EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

KIŞ 2002 · YIL: ONBEŞ · SAYI: KIRKBEŞ

DEFTER 45

METİS YAYINLARI

DEFTER 45

DEFTER 45
Üç ayda bir yayımlanır

Metis Yayınları
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul
Tel: (212) 245 4509, Fax: (212) 245 4519
e-posta: defter@metiskitap.com
internet satışı: www.ideefixe.com

İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü:
Semih Sökmen

Yayın Kurulu:
Meltem Ahıska, İhsan Bilgin, Zeynep Direk,
Nurdan Gürbilek, Orhan Koçak, İskender Savaşır,
Zeynep Sayın, Bülent Somay, Müge G. Sökmen
İ. Kaya Şahin, Saffet Murat Tura

Kapak resmi:
Abanoz oyma heykelcikler, Nairobi, Kenya.
Tasarım: Semih Sökmen
Dia çekimi: Manuel Çıtak
Grafik Uygulama: Emine Bora
Dizgi: Sedat Ateş

DAĞITIM
İstanbul: Arkadaş Dağıtım, İl-Da, Birleşim Dağıtım, Devin Dağıtım. Ankara: Dost Dağıtım, İmge Dağıtım, İletişim Kitabevi. İzmir: Kabile Dağıtım, İletişim Kitabevi. Antalya: D&R, Elt Kitabevi. Bursa: Ezgi Kitabevi. Diyarbakır: Avesta Kitabevi. Erzurum: Kitap Sarayı. Eskişehir: İnsancıl Kitabevi. Konya: Çizgi Kitabevi. Mersin: Kitapsan. Kıbrıs: Işık Kitabevi (Lefkoşe).

Derginin eski sayılarından almak için lütfen Metis Yayınları, İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul adresine yazınız. Ödeme, Metis Posta Çeki Hesabı, no. 394041'e posta havalesiyle ya da Metis Yayıncılık Ltd. adına Akbank Parmakkapı Şubesi, 0010057-8 no.lu hesaba banka havalesiyle yapılmalıdır. 41-45. Sayılar (adedi) 5 000 000 TL. 40 . Sayıya kadarki Eski Sayılar (adedi): 3 000 000 TL (yurtdışı: 10 DM ya da eşdeğeri).

Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaası
Cilt: Sistem Mücellithanesi

DEFTER

METİS YAYINLARI

İ Ç İ N D E K İ L E R

DEFTER'den
Semih Sökmen
7

DEPRESİF POLİTİKA:
HINZIRLAR VE KAYBEDİLENLER
Meltem Ahıska
11

DEVLET VE SİYASET:
GÖRÜNÜR-OLAN'IN SINIRLARI
Refik Güremen, Eylem Akçay, Gökhan İrfanoğlu
29

BULUŞ VE KARŞI-BULUŞ
Andrew Barry
Çeviren: Yaprak Zihnioğlu
35

"BİZİ BU FARK YARALARI ÖLDÜRÜR"
Gülnur Savran'ın "Feminizmin İkilemleri"
Yazısından Yola Çıkan Bazı Fikir Uçuşmaları"
Aksu Bora
57

BİÇİM OLARAK DENEME
T. W. Adorno
Çeviren: Sabir Yücesoy
71

METONİMİ, SANAT VE BİLİNÇDIŞI
A. Rıza Tura
101

"POSTMODERN" DARBEYE DİRENEN ROMAN
Bin Hüzünlü Haz'da Belirsizliğin Bilgeliği
Çimen Günay
121

SABAHLARI ACIKMAYI BİLMEYEN ŞAİR:
TURGUT UYAR
Enis Akın
137

KRACAUER VE "SIKINTI" YAZISI İÇİN
Hasan Ünal Nalbantoğlu
169

SIKINTI
Siegfried Kracauer
Çeviren: Hasan Ünal Nalbantoğlu
177

BİR ANEKDOT
Medard Boss
Çeviren: Hasan Ünal Nalbantoğlu
182

ETİK, ESTETİK, TEKNİK
Hasan Ünal Nalbantoğlu
187

KİTLE İLETİŞİM ÇALIŞMALARI VE ANTROPOLOJİ
Sosyal Bilimlerin Tutucu ve Özgürleşimci
Potansiyelini Gözlemek İçin Bir İpucu
Göksel Aymaz
242

GÖSTERGE, DİL VE MATEMATİK
Beno Kuryel
251

SOKRATİK KONUŞMA:
DİYALOG MÜMKÜN MÜ GERÇEKTEN?
Sabir Yücesoy
259

Ş İ İ R L E R

Hüseyin Peker, *52*; Sina Akyol, *55*; Abdülkadir Budak, *68*;
Tahir Abacı, *92*; Cahit Koytak, *95*; Adnan Azar, *100*;
Osman Serhat Erkekli, *116*; Yücel Kayıran, *118*;
Komet, *120*, Mehmet Yaşın, *131*, Binali Duman, *165*,
Muzaffer Kale, *183*, Nur Gülüşüm Sedef, *185*,
Enis Akın, *231*, enderemiroğlu, *233*, Uğur Aktaş, *257*.

DEFTER'den

Bu sayı Defter'in son sayısı. Bir süre önce Defter'i kapatmaya karar verdik. Çıkartan bir grup insan için Defter, yazmaya, okumaya, araştırmaya şevklendiren bir ortam sağladığından o kadar kolay bir karar olmadı bu; 15 yıl gibi uzun bir süre geçince dergi yalnızca bir dergi olmaktan çıkıp, insanların hayatının bir parçası haline geliyor.

Sorun da burada: Genellikle dergilerin uzun ömürlü olamadığından, istikrarsızlığından şikâyet edilir. Bizi ise tersi vurdu. Böyle uzun bir süre, beraberinde kendine özgü bir muhafazakârlık ve atalet de getiriyor. Bu yüzden derginin artık yayımlanmaması, çıkartanlar için –en azından bazıları için– bir eksiklik, bir kayıp duygusunun yanı sıra, bir ferahlık ve tazelenme duygusu da verecek. Ayrıca güzel şeylerle çok oynanmamalı, kendi güzelliğiyle sona ermeli, diye de düşünülebilir.

Defter'in yayımlandığı bu 15 yıl, Türkiye'de çok önemli değişimlerin ortaya çıktığı bir dönemdi. Bu değişimler, böyle bir derginin varlığını sürdürmesinin önüne hatırı sayılır zorluklar çıkardı. Kendimizi fazla önemsemiş olmayı istemeyiz, ama buradan, derginin içinden bakıldığında ne gördüğümüzü söylemek, mevcut ya da gelecekte olabilecek benzer başka çabalar açısından anlamlı olabilir. Bu yüzden bu bitişin gerekçesini kısaca paylaşmak istiyoruz.

Önce içeriden dışarıya. Defter asıl olarak, dünyaya farklı bilgi ve deneyim alanlarından bakıldığında ne görülebileceğini sınamak için kurulmuştu. Çoğul perspektifler kullanarak bakıldığında belki dünyanın kendini daha fazla eleverebileceği düşünülmüştü. Böylece edebiyatın, sanatların felsefeye, siyasal alana doğru, politik angajmanın ise edebiyata, sanata doğru

hareket etmelerine vesile olabilecek bir odak yaratılabilirdi. (Nitekim dünyadaki pek çok teori dergisi, 90'lar boyunca, daha önce izlediği tarzı terkederek bu formülasyona daha yakın bir eğilim içine girdi.) Ama bu söyleneni, bir reklam mottosu gibi formüle edilmiş bir şey olarak, bir söylem olarak değil, kelimesi kelimesine, kastedilmiş bir şey olarak duymak lazım. Bir naiflik mi? Hayır. Çünkü bize heyecan veren buydu. "Dünyayı değiştirmeye inanan" bir kuşağın karşı karşıya kaldığı açmazlar, sorular üzerine düşünmek heyecan vericiydi. Eğer gerçekten istediğiniz buysa önünüzde ciddi engeller var demektir: Topluma entelektüelleri ve düşünceyi sürekli baş düşman olarak gösteren bir devlet; onunla bu düşünce düşmanlığını sık sık paylaşan ya da en iyi durumda düşünceyi "kültür de lazım" diye ancak bir aksesuar olarak ciddiye alan bir medya sermayesi; "altta kalanın canının çıkacağını" gayet iyi bildiği için böyle "ağır" işleri hiç göze almadan hızla, oyalanmadan 12'den vurmaya çalışan bütün bir toplumsal ruh hali... Bırakılan izlenimin, uyandırılan etkinin gitgide şeylerin, olayların ve insan davranışlarının hakikatine ağır bastığı, nihayetinde galebe çaldığı bir kültürel ortamda –düşünce düşmanı bir şiddet ortamında– akıntının tam ters yönünde gitmek demek bir düşünce dergisi çıkarmak. Bunu en baştan bilmiyor muyduk? Biliyorduk ama hiç bu kadar ağır bir biçimde hissetmemiştik. Son yıllarda "çağın ruhu" her yanı ele geçiriyor, en yakınlarımıza kadar gelerek kuşatıyor, giderek herkesi içine alıyor: Yazar, düşünür, sanatçı ya da akademisyen de bunların etkilerinden azade kalamıyor. Kültürel ve siyasal dibe vurmuşluk kimine bezginlik ve yılgınlık, kimine hırs ve körlük olarak geri dönüyor.

Bu koşullarda dergi dışarıdan ne yazık ki pek az beslenebildi. Çünkü klişelerle, basmakalıp fikirlerle, izi sürülerek emek harcanmamış, çalışılmamış kanaatlerle, nesnesini yitirmiş ya da hiç bulamamış "akademik" yazılarla, aktarırken kendini ve dünyayı unutan metinler ve saire ile herşey yapılabilir –nitekim yapılıyor da– ama böyle bir dergi çıkartılamaz. Kültürün ve sanatın aktüalitesiyle ilgilenmek insanı kültürlü yapmaz, olduğundan daha da cahil yapar – "Tez" bir tezin varsa tezdir – dahi anlamındaki -de, -da ayrı yazılır – üstelik bir virgülün kırk yıllık hatırı vardır! Böyle bir kültürel ortamın açığını, boşluğunu kapamaya çalışmak gitgide daha yorucu bir hal aldı. Bu koşullarda Defter, detaycılığıyla, bilgi sevgisi ve teoriye yaptığı vurguyla, memleket karşısında sıklıkla "fazla" kalıyordu. Ama asla bir kibir olarak algılanmamalı bu. Çünkü aynı zamanda

olup bitenler karşısında sıklıkla "eksik" kaldığımızın da gayet farkındaydık. Sonuç şu ki böyle bir ortamda, hiç niyetlenilmemiş olduğu halde Defter artık bizi sanki bir sığınağa kapatıyor (ya da eskisi gibi bir sığınak bile olamıyor da denebilir; düşünceye yer açabildiğimiz, dünyaya mesafe alabildiğimiz bir mekân olarak iş görmüyor). Evet, hem yorgunluk hem de sonuçta bir başarısızlık bu: Kendi aramızda olsun, dergiyle onu izleyen çevre arasında olsun bunu aşabilecek zenginlikte ilişkiler yaratamadık.

Aslında dışarıdan içeriye bakınca işler o kadar da kötü görünmüyor; farklı kuşaklardan çok sayıda insan, öyle görünüyor ki derginin asıl niyetini benimsedi, hayatın bütün karmaşası içinde okuyarak ve yazarak Defter'e yer açabildi. Defter zaten o yakın dostlar için ve onlar sayesinde yayımlandı diyebiliriz. Yine bütün bu yıllar içinde, bir üslup ve tarz olarak hem başka yazılarda hem başka yayın çabalarında derginin yansımalarını görebildik. Hiç beklemediğimiz yer ve zamanlarda verdiği yankıyla sık sık şaşırttı da bizi Defter. Zaten bu ödülleri olmasa, buraya kadar getirebilmemiz imkânsız olurdu. Şunu da belirtmeliyiz: Yayımlanmış 45 sayıya istatistiki olarak bakıldığında alışılmışın çok üstünde, çok sayıda farklı imzanın yer aldığı da görülüyor.

Ama kabul etmek lazım ki, aynı zamanda hep "sıkıcı bir dergi"ydi Defter, ya da "ağır", "okunamaz", "anlaşılamaz", ve saire. Sayı başına "bir, bilemedin iki yazı" okunuyor, diğerleri daha sonraya bırakılıyordu. "Kötü şiirler basıyordu" ya da "çok iyi şiirler basıyordu" – "Neden şiir basıyordu?" – "Neden daha fazla şiir basmıyordu?" – Muhtemelen Defter'de "makale yayımlamak akademik jürilerde puan getirmiyordu" – "Yoksa getiriyor muydu?" – "Türkçe yazmak ekstra bir yük oluyordu" ve saire.

Birçok örnekte, hiç "oralarda" olmadığımız için, bu konuşmayı yürütemedik. Bu yüzden Defter ömrünün önemli bir kısmını iletişim-özürlü bir şekilde sürdürdü. İşte mesele bu. Bu coğrafya için "ecnebi" görülen bir şeyin, "eleştirel düşünme"nin, "teori"nin mümkün olduğunu kanıtlamak istedik, bir tür Solcu inadıyla... Kısmen bir şeyler oldu, kısmen de olmadı; göle maya tutmadı. Şimdi buradan bakıldığında, öznenin asıl kibrinin başlangıçta kendine böyle bir misyon yüklemesinde, koca bir dağı aşağıya indirebileceği vehmine kapılmasında yattığını söyleyebiliriz – ne yapalım ki hamurumuz buydu.

Derginin kapanacağını bilen birçok kişi, Defter'in kendileri için taşıdığı anlamı ifade ederek ne yapılabileceğini, nasıl yardım edebileceklerini sordu. Şükran duyuyoruz. İfade edilen bu niyetin ne kadar yapıcı olduğunu görmüyor da değiliz. Ama dileriz başka bir zamanda, başka bir yerde... Bu derginin özel tarihinden gelen yüklerimizden arınmış bir halde...

"Kültürel, siyasal dibe vurmuşluk" diyerek anlatmaya çalıştığımız şeyin çeşitli veçheleri dile geliyor bu sayıdaki birçok yazıda. Onları betimlemeye, irtibatlandırmaya kalkışmayacağım: Oradalar, kendileri adına konuşuyorlar. Ancak buraya kadar söylediklerimizle daha yakından ilgili olduğu ve pozitif bir önerme taşıdığı için birini özellikle vurgulamak istiyorum. Burada sonuçta bir iletişim probleminden söz ettiğimize göre, şu "diyalog" denen, kötüye kullanılmaktan içi boşalmış kelimeye hakikatini iade etmek için Sabir Yücesoy'un "Sokratik Konuşma" başlıklı yazısı üzerine düşünebiliriz. Bu yazı, 20. yüzyıl başında Almanya'da bir grup insanın belli bir konuyu tartışmak ve geliştirmek için başlattıkları ve bugün de sürdürülen –ve Yücesoy'un kendisinin de zaman zaman katıldığı– bir toplantı tarzını anlatıyor. Bir insan grubunun, eğer isterse, birbirleriyle konuşarak doğruluk arayışını sürdürebileceğine, doğruyu yakalayabileceğine inanıyor bu yazı. Yani "doğru", birbirimizle ilişki içinde kurduğumuz, mutabık kaldığımız, inşa ettiğimiz bir şey; ama bir süre sonra yine eğildiğimiz, sorgu ve yargı konusu ettiğimiz bir şey. Ne var ki bu yapa yapa, yani ancak kendi edimselliği içinde, performatif olarak mümkün oluyor: dinlemeyi bilmek, karşındakini duymak, başkası için susabilmek, kendini başkasının yerine koyabilmek, birbirine pas verebilmek, egoyu hiç olmazsa kısacık bir süre için askıya alabilmek – "Sokratik Konuşma"da okuyacağınız gibi, bütün bunlar ancak çalıştırıldıkça güç kazanan bir teknik, bir kültür olarak iş görüyor.

Bir son sayı olarak, dergiyi biraz daha kalın tutup bir süredir beklettiğimiz şiir ve yazılara yer verebilmek istedik. Ancak birikmiş çok ürün olduğu için bir çoğunu da yayımlayamadık.

Semih Sökmen

DEPRESİF POLİTİKA: HINZIRLAR VE KAYBEDİLENLER

Meltem Ahıska

Bu yazı çok uzun zamandır tasarlanıyor. İlk kalkış noktası Türkiye'de politikanın değer kaybıydı. Bütün çalkantılara, toplumsal hayatın ve borsanın şiddetli dalgalanmalarına rağmen politik olanın durgunlaşması, yaşlanması ve hayatiyetini yitirmesiydi. Politikanın, bırakalım daha geniş anlamlarını, bir araç ve teknik olarak bile işe yaramaz hale gelmesi ya da öyle görülmesiydi. Yazıyı kışkırtan toplumsal olaylar, örneğin Susurluk "kazası", Cumhurbaşkanı ile Başbakan'ın politika ve hukuk arasındaki sınıra ilişkin kavgaları bugün neredeyse unutuldu bile. F tipi cezaevleri meselesi gündemden düştü. Kayıplardan, Cumartesi annelerinden hiç söz edilmez oldu. Ölüm oruçlarında ölüm kanıksandı. Yazma süreci "gündem"deki yeni gelişmelerle kesintiye uğradı, sarsıldı, bazen de anlamsızlaştı. Hayat, olayları askıya alıp düşünmeye çalışan zihinsel çabayı önemsizleştirdi. İkiz kuleler yıkıldı, savaş çıktı, Türkiye'nin terör konusundaki uzmanlığı nihayet kabul gördü. Savaş politikadaki durgunluğun damarlarını kesti, kan görünür olarak akmaya başladı.

Yine de bu, Türkiye'de politikanın canlandığı anlamına gelmiyor. Tam tersine, kan kaybettikçe daha da sönükleşiyor. Yazıya ilk can veren güncel olayları kamusal alanda bir bir unuttuktan sonra geriye politika üzerine yazılabilecek tek bir şey kaldı: depresif politika.

Sadece aciliyet ve krizin algılanabildiği bu toplumda kriz hâkim hale geldikçe çürüme ve umutsuzluk yerleşik bir durum olarak kök salıyor. "Depresif" sözcüğünü Türkiye'de politikayla ilişki kurma biçimini tanımlamak için bir metafor olarak seçtim. Her metafor gibi bu da başka bir yere taşıdığı gerçeklikle tam olarak örtüşmüyor. Yani kastettiğim, ilk akla gelen psikolojik depresyon kavramının bire bir karşılığı değil. Öte yandan dile hareket imkânı sağlayan her metafor gibi, bu benzetmenin de ilintisiz nesneleri, olayları birbirine yakınlaştırarak yaşadığımız dünya ile bir tanışıklık kurmamıza, far-

kındalık kazanmamıza imkân sağlayabileceğini düşünüyorum. Psikoloji literatüründe, depresyon halinin en standart, ansiklopedik tanımı şöyle veriliyor: "Kişinin derin, sarsılmaz bir üzüntü hissettiği ve neredeyse bütün etkinliklere karşı ilgisinin azaldığı bir ruh hastalığı". Depresyon içindeki kişilerin kendilerini değersiz ve çaresiz gördükleri, suçluluk duygularına kapıldıkları ve konsantrasyon bozukluklarının yanı sıra hafıza ile ilgili sorunlar yaşadıkları biliniyor. Depresyonu sadece hormon dengesizlikleri ya da genetik bozuklarla açıklamayı reddeden kimi psikologlar depresyonun öğrenilmiş yanını vurguluyor. Bunlara göre depresyon çaresizliğin yanı sıra umutsuzluktan kaynaklanıyor. Kişi değiştirilemez gördüğü ve kaçınılmaz olarak yaşadığı durumlar karşısında olumsuz duygulara kapılıyor, dış dünyaya ilgisini yitiriyor. Daha dinamik bir inceleme tarzı getiren Freudcu analize göre ise depresyon sembolik ya da gerçek büyük bir kayıp karşısında duyulan bilinçdışı öfkenin neden olduğu bir kendini sevmeme ve tahrip etme durumu. Klein'ın ortaya koyduğu ve daha olumlu özellikler taşıyan, kişiyi onarım yapmaya yönlendiren "depresif konum" tanımlamasını şimdilik bir kenara bırakırsak, depresyonun nedenleri nasıl incelenirse incelensin genelde bir çöküntü, dibe vurma hali olduğu söylenebilir. Kendi sorun yumaklarıyla sarmalanıp ağırlaşma, çevrede olup bitenlerle ilişkinin, dışarıyla deveranın kesilmesi. Terimin coğrafyadaki anlamı da bunu çağrıştırıyor. Etraftaki yükseltilerin ortasında kalmış en alçak bölge. Depresyon sadece psikolojide ve coğrafyada kullanılan bir terim değil. ABD'de 1929'da yaşanan büyük ekonomik bunalımı tanımlamak için de depresyon sözcüğü seçilmiş. Hoover, daha önceki büyük bunalımlarda kullanılan panik sözcüğü yerine depresyon terimini koyarak ekonomi literatürüne bir katkıda bulunmuş. Bugün ticaret, finans ve sanayide yaşanan büyük çaplı krizler ekonomik depresyon olarak olarak anılıyor. Birbirine taşınan bu anlamların çağrışımları ışığında depresif politikaya bakabiliriz.

Türkiye'de politikanın değer kaybı, belirgin bir çöküntü içinde olması iki düzeyde düşünülebilir. Kurumsal olarak –yani politikanın organları, devlet, meclis, siyasi partiler açısından– ve siyasi partilerin tabanını oluşturan toplumsal hareketlilikler ve tümüyle bu kurumların dışında şekillenen toplumsal süreçler açısından. Örgütlenme mantıkları çok farklı olsa da, bu iki alanın pratikler ve imgelem düzeyinde birbirlerini beslediğini düşünüyorum. Politikanın özneleri açısından ise bu etkileşim ve kesişmeler çok önemli. Nasıl ki merkezi iktidar, hükümet ettikleri için bir gerçeklik alanı üretmek ve tarif etmek zorundaysa, muhalif eylemlilikler de bu gerçekliğin içinde

onun sınırlarını dönüştürmeye, henüz olmayana bir yer açmaya çalışır. Eğer bir toplumda iktidarın gerçeklik alanı illüzyonlar ve görmek istemediğini kaybetme üzerine kuruluysa, muhalefet de bundan payını alacaktır. Sonuçta depresif politika terimiyle işaret etmek istediğim, ne sadece kurumsal ne de toplumsal politikanın krizi, ikisinin birbirine değdiği alanda üreyen ve algılanan bir çöküntü.

Türkiye'de özellikle 1980'lerden sonra politika sorunsalı, aslında sorunu, devlet/sivil toplum karşıtlığı içinde düşünülür oldu. Şerif Mardin bu tartışma çerçevesinin popülerlik kazanmasından epey önce Türkiye'deki "siyaset" sorununu irdelemek için sivil toplum kavramını gündeme getirmişti. Mardin, Batıda modern toplumun gelişme tarihi içinde ortaya çıkan, Hegel'den Marx'a farklı anlamlar ve vurgularla tartışılan sivil toplum kavramının Osmanlı modernleşmesinden başlayarak Türkiye toplumuna geçişinde bir "havada" kalmışlık saptar. "Batı'daki 'kamuoyu'nun arkasında, son kertede, çok eskilere giden topluluğun iktisadi kesimlerinin oluşturdukları fakat onların varlığının dışında da çalışan bir kişi ve grup özerkliği fikri vardır. Bundan dolayı Batı'da 'milli çıkar' dendiği zaman 'kişi' ve 'grup' özerkliği akla geliyor. Türkiye'de ise 'milli çıkar'ın kişi ve grup özelliklerine bağlı olamayan kolektif bir anlamı vardır. Bundan dolayı da Türkiye'de 'hürriyet' fikri etrafındaki tartışmalar genellikle bu ikili köken ayrılığını anlamamaktan ileri gelen bir karmaşıklık gösterir." (1990: 16) Batı modelinin idealleştirilmesine ve tektipleştirilmesine katılmamakla birlikte bu "köken ayrılığı" üzerinde durmak gerektiğini düşünüyorum. Türkiye'de devletin yekpare saydığı nesnesi toplum değil millettir. Bugün zorlayıcı devletin karşısına konan ve bir özerklik taşıdığı düşünülen sivil toplum, aslında devletin yekpare nesnesi olarak milletin tarihsel kuruluş dinamiklerinin üstünden atlıyor. Milletin dışladıkları ve kaybettikleriyle birlikte millete ait olmanın bedelleri düşünülmeden, gelişen piyasa dinamikleri içinde ve buralardaki konumlarından hareketle ortaya çıkan yeni özneler alanı olarak toplum özerk bir güç olarak tanımlanıyor. Toplum içindeki sınıfsal çıkar çatışmaları ve devletin bunlarla oldukça yakın ilişkisi analiz edilmediği için de "sivil toplum" çatışmalı bir alan olarak değil, Batı demokrasisinin simgesi bir "şey" olarak gerçekten "havada" kalıyor.

Mardin'e göre "siyaset" geleneği, Osmanlı'dan mirasla Türkiye toplumuna hâkim olduğunu düşündüğü "merkez/çevre" karşıtlığı içinde değerlendirilmelidir. Merkez/çevre ayrımı siyasetin sahipleriyle çevre arasındaki aşılmaz farklılıklar üzerine kurulmuştur. Siyaset esas olarak merkezin çevre

üzerindeki denetim mekanizması olarak görülür. En başta bir taşra korkusunu yansıtır. Taşradaki güçleri harekete geçirmekten, toplum örgütlenmesine dahil etmekten korkan bir rejim, bu korkunun bedeli olarak gevşek bir ilişkililiği özendirir; çevredeki eşrafı ve yerel otoriteleri kayırır, kollar. Sırt sıvazlayarak pay dağıtma hakkını olduğu kadar kafa uçurma yetkisini de elinde tutar. Mardin, siyasetin bu çerçevede eskilere dayanan sözcük anlamına da dikkat çekiyor. "Siyaset sözcüğü Türkçede, yönetim sanatı, bilgisi, siyasa anlamına geliyor bugün; ama daha eski resmi dilde siyaset, devlet nedenleri yüzünden verilen ölüm kararı anlamına da geliyordu. 1968 ve 1969'da gerçekleştirilen bir araştırma, köylüler için, siyaset sözcüğünün taşıdığı anlamlardan birinin hâlâ bu olduğunu ortaya koymuştur." (Mardin 1990: 37) Yani, Eski Yunan'daki şehir-devletlere atıfla düşündüğümüz ve kişilerin (erkek ve özgür kişilerin) zorunluluğun alanı olan hane dışındaki "ikinci hayatı" olarak tanımlanan (Arendt 1994) *politika*'dan farklı olarak siyaset sözcüğü şiddeti içinde taşımaktadır. Siyaset bu anlamıyla, merkezdeki kişilerin aracılığını ettiği sorgulanamaz haktır. Kaynağını, süreçleri düzenleyen ilkelerden ya da katılımdan değil, kendinden menkul ve esas itibariyle kültürel ve mekânsal bir farklılıktan alır. Burada yeniden üretilebilir ve değişik durumlara uygulanabilir bir mantıktan ziyade pragmatik ve kısa dönemli çıkar dengeleri ağırlık kazanır. Siyasete maruz kalanlara ise iki seçenek kalmıştır, ya "işini bil" ya da isyan çıkar.

Bu anlamıyla siyasetten sivil toplumun vaadediyor gibi göründüğü daha çoğulcu ve özerk anlamlarıyla politikaya geçişteki sorunların ne kuramsal ne de tarihsel-toplumsal analizine bu yazıda girmeye imkân yok. Toplumsal alanın genişlemesiyle değişen ama bir türlü değişemeyen "politika meselesi"yle ilgili güncel bir iki ipucu için, ilk başvurduğumuz kaynaklar olarak günlük gazetelerdeki tartışmalara kısaca göz atalım. Türkiye özelinde, devlet/sivil toplum tartışmasında göze çarpan kabaca iki farklı vurgu var: bir tarafta 1980'ler sonrası gelişen ve kendi başına bir gerçeklik tesis eden piyasa ile birlikte toplumsal çoğulluğun imkânları, bir taraftan da 1980 darbesiyle askeri erkin siyasi erki bir kez daha yutmasının toplum üzerindeki tahrip edici sonuçları. Tartışmanın bir ucu yeniye bir ucu eskiye işaret ediyor.

Devletin sivilleşmesini, sivil toplumun güçlenmesini savunan ve bu yönde gelişen olumlu işaretlere dikkat çeken Ali Bayramoğlu, bugüne değin güvenlik kaygısının "demokrasiye ve siyasete" karşı kullanıldığını söylüyor: "1983'te yenilenen MGK Genel Sekreterliği Yasası, milli güvenliğin ekonomik, sosyal, kültürel ve teknolojik gelişmelerden oluştuğunu söyler. MGK'ya

bütün bu gelişmeleri takip etme, denetleme, yönlendirme yetkisi verir. Böylece ulusal güvenlik dediğimiz şey, hepimizin özel hayatına kadar giren bir çerçevede oluşur. Yani kültürel örgütlenmelerimiz, sosyal taleplerimiz, ekonomik ve politik adımlarımız milli güvenlik kavramı içinde sayılır ve toplumun her alanı MGK ve benzer kurulların yönlendirmesi altına girer. Bunun sonuncunda da karşımıza şöyle bir şema çıkar. Milli güvenlik, siyaset kavramının yerine geçer."[1] Bayramoğlu, askeri gücü arkasına alan devletin "siyaset" karşıtı yanına vurgu yaparken yeni siyaset imkânlarını sivil toplumda arıyor. Ancak sivil toplumu oluşturan öğeler arasındaki, devlete indirgenemeyecek ama ondan da ayrı düşünülemeyecek güç ilişkilerinin eleştirel bir değerlendirmesini yapmaksızın "siyasi partiler ve kamuoyu oluşturucuları"na demokrasiye geçişte bir misyon yüklüyor.

Oysa, ekonomi ve toplum ilişkisine bakan Mustafa Özel'in değerlendirmesi oldukça farklı: "Meclis üzerinde baskı kurarak onu çalışamaz hale getiren çevreler, yetkisi veya gücü olup da sorumluluğu olmayan odaklar daha büyük suçlular değil mi? Bu güç odaklarını her adımda tahrik eden büyük sermaye çevreleri çok mu masum?.. Bu kadar özenle, titizlikle korunmuş ve kayrılmış olan büyük sermaye, kendi devletine niçin sahip çıkmıyor?.. Çünkü sınıf bilinci yoktur. Hep kısa günün kârı peşinde koşmuştur."[2] Türkiye'de burjuvazinin politikaya yön veren özerk bir sınıf bilinci ve uzun vadeye yatırım yapan hegomonik iktidarını oluştur(a)mamış olması bu ülkedeki iktidar yapısını anlamak açısından önemli bir saptama. Ancak, geçmişe bakıp sermaye keşke toplumla devlet arasındaki kategorik düzey farkını aşacak bağları kursaydı, politika sorununu çözseydi demenin pek de bir anlamı yok. Milliliği temel alan bu görüşün en büyük zaafı, devletle burjuvazi arasındaki tarihsel çıkar örtüşmelerini de, sermayenin milli devletin sınırlarını aşan çıkarlarını da hesaba katmıyor olması.

Bu iki bakışa kıyasla daha kapsamlı bir çerçevede yazan Ömer Çelik ise Türkiye'de "organik" bir kriz tanımlıyor. Bu "derin" ve "yoğun" krizin içine hem devleti, hem yönetim tekniklerini, hem de kendi dışı ile ilişki içinde toplumsal boyutu katıyor. "Türkiye'nin kendini anlamlandırma süreçlerinde bir kilitlenme yaşanıyor; bu da geleceğini ne yönde üretmesi gerektiğine karar veremeyen ve sürekli savrulan bir ülke yaratıyor."[3] Batı ile temasta bir

1. "Demokrasi Cini Şişeden Çıktı", Neşe Düzel ile söyleşi, *Radikal*, 13 Ağustos 2001.
2. "Ayrıcalıklı Sermaye Niçin Devletine Sahip Çıkmıyor", *Yeni Şafak*, 8 Nisan 2001.
3. " 'Dış Dinamik' Olarak İç Siyaset (II)", *Yeni Şafak*, 2001.

modelsizlikten şikâyet eden Çelik'e göre, Türkiye'nin "organik krizi" aşmak için yapması gereken "siyasal ve toplumsal olanı bir *üst aşamaya* çıkararak konumlandırması... Fakat '*herkesin herkese karşı olduğu*' bir iç siyasal yapı ile '*herkesi herkesin kurdu haline getiren*' bir siyasal denklem yüzünden her siyasal odağın enerjisi sadece ülkenin alması gereken pozisyonlarda kendi konumunun ne olacağından ibaret hale geliyor." (vurgular yazara ait). Güney Avrupa modellerine benzer bir şekilde, bu yapının ya da yapısızlığın şiarı "daha az siyaset, daha çok ekonomi" oluyor. Çelik'e göre çözüm, "organize olmamış siyasetin ortaya çıkması",[4] bu daralmayı aşmasıdır. Bu değerlendirme Türkiye'nin "dış dünya" (en başta Batı) ile ilişkisini sorunlaştırmakta, siyaset ve toplum içindeki aktörlerin anlamlandırma süreçlerindeki tıkanıklığa değinerek politikanın krizini varolan haliyle sivil toplum / devlet ikiliğinin ötesinde ele almaya çalışmaktadır. Bu anlamda ufuk açıcı bir perspektif getiriyor. Ancak siyasetin öznesini genelde insan olarak konumlandırarak varolan toplumsal çatışmaların ve farklılıkların üstünden atladığı gibi, üretilmesi gereken gelecek kavramını da tartışmaya yanaşmıyor.

Yukarıda özetlenen ve değişik boyutlara vurgu yapan güncel sayılabilecek üç değerlendirmenin ortak noktasını saptamak önemli görünüyor. Hangi terim seçilirse seçilsin, politikanın ya da siyasetin Türkiye'de hem kurumsal hem de toplumsal süreçler bakımından "işlemiyor" olması ve yeniden düşünülmesi ihtiyacı. Ancak çözüm olarak ortaya çıkan "toplum", "sermaye" ya da "insan" vurgusu bir yanda milliyetçiliğin eski ve yeni dinamiklerini bir yanda da sınıf çatışmasının varlığını görmezden geldiği için depresif politikaya bir çare önermiyorlar kanımca. Bu noktada özellikle medyada görülenler kadar görülmeyenler de önemli. Politika ile politik olan arasındaki ayrımları irdeleyerek, bu gerilim alanı içindeki mücadeleye, belirene ve kaybolana biraz daha uzaktan ve dolayımlarla bakmayı öneriyorum.

Ömer Çelik'in vurguladığı sorunları bir üst aşamaya çıkarma gerekliliği, Arendt'in (1994) politikaya yaklaşımını çağrıştırıyor. Politika için herşeyden önce bir alan, bir yer açılmalıdır. Çünkü politika, tek tek hayatların yaşam-ölüm döngüsü içinde kendine bir yer bulamaz. Hayvan gütmeye, alet yapmaya, ya da emek sarfetmeye benzer bir eylemlilik değildir bu. Kendi hayatını sürdürme, zorunluluk ya da fayda ilkeleriyle tarif edilemez. Politika, doğrudan çıkarların, kaygıların başka bir boyuta taşındığı ikincil ve ortak bir hayata ilişkindir. Dünyanın içinde olmanın getirdiği kaygı ve sorumlulukla ha-

4. "Türk Usulü 1929 Bunalımı...", *Yeni Şafak*, 2001.

reket ettiğimiz, hakikati bulmaya ve söylemeye yöneldiğimiz bir alandır. Bu kamusal alanda eylemliliğin çeşitliliği ve sonsuzluğu içinde hiç beklenmeyen yeni ortaya çıkacak, geçmiş sözler hatırlanacak, yeni sözler verilecektir. Bu yaklaşımla politika bir kurumlar toplamına ya da yönetim tarzına indirgenemez. Dünya içindeki hayatımıza ilişkin herşey politik bir sorun haline gelebilir ama bu demokratik toplumun otomatik olarak herşeyi politikleştireceği sonucuna da götürmemelidir bizi. Neyin politik olup neyin olmadığına ancak bir yargı sonucu varılabilir. Bu yargı da bir üst ilkenin, makamın ya da yasanın hükmüyle değil, eyleyenlerin çatışması, anlaşması, bazen de devrimi ile tarihsel olarak belirir; kimi zaman kurumsallaşır, yasalaşır, kimi zaman gözden yiter. Politikanın içeriği politikaya ilişkin sınırların tartışılmasıyla yeniden ve yeniden saptanacaktır. Bu anlamda, politika zaman ve mekân içinde hiç bitmeyen bir mücadelenin alanıdır. "Politik olan, politikanın alanını açan şeydir" (Barry 2001).

Çelik'in terimleriyle, "herkesin herkese karşı olduğu bir politika" düşünülemeyeceği gibi, herkesin üzerinde baştan anlaşmaya mecbur olduğu bir politika da düşünülemez. Mücadele konusu olan, sınıflara ve gruplara bölünmüş bir toplumda nasıl bir ilişkililik içinde neyin görünür kılınacağı, kısmi gibi algılananın evrensele nasıl uzanacağıdır. Politik olan, kamusal alanın dışlayıcı sınırlarını değiştirecek, bu alanda yeni eylemlilik biçimleri icat edecek, bazen bunları kolektif hafızanın tortuları içinde bulup yeniden değerlendirecek ya da varolan biçimleri bozacaktır. Barry'ye göre, yaratıcı politikayı yeninin belirmesinin önünü kapatan yıkıcı politikadan ayıran da bu buluşlardır[5] (2001). Örneğin, devletin politikası çoğu zaman yıkıcıdır, yeni olanakların düşünülmesine izin vermez. "Ulus-devletin yapısı ve kuralları içinde politika oyunun varolan ve yerleşik demokratik ve ekonomik kurallarını korumaya yöneliktir. Politik olana yeni bir alan açmaya değil" (Beck 1999). Yine de, tarihsel olarak devletin yaratıcı olduğu anlar olmuştur. Yönetim biçimlerinde yaratıcı teknikler geliştirerek (çoğu kez muhalefetin taleplerini devşirerek), politikaya sınırlı da olsa bir alan açarak meşruluk kazanmıştır.[6]

Türkiye'de politikanın dibe çökmesi, anlamını ve yaratıcılığını yitirme-

5. Buluş, teknik ve politika arasındaki ilişki için Andrew Barry'nin *Defter*'in bu sayısındaki yazısına da bakılabilir (s. 35).

6. Örneğin, Foucault'nun hükümet etmeye ilişkin incelemesinde sözünü ettiği ekonomik "liberal" yönetim biçimi ya da "sosyal devlet" belirli bir tarihsel anda yaratıcı bir yönetim pratiği olarak düşünülebilir (1991).

si, yani depresifleşmesi politikanın bir araca ama kullanılmayan bir araca indirgenmesinden kaynaklanıyor. Bir yanda, Mardin'in sözünü ettiği tarihsel siyaset etme geleneği içinde devletin politik olanı belirli bir kesim için hesabı sorulmayan imtiyazlara ve diğerleri üzerinde zor kullanma yetkisine tercüme etmesi ve milliyetçilikle meşrulaştırması. Böyle yaptığı oranda da politikaya ihtiyaç duymaması... Bir yandan "sivil toplumun", yani kendi görünmez mantığı içinde şekillendiği varsayılan çıkarlar dünyasının şişkinleşmesiyle politikanın farklı çıkarlara dikkat çekme, kaynak bulma aracına indirgenmesi. Yani çıkarla politik olan arasındaki farkın önemsizleşmesi. Bu iki farklı ama çakışan alandaki araçsallaşmayı basit bir teknikleşme olarak görmemek gerek. Belki de tam tersine, böylesine atıl bir araç haline gelen politikayı hem iktidara hem de muhalefete ilişkin politika tekniklerinin önünün tıkanması olarak anlamalıyız. Politikanın kemikleşmesi, kapanması, tortulaşması araçların işe yaramazlığından, ne yönetim için ne de çoğu kez muhalafet için, bırakın çözümü, sorunu ortaya koyma potansiyelini bile çoktan yitirmiş olmasından kaynaklanıyor. Kısacası, depresif politikada bağcı dövmek önemli, üzüm yemek değil.

Depresif politikanın bir başka boyutu "sivil toplum" kavramında olduğu gibi araçların anlamını kendi sorunlaştırma düzeneğinden değil, tehdit ve arzunun birlikte işlediği bir öykünmeden, örneğin "Batı demokrasisi"nden alarak şeyleşmesi. Politikanın kendi yerine, zamanına ve ufkuna kayıtsız hale gelmesi. Depresif politika, somut meselelerin ortaya konamadığı, sorunsallaştırılamadığı ama bu meselelerin daha geniş düzlemdeki (ekonomik, politik, kültürel dünya krizi ve savaş hali gibi) anlamlarının da uzaklaştırıldığı bir ortamdan besleniyor. Son günlerin gündeminden bir örnek verirsek, "Türkiye Arjantin olamaz" haykırışlarında Türkiye'nin dünya içindeki yeri, küreselleşen krizle bağı inkâr ediliyor. Böylece Türkiye'deki kriz de anlaşılamaz ve çözülemez bir hale geliyor. Politikanın yersizleşmesi ya da yerinin kaydırılması, inkâr üzerine yükselen bir birliktelik oluşturuyor. İşin tuhafı, bu birlikteliğin kendini ifade ettiği söylemsel alan milliyetçilikse, bu söylemi destekleyen ruh hali bir inançlılık değil, tam tersine bu milletten nefret. "Türkiye için seve seve" lanet okunuyor bu bir türlü "adam olmayan" millete. Toplumda inkâr üzerine oluşan gizli anlaşma ya da birlikteliği hâkim ideolojinin oyunu olarak düşünmek de zor görünüyor. İdeolojilerin hâkim hale gelmesi inançla ya da onay vermeyle gerçekleşir. Oysa depresif politika ortamını üreten dinamikler, üstünü ideolojiyle sıvamaya bazen gerek bile görmeyen bir şiddetin karşısında duyulan umutsuzluk ve sinizm.

Böyle bir ortamda yine benzetmelerin yardımıyla "hınzırlar" olarak tanımlayabileceğimiz belirgin bir insan tipolojisi oluşuyor. "Hınzır" sözcüğü gündelik dilde kullanıldığı haliyle fazla sevimli gelebilir. Oysa Osmanlıca sözlükteki anlamı "pis ve katı yürekli; domuz". Hınzır sözcüğünü seçerek iki anlamı da çağrıştırmak istedim, yani hem kötülüğe varan kayıtsızlığı hem de kötülüğün banalliğini, sıradanlığını. Arendt'in dediği gibi, kötülük mantar gibidir, hızla yayılır ve yüzeyi kaplar. Ne bir derinliği ne de kökleri vardır. "Düşünceyi püskürtür... çünkü düşünce derine ulaşmaya, köklere ulaşmaya çalışır, ve kötülüğü ele aldığı anda hüsrana uğrar çünkü orada karşılaştığı hiçbirşeydir" (Young-Bruehl 1982: 369). Hınzırların oluşturduğu topluluk da kötülüğün ve kayıtsızlığın sıradanlığıyla hızla büyüyor.

Hınzırlar bağcı dövmekten medet umanlar. Bilip de bilmezlikten gelen, bildiğini bilmeye tahammülü olmayan ama bilmek istemediği üzerine konuşmayı seven insanlar. Kendi boğazlarına düğümlenen suçluluk duygularını çabucak yutmaya, kayıplarını, mutsuzluklarını hemen unutmaya eğilimliler. Bu unutkanlığın kendi üzerlerinde bıraktığı hasarın semptomlarını da bir tür zevke dönüştürmüyorlarsa eğer, en azından tanımamakta ısrarlılar. Kendi kısa vadeli çıkarları için kraldan çok kralcı olmayı seçtikleri için ezilme ve ezme pratikleri içindeki konumlarını anlamak yerine, genel açıklamalara meraklılar. Onların dünyayı, en başta da Türkiye'deki genel krizi açıklayacak, yorumlayacak birkaç cümleleri mutlaka var. Onlar, Türkiye'deki köylülerin çalışkan olmadığını, Kürtlerin terörist olduğunu, ölüm orucundakilerin fanatiklik yüzünden öldüğünü, başı bağlıların nasıl bir tehdit oluşturduğunu, zaten kadınlara güvenilmeyeceğini, entellerin boş laf ettiğini, solcuların zaaflarını, medyanın tehlikelerini, özelleşmenin faydalarını çok iyi biliyorlar. Onlar yalanlara inanmayacak kadar akıllı yalancılar. Onlar çoğu zaman Kemalist, çoğu zaman faşist, bazen solcu, bazen İslamcı, bazen de Avrupa'ya hayran liberaller.

Kim bunlar, ne peşindeler, neden böyleler? Hınzırlar elbette belirli bir grubu tanımlayan sosyolojik bir kategori değil. Daha ziyade, depresif politika ortamında savunma ve varkalma taktiklerini uygulayan değişik kesimden insanlar. Keçi boynuzu tatmini verse de kendi sahip olduklarına sıkıca sarılan, kendi konumlarını tanımayı reddeden ama onun dışına çıkmaktan da ölesiye korkup, bu acz durumunu grupbaşkanvekili [7] olarak telafi etmeye ça-

7. Bu terimi, Adorno'dan ilhamla, güçsüzlük üzerine kurulmuş bir güç vehimini çağrıştırmak için kullanıyorum. Adorno, Amerikan gazetelerindeki fal sütunlarını incelediği yazısında,

lışanlar. Güçlü güçsüzler ya da güçsüz güçlüler. Elbette hınzırlar "normal" hayat içinde varkalmayı başarabilenler. Bunun dışındakiler ise hınzırlar için çoktan kaybetmiş, kaybolmuş, kaybedilmiş. Sınıfsal, cinsel, etnik bölünmeyi başka türlü kesen ama çoğu zaman da bu kategorilerle örtüşen bir ayrımdan söz ediyorum. Gecekondulu, işçi, köylü, feminist, solcu olmak, yani ezilen ya da muhalif bir kimliğe sarılmak hınzırlığa engel değil. Ancak, hınzırlar genellikle, sınırlı da olsa, başkalarını sömürme, ezme, onun enerjisini kendi çıkarları için kullanma imtiyazını ellerinde tutanlar. Bu imtiyazı o anda olumlayan genel çerçeveyi benimseyerek, kendi varkalma koşulları olan şiddete kayıtsız kalarak, kendi deneyimlerinin güce ilişkin olumlu ya da olumsuz anlamlarını silmeye hazır olanlar.

Hınzırlar tipolojisinin politikayla ilişkili en önemli özelliklerinden biri genel açıklamalara merakları ve genele kaydıkları oranda da tikele, kendi deneyimlerine kayıtsızlıkları. "Şimdi bu önemli değil, aslında genelde..." sözünü sık sık duyabilirsiniz onlardan. Hınzırları, kendi sınıfsal çıkarlarının inançlı savunucularından ayıran şey de dünya üzerindeki kendi koordinatlarıyla ilgili bilgiyi inkâr ediyor olmaları. Onlar Batı'dan kapitalizmi ve modernliği alıp, bu oluşumun dinamiği olan sınıfları reddetme hınzırlığını gösteren Türk milliyetçilerinin çocukları. Kendi eylemlerinin sonuçlarını ya da sonuçsuzluğunu görmekten kaçınmak suretiyle vehmedilmiş bir ulusal bütünlüğün mirasçıları.

Adorno, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "yeniden inşa" döneminde Almanya'da geçmişin sorumluluğuyla yüzleşmek istemeyen, kendi muhtemel suç ortaklıklarını sorgulamaktan kaçınan, Yahudilere karşı sistemli bir şekilde yürütülmüş olan soykırımı çeşitli bahanelerle hafife almaya çalışan ve her fırsatta Hitler'e içten içe hak veren Almanlardan söz eder. Bu incelemede vurgulanan çeşitli dinamikler Türkiye'deki durumla büyük benzerlikler taşımaktadır. Belki de en çarpıcı benzerlik demokrasi karşısında alınan tavırdadır. Adorno'ya göre, Almanların çoğu demokrasiyi hiçbir zaman kendileri için benimsemediler, onu gözlerini Almanya üzerine dikmiş dış dünyaya karşı savunuyor gibi görünüp faşizmin onlara verdiği sahte üstünlük duygusunun özlemini yaşattılar. "Almanya'da sık sık insanların demokrasi için yeterince olgun olmadıklarına dair o tuhaf yorumu duyabilirsiniz. Aynen şiddet dolu bir davranış gösterirken yakalanıp daha çok genç olduklarını söyle-

falda hitap edilen insan tipinin, işini ve sistemin gereklerini bilen ama kendi hayatı üzerinde denetimden yoksun bir "başkan yardımcısı" (*vice-president*) olduğunu söylemişti (1994:62).

yen yeniyetmeler gibi, kendi yetersizliklerinden bir ideoloji üretiyorlar. Bu türden bir akıl yürütmenin taşıdığı grotesk özellik bilinçlerindeki tatsız bir çelişkiyi ortaya çıkarıyor. Böylesine samimiyetsiz bir şekilde kendi naifliklerini ve politik yetersizliklerini öne süren insanlar bir yandan da öteden beri kendilerini, kaderlerini tayin edecek ve özgür bir toplumu kuracak politik özneler gibi görüyorlardı. Ancak öte yandan da varolan koşulların onlara dayattığı sınırlara çarpıp duruyorlar. Kendi düşünceleri ile bu sınırlara nüfuz etme güçleri olmadığı için, aslında kendi üstlerine bindirilmiş olan bu imkânsızlığı ya kendilerine, ya dünyadaki önemli kişilere, ya da ötekilere atfediyorlar" (1998: 93). Bu yüzden, Adorno'ya göre geçmişi bugün içinde yeniden düşünmek can alıcı bir meseledir. Bu sadece geçmişin doğru hatırlanması için değil, onun ele geçirici, sakatlayıcı büyüsünden kurtulmak için, bugünü kurtarabilmek için gereklidir. Geçmişin hesabını bugün içinde veremeyen bir toplum, gerçeklikle yüzleşecek, ona nüfuz edecek bir olgunluğa erişemeyecektir. Toplumu hem ayakta tutan hem de sakatlayan kaybı kavrayamayacaktır.

Türkiye'deki hınzırlar topluluğu da geçmişin bugün içinde yaşayan şiddetiyle karşılaşmaktan kaçınıyor, unutkanlığı bir yaşama biçimi haline getiriyor. Hınzırlar üzerine daha çok şey söylenebilir. Ancak bu tipolojiyi verilerle betimlemeye çalışmak bir noktadan sonra boşuna bir çaba olacak. Hızla yayılan ve sürekli kılık değiştiren, bir yerden neredeyse herkese değen bir toplumsal varkalma biçimi tipolojinin kendisini de anlamsızlaştırıyor. Belki de hınzırlar üzerine söylenebilecek en anlamlı şey onların ortak dünyasını kuran dışsal öğenin ne olduğuna bakmak. Hınzırları hınzır yapan kaybedilenlere karşı aynı körlükte birleşmiş olmak. Şiddetin ve kötülüğün öznesi, "kayıplar" teriminde dile geldiği gibi belirsizleşmişse; Arendt'in dediği gibi, kötülükten tek bir kimsenin ya da kurumun açıkça sorumlu tutulamadığı, "hiçkimse"nin hâkim olduğu en berbat tiranlık yaşanıyorsa, kaybedilenler bu dünyanın en somut tanıklarıdır.

Türkiye'deki depresif politika ortamında, politikanın işe yaramaz bir araç olarak kullanıldığı en önemli konulardan biri herhalde insan hakları. Avrupa Birliği'ne üyelik şartlarının ilk sıralarında yer alan insan hakları meselesinin, en başta da işkencenin, nasıl ele alındığı, buna ilişkin politikalar başlı başına bir inceleme alanı oluşturuyor. Devletin en başından beri bölücülükle, teröristlikle eş sayarak insan hakları savunucularını düşman ilan ettiğini, zor ve şiddet yoluyla onları susturmaya çalıştığını biliyoruz. Sayısız örneğin içinde, 1999'da işkence davası tanıklığı yapacakken gözaltında ölen

DİSK'e bağlı Limter-İş Sendikası Eğitim Uzmanı Süleyman Yeter'in başına gelenleri hatırlamak yeterli. Bu uğurda mücadele eden birçok insan gözaltına alındı, gözaltında kaybedildi, öldürüldü. Ama bir yandan da insan hakları "meselesi"ne görünüşte önem vermek gerekiyordu. Aydın milletvekili Sema Pişkinsüt, 1997 yılında TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu Başkanlığı'na geldiğinde kendisine açıma ve alayla bakan milletvekillerinden söz ediyor.[8] Bu hınzır milletvekilleri komisyonun tabii ki çalışmak üzere kurulmadığını biliyorlardı, hatta buraya getirilenlerin parti içinde gözden çıkarılmış kişiler olduğunu ima etmekte bile sakınca görmüyorlardı. Pişkinsüt "görevi"nin[9] anlamını literal olarak yorumlamakta ısrarlıydı. Milletvekilliğininin anlamını da. "Ben insan hakları sorununa bu geniş halk kesimi gibi bakmakta ve kendimi onların temsilcisi olarak görmekteyim" (Pişkinsüt 2001: 15). İlköğretim kitaplarındaki tanımdan öteye geçmiyordu aslında, "milletvekili milletin vekilidir". Ama onun politikasını radikalleştiren tanımlar değil, tanımların gerçekliğinin peşine düşmek oldu. Demokrasinin içten içe bir "yabancı" oyunu olduğunu düşünenlere karşı, "insan haklarını her boyutuyla koruyabilmek ve geliştirilmek için yapılanların, Türkiye'ye karşı değil, Türkiye için olduğu artık kabul edilmelidir," (21) diyordu. Sonuçta, Pişkinsüt'ün başkanlığındaki komisyon imkânsız sayılan şeyi gerçekleştirdi: 1998-2000 yılları arasında 14 ilde dolaşarak tek tek 8 500 tutuklu ve mahkûm ile görüşerek, onların iddialarını dinledi; bu iddiaların doğruluğunu araştırmak üzere karakolları dolaştı, oradaki kayıtları inceledi, bazen dedektiflik yöntemleri kullanarak depo, banyo vs. gibi yerlerde incelemelerde bulundu, özel harekât timleri sorumluları ve elemanlarıyla görüştü, hastanelerdeki mahkûm koğuşları ve mahkûmların kaldığı hastane servis odalarını, adli tıp hizmeti veren birimleri, patoloji laboratuvarlarını ziyaret etti. Sonuçlar yazı, ses ve fotoğraf olarak kayda geçirildi, 11 ciltlik bir rapor halinde yayımlandı. Sonuçlar benzer aletlerin ve tekniklerin kullanımıyla yaygın olarak uygulanan işkenceyi kanıtlıyordu.

Bu yaygın, sistemli ve kararlı incelemenin sonuçlarının derlenme aşamasında medyada "ilginç" haberler yer aldı. İstanbul Küçükköy Karakolu'nda bulunan "filistin askısı" acıklı tartışmalara yol açtı. İstanbul Valisi Erol Çakır bulunanın "basit bir sopa" olduğunu iddia etti. Bu "sopanın" basına göste-

8. Sema Pişkinsüt'ün Boğaziçi Üniversitesi'nde yaptığı konuşmadan, 21 Kasım 2001.

9. TBMM İnsan Hakları Komisyonunun kuruluş amacı Kuruluş Yasası'nda şöyle belirtiliyor: "İnsan haklarının ihlale uğradığına dair iddialar ile ilgili başvuruları incelemek veya gerekli gördüğü hallerde ilgili mercilere iletmek".

rilmesine izin verilmedi. Ama mecliste milletvekillerine bir "sunum" yapıldı. O sırada Haluk Şahin'in yazdıkları herkesin içinden geçenlere bir ses veriyordu: "O sopanın ne olduğunu, neye yaradığını, kimin tarafından kullanıldığını Demirel de, Ecevit de, Tantan da, Çakır da biliyor. Biz de biliyoruz. Siz de biliyorsunuz. Bilmiyor gibi yapıp kimi kandırıyoruz?"[10] Bu arada Başbakan Ecevit, hınzır bir açıklama yaparak özel olanı genel içinde bir kez daha kaybediyordu: "Türkiye'de işkence yasaktır ama uygulamada bazı aykırılıklar olabilir."[11]

Sema Pişkinsüt'ün değişik partilerden gelen diğer komisyon üyelerini de ikna ederek giriştiği, depresif politikanın sınırlarını aşan bir eylemlilikti. Gerçekliği görünür kılmaya çalışarak zor ve inkâr üzerine kurulu politikanın sınırlarını zorladı. Karşısına çıkan ise her zamanki gibi önce bir bulanıklık ve bilmezden gelme, daha sonra baskı oldu. Pişkünsüt milletvekillerinin büyük çoğunluğunun işkence ile ilgili olarak hazırlanan TBMM raporlarına ilk başta son derece kayıtsız kaldığını belirtiyor. Ama sonuçlar kamuya yansımaya başladığı zaman komisyon üyeliğinden alındı, başkanlığa adaylığını koymasına bile izin verilmediği partisinden ayrılmak zorunda kaldı, en son olarak da işkence mağdurlarının adlarını açıklamadığı için "adli soruşturma konusu bilgi ve belgeyi soruşturma makamına vermemek suçunu işlediği" iddiasıyla hakkında bir fezleke düzenlendi. Bugün Pişkinsüt'ün fazla ileri gittiğini, "Türkiye politikasına" uygun biri olmadığını düşünenler mutlaka vardır. Ama bazı eylemliliklerin sonuç getirebileceğini gösterdiği, hakikatin söylenebileceği bir alan açtığı için depresif politikada umut dolu bir çatlak oluşturdu.

Politik olanın açtığı alandaki görünürlük üzerindeki mücadele halen sürüyor. Görünürlük için mücadele kamusal bir önem kazanmak için yapılan mücadeledir. Kendi kaygılarını ve sorunlarını diğerlerinin gözünde anlamlı kılmak, toplumun beklenti ufkuna yerleştirebilmek anlamını taşır.[12] Bir eylem ancak toplumsal içinde sahiplenilmesiyle kamusallaşabilir. Bu yüzden kamusal alanda görünebilirlik, basitçe görülmek anlamını taşımaz. Önceden oluşmuş açıklama kalıpları bazen görüneni hiç görülmemiş kılmaya muktedir olabilir. Öte yandan depresif politika adeta bir sihirbazlık numarasıyla

10. "Milletvekilleri ve İşkence", *Radikal*, 5 Mart 2000. 11. *Radikal*, 11 Mart 2000.

12. Arjantinli düşünür Hugo Vezzetti, toplumsal hafıza ile ilgili iki boyut saptıyor: deneyimin alanı ve beklenti ufku. Deneyim, toplumun beklenti ufkunda bir anlam kazandığında politik bir önem taşımaya başlar ve toplumsal hafızada bir yer edinir. Uluslararası Kolektif Hafıza Sempozyumu, Buenos Aires, Mart 2000.

görülenin aslında hiç görülmediğine inanmış gibi yapmamızı da sağlayabilir. Şu paradoksal deyişe ne kadar alıştığımızı bir hatırlayalım: Gözaltında Kayıp. Bir insan göz ya da gözlem altındayken nasıl kaybolabilir?

Cumartesi Anneleri bu paradoksal bilmeceye kendi bedenleriyle bir cevap vererek politikaya yeni bir alan açtılar.[13] Her Cumartesi İstiklal Caddesinde, Galatasaray Lisesi'nin önünde sessizce toplandılar. Ellerinde "kaybolmuş" çocuklarının fotoğrafları vardı. Bu çocukları doğurmuş olduklarını ve onların gerçekliklerini kendi bedenleriyle kanıtlıyorlardı. Ve onların dilde, mekânda ve zamanda kaybedilmesine karşı tek bir talepleri vardı: Çocuklarımız bulunsun. Ama bu basit gibi görünen talebin imaları ve sonuçları derin ve yüzeysel devlete, polis teşkilatına, kayıpları terörist nitelemesinde kaybeden kamuoyuna değin uzuyordu. Bu acılı anneler bir politik özne olmanın gücünü eylemlerinden ve taleplerine olan bağlılıktan aldılar. Kendi somut deneyimlerini bunu aşacak şekilde kamusal alanda görünür kıldılar. Haftasonu alışveriş ve eğlence etkinliklerinin en civcivli saatinde oradan geçenlere gözaltında kaybın imkânsızlığını, şiddetini ve Arjantin'deki Plaza del Mayo annelerine yaptıkları biçimsel atıfla kaybın ne denli sistemli ve yaygın olduğunu hatırlatıyorlardı. Kullandıkları evrensel bir annelik söylemiydi, ama bir yandan da politik deneyimleriyle bu söylemin anlamlarını ve sınırlarını sorguluyorlardı. Evin mekânsal ve zamansal düzenini geride bırakıp, "emniyet kemerlerini" (Temelkuran 1997) çıkarıp sokağa çıkmışlardı. Bu deneyimin kendisi onları politize etti ve kadınlıkla ilgili konumlarını değiştirdi. Farklı yürümeye başladılar, polisle itişmeyi, seslerini yükseltmeyi öğrendiler, içine bir dünya sığdırdıkları koca çantalarından kurtulup başka bir dünyanın içinde yer aldılar (Temelkuran 1997).

"– Ana, sen TC'nin faşist düzenine karşı çıkıyorsun değil mi?
– Faşist ne oluyor, güzel kızım?
– Oğlunu öldüren düzen, ana, baskıcı yani.
– Hı, hı. Oğlumu öldürenlere karşı çıkıyorum.
– 'Anaların öfkesi katilleri boğacak' yazayım mı ana?
– Yaz kızım, yaz."[14]

13. Cumartesi annelerinin 1995'teki eyleminin geri planı sayılabilecek tutuklu annelerinin eylemleri için bkz. Ece Temelkuran (1997).

14. Radikal sol bir derginin muhabirinin bir anne ile yaptığı şöyleşiden. Aktaran Temelkuran, 1997.

Anneliğin özel alanla sınırlanamayacak kamusal önemi zaten ulusal söylemin bir parçasıydı. Cumartesi anneleri, anneliği kutsal sayan, annelere ulusun inşasında kamusal görevler yükleyen ulusal söylemin annelik tanımını alıp dönüştürdü. Ulusal bütünlük içinde yoksayılan Kürtlerin, Alevilerin de anneleri olduğunu, onların toplumun insanlık evreninde yok sayılamayacağını gösterdi. Adları Cumartesi İnsanlarına dönüştürüldüğünde annelikten, kadınlıktan gelen ve evrensele uzanan özgül konumları bulanık bir genellik içine çekilmeye başlamıştı bile.

Cumartesi Annelerinin politikaya alan açan yaratıcı politik tekniklerinin karşısına polis copunun, göz yaşartıcı bombanın ve çeşitli yıldırma taktiklerinin yanı sıra yaratıcı potansiyeli baştan engellenen bir taklit çıkarıldı: Cuma Anneleri. Toplumun esas annelerinin Doğu'daki "teröristler" tarafından öldüren askerlerin anneleri olduğu, diğerlerinin ise birer anne değil en az çocukları kadar terörist olduğu mesajı etrafında örgütlenen Cuma anneleri her Cuma çocuklarının mezarları başında toplanmaya başladılar. Cumartesi annelerinin görünür kıldığını kaybettirmeye çalışan bu taktik son derece başarısızdı. Sadece bir taklit olduğu için değil, başka bir şeyi görünür kıldığı için: Türkiye'de bir savaş vardır ve çok sayıda insan ölmektedir. O yüzden 1998'de Cumartesi Anneleri zor yoluyla politikanın alanından uzaklaştırıldığında, Cuma Anneleri de politik önemlerini yitirmeye başladılar ve acılarıyla başbaşa kaldılar. İhmal edildiklerini söylediler, böyle olacağını bilseydik çocuklarımızı askere göndermezdik diye yakındılar. Buna karşı Cumhurbaşkanı Demirel onların deneyimlerini politik olarak önemsizleştiren genel cevabı verdi: "Bu karar size ait değildir. Onlar bu milletin evlatlarıdır."

Annelerin öyküleri unutuşun içinde gündemden düştü. Bir sihirbazlık numarası değil elbette. Onları unutturan taktikler ve bu taktikleri yutmaya hazır hınzırlar üzerine çok şey söylenebilir. Annelerin yaşadığı deneyimin tek tük ama değerli kayıtları bir sürü ipucu veriyor. "Komşulara anlatıyorum. Ama onlar 'terörist' deyince kötü bir şey sanıyorlar. Düzene ayak uydurmuş komşularım var benim, yine de sağ olsunlar, iyi insanlardır. Olayları anlattığım zaman önce inanmıyorlar, inanınca da üzülüyorlar. 'Televizyonda gördük, üzüldük' diyorlar. 'Neymiş bu terörist?' diye soruyorum. 'Ne bilelim, uzun saçlı, dağlarda gezen adamlar' diyorlar." (aktaran Temelkuran 1997: 27). İşte böyle sıradan şeyler, bir an görüneni toplumun beklenti ufkundan çıkaran... dilde ve imgelemde uzaklaştırma, ayırma ve zamansal olarak belirsizliğe mahkûm etme taktikleri (hiç bitmeyen işkence ve yolsuzluk davaları gibi) bizi çaresiz ve yalıtılmış bir kendi imgemizle başbaşa bırakarak depresif

politikaya yatırım yapıyor.

Her zaman gündemi değiştirerek hep "şimdi"den bahseden medya olayları kolayca tüketilebilir şekilde paketliyor. Ama geri planda, hiç değişmeyen, değiştirilemeyen, başa çıkılamayan aynı şiddet ve umutsuzluk var. Aynı polis operasyonları, aynı silahlar var. Ölüm oruçları da operasyonlarla geliyor zaman zaman ekrana. Ölüm oruçları bitmedi. Bu tuşa basılırken ölenlerin sayısı 84'e ulaşmıştı. Ölüm orucundakiler cezaevlerinde uygulamaya konulan yeni tecrit modelinin ne kadar dayanılmaz olduğunu, bir bitki gibi yaşamaktansa ölümün tercih edilebileceğini göstermeye devam ediyorlar. Bununla da kalmayıp dışarıdaki yoksul ve yoksun hayatlarının da bir o kadar izole olduğunu, hücrenin ve şiddetin her yerde olduğunu göstermek için ölüyorlar. Yaratıcı bir politika izledikleri söylenemez, politik olana açtıkları yerde çoğullaşacak, yeniyi üretecek bir eylemlilik yerine kendini tahrip eden bir şiddet var. Kendi açtıkları yolda yürümekten alıkoyuyorlar kendilerini. Toplumdaki kayıtsızlığın aldığı boyutlar kendini yokeden tahribin dozunu artırıyor. Onların eylemi ne soyut bir zafere ne de gözü dönmüşlüğe indirgenebilir. Acı ve ölüm tekildir, paylaşılamaz. Ama talepler paylaşılabilir. Gözümüzün önünde tek tek eriyip gidenleri yaşamaya ikna etmek için, onların "aslında" neyin peşinde olduğunu bulmak için hınzırca yorumlar yapmayı bırakıp, somut taleplerini tutmalı ve ortaklaştırmalıyız. Bir an önce. Bu memlekette cezaevlerinin ve şiddetin sadece şu andaki mahkûmların sorunu olduğunu varsaymak kısa vadede bile akılcı değil.

Politikadaki krize genel bir cevap yok. Politik olanın bastırılması için sembolik ve gerçeklik düzleminde kıyasıya bir mücadele sürüyor, sınıfsal, etnik, cinsel... Ama hınzırlar sanki böyle bir mücadele yokmuş gibi davranıyorlar. Türkiye'nin "hafızasız bir toplum" olduğunu söylüyorlar, demokrasi için olgunlaşıp olgunlaşmadığını tartışıyorlar. Politik olanın belirli bir anda ve yerde gösterdiği şey, şiddet ve kayıtsızlık ortamında, somut olanla bağını yitiren dil içinde kaybedilip gidiyor. Zapdedilmiş politikanın sınırlarını zorlamak için yaratıcı teknikler gerekiyor. Dilin söylemekte yetersiz kaldığına hayatın mekânsal ve zamansal düzenlenişi içinde işaret eden, buradaki şiddeti sorunsallaştıran yaratıcı politika tekniklerini ancak kendi durumunu bilme cesaretini gösterenler bulabilir. Genel ve soyut depresif politikaya yatırım yapan hınzırlara karşı feministlerin yıllardır haykırdıkları "özel olan politiktir" sözünü hatırlamakta fayda var. Bu bazılarının sandığı gibi bireysel bir iç dökme değil. Dünya içinde başkalarıyla ilişki içinde kendi yerimizi anlamak, kendi kaygılarımızı kendimizden uzaklaştırıp ötekilere görünür kılmak, yani

özel olan ezilme deneyiminin kamusal anlamını ortaya çıkarmak. Kendi dibe çeken, ayıran somutumdan kurtulup beni oluşturan ve yaralayan nesnelliğe uzanmak. Elbette bu çabanın da en başta devlet tarafından, sonra medya, kamuoyu, patron, şef, aile, komşu... tarafından kaybedilmeyeceğinin bir güvencesi yok. Zaten bu yüzden koşulmaz mı hakikatin peşinde? Kaybolup gitmemek için. Kaybolma tehlikesine karşı nesnelliğin en somut tanıkları olan kayıpları sahiplenmekten başka çare yok. Varolan düzende kaybedecekleri kazanacaklarından fazla olanlar için "depresif konum"un onarıcı imkânları da belki bu noktada devreye girebilir.

KAYNAKLAR

Adorno, T. 1998, "The Meaning of Working Through the Past", *Critical Models* içinde, New York: Columbia University Press. (Türkçesi: "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?", *Defter* 38)

1994, "Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column", *Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* içinde, Londra, New York: Routledge.

Arendt, H. 1994, *İnsanlık Durumu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Barry, A. 2001, *Political Machines: Governing a Technological Society*, Londra, New York: The Athlone Press.

Beck, U. 1999, *World Risk Society*, Cambridge: Polity.

Foucault, M. 1991, "Governmentality", *The Foucault Effect* içinde, der. Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller, The University of Chicago Press.

Mardin, Ş. 1990, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sevinay, D. 2001, *Resmen İşkence: TBMM İnsan Hakları Komisyonu Raporları, Sema Pişkinsüt ile Röportaj*, İstanbul: Metis Yayınları.

Pişkinsüt, S. 2001, *Filistin Askısından Fezlekeye: İşkencenin Kitabı*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Türker, Y. 1995, *Gözaltında Kayıp: Onu Unutma!*, İstanbul: Metis Yayınları.

Temelkuran, E. 1997, *Oğlum, Kızım, Devletim*, İstanbul: Metis Yayınları.

Young-Bruehl, E. 1982, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press.

metis tarih toplum felsefe

Slavoj Zizek
İdeolojinin Yüce Nesnesi

Çeviren: Tuncay Birkan

Kant'ı Sade'la, Hegel'i Lacan'la, Marx'ı Freud'la, Lacan'ı Hitchcock'la: Zizek, İdeolojinin Yüce Nesnesi ile başlayan eserlerinin bütününde, "metinlerarası" okumanın devrimci, altüst edici gücünü sergiliyor. Hegel'in diyalektiği icat eden ama idealist bir filozof olmanın ötesine gidemeyen, "modası geçmiş" bir düşünür olmadığını onu böyle Lacan ile birlikte okuduğumuzda anlıyoruz. Marx'ın eserinin politik iktisattan ibaret olmadığını, psikanalize ışık tutan, hatta onu var kılan "semptom" kavramını Marx'ın icat etmiş olduğunu da gene Lacan'dan öğreniyoruz. "Anlaşılmazlığıyla", dil oyunlarına gömülmüşlüğüyle ünlü Lacan'ı "popüler' Hollywood filmleriyle birarada okuduğumuzda, esrar perdesi kalkıyor birden. "Ahlakçı" Kant, sapkınlığın düşünürü Sade ile birlikte yeni bir anlam kazanıyor. Freud Marx'a ışık tutuyor, Amerikan karton filmleri de Sade'a. Ve hepsi birden içinde yaşadığımız çağı biraz da olsa anlamlandırmamıza yarayabilecek, neyi, nasıl, niçin değiştirebileceğimize dair ipuçları veriyorlar elimize.

İnternet Satışı: www.ideefixe.com
METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL

DEVLET VE SİYASET: GÖRÜNÜR-OLAN'IN SINIRLARI

Refik Güremen, Eylem Akçay,
Gökhan İrfanoğlu

Fakir kuş hiç unutmaz, kitapların yakıldığı yıldı
Kırk kapıdan birden devletle girdiğini gördük
Başsız bir at ve içindeki solgun süslü binicisinin
Ece Ayhan

Siyasal Alan ve Görünür-olan

2000 yılının sonlarında başlayan F tipi cezaevleri ve ölüm oruçları sorunu, ölüm oruçları ve devletin operasyonları bugün de devam ettiği halde, Türkiye'de siyasal bir tartışmanın konusu olarak kamusal bilinçte yer alma özelliğini yitirdi. Buna bağlı olarak bu sorunla kurulan kamusal bir bilme ilişkisinin ve bu tür bir bilme ilişkisine koşut olarak bu sorunla kurulan siyasal ilişkinin doğası da başlangıçtan bu yana "gözle görünür" oranda değişti. Cezaevlerine düzenlenen Hayata Dönüş Operasyonu'nun hemen öncesinde Adalet Bakanı Hikmet Sami Türk'ün sivil toplum kuruluşlarını ve aydınları işin içine katarak F tipi cezaevleri sorununa ve ölüm orucu eylemlerine bir *çözüm*ü dillendirmesi söz konusuydu; yani cezaevleri ve ölüm oruçları sorunu, henüz, kamusal alanda siyasal bir tartışmanın konusu olma özelliğine sahipti. Fakat operasyon sonrasında Küçükarmutlu ve Alibeyköy'de ölüm orucunun devam ettirildiği evlere düzenlenen operasyonlar görünür-olma özelliklerini yitirmiş, siyasal bir tartışmanın konusu olmaktan da çıkmış durumdalar. Ölüm oruçları ve F tipi cezaevleri meseleleri, artık, devletin kendi başına çözeceği sorunlar olarak tarif edilmiş ve devletin teknolojisine bırakılmış durumda ("teknoloji" kavramını burada devletin otonom siyasal hareketleri anlamında kullanıyoruz).

Bu değişimin en temel görüngüsünün, söz konusu sorunların kamusal olma, yani bir kamusal olan olarak görünür-olma niteliklerinin ortadan kalkması olduğunu düşünüyoruz.[1] Ayrıca bu görüngünün hem nedeni hem de sonucu olarak, kamusal alanın temel kurucularından biri olan siyasetin de bu değişimle birlikte yeni koşullanmalara tâbi olduğunu gözlemlemek mümkün. Bu konulara ilişkin olarak aşağıdaki paragrafların genel bir çerçevesini vermek gerekirse: Ölüm oruçlarının, F tipi cezaevleri sorununun ve devletin düzenlediği operasyonların görünür-olmaktan çıkarılma ve siyasal olan'ın konusu olamama durumlarının ilişkisi, devletin otonom siyasal hareketlerinin siyasal olan'ın sınırını belirlemesiyle şekillenmektedir. Bir yandan bu sorunların görünür-olmaktan çıkarılması, yani kamusal alandan çekilmesi, siyasal bir tartışmanın konusu olamama durumlarını belirlerken diğer yandan da siyasal olan'ın yeni sınırları ve koşulları itibariyle zaten bu sorunları içine alamaması onların görünür-olma özelliklerinin, yani kamusal olma olanaklarının ortadan kalkmasını belirliyor. Burada anlatmak istediğimiz devletin, kendi operasyonlarını ve ölüm oruçlarını kamusal alandan çekmesinin bu sorunları siyasal olmaktan çıkarıp çıkarmadığı ya da bu sorunların kendilerinde siyasal bir tartışmanın konusu olup olmadıkları değil. Anlatmak istediğimiz, daha ziyade, devletin bu sorunları kamusal alandan çekmesinin siyasal olan'a siyasal bir müdahale olduğu ve bu müdahalenin siyasal olan'ın yeni sınırlarını ve tanımını belirleyen bir müdahale olduğudur.

1. Kamusal olan, kamusal alan ve görünür-olan terimlerini bu yazıda aşağıdaki alıntıda Hannah Arendt'in kullandığı anlamlarda kullanıyoruz.

"'Kamu' terimi birbirleriyle yakından ilişkili ama tümüyle özdeş olmayan iki görüngüye işaret eder:

"Bu görüngülerden birincisinde terim, kamu [alanın] da gözüken herşey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilirdir, ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir. Bizler için gerçekliği oluşturan görünüştür – tarafımızdan olduğu kadar başkalarınca da görülen ve duyulan bir şey. (...) Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, kendimiz ve dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlar (...) Gerçeklik duygumuz tamamen görünüme, bu nedenle de şeylerin karanlıkta korunmuş varoluşlarından dışarı çıkabilecekleri bir kamusal alanın varlığına bağlı olduğu için, özel ve mahrem yaşamlarımızı aydınlatan alacakaranlık bile gücünü kamu alanının keskin parlaklığından alır (...)

"İkincisi, 'kamu' terimi, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder (...) Bu dünyada birarada yaşamak özünde şu anlama gelir; Şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da (in-between) olan herşey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır." (Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994, s. 74 vd.)

Görünür-Olan'ın Bilgisi, Siyaset ve Hakikat

Kamusal olan anlamında görünür-olan'la siyasal ilişkinin, bir bilme ve anlama-anlamlandırma ilişkisi olması itibariyle, bir hakikat ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu anlamda, kamusal olan'a ilişkin her türlü hakikat önermesini de siyasal bir ilişki olarak tanımlayabiliriz. Kamusal olan'a ilişkin hakikat önermelerini siyasal ilişkiye dönüştüren, bu "önerme" ilişkisinin siyasal olma niteliğini belirleyen etmenlerden biri, görünür-olan'ın kendinde kendi hakiki varoluşuna sahip olması, yani kendisi hakkındaki önermelerin etkisine her zaman belirli bir direncinin olmasıdır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki görünür-olan'ın bu direncinin, yani kendi hakiki varoluşuna kendisinin sahip olabilmesinin güvencesi, öncelikle, görünür olmasıdır. Bu açıdan, kamusal olma anlamında görünür-olma her türlü siyasal tartışmanın / çatışkının ontolojik ve epistemolojik koşulunu oluşturur. Cezaevi operasyonlarının, bu operasyonlarla birlikte tüm F tipi cezaevleri ve ölüm oruçları sorunlarının, Küçükarmutlu ve Alibeyköy'de düzenlenen operasyonların kamusal alandan çekilmesiyle, yani görünürlüklerinin kendi ellerinden alınmasıyla buralarda yaşananların da kendi hakikatleri kendi ellerinden alınmış, yani kendilerini söyleme güçleri / yetileri ellerinden alınmış oldu; çünkü kendi hakikatlerinin güvencesi ve siyasal olan'ın koşulu olarak görünür-olma niteliklerinin ortadan kaldırılmasıyla siyasetin fenomenler dünyasından bu sorunlar çekilmiş oldu. Bu noktada hemen sezilebilir ki bu çekme hareketiyle siyasetin fenomenler dünyasının belirlenmesi siyasal olan'ın yeni bir tanımı yapılmadan mümkün olmayacaktır; biraz bunun üzerine düşünebiliriz.

Ancak devam etmeden şunu belirtmek gerekir: burada vurgulamak istediğimiz nokta siyasetin görünür-olan'larla sınırlı olduğu değil (zira görünür olmayanı görünür hale getirmek de siyaset etmenin kapsamına girer), siyasetin görünür-olan'la *sınırlandırılmış olması,* ve aslında daha da önemlisi neyin kamusal alan'da görünür olacağının ve neyin bu alanın dışında kalacağının *belirlenmiş olması*dır. Örneğin, ölüm oruçlarını teşvik eder ya da destek verir nitelikte beyanda bulunmanın ya da açık açık teşvik etmek ya da destek vermenin cezası yirmi yıla kadar hapis olarak belirlendi. Bu yasayı, devletin siyasal olan'ın sınırlarını ve *kamusal alan'ın içeriği*'ni belirleyen siyasal hareketlerinden biri olarak yorumlamak mümkün.

Siyasal Unutma ve Tüketme - İdeoloji

Bu sorunların siyasal sorunlar olarak kamusal alandan çekilmesi onlarla kurduğumuz bilme ilişkisinin yapısını ve bilgilerinin niteliğini de değiştiriyor. Toplumda bu sorunların, her ne kadar görünür-olan'ın bilgisi olarak değilse de, bir tür bilgisi söz konusu. Ancak bu bilgiyi oluşturan bilme etkinliğinin, *kamusal olan olarak görünür-olan*'la siyasal bir ilişkinin kurulabilmesi için gerekli olan türde bir bilme etkinliğiyle, yani *görünür-olan'ın kendi hakiki varoluşu*nda ve *kendi güvencesindeki kendi hakikati*nde temellenen bir bilme etkinliğiyle aynı olmadığı da açık: zira gazete okuyanlar, televizyon izleyenler, radyo dinleyenler olarak bizdeki bilgi, *görmediğimizin bilgisi*dir. Bu tür bir bilgi, yukarıda anlatmaya çalıştığımız anlamda bir siyasal ilişkiyi paralize eder – ya da zaten paralize olmuş bir siyasal ilişkidir. Ama ideolojik değildir, yani görünür-olan'ın yanlış bilgisi ya da pişkin jestlerle kendini söylemesi değildir. Bu bilgi, daha ziyade, bir tür siyasal hadım edilmişliğin mümkün olan tek bilgisidir. Bu bilgiyle, yine, mümkün olan tek siyasal ilişki unutma ve tüketme ilişkisi, yani görünür-olan'ın bütün bir olumsuzlanmasının ardından elde kalan "artık" epistemolojik kategorilerimizle kurabileceğimiz bir siyasal ilişkidir.

Hiçbir unutma ve tüketme bir hakikatin hatırlanmasının başlangıç noktası olamaz, zira siyasal ilişkiler olarak unutma ve tüketme kendi siyasal sonuçlarının hatırlanmasının siyasal bir başlangıç olarak yeniden kurulmasının temeli olamaz ve zaten bu sorumluluğu üstlenmek sorumlulukları dışındadır: siyasal bir unutma ve tüketme nereye unuttuğunu ve nereye tükettiğini hatırlamamak üzere unutur ve tüketir. Bilme ilişkileri olarak unutma ve tüketmenin ürettiği bilgi ise bir suça tanık olmanın getirdiği sorumluluğu ve huzursuzluğu bilmemenin sonucu olarak, sorumluluktan muaf olma meşruluğuna dönüştürebilmenin ve bu dönüşümün bilgisidir. Ancak asla her iki durumun da kendi bilgisi değildir. Bu açıdan, unutma ve tüketme bir hakikat içeriğinin üretilmesinin değil, her türden hakikat içeriğinin olumsuzlanmasının epistemolojik kategorileridir; işte bu anlamda ideolojik değil, öznesini her seferinde aşağılayan ve yok etmekle tehdit eden siyasal ilişkilerdir. Bilme ilişkileri olarak unutma ve tüketme ideolojik müdahaleler için belirli bir alan açıyor olabilirler ancak kendilerinde ideolojik değil malformasyona uğramış siyasal ilişkilerdir.

Siyasetin bu şekilde öznelleşmesi, siyasal olan'ın mekânı olan kamusal alan'ın *çözülüşü*ne ve buna mukabil, gerçekliğin de öznelleşerek, başkaları-

nın varlığıyla *doğrulanan* "dünyanın gerçekliği" duygusunun "buharlaşmasına" sebep olacaktır. Böylesi öznelleşmiş bir siyasetin tek bir ilişkisi, tek bir konusu, tek bir mekânı, tek bir olanağı, tek bir dolayımı, tek bir nesnesi, tek bir öznesi, tek bir aklı, tek bir pratiği kalmıştır: (herkesin) "kendi"si. En mükemmel haliyle totoloji.

Devletin cezaevlerine düzenlediği operasyonla başlayan süreçte F tipi cezaevleri, ölüm oruçları ve Küçükarmutlu-Alibeyköy operasyonlarının kamusal alandan çekilmesiyle, yani görünürlüklerinin, kendi hakikatlerinin ellerinden alınması hareketiyle, bu sorunlarla kurduğumuz siyasal ilişki bu türden bir unutma ve tüketme epistemolojisinin mümkün olan tek siyasal ilişkisine dönüşmüş durumda. Böyle bir epistemolojik formasyonun siyasallaşması sonucunda, bu formasyonun unuttuğuna ve tükettiğine ilişkin sonradan gelecek herhangi bir hatırlatma çabasının ya da unutulana ve tüketilene ilişkin herhangi bir kanıtın (örneğin Radikal gazetesinin aylar sonra operasyona ilişkin raporları yayımlaması gibi) yine bu formasyon tarafından aynı şekilde tüketilmesi artık kaçınılmazdır: Unutulan ya çoktan ölmüştür ya da mutlaka ölecektir.

Kamusal alan'ın, bu şekilde altı kazılarak, sessiz sedasız kendi içine *çökertilmesi*, tüm dikkatleri üzerine çekecek biçimde büyük bir patlamayla *dağıtılmasından* çok daha başarılı bir teknolojik hareket değil midir?

(Ya bu enkazın altında kalanların "kurtuluşu"?)

Devlet: Siyasal Olan'ın Sınırı ve Ötesi

Devletin, kendi operasyonlarını (Alibeyköy-Küçükarmutlu) cezaevlerine düzenlenen operasyonla (Hayata Dönüş Operasyonu) kamusal alan'dan çekmesi, kendi hareketlerinin kamusal alan'da siyasal bir tartışmanın / çatışkının konusu olma koşullarını da ortadan kaldırdı. Bu durumun bize gösterdiği en önemli noktanın devletin bunu yine kendi hareketiyle yapmış olması ve bu şekilde siyasetin ve siyasal olan'ın sınırına kendisini koymuş olmasıdır diye düşünüyoruz: Devletin kendi hareketleri siyasal bir tartışmanın / çatışkının konusu olmaktan çıkmış, çıkarılmış durumda. Ancak siyasal olan'ın sınırlarının devlet tarafından tarif edilmesi ve bu şekilde tarif edilmesi devletin siyasal hareketlerinin ve siyasallaşmasının sınırlarının ortadan kalkması, yani otonomlaşması[2] anlamına gelir. Başka bir deyişle, devletin siyasal olan'ın sınırları dışına bu sınırları belirleme hareketiyle çıkması, kendisini

bu sınıra ve bu sınırdan ötesine yerleştirmesi hareketidir; korkunç olan nokta şu ki: bu koşullar altında bu hareketin sınırları ortadan kalkacaktır.

Belki de bu durumun dünya tarihinde ve siyaset literatüründe bir adı vardır...

2. Burada "otonomi", belki kavramın anlamına aykırı biçimde kullanılıyor. Otonomiden bahsederken, devleti kendi dışından belirleyen bir şey olmadığını kastetmiyoruz, vurgulamak istediğimiz, devletin artık eski toplumsal mücadeleler matriksinden çıkması, "gerçek" toplum tarafından belirlenmekten uzaklaşmış olması. Bu anlamda devlet, toplumla tek yönlü bir belirleme ilişkisi içine giriyor, ama toplumdan devlete, devletin "içinde" olmadan çizilebilecek bir "belirleme oku" ortadan kalkıyor.

Biraz daha açmak gerekirse: Modern demokrasi kuramlarında devlet "toplumu kapsayıcı bir bağlam" olarak tarif edilir. Bizim otonomi kavramıyla anlatmak istediğimiz, devletin cezaevleri pratiğinde bu bağlamın çözülmüş olduğudur. Yani devletin bu bağlamın dışına çıkarak kendinde merkezlenen bir siyasal özne haline geldiği, bu bağlamı oluşturan sınıfsal mücadeleler matriksinden "bağımsızlaşarak" bunların "kapsayıcı bağlamı" olma statüsünden çıktığı ya da sınıflar mücadelesinde açık bir "siyasal şiddet" organına dönüştüğüdür.

Fakat bu fenomenolojik belirlemenin muhatap olduğu daha tarihsel (bu belirlemeyi yanlışlayabilecek ya da doğrulayabilecek) bir soru var: Devletin cezaevleri pratiğinde açığa çıkan bu durum gerçekten sadece fenomenolojik bir bakışın konusu olabilecek tekil (ve belki de rastlantısal) bir olgu mu, yoksa devletlerin sermayenin küresel hareketliliğindeki işlevlerinden birinin kristalize olduğu bir durum mu?

—

BULUŞ VE KARŞI-BULUŞ

Andrew Barry

Devrim

Fransız ihtilalinde mühendisliğin rolünü inceleyen Ken Alder, mühendislik ile devrim arasındaki ilişkinin bir bakıma hiç de çarpıcı olmadığı görüşündedir. Çünkü "sonuçta, en geniş anlamıyla mühendislik, devrimci etkinliğin en tipik örneğini oluşturur." "İlke olarak," der Alder, "mühendislik basit ama radikal bir önkabule dayalı olarak işleyiş kazanır." Bu fikir öz bir biçimde şöyle de ifade edilebilir: "Bugün, geleceği inşa edecek olan hammaddedir." Alder'e göre Fransız ihtilali "büyük bir mühendislik projesi" olarak kavranabilir.[1]

On sekizinci yüzyıl sonlarında Fransa'da mühendislerin üzerinde en çok durduğu konulardan biri Alder'in deyimiyle "tektipleştirme projesi"ydi. Bu projenin göstergelerinden biri teknokrat seçkinlerin yararına standartlaştırılan metrik ölçüm sisteminin geliştirilmesiydi. Bu sistem Alder'in başka bir yerde açıkladığı gibi Eski Rejimin ekonomi politiğini kırmak üzere "incelikli bir biçimde tasarlanmıştı."[2] Proje, teknik gereçlerin (*technical artefacts*) ayrıntılı bir biçimde tasarımlanmasında ve bunların üretim sürecinde de kendini gösteriyordu. Alder bu konuda iyi bir örnek oluşturan ağır silahları ve bunların değiştirilebilir parçalarının tasarımı için mühendislerin geliştirdiği yeni yöntemleri inceledi. Bunlar, hâlâ varlığını sürdüren insan-yapısı-nesne tarzındaki üretim biçimlerine meydan okuyordu. Yirminci yüzyılın "Fordist" üretim sisteminin öncülü olan bu çaba başarısızlığa uğradı. Teknik değişim dirençle karşılaştı. "On sekizinci yüzyılın sonunda değişime açık üretim programını başlatan" Fransa, "bu programı on dokuzuncu yüzyılın başlarında da yineledi."[3]

Alder'in çalışması modern siyasal girişimde teknolojinin oynadığı cana-

1. Alder 1997: 15. 2. Alder 1995: 39. 3. Alder 1997: 5.

lıcı rolü vurguluyor. Teknoloji, yönetimin bir alt birimi değildir, bu yüzden yalnızca fen bilimlerinin, teknoloji siyasa uzmanlarının ve tarihçilerinin inceleyeceği bir alan sayılamaz. Hatta şunu öne sürebiliriz: yönetim kendi başına teknik bir meseledir. Böyle bir sav, yönetimin ve siyasetin iki tür geleneksel tanımında düzeltme yapmayı gerektirir. Özellikle siyasetbilimi ve siyasal kuramla bağlantılı olan bir görüşe göre yönetim, her şeyden önce siyasal kurumlar ve bunların arasındaki ilişkilerle; yasa ve yönetmeliklere bağlı olarak kamusal siyasanın geliştirilmesiyle, kamu hizmetleriyle, iktisadi yeniden dağıtımla ve vatandaşlık haklarıyla eş tutulur. Her ne kadar, çoğu zaman önemli sezgiler ve derinlikli öğeler içerse de bu bakış açısı teknolojiyi uzmanların ilgi alanına bırakır. Burada yönetim, kişilerin ve "toplumun" yönetimi olarak ve maddi kültürden soyutlanarak ele alınır. Bu yolla, doğa bilimleri ile siyaset sosyolojisi arasında, siyasal kurumlar tarihi ile bilim ve teknoloji tarihi arasında, siyasal kuram ile felsefe arasında, felsefe ile bilim sosyolojisi arasında açık seçik sınırlar çizilir ve bu sınırlar zaman içinde yeniden üretilir. Hem ulus-devlet hem de kişilerin yönetiminde büyük bir rol oynayan fen bilimleri ve teknoloji marjinal bir konuma itilir. İkinci görüşte, siyaset yalnızca siyasal kurumları kapsamakla kalmaz. Siyasetin alanı siyasal söylem, kültür, ideoloji ve kimliği de içine alacak biçimde genişletilir. Bu bakış açısına göre kültür siyasası ve kültür politikaları geniş anlamda inceleme ve ilgi konusu haline gelir. Hükümetler, partiler, parlamentolar gibi geleneksel siyasal kurumlar siyasal çözümlemenin odağında tek başına yer almaz.[4]

Alder'in gösterdiği gibi, mühendislik ve teknolojiyi hesaba katmak da, siyaset ve yönetime ilişkin kavrayışımızı genişletecektir. Bir yandan, iktidar, siyasetbiliminin ve kuramının gördüğünden daha büyük oranda teknik bir işleyiştir. Yönetim, kişilerin yönetimi ve özyönetimiyle ilgili olduğu kadar nesneler ve bedenlerle de uğraşır. Kişiler ve yasalar yoluyla olduğu kadar teknik gereçler aracılığıyla da iş görür. Bu sav, Alder'in teknik tarihiyle çağdaş feminist ve postyapısalcı çözümlemelerin bağlantısını kurmaktadır. Öte yandan, kültürel araştırmaların siyasal kültür ve ideolojiye yönelmesi, siyasal ideoloji ile iktidarın kamu siyasalarındaki temsili arasındaki bağlantılara ilişkin teknik gereçler ile süreçler, makineler, silah sanayi, mimari gibi iktidarın maddi kültürünün karmaşıklığına ilişkin kavrayışımızı bulanıklaştırabilir. Yönetimin nasıl yürüdüğünü anlamak için basitçe, siyasi düşünce ve yay-

4. Burada film ve görsel kültür üzerine özellikle Walter Benjamin ve psikanaliz kuramının etkisindeki geniş literatürü düşünüyorum.

gın/popüler kültür içindeki temsillerine bakılacaktır; maddi kültür ile bu temsillere büyük ölçüde kırılmış olarak yansıyacaktır. Bu yaklaşımda siyaset olarak kabul edilen ile teknik olan arasındaki bağlantılar yerinden edilir ya da yeniden düzenlenir.[5] Yine de çağdaş siyasal yaşam yeni teknolojinin *metaforlarıyla* doludur. Aynı zamanda göz kamaştırıcı imgelemleme ve sahneleme teknolojisinin metaforlarıyla. Bu parlak aygıt bizleri kısmen körleştirebilir, ama yakından incelenmeyi de hak eder.

Potansiyel ve Direnç

Günümüzde politik devrim, tarihi bir vaka olarak ele alınması dışında, pek az konuşulan bir olgudur. Ama teknolojinin hâlâ gelecekteki radikal toplumsal değişimin vaadini ya da tehdidini taşıması bekleniyor. Teknik değişim yenilikçi olarak algılanıyor. Hatta bugün İngilizce'de kullanıldığı biçimde yenilik (*innovation*) ve buluş (*invention*) sözcükleri sık sık teknolojik yenilik ve buluş terimlerinin yerine geçiyor. Buna karşılık, toplumsal ve politik alan direncin ve ataletin kaynağı olarak görülüyor. Bu ikisi arasındaki ilişki, "potansiyel" metaforu kullanılarak temsil ediliyor. Yani, teknolojilerin belirgin potansiyelleri vardır. Ama uygulamada toplumsal, kültürel ve iktisadi etmenler bu potansiyelin kullanımını önler. Beceriler ve insani sermaye (*human capital*) fazla gelişmemiştir; teknolojinin sığası (*capacity*) üzerine bilgi yeterince yaygınlaşmamıştır; halkın fen bilimlerini kavrayışının giderek zayıfladığı söylenir ya da yeni teknolojilere karşı siyasal bir direnç vardır... Çünkü "fen bilimlerinin" siyasetten bağımsızlığının en radikal birkaç savunucusuna göre kamuoyundaki akıldışılık, bilimsel ve teknik yöntemin akılcılığının tam karşısında yer alır. Toplum teknoloji ve bilimin potansiyellerini gerçekleştiremediği için kendi potansiyelini de yaşama geçiremez.[6]

5. Sözgelimi, Thatcherizmi öncelikle ideolojik bir olgu olarak gören Stuart Hall ve diğerlerinin Thatcherizm üzerine çalışmasındaki yaklaşım. Bu yolla yönetimlerin teknik karakterlerindeki kaymalar gözden kaçırılmaktadır (Barry, Osborne ve Rose 1966: 10-11).

6. Birkaç yıl önce, *Potansiyelimizi Açığa Çıkaralım* adı verilen, İngiliz hükümetince yürütülen araştırma ve geliştirme siyasalarında dile gelen bir duyguydu bu. Düşünmeyi çok iyi bilen ancak birşeyleri uygulamaya dökmekte o denli iyi olmayan bir ulusun potansiyelini gerçekleştirmesi anlamına geliyordu. İngilizler keşfeder ve buluş yaparlar, ötekiler bunu kullanır. Bu görüş David Edgerton tarafından savunulmuştur. Edgerton yirminci yüzyılda İngiltere'nin dikkate değer ölçüde teknolojik bir ulus olduğunu savlamıştır. Edgerton'un gözlemlerine göre bu teknolojik etkinlik onun "liberal militarizm" olarak adlandırdığı siyasal doktrini ile birleşiyordu. Teknoloji tarihine bakan Edgerton İngiliz kültüründe teknoloji karşıtı genel bir eğilim olup olmadığını sorgular. Bu görüşün benzerleri Avrupa'da başka yerlerde de ifade edildi. Başka bir

Günümüzde teknolojiyi buluş ve yenilikle eşitleme, resmi istatistiklere de yansımış bir hissiyattır. On dokuzuncu yüzyılda ve öncesinde, nüfus büyüklüğü bir milletin hayatiyetinin iyi bir göstergesi olarak görülürken, bugün daha çok, teknik yenilikler ve eğitim durumu bunun yerini almıştır: Değişik ulusal patent bürolarınca ulusal laboratuvarlara verilen patent sayısı, araştırma ve geliştirme harcamaları, mezun olan fen bilimci ve mühendis sayısı ve bilgisayar becerisine sahip öğrenci sayısı gibi...[7] Bilimsel ve teknik etkinliklerin kurumları ve ulusal sınırları aşan bağlantılılığını ve araştırma ile bilginin gerçekte ne olduğunun tanımını yapmanın güçlüğünü göz önüne alırsak, güvenilir verileri elde etmek ve bu alanlarda farklı ulusal veri kümelerini karşılaştırmak büyük teknik sorunlar içerir. Bilimsel araştırma ulusal bağlamda gerçekleşmez. Buluşlara ilişkin etkinlikler hem yerelleşmiş hem de dağılmıştır. Ama İngiltere'de ve Kuzey Amerika'da buluşların ve bilimsel yaratıcılığın (*inventiveness*) ölçümlenmesi etkinliğinin kendisi küçük bir endüstri haline geldi. Avrupa'da Avrupa Komisyonu, Anglo-Amerikan yöntemleri yaygınlaştırma çabalarının sponsorluğunu üstlenmiş ve Avrupa'nın yenilikçi etkinliklerinin ölçümlenebileceği bir zemin oluşturma çabalarını desteklemeye başlamıştır.[8] Hükümetler ekonomilerinin teknolojik olarak işlediği ve performanslarını yansıtan ölçüm yöntemlerinin geliştirildiği hususunda güvence vermek istiyor.

Aynı zamanda, teknolojinin yönetim alanında yenilik yapmak ve yeni siyasal biçimler icat etmek açısından büyük önem taşıdığı düşünülüyor. Avrupa Birliği için ortak Avrupa kurumlarını yaratmada teknik gereçlerin standartlaştırılması önemli bir çözüm olarak görülüyor. Avrupa vatandaşları yaratmak ya da Avrupa çapında kamu hizmetleri birimi kurmak ne denli zorsa da, "Avrupalı" teknik araçların geliştirilmesinde ve uygulamalarda önemli bir yol katedildi ve kısmen başarılı olundu. Aynı zamanda, siyasal ve kültürel örgütler için etkileşimli teknolojiler ve yeni medya; çağdaş eğitim, vatandaşlık, ekonomik gelişme ve "bilgiye dayalı toplum"un yaratılması gibi bir dizi soruna çözüm getiren gelişmeler olarak kabul görüyor. Pek çok kişi için, yeni

bağlamda Marilyn Strathern şunları söylüyor: "En azından... toplumu insan potansiyelini genişletmek için doğal kaynaklardan şeyler 'yapan' bir makine olarak imgeleyen teknolojik metafora karşı durmalıyız ve insanlığa ait tüm sorunların aynı olup olmadığı sorusunu tartışmaya açmalıyız." Strathern 1988: 33.

7. On dokuzuncu yüzyıl iktidarları için nüfusun önemi anlayışı hakkında bkz. Foucault 1991.

8. Örneğin bkz. vekil Neil Kinnock'un yorumları, *Debates of the European Parliament*, no. 4-454/48, 29 Ocak 1997.

medya teknolojileri doğrudan demokrasi fantazisinin gerçekleştirilmesi vaadini taşıyor; bu fantazinin gerçekte hayata geçirilmesinin ne denli zor olduğunu deneysel çalışmalar açıkça göstermeye başlamış olsalar da.[9] Teknik yenilikler çağdaş siyasal düşüncenin hayli önünde gidiyor.

Buluş

Ancak, yeni teknolojinin geliştirilmesi buluş ile aynı şey midir? Harcanan dolar miktarı; patent başvuruları, bilimsel tebliğler ve literatüre yapılan atıfların sayısı gibi bilimsel ve teknik etkinlik göstergeleri, her ne kadar mükemmellikten uzak olsalar da buluş oranının göstergeleri olarak kabul edilebilir mi? Marx'ı ve Foucault'yu da içine alan, teknoloji üzerine düşünme geleneğine ve maddi kültürün tarih ve antropolojisine dair araştırmalara dayanarak, teknik yeniliklerin bilimsel yaratıcılıkla eşleştirilemeyeceği savıyla buluşun hayli farklı bir tanımı yapılabilir. Bu gelenek içinde, teknolojinin bir tür yalıtılmış insan-yapısı-nesne olduğunu öne sürmek sorunludur.[10] Bu düşünce geleneğinde teknoloji bir insan-yapısı-nesne gibi görülmekten ziyade, insan yapısı nesneler arasında bir ilişkiler ve bağlantılar dizisi, fiziksel ve bilimsel beceriler, arzular ve çıkarlar, şemalar ve bilgi olarak ele alınır.[11] Bu terimlerle düşünüldüğünde, bilimsel yaratıcılık yeni insan yapısı nesnelerin geliştirilmesi ya da en genel anlamda yenilik ve yenilenme (*innovation*) ile eşleştirilmemelidir. Bunun yerine bilimsel yaratıcılık bir amacın ya da bir uygulamanın olanakları açma potansiyelinin düzeyini gösteren bir gösterge olarak kabul edilebilir. Bu anlamda bilimsel ve teknik nesneler ve uygulamalar, yepyeni düşünme, uygulama ve imgeleme biçimleriyle buluştuğu oranda bilimsel açıdan yaratıcı olabilir. Bu terimlerle düşünüldüğünde buluşu teknik bir olgu olarak değil de, belirli bir aracın daha yaratıcı biçimde kullanılışı olarak

9. Bu konudaki geniş literatür Budge'ın 1996'daki çalışmasını da içeriyor. Pek çok araştırıcının yanı sıra Budge özgür olarak yeni medyanın kullanımının göreli olarak sorunlu olmadığının tasavvur edilmesi üzerinde dikkatle durur. Gerçekteki "görsel demokrasi"nin karmaşıklığı ve zorlukları üzerine bir inceleme için bkz. Dutton 1996, Tsagarousianou, Tambini ve Bryan 1998.

10. Bkz. Bijker, Hughes ve Pinch 1987, Mackenzie 1996.

11. Donald Mackenzie, Nathan Rosenberg ve diğerlerinin savladığı gibi Marx yanlış olarak kaba teknolojik determinist olmakla suçlanmıştır. En iyisi Marx'ın işgücü sürecinde makine, insan becerisi ve ideolojinin olumsuz ilişkisi hususundaki anlayışını buraya aktarmalı: "Üretim süreci, emeğin yönetim birimi olarak hâkimiyeti altındaki bir süreç olması anlamında bir emek süreci olmaktan çıktı. Emek daha ziyade, mekanik sistemin çeşitli yerlerinde tek tek yaşayan işçiler arasında yayılmış, bilinçli bir organ gibi görünür..."

görmek mümkündür. Tabii, (yepyeni insan yapısı nesnelerin yaratılması olarak kabul edilen) teknik yeniliklerin buluş olmadığını da.[12] Kısacası, bir nesne ya da gereç yalnızca yeni olduğu için buluş olmaz, olamaz. *Buluş, kendi başlarına yeni insan yapısı nesneler ve gereçler değil, insan yapısı nesneler ve araçların içinde konumlandığı (ya da belki gelecekte konumlanacağı) öteki etkinliklere ilişkin yeni düzenlemelerdir.*

Bundan basit ama önemli üç sonuç çıkarılabilir:

1) Buluş kaçınılmaz olarak kolektif bir süreçtir. Birçok gerecin ve kişinin (tümüyle ya da kısmen) katılımını gerektirir. Hem yerel, hem de yaygındır. Buluş hem yerelleşmiş hem de yaygınlaşmıştır. Kolektif bir süreç olarak görüldüğünde fikri mülkiyet hakları yasası ve teknik standartlar teknik buluşta ve bunun yönlendirilmesinde çok önemli bir rol üstlenir. Bir yandan, teknik standartlar pek çok tür bağlantıyı mümkün ve arzulanabilir kılar, diğer yandan dışlar. Büyük bir standartlaşma çabası, teknik buluşun ortaya çıkacağı çerçeveyi belirleyebilir. Bu türden bir standartlaşma uğraşı pahalı olabilir ve zaman kaybına yol açabilir. Teknik standartları birleştirme ve sürdürme edimi de çaba gerektirir. Bu koşullarda buluşa yönelik etkinlik, yeni teknik standartların oluşturulmasına değil de varolanların çeşitlenmesine yöneltilebilir. Öte yandan, buluşa yönelik etkinliğin kolektif yapısına karşın kavramın kendisi ve fikri mülkiyet yasası, buluşu yapanın ve bulunan nesnenin kimliğinin belirlenmesini öngörmektedir. Bu yolla, belirli bir uygulamanın ya da nesnenin ötekilerle potansiyel ilintililiği kesintiye uğrayacaktır. Fikri mülkiyet haklarını elde etme olasılığı, teknik yeniliklerin yaratılması, teknik bilginin yayımlanması ve yeni bağlantıların geliştirilmesi için teşvik edici bir rol oynar, ama aynı zamanda dışlamanın yeni biçimlerini de yaratır. Buluş, insanların ve aygıtların kolektif düzenlemelerini yaparken bunların nasıl yapılacağına ve nasıl yeniden biçimlendirileceğine, neleri içerip neleri dışlayacağına ve nasıl yönetilip sahip olunacağına dair siyasal soruları da gündeme getirir. Bunlar Marx'ın ortaya koyduğu gibi on dokuzuncu yüzyıl fabrikalarında üretim sürecinin organizasyonu ve denetimini ve bunlarla bağlantılı olarak

12. Yenilik ekonomisi literatüründe buluş (yeni gereçlerin ve el yapımı ürünlerin geliştirilmesi olarak bilinir) ile bir buluşun kamunun ve özel alanın kullanımına başarıyla tanıtılması anlamını da içeren yenilik arasında ara sıra ayrım yapıldığı olur. Benim burada önerdiğim ayrım ise bundan hayli farklı. Bu makalede teknik yenilik terimini genel anlamda teknikteki değişim olarak, buluşu ise yeniliğin gelecekteki olasılıkların kapısını açan yöntemler olarak kullanıyorum. Hem yenilik hem buluş, benim çözümlememde az ya da çok siyasal, teknik ya da kültürel biçimler alabilir.

ortaya çıkan yoksullaşma, sömürü ve yabancılaşma biçimlerini de içeren eski sorulardır.

2) Buluş teknik değişimle dar anlamda eşleştirilmemelidir. Teknolojiler her zaman değişebilir, ama bu teknik değişmenin kaçınılmaz olarak buluşa yönelik olduğu anlamına gelmez. Teknik değişimin uzanımları tutucu olabilir; kişiler, etkinlikler, gereçler arasındaki bağlantıları, düşünme alışkanlıklarını sürdürebilir ya da sağlamlaştırabilir veya alternatif gelişme olasılıklarının önünü kapatabilir. Bu terimlerle düşünüldüğünde ani teknik değişimin mutlaka yaratıcı olması ya da uzanımlarının zorunlu olarak devrimci olması gerekmez. Hatta bir tür toplumsal-teknik durağanlaşmayı (*stasis*) zorlama ve sürdürmenin aracı da olabilir.

Buluş ile teknik değişimin hızı arasındaki ayrım üzerine düşünen Paul Rabinow'un biyoteknolojideki gelişmeler üzerine son çalışması *Making PCR* bu konuda aydınlatıcıdır. Rabinow, Kaliforniya biyoteknik endüstrisi üzerine yaptığı alan çalışmasında karşılaştığı liberal özgürlük anlayışıyla, eleştirel yaklaştığı üniversite çevresinin bürokratik ve dar görüşlü yaklaşımını karşılaştırır. İleri teknoloji firmalarında çalışan bilimcileri, bazı akademik meslektaşlarından siyasal ve zihinsel yönden şaşırtıcı bir biçimde daha ilgi çekici, girişimci ve bilimsel yönden yaratıcı bulur. Ama Rabinow'un çalışması aynı zamanda bu teknisyenlerin benimsediği endüstriyel gelişmedeki buluş-karşıtı mantığı da sergiler: Bu alandaki sınırsız gelişme, bir bakıma, bir egemenlik bölgesine başkalarının o alana girmesini engelleyecek biçimde sahip çıkma ve mülkiyet hakkına öncelik verme işidir. Biyoteknolojinin geliştirilmesi yalnızca bir araştırma alanı açmak değil, potansiyel pazarlardan rakipleri uzak tutacak olan sınırları da çizmektir. "Biyoteknik firmalarının yönetimleri, bilimsel yayınların, bir keşfin patent hakkını başkalarının almasını önlemenin yolu olduğunu biliyor. Bu durumda, klonlanan bir gen üzerine bir Birleşik Devletler patent başvuru formunu doldurmak ve bu konuda en kısa sürede bir yayın yapmak en yaygın strateji olarak kullanılıyor. Çalışmanın bir yönüne ilişkin olarak patent başvuru formu doldurmak ve hemen ardından yayın yapmak "önceliği" yerine getirmenin bir aracı olarak hizmet görüyor ve sonuçta, özellikle başta Birleşik Devletler'in dışındakiler olmak üzere diğer herkesin patent almasını engelliyor."[13] Bu girişimin maliyeti ve olası yararları elbette başka yerlerde ve zamanlarda da fark ediliyor. Biyoteknolojideki gelişmeler, aynı zamanda hem bilimsel açıdan yaratıcı hem de buluş-

13. Rabinow 1996: 25.

karşıtı özellik taşıyor. Bu olgunun karmaşık uzanımlarına karşı uyanık olmalıyız; ancak Rabinow'un çalışmasının önerdiği gibi toptancı gelişme ve mutluluk anlayışına karşı da temkinli olmalıyız.

Bilgisayar donanım ve yazılım paketlerinde tanık olduğumuz sürekli gelişme, belki de daha açık olarak, sınırlayıcı bir strateji olarak değerlendirilebilir; bilgisayar kullanıcılarını mevcut program kümelerine kilitlemek, öncekileri zorla geçersiz kılmak, pazarları yeniden üretmek gibi. Bunun da ötesinde, oldukça radikal görünen teknik değişimler dahi, kavramsal olsun, uygulamada olsun buluş-karşıtı alanda yer alabilir. Daha genel anlamda, teknik değişimin hızı ile yüksek buluş oranı arasında yalın bir ilişki yoktur. Aslında, benim savım bu görüşün tam karşıtı: Bilgi üretiminde yüksek bir düzeye ulaşma ve teknikteki hızlı değişim, özellikle buluşların kısıtlanması gereğinin doğduğu sırada gerçekleşir. Malumatın ve teknik bilgilerin hızlı büyümesi, bazı durumlarda, buluş-karşıtı nitelik taşıyabilir. "Savunmacı yenilik" terimini bilinçli bir seçim olarak karşı-buluşun endüstriyel stratejideki uygulamalarını tanımlamak üzere kullanacağım.

Gerçekten de soğuk savaş sırasında ve ondan bu yana, askeri alanda gerçekleştirilen büyük ölçekli teknik değişime varolan mücadelenin mevcut yapısını sürdürmek için ihtiyaç duyulduğu öne sürülebilir.[14] Ancak savunmacı yenilik, yeni teknolojinin pek çok alanına özgü bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Firmalar patent hakkını, diğerlerinin bu bilgilere ulaşmaması için alır. Yeni ürünler, alternatif ürünlerin piyasaya çıkmasına yarayacak ortamı ortadan kaldırmak amacıyla geliştirilir. Firmalar *salt* araştırmalara, üniversitelere ve bilim dünyasına borçlarını ödemek üzere değil, öteki ihtiyaçların yanı sıra pazardaki kendi uzun vadeli rekabet konumunu sarsacak olan rakip hareketlerin önünü kesmek üzere yatırım yapar. Başka bir deyişle bugünkü *hızlı teknik değişim başkalarının buluşlarının bastırılması* veya *önceden bilinmesi için gerçekleşmelidir.* O halde hız buluşla aynı şey değildir. Tam tersi. Teknikteki hızlı değişim, buluşta artış olmadığını, bunu öngörülebilir tüm sonuçlarıyla birlikte kanıtlayan en iyi yollardan biridir. Şeylerin hızla hareket etmesi, durağanlığı artırır. Seçeneklerin kendini geliştirmesinden önce şeyleri sabitleştirir. Çılgınca sahte-yenilik yalnızca sıkıcı bir ortam –her şey yenilenmiş ama yeni olan hiçbir şey yok– yaratmakla kalmaz, aynı zamanda yaratıcılığı da bastırır. Yapılan ölçümlere göre buluşlar, teknikteki değişim yavaş olduğun-

14. Savunma sanayinin yapısı da buna dahildir. Bu yöndeki bir tartışmayı izlemek için Mary Kaldor 1982 çalışmasına bakınız.

da ve en az beklendiği yerde ve zamanda gerçekleşir.

3) Teknik değişimde geri dönülemez bir yan vardır. Bunun nedeni, şu anda var olan teknik değişime alternatif olabilecek daha iyi teknik seçeneklerin bulunmaması ya da teknik değişimin yönünün tartışılmaz olması değildir. Şu anda mevcut olan arabalardan daha az benzin yakan, daha az kirletici ve öteki kullanıcılar için daha fazla yol emniyeti sağlayan araba tasarımı yapmak mümkündür bugün; ya da bugünkü arabaların özel kullanımdan daha fazla kolektif kullanıma uyarlanmış biçimi de tasarımlanabilir. Ancak bu seçeneklerin pazara girmesi yine aynı nedenle zordur. Bu da buluşun teknik bir meseleden ibaret olmadığını gösteriyor. Tasarımcılar bir arabayı çevresel koşullardan soyutlayıp yepyeni bir model üretmek isteyebilir, hatta bazı durumlarda bunu deneyebilirler ama bu hayli sorunlu bir girişimdir. Bir araba mekanik ve elektronik bileşenlerden ibaret değildir. Ekonomik ve toplumsal öğelerin (dağıtım ağı, çalışma kalıpları, fabrikalar), psikolojik yatırımlar ve arzuların, teknik uygulamaların (sürücülük becerileri ile tanı ve emniyet testleri), estetik değerlendirmelerin, enerji akışının, çevre kirlenmesinin ve sermayenin ve ulaşım araçlarına sahip olma olanakları tarafından belirlenen toplumsal dışlama biçimlerinin oluşturduğu karmaşık düzeneğin bir parçasıdır. Araba tasarımcıları bu düzeneği tamamıyla bozup yeni baştan kurmak isteyebilirler. Ama bu devrimci strateji geçmişte gerçekleştirilemedi.[15] Arabanın yeniden tasarımlanması yalnızca mekanik bir meseleden ibaret değildir. Alışkanlıkların ve karmaşık ekonomik, fiziksel, estetik, toplumsal ve ruhsal bağımlılık biçimlerinin değiştirilmesi meselesidir.

Uluslararası İlişkiler

Her ne kadar teknoloji ve yönetim üzerine yazanlar tarafından yer yer unutulmuş olsa da, teknik etkinliğin buluş ve yenilikten ibaret olmadığını söylemek sıradan bir gözlem gibi görülebilir. Şurası muhakkak ki, siyasal kurumlarda yenileşme üzerine düşünüldüğünde bu olgunun özel bir önemi vardır. Çünkü ulus-ötesi siyasal kurumlar, fikri mülkiyet, ölçümler, sınama ve izle-

15. Callon 1991: 150. Callon bu kolektif düzenlemeleri ağlar olarak betimler: "Buna karşın, bütünüyle bakarsak, dönüştürülemezliğin arttığını kabul etmeliyiz, öyle ki aracı ya da çevirici olsun her öğe bir iç ilişkiler yumağında kayıtlıdır. Böylesine sıkı örülmüş ağlar yumağında bir öğenin yeniden tanımlanması girişimi genel sürecin yeniden dönüşümüne yol açar." Callon'un elektrikli taşıtlar üzerine çalışması devrimci yeni teknolojiyi kullanıma sokmanın ne kadar büyük bir zorluk olduğunu gösteren bir örnektir; Callon 1980, 1987.

me sorunları çerçevesinde gelişmiştir ve bu yolla gelişmeye devam etmektedir. Sözgelimi International Telecommunications Union veya World Intellectual Property Organisation ya da çevresel felaketlerin yaşandığı yerlerde gösteriler düzenleyen *Greenpeace*'i düşünün. 1990'ların sonundaki Irak krizinde yalnızca güç uygulayarak değil, izleme, sınama ve inceleme faaliyetleriyle de otoritesini kanıtlayan Birleşmiş Milletler'i düşünün. BM silah denetçileri büyük güçlüklerle karşılaştı. Büyük ölçekli biyolojik, kimyasal ve nükleer plantasyonların yerini bulmak mümkündü, ama gizli bilgileri, yazılımı ve böyle bir plantasyonu verimli kılacak yapım planlarını bulabilmek neredeyse imkânsızdı.[16] Başka bir yerde savunduğum gibi, Avrupa Birliği önde gelen bir teknolojik formasyon olarak kuruldu; az ya da çok eşgüdümlü teknik etkinliklere dayalı olan bir "düzenleyici devlet" olarak biçimlendi.[17] Bu teknik işleyişine bakıldığında bu oluşumun çoğu kişi tarafından Avrupa Hükümeti projesiyle özdeşleştirilmesinin neden güç olduğu anlaşılabilir.

Dünyanın ulus-ötesi ve küresel teknolojik bağlantılılığını düşündüğümüzde, sınırların ortadan kalkmasından söz etme eğilimi doğar. Ağlar, sibernetik organizmalar (*cyborgs*), etkileşimlilik ve yerelliğin yok olması (*deterritorialisation*) kavramları, ulus-devletin, kişilerin ve şirketlerin sınırlarının çözüldüğü veya belirsizleştiği bir dünyanın, bağlantıların çok kolayca kurulduğu bir dünyanın habercisi gibidir. Şurası muhakkak ki, bazı durumlarda sınırları çizmek çok zor ve her geçen gün daha da zorlaşıyor. Ama genel olarak bakıldığında, teknolojinin gelişmesi, sınırların çözülmesine olduğu kadar sınırların yeniden tanımlanmasına, tartışılmasına ve yeniden biçimlendirilmesine de yol açıyor. Oluşma yöntemleri değişse de sınırlar oluşturuluyor. Cyborg ve ağ imgeleri gayet anlamlı. Bu imgeler, bilim ve teknoloji incelemelerinin toplumsal ve siyasal düşünceyi oluşturan ayrımların çoğunu içerdiği ve sorgulamaya hazırlandığı yapıları işaret ediyor olabilir. Ancak, sınırların hem belirsizleşip hem de yeniden yaratıldığı, ya da yeni sınırların denendiği veya tahayyül edildiği düşünsel yapıları yakalamakta başarısız olabilirler. Sözgelimi, özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın ve ilişkilerin karmaşık yeniden biçimlenmesini gösteren *walkman* veya cep telefonları gibi "kişisel" teknolojileri düşünün. Bu teknolojiler "özel" ile "kamusal" arasındaki sınırları azaltıyor gibi görünüyor, ama aynı zamanda, yeniden biçimlenmeleri için yeni fırsatlar da yaratıyorlar.[18] Bir şirketin kimliğinin, değerinin ve sınır-

16. Brian Balmer'e bu gözleminden ötürü teşekkür borçluyum.
17. Barry 1993, 1999b. 18. Bull 1999.

larının; sahip olduğu fabrika kadar ticari markaları, marka isimleri ve fikri mülkiyet hakları, işgücünün işe özgü bilgi ve becerileri ve yaptığı çevresel etkinliklerin sonuçlarıyla tanımlandığını düşünün. Bu sınırlar teknolojik nitelikte olduğu sürece gerçektir ve şirketin pazar değerinde görünür hale gelir. Aynı şey uluslararası kuruluşların etkinlikleri ve düzenleyici işleviyle belirlenen teknolojik bölgeler için de söylenebilir. WIPO gibi kuruluşların önemi, erişim açısından küresel değildir. Uluslararası anlaşmalar, patent büroları ve izleme sistemlerinin karmaşık ağının oluşturulması ve sürdürülmesine dayanır. Ancak kesin olmasa da burada bir sınırın çizilmesi söz konusudur.[19] Internet'in ve online yaşamın gelişmesi insan yapısı teknolojik nesne ile kişi arasındaki ayrım çizgisini ortadan kaldırmaz. Ancak bunlar ayrımın nerede yattığı ve nasıl yeniden biçimlendirilebileceği konusunda bir endişe ve belirsizlik, ya da heyecan ve fantazi yaratarak, ayrım çizgisinin istikrarını bozabilirler. Aynı zamanda kullanıcının etkinliğinin yansıtıldığı bir makine ile olan içsel edilgenlik (*inter-passivity*) duygusuna da yol açabilirler.[20] Avrupa Birliğinin sınırları yöresel sınırlarında son bulmaz; Avrupa teknik düzenleyicilerin, yönetmeliklerin geçerli olmadığı, Avrupalı profesyonel ağının bu unsurlara dikkat ve bağlılığa hükmedemediği yerlerde son bulur bu sınırlar. Özelleştirme, hesap verebilirlik, iktisadi işletme, nükleer güvenlik ve kirlilik denetimi gibi teknik uzmanlık alanları, Batı Avrupa hükümetlerinin sınırlarını doğuya doğru genişletir. Sömürgeleştirme, bu noktada, buna tâbi tutulanlar tarafından bir ölçüde iyi karşılanır ya da onlar için belirli ölçülerle yararlıdır. Erişimi –harita üzerinde işaretlenemediği için– rekabete açıktır ve belirlenmesi hayli güçtür. Sürdürmesi ise görece kolaydır.

Gösteriler

Teknikteki değişimi buluşla eşitlemek nasıl yanlışsa, teknik etkinliği teknik yenilenme ile dar bir biçimde eşitlemek de aynı şekilde yanlıştır. Kullanım ve tüketimle, sözgelimi ev eşyalarında teknolojinin kullanılış biçimleriyle ilgilidir bu tartışma kısmen. Bu çalışmada fazla geliştirilmese de bu konu, teknoloji sosyolojisi tarihi üzerine yapılan çalışmalarda önemli bir tema olarak belirir.[21] Bu aynı zamanda bilimciler ve mühendislerin somut olarak ne yaptıklarının da tarihsel olarak gözlemlenmesidir. Profesyonel bilimciler ve mü-

19. Rose 1993. 20. Zizek 1998.
21. Bkz. örneğin, Schwartz Cowan 1987, Silverstone 1992 ve Hirsch, Edgerton 1998.

hendislerin etkinliklerinin çoğu, içinde uzmanların da bulunduğu çok sayıda insanın yenilikçi olarak gördüğü anlamda, kelimenin dar anlamıyla, yenilikçi ya da yenilikçi olmayan kategorileriyle değerlendirilemez. Onların işi, teknolojilerin özelliklerini sınamak ve ölçmek, bu özellikleri diğerlerine göstermektir. Bu özelliklerin birbiriyle bağlantılarını sağlamak için, düzenlemek için olsun, güvenli olup olmadıklarını saptamak, bunların pazarlanması veya satılması için olsun ya da bunlar için fikri mülkiyet hakları almak ya da teknolojik üstünlüklerini göstermek için olsun, işlevleri budur. Kısaca teknolojilerin kamusal ve özel *gösterileri* ve endüstriyel ve teknik etkinliklerin sonuçları, teknik etkinliklerin en önemli öğeleridir. Teknik etkinlik yalnızca teknolojileri geliştirmekten ibaret değildir. Teknik etkinlik aynı zamanda ve daha ziyade başkalarına bu gereçlerin çalışma sürecini göstermekle ilgilidir. Bu süreç teknik gereçlerin ve insan yapısı nesnelerin nasıl tasarımlandığına ilişkin önemli uzanımlar içerir. Bilimciler ve teknolojistler büyük oranda teknolojilerin ne yaptığını daha doğru ve uygun yeni yöntemlerle gözlemleme olanaklarını yaratmak ve teknik özelliklerin görünür kılınmasını sağlamak için çalışır. Bu girişimlerin belli başlıları güvenilir teknik standartlar geliştirmek, fikri mülkiyet haklarını tescil etmek ve teknolojilerin özelliklerini belirlemektir.

Bu etkinliklerin de bir siyasası vardır. Birincisi, bu ölçüm ve gösterileri gerçekleştirme yeteneğine ve otoritesine kimin sahip olduğu, ölçüm ve gösterilerin kimin nezaretinde yapılacağı, bunların güvenilir tanığının kim olacağı sorunları vardır. Bunlar karmaşık sorunlardır. Sözgelimi, Avrupa'da ve başka yerlerde kıyı sularındaki kirlilik oranını ölçümlemek, mezbahalardaki hijyen standartlarını izlemek veya bir patent hakkının tanınmasına karar vermek üzere özgül laboratuarlar ve teknik yeterliliği olan kurullar görevlendirilir. Biyoteknolojideki patent başvuruları biyoteknoloji alanının uzmanlarınca değerlendirilir. Nükleer güvenlik standartları, nükleer güvenlik alanının uzmanlarınca tartılır. Ancak yine de geleneksel doğa bilimleri ve mühendislik uzmanlarının raporları ve tanıklıkları özel sanayi kuruluşları ve sayıları her gün daha da artan kamu kuruluşu tarafından her zaman yeterli bulunmamaktadır. Laboratuvarların yeterliliği ve otoritesi sorgulanabilir durumdadır ve bazı durumlarda iyice zayıflamıştır. Böyle bir sorgulama bilimsel ve siyasal bir sorundur. Bir iki vakada da kamusal siyasal bir sorun haline gelmiştir ve bu oran artmaktadır.

İkinci olarak, neyin gösterilmesi gerektiği hususu da başka bir sorundur. Bugün yaygın olarak paylaşılan görüşe göre, bilimsel ve mühendislik uzman-

lığının geleneksel biçimleri "kullanıcının" durumunu ya da teknolojinin "kullanıcı" için uzanımlarını yansıtmamaktadır. Eğer bu görüş doğruysa, bu önemli bir sorundur. Her şeyden önce yenilik, bir nesnenin tasarımında olduğu kadar kullanıcıların temsilinde ve kümelemesinde de gerçekleşir.[22] Yeni teknolojilerin gelişimi yalıtılmış insan yapısı nesnelerin olduğu kadar kişilerin ve bu ürünlerin kümelenmesiyle de bağlantılıdır. Geleneksel teknik uzmanlık biçimlerinin açık seçik zaaflarına yanıt olarak yalnızca teknolojide terimin dar anlamında değil, kullanıcılar ve tüketiciler ile teknolojinin tüketimi konusunda da yeni biçim arayışları sürüyor. Gösterilmesi gereken yalnızca teknolojinin nasıl çalıştığı değil, teknolojinin günlük yaşamda nasıl kullanılacağıdır.

Bu koşullarda "kullanıcı" hem teknik gösterinin ve analizin öznesi olarak hem de böyle bir gösterinin tanığı olarak daha fazla gündeme gelmektedir. Bunu başarmak için çeşitli teknik yöntemler kullanılıyor. Yeni teknolojilerin kamuya açık gösterimi, deneme seansları ve gösteri modelleri bilim ve teknolojilerin halkla ilişkiler uygulamalarında bir zamanlar önemli bir yer tutuyordu. İzleyici soruşturmaları ve uzman *parlamenter* komitelerin müzakereleri gitgide büyüyerek önem kazanıyor. Bugün, telefonla soruşturma, yerel denemeler, yurttaş jürileri, nitel araştırmalar ve tüketici/kullanıcı tartışma grupları gibi yöntemlerle tüketicinin temsili artırılıyor. Aynı zamanda uzmanlığın ve teknolojinin kullanıcı üzerindeki ekonomik ve çevresel etkileri çevresel yoklama ve araştırma değerlendirmesi teknikleri aracılığıyla inceleniyor. Bu teknikler sadece kullanıcıların çıkarlarını ve teknolojinin olası etkilerini yansıtmıyor. Bundan daha çok, kullanıcının, hem araştırmanın nesnesi olarak hem de araştırmacı özne olarak biçimlenmesine yardım ediyor. Bunlar, yine sadece "kullanıcıların" teknolojinin etkilerini izlemelerine yol açmıyor. "Kullanıcıların" teknik gösterilere tanık olmaları ya da katılmaları için basit ve dolayımsız bir yöntem yoktur. Tüm gösteriler sahnelenir. Gösterilerin sahneye konuşu, tanıkların seçimi ve yönetimi kendi başına teknik ve siyasal bir konudur.[23]

Bu gözlemler yalnızca, yaygın olarak "teknik" gösteriler olarak bilinen yöntemlere özgü değildir. Başka bir yerde, İngiltere'de 1990'larda yol yapımına karşı başlatılan protesto dalgasıyla bağlantılı siyasal gösteri biçimleri-

22. Grint ve Woolgar 1997.

23. Bu konulardan bazılarının irdelenmesi için bkz. Irwin 1995. Ayrıca sınama için bkz. Collins.

nin uygulamasını ayrıntılarıyla çözümlemeye çalışmıştım.[24] Bu vakada göstericiler uzmanlar olarak değil, İngiltere'de özellikle feminizmle bağdaştırılan doğrudan eylem geleneğinin bir parçası olan siyasal eylemciler olarak ele alındı. Yine de, bu "siyasal" gösteri eylemi ile doğa bilimleriyle ilişkili teknik gösteri biçimlerinin arasındaki karşıtlık, düşünüldüğü kadar belirgin ve açık değildi. Bir yandan doğrudan çevre eylemi olayların zaman ve yer boyutunda gözlemleneceği ve kümeleneceği teknik bir meseleydi, öte yandan göstericiler eylemlerinde belirli bir alçakgönüllülük sergiliyordu; kendi özgül politik programlarını ve ideolojilerini üretmeyi reddediyor ya da bunu başaramıyorlardı; şiddete başvurmama tavrına olan ahlaki bağlılıklarını gösteriyorlar ve gösteri mahalli ile olan bağlantılarını ortaya koymak istiyorlardı. Bu protestoların önemli yanı, "çevre" üzerine olmaları değildi (aslında protestocular "çevre"den çok az söz ediyorlardı); ne yeni bir toplumsal hareketin ya da altkültürün temsilcileriydiler; ne de radikal bir program açıklıyorlardı (üstelik onların siyasal programı, olduğu kadarıyla, çok sayıda muhafazakâr ve ulusçu öğeyi de içinde barındırıyordu.) Bunların yerine, halka açık gösteri biçiminde doğrudan eylemler sanki yeniden deneniyor ve yeniden keşfediliyordu. Göstericiler görünür durumdaydılar ve görünürlüklerinin biçimlerini başarıyla uyguluyorlardı. Bunların feminist siyasetle bağlantısı tesadüf değildir. Çünkü Donna Haraway ve diğerlerinin savladığı gibi göstericinin görünürlüğünün biçimi, derecesi ve yeri toplumsal cinsiyete tabidir.[25]

Teknoloji ve Antropoloji

Son zamanlarda teknolojinin kullanıcıları ve tüketicilerine gösterilen ilgi büyür, İngiltere ile Batı Avrupa'da radikal çevrecilik ortaya çıkarken, bilime ve teknolojiye karşı kamudaki güvensizlikten, genel anlamda profesyonel veya teknik uzmanlığa duyulan güvensizlikten ya da bilimsel akılcılığa karşı direnişten pek fazla söz edilmiyor.[26] Bu tür inanışlar için açık kanıtlar bulunmuyor. Ancak, uzmanlar *arasındaki* ilişkilerde ve işbölümünde önemli değişmeler olduğu ve "kullanıcı" ve teknolojinin kullanımı üzerine uzmanlığın öneminin gitgide arttığı belirtiliyor. Uzmanlığın geleneksel biçimleri giderek daha çok, uzmanlık üzerine uzmanlaşmış gruplarla destekleniyor ve profes-

24. Barry 1998, 1999a.

25. Harraway 1997. Barry 1998'de yer alan makalemde gösteri, feminist siyaset ve kuram arasındaki ilişkileri ve Donna Harraway'ın çalışmalarını inceliyorum.

26. Michael 1996, Turney 1998.

yoneller ve tüketiciler arasındaki ilişki inceleniyor. Bu, bilim siyasalarının, araştırma değerlemelerinin, risk değerlendirmelerinin ve çevresel hesap verebilirliğin giderek daha fazla profesyonelleştiği ve profesyonel uygulamaların pazar değeriyle ölçüldüğü bir dönemdir.[27] Bu değişiklikler geleneksel teknik ya da bilimsel uzmanın otoritesini doğrudan tehdit etmiyor ama bazı durumlarda bağımsızlığın daraltılmasını öneriyor ve güvenin sınırlarına işaret ediyor: Bilimsel uzmana ancak onun uzmanlık alanının dar sınırları içinde güveniliyor – böylece bilimsel işbölümünün özgülleşmesi giderek artıyor. Yeni "toplumsal" ve "ekonomik" uzmanlık biçimlerinin geliştirilmesinin potansiyel yararları açıktır ve bunlar iyi bilinmektedir. Tıp, fen bilimleri ve mühendislik alanlarındaki uzmanlığın geleneksel biçimleri en dar anlamıyla teknik yönlerden problemler barındırıyor. Bunlar "toplumsal", "ekonomik", "ruhsal" veya "ahlaki" sorulara yanıt veremeyebilirler. Geleneksel uzmanlar yeni teknik gereçlerin yararını ve kullanımını araştırmaya değil de meslektaş profesyonellerin ilgisini çekmeye odaklanabilirler. Teknik olarak parlak fakat "ekonomik olmayan" ve çalışmaz teknolojiler üretebilirler. Bilimsel ve teknik etkinliğin kendisinin doğuracağı çevresel riskleri göremeyebilirler.[28] Uzmanlığın dar alanı genellikle diğer bilgilere ve özellikle ekonomik, siyasal, toplumsal veya ahlaki sorulara işaret eden ek bilgilere ihtiyaç duyar. Buradaki tehlike, bu "toplumsal" ve "ekonomik" bilgilerin kendilerinin, sorulacak soruları açmak yerine üstlerini örtme işlevini üstlenebilmesidir. Teknolojinin ve araştırmanın sonuçlarına ya da etkilerine ilişkin aşırı değerlendirme, dikkatleri yalnızca değerleme ölçütlerini yerine getirme edimi üzerinde toplayabilir. Böylece sosyal ve ekonomik uzmanlık ve siyasal etkin-

27. Gibbons ve diğerleri 1994, yeni bilgi üretiminde "Mode 2"nin daha disiplinler-arası, uygulamada daha yenilikçi, toplumsal olarak daha hesap verebilir ve esnek olduğunu öne sürmüştür. İlk iki iddia sorgulanabilir. Kullanım bağlamında, "disiplinler-arası" örnekler ve yenilikleri bilim ve teknoloji tarihinde bulmak mümkündür. Burada doğru olan, bilim siyasaları gibi gelişen disiplinler bağlamı içinde toplumsal ve ekonomik araştırma ve geliştirme ilişkilerinin artan oranda görünür kılındığı ve geçmiştekine oranla toplumsal ve ekonomik araştırmaların özellikle sosyal ve ekonomik sorunlar akılda tutularak yapılmasıdır. Gibbons ve diğerlerinin 1. Tarz bilgi üretimi (ki burada bilimsel araştırma kullanım bağlamından görece bağımsız olarak gerçekleşir) ve 2. Tarz bilgi üretimi modelleri İkinci Dünya Savaşı döneminde bilim siyasaları üzerine düşüncelerdeki bir dönüşümü dile getirir. Bilimsel araştırmanın toplumdan ve siyasetten bağımsız olması gerektiği yaklaşımı, soğuk savaş sırasındaki Anglo-Amerikan siyasal düşüncesinin ürünüdür ve Popper'den Kuhn'a kadar bilim felsefesinin ortak temasıdır. Bilimin bağımsızlığı, liberal ve komünist toplumlar arasındaki farkın önemli bir unsurudur. Bilim siyasalarında farklı bir bilim kavramı oluşturmak için gereken koşullardan biri Sovyetler Birliği tehdidinin Japon ve Uzak Doğu yeni teknolojileriyle yer değiştirmesiydi (Barry, 1996).

28. Bu Beck 1992 çalışmasında bir temadır.

lik biçimlerinin kendileri buluş-karşıtı hale gelebilir.

Bu noktada antropolojiden ve teknoloji tarihinden küçük bir katkı beklenebilir. Bu katkıyı kavramanın bir yolu, özellikler kavramı üzerinde odaklanmıştır. Mühendisliğin ve doğa ve tıp bilimlerinin kabul gören versiyonunda bu bilim dalları doğanın ve insan yapısı maddi nesnelerin özellikleriyle ilgilenir. Farklı özellikler, farklı bilimsel uygulamalar, kuramlar ve ölçüm teknikleriyle ölçümlenir ve çözümlenir. Doğal dünyanın, teknik araç ve gereçlerin özellikleri bilimler aracılığıyla açıklanır. Antropolojinin, bilim ve teknoloji tarihinin görevlerinden biri farklı bir açıklama bulmaktır: Açıklama, bu tür doğal özelliklerin özgül, yerelleşmiş tarihsel olguların ve kavramsal ve teknik araçların ürünü olduğunu kabul etmelidir. Doğal gibi görünen özellikler aynı zamanda teknik ve tarihseldir. Bu bakış açısı ne bilim karşıtıdır, ne de bilimcilerin, mühendislerin ve doktorların nesneler ve insan yapısı şeylerin özellikleri ve bedenlerin ve kişilerin kapasiteleri hakkında öne sürdüğü savlara karşı kayıtsızdır. Bilimsel savlar önemlidir. Önemli oldukları için öne sürülürler. Ancak tekniğin antropolojisi bu savları yüzeysel değerine göre ele almak durumunda değildir. Mühendislik ve doğanın bilimsel olarak araştırılması dünyanın dönüştürülmesi için yeni araç ve gereçleri ve görme biçimlerini geliştirir. Tıpkı bunun gibi tarih, bilim ve teknik antropoloji de üretici olmayı, yaratıcı ve girişimci olmayı kendine gaye edinir. Maddi dünyanın doğal, bilimsel ve mühendisliğe ilişkin açıklamalarını yönlendirir, genişletir, onları farklı bir yerde farklı bir odağa ve çerçeveye yerleştirir, farklı gösteri biçimleriyle sergiler.

Çeviren: Yaprak Zihnioğlu

KAYNAKÇA

Alder, K. (1995), "A Revolution to Measure: The Political Economy of the Metric System in France", der. M. Norton Wise, *The Values of Precision* içinde, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

(1997), *Engineering the Revolution: Arms and the Enlightenment in France*, 1763-1815, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Barry, A. (1993), "The European Community and European Government: Harmonisation, Mobility and Space", *Economy and Society*, 22, 3, 314-26.

(1996), "The European Network", *New Formations*, 29, 26-38.

(1998), "Modest Witnesses: Donna Haraway, Science and International Relations", *Millenium: Journal of International Studies*, 27, 4, 869-83.

(1999a), "Demonstrations: Sites and Sights of Direct Action", *Economy and Society*, 28, 1.

(1999b), "In the Middle of the Network", derl. J. Law ve A.-M. Mol, *Complexities in Science, Technology and Medicine* içinde, Duke University Press.
Barry, A., Osborne, T. ve Rose, N. (derl.) (1996), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Londra: UCL Press & Chicago: Chicago University Press.
Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londra: Sage.
Bijker, W., T. Hughes ve T. Pinch (derl.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
Budge, I. (1996), *The New Challenge of Direct Democracy*, Cambridge: Polity.
Bull, M. (1999), *Walkman Culture: A Critical Phenomenology of Walkman Use*, yayınlanmamış tez, University of London.
Callon, M. (1991), "Techo-Economic Networks and Irreversibility", der. J. Law, *The Sociology of Monsters* içinde, Londra: Routledge.
Edgerton, D. (1991), "Liberal Militarism and the British State", *New Left Review*, 185, Jan.-Feb.
(1998), "From Innovation to Use: Ten Eclectic Theses on the Historiography of Technique", Fransızca asli: "De l'innovation aux usages: dix theses eclectiques sur l'histoire des techniques", derl. F. Hartog vd., *Des Sciences et des Technique: un debat. Cahiers des Annales* 45, Paris: Armand Colin.
Gibbons, M., C. Limoges, H. Nowotny, S. Schwartzmann, P. Scott and M. Trow (1994), *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, Londra: Sage.
Grint, K. ve S. Woolgar (1997), *The Machine at Work: Technology, Work and Organization*, Cambridge: Polity.
Haraway, D. (1997), Modest witness@second_millenium. FemaleMan_meets_Onco-Mouse TM, Londra: Routledge.
Kaldor, M. (1982), *The Baroque Arsenal*, Londra: Deutsch.
Irwin, A. (1995), *Citizen Science*, Londra: Routledge.
Mackenzie, D. (1996), *Knowing Machines: Essays on Technical Change*, Cambridge, Mass.: MIT press.
Marx, K. ([1939] 1973), *Grundrisse: Foundations of a Critique of Political Economy*, Londra: Penguin.
Michael, M. (1996), *Constructing Identities: The Social, The Nonhuman and Change*, Londra: Sage.
Rabinow, P. (1996), *Making PCR: A Story of Biotechnology*, Chicago: Chicago University Press.
Rose, N. (1993), "Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism", *Economy and Society*, 22, 3, 283-99.
Schwartz Cowan (1983), *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from Open Hearth to Microwave*, New York: Basic Books.
Silverstone, R. ve E. Hirsch (derl.) (1992), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, Londra: Routledge.
Strathern, M. (1988), *The Gender and the Gift*, Berkeley: California University Press.
Tsagarousianou R. vd. (derl.) (1998), *Cyberdemocracy: Technology, Cities and Civic Networks*, Londra: Routledge.
Turney, J. (1998), *Frankenstein's Footsteps: Science, Genetics and Popular Culture*, New Haven: Yale University Press.
Zizek, S. (1998), "The Inherent Transgression", *Cultural Values*, 2, 1, 1-17.

Hüseyin Peker

GÜNEŞ DAMLASI

Dur! Etlerini yakar, kemiklerini yağlarlar
İstemezler belki seni; çöl güneşine gömerler
Ada sularında doğmuş demezler
Okuduğun bozgun tohumu kitapları
Sayfa numarasına not aldığın yazar adlarını
Bir iki dize, ekine yararlı şairlerden: Görmezler!
Kaya çatlağında dur demiştin okuduğun yere
Bu benim işte; şu sarı sayfa, ilintisiz satır başı
Bağırmıştın korkunç taşkınlıkla, duymadığın uyakları
Onlar halı üzerinde, şeytan kovan otu toplar gibi gergin
Desenli çoraplarıyla, aynı renkte günlere tünerler
Günlere tünerler, takvimin bir yerinde
Perşembe, perşembe, perşembe
Durmuş saat kimi sever? Yakın renk çorap, benzer bakışlar
Ağaç dalına benzer: Kuytu, mühürlü, pişkin gözlerle
Herkes birbirini affeder, o sularda yıkadılar yakın günahları
Gizli sevgiliyle yasak bölgelerde buluşma:
Acıttılar sevgilerini
Ya da bir mektup: Söylenen de gizli
Baskı işaretinden dizili
Bir senet: Binbir rakam, sahte ve tehlikeli kayalarda düzenlenmiş
Bol sıfırlar: Nasıl içilir bu şakaname?
Kalemleri cepte yetiştirilmiş Moğol tümeni, ucu kabarık kalemleri
Sadece bir şerit, bel üstüne yapışmış: Namus adını verdikleri
Üç düğmesi çözük, bir beyaz don üzerlerindeki: Durunuz!
Damlayan kirli sulara basmadan geçiniz bundan böyle

Dur! Bereketlensin diye ölüler, kök ve meyve örterler
Açılmamış çenektiniz, siz ve siz, bir keten helvacı
Yer üstünde: Pek yaşamamış öbür şairler
Takunyaları çarpmamış birbirine, kırık seslerle öpüşürler
Sakalları batar da birbirine, duyduk bildik terler
Yalancı mendiller siler, onlardan artan kirleri

Dur! Bir sınırdasın yıldız fotoğrafçısı
Senin resmin, şu sayfanın ucuna ek bir derkenar
Sen o köşede bembeyaz bir geçiş ücreti
Şimdi çevirmek için hazırlanıyor okurun biri
Sayfanın köşesinde toz tanesi olarak bekleşen ellerini
Çevirdi! Bir bölük öykücü, romancı çoğaldı çakıl plajlarından
Yazılanlar döküldü, göğün üstüne yükselen ibrik bitkilerinden
Yazmıştılar! Bundan ötesini, kabarmış yürekleri
İki yaşayışlı bir gece sevmesiyle: Yastıkları bile
İkiye katlanmış şu yazarların: Yarısı yalancı
Yarısı uyduruk, mikropları iş başında!
Bastırıyorlar el yazmalarını: Tiyatro, tulûat, alkış
Kendi kendilerine oynuyorlar, yazdıklarının üzerinde
Doğu yazmaları, Fırat akıyor içlerinden
Kirli bir su çoğalıyor mühür küplerinden
Ayrılık türküleri yaratıyor bunlar: Ayrılıkçı yazar!
Dur! Anlat bunları örten eyaletin 12 sancağını
Uzan şu yazarların halı seren yer üstlerine

54

Boşluğa bak, bir de onlardan kalan
Kanatlı canavar olmuşsun, onları okudukça yeryüzünde
Yazara uymuşsun, baskı işaretleri taşıyorsun göğsünde
Dur! Seni dinleyecek bir akasya açacak alnının üzerinde
Bir güneş damlası titreyecek, kaşlarına dökülen terden
Parmak izini basmadan, basma kalıp kayıtlara
Verdiğim peri suyunu iç, taçlanmış hisarların birinde
Seni bekliyor ölüm yatağı
Seni bekliyor çekim ilkesi
Kakmalı mezarların kapağını açtığın yerde

Sina Akyol

EJDERİMLEYİM

Ağzın ağza sunduğu
o derin bellek
hatırlar ve söyler:

– Ağzım yok! Avcı
vurdu ağzımı; lanet
onun sözüne!

Lanetimle gizlendim
cüzzamıma anlattım
kör ve sağır mağarada
ejderimi öperken.

56

BİR YOL ŞİİRİ

Aynaya baktım;
netameli aynaya–
ısrarla baktım.

Yol uzun, diye ayna
beni hâlâ görüyor.

Gizlendim, yoksul–
uykuma; kırlentimin
ejderhasına

rüya idi, anlattım...
kimselere söylemem

şunu: sessizlik
çığlığıyla uyurken
uyanır çığlık!

Onu yaslı yüzümde
evlat diye büyütsem!

"BİZİ BU FARK YARALARI ÖLDÜRÜR"

Gülnur Savran'ın "Feminizmin İkilemleri" Yazısından Yola Çıkan Bazı Fikir Uçuşmaları*

Aksu Bora

> Türkçe'de "kadın milleti" diye bir tabir vardır. Bu, şart, zaman ve mekân başkalıklarının doğuracağı hususiyetlere rağmen, kadınların içindeki benzeyiş ve birlik umumidir. Bir Türk erkeği yabancı bir milletin erkeğini anlayamayabilir, fakat iki kadın birbirlerinin dillerini bilmeseler, yetişme dereceleri birbirinden tamamen başka dahi olsa, birbirinin gözüne bakınca aralarında (eğer birinden biri anormal değilse) derhal bir anlaşma hasıl olur. Kadının evvela şahsi hayatının meseleleri ve cemiyete karşı beslediği vazife hissi hep birbirine benzer. İster iklim, ister ırk, ister herhangi diğer şartlar içinde olursa olsun, kadın hakkında yapılan tetkikler (nispeten az istisnalarla) hep bu garip benzeyişi gösterir. (Halide Edip, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1955: 169)

Dilencinin hikâyesini bilir misiniz? Çocuklar, çocuk zalimliğiyle, yaşlı bir dilencinin çevresine tebeşirden bir daire çizmişler, biçare adam, tebeşirden hattı çiğneyip geçemediği için orada kalakalmış. Kimi zaman bizim de ondan farkımız kalmıyor. Kendi çizdiğimiz hatlar, sınırlar, kutucuklar içinde bunalıp kalıyoruz.

Feminist tartışmanın son yirmi yılına damgasını vuran eşitlik/farklılık ikilemi içinde boğulup kalışımız biraz böyle bir durum sanki. Erkeklere eşitiz ve onlardan farklıyız demek hiç de göründüğü kadar kolay değil, fazlasıyla karmaşık sonuçları var: değil mi ki bütün o özerk birey-vatandaş kategorisi erkek cinsine göre kurulmuş, bizi de içerebilecek bir vatandaşlık tanımı geliştirmek gerek. Bu da yetmez, ne de olsa kadınlar sadece erkeklerden değil,

* Bu yazı ile ilgili iki gönül borcu: Tabii ki biri Gülnur Savran'a – hepimizin kendi işlerimize daldığımız bir zamanda tartışmayı hatırlattığı için. Ve Asena Günal'a – ekonomik yazı yazma tembelliğimi eleştirip yazıyı "telgraf formu"ndan biraz çıkarmamı sağladığı için. (Gülnur Savran'ın "Feminizmin İkilemleri" yazısı için bkz. *Defter* 44.)

birbirlerinden de farklılar, siyahı var, beyazı, yoksulu, genci, yaşlısı, şişmanı, lezbiyeni, erkek düşkünü, modaseveri... o halde, bütün bu farklılıkların hangisine ne kadar politik önem atfetmeli, hangisinin temsil edilmesi gerekir, peki bütün bu farklılıklar içinde bizi birarada tutan şey (kadınlarla kadınları, kadınlarla erkekleri, siyahları ve beyazları...) ne olacak? Temsilin koşulları nedir – yani kimler/hangi "farklılık"lar (çıkarlar? varoluş biçimleri?), nasıl temsil edilecek, nasıl müzakere edilecek, çatışmalar nasıl çözülecek?

Bundan uzun bir zaman önce, tam olarak 1989 yılının Şubat ayında, 1. Feminist Hafta Sonu isimli bir toplantı yapmıştık (iyimsermişiz belli ki, on iki yıl geçti, henüz ikincisi yok!). Bu toplantının sonunda, birbirinden çok farklı (şimdi bakınca bu farklılıkların sandığımız kadar büyük olmadığını anlıyorum) feministler, ortak bir bildirge çıkarmışlardı. Bildirge şöyle başlıyordu: "Biz kadınlar, cins olarak eziliyor ve sömürülüyoruz." Bunu söylemek, söze böyle başlamak bizim için önemliydi. Orada işte, bir hat çizmiştik – "bir cins olarak biz kadınlar" hattı. "Evet, başka siyasal ve toplumsal kategoriler var, bu konuda birbirimizden farklı düşünebiliriz ama bizi biraraya getiren, kadınların bir cins olarak ortaklıklarıdır" hattı. Doğru yapmıştık. Doğru yapmıştık da, gerisini getiremedik.

"Biz kadınlar, bir cins olarak eziliyor ve sömürülüyoruz" derken kurduğumuz "biz", ezilme ve sömürülme gerçekliğine dayalıydı. Orada ve sonrasında da çok konuştuk, evet, bütün kadınlar aynı biçimde ezilmiyor, ama bu dünyada kadınlar *sırf kadın oldukları için* eziliyorlar. Kadınların bir cins olarak ortaklıkları, ezilme üzerine kurulu. Dolayısıyla, "kadınların bir toplumsal grup olduklarını savunmak ve kanıtlamak zorunda" hissetmedik kendimizi. Dünyanın her yerinde, her toplumsal sınıftan, renkten, yaştan... kadınların ezilmekte olduklarına ilişkin bilgimizdi zaten başlangıç noktası. "Cinsiyet diye bir şey var ve bu politik bir şey" demekti.

Ancak, işte gerisini getiremediğimiz yer, tam da bu gerçekle politika arasındaki bağı kurmakla ilgili bir problemdi. Kadınlar sadece ezildikleri için politik bir özne olabilirler mi? Ya da soruyu şöyle sormalı belki de: toplumsal cinsiyet kategorisi, bir politik öznenin temeli midir kendi başına?

Bu soruyu sarahatle sormadık, tartışmadık diye düşünüyorum. Öyleymiş gibi yaptık. Bütün kadınların ezilmekte olduğunu söylediğimizde, doğal olarak, kadınların ortak çıkarları olan bir grup olduğunu söylemişiz gibi... Kadınlar arasındaki farklardan çok feminizmler arasındaki farklardan söz ettik, sanki bu ikisi örtüşüyordu. Oysa ne feminizmler arasındaki farkla kadınlar/kadınlıklar arasındaki farklar örtüşüyordu, ne de feminizm kendi arasın-

da üçe ayrılır bilgisinin bizim için bir gerçekliği vardı.

"Bizim için gerçekliği olmak" ne demekti? Basitçe, şöyle bir şeyi anlatmak istiyorum: Örneğin eşitlik/farklılık ikilemi bizim için nasıl bir gerçekliğe tekabül ediyor diye sorduğumuzda, ilk ağızda, bizim ve en az üç kadın kuşağının daha dünya algısını biçimlendiren geleneksellik/modernlik paradigması karşımıza çıkıyor. Bu çerçeve içinde baktığımızda, Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan önce başlayan ve günümüzde de dallanıp budaklanarak süren eşitlikçi bir politik gelenek görüyoruz.[1] Feminist hareket henüz bu gelenekle hesaplaşmasını bitirmiş değil ve bu hesaplaşma öyle kolayına tamamlanacak gibi görünmüyor (hesaplaşma sadece "hesabını görme" gibi bir şeyi çağrıştırıyor. Oysa benim kastettiğim sahiden bu geleneğin neresinde duruyoruz, örgütlenme biçimimizden hitabetimize, kadınlararası ilişkilere kadar bizi nasıl etkiliyor, nerelerde görüşümüzü engelliyor, feminist politika içinde fark vurgusunun "ıspanaklı kol böreği tartışması"nın[2] ötesinde kendine bir hayat alanı bulamaması bu geleneğin gücüne ne ölçüde bağlı filan gibi sorulara yanıt aramak – örneğin *Pazartesi* dergisi Refah Partili kadınlara sayfalarını açtı diye kopan vaveylâyı bu çerçevede anlamaya çalışmak).

"Farklılık" vurgusunu ise, bildiğim kadarıyla sadece modernizm eleştirisi yapan "bir kısım" müslüman kadın önemsiyor – verimli bir örnek, Cihan Aktaş. Onun yaptığı da tam modern/geleneksel ikilemi içinden düşünerek "modernin evsizliği"nin kadınları kötürüm ettiğini söylemek ve geleneğin kadınlara kendi farklılıklarını yaşayacakları, geliştirecekleri bir hayat alanı sunduğunu iddia etmek. Bu örnek üzerinden düşününce, özgürleşme probleminin "kadınların farkı" vurgusuyla nasıl çatıştığını görüyoruz. Bu noktaya yeniden döneceğim. "İslami feminizm" filan diye isimler takılan gruplaşmalar da eşitlik geleneğinin bir kolu olarak görülebilir pekâlâ. Dolayısıyla, eşitlik/farklılık ikileminin bizim için anlamı, herkesin meşrebine göre isim taktığı modernlik/geleneksellik çerçevesi içinde değerlendirilmeli. Bunu söylerken "modern olan" ve "geleneksel olan" kurumlar, yapılar ya da kültür örüntüleri var da ona göre bakalım demek istemiyorum. Ama her birimizin dünyayı algılayışını, içinde yaşadığı toplumu ve kendini kavrayışını belirleyen bir çerçeve olarak modernlik/geleneksellik çerçevesinin bütün politik

1. Bu konuda derli toplu bilgi için Fatmagül Berktay'ın güzel bir yazısı var: Berktay 2001.

2. "Kadınlar şahanedir" diye özetlenebilecek bir damar tabii ki feminizmin içinde oldu, hep de olacaktır herhalde. Ancak kadınların erkeklerden farkını vurgulayan, bu farkı kendine dayanak yapan bir feminist politikadan söz etmek zor. Buna en yakın ses, *Feminist* dergisinin ilk sayılarında görülebilir – bunun politik karşılığının ne olduğu önemli bir soru.

hareketler gibi, feminist hareketi de ciddi biçimde etkilediğini düşünüyorum.[3] Bu etkinin farkında olmak, bu farkındalıkla davranmak, örneğin eşitlik geleneği ile hesaplaşmanın ya da "fark"ın zihniyet dünyamızdaki karşılığını anlamanın da koşulu gibi görünüyor. Böyle bir değerlendirme, Gülnur'un pek güzel anlattığı "teorik teori"nin boğuculuğundan çıkıp "özgürleşim pratiğine, kurtuluş politikalarına" doğru ilerlememizi kolaylaştırabilir: Eşitlik politikalarının göremediği eşitsizlikler neler? Bu görüş darlığının ne kadarı liberalizmin kamusal alan tasarımıyla ilişkili? Türkiye'de kamusal alan/özel alan ayrımı nasıl kuruluyor? Türkiye'de eşitlik politikaları "kamusal alan"a has politikalar olduğu için mi kadınlar arasındaki farkları görmüyor? Yoksa tam da kadınlar arasındaki farkları kendine dayanak yaptığı, "daha eşit" kadınlar yarattığı ölçüde mi kendini yeniden üretebiliyor? "Kadınlar arası hiyerarşileri de hedef alan yapısal dönüşümler"in öznesi kimdir?

Farklılık mı / Evrensellik mi – Bir Tebeşir Dairesi Daha

Değinmek istediğim bir nokta da fark ve özgürlük problemi arasındaki çatışma. Gülnur, kimlik politikalarının nasıl farklılıkları donduran bir işlev gördüğünü anlatıyor.[4] Bu, bütün bir çokkültürlülük tartışmasının etrafında döndüğü sorun.[5,6] Tıpkı eşitlik/farklılık ikileminde olduğu gibi, burada da sanki iki seçenek var gibi görünüyor: ya "evrensellik" iddiasıyla kültürel farklılıkları yok sayıp egemen kültürün değerlerinin "insanlığın" değerleri haline gelmesine göz yummak, ki bu aydınlanma geleneğine yönelik eleştirilerin de temel tezidir, ya da kültürel farklılıklara saygı adına bu farkları dondurmak

3. Çalıştığım bir eğitim programında (orta sınıftan, orta yaşlı ve örgütlü kadınlarla yapıyorduk) toplumsal cinsiyetin nasıl kurulduğunu kadın tiplerinden yola çıkarak tartışmaya kalktığımızda, "geleneksel" ve "modern" kadın imgesinin ne kadar canlı ve güçlü olduğunu görmüştük – hep birlikte yarattığımız Hayriye Hanımın yanına herkesin nefret ettiği Berna'dan başka bir tip koyamadık bir türlü: eğitimli, zengin, evli, süslü, çocuğu varsa da annelik kimliği öne çıkmayan Berna. Sanki refleks gibiydi: Hayriye'ler ve Berna'lar.

4. Eşitlik/farklılık ikilemine ilişkin söylediklerimi bu konuda da tekrarlayabilirim: Kimlik politikası Türkiye'de nasıl bir varlık alanı buldu bugüne dek? Feminizmin radikalliğini yitirmesinin nedenini (Türkiye için en azından) kimlik politikalarına bağlayabileceğimizi sanmıyorum. Başka pek çok neden sayabiliriz: "eşitlikçi" geleneğin hegemonyası, cinsiyet eşitliğinin modernleşmenin önemli bir bileşeni olarak görülmesi nedeniyle garip bir ittifak sahası haline gelmesi, politikanın politikasızlaştırılması... Kimlik politikasını olsa olsa Kürt kadınları benimseyebilirdi, bunun pek bir örneğini görmedim doğrusu – Türk feministlerini milliyetçilikle suçladıklarında da Kürt kimliğini böyle bir farklılık olarak kurmuyorlar.

5. Kültürel farkı bir fark örneği olarak okuyabilirsiniz – kimlik farkları gibi.

6. Çok kültürlülük konusunda heyecanlı ve doyurucu bir tartışma için Cohen vd. 1999.

ve özellikle de kadınların ezilmelerine yol açan pratiklere karşı mücadelenin elindeki tek silahı, "evrensel değerler" silahını almak. Dolayısıyla, özellikle kadınlar, ama genel olarak bütün "aşağıdakiler" açısından, ya farklılıkların korunması ya da özgürlük gibi bir çözümsüzlükle karşı karşıya kalıyoruz. Bu çözümsüzlükte kötünün iyisini seçmeyi içim almıyor açıkçası. Ne yani, özgürlük ve adalet gibi bütün kültürlerde sahipleri, mücadeleleri, kazanımları olan ideallerin birer liberal dünya görüşü ürünü olduğunu, ancak böyle bir dünyada gerçekleşeceğini kabul mü edeceğiz? Buradan "dört karılı müslümanlar - kadınları yakan hintliler - kadın sünneti yapan afrikalılar" noktasına savruluvermek o kadar kolay ki... (İşte Türkiyeli feministler olarak kendi tarihimizle ve geleneğimizle hesaplaşma noktalarından biri de burası.)

Peki, tartışmayı başka bir düzleme çeksek, "kültürel fark" gibi bir belirsizlikten çıkmaya çalışsak? Ne de olsa, "kültür" dediğimiz şey sınırları belli, tanımlanabilir olmaktan çok uzak, üstelik kültürel sınırları belirlemenin kendisi de son derece politik bir şey! Yani "fark"ı yaratan, onun "farkedilmesi" – çeşitli yollarla: isimlendirerek, dışlayarak, aşağılayarak, zulmederek... Bütün bunların kültür kadar politikayla da ilgisi olduğu açık değil mi?

Ganalı bir felsefeci, Kwame Anthony Appiah (akt. Nussbaum 1995:63), şöyle söylüyor: "Sorunlarımızı ancak onları belirli durumlarda ortaya çıkmış insan sorunları olarak gördüğümüzde çözebiliriz, Afrikalıların diğerlerinden bir biçimde farklı olmasından kaynaklanan sorunları olarak değil." İnsan sorunları.

Soru şu: Urfa'da töre cinayetine kurban giden kadınla benim aramdaki ortaklık nedir? Daha da önemlisi, bu kadını öldüren erkek kardeşin kader kurbanı değil bir katil olduğunu iddia edebilmem için elimde nasıl bir ölçüt var? Bu "belirli durumda ortaya çıkmış insan sorununu" nasıl çözebiliriz; kadının yaşama hakkı mı daha önceliklidir yoksa "kültürel fark"ın mı? (Türk Ceza Yasasına bakarsanız, bu sorunun yanıtı hiç de göründüğü kadar açık değil.)

Bir başka soru: "kültürel fark" neden bir sorun olarak karşımıza çıkıyor? Genel olarak "fark"? Çünkü fark, hiçbir zaman "masum" bir şey değil –bir fark varsa hiyerarşi de oluyor – daha doğrusu, tersinden söylemeli, fark, eşitsizlik ilişkileri içinde söz konusu olabiliyor ancak, "farkedildiğinde"; dolayısıyla, eşitsizliğin yeniden üretiminde, "doğal"laştırılmasında, görünmez hale getirilmesinde çok önemli bir işlevi var. Bu nedenle de farklılık üzerinden politika kurmak, o farkları "esasen varolan" şeylermiş gibi kabul etmek anlamına geleceğinden, "farklı olanlar" açısından pek elverişli görünmüyor.

Evet, kadınlar ve erkekler var, siyahlar ve beyazlar, yerliler ve göçmenler... Bir kadının imkânları ile erkeğinki farklı olabilir (bazen iki kadınınki arasındaki fark daha büyük de olabilir), bunlara birbirinin aynı imişçesine muamele etmenin saçma olduğu ortada. Peki, nasıl koşullar sağlanmalı ki, bu farklı imkânlar gözetilebilsin, her birinin özgüllüğü, "biricikliği" dikkate alınabilsin? Bu koşullar aynı zamanda kişilerin bu "biricikliği", kendi potansiyellerini/imkânlarını sonuna kadar gerçekleştirme imkânını da sağlasın?[7]

Bu soru, bizi hızla "hak" kavramına getiriyor: her bir insan tekine kendi imkânlarını gerçekleştirebilmesi için borçlu olunan şey – temel insan hakları.

"İnsan Hakları" Yolumuzu Aydınlatabilir mi?

"Hak", üzerinde çok tartışılmış bir kavram. (Türkiye'de "kadın hakları" söyleminin gelişmesine bakmak bile bize bayağı derin bir görüş kazandırabilir sanıyorum). Hakkın ne olduğunu bilmek, bunun üzerinde anlaşmak biraz daha zor, bu yüzden, "haksızlık" nedir, ona bakalım. Demiştik ya, kadınların ortaklığı böyle bir şey üzerine kuruludur diye. Haksızlığı gördüğümüz yerde tanırız: Dünyada her yıl namus cinayetlerine beş bin kadın kurban gidiyor. Her yıl dört milyon kadın alınıp satılıyor. Kürtaj nedeniyle yetmiş sekiz bin kadın ölüyor. Üç kadından biri dayak yiyor, cinsel ilişkiye zorlanıyor ya da tacize uğruyor. Kişi başına gelir ortalaması yarı yarıya: kadınlarda 4435 dolar, erkeklerde 8587. Yoksulluk, kadınları erkeklerden daha fazla etkiliyor: gelişmiş ülkeler nüfusunda 100 erkek/106 kadın oranına karşılık yoksul ülkelerde 100 erkek/97 kadın gibi bir oran var. Bütün dünyada kırsal kesimde yoksulluk sınırının altında yaşayan 375 milyon erkeğe karşılık 564 milyon kadın var. Türkiye'de kadınların %30'u okuma yazma bilmiyor, erkeklerin %8'i.

Bunlar yakıcı gerçekler. Kadınların uğradıkları haksızlıkları gösteren rakamlar. Kadınlar, dünyanın her yerinde, sürekli olarak haksızlığa uğruyor. Yani onlara "borçlu olunan şey" verilmiyor: insani potansiyellerini gerçekleştirebilecekleri yaşam koşulları.[8]

7. "Farklı imkânlar" çoğu durumda sadece kadın olmak ya da siyah olmak gibi basitçe ayrıştırılabilir şeyler değil – farklılık üzerine vurgunun en beter sonucu hep bu oluyor: kişileri o farklarından ibaretmiş gibi görmek. Bunu yıllar önce tanıdığım biri söylemişti: "bana bakınca sadece bir 'dönme' görüyorsun, sokakta sana laf atan adamdan ne farkın var?"

8. İnsan haklarını insanın olanaklarını gerçekleştirme koşulları olarak tanımlayan yaklaşımın parlak bir örneği için Nussbaum 1995.

"Kadının insan hakları" kavramı, bu gerçeklerin giderek daha fazla ortaya çıkmasıyla, farkedilmesiyle ilişkili. Ve Hillary Clinton'a bırakılamayacak kadar önemli![9]

"Birey" evet Batılı, beyaz, erkek, burjuva, vb. vb. vb. birisi, peki ya "insan"? Felsefe tarihindeki bütün o "kadınlar insan mıdır", "kadınların ruhu var mıdır" tartışmalarına baktığımızda, insanın da en azından erkek olduğu sonucuna varmak kolay. Nitekim, "kadın hakları erkek hakları diye ayırmamak lazım, hepsi insan" laflarından bunalmış bir feminist olarak benim de bu "insan"la bazı sıkıntılarım var! Üstelik, kadınların ve erkeklerin içinde yaşadıkları ilişkiler içinde kurulduklarını/kendilerini kurduklarını düşününce, "insan teki", kullanışsız bir kategori gibi görünüyor: "insan teki" diye bir şey var mı?[10]

Yine de, insan hakları kavramının bütün bu eşitlik-farklılık/çok kültürlülük/evrensellik tartışmalarının hem göbeğinde olduğunu hem de bu tartışmalarda önemli bir açılım sunduğunu düşünüyorum. İnsan haklarının tarihsel bir hak manzumesi olduğunu biliyorum, "kadın hakları yok, insan hakları var" lafından bunaldığım kadar "insan hakları burjuvazinin sınıfsal çıkarlarının ifadesidir" lafından da bunaldığımı itiraf etmeliyim.

Bu yazıda insan hakları/kadının insan hakları kavramlarına ilişkin açılımlar ve sorunları tartışmaya girmem mümkün değil. Ancak birkaç noktaya değinmekle yetineyim.

İnsan haklarını tabii ki tarihsel bağlamı içinde ve sınıfsal kazanımlar açısından da değerlendirmeli, ancak insan hakları bununla sınırlı değil, tıpkı özgürlük ve adalet idealleri gibi. Buna insan haklarının etik boyutu diyebiliriz.[11]

9. Kadının insan hakları kavramını tartışan ve temellendiren güzel bir yazı: Berktay 2000

10. Nükhet Sirman, 2001 Ekiminde Ankara Üniversitesi SBF'de yaptığı bir konuşmada, insan hakları paradigmasının tam da bu nedenle ciddi bir eleştiriye muhtaç olduğunu söylemişti: kadınların tek tek bireyler olduğunu düşünmenin, onları anneleri, kardeşleri, yengeleri, dayıları, komşuları ile ilişkisellikleri içinde kavrayamamanın sonuçlarına değinmişti. Bu bence de dikkate alınması gereken bir nokta – topluma ilişkin bütün kavrayışımızı yeniden gözden geçirmemize neden olacak kadar önemli; ama insan hakkı kavramını bir yana bırakmamıza neden olmak yerine bazı ayrımları yeniden ve yeniden yapmamıza yarayabileceğini düşünüyorum: hakların taşıyıcısı olmakla ilişkisellikler içinde varolmak arasındaki ayrım gibi.

Bir de insanın "evden kaçma imkânı"nı hiç unutmamalı. Urfa'da kız kardeşini doğrayan çocuğun her zaman "hayır" deme imkânı vardır. Bu sadece bir imkân olarak kalsa bile, vardır. İşte bu "hayır" deme imkânı, insanın özgürlüğüdür ve insan onuru dendiğinde ancak böyle bir şeyi anlayabiliriz. "İnsan teki" diye bir şey onun için vardır – bütün o annelerden kardeşlerden komşulardan yengelerden farklı, biricik, evden kaçabilecek biri!

11. İnsan haklarının evrenselliğine ilişkin kafa açıcı bir tartışma için Kuçuradi 1998.

İnsan haklarını, insanın ne olduğuyla, nasıl bir varlık olduğuyla temellendirebiliriz – ki hakikaten son derece müşkül bir iş. Ama imkânsız değil. En azından şunu hatırlayabiliriz: En vahşi insan hakkı ihlalleri, mağduru "insanlıktan çıkarma" hamlesiyle başlar. F tipi cezaevi tam da bu yüzden karşı çıkılması gereken bir şeydir – mahkûmları tecrit ederek en temel insan özelliklerinden biri olan başka insanlarla birlikte yaşamayı ortadan kaldırmayı amaçlar. Ya da bir kez Arapların gözü dönmüş teröristler olduklarına ikna olursanız, "insanlık ailesini" korumak için topunu bombalamamanız için tek bir neden yoktur.

İnsan haklarını, insanın neler "yapabileceği" ile de temellendirebiliriz. Bu, "insan olanaklarının bilgisi"dir; insan başarılarının. Martha Nussbaum (1995:83), insan haklarının insanın muktedir olduklarına dayandırılması gerektiğini söylüyor ve ekliyor: "Kamu politikasının hedefi (insanın) halihazırdaki yapıp ettikleri değil, yapabilecekleri olmalıdır". Dolayısıyla, insanın kendi imkânlarını/potansiyellerini gerçekleştirmesi için gerekli koşulların sağlanması, temel insan haklarını oluşturur: yaşama hakkı, bedensel ve zihinsel bütünlüğüne dokunulmama hakkı, barınma hakkı, temel sağlık ve eğitim hizmetlerinden yararlanma hakkı, düşünce ve ifade özgürlüğü...

Kadınlar açısından, her bir temel insan hakkının korunmasının koşulları ayrıdır: bedensel dokunulmazlık hakkı örneğin, çocuk sahibi olup olmamaya karar vermekten namus kodlarına kadar uzayan geniş bir alanda değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, insan haklarının korunması, her durumda aynı muameleyi değil, farklı durumlarda farklı muameleyi gerektirir. Ama amaç hep aynıdır: insanın potansiyellerini gerçekleştirmesini mümkün kılacak koşulların yaratılması.

Bu koşulların neler olduğu, dahası, yaratılmasından kimin sorumlu olduğu gibi sorularla devam edebiliriz. İnsan haklarının devlete karşı öne sürülen haklar olduğunu söylediğimizde kadınların insan haklarının korunmasının özel olarak güçleşeceği çok açık.[12] İnsan haklarını insanlar arasındaki bir sözleşmeye dayandıran yaklaşımlar yerine bu hakların etik boyutunu öne çıkaran (doğal hukuk gibi) yaklaşımları benimsemek bir yol olabilir gibi görünüyor ama sorunsuz bir yol değil. Sonuçta insanların iradesine aşkın bir kaynağa gönderme yapmanın politik sonuçlarını tarihte bol bol gördük. Ancak yine de dikkate alınması, değerlendirilmesi gerekli bir yol.[13]

12. Bu konuda etraflı bir tartışma için Peker 1999 ve Berktay 2000.
13. Bu yolun sorunlarını tartışan iki yazı: Sancar 1999 ve 2000/2001.

İnsan hakları kavramı, yazının başında değindiğim "özne" problemi ile ilgili olarak da önemli bir açılım sağlıyor. Kadınların ortaklığını sağlayan şey ortak çıkarlar değil, ortak ezilme/hak ihlalleri. Dolayısıyla, bütün kadınları içine alabilecek bir iddia (kadınların insan haklarının korunması) mümkün ve gerekli. Üstelik bu iddia onların farklı koşullarını, farklı ihtiyaçlarını gözardı etmeyi gerektirmiyor. Böylelikle, kadınların bir anlamda "ortak çıkarları"ndan söz edebilir hale geliyoruz; "negatif" bir ortaklık: kendilerine karşı mücadele edilecek ayrımcılık biçimleri, şiddet, hak ihlalleri. Ama bunu söylemekle iş bitmiyor. Bu ortaklık, hâlâ bir "imkân" olarak duruyor.

Kadınlar, ezildikleri için bir politik özne değiller. Kadınlar bir politik özne değiller. Ne kadınlar, ne Kürt kadınlar ya da işçi kadınlar, yahut lezbiyen kadınlar. Ama mesela Kürt Kadınları Teali Cemiyeti, bir politik özne. Ka-Der de öyle.[14]

Kadınlar, bir politik özne değiller, ama bir "toplumsal grup"lar. Bir toplumsal grup olmak, kendiliğinden politik özne olmaya yetmiyor, ancak böyle öznelerin varlığına temel oluyor. Kadınları toplumsal bir grup yapan, nesnel bir gerçeklik: dünyada kadınların –bütün kadınların– sadece kadın oldukları için ezilmekte oluşları, hak ihlalleri. Politik özneleri oluşturan ise, bu kadar "nesnel" gerçeklikler değil; daha çok niyet etmekle, harekete geçmekle, yapmakla ilgili – adı üstünde işte, özne![15]

Elbette bir politik özne, temsil iddiasıyla, bu ilişki temelinde ortaya çıkar. Ben "bütün kadınları" değilse bile, örneğin cinsel şiddet mağduru kadınları temsil etmek niyetiyle ortaya çıktığımda politik bir taraf olurum. Dolayısıyla politikanın bir çıkar temsili boyutu olduğu çok açık. Çıkarlar ve durumlar ile politik temsil arasındaki bu açık bağ, belki de çok açık olduğu için, politikanın bir de etik boyutu olduğunu unutturabiliyor bize. Evet, beni kim temsil edecek, bunu nasıl yapacak, bana nasıl hesap verecek, bütün bu sürecin işleyişinde ne tür denetimler gerekli, temsilcilerin birbirleriyle müzakere etmelerini nasıl düzenleyeceğiz gibi sorular temel önemde. Ama "daha iyi bir dünya nasıl olmalı, bunun için neler yapmalıyız" sorusu olmadan yapılan politika nasıl bir şey olur?

14. Ka-Der'i sadece temsil sorunu açısından ele almak eksik bir yaklaşım. Hem buradaki politik özne nasıl kurulur tartışması bağlamında çok önemli bir örnek, hem de eşitlikçi geleneğin bir uzantısı ama aynı zamanda onunla derdi olan bir yer olarak. Kuruluşundan bu yana içinde barındırdığı taban örgütlenmesi/lobicilik gerilimini bu dert çerçevesinde okumak son derece verimli olabilir gibi görünüyor.

15. Bülent Somay haklı: özne ile fail arasında çok fark var – belki de "kadınlar politikanın faili midir" diye sorsaydık, daha kolay yanıtlayabilirdik!

Yani bir politik özne, evet toplumsal grupları temsil eder, peki böyle bir "sınırlı sorumlu"luk esas mıdır? Esas mı olmalıdır? Bu soruyu bana sorduran, Gülnur'un söz ettiği "düşünümsel dayanışma" kavramı. Sanki sorunlarını paylaşmadığım birilerini desteklediğimde eşyanın tabiatına aykırı bir iş yapıyormuşum ve bunun da bir adı olmalıymış gibi!

Urfa'daki kadının derdine ortak olmak için neden "düşünümsel dayanışma"ya girmem gereksin, bu tamamen benim "daha iyi bir dünya için neler yapmalıyım" sorusuna verdiğim yanıtla ilgili bir şey. Dolayısıyla, politik özne meselesini daha geniş tartışmakta yarar var – kim kimi ne kadar temsil edebilir sorusunun ötesinde, niyetlerimiz, hedeflerimiz, hatta hayallerimizle ilgili bir sorun olarak.

Son olarak, yine özne sorununa ilişkin bir şey: psikanalitik kuramlar kendimizi ve dünyayı anlamaya çalışırken çok aydınlatıcı olabilseler de kendilerinden doğrudan politik çıkarımlar yapmaya pek elverişli değil diye düşünüyorum. Varsayımlarının sınırlılıkları bir yana, harekete geçirici olmaktan çok uzaklar – "zaten hep orada" olana odaklanmaları yüzünden, toplumsal yapılara ilişkin bir sözleri olmadığı için, kolektif özneleri pek anlamadıklarından...

Kadınlığın ve erkekliğin nasıl kurulduğu, yeniden kurulduğu, elbette önemli bir soru. Feministler için can alıcı önemde. Türkiyeli feministler olarak en önemli eksikliklerimizden birinin de bu soruların yanıtlarına ilişkin araştırmalar, kavramsal çalışmalar olduğunu düşünüyorum. Türkiye'de aile yapıları hakkında dişe dokunur kaç çalışma sayabiliriz mesela?[16]

Türkiye'de feminizmin sorunlarının neler olduğunu, en çok hangi konularda tartışmaya ihtiyaç duyduğumuzu ortaya çıkarabilmek için bile gidilecek öyle uzun bir yol var ki... Hepimize kolay gelsin!

16. Bu sorulara yanıt arayanlar sadece nesne ilişkileri kuramcıları değil. Benim için çok öğretici olan bir kitap: Joseph 1999.

KAYNAKÇA

Berktay, F. (2000), "Kadınların İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım", *İnsan Hakları* içinde, der. Korkut Tankuter, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

(2001), "Osmanlı'dan Cumhuriyete Feminizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*, 1. cilt. İletişim Yayınları: İstanbul.

Cohen, J., Howard, M. ve Nussbaum, M. (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?/Susan Moller Okin With Respondents*, Princeton University Press: New Jersey.

Joseph, S. (der., 1999), *Intimate Selving in Arab Families/Gender, Self, Identity*, Syracuse University Press:Syracuse.

Kuçuradi, I. (1998), *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara

Nussbaum, M. (1995), "Human Capabilities, Female Human Beings", *Women, Culture and Development*, Martha Nussbaum ve Jonathan Glover (der.) içinde, Clarendon Press: Oxford.

Peker, B. (1999), "İnsan Hakları ve Kaybolan İnsan Kimliği", *Birikim*, 118. sayı.

Sancar, M. (1999), "Hukukun Oluşturulmasında İnsan Haklarının Rolü ya da İnsan Hakları ile Pozitif Hukuk Arasındaki İlişki", *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, Ionna Kuçuradi ve Bülent Peker (yayına hazırlayanlar), Hacettepe Üniversitesi İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Unesco İnsan Hakları İçin Felsefe Kürsüsünün birlikte düzenlediği konferans bildirileri: Ankara.

(2000/2001), "Demokrasi-İnsan Hakları-Hukuk Devleti", *Toplum ve Bilim*, 87. sayı, İletişim Yayınları: İstanbul.

Abdülkadir Budak

EVDEKİ DURUŞMA

Terzi olamadığımı kumaşımdan öğrendim
Makas da söylüyor bunu ve iğne
Gömleğim bol geliyor, orman giyse yeridir
İplik bir kötü haber düğmenin dikişinde

İğne gözdağı değildi kumaşım için
İğne kumaşımın makastan sonraki hali
Ormandan bir dal parçası gibi duruyor evler
Harcanan yalnızca kumaşım değil sanki

Makastan, iğneden terzi hukuku
Gövdem ifade verecek yanmış ormanda
Vitrinin sağında ucuz etiket
Çıplaksan gömlek solda

Kumaşın kalitesi kaçıncı sırada gelir
Düşününce makası ve iğneyi
Bir tek ağaç bulsa ormanı tartabilir
Sol kefeden ibaret bir terazi

Hakim kim, mahkemeye benzeyen evde
Sanıkla yer değiştirir durmadan
Ben kâtip değilim, evleri yazıyorum
Söz açarak makastan ve kumaştan

Güneş istasyonundaki kardan treni düşün
Evlerde sürdürülen duruşmaları
Makas ayağa kalk! İğne sen otur!
Hakimin tek kefeli terazidedir aklı

EV BAĞIMLISI

Şehirler değişti evler hep aynı
Masa yine şurada, şuracıkta içlenmeler
Şu halının tozu yeniden alınacak
Yeniden silinecek camları
Karım şu minderin üstünde oturacak
Şehirler değişti minder hep aynı

Şu odada tartışılır, geçilir şu odaya
Birkaç kişilik yalnızlık halinde çıkılır hep
Bahçe olmak ister çiçeksiz saksı
Sokağa bakarsın, daha uzağa
İçeriye açılıyor dış kapı

Seviyorduk evimizi, sevgimiz
Temeliydi, çatısıydı bu evin
Bize ne olduğunu kimse bilemez
Birlikte oturulur, kalkılır ayrı ayrı
Şehirler değişir sofra değişmez

Masa eskir ben eskimem bu eve öyle gelir
Hep enerjik hep çalışkan bulurlar beni
Şehirler değişir yorgunluğum değişmez
Enkazımdan edinirler evleri

Kaplumbağa bana en yakın duranıdır
O da yer değiştirir evi değişmez
Bir fark var aramızda –tahmin ettiniz–
Kira, yakıt ve ömründen birkaç yıl
Ötekiler için asla ödemez

Şehirler değişir evler hep aynı
Evin bir suçu yok, benim bağımlı

EV DEDİĞİN

Aslını ben söyleyemem, Bursa'daki ipek söyler
Kozadan ve böcekten sıyrıldığı an
Bir de kirli havuzdaki en umutsuz nilüfer
Bir sokak çocuğu İstanbullarda
İnce bileklerindeki kalın kelepçe söyler
Her nasılsa kalmış ağaç, yanmış ormanda
O da söyler küfre benzer bir evin duruşunu
Samimiyetsiz evin, bin yüzlü evin
Kıyıcı diliyle söyler, eşkalini verirken
Oturduğu evlere şiirler yazanların

Aslını ben söyleyemem, yürekli dadaş
Söyler belki bir gün Erzurumlarda
Kara elmas sanılan kömür de söyler
Zonguldak'ta, orda, burda

Kibrit çöpünün gücü ormana yetiyorken
Kava dönüşen evin sahte tebessümünü
Söyler, bir kahve falında, şiir formunda
Yalnızlığını bastıran adamın biri
Kendini aç bırakan bu obur eve
Ekmek getirmekte ısrar eder elleri

Oturduğu evlere kötü şiirler
Yazıp da bencileyin
Sonra da o evlerde oturanların
Cezasını yine şiirler versin
Okunmaz olsunlar, bir tek dizesi
Kalmasın yaralı hafızalarda
Kendimi affedemem, sığındım çünkü
Şiir adı verilen bir imâ sanatına

Ev dediğin üç öğün tok
Beş vakit acı
Ben yazmak istemezdim
Evimin esinleyen bir yanı vardı

BİÇİM OLARAK DENEME

T. W. Adorno

Denemenin Almanya'da adının melez diye kötüye çıktığı; biçim olarak zorlu bir geleneğe sahip olmadığı; açıkça iddialı olduğu halde bunun hakkını ancak arada bir verebildiği – bütün bunlar bugüne değin yeterince saptandı ve kınandı. "Deneme biçimi şimdiye dek bağımsızlaşmayı başaramadı, kız kardeşi şiirin çoktan geride bıraktığı yolu, bilim, ahlak ve sanatla olan ilkel ve farklılaşmamış birlikten çıkmayı sağlayan gelişme yolunu geçemedi henüz."[1] Ama ne bu durumun kendisinden duyulan huzursuzluk, ne de ona tepki göstererek sanatı usdışılığın koruma alanı sayıp etrafına çit çeken, bilgiyi örgütlü bilimle bir tutan ve bu ikisi arasındaki karşıtlığa sığmayan her şeyi de katışıklı sayıp dışlayan zihniyetin verdiği rahatsızlık bu ülkedeki önyargıda herhangi bir değişiklik yapabildi. Bugün hâlâ, birinin *écrivain* [yazar] diye övülmesi, akademik ortamdan dışlanmasına yetmekte. Simmel'in ve genç Lukács'ın, Kassner'in ve Benjamin'in denemeye, yani kültürel olarak önceden biçimlendirilmiş belli nesneler[2] hakkında spekülasyona atfettikleri onca içgörüye rağmen, lonca ancak genellik, kalıcılık ve bugünlerde belki bir de kökensellik cüppesine bürünmüş şeyleri felsefe olarak kabul edebilmektedir. Tikel bir kültürel nesneyle sadece bunun genel kategorileri örnekleyebildiği ölçüde, en azından onları şeffaflıkla gösterebildiği ölçüde ilgilidir. Bu şemanın inatla yaşamayı sürdürmesi, tıpkı ona yüklenen duygular gibi anlaşılmaz gelebilirdi bize; ama biliyoruz ki onu besleyen motifler, tarihsel olarak *homme de lettres*'i neredeyse tanımayan bir kültürün ne kadar işlenmemiş olduğunu hatırlamanın verdiği acıdan daha güçlü. Almanya'da bir dirençle karşılaş-

1. Georg von Lukács, *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, s. 29.

2. Krş. Lukács, *a.g.e.*, s. 23: "Deneme daima zaten biçimlemdirilmiş bulunan bir şeyden bahseder ya da en iyi ihtimalle var olmuş bir şeyden; yani boş bir hiçlikten yeni şeyler çekip çıkartmak yerine sadece bir zamanalar yaşamış şeyleri yeniden düzenlemek, deneme için özseldir. Ve sadece yeniden düzenleyip biçimi olmayandan yeni bir şey biçimlendirmediği için, onlara bağlıdır, daima 'doğruyu' söylemek zorundadır onlar hakkında. Başka bir deyişle, özlerini ifade etmek zorundadır."

maktadır deneme, çünkü tinin özgürlüğünü çağrıştırıyordur. Leibniz'den beri ilımaya başlamış bir Aydınlanma'nın başarısızlığa uğramasından sonra, bugünkü biçimsel özgürlük koşullarında bile serpilememiş, tersine şu veya bu mercie bağımlılığı asıl arzusu olarak duyurmaya hep hazır olmuş bir özgürlüktür bu. Ama deneme, kendi sorumluluk alanının dışardan dayatılmasına izin vermez. Bilimsel bir şey üretmek ya da sanatsal bir şey yaratmak yerine, çocuksuluğun esinini yansıtır onun çabası, hiç sıkılmadan, başkalarının çoktan yapmış olduğu şeylere tutulur. Sınırlandırılmamış bir çalışma ahlakını model alıp da tini hiçlikten yaratılmış olarak tasarlamaya kalkışmaz, bunun yerine sevileni ve nefret edileni yansıtır. Talih ve oyundur onun için en önemli şey. Adem ile Havva'dan değil de, neden sözedecekse ondan başlar; o konuda içinden ne geçiriyorsa onu söyler; ve kendini sona gelmiş hissettiği yerde durur, söyleyecek bir şey kalmadığı yerde değil: Bu haliyle de kuru gürültü [*Allotria*] sayılır. Ne bir başlangıç ilkesinden çıkmadır kavramları, ne de nihai bir ilkeye varır. Filolojik yönden sağlam, aklı başında yorumlar getirmez; tine karşı bekçilik etmek üzere aptallığın hizmetine giren o çok dikkatli anlık'ın otomatikleşmiş yargıları açısından bakıldığında, üstyorumlamalardır asıl yaptığı. Nesnellik adını alan dış cephenin ardına nüfuz etmek isteyen öznenin bu çabası, olumsuzluktan duyulan korku yüzünden, boş şeylerle uğraşma olarak damgalanır. Denir ki, her şey çok daha basit aslında. Kabullenip sınıflandırmak yerine anlamlandırmaya kalkışan olursa, zekâsını güçsüzce boş tuhaflıklara harcayan ve ortada bir şey olmadığı halde yorumlar getiren biri gibi davranılır ona. Ya ayağın yerde ya da aklın havada, başka seçenek yoktur. Ama bir kez, tam orada ve o anda kastedildiği kadarından daha fazlasını söyleme yasağının yarattığı korkuya kendimizi kaptırırsak, asıl o zaman insanların ve şeylerin kendileri hakkındaki yanlış yaklaşımlarına ayak uydurmuş oluruz. Yorumlama da sadece kabuğu soyup yazarın ne söylemek istediğini ya da en fazla, görüngünün işaret ettiği bireye ait psikolojik itkileri ortaya çıkartmaktan ibaret olur. Ama bir insanın herhangi bir anda ne düşündüğünü, ne hissettiğini keşfetmek hemen hemen imkânsız olduğuna göre, böyle içgörülerden de kazanılacak esaslı bir şey yoktur. Yazarların çabaları, ele aldıkları nesnel içerikte sönüp gider. Oysa her tinsel olguda saklı bulunan anlamlılıkların nesnel bolluğu, kendini açıp göstermek için, tam da nesnel disiplin adına cezalandırılan o öznel fantezinin kendiliğindenliğini talep eder alıcıdan [*recipient*]. Herhangi bir şeyden, aynı zamanda bizim ona katmış olmadığımız hiçbir yorumu çıkarıp alamayız. Böyle bir yorumun ölçütleri de, hem metinle hem de kendi kendisiyle uyumlu olması ve konusunun bütün

öğelerini birbiriyle konuşturabilmesidir. Bu yönüyle deneme sanki estetik bir özerkliğe sahiptir: Sanattan öylece alınmış olmakla suçlanabilir kolayca, oysa bir kavramlar ortamında hareket ediyor olmakla ve estetik görüntüden arınmış doğruluk iddiasıyla ayrılır ondan. Lukács, Leo Popper'a yazdığı, *Ruh ve Biçimler*'i tanıtan mektubunda denemeyi sanatsal bir form olarak nitelendirirken, bunu gözden kaçırmıştı.[3] Bununla birlikte, "Sanat üzerine yazılan hiçbir şey sanatsal bir şekilde sunulmamalı, biçimsel özerklik iddiası taşımamalıdır" diyen pozitivist düsturun kendisi de daha iyi değildir. Mümkün her nesneyi kaskatı bir araştırma konusu halinde öznenin karşısına diken genel pozitivist eğilim, diğer bütün uğraklarında olduğu gibi burada da sıradan biçim-içerik ayrımının ötesine geçemez – zaten estetik bir şey hakkında konunun kendisine hiç benzemeyen estetik dışı bir tarzda konuşup da kaba saba kaçmamak ve daha baştan konuyla teması yitirmemek ne kadar mümkün olabilir ki? Pozitivist uygulamada içerik, protokol metinleri örnek alınarak belirlenmiştir bir kez, kendi sunuluşuna karşı kayıtsız kalmalı; alışılmış, katı bir şekli bulunan bu sunuş da konu tarafından zorlanıp etkilenmemelidir. Sunuşta ifadenin her kıpırdanışı, bilimsel katışıksızlık içgüdüsünün gözünde özne aradan çekildikten sonra serpilebilecek bir nesnelliği tehlikeye düşürür – ve tabii bu arada çalışmanın güvenilirliğini de. Biçimin desteğine ne kadar az bel bağlanırsa, güvenilirlik o kadar sağlanmış olur. Oysa biçimin kendi normu da konuyu katışıksız olarak vermektir. Salt rastlansal özellikler sayılan biçimlere karşı allerji, bilimsellik ruhunu katı dogmatizme yaklaştırır. Sorumsuzca, gelişigüzel edilmiş söz, konuya ilişkin sorumluluğun belgesi sanır kendini ve tin üzerine düşünme de tinsizlerin bir ayrıcalığı olur.

Hıncın bütün bu depreşmelerini büsbütün yanlış da sayamayız. Eğer deneme kültür yapıtlarını onların altında yatan bir şeyden çıkarsayarak işe başlamaya yanaşmazsa, pazarlanabilir ürünlerin kalburüstülüğünü, başarısını ve prestijini artırmakla meşgul olan kültür piyasasına bulaşmakta fazlaca gayretkeş davranmış olur. Romanlaştırılmış biyografiler ve bunlara bağlı ticari amaçlı onca yazı, basit bir yozlaşmadan ibaret değildir; sahte derinlikten duyduğu şüpheye rağmen yüzeysel bir şıklığa düşme tehlikesine karşı son derece korunaksız bir biçimin her zaman kapılabileceği bir eğilimle de ilişkilidirler aynı zamanda. Modern deneme türünün çıkış noktası olan Sainte-Beuve'de bile görülür bu. Aynı eğilim, kültürel çöp sayılacak bir edebiyat selinin Almanya için ilk modelini oluşturan Herbert Eulenberg'in siluet portre-

3. Lukács, *a.g.e.*, s. 5 ve devamı.

lerinden başlayarak Rembrandt, Toulouse-Lautrec ve Kutsal Kitap üzerine filmlere varıncaya kadar, hep kültürel yapıtların yansızlaştırılarak metalaştırılmasını teşvik etmiştir. Yakın dönemin tinsel tarihinde, Doğu Blokunda utanç verici bir terimle "miras" adı verilen şeyi karşı durulmaz bir şekilde ele geçirmiştir bu yansızlaştırma işlemi. Belki de en aydınlatıcı örnek, Stefan Zweig'ın yaşadığı süreçtir. Gençliğinde iyi işlenmiş birkaç deneme yazabilmişti Zweig, ama sonunda, Balzac üzerine kitabında yaratıcı insanın psikolojisine kadar düştü. Bu tür yazılarda soyut temel kavramlar, kavramsız veriler, alışılmış klişeler eleştirilmez, hepsi de örtük biçimde ama bir o kadar da kabul görmüşçesine varsayılır. Yorumlayıcı psikolojinin ıskartasıyla kültürel filistinizmin dünya görüşünden gelme "kişilik" ve "irrasyonel" gibisinden son moda kategoriler birleştirilir. Böylesi denemeler gazetelerin kültür-edebiyat ekleriyle karıştırır kendini – deneme biçiminin düşmanlarının denemeyi karıştırdığı şeyin aynısıyla. Akademik esaretin disiplininden koparılmış olan tinsel özgürlüğün kendisi de özgür olmaktan çıkar, müşterilerinin toplumsal olarak önceden biçimlendirilmiş ihtiyacına ayak uydurur. Kendini sadece varolana karşı sorumlulukta tüketmeyen her hakikatin de bir uğrağı olan sorumsuzluk, yerleşik bilincin ihtiyaçları karşısında hesap vermeye ve kendini mazur göstermeye başlar. Kötü denemeler, kötü doktora tezlerinden daha az konformist değildir. Oysa sorumluluk, sadece otoritelere ve jürilere değil, konuya da saygı göstermektir.

Ama kötü bir denemenin eldeki konuyu açmak yerine kişilerin hikâyelerini anlatmasında bu biçimin kendisinin de bir sorumluluğu yok değil. Bilimle sanatın ayrışması geri döndürülemez bir şeydir. Sadece safdil edebiyat imalatçısı farkında değildir bunun; kendini hiç değilse bir örgütleme dehası olarak görmekte ve böylece iyi yapıtları öğüterek kötü yapıta dönüştürmekle uğraşmaktadır o. Mitoloji giderek ayıklanıp dünya şeyleştirildikçe, bilim ve sanat da birbirinden ayrılmıştır. Sezgi ile kavramı, imge ile göstergeyi bir tutan bilinç, bir zamanlar var olduysa bile, sihirli bir değnekle yeniden yaratılamaz; onu telafi çabası bir gerilemeye dönüşerek kaosa sürüklenir. Böyle bir bilinç ancak dolayım sürecinin tamamlanması olarak düşünülebilir, ütopya olarak; Kant'tan beri idealist filozofların da entelektüel sezgi adı altında tasarladığı şeydir bu, ama ne zaman gerçek bilgiye dayanak olması gerekse başarısız kalmıştır. Felsefe, edebiyattan aldığı borçla şeyleştirici düşünüşü ve bunun tarihini –yani alışılmış terminolojiyle özne-nesne karşıtlığını– ortadan kaldırabileceğini, hatta Parmenides ile Jungnickel'in birleştirilmesiyle oluşmuş bir şiirde Varlığın kendisinin konuşacağını sandığı anda yıkanıp

paklanmış kültürel gevezeliğe benzemeye başlar. Doğallık ya da kökensellik kisvesine bürünmüş köylü kurnazlığıyla kavramsal düşünüşün yükümlülüklerine saygılı olmayı reddeder – oysa daha önerme ve yargılarında kavramlar kullandığı anda imzasını atmıştır bu yükümlülüğün altına. İçerdiği estetik öğe ise elden düşme Hölderlin ya da Dışavurumculuk'a ya da belki *Jugendstil*'e ait sulandırılmış kültürel anılar olarak kalır, çünkü hiçbir düşünce doğal ya da kökensel söyleyişin sözümona yaptığı gibi, böylesine tasasızca ve körlemesine kendini dilin ellerine teslim edemez. İşte imge ile kavramın bu sırada birbirine uyguladığı şiddetten de bütün o "otantiklik" jargonu üremektedir – sözcüklerin duyguyla titreştiği ama kendilerini böyle duygulandıranın ne olduğunu hiç söylemedikleri bir jargon. Dilin aşkınlığı, anlamın ötesine taşan yönü, pozitivizmin elinde oyuncak olan bir anlam boşluğuna varır sonunda; eleştirdiği ama oyun fişleriyle de paylaştığı bu anlam boşluğu yüzünden, kendini üstün tuttuğu pozitivizmin hizmetine girer. Bu türden etkilere kapılan dil, eğer hâlâ bilimler arasında dolanmaya cesaret edebiliyorsa, el sanatlarına yakınlaşır; estetiğe negatif anlamda en çok sadakat gösterense, zaten bütünüyle dile karşı koyan ve sözü sayılarının açıklanışına indirgemektense, bilincin şeyleşmesinin açıkça itiraf edildiği listeleri yeğleyen araştırmacıdır. Sanata karşı mahcup bir borçlanmaya girmeden, bu şeyleştirme için bir tür form bulmuş olur böylece. Aslında sanat her zaman Aydınlanma'nın başat eğilimleriyle öylesine iç içe geçmişti ki, Antik dönemden beri tekniklerinde bilimsel bulguları kullanıyordu. Ama niceliğin niteliğe dönüştüğü bir yer vardır. Sanat yapıtında teknik mutlaklaştırılırsa eğer; inşa [*konstruktion*] her şeyi kapsayarak kendi karşıtı ve itici gücü olan ifadeyi [*expression*] ortadan silerse; yani sanat dolaysızca bilim olmaya, bilimin ölçülerine göre doğru olmaya kalkışırsa, o zaman sanat öncesinin abartılmış malzeme işleme merakını onaylamış olur ve ancak felsefe seminerlerindeki "Seyn"* kavramının olabileceği kadar anlamsız hale gelir. Şeyleşmeyle de kardeş oluyordur böylece – bugüne dek her ne kadar dilsiz ve şeyleşmiş tarzda da olsa, işlevsizin –yani sanatın– karşı çıkmakla kendi işlevini de yerine getirdiği şeyleşmeyle bir oluyordur.

Ancak, bilim ile sanat tarihsel süreçte birbirinden ayrılmış olsa bile, aralarındaki karşıtlık mutlaklaştırılmamalıdır. İkisinin anakronik bir karışımından duyulan iğrenme, uzmanlıklar halinde parçalanmış bir kültürün gerekçesi olamaz. Bu bölümler ne kadar gerekli olursa olsun, hakikatin bütünlü-

* Varlık anlamındaki Sein sözcüğünün eski yazılış biçimi; bir Heidegger arkaizmi. (ç.n.)

günden vazgeçildiğinin kurumsal evetlenişidirler aynı zamanda. Sonsuz değerlere yönelmiş hakiki bir felsefenin, sapasağlam ve eksiksizce örgütlenmiş bir bilimin ve kavram-dışı, salt sezgisel bir sanatın ortak yanını oluşturan katışıksızlık ve temizlik idealleri, baskıcı bir düzenin izini taşır. Kültürel olarak onaylanmış sınır çizgilerini aşıp resmi kültürü ihlal etmesin diye, bir yeterlilik belgesi isteniyordur tinden. Böylece, her bilginin potansiyel olarak bilime dönüştürülebileceği varsayılmış olur. Bilimsel bilinci bilimöncesinin bilincinden ayıran bilgi kuramları bu ayrımı tümüyle bir derece farkı olarak düşünmüşlerdir. Ama yaşayan bilincin hiçbir zaman gerçekten bilimsel bilince dönüşmeyip söz konusu dönüştürülebilirliğin sadece güven artırıcı bir iddiadan ibaret kalması, böyle bir geçişin ne denli zor olduğunu ve aslında arada niteliksel bir fark bulunduğunu gösterir. Bilincin yaşamı üzerine en basit bir düşünüş bile, bilimsel ağlara hiç de keyfi önseziler sayılmayacak bilgilerin ne kadar az takılabileceğini öğretecektir bize. Bilimsel-pozitivist öğenin Bergson'dakinden eksik olmadığı Marcel Proust'un yapıtı, insanlar ve toplumsal ilişkiler hakkında bilimin kolayca kapsayamayacağı, ama yine de nesnellik iddiaları azaltılamayacak ya da belirsiz bir akla uyunluğa teslim edilemeyecek zorunlu ve zorlayıcı bilgileri dile getirme yönünde ender rastlanan bir girişimdir. Böyle bir nesnelliğin ölçütü, öne sürülen tezlerin yinelenen testlerle doğrulanması değil, umut ve hayal kırıklığıyla ayakta duran bireysel insan deneyimidir. Bu deneyim, anımsama sürecinde onaylayarak ya da reddederek bir gerçeklik kazandırır kendi gözlemlerine. Ancak, böyle bir deneyimin bireysel olarak sentezlenmiş birliği –ki bütüne yine de bir görünüş kazandırıyordur– psikoloji ve sosyolojinin ayrışmış kişi ve aygıtları arasında dağıtılıp yeniden düzenlenebilecek bir şey değildir. Proust, bilimselci ruhun ve bunun her yerde olduğu gibi sanatçıda da –örtük biçimde– varolan gereklerinin basıncı altında, bilimleri taklit eden bir teknikle ve deneysel denebilecek bir yöntemle, bireyin henüz kendine güvendiği ve resmi sansür tarafından yıldırılmamış olduğu burjuva bireyselciliği günlerinde deneyimli bir insanın bilgisi sayılmış olan şeyi kurtarmaya ya da belki yeniden oluşturmaya çabalamıştır – örneğin, amatörlüğün en yüksek biçimi olarak canlandırdığı artık tükenmiş bulunan *homme de lettres*'in deneyimini. Böyle deneyim sahibi birinin anlattıklarını, bunlar sırf kendisine ait ve basitçe bilimsel olarak genelleştirilemiyorlar diye önemsiz, rastgele ve akıldışı sayıp bir kenara atmak kimsenin aklından bile geçmezdi. Buna karşılık onun bilim ağları arasından kaçıp giden bulguları, bilimin kendisinin de kaçırmış olduğu şeylerdir şüphesiz. *Geisteswissenschaft* [tinsel bilim] olarak, tine vaadini tutamaz bilim: Ti-

nin yarattıklarını içerden aydınlatmaktır bu vaat. Üniversitelerde bir sanat yapıtının, dilsel bir biçimin, estetik kalitenin, hatta estetik tekniğin ne olduğunu öğrenmek isteyen genç bir yazar ancak bölük pörçük bilgiler edinebilir – ya da en iyi ihtimalle son moda felsefenin hazır halde sunduğu ve söz konusu yapıtların içeriğine şu ya da bu keyfilikle uygulanmış bilgiler. Eğer felsefi estetiğe yönelecek olursa, bu defa da ne anlamak istediği yapıtların içeriğiyle bağlantısı olan ne de el yordamıyla aradığı içeriği temsil eden soyut önermeler dayatılır kendisine. Ama bütün bunların tek sorumlusu *kosmos noetikos*'u [zihinsel evren] sanat ve bilim olarak ayıran işbölümü değildir; iyi niyet ve kapsamlı planlamayla silinemez bu işbölümünün sınır çizgileri. Daha çok, doğaya egemen olma ve maddi üretim şemasının etkileri altında geri dönüş imkânı kalmamacasına şekillenmiş olan tinin o geride kalmış evreyi anımsayışı, katılaşmış üretim ilişkilerinin aşıldığı, geleceğe ait bir evre vaat eder; ve bu tam da kendi özgül nesneleriyle uğraşmaya başladığında uzmanca yaklaşımını kötürümleştiren şeydir.

Bilimsel işlem ve bunun yöntem olarak felsefi temellendirilmesi karşısında, deneme, ardında yatan fikre uygun bir şekilde, sisteme yönelik eleştiriyi sonuna kadar götürür. Kesinleşmiş kavramsal düzen karşısında açık uçlu ve öngörülmez deneyime öncelik tanıyan ampirist öğretiler bile, bilginin az çok sabit olarak tasarlanan koşullarıyla uğraştıkları ve bunları olabildiğince kesintisiz bir bağlam halinde geliştirdikleri ölçüde, sistematik kalmaktadır. Kendisi de bir denemeci olan Bacon'dan bu yana rasyonalizm kadar ampirizm de "yöntem" olmuştur. Yöntemin mutlak ayrıcalığı konusunda düşünce alanında şüphe uyandırmayı ise sadece deneme başarmıştır. Özdeşlik-dışı'nın bilincinin belirmesine izin verir deneme, onu doğrudan ifade etmese bile. Radikal olmama konusunda radikaldir, şeyleri bir ilkeye indirgemeye yanaşmayışıyla, kısmi olanı bütünsel olana karşı vurgulayışıyla, parçasal niteliğiyle radikal.

Büyük Sieur de Montaigne yazılarını son derece güzel ve uygun bir başlıkla "Denemeler" olarak nitelendirirken, buna benzer bir şey hissetmişti belki de. Çünkü bu sözcükteki basit tevazu, onun kibirli nezaketidir aynı zamanda. Denemeci, bazen kendisini sanki kesin bir sona yaklaşmış sanmasına yol açan gururlu umutlarını bir yana bırakır – başkalarının şiirlerini ya da olsa olsa kendi kavramlarını açıklamaktan ibarettir bütün sunabildiği. Ama ironik bir tarzda kendini uyarlar bu küçüklüğe; en derin zihinsel yapıtın bile yaşam karşısındaki bu sonsuz küçüklüğüne razı olur ve hatta ironiyle vurgular onu.[4]

4. *A.g.e.*, s. 21.

Örgütlenmiş bilim ve kuramın oyun kurallarına –Spinoza'nın deyişiyle "şeylerin ve fikirlerin düzenini bir tutan" kurallar– boyun eğmez deneme. Kavramların boşluk bırakmayan düzeni var olan şeylerin düzeniyle aynı olmadığı için, tümdengelimci ya da tümevarımcı bir kapalı yapı kurmaya kalkışmaz. Özellikle de, Platon'dan beri kök salmış bulunan değişken ve geçici şeylerin felsefeye layık olmadığı doktrinine başkaldırır; geçiciliğe yapılmış şu çok eski haksızlığın, geçici olanı kavramın içinde bir kez daha mahkûm etmekle tekrarlanmasına isyan eder. Soyutlama sürecinin sonucu olan kavramın, ele aldığı bireyselliğin tersine, zamansal bir değişmez oluşuna ontolojik bir haysiyet atfeden dogmanın şiddetinden tiksintiyle kaçınır deneme. *Ordo idearum*'u [fikirlerin düzeni] *ordo rerum* [şeylerin düzeni] sanan yanılgı, dolayımlı bir şeyi dolayımsız saymaktan kaynaklanıyordur. Salt olgusal bir şey nasıl kavram olmadan düşünülemezse (çünkü bir şeyi düşünmek zaten her zaman onu kavramak demektir), en saf kavram bile olgusallıkla bağlantısı kurulmadan düşünülemez. Uzam ve zamandan bağımsız sayılan fantezi ürünleri bile, türevsel şekilde de olsa, bireysel varoluşa işaret eder. İşte bu yüzden deneme, hakikat ile tarihin bağdaşmaz olduğunu ileri süren yozlaşmış bir derinliğin tehditlerine teslim olmaz. Eğer hakikatin zamansal bir çekirdeği bulunduğu doğruysa, bütün tarihsel içerik de onun ayrılmaz bir uğrağı olacak; *a posteriori* [deney sonrası] olan da, Fichte ve izleyicilerinin iddia etiği gibi sadece genel olarak değil, somut olarak *a priori* [deney öncesi] hale gelecektir. Deneyimle ilişki (alışılmış kuram salt kategorilere ne kadar ağırlık veriyorsa, deneme de ilişkiye o kadar ağırlık verir) bütün tarihle ilişki demektir. Bilincin, kendine en yakın şey olduğu için, hareket noktası yaptığı salt bireysel deneyimin kendisi de daha kapsayıcı olan tarihsel insanlık deneyimi tarafından dolayımlanmıştır. Bunun tersini düşünmek, yani insanlık tarihi deneyiminin dolayımlı, kişinin kendi deneyimini ise dolaysız sanmak, bireyci toplum ve ideolojinin kendini aldatışından ibarettir. Bu yüzden deneme, tarihsel olarak üretilmiş olanın kuram için elverişsiz bir konu sayılıp aşağılanmasını kabul etmez. Bir ilk felsefe [*prima philsophia*] ile bunu öngerektiren ve onun üstüne kurulan salt bir kültür felsefesi arasındaki ayrım (deneme tabusunun kendini kuramsal olarak rasyonelleştirmesine yarayan bir ayrımdır bu) savunulamaz. Zamansal olanla zamandışı olanı ayırmayı düstur edinmiş bir tinsel *modus operandi* [çalışma tarzı] otoritesini yitirmektedir. Daha yüksek soyutlama düzeyleri düşünceye ne daha büyük bir kutsallık ne de metafizik bir içerik kazandırır; tersine, soyutlama yükseldikçe böyle bir içerik de uçup gider ve denemenin yapmak istediği de bunu biraz olsun tela-

fi etmektir. Denemenin parçalı ve olumsal olduğu yolundaki yaygın eleştirinin kendisi de bütünlüğü ve dolayısıyla özneyle nesnenin özdeşliğini varsaymakta ve sanki bütüne hâkim olunabilirmiş gibi yapmaktadır. Oysa denemenin yapmak istediği geçicideki ebediyi bulmak ve damıtıp çıkarmak değil, geçiciyi ebedi kılmaktır. Denemenin zayıflığı, dile getirmek zorunda olduğu özdeşlik-dışına tanıklık eder. Aynı zamanda, niyetin nesneye göre fazlalığının ve dolayısıyla, dünyanın ebedi ve geçici diye bölünmesiyle yolu tıkanmış olan ütopyanın da tanığıdır. Zorlu denemede, düşünce kendini geleneksel hakikat kavramından arındırır.

Bunu yapmakla, geleneksel yöntem kavramını da askıya almış olur deneme. Düşüncenin derinliği, konusuna ne kadar nüfuz edebildiğine bağlıdır, onu ne ölçüde başka bir şeye indirgeyebildiğine değil. Deneme, tartışmayı davet eden bir eğim kazandırır buna: Türevsel sayılacak şeylerle uğraşmakta ama bunların nihai türetilmesini kendisi yapmaya kalkışmamaktadır. Serbestçe seçtiği nesnesinde bir araya gelen şeyleri serbestçe birleştirerek düşünür. Dolayımların –ki bunlar bütün toplumun bir çökelti halinde biriktiği tarihsel dolayımlardır– ötesine geçmeye kalkışmaz, bunun yerine hakikat içeriklerini zaten tarihsel içerikler olarak kavrar. Ezelden verilmiş bir şeyin peşinde koşmaz; ve böylece, kendi damgasını taşımayan hiçbir şeye katlanamadığı için kendi her-yerde-oluşunu hatırlatan şeylere hiç katlanamayan ve bu yüzden de ideolojik bir tamamlayıcı olarak tam da kendi pratiği yüzünden tamamıyla yok olmuş doğayı mecburen işin içine sokan toplumsallaştırılmış bir toplumun öfkesini çeker. Deneme, düşüncenin *thesis* alanından –yani kültürden– sıyrılıp *physis* alanına –yani doğaya– geçebileceği yanılsamasına sessizce son verir. Sabitleşmiş, türevsel oldukları bilinen ve yapay şeyler karşısında büyülenen deneme, doğanın insanlar için artık var olmadığını açıkça söyleyerek saygı gösterir doğaya. Denemenin aleksandrenizmi, leylakların ve bülbüllerin (evrensel ağ hayatta kalmalarına izin vermişse eğer), sadece var olmakla bile bizi hayatın hâlâ yaşadığına inandırışlarına verdiği cevaptır. Başlangıçlara giden ama aslında bütün türetilmişlerin en türevsel olanına, Varlığa, yani zaten varolan şeyi kopyalayan ideolojiye götüren kral yolundan ayrılır deneme; ama yine de, bizzat dolayım kavramının gerekli kıldığı dolaysızlık fikri tamamıyla yok olmaz ortadan. Deneme için, düşünmeye başladığı ana kadar, dolayımın bütün aşamaları dolaysızdır.

Ezeli verileri reddeden deneme, kendi kavramlarının tanımlanmasına da razı olmaz. Tanımların eleştirisi felsefede çok değişik açılardan yapılmıştır – Kant tarafından, Hegel tarafından, Nietzsche tarafından. Ama bilim böyle

bir eleştiriyi kendine mal etmekle ilgilenmemiştir hiç. Kant'la başlayan hareket (modern düşünüşteki skolastik artıklara karşı bir hareketti bu) kavramların sözlü olarak tanımlanmasının yerine üretildikleri süreçlere bakarak anlaşılmalarını geçirmişti; oysa bilim dalları, işleyiş tarzları rahatsız edilmeden güven içinde sürsün diye, eleştirellik-öncesinin görevi olan tanımlamaya bağlı kalmaktadır hâlâ. Bu açıdan, felsefeyi bilimsel yöntemle bir tutan neopozitivistler, skolastik düşünüşle uyum içindedir. Buna karşılık deneme, antisistematik yönelimi kendi hareket tarzına dahil eder ve kavramları törensizce, "dolaysızca", aynen edindiği gibi sunar. Daha kesin çizgilerini ancak birbirleriyle ilişki içindeyken kazanır bu kavramlar. Ama bu arada kavramların kendilerinden de destek alır deneme. Çünkü kavramların kendi başlarına belirlenmemiş olduğu ve ancak tanımlanmak koşuluyla belirginlik kazandıkları görüşü, hammaddeleri işleyerek çalışan bilimin bâtıl inancıdır. Kavramın bir *tabula rasa* [boş levha] olarak tasarlanması, kendine alternatif bir güç tanımak istemeyen bilimin egemenlik iddiasını sağlamlaştırmak için gereklidir. Gerçekte bütün kavramlar daha baştan içinde yer aldıkları dil tarafından örtük biçimde somutlanmıştır. Kendisi de esas itibariyle dil olan deneme, kavramların bu anlamlarıyla işe koyulur ve onları daha da ileri götürür; dile, kavramlarla olan ilişkisinde yardım etmek, dilde düşünmeden anılan kavramların üzerinde düşünmek ister. Fenomenolojideki anlam analizi yöntemi de buna benzer, ama orada kavramların dille olan ilişkisi fetişleştirilmektedir. Böyle bir yönteme karşı deneme, kavramların tanımlanmasında olduğu kadar şüpheci bir tutum içindedir. Kaçamağa başvurmadan, kendi kavramlarını nasıl anlayacağının tam olarak belli olmadığı eleştirisini sineye çeker. Çünkü kesin tanımlara olan talebin eskiden beri –kavramların anlamlarını sabitleyen manipülasyonlar sayesinde– şeylerin kavramlarda yaşayan irkiltici ve tehlikeli yanlarını bertaraf etmeye yaradığının farkındadır. Ancak, deneme de genel kavramlar olmadan yapamaz (hatta kavramları fetişleştirmeyen dil bile onlarsız edemez), ama onları keyfi bir biçimde de kullanmaz. Dolayısıyla, yöntem ve nesneyi ayıran ve nesneleştirdikleri içeriklerin sunuluşu konusuna aldırış etmeyen çalışma tarzlarına kıyasla, sunuş meselesini çok daha ciddiye alır. İfade tarzı, tanımlamadan vazgeçmekle feda edilmiş olan kesinliği kurtaracaktır, ama ele alınan konuyu bir kez belirlenmiş ve sabitleşmiş kavram tanımlarının keyfiliğine teslim etmeden. Bu işin tartışmasız ustası Benjamin'di. Ancak, böyle bir kesinleştirme atomcu olarak kalamaz. Deneme kendi kavramlarının tinsel deneyim sürecindeki karşılıklı etkileşimi konusunda, tanımlayıcı yöntemden daha az değil, tersine daha çok ısrarcıdır. Böy-

le bir deneyimde kavramlar bir işlem sürekliliği göstermez. Düşünce tek yönde ilerlemez, uğrakları bir halıdaki gibi iç içe örülmüştür. Düşüncelerin verimliliği de bu örgünün yoğunluğuna bağlıdır. Aslında düşünen kişi hiç de düşünüyor değildir; kendini tinsel deneyimin sahnesi haline getiriyor, ama onun dokusunu çözmeye kalkışmadan yapıyordur bunu. Geleneksel düşünüş de itkilerini bu deneyimden almakla birlikte, biçimi nedeniyle bu sürecin anısını ortadan kaldırır. Deneme ise söz konusu deneyimi model olarak benimser, ama basitçe taklit etmez, üzerinde düşünülmüş bir biçim olarak alır. Deneyim, denemenin kendi kavramsal örgütlenişinin dolayımından geçmektedir burada. Diyebiliriz ki, yöntemli bir yöntemsizliktir deneme.

Denemenin kavramları kendine mal ediş yolu, yabancı bir ülkede yaşayan ve o ülkenin dilini, okulda öğrenilen kurallara göre parçalarını birleştirerek kurmak yerine, doğruca konuşmak zorunda kalan birinin durumuna benzetilebilir. Sözlük kullanmadan okuyacaktır bu kişi yazıları. Aynı sözcüğü sürekli değişen bağlamlarda otuz kez gördüğünde, onun anlamlarını sözlükte sıralanmış anlamlara bakarak olduğundan daha iyi kavrayacaktır: Bağlama göre değişen anlamlara kıyasla çok dar, her tekil durumda bağlamın ortaya çıkardığı gözden kaçmayacak nüanslara kıyasla da çok belirsizdir sözlükteki karşılıklar. Böyle bir öğrenme tarzı hata yapmaya açıktır elbet. Bir form olarak deneme de öyle. Açık tinsel deneyime olan yatkınlığının karşılığını, yerleşik düşünüş normunun ölümden korkar gibi korktuğu güvenlik eksikliğiyle öder. Denemenin kuşkuya yer bırakmayan kesinliği ihmal etmekten çok, onu bir ideal olmaktan çıkarıyordur. Denemenin hakikat haline gelişi, temellere yönelen bir hazine avcılığı takıntısıyla değil, onu kendi dışına doğru sürükleyen kendi ilerleyişi içinde olur. Kavramları, denemenin kendisinden de saklı bulunan bir *terminus ad quem*'den [bitiriş anı] alır ışığını, herkesin gözü önündeki bir *terminus a quo*'dan [başlangıç anı] değil; ve bu yöntemde denemenin ütopik amaçlılığı da dile gelmiş olur. Bütün kavramları birbirini taşıyacak şekilde ortaya konmakta, her biri ötekilerle birlikte oluşturduğu kümelenme içinde kendi ifade biçimini bulmaktadır. Ayrı ayrı birbirinin karşısına konmuş unsurlar denemede okunabilir bir bağlam halinde bir araya gelir. İskelesi, binası yoktur denemenin; ama öğeleri kendi hareketleri içinde bir kümelenme halinde kristalleşir, bir takımyıldız olur. Bu takımyıldız, bir kuvvetler alanıdır. Denemenin bakışı altında her tinsel yapı bir kuvvetler alanına dönüşmek zorundadır zaten.

Deneme *clara et distincta perceptio* [açık ve net algı] ve kuşkuya yer bırakmayan kesinlik idealini yumuşak bir tarzda sorgular. Genel olarak denemeyi, yeni dönemde Batı biliminin ve bu bilimin kuramının başlangıcında Descartes'ın *Discourse de la méthode*'da getirdiği dört kurala karşı bir itiraz olarak anlayabiliriz. Descartes'ın nesneyi "en uygun şekilde çözmek için gerektiği ölçüde mümkün olduğunca çok parçaya ayrıştırmak"[5] diye ifade ettiği ikinci kural, öğeler analizinin anahatlarını ortaya koymaktadır ve geleneksel kuram da bu yaklaşımın etkisi altında kavramsal sınıflandırma şemalarını Varlığın yapısıyla bir tutmuştur. Oysa denemenin konusu olan yapay şeyler böyle bir analize teslim olmaz, ancak kendi özgül idea'larından hareketle inşa edilebilirler. Sanat yapıtlarıyla organizmaları Romantik karanlıkçılığa karşı hiç duraksamadan ayırt eden Kant'ın bir yandan da bunları benzer bir tarzda ele alması boşuna değildi. Analizin ürünü olan öğeler gibi, bütünlük de bir ilksel olgu halinde mutlaklaştırılamaz. Deneme, ikisine de karşı, bir etkileşim fikrini gözeterek çizer kendi yönünü; böyle bir yöneliş, ilksellik tutkusu kadar, öğelerin kendilerinin peşinde koşmayı da küçümser. Ne uğraklar düpedüz bütünden geliştirilecektir, ne de tersi. Bütün hem monaddır, hem değil; kavramsal nitelikte olan uğrakları, içinde toplandıkları özgül nesnenin ötesine işaret eder. Ama deneme oraya, kendilerini özgül nesne dışında meşrulaştıracakları yere kadar izlemez onları: Aksi halde varacağı kötü bir sonsuzluk olurdu. Bunun yerine nesnenin kendisine yaklaşır iyice – o kadar yaklaşır ki, nesne de salt nesne olarak kalmak yerine, kendisine yaşam veren uğraklarına ayrışır.

Kartezyen kuralların üçüncüsü, "düşüncelerimi öyle düzenlemeliyim ki, önce en basit ve bilinmesi en kolay nesnelerden başlayıp adım adım, deyim yerindeyse kerteli bir şekilde ilerleyerek daha karmaşık ve bileşik olanlara yükseleyim" demektedir ve denemeyle tam bir çelişki içindedir. Çünkü deneme biçimi en basit ve tanıdık olandan değil, en karmaşıktan hareket eder. Felsefe okumaya yeni başlamış olan ama felsefenin temel fikrine de bir şekilde önceden sahip olan birinin yolunda ilerler. Bu öğrencinin, asıl üzerinde durulacak yerlerden öylece geçip giden basit ve sağduyulu yazarları okumakla işe koyulması beklenemez; tersine, en zor sayılanlarla başlayacak, sonra da bunların ışığını daha basitlere doğru çevirip "düşüncenin nesnelliğe yönelmesi" şeklinde açıklayacaktır onları. Güç ve devasa şeyleri tam kendine göre bulan öğrencinin safdilliği, çokbilmiş bir yetişkinin parmağını sallayarak ön-

5. Descartes, *Philosophische Werke*, yay. Buchenau, Leipzig 1922, I, s. 15.

ce basiti anlayıp ancak ondan sonra kendisini asıl cezbeden karmaşıkla baş etmeye kalkışması tavsiyesinden daha bilgecedir. Bilginin bu şekilde ertelenmesi, onu engellemeye yarar ancak. Deneme, "anlaşılabilirlik" klişesine, hakikatin bir nedensellik ilişkisi olarak tasavvur edilmesine karşı, konu hakkındaki düşünüşün de nesnenin kendisi kadar karmaşık ve bileşik olması gerektiğini savunur; böylece, günün geçerli aklına her zaman eşlik eden inatçı ilkelliğe karşı bir düzeltici işlevini üstlenir. Bilim, âdeti olduğu üzere, antagonistik ve monadlara bölünmüş bir gerçekliğe ait zor ve karmaşık şeyleri yanlış bir şekilde basit modellere indirgeyip sonra da bunları görünüşteki malzemelerine göre ayrıştırır; deneme ise tersine, basit ve temelde mantıklı bir dünya yanılsamasını –statükonun savunulmasına çok uygun düşen bir yanılsama– bir kenara atar. Denemenin ayrışmışlığı ona eklenen bir şey değil, onun asıl ortamıdır [*Medium*]. Yerleşik düşünüş bu ayrışmışlığı, bilen öznenin psikolojisine atfetmeye fazlaca yatkındır ve böyle yapmakla onun zorlayıcılığını ortadan kaldırdığını sanır. Bilimin "aşırı karmaşıklığa" yönelttiği o kendi haklılığından emin görünen itirazlar, aslında erken doğmuş ve güvenilmez bir yöntemi değil, nesnenin yöntem sayesinde görünür kılınan yabancılaştırıcı ve rahatsız edici yanlarını hedef almıştır.

Descartes'ın dördüncü kuralı "her durumda eksiksiz bir sayma yapılmalı ve genel bir bakış oluşturulmalıdır" der, öyle ki "hiçbir şeyin unutulmadığından emin olunsun"; sistematik düşüncenin asli ilkesidir bu ve Aristoteles'in "rapsodik" [bölük pörçük] düşünüşüne karşı Kant'ın sürdürdüğü polemikte aynen çıkar karşımıza. Bu kural, öğretmence bir tavırla denemeye yöneltilen "kapsayıcı ve tüketici olamamak" suçlamasına da denk düşer; oysa her nesne, özellikle de tinsel olanlar sonsuz sayıda nitelikten oluşur ve bunların arasından seçim yapmak sadece bilen öznenin niyetine kalmıştır. "Genel bir bakış" da ancak konu alınan nesnenin onu ele almak için kullanılan kavramlar tarafından bütünüyle kapsanması halinde, geriye kavramların öngörmeyeceği hiçbir şey kalmaması halinde mümkündür. Tek tek parçaların eksiksizce sayılması kuralı ise, bu ilk varsayımın bir sonucu olarak, nesnenin gediksiz bir tümdengelim sistemi halinde temsil edilebileceğini iddia etmektedir ve bu da özdeşlik felsefesinin yaklaşımıdır. Tanım talebi gibi bu kartezyen kural da, bir pratik düşünme kılavuzu şeklinde, temel aldığı rasyonalist teoremden daha uzun ömürlü olmuştur; nitekim, kapsayıcı bakış ve sunuşun sürekliliği, ampirik bakımdan açık uçlu olan bilimden bile beklenmektedir. Böylece Descartes'ın bilginin zorunluluğunu gözeten entelektüel vicdan olarak kavradığı şey sonunda bir keyfiliğe dönüşmüştür: bir "referans

çerçevesinin" keyfiliği, hem yöntemsel bir ihtiyacın giderilmesi hem de bütünün makul olabilmesi için en başta yerleştirilmesi gereken, ama artık kendi geçerliliğini ya da apaçıklığını ortaya koyamayan bir aksiyomlar sisteminin keyfiliği. Bunun Alman uyarlamasında ise doğruca Varlığa ulaşma hevesiyle [*Pathos*] kendi öznel koşullarını gizleyen bir *Entwurf*un [proje] keyfiliği söz konusudur. Düşünce çizgisinin süreklilik göstermesi talebi, nesnenin iç tutarlılığını, uyumluluğunu önceden kabul etmeye yatkındır. Sürekli bir sunuş, sürekliliği aynı zamanda süreksizlik olarak belirlemiyorsa, antagonistik bir konuyla çelişecektir. Bir biçim olarak denemede, kuramsal bakımdan eskimiş bulunan eksiksizlik ve süreklilik iddialarının tinin işleyiş tarzı açısından da geçersiz olduğunu ilan etme ihtiyacı, bilinçsiz ve gayri kuramsal bir şekilde duyurur kendini. Deneme, hiçbir şeyi dışarda bırakmamaktan başka bir şey istemeyen dargörüşlü yönteme estetik açıdan karşı çıkarken; epistemolojik bir dürtünün gereğini yapıyordur. Parçayı [*Fragment*] tamamlanmamış ama kendi hakkında düşünerek sonsuza doğru ilerleyen bir kuruluş olarak kavrayan romantik bakış, bu anti-idealist motifi idealizmin tam ortasında büyük bir şevkle savunur. Deneme, sunuş tarzında bile, sanki nesnesi tümdengelim yoluyla türetilmiş ve artık hakkında söylenecek bir şey kalmamış gibi yapamaz. Biçimine içkindir kendini göreceleştirmesi: Her an herhangi bir noktada bitebilecekmiş gibi kurmalıdır kendini. Gerçeklik nasıl parçalıysa, o da parçalar halinde düşünür ve kendi birliğini bu parçaların arasına dalarak bulur, onların üstünü örterek değil. Teksesli bir mantıksal düzen, kavramaya yöneldiği şeyin antagonistik doğası hakkında yanıltır bizi. Kesintili olma denemenin asli bir özelliğidir, konusu ise daima durdurulmuş bir çatışma. Kavramları konu aldığı nesnelerin kuvvet diyagramlarındaki işlevlerine göre birbiriyle ilişkilendiren deneme, bir yandan da bunların hepsini kendi altında toparlayabilecek bir üst kavramdan uzak durur. Bu tür kavramların başardıkları yanılsamasını yarattıkları şeyi başarmak aslında imkânsızdır – kavrama yön veren yöntemin kendisi de içten içe bilir bunu ama yine de başarmaya çalışır. Tarihte çok uzun süre ayakta kalabilmiş çoğu terim gibi, düşüncenin on ikiden vurma ütopyasını bu ütopyanın kendi yanılabilirliği ve geçiciliğinin bilinciyle bir araya getiren *Versuch* [deney, deneme] sözcüğü de biçim hakkında bir bilgi verir ve bu bilgi programatik değil de el yordamıyla yolunu arayan niyetin niteliğiyle ilgili olduğu için, daha da önemlidir. Deneme seçilmiş ya da karşılaşılmış bir kısmi özellikte bütünlüğü aydınlatmalıdır, ama bu bütünlüğün mevcut olduğunu ileri sürmeden. Kendi içgörülerinin zorunluluk içermeyen ve yalıtık olan yanlarını düzeltir; şu

var ki, ya aynı denemenin devamında ya da başka denemelerle mozaik benzeri ilişkisi içinde o içgörülerin çoğalması, doğrulanması, sınırlanmasıyla gerçekleşir bu düzeltme, onlardan çıkarsanan özelliklere ulaşan bir soyutlamayla değil. "Denemenin incelemeden [*Abhandlung*] farkı buradadır işte. Deneme yazarı, deneysel kompozisyonlar kaleme alan biridir; nesnesini evirip çeviren, sorgulayan, ona dokunan, sınayan, hakkında düşünen, değişik açılardan ona saldıran, gördüklerini zihnin gözüyle toparlayan ve yazma sırasında yaratılan koşullar altında nesnenin görülmesine izin verdiği şeyleri söze döken biri."[6] Bu işlemin uyandırdığı huzursuzlukta –keyfi biçimde uzayıp gidebileceği duygusunda– hem bir hakikat vardır, hem de bir hakikatsizlik. Hakikat vardır, çünkü deneme gerçekten de sona ermez ve bunu yapamıyor oluşunu da kendi önselinin [*a priorisi*'nin] parodisi halinde vurgulayarak sergiler. O zaman da, aslında keyfiliğin bütün izlerini silen formlara ait olan bir sorumluluk denemeye yüklenmiş olur. Ama huzursuzluğun bir de yanlış yanı vardır, çünkü denemenin oluşturduğu takımyıldızın keyfiliği, nesnenin zorlamasının yerine kavramsal düzenin zorlamasını geçiren bir felsefi öznelciliğin sandığı gibi değildir aslında. Denemeyi belirleyen onun nesnesinin birliğidir ve o nesnede çökelmiş olan kuram ve deneyim de buna dahildir. Denemenin açıklığı da duygulara ya da ruh haline ait belirsiz bir açıklık değildir; kendi içeriği tarafından belirleniyordur sınır çizgileri. Başyapıt fikrine –kendisi de yaratılış ve bütünlük fikirlerini yansıtan bir fikirdir bu– karşı direnir deneme. Denemenin biçimi, insanın yaratıcı olmadığı ve insani olan hiçbir şeyin de bir yaratık olmadığı şeklindeki eleştirel düşünceyle uyum içindedir. Her zaman önceden yaratılmış olan bir şeye yönelen denemenin kendisi ne bir yaratı olarak çıkar ortaya, ne de bütünlüğü yaratılışın bütünlüğüne yaklaşan, her şeyi kapsayıcı bir şeye heves eder. Denemenin bütünlüğü, gelişimini kendi içinden türetmiş [*auskonstruiert*] bir biçimin birliği olarak, bütünsel olmayan bir şeyin bütünlüğüdür, bir içerik olarak reddettiği "düşünce ile nesnesinin özdeşliği" tezini biçim olarak da reddeden bir bütünlük. Özdeşlik zorlamasından kurtulmuş olmak, resmi düşüncenin kaçırdığı bir şeyi kazandırır denemeye zaman zaman – izleri silinemeyecek bir an, söndürülemeyecek bir renk. Georg Simmel'in yapıtındaki bazı yabancı sözcükler –*cachet*, *attitude*– kuramsal olarak tartışılmış olmasa da bu niyeti açığa vurmaktadır.

Deneme geleneksel düşünüşe göre hem daha açıktır hem de daha kapalı.

6. Max Bense, "Über den Essay und seine Prosa", *Merkur*, yıl 1, 1947, sayı 3, s. 418.

Yapısı sistemleştirmeyi yadsıdığı ölçüde daha açıktır ve bu yadsıma ne kadar zorlu ve ısrarlıysa, kendi kendisiyle o kadar tutarlı olur. Denemelerde bulunan ve bu sayede saygınlık kazanmak isteyen sistem artıkları, örneğin edebiyat araştırmalarına hazırlop popüler felsefi görüşlerin sızması, psikolojik bayağılıklar kadar değersizdir. Ama bir yandan da daha kapalıdır deneme, çünkü sunuş biçimini oluştururken özellikle vurgulu bir ifade geliştirir. Sunuş ile konunun özdeş olmadığı bilinci, sunuşu amansız bir çabaya zorlar. Denemeyi sanata benzeten tek şey de budur işte. Bunun dışında, içerdiği kavramların yanlarında sadece anlamlarını değil, kuramsal bağlamlarını da getirmeleri nedeniyle, kaçınılmaz olarak kuramın akrabasıdır. Tabii kavramlara olduğu gibi kurama karşı da dikkatlidir. Ne kendini sistematik biçimde kuramdan türetir –Lukács'ın deneme tarzındaki geç dönem yapıtlarının temel kusurudur bu– ne de gelecekteki sentezlerin bir ön ödemesi durumundadır. Tinsel deneyim kurama ne kadar çok tutunmaya çalışır ve filozof taşını ele geçirmiş gibi yaparsa, kendi iflasına da o kadar yaklaşır. Öte yandan, tinsel deneyim doğası gereği böyle bir nesnelleşmeye de yönelecektir. Bu antinomi denemede yansır. Deneme kavram ve deneyimleri nasıl dışardan alıp özümlüyorsa kuramları da öyle özümler. Ama onlarla bir "bakış açısı" ilişkisi içinde değildir. Denemede bakış açısının bulunmayışı bir safdillik olmaktan çıkarak nesnelerinin önceliğine bağımlı hale gelmişse ve deneme nesneleriyle ilişkisini bir başlangıç noktasının büyüsünden kurtulmak için kullanıyorsa eğer, düşünüşün karşısında hep güçsüz kaldığı o "bakış açısı" felsefesiyle parodi halinde bir polemiği de gerçekleştirebiliyor demektir. Kendisine yakın duran kuramları yutar deneme; anlamı hep çözüp eritmeye eğilimlidir, kendisi için çıkış noktası olan anlam da dahildir buna. Başından beri hep mükemmel bir eleştiri biçimiydi deneme, hâlâ da öyle: tinsel yapıların içkin eleştirisi olarak, onların ne olduğu ile kavramlarının karşı karşıya konması olarak, ideoloji eleştirisidir.

Deneme tinin eleştirel kategorisinin biçimidir. Çünkü eleştiren kişi kaçınılmaz olarak denemek zorundadır, nesnenin yeniden görünür hale geldiği koşulları yaratması gerekir ve bir yazarın yaptığından farklı bir şekilde başarmalıdır bunu; en önemlisi de, nesnenin kırılganlığı sınanmalı, denenmelidir, eleştirmenin ellerinde nesnenin geçirdiği küçük değişimin anlamı da budur zaten.[7]

Deneme kendi dışında bir bakış noktasına sahip çıkmadığı için bakış açısı eksik diye eleştirilip relativizmle suçlanıyorsa, işin içine doğrunun "ta-

7. *A.g.e.*, s. 420.

mamlanmış" bir şey olarak tasavvuru, bir kavramlar hiyerarşisi karışmış demektir ve bu da bakış noktalarından hoşlanmayan Hegel'in yıkmış olduğu bir anlayıştır. İşte tam burada deneme kendi kutupsal karşıtı olan mutlak bilgi felsefesiyle uyum içindedir. Keyfiliği dolayımsızlık maskesi altında gizlemek yerine, üzerinde düşünüp kendi işleyiş tarzına dahil ederek, düşünceyi keyfilikten kurtarmak istemektedir.

Şüphesiz, idealist felsefe, bir yandan soyut bir üst kavramı –sadece "sonuç" olan bir şeyi– yapısı gereği kesintili olan bir süreç adına eleştirirken, bir yandan da idealist geleneğe uygun şekilde diyalektik yöntemden söz etmek gibi bir tutarsızlıkla malûldür. Onun için deneme, diyalektiğin kendi kendisini konu aldığı durumlardan daha diyalektiktir. Hegel'in mantığını ciddiye alır: Ne bütünlüğün hakikati tek tek yargılara karşı kullanılabilir, ne de bütünlük tekil bir yargı biçiminde sonlu hale getirilebilir; bunun yerine tekilliğin doğruluk iddiası harfiyen kabullenilir – doğru olmayan yanı apaçık olana kadar. Denemeye özgü atılgan, önceleyici ve kefaretini henüz tam ödememiş her ayrıntı, kendisini olumsuzlayan başka ayrıntıları da çeker yanına; denemenin bilerek içine daldığı hakikatsizlik, aynı zamanda onun hakikatini barındıran öğedir. Kuşkusuz hakikatsizlik kendi biçimiyle de çıkar ortaya – kültürel olarak önceden biçimlenmiş, türetilmiş bir şeyle sanki bu kendi başına özerk bir şeymiş gibi ilişki kurmaktadır. Ama deneme herhangi bir "ilksellik" fikrini devre dışı bırakmakta ne kadar enerjik davranır ve kültürü doğadan türetmeye ne kadar az yanaşırsa, kültürün doğaya bağlı yönünü de o kadar temelden kavrayacaktır. Bugün hâlâ doğanın kör koşulları [*Zusammenhang*], yani mit, kültürdeki varlığını sürdürmektedir ve denemenin üzerinde düşündüğü de tastamam budur: Doğa ile kültürün ilişkisi asıl konusudur. Kültür görüngülerini "indirgemek" yerine, ikinci bir doğa, ikinci bir dolayımsızlıkmış gibi onların içine dalması boşuna değildir, dolayımsızlık yanılsamasını ısrarıyla yadsımaya ve aşmaya çalışır. Kültür ve onun altında yatan şeyler arasındaki fark konusunda köken felsefesinden daha fazla yanılsama içinde değildir deneme. Ama onun için kültür Varlığın üstünü örten ve alaşağı edilmesi gereken bir gölgeolay da değildir; tersine, kültürün altında yatan da *thesis*'dir [tez, kurulmuş şey], yani yanlış toplumdur. İşte bu yüzden, kökeni üstyapıdan daha önemli saymaz deneme. Nesnelerini seçerken sahip olduğu özgürlüğü, olgu ya da kuramın her türlü önceliği karşısındaki üstünlüğünü, kendisi için bütün nesnelerin bir bakıma merkeze –o herkesi büyüsü altına alan ilkeye– eşit ölçüde yakın olmasına borçludur. Kökenle ilgilenmeyi dolayımlı olanla ilgilenmeye göre daha ilksel sayıp yüceltmez,

çünkü onun gözünde kökenselliğin kendisi, üzerinde düşünülecek bir konu, olumsuz bir nesnedir. Kökenselliğin, tinin bakış açısı olarak, toplumsallaşmış dünyada yalana dönüştüğü bir duruma tekabül eder bu. Yalan, tarihsel sözleri tarihsel dillerden çekip ilksel sözler seviyesine yükseltmekten başlayıp, "*creative writing*" [yaratıcı yazı] konusunda akademik giriş derslerine, meslek haline getirilmiş ilkelliğe, pedagojik zorunluluğun metafizik bir erdemmiş gibi sahneye çıktığı blokflütlere ve "*finger painting*"e [parmakla yapılan resimler] kadar uzanmaktadır. Toplumsal koruma alanı olarak doğaya karşı Baudelaire'in başlattığı edebiyat başkaldırısından düşünce de muaf değildir. Düşüncenin cennet bahçeleri de tamamıyla yapaydır artık ve denemenin gezinti yerleridir. Hegel'in de açıkça söylediği gibi, yer ile gök arasında dolayımsız hiçbir şey olmadığından, düşünce dolayımsızlık fikrine ancak dolayımlı olan üzerinden sadık kalabilir; buna karşılık, dolayımsız olanı doğrudan kavramaya kalktığı anda dolayımlı olanın avı haline gelir. Kurnazca tutunur deneme metinlere, sanki bunlar öylece oradaymış ve yetki sahibiymiş gibi. Böylece, bir başlangıç ilkesi aldatmacasına kapılmadan, ne kadar belirsiz de olsa, bir zemin edinmiş olur kendine – eskiden kutsal metinlerin tefsirinde olduğu gibi. Ama asıl eğilimi bunun karşıtıdır, yani eleştirel bir eğilimdir: Metinlerin karşısına kendi güçlü kavramlarını, her metnin istemeden bile olsa kastettiği hakikati çıkararak, kültürün iddialılığını sarsmak, kendi yanlışlığının, doğaya tutsaklığını ele veren yanılsamanın farkına varmasını sağlamak. Denemenin bakışı altında ikinci doğa, birinci doğa olarak kavrar kendini.

Denemenin hakikati vurucu gücünü yanlışlığından alıyorsa eğer, o zaman bu hakikat de denemedeki güvenilmez ve dışlanmış öğeyle basit bir karşıtlıkta değil, bu öğenin kendi içinde, denemenin hareketliliğinde ve bilimin mülkiyet ilişkilerinden tine aktardığı bir talep olan katılığın onda bulunmayışında aranmalıdır. Tini katılık eksikliğine karşı korumak gerektiğine inananlar onun düşmanıdır: Tin, bir kez özgürleştikten sonra, hareketlidir. Zaten mevcut olanın bürokratça tekrarından ve işlenmesinden ötesini istediği andan itibaren korunmasız bir niteliğe bürünür; oyunsuz kaldığında hakikat de totolojiden ibaret olurdu. Çünkü tarihsel açıdan deneme de retorikle akrabadır, bilimsel zihniyetin Bacon ve Descartes'tan beri hesabını görmek istediği ve nitekim bilim çağında yozlaşıp kendine özgü bir bilime, iletişim bilimine dönüşmüş olan retorikle. Ola ki retorik zaten hep düşüncenin iletişim diline uyum sağlamış halinden ibaretti. Dolayımsız olanı hedefliyordu bu düşünce: dinleyicilerin dolaylı doyumunu. Deneme tam da kendisini bilim-

sel bilgilendirmeden farklı kılan bir özellik olarak sunuş tarzının özerkliği sayesinde, bilimsel bilgilendirmenin uzak durduğu iletişimsel öğenin izlerini barındırır. Retoriğin dinleyiciye sağlamak istediği tatminler denemede nesne karşısında özgürlüğün getirdiği bir mutluluk fikri olarak yüceltilir; nesneye, acımasızca fikirler düzenine alınacak olsa edinebileceğinden daha fazlasını veren bir özgürlüktür bu. Her türlü insanbiçimci tasavvura karşı olan bilimsel bilinç her zaman gerçeklik ilkesiyle ittifak içindedir ve tıpkı onun gibi mutlulukla çatışır. Mutluluk hep doğaya egemen olmanın hedefi olarak düşünüldüğü halde, bir yandan da daima basit doğaya bir geri dönüş olarak düşünülür. Kant'ta ve Hegel'e varıncaya kadar en yüksek felsefelerde belirgindir bu. Mutlak akıl fikrinden heyecana kapılan bu felsefeler, bir yandan da akıl ne zaman geçerli olanı görelileştirecek olsa, haddini bilmez ve saygısız diye aşağılarlar onu. Bu tutuma karşı denemenin yaptığı, bir sofizm anını kurtarmaktır. Resmi eleştirel düşüncenin mutluluğa karşı düşmanca tutumu özellikle Kant'ın transandantal diyalektiğinde belirgindir; burada Kant, anlık [*Verstand*, kavrayış] ile spekülasyon arasındaki sınır çizgisini ebedileştirmek ve tipik metaforda ifade edildiği gibi düşüncenin "zihinle kavranılabilir dünyalarda gezinmesini" önlemek ister. Kant'a göre kendi kendini eleştirirken her iki ayağını da sağlamca yere basması, kendi kendini gerekçelendirmesi gereken akıl, aynı zamanda iç zorunluluğuna uyarak yeni olan her şeye ve varoluşsal ontolojinin de aşağıladığı, düşüncenin mutluluk ilkesi olan meraka sımsıkı kapatır kapılarını. Kant'ın içerik açısından aklın amacı olarak gördüğü insanlığın yaratılması, yani ütopya, düşüncesinin biçimi, yani epistemoloji tarafından engellenmektedir. Akla deneyim alanının ötesine geçme izni vermez epistemoloji ve bu alan da sadece maddi ve değişmez kategorilerin mekanizmasının içinde, her zaman var olmuş olana indirgenir. Oysa denemenin nesnesi de *yeni olarak* yenidir: geriye, mevcut eski biçimlere çevrilemeyen. Denemenin nesne üzerinde şiddete başvurmadan düşünmesi, hakikatin mutluluğa ve onunla birlikte kendi kendisine ihanet etmesi karşısında dilsiz bir yakınmadır; denemeye duyulan öfkeyi kışkırtan da budur zaten. İletişime özgü o inandırma öğesi, denemede kendi ilk amacına yabancılaşarak –özerk müzikte kimi özelliklerin işlevlerinin değişmesi gibi– sunuşun kendisinin saf bir belirleyicisi olur ve böylece denemenin kuruluşunun zorlayıcı öğesi haline gelir – amacı nesneyi kopya etmek değil, kavramsal *membra disiecta*'sından [kopmuş parçalar] hareketle yeniden oluşturmaktır. Retorikteki saldırgan geçişler –ki çağrışımlarla, anlam belirsizlikleriyle ve mantıksal sentezin gevşetilmesiyle dinleyicinin işini kolaylaştırıyor ve onu zayıf düşürüp konuş-

macının iradesine tabi kılıyordur– denemede hakikat içeriğiyle kaynaşmıştır. Denemenin geçişleri, kesin sonuçlara varan çıkarsamaları reddeder; bunun yerine, çıkarsamacı [*diskursiv*, gidimli] mantıkta yeri olmayan çapraz bağlantıları gözetir öğeler arasında. Çoğulanlamlı ifadelere yer vermesinin nedeni, savrukluk ya da bilimselliğin bunları yasakladığını bilmemek değildir; deneme, anlamları ayırmaktan öteye geçmeyen çokanlamlılık eleştirisinin kolay kolay başaramayacağı bir hedefe yönelmiştir: bir sözcük farklı şeyleri kapsadığında, bunların tümüyle farklı olmadığını göstermek. Sözcüğün birliği, ne kadar gizlenmiş de olsa, nesnenin kendisinde saklı bulunan bir birliği getirir akla. Ama bu birlik, günümüzün restorasyoncu felsefelerinin yaptığı gibi, dilsel akrabalıkla karıştırılmamalıdır. Burada da deneme yine müzik mantığına, kesin ama kavramsız geçişler sanatına yaklaşmaktadır, amacı da sözel dile gidimli mantığın egemenliği altında yitirmiş olduğu bir şeyi kazandırmaktır. Ama şunu da vurgulamak gerekir: Bu mantık düpedüz bir yana atılamaz; ancak öznel ifadenin nüfuz ediciliği sayesinde, kendi biçimlerini kullanarak kurnazlıkla aşılabilir. Çünkü deneme gidimli yöntemle basit bir karşıtlık içinde bulunmaz. Mantık dışı değildir, içerdiği önermeler toplamının tutarlı bir bütün oluşturması zorunludur; bu zorunluluk ölçüsünde o da mantıksal ölçütlere boyun eğer. Nesnenin kendisine ait oldukları gösterilmedikçe çelişkilerin öylece bırakılmasına izin yoktur. Yine de, düşünceleri gidimli mantığa göre geliştirmez deneme. Ne bir ilkeden çıkarsamalar yapar ne de tutarlı tekil gözlemlere dayanır. Öğeleri birbirine tabi sınıflar halinde düzenlemek [*subordinieren*] yerine birbiriyle ilişkilendirir [*koordinieren*]; mantıksal ölçütlerle bağdaşabilen de içeriğinin sadece özüdür, sunuluş biçimi değil. Tamamlanmış bir içeriğin kayıtsızca aktarıldığı biçimlere kıyasla, deneme sunulan ile sunuş arasındaki gerilim sayesinde daha dinamiktir. Ama aynı zamanda öğelerin bir araya getirilmesiyle inşa edildiği için daha statiktir de. Resme benzerliği de bundan ibarettir; şu farkla ki, denemenin statikliği bir bakıma dizginlenmiş gerilim ilişkilerinden oluşur. Denemecinin düşünüşündeki o küçük esneklik payı, gidimli düşünceye göre daha yoğun olmaya zorlar onu, çünkü deneme gidimli düşünüş gibi körcesine ve otomatik şekilde ilerlemez, her an kendi kendisi üzerine düşünmek zorundadır. Kendi hakkındaki bu düşünüş de tabii yerleşik düşünme biçimiyle olduğu kadar retorik ve iletişimle ilişkisini de kapsar. Aksi takdirde kendisini bilimden daha fazla bir şey sanırken, kısır bir bilim-öncesi tavra sürüklenecektir.

Denemenin bugünkü anlamı, zamandışılığın anlamıdır. Hiçbir zaman bu kadar elverişsiz bir dönemden geçmemişti. Bir yanda herkesin herkesi ve

her şeyi kontrol etme iddiasında olduğu ve mevcut fikir birliğine uygun olmayan her şeyin "sezgisel" ya da "heyecanlandırıcı" şeklinde ikiyüzlü övgülerle dışlandığı örgütlü bilim ile; öte yanda bilimsel çalışmanın henüz el atmadığı ve tam da bu nedenle ikinci dereceden meşguliyetlerin konusu olan şeylerin boş ve soyut artıklarıyla yetinen bir felsefe arasında unufak olmaktadır. Ancak, denemenin asıl ilgilendiği, nesnesindeki kör olan yandır. Kavramları kullanarak zorla açığa çıkarmak istediği şey, nesnelerde kavramlar tarafından kapsanamayan şeydir – ya da bu kavramların oluşturduğu nesnellik ağının aslında salt öznel bir düzenleme olduğunu yine kavramların içine sürüklendikleri çelişkiler aracılığıyla ele veren şey. Işık geçirmez ve yekpare olanı kutupsallaştırmak, ondaki örtük güçleri serbest kılmak ister. Zaman ve uzamda tanımlanmış bir içeriği somutlaştırmaya çalışır; kavramları, nesnede birbirine bağlı olduklarını tasavvur ettiği biçimde bir araya getirir. *Şölen*'de getirilen "sonsuzca var olan, ne oluşan ne de geçip giden, ne değişen ne de azalan", "kendinde ve kendi için sonsuza dek tekbiçimli olarak kalan bir varlık" şeklindeki tanımdan beri idealara atfedilen özsel niteliklerin dayatmalarından sıyrılıp kaçıverir; ama var olanın ağırlığı karşısında teslim olmayarak ve ona boyun eğmeyerek yine de bir fikir [Idea] olarak kalır. Ancak, var olanı ebedi bir şeyle karşılaştırarak yargılamaz deneme; Nietzsche'nin son dönemine ait coşkulu bir fragmandaki gibi değerlendirir onu:

> Diyelim ki bir tek anı olumladık; böylece hem kendimizi hem de var olan her şeyi olumlamış oluruz. Çünkü hiçbir şey kendine yeterli değildir, ne bizim içimizde ne de şeylerde: Ve eğer ruhumuz bir kez olsun mutluluktan tel gibi titreyip ses verdiyse, bu tek olayı gerçekleştirmek için bütün bir ebediyet gerekmiştir – ve bu bir tek olumlama anında bütün ebediyet iyi sayılmış, kurtarılmış, onaylanmış ve olumlanmıştır.[8]

Ama işte deneme böyle bir onay ve olumlamaya güvenmez. Nietzsche'nin kutsal saydığı mutluluğa ancak olumsuz bir ad verebilir. Tinin mutluluğu dile getiren en yüksek tezahürleri bile, salt tin olarak kaldıkları sürece, onu engelleme suçuna ortaktır daima. Bu yüzden denemenin en derin biçimsel yasası heterodosluktur. Düşüncenin ortodoksluğu ihlal edilerek nesneye ait bir şey görünür kılınır – düşüncenin görünmez tutmayı gizli ve nesnel amaç edindiği bir şeydir bu.

Çeviren: Sabir Yücesoy

8. Friedrih Nietzsche, *The Will to Power*, Londra: Weidenfeld and Nicholson, s. 532-33.

Tahir Abacı

PERVAZDA

Pervazı kurcalama, hayta iklimin ürperişi camlarda
Kuytu ormanda, eğrelti otları hizasında körler tayfı
Altı yolun uğultusu, bitap ruhlar kümülüsü

Unutulmaz bir ikiliydiniz diyor bir ses
Ama kimdin, hangi şamdandan düşmüştün, bilmiyorum

Süzülüşün zor estetiğinde cima hızı
Öyle elden gittim ki, yanarım yanışına nafile ikindilerin

Gülün bu ağrısında gece de yarım yamalak
Kaç kere fırladım, adım sesleri uzaklaştı kehribar gözlü sansarın

Bir diyorum resiflere döneyim, gitar teline kesik vuruşa
Bir diyorum sise batmış aksak teknede kalayım, mavi şecerede

Bu tilki tuzakları, bu ürperen makilik, bu mekanizmalar...

Pervazı kurcalama, o yürek silgisi düşen cephem

FERAHFEZA MEKTUP

O kasaba denize daldırılmış avuçtur
Kaymaz ayağı karıncanın

Bütün koltuklar ak bir örtü altında
Dalgalar da geldi
Cümle makamat ehli gelince

Deniz kabukları da sürüklendiler
Bakamadım ortanca hecesine

Desem ki aşkımız derviş ilahisi
Ağır akşam da grev bildirisi

Aşkımızın mezarını dalgalar götürdüler
Güller getirdiler kumsal kavlince

Likya'ya borçlanmış kalebent
Hicretin genizdeki konukluğu

Akçakavak altında musahipler muhasebesi
Hoyrat vakte kalktı otobüs

Her diken ucuna neşveden bir tutam
Varana kadar bize kalan hacim çizgisi

Niceydik nice olduk
Bakar söyleniriz artık

94

LASER

Köpük, kaya değil yürek aşındırıyor
İşlemiyor elmada bıçak
Yağmur ipiyle bağlı denkler
İkindi aşiretleri alesta

Akşam kapatıyor kirpiklerini
Su sızdırıyor gece lambası
Kitaba saçılıyor turuncu tohum
Başımızı yakan yangın yayılmıyor

Ev, taştı taşacak havuz
Başladı matkaplar senfonisi
Merhem çalmalı hatıra çıbanına
Kırmalı kanguru konsolları

Cahit Koytak

CENNETİN TAVAN RESİMLERİ (II)

bundeslade

upuzun ve pek zayıf,
hemen hemen bir deri
bir kemik bedeniyle Kafka'dan,
ressam Ascher'e,
Ermiş Sebastian için
çıplak modellik
yapması istenmiş...

"bir deri bir kemik!" diyor,
günlükler'i okurken,
bir melek ötekine:
"ona da bu yakışırdı zaten!
hani daha yaşarken sanki,
bir Mısır prensi gibi
mumyalanmaya hazır:
darası alınmış;
yıkanmış, taranmış,
tütsülenmiş...

Prag'ın sıkılgan ve çileci
saat kuleleri gibi,
dibinden bakıldıkça, utançtan
eriyen, incelen, uzayan;
ve saydamlaşan bedeni
daha yaşarken sanki
ölüm ve ötesinin
süsleriyle süslenmiş;
ebedi bir güvey
olsun diye, besbelli,
geçkin bakirelere!
ve bir kurban,
İzraelin evinden,
intikamcı Yahveye...

ve ruhu kahramanımızın...
Kenanlı bir yalvacın ağzında
donup kalmış, isyankâr
bir nidayı andıran
keşiş ruhu Kafka'nın,
daha yaşarken sanki
bedeninden alınmış;
hohlanmış, parlatılmış;
bohçalara sarılmış
ve ayrı bir sandıkta saklanmış!

ve her gece o sandık
ihtimamla açılmış,
ve her gece o şamdan,
bir suç aleti gibi,
gözlerden gizlenerek
sandıktan çıkarılmış;
fitili temizlenmiş, yakılmış;
ışığında öyküler, romanlar,
kronikler yazılmış;
sonra yine ihtimamla
kundağına sarılmış,
sandığına konulmuş;

ve o sandık mıhlanmış,
mühürlenmiş...
gün doğarken kapıyı
omuzlayıp içeri
girerken günlük hayat,
telaşla karyolanın
altına iteklenmiş."

CENNETİN TAVAN RESİMLERİ (III)

22. yüzyılda gündelik hayat

kahramanımızın charlie chaplin olması
ne değiştirir sanki!
o da bizim gibi, kemikleri odundan
bir ölümlü nihayet!

hal böyleyken, neden
o kadar çok yer ayrılıyor,
anlaşılır gibi değil,
cennetin duvarlarında,
bilbordlarında,
on günlük sakalıyla çekilmiş
"sabıkalı" fotoğraflarına onun?
ve niçin "aranıyor" her yerde?

niçin o kadar çok geçiyor
cehennemden yükselen
neşidelerde adı?
neden o kadar sık rastlanıyor,
ters giyilmiş partal iskarpinleriyle
hayta ayak izlerine
hemen her sayfasında,
cennette tutulan kroniklerin?

99

ve ne zaman geçecek olsa,
ayak uçlarına basaraktan,
bilinen şaklabanca göz kaş
hareketleriyle chaplin
hatırından, sıradan bir cennetlinin,
melekler de, ölümlüler de niçin
dökülüyorlar öyle,
bağrışıp çığrışarak
kafeslere, parmaklıklara,
camlara şalkım salkım?

anlaşılması zor,
o kadar mı olaysız
geçiyor günler;
herkes o kadar mı çok
sıkılıyor cennette!

Adnan Azar

ESKİ GÖLGE

1.

böyle şeyler hatırlıyorum tuhaf
kendini sürdürmüş bir mevsimin
dipte duruş gerekçesizliği gibi

ürkek bir gölgenin duvarlar arasında
ve altında yakıcı bir sağanağın
kaybolmayışkaybolmayışı gibi

hatırlıyorum kaça kadar sayıldı
hangi "rakkamlar" kime gerekli

2.

seni anlatamazdım, atlayamazdım da
utangaç gölgem, bahanem, zoraki bağımsızlığım
adım hep yakıştıyakışacak sana

METONİMİ, SANAT VE BİLİNÇDIŞI

A. Rıza Tura

Sanat ve Estetikte Metonimi

Soba yanmaz. Olsa olsa aşırı sıcaktan erir. Zaten olağan koşullarda yanmasın ve erimesin diye sıcaklığa dayanıklı metallerden yapılır. Ama gene de biz gündelik dilde "sobayı yaktım", "soba yanıyor" benzeri cümleler kurarız. Aslında yanan, sobanın içine konan odun, kömür gibi yanıcı maddelerdir. Ama gündelik iletişimde "sobanın içindeki yanıcı maddeleri yaktım " ya da "sobanın içindeki kömürler yanıyor" türünden uzun ifadeler kullanmaktansa, bu maddelerin yerine içinde bu maddelerin yandığı ama kendisi yanmayan soba sözcüğünü geçiririz. Bu gibi ifadelerle farkında olmadan yaptığımız bir edebiyat tekniğidir: Frenkçe metonimi, Türkçe düzdeğiştirmece, Osmanlıca mecazı mürsel adlarıyla anılan bir söz sanatı (ben bu yazıda metonimi sözcüğünü kullanmayı tercih ediyorum). Metonimi, bir şeyi, yerine onunla nedensel ilişkide olan bir başka şeyi; ya da daha çok, bir şeyi, yerine onun bir kısmını, bir niteliğini geçirerek temsil ya da ifade etme anlamına gelen bir edebiyat deyimi. Örneğin "dün bizim kıvırcığı gördüm" cümlesinde kastedilen, konuşan her iki tarafın da tanıdığı kıvırcık saçlı bir kişidir. Yani anılan kişinin bir özelliği –saçlarının kıvırcık olması– onun bütününü temsil etmektedir. İletişimde sözcük, anlamada enerji tasarrufu sağlayan bu teknik gündelik dilde bir şeyi önceden gerekli kılar: Konuşan her iki taraf da "kıvırcık" kavramının örneğin kıvırcık saçlı Ahmet'in yerine geçtiğini, onu temsil ettiğini önceden biliyordur ya da en azından sezebilecektir. Yani iletişim alanına önceden yerleşmiş, taraflarca kabul görmüş bir uzlaşım söz konusudur.

Metoniminin edebiyatta özellikle şiirde kullanımı o kadar yaygındır ki bu alanda örneğe başvurmak gereksiz bir çaba gibi görünüyor. Ne var ki edebiyattaki metonimik ifadeler gündelik dildekiler gibi hemen anlaşılabilir değildir, yani herkesçe alttan alta bilindiği kabul edilen uzlaşımlara dayanmaz çoğu kez. Hatta Rus Biçimcileri'nin özellikle vurguladıkları gibi, şairlerin ve edebiyatçıların dilini erişilmez kılan, güç anlaşılır olmaları, gündelik dil, otomatiğe bağlanmış algı karşısında özgül, *biricik* metonimiler, metaforlar

ya da semboller kullanmaya özen göstermeleri, ya da Jakobson'un deyişiyle, "gündelik dile karşı örgütlü şiddet " uygulamalarıdır. Bu da kimi zaman bu türden otomatiğe bağlanmış algıları, dile pelesenk olmuş metafor, sembol ya da metonimileri kıracak, erteleyecek, "deşifre edecek" müdahalelerde bulunmalarını gerektirebilir. Yazının başındaki cümleden hareketle bir örnek geliştirmek gerekirse, "soba yanıyor" cümlesi metonimik bir ifade olduğu halde gündelik dilin sıradan bir parçası haline geldiği için edebi bir ifade değildir, buna karşılık "soba yanmaz" cümlesi tam da bu otomatikleşmiş algı kalıbındaki metonimiyi tersine çevirdiği, "deşifre ettiği" için –kendime pay çıkarmak için söylemiyorum– edebi olabilir: Kalıplaşmış bir metonimiyi iptal etmek, tersine çevirmek de, özgün, önceden kullanılmamış bir metonimi oluşturmak kadar –Rus Biçimcileri'nin kullandığı kavramla ifade edelim– *yabancılaştırıcı*, şu halde edebidir.

Rus Biçimcileri'nin edebi olanın temel öğesi saydıkları yabancılaştırma kavramıyla Brecht'in aynı sözcükle çevrilebilecek tiyatro tekniği arasında bir bağ olduğu, üstelik bu bağın tesadüfi değil, etkilenmeye dayalı olduğu biliniyor. Ama ben bu yazıda yabancılaştırma tekniği üzerine değil, bunun özgül bir parçası olabilen metonimi üzerine düşünmekle sınırlayacağım kendimi. Brecht'in tiyatrosunda *gestus*, ya da kimi zaman *social gestus* kavramlarıyla ifade edilen tekniği metonimi ile birlikte düşünmek mümkün. Bu teknikte de oyuncunun sahnedeki bir hareketiyle, bu hareketin de bir parçası olduğu ama ondan daha derin toplumsal bir durum temsil edilebilir. *Gestus*'la ilgili olarak Roland Barthes'ın bir örneğini ele alalım: Brecht'in oyunlarından birinde bir bürokratın bir belgeyi imzalarkenki kurumlanışı. Bürokratın imza atarken kurumlanması, bulunduğu mevkiye ve bu mevkiyi doldurmakta olan kendine bakışını, belge imzalatmak için huzurunda bekleşen insanlar karşısında iktidar sahibi olduğunun farkında olduğunu, bundan kendine narsisistik bir büyüklenme payı çıkardığını ve bunu huzurunda bekleşenlerin gözüne batırırcasına hissettirdiğini, vb. gösterir. Kısacık bir jestte bütün bir toplumsal durumu anlayabiliriz. Çeşitli toplumsal durumları, uzun uzun diyaloglarla sıkıcı bir biçimde anlatmak yerine arada düşünmemize olanak sağlayan boşluklar bırakan kesintili jestlerle görsel olarak açığa çıkaran bir tekniktir bu. Görsel olarak kurulmuş metonimi de diyebilirdik.

Metonimi oluşturmak bir nesneyi, bir bütünü onun bir niteliğiyle, bir kısmıyla temsil ya da ifade etmekse bir metonimiyi anlamak bunun tersi bir işlemdir: Kısmi bir özellikten bütünü imgelemek, tasarlamak, anlamak. Me-

tonimiyi anlama tarzını yorumsama (hermönetik) ile ilişkili olarak da düşünmek mümkün: Brecht'in tiyatrosunu, özellikle *gestus* tekniğini dönemin diğer düşünürlerinden çok daha iyi anlayan Walter Benjamin'in kimi sanat yapıtlarını, örneğin Klee'nin "Angelus Novus"unu bir metonimiyi anlamaya çalışır gibi ele aldığını söyleyebiliriz. Hatta kimi zaman bir sanat akımını da –örneğin Gerçeküstücülüğü– içinde olduğu kültürün metonimisi olarak görür. Dahası tarihsel maddecilikten kopmaksızın belli bir mistisizmi bilinçli biçimde düşüncesine dahil eden bu nevi şahsına münhasır eleştirmenin kimi zaman dünyayı da bir metonimiyi anlar gibi anlamaya çalıştığını söylemek abartma sayılmasa gerek. Evet, aklımdaki esas olarak *Pasajlar*: 19. yüzyıl Paris pasajlarından bu dönemin Paris'inin yani, 19. yüzyılın başkentinin yaşam, yaşantı daha doğrusu yaşantılama biçimlerini anlamlandırmak, bütünlüğe kavuşturmak olarak özetlenebilecek bu yöntem, özgün bir Marksist yorumsama olarak düşünülebilir Ama erken dönem çalışmalarında da örneğin Karl Krauss'la birlikte geliştirdikleri kotasyon yönteminde de bulabiliriz bu metonimik anlama çabasını. Gelin bir metonimi de biz yapalım, sanatı ya da dünyayı bir metonimiyi anlar gibi anlama yöntemine, (yorumsama bu yazının selameti bakımından kimi durumda daha kapsayıcı kimi durumdaysa daha dar kalacağından) metoniminin de içinde olduğu, ama ondan daha geniş bu anlama yöntemine metonimik düşünme adını verelim.

19. yüzyılın sonlarında özellikle entelektüel çevrelerde yaşanan dekadans kültürünün içinden çıkan ve kendini Sembolizm olarak adlandıran sanat ve edebiyat akımında bu kavramla düşünüldüğünde hep belirsiz kalan bir yan vardır. Gerçi Sembolistler belirsizliği, dile gelemez olanı korumak, anlamı hep bir sis perdesinin ardına yerleştirmek isterler. Ama bu belirsizlik döner dolaşır sembol kavramının kendisini de belirsizleştirir. Çünkü Sembolist yapıtlar değilse de en azından Sembol kavramının kendisi açık seçik olarak düşünüldüğünde bu kavram bize, bir nesnenin ya da düşüncenin ona uygun, aralarında belli bir bağ kurulabilecek bir *başka şey tarafından temsil edilmesini anlatır.* Başka türlü söylemek gerekirse bir sembolleştirme ediminde her üçü de kendi başına anlaşılır olan üç öğe bulunmalıdır: Sembolleştirilecek olan, onun yerine geçerek onu temsil edecek olan ve bu yerine geçmeyi (örneğin *dilsel göstergenin nedensizliğinden* farklı olarak) anlaşılır kılacak ortak öğe (Saussure'ün dil kavramıyla Lacan'ın Sembolik sistemini özdeş olarak düşünmenin yarattığı kimi karışıklıklara burada girmenin imkânı yok). Örneğin adaleti terazi ile sembolleştirmek anlaşılır çünkü her ikisinde de ortak

bir öğe vardır: Eşitlik. Adaleti diyelim karınca ile sembolleştirmek kimsenin aklına gelmez. Ama karınca İktisat Fakültesi'nin sembolü olabilir çünkü ikisinin de paylaştığı çalışmak ya da çalışkanlık gibi bir ortak öğe vardır (daha doğrusu bu Fakülte emeğin iktisat biliminde bir değerinin olduğu yıllarda kurulmuştu).

Oysa Sembolist sanatta, özellikle resimde bize sembol olarak sunulan şeylerin neyi ve hangi benzerlikle sembolleştirdiği belirsizdir. Bizden sadece sembol olarak sunulanlara bakarak sembolize edilmiş bir öte, bilinmez dünyanın tasarlanması, zihinde canlanması ya da daha doğrusu sezinlenmesi beklenir. Ama sembol diye sunulan şeye bakarak orada olmayanı hayal etmemiz için gerekli ortak öğeyi bilmiyorsak bu bir sembolizasyon değildir – ortak öğe madem ki belli değil, o halde aradan çıkaralım: Bu resimler bizden bir *izden* hareketle onun görünmeyen bütününü tasarlama sürecini, şu halde *metonimik* düşünmeyi talep eder. Bu resimlerde görünenler görülemeyenlerin sembolü değil *görünebilir yanlarıdır*. Bu görülebilir yan bize aynı anda iki şeyi birden söyler: Parçası, belirtisi olduğu görülemeyenin daha derin bütünsel bir şey olduğunu ve bizim onu ancak görülebilir yanından hareketle sezinleyebileceğimizi. Yani görülebilir olan temsil ettiği şeyi hem görmeye çağırır hem gizler. Biz bir bölümü, özellikle gözleri bir maskeyle kapatılmış bir yüzle karşı karşıya kalmış gibi bakarız bu resimlere (maskeli erotik eğlencelerin bu dekadans döneminde yaygınlaştığını belirtmekte yarar var). Yüzün maskelenmemiş yanından yüzün bütününü hayal etmeye, sezinlemeye çalışıyoruzdur sanki. Şu farkla ki örneğin Gustave Moreau'nun ya da Dante Gabriel Rossetti'nin resimlerindeki kadınların yüzlerinin *bütünü bir maskeye dönüşmüştür*. Gördüğümüzden daha derin olduğunu ancak sezinleyebildiğimiz iç dünyalarını gizleyerek sezdiren, bizim hayal gücümüze çağrıda bulunan birer maskeye. Aslında salt Sembolistlere ait olmayan bir etkidir bu: Biraz çıplak, kısmen çıplak çırılçıplaktan daha etkilidir. Çünkü bizi hayal gücümüzden de bir şeyler katmaya, metonimik düşünmeye davet eder. Yüzü kısmen örten maske, bedenin bir bölümünü göze yasaklayan örtü, kısaca sansür, tıpkı yasaklanmış düşünceler gibi yasaklanan şeyi aynı anda hem gizemli kılar hem de daha değerli. Bu bakımdan sembolist resimler Giotto'yla başlayan perspektif kurallarına sadık kalsalar da ifade tarzı bakımından Ortaçağ ikonlarına daha yakındırlar. Ortaçağa yakınlık kimi ressamlarda tematik açıdan da bulunabilir.

Aslında sansür ile metonimi arasındaki ilişki hiç değilse Abdülhamid döneminden beri bilinir Türkiye'de. Abdülhamid'in sansüründen kaçmak için bu padişah yerine onun belirgin bir özelliğini –örneğin burnunu– metinlerde kullanmak, karikatürlerde onu büyük burnuyla temsil etmek dönemin muhalif aydınlarının başvurduğu yaygın bir yöntemdi.

Bu noktada metoniminin gündelik yaşantıda olduğu kadar sanatta da karşıtmış gibi görünen iki yöntemi birleştirdiğini görmek mümkün : Abartma ile minimalizm aslında metonimik tekniğin iki farklı tezahürüdür. Abartıda bir nesnenin bir özelliği, bir kısmı onun bütününü temsil edecek kadar göze batırılırken, minimalize etmede sadece bu özellik, bu kısım diğerlerinin aleyhine göze görünür olarak bırakılır. Doğrusu usta karikatüristler aynı anda ikisini birden kullanır: Gereksiz çizgiler atılır abartılı öğe ya da öğeler en az çizgiyle gösterilir.

Abartma/minimalize etmenin metonimik birliği pandomimde de görülebilir: Bir olay örgüsünü, konuşmayı, sözü ve sesi ortadan kaldırarak salt hareket ve mimikle temsil etmek, bütünü eksik bölümüyle anlatmak metonimik bir minimalleştirme olarak düşünülebilir pekala. Jest ya da mimik olay örgüsünün bütününü bizim hayal gücümüzü de işin içine katarak dile getirir. Ama bu hareket tam da bu bütünü temsil edebilmek için biraz vurgulu, abartılı, hatta palyaçolar örneğinde olduğu gibi parodili olmak zorundadır. Aslında sanatçının abartısına bizim hayal gücümüz de katkıda bulunmaz değil: Tıpkı bir duyu yetisini, diyelim görme yeteneğini kaybetmiş insanların dış dünyadaki seslerde bir fazlalaşma olmadığı halde daha iyi ve seçici biçimde duymaları gibi. Pandomimdeki hareketlerin abartılı görünümünün bir kısmı sanatçının ürünüyse bir bölümü de bizim kulağımızdan geri çektiğimiz dikkati gözlerimize yöneltmemizden kaynaklanır.

Son olarak Kant'ın estetik kuramıyla metonimi arasında kurulabilecek koşutluğa değinerek bu bölümü bitirelim. Kant'ın Baumgarten'den esinlenerek geliştirdiği estetik kuramı, hatta daha genel olarak yargı yetisi ve buna uygun düşen düşünme biçimi, yani refleksif düşünme ile metonimik düşünme arasında bir ilişki kurmak mümkün (yargı yetisinin estetik kuramın yanı sıra biyoloji kuramını da içermesi ilginçtir: Kant yaşamı da estetik gibi ona ancak amaçlılık –daha doğrusu "amaçsız amaçlılık"– atfettiğimizde anlayabileceğimizi düşünür). Anlama yetisinde de Pratik Akıl'da da temel ilke tikel olanın, yani ampirik bilginin kendine uygun düşen ve önceden bilinen tümelin altına konulmasıydı. Oysa refleksif düşüncenin elinde sadece tikel, yani eksik,

kısmi olan vardır. Refleksiyon imgelemden (hayal gücünden) dolayımlanarak bu tikele, kısmi olana uygun olan tümeli tasarlamaktır (bu arada tümel evrensel ile eş anlamlı, yani *universal* karşılığı kullanılmaktadır. Son astro-fizik kuramların ışığında –ama gerçekten ışığında– evrenin bile felsefi anlamda evrensel olmadığını düşünürsek tümeli bütün'e yakın anlamda düşünmekte bir sakınca görmüyorum). Tikelden hareketle ona uygun tümeli hayal gücünü kullanarak tasarımlama ve bunun hiç değilse özneler arası nesnel olduğunu tanıtlama, Kant'ın hem yüce hem de güzel estetik kavramlarının temelini oluşturur. Bu ise bütünü, onu temsil eden eksik, kısmi bir bölümünden hareketle hayal gücünde tasarımlama olarak da tanımlayabileceğimiz metonimik düşünme tarzıyla örtüşür.

Metonimi ve Bilinçdışı

Freud'un rüyalar kuramında rüya çalışması adını verdiği işlem id'den kaynaklanan çocuksu, dolayısıyla bilinçli yaşamda bastırılmış ya cinsellik ya da saldırganlık içeren gizli rüya düşüncelerinin üstbenin sansüründen geçerek tanınmayacak bir hale gelen ve çoğu kez görsel imgelerden oluşan açık rüya içerikleri haline getirilmesi sürecini belirtir. Gizli rüya düşüncelerini açık rüya imgelerine dönüştüren bu işlem başlıca üç mekanizma kullanır: Yer değiştirme, yoğunlaştırma ve sembollerle temsil etme. Sembolleştirmenin yapısı uyanık bilincin sembolleştirme yapısıyla aynıdır: gizli bir rüya düşüncesinin, onunla ortak bir öğeyi barındıran (çoğunlukla görsel) bir imgeyle temsil edilmesi. Örneğin her ikisi de içine alma, içine bir şey konabilir olması bakımından kadın cinsel organı ve giderek kadın cinselliği kutu, çanta, valiz gibi nesnelerle temsil edilir. Bu sembollerin benzerlerini argoda ya da erotik edebiyatta da bulmak mümkündür. Yer değiştirme ise edebiyat tekniği olan metaforla karşılaştırılabilir.(Bu yazıda metaforik düşünce ile doğrudan ilgilenmediğimden sözü bu konuda uzatmayacağım). Yoğunlaştırma ise rüya çalışmasında birkaç katlı olarak karşımıza çıkar: Birincisi rüya düşüncelerinin bir bölümü dışta bırakılır, açık rüya içeriği gizli rüya düşüncelerinin ancak daha az bir bölümünü temsil eder. İkincisi gizli rüya düşüncesinin öğeleri onların belli ve kısmi özellikleriyle temsil edilir, son olarak birkaç öğe tek bir öğede ya da ortak bir özellikleriyle temsil edilir.

İmdi Freud'un yoğunlaştırma adını verdiği mekanizmanın ilk katını kısaltma olarak da adlandırıp bir kenara koyabiliriz (ya da ille de bunu da metonimi ile ilişkilendirecek isek, kabaca gizli rüya düşüncelerinin açık rüya

içeriğiyle ilişkisinin genel olarak metonimik bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz). Yoğunlaştırma mekanizmasının ikinci katının ise metonimi ile aynı yapıda olduğu görülecektir. Örneğin bilinçli yaşantınızda değer verdiğiniz, "başınızın üstünde yeri olan" ve genellikle siyah bir bere takan bir yakınınıza yönelik bilinçdışı, bastırılmış öfkeniz, rüyanızda başınızdaki siyah berenin rüzgârdan uçup denizde kaybolması olarak görsel bir biçimde temsil edilebilir. Gizli rüya düşüncelerinde aslında denizde boğulan "başınızın üstünde yeri olan" yakınınızdır. Üstbenin sansürüne takılan bu bilinçdışı saldırgan arzu başınızdaki berenin (yakınınızın metonimik temsilcisi) suya batması biçiminde rüyaya katılır. Ancak bilinçli yaşamımızdaki metonimik ifadelerin tersine rüyada amaçlanan anlatmak değil gizlemektir: Rüya çalışması Abdülhamid sansürü karşısındaki muhalif aydınların yöntemini andırır.

Ne var ki Freud'un yoğunlaştırma mekanizmasının üçüncü katı metonimi ile tümüyle çakışmaz. Metonimide *bir* öğenin ona ait *bir* niteliğiyle temsil edilmesine karşılık, yoğunlaştırmada birkaç nesne ortak bir nitelikleriyle ya da nesnelerin ortak nitelikleri *birleşik* bir temsilciyle temsil edilebilir. Örneğin *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* adlı çalışmasında Freud'un sık sık andığı (ve Emre Kapkın'ın Türkçe'ye mükemmel olarak uyarladığı) bir espride durum budur: Heine bir romanında yoksul bir piyango bayiinin zengin bir Baronla ilişkisini aktarırken yoksul adama şunları söyletir: "Ve tanrının bana bağışladığı tüm iyilikler adına doğru söylüyorum doktor, Baron'un yanına oturdum ve o bana tam eşitmişiz gibi, samimilyonerce davrandı!" Burada espriyi oluşturan iki ayrı cümlede söylenebilecek şeylerin tek bir birleşik kelimede (samimilyoner) yoğunlaştırılmasıdır. Yani "Baron bana eşitmişiz gibi samimi davrandı" ve "Baron bana eşitmişiz, milyonermişim gibi davrandı" şeklinde iki cümlede ifade edildiğinde esprili olmayacak bir bildirinin, yerine geçtiği her iki kelimede de ortak olan "mi" sesini çakıştırarak birleşik bir "samimilyoner" sözcüğü oluşturma sayesinde bildiri esprili bir karakter kazanır (bu açıdan bakıldığında dil sürçmelerinin –lapsuslar– önemli bölümü bu tür birleşik sözcüklerden oluşur ve analistler bunları çoğu kez espri gibi dinler). Bu yoğunlaştırma metonimiden farklıdır. Ama ekonomik mantığı aynıdır: Metonimide bir nesne, bütün, bir niteliğiyle, kısmi olanla temsil edilirken yukarıda anılan türden yoğunlaştırmada birden çok nesne ortak nitelikleri ile birleşik biçimde temsil edilmektedir. Temsil eden temsil edilene ait bir cüz, onun (onların) ondan (onlardan) daha eksik bir bölümüdür.

Piaget ve Freud'un farklı açılardan vurguladıkları gibi çocuğun düşünce tarzı bakımından nesnelerle onların adları arasında kopmaz bir bağ vardır. Çocuk, dilin göstergelerini bir gösterenle bir gösterilenin *nedensiz biçimde* bir araya gelmesiyle oluşmuş birimler olarak değil, gönderilenin, yani bizzat nesnenin kendisinin bir niteliği olarak kavrar. Şeylerin adları onların ayrılmaz nitelikleridir. Şu halde çocuk için *konuşmanın kendisi metonimi yapmaktır*: Bir nesneyi onun bir özelliğiyle yani adıyla temsil etmek. Algılaması da metonimiktir: Bir yakınına kendisinin bildiğinden başka bir adla seslenilmesi ya da bir eşyanın diyelim tabağın başka bir adla, çanak ile anılması karşısında büyük bir tepki gösterir. Ayrıca Piaget'nin belirttiği gibi özelliklikle 6 yaşına kadar olan çocukların oyunları sırasında tek başına monologlarında ya da karşılıklı monologlarında söz eylemin bir parçası olarak kullanılır: onun tamamlayıcısı, metonimik bir temsilcisidir (ama büyüdüğümüzde kendi kendimize konuşursak bize deli derler – halbuki biraz regrese olmuşuzdur sadece).

Bir kısa anekdot: Dört, dört buçuk yaşlarında olmalıyım. Genç kızlığa yeni adım atmakta olan teyzelerim burçlara meraklı. Onlar sayesinde Kova Burcu olduğumu biliyorum ve bu burcun burçlar aleminde iyi bir statüde olduğuna dair belli belirsiz bir fikrim var. Bir de Beşiktaş takımı var: "Kova Beşiktaş". Bu kova nitelemesinin pek de olumlu olmadığını sezdiğimi hatırlıyorum. Ama yapabileceğim bir şey yok. O gün bu gündür, futbolda yüzüm pek az güldü diyebilirim.

Ama dikkat: Çekirdek halinde Faşizmdir bu. Küçük bir çocuğun hayal gücü içinde sevimli olabilecek bu türden metonimiyi gerçekle karıştırmalar ve metonimik kaymalarla düşünme, dönüştürülmeksizin ikincil düşünceye taşındığında Faşizme varır. Ya da daha geniş bir biçimde ifade etmeye çalışırsak bir kültürün bir öğesini (milli ya da dini öğe) onun bütünü yerine geçirerek siyasallaştırma bütün bağnaz totaliter ideolojilerin çekirdek düşünme biçimidir – Benjamin'in anlamaya çalıştığı yalnızca 19. yüzyıl Paris yaşantıları ya da Yahudi mistisizmi değildi; soluğunu giderek daha sık ensesinde hissettiği ve bir gün bir sınır kasabasında hayatına mal olacak olan Faşizmdi aynı zamanda.

Başta Malinowski ve Levi-Strauss olmak üzere ilkel denilen toplumlar arasında araştırmalar yapan pek çok antropolog ve etnoloğun belirttiği gibi bu topluluklarda kişiler ile adları arasında da çocukların düşünme tarzlarına denk düşen türde bir ilişki olduğu görülür. Örneğin kimi kabilelerde biri öl-

düğünde duyup da geri gelmesin diye ölenin adı bir süre anılmaz. Aslında buna benzer durumlar "batıl itikatlar" olarak modern toplumlarda da görülür. Örneğin kötü bir olasılıktan bahsettikten sonra, sırf bu olasılığın adı anıldığı için üç kez tahtaya vurulur. Ya da ruhlardan bahsederken sırf adlarının anıldığını duyup da gelmesinler diye başka adlar (örneğin iyi sıhhatte olsunlar) kullanılır. Özellikle kara büyü gibi büyülerde kişi adları onların yerine geçer.

Bunların yanı sıra kimi dilbilimciler tıpkı küçük çocukların oyunlarında dili bir yardımcı, güçlendirici unsur olarak kullanması gibi, ilk insanların da ilk heceleri yaptıkları eylemin bir parçası olarak kullandıklarını ve o eylemde çıkan sese benzer bir ses çıkardıklarını öne sürerler. Bu tür hipotezlerin kanıtlanması mümkün değilse de, metonimik düşünmenin insan aklının erken dönemlerinin ürünü olduğunu varsayarsak bu varsayımı güçlendiren düşünceler taşıdıkları kabul edilmelidir.

Bunu varsaymak için de oldukça haklı bir nedenimiz olduğunu düşünüyorum. Steven Mitlen'ın *doğal tarih zekâsı* olarak adlandırdığı ve Homo sapiens sapiens'in tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte bir atılım yaşanan zekâ işlevinin en önemli özelliği, Homo sapiens sapiens'in etrafındaki çeşitli av ya da yırtıcı hayvanları bıraktıkları izlere göre tanıyabilme yeteneğidir. Örneğin bir hayvanın ayak izinden (kısmi özelliğinden) onun türünü, yırtıcı olup olmadığını, ağırlığını, oradan ne zaman geçmiş olabileceğini tasarlamak doğal tarih zekâsının alanına girer. Dikkatli biçimde düşünürsek bu, yani kısmi bir izden bir bütünü tasarlamak metonimik düşünce olarak adlandırdığımız şeyin ilk halidir. Ve bu biçimiyle metonimik ifadeyi önceleyen bir düşünme biçimidir. Felsefi bir dil kullansaydık, tümeli bilmediğimiz bir durumda, elimizdeki tikele hayal gücümüzü kullanarak uygun tümel tasarımlamak da diyebilirdik (ama atalarımızın Kant okumadan hatta muhtemelen konuşmayı bile başaramadan yargıyetisine uygun biçimde düşünmeleri Moliere'in komik kahramanı Mösyö Jurden'in nesir konuştuğunu bilmeden nesir konuşmasından farklı bir şey olsa gerek).

Melanie Klein'dan Winnicott'a ve Kernberg'e uzanan nesne ilişkileri kuramı karmaşık bir içe alma dışa yansıtma ve özdeşleşme süreçleriyle birlikte iki kısmi şeyin karşılıklı bütünleşmelerini anlatır: Bir yanda libido ve ölüm dürtülerinin birbirinden bağımsız bir biçimde yer aldığı, bebeğin iki ayrı deneyim, yani iyi ve kötü kendilikler olarak yaşadığı kendilik deneyimlerinin bütün-

leşmesi, diğer yanda bunun bir bakıma ön koşulu olan, kısmi nesnelerin (hem annenin memesi ile kendisi, hem de iyi nesne ve kötü nesne olarak deneyimlenen, ikiye bölünmüş anne imgelerinin) bütünleştirilmesi. Paranoid-şizoid konumdan depresif konuma geçişin sonucunda gerçekleşecek olan bu ikili karşılıklı bütünleşme Winnicott'un "yeterince iyi anne" kavramıyla ifade ettiği annenin belli bir davranış biçimiyle gerçekleştirilir. Başlangıçta memeyi (kısmi nesne) kendisinin bir parçası olarak düşünen, memeyi kendi tasarımından yarattığını sanan bebeğe memeyi tam da bu yanılsamasını doğrulayacak biçimde, tasarımladığı zamanda ve yerde ulaştıran kişidir yeterince iyi anne. Bu yanılsamanın sağladığı güven, ilk tümgüçlülük yanılsaması daha sonraki kendini ve nesneyi bütünleştirme uğraşılarında bebeğe temel dayanak sağlayacaktır (burada sözü gereksiz yere uzatmamak için art arda gelen içe alma, yansıtma, yansıtmalı özdeşleşme süreçlerini aktarmayacağım).

Sonuç olarak kendilik de nesne de bütünleşir, bu karşılıklı bütünleşme bebeğin kendini karşısındaki bütünsel nesneden ayrı bir bütünlük olarak görmesini sağlar. Bu annenin yokluğuna tahammül kapasitesinin gelişmesi anlamına gelir aynı zamanda. Her iki durumda da yaşanan metonimi kavramıyla düşünülecek şeydir: Kısmi olanda bütünlüğün görülmesi (önce kısmi nesnelerin ne tamamen kötü ne de tamamen iyi olan bir nesnede bütünleştirilmesi, sonra bu bütünsel nesnenin yokluğunda onun bir parçasının, yani imgesinin onun yerine alabilmesi – ayrılmaya tahammül gösterebilme kapasitesi. Bu son durumda hayal gücü oluşmuş ama henüz gerçek algıyla hayal gücü ayrışmamıştır). Ve nihayet bu bütünün yani ayrı bir bütünlük olarak algılanan annenin ayna işlevinde en çok da *annenin yüzünde* bebeğin kendi bütünlüğünü görmesi.

Narkisos miti Freud'dan bu yana çeşitli açılardan bir çok kuramcı tarafından tekrar tekrar ele alınmıştır psikanaliz tarihinde. Ama genellikle şu unutulur: Narkisos *güzel* bir adamdır. Burada kastedileni anlamak için Freud'un mitleri rüyaları incelediği gibi incelemek, yani öncelilik sonralılık sırasını tersine çevirmek gerek: Aslında Narkisos suda (şu halde aynada, yani annesinin ona bakan yüzünde) kendi güzelliğini fark ettiği için kendine âşık olmamıştır. Tersine annenin yüzü muhtemelen bize kendi bütünlüğümüzü yansıttığı anda, kendimizi, başlı başına bir varlık olarak annenin yüzünden dolayımlanarak fark ettiğimiz anda yaşadığımız *deneyim* daha *sonradan* güzel, estetik olarak adlandıracağımız şeydir: Bizi –artık– içine almayan kendi belirgin sınır-

ları olan *form* karşısında beden ve kendilik olarak kendi bütünlüğümüz. Bunun bir tekrarı literatürde narsisistik evre olarak adlandırılan evrede, çekirdeğini tümgüçlülük ve mükemmelliğin oluşturduğu ego idealinin anneye yansıtılıp tekrar içe alınmasında yaşanacaktır. Bir bakıma sahte kendilik rolü oynayan (Winnicott'ın bir hastasının deyimiyle her gün "yüzünü kuşanan") ve bu sayede bizim kendilik nesnesi olarak deneyimlediğimiz annenizin bizim için bir varlık olması, yani bizim narsisistik bir bütünleşme deneyimi yaşayabilmemiz için bile bu bizim için var olan nesnenin bizden ayrı olması gerekir. Ve aynı zamanda ilk özgürlük deneyimimiz olan bu deneyimi uzun bir süre annenin yüzü olarak imleyeceğizdir: Çocukluğumuzun ileri evrelerinde çoğumuzun annesini "dünyanın en güzel kadını" zannetmesinde annenin yüzünün bu ilk bütünleştirici ayna işlevi görmesinin payı vardır.

Öte yandan erişkin olarak daha sonra güzel bulmayacağımız, hatta apaçık çirkin diye nitelendireceğimiz bir kadının yüzünde –örneğin 16. yüzyılın başlarında Dürer'in artık yaşlı bir kadın olarak resmettiği annesinin portresinde– bile Hegel'in "soyut formun güzelliği" olarak adlandırdığı güzelliğin ölçütlerini buluruz: Simetri ve düzenlilik, yasaya uygunluk, harmoni – şaşıdır Dürer'in annesi ama dışa doğru simetrik bir şaşılıktır bu (hatta özellikle Rönesans'ta estetiğin temel ölçütlerinden biri olan *altın oran*'ın yaklaşık değeri bir insanın yüzünün bütününü yatay biçimde kesecek olan gözleri birleştiren bir çizgiyle elde edilebilir. Ayrıca altın oran bir'den ritmik, oranını tekrarlayan bir üç yaratma olması bakımından ödipal üçgenle ve teslisle de ilişkilendirilebilir, ama bu başka bir yazının konusu).

Kendiliğin annenin yüzünden dolayımlanarak narsisistik olarak bütünleşmesi, Rönesans'ta kucağındaki çocuk İsa'ya bakan Meryem Ana temasının yaygın biçimde kullanılmasını çağrıştırabilir bize (İsa'nın çocukluğu kanonik İncillerin sadece ikisinde, Luka ve Matta'da, o da İsa'nın yaşamı ve ölümüyle yerine getireceği misyonun daha doğumdan itibaren bilindiğini ima etmek üzere sınırlı biçimde yer alır; "çocuk İsa " teması daha çok ve kimi eski mitleri çağrıştıracak biçimde apokrif İncillerde, yani yasaklanmış ve kilisenin o yıllarda kilit altında tuttuğu yaklaşık yirmi kadar İncilde işlenmiştir esas olarak). Bu temayla çarmıhtan indirilmiş ölü İsa'nın ona bakan Meryem Ana'nın kucağında gösterildiği resim ve heykelleri karşılaştırmak ilginç olurdu – bu yapıtları Andre Green'in "ölümün narsisizmi" kavramıyla birlikte düşünmek de öyle.

Ama gelin biz âdet olduğu üzere Mona Lisa'yı tavaf edelim. Bu portre, portre sanatında pek kullanılmayan biçimde Mona Lisa'nın ellerini de göste-

rir: Elleri göğsünün altında, sanki kucağında bir çocuk varmış gibi birleşmiştir. Yüzü bize tam dönük değildir ama bize bakmaktadır. Yani, bir annenin kucağındaki çocuğa bakabileceği açıdan. Ama biz artık onun kucağında değilizdir, resimden çıkmış kucağı boş bırakmış ona bakmaktayız: Gördüğümüz, kendimiz, kendi narsisistik bütünlüğümüzdür. Ama bu ayrılık içinde gene de Mona Lisa bize bizim için var olduğunu hissettirecek bir gülüşle, kendilik nesnemizmiş gibi bakar.

Bu yazıda metonimi bir ifade, ama daha önemlisi bir anlama (metonimik düşünme) biçimi olarak iki düzeyde çıktı karşımıza: Birincisi edebiyattan sembolist ressamlara, Kant'tan Benjamin'e dek uzanan ve insan ruhunun en incelmiş alanının yani edebiyat, sanat ve estetiğin belli başlı yöntemlerinden ve düşünme biçimlerinden biri olarak.

İkincisi, ilk atalarımızdan ilkellere, rüyalardan dil sürçmelerine, çocuksu konuşmadan ilk nesne ilişkilerine uzanabilen, *birincil düşünme* sürecinin temel bir öğesi olarak.

Bu nasıl oluyor?

Gerçekten başarılı sanat yapıtları bize yüce, insanüstü yapıtlar olarak görünür. Bunları gerçekleştiren sanatçılarsa bizim gibi sıradan ikincil, yani gerçeklik ilkesine göre düşünen insanlardan farklı, neredeyse bizim bilmediğimiz bir "üçüncül düşünce" sürecinden bize mesajlar getiren dâhilerdir sanki: Mitolojinin kahramanları gibi bir öte dünyadan gelip zaman zaman aramıza karışan tanrılar.

Oysa Freud yalnızca Leonardo, Michelangelo gibi dâhi sanatçıları değil mitolojik tanrıları da yeryüzüne, daha doğrusu yerin biraz altına indirmişti. Mitleri özellikle de eski Yunan mitlerini değerlendirirken burada tanrıların çocuksu kaprislerini, enseste eğilimlerini, utanmazca çıplaklıklarını, vicdandan ziyade korkuya, yansızlaşmış sevgiden çok şehvete dayanan davranışlarını anımsatan Freud, aslında mitlerde bizi büyüleyen şeyin çocuksu fantazmatik karakterleri olduğunu söylüyordu: Birincil düşünceye eğilimli olduklarını – bu halleriyle bugünün göksel varlıklarından, yani televizyon "star"larından pek de farkları yoktu. Çocuksu, birincil düşünceden arınmamış fantezilerin gökler katına yansıtılmasından kaynaklanıyordu büyülü çekicilikleri – büyülü bir çekicilik aslında başka neden kaynaklanabilir ki?

Bunlara eklenebilecek bir şey, belki de yüceltme mekanizmasıyla ilgili bir ayrıntı olabilir. Birincil süreçten ikincil sürece, haz ilkesinden gerçeklik ilkesine, çocukluktan erişkinliğe geçişte temel yönlendiricidir yüceltme:

Cinsel ya da saldırgan dürtülerin yansızlaştırılarak birincil süreçten çekilip uygarlık bakımından kabul edilebilir nesnelere, bilime, sanata edebiyata yatırılmasını sağlar.

Buraya kadar yeni bir şey yok.

Ama eğer *birincil düşünme biçimlerinin kendilerinin* de bir yüceltmeye uğradığını düşünürsek sanat ve edebiyatın ikincil süreçler içinde düşünen bizler için anlamını daha iyi kavrayabiliriz. Bu biçimde bakıldığında bir psikotiğin yaşamı, yalnızca birincil düşünce süreçlerine dek regrese olmuş bir yaşam olarak değil, aynı zamanda, Lacan'ın da söylemiş olabileceği gibi, içinde oluştuğu dilin unutulduğu bir şiire hapsolmuş; yitirilmiş, artık bilemediğimiz bir dilden arta kalan bir şiirde mahsur kalmış bir yaşam olarak da düşünülebilir.

Winnicott son derece anlamlı biçimde sanatı ve yaratıcılığı geçiş olguları alanına, anneyle çocuk arasındaki potansiyel mekâna yerleştirmişti. Ne tümüyle bize ait, öznel ne de tümüyle dış dünyaya ait olan bu varsayımsal mekân erişkinlerin dünyasında oyunun, terapinin ve yaratıcılığın yaşanacağı mekândır. Bu topolojik yerleştirmeye ek olarak, sanat yapmayı ve sanat yapıtlarını anlamayı (aktarımın gerçekleşmesi için terapi sürecinde gerekli olan) gerçek bir regresyondan azade kılan şeyin yukarıda andığım yüceltme süreciyle ilişkili olduğu düşünülebilir kanısındayım. Basit bir topolojik mecazla düşünelim: Regresyonu gerileme olarak değil de yüceltmenin karşısına konacak biçimde "aşağıya inme", yüceltmeyi de yukarıya çıkma olarak imgelersek, psikotik regresyonu bireyin birincil düşüncelere doğru aşağıya inmesi, sanatı ve edebiyatı da birincil düşünce biçimlerinin yukarıya çıkması olarak düşünebiliriz; en keyiflisi ortada bir yerlerde buluşma olsa gerek: İyi bir sanat yapıtı yüceltilmiş birincil düşünce biçimleriyle ilişkili teknikler kullanırken bizi bir süreliğine de olsa regrese eden bir yapıttır. Gerçeküstücülüğü hem çekici hem de imkânsız kılan da budur. Yüceltilmiş birincil düşünme biçimlerini ve genel olarak estetiği bir kenara bırakıp birincil düşüncenin ham haliyle kendisine ulaşma çabası.

Toparlayalım. Sanatı ve edebiyatı, ikincil düşünme süreci *içinde kalarak* yüceltilmiş birincil düşünme biçimlerinin *ironik* bir kullanımı olarak da düşünmek mümkün.

İroni bir şeyin, bir düşünce ya da duygunun karşıtına vurgu yapmak ya da bunları karşıtıyla temsil ederek ifade etmek olarak tanımlanabilir. Karşıtıyla temsil bilinçdışı düşünce içinde yer değiştirme mekanizmasının bir

parçasıdır; rüyalarda, lapsuslarda ve esprilerde sıkça karşımıza çıkar. Ayrıca bastırmayı tamamlayıcı bir savunma mekanizması olarak sınıflanan karşıt tepki oluşturma da ironiyle birlikte düşünülebilir.

Bir yanda metonimi, metafor, sembolleştirme, ironi... Diğer yanda yoğunlaştırma, yer değiştirme, bilinçdışı sembolleştirme, karşıtıyla temsil... Aslında Wilhelm Jensen'in *Gradiva* adlı yapıtı tam da bu dönüşümü anlatır. Genç bir arkeolog olan N. Hanold'ın önce evinin penceresinin önünden geçen, yüzünü görmediği bir kızın yürüyüşüne ve ardından bu kızla ilişkili olduğuna inandığı bir Roma rölyefine âşık olmasıyla başlar öykü. Rölyefte ileriye doğru adım atan bir kadın tasvir edilmiştir. Ve genç arkeolog, rölyefteki kadına "ileriye doğru yürüyen kız" anlamına gelen Gradiva adını verir. Aslında, Freud'un yorumladığı gibi kız ilerlerken genç adam geriliyor, birincil düşünceye doğru regresyon yaşıyordur. Öykünün ortalarında hayal gücüyle gerçek algısı iç içe geçecek, gerçek bir genç kızı Pompei kalıntılarından çıkıp gelen, kendi hayal gücünün ürünü Gradiva olarak algılayacaktır. Ama ancak öykünün sonunda Gradiva sandığı genç kızın evinin penceresinden gördüğü kızla aynı kişi olduğunu ve bu kızın aslında tanıdığı bir zoologun kızı ve *çocukluk aşkı* Zoe olduğunu anlar. Zoe'den (ki hayvan anlamına gelir) Gradiva'ya geçiş bizim öykümüzdür aslında.

İmdi dört buçuk yaşında bir oğlan çocuğu düşünelim. Küçük kardeşine ait olan, ağzında bir ellerinde iki yalancı memeyle annesine gülerek bakıyor: İroni yapmaktadır. İki yıl öncesinde ayrıldığı bir haz biçimini abartıyla tekrarlayarak (mimesis), artık bu haz biçiminden *ayrıldığını ironik* olarak anlatırken aslında, daha doğrusu aynı zamanda, tam da *bu* haz biçimine olan *özlemini* bir kez daha ifade etmektedir. Yaptığı, kendi çocuksu dünyasında sanattır.

Annemizin yüzünde hem onun hem de bizim ayrı varlıklar olduğumuzu deneyimlemeseydik estetik bir yargımız olmayacaktı. Ayrılmasaydık (anneden, birincil haz ve düşünme biçimlerinden, hayal gücümüzden...) özlem de sanat da olmazdı. Tersi de doğrudur: Ayrılabilmek için sanat gereklidir. Felsefi bir dil kullansaydık sanat ve edebiyat ve genel olarak estetik insan olmanın ontolojik *olmazsa olmaz* yüklemidir de diyebilirdik.

Yazı sanırım bitti, ama ev de soğudu. Sobayı yakmanın vaktidir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Altuğ, T., *Kant Estetiği,* Payel, tarih yok.

Benjamin, W., *Pasajlar,* YKY, 1993.

Son Bakışta Aşk (Nurdan Gürbilek seçkisi), Metis, 1993.

Brecht'i Anlamak, 1984.

Brecht, B., *Sosyalist Gerçekçilik ve Toplum,* Altın Kitaplar, 1980.

Epik Tiyatro, Cem, 1997.

Dolto, F. ve Nasio, J.-D., *L'enfant du Miroir,* Payot, 1992.

Dolto, F., *L'image Inconscient du Corps,* Editions du Seuil, 1984.

Green, A., *Narcissisme de Vie Narcissisme de Mort,* Les Editions de Minuit, 1983.

Freud, S., *Sanat ve Sanatçılar Üzerine,* YKY, 1995.

"Totem ve Tabu", *Dinin Kökenleri* içinde, Öteki, 1995.

Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri, Payel, 1993.

Düşlerin Yorumu, I ve II, 1991 ve1993.

Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası, Metis, 1998.

Hegel, G. W., *Cours D'Esthetique* I ve II, Aubier, 1996.

Kant, E., *Critique de la Faculte de Juger,* Gallimard, 1985.

Klein, M., *Haset ve Şükran,* Metis, 1999.

Kernberg, O., *Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm,* Metis, 1999.

Koçak, O., *İmgenin Halleri,* Metis, 1999.

Lacan, J., "'Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* içinde.

Levi-Strauss, C., *Yaban Düşünce,* Hürriyet Vakfı, 1984.

Malinowski, B., *Vahşilerin Cinsel Yaşamı,* Payel, 1992.

Mitlen, S., *Aklın Tarihöncesi,* Dost, 1999.

Piaget, J., *Çocukta Dil ve Düşünme,* İDB, 1938.

Rank, O., *L'art et L'artiste,* Payel, 1998.

Saussure, F., *Genel Dilbilim Dersleri,* Birey Toplum, 1985.

Todorov, T., *Yazın Kuramı,* YKY, 1995.

Tura, A. R., "Şok Beklentisi", *Sınıf Bilinci,* sayı 13, 1994.

Tura, S. M., *Günümüzde Psikoterapi,* Metis, 2000.

"Dilsel Cemaat ve Evrensel Özne", *Defter,* sayı 42-43, 2001.

Freud'dan Lacan'a Psikanaliz, Ayrıntı, 1996.

Winnicott, D. W., *Oyun ve Gerçeklik,* Metis, 1998.

La Nature Humaine, Gallimard, 1990.

—

Osman Serhat Erkekli

OZAN

Ozan'dan üç telefon
İlkinde uyandırıyor diyor ki
"Sevgilime git dedim
Sorun üstüne sorun istemiyorum
Gitti"

Rahatlamış

İkinci telefonda rüyası
Büyük bir denizde balık tutmuş
Freud'dan ve saireden konuşuyoruz

Rahattı

Son telefonu anlamadım
"Bir telefon geldi diyor gidiyorum"
Bir daha aramayabilir
Bulamayabilirim

Ama olsun bende şiirleri var

17 Temmuz 2000

HÂŞÂ

Babam diyor ki, rüyamda
Kuş olup dala konmuşsun

Avcıdır babam, hâşâ

Nurullah Can diyor ki, gözlüğü
Bende kalmış, gelen ölümü göremedi

Gözlüklü bir kuş mu, hâşâ

Öldüm, elbet ölecektim
Uzanıyorum uzakta bir arşa

Ha bir kuş ölmüş ha bir şair

Sevmediler mi beni
Sevdiler elbet, öldürdüler elbet

Hâşâ

25 Temmuz 2000

Yücel Kayıran

fuka

nefesim gizlenmiş kelimelerin içine
öyle bakarken ter içinde titreyen gövdeme
gördüğüm havadeliği beyaz değildi kara
karanlık dışardan gelmiyordu bana
meğer seher vaktiymiş sokağa düştüğüm
inerken kendimi çize çize içimdeki dizeye

herkesin bir yere yetişmek gibi bir hali var
olmak ister gibi damlasından bir yağmur
değil şiir şairdi ötekinin kurdu
meğer ki harf kelimede, kelime dizede soğur

ama...

kapalı tabuttu dünyanın içi
neydi toplanan göğsüme
benzerini arardı oysa her edim
cümlesini yitiren kelime
harf harf sökerken içimdekini
dibe vurulan sondaj

iniyordu içime
iniyordu üstümü örte örte
kapıları perdeleri üstüme
iniyordu hayat denilen kolaj

iniyordum ben de böyle...

iniyordum
içimin söküldüğü yerden esen rüzgârla
iniyordum dipteki buzuldan
buharlaşan çiğin ağzımda köpüklendiği yere
ama neden görmüyordu camera lucida
benim algıladığım şeyi yüzümde
iniyordum
sesimde boğuk girdap
gülmek neden yabancı geldi bana
her durumda aynı olanların aynılığına
baktım da neden erteledim kendimi hep
ter içindeyken titreyen gövdeme
iniyordum
dibe doğru kayboluyordu insan, Port!
oysa yukarıda esirgeyen gökyüzü

atik valde'den inen sokakta
seher vaktinin neliği
ötesini söylemiyeceğim
açık atlas birahane longa pas!

Komet

IÇI

İçine koyduk
Tavan sallanıyordu
Düştü tay rüyadan
Başına bastı

İçinde kıvılcım
Tenhada başkan
Öter içinde bir gün
Gözü yaşlı hayvanlar

Mendilinde ay
İki buçuk liraya taşınır mı bunca yük?

Rüzgârlı havada bir garip deve
Sözlerini yitirmiş mi yer altında ne?
Enkaz içinde kirpik
Temelsiz edimler
Kekeme ahbabım vınlayarak
Geçiyordu içinden

"POSTMODERN" DARBEYE DİRENEN ROMAN

Bin Hüzünlü Haz'da Belirsizliğin Bilgeliği

Çimen Günay

> Çin
> Güneşten sonraki üçüncü dünyada yaşıyoruz. Üç Numarada. Kimse bize ne yapacağımızı söylemiyor. / Bize saymayı öğreten insanlar çok nazik davrandılar. / Her zaman gitme zamanıdır. / Yağmur yağarsa, şemsiyen ya vardır ya da yok. / Rüzgâr şapkanı uçuruyor. / Güneş de doğar. / Keşke yıldızlar bizi birbirlerine tarif etmeseler; keşke bunu kendimiz yapsak. / Gölgenin önünden koş. / Hiç olmazsa on yılda bir göğü gösteren kız kardeş iyi bir kız kardeştir. / Manzara motorize. / Tren gittiği yere götürür seni. / Sular arasında köprüler. / Geniş beton düzlüklerde uçağa doğru başıbozuk yürüyen ahali. / Sen ortadan kaybolduğunda şapkanla ayakkabılarının neye benzeyeceğini unutma. / Havada yüzen sözcükler bile mavi gölge yapar. / Tadı güzelse yeriz. / Yapraklar düşüyor. Meseleleri izah et. / Lüzumlu şeyleri topla. / *Hey Biliyor Musun?* Neyi? *Konuşmayı Öğrendim.* Harika. / Kafası tamamlanmamış kişi gözyaşlarına boğuldu. / Düşerken bebek ne yapabilirdi? Hiçbir şey. / Yat uyu. / Şortla harika görünüyorsun. Bayrak da harika görünüyor. / Herkes patlamalara bayıldı. / Uyanma vakti. / Ama rüyalara alışsan daha iyi.
>
> Bob Perelman. *Primer*

Bu bağlantısız cümleler arasından, Çin'in Amerika ve Rusya'dan sonra üçüncü güç olarak ortaya çıktığı bir zamanın ürettiği yeni ve diri dünya tasarısının heyecanını yakalama özlemini, Bob Perelman'ın "Çin mahallesinde gezinirken karşılaştığı ve idyogramatik başlıklarını anlaşılmaz bulduğu bir fotoğraf kitabını an[lattığı]" *gerçeği* gölgeliyor (Jameson 89). Bugün artık, modern dünya tasarısının sunduğu gerçek kavramı elimizden kayıp gitti; Jameson, bu kopmayı salt kültürel bir mesele olarak ele almanın eksikliğini şu sözlerle dile getirmektedir:

> Gerçekten de –ister müjde havasında, isterse ahlaki iğrenme ve red dilinde sunulsun– postmoderne ilişkin teoriler, en ünlü ismi "post-endüstriyel toplum" (Da-

* 8-10 Mayıs 2000 tarihinde Bilkent Üniversitesi'nde düzenlenen Genç Eleştirmenler Sempozyumu'nda sunulan "*Bin Hüzünlü Haz*'da Belirsizliğin Bilgeliği" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir.

niel Bell) olan, ama sık sık tüketici toplumu, medya toplumu, enformasyon toplumu, elektronik toplum, ileri teknolojik toplum, vb. diye adlandırılan yepyeni bir toplum tipinin gelip yerleştiğini bize duyuran bütün o daha iddialı sosyolojik genellemelerle büyük bir ailevi benzerlik gösteriyorlar. (61)

Bu yazının amacı *postmodern*'i konumlandırmak değil; kuşkusuz bu daha kapsamlı bir çalışma gerektirir. Burada amaç, bu coğrafyadaki yerleşik *gerçek* anlayışından yola çıkarak, Hasan Ali Toptaş'ın *Bin Hüzünlü Haz* adlı romanı bağlamında, Jameson'un sözünü ettiği yepyeni toplumun bir üyesi olan yazarın Türk yazınındaki duruşunu belirlemek. Cevabını bulmaya çalıştığımız soru, Türk romanı söz konusu olduğunda, dış dünya ile örtüşen bir anlatımın nereye kadar *vazgeçilesi* olduğudur.

"Cervantes'in Hor Görülen Mirası" başlıklı yazısında, insanın elinde artık tek kesinlik olarak "belirsizliğin bilgeliği"nin kaldığını iddia eden Milan Kundera'nın (Kundera 14) bu noktadan hareketle Franz Kafka'yı "roman tarihindeki yeni yönelim" (34) olarak işaretlediğini biliyoruz. Sözünü ettiğimiz yazısında Kundera, romanın artık *gerçekliği* değil, "insan olanaklarının alanı" olarak tanımladığı *varoluşu* incelediğini vurgulamaktadır ısrarla (53). Todorov da, doğal bir dünyanın arka planında algılanan esrarengiz olaylarla ilerleyen eski fantastiğin, betimlenen dünyanın tümüyle tuhaf olduğu Kafka anlatıları sayesinde yeni bir yönelim kazandığını belirtmektedir (Todorov 9). Todorov'a göre, "doğurduğu ikircikle gerçekle gerçekdışı arasındaki azaltılamayan karşıtlığın varlığını" sorgulayan yapıtların yarattığı belirsiz izlenim, "gerçekle gerçekdışı arasındaki sınırın sorgulanması oranında mükemmel bir edebiyat örneğini temsil e[tmektedir]" (9). Artık "metnin sayısız alegorik yorumu yapılabil[mekte]; ama metin, bunlardan herhangi birini onaylayacak hiçbir açık işaret ver[memektedir]" (10).

Gözlerimizi Türk yazınına çevirdiğimizde ise, çok az sayıda yazarın insan olanaklarının alanını keşfe çıkmaya cesaret edebildiğini görüyoruz. *Tutunamayanlar*'da küçük burjuva/aydın kavramlarını sorgularken deliliği de bir olanak olarak sunan Oğuz Atay, eleştirmenlerce kendine kapanan bir "kara anlatı" olarak (Gümüş 79) tanımlanan *Buzul Çağının Virüsü*'nde okuru bir anaforun içine çeken Vüs'at O. Bener ve *Gece*'de belirsizliğin dünyasına adım atan Bilge Karasu gibi, buna cesaret edenler de anlaşılmaz olmakla suçlanmışlardır. Dilin sınırlarında gezinen bir yazar olan Hasan Ali Toptaş da Türk romanındaki yerleşik gerçekçilik anlayışını zorlayanlardandır. Gerçekdışı olanı sanki olağanüstü hiç bir yanı yokmuşcasına betimleyerek, gündelik yaşamın o ana dek algılanmamış yanlarını duyumsatan Toptaş, bu özel-

liğiyle Kafka'ya en çok yaklaşan isimlerden biridir. Hasan Ali Toptaş'ın üslubunu belirleyen en önemli özellik, kurguda ve dilde çok katmanlılıktır; bu nedenle Toptaş'ın anlatıları da zor anlaşılır metinler olarak kabul edilmiş, yeterince okunup tartışılmamıştır.

1958, Çal (Denizli) doğumlu olan Hasan Ali Toptaş, 70'lerden beri geceleri yazdığını söylüyor; bugün bir devlet dairesinde sürdürdüğü memuriyetiyle de Kafka'yı hatırlatan yazarın geçmişinde, dolmuş muavinliğinden inşaat işçiliğine çeşitli deneyimler bulunmaktadır. Toptaş, 1994 yılında Yunus Nadi Roman Ödülü'nü kazanan *Gölgesizler* ile birlikte, geniş bir okur kitlesi tarafından tanındı. Bu romanın ardından, 1996 yılında, yazarın üçüncü romanı *Kayıp Hayaller Kitabı*'nı da yayınlayan Can Yayınları'nın, Toptaş'ın son romanı *Bin Hüzünlü Haz*'ı fazla *karmaşık* bularak geri çevirmesi, bugün bu coğrafyada roman sanatından neler beklendiğini tartışmak için iyi bir çıkış noktası olabilir. Nitekim, yazarla yapılmış çeşitli röportajlardan, kendisine Ahmet Altan veya Buket Uzuner gibi yazmasının öğütlendiğini öğreniyoruz. Hem yazısını hem de yaşamını popülerliğin uzağında bir yerlerde tutmaya çalışan Toptaş'ın bu *postmodern* darbeye direnişi, bugün bize *Bin Hüzünlü Haz*'ı okuma ve bu soruları sorma fırsatını veriyor. Gelenekselin dışına çıkmaya çalışan her yaklaşım postmodern midir? Modern, ne zaman bu kadar dogmatik bir gerçeklik haline geldi ve sinsice yaşamlarımıza yerleşti?

İlk romanı *Sonsuzluğa Nokta*'da, okurları bir trafik kazası sonucunda yatağa mahkûm olan eski bir devrimcinin bilincine taşıyan Toptaş, zaman düzleminde yarattığı parçalanmış kurguyla, roman boyunca izlediğimiz karakterlerin kimliklerini başarıyla gizlemiştir. Zaman kurgusundaki bu çok katmanlılık, yazarın ikinci romanı *Gölgesizler*'de de görülür. Kentteki bir berber dükkânı ile insanların birer birer kaybolduğu bir köy arasında gidip gelen *Gölgesizler*'in okuyucusu, gerçekle düş arasındaki sınırda dolaşmaktadır; benzer şekilde, *Kayıp Hayaller Kitabı*'nda, küçük bir kasabada eski bir aşkın izini süren okur, kişilerin ve öykülerinin örtüşmesiyle, kendisini bir labirentte bulur. Toptaş'ın sıradışı kurgularıyla okuru fantastik dünyalara çeken romanlarının ortak özelliği, bu romanlarda toplumsal sorunların bireyler bağlamında *örtük* olarak işlenmesidir. *Sonsuzluğa Nokta*'da evlilik kurumu, öğrenci olayları ve işsizlik gibi motifler etrafında şekillenen bireysel hesaplaşma, *Gölgesizler* ve *Kayıp Hayaller Kitabı*'nda da yalnızlık ve korku içindeki bireyin, hepsi birbirine benzeyen insanların oluşturduğu bir topluluk karşısındaki kıstırılmışlığı ile belirginleşmektedir. Toptaş'ın romanları arasında biçimsel benzerlikler de bulunmaktadır; sürekli bir çıkışsızlığı, bir kıstırıl-

mışlığı imleyen döngüsel kurgular, tüm romanlarda şiirsel bir dille bütünleşir. Zaman ve mekânın somut bir şekilde tanımlanması, olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkilerinin kurulması ve karakterlerin kişilik özelliklerinin betimlenmesi gibi unsurlar, gerçekle düş arasındaki sınırın ortadan kalktığı bu romanlarda, eskiden olduğu gibi önemli değildir. Hasan Ali Toptaş, son romanı *Bin Hüzünlü Haz*'da da, okura neyin *gerçek* olduğu sorusunu tekrar tekrar sordurmaktadır.

Yaşamı yazmakla eş tutan Toptaş'ın, varlığın sözcüklere indirgendiği şiirsel bir dille yazmayı tercih etmesi, aslında yazarın *yaşam* ve *yazın* arasında kurduğu özdeşliği yapıtlarında somutlaştırma arzusunu yansıtıyor. Yazarın 1993'te basılan *Yalnızlıklar* adlı şiir kitabı, Toptaş'ın yaşamına sinen ve tüm yapıtlarına egemen olan en büyük deneyimi yalnızlığın algılanışı üzerine aforizmalardan oluşmaktadır. Kitabın adı, daha en baştan, sonuna bir çoğul eki takıp "yalnızlık" kavramını sorgulanır kılan Toptaş'a dair önemli bir ipucu veriyor; *Yalnızlıklar*, Hasan Ali Toptaş'ın kelimelerle oynamayı ve insanları şaşırtmayı sevdiğinin en açık kanıtıdır. Bir diğer kanıtı da karşı taraf sunuyor; Toptaş'ın kırık dizelerin kendisinden habersiz birleştirilerek basıldığını söylediği bu şiir kitabı ve *Bin Hüzünlü Haz*'ı "bu kitap yanlış basılmış; cümleler, harfler birbirine karışmış" diyerek kitapçılara geri getiren kimi okurlar da, "modern"in yolunun bir şekilde tıkandığını kanıtlamakta, "modernizm"in giderek dogmatikleşen yönünü gözler önüne sermektedir.

Hasan Ali Toptaş'a göre gerçekliğin bir ürünü olarak dayatılan anlam aslında belirsizdir; okuma eylemi sırasında okurun belleğinde üretilen anlamla örtüşme ihtimalinin romanı olan *Bin Hüzünlü Haz* da, tam da bu nedenle, bu örtüşmenin olduğu noktada sona ermektedir. *Bin Hüzünlü Haz*'da merak öğesini başarıyla kullanmasına rağmen Toptaş, bu öğeyi besleyecek organik bir olay örgüsü kurmaktan kaçınmıştır; episodik bir yapıya sahip olan bu romanın bölümleri, tekrar eden imgeler aracılığıyla birbirine eklemlenmektedir. *Bin Hüzünlü Haz*, sonradan adının Alaaddin olduğunu öğreneceğimiz bir kişinin, her gün cinayetlerin işlendiği, insanların giderek hissizleştiği, kan gölüne dönmüş bir şehirde kendisini ne kadar kıstırılmış hissettiğini anlatmasıyla başlar. Şehre dair söylenenler, daha çok postmodern kültürün parodisini yapmak için bir araya getirilmiş unsurları andırır; şehir hayatına, başat öğesi zevk olan bir vahşet ve pornografi hâkimdir. İşlenen cinayetler her gün televizyondan da yayınlanmakta ve tüm insanlar gibi Alaaddin de bu kanlı cinayet görüntülerini seyretmektedir. Araya reklamların girmesiyle anlatı düzleminde bir kayma olur ve sloganlar Alaaddin'in anlattık-

larına karışmaya başlarlar. Okur, Alaaddin'in yarım kalmış cümlelerini tamamlamak ve reklam sloganlarının hepsi birbirine karışan sesini, eksik bırakılan ya da bitişik yazılan kelimeler arasından seçmek durumunda kalır. İlk bölümün sonunda, Alaaddin'in anlattıklarının aslında ikinci bir kişi tarafından aktarıldığı anlaşılır. Arada bir Alaaddin'in sesini duyduğunu söyleyen bu anlatıcı, Alaaddin'i beklerken oturduğu terastan görünenleri anlatmaya koyulur. Bu andan itibaren, roman boyunca anlatı düzlemi pek çok kez fantastiğe kayar; ancak bu durumları anlatıcının düşleri diye yorumlamak da imkânsız kılınmıştır. Çünkü anlatıcı, kimi zaman Alaaddin'in yokluğunda düşler kurarak avunmaya çalıştığını söylese bile, sözlerini ve edimlerini muğlaklaştırmakta, en çok "bilmiyorum" sözünü tekrar etmektedir. "Bu sözleri o sırada yavaşça mırıldandım mı, kendimi tutamayıp yaprak yaprak titreyen karanlık bir sesle haykırdım mı, yoksa yalnızca düşündüm de içimdeki sesin aniden dışarıya çıkıp merdivenin basamaklarında yankılandığını mı sandım bilmiyorum." (Toptaş 32).

Anlatıcının arada bir içine çekildiği bu "gerçekdışı" dünyadan sıyrılıp Alaaddin'i bulmak amacıyla sokağa çıkmasıyla bir arayış başlar. Bu arayış motifi, okuyucuya organik bir olay örgüsü sunmasa da, anlatı düzleminde sona doğru ilerleyen bir patikaya işaret etmektedir. Alaaddin'in peşine düşen anlatıcı Motel ROM'a sürüklenir; Motel ROM'daki kadın, etrafta bir sürü Alaaddin olduğunu söyler ve anlatıcıyı Alaaddin'i kafasında yaratmakla suçlar.

> Büyük, ama çok büyük bir felaketin eşiğindeymişim gibi, gözlerime acı acı baktı; peki nasıl bulacaksın onu? Arada bir sesini işitiyorum, dedim. Bakışları bulutlandı birden; sesini işitiyorum da ne demek oluyor şimdi, hani yüzünü hiç görmemiştin? Görmedim, dedim, yalnızca zaman zaman sesini işitiyorum. Düş gibi mi, dedi. Hayır, dedim; basbayağı gerçek gibi. Aynı şey işte, diye homurdandı. (42)

Düş ile gerçeğin *aynı şey* olabileceği iddiası, gerçek kavramının geleneksel alımlanışını ortadan kaldırır, böylece anlatının tutarlı bir zaman-mekân düzleminde ilerlediği noktalarda bile anlatılanların gerçekliği sorunsallaştırılmış olur. Anlatıcı, roman boyunca pek çok yerde edimlerini muğlaklaştırır; kimi zaman olanları "daha doğrusu" (79) deyip yeni baştan ve çok başka bir biçimde anlatır, kimi zaman da "[böyle] desem herhalde daha doğru olur" (62) ya da "size [böyle] demek zorundayım" der (27). "Belki", "sözgelimi" ve "sanki" üçgeninde ilerleyen *Bin Hüzünlü Haz*'da neyin "gerçek" olduğu asla anlaşılmaz.

Bin Hüzünlü Haz'da anlatıcının ve Alaaddin'in aslında neleri simgelediğine dair en açık ipucu, anlatıcının ormanda kaybolduğu bölümde verilmek-

tedir. Ormanda Hansel ile Gretel'e, Kırmızı Başlıklı Kız'a ve Kırk Haramiler'e rastlayan anlatıcı, biraz daha ilerleyince bir yeldeğirmeni görür ve çok geçmeden de karşısına bir şövalye çıkar. Anlatıcı, bu sefer de Don Kişot'un zırhının çıkarttığı seslerin peşine takılır ve düşsel bir zamana geçer.

Sonra işte bu hayat böyle yükselirken, bütün bu olup bitenlere fena halde içerlemiş gibi, birdenbire zırhından şangır şungur sesler dökülen çılgın bir şövalye çıktı ortaya; peşindeki adamıyla birlikte tozu dumana katarak geldi, üç beş adım ötemde durdu... Zırhın çeşitli yerlerinden, neredeyse iniltiyi andıran birtakım küflü gıcırtılar dökülüyordu. Kulak verip dikkat kesilince, kimi zaman da çok uzak bir zamanın derinliklerinde kalmış öfkeli haykırışlara benziyordu bu gıcırtılar, gözyaşları arasında zonklayan irili ufaklı hıçkırıklara, rengini yitirmiş ihanet fısıltılarına, budalaca sürüp giden sohbetlere, sevişme seslerine, uyuyan milyonlarca kişinin horultusuna, ya da kapıların, duvarların ve kalın kalın perdelerle kalın kalın zamanların gerisinden işitilip de bir türlü anlaşılamayan, mızmız konuşmalara benziyordu. Öyle ki, o sırada bütün bu seslere bakıp, zırhın içinde milyonlarca kişinin yaşadığı sanılabilirdi. Dahası bu milyonlarca kişinin, sanki çılgın bir şövalye görüntüsü halinde gelip oradaki ölümün karşısına dikildiklerinden hiç haberleri yokmuş gibi, hâlâ zırhın içindeki karanlıkta günlük yaşamlarını kayıtsızca sürdürdükleri, yani hâlâ aptalca şeylere gülüyor, budalaca konuları konuşuyor, boğaz boğaza dövüşüyor, arada bir sevişiyor, işe gidiyor, işten geliyor, ya da tencere tabak gürültüleri arasında kaybolan evlerine sürekli girip çıkıyor oldukları bile düşünülebilirdi. (82)

Bir süre sonra anlatıcı, sanki kendisine üzerinde bir zırh, elinde de bir mızrak varmış gibi geldiğini söylemeye ve Don Kişot kılığına bürünmeye başlar. "Kafasındaki belirsizlikle ormanın belirsizliği arasında tıpkı bir belirsizlik bilgesi gibi dur[an]" Don Kişot imgesiyle bütünleşen anlatıcı, "roman"ın geçmişten yankılanan sesi olduğunu ortaya koyar böylece (83).

Alaaddin'i arayışın anlatıcıyı getirdiği son nokta, ortaçağ kentlerini andıran bir yerdir; ancak bu şehir betimlenirken araya gökdelenler, banka şubeleri ve alışveriş merkezleri karışır. Bu iki mekânın örtüşmesiyle anlatı, bir yüzünü başladığı noktaya döner; çünkü bu şehrin aslında anlatıcının romanın başında bahsettiği şehir olduğu belirginleşir. Yüzyıllar sonra göstericilerin polis panzerlerinden kaçtığı şehir meydanında, yedi ölü ve başlarında da ağlayan kadınlar vardır. Zamandaki parçalanmışlık, giderek zamanın ortadan kalktığı bir hal alır ve göstericiler tekrar meydana doluşurlar; şehrin lunaparkının gürültüsü, mahşeri kalabalığın gürültüsüne karışır. Yedi ölüden en genç olanının hikâyesini anlatmaya karar verdiğini söyleyen anlatıcı, bu ölünün Alaaddin olduğunu iddia eder:

Benim kimi zaman gözünü budaktan sakınmayan zorlu bir cengâvere, kimi zaman kadınsı davranışlar sergileyen cariye yüzlü mahçup bir şehzadeye, kimi zaman hedefini şaşırmış bir deli oka, kendi karanlığına eğilmiş bir nazlı dala, ya da loş saray köşelerinde küflenen sabır dağları arasında binbir zahmetle yetiştirilmiş bir gonca güle benzeteceğim bu gencin adı da, hiç kuşkusuz Alaaddin olur. (96)

Anlatıcının, yedi ölünün en genç olanının hikâyesini anlatmaya karar verip bu genci Alaaddin olarak adlandırdığı noktadan itibaren, *Bin Hüzünlü Haz*'da dilin herhangi bir *gerçeği* yansıtmadığı, fakat onu bir olanak olarak –Derrida'nın deyimiyle– *kurduğu* iyice belirginleşir. Anlatı ilk defa, anlatıcının iradesinin hâkimiyetinin hissedildiği noktada, hiçbir kuşkuya imkân vermeyen bir kesinlik kazanır. Artık anlatı, kendisini anlatmaktadır. Alaaddin'in kardeşi tahtı ele geçirmiştir ve tüm kentte Alaaddin'i aratmaktadır:

Ola ki, artık siz hikâyenin burasında, yürüyüp geçtiği yerlere mor dağların gizemli kokularını saçan o sırma saçlı Tatar kızının, herkesin Alaaddin'e benzediği bu kuşkular ve korkular şehrinde olup bitenler yüzünden bir gün dilini tutamayıp mahzende gizlenen Alaaddin'i ele vereceğini, sonra da Alaaddin'in karanlıkta çürümüş ufacık bir korku yumağı halinde merdiven basamaklarından sürüklenip apar topar kardeşinin huzuruna getirileceğini ve hemen kapı arkasında hazır bekleyen dilleri koparılmış palabıyıklı cellatlarca, sorgusuz sualsiz boynunun vurulacağını düşünürsünüz. (106)

Alaaddin'in mahzendeki tutsaklığı, romanın başında şehirde hissettiğini söylediği kıstırılmışlığa denk düşmektedir; döngünün tamamlanmak üzere olduğu böylece ortaya çıkar. Anlatıcı, Alaaddin'e yemek götüren Tatar kızını okurun gözünde şüpheli kılarak, okuyucuların beklentilerini biçimlendirmeye koyulur. Çok geçmeden bu müdahale, anlatının akışını değiştirir; Tatar kızı, kendisinden şüphelenen birinin saldırısı sonucunda bir cinayete kurban gider. Anlatıcı, karanlık mahzende cinayeti işleyenin yüzünün görünmediğini söylemesine karşın, kâtil olarak Alaaddin'i ortaya atar:

Bu durumda siz, hiç kuşkusuz tıpkı benim gibi, kimi zaman harflerin harf sûretinde belirip kaybolan titreşimlerine, kimi zaman gözlerinizin önünden akıp giden kelime katarlarının arkasına, kimi zaman da apayrı birer kelime edasıyla uğuldayan kelimeler arasındaki boşlukların içine eğilip mahzenin karanlığındaki o yüzün kime ait olduğunu görmeye, göremeyince de şiddetle merak etmeye başlarsınız. Hatta, sizi gene size getirmek üzere sizden alıp sessiz sedasız hikâyenin derinliklerine biraz daha çekecek olan bu merak, kelimelerin kendi hikâyeleri arasında gitgide arsız bir sarmaşık gibi dallanıp budaklanarak, sonunda, o yüzün Alaaddin'e ait olabileceği kuşkusunu bile doğurur. (108)

Dışarıdan habersiz bir şekilde mahzende saklanan, Tatar kızının getirdiği yemeklerle yaşamını sürdüren ve ne olup bittiğini yine ondan öğrenen Alaaddin'in Tatar kızı hakkında, okuyucunun içinde uyanan şüpheye benzer bir şüphe duyabilmesi, ancak onun da bu anlatının okuyucusu olmasıyla mümkün olacağından, Alaaddin'in aslında *okur* olduğu ortaya çıkmış olur. Bütün bu arayış, bu yolculuk, okuru bulmak içindir. Roman boyunca Alaaddin'i arayan anlatıcı ise kimi yerde yazar, kimi yerde de anlatının kendisidir. Bu ikizlik, bir yandan yazarın anlatının yaratılması sürecinde aslında yazdıklarına dönüşmekte olduğuna vurgu yaparken, diğer yandan da yazarın kendisini kişisel olarak tanımayan insanlar tarafından ister istemez yazdıklarından ibaret kılındığına işaret eder.

Tatar kızının ölümüyle kendisini "belleğindeki geçmişte" (116) bulan Alaaddin, son bölümde "yazın"ın etrafında döndüğü soruyu sorar: "Hayat nedir?" Tam da Kundera'nın dediği gibi, *gerçeği* değil ama *varoluşu* açıklamanın peşindeki romanın da sorusudur bu; ancak cevapsız kalacaktır. Alaaddin'e romanın sonunda "Hayat nedir diye sorarsan, bilmiyorum evlat" (117) diyen Haraptarlı Nâfi de okura, elindekinin eninde sonunda bir roman olduğunu hatırlatır. Tarih boyunca çeşitli anlatıların içinden geçerek okurunu arayan bu anlatı, onu bulduğu noktada da sona erer, yani anlatıcının bir roman kişisi gibi kurmacaya katıldığı ve Alaaddin'le gözgöze geldiği anda. Haraptarlı Nâfi'nin romanda cevaplayamadığı sorunun yanıtını, kitabın kapağına gizleyen Toptaş da, okuru, romanı ilk eline aldığı noktaya geri götürür: Başlığa. Hayat, bin hüzünlü hazdır.

Gösteri dergisinde yayımlanan bir röportajında, *Bin Hüzünlü Haz*'ın "bir yanıyla roman sanatı üzerine yazılmış bir roman" olduğunu söyleyen Toptaş, "son cümlesine kadar kahramanını arayan" metnin, onu ararken "kahramana dönüştüğünü" ve bu serüven boyunca hem hayatın hem de geçmiş anlatıların içinden geçtiğini belirtmektedir; yazara göre *Bin Hüzünlü Haz*, "Hasan Ali Toptaş'ın romandan ne beklediğinin de romanıdır" (Çağlar 30). Toptaş'ın herşeye rağmen okurunu arayan bir roman kurgulamış olması, üretilen gerçeklerin –Baudrillard'ın deyimiyle simülasyon'un– krallığında bile, ortak bir gerçek paydası bulunabileceği ihtimaline "tutunduğunu" göstermektedir; bu nedenle yazarı gerçek kavramını yürürlükten kaldıran postmodern bakış açısının bir temsilcisi olarak görmemek gerekiyor. Dış dünya ile örtüşen anlatı, okurla iletişim kurma çabasını ortadan kaldırmaya niyetlenmediği sürece *vazgeçilesi*'dir; bu çaba ortadan kaldırıldığı anda ise romanın varoluşuna ilişkin en önemli unsur yok edilmiş olacaktır. "Belirsiz-

liğin bilgeliği" elimizde kalan tek kesinlik olsa da, *Bin Hüzünlü Haz*'da hâlâ bir buluşma noktası konumundadır. Buradaki ironinin bir benzeri, tam da "yalnızlık" kelimesinin sonuna çoğul ekinin eklendiği noktada oluşmaktadır; bu ek, yalnızlığı bir olanak olarak ortadan kaldırmayı başaramaz. Benzer bir şekilde, belirsizliğin artık bilgelik kabul edildiği bir zamanda bile, insanlar çaresizce bunu paylaşmak ve bu bilgeliğe bir kesinlik atfederek onu meşrulaştırmak istemektedirler. İçinde, Alaaddin ile ona Motel ROM'un yerini tarif eden garson ve yine Alaaddin ile Motel ROM'daki kadın arasında geçenlerden başka diyaloğun bulunmadığı bu roman, insanlar arasındaki iletişimsizliği vurguladığı kadar, iletişim çabasının sessiz direnişini de ortaya koymaktadır.

Bütün bunlara ek olarak, Toptaş'ın, daha önceki romanlarında olduğu gibi *Bin Hüzünlü Haz*'da da, parmağıyla göstermeden de olsa, dış dünyaya ilişkin bazı gerçekliklere işaret ettiğini de söylemek gerekiyor. Fonda beliren şehir kültürü, gökdelenler, TV bağımlılığı, meydanlara taşan öğrenci olayları, polisten dayak yiyen göstericiler, *Bin Hüzünlü Haz*'da "anlatı[nın], gerçeğini insanları birbirine bağlayan gündelik ayrıntıların içinde bul[duğunu]" kanıtlamaktadır (Batur 50). Bir arayış, bir cinayet, bir aşk ile bir anda alelade bir macera romanı tadını yakalayan bu romanda, serüven anlatılarının içinde "öylesine varolduğunu" düşündüğümüz, çoğu kez de "gözümüzden kaçacak önemsizlikte" olan kimi öğelerin aslında "belkemiği niteliği al[abilecek]" öğeler olduğunu da düşünmeliyiz (Batur 50). Hem Borges'de hem de Tanpınar'da karşımıza çıkan zaman metaforu, Kafka'nın ve Cervantes'in düşle gerçeğin arasına sıkışan büyülü dünyaları ve Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'da başarıyla kullandığı belirsizlik boyutunun oluşturduğu temel üzerinde yükselen *Bin Hüzünlü Haz*, yazın eleştirisinin bugüne dek sorduğu çeşitli soruların içinden geçerek ilerlemekte ve yazarın, okurun ve romanın iradelerini sorgulamaktadır. En son varılan noktada, bu üç iradenin ortak hâkimiyeti kabul edilmiş olur: Yazarın iradesi, arka arkaya dizilen sözcüklerden bir roman oluşturulamayacağı için; okurun iradesi, roman ne olursa olsun bir çeşit iletişim amacı taşıdığı için ve romanın iradesi de kurgusal evrende, yazarın ve okurun her koşulda buluşacağı ortak bir noktanın varlığı imkânsız olduğu için kabul edilir.

Roman kuramı üzerine yapılan çalışmaların hemen hepsinde, romanın çıkışındaki temel metaforun yolculuk olduğu belirtilmiştir. *Don Kişot'tan Bugüne Roman* adlı kapsamlı ve nitelikli çalışmasında bu metaforun izini süren Jale Parla, Türk romanının uğrak noktalarını başarıyla ortaya koymakta-

dır. Parla'ya göre, çeşitli serüvenlerin eşlik ettiği bu yolculukta okur, okuma edimi süresince bir özdeşleşme yaşamaktadır. *Bin Hüzünlü Haz*'da ise, okurdan okuduğunun bir kurgu olduğunu dürüstlükle kendisine anımsatan yazarı takdir etmesi beklenmektedir; bu anlamda *Bin Hüzünlü Haz*'ın okuru, yazılanlarla özdeşleşmemesi istenen donanımlı bir okur. *Bin Hüzünlü Haz*'ın iradesini kabul edeceği okur, sadece romanı *okuyacak* bir okur değildir; yitik harfleri bulup yerine yerleştirecek, cümleleri tamamlayacak ve bu romanın tek bir anlam kalıbına sığmasının imkânsızlığını *anlayacak* biridir. Bir imkânsızlığı anlatmak için bile olsa, okurla olan iletişimin izini süren Hasan Ali Toptaş, soylu bir amaç uğruna, elinde bir mızrakla yeldeğirmenlerine saldırmaktadır.

Jale Parla, "ancak kötü metinler bitebilir; çünkü unutulurlar" (Parla, 342) diyerek Don Quijote'nin ilham kaynağı olduğu romanları sıralıyordu; Hasan Ali Toptaş'ın *Bin Hüzünlü Haz*'ı da, Italo Calvino'nun *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*, Jorge Louis Borges'in *Don Quijote Yazarı Pierre Menard*, Orhan Pamuk'un *Beyaz Kale*'si gibi eserlerin yanına adını yazdırmaktadır. Roman boyunca pek çok kez okura seslenen anlatıcı ve kendilerini "içinde değişik serüvenlere ait binlerce cümle taşıyan, yüzü virgüllerle dolu upuzun bir cümle gibi hiss[ettiklerini]" (Toptaş 78) söyleyen roman kişileri aracılığıyla, romandaki dünyanın dışında geliştiği hatırlatılan *Bin Hüzünlü Haz*, üstkurmaca türünün doruklarında geziniyor. Postmodernizme gelince, o bu coğrafyada kendisini henüz yayınevlerinin yaptığı "darbe"lerde göstermeye çalışmaktadır.

KAYNAKÇA

Batur, Enis, "Serüven Anlatısı ve Anlatının Serüvenleri", *Türk Dili* 316 (Ocak 1979): 49-52.

Çağlar, Aziz, "İnsanın Issızlığının Romancısı: Hasan Ali Toptaş", *Gösteri* 217 (Mart 2000): 28-31.

Gümüş, Semih, *Kara Anlatı Yazarı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.

Jameson, Fredric, "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm*, çev. Deniz Erksan, haz. Necmi Zeka, İstanbul: Kıyı Yayınları, 1990, 59-116.

Kundera, Milan, *Roman Sanatı*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Afa Yayınları, 1989.

Parla, Jale, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Todorov, Tzvetan, "Yazın ve Fantastik", çev. Süreyyya Evren, *Varlık* 1101 (Haziran 1999): 5-11.

Toptaş, Hasan Ali, *Bin Hüzünlü Haz*, İstanbul: Adam Yayınları, 1998.

Mehmet Yaşın

NAFAKA ÇEKİ

17.3.1958 : Doğumevi ücreti (£33), 1 çift sütmavisi patik ve takkesi.

5.5.'58 : 3 pudra, 1 paket pamuk, 2 hazırsüt, 1 yalancı-emzik.
İstanbul'dan babaannenin gönderdiği :
Altın nazarlık, ipek beşik örtüsü, gözü için ilaç.

31.5.'58 : İlk toplu nafaka, £10'lık çekle, no : 219531.

1.9.'58 : Kulak damlacığı, 1 küçük fırça, 3 hazırsüt,
Türkiye'den tekrar armağan : Armalı bornoz, bakır tas.

23.12.'58 : 5 *Faren Lacteé*, vitaminler ve karyolasına tül namsiye.
(Nafakanın yetersizliğini gösteren
'Çocuğun Yıllık Masrafı' babaya iletildi, ilişikte makbuzlarıyle.)

Nakti Yekûn : £49
[£3 + £1.250 + £18 + £3.150 + £12 + £0.500 + ...]

22.2.1960 : Kadriye (Hacıbulgur) hanımefendi eliyle
1 kısa takımelbise, 1 pantolon (uzun) ve bejrengi ceketi.

12.4.'60 : Rint çıkaran Av. Fadıl (Korkut) beyfendi eliyle
senelik nafaka çeki : £36 –
Öğle üzeri çocuk Avukatın yazıhânesine bırakıldı
babayı ilk defa gördü.

Aynı gün : 1 kestanerengi yuvaçantacığı, 3 resim defteri, 1 çilekli silgi.

9.11.'60 : £3'lık nafaka 084567 no.'lu çekle.
Pastel boyalar, resimli 4 masal, *Mars* çukulatası,
oyuncak 1 tayyare, 1 plastik motorsiklet, 1 jokeyli tay,
Latince albüm içinden kat kat açılan çiftlik (Nuh'un gemisi gibi).

29.12.'60 : Yılbaşı armağanları – Kışlık tulum,
kıvırcık sarı tüylü büyükçe 1 ayıcık (oyuncak), 1 teneke trampet.
Nafaka çeki gene çıkmadı.

N.Y. : £74,050 mil.
[£3 + £1.250 + £18 + £3.150 + £12 + £0.500 + ...]

11. 2.1966 : £1.150 mil, 1 Anderson romanı (ciltli), 2 tane *Tenten.*
Çocuk, kitabevinden dönerken
kendi başına Avukata gidip babadan davacı olmuş...

10.3.'66 : Terzisine diktireceği 2 balıksırtı pantolon ile hâki ceketi
–aylar önce ölçüsünü aldırıp onu oyalamamış gibi–
duruşmaya 5 gün kala tam Hâkim Hamdi beyfendiler bize gelirken,
–gûya pek alâkadarmış intibaı vermek maksadıyle–
"Oğlumun yaşgünü", deyip onlarla gönderdi.

4.4.'66 : Aile Mahkemesi kararıyle nafaka (£17) alındı.
Borç senedini imzalarken gene benden uzunboylu şikâyetler...

12.7.'66 : Nihayet babaya gidildi – Birkaç *Çocuk Kalbi,*
1 çıngıraklı kurşunkalemi, ördek şekli 1 kalemtraş.
Havuzlu-eve Kocanene'ye götürülmüş, £1'yı o vermiş.

3.9.'66 : P.tesi, Lefke'ye dönüş günü £5'lık bir çek (no : B072721).
Zarftan bir de şantaj mektubu çıktı
aynen mukabele eden bir pusulayı çocukla ilettim.

N.Y. : £248,250 mil.
[£3 + £1.250 + £18 + £3.150 + £12 + £0.500 + ...]

7.1.1971 : B240973 no.'lu çekle Aralık nafakası (£5), iki aylık atlandı.
Çeşitli sözlükler, çizgili yazı kâğıdı, beyaz zarf.

5.2.'71 : Kurban bayramlığı – £3.500 tutarında yarım-yağmurluk.

12.4.'71 : Zaman sonra duhuliye çekini okul adına yazdı
ama arada ben mecburen ödediğimden müdüriyet alamadı.
Kendi okul parasını çocuk babaya verdi,
O da, Panait Istrati'nin kitaplarından vermiş.

30.7.'71 : Çarşıdaki bekçiler geceleyin geç vakit çocuğu eve getirdiler.
Basımevi (babanın) yanında uyukluyormuş,
"Baba nafaka çekini vermediği için annenin evinden çıktım"
demiş... 2 aylık (£10) çek (no : B214130) demin geldi.

Ertesi gün : 1 tenis-raketi, toplarıyle birlikte.

25.11.'71 : Eylül, Ekim (çek no : B257602), Ağustos atlandı.
3 ebrulî-defter ve klâsik hikâyeler : *Abdullah Efendi'nin Rüyaları, Köprüaltı Çocukları, Havada Bulut,* 1 adet *Atatürk Şiirleri.*

N.Y. : £489,150 mil.
[£3 + £1.250 + £18 + £3.150 + £12 + £0.500 + ...]

20.9.1975 : Çocuk üniversiteye henüz 17'sinde başladığı halde
£15 tutarındaki nafakası "son defa" diye imzalandı,
çek no. 451366, Nisan, Mayıs, Haziran.
N.Y. : £697,500 mil.

15. 8.1983 : Geçmiş 8 yılda £130 kadar nakit ve/veya armağan.
N.Yekûn : £827.500 (Sekizyüzyirmiyedi lira beşyüz mil).

£

Nafaka Defteri'ndeki S O N hesaplamanın ardından
anne, yakalandığı hastalıktan kurtulamayıp öldü.
Çok geçmeden baba da uzaaak bir şehre göçtü...
Aradaki harcamaları da hesaplanırsa 1958-85 toplamı : £850.

ANNENİN HARCAMALARINA GELİNCE
(yemek ve barınak hariç) yaklaşık £5000.
Bu hesaba göre 1 adet çocuğun maliyeti :
£5850 (Beşbinsekizyüzelli lira).

Sterlin işaretinin gösterdiği Kıbrıs Lirası'dır (£CY).
Çocukluğumun nafaka çeklerini
neden burada bir şiirmiş gibi gösterdiğimi ise bilmiyorum.

Bu şiir, A.S.'nın 'Nafaka Hesap Defteri'nden (1958-75) temize çekildi – Londra, 1998 (2000).

METİS EDEBİYAT

GEORGES PEREC

W

YA DA BİR ÇOCUKLUK HATIRASI

Çeviren: Sosi Dolanoğlu

"'Çocukluk hatıram yok': Bu iddiayı kendimden emin bir şekilde, neredeyse meydan okurcasına ortaya koyuyordum. Bu mesele üzerinde bana soru sormaları boşunaydı. Ders programımda yoktu. Bundan muaftım. Bir başka tarih, Büyük olanı, büyük tırpanıyla Tarih, çoktan benim yerime cevap vermişti: savaş, kamplar.

"On üç yaşındayken bir hikâye uydurdum, anlattım ve çizdim. Daha sonra, bu hikâyeyi unuttum. Yedi yıl önce bir akşam, Venedik'te, birdenbire bu hikâyenin adının 'W' olduğunu ve bir anlamda, çocukluğumun tarihi değilse de en azından çocukluğumun bir hikâyesi olduğunu hatırladım."

Internet Satışı: www.ideefixe.com
METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL

SABAHLARI ACIKMAYI BİLMEYEN ŞAİR: TURGUT UYAR

Enis Akın

1

> Bir şey dünyadaki en açık şey gibi görüldüğünde, bu demektir ki onu anlamak için yapılacak bütün girişimlerden vazgeçilmiştir.
>
> Bertolt Brecht

Turgut Uyar hayatını anlattığı denemesinin "Yaşamımda İlkler" başlığı taşıyan bölümünde ilk olarak ilk utancından, "ilk ölümcül utancından" bahseder.[1] Çocukluğunda kendisine zeytin alması için verilen parayı "cebe indirmesine rağmen" cezalandırılmamış, beklediği cezayı görmediği için "derin bir utanç" duymuş, "herkese kaçamak bakarak evin içinde ezik dolaşmıştır".

Cezalandırılmamak, çocuk Turgut Uyar'ın alışkın olmadığı bir davranış olsa gerektir ki, kendini en ağır biçimde, yıllar sonra yazacağı bir anılar toplamında ilk bu olayı yazacak kadar ağır cezalandırmıştır. Tokadı yese hatalı davranışının bedelini ödemiş olacak, utanmayacak ve hatırlamayacaktı; ama cezalandırılmamak? Bilmediği bir dil bu. Tutuluyor, duyduğu suçluluğun bedelini unutmayarak ödüyor.

> (Ekmek vardı tereyağı vardı utanılacak bir şey yoktu
> Bir şey daha yoktu ama kavrıyamıyordum)
> [...]
> Yok olan önemli bir şeydi Allah kahretsin
>
> [Büyük Ev Ablukada][2]

Olmayan neydi? Belki kendini affetmekti olmayan? Bilemiyorum. Ama yukarıda Turgut Uyar'ın ifadesiz kaldığını görebiliyorum. Ya da tersinden

1. Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü,* Broy Yayınları, İstanbul 1985, s. 122.
2. Şair belirtilmedikçe şiir alıntıları Turgut Uyar'ın *Büyük Saat* isimli toplu şiirlerinden yapılmıştır: Turgut Uyar, *Büyük Saat,* Toplu Şiirler, Can Yayınları, 1984.

söylemek gerekirse, Turgut Uyar ifadesizliğini fark ettiğinde bu yeni bir dil oluyor.

Mevcut şiirin ifade olanakları Turgut Uyar'ın derdine tercüman olamıyordu; Türkiye'de hayat deneyime açılırken dilin deneyime kapalılığı sürüyordu; şiir fazla akıllıydı, hatta "aklı evvel"di belki. Ne olursa olsun "olmayan" dil içinde bir şeylerdi; "dile getirmek"le ilgiliydi.[3]

1950'lerde Türkiye'nin köyden kente ilerleyişi, doğu tipi değer yargılarından batı tipi değer yargılarına, tek partili dönemden çok partili döneme vb. çalkantılı geçişleri hakkında çok şey söylendi, yazıldı. Bunların ve II. Dünya Savaşı ve sonrası sıkıntılarının, Turgut Uyar'ın içinde yaşadığı dünyanın şekillenmesinde payı olmuştur.

Aşağıdakiler ilk önemli kitabının (*Dünyanın En Güzel Arabistanı*) ilk dizeleridir.

> Halbuki korkulacak hiçbir şey yoktu ortalıkta
> Her şey naylondandı o kadar
> Ve ölünce beş on bin birden ölüyorduk güneşe karşı
>
> [Geyikli Gece]

Turgut Uyar öfkelidir, bu dizelerin belki en çok hatırlanan Turgut Uyar dizeleri olmasının nedeni, içerdikleri "kimlik yitimi ve değer aşınmasına karşı duyulan korkuyla karışık sevinç" ya da "etraftaki her şeyin sahte olduğu" duyguları değil, içerdikleri *isyan duygusu*dur. Neden, neye bu öfke?

Bu dizeler yazıldıktan yaklaşık on yıl sonra dünya gençlerinin "dünyayı istiyoruz, şimdi" diye bağırarak savunacakları anarşistçe bir isyanın haberini verir gibidir. Turgut Uyar bu dizeleri, yüz binlerce insanın 1968 Mayısında hiyerarşiyi, doğal olanı, normları, tüketim toplumunu, bilgi tekellerini sorgularken sahip oldukları ruh haliyle ama onlardan on yıl önce ve onlardan epey doğuda (*Dünyanın En Güzel Arabistanı*'nda) yazmıştır.

Ancak 1968'de Paris'te yaşanan, herhangi bir isyan değil *acemiliğin isyanı*'dır ve bu dizelerin sahip olduğu gerçek güç, arkasında yatan acemilik övgüsüdür. Turgut Uyar bir çocuğun dilden önceki, sınırların belirmediği dün-

3. "Demokrat Parti'nin yarattığı para patlamasına değinmek gerek. Para patlamasının getirdiği değerler değişmesine, sarsılmasına. Ben kendi adıma, bir subay olarak Terme'den Ankara'ya geldiğimde büyük bir sarsıntı geçirdim, bir hesaplaşmaya girme gereğini duydum." (Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü*, s. 93.) "Kendi adıma beni yazdığım şiiri yazmaya iten neden çevremin değiştiğini görmemdi. Birdenbire kentleşen dünya, birdenbire karşılaştığım neon lambaları, büyük oteller, birtakım yeni gelişmeleri haberveren durumlar beni artık Orhan Veli şiiri yazmakla kurtaramıyordu." (*A.g.e.*, s. 107.)

yasında olduğu gibi bir "her şey"den sözeder, ve bu her şey naylondandır ve iç içedir; ortada sınırlar, kurallar olmadığında her şey şekilsizdir, amorftur, yapısızdır. *Hayat, Ses* gibi dergilerin de savunuculuğunu üstlendiği yerleşik ideoloji Amerikan kültürünü pompalamaktadır. Turgut Uyar ilk şiirinde bir çocuğun gözlerinden bu dünyaya saldırıda bulunur.

maviyi çağıran kim şimdi, kimin
uygunsuz elleri dolaşıyor aramızda
şimdi bu her şey nedir
dükkanların bankaların borsaların adı ne

[Kim Çağırıyor Maviyi]

Adam Phillips çocuğun büyüme duygusunu incelerken "büyüme gerekli bir kaçıştır; ifadesizlik durumundan, daha az etkili biçimde örgütlenmiş benlikten, en iyi davranışlarını daha gösterecek olan benlikten, acılarıyla sevinçlerini yetişkinlerin çoğu zaman sıkıcı bulduğu bir alanda yaşayan benlikten bir kaçış," der.[4] Turgut Uyar'ın şiir öyküsü bu kaçışı tersine döndürmeye yeltenecek kadar cesur bir acemilikten memnunlukla başlar; şiirin sonunda "uzanıp kendi yanaklarından öper". Babasından arakladığı para yüzünden cezalandırılmayan ve bunu yıllar sonra en önemli anısı olarak aktaran Turgut Uyar, kendi sırtını sıvazlayabilmeyi başarmakta ve bu Türk şiirinin, insanının önünde yeni bir anlam olmaktadır.

Turgut Uyar, belki de acemilik üzerine 1952'de, yirmi beş yaşındayken, Nurullah Ataç'ın kendisiyle ilgili aşağıdaki sözleri üzerine düşünmeye başlamış ve bir daha da bu konuda düşünmeyi bırakmamıştır.

Ama yeni yetişen bir şair için *acemilik* kötü bir şey midir? Başkalarına uymayıp da kendi yolunu aradığını göstermez mi? O *acemiliği* için de sevdim Turgut Uyar'ın şiirini. (...) *Acemilik*, yeni yetişen bir şair için bir suç değildir.[5]

Yaklaşık yirmi yıl sonra Uyar sürdürmektedir Ataç'ın akıl yürütmesini:

Kusursuzluk, özellikle genç ozanlarda her zaman kuşkuya götürür beni. Çünkü kişiyi kişi yapan sadece erdemleri değil, kusurlarıdır da diye düşünürüm. Erdemler ortaktır ama kusurlar kişiseldir, yani yeni bir kişiliği haber verirler çoğu zaman. Şiirde hata yapmaktan hiç korkmadım. Bunu övünmek anlamında alma: hata kaçınılmazdı, yeni bir şey yapmak için.[6]

4. Adam Phillips, *Kreşteki Yabani*, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 53.
5. Nurullah Ataç, "Türkiyem'e Önsöz", *Sonsuz ve Öbürü* içinde, s. 12. Vurgular bana ait.
6. Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü*, s. 100.

Turgut Uyar "yeni bir şey yapmak için hata yapmaktan kaçınamamanın" ötesinde hatalarını sever, yeni bir dil yaratmak için kullanır bunları.

Biliyorum kafiyeyi bozduğumu.
Başka şeyleri de bozduğumu. Ve biliyorum ki
hüzün varsa içinde bozukluk bile hoşuna gider Naci'nin
Biliyorum ki bozukluk bağışlanır, sevilir bile
İçinde bulunan herkesin ölmüş olduğu eski fotoğraflarda

[Büyük Saat]

Turgut Uyar hatasız şiir yazmaya çalışan şairlerden uzaktadır:

Bugün yazılan şiirlerde ben teknik olarak, yapı olarak hiçbir kusur bulamıyorum. Ama bu son derece düzgünlük düz bir satıh meydana getiriyor. Kişilik dediğim ise bir yerde kusurları göze alarak da olsa çatlak bir ses çıkartmak ya da iyi bir ses çıkartmaktır. Hataya düşmekten korkuluyor ve kişilikten kaybediliyor. Mesele sadece güzel şiir, "antolojik" şiir yazmak değil, bir parça da bir şeyi sarsan şiir yazmak.[7]

Bir şeyi sarsan şiir? Kişilik? Hataya düşmekten korkmamak? Bunlar bugün dahi üzerinde yeterince fırtına kopartılmamış sözlerdir. *Tecrübe edinmek bilinçle engellenebilir mi?* "Belki de asıl ustalık her zaman acemi olmayı bilmek" derken bunun mümkün olup olmadığının cevabını bilmediğini Turgut Uyar da söylüyordu.

sular kesildi akşam uzadı herkes
Herkes ne iyi herkes ne iyi
Hazırlıksız yakalandılar

[Herkes]

Acemilik öğrenilebilirse, her şeyi bilir gibi bakan adam yüzlü çocukların tersi olmak, çocuk yüzlü adam olmak gerektir. Fotoğraflarına bakınca Turgut Uyar'ın ifadesi tam da böyledir aslında. Eğer acemi kalınacaksa belki de *kronik bir acemi* olarak bakılmalıdır hayata: Her günü ilk kez yaşayan insan, bir anlamda her günün acemisidir.

"Yaptığımı zannettiğim hataların da sonradan hata değil, bana ait 'özellikler' olduğunu fark ettim." Bütün kişisel özelliklerimiz hata değil midir zaten ya da tersinden söylenirse, bütün hatalarımız kişisel özelliklerimiz değil midir?

7. Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü*, s. 107. Ayrıca "[Genç şairlerin] 'mükemmel şiir' yazmayı amaçlamamalarını, yalnızca şiir yazmayı düşünmelerini söylüyorum. Yeni bir kuşaktan yeni bir şiir beklenir, yapılageleni sürdürmek ya da azıcık değiştirmek değil. Bu da, hayatı değiştirmek anlamına gelir." *A.g.e.*, s. 98.

Sonra kuşlar geçmeli, baharlar geçmeli
Karlar içinde bilmemne dağından..
[Karpit Lambası]

"Bilmemne dağı" elbette ki bir hata, ama zorla oraya koyulduğu belli olan bir hata. Ayrıca basit bir hata değil, işlevi olan bir hata. Dağların adları kaybolmaya yüz tuttukça, Turgut Uyar'ın şiirinde sokaklar, kitaplar ve ilkokullar belirmeye başlar. Babası asker olduğu için kaç-göç halinde yaşamış Turgut Uyar için dağlar yurtsuzluğu, hatta belki onu bu hayatı yaşamak zorunda bırakan düzeneği temsil etmektedir. Bu hatanın işaretlediği, adları öğrenilmeye, hatırlanmaya layık olmayan dağlarla çevrili bir hayattır. İşte bu hata, *tecrübe edinmemeye çalışmanın* onun şiirindeki ilk belirtisidir.

Bu noktada "Halbuki korkulacak hiçbir şey yoktu ortalıkta/Her şey naylondandı o kadar"a dönecek olursak, burada bir karşılaşma anından bahsediyor Uyar. Bu karşılaşma belki klişe "Haydarpaşa'da trenden inmiş köylünün şaşkınlığı" değil, ama bir insanın örneğin, kamusal alan diye bir şeyin ilk kez farkına vardığı an olabilir. Bu dizeler daha önce görmediğimiz kadar yeni, büyük ve bizden bağımsız bir şeyle karşı karşıya bırakır bizi.

Her karşılaşmadan önce bir ayrılık vardır; acısı çekilmeyen, farkında bile olunmayan bir ayrılık. Burada Uyar tarafından fark edilen şey iki dünyanın *karşılaşması değil, ayrılığıdır*. Kent her türden içler ve dışlar arasında ayrımlar yaratır[8]. Şiir "farkında olmadığımız başka nelerden ayrıyız" diye sormamızı bekler gibidir, zira şiire inanırsak "korkacak bir şey yok" diyen cesaretimiz de her şeyin bir parçasıdır, dolayısıyla o da naylondan olabilir.

2

Bomboşuz, korkuyoruz da.. bunu anlatmak için
şehirde bayram vardı
Edip Cansever

Turgut Uyar acemiliği olumlu bir içerikle tanımladı: *bir doluluk olarak acemilik*. Tıpkı ünlü besteci Berlioz'un arkadaşı yine ünlü besteci Saint-Saens için söylediği gibi "Saint-Saens her şeyi biliyor, tüm eksiği acemilik".

Köken olarak Arapça'da *acem* kelimesi *Arap olmayanlar, Arap dilini iyi*

8. Richard Sennett, *Gözün Vicdanı*, Ayrıntı Yay., 2000.

kullanamayanlar anlamında; bundan türeyen *acemi* ise *tecrübesiz, toy, deneyimsiz* anlamındadır. Türk Dil Kurumu sözlüğü ise *acemilik* kelimesinin karşılığını vermek için *yabancılık, beceriksizlik, yetkin olmama, işinde ileri olmama, çekingenlik, ürkeklik, düşüncesizlik, toyluk* gibi kelimelere başvurmaktadır.

Acemide olmadığı varsayılan özelliklerden *yerlilik, beceri, tecrübe* gibi kavramlara yakından baktığımızda, bunların belirli *bilgi biçimleri* olduklarını ve acemiliğin çeşitli tür bilgilerin *yoksunluğu* olarak tanımlandığını söylemek sanırım yanlış olmaz. Yaygın anlamıyla acemilik bir hastalık gibi geçmesi beklenen, *öğrendikçe geçecek* bir olumsuzluk olarak algılanmaktadır.

Acemiliğin, örneğin Türk Dil Kurumu sözlüğünde *çekingenlik* kelimesi *de* kullanılarak tanımlanmış olması aslında bir gerçeğe ters düşer; çekingenlik aceminin yanından bile geçmez; korkmamayı baştan biliriz, korkuyu öğreniriz. Korkan acemi acemiliğini yitirmeye başlamıştır bile, *bilmediğini bilmektedir.* Tam bir acemi yapamamaktan korkmaz; yanılsamaya dayalı bir güvenle doludur, bilmeden yapar. Merak dolu, sınırlarının farkında olmayan acemi "neyi yapamayacağımı bilmiyordum, onun için yaptım" der. Acemilik durmadan gitmektir, hayalgücünün çelimsiz iktidarıdır.

Zaman insanlara içinde kendi ölümlülüğünün de olduğu pek çok şey öğretir; imkânsızı istememeyi öğretir; "gerçekçi ol" gibi bir emir, deneyime kapatıcıdır.

Doğası gereği her şiir yazarı yeni anlamlar arayarak başlar macerasına; dünyayı ele geçirecektir, yerleşik anlamları kıracaktır. Bu yolda acemilik şair için gerekli bir araç olabilir. Bütün şiir yazarları henüz konuşulmamış bir dilin acemileri değiller midir?

Bunun farkında ve yeni anlamlar peşinde olan Turgut Uyar adeta bir çocuğun ifadesizlik durumuna geri dönmek ister. Henüz konuşamayan bir çocuk nasıl görür dünyayı?

> Yetişkinlerdeki serbest çağrışımda olduğu gibi küçük çocuğun konuşmasında da anlaşılmaz olan, ama anlamsız olmayan şeyler çalınır kulağa.[9]

Turgut Uyar'ın şiirleri belirlenmiş tek bir anlamı içermez, dil öncesi çocuğa dünyanın görünüşü gibi karmaşık gelen bir anlatıma sahiptir; görüntü titrer Turgut Uyar'ın şiirlerinde.

Ama herhangi bir acemilikten söz etmiyorum aslında, kasıtlı bir acemi-

9. Adam Phillips, *Kreşteki Yabani*, s. 55.

liktir onunki, Türkçe'yi iyi bilir, Türkiye'yi iyi bilir, şiiri iyi bilir. Acemiliğin yoksunluklarını atmış cesaretini, elini taşın altına koyma girişkenliğini saklı tutmuştur. Bu bir bilgisizlik olarak acemilik değil, bir araç gereç seti olarak, bir metodoloji olarak acemiliktir. Yerleşik anlamları reddederek dünyayı baştan görmek için, adına tecrübe denen, netleştiren, ama darlaştırma bedeliyle netleştiren gözlükleri fırlatıp atmak ister. Başarır mı bunu? Yazının sonunda yanıtlamak istediğim bir soru bu, ancak Turgut Uyar her şiir kuşağının böyle bir kalkışması (fırlatıp atması) olduğu fikrindedir:

> Her kuşak şaraneliği yerer ve kendisi bir şairanelik kurar.[10]

Ama Turgut Uyar acemiliği kendi şaraneliğine yer edinmek için bir araç olarak kullanmak istemez. O, deyim yerindeyse, "kreşteki yabani" kalmaya kararlıdır. Çağdaşı şairler arasında en fiyakasız yaşantının onunki olmasının arkasında bu düşünce yatar. Kendisiyle yapılan bir söyleşide "yeni yazılan şiirleri okurken gençliğinde duyduğu tadı duymadığını", bununsa "bir çocukluğu geride bırakmak gibi bir şey" olduğunu söyler üzüntüyle ve ekler: "Çocukluğu, ozan tabiatını belirleyen niteliklerden biri diye düşünüp övgüyle kullandım."[11]

Turgut Uyar bilgilerinden çıkartamayacağı bir şiir arar. Aklını çöp sepetine atan Uyar'ın elinde şiir yazmak için belki içgüdüler, belki delilik, belki karanlık, belki bilinçaltı kalır:

> Eskiden hiçbir şey bilmezdim, tralalla
> [...]
> Duramaz oldum durduğum yerde
> Bir kaşıntı bir kaşıntı bir kaşıntı tralalla
> Karanlığımı yitirdim.
>
> [Öte Beriyi Omuzluyorum]

Turgut Uyar'da dünyaya gözlerini yeni açmış bir çocuk konuşmaktadır. Şaşırmak onun alfabesidir ve o acemiliğinden söz ederken aslında bizden topladıklarını yine hepimize dağıtmaktadır.

10. Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü*, s. 104. Ayrıca "Şiirde şaraneye hep karşı oldum. Ama doğrusunu söylemek gerekirse 'bir dönemin şairanesi'ne. Değişen dünyayla bütünleşen şiir, hayattan yola çıkan, her dönemde kendi şairanesini yaratır" (s. 100). Nazım Hikmet'in çalıştığı *Resimli Ay* dergisinin "Putları Yıkıyoruz" kampanyasının hedeflediği şairlerden biri olan Abdülhak Hamit, bir gün Nazım Hikmet'i yemeğe davet eder ve "elbette bizi eleştireceksiniz, biz de zamanında kendimizden öncekiler için aynı şeyleri yapmıştık sizin gibi," der.

11. Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü*, s. 99.

Kim uydurdu bu haziranı bu temmuzları bu yaşamaları gizli kapaklı
Bu yulafları oğlakları bardakları bu bütün puştlukları bu şarkıları
[Kaçak Yaşama Yergisi]

Yıllar sonra "Efendimiz Acemilik"i veya "Şiir Çıkmazdadır"ı kaleme alırken Turgut Uyar, ne söylemek istediğini daha iyi bilecektir, ama henüz karanlıkta yol almaktadır.

Bir biz ikimiz varız güzel öbürleri hep çirkin
Bir de bu terli karanlık
Sonra bir şey daha var mutlak ama adını bilmiyorum
Nereden başlasam sonunda hep o ışıkla karşılaşıyorum
[Kan Uyku]

Acemi kalmaya kararlı olan Turgut Uyar için ışık –aydınlanmanın, aklın simgesi de olan ışık– rahatsızlık vericidir:

Şu kaçamak ışıklardan şu şeker kamışlarından
Bebe dişlerinden güneşlerden yaban otlarından
Durmadan harcadığım şu gözlerimi al kurtar
[...]
Bu karanlık böyle iyi afferin Tanrıya
[Göğe Bakma Durağı]

Anlamların kendilerini dışarı vurmakta acele etmedikleri bir yerdir karanlık, karanlıkta yaşamak, "sabahları acıkmak" yeniden öğrenilebilir. Aydınlık ancak karanlıktan çıkabilir, karanlık bir aydınlık potansiyelidir. Işık sonsuz olanakları bire indirir:

İşte ben bunu mutlaka yazmalıyım dedim
Karanlıkta dünyayı bir bir hatırlamak
Ben yeter dedikçe şehirlerin güzelleşmesi.
Bu arada kendi kendime bulduğum mutlu gerçek
[...]
Sabahları acıkmayı ondan öğrendim
[Kesiksiz Övgü]

Neden acı verir büyümek? İnsan yaşadıkça seçimleri katılaşır. Büyümek belki "büyük konuşmak"la, gitmek belki "çocukluğu geride bırakmak"la ilişkilidir.

sen bir aklık gibisin sırasında
boynun ve dediklerin büyür gider
[Büyüyüp Giden Hüzün'e]

Divan kitabının kendisi Turgut Uyar'ın kasıtlı acemilik isteğinin göstergesi. Turgut Uyar gibi acemiliği motor olarak gören bir şair, bir tanıdığının kendisine aruz öğretme teklifini kabul edemez ve divan formlarına *benzer* formlarda şiirler yazmayı, aruzla yazmaktan daha önemli sayar.[12] Tam da bozuk formların peşindedir.

Uyar, kasıtlı bozukluklar ile bir risk alır, ama sonuçta herkes için değerli bir şey ortaya çıkartır.

> ben hep acemiyimdir aşk kafiyesinde sanki acemi
> o aşk ki ormanlarda tükenmez kafiyesini teker teker veriyor
>
> [Delta'da]

3

> İnsanın gerçek yaşamı genellikle insanın yaşamadığı yaşamdır.
>
> Oscar Wilde

Turgut Uyar'ın şiirleriyle, 1870'lerden sonra Paris Café'lerinde başlayan ve modern sanatın öncülü sayılan İzlenimcilik Akımı (*Impressionism*) çerçevesinde çizilen resimler arasında benzerlikler seziyorum.

Zamanın sanat eleştirmeni Castagnary'ın 1874'te ilk izlenimci sergiyle ilgili yazısında kullandığı aşağıdaki kelimeler bugün izlenimciliği tanımlamak için kullanılan bir reçete haline gelmiştir:

> ["İzlenim: Gündoğumu" sergisine katılan] sanatçıları bir grup olarak bir araya getiren ve onları her şeyin parçalanmakta olduğu çağımızda kolektif bir güç yapan ortak düşünce, mükemmelliği hedeflememek, ama belli bir genel görünümle yetinmek konusundaki kararlılıklarıdır. İzlenimi bir kez yakaladıklarında rollerinin bittiğini ilan ederler. Bir manzara resmi değil, bu manzara tarafından üretilen izlenimin resmini yapmak anlamında izlenimcidirler.[13]

Bu sergi eleştirmenler tarafından hiç hoş karşılanmadı; daha sonra satış rekorları kıracak bu tablolar "Deli ve manyakların sanatı", "sergiye giriş pa-

12. "Rahmetli Baki Süha Ediboğlu bir karşılaşmamızda bana aruzu öğretmeyi önermişti ... Divan şiiri anonim boyutlarıyla [halk şiirine göre] daha geniş olanaklar verdi bana. Yanılgıları kavramak için önce denemek gerekir." Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü*, s. 98.

13 Jules-Antoine Castagnary, *Le Siecle*, 29 Nisan 1874. Türkçe'de izlenimci olarak karşıladığımız *impressionist* kelimesi ilk kez burada kullanılıyor.

rasını bir dilenciye vermek daha iyi", "bir çocuk bile daha iyi çizer" şeklinde eleştiriler aldı. Aslında eleştirmenlerden gelen bu tepkinin sebebini de anlamak zor değildi, zira Fransa 1871'de, Prusya Savaşında utanç verici bir yenilgi yaşamıştı ve o yıllarda özlenen yeni arayışlar değil, geçmişin gururunun yeniden canlandırılmasıydı. İzlenimcilerse dinsel ve tarihsel konularla değil günlük yaşantıdan sahneler boyamakla, gölgenin siyah olmadığını keşfetmekle, vb. meşguldüler.

Yukarıdaki eleştiriler Turgut Uyar ve İkinci Yeni şiirine yöneltilen eleştirilere benzemiyor mu? 1950'lerde dünya, yine utanç verici bir savaştan çıkmıştı, Türkiye Cumhuriyeti ekonomik olarak toparlanmaya çalışıyordu. Turgut Uyar şiirin sorunlarını dert ederken, onun insanın sorunlarını gözardı ettiğini düşünen pek çok eleştirmen ve bu arada politik genç kuşak onu halktan ayrı düşmekle, gerici olmakla, bireyci olmakla vb. eleştirdiler. Attilâ İlhan ise gençlerin o dönemin koşullarında belki akla sığdırılabilen eleştirilerini 1985'te yeniden ısıtıyordu.[14]

İzlenimcilerden birine (Matisse?) ait bu tabloya baktıkça bunun bir Turgut Uyar şiirine ne kadar benzediğini düşünmeden edemiyorum veya aşağıdaki tabloya.[15]

14. Asım Bezirci, *2. Yeni Olayı*, Tel Yayınları, 1967. Attilâ İlhan, "Şairler Ayakta Ölür", *Şiirde Dün Yok mu?* içinde, Can Yayınları, 1999, s. 100. *Halkın Dostları* dergisi çerçevesinde İsmet Özel, Ataol Behramoğlu ve arkadaşlarının İkinci Yeniye anti-entelektüelist saldırıları konusuna daha önce değinmiştim ("Bir Erdem Olarak Kekeme Türk Şiiri", *Defter*, 42).

15. Aslında ders kitaplarında Ahmet Haşim'den bahsedilir sembolist ve empresyonist ola-

Manet, *Café-Concert*, 1878-80.

Turgut Uyar'ın resmi tarih ve dinle ilgilenmemesi; gündelik yaşamla ilgili olması; şiirlerini mükemmel kılmak için özenmemesi; izlenimcilerin "izlenimi bir kez yakaladıklarında rollerinin bittiğini ilan" etmeleri gibi, şiiri yaşatan kelimeyi bulunca yazmayı bırakması[16]; bir biçim kaygısı taşımaması veya son derece kendi için bir biçim kaygısına sahip olması onun şiir macerasının izlenimcilerinkine benzeyen yanlarıdır.

Bir fotoğraf, bir yağlıboya tabloya göre hayale daha az yer bırakır, keza renkli fotoğraf da siyahbeyaz fotoğrafa göre daha az. Turgut Uyar'ın şiirleri okuru ezmeyen, ona nefes alacak boşluklar (hatalar, belirsizlikler) bırakır. Onun şiirleri karşısında okur bir role çağrıldığını (örneğin bir savaş tablosunun veya Nazım Hikmet'in bir şiirinin bizi çağırdığı bir rol gibi) hissetmez; her okur kendisi yaratacaktır rolünü, şiirden uzaklaşıp şiire yakınlaşarak kendi netlik ayarını kendisi yapacaktır. Burada belki de Turgut Uyar'ın kendine

rak: "Servet-i Fünun natüralist bir ekol iken Haşim'de izlenimcilerin (empresyonistler) etkisini gözlemeye başlarız." Ayrıca Turgut Uyar'a da yakıştırmalar yapılmıştır "kübist", vb. olarak; ancak bir noktanın altını çizmek isterim, benim amacım kesinlikle son zamanlarda moda haline gelen "bizdeki değerlerin Avrupa standardına uygun olduğu, onlarla rahat yarışabileceği" gibi bir budalalığa prim vermek değil. İzlenimcilikten bahsetmemin tek nedeni sadece izlenimcilerin uyguladıkları bazı yöntemlerle Uyar'ın şiiri arasında gördüğüm bazı benzerliklerden söz etmektir.

16. "Şiiri yaşar kılacak sözcüğü bulmaktır benim derdim", Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü*, s. 101.

biçtiği "kendi rolünü aramak" rolü okura da sirayet eder.

Turgut Uyar kelimelerin onu aldattığını hissederek yazar, ne var ki yine söz tanımlayabilir o sözsüz çağlardan kalma duyguları. Turgut Uyar'ın öne çıkmamış ama en güzel şiirlerinden biri olan "Uyanınca Üşümek" bu açıdan incelenebilir.

Uyanınca Üşümek

Kurutulmuş bir çiçektiniz sanki, göğünüzü getirdim
Karşılıklı bakışan sulardan ve en iyisi
Sırmayla süslenmiş bir eski zaman ceketi örttüm
üstlerinize
ısındınız, uyudunuz, ölmediniz gülümsemeyle
uzun bir araba atlarını itiyordu ve
size baktım.
Yaprağın bir soğuku yadırgayan yeşili ancak üstümüzdeydi
Dumandan karanlıktan uykunuz uzuyordu, sıcaktan
uyuyordunuz...
ve evler birbirlerinden eskirlerse
ve eskiden olmak tükenirse,
ve yalnızlığınızın bütün yakılmış mumları erirse,
ve sırmalı uykunuzdan usul usul uyanırsanız
korkmayın...
O zaman lokantalar var daha başka
Akşamla. Ve dindiren şarkısı kendi olmanın
Büyük ve keskin cezalanışı yani sevincin
Uzun içkilerde, uykulu zehirlerde, bir yıl sonra ve her yerde
Yaşamak yani,
bağırmak, gürültüler, geçip gitmesi bir beyaz resmin ve
çökmek,
Sizi titreten taşra aydınlığı yahut birdenbire
Karışıp yalan ışıltısına yaşamanın hani...
solgun gece, uzun ve yuvarlak gece ve o su
ve o çıplanmış bedenlerin sonu gelmez buğusu
sizi alır ve bırakırsa,
sizi bırakırsa
korkmayın...
o zaman uzun antikacılar var gene ve onların dükkânları
kullanılmış takvimlerden artan hüzünler
sizi alır götürürüm yirmidört parça tentene alırsınız
örtünürsünüz.

"Uyanınca Üşümek"te "şiiri yaşatacak" kelime belki de "yirmidört parça tentene"dir. Şair konusunu iğdiş etmeden, hal'etmeden, cıcığını çıkartmadan yazar. Bu anlamda bu şiir çok başarılı bir izlenimcilik örneği olarak okunabilir.

Turgut Uyar'ın bu şiiri, gizinin farkındadır. Üşümek, kaybetmek gibidir, yaşamı, zamanı kaybetmek; insanın dalıp gittiği hayat uykusundan uyanıp arada bir etrafına (saate, tarihe) baktığında, yaşlandığını, bir şeyleri yitirdiğini fark ettiği için kapıldığı bir tür üşümektir söz konusu edilen (veya yeni bir tür üşümektir yapılan). Turgut Uyar özelinde bu, acemiliğini, çocukluğunu yitirmek olabilir. Şiir bitirilmemiştir, bitirilmesi mümkün bir şiir değildir çünkü. Şairin endişeler içinde bulduğu insanı teselli etmek istemesini ama edemeyişini izleriz. Üşüyen insana yaklaşması endişelerinin yersiz olduğunu göstermek amacıyla yapılmaz. Şiir bitip, Turgut Uyar'ın sesi yanımızdan ayrıldığında hayatın sorunlar çıkartmadığını düşünmeyiz, sadece hayatın *böyle* olduğunu hatırlarız bir daha.

Yirmi dört rakamının yaptığı çağrışıma dayanarak "'yirmidört parça tenteneyle örtünmek' bir 24 saati daha korkusuz geçirmek midir?" diye sorulabilir. Turgut Uyar bize çözüm vadetmez, sorunumuzu çözeceğine dair hiçbir imada bulunmaz, sadece hüznümüze katılır, bir gün daha, bir bugün daha yaşarken ellerini kavuşturmuş, yanımızdadır.

Behçet Necatigil de benzer bir şiir yazmıştır:

Ve şairler boyuna kimlere yazarlar?
Yıkılmış köprülerin başında
Ürkmüş boşluktan biri ağlıyorsa
Ve şairler onlara geldimlere yazarlar
[Behçet Necatigil, Yazı]

Behçet Necatigil kurtarıcı rolünü üstlenir ve çare getiren olarak "ürkmüş birilerinin" dışında, uzağında kalırken, Turgut Uyar bizimle beraber üzülür, bize yardım edebileceğini düşünmeden.

Bir sonraki şiir olan "Yavaşça Oluyor Ellerime"de farklı bir teknikle, konusuna yaklaşmayı değil konusundan uzaklaşmayı seçer, sanki çok bilinen anlamlarla çevrilidir ve aradığı anlama (belki bir sonraki şiirinde uğrayacağı anlama) ulaşmak için konunun etrafındaki bozucu kesinlikleri, netlikleri ayıklamaktadır. Korkar konusundan, öyle ki o konuştukça ne söylediği hakkında daha az bilgi sahibi oluruz; bir yıkımdır sözünün konusu: yerleşik anlamların yıkımı. Bu şiirde iki kez "hiçbir şey eski açıklığında değil ki" dizesini yazar ve şiiri "kötü bir alışkanlıktan başka nedir ki bir adam" dizesiyle bi-

tirir. Adlandırmamaya çalışır, bulmamaya çalışır nesnesini, düşüncesini, çünkü bulursa, esas bulursa yitirecektir. Neyi? Arayışını, bulma olasılığını. Yaşamanın, zamanın nasıl da her şeyi üst üste bindirdiği gibi muğlak bir anlamla bırakır şiiri.

Turgut Uyar adlandırmaktan kaçınır dedim; ona göre duygular veya izlenimler sadece edimlerle vardır; sadece o gün ve orada olmuş bitmişlerdir; belirsiz uzak ülkede, kimsenin görmediği yerdedirler; kısaca uzaktadırlar. Turgut Uyar kimlikleri buradanın ve bugünün uzağına fırlatır. Neden? İlhan Berk'in dediği gibi "Adlandırmak ölümdür", yeni doğmuş bir çocuk, bir gerçeklik, yeni ifade edilmiş, hatta belki ifade edilememiş bir duygu, ismin altında ezilir, yaşayamaz.

sanırım hazırlandık artık bu kadar yeter
şuralardan buralardan hazırlananların hepsi geldiler

[Şurdan Burdan Hazırlanma'ya]

Turgut Uyar kasıtlı hataların yanı sıra, belirsizliklerin, muğlaklıkların da avcılığını yapmaktadır.

İzlenimcilikle Uyar arasında başka benzerlikler aramaya devam edersek, Matisse'e göre "etkilenimcilik ruhun gazetesidir"; Turgut Uyar'ın şiiri de bir tür ruhun gazetesidir. Her şeyden önce Uyar gündeliğin şiirinin peşindedir, gündeliğe bir tarihsellik, tarihselliğe bir gündeliklik katar. "Gazete I", "Gazete II" ve "Gazete III" şiirlerinde, hedeflediği bir şiir gazetesi çıkartmak değil, gazeteyi, gündeliği şiirleştirmektir; bu şiirlerdeki bölümlerden bazılarının başlıkları "tefrika", "bulmaca", "püf noktası", "seçim sonuçları", "sanat sayfası" şeklindedir.

Bir gazetede ölüm ilanları ile spor haberleri nasıl zorunlu bir sıkışma içindeyse Turgut Uyar "çok bilen" diline, "çok bilen" aklına isyan ederek nesneleri rasgele seçip şiire fırlatır. Aslında bu işlemle kasıtlı bir bağlam yaratmakta ve T. S. Eliot'un *nesnel karşılık* kuramına benzer bir yöntem uygulamaktadır.

Yatılan bir yataktan kalkmak,
Mektuplar açıp okumak
Biraz çocuklar sevmek
Daracık katlarda oturmak
Biraz kutsal kitap okumamak
Duvarlara resimler çakmak...
Duvarda 205 pipo

Duvarda düğmeler.
Duvarlara yakışmak...
[Bağlı Kalmanın Yeri]

T. S. Eliot, nesnel karşılık (*objective correlative*) kuramını ilk kez Hamlet üzerine bir eleştirisinde gündeme getirmiştir:

Duyguları sanat formunda ifade etmenin tek yolu bir "nesnel karşılık" bulmaktır, ya da diğer kelimelerle, belirli bir duygunun formülü olabilecek bir dizi nesne, bir durum, bir olaylar zinciri bulmaktır; öyle ki duygusal tecrübe olarak sonlanmak zorunda olan dışsal olgular gösterilince duygu hemen uyanır. (...) Sanatsal "kaçınılmazlık" dışardakinin duyguya eksiksiz uygunluğunda yatar.[17]

Turgut Uyar'ın pek çok eleştirmenin saptadığı envanterciliği[18] evet, dağınık eşyaların, şeylerin üst üste yığılmasıdır, ama bu şeyler şiire düz bir birlik içinde yerleştirilmez.[19] Uyar seçtiği nesnelere bir durumun penceresinden yaklaşır ve bunları kullanarak bir uğuldama, baş dönmesi, vınlama yaratır. Elbette şiiri sadece bunlar yapmaz ama etrafında döndükleri bir çekirdeği sezdirirler. Tek tek bu nesnelere baktığımızda gördüklerimiz anlamsızdır, tıpkı bir resme çok yakından bakıldığında görünen şeklin anlamsızlığı gibi. Ama düşünsel düzlemin dışında, gerisinde, zihin penceresini geriye çekerek, düşünmeyi azaltarak, bulanıklaştırarak, uzaklaştırarak bunların bir arada yarattığı etkiyi hissedebiliriz.

EY Susam!.. EY Karanlık!.. EY Borçlarını ödemeyenler!..
[...]
EY Her şey!.. EY Beni Gülünç Eden Bitki Sapları!..
[...]
EY Bütün Kadınlar Uzak!..
[...]
Ey Yanan Bir şey
[...]
Ey Kimse Yok!.. Ey Bir Mavinin Unutulmasından Arta Kalan!..
EY Sen Var mısın?..
EY Olma!..

17. T. S. Eliot (1888-1965), *Hamlet and His Problems, The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, 1922.

18. Envantercilik, bir açıdan yanlış seçilmiş bir isimlendirme. Sahip olduğu şeylerin bir listesini yapmaz Uyar, onun sayıp döktükleri daha çok kendini yapan, çevreleyen şeylerdir; hatta belki kendine sahip olanları sayıp döker.

19. Füsun Akatlı, *Şiirde Dün Yok mu?* içinde, s. 72.

[...]
Ey Sür Atlarını Bacaklarımdan bağlayıp Karışık ölümsıkıntıslakgülünçlüğü renkli camların!..
[...]
Senden Haber Ver, Ey Yaralı Kahraman Atlar!..
Ey Büyütüp Yaralarını Yalayan Atlar!..

[Bir Barbar Kendin Tartar, Bir Barbar Aşağlarda]

Bu nesnelerin birliği rastlantısal değildir, bir şeyin içinde beraberdirler: Şairin psikolojisinin. Böylelikle bu döküp sayma yöntemi daha önce Türk şiirinde olmayan bir bağlam yaratır; kimliklerle konuşma geleneğine sahip bir gelenek içinde, "kendi"nden bahsetmenin bağlamını. "Kendi", Türk şiirine ancak İkinci Yeni ile girebilmiştir. Bu ayrı bir yazı konusu.

4

Ben hep sıkıntılıyım. Yani bir adamın canı sıkılır, o ben'im.
Turgut Uyar

Turgut Uyar şiddetle tereddüt eder, mutsuzluğu över, sıkılır. Onun sıkıntısı amaçsızlıktan öte *bir üretim aracı olarak sıkıntı*'dır. Bu ne demek?

Adam Phillips'e göre sıkıntı aynı zamanda üretici bir güçtür, bir sonraki heyecan için gereken bekleme süresi, enerji toplama süresidir;[20] Fırtınalar doğurmak için kullanılan bir üretim aracı olarak sıkıntı, bir sonraki heyecanın hazırlayıcısı olarak sıkıntı. Denebilir ki Turgut Uyar şiirini sıkıntıdan, sıkıntısını şiirden çıkartır, ne kadar sıkılırsa o kadar sıkı şiirler yazar.

Sıkıldık mı hep böyle bir şeyler yapmak gereğini duyarız yahut o boşluk duygusuna kapılınca, Nâsıra'lı İsa'yı peygamber eden budur, güneş altında yalnız kalınca böyle korktu, peygamberliği işte bu yüzden. Bir kadına tutulsaydı tutulabilseydi somut bir kadına Simun haç taşımanın günahını çekmeyecekti.

[(Bir Kantar Memuru İçin) İncil]

Freud çocuğun bir uyarım barajıyla korunduğunu formüle eder: bir şeyin bizi etkileyebilmesi için önce bu uyarım barajını aşması gereklidir. O zaman sıkıntı uyarılmanın alışkın olduğumuz seviyesinin altında kalışıdır diyebilir miyiz? Belki de tam tersi kendimizi mutsuz olduğumuzda iyi hissedi-

20. Adam Phillips, *Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.

yor olabiliriz. Bir yazısında "Aslolan Mutsuzluktur" diyen Uyar'ın mutsuzluğa övgüsünün nedeni, "küçük, gündelik dünya işleri içinde" kendisini mutlu olacak bir şey bulamayacak kadar önemli hissetme ihtiyacında olması mıdır? Bilmiyorum.

Turgut Uyar'ın "yaşamanın şairi" olduğunu söyleyenler olmuştur.[21] Turgut Uyar'ı "dolu dolu yaşayan bir güzel insan"a indirgemeden Turgut Uyar "şiirine hayatını feda eden insan" olarak düşünülebilir mi? Bence hayır, ama örneğin sıkıntısı hayatının bir yerlerde kesintiye uğramış/uğramakta olduğunu sezdirmiyor mu? Sıkılması kendini hayatın dışına –bir gözlemci olarak– fırlatıp atmasının bir sonucu olabilir.

ve oturuldu bir şeyler söylendi
imlâ kurallarıyla mutsuzluk üstüne
[Bir İntihar Akşamı Üstüne Söylenti]

Yukarıda sözünü ettiğim Turgut Uyar'ın envanterciliğine bir de böyle bakılabilir: Onun şiirlerinde nesneler ve izlenimler burada olmalarını kutsarlar bazen, raslantısallığa övgü düzerler.

Gitgide güçleşen simyası burda olmanın
[Ay Ölür Yılgınlıktan]

Ancak bu rastlantısallıkta, bu abuk sabuklukta, bu eğri büğrülükte "kendi"miz olabiliyorsak, bu raslantısallıkta bir kutsallık da olmalıdır.

Kim karışırdı gerçekliğine
yaşadığım sonsuzluğun
[Bir İntihar Akşamı Üstüne Söylenti]

Bazen sevişmek bile aklıyla değil etiyle ilişkiliymiş gibidir.

Islak bir kadının etimi sevindirdiği.
[Islaktı Tütünlerle Sülünler...]

Gerçeğe giden yol adeta ondan uzaklaşmaktan geçer:

Isırdığım, bir kauçuk düşmanlığıdır!..
[Ay Ölür Yılgınlıktan]

Belki de sırf sıkıldığı için beğenmez, hor görür dünyayı.

21. Orhan Koçak, *Şiirde Dün Yok mu?* içinde, s. 169.

5

> İnsan kendini ancak dünyayı bildiği kadar bilir; ancak kendinde öğreneceği ve kendini ancak onda öğreneceği dünyayı yani.
>
> Goethe

Turgut Uyar'ın şiirlerinin düzene karşı, ya da kurulu, oturmuş düzene karşı bir tavrı vardır. Var olanla sürekli bir didişme, "kabullenmeme" durumu içinde olduğu söylenebilir. Neyi kabullenmemektedir? Eski anlamları, kendine takılan kimlikleri, politikayı, aşkı, neye bir isim takmışsak veya Brecht'in dediği gibi neyi "anlamak için bütün girişimlerden vazgeçilmişse onu" kabullenmeme.

Sadece tarihi değil, toplumu, coğrafyayı bozmaya yeltenir, bununla da kalmaz: "Bir bakıma Uyar'ı kurcalayan sorunlar dinlerin sorunlarıdır, yaşamanın anlamı, kişinin varlığı, sorumluluğu, iyilik ve kötülük".[22] Şiirlerinde sık sık rakam verir, tarih düşer (bir şiirinde havagazı saatinin numarasını verir). Şiirini somutlaştırmak, sözlerinin ağırlığını taşların ağırlığına çevirmek ister.

> Bir "dünya" geliyorsa şairle, dile geldiği için geliyor – herkes dile gelebilir, bir şeyleri dile getirebilir, şüphe yok: Şairin ayrılışı nerede? Kelime oyunu değil: Onun dile gelişi, dile geliş aslında: Özel hızı, kasılma ve titreme üslubu, akışı ve tıkanması var. [...] "Divan"ı baştan uca kateden koyu gam arasında şiir düpedüz epileptik bir edayla oluşur. [Turgut Uyar] söylenmekten, neredeyse nöbet geçiren bir yazının tekrarlarından korkmadan sözünü cendereden çıkarır.[23]

Enis Batur Turgut Uyar'ın tıpkı bir epileptik gibi, nöbetler halinde yazdığını tahmin ediyor.[24] Turgut Uyar dünyayı beğenmeyişiyle, yeni bir dil, tarih, coğrafya, tanrı imgesi isteyişiyle, adeta kendine peygambervari bir misyon biçmekte, bu da okuyanlarda bir yücelik duygusu uyandırmaktadır. Gerçekten de bir acemi cesaretiyle tarihle didiştiği, tarihi yeniden yazmak (bozmak) adına söz almaya yeltendiği şiirleri vardır.

22. Nermin Menemencioğlu, "Turgut Uyar'ın Şiiri", *Şiirde Dün Yok mu?* içinde, s. 55.
23. Enis Batur, "Büyük Saat'in Amansız Tik Takı", *Şiirde Dün Yok mu?* içinde, s. 114-5.
24. Freud ve Breuer de histeri problemi üzerine düşünürken sıkıntıdan söz etmişlerdir. Breuer, J. ve Freud, S., "Studies on Hysteria", *Standard Edition II* (1883-95), Londra, The Hogarth Press, 1955.

O şarkı sanılanlar bir kavga halini alır.
[Bilirim Kışa Hazırlanmayı]

ey vakti çok iyi bilen müezzinler
"sizin yeni bir ezanınız yok mu"
[Önce Davranmak]

alıştırdılar bir kere
sigara alkol afyon tarih esrar marihuana
eroin tarih kokain morfin seks
[...]
ama bütün bunları bütün bunları
yeniden yorumlayabiliriz şimdi
[Alıştırdılar Bir Kere]

"Yenilgi Günlüğü" isimli şiirinde 8 bölüm vardır: Pazartesi, Salı, Çarşamba, ... Pazartesi. "Yenilgi Günlüğü"nde aslında başarısız olmasını istediği bir "dünyayı yeniden yaratma"ya girişir – çünkü gerçeği başarılıysa belki de en iyisi başarısız olmaktır–. Dünyanın "başarılı" yaradılışı 7 günde gerçekleştiyse, hatalı olmasına çalışılan bu yaratımın 8 günde olması beklenilmesi gereken bir şeydir. Şiir "benim adımı bağışla" diye başlar, belki de bu, tanrının yarattığı bir dünyadan ziyade, kendisini yaratan bir insanın din kitabının girişidir. Dünyayı insan, insanı dünya yaratmaktadır.

Birinci bölümde [Pazartesi] "yaratılış" temel bir kavramdır:

yersiz, ürkek, yeni yaratılmış gibi
coşkun bir göke uyumsuz ama kararlı
durmaya, direnmeye, aşk olmaya sanki
[Yenilgi Günlüğü]

Aşağıdaki dizeler aynı zamanda kitaba adını veren sözcükleri içermektedir, Turgut Uyar ve dünya "her pazartesi" yaratılmaktadır:

yenilmenin tohumunu taşır her pazartesi
çünkü yoktur dağların ve yaratılışın öncesi
insan uzatır ellerini bir perdeyi çeker
[Yenilgi Günlüğü]

Kişisel bir din kitabının girişi olarak okunabilen "Pazartesi" bölümünün sonunda Turgut Uyar ve yeni bir gökyüzüyle karşı karşıyadır.

geliyorum. bana hazırlanan her şeye hazırım
ki bu hazırlığına katıldığım suların en güzelcesi
.....
çaldım kapıyı açtılar. odama
kıravatımı çıkardım
gökleri yadırgamadım
güleryüzlü ama yeni
çünkü ortada ben vardım

[Yenilgi Günlüğü]

Bir sonraki şiirinde tarihi bugüne kadar yapmış olan "bütün ölüleri", tarihi yeniden yaratmaya çağırır gibidir; "bütün kitaplar bizimle"dir.

Dünyanın bütün ağaçları bizimle, bütün taşları
bizimle, bütün soluk kadınlar.
İnerler haçların, çadırların ve ayetlerin dibinden
Büyük mağarası açılır ölülerin,
Bütün kitaplar bizimle
Kadınlar bunun için doğurgan her yerde..

Saat beşti kenti tuttular
saat beşti
Unuttular
[...]
Çoğal ey savaşçı,
Yüz kadınla yat bir gecede...

[Güneşi Bol Ülke]

Şiir sonunda bir "savaşçı"da karar kılarak biter, tarihi yeniden yapmak için bir savaşçı gereklidir ve o misyonunu bir gecede yüz kadınla yatarak, üreyerek yerine getirecektir.

Bir sonraki şiirde aynı tema devam eder:

Dururşa anlaşılır saatin kaç olduğu
Ürkek yürek bütün geçmişi kabulleniyor
[...]
Bilmem bu gerinmeler, bu büyük yürek çarpıntısı
Bu sakallı adamlar dağlardaki
Birden farkına vardığımız güzelliği dünyanın
Güzelim
Galiba sonundayız uykumuzun

[Açıklamalar I]

Tıpkı Karl Marx'ın ünlü "insanlığın tarihi henüz başlamadı" önermesindeki gibi gerinerek uykumuzdan uyanıp "naylondan olan" her şeyi baştan yapmamız gerekmektedir.

Turgut Uyar'ın "tek bir şiirin ortasını yazdığı", şiirinin bir "gövde", "omurga", vb. olduğu şeklindeki genel kanıları en çok destekleyen kitaplar 1970'li yıllarda yazılmış *Her Pazartesi* ve *Toplandılar*'dır; bir kitap bütünlüğü yaratmaya çalışmaktan ziyade, Turgut Uyar 1970'lerin toplumsal çatışmalı halet-i ruhiyesinden etkilenerek, felsefi anarşizme yakın kişisel-politik öyküler anlatmaktadır; ve her iki kitapta da bu doğrultudan sapan şiirler bulmak hakikaten zordur.

Şöyle deyince daha çok yaklaşıyorum O'nun şiirine: Turgut Uyar özellikle son yıllarda büyük bir şiirin ortasını yazıyor. Büyük bir gövdedir bu şiiri. Kımıldadıkça kendine benzer gövdeler hazırlar, çoğaltır [...] Tek tek şiirleri yoktur, şiiri vardır.[25]

Turgut Uyar bu dünyadan memnun değildir. Acemice de olsa dünyayı bulduğu gibi geri vermeye niyeti yoktur. Toplu şiirlerini içeren kitaba da adını veren "Büyük Saat", Turgut Uyar'ın kişisel politikasını en çok ortaya döken şiirdir.

Ben! Çocukları sevdim yaşadım. Dünyaya alışmadım
Kuru güller gibi yersiz ve inceydim biraz. Hep
bunu duydum. Bunu yaşadım. Pastanelerde şurda burda.
[...]
Şimdi tarihte saat kaç?
[...]
Saat, saat kaç hâlâ
Bilmem? Ben güneş saati kullanıyorum

[Büyük Saat]

Bu bölümü Ece Ayhan'ın ünlü şiiriyle karşılaştırmak ilginç olabilir:

Devletin ve tabiatın ortak ve yanlış sorusu şuydu:
– Maveraünnehir nereye dökülür?
En arka sırada bir parmağın tek ve doğru karşılığı:
– Yorgun bir halk çocukları ayaklanmasının kalbine! dir

[Ece Ayhan, Meçhul Öğrenci Anıtı]

25. Cemal Süreya, "Turgut Uyar'ın Girişimi", *Şiirde Dün Yok mu?* içinde, s. 67.

Her ikisi de yanlış sorular sorarlar: "şimdi tarihte saat kaç?" ve "maverâünnehir nereye dökülür?" Yine ikisi de saçma, ama şık cevaplar veriyorlar: "ben güneş saati kullanıyorum" ve "yorgun bir halk çocukları ayaklanmasının kalbine". Ece Ayhan soruya cevap veriyor, Turgut Uyar cevapsız bırakmanın güzel bir yolunu buluyor. İkisi de var olan hakkındaki fikirlerimizi sarsmaktadır.

Turgut Uyar da Ece Ayhan da soyutla somutu birbirine çarpmaktadır, Turgut Uyar tarihle bugünü, hangisi sağlamsa ötekinde bir çatlak izi kalsın diye çarpar; Ece Ayhan olmayan bir nehri olmayan bir ayaklanmanın kalbine boşaltırken boşluktan yaratır şiiri. Yine de ikisi de "bir şeyleri sarsmak" konusunda birleşir, örneğin "tarihi ve kafiyeyi".

Tarihi bir hazin balkıma gibi
Biliyorum kafiyeyi bozduğumu.

[Büyük Saat]

Turgut Uyar'ın *soyutla somutu çarpıştırma* adını verdiğim yöntemi gündeliği şiirleştirmekte kullandığı yöntemlerden birisidir. Soyut ve somut (denilen) kavramlar aynı bağlamda, envanter listesinde, vb. yan yana getirilerek çarpıştırılır ve hangisi sağlamsa diğeri (en iyisi ikisi de) hasar görür, değişir; kavramlar bozulur, yeniden tanımlanmaya muhtaç kalır. Turgut Uyar'ın bu yöntemi ilk kez *Yekta*'da kullandığını sanıyorum:[26]

bu şehri nasıl yapmışlar böyle üst üste, ne gökyüzü koymuşlar ne günaydın

[(Bir Kantar Memuru İçin) İncil]

Turgut Uyar'ın didiştiği konuların iriliği, onun büyük şiir yazdığı, şiirlerinin yücelik hissi vb. yaydığı gibi yorumlarda eleştirmenlerinin birleşmesine neden oldu. Bence ne yazık ki bu eleştirilerin onu pasifize etmek dışında pek bir işlevi de olmadı. Eleştirmenler genellikle psikolojik analizin dışında kalırken, onun anlayamadıkları ama hissettikleri büyüklüğüne sürünerek geçip, şiirlerine bir ilgi uyandırmaktan çok onu taltif edip rafa kaldırmayı seçtiler.

26. Daha sonra sık sık uyguladı: "ve öyle bir yaz geçirdik Tanrının Bahçesinde/Bozuk paralarda sinemalarda gerçeklerde/.../dünyanın bütün saatleri onikilerde/.../Ve atlar ve tüfekler ve sözler eskidi bir gün. /.../Ama kimbilirdi aşk nerde, oteller nerde?.. /.../Bir susuzluktu onun şarkısı belki tuzlu ve hüzünlü" [Ahd-i Atik], "Ve çiçeklere, dürüstlüğe/Bir öğle vakti kadar sağlam ve kalın" [Hızla Gelişecek Kalbimiz], "Kurtulmanın ve seninle yatmanın" [Hemofili]. Bu dizeleri okuduktan sonra soyut dediklerimiz soyutluğundan, somut dediklerimiz somutluğundan dışarı uğrar; örneğin "şimdi tarihte saat kaç?" dizesiyle tarihe bir bugün bugüne bir tarih katılır.

Üzerine yayınlananlardan derlenen iki kitabın içeriğinin yüzde elliden fazlası aynı yazılardan oluşmaktadır.

"Gövde", "omurga" benzetmeleri de buradan kaynaklanır; oysa onun tek bir şiiri yok, pek çok ayrı ve güzel şiiri var; ayrıca bir sonraki bölümde detaylandırmaya çalışacağımız şiirinin evrimi var. Onun tek bir şiiri yazdığını savlamak, onu farklı renklerinden, düşünce çeşitliliğinden, çelişkilerinden, tereddütlerinden silahsızlandırmak, onu sanal, naylondan bir yere kapatmak olarak anlaşılabilir mi? Belki de.

6

> Ey günümüz insanı, kendi suratından başka maske takmana ne hacet! Seni bu halde kim tanıyabilir?
> Nietzsche

Babası binbaşı olarak emekli edilince Turgut Uyar devletle bireyin karşı karşıya da olabildiğini çocuk yaşta öğrenmiş olsa gerek.

> [Babam] ikisi şimdi dünyada olmayan üç ablamı ve kendinden çok genç annemi, yani karısını, İstanbul'da bırakıp Anadolu'ya geçmemişti Kurtuluş Savaşı'nda. Haklıydı Türk Ordusu elbet. Ama, içtenlikle inanıyorum, babam da haklıydı.[27]

Ama o yine de asker olmayı seçer, belki seçmek zorunda kalır.

Öyle bir dünyada açar ki gözlerini, adeta o şiir yazmaya başlamadan önce sanki henüz hiçbir şey anlatılmamış, kendi hissettiklerine ilişkin hiçbir istek dile getirilmemiştir. Yaşadıkları isimsiz, kelimelere yabancı durumlardır sadece. O ve diğer İkinci Yeni şairlerinin böyle hissettiklerini sanıyorum; kendileriyle karşı karşıya ve tamamen karanlıktaydılar ve bu karanlıkları yazma, hatta övme cesaretini gösterdiler.

Aşağıdaki örnek, acemiliğinin zirvesindeki Turgut Uyar'dan (*Tütünler Islak*):

Ay Ölür Yılgınlıktan

Ay ölür şimdi. Yani ölmek!.. Uzuneski geçmişi bir suyun.
Barışmamak çirkin bir akşam olur ve tabaklarda.
Donar yemişlerde ispirto. Sülünlerin soğuk akşamlara döküldüğü o ovalarda

27. Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü*, s.123.

Kent uygarlığının akşamı otlara döner, küçük karaltılar
mor evlerde soğuk sobaların uzayan küllerini dağıtır,
taşralı bir çocuğun eksik bilgisinde.
Ay ölsün...
[...]
Ay ölür şimdi. Mağara tükenir ağan yalnızlığında geçmişlerin.
El yadırgar ayasını, bir şey yavaşça inerse.
O hüzündür.
Erken gitmenin ve geç kalmanın, uzuneski posta vagonlarında
1930 tarihli bir gazete bulmanın ve
İşi gücü tütün kokan adamların.
Sülünlerin soğuk akşamlara döküldüğü o ovalarda
Adam bulanır ve bozar orucunu küfüre, ve pencerelerden bakıldığında
dinsel güçleri artar yaşlı kadınların, o yaklaştıkça
bardaklarda
ve bir at
Ay ölsün...
[...]
Gel dur önüme, sen benim sahiliğimsin!.. Isırdığım,
bir kauçuk düşmanlığıdır!..
Yaşamamız baştan başa senin övgündür,
Ey kutsal bencillik!.. Seni
bırakmak niye?.. Suları ve seni bırakmak,
Niye?..
Aşkın akan suları, doyurgan yabanıllığı savaşların ve
büyük utkular geçer onarıcı gölgenden.
Ey en gerekli yapısı tanrıların, Ben!..
Nem varsa sanadır!.. yıkılmış birlikler, kırılmış bardaklar
ölen kadınlar,
kan.....

Birçok izlenim, birçok anımsayış, birçok duygu var. Şiir sanki bilinçaltını gezmeye çıkar gibi, bir rüyayı yaşamaya çalışır gibi, dağınık enstrümanların bir melodiye karar kılmadan önceki arayışları gibi başlıyor. İlerledikçe aranan duygu belirginleşmeye başlıyor: Ay, kadın, at, akşam, kan...

Bu şiir bence doğumda karar kılar, ama "doğurmak" şiirde sadece bir kez geçer ("Kalçaları dar ama ne zararı var, hacamatlı bir kadın,/doğuramaz artık eski bir evlerde"). Ay ve kan temel imgeyi, doğurganlığı besleyecek imgelerdir. Ama yine de şiir anlamını belirginleştirmeden son bulur. Aşağıdaki alıntı *Tütünler Islak*'taki bir sonraki şiirin girişi:

Yorgun bir asker
kılığında ayakların vardı. Herkes. O, bir ay çiçeğidir
ayı ve çiçeği alınmış, sakalları artık tükenmiş
uzamaktan. Neden evleri yadırgamış ve barbar
gecelerine özlemli. Aslında her yeri uygun sarılara
ve otobüslere.

[Övgü, Ölüye]

Bu şiir ise hiçbir anlama ulaşmaz; eğer Turgut Uyar'ın istediği buysa başarılıdır. Özellikle yüksek sesle okunması kuvvetli duygular uyandırmakta, ama bunlara bir türlü bir isim konulamamaktadır. Şiirin ilk sayfası bir düşünce/üslup etrafında örgütlenmeye başlarken, sanki bir ip çekilmiş ve yarısı örülen kazak sökülmüştür. Kasıtlı bir hata daha mı? Belki.

Bir düşünce etrafında örgütlenecekken örgütlenmekten kaçan, bir çekirdeğe sahip olacakken olamayan bu şiir bizi gizini bulup çıkartmaya çağırmaz. Orhan Koçak'ın belirttiği gibi:

> Bir duyguyu, bir düşünceyi anlatmayı ya da aktarmayı amaçlamıyordu bu şiirler; o duygunun kendi kendini araştırmasından, kendi imkânlarını yoklamasından söz etmek daha doğru olur. Şiirin dışında yer alan, hazır olup bitmiş bir gerçekliğin güzel ve özlü sözlerle aktarılması değil, o gerçekliğin şiir içinde aranmasıdır bu.[28]

İlk kitaplarında şiirlerinin altında yatan bir akıl olup olmadığını önemsemezken, Turgut Uyar *Toplandılar*ve sonraki kitaplarında ifade eden, anlatan şiirler yazmaya başlamıştır. Tarihi, dünyayı, coğrafyayı, kendisini yeniden yaratmaya yeltenen Turgut Uyar, aslında şiirsel yeteneklerinin zirvesindedir ve dokunduğu her şeyi şiire çevirebilmektedir. Ama efsanedeki kralın dokunduğu her şeyi altına çevirme yeteneği, nasıl kralın açlıktan ölmesine yol açarsa, Turgut Uyar da sonunda acemiliğini yitirir.

Turgut Uyar'ın genel bir şiir öyküsü anlatılacaksa bu şöyle olabilir: *Arz-ı Hal*'de acemilik üzerinde düşünmeye başlar; Türkiyem şehre doğru bir gidiştir, yaşadığı kaç-göçün acısını çıkarır; *Dünyanın En Güzel Arabistanı*'nda dünyanın en güzel acemisidir; *Tütünler Islak* acemiliğinin, zorlamasızlığının zirvesidir; *Her Pazartesi*'de tarihi, toplumu yeniden yazmaya kalkışır, bu bir dönemeçtir; *Divan* dönmemek, gitmeye devam etmek için yapılmış umutsuz bir girişimdir ve *Toplandılar*'da Turgut Uyar artık acemiliğini yitirdiğini kabul eder; *Kayayı Delen İncir*'de şiirler kısalır ve sanki şair "dünya ve dil üze-

28. Orhan Koçak, "Yanlış Anlama Kılavuzu III", *Şiirde Dün Yok mu?* içinde, s. 180.

rinde belirgin izler bırakmaktan çekinmeye başlar".[29]

"Efendimiz Acemilik"te söylediği temel olarak dilin öğrencisi kalma isteğiydi. İmkânsız bir istek, *Her Pazartesi*'yle birlikte Turgut Uyar için belki de şiirin açıklaması onun yerini alır. Turgut Uyar adeta "yeni başlayanlar için şiir dersleri" vermeye başlar. Ne söylediğini bilmeye başladıktan sonra artık önümüzde taklit de edilebilen bir Turgut Uyar vardır. Turgut Uyar'ın artık öğrendiklerini unutması imkânsızdır (İlhan Berk'in dediği gibi "hafıza senden kurtuluş yok").

Önder Otçu'nun aşağıdaki alıntısı Turgut Uyar'ın şiirlerine bir *dip us* enjekte ettiğini ima etmektedir.

> Turgut Uyar her şiirinde "varoluş nedenimi ben belirlerim" diyen anlatıcıyı koymuş sayfanın ortasına.[30]

Bence Turgut Uyar bilinçli iletimi şiire bir müdahale olarak görürdü. Özellikle ilk kitaplarında şiiriyle ilişki kurduğu esas kanalların bilinçdışı, vücut dili, akıl dışı olması konusunda özellikle hassas davranmıştır. *Her Pazartesi*'den önceki şiirlerinde okura kendini gerçekleştirecek boşluklar bırakan Turgut Uyar şiiri, *Her Pazartesi*'den sonra *okuru sınayan* bir şiire dönüşür; acemiliğin kırıp döken, keşfeden gücünden ne yazık ki uzaktır artık.

> ve atlar ve tüfekler ve sözler eskidi bir gün.
> O gün. Artık büyüdünüz dediler...
> o gün artık büyüdünüz dediler...
>
> [Ahd-ı Atik]

29. Burada Orhan Koçak'ın *Virgül* dergisinin 44. sayısında (Ekim 2001) Güven Turan için kullandığı ifadeyi ödünç alıyorum. Orhan Koçak burada Turgut Uyar'ın "bazı en güçlü –'enez' olduğu için en güçlü–şiirlerinin son iki kitabında yer aldığını" belirtiyor. "Dile uygulanan şiddetin dünyaya uygulanan şiddetle kaçınılmaz ilişkisini bilmenin verdiği bir çekingenlik" olarak bu tür çekingenliğe olumlu bir değer yüklüyor Koçak. Genel olarak katılmakla beraber sormadan edemiyorum: "Dil üzerinde belirgin izler bırakmaktan çekinmek" aynı zamanda kişinin kendi eserinden çekinmesi değil midir? "Halbuki korkulacak hiçbir şey yoktu ortalıkta" diye şiire giren "genç" Turgut Uyar fazla gözüpek olduğu için dile zarar mı verir? Dilde incitmekten çekinmemiz gereken nedir? Dilin bu kadar kolay incitilebilir bir şey olmadığını zannediyorum; bence esas sorun şairin dile şiddet uygulayıp uygulamadığı değil, şairin ne gibi bir söz dağarcığıyla dünyanın şiddetinin üstesinden gelebildiği, ya da gelip gelemediğidir. Dünya karşısında dilsiz kalmak şair için bir potansiyeldir, ama bu potansiyel, çekingenleşmeye değil yeni söz dağarcıklarına meyve vermelidir.

30. Önder Otçu, "Yalnızlığın Kusursuz Çekirdeği", *Şiirde Dün Yok mu?* içinde, s. 226. İkinci Yeni diye anılan şiirin ilk örnekleri verilmeye başladığı sırada, İkinci Yeni'nin isim babası Muzaffer Erdost *Yeditepe* dergisinde bu şiirin "bir şey söylemeyen şiir" olduğunu yazar: "Bu şiir, bir şey söylerse, söylediği rastlansaldır. Yani ozan bir düşünceyi, bir duyguyu, bir olayı anlatmak için mısra kurmaya gitmez. Kelimeleri alır onlardan mısraını kurar." Alıntılayan Memet Fuat, *İkinci Yeni Tartışması*, Adam Yay., Mart 2000, s. 98.

Divan, Türk şiirinde kendine bir yer edinmiş, tanınan ve sayılan Turgut Uyar'ın yazması beklenen bir kitap değildir aslında. Artık elinde tekrarlayabildiği bir teknik ve dil olduğunu fark eden Uyar şaireneliğine karşı son bir saldırıya yeltenip *Divan*'la diline son bir bıçak batırmayı denemiş, en büyük acemiliğine kalkışmıştır. Uyar son çocukluğunda, son yön değiştirme, açılma girişiminde yenilir; şairanelik onun gibi bir devi de esir alabilmiştir sonunda:

tut ki sen bir şiiri çok iyi yazsan
ya da çok iyi bir şiir yazsan
bir saatin aralıksız işleyişi
bir çocuğun bir sokak kedisini sevişi
[...]
demek istediğim hepsi
[Tut ki Ben]

Çocuğun dil öncesi benliğine ait duygularında, kelimeden önce her şey genel bir "her şey"in parçasıdır. Konuşmaya ve etrafını tanımaya başladıkça yavaş yavaş her şey diye bir genellik olmadığını fark eder çocuk ve acı çeker.

Bilgi her zaman asimilasyon olarak yorumlanmıştır. En şaşırtıcı keşifler algı tarafından emilir.[31]

Bilgiden kaçınmaya çalışmak başarısızlığa yazgılı bir girişimdir; bilgi büyüdür, bildiğini sanmadır, ifade etme ediminin içindeki sahte çekirdektir; Nietzsche'nin dediği gibi "bilginin esas özelliği yeni materyali eski şemaya uydurarak yeni olanı eşit kılmaktır." Turgut Uyar da bilgiden kaçamadığını, algı tarafından emildiğini, eşitlendiğini fark ederken büyümekten, tekrarlamaktan, tekrarlanabilir olmaktan dolayı acı çeker.

Turgut Uyar'ın 1959'da "halbuki korkulacak hiçbir şey yoktu ortalıkta" diye başlayan hikâyesi 1984'te "öğrendim efendim" diye biter. Bir acemi daha korkmayı öğrenmiştir.

en değerli vakitlerinizi bana ayırdınız
sağolunuz efendim
gökyüzünün sonsuz olduğunu bana öğrettiniz
öğrendim

31. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo,* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982, s. 60.

yeryüzünün sonsuz olduğunu öğrettiniz
öğrendim
hayatın sonsuz olduğunu bana öğrettiniz
öğrendim
zamanın boyutlarının sonsuzluğunu
ve havanın bazan kuşa döndüğünü öğrettiniz
öğrendim efendim
ama sonsuz olmayan şeyleri öğretmediniz
efendim
[...]
bunları bulmayı bana bıraktınız
size teşekkür ederim

[Sonsuz ve Öbürü]

"Sabahları acıkmayı bilmeyen" Turgut Uyar artık "aritmetiği" bile öğrenmiştir. "Efendim" kelimesini adeta tükürür gibi yazarken, o eski "yanılsamaya dayalı güven" duygusunu, "ifade arayışını" arar gibidir; bilenlerin arasında yerini almıştır. Sonsuz gençliği hedefleyen bir ölümlünün, ölümlülüğünün farkına varmasının öfkesidir bu biraz da.

Turgut Uyar ile birlikte İkinci Yeni şairlerinin yaptıkları temelde alan açmaktı. İkinci Yeni şairleri en karalayıcı eleştirileri aldıkları halde ayakta kaldılar, dönemin eleştirmenlerine göre "doğru şiiri" yazanlar her geçen gün daha çok unutuluyor. Turgut Uyar şiir yazmaya başladığında yeni bir hayat vardı, ama onun bu hayat içinde duyduklarını ifadesine yardımcı olacak bir dil yoktu. O ve onun gibi deneycilerin göğüslediği saldırılar sayesinde artık o dil var, hem de hayatın bir parçası oldu, hatta eskidi. Şimdi yeni hataları göze alan, enerjisini yoğunlaştıramayan, boşa harcayan, yeni acemi şiirler yazmak gerek.

önce diyelim ki şiir bir kuşkudur
bir otobüs yolcusunun kimliğini taşır
bir şarkı olup bir sonbaharda
onulmaz bir güzelliğe ulaşır
ve yitirip rengini bir akşam saatinde
olur olmazlaşır

[Bir Süreğen İlkbahar]

Binali Duman

tortu çökmüş zaman akıntıları I

okuldan kaçıp sigara içen öğrenci serinliklerinden
artan gün ağırlığını bıraktıkça dayanabilme gücüne
dağınıklık köreltir kendini başlar upuzun bir dikkat
başka öykülerden bakabilmek kimin harcına kalır

her boşluğu doldurmaya yeltenen umutsuz edebiyat
kendi kınını güçlendirmenin mustaribi olur zamanla
notta da durulmayan tortu gibi bir şey akar acıdan
köreltemediğim keskinliğin ucuna yerleşir asilik

bakırda oksitlenen ömrümüzü kalaydan geçirip uzun
çürüyen dilimizi ve dilimizi var eden koşulları
çürük yerinden konuşmak zavallılık olmasa gerek
ezilebilir benim kanıma upuzun bir yalnızlık ve girdap

tortu çökmüş zaman akıntıları II

kimsenin halini soramıyorum korkum benden beter
kat be kat daha hızlı varıyor vampirliğin envai ağzına
zamandan yapılmış beden bir gün kabul eder kendini
dönüşsüz son sapağa aklanılmadan girilebilir ancak

yağmur suyu karıştırdıkça gömleğimi küsen bir tarafım
varmış ki yolumu hep bana çevirdi hayat
çoğaldıkça dilsiz acılar büyük bir kurgunun kuytusuna
gözlerim oldu aksayan kapı ölümüne sarılarak dışardan

kendini yakıştırması olur insanın ama nasıl olur bilemem
usta bir babanın kızının rüyasına girmesi uzun sürebilecek
bir histeriyi önler ancak minnetin karşısındaki manevra
bunca yıldır ölümlü bir dönem olur bedende soluklanan

tortu çökmüş zaman akıntıları III

bir türlü alışamadığım bir mümkün ölüm müydü alışmak
nasıl katil olunabileceği araştırıyor şimdi beni ah nasıl
bir ağrıdan dökülen yerlerimle konuşmaya götürülen
her ne ise hadi içine götür yüzünde öyle bir acımasızlık

rasgele sandığım her çizgi yüzümdeki yerine işlendi
rasgele değil her derinlik kendine ayrılan yere derdini
o hali bedbaht kendi geçmişini mi azarlardı durmadan
ve böyle yoklanmaktan nasıl mutlu olabilirdi insan

yoksa dünyayı kabulleniş mi olurdu bitmeyen bir hiç
yüzünden yıkım kuran arıza geride kaldıkça yılların ardı
geride kalan dışarda bırakmadı beni hiç ama hiç kıyım
değil helalleşmek gibi açlıktan beside semirdi kâbus

tortu çökmüş zaman akıntıları IV

ben şimdi ne gibi olurum neye neden neye sonuç
bittikçe yürüyen bir yorgunluğum bir uykudan taşan
böyle kendimi daha ne gibi hissediyorum bilemem
ne kadar gereksizlik varsa tabii sonuna kadar haklıydı

sabrım hep uzun bir uykusuzluk ki bir gecede yoruldum
desem ne çıkar hayattan her defasında öylesine bir dize
kıpırdayacak kol yok ellerimin titreyişini heder et şimdi
çelebiliyor çaresizliğin içinden kalbimi bozuk bir dize

keskin susuyorum ihtişama benzetemediğiniz tenim
işte benim tenim yerlere sert basarak yürüyorsunuz
anladım ki gerektiğinde özür bile dileyen yüce lütfunuz
haklı bırakırmış sizi oyuna bozulan ben hakkınıza eğri

tortu çökmüş zaman akıntıları V

hiç olmayacakmış gibi dem ve denge ayaklanmak dolu
kendini aklamaya çalışan büyük ve zavallı insan şehveti
kurufasulye ve dans gibi düştüm yüreğine sıcak minör
dolu gecelerim kadar bana fazla işte anlamak zor

cam öfke ve güç ortamızda kaldı çarptığımız kan kızıl
gösterilen sertlik bu tehdit yüzünden oldu meşru defans
alev yalnızlık başına geldiği için korkusunda yiten hak
ne menem bir şey olur, ben, bir menem şey olur muyum

insan sakinleştikçe yalınlaşır fakat önce ölür insan
sonra sakinleşir şimdi yenilmeye vaktim yok karmakarış
kendisine kapılanan sadece hayaliniz olur hakikatli
olurum gıyabımın huzurunda dar'a çekilen bu genişlik

metis deneme

Nurdan Gürbilek
Kötü Çocuk Türk

Popüler şarkılardan, fotoğraflardan, gazete haberlerinden olduğu kadar edebiyat yapıtlarından da yola çıkarak Türkiye'nin yakın tarihinde öne çıkmış kültürel imgeleri inceliyor Kötü Çocuk Türk: Bir yanda bir kapılma, özenme ve büyülenme, diğer yanda bir "kendine dönme" ısrarı.

Gürbilek, bu ikilikten doğan ve neredeyse bir yazgı halini almış ruh durumuyla, alaturkalık açmazıyla ilgileniyor: Popüler imgelem kadar edebiyatı da etkilemiş bu yazgının kültürel alandaki ifadelerine, hiçbirimizin yabancısı olmadığı çileli kahramanlara, acıların çocuklarına, kudretsiz babalara, mağdur olmalarına rağmen onurunu korumuş yetim delikanlılara, yabancı arzuların buyruğuna girmiş züppelere, nihayet edebiyatın kötü çocuklarına yakından bakmayı deniyor.

"Türklük" ve "kötülük" nerede değiyor birbirine? Bu temas noktasını nasıl kavrayabiliriz? Hepimiz düşünmeyi erteleyemeyeceğimiz kadar yakınız bu sorulara...

İnternet Satışı: www.ideefixe.com
METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL

KRACAUER VE "SIKINTI" YAZISI İÇİN

Hasan Ünal Nalbantoğlu

Siegfried Kracauer'in sosyoloji, felsefe ve sinema kuramı üzerine yazdıkları Türkiye'de dar bir okur çevresi dışında çok fazla bilinmez. Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno ve Horkheimer ile çok erken dönemde, bu arada Walter Benjamin ile özellikle Almanya'dan ayrılıp Paris'te sürgündeyken sıkı ilişkileri olduğu bilinen bu önemli düşün insanının hakkı, uzun yıllarını geçirdiği ABD'de bile ancak 1970'lerin ortalarından itibaren verilmeye başlandı. Eldeki çeviriden de sezilebileceği gibi, Kracauer'in sonradan sinema kuramına yaptığı önemli katkıların[1] kökleri onun 1920'lerin Weimar Almanyasında serpilen "kitle kültürü"nün varoluş düzeyine ilişkin keskin "optik" gözlemlerinde ve zengin sözcük oyunlu betimlemelerinde yatmaktadır. Sanırım, "optik"liğe ve açık/kapalı "mekân" metaforlarına yazılarında fazlasıyla yer vermesinde, yüksek eğitimini aldığı ama kısa sürede meslek olarak sürdürmekten vazgeçtiği mimarlık ve mühendislik deneyiminin katkısı olduğu yadsınamaz.[2] Bir tür otobiyografik roman olarak kaleme aldığı *Ginster*'de

1. Kracauer'in bu alandaki belli başlı yapıtları arasında 1947'de sürgündeyken basılan "Caligari'den Hitler'e: Alman Sinemasının Psikolojik Bir Tarihi" (*From Caligari to Hitler: A Psychological History of German Film*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1947) ve bundan on üç yıl sonra çıkan "Sinema Kuramı" (*Theory of Film*, New York: Oxford Univ. Press, 1960) sayılabilir.

2. Mekânla ilgili olarak, Kracauer'in iş bulma ofislerinin mimarisine ilişkin orijinaline henüz ulaşamadığım bir yazısında yazdıklarını ikinci elden veriyorum: "Her tipik mekân, *bilincin bozucu müdahalesi olmaksızın* gene o mekânda dışavuran tipik toplumsal ilişkilerce yaratılmıştır. Bilincin ihmal ettiği, genelde gözden kaçırdığı her şey öylesi mekânların inşasında yer alır. Mekân oluşturan yapılar toplumun düşleridirler. Bu mekânların şifresinin çözüldüğü her zaman toplumsal gerçekliğin temeli de ortaya çıkarılmış olmaktadır." *The Mass Ornament: Weimar Essays*, çev. Thomas Y. Levin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995): Çevirenin önsözü, s. 29-30; 1930 tarihli asıl kaynak için şimdilik bkz. s. 353, not 59 (özgün kaynak: "Über Arbeitsnachweise: Konstruktion eines Raumes", *Schriften*, der. I. Mülder-Bach, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, V/2: 185-192). Adorno'nun Kracauer'le ilgili ilginç bir değerlendirmesine de burada yer vermek gerekir: "Her ne kadar Kracauer uğraşı olan mimarlıkla bağını daha gençliğinde koparmak istediyse de, mimarlığın gerektirdiği görsele tanınan öncelik onda yüceltilmiş biçimde sürüp gitti. Onun türü düşünsellikte gösterişçi bir içgüdücülük yoktur, ama açık seçik görme fazlasıyla mevcuttur." "Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer", *Noten zur Literatur*, cilt III (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 392; "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer", *Notes to Literature*, cilt III, çev. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 61. Bu yönlerin konulaştığı ve günümüzdeki uyarlığının tartışıldığı iki çalışma için ayrıca bkz. David Frisby, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin* (Cambridge: Polity Press, 1985): 109-86; Anthony Vidler, "Agoraphobia: Spatial Estrangement in Georg Simmel and Siegfried Kracauer," *New German Critique*, No. 54 (Sonbahar 1991): 31-45.

(1928) yazılanlara bakılırsa, Simmel ile bir tez yazma olanağını teperek 1915'te işlenmiş demir konulu bir doktora yazdığı, ardından da 1920'ye dek pratikte mimarlığı sürdürürken mutsuz bir dönem geçirdiği anlaşılıyor.[3]

Kracauer bu yıllardan başlayarak Almanya'daki baskıcı koşulların zorlamasıyla işinden ayrılıp ülkesini terk edene dek (1933) ülkenin en önemli liberal yayın organı *Frankfurter Zeitung* gazetesinin, kültür sayfası ya da eki denebilecek nitelikteki *feuilleton*'undan sorumluydu ve bu sürede kendi adı, takma ad ya da imzasız kaleme aldığı ve gazete yazısı olmanın ötesine geçen iki bini aşkın yazı, özellikle de sonradan "Memurlar" ("Beyaz-Yakalılar")[4] adlı öncü kitaba dönüşen gazete yazıları onun ne denli üretken biri olduğunun göstergesi. Belirtmeden geçmeyelim, sonradan iyice yerleşecek "gerçekliğin bir kurgu olduğu" yolundaki ifade bu kitaptandır.

Ama modernlik ve kitle kültürünün gittikçe yaslandığı "görselliğin" hem toplumsal olayları inceleme yöntem ve tekniği hem de üslubunun bir parçası olarak hemen bütün yazılarında öne çıkıyor olması onu, Berlin'den hocası Simmel, iki kez tanıttığı *Roman Kuramı*'nın (*Theorie des Romans*) yazarı genç Lukács ya da yakın ilişkide olduğu Adorno, Horkheimer ve Benjamin gibi düşünürler yanında ikinci sıraya itmiyor. Tam tersine, varoluşsal düzeydeki görüngülerin üzerine soyut kavramların dolayımıyla gitmese de, ele aldığı her konuyu etkilendiği Simmel'inkine benzer biçimde tıpkı bir izlenimci ressam gibi resmedişi ve okurun düşün ufkunu zorlayarak açan derin "sezgileri"[5] onun kendine özgü yazınını daha da değerli kılıyor. Arkadaşlarınca, "Marx'ı çalıştıktan sonra bile yalnız bir kurt gibi" (Adorno) ya da "yalnız biri... [ortamdan] memnun olmayan, ama lider de değil" (Benjamin) gibi nitelikler atfedilen Kracauer, Lukács'ın "aşkın yurtsuzluk" kavramını bizzat yaşayarak da yeni yönlere çekmiş bir düşünür. Onun bir yazısına da baş-

3. Frisby, *Fragments of Modernity*: 111; tezin tam başlığı için bkz. s. 286, not 16. Adorno'nun *Ginster*'i Aydınlanma'ya özgü bir *genre* olan *roman philosophique*'in yeni görünüşü olarak değerlendirişi için bkz. "Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer", *Noten zur Literatur*, cilt III: 401-2; "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer", *Notes to Literature*, cilt III: 69-70.

4. İlk kez 1930'da kendi dilinde çıkan bu kitabın İngilizce çevirisi ancak çok yakın tarihlidir; bkz. Siegfried Kracauer, *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany* (aslı: *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*, 1930; yeniden basım, 1971), çev. Quintin Hoare (Londra: Verso, 1998). Kracauer'in, *Defter*'in bu sayısında çevirisine yer verdiğimiz "Sıkıntı" yazısının da bulunduğu Weimar dönemine ait yazılarından yaptığı derleme için bkz. *The Mass Ornament: Weimar Essays* (orijinali: *Das Ornament der Masse: Essays*, 1963, yeniden basım, 1977), çev. Thomas Y. Levin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

5. Bu noktada Türkiye'de, bilimsel yazın alanında "sezgi"nin özellikle işin başı ve ortasındaki önem ve ebelik görevine açıkça dikkat çeken Yalçın Küçük'ü anımsamadan geçemeyiz.

lık olan "bekleyenler"i (*die Wartenden*) ile Benjamin'in "umutsuzların umudu" arasındaki yakınlığı sezmemek olanaksız. Weimar çalışmalarından derledikleri üzerine yazanların haklı olarak altını çizdiği gibi, kendisi savaş ertesi Avrupasında "kitle toplumu"nun varoluş düzeyindeki şeyler ve ilişkilerin envanterini yaparken bilerek yüzeyde, dış cephede kalmayı seçmiş, ama bunu günümüzün bazı postmodernleri gibi yüzeyselliğe düşmeksizin bir zaman diliminin anatomisine başarıyla dönüştürmüş bir yalnız adam. Bu tür *feuilleton* yazılarından oluşturduğu derlemeye verdiği oynak anlamlı başlık (*Das Ornament der Masse*) esasta, yükselen "kitle toplumu"ndaki bu kitlenin bizzat sermaye egemenliğinin bir bezemesi, süslemesi olduğunu imlemektedir. Bu gerçek bir bakıma onun "temaşa toplumu" (*society of spectacle*) üzerine tartışmaların erken bir öncüsü olduğunu düşünmemize yol açıyor. Yazılarındaki bu türden yönelimler düşünüldüğünde, burada eleştirilen "parçalanmış" ve "dağıtık" düşünceye karşın, Frankfurt kuramcılarının "kültür endüstrisi" kavramına bile öncülük ettiğini söyleyemez miyiz?[6]

Hepsinden önemlisi, "kitle toplumu"nun bütün bu süsleme, bezeme niteliğiyle sermayenin nesnesi durumuna indirgenişinin gerçek bir demokrasiden de fersah fersah uzak bir sürü zihniyeti ile birlikte gittiğinin de tümüyle bilincindedir Kracauer. Kendini salt küçük örnekler üzerinden giderek (örneğin, sulusepken (*groteske; burlesque*) komediler, *dissimulation* mekânları olarak otel lobileri, ya da sinema meraklısı tezgâhtar kızlar) kitle kültürünün şifresini çözmekle sınırlamayarak, antidemokratik eğilimlerin esas olarak zamanının Almanyasındaki beyaz-yakalı kitlelerin güvencesiz toplumsal konumunda ve ideolojik kayganlığında yattığını bütün somutluğuyla gösterir. Bu gibi gizlenen eğilimler düşünüldüğünde, geç kapitalizme özgü tekdüze kitle kültürünün ilk elde önemsiz görülebilecek yüzeydeki dışavurumlarını, onun dış cephesinin detaylarını yakından incelemek, bu tarihsel dönemin önemini belirlemede çok daha öğretici olabilmektedir. Sosyolojinin bilimselliği üzerine de bir yapıtı (*Soziologie als Wissenschaft*, 1922) bulunan Kracauer'in kavramsal yoğunluk ve titizlikten uzak olduğunu öne sürmek bu nedenle biraz zor.

Bunlar düşünüldüğünde, müzikologluktan sosyologluğa geçmesinde etkin olduğu Adorno tarafından Kracauer'in yetmişbeş yaşı vesilesiyle kaleme

6. Adorno bir geç dönem yazısında benzer biçimde şöyle demekteydi: "Kitlelere uyum göstermeden güçlükle varolabilen kültür endüstrisi için kitleler gene de bir ölçü değil, tersine kendi ideolojisidir." "Résumé über Kulturindustrie", Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft I (Ohne Leitbild: Parva Aesthetica)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997): 337; "Culture Industry Reconsidered," *New German Critique*, No. 6 (Sonbahar 1975): 12.

alınan "Tuhaf Gerçekçi" ("Der wunderliche Realist") başlıklı yazıdaki bazı yargılamalara insan pek katılamıyor. Gençken Kant'ın *Arı (Kuramsal) Usun Eleştirisi*'ni (*Kritik der reinen Vernunft*) düzenli okuduklarını ve Kant'taki önemli bir karşıtlığa dikkatini ilk çekenin Kracauer olduğunu itiraf eden Adorno'nun Kracauer'i de kızdırdığını[7] öğrendiğimiz yazısında arkadaşının düşüncesini "autodidakt", "amatör", "görselliği çocukluk-oyun saplantısında yatan", vb. nitelemeleri yanında, şöyle bir değerlendirmede bulunması da biraz tuhaf kaçmıyor mu?

"Kracauer Berlin'deki siyasi yıllarında bir kere kendiyle dalga geçercesine, öncü müfrezenin artçısı olduğunu söyleyivermişti. Ne var ki bu durum ne öncüden kopmayla ne de onu anlamakla sonuçlandı. Yakınlarda yaptığımız kapsamlı bir sohbette Kracauer'in bana karşı çıkarak, dayanışma kavramına fazla önem atfetmeyişini anımsarım. Ama onun inatla yapıştığı katışıksız bireyselliğin maskesi, kendi üstüne düşünüm içine girildiğinde hemen düşecektir. Varoluşsal olan felsefeden kaçtığında palyaçoluğa dönüşür; bu da Brecht'in şu eksantrik dizesinden pek de uzak değil: 'Bende yaslanabileceğin birini bulamazsın.' [*In mihr habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen*] Kracauer bireyi nasıl anladığını Chaplin'e yükleyerek, onun bir delikten ibaret olduğunu söylemişti. Böylece tek başına birey varoluşun yerini alarak *imago*'ya, fikirlerin taşıyıcısı Sokratesvari bir çatlağa, yaygın kabullenilmiş evrensel ölçüler için bir baş ağrısına dönüşmüş oluyordu."[8]

Elbette Adorno'nun aynı yazıda belirttiği gibi, *principium individuati-*

7. İki eski arkadaş arasında bu ve başka konularda yüze vuran görüş ayrılıkları için ayrıca bkz. Kracauer'in yayınlanmamış yazılarından oluşan ve henüz tümüyle açılmamış düşün terekesi arasında 12 Ağustos 1960 tarihli memorandumdan Martin Jay'in naklettiği kısımlar: "Adorno and Kracauer: Notes on a Troubled Friendship", *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York: Columbia Univ. Press, 1986) içinde: 217-36; özellikle 226-32.

8. "Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer", *Noten zur Literatur*, cilt III: 393; "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer," *Notes to Literature*, cilt III: 62-3. Ama aynı süreçler, konjonktürler, olaylar içinde yaşayıp da yıllar sonra Weimar dönemini Karl Mannheim'ın yaptığı gibi Perikles Atinasına benzetmek yerine, Marlene Dietrich çağı, o dönemin düşün ürünlerini ise parlak başarısızlıklar ve birinci sınıf vasatlıklar spektrumu olarak niteleyenler de var. Bu sert değerlendirmeden Frankfurt Okulu da özelde kendi payını alıyor. Örneğin kendisi de bir sürgün olan Prof. Henry Pachter'in Martin Jay tarafından aktarılan konuşma ve mektuplarında bu gruba kendine özgü ("tuhaf") bir çokbilmişlik atfetmesi, Horkheimer'i de Adorno'nun gerçek yeteneklerini yanlış yönlendirmiş, felsefesinin merkezsizliği ve dağınıklığı çarpıcı bir "guru"ya benzetmesi ilginç. Pachter'in bence çok daha önemli bir değerlendirmesi ise, Herbert Marcuse'nin sonraki başarısını Frankfurt Enstitüsü'nün felsefesine değil, onun gençlik dönemini belirleyen "varoluşsal kaynaklar"a [!] bağlıyor olması. Bkz. Martin Jay, "Remembering Henry Pachter", *Permanent Exiles*: 258-9.

onis (bireyselleşme ilkesi), ne denli içinde yaşanılan topluma karşı çıkmak için tutunulan bir ilke olursa olsun, aslında aynı toplumun (yani içinde yaşadığımız kentsoylu toplumunun) en has ilkesidir de.

Birazdan karşılaşacağınız "Sıkıntı" (*Langeweile*) başlıklı kısacık yazıya dönecek olursak: yazı bir çok düşünce yapıtının üretildiği canlı kültürel ortama sahne olmuş Weimar döneminden kalma ve 1924 tarihli. *Defter*'de daha önce yer alan bir yazımda[9] yer verdiğim, Heidegger'in bir 1929-30 dersinde aynı konuda anlatıp yazdıklarından neredeyse beş yıl önce kaleme alınan ve güçlü gözlem ve sezgiler sergileyen bu yazıda Kracauer'in, pek ısınamadığı[10]

9. "Teknoloji, Sıkıntı ve Öteki Şeyler", *Defter*, sayı 42 (Kış 2001): 53-79; özellikle s. 54, not 4. Bu arada belirtmeden geçmeyelim, sözkonusu yazı çıktıktan yaklaşık 6-7 ay sonra, ilginç bir raslantı olarak, kalburüstü Fransız dergilerinden *Magazine littéraire*'de (No. 400, Juillet-Aout 2001: 16-59) "sıkıntı" üzerine "Éloge de l'ennui: un mal nécessaire" başlıklı bir dosyanın yayınlandığını Dr. Ali Ergur'un iletisi ve ardından gönderdiği kopyadan öğrenmiş bulunuyorum. Bu sevindirici raslantı aynı *Zeitgeist*'ın Türkiye ya da Fransa düşünceleri güdüyor olmasından mıdır, bilemem; ama "Batı" denilen kurguda güncelleşen konularda yazılanlara boynu bükük öykünmek yerine, bir konuyu dert edinerek çalışmanın, üzerine yazıp yayınladıktan sonra da böyle bir sürprizle karşılaşmanın kişisel bir keyfe yol açtığını yadsımayacağım. *Magazine littéraire*'deki dosyada Frédéric de Towarnicki'nin "Heidegger: Les resources de l'ennui profound" başlıklı yazısı tek sayfalık (s. 45) ve Heidegger'in bu konuda yazdıklarıyla bir ön tanışmadan ibaret. Aynı dosyada Chantal Labre'ın "Sénèque: Le mal sans nom" başlıklı yazısında ise (ss. 20-22) Romalı Stoik düşünür Seneca'nın, kayıtsız bıkmışlık (*lassitude blasée*), cansıkıntısı, ruh çöküntüsü, yaşamdan yılmışlık, bıkkınlık ve kızgınlıktan (*dégoûté de vivre; taedium vitae*) dem vurduğu Lucilius'a mektuplarında yazılanların günümüz için hemen hemen bir öncü sayılabileceği belirtiliyor. *Taedium vitae* sözcüğünün geçtiği bağlamdaki tartışmaya bir örnek olarak parag. 22'den: "Epicurus, ölüme can atanlar kadar, ölümden korkanları da kınar, der ki: '*Yaşamdan bıkıp* ölüme koşmak budalaca bir şey! Oysa yaşadığın hayat biçimiyle ölüme koşuşunu zaten sen kendin sağladın." Esas canalıcı pasaj mektubun sonundadır (parag. 26): "Aynı şeyleri yapmaktan, görmekten bıkanlar da vardır. Onlar hayattan nefret etmezler de, bıkarlar, bizse tüm felsefenin dürtüsüyle kapılıyoruz bu gibi düşüncelere, diyoruz ki: 'Hep aynı şey, hep aynı şey! Ne vakte kadar bu? Hiç bitmeyecek mi bu? Yat, kalk, acık, ye, üşü, ısın dur! Hiçbir şeyin sonu gelmiyor ki! Yeryüzünde her şey birbirine bağlı, biri kaçar, öteki gelir ardından. Gece günü kovalar, gün geceyi. Yaz güzle sona erer, güzün ardından kış gelir, kışı bahar durdurur. Her şey böylece, dönüp yine gelmek üzere, akıp gider. Yeni hiçbir şey yapmıyorum, yeni hiçbir şey görmüyorum: burama kadar geldi, bu işten *gına* getirdim artık!' *Birçoklarına göre yaşam acı değil, boşluk, gereksizdir sadece.* Sağlıkla kal." L. ANNAEI. SENECAE EPISTULARUM MORALIUM AD LUCILIUM, LIBER TERTIUS, XXIV (Kaynak: http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/seneca.ep.html) Çevirisi için bkz. Seneca, *Ahlaki Mektuplar-Epistulae Morales*, Kitap I-XX, çev. Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992), Liber tertius (III), Mektup 24'te parag. 22 ve özellikle 26; s. 76 (vurgular benim).

10. Heidegger'e cihad açarak, her fırsatta–bazen de haklı gerekçelerle–yüklenmeyi neredeyse alışkanlığa dönüştüren Adorno ilginç bir dolanımla Kracauer'in Heidegger'in bileşik sözcükler yaratmasıyla alay edişini de kullanmayı ihmal etmez. Ama bu çaba sonunda gene Kracauer'e dönerek, onun varoluşun somut ve küçük ayrıntılarına verdiği önceliğin eleştirisiyle sonuçlan-

Heidegger'inkine yaklaşan, varoluşa ilişkin değerlendirmelerde bulunuyor olması dikkat çekici.

Kracauer ve Heidegger gibi, dinsel köken, ırk ve siyasi inançları ve içinden geçtikleri yaşam deneyimleri düşünüldüğünde birbirine taban tabana zıt iki düşünürün "varoluş"a onu yüceltmeden öncelik vermesinin birbirine yakın bu gibi değerlendirmelerde payı vardır hiç kuşkusuz. Ben burada Heidegger'in modern teknobilim üzerine düşündüklerinin yazılar ve çeviriler yoluyla yeterince bilindiğini varsayarak, Kracauer'in henüz yayınlanıp yayınlanmadığından emin olmadığım, düşünsel terekesi arasında bulunan "Bilgiden Çekilen Acı, Eyleme Duyulan Özlem" başlıklı uzun bir erken dönem yazısından (1917) Frisby'nin alıntıladığı pasaja ve verdiği ek bilgiye dikkat çekmekle yetineceğim.[11]

Bir kere, Kracauer piyasa pratiği içinde mimar olarak geçirdiği o yıllarda, Simmel'in yazılarında işlediği "yabancı" tipine benzer bir yalnız varoluş içine çekilerek, bu bilinçli uzaklaşmanın kazandırdığı gözlem gücünden yararlanma olanağına kavuşmuş görünüyor. Hem Simmel hem de sonradan Horkheimer tarafından vurgulandığı gibi, giderek yığılan, istiflenen bilginin çoğu kez fazla basit fikirlere indirgenmenin bir bedeli olduğuna işaret ediyor Kracauer – ki o da bütün bu bilgilerin varoluş için ne anlama geldiğinin dünyadan silinip gidişidir. Bir bakıma hem Max Weber'in Nietzsche'den de esinle, sözde-rasyonel ama alacakaranlık modern dünyada "kutsallığın yitimi" üzerine yazdıklarına hem de Kracauer'in de benimsediği Lukács'ın "aşkın yurtsuzluk" kavramına yakın düşen bir değerlendirme. Bir yandan hem

makta. Adorno'nun bir başka boy hedefi daha vardır ki o da, Kracauer'in çok etkilendiği ve iki kez *Roman Kuramı* (1920) üzerine yazdığı Lukács. Bunun en belirgin örneği için bkz. "Erpresste Versöhnung: Zu Georg Lukács: 'Widerden mißverstandenen Realismus' [1958] ", *Noten zur Literatur,* cilt II (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 251-80; "Extorted Reconciliation: On Georg Lukács' *Realism in Our Time*", *Notes to Literature,* cilt II, çev. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 216-40. Lukács ise, *Roman Kuramı*'nın 1962 baskısına yeni önsözünde, önceden "Aklın Yıkımı"nda (*Die Zerstörung der Vernunft*) Schopenhauer'i eleştirirken yazdıklarını yineleyerek, önde gelen Alman entelijansiyasını, bu arada Adorno'yu da, sürekli tatil için yerleştikleri kuram dağlarındaki, uçurumun, hiçlik ve saçmalığın eşiğinde yükselen konforlu otelde [" *Grand Hotel Abgrund*"], lezzetli yemek ve sanat gösterilerinden fırsat buldukça uçurum üzerine tefekkür eyleyip rahatlarına bakmakla suçlar. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* (Darmstadt und Neuwied: Sammlung Luchterhand, 1971), "Vorwort" [1962]: 16.

11. Yazının özgün başlığı: "Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat, Eine Abhandlung aus dem Jahre 1917", 260 daktilo sayfası. *Siegfried Kracauer Nachlass* içinde, Deutsche Literaturarchiv, Marbach/Neckar. Bkz. Frisby, *Fragments of Modernity.* not 10 ve 20-25, s. 286.

bilimler alanında hem de ruhsal yapımızla ilgili olarak eskiye göre çok daha fazla şey biliyoruz; öte yandan, bunlar çağdaş toplumsal ve bireysel varoluşa bütüncül bir anlam kazandırmaktan uzak olduğu gibi bireyin içindeki varoluşu da boşalmış bir mekâna dönüştürüyor. Bunun birey üzerindeki yükü ise oldukça ağır. Öbür uçta ve belki de bu durumun sonucu olarak bir başka yaygın eğilim daha var ki, o da fikir-sloganlar altında, gerekirse zor kullanmaya dönük eylem peşinde koşmak.[12]

Kracauer'in anlaşılır nedenlerle karşıt olduğu Heidegger'inkine ve belki de ondan bile fazla, o dönemin başka zıt düşünürlerinkine (örneğin Ernst Jünger ve Carl Schmitt gibi muhafazakârlarına) benzer bir sorgulama, söz konusu yazısında şöyle dile getiriliyor: "Ama ilk elde [diyebiliriz ki], kapitalizm bilimle tam bir uyum içindedir; çünkü bilim gibi o da öncelikle insanların düşünsel kapasitelerini ister. Mantığa dayanan düşünce; birbirinden alabildiğine farklı şeyleri para değeri ve işe yararlıklarına göre aynılaştırarak değersiz kılma; yüksek miktarları hızla hesaplamaya alışmış, dünyada yalnızca kullanacağı sayılar gören bir akıl... Tıpkı bilim gibi kapitalizm de şeylerin 'ne' olduğu sorusu karşısında derin bir kayıtsızlık sergiler."[13]

Burada Heidegger'e göre çok daha belirgin vurgulanan gerçekliğin, "bi-

12. Sanırım dilimizde "hareket-bereket" olarak da nitelenebilecek bu ikinci durumun bir paraleli var ki, onu da gündelik yaşamın amorfluğundaki koşuşturmada görmek mümkün. Koşuşturma ise "sıkıntı" ile çok yakından ilgili. Nitekim Gadamer de şöyle yazmış: "Burada iki temel zaman deneyimi sözkonusudur. Bildiğimiz sıradan ve pragmatik zaman bağlamında 'bir şeye vaktimiz olduğundan' dem vururuz. Bu zaman elimizin altındadır; bölünebilir; sahip olduğumuz ya da olmadığımız, ya da en azından sahip olmadığımızı sandığımız zamandır. Zamansal yapısı söz konusu olduğunda böylesi zaman boştur ve doldurulması gerekmektedir. Sıkıntı bu tür boş zamanın aşırı uçta bir örneğidir. Sıkıldığımızda ıstıraplı burdalığıyla niteliksiz ve biteviye tekrarlanan zaman akışının deneyimi içindeyizdir. Sıkıntının boşluğu karşısında duran ise farklı, sürekli yapacak çok şeyimiz olup da hiç yeterli zamanımızın olmadığı aceleci koşuşturmaya özgü bir boşluktur. Planlarımız olduğunda, zamanı beklememiz gereken 'doğru zaman/an' ya da bir işi bitirmek için daha fazlasına gereksindiğimiz zaman/süre olarak yaşarız. İşte bu iki karşıt uç, yani koşuşturma ve sıkıntının zamanı temsil ediş biçimleri temelde aynıdır: ya zamanı bir şeylerle doldurmaktayızdır ya da yapacak bir iş yoktur. Her iki deneyimde de zamanın kendi hakkı verilmez ve 'harcanması' gereken bir şey gibi yaşanır. Ama bunların yanında büsbütün başka bir zaman deneyimi daha vardır ki, şenlik ve sanat çalışmasına özgü zamanla derinden ilişkili olduğunu düşünürüm. Doldurulması gereken içi boş zamanın tam karşıtı olan bu zamanı 'doyumlu' ya da 'özerk' zaman olarak nitelemeyi öneriyorum." Hans-Georg Gadamer, "Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest" (1974), *Gesammelte Werke, Band 8: Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993): 132; "The Relevance of the Beautiful: Art as Play, Symbol, and Festival", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, çev. Nicholas Walker, der. ve önsöz: Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 1986: 41-42.

13. Frisby, *Fragments of Modernity*: s. 113'teki alıntı.

lim" yanında, günümüzde bilimi hızla teknobilimleştiren "kapitalizm"in işleyişi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ama Kracauer'in hem Weber'in hem de Heidegger'in kapitalizme alternatif olarak çıkan, ve daha o zamandan varolan koşulların da baskısı altında "gerçekte-varolan" sosyalist deneylere ilişkin görüşleriyle de paylaştığı bir şey daha var ki, sonunda gene gelip "varoluş" sorusuna dayanıyor. Kracauer kapitalizmle aynı teknobilimsel temeli eleştirisiz paylaşıp yarışırken sonunda karşıtınınkine benzer dev ama ruhsuz bir toplumsal makine yaratan sosyalizmin de gözünü salt insanların belirli eylemlerine diktiğini ve "varoluş sorusunu gündeme getirmediğini" eklemekte.[14]

Şuracıkta bu neresi tuhaf gerçekçinin ilginç yaşam öyküsüne de girebilirdik; ama okurun farkında olmadan "iş"i özneye bağlaması gibi bir sakıncaya yol açmamak için bunu yapmaktan kaçındık. Heidegger'in Aristoteles'in bir çalışması üzerine seminerini açarken söylediklerini biraz bükerek çağdaşımıza uyarlarsak: Kracauer doğdu, yaşadı/çalıştı, ve öldü. Geride de günümüz ve bu arada içinde yaşadığımız toplumun dinamiklerini daha iyi anlamamızda yardımcı olabilecek zengin bir düşün malzemesi bıraktı. Okuyacağınız çeviri de bu mirasın ufacık bir parçası. Her dem yurtsuz insan varoluşunun bu ve benzer sorunlarını dert edinenler için de Charles Baudelaire'in ölümünden bir-iki yıl önce, çevirilerini yayınlayacak Michel Lévy'ye yazdığı mektuptaki (Brüksel, Mayıs 1864) bedeli ödenmiş bir özgürlüğün içinden yazıldığı tahmin edilebilir şu satırlar uyarıcı bir özellik taşımakta:

"Ah sevgili Michel, bilemezsin burada nasıl sıkılıyorum. Hem de ne sıkılma! Gerçekten inanıyorum ki, kişi kendini hangi ülkede bulursa bulsun, sıkıntının önünü alacak tek şey var: çalışma."

Evet, ama hangi çalışma? Özgürce çalışmanın zevkli yorgunluğunda kendi istencini unutan "kişi"nin huzurlu, özgür zamana kavuşmasına olanak tanıyanı mı, yoksa hırs küpü "birey"in çaresizlikle "kalıpzaman"ına boyun eğdiği şu bildik zaman mı? İşte bütün mesele.

—

14. Frisby, *a.g.y.* Heidegger'in tüm yapıtlarına sinmiş olan teknoloji sorusunun özellikle kapitalizm ve sosyalizmin ortak paydası olarak ele alınışına o sıralarda belirgin bir örnek olarak, bkz. *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1953): 28-9; ayrıca 121-2; *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961): 31. Max Weber'in bu konudaki görüşü için bkz. "Politics as a Vocation", *From Max Weber: Essays in Sociology*, der., çev. ve önsöz: Hans H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford Univ. Press, 1967 [1946]): 77-128; özellikle 100. Ek olarak bkz. benim, "'Yeni' Ekonomi Koşullarında 'İnsan'", *Defter*, sayı 44 (Yaz 2001), s. 16, not 9.

S I K I N T I*

Siegfried Kracauer

Günümüzde halâ sıkılacak zamanı olup gene de sıkılmayanlar, hiç kuşkusuz sıkılmaya zamanı olmayanlar kadar sıkıcıdırlar. Çünkü böylelerinin benliği [*Selbst*] silinip gitmiştir – o benlik ki varlığı, günümüzün koşuşturmalı dünyasında[1] onları belli bir yerde uzunca kalamayıp, amaçsız salınmaya[2] zorluyor olacaktı.

Çoğu insan huzur(zaman)dan [*Muße*][3] yoksun, bu doğru. Onlar temel gereksinimlerini karşılamaya ancak yetecek kadar kazanmak için tüm enerjilerini harcadıkları bir yaşam sürdürmektedirler. Bu yorucu görevi birazcık hafifletebilmek uğruna, uğraşlarına ahlaki [*moralisch*] bir tül çekecek, en azından kendilerine belirli bir ahlaki doyum[4] sağlayacak bir "iş etiği" [*Arbeitsethik*] icad etmişlerdir. Kendini ahlaki bir varlık olarak [*als sittliches Wesen*][5] düşünmenin kişiye verdiği övüncün her tür sıkıntıyı giderdiğini iddia etmek

* İlk kez "Langeweile" başlığıyla *Frankfurter Zeitung* 69, No. 859 (Nov. 16, 1924) Feuilleton 1 olarak çıkmış olan bu kısa yazı sonradan Kracauer'in 1963'te derlediği Weimar dönemi yazıları (*Das Ornament der Masse: Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977 [1963]) vegeneonun toplu yazıları (*Schriften*, Band 5/1: 278-281) içindeyer almaktadır. (Çevirinin özgün Almancasıyla karşılaştırılmasında her zaman olduğu gibi yardımını esirgemeyen Sayın Leylâ Baydar'a teşekkürlerimle. (ç.n.)

1. [*betriebsamen Welt*]. "Koşturdur dünya"da diyebilirdik. *Betrieb* sözcüğünün iş dünyasına da gönderme yaptığı düşünülebilir.

2. *Langeweile* = *Lange (ver) weilen*; [uzun süre/aralık] sözcüğü ile *lang zu verweilen* [ayağını sürümek; sallanmak; salınmak] sözcüklerinin Almanca'da yakınlığı üzerinden sözcük oyunu yapıyor.

3. Özgürce olarak da nitelenebilecek bu tür zaman [*Muße*] ve "boş zaman"dan farkı konusunda bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, "Teknoloji, Sıkıntı ve Öteki Şeyler", *Defter*, Sayı 42 (Kış 2001): 53-54; özellikle Not 2.

4. *eine gewisse moralische Genugtuung.*

5. Metinde nerdeyse tek bir cümle içinde çevirirken dikkat edilmezse 'ahlak' sözcüğüyle karşılayabileceğimiz, ama nüanslı üç Almanca sözcük kullanıyor olması ilginç: sıfat ve ad halleriyle kullanılan *Moral*, *Ethik*, ve *Sittel Sittlichkeit* sözcüklerinin kökü ve değişik vurguları hakkında bkz. Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, yay. haz. Thomas Schröder, çev. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2000): Lecture 1, s. 9-10 ve Lecture 2, s. 15; ayrıca s. 185, not 20.

abartı olurdu. Gene de burada söz konusu olan, gündelik koşuşturmaya özgü bayağı, kaba sıkıntı [*vulgäre Langeweile*] değildir; çünkü bu türden sıkıntı ne öldüresiye ne de kişiyi yeni bir yaşama aydırıcı değil, ahlaken onaylı halihazırdaki uğraştan daha iyisi çıktığında hemen silinecek bir doyumsuzluğun dışavurumudur yalnızca. Bununla birlikte, görevleri arada bir kendilerini esnemeye itenler, yatkınlıkları gereği işlerini sürdüregidenlere göre daha az sıkıcı olabiliyorlar. Öbür mutsuz tipler ise gittikçe koşuşturma içine bataraK, sonunda nerde olduklarını bilemez hale gelirler; onları yeniden kafalarıyla bütünleştirecek, o olağandışı, kökten[6] sıkıntı hiçbir zaman ulaşamayacakları bir uzaklığa çekilmiştir artık.

Gene de kimse huzur(zaman)dan tümüyle yoksun değildir. Ofis sürekli sığınılacak bir yer[7] olmadığı gibi, Pazar günleri de bir kurumdur.[8] Böylece, en azından ilke olarak, serbest zamanın o güzel saatlerinde herkesin kendini gerçek sıkıntı düzeyine yükseltme olanağı vardır; ama insan hiçbir şey yapmak istemese de ona olanlar olur.[9] Dünya kişinin [yitirdiği] kendine erişememesini güvence altına almıştır bile. Dahası, kişi dünyayla ilgilenmese bile dünya onunla öyle ilgileniyordur ki, huzur ve dinginliğe bir türlü kavuşamayarak toptan sıkıntı içine yuvarlansın. Dünya da sonunda bu toptan sıkıntıyı haketmekte.

İnsan içinden doygunluğun serpilebileceği bir doymamışlıkla yüklü, akşamları caddelerde sürter durur. Binaların tepelerinde aydınlatılmış sözcükler kayıp durmaktadırlar ve zaten kişi kendi boşluğundan kovulmuş, *reklamla-*

6. [*radikale*] 7. [*Dauerasyl*]

8. Pazar günleri konusunda Adorno'nun şu değerlendirmesine burada yer vermekte yarar var: "Pazar özlemi [*nostalgie du dimanche*], çalışma haftasına değil, çalışmadan kurtulmuş olmaya duyulan bir özlemdir[*Heimweh*]; Pazar gününün de kişiyi tatmin etmeyişinin nedeni vaktin işten uzak geçmesi değil, tatilin kendi vaadini tutmadığı duygusudur; tıpkı İngiliz Pazarları gibi, her Pazar çok az Pazardır [*wie der englische ist jeder Sonntag es zu wenig*]. Zamanın acı verecek kadar uzadığını hisseden kişi boşuna beklemiş olandır: Yarının çoktan dünün devamı olmadığını anlamak hayal kırıklığına uğratmıştır onu. Ama çalışmak zorunda olmayanların can sıkıntısı da temelde bundan farklı değildir." Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan (İstanbul: Metis Yay., 2000): 180; *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Berlin u. Frankfurt am Main, 1951): 330. Almanca'sında Adorno'nun "La *nostalgie du Dimanche*" olarak yazdığı bu özlemin, yer yer "İngiliz hastalığı [La *maladie anglaise*]" olarak da geçen ve, bazı Fransız yazarları ve ozanlarınca İngiltere ikliminin baskıcılığını da anımsatacak biçimde İngilizlere atfedilen "*Le spleen anglais*" ile iç içe düşünülmesi gerekiyor; bkz. Guy Sagnes, "Baudelaire. Spleen, ennui, mélancolie...," [*Magazine littéraire*, No. 273 (Janvier 1990)].

9. [*Indessen: man will nichts tun, und man wird getan.*] Şaka yollu, "Hiç bir şey yapmak istemese de insanın canı, benzetir dünya adamı" da diyebilirdik.

rın[10] o yabancı dünyasına sürgüne gönderilmiştir bile. Beden asfalta kök salmış, artık kendi tinimiz olmaktan çıkmış tin de [*Geist*] ışıklı panoların aydınlatıcı vahiyleriyle birlikte durmaksızın gecenin içine dalıp çıkar hale gelmiştir. Ortadan silinip gitmelerine izin verilmiş olsa bari! Ama bu tin tıpkı atlıkarıncada inip çıkan Pegasus [kanatlı at] gibi kendi çevresinde çemberler çizmek zorundadır ve alkollü içkinin görkemini göklere çıkartmaktan, en kaliteli beş *pfennig*lik sigaranın nimetlerini övüp saymaktan bıkıp usanmaz. Binlerce ampul ortasındaki insan bir tür büyü tarafından amansızca mahmuzlanarak kendini yeniden ve yeniden parlak cümlelerle biçimlendirmeye yönelir.[11]

Diyelim ki, söz konusu ruh raslantı eseri bir defasında çıktı, geri geldi; hemen kendine değişik kılıklar ardında yitmek üzre bir sinemaya gitmeyi önerir. Sahte bir afyon tekkesindeki sahte bir Çinli gibi çömelir. Bir film *diva*'sını hoşnut edebilmek için gülünç oyunlar çevirmek üzere yetiştirilmiş bir süs köpeğine dönüştürür kendini. Yalçın dağ tepelerini kasıp kavuran fırtına içine dalar. Aynı anda hem aslan hem sirk terbiyecisi oluverir birden. Nasıl direnebilirdi ki böyle dönüşümlere? Afişler onun doldurulmasına karşı çıkmayacağı boşluklarda sallanır, terk edilmiş bir *palazzo* kadar çıplak beyaz perde önüne sürüklerler onu. İmgeler de birbiri ardından boy göstermeye başladı mı bir kere, onların geçip gidiciliğinden başka bir şey kalmaz dünyada. Boş boş bakarken unutur kişi kendini ve o koca kara delik hiç kimsenin olmadığı gibi herkesi de tüketen bir yaşam yanılsamasıyla[12] canlanır.

Aynı şekilde radyo da, onlarda tek bir kıvılcım[13] çakmasına izin vermeksizin varlıkları [*Wesen*] unufak eder. Çoğu insan yayınlara inanmak zorunda hissettiğinden, Londra'ya, Eyfel Kulesi'ne, Berlin'e gebe, sürekli bir [edilgen] alıcı[14] durumunda bulur kendini. O narin kulaklıkların davetine kim direnmek ister ki? Haberler oturma odalarında ışıldayarak döner sararlar kafaları. Oturanlar da yetkin bir sohbeti –o bile sıkıcı olabilir– geliştirecek yerde, gizil nesnel sıkıcılıkları bir yana, kendilerine kişisel sıkıntıyı yaşamak gibi

10. [*Reklame*]

11. Kracauer'in *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* (1930, "Memurlar") başlıklı kitabındaki sık alıntılanan deyişi (*Gerçeklik bir kurgudur*) önceleyen bir cümle; krş. Siegfried Kracauer, *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany*, çev. Quintin Hoare (Londra: Verso, 1998) [Ç. N.]

12. [*Schein des Lebens*]

13. Cümlede *das Radio* sözcüğünü kullanmasına karşın, gene radyo demek olan *der Funk* ile *der Funke* (kıvılcım) sözcüklerinin benzeşimi üzerinden yapılmış bir başka söz oyunu.

14. [*Empfängnis*] sözcüğün cinsel bir yananlamı da var.

en basit bir hakkı bile tanımayan dünyanın o uğultusunun oyun alanı haline gelmişlerdir. İnsanlar sanki ruhları uzaklarda başıboş dolaşırken, sessiz ve yaşamazcasına yan yana dizilidirler. Ama bu ruhlar keyiflerince dolaşamamaktadırlar; dizginlenemeyen habercilerce taciz edilir dururlar ve kısa zamanda kimdir avcı kimdir avlanan, kimse söyleyemez. İnsanın, kirpi gibi tortop olmak ve kendi hiçliğine [*Nichtigkeit*] aymak istediği *cafe*'lerde bile buyurgan bir hoparlör kişiye özel varoluşun her bir izini[15] siler, süpürür. Gürültüyle savurup yaydığı duyurular konser arası zaman dilimine hükmeder; zaten kendileri de aynı duyuruları dinlemekte olan garsonlar bu gramofon taklidini susturmaları yolundaki saçma istekleri "ne münasebet!" dercesine geri çevirirler.

Antenlerle gelen bu tür yazgıyı kişi çaresiz kabullenirken beş kıta gittikçe birbirine yaklaşmaktadır. Hakikatte oralara uzanan bizler değiliz; bizi kendi sınırtanımaz emperyalizmlerine maleden onların kültürleri aslında. Sanki boş midenin doğurduğu düşlerden birini yaşıyor gibiyiz: çok uzaklardan yuvarlanıp gelen küçücük bir topun birden yakın çekime girip irileşerek seni ezip geçmesi gibi. Ne durdurabilirsin, ne kurtulman mümkün; o noktada zincirli, gelen devin kütlesi altında silinip gidecek zavallı bir oyuncak bebek, kaçabilmek söz konusu değil. Diyelim ki bu bunaltıcı Çin bilmecesi ustaca geçiştirilebildi; hemen bir Amerikan boks maçının sizi alıp götüreceğinden emin olabilirsiniz. Kabul edilsin ya da edilmesin, burada fazlasıyla egemen olan Batı'dır. Şu yeryuvarlağı yüzünde yer alan dünya tarihinin utançsız yaşam hırsıyla dolu tüm olaylarının –salt şimdikiler değil, geçmiştekilerin de– tek isteği vardır: bizi nerede istiyorlarsa orada bir buluşma belirlemek. Ama efendileri yerlerinde bulmak ne mümkün. Gezmeye çıkmışlar, nerede oldukları bilinemiyor; boş salonlarını da çoktandır "beklenmedik misafirlere"[16] terk etmişler; onlar ise efendilik taslayarak işgal etmekteler odaları.

Ama ya birisi böyle kovalanmaya hayır derse? İşte o zaman sıkıntı kişinin söz gelimi halâ kendi varoluşu hakkında[17] söz sahipliğine bir tür güvence sağladığı için tek uygun [özgün] uğraş haline gelir. Eğer kişi hiç sıkılmasaydı, başta da iddia edildiği gibi, belki de gerçekte hiç mevcut olmayacak[18] ve böylece

15. [*jede Spur der privaten Existenz*]
16. Kracauer Almanca baskıda (1963) İngilizce'deki *surprise party* ifadesini kullanmakta.
17. [*über sein Dasein*]
18. [*nicht vorhanden*]. Doyurucu tam bir çevirisi henüz olmayan, "hazırda", "göz önünde" anlamını da çağrıştıran *Vorhandene* sözcüğünün, *Zuhandene* (işevuruk, el altında) sözcüğü ile

sıkıntının nesnelerine bir yenisi daha[19] eklenerek, insan ya çatılarda yanıp sönüyor ya da film şeridi halinde makaraya sarılıyor olacaktı. Ama eğer kişi orda mevcut olacaksa [*Ist man aber vorhanden*], o zaman her yerde hazır ve nazır o soyut tezgâhtan sıkılmaktan, ve aynı zamanda bu tezgâh içinde varolduğu için kendisini sıkıcı bulmaktan başka seçişi yoktur.

Bir yaz ikindisi herkes dışarıdayken yapılacak en iyi şey, tren istasyonunda salınmak ya da en iyisi evde kalıp perdeleri çekerek sofa üstünde kendini sıkıntıya terk etmek. Hüzünle [*tristezza*] kaplı olarak, bu süreç içinde saygınlık bile kazanabilen fikirlerle oynaşılır; hiç yoktan ciddi görünüme giriveren değişik tasarımlar düşünülür. Sonunda da masa üstündeki sıçrayamayan cam çekirgeden ya da kendi kaprisinden bile habersiz küçük kaktüsün sevecen şapşallığından etkilenen insan, gerçekte ne yapması gerektiğini bilmeksizin, kendiyle başbaşa olmaktan öte hiçbir şey yapmamakla yetinir. Tıpkı bu dekoratif yaratılar gibi ciddiye alınmazlığıyla[20] insan da içinde sadece nedensiz bir huzursuzluk, yana itilmiş bir doyumsuzluk, ortalıkta ama gerçekte varlıktan yoksun şeyler[21] karşısında bir bitkinlik taşır.

Ama eğer kişi sabreder, meşru sayılır sıkıntıya özgü sabrı gösterirse, işte o zaman neredeyse bu dünyaya ait olmayan bir tür huşu yaşar. Tavus kuşlarının içinde dolaştığı bir manzara açılır karşıda; ruh dolu insan imgeleri belirir gözönünde. Ve bak—senin ruhun da aynı şekilde dolup taşmaya başlıyor ve haz içinde hep eksikliğini duyduğun şeyi, o büyük *tutkuyu*[22] adlandırabiliyorsun artık: Bir göktaşı gibi kayan bu tutku inip de, seni, başkalarını ve dünyayı sarıverseydi—ah, işte o zaman sıkıntı biter, ortalıktaki her şey de var olurdu...[23]

Ama insanlar halâ uzak imgelerden ibaret; o büyük tutku da ufuk çizgisinde süzülüp gitmekte. Dağılmaya direnen sıkıntı içindeki kişi de tıpkı burda olduğu gibi sıkıcı gereksizlikler[24] yumurtlamayı sürdürmekte.

Çeviren: Hasan Ünal Nalbantoğlu

birlikte Heidegger'in söyleminde de önemli yeri vardır.

19. [*nur ein Gegenstand der Langeweile*]. Burada "nesne" olarak çevirdiğimiz, *Gegenstand* (literal anlamıyla, "karşıda dikilen") yanında Alman diline geçen ödünç bir başka sözcük de herkesin bildiği *Objekt* olmakla birlikte daha çok, düşünceye konu olan soyut nesneler (metafizik kavramlar, vb.) için kullanılır.

20. [*Unseriös*] 21. [*was ist, ohne zu sein*]

22. [*die große* Passion] Vurgu Kracauer'in. 23. [*und alles, was ist, es wäre...*]

24. Almanca'sında *Bagatellen.*

BİR ANEKDOT

Medard Boss

Psikolojik ya da bedensel sakatlığı olmayan her İsviçre erkeği gibi ben de tüm savaş süresince faal askerlik hizmetinde bulunmak zorundaydım.[1] Bu yıllarda sık sık doçent ve psikoterapist olarak sürdürdüğüm sivil yaşamdaki mesleğimden çağrılmakta, sevkimin yapıldığı İsviçre Ordusu dağ birliklerinde bölük hekimi olarak bu hizmeti ifa etmekteydim. İsviçre Ordusunun hizmet yönetmelikleri gereği emrimde en az üç yardımcı hekim bulunuyordu. İlgilenmem istenen askerler ağır işe alışık, güçlü dağ köylülerinden oluşmaktaydı. Bu nedenle, uzun askerlik hizmetim sırasında nerdeyse işim yok gibiydi. Yaşamımda ilk kez olarak, arada bir sıkıntının [*Langeweile*] pençesine düşer oldum. Sıkıntının ortasındayken "zaman" [*Zeit*] dediğimiz her ne ise, benim için bir sorun haline gelmişti. Özellikle bu "şey" [*Ding*] üzerine düşünmeye başlamıştım ve bu konuda ulaşabildiğim tüm yazından medet umuyordum. Rastlantı bu ya, gazetede Heidegger'in kitabı *Varlık ve Zaman* [*Sein und Zeit*] hakkında bir yazı okudum. Kitabın içine düştüm hemen; ama içeriğinden neredeyse hiçbir şeyi anlamadığımın farkına vardım. Kitap bilimsel ağırlıklı önceki eğitimim boyunca asla karşılaşmadığım soruları ardı ardına açmaktaydı. Çoğu yerde de sorulara yanıtlar yeni sorulara yol açacak şekilde getirilmekteydi. Umudumu keserek kitabı yarısında elimden bıraktım. Ama tuhaftır, kitap beni huzursuz etmişti bir kere. Kitabı yeniden elime alıyor, al baştan incelemeye koyuluyordum. Heidegger'le bu ilk "söyleşim" [*Zwiesprache*] savaş boyunca sürdü...

Çeviren: Hasan Ünal Nalbantoğlu

* İsviçreli düşünür ve psikoterapist Medard Boss'un M. Heidegger'in adı altında *Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe* başlığıyla derlediği kitabın ilk baskısına (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987) yazdığı önsözden.

1. İkinci Dünya Savaşı. Bu savaş içine çekilmemiş olan İsviçre, askere ehil yurttaşların barış zamanında her yıl belirli bir süre kota hizmeti vb. gördüğü bir tür milis ordusudur.

Muzaffer Kale

GÜNEBAKAN

Bu imza burda geçer mi bilmiyorum,
bende her şeyden az kalmış.

Unutkanlıktan geliyorum eksik bir alışkanlıktan,
neyim varsa getirdim. Kar yolculukları
savruluyor aklımda. Sığırcık sürüleri
duvarın üstünden geçiyor.
Su Halkı Köprüsü'nde gökyüzüne bakıyoruz.

Şimşek sözcüğünü asla söylemeyeceğim.

Buraya gelir gelmez
derli toplu günlerinizi buldum,
yukardan tanıdık geliyordu bu mavi.
Dokunduğum kentin çınlaması oldum.
Bir kadını sevdim gerçekleşti.

Bazı şeylere ben yetişemedim herhalde,
yalnızca anne kenarları kalmıştı rüzgârda,
çalışan bir kalbin sesini duydum.

Sanırım ben yetişemedim bazı şeylere,
örneğin ses durmuyor, gecenin gözleri var
herkesin üstünde, görünüyor işten atılan
adamın evinin içi. Saçlarını ortadan
ayırmaz oluyor kadın. İkinci yarıda
okulu bırakıyor çocuk,
kokulu silgi pencerenin önünde duruyor.

Akşama az kalıyorum.

Ben bu kentin mayısını çok duydum,
uzaklardaki herkes bilir bilmesine de
müzik kenarları gibidir bu,
duyarsın aklın orda kalır.

Yer değiştirme hali bendeki, bağışlayın
çok iyi bir şey olmasa da bağışlamak.

Bakın, bu benden değil,
bir sayfa çevrilir gibi oldu, duymadınız.

Sizde nasıl denilir tam bilmiyorum:
Sabahları gün daha uzun oluyor,
orda bir tapınağın iplikleri var.

Nur Gülüşüm Sedef

35'lik dize

Bu bendeki beni kibir anlar
Bu bendeki beni ancak kasvetli kibir anlar
kasvetli kibir

ki ben görmedim ağaç yaşlanması nedir
elma koparması daldan
kırmızı demesi kırmızı
hem ben değil miyim annesinin aklını unutan
nar şerbeti içen
gümüşünü gömen
benim aklım değil mi
unutulmuş aklım

ben çoktan bildim ki
hep sırtımda kalacak bu çukur

yüzümün rengi açılacak
benim de teneşirlerim ölecek
gümüşüm kararacak
mengenenin ağzındaki çelik gibi
soğuyacak ellerim
taşa kesecek aklım
galiba gök bağıracak. galiba
annem ağlayacak
toprağım çürüyecek benim de

ey durmak!
dağların ağrıyan yerleri
ben de kafamı çıkarsam kuytumdan
bütün sağırlar yolumu keser
çilek ağaçlarım kurur
bataklık böcekleri ölür
ey yorulmanın ahengi.
hız. balçık.
uykumu yoran yarasa korkuları
kırmızı su değil midir şarap denen meret
alnım ağrıyor alnım

bu peşimdeki nazlı balık ne şimdi
su mu
su denizim mi yoksa
tanrım beni bağışla bir kadını sevdi yüzüm

peki kesin saçlarımı
öldürün beni!

ah celladım
bağırmalıyım
gül demetlerim
boynum bir de anneme,
anneme saklamalıyım...

ETİK, ESTETİK, TEKNİK*

Hasan Ünal Nalbantoğlu

I

Günümüzde "etik" konusunun hemen her bağlamda dile ve yazıya vurması, iş dünyası, tıp ve hukuk uğraşları gibi alanlar başta olmak üzere hemen her tür iş ve meslekte ve bu arada yeni enformasyon teknolojileri alanında bu konunun sürekli gündeme gelişi, ve hele "etik" komisyonları kurulması ve kendileri de şirketleşen akademik ortamlarda işletme etiğini öğretmek üzere uygulamalı programların açılıyor olması biraz düşündürücü. Ülkemiz de bu eğilimin dışında değil kuşkusuz. Üniversite A.Ş.de "akademik etik" denen şeyin başına bir şeyler gelip gelmediği konusu başka bir yazıda tartışıldığından bu yazının kapsamı dışında kalıyor. Şu "etik" konusuna dönersek, bu sözcükle dilimizde "ahlak", "töreler/gelenekler", "terbiye" gibi sözcüklerin artık yeterince karşılayamadığı hangi boyutun kastedildiği pek açık değil. Gerçek şu ki, tartışma "nesne"sine dönüştürülen "etik" üzerine bu tür etkinliklerin ortak yanı, kişisel ve toplumsal düzeydeki pratiklerin "nasıl olması gerektiği" konusunda birtakım kuralların, şablonların oluşturulmasını hedefliyor olmaları.

Evet ama çağdaş olduğu varsayılan bir toplumda genelgeçer ahlaklı yaşamı güvence altına almak üzere kılı kırk yararak hazırlanan "hukuk" kuralları, yasalar, yönetmelikler, vb. yok muydu zaten? Hızla dönüşürken yeni iktidar ilişkilerine sahne olan, böylelikle kullanılagelmiş sözcüklerin altını yeni olgular, davranış kalıpları, işlerliklerle dolduran bir toplumsal gerçeklikte, sorumlulukların ve hakların dengesini kurmada hukuk eğer aciz kalıyorsa, "etik" adıyla yeni bir formel kurallar seti, yeni şablonlar geliştirilmeye çalışılmasının başarı derecesi ne kadar?

* Bu yazı, 29 Aralık 1999'da Mimarlar Derneği'nde ["Binayı Yapan Kim (mi Dediniz?)" başlıklı] ve 24 Şubat 2000'de Gazi Mimarlık'ta yapılan iki konuşmayla başlayıp, 14-15 Haziran 2001'de "Retrospective: Aesthetics and Art in the 20th Century" konulu SANART sempozyumunun yayını için hazırlanan "Aesthetics and Ethics: A Tenuous Relation Revisited" başlıklı metnin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş biçimidir.

Bu da yetmiyormuş gibi, okuyacağınız bu yazıda toplumsal yaşamın bu kaygan ve bulanık cephesini başta "sanat" gibi oynak bir toplumsal pratikle, ardından da teknoloji dediğimiz amorf gerçeklikle ilişkilendirme, daha doğrusu önceden defalarca girişilmiş böyle bir çabayı yeniden değerlendirme gibi boşa kürek çekmek sayılabilecek bir girişim söz konusu.

Madem ki modern çağda "etik" bu yazıda odaklandığımız sallantılı konulardan biri ve neredeyse her modern meslek/uğraşta bu konu gündemde, yakınlarda çıkmış, mimarlığın "etik" yönüyle ilgili bir kitabın önsözünde şu yazılanları örnek vererek işe girişebiliriz:

> Üçüncü kez de bu kitap için aynı başlığı seçiyor olmam, ortaya koyduğu sorunun sürekli olarak bir mesele olarak karşıma dikilmesi –ki burada "etik" [*ethical*] denilince bu sözcüğün, uluorta "iş etiği" ya da "tıp etiği"nden dem vurduğumuzda anladığımız "etik"ten çok Yunandaki "ethos"la ilgili olması: [dolayısıyla] bu kitap "mimari etik" denilebilecek alanla hiç de ilgili değildir.[1]

Dilerseniz, bazıları ithal bu tür sözcüklerin salt Türkçe'de değil, kendi dillerinin öztopraklarında da toplumsal değişim ve dönüşümlerin etkisiyle değişime uğradıklarını belirterek başlayalım. Örneğin Hegel'in *Moralität* dediği ve başka dillere "etik yaşam" [*Sittlichkeit*] olarak çevirilen tarihsel-toplumsal-törel gerçeklikten ayırdığı "kişi ahlakı" ve toplumsal bağlamıyla ilişkisi üzerine zamanımızda epey kalem oynatıldı. Şimdilerde geçerliliği tartışılan[2] bu ayrım düşünülürken, biraz aşağıda girişeceğimiz gibi, antik geçmişteki bağlamı unutmamak, böyle bir ayrımın orası ve o zamanlar için de geçerli olup olmadığını, eğer değilse iki olgu arasında nasıl bir sürekliliğin bulunduğunu düşünmek gerekiyor.

Almanca'da anlamları birbirine yakın olduğu için dilimize yapılan çevirilerde aralarındaki nüansın kolayca yitebildiği üç sözcük var: *Die Moral*, *Die Ethik*, ve *Die Sitte(n)*/*Die Sittlichkeit*. Uzman olmadığımızdan, bu sözcükle-

1. Karsten Harries, *The Ethical Function of Architecture* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997): xii. Uzak geçmişte "ethos" konusunu irdelerken, bina yapımını çok sık örnek gösteren Aristoteles gibi birinden dolanmak da bu bağlamda aydınlatıcı olacaktır.

2. Sözcüklerin yerlerinde durmadıklarını ve çeşitli nedenlerle zaman içinde dönüştüklerini örneklersek, Hegel üzerine son zamanlarda çıkan en yetkin çalışmalardan birinde *Moralität* (kişi ahlakı) ile *Sittlichkeit* (ahlaki-törel toplum gerçekliği) arasındaki klasik ayrıma ne olduğunun şu özetlenişi uyarıcı olabilir: "İngilizce'ye çevirisi 'morality' ve 'ethical life' olarak yerleşen Almanca *Moralität* ve *Sittlichkeit* sözcüklerinin taşıdığı farklı düzeydeki önem şimdilerde dilbilimsel bilinçten büyük ölçüde silindi. İlki öznelliğin kendini belirlemesinin ahlaki boyutuna işaret ederken, ikincisi usun etik boyutunu yasalar ve törelerde kodlanan toplum yaşamı olarak göstermekteydi." Horst Althaus, *Hegel: An Intellectual Biography*, çev. Michael Tarsh (Cambridge: Polity Press, 2000): 170.

rin etimolojileri, ortaya çıkışlarında ve zamanla geçirdikleri anlam değişikliklerinde etkin toplumsal-tarihsel bağlamlar, sonunda da bugünün *lingua franca*'sı olan İngilizce'nin baskısıyla ne gibi yeni anlamlarla yüklendikleri ya da neden dayanamayıp dolaşımdan düştükleri konusunda uzun uzadıya tartışma yürütmek bize düşmez. Gene de, tartışmanın yönlenmesine yardımcı olacağından bunu bir örnekle, Adorno'nun bu konudaki değerlendirmeleri yoluyla açmaya çalışalım. Çabamıza ahlak felsefesi üzerine derslerinden birinde Adorno'nun şu sözleriyle girişebiliriz: "Etik ahlakın vicdan azabıdır. [*Ethik ist das schlechte Gewissen, das Gewissen über sich selber.*]"[3]

Bu toplumsal fenomeni vicdan azabına düşüren nedir ki, "etik" (*die Ethik*) gibi zayıf bir ikameye (*der Ersatz*) gereksinim duyulmuş? Üstelik madem öyle, Adorno neden *die Ethik* (çoğulu yok) yerine Latince *mores*'ten türeyerek Fransızca'ya *Les Moeurs* (tekili yok), Almanca'ya da *die Moral* (çoğulu yok) olarak geçen bu sorunlu "ahlak" sözcüğünü halâ kullanmayı yeğlemekte?

Tüm öteki toplumsal görüngü ve olgular gibi ahlak da kendi iç çelişkilerini taşır. Tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumun kuralları (*norm*) ve bu kuralların duygusal ağırlık kazanarak değerlere dönüşmesi toplumsal çatışmalarla iç içedir. Tarihte bu çatışmaların nitelikçe dönüşerek modern çağın eşiğinde geldiği noktada, hem egemen oldukları toplumlardaki çelişkili ahlak işleyişini zor denetleyebilen ontoteolojik yapılar hem de eski ahlak felsefeleri Avrupa kıtasında artık işlerliklerini yitirmiş bulunuyorlardı. Doğu'da ve Batı'da köylü ayaklanmalarıyla iç içe onca heterodoks inanç hareketine bakıldığında, bu egemen söylemlerin ve kurumların eski düzeni sağlamada bile ne denli etkin işledikleri de kuşku götürür zaten. Ama geriye dönülemeyen, tanrıların terk ettiği, yani kutsallığın yitip gittiği, artık meta dolaşımının gri rengine bulanan yeni ve cesur bir dünyada önceden miras ahlak dokularının da delinmesi, parçalanıp lime lime oluşu düşünceyi yepyeni sorunlarla yüz-

3. Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie (1963)* [*Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 10*], Herausgegeben von Thomas Schröder (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996): 21-22; 269-70, Anmerkung des Herausgeber 19; *Problems of Moral Philosophy*, yay. haz. Thomas Schröder; çev. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2000): Lecture 1 (7 Mayıs 1963), s. 9-10 ve 185, not 20, 21. Adorno daha önce aynı konuda verdiği derslerinin sekizincisinde (8 Kasım 1956) bu teşhisini ilk kez şöyle dile getirmiş: "Etik kavramı ahlak felsefesinden çok daha popüler. [Çünkü öbürü gibi] katı gelmiyor, insani göndermeleri ağırlıkta gibi; insan eylemlerini raslantıya terk etmeyerek, insan davranışının değerlendirilebileceği özel bir evrensel düzey vaat ediyor sanki. Etik vicdan azabı, yani kendiyle ilgili vicdan. Kendi içerdiği zorlayıcılığı çağırmaksızın vicdan hakkında konuşma çabası." (s. 185-6, not 21).

leşmek zorunda bıraktı. Adorno'nun da hakkını verdiği Nietzsche bu yeni durumun tümüyle farkındaydı ve eski teolojik buyrukların artık işlemediği yeni, modern dünyada, utangaççа öne sürülen ikame etik tabaklar onun acılı alayının boy hedefi olmuştu. Hem Adorno'nun da hem de bizlerin içinde yaşadığı şu teknobilimsel aşamada ise gene aynı sorunla yüz yüzeyiz; zaten bu bir sorun olarak karşımızda duruyor olmasaydı buradaki tartışmaya da gerek kalmazdı.

Adorno'nun söz konusu derslerinde "etik"e itibar etmeyişi, bu vicdan azabının bir yanda kendinde katı ve gereksiz bir mantıksal iç tutarlılık, öte yanda ise dışındaki toplumsal gerçekliğe fazlasıyla ödün vermeye hazır bir uyumluluk sergiliyor olmasından. Bu içi boş katı kuralcılığa yol açan ise, vardığı şu noktada ahlakın, deyim yerindeyse "vicdan yapıyor" olmaktan artık utanır hale gelmiş, daha doğrusu, sunacağı her reçetenin sonunda işlemeyeceğine aymış olmasından.

Öte yandan Adorno, burada yatan bütün iç çelişmelerin tümüyle bilincinde, gene de ahlaktan kalan döküntü ve parçaları bir araya getirme ve bir bakıma, Kant'ın "pratik felsefe" (*die praktischen Philosophie*) dediği teorik çabayı, yani "ahlak felsefesi"ni (*die Moralphilosophie*) ayakta tutma çabasındadır. Kişisel ahlak (*Moralität*) ile toplumsal ahlaktöre (*Sittlichkeit*) arasında Hegel'in getirdiği ayrım yanında, gene ikisi arasında bulunduğunu varsaydığı süreklilik ve iç içeliğin pratikte geçersizleştiği günümüz koşullarında bile böyle bir rasyonel çabanın esas amacı, her şeyin düzlendiği ve o denli sıkıcılaştığı bir dünyada belirli bir duyarlığı diri tutmak, kişinin kendini her an benzeten dışındaki akış karşısında hemen havlu atmasını, teslim olmasını olabildiğince önlemeye çalışmak. Ama Adorno'nun arasında gezindiği ahlak yıkıntılarına yol açan şey de bizzat eski törelerden (*Sitten*) kaynaklanan zor, şiddet, dahası kötülük değil miydi?

Gene de ahlaktöresinin (*Sittlichkeit*) ortalıktaki şiddet yüklü törelerin (*Sitten*) ötesine geçen gizli ve aşkın bir boyutunun bulunması Adorno'yu, bütün çelişkili doğasına karşın burada bir çıkış aramaya itiyor. Çünkü bütün aşkınlığı yanında ahlaktöresi, sonunda üstüne hiçbir zaman parmağımızı basamayacağımız, gündelik yaşamın bütün çelişmelerine karşın toplumsal varoluşa "izan" telkin eden, "o şey"den ("*das Daß*", Aristoteles'deki "*to hóti*") beslenmektedir. Örneğin, yalnızca kendimizin değil, ortalıkta üzerinde konuşulmadan dolaşan, az ya da çok, iyi ya da kötü içimize sinmiş bazı tarihsel-toplumsal kural ve değerlerin ihlâliyle karşılaştığımızda, kendimiz bundan zarar görmemiş bile olsak, "ahlak" ya da "terbiye diye bir şey vardır" derken

o gizli ölçüye, boyuta, kısacası "o şey"e göndermede bulunmuş oluyoruz.

Hiç kuşkusuz, "o şey" her zaman ikircikli. Adorno'nun da burada yaşayan çelişmelerden söz etmesi bu nedenledir.[4] Bu da bizi tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal değerler ve ahlaklı davranış ölçülerini yakından ve somut örnekler üzerinden irdeleme gereğiyle karşı karşıya bırakıyor. Yukarıda da değindiğimiz gibi, bizi bu kaypak ve karmaşık alanda bilinçli bir duyarlılıkla donatmanın ötesinde, "doğru yaşam"ın [*das richtige Leben*] nasıl olması gerektiğine karar vermek için bir "pratik felsefe"ye (Kant) dayanmanın pek de yararı yok. Zaten Kant da şu satırlarda açıkça aynı saptamayı yapmaktaydı:

İşte böylece, sıradan insan aklının ahlak bilgisinin ilkesine kadar ulaştık; gerçi bu ilkeyi o, böyle genel bir biçimde diğer şeylerden ayrılmış düşünmez, ama her zaman gerçekten gözönünde bulundurur ve yargılamalarının ölçütü olarak kullanır. Ona hiç de yeni bir şey öğretmeden, yalnızca, SOKRATES gibi, kendi ilkesine dikkat çekince, sıradan insan aklının, bu pusula elinde, karşılaştığı bütün durumlarda neyin iyi, neyin kötü, ödeve uygun ya da ödeve aykırı olduğunu nasıl ayırmasını bildiğini; dolayısıyla dürüst ve iyi, hatta bilge ve erdemli olmak için hiçbir bilime ve felsefeye gereksinim olmadığını burada göstermek kolay olur. Her insanın yapmak, dolayısıyla bilmekle yükümlü olduğu şeyin bilgisinin, her insanın -en sıradan insanın bile- işi olduğu, pekâlâ önceden kabul edilebilir. Burada, sıradan insan aklında pratik yargılama gücünün teorik olana nasıl üstün, hem de çok üstün olduğunu hayranlıkla görebiliriz.[5]

4. Bu bakımdan, özellikle günümüz Türkiye'sinde geniş toplum kesimlerinde dillere pek bir dolanmış olan şu her işine gelmeyen davranışı "şerefsiz" olarak niteleme ya da yıkılmayıp ayakta kaldığını haykırarak ilan etme ve böylelikle delikanlılığın kitabını yeniden yazma çabalarını iç çelişmeleriyle ele almak; deyim yerindeyse, "semptomatik okumayla" bu gibi kalıpların neyi söylediğinden çok söyleyenlerde bu *façade* gerisinde hangi toplumsal yitimleri gizlediğini irdelemek gerekiyor. Belki de bu salt günümüze özgü bir yitim değil, tarihin hiçbir döneminde varolmamış bir ahlak efsanesi. Bu nedenledir ki Aristoteles, kaypaklığından ötürü kişisel şeref, tuttuğunu koparma, düşüncesiz kabadayılık ve cesaret içeren *areté* türüne değil, düşünme ve tartmaya dayalı ve "medeni cesaret" dediğimiz haslete büyük önem atfetmektedir.

5. "*So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert demkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es ware hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompasse in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse; pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie SOKRATES tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keener Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jades, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe.*" *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Immanuel Kants Werke*, Band IV, herausgegeben von Arthur Buchenau

Dolayısıyla, belirli bir duyarlılık ve yaşamdaki çelişmeleri daha bilinçli görmemize yardımcı olması ötesinde, doğru olanın hangisi olduğu konusunda kendisi baştan kuramsal olan "pratik felsefe"nin soyut *maxim*'lerinde sağlam bir rehber bulamayacağımız açık. Kant ile Aristoteles'ten de güç alan Gadamer'in "doğru edimi", "yapılması doğru olanı" (*tò déon*; *das Tunliche*; *"the right thing to do"*) herkesin iyiliğine olduğundan herkesi bağlayıcı o doğru yolu (*àgathòn kai déon*; *gut und bindend*) yukarıda değindiğimiz toplumsal-tarihsel varoluşa içkin "o şey"de (*tò hóti*; *das "Daß"*; *"this something"*) araması çok doğal.[6] Aristoteles'in ahlak ve siyaset konusunda evrensel yasalar aramak yerine, hayvanlar ve insan-hayvanlar alemi üzerine çok geniş bir gözlem ve betimlemeler tayfına dayanarak, özellikle tarihsel o koşullar için genelgeçer bazı sonuçlara ulaşması da bu nedenle. Zaten kendisi de *Nikomakhos'a Etik*'inde şöyle demekte: "Çünkü başlama noktası ya da ilk (temel) ilke bir şeyin 'öyle' olduğudur."[7] Bu nedenle, onun gözünde diyelim ki "iyi" fikrini matematiksel bir armoni gibi alıp da pratikteki meselelere uygulamaya kalkmak başarısızlığa davetiye çıkarmaktır – Platon'un hatası da buydu; dolayısıyla sağlıklı olan, genel savların o görünmez ilkenin gizlendiği pratik yaşam ve deneyim alanından çıkmasıdır. İleride tartışırken açıklığa kavuşacağını umduğum bu saptamanın, tek tek sanat yapıtları yoluyla sanat alanı için

und Ernst Cassirer, Berlin 1922, faksimile ve Türkçe çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay. B 24, 1982): 19. Adorno'da daha önce değindiğimiz 1963 derslerinin başında ahlak konusuna giriş yaparken aklında olan bu pasajdır: bkz. Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (*1963*): 9-10; 266, Anmerkung des Herausgeber 5; *Problems of Moral Philosophy*: 1-2; Not 5, 82.

6. Etik boyuta ilişkin tartışmamın arka planında Hans-Georg Gadamer'in şu çalışmalarından da yararlanılmıştır: "Das Ontologische Problem des Wertes [1971]", *Kleine Schriften, IV: Variationen* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1977): 205-217; "Probleme der praktischen Vernunft [1980]", *Gesammelte Werke, Band 2*: [*Hermeneutik II*] (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993): 319-329; "Die Idee der praktischen Philosophie [1983]", *Gesammelte Werke, Band 10: [Hermeneutik im Rückblick]* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995): 238-246; "Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.) [1985]", *Gesammelte Werke, Band 3: [Neuere Philosophie I]* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987): 350-374; ve özellikle, "Aristoteles und die imperativische Ethik [1989]", *Gesammelte Werke, Band 7*: [*Griechische Philosophie III*] (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991): 381-395 [İng: "Aristotle and the Ethic of Imperatives", *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, yay. haz. Robert C. Bartlett ve Susan D. Collins (Albany: SUNY Press, 1999): 53-67.] ve "Zum Problem der Intelligenz", *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993): 65-83. [İng.: "The Problem of Intelligence", *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, çev. Jason Geiger ve Nicholas Walker (Londra: Polity Press, 1996): 45-60].

7. "*arkhe* gàr *tò hóti*." Bir başka yerde de Aristoteles benzer biçimde şöyle der: "ve olgudur esas şey – odur temel (ilk) ilke (*tò d'hóti prôton kai arkhe*)." *EN* 1095b6, 1098b2; krş. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yay., 1997): 4, 12.

de, hatta belki çok daha geçerli olduğunu söylemek mümkün. Burada da sanat yapıtı ve bu yolla sanatın, tıpkı pratik yaşamdaki "doğru olan"ın kuramsal etik reçetelere ihtiyacı olmayışına benzer biçimde, kendi iç devinim ve çelişkileriyle oluşurken kendi "doğruluk" ilkesini oluşturmakta, üstüne parmak basılamayacak "o şey"e işaret etmekte, bunu yaparken de herhangi bir "sanat bilimi"nin (*Kunstwissenschaft*) reçete ve buyruklarına ihtiyaç duymamaktadır.[8] Hem ahlak hem de kendine kaldıramayacağı ölçüde ahlak misyonu yüklenen modern çağ sanatı için de sözünü ettiğimiz "o şey" (*tò hóti*; *das "Daß"*; "*this something*") ya da benzeri geçerli mi, bunu yanıtlamamız şu anda zor.

Günümüzün büyük ölçüde örgütlenmiş yaşam biçimlerini, özellikle de iş ve meslek yaşamını etikle donatmak için değişik işkollarında oluşturulan gündem maddelerinin, giderek etiği özel bir "uzmanlık" konusuna dönüştürme çabalarının işlerliği karşısında duyduğumuz kuşkuları belirttikten sonra, şimdi de sözcüğün kaynaklandığı *ethos* sözcüğünü tartışmakta yarar var. Toplumsal-tarihsel varlığı kendi dilinde yuvalanan ve tam da orada "barınmaya" çabalayan bir kavmin, bir topluluğun bu çabaya koşut oluşmuş karakterini niteleyen ortak payda, o kavmin toplu yaşayış ve davranışını güden alışkanlıklar, töreler ve gelenekler karmaşası, yani kavmin *ethos*'udur. Bu günümüzde bile dünyanın birçok yöresinde böyle. Bu sözcüğün açımlanmasına birazdan gelinecek; ama ilk elde bunu Gadamer'in kişisel bir gözlemi ve bu deneyiminden yola çıkarak felsefe-politika bağını irdeleyişiyle başlatalım. Gadamer'den, başka bir yazımı da[9] başlatan şu alıntı, üzerinde durduğumuz noktayı açmamıza yardımcı olacak:

> [Buradaki] çatışma insanın içinde, sorgulayışlarında, esinlenişlerindedir; yoksa uzmanlığa özgü ihtisaslaşmış bilgi ile bu bilginin pratik yaşamın toplumsal gerçekleri için ne anlama geldiği arasında değil. İnsanlar olarak şeylerin kendi doğal düzeninden o denli uzaklaştık ki, artık doğal bir *ethos*'u da izlemez olduk. Yunanca'da *et-*

8. "Paralipomena", Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 393-94; *Aesthetic Theory*, çev. Robert Hullot-Kantor (Londra: The Athlone Press 1997): 263-64. Nitekim, Paul Klee gibi çağdaş sanatçılar da tek başına teorinin [*Theorie an sich*] sanat üzerine kelâmlarına itibar etmeyerek, onun yerine "doğru olan"ı sanat çalışmasının bizzat kendinde aramayı tercih etmişlerdir. Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Vom Verstummen des Bildes", *Kleine Schriften II: Interpretationen* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967): 234; "The Speechless Image", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, çev. Nicholas Walker, yay. haz. ve "Giriş", Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 1986): 91.

9. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Patikalar ve Otoyollar", *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ* (Ankara: İmge Yay., 1997): 173-4 (çeviri biraz değiştirilmiştir).

hos sözcüğüyle doğanın hem insanlara hem de hayvanlara bahşettiği yaşam tarzı anlatılır. Alışkanlık ve içgüdüsel yönelimler hayvanlar arasında o denli güçlüdür ki, onların tüm davranışlarını belirler.

Buna bir keresinde kendim de tanık oldum. Kötü geçmiş bir yazdı. Bir serçe çifti balkonumuza yuva yapmıştı. İkinci yavrularının yumurtadan çıkması epey gecikti. Bu durumda zamanında göç isteği yavruları besleme içgüdüsüne baskın çıktı; ana ve baba serçe zavallı küçük yavruları açlıktan ölmeye terk ettiler. Sonradan küçüklerin kemiklerini yuvada bulduk. Doğa düzeninin diğer yaratıkların davranışına hükmettiğini [yeniden] hatırlatan bir örnek.

İnsan olarak, bizleri yönlendirecek böylesine açık seçik içgüdülere sahip değiliz. [Ama] "seçme özgürlüğü" adını verdiğimiz bir şeye sahibiz, ya da en azından kendi gözümüzde öyle. Yunanlılar aynı şey için *proaíresis* sözcüğünü kullanıyorlardı. Kendi seçtiğimiz yönde davranmanın önkoşulu, soru sorma ve gerçekleştirilemese bile olasılıkları görme yeteneğidir. Elbette olasılıkları görmek için gereken düşgücünden yoksun olanlar kolayca hataya düşmezler. Bu nedenle diyebilirim ki, yalnızca Heidegger ve kendilerine filozof denilenler değil, genelde insanların hepsi hataya düşerler ve esas önemlisi, mutluluk ve parlak başarı peşindeki gizli düşlerinin kurbanı olurlar. Bu da kişinin kendi koşullarını ve diğer insanlarla ilişkilerini nasıl değerlendirdiğine bağlıdır. Her birimiz kendimizi yanlış tartmak ve yanılsamalara yapışmak tehlikesiyle yüz yüzeyiz.[10]

Çıkar ve iktidar çatışmalarının yüce değerler ardına gizlenerek at koşturduğu *Realpolitik* alanında felsefenin ne denli yetersiz kaldığını tartışan yazısında[11] *ethos* ve kişisel "ahlak" (=karakter) sorularına geldiğinde işte böyle demekte Gadamer. Örnek çok anlamlı ve biz modernlerin çoktan unuttuğu ama Aristoteles başta, o zamanları yaşamış çoğu düşünürün tartışmasız kabul ettiği bir gerçeği hatırlatıyor bize. Bu gerçek, insan türü dışındaki başka canlıların da [*Lebewesen*] kendi *ethos*'una sahip olduğu ama onlardaki *ethos*'un, dilde kurduğu dünyalarla kendini sarmalayan türümüzden çok daha fazla, doğal güçler ve çevrimlerce (mevsimler, vb.) belirleniyor olması. Kuş yuvası örneğinden de anlaşılabileceği gibi, "dilde barınan canlı" (*zôion lógon êchon*) olan türümüze özgü içgüdüler [*Trieb*] yerine, insanda da olağandışı, çok aşırı durumlarda ortaya çıkıveren içtepiye [*Instinkt*] dayansa bile, gelişmiş bir zaman hissinin [*Sinn für Zeit*] öteki canlılarda da bulunduğu, dolayısıyla zaman hissinin insan türünün tekelinde olmadığı gerçeği. Bazı hayvanların kıştan önce yiyecek depoladıklarını düşündüğümüzde, onlardaki "öl-

10. Hans-Georg Gadamer, "The Political Incompetence of Philosophy", *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, der. Tom Rockmore ve Joseph Margolis (Philadelphia: Temple University Press, 1992): 366-7.

11. *A.g.y.*, 366.

çülülük" ve "sağduyu"nun (*phronésis*) "zaman" sezgisiyle (*Sinn für Zeit*) bağlantılı olduğuna kısa sürede ayarız. Nitekim, Gadamer de bu zaman sezgisinin ne denli önemli olduğunun altını çizmek için sözü geçen canlılarda bile bunun salt bir bilgi ve tahmin gücü olmakla kalmadığına, gerçekte farklı bir düzleme geçiş içerdiğine işaret ediyor; o da –önceden de değindiğimiz gibi– şudur: "*...uzun erimde sabitlenmiş bir amaç için o andaki tatminden vazgeçme yetisi.*"[12]

Buradan çıkarak, salt insan değil diğer canlıların önemli bir kısmının da özellikle yavrularına dönük bir "derdini anlama/korumaya alma" ve "ölçülülük/temkinlilik" (Aristoteles'in ahlak üzerine temel yapıtlarındaki anahtar sözcüklerle: *súnesis* ve *phronésis*) gibi hasletlere sahip olduğunu söylememiz mümkün.[13] Zaten Aristoteles o keskin gözlem gücüyle insan denen canlı türünü öteki hayvanlarla karşılaştırdığında, arılar ve karıncalar gibi toplu yaşayan bazı türlerin yaşama biçimlerini anlatırken, ilk ve yüzeysel bir okumayla salt insanlara özgü sanılabilecek *phronésis* sözcüğünü kullanmaktan hiç kaçınmaz. Gene de, alıntıdaki örnekten anlaşılabileceği gibi, zaman hissinin bulanıklaşabileceği ve alışılagelmiş (*ethos*) periyodik davranış kalıplarının, örneğin kuşların yavrularına dönük *súnesis*'in arada bir bozularak, yaşamda kalma önceliği taşıyan hayvansal içtepilerin öne çıkabileceği unutulmamalı.

İşte tam da bu noktada özellikle o zamanlarda iç içe şu üç sözcükten ne anlaşıldığı üzerinde durmamız gerekli: sırasıyla, "temkinlilik" ve "ölçülülük" (bir ölçüde "sağduyu") sayılan *phronésis*; "istençli seçim" ya da "seçme özgür-

12. "Es bedeutet nicht bloß eine Erkenntnissteigerung, Vorausschau, sondern einen grundsätzlich anderen Status: Anhalten im Verfolgen des allernächsten Zwecks zugunsten eines auf längere Sicht angestrebten, festgehaltenen Zieles.", Hans-Georg Gadamer, "Zum Problem der Intelligenz", *Über die Verborgenheit der Gesundheit...*: 68; "The Problem of Intelligence", *The Enigma of Health...*: 47.

13. "İşte bu nedenle, örneğin Aristoteles bazı hayvanların da açık seçik *phronésis* sahibi olduğunu öne sürmüştü. En başta da arıları ve karıncaları, kış için yiyecek depolayan ve insanın gözüyle bakıldığında zamanın farkında olmayı da içeren kestirim yeteneğine sahip hayvanları düşünmekteydi. Zaman hissi – bu müthiş bir şey. Çünkü bu hissin olması yalnızca bilgide, beklenti gücünde bir artışın varolduğuna işaret etmekle kalmıyor, [hayvanlar için] tümden farklı, yeni bir durumu da içeriyor. Bunun anlamı ise, uzun erimde sabitlenmiş bir amaç için hemen o anki bir amacın gerçekleşmesinin getireceği doyumdan vazgeçmek demek. [*So sagt z. B. Aristoteles, gewisse Tiere hätten offenkundig auch 'phronesis' – er denkt vor allem an die Bienen, an die Ameisen, an die Tiere, die für den Winter sammeln und auf diese Weise, menschlich gesehen, Voraussicht uns das schließt ein: Sinn für Zeit - das ist etwas Ungeheures. Es bedeutet nicht bloß eine Erkenntnissteigerung, Vorausschau, sondern einen grundsätzlich anderen Status: Anhalten im Verfolgen des allernächsten Zwecks zugunsten eines auf längere Sicht angestrebten, festgehaltenen Zieles.*]", Hans-Georg Gadamer, *a.g.y.*, 67-8 / 47.

lüğü" sayılan *proaíresis*; ve de özellikle toplumdaki genel ve geçerakçe "doğru karar vermek için gereken 'zihin açıklığı', 'aklı başındalık', 'sağduyu' " olarak niteleyebileceğimiz *sophrosuné*.

İnsanın doğal çevresine uyum göstermede belki de en zayıf ve bu yüzden "teknoloji" geliştirmek zorunda kalmış tek canlı olarak seçim özgürlüğüyle (*proaíresis*) yüz yüze kalması ise –aşağıda açacağımız gibi– türümüze ilişkin en önemli saptama. Çünkü diğer hayvanların tersine, doğaya uyumda doğrudan bedenlerimizin işleyişiyle değil, çevremizden seçtiğimiz ya da daha ileri bir aşamada yapay olarak ürettiğimiz bedenimizin uzantılarını, alet ve avadanlıkları kullanmaktan başka çaremiz yok. "Seçiş"in önemi de burada; çünkü sözgelimi avda kullanılacak ve amaca en uygun taşın seçimi yalnız anlamları üzerine uylaşılan seslerle en yalın iletişimi, giderek de dillerin oluşumunu zorlamakla kalmıyor. Verili sınırlı koşullar içinde yer alan seçme "özgürlüğü" yani *proaíresis* "değer"lendirme yoluyla da hem yapmak (burada amaç dışımızda) hem de davranmak/eylemek (burada amaç içimizde) şeklinde iki yönde işliyor. Bu nedenledir ki birincisinin yani düşünüş (*noêsis*) yüklü yapma/üretme (*poíesis*) faaliyetinin *tekhne* üstünden bilgi birikimine, sonunda da günümüzün teknobilimine ulaşan uzun yolu açtığını, ikincisinin yani etmek/eylemek (*praxis*) fiilinin ise birlikte yaşamayla gelen gelenek ve alışkanlıkların (*ethos*), dolayısıyla kişi karakterinde (*Ēthos*) içselleşen "değer"lerin ve sorumlulukların, sonunda da siyasetin kaçınılmaz bir parçasını oluşturduğunu söyleyebiliriz.[14]

14. Bu konuda Georg Lukács'ın yaptığı ontolojik belirleme büyük önem taşıyor: "Burada gene çok basit bir gerçekle karşı karşıya olduğumuza inanıyorum. Daha önce de değindiğim ilkel insan diyelim ki bir tür taş seçti. Bir taş ağaç dalını kesmeye uygun da öteki taş değil; işte bu uygun ya da uygun-değil olgusu, organik doğada raslanmayan tümüyle yeni bir soruyu karşısına dikiyor insanın... İnorganik doğa açısından hiçbir anlamı yoktur bunun; oysa çalışmanın en basit biçiminde bile yararlı ya da yararsız, [amaca] uygun ya da uygun değil sorunu daha baştan bir değer kavramı içermektedir... Kanımca buradadır değer dediğimiz şeyin ontolojik kökeni ve işte bu değerli ya da değersiz karşıtlığından tümden yeni bir kategori ortaya çıkmaktadır; bu da özünde toplumsal yaşamda neyin anlamlı neyin anlamsız olduğudur. Tam da burada koskoca bir tarihsel süreçle yüz yüzesinizdir. Anlamlı yaşam topluma uymayla aynı şeydi işin başında; uzun süre de böyle kaldı. Örneğin Termopylai'de ölen Spartalılar için dikilen yazıtı düşünün: onlar için anlamlı yaşam kendi yasalarına boyun eğmek ve Sparta uğruna ölmekti. Daha antik kültürde belirli çelişmeler vardı. Toplumsal yaşamın en heterojen karmaşalarında bile insan birleşik bir biçimde eylemde bulunmak zorundadır; çünkü kendi yaşamını da üretmesi gerekmektedir. [*Ich meine, es geht wiederum um etwas sehr Einfaches. Der Urmensch, von dem ich früher ausgegangen bin, las irgendwo Steine auf. Der eine Stein ist geeignet, einen Ast zu schneiden, der andere nicht, und diese Tatsache, –geeignet oder nicht geeignet– ist eine vollkommen neue Fragestellung...Das ist vom Standpunkt der anorganischen Natur her vollständig gleichgültig, während in der Setzung der allereinfachsten Arbeit aus dem Problem von Nützlich und Nicht-Nützlich, von*

Bizim bu yazıdaki derdimiz de esas bu ikinci, girift ve sancılı sorunlarla bezenmiş işleyiş ve bu arada söz konusu toplumsal-tarihsel işleyişteki değerler ile ahlak ve sonunda kaçınılmaz gelen siyaset boyutunun günümüzde "sanat" alanıyla ilgisi. Bu nedenle, sanırım farklı bir yerde görülmesi gereken alışkanlıklar, töreler vb. anlamında Antik Hellas'da kullanılan *ethos* ile baştaki tek harf değişikliğiyle aynı sözcükten türeyerek kişi karakteri anlamına gelen *Ēthos* sözcüğü[15] arasındaki bağı da burada kısaca ele almakta yarar var. İlk elde de, özellikle bu konuda Gadamer'in başvurmaktan vazgeçemediği Aris-

Geeignet und Nicht-Geeignet ein Wertbegriff entsteht... Hier ist meiner Ansicht nach die ontologische Quelle dessen, was wir Wert nennen, und aus diesem Gegensatz des Wertvollen und Nicht-Wertvollen etsteht nun eine vollkommen neue Kategorie, die sich darauf bezieht, was im gesellschaftlichen Leben ein sinnvolles oder ein sinnloses Leben gewesen ist. Hier haben Sie einen großen historischen Prozeß vor sich, in dem das sinnvolle Leben ursprünglich und noch lange einfach mit dem gesellschaftlich konformen Leben identisch war. Nehmen Sie etwa die berühmte Grabschrift der Spartaner, die bei Thermopylae gefallen sind: sinnvolles Leben war für sie, für Sparta fallen, fertig. In der antiken Kultur entstehen schon bestimmte Gegensätze. Der Mensch muß in den verschiedenartigsten Komplexen des gesellschaftlichen Lebens einheitlich handeln, denn er muß doch sein eigenes Leben reproduziert.]" *Gespräche mit Georg* Lukács, Herausgegeben von Theo Pinkus [Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz, Leo Kofler] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1967): Erstes Gespräch mit Hans Heinz Holz: "Sein und Bewusstsein", 22-23; *Conversations with Lukács*, yay. haz. Theo Pinkus [with Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz, Leo Kofler] (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1974 [1967]): Conversation with Hans Heinz Holz: "Being and Consciousness", 30. [Bu konuşmanın Afşar Timuçin tarafından yapılmış önceki bir çevirisi için bkz. *Felsefe Dergisi*, No. 3 (Nisan-Haziran 1978): özellikle s. 53-4.] Söz konusu yazıtın savaşta düşen Spartalılara ayrılan kısmında şu sözlere yer verildiğini Herodot nakletmektedir: "Ey yabancı, git de söyle Lakedaimonlulara / Onların buyruklarını yerine getirdiğimizden yatıyoruz burada. [*ô xein', ângéllein Lakedaimonîois hôti têide keimetha toîs keinôn rhêmasi peithómenoi.*]" Burada bilgisine danıştığım Tansu Açık'ın önerisiyle, yazıttaki bu iki dizenin "Homeros'un altılı biriminden türeme olan 'elegeia' tartısına (bir altı, bir de kabaca beş birimli tartı)" daha uygun bir çevirisini kullandım. [Bir başka çevirisi için bkz. *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, Yunancasıyla krş. ve sunan, Azra Erhat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973), Yedinci Kitap (*Polymnia*), 228.2: 457].

15. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'inde (Kitap II başı, 1103a14 vd.) kişide tamyetkinliği (mükemmeliyet; *àreté* [¢ret]) ikiye ayırırken, iki sözcük arasındaki akrabalığa da değinir. Ona göre, yoksulluk vb. nedenlerle eski Yunan'da *pólis* yasalarına (*nómos*) bağlılık yanında çok büyük önem verilen bu haslet (bkz. sürgündeki Sparta kralı Demaratos'un Pers hükümdarı Kserkses'e Hellas'da *àreté* ve sağlam yasaların hükmüne [*nómos ischuros; despotês nómos*] bağlılık üzerine söyledikleri, *Herodot Tarihi*, Yedinci Kitap [*Polymnia*], 102, 104.) yani *àreté*, iki tür olabilir: Birincisi, zamanla eğitim ve deneyimle gelişerek düşünce alışkanlığı kazanan karaktere (*dianoetikè*) özgü *àreté*; ikincisi ise kavmin süregelen töreleri içine doğmuş olmakla gelen ve kişinin henüz eğitim ve deneyimle yontulmamış karakter dokusu ve ahlakına (*ètikè*) dayanan *àreté*'dir. Geçmişte gücüne güvenerek girişilen kör atılganlığın kent-devletlerinde ne sonuçlar verdiğini iyi bilen Aristoteles, düşünmeksizin, kör cesaretle hemen tuttuğunu koparmaya, kaba güce sapabilen bu ikinci tür *àreté*'ye itibar etmez; arada da iki akraba sözcük hakkında bizi şöyle bilgilendirir: "oysa karakter yetkinliği (*ètikè*) törelerin, alışkanlıkların (*ethos*) ürünü olup, gerçekte de adını ufak bir biçim değişikliğiyle bu sözcükten almıştır." Krş. *Nikomakhos'a Etik*: 23.

toteles'in –onu birazcık okumuş hangimiz için tersi doğru ki?– kullandığı, bazıları yukarıda verilen anahtar sözcükleri yeniden düşünmek zorundayız. Bu noktayı biraz daha açmak gerekiyor; şöyle ki:

En eski dönemlerden beri insan topluluklarının yaşamını düzenleyen geçerli kurallar ille de yasalar olmayıp, insanların uylaştığı ve kullanımda olan düzenlilikler niteliğindeydiler. Antik Hellas'da *nómos*'un da böyle bir uylaşımsal (*katà sunthéken*) cephesi vardır. Bütün bu düzenliliklerin iletişim yoluyla paylaşılmasına, dolayısıyla varlığına ev sahipliği eden dil için aynı şey daha baştan geçerli.[16]

Bu nedenle Gadamer Aristoteles'in sağlam teşhisine dayanarak, toplumsal yaşamın mutlak anlamda yasalar olması gerekmeyen bu türden kullanımdaki düzenliliklerin hükmü altında sürdürüldüğünün altını çiziyor. Bu düzenliliklerin ahlakla iç içeliğine gelince:

> Aristoteles bu düzenlilikleri betimlemek için sonradan "etik" sözcüğünün türeyeceği bir sözcük buldu: *ethos*. *Ethos* insanın ikinci doğası haline gelmiş bir alışkanlıktan öte bir şey değildi başlarda. Hayvanların da alışkanlıkla sürdürdükleri yaşamlarından söz ederiz. Ama ne zaman *ethos* ve etiğin olasılığından dem vursak, demek istediğimiz salt "yerleşmiş alışkanlıklar"dan ötede, daha fazla bir şeydir. Anlatmak istediğimiz, kişinin kendini nasıl taşıdığı, nasıl açıkladığı, nasıl kendi adına konuştuğudur. İşte insanın seçim yapıyor, hele –deyim yerindeyse– tüm yaşamının "sorumluluğunu üstleniyor" olması onun için hem en büyük onurdur hem de en büyük yıkım.
>
> Yunanlıların bu üstlenmeyi anlatmak için kullandıkları sözcük *proaîresis* idi.[17]

16. Her zaman dikkate alınmayan bu yalın gerçeği Gordon Childe, klasikleşmiş *Tarihte Neler Oldu* [1942,1954] başlıklı yapıtında şöyle dile getirmekteydi: "İnsan toplumlarında öğretim örnek yoluyla olduğu kadar reçetelerle de yürür... Anlaşma yoluyla sesler sözcüklere, grubun öteki üyelerince de bilinen eylem işaretleri ve nesnelerle olayların simgelerine dönüşürler (Bu arada hatırlayalım ki, daha zor da olsa jestlere de aynı yolla anlamlar yüklenir.)... En ilkel vahşilerde bile kullanılan çoğu sözcük ile sözcüğün belirttiği şey arasında görünürde bir benzerlik yoktur. Sözcükler tümüyle uylaşımsaldırlar; yani onları kullanan toplum üyeleri arasında bir tür örtük anlaşmayla tümüyle yapay olarak kendilerine yüklenen anlamlar taşırlar. Bugün kimyacılar bir konferansta yeni bir elementin adında anlaştıklarında aynı süreci apaçık görürüz." V. Gordon Childe, *What Happened in History* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964): 16-17 [yer yer atlamalar olan bir başka çeviriden de yararlandım; bkz. *Tarihte Neler Oldu*, çev. M. Tunçay ve A. Şenel (Ankara: Odak Yay., 1974): 22-23]. Dilin bu "uylaşımsal" yanı Aristoteles tarafından da önceden şöyle dile getirilmiştir: " 'uylaşımsal olarak' dedik (*tò dè katà sunthéken*), çünkü adların (*ônoma*) hiçbiri doğal değil, ad oluşları simge olmakladır." Aristoteles, *Yorum Üzerine* [*Peri Hermeneias; De Interpretatione*], çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yay., 1996): 2.

17. Hans-Georg Gadamer, "Kultur und Wort [1980]", *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983):./ "Culture and Word", *Praise of Theory: Speeches and Essays*, çev. Chris Dawson (New Haven: Yale Univ. Press, 1998): 7-8.

Bu açıklama göz önünde tutulduğunda, Aristoteles'in gözünde "temkinlilik" ve "ölçülülüğün" (*phronésis*) insanlarda dilin içine gömülü pratik bir usyürütüş, Gadamer'in sözcükleriyle, "ustortusu" olduğunu öne sürebiliriz. Dilin içine doğduğundan, "dünya" (*Welt*) kurma yükünü taşımak zorunda olan, üstelik bu yeteneğe sahip bulunan tek canlı olan insan-hayvan, önüne dikilen ya da koyduğu özgül erekler doğrultusunda salt kurnaz ya da ussal yollar ve araçlar bulmakla, yalnızca pratik çözümler üretmekle yetinmez. Dolayısıyla, *phronésis*'in içinde erek yönünde atılan adımların sorumluluğunu kişinin taşıması gibi bir boyut da vardır. Böyle olunca da, pratik temkinlilik, ölçülülük ya da sağduyu denilen şey, basit bir açıkgözlülük, kurnazlık olmanın ötesine geçmekte, doğru bulunduğunda toplumun genel ölçüsüne (*sophrosuné*) uymak, haksız bulunduğunda da karşısında direnme cesareti göstermek gibi değerler yüklü bir başka nitelik kazanır. Bu nedenledir ki, der Gadamer, Aristoteles *phronésis* denen hasleti *deinótes* yani "korkulur", "kötü" anlamını da çağrıştıran o karanlık, tekinsiz elçabukluğunun-marifetliliğin, o anki kişisel yarar için her duruma uyma yönünde işleyen ilkesizliğin karşısına dikmekle kalmamış, üstüne de yerleştirmiştir.[18]

Gene de bu konuda aşırı iyimser olmamak, antik çağda *phronésis* denen kişisel hasletin, *sophrosuné* gibi bir ortak ve yüzer ölçünün, hatta felsefe metinleri etkisinde "erdem" diyegeldiğimiz sihirli *sophía* sözcüğünün bile cazibesine pek fazla kapılmamak zorundayız. Bu ve benzeri sözcüklerin kadim zaman içinde "ustalık", vb. farklı anlamlarda kullanılmak yanında (örneğin, *İlyada*, 15, 410-15; *Herodot Tarihi*, yaklaşık 15 yerde), bunlar altında kolayca başka emellerin, hesapların gizlenebileceği, dolayısıyla o açıkgözlü ve ürküng *deinótes* durumunun ortaya çıkabileceği konusunda uyanık olmak zorundayız.[19] Bu tür bir dikkat yanında, *phronésis* ile *deinótes* arasında seçimin

18. "(in der Politik der gesinnungslose Opportunist, im Wirtschaftsleben der Konjunkturritter, dem nicht zu trauen ist, im gesellschaftlichen Bereich der Hochstapler usw.)", *a.g.e.*, Alm., s. 69, İng., s. 48. Açıkçası, Gadamer günümüzü de düşünerek, siyasi, iktisadi, toplumsal alanlardan hepimizin bildiği ve bazılarımızın oynadığı *deinótes* durumuna örnekler getirmektedir: anı kurtaran ("dün dündür, bugün de bugün") ilkesiz siyaset adamı, milletin parasıyla cebini dolduran, güvenilmez kişi ve kuruluşlar, kendilerine duyulan güveni kötüye kullanan üçkâğıtçılar gibi.

19. Bu konuda iki örnek inceleme için bkz. Peter Green, "War and Morality in Fifth-Century Athens: The Case of Euripides *Trojan Women*", *The Ancient History Bulletin*, XIII/33 (1999): 97-110 ve John R. Wilson, *"Sophrosyne* in Thucydides", *The Ancient History Bulletin*, IV/3 (1990): 51-57. Ek olarak bkz. A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century* (New York: W. W. Norton ve Co., Inc, 1972); özellikle *deinótes* üzerine bkz. s. 101.

bir yerde kişi istencine bırakıldığını da gene şu *proaíresis* sözcüğünden çıkarmamız ve, Gadamer'in belirttiği gibi, her seçişin de bir yükümlülük, sorumluluk getirdiğini anlamak için fazla düşünmemiz gerekmez. Yaşamın bir hesap ve tartı işi olduğu bütün metinlerinden belli olan antik çağda, bütün oynaklığına karşın sözcüklere olumlu bir yükleme yapılmasının nedeni, kent-devletlerinin her daim kaos, kargaşa içine yuvarlanma tehlikesiyle yüz yüze bulunmasıydı.[20] Hep arzu edilen düzenin (*kósmos*) çok kırılgan olduğu, en azından Atina'da Solon yasalarına duyulan ihtiyacın da gösterdiği gibi, yasaların koruması altında her özgür kişinin kentinin siyasetine katılabilmesi (*ìsonomía*) ve adalet (*díke*) yoluyla yerleştirilmeye çalışılan düzen, barış ve huzurun herkeste ortaya çıkabilecek o korkulur *deinótes* nedeniyle yıkılabileceği zor yoldan öğrenilmiş bulunuyordu. Atina'da kısa ömürlü trajedi *genre*'ının (MÖ 5. yüzyıl sonu), ardından da onun yerini alan felsefenin ortaya çıkmasına yol açan bağlamlar düşünüldüğünde, bunların söz konusu tehlike karşısında kentlerin toplumsal-siyasi yaşamına müdahaleler olduğu görülür.[21] Aksi takdirde *deinótes* salt kişiler düzeyinde değil, kolaylıkla kentte yaşayan insan ve gruplar ya da kentler arasında aşırılık ve taşkınlığa (*húbris*) yol açabiliyor; bu ölçüsüzlük de hemen ardından tepki olarak gözükara, çılgın şiddeti (*àte*)[22] doğurarak yıkım getiriyordu. Bu istenmeyen durum karşısın-

20. Günümüzde ahlak üzerine kentsoylu "hümanist" kelâmlarının üstünde fazla düşünmek istemediği bu gerçekle antropolog ve sosyologlar bir çok alan çalışmasında yüz yüze kalmışlar, hatta literatüre geçen bazı kavramlar icad etmişlerdir. Buna bir örnek olarak Edward C. Banfield'in İtalya'nın güneyindeki çok yoksul ve kendi hanesinin o anki maddi çıkarı ötesinde ortak yarara hiç kimsenin dönük olmadığı bir köyde (sahte adıyla, Montegrano) 1954-55'te yaptığı alan çalışması sonucu sosyal bilimlere kazandırdığı "amoral familism" kavramını verebiliriz. "Ahlak-dışı ailecilik" demenin içeriğini tam veremeyeceği bu sözcükle ne demek istediğini Banfield şöyle anlatır: "Bu yetersizlik... '*amoral familism*' denen bir ethos'dan doğmaktadır. Onu doğuran ise şu üç şeyin bir arada işleyişidir: yüksek ölüm oranı, toprak kullanımını belirleyen koşullar ve de geniş aile kurumunun yokluğu." *The Moral Basis of a Backward Society* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958): 10. Banfield bu arada "ethos" kavramını William Graham Sumner'ın bilinen kitabı *Folkways*'de verdiği tanıma uygun anladığını da belirtir; o da şöyle: "bir grubu öteki gruplardan ayırt eden ve kendi kılan kullanımlar, fikirler, standart ve kodların toplamı." Giderek denilebilir ki, mutlak değil göreli anlaşılması gereken *amoral familism* salt söz konusu çözülen köydeki çekirdek aileler için değil, zor koşullarda ayakta kalmaya çalışan tarihteki tüm insan birim ve toplulukları için de geçerlidir. Özellikle modern çağda çözülme sürecine giren toplumları niteleyen bu gibi ahlak-dışı görülebilecek davranışlara verilebilecek en sıcak örnek, bazı yabancı TV muhabirlerinin de hayretle fark ettikleri gibi, uzun süredir savaş yaşayan Afganistan'da köylülerin ve kentlilerin zaten kırılganlaşmış yaşamlarını daha az zararla sürdürebilmek için hızla güçten düşen bir yandan güçlenen öteki yana geçiyor olmaları.

21. Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, (New York: Zone Books, 1990): özellikle 7-11.

22. Aristoteles başta gelmek üzere, "can", "ruh" (*psuchè*) üzerine onca şey yazılmış olan es-

da içi boş "etik" reçetelerin değil, "doğru edimin", "yapılması doğru olanın" (*tò déon*), zamanının toplumsal-tarihsel varoluşuna içkin "o şey"in (*tò hóti*) kılavuz alındığını görmek zor değil. Aristoteles'in de ölçülü ve aklı başında birinden (*phrónimos*) yalnızca doğru araçları bulmayı bilmesini değil, doğru amaçlara tutunmasını da beklemesi bundan ötürü.[23] Gadamer'den alıntıdaki "tür"ümüze özgü "seçme özgürlüğü"nün de şimdilerde anlaşıldığı gibi salt "özne"nin iyi ya da kötü niyetine indirgenerek değil, bu çerçeve gözönünde tutularak anlaşılması gerek, sanırım.

Bunun yalnızca tarihteki her tür insan üretim/yapımında (*poiesis*) değil, toplumda kişi edim/eylemleri (*praxis*) için de geçerli olduğunu söylemek zorundayız. İster dışımızda bir şeyi hedefleyip tasarlayarak üretelim, ister hedefimiz varolan kişisel karakterimiz ve ahlakımızla kendimizi ilgilendirsin, son nokta, hedef, yani erek (*telos*) her doğuş, üreyiş, gerçekleşimin başlangıcında yer alır. Bu da toplumsal-tarihsel bağlamın yaşam kuralları, normları ve çağdaş sosyal psikologların ifadesiyle bu normların duygusal ağırlık kazanmasıyla oluşan "değer" ölçülerinden bağımsız düşünülemez. Ama bunu da iki cephesiyle birlikte düşünmek gerekiyor. Çünkü bir yanda toplumun, kültürün vb. ahlakı, töresi derken bugünkü bildik anlamıyla "değer"lere göndermede bulunuyoruz; öte yandan, yukarıda Lukács'dan alıntılandığı gibi, kaynağı ve *genesis*'i düşünüldüğünde pratikte en işe yarar taşın mağara adamınca seçilmesi bile bir bilgiye yol açmak yanında, bir "değer" oluşumuna da işaret etmektedir. Çünkü bu çaplı düşünür, dar görüşlü disipliner yaklaşımlar ve kabak tadı veren epistemolojiler yoluyla değil de, varlık üzerinden gitme-

ki Hellas'da bu gibi sözcüklerin günümüzdeki gibi psikolojik anlamda anlaşılmadığını, tersine, fizyolojik diyebileceğimiz, bedene (*sôma*) özgü nitelikleri anlattığını unutmamak gerekiyor. Türkçe "kan beynine sıçramak" ifadesinde de beden-ruh ayrımı öncesine özgü benzer bir anlatımı görebiliriz. Bu konuda sağlam bir tartışma için bkz. Azra Erhat, *İşte İnsan/Ecce Homo* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969): 13-50; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1951): 1-22; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1987): özellikle 15-21. "Can" demeyi seçtiğim *psuchè*'nin dilde ortada dolaşıp, şeylere can veren bir "yaşam soluğu" olmaktan çıkarak insan *sôma*'sına hapsolması, Hellas'daki kent-devletlerinde toplumsal mücadeleler sonucu siyaset alanının belirmesiyle çok yakından ilişkilidir. Bu konuda bkz. Jean-Pierre Vernant, "Psuchē: Simulacrum of the Body or Image of the Divine" ve "Individual within the City-State", *Mortals and Immortals*, yay. haz. Froma I. Zeitlin (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1991): 186-92; 329; krş. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, İng. çev. T. G. Rosenmeyer (New York: Harper Torchbooks, 1960 [Alm. 1948]): özellikle 1-70; 153-90. Aytıca, Jürgen Gebhardt, "The Origins of Politics in Ancient Hellas: Old Interpretations and New Perspectives", *Sophia and Praxis: The Boundaries of Politics*, yay. haz. J. M. Porter (Chatham, N. J.: Chatham House Publishers, Inc., 1984): 1-34, özellikle 19-21.

23. *EN* 1145a1-5; krş. *Nikomakhos'a Etik*: 129.

yi, dolayısıyla ontolojiyi savunurken, bilimin en başta bir ereğe göre, amaca en uygun taşın seçilmesiyle başladığının, giderek de bağımsız ve dolayımlı bir toplumsal aygıta dönüştüğünün altını çizmekteydi. Bu ontolojik ele alışın temelinde de en geniş anlamıyla insan toplumunun kurucu atomu saydığı "çalışma" (emek) yatmaktadır. Tartışmamız sanat çalışmasına döndüğünde de aynı ele alış artalanda işliyor olacak; ama şimdilik denilebilir ki, her tür çalışmada yalın ya da karmaşık nedenler zincirinin harekete geçmesi için önce ereksel tasarımlarda bulunulması gerekiyorsa, şu seçilen basit taş örneğinde bile amaca uygun, işe yarar taşı ötekiler arasından seçmek o taşa bir "değer" biçmektir. İnorganik doğa (varlık) düzeyi için söz konusu bile olamayacak bu yeni durum toplumun ortak sıvası sayılabilecek kurallar ve değerleri de beraberinde getirdiğine göre, toplumsal varlığın tarih serüveninde karmaşıklığı giderek artan yepyeni bir soru gündemde demektir.

Burada Aristoteles'in de kaçınılmaz olarak gelip dayandığı, tarihsel bir toplumdaki ahlak dokusu ve ahlakı ilgilendiren değerler, sorumluluklar ile siyasetin iç içeliği, bir sorun olarak bizim de karşımızda. Öyleyse, Gadamer'in de değinmeden edemediği Max Weber'in "inanç/iman etiği" (*die Gesinnungsethik*) karşısında önemini vurguladığı "sorumluluk etiği" (*die Beantwortungsethik*) hakkında geçerken bir-iki söz etmek gerekir. Kanımca "iyi niyet" denilen ve çabuk siliniveren şeyden çok, yaşamanın hesap-kitabıyla ilgili anlaşılması gereken "sorumluluk etiği"nin günümüzde tümüyle silindiğini savunacak değiliz. Gadamer'in doğru bir saptamasıyla, böyle bir sorumluluğun zaten "ethos" olarak bilinen bilişsel/normatif toplumsal dokunun hamurunda bulunduğunu yukarıda gördük. Eğer biri kendi hak ve çıkarlarını sürekli gözetiyor ve hep başkalarınınkinin önüne koyup duruyorsa, en başta örneğin ailesi ve yakın akrabaları ergeç ona sorumluluklarını bir biçimde hatırlatırlar. Ama günümüzde asıl sorun şu: Eskinin cemaat yapılarından koparak modern ve özellikle kentli dünyanın anonim bağlamları içine savrulmuş bulunan bireyin unuttuğu ya da bilerek görmezden geldiği ve hele olağanüstü koşul ve dönüşümlere sahne durumlarda öyle bir bireye sorumluluklarını kim ya da hangi kurum hatırlatacak? Gadamer de yukarıda verilen alıntının kaynağı olan yazısında, I. Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkımla Almanya'nın içine düştüğü genel toplumsal-siyasal-ahlaki bunalımın altını özellikle çizmekte, bunu da Weber'in "sorumluluk etiği" ve asıl bu etiğin yitimiyle ilişkilendirmektedir.[24] Heidegger gibi çaplı düşünürlerin bile bu konuda yazdıklarını şimdinin kültür pazarında cilalı sermayeye dönüştüren, sözde "ironik," gerçekte ise alabildiğine "hiçlikçi" çabaların kurnazca yüzleşmekten

kaçındığı şeye, yani tam da dünyada ve sağlam adımlarla bizde de yaşanan "ethos" dokusundaki parçalanmanın özüne Gadamer'in işaret ediyor oluşu, bu alandaki "bellek yitimi"mizin de bir göstergesi sayılmalı.

Bazılarının gözünde bu nokta gereksiz belki de. Giderek, Jean Beaufret'nin II. Dünya Savaşı ertesinde Heidegger'e yönelttiği, düşüncesinde "etiğin" nerede durduğu sorusuna düşünürün yanıt olarak kaleme aldığı o uzun "Hümanizma üzerine Mektup"tan koparılmış fragmanlarla bu kayıtsız konumu desteklemeye kalkışanlar bile çıkabilir. Ama böylesi işin kolayına kaçmak olmaz mıydı?

Hiç kuşkusuz, Heidegger etik sorusunun felsefe açısından çözümsüz olduğunu Beaufret'ye yazdığı mektupta açıkça belirtmektedir.[25] Ama bunu

24. "Almanya'nın bu dönemde insanı şaşırtacak ölçüde siyasallıktan arındırılışı Max Weber'in 'sorumluluk ahlakı' diye bir ifadeyi öne sürmesine yol açtı. Sanki her tür etiğin özünde sorumluluk yatmıyormuş gibi! Her ne ise, etik salt tutuma ilişkin bir soru değildir; o aynı zamanda doğru davranış ve bu nedenle kişinin yaptıklarının ve atladıklarının doğurduğu sonuçların sorumluluğunu kabul etmesi anlamına gelir. İnsanların Kant'da (bu arada yanlış bir biçimde) buldukları 'ilke etiği' gerçekte Almanya'daki siyasi zayıflık ve dayanışma yokluğunun ifadesinden başka bir şey değildi. Bu zayıflık ondokuzuncu yüzyılın yetkeciliğe yatkın Alman burjuva toplumunun hastalığı haline dönüştü. Göründüğü kadarıyla bu aynı zamanda laikleşmesi inançlarının daha şiddetli savunulması ve sonunda ilke ve vicdan konularında katılaşmasıyla beslenen Protestan dininin zayıflamasıydı da. Sonuçta esas olarak diyebilirim ki, her birimiz taşımamız gereken sorumluluğu önünde sonunda kendimizde buluruz." *A.g.y.*, s. 369.

25. M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus' ", *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 313-64; "Letter on Humanism", *Basic Writings*, yay. haz. D. Farrell Krell (New York: HarperCollins, Pubs., 1993): 217-65. Örneğin şu ifade: "'Değerler" karşısında konuşuyoruz diye insanlar insanlığın en yüce niteliklerini böylesine aşağılama cüreti gösteren bir felsefeden [*eine Philosophie*] dehşete kapılıyorlar. Onların gözünde değerleri yadsıyan böyle bir düşüncenin [*ein Denken*] bir adım ötede herşeyin değersiz olduğunu ilan etmesinden daha 'mantıklı' bir şey olabilir mi? (346/249)... İnsanlar her yerde 'hümanizma', 'mantık', 'dünya', 'Tanrı'dan söz edildiğini duyarken bunlara bir karşıtlıktan [*Gegensatz*] söz edildiğini de duyarlar. Bu sözcüklerle tanışıktırlar ve olumlayarak benimsemişlerdir. Ama söylentiler [*Hörensagen*] nedeniyle pek de kasıt olmaksızın hemencecik sanırlar ki, bir şeyin karşısında konuşulan şey otomatikman ilkinin olumsuzlamasıdır ve bu "olumsuzlama" yıkıcılık anlamı taşır [*im Sinne des Destruktiven*]. (347/249-250)... 'Değerler'e karşı düşünmek [*Das Denken gegen 'die Werte'*], 'değer' olarak anlaşılan her şeyin –örneğin, 'kültür', 'sanat', 'bilim', 'insan onuru', 'dünya', 'Tanrı' gibi– değersiz olduğunu düşünmek değildir. Burada önemli olan, bir şeyi bir 'değer' olarak nitelendirmenin tam da o şeyin gerçek değerini ortadan kaldırdığına aymaktır... Bu nedenle değerlere karşı düşünmek varlıkların değersiz ve boş şeyler olduğunu dünyaya ilan etmek demek değildir." (349/251). Bireysel ve toplumsal ahlakla hiç kafasını yormadığı çabucak öne sürülen Heidegger'in, tam tersine, tüm *opus*'unda etik sorunlarla ilgilendiğini Fred Dallmayr da yakınlarda çıkan bir çalışmasında vurgulamadı mı? [bkz. *The Other Heidegger* (Ithaca: Cornell Univ. Press,1993) Bölüm 4: "Heidegger on Ethics and Justice": 106-31, özellikle 109, 130.] Düşünürün "Batı metafiziği"yle özdeş tuttuğu felsefe yanında Batı-dışı düşünce tarzları da düşünüldüğünde bu teşhis doğru olmakla birlikte, ben Heidegger'in Varlığın –ki bu ne Tanrı ne de kozmik bir plandır– sessiz çağrısını dinleyebileceği umuduyla dalıp içinden pek de çıkama-

yaparken de, bizlerin çarçabuk çağdaş öznelliğe hapsettiğimiz "ahlak" ve "karakter" konusunda Herakleitos'tan dolanarak, onun ünlü deyişini (Frag. 119; Diels-Kranz tasnifi) bizlerin nasıl "modernce"ye çevirdiğimize, deyişin o çağlarda hiç de böyle anlaşılmadığına getirir sözü. Kişi karakteri (*Ēthos*) aslında kişinin açıkta barındığı yer, onun sığınağından başkası değildir.[26] Düşünürün başka yazıları anımsanırsa, bu *Da-sein*'ın içine saçıldığı, içinde karanlıktan çıkılmaya, dünyalar kurulmaya çalışılan dilin pek de huzur vaadetmeyen alanından başka bir şey olamaz.

Dolayısıyla, uylaşımsal olduğunu Childe'a dayanarak yeniden hatırladığımız dilin evinde dünyalar kurmaya yönelen insanın, yapma, sözgelimi her türden inşa" (şiir, yapı) eyleminde, varılacak ereğin (*telos*) aslında sürecin başında durduğunu ve tüm süreci yönlendirdiğini söylemekle konu kapanmış olmuyor. Bunun da herhangi bir çalışma ya da eylemden tümüyle keyfi ve gelişigüzel gerçekleşmeyeceğini, bir şekilde o toplumsal-tarihsel varlığın "ethos"uyla, onu oluşturan egemen ya da ona direnen karşıt alışkanlıklar, töreler, kurallar ve değerler karmaşasıyla yakından ilgili olduğunu da bilmekte yarar var.

Kısacası, sonunda karşımızda görmek istediğimiz şeyin kendimize ve başkalarına nasıl görünmesi gerektiği konusunda önceden kafamızda bir fikir, bir şekilleniş, bir kaba tasarım varsa ve eğer bilinçli bir seçiş ise burada söz konusu olan, ortaya çıkacak her ne ise tarafımızca bir biçimde daha baştan ve en azından "ruhun gözü"ne sunulmaktadır (*vor-gestellt*). Lukács'ın örnek getirdiği Termopylai'de ölenler için de böyle bilinçli bir seçiş söz konusu muy-

dığı düşünce patikalarına girildiğinde, ısıtılıp sofraya sürülen eski "etik" tabaklardan kökten ayrılan yepyeni ve şablonsuz bir *ethos* üzerine düşünmenin olası hatta belki de zorunlu olacağını sanıyorum. Pratiğe taşındığında (örneğin bizzat Heidegger'in kendinde) sapkınlaşma eğilimi sergilese de... Zaten yazgısı yersiz-yurtsuzluk olan "beşer"in sürekli şaştığı şu yeryüzünde şimdiye dek "iman etiği" yüklü sert bir eylem planına dönüşmüş hangi etik gösterilebilir ki, sapkınlaşma eğilimi sergilememiş olsun.

26. "*Ēthos* [geçici] durdurak, barınılan yer demektir. Bu sözcük insanın içinde barındığı açık bölgenin adıdır." / "*Ēthos bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt*"; "Brief über den 'Humanismus' ", *Wegmarken*: 354; "Letter on Humanism", *Basic Writings*: 256. İlgili Herakleitos Fragmanı (Diels-Kranz tasnifinde No. 114): şöyledir: *Ēthos ànthrópoi daimon*. Hölderlin gibi ozanların yeryüzündeki şu "kararsız, [duraksar, geçici] ikametimiz" ["Brot und Wein"ın ikinci dizesi: "*in der zaudernder Weile einiges Haltbare sei*"] derken kastettikleri de böyle bir şey olsa gerek. Gadamer'in haklı deyişiyle, hakiki sanat yapıtının önemi de, geçici ikametimiz sırasındaki uçup gider deneyimimizi bağımsız ve bütüncül bir çalışma/yaratının [*das Gebilde*] kalıcı biçimine dönüştürüyor olmasından. [bkz. "Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest" [1974], *Gesammellte Werke, Band 8* [*Ästhetik und Poetik, I: Kunst als Aussage*] (Tübingen J. C. B. Mohr, 1993): 142; "The Relevance of the Beautiful...", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*: 53.].

du, bilmek zor. Ama cesaretlerine her zaman saygı göstermekle birlikte Atinalıların ve bu arada Aristoteles'in Sparta'nın koyun sürüsü ruhuna pek itibar etmemeleri, hele üstadın gözünde erkişinin ne olursa olsun diye değil, ama parçası olduğu *polis*'ya da doğru bulduğu bir dava uğruna (örn. Sokrates) gereğinde bilinçli ölme özgürlüğüne ötekiler üstünde değer veriyor olması çok önemli. Bu da günümüzde tam da bu anlamdaki "medeni cesaret" (*civic courage*) sözcüğüyle karşılanmaktadır. Aristoteles tüm Atinalılar gerçekte böyle olduğu (*Sein*) için mi –ki sanmıyorum– yoksa olması gerekeni (*Sollen*) düşünce ve gönül ufkuna yerleştirdiğinden mi bu yönde yazıyor, tartışmaya açık.

"Çalışma"nın kol gezdiği ve bütün emek ürünlerinin bereketli toprağı sayılan gündelik yaşam ve dilde (Lukács) kişi amacıyla ilgili sıklıkla kullanılan "değer" yüklü deyişleri, sorgulayışları bile anımsayabiliriz burada. Bu durumun yalnızca bir tasarımın ve tasarlanan şeyin ortaya çıkış sürecinde (*poiesis*) değil, iş ilişkileri dahil tüm insan ilişkilerinde de (*praxis*) geçerli olduğunu görmekte gecikmeyiz. Buna yaptıklarımız ve ettiklerimizin bize kazandırdığı görünüm de dahildir. Yalnız, burada unutulmaması gereken şu ki, günümüzün bol yaldızlı şöhret dünyasından çok farklı olarak, sözgelimi geçmişte örnek alınan kahramanlar için bu görünümler şan, şeref ve utku gibi hasletlerle belirleniyordu.[27]

İşte tam da burada Almanca *die Erscheinung* (beliriş; görünürlük; *eidos*) ile *der Schein* (görünüşte; görünürde; gösterişte) sözcükleri arasındaki ince

27. İlginçtir, antik dönemleri idealize ettiği düşünülse bile, Heidegger'in en tartışmalı derslerinden birinde (1935 Yaz yarıyılı), "Varlık ve Görünüş" (*Sein und Schein*) başlığını taşıyan kısımda yaptığı şu saptama günümüzün "ahlak/etik" söylemleriyle geçmişin "öteki" dünyalarına özgü anlayış ve söylemler arasındaki nitel fark hakkında çok şey söylüyor: "Kadim Yunanlıların gözünde şöhret birinin edinip edinemeyeceği bir ekleme değil, varlığın en yüksek noktası idi. Günümüzde ise şöhret çoktandır 'ünlüler geçidi' olmanın üstüne çıkamadığından oldukça kuşku götürür bir mesele, gazete ve radyolarca tezgâhlanıp uluorta saçılan bir edinimdir–bu da nerdeyse varlığın tam karşıtı bir durum." ["*Ruhm ist für die Griechen nichts, was einer dazu bekommt oder nicht; er ist die Weise des höchsten Seins. Für die Heutigen ist Ruhm längst nur noch Berühmtheit und als solche eine höchst zweifelhafte Sache, ein durch die Zeitung und den Rundfunk hin und her geworfener und verteilter Erwerb, – fast das Gegenteil von Sein*"], *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1953): 78, ayrıca 100-1; *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961): 87, ayrıca 111. Bu saptamayı Marcel Proust'un şu yazdıklarıyla da destekleyebiliriz: "Bir araya gelip de konuşabilseydik eğer, inanıyorum ki teorilerimiz arasında o kadar da büyük fark bulunmadığını görürdük. Sen bir sanat çalışmasının yazarını yansıttığını söylüyorsun ve bu tamamiyle doğru. Ama yazarın kendisi çağdaşlarına sergilenen 'adam'ın tıpkısı değil ki." (Rosny Aîné'ye mektup, 14 Haziran, 1921, *Correspondance de Marcel Proust*, Tome XX (1921)'den alıntı, *The Times Literary Supplement*, No. 4731 (Dec. 3, 1993): 4.)

ayrımı dilimizde görünür kılmak zorundayız. Gözönünde tutulması gereken salt Heidegger'in de tartıştığı, ve ilkinin yerine geçerek "yanılsamalar" üreten *der Schein* sözcüğünün ince anlam nüansları değil; bunun yanında, "yüksek sanat" hamileri ve izleyicilerince hor görülerek, taklit ve sahte olarak nitelenmesine karşın, bu ikincinin taşıdığı gerçekliğin günümüzde neden ve nasıl sanat ve diğer alanlarda egemenlik kurduğunu ve bunun faturasını da düşünmek gerekiyor. Dolayısıyla saptamamızı günümüzde *eidos* = *die Erscheinung* (görünüm, beliriş) yerine sıkça geçen *der Schein*'ın (yanılsama, illüzyon) sorumlusu *Ver-gestellen*'la karıştırmamak önemli.[28] Ama yanıltıcı görünüşler günümüzde hem ürünler (*potesis*) hem de edimlerde (*praxis*) ağır basarak çoğunluğu yanılsama içine itiyorlarsa, bunu da bir biçimde açıklamak ve hele sanat söz konusu olduğunda iyice irdelemek gerekiyor.[29]

28. "*Der Schein*" Heidegger'in *Einführung in die Metaphysik*'inde üç ana anlamıyla tartışılmıştır. Heidegger bu eserinde şu ikircikli *Schein* sözcüğünün 1. ışıma (*als Glanz und Leuchten*), 2. aydınlığa çıkma/görünürleşme (*als Erscheinen*) ve 3. [yanıltıcı] görünüş (*als bloßen Schein*) olmak üzere, üç kipine yer yer örneklerle dikkat çekerken, boş ve aldatıcı olmayan *Schein*'ın Varlıkla, burdalaşanla (*Sein, Anwesende*) aynı şey olduğunu da belirtiyor (*Einführung in die Metaphysik*: 76; *An Introduction to Metaphysics*: 84-5). Ayrıca bkz.. T. W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, çeviren Henry W. Pickford'un kitaptaki "On Subject and Object" [Almanca özgün yazı için bkz. "Zu Subjekt und Objekt", *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969): 151-168)] yazısına eklediği notları: 6, 12, 14 (İngilizce çeviride s. 376-7). Kant'a göre, eğer dışarıdaki bir nesneden etkileniyorsak bunun temsil yetimiz üzerindeki etkisi duyulanımdır [*die Empfindung*]. *Kritik der reinen Vernunft*, A 20. Bu arada çağımızın büyük arkeolog ve prehistoryacılarından V. Gordon Childe'ın çok az bilinen son kitabında bu noktayı çok yakından ilgilendiren bazı değerlendirmelere de burada yer vermek gerek. Bir kere, Childe algı hatalarının hem yanılsamalar [*illusions*] hem de sanrılar [*delusions*] barındırdığını, dış dünyanın zihinde aslına uygun ve doğru yeniden-üretimi için gereken duyu verileri ve mesajlarını olumsuz etkilediğini yazmaktadır. Bu arada, yanılsamalar bütün toplum üyelerine ortak ve dolayısıyla ortada, kamusal iken, sanrılar günümüzde artan yoksunlaşma tehdidi altındaki kişisel alana özgüdürler. Gene de bütün bu yanılsamalara vb. rağmen, dış dünya zihinde bir ölçüde de olsa doğru yeniden-üretiliyor ve temsil ediliyor olmasaydı geçmiş ya da çağdaş hiçbir toplum ayakta kalamazdı. Bkz. *Society and Knowledge* (Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1956): 114, 108-9. Gene Adorno'ya söz verirsek, *Kitsch* denen olgunun (Adorno'nun da dikkat çektiği gibi, sözcüğün örneğin Fransızca yerine Almanca'da bulunması da ayrıca ilginçtir) tohumları şimdilerde onu hor gören ve Adorno'nun "kentsoylu sanat dini" [*bürgerlichen Kunstreligion*] "ciddi sanat"ın [*seriösen Kunst*] içinde çoktan serpiliydi. "Ciddi" sanata özgü "sanatseverlik" ise bu kez de Gadamer'in deyişiyle, "geç kentsoylu kültür dini"nin [*spätbürgerliche Bildungsreligion*] yalnızca bir cephesi. *Kitsch*'e karşı bu tutum ise aslında belki de bir yenilginin hazmedilemeyişi, bir çaresizlik göstergesi. Adorno *Der Schein*'ın çağımızda bu denli yaygın ve geçerakçe oluşunu temelde "Tin"in (*der Geist*) kültüre (*die Kultur*) dönüşerek gücünü yitirişiyle ilişkilendirmektedir. Etüvlenmiş kültür artık her kesim için mal üretmektedir. (*Ästhetische Theorie*: 466-67 / *Aesthetic Theory*: 314-5.)

29. Gerçekte de, illüzyon taşısın ya da taşımasın bir çok toplumsal davranış ve edim bireyin içinde yaşadığı toplumun baskısı altında "alışkanlık olmuş" (*habitual*) davranışlara, eylemlere dönüşürler ve karşılığında gelecek övgü ve yergiye kör, kendiliğinden ve bilinçsiz refleksler

Kolaylıkla tahmin edilebilir ki görünüm, yani *eidos* –gene hatırlamakta yarar var; bu sözcük Yunanca *Idea* sözcüğüyle akrabadır– ortaya çıkarılan şeyin [sözgelimi bir mimari yapı] tek başına *arkhe*'si olamaz; daha doğrusu, seçimler barındıran, adına *tekhne* denilen "zanaat"tir ortaya çıkan şeyin *arkhe*'si. Böyle olunca da şimdinin görünümleri (*die Erscheinung*) ve altı boş dış görünüşleri (*der Schein*) gerisinde, bunları imal eden, besleyen işleyişlere de kuramsal olduğu denli çözümleyici bir gözle bakmak gerekiyor. Bunu yapmak tez elden ünlüler geçidine katılmak isteyen hemen herkesin "sanatçı" sıfatını kendine yakıştırdığı ve buna inanacak kadar safdillerin de bulunduğu bir yerde sanatın gerçekte ne olduğu sorusuna yanıt ararken özellikle önemli.

II

Şu ana dek işaret ettiğimiz, günümüzde "estetik deneyim" denilen dar bir alana sıkışmış "sanat çalışması" ve genelde sanat konusuna ve sanatın yukarıda açmaya çalıştığımız "ahlak"la ilişkisine gelmiş bulunuyoruz artık. Buraya dek yararlandığımız çalışmalarla olan diyaloğu bu kez de sanata ilişkin sürdüreceğim. Burada da önyargısız olunduğu izlenimi verilmeksizin, tıpkı Gadamer'in vurguladığı gibi, eğer üzerinde durduğumuz konu gerçekten de düşüncemizin derdi, meselesi [*das Sache*] ise bu önyargıları öteki dünyalara (örn. sanat) açılışımızın başta vazgeçilemez yanlılıkları olarak kabul etmek gerekiyor. Zaten önyargılarımızı yok sayarsak hakiki bir iletişimin kapısını baştan kapatmış oluruz.[30]

olarak işlerler. İşte alışkanlık haline gelmiş bu türden tepkilerdir ki, kişinin toplumun "ethos"unca belirlenen karakterini, dolayısıyla "ahlak"ını gösterirler. Bkz. yukarıda Spartalılar hakkında Lukács'ın değerlendirmesi ve krş. Childe, *Society and Knowledge*: 98.

30. Yorumsamacı geleneğin köşe taşlarından biri olan bu saptama Gadamer tarafından şöyle konulur: "Varlığımızı oluşturan şey yargılarımız değil, esas önyargılarımızdır. Biliyorum, bu kışkırtıcı bir ifade; çünkü Fransız ve İngiliz Aydınlanması'nca dilimizden sürülmüş bulunan önyargıların olumlu da olabileceği fikrini hakkı olan yerine tekrar koymak niyetim. Önyargı kavramının başlarda günümüzde ona verdiğimiz anlamı taşımadığı gösterilebilir. Önyargılar ille de hakikati çarpıtmaya dönük, haksız ya da yanlış değillerdir...Onlar dünyaya açıklığımızın yanlılıklarıdır; önyargılar onlar yoluyla bir şeyleri yaşadığımız, karşılaştığımız şeylerin de bize bir şeyler söylemesinin koşullarıdırlar yalnızca. [...*daß nicht so sehr unsere Urteile als unsere Vorurteile unser Sein ausmachen. Das ist eine provokatorische Formulierung, sofern ich damit einen Begriff des Vorurteils, der durch die französische und englische Aufklärung aus dem Sprachgebrauch verdrängt worden ist, wieder in sein Recht einsetze. Es läßt sich nämlich zeigen, daß der Begriff des Vorurteils ursprünglich durchaus nicht den Sinn allein hat, den wir damit verbinden. Vorurteile sind nicht notwendig unberechtigt und irrig, so daß sie die Wahrheit verstellen. In Wharheit liegt es*

Bu ön belirlemenin ardından, modern sanatın yazgısı üzerine bildik bir örnekle tartışmayı sürdürelim. Marcel Duchamp'ın bu yazgıyı gözler önüne sermek amacıyla yaptığı müdahale yalnızca sanat alanında değil, çağımızın hakikatini de sergileyen bir *factum brutum* olarak hâlâ belleklerde. Adorno'nun yerinde deyişiyle, tekelci kapitalizmin gri dünyasında tüketilen şeyin aslında malların kullanım değeri değil, değişim değeri olduğu[31] gerçeği sanat pazarı için de geçerli. Üstelik, en azından Horkheimer ve Adorno'nun karamsar (Habermas) başyapıtı *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile Adorno'nun bitmemiş *Estetik Teori*'si bugün teori alanındaki pozitivizm ile siyasi iktidar ve "kültür endüstrisi" arasında herkesin az çok sezdiği gizli bağı bilincin tartışma düzeyine taşıdılar.[32] Adorno'nun Kant etkisinde estetik bilince gereğinden fazla prim verişini eleştirmesine rağmen, Gadamer de bizde artık kısaca "medya" denen ve kitleler adına (!) kamu alanını istila ederek modern yönetimlerle uyum içinde işleyen günümüzün "kitle iletişim araçları"nın sanat alanları üzerindeki olumsuz etkisi üzerine benzer bir eleştiri getirmektedir.[33]

in der geschichtlichkeit unseres Existenz, daß die Vorurteile im wörtlichen Sinne des Wortes die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens ausmachen. Sie sind voreingenommenheiten unserer Weltoffentheit, die gerade zu Bedingungen dafür sind, daß wir etwas erfahren, daß uns das, was uns begegnet, etwas sagt.]" "Die Universalität des hermeneutischen Problems [1966]", *Kleine Schriften, I: Philosophie, Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967): 106; "The Universality of the Hermeneutical Problem", *Philosophical Hermeneutics*, çev. David E. Linge (Berkeley: Univ. of California Press, 1977): 9.

31. *Ästhetische Theorie*: 39-40; *Aesthetic Theory*: 21.

32. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1971 [1944]): "Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug", 108-150; *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming (New York: The Seabury Press, 1972): özellikle "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception", 120-167. Theodor W. Adorno, "Résumé über Kulturindustrie", Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften, Band X/1* [*Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen/Ohne Leitbild*] (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997): 337-345; "Culture Industry Reconsidered", *New German Critique*, 6 (Fall 1975): 12-19. Ayrıca, Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*: çeşitli yerlerde, özellikle 466-7 / *Aesthetic Theory*: 314-5.

33. Gadamer için de "gittikçe daha güçlü uyarıcılar yayan bir uygarlığın teşvik ettiği evrensel ve her şeyi düzleyen süreç içinde hiçbir şeyi ayırt edemez hale gelişimiz [*sich aus dem alles einebnenden Überhören und Übersehen zu erheben, das eine immer reizmächtigere Zivilisation zu vertreiben am Werk ist*]" fazlasıyla tedirginlik vericidir. "Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest": 127; "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival": 36. Adorno'yla arasında gördüğü önemli farkı ise şöyle koyar: "Soyut sanat konusunda Adorno'yla ayrıldığımız nokta estetik bilinçle ilgili. Adorno Kant'ın beğeni tanımını benimseyerek bunu sanata uyguluyor. Bu büyük bir yanlış. Çıplak, arı anlamda estetik bilinç diye bir şey olmadığını göstermek hep esas dertlerimden biri olmuştur. Sanat salt estetik beğenilerin karşılanmasından daha fazla bir şeydir her zaman. Adorno'yla anlaştığım nokta ise, kitle iletişim araçlarının [*mass media*] oynadığı anahtar role ilişkin. Kitle iletişim araçlarınca imgelerin çoğal-

Bu engele rağmen değindiğimiz düşünürlerin de sürekli üzerinde durduğu bir gerçek var: o da gerçekten emek ürünü olan "sanat çalışmaları"nın kendi nesnel varoluşlarının ilkesini tek tek kendi bünyelerinde barındırıyor oluşları, "çalışmaya içkin yasa"nın [*immanente Gesetz des Gebildes*][34] doğru ölçüyle (yani "ne fazla, ne eksik") ortaya konulmuş yapıtın bizzat kendisinin içerdiği hakikatte aranması gereği.[35] Bunun anlamı da, tıpkı daha önce ahlak ölçüsü konusunda ileri sürdüğümüze benzer biçimde, sanat yapıtlarının dışarıda hiçbir soyut sanat teorisine ya da bilimine (*Kunstwissenschaft*) başvurmak gereği olmaksızın, "şey"ler olarak kendi doğruluk ölçülerini (*index veri et falsii*) kendi varlıklarına içkin olarak taşıyor olmalarıdır.[36]

tılıyor oluşunun inanılmaz ölçüde bir düzleyici etkisi var; bu yüzden sanat görülebilmek ve işitilebilmek uğruna çok özel çabalar içine girmek zorunda. Bunun içindir ki modern sanatı anlamada öylesine zorlanır insan. Bu da önemli bir neden; çünkü bu zorunlu bir güçlük modern sanat için. O denli çok malûmat [*information*] içinde yüzüyoruz ki, ancak kışkırtıcı kompozisyon biçimleriyle izleyenin dikkati çekilebiliyor. Modern sanatı anlayışım budur işte." Roy Boyne, "Interview with Hans-Georg Gadamer", *Theory, Culture and Society*, V/1 (Şubat 1988): 32.

34. Adorno basitçe şunu der: "En önemlisi, sanat sürecinin... hiçbir şekilde [sanatçının] öznel niyetinde bitmediği gerçeğidir. Sanatçının niyeti sürecin öğelerinden yalnızca biridir ve ancak öteki öğelerle yoğun bir etkileşim içinde çalışmayla, yapıta [*das Gebilde*] dönüşebilir; yani dert edinilen şey, yapıtın kendine özgü yasası ve –özellikle Hölderlin'de– ortaya çıkan yapıtın nesnel dilsel biçimi. İncelmiş beğeninin sanattan soğumasının nedeni kısmen onun sanatçıya sanki her şeyi yaratan oymuş gibi prim vermesindendir; oysa sanatçıların deneyimi en çok kendilerinin sandıkları şeyin ne kadar azına sahip olduklarını ve ne kadar fazla sanat çalışmasının boyunduruğunda bulunduklarını gösteriyor. Sanatçının niyeti ortaya çıkardığı işe ne denli akar ve orada iz bırakmadan yokolup giderse, çalışma da o denli başarılı olur. [*Vor allem aber erschöpft der künstlerische Prozeß,...keineswegs derart sich in der subjektiven Intention,...Die Intention ist darin ein Moment: sie verwandelt sich zum Gebilde nur, indem sie an anderen Momenten sich abarbeitet, dem Sachgehalt, dem immanenten Gesetz des Gebildes und –zumal bei Hölderlin– der objektiven Sprachgestalt. Zur Kunstfremdheit des Feinsinns rechnet es, den Künstler alles zuzutrauen; die Künstler selbst indessen werden durch ihre erfahrung darüber belhrt, wie wenig ihr Eigenes ihnen gehört, in welchem Maß sie dem Zwang des Gebildes gehorchen.*]" "Parataxis: Zur späten Lyrik Hölderlins", *Noten zur Literatur*, Vol. III (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 448; "Parataxis: On Hölderlin's Late Poetry", *Notes to Literature*, Vol. III, çev. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 110

35. Gene bkz. Hans-Georg Gadamer, "Vom Verstummen des Bildes", *Kleine Schriften II: Interpretationen*: 227-234; özellikle 234; "The Speechless Image", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*: 83-91; özellikle 91.

36. Bir şeyin doğru olması halinde hem kendisinin (yani doğru olanın) hem de yanlışın ölçütü olması ("*index veri et falsii*" ya da "*verum index sui et falsii*") Spinoza'nın felsefesinin çağdaşlarımızı en fazla etkileyen yanlarından biri olup yazımızda üzerinde ısrarla durulan, "doğru olan" (*tò déon*; *das Tunliche*; the right thing to do) ve "o şey" (*to hóti; das "Daß"*; "this something") ile yakından ilgilidir. Çünkü Spinoza'ya göre doğru olan gösterir kendini. Nitekim Louis Althusser de *Özeleştiri Öğeleri*'nde bu maddeciliğin kendi düşünüşü üzerindeki derin etkisi üzerinde durmaktadır; bkz. "Sur Spinoza", *Éléments d'Autocritique* (Paris: Librairie Hachette, 1974): 65-83, özellikle 74-75; "On Spinoza", *Essays in Self-Criticism*, çev. Grahame Lock (Londra: NLB, 1976): 132-41, özellikle 137.

Buna karşın, sanat çalışmasının hiçbir sanat teorisine gerek duymadan kendi ilkesini yaratıyor olması, onun hemen doğrudan algılanacağı, izleyenin deneyim alanı içine derhal çekileceği anlamına da gelmiyor. Günümüzde bunun gerçekleşebilmesi için izleyenin yeterince farklılaşmış ve ayırt edici bir öznelliğe kavuşmuş olması gerekiyor. Bu yüzden, Gadamer de Adorno da genelde sermaye, özelde de kültür endüstrisi olarak, bilinen sermaye sistemine özgü ideolojik işleyişin inanılmaz düzlemeciliği altında tek başına sanat çalışmasının insanı özgürleştirici gücünü fazla abartmıyorlar. Çünkü bugün kentsoyluya hitap eden içi boşalmış sanat dini [*bürgerliche Kunstreligion*] karşısında bir paradoks olarak sanatın bağrından çıkmış olan ve gün geçtikçe gücünü artıran *Kitsch* var – Adorno'nun da dikkat çektiği gibi, sözcüğün Almanca'ya özgü olup örneğin Fransızca'da bulunmaması da ayrıca ilginç bir saptama. Günümüz kültürü artık mallarını [*seine Sparten*] her toplum kesimine hitap edecek şekilde imal etmektedir. Günümüz sanatı ise kendinden doğan ve tam anlamıyla, "aslında varolmayan duyguların simülasyonu" olarak nitelendirdiği *Kitsch* karşısında havlu atmış gibi görünüyor. Adorno'nun gözünde bu gözlem sonucunda denilebilir ki, "bir zamanlar sanat olan şey sonradan *Kitsch* olabilir [*Was Kunst war, kann Kitsch werden.*]."[37]

Bunlar düşünüldüğünde, hem sanatçısından hem de izleyenden bağımsız, karşıda duran bir sanat çalışmasının birden onu izleyenleri çarparak, onları bildik, her günkü tüm yönleriyle insanlık hali [*der Ganze Mensch*] dışına savurması, üzerlerinde kısa bir an için bile olsa onları insanlığın tümüyle [*Menschen ganz*] bir kılacak yönde dönüştürücü bir etki yapması beklenemez. Bilindiği gibi, en başta Gadamer ve Lukács olmak üzere birçok düşünür sanatın dönüştürücü ahlaki gücüne Rilke'nin o güçlü "şey-şiirler"inden [*Dinggedichte*] birindeki son dizeleri örnek vermişlerdi.[38] Yakın zamanların

37. Adorno'nun *Kitsch* hakkındaki görüşleri 1932'deki bir yazıda ilk biçimiyle sunulmuştur; bkz. Theodor W. Adorno, "Kitsch", *Musikalische Schriften V* [*Gesammelte Schriften, Band 18*] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997): 791-744. Biz burada bitmemiş yapıtındaki tartışmadan yararlandık; bkz. *Ästhetische Theorie*: 466, 467 / *Aesthetic Theory*: 314, 315. Kitabın Almanca baskısında da hedeflenen farklı toplum kesimleri için İngilizce "*highbrows, middlebrows*, and *lowbrows*" ifadesi kullanılmaktadır.

38. "...çünkü yok burada hiçbir yer, /seni görmeyen. Değiştirmelisin yaşamını [...*denn da ist keine Stelle,/die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern*]." Gadamer, Rilke'nin güçlü şiiri "Archaïscher Torso Apollos"daki bu son dizeler aklında olarak, özgül çalışmalar/yaratılar [*Werke/Gebilde*] yoluyla "tüm tarihsel uzaklıklara ulaşan sanat gökkuşağına özgü zamandışılığın [*die Zeitlosigkeit des überalle geschichtlichen Abstände sich wölbenden Regenbogens der Kunst*]" ahlaki bir *élan*'a sahip olduğu inancıyla şunları ekler: "Bütün öteki dil ve dildışı gelenekle karşılaştırıldığında, sanat çalışması her şimdinin mutlak şimdisidir [*daß es für jeweilige Gegenwart absolute*

postmodern akıntısında gündeme gelen ve çabucak canhıraş bir sanat/düşün pazarının metasına dönüştürülen "Güzel" [*das Schöne*] ve "Yüce" [*das Erhabene*] kavramlarına sığınacak değiliz burada. Yalnızca örnek olsun diye bazılarının doğru bir gözlemiyle, yükselen kentsoylu benliğine bağlanmış kurnaz bir "mistisizm"[39] gibi işleyen "Yüce" kavramı üzerinde şöyle bir durursak,

Gegenwart ist], ve aynı anda her geleceğe hazır sözünü de harcamaktan sakınır [*und zugleich für alle Zukunft sein Wort bereithält*]. Sanat çalışmasının içimize işleyen o yakınlığı, tuhaftır, tanış ve bildik olunanın da parçalanıp yıkılmasıdır aynı zamanda [*auf rätselhafte Weise Erschütterung und Einsturz des Gewohnten*]. Bu coşku ve korku dolu bir şokla açığa çıkan [*das es in einem freudigen und furchtbaren Schreck aufdeckt*] bir 'İşte bu sensin' ['*Das bist du!*'] çağrısı değildir yalnızca; 'Değiştirmelisin yaşamını' ['*Du mußt dein Leben ändern*'] da der yüzümüze karşı." Bkz. "Ästhetik und Hermeneutik" [1964], *Gadamer Lesebuch*, herausgegeben von Jean Grondin (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997): 119 / "Aesthetics and Hermeneutics", *Philosophical Hermeneutics*: 216 ve 104. Lukács da *Estetiğin Özyapısı*'nda açıkça aynı dizelere değinerek, sanat çalışmasıyla karşılaşma içinde bu çağrıya kapılarak yaşanan deneyimin benzersiz olduğunu vurgular: "Rilke bir keresinde arkaik bir Apollo torso'sunun şiirsel betimlemesini vermişti. Şiir –önceki açıklamalarımıza tümüyle uygun olarak– yontunun kendisini izleyene şu çağrısıyla doruk noktasına ulaşıyordu: 'Değiştirmelisin yaşamını'. Geçerken söylemiş olalım, her gerçek 'güzel sanat' çalışmasının uyandırdığı zenginleşme ve derinleşme ve bu yolla insanda sanat duyarlılığının uyandırılışı ve gelişmesi, bu ister zor fark edilen bir yan duygu olsun, ister güçlü ya da zayıf bir duygusal vurgu gibi işlesin, [kişide] böyle bir [kendini] karşılaştırma olmaksızın düşünülemez bile." [*Rilke gibt einmal die dichterische Beschreibung eines archaischen Apollo-Torsos. Das Gedicht kulminiert–ganz im Sinne unserer vorangegangen Darlegungen- in dem Appell der Statue an den Betrachter:* "Du muß dein Leben ändern." *Die Bereicherung und Vertiefung, die jedes echte Werk der bildenden Kunst wachruft, wodurch –dies beiläufig gesagt- der Kunssinn der Menschen erwerckt und entwickelt wird, ist ohne einen solchen Vergleich, und mag er nur ein kaum bewußtes Begleitgefühl sein, mag seine emotionelle Betontheit stärker oder schwächer wirken, kaum vorstellbar.*] Aynı yapıtta biraz sonra Lukács'ın kaleminden bu benzersiz çağrının Rilke'ninkinden çok başka bir düşün dünyasında olan Brecht'in sanatı için de bir belit olduğunu okuyoruz: [*Bei aller polaren Gegensätzlichkeit zu Rilke ist also dessen* "Du muß dein Leben ändern." *auch das Axiom für das künstlerische Wollen Brechts*]; bkz. G. Lukács, *Die Eigenart des Ästetischen*, (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981 [1963]); 1. Halbband, Zehntes Kapitel: "Probleme der Mimesis VI/II: Die Katharsis als allgemeine Kategorie der Ästhetik": 779 ve 786. [Lukács'ın kitabının eksik ve samamlanmamış çevirisindeki versiyonu için bkz. *Estetik, III*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Payel Yay., 1988: 24-25, 32-33.] Bu bağlamdaki anahtar iki kavram, >*der Ganze Mensch*< ve >*Menschen ganz*< ayrımı ve "*nostra causa agitur*" hakkında ise bkz. Ágnes Heller, "Lukács's Aesthetics", *The New Hungarian Quarterly*, VII [# 24] (Kış 1966): 84-94 ve G. H. R. Parkinson, "Lukács on the Central Category of Aesthetics" *Georg Lukács: The Man, his work and his ideas*, yay. haz. G. H. R. Parkinson (New York Random House, 1970) içinde: 109-146. Öte yandan, Lukács and Adorno'nun estetik teorilerini tartışan bir yazı için bkz. Nicolae Tertulian, "Lukács" Aesthetics and Its Critics", *Telos*, # 52 (Yaz 1982): 159-67. Tarihsel koşulların günümüz sanatına bindirdiği ağır yük düşünüldüğünde bile Gadamer ve Lukács'ın nerdeyse özdeş görüşlerini "bugün artık geçersiz" diye kolayca geçiştirmeyiz. Teknobilimsel bir çağın getirdiği bütün çekincelere rağmen bu değerlendirme bence günümüz insanlığının önünde duran bazı sorumluluklar ve seçişlere işaret ediyor gibi.

39. "Kentsoylu mistisizmi" John Beverly'nin müzik bağlamında kullandığı, yerinde bir niteleme; şöyle ki: "Monteverdi'den hemen önce İtalyan Manneristleri sanat çalışmasının dinsel

onun yeni dünyanın boşluğunda hep "Güzel" kovalarken aşırıya kaçmaya meyilli, mülkiyette sınır tanımaz, hoyrat kentsoylu benliğini [*ego; Ich*] dizginleyen bir etken olarak işlediğini görmekte gecikmeyiz.[40] Adorno da "kültür dini" [*Kulturreligion*] tarafından boş laf sermayesine dönüştürülerek gülünçleşen [*lächerlich*] "Yüce" [*das Erhabene*] kavramını artık kullanmaktan vazgeçmenin daha hayırlı olacağı fikrindedir. Zaten kişide bir tür altyapı oluşturmak için gerekli "yetişmişlik/kültürleniş" [*Bildung*] olmaksızın görünüşlere dayalı günümüz dünyasında hiçbir şeyin bize doğrudan hitap edemeyeceğini eklemeyi de unutmuyor.[41]

"Yüce" üzerine şu kısa tartışmadan da anlaşılabileceği gibi, eldeki kav-

dogma karşısında biçimsel özerkliğini ilan etmiş bulunuyorlardı. Ama Avrupa'da geç Barok dönem ve 18. yüzyılda müziğin laikleşmesi eğer bir yanda *Dokuzuncu Senfoni*'nin Jakoben ütopyacılığına götürdüyse, öte yanda da Kant'daki "Yüce'nin estetiği, yani kentsoylu egosunun mistisizmi gibi bir şeyi de doğurmuş bulunuyordu. Adorno'nun da farkında olduğu gibi, modern müzik denince, müzik ile feodalizm ilşkisinde olduğu gibi, biz hâlâ, estetik deneyim, bastırma ve yüceltme, ve sınıf ayrıcalığıyla kendini meşrulaştırmanın birbirine yaklaştığı bir alanda yaşamaktayız." "The Ideology of Postmodern Music and Left Politics", *Critical Quarterly*, 31.1 (Bahar 1989): 42, not 7, 55. Kant'ın eserinde "Öznenin gücünün [*die Kraft des Subjekts*] yücenin [deneyimi]nin önkoşulu olduğu fikrine sadık kaldığı" görüşünde olan Adorno, Beverly'nin yararlandığı pasajda yukarıdaki savı destekleyici yönde ek bilgi de verir: "En gizli kimyasında kentsoylu üretim süreci kadar kapitalizmin en büyük felaketinin ifadesi olan Beethoven'in senfonik dili, olumlayıcı trajik jestiyle bir toplumsal olgudur da [*fait social*]: Şeyler olmaları gerektiği gibidirler; zaten öyle olmalıdırlar; bu nedenle de iyidirler. Bu müzik aynı zamanda kentsoylu kurtuluşunun devrimci sürecine aittir [kentsoylu düzeninin] savunusunu da öngörürken. Sanat çalışmalarının şifresi ne denli iyi çözülürse onların praxis'le olan karşıtlığının da o denli az mutlak olduğu anlaşılır." *Ästhetische Theorie*: 364, 358; *Aesthetic Theory*: 245, 241. "Yüce" kavramının doğuş ortamı ve işlevi konusunda ayrıca bkz. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Blackwell Publishers, Ltd., 1990): *çeşitli yerlerde.*

40. İçinde yeşerdiği belirli tarihsel koşulları bir an düşünmezsek, bu aşırılığın dizginlenmediği durumu, antik zamanlarda çıkmasından korkulan, insanın içindeki telin gevşemesi diyebileceğimiz o "taşkın kendini dayatma" ve "gözükara şiddet"e (*hübris*) benzetebiliriz; krş. Philip Wheelwright, *Heraclitus* (New York: Atheneum, 1964): 85.

41. Bu bağlamda Adorno'nun *Bildung* ile kastettiği, en son sanat olayını hiç kaçırmayan kültürlü kesimin [*Bildungsgesellschaft*] anladığından çok farklı. Aralarındaki görüş farkları bir yana, Gadamer'in de "geç dönem kentsoylu kültür dini"ne [*die spätbürgerliche Bildungsreligion*] olumlu baktığı söylenemez. Krş. Hans-Georg Gadamer, "Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest": 123; "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival",: 32. Gadamer bir keresinde şöyle yazmıştı: "Hakiki bir sanat yaratısı belirli bir topluluğun içinde yerini alır; o topluluk da sanat eleştirisi tarafından bilgilendirilir ve bu arada biçimlendirilirken [*informiert*] terörize edilen kültürlü toplumdan her zaman farklıdır. [*Jedem echten künstlerischen Schaffen ist seine Gemeinde zugeordnet, und eine solche ist immer etwas anderes als die Bildungsgesellschaft, die von der Kunstkritik informiert und terrorisiert wird*]." "Die Universalität des hermeneutischen Problems [1966]", *Kleine Schriften, I: Philosophie, Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967) : 103; "The Universality of the Hermeneutical Problem", *Philosophical Hermeneutics*: 5.

ram çiftinin ikinci ayağı olan "Güzel" ve "Güzellik" [*das Schöne, die Schönheit*] arayışının bir sürek avına dönüşmemesi önemli. Bu nedenle, örneğin Adorno'nun bildik "Güzellik araçlar ve amaçların hüküm sürdüğü alanda kendini nesnelleştiren şeyin o alan dışına göçetmesidir" özdeyişini de çok abartmamak gerekiyor. Gerçekte Adorno'nun kendisi de bu deyişin maruz kalabileceği olası yanlış yorumları düşünerek bazı önemli düzeltmelerde bulunmuştu.[42] Bir kere, hiçbir şey salt güzel ya da salt çirkin olmadığı gibi, bir şeyi alışkanlıkla hemen [*die Unmittelbarkeit*] güzel ya da çirkin diye niteleyerek ne mutlaklaştırmanın ne de göreli kılmanın bir anlamı var. Dahası, sanatı sırf güzellikle özdeş kılmak fazla basit bir indirgemecilik. Oysa, modern estetik alanındaki yavan söylemlerde çok sık gözden kaçırılan bir gerçek var ki, o da güzelin kendi karşıtı olan çirkini [*die Häßlichkeit*] kendi bünyesinde taşımasının aslında onun gücünü artırıyor olması.[43]

Batı'ya has olduğu söylenen güzellik kavramının eleştirisine iyi bir örnek Adorno'nun müzikte "tonalite" üzerine tartışmasından getirilebilir. Bu tartışmanın en belirgin noktalarından biri onun şu savında: "Tonalitenin doğal olduğu kanısı yanılsamadan başka bir şey değildir. Tonalite ta baştan beri varolmadı... Tarihsel ilişkileri gizlemeye hizmet eden bu görünüşteki doğallık,

42. "*Schönheit ist der Exodus dessen, was im Reich der Zwecke sich objektivierte, aus diesem.*", *Ästhetische Theorie*: 428; *Aesthetic Theory*: 288. Adorno'nun kendisinin de başkalarınca bağlamından koparılıp bazen de hiç masum olmayan amaçların hizmetine koşulan başka özdeyişlerini bu tür çıkarcılıkların pençesinden kurtarmaya çabaladığına tanık oluyoruz. Tipik bir örnek onun Auschwitz'den sonra artık şiir yazmanın ne anlamı olduğu yönündeki deyişinin –aslında bu bir sorudur– özellikle II. Dünya Savaşı ertesi dünyanın *Realpolitik*'i altında uğradığı işkencedir. Adorno şöyle demekte: "Kültür eleştirisi kültür ile barbarlık arasındaki diyalektiğin son aşamasıyla yüz yüze kalmış bulur kendini. Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarlık artık. Ve bu gerçek bugün şiir yazmak niçin olanaksız, onu bilmeyi bile çarpıtıp çürütmekte." ["*Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.*"] "Kulturkritik und Gesellschaft" *Gesammelte Schriften* X/1 [*Kulturkritik und Gesellschaft I.: Prismen/Ohne Leitbild*] (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997): 30; "Cultural Criticism and Society", Theodor W. Adorno, *Prisms*, çev. Samuel ve Shierry Weber (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981): 34. Ama Adorno ölümünden az zaman önce *Kritische Modelle* başlığı altında toplanmış yazılarının ikinci kısım girişinde [Haziran 1969] bu deyişine şöyle bir açıklık getiriyor: "Üzerine basa basa vurgulamamız gerekir ki, Auschwitz'den sonra eğitim ancak bu olayın koşullarını ve sorumlularını yeniden yaratmayan bir dünya ortamında başarılı olabilir. Ama dünyanın durumu henüz değişmedi ve dönüşümü arzu edenlerin inatla bu fikri reddetmeleri tam bir talihsizlik." *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969): 9-10; *Critical Models: Interventions and Catchwords*, çev. Henry W. Pickford (New York: Columbia Univ. Press, 1998): 126 (altını ben çizdim).

43. *Aesthetic Theory*: 273; *Ästhetische Theorie*: 406, 407.

usdışılığın hep kol gezdiği bir dünya tarafından kuşatılmışken hâlâ usun egemenliğinin sapasağlam ayakta durduğuna inanan kafa yapısına gider yapışır, kaçınılmaz bir biçimde. Oysa belki de ait olduğu gerçekliğin düzeni gibi tonalitenin kendisi de geçicidir."[44]

Ama bir de içinde yaşadığımız uygarlık/barbarlık ikilisinin çelişmeli koşulları altında bile sanat çalışmaları var. Lukács'ın hocası Max Weber'in Kant'çı sorusuna yönelttiği retorik "*Nasıl olabiliyor da sanat yapıtları var?*"[45] sorusunu ya da Rilke'nin "şey-şiirler"inde [*Dinggedichte*] okunan mesajı bu gerçekliğe yönlendirirsek ne diyebiliriz?[46]

Bütün bunlar düşünüldüğünde, eğer hâlâ "gerçek" (hakiki) bir sanat çalışmasının buyruğu altında –bu buyruk ister hemen çarpsın ister yavaş yavaş bizi aydırsın, fark etmez– özgürleşmenin ölçüsü kitlelerin işlergerçeklikteki bildik ihtiyaçları olamaz; çünkü bu ihtiyaçlar öteki endüstriler yanında kültür endüstrisince de kitlelerde hem yaratılmakta, hem de bu yapay ihtiyaçları karşılamak için gereken mallar tüketmeleri için kitlelerin önüne sürülmek-

44. "Music and New Music", Theodor W. Adorno, *Quasi una Fantasia*, çev. Rodney Livingstone (Londra: Verso, 1992 [orijinali 1963]): 263. Her ne kadar estetiğin ve sanatın alanı yalnız bildik "güzel sanatlar" (*schöne Kunst*) ve edebi ürünlerle sınırlı kalmayıp "sanatların en yücesi" (Gadamer) ve kavramsal ya da lenguistik olmadığı halde sentaks ve mantık yapısına sahip (Adorno) olduğu düşünülen müziği de kapsıyorsa da, bu yazı çerçevesinde müziğin hakkını vererek tartışabileceğimi sanmıyorum. Ama hemen belirtelim ki, tüketime arzedilmeye direnen her tür müziğin ahlaki göndermeleri ses getirebilecek önemli bir gücü bulunduğu da kuşku götürmez. Müziğin özgürleştirici gücü konusunda Adorno'nunkine benzer görüşlere sahip görünen Slavoj Zizek şöyle demekte: "Schopenhauer müziğin bizleri 'kendinde-şey' [*Ding-an-sich*] ile ilişkiye geçirdiğini öne sürmüştü. Müzik sözcüklerin yalnızca simgeleyebildiği yaşam tözünü doğrudan verir. Bu nedenledir ki müzik anlamlandırmalar üstünden dolaşacağına kestirmeden giderek, özneyi varlığının gerçekliğinde 'yakalar'. Müzikte göremeyeceğimizi, akan *Vorstellungen*'ler (sunular, fikirler) altında titreşen yaşam gücünü duyarız." ("'I Hear You with My Eyes'; or, The Invisible Master", *Gaze and Voice as Love Objects*, yay. haz. Renata Salecl ve Slavoj Zizek, Durham ve Londra: Duke Univ. Press, 1996: 94.)

45. Almancası: *Es gibt Kunstwerke, wie sind sie Möglich?*, Éva Fekete ve Éva Karádi, *György Lukács: His Life in Pictures and Documents* (Budapeşte: Corvina Kiadó, 1981): 61.

46. Daha önce Lukács'a da dayanarak rartıştığımız soruyu Gadamer bir kez daha Rilke'nin güçlü ozan görüsünden güç alarak bir başka biçimde konuşlar: "Rilke'nin de dediği gibi,'Durdu öyle bir şey insanların ortasında.' Onun varolduğu gerçeği, onun bir olgu oluşu, böylece, ona tepeden bakarak anlamlandırabileceğimiz yollu cüretimiz karşısında asla aşılamaz bir direnişi temsil etmektedir. Sanat çalışması bu gerçeği kabul etmeye zorlar bizi. 'Yok hiçbir yer görülemediğin. Değiştirmelisin yaşamını.'" ["*um mit Rilke zu sprechen: 'So etwas stand unter den Menschen' Dieses, daß es das gibt, die Faktizität, ist zugleich ein unüberwindlicher Widerstand gegen alle sich überlegen glaubende Sinnerwartung. Das anzuerkennen, zwingt uns das Kunstwerk. 'Da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.'*"] "Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest" [1974], *Gesammellte Werke, Band 8*: 123; "The Relevance of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*: 36 (vurgu benim).

tedir. Sanat çalışması yoluyla ya da değil, kurtuluş için her zaman gereken şey "bütüncül bir toplum teorisinin [*eine Theorie der Gesamtgesellschaft*] aracılığıdır."[47]

III

Sonunda gene geldik dayandık dar anlamda adına "zanaat/sanat", *tekhne*denen ve uzak geçmişin dünyasında özellikle tarım-dışı faaliyetleri nitelemek için kullanılan, Heidegger'in ise bütün düşün üretimleri için bir şemsiye kavram olarak kullanmayı tercih ettiği insan uğraşına. Türümüze özgü bir faaliyet olduğu kadim çağda bile bilinen *tekhne*'nin bünyesinde, içinden doğduğu *phúsis*'e uyum göstermek yerine, ondan uzaklaşarak meydan okuyan insan "yapıntısı" bir yanın erkenden ortaya çıkmış bulunduğunu başka yazılarımızda vurgulayarak diğer yönleriyle birlikte ele almıştık.[48] Zanaatı (*tekhne*) herkesin bildiği en dar anlamıyla maddi araç-gereç, vb. üretmek olarak anlasak da, Heidegger gibi araçlar-amaçlar dünyasına yakın ya da uzak bir katışıksız bilgi süreci olarak ("varolanların karşısında ve onlarla karşılaşma içinde, kısacası *phúsis* karşısında oluşan süreçlerdeki bilgi-beceri") düşünsek de, günümüz teknolojisini niteleyen yapay çerçevenin bir "tekinsiz" yanı bulunduğu ve bunun köklerinin uzak geçmişte, *tekhne*'de aranması gerektiği bir ölçüde açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştı. Bu yana dikkat edildiğinde, yukarıda üzerinde durduğumuz *deinótes*, yani "korkunç" ve "kötü" olanın da amaçlar-araçların egemen olduğu ölümlüler dünyasına özgü bir *tekhne*'yi güden insan amaçlarında (*telos*) belli belirsiz yuvalanabileceği, dahası bizzat *tekhne*'nin işlediği çalışma sürecinin önceden yordanamayan bir sonucu olarak da ortaya çıkabileceği gerçeğini gözardı edemeyiz. Bu da, ister pratik amaçlı bir etkinlik, ister amaçlar-araçlar dünyasını arkada bırakmaya yönelik bir "sanat" olarak işlesin, *tekhne*'nin de kendi içinde çelişkili olduğunun, dışındaki tarihsel-toplumsal varlığa egemen eğilimlerin onun göreli öz-

47. *Ästhetische Theorie*: 395, 466; *Aesthetic Theory*: 265, 315. Sanat çalışmasının sessiz buyruğu, çağrıyı yapanla dinleyenin eşitler olması konusunda krş. John Pizer, "*Diktat* or Dialogue? On Gadamer's Concept of the Artwork's Claim", *Philosophy and Literature*, XII/2 (Ekim 1988): 272-9.

48. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Teknoloji, Sıkıntı ve Öteki Şeyler", *Defter*, No. 42 (Kış 2001): özellikle 56-65; *Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000) içinde yer alan "Ek: Zanaat, Teknoloji (ve de Ahlak)" (164-8) ve "Emek, Özne Mimar" (169-89).

erk işleyiş alanını istila etmese bile üzerinde en azından sürekli baskı koyduğunun açık bir göstergesidir. Anımsanacak olursa, Lukács her tür insan emeğinin -buna "iş" ya da "çalışma" da diyebiliriz- vazgeçilmez iki oluşturucu öğesi bulunduğunu yazmıştı. Bu ilkelerden birincisi, kendi deyişiyle, "ereksel konumlandırma (ya da, tasarımlamalar)"dır (*teleologische Setzungen*). İş sürecinin daha başında bir şeyleri yapmak, ortaya çıkarmak için gereken her tür tasarım ve konumlandırma, açık ya da bulanık ama mutlaka bir erek (*telos*) ve o ereğin bilerek ya da bilinçsiz içerdiği tarihsel-toplumsal değerler tarafından yönlendirilir. Konumlayış ve tasarımın süreç içinde gerçekleşmesi ise, ikinci bir öğenin, yani doğal ve tarihsel olarak belirli bir toplumsal varoluşun o sırada barındırdığı ve de değer biçtiği –ilkel insanın uygun taşı seçmesi örneğini anımsarsak– sınırlı "nedensel zincirler"in (*Kausalität*) devindirilerek erek yönünde işe koşulmasına bağlıdır. Ama unutulmaması gereken, "nedensellik zincirleri" kendi iç karmaşıklıkları ve başka bilinemezlikler nedeniyle yapma/üretme (*poiésis*) sürecinde baştaki erek yönünden sapan, hatta ereğe ulaşılmasını engelleyici yönde işleyebilirler.[49]

İster başta saptanan erekler içinde bilinçli ya da bilinç dışı yuvalanmış ister sürecin içinde beklenmedik bir biçimde ortaya çıkmış olsun, bu bilinemezlik faktörü esasında türümüzün dil/dünyasında (*Welt*) gizlenen *deinótes*'in yıkıcı rolüne de işaret ediyor. Bu durumda da değişik yaşam alanların-

49. *Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Zweite Halbband (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986), "ın "Die Arbeit" başlıklı bölümü: 7-116; özellikle 18: 7-116; söz konusu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. G. Lukács, *Ontology: Labour*, Macarca'dan çev. David Fernbach (Londra: The Merlin Press, 1980): özellikle 10. Epistemolojik takıntılardan uzak bu ontolojik çabanın derli toplu bir sergilenişi için bkz. G. Lukács, "Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns", *Ad Lectores*, No. 8 (1969): 148-164; "The Ontological Bases of Human Thought and Action", *The Philosophical Forum*, VII/1 (Fall 1975): 22-37. Lukács'ın emeğin öğeleri üzerine tartışması önemli ölçüde Aristoteles'in *Metaphûsika*'sına (özellikle 1032b 1-30) dayanır. Yinelersek, Aristoteles şunu demekte: "[Bütün] doğuş ve devinimlerde sürecin bir parçasına düşünüş (*noêsis*), öteki parçasına ise üreyiş (*poíesis*) denir – başlangıç noktasından ve biçimden (*toû eîdous*) hareket edeni düşünüş, düşünüşün vardığı sonuçtan kaynaklananı ise üreyiştir." Aristotle, *The Metaphysics*, I, Books I-X, tr. Hugh Tredennick, Londra: W. Heinemann, Ltd., 1933: 341. Aynı nokta Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'inde de (1227b28-30; 33-35) benzer biçimde öne sürülmekte: "Çünkü nasıl ki teorik bilgilerde (*theoratikaîs*) sayıltılar ilk (temel) ilkeler olarak (*hùpothéseis àrkhai*) işlerler; [benzer biçimde] üretici bilgilerde de (*poietikaîs*) son'un (erek) kendisi (*telos*) başlama noktası (*arkhe*) ve sayıltı (*hùpothesis*) olarak iş görür... Son (*telos*), bu nedenle, düşünme sürecinin (*noéseos*) başlangıç noktasıdır (*arkhe*); ama düşünce sürecinin son[uç]lanışı da (*teleuté*) eylemin (*práxeos*) başlangıç noktasını oluşturur." *Eudemian Ethics*, çev. H. Rackham, *Aristotle*['s Works in Twentythree Vols.] içinde (Londra: W. Heinemann, Ltd., 1935): 302/3; krş. *Eudemos'a Etik*, çev. S. Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1999): 100-3.

da çeşitli etkinliklerde bulunurken, başlarda Gadamer yoluyla tartıştığımız *proaıresis* denilen seçme özgürlüğünün ahlaki sonuçları konusunda olabildiğince bilinçli ve bu özgürlüğü yanlış kullanmanın olası bedellerine daha ayık olmamız gerekiyor.[50]

Açıktır ki, ne Heidegger ne de Gadamer'in şu ürkütücü *deinótes*'in bugün gibi geçmişte de yarattığı yıkıcı etkiyi hafife aldıkları söylenemez. Üstelik, Heidegger *deinótes*'in hem günümüz sanatı (*moderne Kunst*) hem de artık çok yaygın, amorf bir gerçeklik olarak yaşamımızı boyunduruğuna alan teknolojinin (*die Technik*) uzak geçmişteki kaynağı *tekhne*'de aranması gerektiği yönünde derin kuşkulara sahip görünüyor. Yazının ilk kısmında Gadamer'in *deinótes* üzerine görüşlerine yeterince yer verdiğimizden, burada Heidegger'inkini biraz açmakla yetineceğiz.

Tekhne'nin bağrından çıkarak yayıldığı ima edilen bu tehlike Heidegger'in 1937/38 Kış yarıyılındaki bir seminerinde şöyle dile getirilir:

"*Tekhne* var-olanların mekanik bir biçimde düzenlenmesi [*maschinenhaften Einrichtung des Seienden*] anlamında 'teknoloji' [*Technik*] demek olmadığı gibi, salt beceri ve elyatkınlığı [*bloße Fertigkeit und Geschicklichkeit*] anlamında sanat da [*Kunst* (!!)] değildir. *Tekhne* bir tür bilmedir [*ein Erkennen* ('biliş')]: var-olanlar karşısında [*das Sichauskennen im Vorgehen*] (ve onlarla karşılaşma içinde [*Begegnung mit dem Seienden*]), yani *phúsis* karşısındaki süreçlerdeki bilgidir."[51]

50. Heidegger hem bu "seçiş" (*proaıresis*) hem de *telos* hakkında oldukça ilginç saptamalarda bulunur; onun gözünde "*telos* ne "hedef" [*Ziel*] ne de "maksat/amaç" [*Zweck*] olmayıp, bir şeyin [sınırlılığıyla] ne olduğunu özünde belirleyen "sonlanış'dır [*Ende*] ve ancak bu yüzdendir ki bir erek gibi düşünülüp bir hedef olarak konulur. Bununla birlikte, *telos* ... bilgi-beceri sahibi kişi tarafından bilinir, onda varolur. Ancak böylelikle bir şeyin fikrinin (sunum: *Vorstellen*) ve yapılış planının kaynağı orada aranabilir. [Bu durumda], tek başına görünüş (*eidos*), yapılan nesnenin temel ilkesi (*arkhe*) değildir; doğrusu, o nesnenin temel ilkesi onun görünüşünün seçilişi (*eidos proairetón*), yani seçiş (*proaıresis*), dolayısıyla [bunu sağlayan] zanaatdır (*tekhne*)." / "und *telos* ist nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende im Sinne der wesensbestimmenden Vollendetheit; erst deshalb kann es als Ziel genommen und zum Zweck gesetzt werden. Das *telos* aber, das vorauserblickte Aussehen des Betgestelles ist das vom Sichauskennenden Erkannte und steht bei diesem; und nur als ein solches ist es der Ausgang für das Vorstellen und die Verfügung über das Verfertigen. *Arkhe* is nicht das *eidos* an sich, sondern das *eidos proairetón*, d.h. die *proaıresis*, d. f. die *tekhne* ist *arkhe*." Bkz. "Vom Wesen und Begriff der *phúsis*, Aristoteles, Physik B, I" [1939], *Wegmarken*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 251; Martin Heidegger, "On the Being and Conception of *PHÚSIS* in Aristotle's Physics B, 1", çev. T. J. Sheehan, *Man and World* 9 (1976): 231.

51. *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 179; Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*, çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 154 (vurgu Heidegger'in).

İlginçtir, Heidegger'in *tekhne*'yi sıradışı anlamda alırken, öteki metinlerinden biraz farklı olarak bu ders metninde bilgi (*Wissen*) sözcüğü yerine bilmek (*Erkennen*) sözcüğünü kullandığına tanık oluyoruz. Daha önemlisi, kendisi biraz sonra okuru *tekhne*'nin doğasıyla ilgili çok ciddi bir uyarıyla karşı karşıya bırakarak, *tekhne*'nin başkalarının düşündüğü gibi salt "*phúsis*'in kendi 'şifresini' çözme yoluyla kendini sunduğu, gene kendisinin artı-ürünü" [52] olmakla kalmayıp, ötesinde bir güce de sahip olabileceği kuşkusunu artırıyor.

Aynı derste bu tehlikeye dikkat çekilirken, *tekhne* içinde doğduğu *phúsis*'e dönük bir temel-tutum [*Grundhaltung*] ve bir temel-uyarlık hali [*Grundstimmung*] olarak ele alınmış. Bu niteliğiyle vazgeçilemez hayranlık gereksinimini yerine getirmek [*Vollzug der Notwendgkeit der Not des Er-staunens*] üzere işleyen *tekhne* bununla sınırlı kalmıyor. Çünkü bu süreçte aslında *phúsis*'e özgü hakikatin, daha doğru bir deyişle, kapalılığın bir hakikat olarak açılışı, yani Heidegger'in özgün anlamına sadık kalarak hep tercih ettiği *à-létheia*'nın da bir başka şeye dönüştüğüne tanık oluyoruz. *À-létheia* kendisiyle karşılaşmayı anlatan dilin evrilerek edindiği önerme-mantık temelli gramerin boyunduruğu altında, bir "kesin doğruluk", "bu budur, başka bir şey değil" anlamında, ama gerçekte olmayan işkenceci bir "Hakikat"e dönüşüveriyor. Böyle bir dönüşüm Heidegger'in seçtiği sözcükle *hómoiosis*'dir; burada *phúsis*'e özgü hakikat bir gizem olmaktan çıkmakta ve başta bu hakikati sözcüklerle taşıyacakmış umudu veren mantık ve ölçmeye dayalı bir dilin önerme cümleleri bizzat hakikatin yerine geçmektedirler.[53] İşte

52. Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, çev. Chris Turner (Oxford: Basil Blackwell, 1990): 69.

53. *Mûthos* yerine *lógos*'a dayanan bir düşünüş ve anlatı düzenine geçiş her şeyde işleyen *phúsis*" ve *à-létheia*'nın anlamca hemen dönüşmesiyle sonuçlanmadı elbet. Aristoteles'in yaşadığı zamanda, hatta çok sonraki zamanlara dek, şimdilerde cansız malzeme olarak işe koştuğumuz maddenin kendinden var ve canlı olduğu düşünülüyordu. Aynı şekilde insan ruhu da şimdiki psikoloji söyleminin yapmaya çabaladığı gibi dondurularak incelenen bir "nesne"ye henüz dönüşmemişti. Jean-Pierre Vernant'ın şu uyarısı bu bakımdan çok önemli: "Örneğin Aristoteles doğanın tanrısal [bile] değil, *daimonik* olduğunu yazmıştı. Bu nedenle, antik Yunanlıların gözünde insanın iç doğası da özünde, tüm doğayı canlı tutan ve devindiren o gizli yaşam gücüyle ilişkiliydi. Açıktır ki, bu gelişme aşamasında kişi kimliği denilince akla gelen, ne başkalarında olmayan benzersiz nitelikleriyle tek başına bireyin kendisi ne de salt türüne özgü niteliklerle doğanın geri kalan kısmından ayrı tutulan insandı." Jean-Pierre Vernant, "Some Aspects of Personal Identity in Greek Religion", *Myth and Thought among the Greeks*, çev. (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1983): 335. Burada geçen ve çevirisi zor *daímon* sözcüğüne Heidegger'in Herakleitos fragmanı üzerinden getirdiği kökten yoruma daha önce değinmiştik; yeniden bkz. "Brief über den 'Humanismus'", *Wegmarken*: 354; "Letter on Humanism", *Basic Writings*: 256.

tekhne içindeki umulmamış bu gerçekleşme, onu *phúsis* ile merak, hayret ve saygı dolu bir karşılaşma olmaktan çıkartır ve uzun erimde günümüz *Technik*'ini niteleyecek bir karşıtlığa, çerçeveye [*das Ge-stell*] oturtularak bir resme dönüştürülen "doğa" [*natura*] üzerinde egemenlik kurma ve de çoğu kez yıkıcı bir boyun eğdirme mücadelesine dönüştürür. Tüm bu sürecin ta baştan beri insanın insan üstünde egemenlik ve sömürü düzeni kurmasıyla iç içe geliştiğini de geçerken biz söylemiş olalım. Dolayısıyla, karşıtlaşmaya dönüşen *tekhne* yollu bu karşılaşma *phúsis*'in bozulma ve yıkılma *tehlikesini* de [*die Gefahr ihrer Verstörung und Zerstörung*] beraberinde getirmektedir. Bu demektir ki, *phúsis*'in doğurduğu *tekhne*'nin özünde daha baştan [*anfänglich*] *gücünü kendinden alan* [*Eigenmächtigen*], yapay müdahaleye yatkın ve ilk merak gereksinimi dışına çıkarak, başına buyruk koyduğu erekleri [*losgebundenen Zwecksetzung*] kovalamak gibi tehlikeli bir eğilim bulunmaktadır.[54]

Heidegger, daha önceki bir 1935 Yaz dönemi dersinin sonradan yeniden düzenlediği ve *Metafiziğe Giriş* [*Einführung in die Metaphysik*] başlıklı metninde, *tekhne*'nin de ötesinde, *deinótes*'le ilgili buzkestiren bazı açıklamalarda bulunmuş, buna da Sophokles'in *Antigone* tragedyasında koronun söylediklerini (332-75. dizeler) örnek getirmişti. Çünkü orada koro "korkunç/ürkünç" (*tò deinón*; *Unheimlich*) olana uyarmakla kalmıyor; sanki bir başka dille, bunun esas kaynağının/toprağının insanın dil içindeki saçılmışlığında, Heidegger'in favori sözcüğüyle *Dasein*'ında aranması gerektiğini de vurguluyordu. Yüzyıllar boyunca acı deneyimlerin kazandırdığı bu yönde bir sezi gücü ve inanç olmasa, onca korkunç ve ürkünç şey bulunduğunu söyledikten sonra hemen ekleyip, başa gelen onca korkunçluk ve tekinsizlik ortasında asıl insanın en hoyrat, korkunç ve şiddet yüklü (*tò deinótaton*; *Unheimlichste*) olduğunu, esas ondan korkulması gerektiğini koronun haykırmasına ne gerek var ki?

Burada *tekhne*'nin insandan bağımsız bir işleyiş olmayıp tersine, insanın *phúsis* karşısında duyduğu coşkulu merakın tatmini yanında, açık ya da saklı başka içgüdü ve emellerinin gerçekleşmesine de olanak tanıyan bir etkinlik alanı oluşturduğunu görmek sanırım zor değil. Heidegger şu saptamayı da yapıyor:

"Şiddet yüklü olanın içinde eylediği gücün, güçlü olmanın alanı onun uhdesine verilmiş tüm iş çevirme (tò *machanóen*; *Machenschaft*) alanıdır da.

54. *Grundfragen der Philosophie*: 180, ayrıca 179; *Basic Questions of Philosophy*: 155, ayrıca 154 (vurgular Heidegger'in).

"İş çeviricilik" sözcüğünü olumsuz anlamda kullanıyor değiliz. Tam da Yunanca'daki *tekhne* sözcüğünün bize açtığı temel bir şeyden söz ediyoruz burada. Modern anlamıyla teknikden [*die Technik*] hiç söz etmesek bile, *tekhne* ne modern anlamıyla sanat [*die Kunst*] ne de becerikliliktir [*die Fertigkeit*]. *Tekhne* sözcüğünü "bilgi" olarak veriyoruz. [*Wir übersetzen* tekhne *durch "Wissen".*] Ama bunu açıklamak gerekli. Bilgi [*das Wissen*] burada önceden bilinmeyen verilerin [*über das vordem unbekannte Vorhandene*] sadece gözlemlenmesinden çıkan sonuç anlamına gelmemektedir. Bilgi için [*für das Wissen*] ne denli vazgeçilemez de olsalar, böyle bilinenler [*solche Kenntnisse*] sürecin bir parçası olmaktan, bir yan ürün oluşturmaktan [*das Beiwerk*] fazla bir şey oluşturmazlar."[55]

Dikkat edilirse önceki geniş *tekhne* betimlemesi burada da kendini belli ediyor. Heidegger alıntıda *das Wissen* (bilgi) ile *die Kenntnis* (enformasyon) arasında bir ayrım gözetirken, *tekhne*'yi de hemencecik "Sanat" [*die Kunst*] mertebesine yükseltiverme arzumuzu gemliyor. Nitekim, bu nokta kısaca şöyle açıklığa kavuşturuluyor:

"Bilgi var-olan belirli bir şeyin [*Seiende*] varlığını işe koşma yetisidir. Yunanlılar sanat [*die Kunst*] ve sanat çalışmasına [*das Kunstwerk*] gerçek anlamıyla *tekhne* demekteydiler. Çünkü varlığın orada belirip bağımsızca dikilişini, işte burada ortaya çıkmış bir şeyde (çalışmada) yerleşmesini en dolaysız sağlayan şey sanattı. [*weil die Kunst das Sein, d. h. das in sich dastehende Erscheinen, am unmittelbarsten in einem Anwesenden (im Werk) zum stehen bringt*]. Sanat çalışması [*Das Werk der Kunst*] özellikle işlenip yoğrulduğu [*gewirkt*], yapıldığı [*gemacht ist*] için değil, var-olanın varlığını [*das Sein in einem Seienden*] ortaya çıkardığı [*er-wirkt*] için çalışmaydı. [çünkü] doğan gücün yani *phúsis*'in yoluyla şavkılanacağı görüngünün ortaya çıkmasını sağlıyordu.[*Er-wirken heiß hier ins Werk bringen, worin als dem Erscheinenden das waltende Aufgehen, die phúsis, zum Scheinen kommt*]."[56]

Ama canalıcı bu gözleme konu "olay"ın geçirdiği uzun tarihsel (*gesc-*

55. *Einführung in die Metaphysik*: 121-2; *An Introduction to Metaphysics:* 133-4. Söz konusu niteleme için bkz. Sophocles, *Antigone*, Choral 2 (Dize 332-35: "*pollà tà deinà koúdèn ánthrôpou deinóteron pélei*") ve birazdan tartışılacak nokta için çok geçerli şu dize: Dize 365: "*sophón ti tò mêchanóen téchnas húpèr élpíd' échôn*" (vurgular benim). Unutmamak gerekir ki, çok geçmeden yerini felsefe söylemine bırakacak olan tragedya türünün bu arada bizzat *tò deinótaton* örneklerini yaşayarak pahasını ödeyen V. yüzyıl Atinası'nın siyasetine müdahale gibi bir yanı da vardı. Bu noktanın ayrıntılı tartışması için bkz. Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1990.

56. *A.g.y.*, 122 / 134.

hichtlich) süreçte uğradığı dönüşümler sonunda ulaştığı kritik bir nokta var. Varoluşumuzla doğrudan ilgili bu nokta Heidegger'in bir başka dersinde (1939) şöyle dile getiriliyor:

"... modern metafizik, örneğin Kant'ın çarpıcı ifadesiyle, 'Doğa'yı bir 'Teknik' olarak kavramlaştırır; böylelikle doğanın özünü oluşturduğu düşünülen bu 'Teknik' düpedüz makine teknolojisi yoluyla doğaya boyun eğdirmenin, onun üzerinde egemenlik kurmanın olasılık ötesinde bir zorunluluk olduğuna cevaz vermenin de metafizik temelini sağlamaktadır."[57]

Heidegger'in de yinelediği gibi, Aristoteles'in gözünde *phúsis*'in özü *morphé*, yani bir şeylere nihai dış görünüşünü, biçimini kazandırmaktı (*die Gestellung in das Aussehen*). Ama "doğa neylerse iyi eyler" desek bile, bu betimlemeyi şimdinin kafa yapısıyla aceleci okuyarak yanlış yorumlamak tehlikesi hemen yanıbaşımızda; o da şu: *phúsis*'i kendini hep yeniden yapan bir artifakt (*sich selbst machenden Gemächte*), neredeyse bir makine gibi görme durumu. Çağımız koşullarına egemen teknobilimsel kafa yapısı burada bir yanlış anlama görmez. Tam tersine, bu *phúsis*'in tek doğru anlaşılması olarak kabul edilir, yani artık *phúsis*'i bir tür *tekhne* (phúsis *als einer Art von* tekhne) olarak düşünmemiz beklenmektedir bizlerden.[58]

Böylece, günümüz sanat çalışması ve olası ahlaki buyruğunu yakından ilgilendiren bu kısa irdeleyişte, geçici bir tarihsel metafizik kategorisi olduğu halde hakikatin tek ölçüsü gibi alınıp kanıksanan şu tekil "Özne" konusuna ister istemez gelmiş olduk. Oysa, örneğin Aristoteles'te "etkin neden" (*causa efficiens*) olarak nitelenen bu öğe bir işin ortaya çıkmasından sorumlu diğer üç nedenin önüne konulup da tek önemli neden konumuna yükseltilmemişti. Aynı şey bütün Orta Çağ ve bu arada İslam felsefesi için de geçerliydi. Sonradan "Özne"ye dönüşecek olan *causa efficiens*'in ayrıcalıklı konuma yükselmesi ve bununla gelen "yaratıcı dehâ" gibi öteki sorunlu kavramlar başka yerlerde tartışıldığından[59] burada yeniden ele almayacağım. "Dehâ" ya

57. "Es scheint fast so, weil die neuzeitliche Metaphysik, in großartiger Ausprägung z.B. bei Kant, die 'Natur' als eine 'Technik' begreift, so daß diese das Naturwesen ausmachende 'Technik' den metaphysischen *Grund* abgibt für die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit, die Natur durch die Maschinen technik zu erobern und zu meistern." ("Vom Wesen und Begriff der *phúsis*, Aristoteles, Physik B, I": 289; "On the Being and Conception of *PHÚSIS* in Aristotle's Physics B, 1": 260.)

58. Gene bkz. Martin Heidegger, "Vom Wesen und Begriff der *phúsis*...": 288-9; "On the Being and Conception of *PHÚSIS*...": 259-60.

59. Örneğin, Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık* içinde yer alan şu üç yazı: "Emek, Özne Mimar" (169-189), "Yaratıcı Dehâ: Bir Modern

da "yaratıcılık" gibi altı boş çağdaş efsaneleri bir yana iterken,[60] sanat çalışmasının çalışma (*Werk/Gebilde*) niteliğiyle hem sanatçısından hem de izleyenlerin beğeni sultasından bağımsız, özgürce burdalaşarak çağrısını yüzümüze yapmasına olanak tanımış oluyoruz. Gadamer'in şu yazdıkları tam da bunu özetliyor:

"Çalışma" [*Werk*] Yunanca "*ergon*" sözcüğünden farklı bir anlama gelmez. Tıpkı "*ergon*" gibi "çalışma"yı da niteleyen şey, onun üreticisinden ve üretim faaliyetinden [sonunda] kopacak olmasıdır. Bu da antik dönemin Platoncu bir sorununa işaret etmektedir: Bir şeyin tasarımı onu kimin yaptığına değil, kimin kullanacağına bağlıdır. Bu her tür çalışma için geçerli; özellikle de sanat çalışmaları söz konusu olduğunda. Kuşkusuz bir sanat çalışması, zanaatın ortaya koyduğu bir nesneden farklı olarak, belirlenmiş bir kullanım için yapılmamıştır ve böylelikle hem kullanıma gelmez hem de aynı nedenle kötüye kullanılamaz. Deyiş yerindeyse, kendi için ve kendine yeter ayakta dikilir. İşte, yazarın niyetinin ne olduğu sorusuyla uğraşırken bu gerçek kesin belirleyicidir. Sanat çalışması söz konusu olduğunda söylenebilecek şey, yazarın niyetinin çalışma içinde "eridiği", ne çalışmanın önü ve öncesinde ne de

Sanat Tabusunun Anatomisi" (49-74) ve "Yaratıcı Sanatçı mı, Sanat Üretimi mi?" (75-82). Adorno'nun doğru bir saptamasıyla, "Dehâ titizliktir [*Genie ist fleiß*]" ve bunun anlamı dert edindiği şeye yönelirken [*an der Geduld zur Sache*] her ciddi sanat çalışmasının gerektirdiği sabırlı çalışma demektir (T. W. Adorno, "Anmerkungen zum philosophischen Denken", *Stichworte: Kritische Modelle 2*: 151-68; "Notes on Philosophical Thinking", *Critical Models: Interventions and Catchwords*: 130). Öte yandan, V. Gordon Childe'ın benzersiz açıklıktaki diliyle denilebilir ki, gerçekliğin ta kendisi kendine-yeten bir yaratıcı faaliyettir ve böyle olduğu için, bilgi de yaratıcı bir faaliyet olacaksa eğer bu gerçekliği devingenlikle yansıtmak zorundadır. Kendi sözcükleriyle: "Yaratı hiçlikten bir şey ortaya çıkarmak değil, halihazırda varolanın yeniden biçimlendirilişidir. İster bir resmin ortaya çıkarılışı, bir senfoninin kompozisyonu olsun, ister mantıksal bir tartışmanın geliştirilmesi, her yaratıcı süreç tam da bu [örneklerdeki] süreklilik ve belirlenmişlikle esneklik ve özgürlüğü bir arada sergiler." ["Creation is not making something out of nothing, but refashioning what already is. Any creative process, whether the painting of a picture, the composition of a symphony or the elaboration of a logical argument, illustrates precisely this combination of continuity and determinacy with flexibility and freedom."] *Society and Knowledge*: 124, 126. Yeri gelmişken, önceki alıntı ve notlarda geçen Almanca'daki *Gebilde* sözcüğünü neden yazıda "çalışma/yaratı" olarak çevirdiğimizi de okura açıklamak gerekli. Gadamer'in bir yazısında neden *Gebilde* (yaratı) sözcüğünü *Werk* (çalışma) sözcüğüne yeğlediğini açıklıyor olmasının ardında çalışma denilince ilk elde akla gelen ekonomistik, yararcı anlamın yaratacağı yanlış anlamaya yol açmak istemeyişi yatıyor olsa gerek sanırım; bkz. "Die Aktualität des Schönen...": 124; "The Relevance of the Beautiful...",: 33. *Gebilde* sözcüğü aslında böyle bir "toplanma" (*Sammlung*) olarak anlaşıldığında bile hâlâ özünde geniş anlamda çalışmayı [das *Werk*] anlatmaktadır (krş. "The Relevance of the Beautiful...", İng. çev. notu 45, s. 174). Bu görüş G. H. R. Parkinson'un bir yazısında Lukács'ın sanat çalışmasını ayırt edici ölçütleri üzerine şu yazdıklarınca da doğrulanıyor: " 'İmgeler' [*Gebilde*] diye çevrilen sözcük Lukács tarafından tanımlanmış değil; açıkcası burada zihinsel imgeler kastedilmiyor. Görünen o ki, sözcükle kastedilen 'sanat çalışmaları' ve olasılıkla onların resme– [*Bild*] benzer niteliği anlatılmak isteniyor." "Lukács on the Central Category of Aesthetics", *Georg Lukács:*

arkasında aranmasının artık mümkün olmadığıdır. Bu durumda bir sanat çalışmasına ilişkin tüm biyografik görüler yanında çalışmanın kökenlerinin tarihiyle ilgili teşhisler gerçekte taşıdıkları değerle sınırlanırlar. Sanat çalışmaları kökenlerinden ayrı bir yerdedirler artık; ve tam da bu nedenle konuşmaya başlar, hatta yaratıcılarını bile şaşkınlığa uğratırlar.[61]

Öte yandan değindiğimiz tür çağdaş yanılsamalar, hem kartezyen *parterre*'lerde yarış atı olmanın neredeyse kanıksandığı hem de "özgürce çalışmak" bir yana, "çalışma özgürlüğü" bile sürekli tehdit altında olan kitle/sürü bireyinin (Nietzsche) tıkanıp kaldığı tekdüze "özel" yaşam alanında dipsiz temelsiz bir psikolojikleşme baskısı altında parçalanıp yönsüzleştiği günümüzde çaresizlikle tutunulan tek dal sanki. Burada en önemli sorunumuz, gerçek tarihselliği (*geschichtlich*) içinde belirlenen modern pratiklere özgü iş süreçlerini ve ürünleri saran bunaltıcı, sıkıcı sis perdesini, günümüzde bütün uğraşı ve meslekleri sarmalayan modern mitolojilerin gerçekte neyin üstünü örttüğünü sorgulamaktan korkmamızda, kaçmamızda yatıyor gibi. Günümüzün parçalanmış "ethos"unda birbiriyle çelişen ve çatışmaya giren "değer"lerin ağına takılı kalmış olmamızın bu kaçıştaki payını azımsayamayız.

Hem teknoloji hem de çağdaş sanatın uzak geçmişteki kökenleri üzerine

The Man, his work and his ideas içinde, yay. haz. G. H. R. Parkinson (New York Random House, 1970): not 1, s. 121. Bunu destekleyen bir başka kanıt da gene Gadamer'in Paul Klee'ye göndermeyle yaptığı şu açıklama: "Modern sanatçı bir yaratıcı olmaktan çok henüz görülmemiş olanı keşfeden, kendisi yoluyla gerçeklik içine doğan ve daha önce düşlenmemişi bulandır." ["*Der moderne Künstler ist weit weniger Schöpfer als Entdecker von Ungesehenem, ja Erfinder von noch nie Dagewesenem, das wie durch ihn hindurch einrückt in die Wirklichkeit des Seins.*"] "Vom Verstummen des Bildes", *Kleine Schriften II: Interpretationen*: 234; "The Speechless Image", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*: 91. Gadamer'in dikkatimizi çektiği ilginç bir gerçek daha var: o da "Yunanca resim [*Bild*] anlamına gelen *zoon* sözcüğünün ilk başlarda yaşayan varlık [*Lebewesen*] için kullanılmış olması. Bu da gösteriyor ki o zamanlarda bile insan olmaksızın kendi başına şeylerin [*bloße Dinge*] ve doğanın resmedilmeye [*bildwürdig*] ne kadar az değer olduğu düşünülmekteydi." *A.g.e.*, 228; 84.

60. Yukarıda yaratının hiç yoktan bir şey varetmek değil, halihazırdakinin yeniden biçimlendirilmesi olduğu yolundaki Childe'dan yapılan alıntının (*Society and Knowledge*: 124, 126.) önceden tartıştığımız Heidegger'in iddiası (*tekhne*'nin özünde bir bilgi [*Wissen* ya da *Erkennen*] olması) ışığında daha bir anlam kazandığını görmek güç değil artık. İlginçtir, Max Horkheimer de bu niteliği sanat çalışmasında bularak şöyle demekteydi: "İnsanlar günümüzün kapsamlı düzlemesine teslim olmadıkları sürece sanat çalışmalarında kendilerini bulma özgürlükleri vardır. Sanat çalışmasında vücud bulan birey deneyiminin toplumun doğayı denetim altına almak için seferber ettiği örgütlü deneyimden daha az geçerli olduğu söylenemez. Ölçüsü yalnızca kendinde bulunsa da, *sanat da en az bilim kadar bilgidir.*" ("Art and Mass Culture", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 9, 1941: 290; vurgu benim.)

61. Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism", *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, yay. haz. Diane P. Michelfelder ve Richard E. Palmer (Albany: SUNY Press, 1989): 123.

önceki tartışmamızı, günümüzdeki şu ürkütücü, tekinsiz ve başdöndürücü teknolojik ilerlemenin, sanata tanınmış, ayrıcalıklı olduğu denli iktidarsız konumu bile artık tehdit eden işleyişiyle bağlarsak ne diyebiliriz? Heidegger'i de sonradan günümüz sanatının yazgısı konusunda derin kuşkulara iten[62] bu konunun, sanat yapıtının bizi araçlar-amaçlar alanından kurtaracak ahlaki bir çağrısı artık kalmış mıdır sorusuna yol açacağını kolaylıkla yordayabiliriz. Günümüz sanatı bu çağrı ve buyruğu yayamayacak ölçüde güçten düşmüşse eğer, o zaman modern teknik/teknolojinin [*Technik*] ta baştan beri yer açtığı, o korkulası *tò deinón, deinótes* karşısında tek özgürlük alanı sayılan sanatın da koruyucu kalkanı kalmamış demektir. Daha da rahatsız edici olan, modern önyargılarımız ve biraz da işe geldiği için inanılan modern efsanelerin telkinlerinin tersine, ya bu gerçek yalnızca şimdinin *Kulturindustrie*'si koşullarıyla sınırlı kalmayıp, insanlık tarihinin haklı haksız "sanat" olarak nitelenen tüm etkinlikleri için de geçerliyse? Eğer durum böyleyse, o zaman günümüzün içi boş "etik" reçetelerinden kaçarken, sanattan medet umup ondan bize ahlak kılavuzu olmasını istemek boş bir çaba değil mi? Bunu şimdilik bir soru olarak konumlandırmış olalım.

Ama tam da bu noktada, Heidegger'in modern teknolojinin hiç de teknolojik bir şey olmadığını defalarca belirterek, teknolojinin özü, kaynağı olarak nitelediği "çerçeveleme" [*Ge-stell*] sözcüğü üzerinde özellikle durmak ge-

62. Heidegger'in Heinrich W. Petzet'e gönderdiği bir mektupta Heinrich Vogeler adlı bir sanatçının çalışmalarından yola çıkarak altını çizdiği genel bir eğilim üzerine şu yazdıklarını düşünelim: "Bu sanatçı ve çalışmasıyla giriştiği çaba, Hegel'in de gördüğü gibi, içinde büyük sanatın mutlak olanı sunmanın zorunlu biçimi olmaktan artık çıktığı ve yersizleştiği bir yazgıyı [*Geschick*] izlemekte. Bugün sığınabildiği tek yer adına 'toplum' denilen derme çatma barakadaki çalçene yaşayış. Yüzeysel düşünüldüğünde bu sanatçıyı komünizme çeken 'insan sevgisi'. Hakikatte ise onu buna iten şey, kendisinden bile gizlenen, metafiziğin evrensel teknoloji içinde eridiği bir çağda bir dünya kurması kendinden beklenen sanatın sonunun gelişi karşısında duyulan dehşet. Heinrich Vogeler'in insan sevgisi aşırılıklara kayıveren erk istenciyle yüklü bir çağda dünyasız bir sağda solda dolaşmadan ibaret [*irrt weltlos*]." ["*Dieser Künstler, der Versuch seines Werkes, folgen dem Geschick, daß die große Kunst, was Hegel gesehen hat, keine notwendige Form mehr ist der Darstellung des Absoluten – und darum ortlos. Ihr Unterkommen heute ist das geschwätzige Hausen in einer abbruchreifen Baracke, genannt ‚Gesellschaft'. Vordergründig gesehen treibt diesen Künstler die ‚Menschenliebe" zum Kommunismus. In Wahrheit ist es das ihm selbst verborgene Erschrecken vor dem Ende der weltstiftenden Kunst im Zeitalter der Auflösung der Metaphysik in eine universale Technologie. Die Menschenliebe Heinrich Vogeler irrt weltlos umher in einem Weltalter des ins Äußerste aufbrechenden Willens zur Macht.*"] Alıntının kaynağı: Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976* (Frankfurt am Main: Societäts Verlag, 1983): 148; özellikle krş. 153-4; *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929-1976*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1993): 140, 145-6.

rekir. İnsan amaçları uğruna şeyler çerçevelenip hazırda bekletilir, bu çerçeve içinde devindirilirken aslında şeylerin kendi doğalarına özgü olasılıkların özgürce ortaya çıkmalarına izin verilmiyor. *Phúsis*'in karşısında yer almak olarak daha önce de tartıştığımız bu süreci belirleyen ise, hesapçı-kitapçı bir düşünce; yani "şeyler"in doğasının sınırlandırılarak, önceden konumlandırılmış olmaları. Her tür teknik düşüncenin ve hele modern teknolojinin hiç de teknolojik olmayan özü işte esas burada.[63]

Bu saptama, "modern" sanatın da aynı "çerçeveleyiş" içinde olup olmadığı, dolayısıyla özgürleştirici gücünün bulunup bulunmadığı sorusunu da kaçınılmaz olarak beraberinde getiriyor. Oysa sanatın kendi özerk alanında, kendi ölçüleriyle kendi nesnel gerçekliğini yarattığını, bunları gerçekleştirirken de örneğin, hiçbir "sanat bilimi"ni [*Kunstwissenschaft*] umursamadığını düşünür gibi değil miydik? Soru çatallaştı bu noktada. Büyük sanat Hegel'in ağıt yaktığı gibi artık geçmişte mi kaldı, yoksa böyle bir şey zaten hiç yoktu da, insanlık kapanmakta olan bir tarih döneminin –kim bilir belki de zorunlu– bazı yanılsamalarına yapışageldi de, bunlar mı artık geride kalıyor?[64] Yoksa bunlara karşın, "şeyler" ister sanat çerçevelemeye uğraşsın onları ister teknoloji, hâlâ nesneleşmeye direniyor, boyun eğmiyorlar mı? Eğer bu doğruysa, *Ge-stell*'in kapsayamadığı "şey"lerin doğasında birbiriyle de çelişen

63. Bkz. Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger*: translator's note 3 to Chp. 3, 232. Daha önemlisi, bkz. M. Heidegger, "Technik und Kunst–Ge-stell", *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Herausggeben von Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989): XIII-XIV.

64. Heidegger'in *Ge-stell* içinde sanat ve teknoloji üzerine aldığı notlardaki ["Technik und Kunst–Ge-stell", *Kunst und Technik*: XIII-XIV.] şu gibi düşünceler ve sorular kanımı güçlendirir yönde: "Sanat hakkında yalnızca sanat karar verebilir (sanat dışından üstüne düşünme ve planlama değil). Ama sanat kendi hakkında nasıl karar verecek? Kendisi mutlak değil ki... Eğer sanat sonunda metafizikse, metafiziğin (çerçeveleyiş içinde) tamamlanışına uyarak eriyip gitmez mi? O zaman ardından ne olur? Dönüş mü? Sanattan önce, kaynak olan bir şey – *tekhne*... 'Kültür' içinde sanat ve çalışmaları var elbet, ama nasıl var? Öyle olsa bile boşlukta. Sanatla artık kaynağında [özsel] bir ilişkimiz kalmamış. Teknoloji ile de henüz kaynağından [özsel] kurulan bir ilişkimiz yok. Her ikisiyle de kararsız ilişki içinde özünden alınacak kararların, hazırlanmanın gerisine düşmüşüz." [" *Über Kunst kann nur die Kunst entscheiden (nicht außerkünstlerisch Reflexion und Planung). Aber wie entscheidet Kunst über sich selbst? Sie ist selbst nichts absolutes... Ob, wenn Kunst metaphysisch am Ende, sie nicht gemäß der Vollendung der Metaphysik in diese Vollendung (im Ge-stell) sich auflöst? Was dann und nachher ist? Die Kehre? Etwas Ursprünglicheres als Kunst*–tekhne... *Zwar gibt es Kunst und Werke innerhalb der 'Kultur', aber wie? Daneben und trotzdem und im leeren Raum. Wir haben nicht mehr einen wesentlichen Bezug zur Kunst. Wir haben noch nicht einen wesentlichen Bezug zur Technik. Wir bleiben mit beiden unentschiedenen Bezügen hinter den wesentlichen Entscheidungen und ihrer Vorbereitung zurück.*"] (vurgu Heidegger'in.)

türlü olasılıkların bağımsızca burdalaşabilme şansı verilebilecek bir "özgün olay"dan [*das Ereignis*], özerk bir ışıma noktasından, bir açık bölgeden [*das Offene*] söz edilebilir. Eğer yaratıcılarının ve izleyenlerin istencinden bağımsızlıklarını ilan ederek "orada" ["*Da*"] dikilen, ele gelmez, işe koşulamaz çalışmalar yoluyla bu "özgün olay"ın gerçekleşmesi olasılığı henüz ortadan kalkmamışsa, dolaylı ve sessiz buyruklarla yayılan ahlaki bir çağrıdan söz etmeyi sürdürebiliriz.

Kuşkusuz, bu olasılığın gerçekleşmesinin önünde güç ama aşılamaz olmayan bir sürü engel var: sözgelimi, zihin ve gönüllere yerleşmiş eski efsanelerin yeni görünüşler altında yinelenişi; başta değindiğimiz "etik" konulu yavansöylemlerin [*das Gerede*] inatla tekrarlanışı, vb.; hepsinden de öte, "ortaçağın Arap-Yahudi-Hıristiyan anlayışından [*mittelalterlich, arabisch-jüdisch-christlich verstanden*] köklenen... Hıristiyan-ahlakçı-psikolojik bir boyuneğiş"[65] dışından alternatif bir "ethos"un yerleşmesine kolay izin vermeyen şimdiki koşullar.

Bu sorulara hazır cevaplar beklemek kampanyaya girmiş ama bayiye henüz gelmemiş seri mamulleri, çoğu kez de seri sonu malları beklemeye benzer. Çağımızı saran ağır sis perdesi içinde sıkılmayla coşagelme, esrime [*intoxication*] kutupları[66] arasında gidip gelen kentsoylu türevi yaşamın da ciddi

65. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*. 175, 221 [*Aus dem ersten Entwurf*]; *Basic Questions of Philosophy*. 151, 185 [From the first draft]. Şimdiki tekno-bilimsel çağa uzanan tarihsel dönüşümler zincirinde Heidegger'in geçerken, "Arap felsefesine getirilen belirli bir yorumlama"nın [*eine bestimmte Interpretation der arabischen Philosophie*] oynadığı role –yazık ki kapalı– bir biçimde değindiğine de tanık oluyoruz; bkz. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983: 65; *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. W. McNeill ve N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-30, University Press, 1995: 43.

66. Kentsoylu yaşamını çok iyi niteleyen "sıkıntı-esriklik" antinomisini ilk fark eden ve üzerine yazan Schopenhauer olmuştu. Lukács, ölümünden az önce bazı edebi yazılarının derlemesine yazdığı genişletilmiş ikinci önsözde (Nisan 1970; ilki Mart 1965), büyük olasılıkla 60'lı yılların siyasi-kültürel olaylarını da düşünerek, şunları ifade ediyordu: "Her iki durumda da ['sıkıntı' ve 'esrime'] esas önemli gerçek, aşılamaz gibi görünen bu karşıtlığın aslında derindeki bir içbağı, karşılıklı beslemeyi gizliyor oluşudur. Kişi manipüle edilen yabancılaşmadan şok yoluyla ne denli az kurtulabiliyorsa, esrime yoluyla da sıkıntının [*ennui*] üstesinden o denli zor gelebilmektedir (hatta bu yolla sıkıntının alanına geri dönmeye zorlanır). Çünkü şokun getirdiği yalnızca yabancılaşmaya özgü ahlaki özelliklerin toplanıp, yoğunlaşması ve korunmasından ibarettir. Öyleyse her ikisinde de sürekli yinelenen duygusal ayaklanmalar her durumda bu karşıtlar çiftinin temellerini sarsmak istemeyen, *quieta non movere* bir arzuyu gizlemeye yaramaktadır. Ünü Joyce'la ilişkisine dayanan İtalyan yazarı Italo Svevo açık açık, protestonun teslimiyete giden en kısa yol olduğunu söylemişti." Georg Lukács, *Writer & Critic and Other Essays*, yay. haz. ve çev. Arthur D. Kahn (New York: Grosset & Dunlap, 1971): s. 13.

biçimde soru sormaya, sabırla düşünmeye pek zamanı varmış gibi görünmüyor şimdilik. Heidegger'in de defalarca yinelediği gibi, kendine özgü olduğu kadar tuhaf ve tekinsiz de olan bir çağda yaşıyoruz. Teknolojik ilerlemenin başdöndürücü ivmesine koşut olarak malûmat [*Information*] hacmindeki aşırı şişme de, olanlar, görüngüler karşısında kaçınılmaz bir körlük, yanlış anlama ve duyarsızlığı beraberinde getiriyor ve özgün sezme ve şeylerin aslına ayma gücünü çoğu insanın elinden alıyor. Geriye kalan ise körlemesine bir mantığın kıskacında düşüncenin hesap-kitaba indirgenmesi; düşüncenin de çoğu kez pratik sonucuna, daha da kötüsü sansasyon etkisine bakılarak değerlendiriliyor oluşudur.[67]

Üstüne üstlük, bu saptamalar ışığında bir de hem meslek hem başka yaşam alanlarını saran tüm efsane ve ideolojilere rağmen, günümüzde teknolojik "insan yapıntıları"nın artık bildik doğa'nın yerine geçmeye başlayan yeni bir *phúsis* oluşturduğu gibi yaban bir savı öne sürersek ne olacak? Tartışmaya açık bir sav bu elbette. İnsanlığın damıtılmış deneyimlerinden çıkan değerler ve onların hukuki ifadeleri (örneğin, iş ahlakını salt iyi niyete bırakmayan "iş sözleşmesi" türünden bağlayıcılıklar) sürüp giderken, aslında uğraş ve meslek pratiklerinin bir tür öznesiz işliyor oluşu, bu yeni "yapay" doğanın bir parçası olarak irdelenmek durumunda. Bu da kaçınılmaz olarak, eskinin pazar ve kâr mantığına dayanan, kör ve yıkıcı "iş örgütlenmeleri"ni yeniden ve kökten sorgulamayı getirir. Nitekim, günümüzün iş örgütlenmesi ve şirket yapılanışı üzerine kısır modeller, eski yönetim mantığını sorgulamadıkları için tıkanıp kalan tartışmalar bile bu süreçteki sancının bir biçimde dışarı vuruşu olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenledir ki hem toplumsal yaşamın başka alanlarını hem de çalışma yaşamını sıvayan, birbiriyle çelişmesi kaçınılmaz eski, yeni değer/ahlak ölçüleri de kaçınılmaz olarak gündeme geliyor. Yıpranmış olduğu kadar umarsız bir kentsoylu-birey mülkiyet anlayışına yapışarak sürdürülen "esnek" modeller kendi temellerini sorgulamaktan kaçtıkları için, uyum göstermeye çabaladıkları o yeni ve "yapay" doğa akışıyla gelen

67. Örneğin Heidegger'in şu saptaması: "*Wir leben in einem seltsamen, befremdlichen, unheimlichen Zeitalter. Je rasender sich die Menge der Informationen steigert, um so entschiedener breitet sich die Verblendung und Blindheit für die Phänomene aus. Mehr noch, je maßloser die Information, je geringer das Vermögen zur Einsicht, daß das moderne Denken mehr und mehr erblindet und zum blicklosen Rechnen wird, das nur die eine Chance hat, auf den Effekt und möglicherweise die Sensation rechnen zu können.*" *Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe*, Herausgegeben von Medard Boss, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994): 96; *Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters*, çev. Franz Mayr ve Richard Askay (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001): 74.

brutal gerçekler karşısında tökezliyorlar. Etik, örgütsel, vb. çuval dolusu onca laftan sonra, düşünce yolumuz hâlâ yaratıcı sonsuz bir akış sergileyen gerçekliğin duvarına sürekli çarpıp dönen hazırcevap, şablon "meslek etik"lerine sığındığında ne kadar yol alınır, bakarız.

Öte yandan diyebiliriz ki, günümüz karikatür endüstrisinin asal malzemelerinden ilk insan Hong da zekâsının evrimiyle koşut tüm *tò deinótaton*' luğuyla, ortak avın tümüne konma planları yapıp arkadaşının kafasına indireceği en uygun ve de güzel taşı seçerken, kuşkusuz bir gün mirasçısı olduğumuz tekniğin, değerlerin ve güzellik anlayışının da atası sayılacağını asla düşünemezdi. İnsanlığın düşe kalka epey bir yoldan sonra geldiği günümüzde böyle bir özgürlüğün bedelini bize arasıra hatırlatanların düşün çevrenimiz içinde bulunması iyi. Bu deneme de o seslere bir tür kulak kabartma çabasıydı. Sanat, bilim ya da bir başka etkinlik alanında "iş" çıkarır ve kendimize daha ne kadar özgürlük alanı bırakıldığını düşünürken acaba aşağıdaki ses dinlemeye hazır olana bir şey söylüyor olabilir mi?

Kim olduğumuzu henüz bilmediğimizi bilirsek ancak, tarihselliğiyle insana özgü o basit *Dasein*'ın geleceğini özgürleştireceğimiz varolan *tek* temeli oturtmuş oluruz.

Bu temel[lendirme] hakikatin de kaynağıdır. Yeni ve başka bir başlangıca geçiş için bu kaynağın düşüncede hazırlanması gerek. Gelecekte hakikati temellendirecek güçler, yani şiir (sonuçta da sanat) ve düşünce ilk başlangıçta [yani Yunan'da] olduğundan çok farklı olacak. Burada öncülüğü şiir [ve de "sanat"] yapmayacak, ama bu geçişte düşüncenin öncülük etmesi zorunlu. Gene de sanat gelecekte hakikati işe koşmak durumunda (yoksa sanat hiçbir şey olamaz); bu demektir ki sanat, hakikatin özünü kaynağında temellendirmenin bir [türü] olacaktır. Bu yüksekteki ölçüye göre, kendini sanat olarak sunan her şeyi, hakikatin var-olanlarda varolmasına izin vermenin bir yolu olarak değerlendirmek gerekiyor. Bu da çalışmalar olarak onların coşkuyla insanı Varlığın [*Seyn*] bağrına sürmesi, bunu yaparken de gizini açanın ışığını üzerine düşürüp onu Varlığın hakikatinin [*Wahrheit des Seyns*] bekçisi olarak dikip belirlemesi demektir.[68]

68. Burada Heidegger'in "Varlık" karşılığı olarak duraganlığı çağrıştıran "*Sein*" sözcüğünü değil, devingen bir ilişkiyi adlandıran "özgünolay'a [*Ereignis*] gönderme yapabilmek için eski Almanca'daki "*Seyn*" sözcüğünü kullanması çok önemli. Okurun karşılaştırması için, gene Almanca'sını veriyorum: "*Erst wenn wir wissen, daß wir noch nicht wissen, wer wir sind, gründen wir den einzigen Grund, der die Zukunft eines einfachen, wesentlichen Daseins des geschichtlichen Menschen aus sich zu entlassen vermag; Dieser Grund ist das Wesen der Wahrheit. Dieses Wesen muß im Übergang zum anderen Anfang denkerisch vorbereitet werden. Anders als im ersten Anfang ist künftig das Verhältnis der Mächte, die zuerst die Wahrheit gründen, der Dichtung – und somit der Kunst überhaupt - und das Denkens. Nicht die Dichtung ist das erste, sondern Wegbereiter muß im*

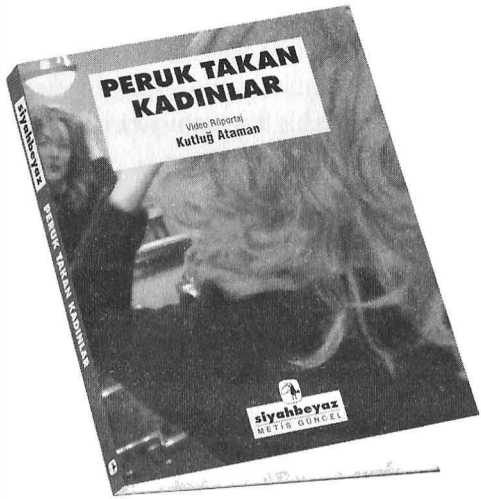
İşte uzak ve olası bir gelecek için açık bilet kesmeyen, alacakaranlık içinden gelen bir işaret var sadece elimizde. Çağdaş bir kehanet mi? Hiç sanmam. Gene de, Herakleitos'tan bir fragmanı hatırlatmıyor değil.[69] İnsan düşünmeden edemez ne de olsa.

—

Übergang das Denken sein. Die Kunst ist aber künftig – oder sie ist gar nicht mehr - das Ins-Werk-setzen der Wahrheit – eine wesentliche Gründung des Wesens der Wahrheit. Nach diesem höchsten Maß ist Jegliches zu messen, was als Kunst auftreten möchte – als der Weg, die Wahrheit seiend werden zu lassen in jenem Seienden, das als Werk den Menschen in die Innigkeit des Seyns entzückt, indem es ihn aus der Leuchte des Unverhüllten berückt und so zum Wächter der Wahrheit des Seyns stimmt und bestimmt." (*Grundfragen der Philosophie...*: 190; *Basic Questions of Philosophy...*: 163-4, vurgular Heidegger'in.)

69. "Tanrı-konuşağı [orakl] Delphoi'deki [Apollon] *ne söz eder ne gizler* [*oûte légei oûte krúptei*]; işaret eder yalnızca [*allà semaínei*]", Herakleitos, Fragman 93 [Diels-Kranz tasnifi]. Fragmanda "işaret etmek" anlamındaki "*semaínei*" fiili, işaret anlamındaki "*sêma*" sözcüğünden türemiş görünüyor; ama "*sêma*"nın zamanın hekimlik dilinde hastalık belirtisi anlamına da geldiği anımsanırsa, "*semaínei*" fiilinin de bir semptomun kendinden daha önemli ve büyük bir olgunun sadece işareti anlamında alınabileceğini düşünenler de vardır; örneğin bkz. Philip Wheelwright, *Heraclitus* (New York: Atheneum, 1964): 137 ve 27. Yukarıdaki alıntıyı böyle "semptomatik okumak" da mümkün.

siyahbeyaz
METİS GÜNCEL



Kutluğ Ataman

PERUK TAKAN KADINLAR

Hostes Leyla, Nevval Sevindi, türbanlı bir öğrenci ve Demet Demir... Bu dört kişinin ortak yanı Türkiye vatandaşı olmaları ve peruk takmaları.

Peruk Takan Kadınlar, film yönetmeni **Kutluğ Ataman**'ın video görüntüleriyle yaptığı aynı isimli enstalasyonun ham malzemesi olan röportajları, başka bir mecra ile, kitap formunda sunma isteğimizle ortaya çıktı.

Kutluğ Ataman'ın video röportajlarında bu dört kişinin peruk takma deneyimlerini okuyacaksınız.

Internet Satışı: www.ideefixe.com
METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL

Enis Akın

şehre yaklaşan arap atlıları

ancak bir kent bu kadar kuşatılabilirdi
sen tüyleri ürpertici vaatlerden bir kuş
zapt edemediğin bir güneşten yanarak düşerken
ben tekmeler filanken aşkı
çöp tenekesinden çıkarttım bu şiiri
sonra dudaklarında biriken kıpırtılar falan
endülüs'ü filan fethettirirdi
bir arap atlısına
ama bütün bunlar filan
kendini göstermeye izin verilmeden önceydi
çünkü tüm süreler kısadır aslında
yarın falan
yarım filan kalmış
kahramanlar falan
dolaşacak
falan
şehrin kapısında çok yakışıklı arap atlıları
bekleyecek telaşsız

onlar ki işgal etmek zorundadır hep
bir şehri kulelerinden başlayarak
sonra şehir kurtarıldıktan sonra
bir avuç su kullanılarak
ve eski bir cennetin melekleri
ve izdihamlarla
ve bir cinnetin cebinde unutulmuş otobüs biletleri
ve sarıl beni ve
yer yarılmaya başlasın yataktan
ve aşk başka filan
aşk değil bu başka
ancak gözlerin çağırabilirdi bu kadar
geceyi daha kararmaya
bir barbarı daha arabistana filan
sonra bir devenin çökmesi gibi süründüm
altına çektiğin ayak bileklerine
artık dinmeye karar vermiş bir kum fırtınası gibi
teslim oldum ellerine
hem al bak bu gözler senin
çünkü
aşk başka
aşk değil bu başka
filan
ancak arap atlıları bir kente bu kadar yakışabilirdi
gözlerini yumarak

enderemiroğlu

kan bedeli ölüm emri[*]

osmanlı mezarlığı çivit renklerle taşlara işlenmiş kuru kanım
rüzgârla gelen jelatin uçuşan kâğıt göz kapaklarımda
günüm pazartesi taşım inci ve gümüş metalim gül uğurlu
çiçeklerden renklerden mavi ve beyaz ve misk ve dahi amber uğurlu
kokulardan tenimden dağılan benden hiç durmadan sana dağılan uğurlu
senden yükselen caz çığlığıyla dudaklarından yaralarımızı kaynaştırıp sızıdan
tığ tarih saçlarımı tutuşturuyorsun ölü beyaz mermer işlemelerin
arasından çıkarak kalın bir heykelin gözüne sinmiş oksit ve pas kokusuyla
anılarından ve tüllerden uçurduğun mermer anılarından ve gözlerden mezarlık
mahyaları taktım rozetimi taktım okkuburlarını yayları ve kemanları
terkime aldım nişantaşlarına menziltaşlarına ve ayaktaşlarına baktım yosun
elimi böğrüme sapladım taşbasma kara bir fotoğraftayım
boynuma kandilleri taktım sana gelirken göbeğin üzre kara saplı bir bıçak
bıraktım toprağa verilenlerin adlarını andım kandillere aktım
kara tarafı surları kara tarafı kitabeleri kara tarafı kilit taşı kara
mermeri topraktan alınanların adlarını yazdım ve yedi tepe andı
sulardan ve yollardan gelen asi prenslerin ihanet edenlerin ve casusların
kesik başlarını bab-ı hümayunda sundu gürz ve koyu kadife kaftanın
altında uyanan ters lale hatâyi ve hançer yaprakları
altında uyanan ölülerle beyaz ölülerle firuze ölülerle kobalt mavisi[1]
katli vacibdir tan yeri güneş açımı beklenmeye
tiz kellesi vurula yağlı ilmeğe asıla kara suya atıla
iki gözü dağlana katrana bulana bir meydanda taşlana
kazanlarla kaynar su bakır avluda yıkanır tertemiz yüzü mor elleri katı
gözü kapalı kulakları tıkalı yıkanır saçları taranır elleri kahve kına boyanır
toprakla yanar su toprakla yanar gitme
toprakla yanar resmin toprakla yanar sesin gitme
toprakla yanar elim toprakla yanar dilim gitme
ağaç kokar tabut çam çıra kokar deniz kokar kalabalık kokar[2]
toprak kokar her yer ölüm buz beden kefen kokar
osmanlı bedel ister dört cihan cümle âlem ol bedel kokar
omuzlarda taşınır omuz değiştirilir ölüm ağırdır
bedel alınacaktır bir ömür ölümün bilinmez ağırlığıyla yaşanır

(*) geçtiğim yerlerden ağzımda biriken çakıltaşları
öyle bir eşya gibi bir eşyanın
pastel renkleri ve tırnak acılarıyla
gölgesinde rahatsız ve nemli
ağzımda tören bir kurban
parmaklarını yüzünde gezdirir ve acır yalnız
dudaklarımın arasından soğuk ve
gerçek yaralar şehrin ve onun ortasında
pürüzsüz

(1) yırtılmış fotoğraflarından deniz esansıyla yırtılan
göz parçalarına ayrılan fotoğraflarından şehlâ
kum hortumu bastıran birden bastıran ince çığlıklı
hançer yaprakları firuze ve ıslak bir
kobalt mavisi renklerini yaldızlayıp yaranı kanatıp
yaranı bir kez daha kanatıp gözkapaklarında
kara bir ben gezgin kanımdan esen usul
rüzgâra boyun eğmek yaradılışından tutsak pastel
renkleriyle vücudumun en kemik yerlerini dişlerimle zar
titriyorum yaranı kanatıp yaranı bir kez daha
kanatıp ince şeffaf boğumlu dilinle bana
salıyorsun boğulmuş yaralarımla kayalık
bana salgınlıyorsun
kilittaşıkaramermer göz desenli üzerinde
işlemeli okkuburları yaylar kemanlar ve
atnalı ve içiçeüçsekizgen bir lahitte
bizansdankalmasu
insan şeklinde bir mezardayım

(2) suyun yüzü kızgın
suskunluğuna yaşadıklarının dokunan her yeriyle vücudumda
gezinen beton parmakları bir denizin taşır ve büyür
acıyla solarken zaman bıraktığı
kabuklar göğsümde yara izleri suyun
titriyorum titriyorum titriyorum
sürgün bir vücutta yaşıyorum

KİTLE İLETİŞİM ÇALIŞMALARI VE ANTROPOLOJİ

Sosyal Bilimlerin Tutucu ve Özgürleşimci Potansiyelini Gözlemek İçin Bir İpucu

Göksel Aymaz

Kısa tarihi içinde iletişim bilimlerinin antropoloji ile yollarının belirgin olarak kesiştiği iki nokta tespit edilebilir. Bunlardan ilki Chicago Okulu ve onun en önemli ismi Robert Park, diğeri de İngiliz Kültürel Çalışmaları'dır.

"Fonksiyonalist", "evrimci", "difüzyonist" gibi başka akımlar da ortaya koymuş olmasına rağmen antropoloji, yirminci yüzyıl düşüncesinde –neredeyse kendisiyle özdeşleşmiş olan– yapısalcılıkla birlikte anılır. Özgün bulgu ve birikimi dışında yirminci yüzyıl düşünce ve bilim dünyasına etkisi yapısalcılığın yaygınlaşmasıyla doğru orantılıdır. Dilbilimin de etkisiyle yapısalcı antropoloji, örneğin psikanalizde açıkça gözlenebileceği gibi, girdiği bütün alanlara bağımsız bir bilim dalı olarak sistematikleşme olanağı sunmuş, ya da en azından bu süreci hızlandırmıştır.

Bağımsız bir bilim olma uğraşı veren iletişimin antropolojiyle ilişkisi de yine onun yapısalcı niteliği üzerinden gelişmiş, antropoloji bu alana da yapısalcı kanaldan girmiştir.

Elbette bir bilim ancak halihazırda var olan bilimlere başvurarak, ya da Althusser'in deyimiyle "onları dolanarak", bilim haline gelir. Ne var ki antropoloji ile iletişimin ilişkisi, kesiştiği her iki noktada da bilimsel bir ortaklıktan, yani iki farklı bilim olarak malzeme ve zenginliklerini paylaşmaktan ziyade, tek taraflı olarak, antropolojinin yapısalcı tekniğinin iletişim çalışmaları tarafından benimsenip uygulanması biçiminde yaşandı.

Yapısalcılık bir dünya görüşü olmaktan öte, kendine özgü analiz mantığı olan bir araştırma yöntem ve tekniğidir. Bu nedenle antropoloji iletişime bir yöntem armağan etmiş oldu yalnızca. Antropolojinin bu müstakbel bilime nüfuz etme ve sonrasında onu yönlendirme biçimi yapısalcılık kanalıyla gerçekleştiğinden, ona metodolojide kısmi bir ilerleme, ama nihayetinde kapalı devre bir analiz ufku getirmenin ötesinde fazla bir şey kazandırmış da sayılmaz. İletişimin bugün bağımsız bir sosyal bilim olarak gelişiminin önün-

deki en büyük engellerden birinin de zaten bu metin, mesaj, kod vb. analizleriyle sınırlandırılmışlığı olduğunu söyleyenlerin sayısı hiç de az değil.

İletişim bilimlerine özgü bir durum değil bu; yapısalcılığın böyle bir tarafı gerçekten var; yapısalcılık ilk anda getirdiği kısmi ilerlemeden sonra nüfuz ettiği alanı kalıcı ve kanıksatıcı bir muhafazakârlıkla kuşatıyor. Terry Eagleton bunu yapısalcılığın bir "tin teokrasisi olarak davranma tarzı"na sahip olmasına bağlıyor. Eagleton bu tarzın "modernliğin rasyonelleştirme itkisinin en sonunda öznenin en kutsal yanlarına nüfuz ederek girmesi" biçiminde görülebildiğini belirtiyor:

> Özenli kodlamaları, evrensel şemaları ve çıkarcı indirgemeciliğiyle yapısalcılık, gerçeklikte zaten belirgin olan bir şeyleşmeyi *Geist** alanında yansıtıyordu.(...) Yapısalcılık bu anlamda eşanlı olarak radikal ve muhafazakârdı, kendi egemen değerleriyle derin bir uyuşmazlık sergileyen modern kapitalizmin stratejileriyle suç ortaklığı yapıyordu. Yapısalcılık bir tür teknolojik belirlenimciliğin önünde bizzat zihne uzanan bir yol açarken, bireyleri yalnızca gayri kişisel kodların boş mevzileri olarak ele alırken, modern toplumun gerçekte bireylere çektiği muameleyi (ama öyle yapmadığını iddia ettiği bir muamele) taklit ediyor ve böylelikle modern toplumun ideallerinin maskesini düşürürken mantığını onaylıyordu.[1]

İletişimle antropolojinin ilişkisi tüm sınırlılığına rağmen Eagleton'ı doğruluyor. Kitle iletişim araştırmalarının gelişimi, medya etkileri araştırmasına odaklanan anadamarcı akımdan eleştirel teoriye –özellikle Frankfurt Okulu'nun ve İngiliz Kültürel Çalışmaları'nın etkisi altında ifade edildiği biçimiyle bir eleştirellik düşüncesine– doğru bir seyir izler. Ama bu süreçte eleştirel literatürün ilk ürünleri yapısalcı antropolojinin etkisinde olduğundan, gerçekten de, ne denli eleştirel literatürün ilk ürünleri idiyseler, –sistemi bir veri olarak ele alarak meşrulaştırmış olmaları dolayısıyla– o denli de muhafazakârdılar.

Neden böyle? Sebebi, en öz ifadeyle, her şeyden önce bir toplumbilim terimi olarak kullandığı "yapı" kavramının, gerçekliğin kendisi değil, gerçek hakkında üretilmiş bir model, bir analoji oluşudur. Toplumun bütünselliğinden ziyade, "toplumsal yapılar" olarak tikel kategori ve birimlerin özerkliğine inanmış olmasıdır. Bu da kültür, ahlak, din, vs. gibi, ya da konumuz gereği ideoloji ve medyayı, genel toplumsal bağlamından kopartarak çözüm-

* Ruh, tin; kültür, ideoloji ve ahlak alanı. (ç.n.)

1. Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1999, s. 154, 155.

leme tehlikesini doğuruyor.[2] Nitekim, kitle iletişim çalışmalarındaki muhafazakârlığı da bundan ileri geliyor.

Chicago Okulu ve Robert E. Park

Kitle iletişim çalışmalarının yüzyıldaki literatürünün büyük bölümünde pragmatik bir toplumbilim pratiğinin damgası vardır. Özellikle Amerika'da yüzyılın ilk yarısında yapılan kitle iletişim araştırmaları "önemli ölçüde günlük sorunlara cevap arama çabalarının sonucu oldu ve saha araştırmasına dayalı ampirik bulguları ortaya koydu."[3] Kitle iletişimi sektöründe uzmanlaşmış kurum ve şirketler tarafından ya doğrudan yaptırılan ya da onlar tarafından desteklenen araştırma ve çalışmalardı bunlar. İleti ile izleyici gruplar arasındaki ilişkiler, medya etkileri veya kitle iletişimi ve siyasal sistem gibi konular ağırlıktaydı.

İletişim sektörü tarafından yaptırılan araştırmaların iletişim çalışmalarına hız kazandırdığı genel kabul görmekle birlikte, üniversiteler tarafından yürütülen bu çalışmaların pek azının toplumun genel sorunlarıyla ilişki kurulması anlamında gerçek bir sosyal bilimsel araştırma olarak nitelenebileceği de sıklıkla vurgulanır.

İlk evresinde Amerikan pragmatizmi "ahlak ve bilim arasındaki bir uzlaşımın" peşinde koştu.[4] Bunun toplumsal sorunlara duyarlı bir bağlamı vardı elbette; Amerikan pragmatistleri, genelde hayra yordukları teknik ilerlemenin mükemmel bir demokrasiye özdeş olacak rasyonel bir toplum yaratacağı ümidindeydiler.

Amerikan pragmatizminin geliştirdiği ilk eleştirel konum, iletişim süreci ve toplumsal kurumların rolü üzerinde oldu. Bu eleştirel konum, yayılan Darwinciliğin de etkisiyle sürekliliği vurgulayan bir değişim kavramını içeri-

2. Yapısalcılık, böyle bir çırpıda açıklanabilecek, dahası eleştirilebilecek bir düşünce değil elbette; Comte, Durkheim, Tönnies ve Levi-Strauss'un ve daha nicelerinin, öyle ya da böyle, adları bugün bu disiplin içinde anılıyor. Özellikle de Febvre, Bloch ve Braudel gibi zirvelerin bilim ve düşünce dünyamıza kattıkları zenginlik elbette bizimdir. Kaldı ki, yapısalcılık üzerindeki temel anlaşmazlık maddeleri olan, toplumsal sistemde "belirleyici yapının/kertenin" ne olduğu, ya da "yapısal çelişkilerin" varlığı ve önemi gibi konular da mutlaka incelikle tartışmaya değerdir.

3. K. Alemdar, R. Kaya, *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar*, Savaş Yay., 1983, s. 4.

4. Hanno Hardt, "Eleştirelin Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu", der. ve çev. Mehmet Küçük, *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde, Ark Yay., 1994, s. 3.

yordu. Antropolojinin kültüre ilişkin çağrışımları söz konusu olduğunda, kendisiyle iletişim arasında bir ortaklık kuran ilk çalışma olarak Chicago Okulu'nunkiler öne çıkar.

Birinci Dünya Savaşı'ndan 1930'ların ortalarına dek, kabaca yirmi yıl boyunca, Amerika'da sosyolojinin tarihinin büyük ölçüde Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün tarihi olarak yazılabileceğini söylemek, hiç de abartılı olmayacaktır. Bu yıllar boyunca bölüm sosyolojik araştırmanın genel niteliğini belirledi, bu disiplinin tek büyük dergisini yayımladı ve bu meslekte iz bırakan ve Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanlığını üstlenen sosyologların çoğunu yetiştirdi. Bu bölümün üyeleri sosyolojinin en etkili monografilerini ve ders kitaplarını yazdılar.[5]

Kentsel, endüstrileşmiş bir toplumun yeni ihtiyaçları olduğunu gören, ve bu ihtiyaçlara çeşitli reform önerilerini savunarak yanıt veren Chicago Okulu üyeleri, modernleşen hayatın "sınıfsallığın sınırlarını aşan karşılıklı bir duygudaşlık" geliştireceğini iddia eden bir kısım pragmatistten ayrı olarak, toplumdaki "ekonomik ve toplumsal adaletsizliklerin eleştirisi"ni dile getirmiş ve "maddi kaynakların adil ve insani dağıtımı için teorik ve ahlaki destek"te bulunmuştu.[6]

Chicago'daki sosyolojik araştırmaların etkin isimleri olarak Albion Small, Edward Ross ve özellikle o dönem iletişim çalışmalarına güçlü bir kültürel boyut kazandıran Robert Park, yeni bir toplumbilimci kuşağın yönelimlerini temsil ediyorlardı. 1892'de açılan Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün, sosyoloji sahnesinde kısa zamanda böylesine etkin ve kalıcı bir yer edinmesinde, Albion Small'un rehberliğinin büyük rolü vardır.

[Small] yetiştiği Alman tarihselci geleneği içinde çalışmakla birlikte bölümünün öteki üyelerini, kendi araştırma tarzına hiç de uygun olmayan ve kent etnografisi, sosyal patoloji, kent ekolojisi ya da sosyal psikoloji gelenekleri doğrultusunda çalışan kimselerden seçti. Bölüm, kazandığı başarıların birçoğunu, hiç değilse bir dereceye dek, bu "çok çiçek açsın" tutumuna bağlılığına borçluydu.[7]

Tabii, başarının bir başka nedeni de bölümün zamanın Amerikasının ikinci büyük kenti olan Chicago'da, çeşitli göçmen grupların mozaiği olan bir "metropolis"te yerleşik olmasıydı.

5. Lewis A. Coser, "Amerikan Eğilimleri", der. T. Bottomore / R. Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, çev. Alâeddin Şenel, V Yay., 1990, s. 325.
6. Hanno Hardt, *a.g.e.*, s. 5. 7. Lewis A. Coser, *a.g.e.*, s. 325.

Çoğu güçlü ampirik eğilimlere sahip Chicago sosyologlarının, "sosyoloji laboratuvarı"nı bulmaları için, ağırbaşlı Midway caddesi kıyısındaki duvarlarla korunmuş çevrelerinden birkaç blok öteye yürümeleri yetti. (...) Bölümün çoğu üyesini büyüleyen şey, söz konusu "laboratuvar"da gözlemlenebilecek kentli yaşam biçimlerinin, kentsel örgütlülüğün ya da örgütsüzlüğün, yasal ya da yasadışı işlerin ve mesleklerin büyük çeşitliliği oldu.[8]

Okul üyelerinin, ama özellikle Park'ın yaptığı çalışmalar, daha sonra "kent antropolojisi" adıyla anılacak literatürün önemli parçasını oluşturur. Dünya halklarını ve her türden sosyal örgütlenmeyi farklı boyutlarıyla inceleyen sosyal antropoloji, yüzyıl ortalarında konu dağarcığına, sosyal organizasyonun modern ve karmaşık bir formunu ortaya koyan yeni kent hayatını ve kentli toplumu da dahil etmişti. Tönnies, Durkheim ve Weber gibi sosyologların kent hakkında yaptığı çalışmalar bu ilginin ilk işaretleriydi. Chicago Okulu'nun alana yönelik katkısı kendine özgü "kentsel ekoloji" akımıyla oldu.

Bu akım, ister antropolojide ister sosyolojide olsun, Amerikan sosyal bilimlerinde Durkheim'ın yapısalcı etkisinin ciddi izlerini taşır. Amerika bunu da Redcliffe-Brown'a borçludur: "Hâlâ antropoloji ve sosyolojide Chicago Okulu diye adlandırılan akım Redcliffe-Brown'ın 1929'da Chicago'yu ziyareti ve 1931'den itibaren 6 yıl orada kalması ile bağlantılıdır. Amerika'da sosyal antropolojinin ilerlemesine yol açan gelişmelere herkesten çok Redcliffe-Brown katkıda bulunmuştu."[9] Bunun yanında, en yoksul mahallesinden en zengin semtine modern kentle ilgilenmiş ve onun oluşum biçim ve özelliklerini saptamaya çalışmış, üstelik bu çalışmalarını iletişim çerçevesinde değerlendirmiş biri olan Robert Park, antropoloji ile iletişim bilimlerinin kesiştiği o önemli noktayı, doğal olarak, herkesten fazla temsil eder.

Robert Park, Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne 1914'te, yaşı itibariyle geç sayılabilecek bir tarihte katılır; ama emekli olduğu 1933 yılına kadar, az şey yazmış olmasına rağmen bölümün bu konudaki en etkili çalışmalarını yürütür.

8. Lewis A. Coser, *a.g.e.*, s. 325. Bölümün kurucuları, reformcu itkileriyle böyle bir heyecanı gerçekten taşıyorlardı. Ne var ki Coser sonraki kuşakların bu heyecanı aynı yoğunlukla yaşamadığını; onların daha çok, sosyolojiyi, kenti güzelleştirme ve geliştirme gibi amaçlarla kamusal bir faydanın hizmetine soktuğunu belirtiyor.

9. Tom Bottomore / Robert Nisbet, "Yapısalcılık", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, çev. Binnaz Toprak, s. 590.

Pek az gazeteci kendini mesleğe, Harvard Üniversitesi'nde felsefe master derecesi alarak; bundan azı Heidelberg Üniversitesi'nde, Almanya'nın en büyük filozoflarından birinin (Wilhelm Windelband'ın) gözetimi altında çalışıp felsefe doktorluğunu kazanarak; bundan da azı, yıllarca muhabir olarak çalıştıktan sonra, büyük bir üniversitede sosyoloji profesörlüğü yaparak hazırlar. Robert Park bunların tümünü becermiş biridir.[10]

Tıpkı Veblen gibi Park da bir Orta Batı ürünüydü. 1864'te Pennsylvania'da varlıklı bir işadamının oğlu olarak doğdu; ailesi kısa zaman sonra Minnesota'ya taşındı; "babasının kitaptan öğrenmeye karşı çıkmış olmasına rağmen" Minnesota Üniversitesi'ne yazıldı ve iki yıl sonra da kaydını Michigan Üniversitesi'ne aldırdı. Buradaki ilerici havadan ve John Dewey gibi hocalarının pragmatik felsefesinden etkilendi. Mezuniyetinin ardından babasının işini reddederek, ömrünü yapmayı istediği şeylere vermeyi tercih etti.

Park, ekonomik değişimin ve buna bağlı kentleşmenin yaşandığı bir toplumda "aydınlanmış kamu potansiyeli" sorununa ilgi duyuyordu. Toplumsal sorunların çözümünde ilk adımın o sorunları çok yakından tanımak olduğunu biliyordu; kendisine doğrudan gözlem yapma olanağı sağlayacağı düşüncesiyle gazeteci oldu. On iki yıl boyunca farklı şehirlerde, farklı gazetelerde "kent haberleri" bölümünde çalıştı; göçmen gettolarını ve suç oranı yüksek bölgelerin içinde bulunduğu şartları yakından gördü ve anlattı. Bu konuda felsefi bir temel edinmek üzere 1898'de Harvard Üniversitesi'nde master programına başladı. Daha ileri boyutta çalışmalar için Almanya'ya geçti. Yeni Kantçı filozof Wilhelm Windelband danışmanlığında gerçekleştirdiği "Kitle ve Kamu" (*The Mass and the Public*) adlı teziyle hem doktorasını hem de ilgi duyduğu konuya ilişkin ilk ürününü verdi. Robert Park, daha sonra felsefe dersleri vermek üzere Harvard Üniversitesi'ne döndüyse de kısa zaman sonra akademik dünyadan bıkmış olduğunu anlayarak "gerçek dünya"ya dönmeye karar verdi.

Robert Park, Amerika'da ve dünyanın öteki bölgelerindeki ırk ilişkilerine yoğunlaşmış, Kongo'da sömürgeci Belçikalıların sergiledikleri vahşeti yazmış, siyah derili halkın çektiklerine yine doğrudan tanıklık etmek için de Güney'i dolaşmıştı. Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'yle ilişkisi, elli yaşına geldiğinde kendisini "Amerika'daki Zenciler" konusunda bir ders vermesi için davet eden William Thomas'la (1863-1947) başladı. Onunla tanıştıktan sonra sosyolojide akademik bir kariyere geçmeye karar verdi ve

10. Lewis A. Coser, *a.g.e.*, s. 329.

1933'te emekli oluncaya dek bu bölüme damgasını vurdu. Bu bölümde kent gerçeklerini katıksız bir nesnellikle ortaya koyabilecek akademisyenler yetiştirmeye özen gösterdi Park. Nitekim rehberlik ve danışmanlığı altında "kent çeteleri"nden "yoksul semtlere", "gettolar"dan "konsomatrisli dans salonları"na dek açılan zengin konu yelpazesinde çok sayıda araştırma yapıldı. Park, toplumbilimi "kolektif davranış bilimi" olarak tanımladı:

> Darwinci "yaşam örgüsü" (*web of life*) kavramından esinlenerek Park, (...) bitki ve hayvan topluluklarının büyümelerinin ve gelişmelerinin karakteristik özelliklerini oluşturan süreçlerin, insan toplulukları için de geçerli olduğunu ileri sürdü. Ama aynı zamanda insan topluluklarının, öteki canlı türlerinde karşılığı bulunmayan bir özellikle, kültürce taşınan simgesel ve moral bir evrenden beslenmeleri noktasında, hayvan topluluklarından ayrıldıklarını söyledi.[11]

Park kültür aracılığıyla taşınan simgesel ve moral bir evrenden beslenen toplumun sabit yapılardan oluşmaktan ziyade, akışkan süreçler içerdiğini kanıtlamaya çalıştı. Park'a göre modern toplumsal yaşam yarışma (rekabet), çatışma, intibak (uyma) ve eritme (asimilasyon) olmak üzere dört büyük toplumsal süreç tarafından yönetilmekteydi. Bu süreçler, örneğin kentlerin ve içlerinde kendilerine bir yer edinebilme uğraşı verenlerin (göçmenlerin, etnik, dinsel vs. grupların) "doğal tarihi"ni açıklayabilirdi. Park'a göre toplumun kolektif varlığı, sürekli olarak, içerdiği bu grupların meydan okumasıyla karşı karşıyadır. Nitekim iletişim teorisi de, Dewey'nin "toplum iletişim içinde ve iletişim aracılığıyla varolur" yollu anlayışı[12] ve iletişimin aynı zamanda potansiyel olarak başka bir grup ya da kültürle çatışma üretebileceği önerisi zemininde inşa edilmişti.

Park, *İletişim ve Kültür Üzerine Düşünümler*'inde (1938), iletişimin aynı zamanda rekabet ve çatışmayı beslediğini, ama "bir düşmanla ... iletişim kurulabilecek biriyle uzlaşma[nın] daima mümkün [olduğunu] ve uzun vadede daha fazla yakınlığın beraberinde kaçınılmaz olarak daha derin anlamayı getir[eceğini]; ve bunun sonucunda toplumsal ilişkilerin insanileştirileceğini ve temelde toplumsal olmaktan ziyade simbiyotik bir düzenin yerine ahlaki bir düzenin ikame edileceğini" ileri sürer. Bir dönüşüm süreci olarak iletişim bireysel, kültürel farklılıklarla bir karşılaşmayı kapsar ve bu şekilde iletişime girmenin bir neticesi olarak rekabet ve çatışma bilinçli hale geldiğinde hareket ya da değişmeyi ima eder.[13]

11. Lewis A. Coser, *a.g.e.*, s. 330. 12. Bkz. Hanno Hardt, *a.g.e.*, s. 9.
13. Hanno Hardt, *a.g.e.*, s. 9.

Robert Park, iletişim hakkındaki düşüncelerini, bu ve "toplumsal rol", "toplumsal uzaklık", "marjinallik" ya da "ben'in toplumsal doğası" gibi, çoğu William James ve Georg Simmel'den alınmış, fakat her birini kendi özgün kalıbına dökmüş olduğu kavramlar aracılığıyla açıklar. Nitekim iletişimi gruplar arası ilişkinin bir aracı olarak değerlendirirken yaslandığı –ırk sorunlarına ilişkin çalışmasına da tesir eden– "toplumsal uzaklık" kavramı, Georg Simmel'deki metropol yaşamına ilişkin perspektifin bir yansımasıydı.[14] Park için de, modern kent hayatının bireyler üzerinde potansiyel yıkıcı etkisi söz konusuydu; medya ise "kurmaca cemaatler" ve "yanlış bir yakınlık duygusu" yaratmanın aracıydı. Bu durumda Park'a göre grup cemaatine geri dönmek, toplumsal ilişkilerin istikrarını korumak için zaruridir.

Örneğin Park, yabancı dildeki basın hakkında konuşurken insanların düşünmesini sağlayan Eskenazi dilindeki sosyalist basının "sadece teorisyenlerin bir organı olmaktan çıkıp genel kültürün bir aracı haline geldiği" sonucuna varır. [Park'a göre:] "Hayatın tüm içten, insani ve pratik sorunları bu basının sütunlarında yerlerini bulur. Bu basın, sıradan adamın hayatına dayalı olarak yeni bir literatür ve yeni bir kültür kurmuştur."[15]

Bu şekilde, kendini oluşturan grupların sürekli yarışma ve çatışmasına maruz kalan toplumda kalıcı bir denge durumunun ulaşılamayacak (*asimptotik*) ütopyacı bir hedef olduğuna inanır Park.[16] Toplumsal düzen, ona göre, grupların "ekolojik ayak uydurmalar", asimilasyon ve yer edinme kanallarıyla yumuşayabilir. Park'ın kusursuz bir sosyoloji sistem ve kuramı yarattığını söyleyemeyiz; kaldı ki, zaten kendisinin de hiçbir zaman böyle bir niyeti olmadı; eski düşünce ve kavramları geçersiz kıldığını fark ettiği yeni toplumsal formasyonda, öğrencilerinin ampirik çalışmalarına rehberlik edebilecek yeni bir dizi düşünce ve kavramı geliştirmekle yetindi.

Bu erken dönem sosyolojik düşüncelerden, o zamanın *laissez faire* bireyciliğinin ve Marksist öğretilerin sosyalizminin potansiyel aşırılıklarına alternatif olarak çoğulcu bir toplum modeli ortaya çıktı. (...) bu yazılar boyunca iletişim, eleştirel duruş, demokrasi kavramını geliştirme bağlamında bir sorunsal olarak medyanın somut

14. Simmel'in "toplumsal uzaklık" hakkındaki düşünceleri en güzel ifadesini, modern kentlerde kalabalıklar içinde yaşanan yalnızlıkta bulur. Ervin Gofmann'ın "medeni ilgisizlik" diye tanımladığı bu modern kentli davranışı, Simmel için "formel bakımdan bir sakınma ilişkisi"dir. (Bkz. G. Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", *Defter*, Nisan-Temmuz 1991, çev. Celal A. Kanat.)

15. Hanno Hardt, *a.g.e.* s. 10. 16. Lewis A. Coser, *a.g.e.* s. 30.

17. Hanno Hardt, *a.g.e.* s. 10.

analizlerinin yapılmasını önermiş olsa da, soyut bir düşünce olarak kaldı. Böyle bir iletişim düşüncesi teknolojinin denetimini ellerinde tutanlar (basının yöneticileri) ile mesajları alanlar (kamu) arasında fark gözetilen bir süreci betimledi ama iletişim sürecinin kültürel ya da ekonomik farklılıklarının toplumun işleyişleri üzerindeki etkilerini tanımada başarısızlığa uğradı.[17]

Chicago Okulu ve Robert Park, o dönem gelişmekte olan idealist sosyal antropolojinin, toplumu ve sistemi bir "veri" olarak kabul eden ve dolayısıyla olağanlaştıran tarzını izleme eğilimi gösteriyordu. Eleştirelliğin bu dozuna dahi itibar edilmedi ve 1940'lardan itibaren, 50'lerin sonlarına dek, Okulun önermiş olduğu, iletişimin kültürel yorumundan büsbütün yüz çevrildi. Daha çok, iletişim süreç ve fenomenlerini ölçme, değerlendirme ve düzene koyma yolundaki ampirik çalışmalara ağırlık verildi. Sonuçta, "iletişim alanı kendi iletişim ve toplum paradigması üzerine eleştirel bir perspektif geliştirmeksizin toplumsal, siyasal ve ticari sistemin istikrarına dair açıklamalar önermeye çalıştı."[18] Bu durumda, Frankfurt Okulu ve İngiliz Kültür Çalışmaları tarafından üretilen eleştirellik, güçlü ve etkili bir alternatif olarak yaygınlaşabilmek için, ciddi bir paradigma krizinin sosyal bilimleri yoğun biçimde etki altına aldığı 1960 sonlarına kadar bekleyecekti.[19]

İngiliz Kültürel Çalışmaları

Medyanın ekonomik yapısına (tekelleşme, denetim yapısı, vs.) odaklanan çalışmaları dışarıda tutarsak, liberal çoğulcu geleneğe karşı, toplumbilim teorisinde eleştirel bir konum ve giderek böyle bir paradigma ilk olarak Frankfurt Okulu'nun kapsamlı modernlik eleştirisiyle gerçekleşme fırsatı buldu. Fakat bu eleştiri iletişim biliminin tutucu çevrelerinde, "meslekten" olmadığı gerekçesiyle dışlanarak, eklektik olmakla suçlandı. Daha sonra, İngiliz Kültürel Çalışmalarının doğrudan iletişim ve medya alanında yaptığı çalışmalar, literatürde meslekten çalışmalar olarak kabul gördü. Bunda, bu

18. Hanno Hardt, *a.g.e.* s. 15.

19. Gerçi bu arada Lazarsfeild'in "çağdaş medya eleştirisi" ve Gerbner'in –"çağımızın kültürel kâbusu" dediği– "piyasalar halinde dağılmış kamu" çözümlemesi ve benzerleri, kısmi bir eleştirellik olarak ortaya çıkmış olabilir. Ne var ki Lazarsfeild'in eleştirisi liberal çoğulcu sisteme destek veren düşünce dünyasının bir parçasıydı; çoğulcu liberalizme bilimsel bir rasyonel sağlama girişimiydi. Gerbner'inki de yine benzer şekilde bireylerin "gerçek bir kamu"ya katılımına dayalı liberal çoğulcu topluma bağlılığı yansıtıyordu.

çalışmaların başlıca amacının medyadaki anlamlandırma (*signification*) ve temsil (*representation*) sistemini ve süreçlerini incelemek olması elbette önemli rol oynadı.

Kültürel Çalışmalar, genel hatlarıyla, medyanın ideolojik rolü üzerinde durarak, "anlam" taşıyıcıları olarak metin, mesaj, gösterge, kod, vs.nin dilsel yapısına yoğunlaştı. Üstü örtük düşünce kategorilerini açığa çıkarmaya yönelik analitik yaklaşımında, dilbilim ve antropolojinin bilim dünyasına sunduğu (psikanalizde de görülen) yapısalcı yöntemi benimsedi. Antropolojiyi kendi alanına böyle yapısalcı yöntem aracılığıyla buyur etmesi, meslek içinde üretilen kitle iletişim çalışmalarına –yapısalcılığın ortaya koyduğu klasik kâr/zarar bilançosu gereğince– ilk adımda eleştirel bir literatür kazandırdıysa da sonrasında onu toplumcu bir teori geliştirebilme yolundan alıkoydu.

Klasik yapısalcı yaklaşımın metin, mesaj, gösterge, kod, vs.ye verdiği özerklik ve kapalı devre anlamın dışında Kültürel Çalışmalar, iletilerdeki içerik, anlam ve etkinin, içinde üretildikleri toplumsal çevre tarafından biçimlendirildiğini elbette göz ardı etmemişti. Ama bu çevrenin gözetilmesi işi de, –Gramsci'nin tanımladığı şekliyle– "hegemonik" bir düzenin sürdürülmesinde –Althusserce tanımlanmış– bir "ideolojik aygıt" olarak medyanın tek, ya da tek olmasa da en güçlü belirleyen olduğu yanılgısını hazırlar tarzda yapıldı. (Bunu iktisadi, tarihi ve sosyal altyapıya duyulan abartılmış Althusserci soğukluğa mı bağlamak gerekir?..)[20]

İletişim çalışmaları tarihinde "anadamar"dan "eleştirel"e kayma, davranışsal bir perspektiften ideolojik bir perspektife kaymak demekti zaten. Davranışsal anadamarcı yaklaşım ile eleştirel yaklaşımların medya analizlerinde gösterdikleri farklılıklar, genel olarak toplumların ya da toplumsal formasyonların nasıl analiz edilmesi gerektiği konusunda ortaya çıkan farklılıklardır. Davranışsalcı analizin "etki" kavramı, örneğin, tek boyutlu bir iktidar modeli öngörüyordu; "eleştirel modele doğru yapılan hamle, esasında modern toplumlarda tek boyutludan ikiye ve oradan üç boyutlu bir iktidar modeline doğru gerçekleştirilen kayma etrafında cereyan etti. Medya açısından

20. Marx'taki "altyapı/üstyapı" ilişkisinin son derece kaba biçimde ele alınmışlığı, mutlaka, ama –derinliği itibariyle– maalesef ayrıca tartışılması gereken bir konu. Şimdilik, bu ilişkinin, kaba determinist bir ayrımı değil, aynı toplumsal düzeyin iki farklı kategorisini ifade ettiğini belirtmekle yetinelim. Meseleye böyle bakıldığında, modern toplumsal düzeye ait bir kategori olarak, tarihin, tarihten gelen siyaset kültürünün, toplumsal bilinçaltının ve iktisadi hayatın etiğinin de, mevcut "hegemonik" ilişkilerde ve "ideolojik" etkilenmelerde önemli bir yeri olduğu, dolayısıyla, bu işlerde medyayı en büyük fail olmaktan alıkoyduğu anlaşılacaktır.

bakıldığında artık, söz konusu olan, şunu ya da bunu yaptırmak için A'dan B'ye yollanan özgül mesaj-emirler (*message-injunctions*) değil, bütün ideolojik çevreyi biçimlendirmeydi."[21]

Eleştirel paradigmanın en anlamlı çıkışı, ideolojiyi ve iktidarı böyle genel toplumsala yayarak, en sıradan toplumsal ilişkide dahi o ideolojiyi ve iktidar ilişkisini görebilmesiydi. Bu yaklaşımı hiçbir düzeltme ve ilave yapmaksızın, olduğu gibi Frankfurt Okulu'na bağlayabiliriz; onların başarısıdır. Ama eleştirel paradigmanın diğer ucunda duran İngiliz Kültürel Çalışmaları söz konusu olduğunda, onların ideolojiyi ve iktidarı daha kısıtlı bir alanda, ileti ve izleyici arasındaki ilişkide ele aldıklarını söylemek gerekir. Oysa modern kitle toplumunda ideoloji ve iktidar, yalnızca bu ilişkide değil, en sıradan, en gündelik, en evcil ilişkilerde kendini gösterir ve zaten medyanın izleyici kitle üzerindeki ideolojik etkisi de buralarda hazırlanan zemin üzerinde yükselir.[22]

Medya etkilerinin sınırlarının tanınması ve sağlıklı bir şekilde kuramsallaştırılması, "modern insan" denen eksik insanın, iletişim bilimlerine ait bir şey olarak sorunsallaştırılmasıyla mümkün olacak gibi görünüyor; onu ne kadar tanırsak, iletişimin ideolojik etkilerini de o kadar çözümleriz. Zira insan, Marx'ın *Grundrisse*'in girişinde tanımladığı gibidir: Ne –kendiliğinden her şeyi yapabilmeye muktedir bir varlıkmışçasına– tarihin başlangıç noktasıdır, ne de –umutsuz bir vaka olarak– doğa tarafından dayatılmıştır; insan ancak tarihsel süreç içinde "birey", yani tamamlanmış insan haline gelir. Onun eksikliği ve yanlış bilincini, güçlü biçimde medyaya bağlamak, o tarihsel süreci gözden yitirmek demektir.

21. Stuart Hall, "İdeolojinin Yeniden Keşfi", der. ve çev. M. Küçük, *Medya, İktidar, İdeoloji*içinde, Ark Yay., 1994, s. 69.

22. İspat ve ikna için, bu konuda üretilmiş külliyatın uzun referanslarla bir dökümünü yapmaktansa, Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Benjamin'in bu yöndeki teorik çabasını saygıyla anmak ve Mills'ın, kitle toplumu çağında medya araştırmalarına yönelik şu uyarısını hatırlatmakla yetinelim: "On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki 'kamu' yerine, yirminci yüzyılla birlikte 'kitleler' toplumu oluşmuştur. (...) toplumların günümüzdeki görünümlerini ve tarihsel aşamalarını anlamak için de değerlendirmelerin bu çerçeve içinde yapılması gerekmektedir. (...) Bir kuşaklık bir ömre yakın süredir kitle iletişiminin etkileri altında kalmış ve bu konuda doygunluk noktasına çoktan varmış bir ülkede, sadece böyle tek bir ülkedeki 'nüfusun' üzerinde yapılan araştırma ve çalışmalarla, kitle iletişim araçlarının – hele hele, kitle iletişim araçlarının kitle toplumunun oluşumu üzerindeki etkilerinin anlaşılması, açıklanması beklenebilir mi?" Bu tür araştırma ve çalışmalar, Mills'e göre, ancak medyanın tüketici davranışları üzerindeki etkisini merak eden reklamcılar için anlamlı olabilir; "Fakat bu, kitle iletişim araçlarının toplumsal anlamına ilişkin bir kuramın geliştirilmesi için yeterli değildir." (C. W. Mills; *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, Kültür Bakanlığı Yay., 1979, s. 86.)

Medyanın ideolojik etkisi, Bennett'in "izleyici gerçekliği" diye tanımladığı[23] kolektivitenin toplumsal ve bilişsel koşullarına bağlıdır, ona göre biçimlenir. Basit olarak "medya etkisi" olarak görülüp değerlendirilenler, gerçekte, iletilerin özgül örgütlenme tarzlarının, bu örgütlenmenin gerçekleştiği tarihi/toplumsal koşullara göre oluşan etkilerdir. Oysa iletinin içerik ve anlamına aşırı yoğunlaşma, unutulmuş izleyicinin iletişim teorisi içinde tümden yok olma tehlikesini getiriyor. Fejes'in, "yok olan izleyici sorunu" diye koyduğu bu temel problem üzerinde, onun davranış bilimine atfettiği yersiz önem ve karşılıksız medeti[24] ayıklayarak, düşünmek gerekiyor. Çünkü:

> Elbette ideal olanı medya üretimini, iletileri ve etkileri özgül, berrak olarak eklemlenmiş bir toplum, tarih, kültür ve iktidar teorisi çerçevesinde inceleyip açıklamaya muktedir bir kitle iletişim süreci anlayışı geliştirmektir. Bununla beraber, şimdi asıl ihtiyaç duyulan, izleyicinin eleştirel iletişim araştırmalarına yeniden dahil edilmesidir.[25]

İngiliz Kültürel Çalışmalarının ideolojilerin nasıl işlediğine ilişkin olarak benimsedikleri çözümleme anlayışı, yapısalcı dilbilimsel antropolojinin –kendi içindeki tartışmaların bütün özgül nüanslarını saklı tutarak söylüyoruz– önerdiği anlayıştır. Levi-Strauss'un evrensel "kültür grameri", Gramsci'nin "ortakduyu"ya bağlı "düşünceler envanteri"nden sonra şimdi de belki –iletide örtük olanı "okuma" işinde hizmete sunulabilecek bir temalar deposu; söylemlerden çıkarılmış öğeler, yananlamlar, öncüller, varsayımlar şebekesi oluşturma ihtiyacını karşılayacak– bir "anlam envanteri" oluşturulmaya çalışılıyordu. Althusserci etkiyle altyapı/üstyapı ilişkisi yanlış değerlendirilip –bu nedenle de– kolayca terk edilmemiş olsaydı, her gerçekliği kendi özgün tarihsel toplumsal koşulları içinde anlamaya çalışmak gibi son derece tutarlı bir yöntem dururken, böyle bir alet ve malzeme deposuna da, ihtimal ki, gerek duyulmazdı.[26]

23. Akt. Fred Fejes, "Eleştirel Kitle İletişim Araştırması ve Medya Etkileri", *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde, s. 225.

24. Bkz. Fred Fejes, *a.g.e.*, s. 257. 25. Fred Fejes, *a.g.e.*, s. 267.

26. Radikal bir çıkışmış gibi dururken Marksizmi asıl kuvvetinden düşüren şey, onun sosyolojik içeriğini reddedip, kendi kendine yeterli bir sınıf ideolojisi olduğunu ilan etmektir. Örneğin Lukács ve –1924'te 5. Enternasyonal'de şiddetle eleştirildikten sonra tam tersi bir görüşü savunmaya başlayana kadar– Korsch gibi Gramsci de, Marx'ın kuramında burjuva toplumuna ilişkin bir sosyoloji bulunduğunu reddetmiş, Marksizmin bir toplumbilim içerdiği yolundaki her türlü anlayışa karşı çıkmıştır. Aynı şekilde Althusser'in *bilim* ve *ideoloji* ayrımı ve bunlara yönelik tavrındaki belirsizlik de malûm. Her gerçekliği kendi özgün tarihsel toplumsal koşulları içinde anlamaya çalışma gayretinden uzak kalmalarının, bunlarla bir ilgisi herhalde vardır.

Kuvvetli bir eleştirel teorinin gelenek karşısındaki en belirgin özelliği, epistemoloji ile eleştiri arasındaki ilişkinin keskin bir şekilde farkında olmasıdır; sahip olduğu özgürleşimci epistemoloji[27] ona kendi eleştirel kuvvetini kazandırır. İdeoloji çözümlemesini, "dil" modeli üzerinden yapılacak bir metin, mesaj, kod, vs. analizine bağlayan yapısalcı eleştiri, iletişim bilimlerine o eleştirel keskinliği verecek epistemolojiyi kazandırmıyor. Özgürleşme fikriyle içtenlikle ilişkili eleştirel teori ile, öz itibariyle bir "anlam envanteri" çıkarma iddiasındaki dilbilimsel/göstergebilimsel teori arasındaki epistemolojik fark tartışılmayacak kadar nettir aslında.

Kitle iletişimi konusunda geliştirilmiş kapsamlı bir sosyal teori yokluğu bugün de üzerinde önemle durulması gereken noktalardan biridir. Kültürel Çalışmalar, insan idealleri üzerine düşünmeyi "bilimsel" olmadığı gerekçesiyle reddeden geleneksel kitle iletişimi çalışmalarının karşısında, toplumsal teorinin özgürleşimci gücünü kısmi ölçüde yansıtır elbette. Ama yine aynı anlayışa karşı, daha inatçı ve daha donanımlı olmak için, kitle iletişimi hakkındaki soruşturmayı tümden özgürleşimci bir toplumsal teoriye yerleştirmediği için zayıftır da.

Her dönemde bilimsel çalışmaların başat bir temsil biçimi, egemen bir zihniyet ve bakış açısı vardır, ve bu, yapılan tüm işlere nüfuz eder, ya da en azından genel olarak belirleyicidir; tutumları dikte eder, tercihleri yönlendirir. Kültürel Çalışmaların iletişim çalışmaları içinde uzun sayılabilecek bir dönemdir mevcut durum ve konumu bu. Fakat Kültürel Çalışmaların iletişim çalışmalarına kazandırdığı reddedilemez ilerlemenin ardından alana ilişkin yeni epistemolojik önderliğin, artık, insani özgürleşim konusunda iletişimin etkin konuma getirilebilmesinin yollarını araştırması, özgürleşme talebinin kitle ve medya çağında nelere ihtiyaç duyduğunu belirlemesi, bunun giderilmesine yönelik modeller üretebilmesi gerekir – en azından böyle bir çaba içinde olmayı benimsemiş olması. Kültürel Çalışmalar, entelektüel önderliğe, özgürleşimci epistemoloji dururken, bu nedenle tercih edilemez.

27. Özgürleşimci epistemoloji; bilginin –konuları ele alma tarzını ve bakış açısını tepeden tırnağa belirleyen– "değiştirme/dönüştürme"ye odaklı kuruluşudur. En yalın haliyle Marx'ın ünlü *11. Tez*'idir; hissiz ve ruhsuz tespitçilikten öte, Adorno'nun şu önermesindeki şiddetli gerçeğin farkında olmaktır: "Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir." (*Minima Moralia*, çev. O. Koçak/A. Doğukan, Metis Yay., 1998, s. 257.)

21. Yüzyıl İçin Sosyal Bilim

Zamanın temel entelektüel meselesi, toplumsal değişimin bundan sonra gerçek bir ilerleme olup olmayacağı üzerinde odaklanmaktadır. Wallerstein, sosyal bilimlerin esaslı bir alternatif sunabilmesini önemserken bu gerçekten hareket eder; "Modern dünyayla ilişkili, gerçekten de bu dünyanın en önemli parçasını oluşturan bir fikir varsa, o da ilerleme fikridir," demesi bundandır.[28] Ona göre, "Sosyal bilimin tamamı zorunlu olarak, toplumsal değişimin incelenmesidir. Başka bir konusu yoktur."[29] Yeni ve alternatif bir toplumsallığın yaratılma faaliyeti olarak da, sosyal bilimcilerin artık ütopyalarını tartışan ve ortaya koyan insanlar olması gerektiği üzerinde durur. Her alanda olduğu gibi bilim alanının da, "ütopyalarını tartışan ve ortaya koyan, pratik, tutarlı, sadık işçileri" olmamız gerektiğinden[30] söz eder. "Mümkün, gerçekten daha zengindir," der; "Bunu sosyal bilimcilerden iyi kim bilebilir ki? Mümkünü tartışmaktan, mümkünü analiz etmekten, mümkünü araştırmaktan niye bu kadar korkuyoruz? Ütopyaları olmasa da ütopyabilgisini (*utopistics*) sosyal bilimin merkezine yerleştirmeliyiz."[31]

Sosyal bilimler, ütopyalarını tartışan bir bilim olabilmek için, şimdi tekrar o 19. yüzyıl romantizmine dönmek durumundalar. Zira:

> 19. yüzyıl eleştirmenleri, modern teknoloji ve toplumsal örgütlenmenin insanın yazgısını nasıl belirlediğini fark etmişlerdi. Ama hepsi de modern bireylerin bu yazgıyı anlayacak ve bir kez anladılar mı onunla mücadele edecek yetide olduğuna inanıyorlardı. Dolayısıyla, kepaze bir şimdiki zamanın ortasında bile açık bir gelecek tahayyül edebiliyorlardı. Modernliğin 20. yüzyıldaki eleştiricileriyse, diğer insanlarla böylesi bir duygudaşlıktan ve insanlara inançtan tümüyle yoksundur. ... sadece ve sadece "ruhsuz uzmanlar, kalpsiz sezgicilerdir".[32]

Böyle bir geriye dönüş sahiden de gerçek bir ilerleme için anlamlı ve etkin tek yol olabilir. Kaldı ki 20. yüzyıl eleştirel teorisi, bilgilerin üretiminde toplumsal bir değerin gözetilmesi ilkesini, epistemoloji ilkesi olarak tamamiyle Marx'a borçluydu. Marx, bu epistemolojik ilkeyi "insanal özgürleşim" gibi, Wallerstein'ın dilediği türden bir ütopyanın hizmetine sunmuştu.

28. I. Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. N. Alpay, Metis Yay., 1996, s. 82.
29. I. Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev. T. Birkan, Metis Yay., 2000, s. 136.
30. I. Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, çev. E. Öz, Metis Yay., 1998, s. 206.
31. I. Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 235.
32. Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ / B. Peker, İletişim Yay., 1994, s. 28.

Şimdi bu ütopyanın yeniden diriltilmesinin en müsait alanlarından biridir iletişim. Çünkü:

> ... belki de hiçbir araştırma ve düşün alanı, kitle iletişim çalışmaları kadar genel sosyal bilimin çerçevesinde oluşturulan düşünce biçimi ile yaşanılan (somut) dünya (sosyal gerçeklik) arasındaki bağları kavramada elverişli olamamıştır. Ya da başka bir deyişle, bir konjonktürde geçerli kitle iletişimine yaklaşımlar (paradigmalar) ile toplumsal bilimlerin her birinin paradigmaları arasında çok kolay ve doğrudan bağlantılar görmek olasıdır.[33]

Marx'ın düşünce dünyasıyla temas etmekten uzun süre kaçınan antropoloji, onunla oldukça geç sayılabilecek bir dönemde ilişkiye geçmişti. Uzun süre ihmal edilen Marksist yöntemin kullanılmasıyla antropolojide yaşanan sıçrama, işte bu "düşünce biçimi ile yaşanılan (somut) dünya arasındaki bağları kavrama" noktasında oldu. Sahip olduğu özgürleşimci epistemolojisiyle Marksizm, antropolojiye ne kazandırdıysa iletişime de onu kazandıracak: İletişim biliminin, gerçekleştirebilmeye son derece "elverişli" olduğu aynı kavrayışı, özgün bir toplumsal teori ile yapabilmesini. Marksist eleştirelliğin antropolojiye girişi onu nasıl geçmiş ve gelecek arasında işleyen toplumsal bir teori olarak geliştirmişse, iletişim bilimine antropolojinin girişi de ancak bu kimliğiyle gerçekleşecek olduğundan, onu, yokluğunu ağır bedellerle hissettiği toplumsal bir teoriyle donatarak bağımsız bir bilim olma yönünde önemli mesafeler kaydetmeye sevk edecektir.

—

33. Korkmaz Alemdar / Raşit Kaya, *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar*, Savaş Yay., 1983, s. 5-6.

siyahbeyaz
METİS GÜNCEL

Hüseyin Karabey

SESSİZ ÖLÜM

AVRUPALI SİYASİ MAHKÛMLAR HÜCREYİ ANLATIYOR

Sessiz Ölüm, yönetmen **Hüseyin Karabey**'in aynı isimli filminin ham malzemesi olan video röportajların bir dökümü. Karabey'in Avrupanın değişik kentlerinde, tecridi yaşamış siyasi mahkûmlarla yaptığı görüşmelerden oluşuyor.

Öte yandan tecrit uygulamasını deşifre eden bazı belgeler de yer alıyor kitapta: bilimsel araştırma dokümanları, mahkemelere avukatlar tarafından sunulmuş belgeler, doktor raporları, tecritten yazılmış mektuplar...

Internet Satışı: www.ideefixe.com
METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL

GÖSTERGE, DİL VE MATEMATİK

Beno Kuryel

Yazının başlığını oluşturan ve özgül gibi görünen konuya girmeden önce böyle bir konunun yaşam örgüsündeki yerine ve gerekçesine bakmakta yarar var. Konuyu kendi özgüllüğüne indirgemeden, içinde bulunduğu bütünlüğü görmeye ve aydınlatmaya çalışalım: Bilim, genel olarak neredeyse herkesin, yargılamadan ve sorgulamadan üstünlüğünü kabul ettiği bir olgu. Peki nedir bu üstünlük, neden ve neye göre üstünlük? Böylesine bir üstünlüğü tanımlamak olası mı? Haklı olduğumuzu kanıtlamak için hemen bilimin arkasına sığınmamızın koşulları nedir? Böyle bir ideoloji yapılanmasının, tarihsel süreç boyunca toplumsal oluşumların eğitsel, ekonomik, siyasal, kültürel ve geleneksel yaşam etmenleriyle ilişkileri ne olmuştur? Bilimsel çalışmaların etik yanı var mıdır? Sayısız sorularla sürdürebileceğimiz bu tartışma, bilim felsefesinin kendisidir. Yani bilimin felsefeden –yaşamın tüm kesitlerinden– koparılamayacağının göstergeleridir. Özellikle son üçyüz yıl içinde bilimi felsefeden ayırarak ona yapay bir üstünlük sağlayan koşulları tartışmak gerekmez mi? Bunun yanında, bilim kesiminin özellikle pozitivist dünya tasavvuruyla zorladığı bu yapay ayrıma, felsefe ortamı da uydu. Bilim ve felsefe kendi mecralarında zaman zaman bağımsız gibi, zaman zaman karşıt olarak kendi içlerine çekildiler. Buna ek olarak, "bilim" ve "felsefe" ortamları belirleyici paradigma içinde bilgi olgusunu ikinci plana ittiler. Bilginin oluşum süreci önemsizleşti. Çünkü bilgi sunulan, satılan ve kalıp olarak bellenmesi gereken bir şeydi. Bilgi ideolojikleşti. Tüm eğitim/öğretim kurumları, medya, toplumsal değerler, siyasi söylem bilginin "doğrusunu" verme çabası içinde oldular. Tüm bunlar, çıkarsal ilişkiler ağında gerçekleşen ve elbette şaşılacak ve/veya şikâyet edilecek "şeyler" değildir. Bunlar ne kadar şaşılacak durumlar değilse, bunların toplumsal ve ekonomik yönlerini, bu yapıların yeniden üretimini sağlayan ideolojik tasarımları araştırmak ve çeşitli seçenekleri ortaya koymak da o kadar şaşılacak bir etkinlik değildir, olmamalıdır. Öğrenme sürecinde, yani bilgiyi edinme yolunda sorgulamak, bilginin kendisini ve kaynağını irdelemek neredeyse gelenek dışıdır. Gelenek olan, edilgin

bir tavırdır. Edilgince bilgiyi benimsemektir. Öğrenme sürecini, eğitim ve öğretim kurumlarında yaşarken gerçekten öğrenebiliyor muyuz? Yoksa bunun yerine, ezbere dayanan bir dizgenin içinde farkında olmadan mı yüzüyoruz? *Ezber eğitime karşı olmak* modası içinde, çeşitli "yöntemsel" müdahalelerle ezberi bir başka çehreyle yeniden üretmenin dışında bir çaba olamaz mı? Elbette seçenekler vardır. Bilgi kuramına bir göz atmak. Bilimi felsefeden ve kendi tarihinden koparmamak. Öğrenmenin kültürel-toplumsal bir olgu olduğunu tasavvur edebilmek. Bilginin siyasi etmenlerini görebilmek. Anlamanın, öğrenmeyi öğrenmenin ne olduğunun farkına varabilmek. Bilişsel süreçleri, salt psikolojiye indirgemeden bilmenin bir yaşam parçası olduğunu, hem bir canlı tür hem de toplumsal/siyasi bir varlık olarak tartışabilmek.

Bu yazı içinde elbette tüm bu ayrıntılara girmemiz olanaksız. Ancak ele alınacak konu, bu örgünün bir bileşeni. Yüzyıllardır matematiğe karşı duyulan kaygısal önyargı nasıl bugünlere kadar canlılığını korudu? Kültürel bir etkinlik olarak matematik, korku saçan iktidarını nasıl kurabildi? Neden, insanlar matematiğe aklı erenlerle ermeyenler diye yapay bir ayrıma tabi tutuldular? Birbirinden çok farklı kültürlerde bile geçerli olan bu benzerlik nereden geliyor? Tüm bu soruların tek tek yanıtlarını vermektense, bu alanda bir çözümlemeyi önermek istiyorum. Önerilerden yalnızca bir tanesi olarak. Bu çözümleme içinden yeni çözümlemeler yapmaya ve sorulara yanıt bulmaya hepimiz gayret edelim.

Göstergebilim ve Matematik

Göstergebilimin, genellikle ve kabaca insanların giyinme biçimlerine ilişkin anlamlar, insanlar arasında gerçekleşen simgesel alışverişler ve göstergelerin kullanımlarıyla ilgili olduğu sanılır. Hal böyle olunca göstergebilimin matematikle ne işi var diye düşünülebilir. Buna birinci yanıt, matematiğin soyut gösterge dizgelerinin öz be öz araştırma ve inceleme alanı oluşudur. Buna göre, matematik öğreniminin amacı, insanların bu dizgeleri nasıl anlayıp kullanacaklarıyla ilgilidir. Hem bir disiplin olarak matematik hem de matematiğin anlaşılma süreçleri, makro ve mikro düzeylerde sonugelmez "söyleşimler" aracılığıyla toplumsal olarak yapılandırılır. Böylece matematiği anlamak için, bu söyleşimler sırasında paylaşılan ve alışverişi yapılan metin ve göstergelere dikkat edilmesi gerekir. Peki, bunları çözümlemek için ne gibi araçlarımız vardır? Esinlenebileceğimiz en önemli ufuklardan birisi göstergebilim-

dir. Diğer bir ilgi alanı, matematik derslerinde öğretmen ve öğrenciler arasında oluşan söylemin incelenmesidir. Acaba, metinler, göstergeler ve anlamlar nasıl yaratılır, kullanılır, tartışılır, dönüştürülür ve değerlendirilir? İşte bu noktada, göstergebilim ve ilgili araçlar kavramsal bir yol gösterir. Hiç kuşku yok ki, göstergebilimsel yaklaşımlarda uçsuz bucaksız farklılıklar vardır ve zaten içsel bir özelliği olarak da çeşitlilik gösteren yaklaşımlar nedeniyle tümünü kapsayan kuramsal bir çerçevesi yoktur. Peirce, Saussure, Barthes, Eco, Halliday, Rotman ve diğerleri esin kaynağı olabilecek ve bir renk cümbüşünü andıran üretken ve verimli örneklerdir.

Göstergebilim, matematik ve matematik öğretimi için; dilbilimsel (*linguistic*), bilişsel (*cognitive*), felsefi, tarihsel, toplumsal ve kültürel bakış açılarından kuramsal bir konum sunar. Bunun nedeni, gösterme eylemini (edimini) ve tüm iletişimsel etkinlikleri temel almasıdır. Uzun süreden beri kabul edilegeldiği gibi, simgeciliğin (*symbolism*) matematikte önemli bir yeri vardır. Göstergebilim, belirli bir kuramsal çerçeveler kümesi sağlayarak matematiğin gösterge (*sign*) ve simgelerini, hem gösterenlere hem de gösterilenlere ve daha genel olarak göstermenin tüm eylemlerine dikkatle eğilir. Göstergebilimin önemli bir yönü, göstergenin dünyaya veya Matematiksel Gerçekliğe ait bir yansımayı temsil ettiğini öne süren görüşlerin (realist) aksine, gösterge ve simgeleri ve tüm dilsel edimi bir kültürel-toplumsal etkinlik olarak görmesidir. Anlam ve imgeler; bireyler ve birey toplulukları tarafından, matematiğin öğretme, öğrenme, uygulama ve tasarlama/düşünme bağlamlarında gösterge kullanımlarını edinirken, geliştirirken ve ortaya çıkarırken edinilebilir, ayrıntılanabilir ve yaratılabilir. Bu bakımdan göstergebilim, matematiksel bilginin "içsel" mi, "dışsal" mı olduğu yönündeki dikotomiyi bir tarafa bırakarak, toplumsal bilimlerde, psikolojide ve diğer bilim dallarında matematik öğretimi için açılmış yeni yollara erişim sağlar.

Dil ve Matematiksel Anlamın Oluşumu

Yukarıda sözünü ettiğimiz "söyleşimler" sırasında dili kullanırız. Yani dile getiririz. Dile gelenin farkında mıyız? Bazen evet bazen hayır. Ancak bu soruyu sormazsak hiç de farkında değiliz demektir. Dili kullanmakla dile getirmek arasındaki ince fark buradadır. Örneğin, pr^2 bir *simgeler dizgesidir.* Bu dizge bir sözdizime (*syntax*) sahiptir. Düz okunuşu, "*pi re kare*"dir. Şimdi, bu sözdizimin anlamlarına, anlambilimsel (*semantics*) karşılıklarına bakalım. Düzanlamı (*denotative*), "*pi* sayısıyla *r* değişkeninin karesinin çarpımı"dır. An-

cak, yananlamı (*connotative*), "yarıçapı *r* olan bir çemberin alanı"dır. Yananlamlar elbette tek değildir. Dile getirmeye devam edelim: "Bir çemberin alanı, yarıçapının karesiyle doğru orantılıdır", "Bir çemberin alanı ile yarıçapının karesi arasındaki oran sabittir ve bu sabit *pi* sayısıdır". İşte, simgesel bir dizgenin varoluşundaki anlamlar bütünlüğü. Bu bütünlük algılanmadan öğrenme süreci yapılandırılamaz. Şimdi de, $(p/4)D^2$ simgeler dizgesine bakalım. Düz okunuşu "*pi bölü dört de kare*"dir. Düzanlamsal olarak, "*pi* sayısının dörde bölümünün, *d* değişkeninin karesiyle çarpımı"dır. Yananlamı, "çapı *D* olan bir çemberin alanı"dır. O halde, pr^2 ile $(p/4)D^2$ gösterenleri düzanlamsal olarak kesinlikle ayrı şeylerdir. Ancak, yananlamsal olarak ikisi aynı şeydir ve bir gösterilen olan çemberin alanına eşittir. Yarıçap, çapın yarısı olduğundan r^2 ve $(D/2)^2$ ancak yananlamsal olarak aynı şeye işaret eder. İlginçtir, varolan eğitim paradigmasında bu bağıntılara "formül" denir ve "ezberlenir" Ve böylece, çemberin alanı için, pr^2 yerine, $(p/4)D^2$ yazıldığı zaman hatırı sayılır sayıda öğrenci durumu yadırgar ve algılamada güçlük çeker.

Bir başka basit örneği ele alalım:, "2 + 3 =" bir "metin"dir. Bu metinde, "2", "+", "3" ve "=" olmak üzere dört adet matematiksel simge vardır, yani dört adet gösteren söz konusudur. Bu dizimsel kurgunun anlamsal sonucu, bir "toplama işlemidir". Toplama işlemi, "gösterilen"dir. "=" göstereni, "*toplamayı yap*" gösterilenini gösterir. Yordamsal bir yorumla yaklaşılırsa, "sayı-işlem-sayı" olarak belirir ve bu işlem yapılırsa "5" sonucuna varılır. Şimdi de, "1 + 4" metnini ele alalım. Yukarıdaki yoruma göre bu iki metin farklı şeylerdir. Ancak işlem yapılırsa "5" olur. Düzanlamsal düzeyde, "2 + 3" ile "1 + 4" farklı metinlerdir. Ancak, yananlamsal düzeyde her ikisinin de eşdeğer olduğu ve aynı sonuca, yani "5"e eşit olduğu görülebilir. "2 + 3" simgeler birleşimi bir "biçim"dir. Yananlamsal dizgede ise bir gösterendir. "5" gösterilenini göstermektedir. Dikkat edilirse, matematiği yeni öğrenmeye başlayan çocuklarda bu durum çok yaşanır. Onlar bu durumlarda hep "şaşırırlar". Şaşırmayanlar ise zehir zemberek "*matematik kafalıdırlar*!". Örneğin, 2 kere 3 ile 3 kere 2 farklı metinler olduğu için her ikisinin de "6" değerine eşit olduğu ancak yananlamsal bir okuma ile olasıdır. Çarpma işleminin soyutlanması sonucu, düzanlam ve yananlam bir sentezde buluşur. Çocuklar, ilk adımlarını atarken "matematiksel anlamın" oluşma sürecini acaba yaşıyorlar mı? Bunun farkında olabiliyorlar mı? Eğitimi düzenleyen paradigma, çarpım çizelgelerini ezberleterek bu sentezi yok saymaktadır. Zaten, yaşamın bütününe yayılan "ezberciliğin" okul düzleminde olmaması şaşırtıcı olurdu.

Metinler ve Matematiğin Nesneleri

Matematiksel nesneler, "oralarda dışarıda olup da keşfedilmiş" değildir. Aksine, "buralarda bir yerde yaratılmıştır". "Buralarda" sözcüğü, tarihselce yaratılmış ve toplumsalca kısıtlanmış söylem içinde, göstergelerin kültürel dolaşımı, değişimi ve yorumlaması anlamına gelmektedir. Matematik söylemi, bir kültürel alan oluşturur, yaratır. Matematiksel nesneler de bu alan içinde kullanımda olan matematiksel göstergelerle meydana getirilir. Matematiksel gösterenler ve gösterilenler, birbirleriyle karşılıklı etkileşim içindedir. Örneğin, "5 ¥ 8 =" bir gösteren, çarpma işlemi ise bir gösterilendir. Aynı zamanda, çarpma işlemi bir gösteren olarak bir dikdörtgenin alanını gösterir. Alan yeni bir gösterilendir. Böylece, matematiksel söylemin kullanım süreci, matematiksel nesnelerin yaratılmasında, korunmasında ve ayrıntılanmasında bir araç durumundadır. Matematiksel nesneler ve içinde yaşadıkları matematiksel söylemin tarihsel özelliği dolayısıyla, matematikçiler ve matematiği öğrenip kullananlar, daha önceden var olan ve oturmuş söylem alanlarına katılmayı öğrenirler. Bu katılımlarla yeni karşılıklı etkileşimler oluşur ve matematiksel söylem evrilir. Her yazı veya sözün altında yatan gösterge, dil oyunları ve yaşam biçimlerinde insanlararası bir sözleşmeden ortaya çıkar. Örneğin, yüzde hesapları, cebirsel kurallar birer toplumsal sözleşmedir.

Matematiğin 5000 yıllık yazılı tarihinde, çok büyük sayıda matematik alanı ortaya çıkmıştır. Öncelikle matematiksel bilgi alanlarının büyük bolluk içinde belirdiğini görüyoruz. Bunlar, matematiksel kuramlar, dil oyunları ve bağlamlar biçiminde betimlenebilir. Matematik ilk olarak, matematik öncesi diyebileceğimiz üç alanla kendini göstermiştir: ilkel muhasebe, kılgısal geometri ve ölçümler. Bu kültürel açılımın, İÖ 4000 yıllarında Mezapotamya'ya kadar gittiği söylenir. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru, matematik alanındaki alt uzmanlık alanı sayısı 3400'e ulaşmış bulunmaktadır. Bu uzmanlık alanları arasında paylaşılan çok ve gittikçe artan sayıda matematiksel simge, diyagram, yazım biçimleri ve notasyonlar vardır. Sayıları temsil eden basit simgelerden başlayarak, matematiksel notasyon tarih içinde çok ayrıntılanmış ve özelleştirilmiş bir simgeler kümesi haline gelmiştir. Bu küme, birçok simge, belirtke (*icon*) ve şekil içermektedir. Bu özellikle matematiksel hesaplamalar, akıl yürütmeler ve kavramsallaştırmalar için büyük bir destektir. Aynı zamanda, matematiksel anlamın oluşumunu çözümlemek için olgun bir kaynaktır.

Her bir matematiksel dil oyununun içsel bir bölümü, bir dizi kurala da-

yalı simgesel dönüşümlerdir. Bunlar, sayısız bağıntı ve tümceleri içerir. Örneğin, trigonometrik özdeşlikler, denklemin bir tarafından diğerine geçerken işaretin değişmesi, türev-integral ilişkisi gibi. Bu özdeşlik ilişkileri ve dönüşümler, bağlamdan bağımsız olarak simgelerle ifade edilerek kurulur ve çok sayıda matematiksel dil oyunu arasında paylaşılır.

Sonsöz Değil

Aslında bu yazı bir tanıtım çabasıdır. Konu çok geniş ve farklı yaklaşımları kapsayan bir alandır. Bu tanıtım çabasında kendime ait bir bakış açısıyla bir tartışmayı açmaya çalıştım. Aslında, konu bir yazı ve/veya seminer dizisi içinde ele alınmalıdır. Ama yazı, en azından matematiğe daha zengin bir bakış açısı sağlamak açısından önemlidir. Bu zenginliğe zenginlik katacak bir tartışma ortamını düşünmektedir. Yeni içgörülerin olanaklılığını vurgulamaktadır. Gerek öğrencilerin, gerekse öğretmenlerin kalıp müfredatlar dışında birlikte yeniden öğrenmenin heyecanını yaşayacakları bir alandır bilim felsefesi. Elbette bir bütün olarak. Kısmi bir hayal de olsa bunu düşünmek çok güzel. Bilgi kuramına (*epistemology*) hem bilimden hem de felsefeden bir o kadar da eğitim alanından tepki gelmiştir. Bilgi kuramı, bilgiyi sorgulamaktan geçtiği için var olan siyasi ve akademik kurumsallaşma buna direnç gösterir. Doğal olan bu tepkiyi aynı doğallıkla incelemek, çözümlemek ve seçenekler sunmak olasıdır.

BAZI KAYNAKLAR

Davis, P. J. ve R. Hersh, *The Mathematical Experience*, A Mariner Book, Houghton Mifflin Company, New York, 1981.

Ernest Paul, *Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics*, Albany, New York: SUNY Press, 1997.

Godino, J. D. (1996), "Mathematical Concepts, Their Meanings and Understanding", L. Puig & A. Gutierrez (derl.), *Proceedings of the 20th International Conference of PME* içinde, cilt 2, s. 417-24, Valencia.

Maturana, H. ve Varela, F. (1987), *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Boston: New Science Library.

Rotman, B., *Toward a Semiotics of Mathematics*, Semiotica 72, 1-35, 1988.

Tymoczko T., *New Directions in the Philosophy of Mathematics*, 2. basım, Princenton University Press, 1998.

Uğur Aktaş

çinko yahut ağzımda toz

Ensar Yetkin için

ey taşlara mahrem bir yüz çizen
hiç kimsenin ziyneti yok
biri dahi uyanmaz kanının kokusuna
bir diyorsam bindir hakkı sözün
bir soymuşsam seni
bil
kulağımdaki sonsuz çağrı uğruna

biri dahi, hiç kimse, ziyneti yok,
yüz çevirmez çağrına...
ey zaman oldu
ey sunak bildiğim mağara
çağır beni bir el
sır dolanıp duruyor
çözülüp eriyor sır
be ey andıkça uzayan
sır oynaşıp büyüyor aklımda!

esrar
durduğum bu yerde yok bakındığım âlem
çıktığım âlemde yok benden zerre toz ama
ne ki sırrın sahibi orda
esrar!
döküldükçe kabuk
sıyrıldıkça ten gibi ağzımdan

çağır beni bir el
çağır ki kopsun düşsün bu sır
çağır ki, ziyneti olmayanlar, ovmasın çinkoyla!
bak bağrımı eziyorlar kubbeleşsin diye bu kambur
ses et, bi bağır!

gördüm evvel yuvanda
elmastan nasipli dilden ariydi kayalar
bildim çöktükçe gırtlağıma suyun matemi
sana taşıdığım aklın közle diriltildiğini
bildim ateşin suda, suyun ateşteki aczini
kandır beni bir mabet kapısıyla ya da
ko gözüme haritanı el ver bi
esrar
sırtımda koskoca bir dağ var

çinko yahut ağzımda toz
dini yok bu şüphedar sefilin
bir seni bildim
çinko yahut toz
esrar
anla!

görmez misin saklısında ayan olduğum
bilmez misin nasıl sancır
nasıl kabarır kalbim
beni çıkar burdan
esrar
beni buradan

(çağrıldıkça gidebilen ben
sırtımdaki dağı erittim
benle kalan yüzünüze üflediğim tozdur ağzımda
ey ziyneti olmayanlar ve ey âlem
müminleşen çinkolaştıkça)

SOKRATİK KONUŞMA: DİYALOG MÜMKÜN MÜ GERÇEKTEN?

Sabir Yücesoy

0. *(Neo)sokratik Konuşma Nedir?*

Politik ve felsefi motiflerle hareket eden bir çevrenin başlatmış olduğu Sokratik Konuşma, yaklaşık 20. yüzyılın başından bu yana sürdürülüyor. Söz konusu çevre Almanya'da, bir tür Yeni Kantçı filozof olan Leonard Nelson'un girişimiyle oluşmuştu. Bu çevrenin kendine özgü eğitim yöntemlerinde merkezi bir yere sahipti Sokratik Konuşma. Aynı zamanda Nelson'un gözünde düşünmenin, felsefe yapmanın uygun bir yoluydu.

Sokratik Konuşma bir grup insanın genel bir soruyu ele aldığı, önce bu sorunun konusuna uygun gerçek bir olayı incelediği, bu örnek hakkında bir sonuca vardıktan sonra da bunu hangi genel kurala, hangi ilkeye göre yaptığını kendi kendisine sorarak soyut ve genel geçerli ifadelere ulaşmaya çalıştığı bir grup konuşmasıdır. Temel hedef, ele alınan konu hakkındaki gerçeği birlikte bulmaya çalışmaktır.

Bu arayışın gereği olarak belirlenmiş bazı ilke ve kurallar ya da diyaloğa yönelik davranış tarzları Sokratik Konuşma'nın ayırt edici özelliklerini oluşturur. Bunların başında her katılımcının öncelikle diğerlerini anlamaya ve konuşmayı onların söyledikleri üzerine inşa edilmiş bir şekilde sürdürmeye özen göstermesi gelmektedir. Başlıca görevi konuşmanın iletişim boyutunu izlemek ve istenen şekilde sürmesini sağlamak olan moderatör, konumundan kaynaklanan bir otorite oluşturmamak için konuşmanın içeriğine karışmaz. Genel olarak konuşmacıların kendi düşünüşleri dışında hiçbir otoriteye başvurmaması Sokratik Konuşma'nın zaten vazgeçilmez bir ilkesidir.

Katılımcıların da konuşmanın ilkelerine ve iletişim boyutuna dikkat etmesi ve ideal durumda moderatörün varlığını gereksiz kılmaya yönelik bir tarzda hareket etmesi beklenir. Gerekirse bu alanda ortaya çıkan zorluklar, konuyla ilişkili tartışmadan ayrı bir konuşma biriminde ele alınmaktadır.

0.1 *Neden Sokratik Konuşma?*

Sokratik Konuşma'nın altında yatan anlayış, bir grup insanın hiçbir otoriteye bağlanmadan ve hiç kimse "öğreten" konumunda olmamak üzere; sadece akla ve öznelerarası iletişim olanağına güvenerek; belli bir konu üzerinde kesin ve mutlak olmasa da anlamlı bir sonuca ulaşmak amacıyla; bir yandan bizatihi yapılmakta olan işin kendisinin de değerlendirildiği bir ortamda sürdürdüğü konuşmanın, başka türlü yeri doldurulamayacak bir öğretici değeri olduğudur.

Bu anlayışla sürdürülen çalışmaların yararlılığı hem duruma, beklentilere ve "yararlılık"tan ne anlaşıldığına, hem de her konuşmanın ne kadar başarılabildiğine göre değişir elbette. Herkesin çeşitli görüşler öne sürebileceği konulardaki tartışmalarda ne kadar çabuk anlamsız bir dalaşma ortamı yaratıldığı/yaratılabildiği hepimizin fazlasıyla deneyim sahibi olduğu bir şeydir. Başka türlüsünün olabilirliğine dair kuşkular bir hayli yaygın ve yoğundur. Hatta bazen bu kuşkular tartışmanın ve konuşmanın kaçınılmaz birtakım özelliklerine dayandırılarak gerekçelendirilmektedir de. Ama bütün bunlara rağmen Sokratik Konuşma, çoğu zaman gerçek bir diyalog sürdürmeye olanak sağlar. Bunun bir nedeni, konuşmanın olabildiğince elverişli bir ortamda yapılmasıdır: Uygulamada kaçınılmaz bir çeşitlilik olmakla birlikte, genellikle Sokratik Konuşma'ya bolca zaman ayrılmasına dikkat edilir, rahat bir mekân seçilmeye çalışılır, katılanlar ve moderatörler arasındaki yaş, ünvan gibi farkların ortamı ve konuşmayı etkileme olasılığını epeyce azaltan bir sosyal ortam oluşturulur (örneğin herkesin birbirine "sen" diye hitap etmesi bir gelenek haline gelmiştir).

Tabii çok daha zor ve sıkışık şartlarda da başarılı uygulamalar yapılmıştır ve yapılmaktadır. Pratik düzeyde geçerli bir diyalog yöntemi oluşturmayı sağlayan özelliklere sahiptir Sokratik Konuşma: konuşmanın soyut kavramlarla değil, gerçek bir örnek etrafında yürütülmesi; örnek olarak alınan olayın çoktan kapanmış ve dolayısıyla konuşmacılar tarafından belli bir mesafeyle ele alınmaya elverişli olması; moderatörün konuşmaya doğrudan katılmayıp grup konuşmasındaki iletişim meselesini özel iş edinmesi; Sokratik Konuşma'nın karar almaya yönelik olmayışı ve bunun baştan kabul edilmiş olması; katılanların kısa sürede başkalarından bir şeyler öğrenme imkânını fark etmesi; ayrı bir zaman diliminde yapılan değerlendirmelerin çalışma ve davranış düzeyinde düzeltmeler için fırsat yaratması.

Tam bir liste veremeyeceğiz, çünkü bu konuda –henüz– sistematik araş-

tırmalar yapılmış değil. Sokratik Konuşma uygulanan bir şeydir daha çok. Neyin nasıl ve neden olduğuna dair açıklama denemeleri ister istemez sonradan gelir. Sokratik Konuşma'ya katılanlar kuramsal açıdan ikna olduklarından değil, yararlarını hem sezdikleri, hem de yaşamlarının diğer birçok anında, çeşitli durum ve ortamlarda fark ettikleri için katılmaktadır. Örneğin öğretmenler derslerini farklı ve öğrenciler için daha iyi olduğuna inandıkları bir anlayışla yürütebilir, çalışanlar işyerlerinde meslektaşlarıyla daha makul bir iletişim ve ilişki kurabilir, vb.

1. *Sokratik Konuşma Nereden Çıktı?*

Aşağıdaki bölümlerde Neosokratik Konuşma'yı örnekler aktararak tanıtırken, birçok kez Platon'un diyaloglarından tanıdığımız kadarıyla tarihteki Sokrates'in konuşmalarına da başvuracağız ve karşılaştırma yaparken, bazı şeylerin o zamana göre nasıl daha iyi olabileceğini de konu etmiş olacağız. Bugünden geriye doğru bakıp aslında yapılan ve yaşanan tartışmalardan çok belli fikirleri aktarmak için yazılmış bu diyaloglardaki Sokrates'i eleştirmeye ya da değerlendirmeye kalkışmak pek anlamlı bir iş olmazdı. Ancak, konumuz "Sokratik" Konuşma: gerçekten de Sokrates'ten ve Platon'un yazdığı –bazı– diyaloglardan ilham alarak ortaya çıkmış bir faaliyet tarzından bahsediyoruz. Herhangi bir konu üzerinde birlikte düşünüp tartıştığımızda, o konudaki doğruyu en azından aramanın mümkün ve anlamlı olduğunu vurgulamıştı Sokrates. Bunun o zamanki düşünce ortamında belli bir önemi vardı, bugün de var.

Son yüz yıl içinde böyle bir çabayı önemseyenlerden biri de, bugünkü şekliyle Sokratik Konuşma'yı başlatmış olan Leonard Nelson'du. Felsefe ve matematik okumuştu Nelson. Gerekli çalışmaları tamamladığı halde, ancak yıllar sonra Göttingen'de profesör olarak çalışmaya başlayabildi. Politik bakımdan çok faal ve tavizsiz bir kişiydi ve akademik çevrelerle ilişkileri genellikle iyi değildi. Sert eleştiri üslubunun hedeflerinden biri de Birinci Dünya Savaşı olmuştu. Savaş'ın başlarından itibaren örgütsel faaliyetini eğitsel alanı kapsayacak şekilde genişletti. 1917'de pedagog Minna Specht'le birlikte kurduğu *Internationaler Jugendbund*'un (IJB - Uluslararası Gençlik Birliği) hedefi, genç insanları akla uygun bir toplum yapısını oluşturma çalışmasına aktif olarak katılacak şekilde yetiştirmekti. Bunu 1922'de kurulan *Philosophisch-Politische Akademie* (PPA - Felsefi Politik Akademi) izledi. Bu kuruluşun üstlendiği iş, Kant'ın ve Nelson'un hocası Fries tarafından geliştirilmiş

eleştirel felsefe tartışmasını sürdürmek ve IJB'nin politik çalışmasına bilimsel bir temel sağlamaktı.

Mayıs 1924'ten itibaren Walkemühle adlı kırsal yörede açılan gençlik eğitim evinde genellikle IJB üyesi olan 17-20 yaş arası gençler ve çocuklar düzenli olarak eğitilmeye başladı. Birçok bakımdan alternatif bir eğitimdi bu ve ağırlıkla Sokratik Konuşma yönteminden yararlanıyordu.

1926'da, siyasi durumun giderek kritikleşmesi karşısında, politik faaliyeti artırma gereği duyan Nelson ve arkadaşları IJB'yi *Internationaler Sozialistischer Kampfbund*'a (ISK - Uluslararası Sosyalist Mücadele Birliği) dönüştürdü. Ertesi yıl, bir tür ahlaki sosyalizm savunmuş olan Nelson, Sovyetler Birliği'ne yaptığı bir geziden kısa süre sonra, 45 yaşında öldü.

1.1 *Nelson'dan Sonra*

Sokratik Konuşma Platon diyaloglarına göre önemli farklılıklar gösterdiği için, daha kesin bir terim olarak Neosokratik Konuşma önerilmiş ve benimsenmiştir. Yine de Nelson geleneğinden kalma Sokratik Konuşma terimi daha uzun bir süre kullanılmaya devam edecek gibi görünüyor. (Bu yazıda da iki terim tamamen eşanlamlı olarak kullanılmıştır.) Oldukça kuvvetli ve otoriter bir kişiliğe sahipti Nelson. O zamanki durumu gözeterek koymuş olduğu, gündelik yaşam ve politik faaliyetle ilgili kuralların büyük kısmı, haliyle çoktandır terk edilmiş bulunuyor; ama bazı davranış ve uygulamalara rastlamak hâlâ mümkün. Örneğin, matematik temalı Sokratik Konuşmaların da yapılıyor olması, Nelson'dan kalma bir gelenektir. Bir başka örnek de vejetaryenliktir. Nelson hayvanların acı hissetme yetisine sahip olduğunu düşünüyordu. Bugün Sokratik Konuşmalara katılanlardan onun döneminde yetişmiş olanların hemen hepsi vejetaryendir.

Nelson'un çevresinde oluşan küçük grup çalışmalarını sürdürmekteyken, Nasyonal Sosyalizm de iktidara iyice yaklaşmış bulunuyordu. 1931'de, mevcut güçleri bu tehlikeye karşı seferber etme düşüncesiyle, Walkemühle'nin yetişkin eğitimiyle ilgili bölümü kapatıldı. Çocuklara ayrılan bölüm ise Almanya'da barınması imkânsız hale gelince önce Danimarka'ya daha sonra da İngiltere'ye taşınmak zorunda kaldı.

ISK, İkinci Dünya Savaşı başlayana kadar Almanya'da gizli bir direniş yürütmeye çalıştı, sürgünde de faaliyete devam etti. Savaştan sonra faaliyetine son verdi, bazı üyeleri SPD'de görev aldı, özellikle Willi Eichler 1959'da formüle edilen Bad Goddesberg programının hazırlanmasında etkili oldu.

Nazilerin kapattığı ve savaş sonrasında alınan tazminat sayesinde 1949' da yeniden kurulan PPA, Nelson'un eserlerini yayımlama, politik eğitim ve Sokratik Konuşma'yı bir tartışma ve eğitim yöntemi olarak geliştirme işlerini üstlenmiş olarak bugün de faaliyettedir. O dönemde eğitsel faaliyetleri yürütenlerin başında Minna Specht ve Grete Henry-Hermann geliyordu. Sokratik Konuşmaları yıllar boyunca sürdürüp pek çok moderatör yetiştiren kişi ise Gustav Heckmann'dır.

Max Born'un yanında doktora yapmış olan Heckmann, önceleri daha çok fizikle ilgilenmişti. 11 Aralık 1922'de Leonard Nelson'un Sokratik yöntemi anlattığı konuşmasını dinlediğinde, bundan çok etkilendi. Daha sonra Nelson çevresinin faaliyetlerine katıldı, kaderini paylaştı. Özellikle savaş sonrasında Sokratik Konuşmaların yürütülmesi büyük ölçüde Heckmann' ın çalışmalarıyla mümkün olmuştur. Nelson'un anlayışını sürdürmekle birlikte bazı değişiklikler de getirdi Heckmann. Bu noktada kişisel üslup farklarının bir dereceye kadar önem taşıdığını düşünebiliriz. En belirgin değişiklik, konunun doğrudan ele alındığı tartışma biriminden ayrı olarak yapılan meta-konuşmadır.

Sokratik Konuşmalar'a gösterilen ilgi son yıllarda hem artmış, hem de yeni boyutlar kazanmaya başlamıştır. Okullarda ve üniversitelerde bu yöntemden nasıl yararlanılacağı araştırılmaktadır. Çocuklarla yapılan Sokratik Konuşmalar da vardır. Çok sayıda insanın birlikte bulunduğu ve çalıştığı yerlerde, örneğin şirketlerde ya da dernek, devlet dairesi gibi örgütsel yapıya sahip ortamlarda iletişim olanaklarını geliştirmek, sorunların çözümü için yaklaşım sağlamak, verimliliğe katkıda bulunmak gibi beklentilerle Sokratik Konuşmalar yapılmaktadır. Bu arada Sokratik Konuşma uluslararası bir boyut da kazanmış durumdadır. Özellikle Hollanda ve İngiltere'de Sokratik Konuşma'yı başlıca çalışma alanı yapmış bulunan dernekler kurulmuştur. Bu kuruluşların organize ettiği toplantılara çok sayıda ülkeden katılanlar olmaktadır. İstanbul'da da Bilgi Üniversitesi bünyesinde, öğrencilerin katılımıyla bu alanda çeşitli çalışma ve uygulamalar yapılmış bulunuyor.

2. *Nasıl Bir Şey?*

Sokratik Konuşma en az dört ya da beş, tercihan daha fazla kişiden oluşan, ama on ya da on iki kişiyi pek de aşmaması gereken bir konuşma grubu tarafından yapılır. Konuşmanın içeriğini etkilemeyen bir moderatör, grubun çalışmasına yardımcı olur. Genellikle (ama zorunlu olarak değil) moderatör ta-

rafından önceden belirlenen konuşma konusu, özel bir ön bilgi ya da ampirik araştırma gerekmeden tartışılmaya uygun olmalıdır. Duruma ve ortama göre güncel sorunlardan hareketle saptanabilir ya da bilgi kuramı, ahlak gibi felsefi alanlarla, arkadaşlık, sevgi, haksızlık, yaşamımızdaki sınırlar, olanaklar, risk alma, yararlı olma, vb. gibi gündelik deneyimlerle ilgili olabilir. Sokratik Konuşma için psikolojik konular da seçilebilmektedir; ancak, bu tür konuşmalarda terapi amacı kesinlikle yoktur, dolayısıyla gündemdeki kişisel sorunların çözümünü Sokratik Konuşma'dan beklemek mümkün değildir. Ayrıca, uzmanca araştırmaların yerini tutma iddiası olmaksızın, bazı matematik ve doğa bilimi konuları da Sokratik yöntemle ele alınabilir.

Katılanların birbirini çok iyi anlamasına ve temanın (çoğu kez bir soru şeklinde formüle edilmiştir) dikkatlice araştırılmasına verilen önem nedeniyle Sokratik Konuşma görece yavaş ilerleyen bir diyalog biçimidir. Bu yüzden de uzunca bir zaman gerektirir. Bazen yöntemi tanıtma amacıyla ya da durum gereği hızlandırıcı yollara başvurarak bir günlük konuşmalar da yapılmakta, ama genellikle birkaç gün ya da bir haftalık olanlar –zaman bulunabiliyorsa– tercih edilmektedir. Üniversiteler, okullar ve benzeri kurumlarda seminerlerdeki gibi haftada bir kısa toplantılar halinde uzun bir döneme yayılan uygulamalar da mevcuttur.

Sokratik Konuşma çıkış sorusuyla (tema ya da konuyla) doğrudan ilgili yaşanmış deneyimlerin kısaca anlatılmasıyla başlar. Bunlardan en uygunu seçilir, ayrıntılar soruşturulur, analiz edilir. Konuşma grubu örnek olay hakkında görüş birliği halinde bir yargıya varabilirse, geriye doğru soyutlamayla bu yargıyı mümkün kılan ortak kural ve ilkeler araştırılarak yine üzerinde herkesin anlaştığı formülasyonlar bulunmaya çalışılır. Konuyu içerik bakımından ve argümantasyona başvurarak ele alan bu konuşmalardaki kişisel, grup dinamiğiyle ya da yöntemle ilgili sorunları gidermek ve içeriksel konuşmanın nasıl devam edebileceğine dair hazırlık yapmak için ayrı bir zaman ayrılmaktadır.

2.1 *Sokrates Diyalogları ve (Neo)sokratik Konuşma*

Nelson bir filozof olarak, eğitsel faaliyetlerinde felsefi tartışmaların olumlu özünü yansıtmak ve bundan yararlanmak istemiş olmalıdır. Sokrates'in kendi öğrencileriyle ya da diğer Atinalılarla sürdürdüğü konuşmalar daha çok Platon'un kaleme alıp aktardığı şekliyle tanınır ve bu tür tartışmaların klasik modelini oluşturur. Binlerce yıl sonra bir kez daha bu kaynağa başvurup on-

dan ilham alan Nelson, kuşkusuz kendi çalışma yönteminin aslında ne kadar farklı olduğunu biliyordu. Bugünkü Sokratik Konuşmaların Platon tarafından aktarılan Sokrates diyaloglarıyla olan farkları önemlidir ve bu bakımdan "Sokratik" yerine "*Neo*sokratik" Konuşma'dan bahsetmek biraz daha doğrudur.

Gustav Heckmann (Neo)sokratik Konuşma hakkında bir tanıma yaklaşan ifadeler kullanmıştı:

> En geniş anlamıyla Sokratik yöntem, insanların birlikte nedenler hakkında düşünüp bir soru bağlamında gerçeğe biraz daha yaklaşmaya çalıştığı her yerde ve durumda uygulanıyor demektir. ... Baştan sona *birlikte nedenlerin düşünülüp tartıldığı* bir konuşmanın Sokratik olduğunu söyleyebilirim.

Bu genel tanım yirminci yüzyılın başlarından beri uygulanmakta olan biçimiyle Sokratik Konuşma'nın temel niteliğini vurguluyor, aynı zamanda Platon'un aktardığı ve çoğunlukla Sokrates'in başrolü oynadığı klasik konuşmalara benzeyen ve benzemeyen yönlerini de az çok ortaya koyuyor. Bir konu hakkında tartışıp, esas itibariyle sadece neden ve gerekçelere dayanarak doğru olduğunu kabul ettiğimiz bir yargıya varma çabası, hem Atina'da yaşamış tarihi Sokrates'in hem de bugünkü Sokratik Konuşma'nın olmazsa olmaz özelliğidir. Ancak Heckmann'ın vurguladığı doğruyu *birlikte* arama çabası Sokrates'in diyaloglarında pek az çıkar karşımıza. Sokrates diğer konuşmacılara yönelttiği sorularla, onların kendilerinden çok emin bir şekilde açıkladığı görüşlerini sarsar. Konuşmacı soruları cevapladıkça, savunduğu görüşün birtakım önkabullere dayandığı, ama bunların da aynı kişi tarafından apaçık gerçekler sayılan başka bazı düşüncelerle bağdaşmaz olduğu anlaşılır.

Sokrates'in karakteri, görünüşü, çevresi, karısı, vb. hakkında az çok bilgi sahibiyiz, ama konuştuğu kişileri neden böyle köşeye sıkıştırdığını tarihsel verilere dayanarak saptayamayız. (Bazen bundan keyif almış da olabilir.) Yine de, diyaloğun bu aşamasını belli bir işleve sahip olarak anlayabiliriz: Katı ve kalıplaşmış önyargıların bertaraf edilmesi, karşılıklı bir konuşma halinde gerçeğin aranabilmesi için kaçınılmaz bir önkoşuldur. Herkesin kendi görüşünü ısrarla tekrarladığı, rakibi ya da hasmı sayılan diğer konuşmacıların sözlerine cevap yetiştirirken puan ve taraftar kazanmaya çalıştığı tartışmalarda hiçbir şeyin ele alındığı yoktur aslında. Tartışma konusu, kendi konumunu tekrarlamanın ve güçlendirmeye çalışmanın vesilesinden ibarettir. Karşılıklı bir konuşmadan söz etmek de imkânsızdır, çünkü tartışmacı başka biri ko-

nuşurken onu dinleyip anlamakla değil, kendi sözlerini güzel ve etkili bir şekilde söylemeye hazırlanmakla meşguldür. Ötekinin konuşmasında geçen ifade biçimleri, kendi söyleyeceği şeyin içeriğini hiç etkilemez, sadece nasıl söylerse işe yarayacağı bakımından önem taşıyabilir. Bir soruyu, problemi ya da konuyu ele almak için alışılmış tartışma tarzının kökten bir değişiklik geçirmesi zorunludur. Bu tutum değişikliğinin koşulu olan ve kısaca "önyargının yıkılması" diyebileceğimiz durum Sokrates'in eleştirileriyle sağlanmaktadır.

Böylece konuşma talk-show olmaktan çıkıp bir araştırma çabasına dönüşmüştür Sokrates'te. Süslü, iddialı, dinleyeni etkileyen sözler yerine olabildiğince iyi gerekçelendirilmiş önermeler formüle etmek ve daha iyisi, daha doğrusu bulunana kadar bunları bağlayıcı saymak Sokrates'in tavrını belirleyen anlayıştır. Ölüme mahkûm edilmiş olarak tutulduğu hücresinde kaçmasını öneren ve bunun için her şeyi hazırlamış bulunan dostu Kriton'a itiraz ederken, bu anlayışı bir ilke halinde dile getirmiştir Sokrates: *Çünkü yalnız şimdi değil, her zaman aynı şeyi yaptım: araştırma sonucu bana en doğru görünen* logos*'a (düşünüşe, argümantasyona) uymak* (Platon, "Kriton" 46b).

Ama bu kadarı Heckmann'ın tanımında ifade edilen beklentiyi karşılamaya yetmez. Oturup tek başına gerçeği arayan düşünür devri çoktan geride kalmıştır. Aslında böyle bir şey belki de hiç olmadı, hep bir tartışma halinde başlayıp gelişti felsefe ve bilimler.

Gerçek arayışını sürdüren merci, ancak birbirini tamamlayan ve/veya düzelten konuşmacıların oluşturduğu çok özneli ortamlar halinde tasavvur edilebilir. Oysa Platon'un kaleme aldığı diyaloglarda Sokrates dışındaki kişiler genellikle az ve kısa konuşmakta, buna karşılık Sokrates bazen tam anlamıyla sazı eline alıp birkaç sayfayı bulan konuşmalar yapmaktadır. Sonunda sözüm ona sorar, öyle değil mi diye. Baştan Sokrates'e itiraz etmiş kişiye de kitabın (ya da bir tartışma bölümünün) son sözünü söylemek düşer: "Evet, çok haklısın Sokrates!"

Neosokratik Konuşma'da ise ancak "evet" yada "hayır" diye cevaplandırılabilecek tipteki sorulara seyrek olarak başvurulur. Bazen belli bir önermeye karşı itiraz ya da şüphe bulunup bulunmadığı moderatör ya da bir katılımcı tarafından sorulabilir. O ana kadar tartışmanın gelişi ve daha sonraki gelişiminde ise bu tip soruların ağırlığı fazla değildir. Neosokratik Konuşma'nın ilk iki aşaması olan algılama/anlama ile betimleme sırasında daha çok bilgi edinme amaçlı sorulara yer verilir. Bu soruların yardımıyla, anlatı-

lan örnek tam olarak kavranır ve söze dökülebilir. Daha sonraki argümantatif evrelerde yanıt olarak neden gösterilmesini talep eden soruların önemi artacaktır.

Sokrates diyaloglarında da sorular pek çoktur, ama bunlar genellikle Sokrates'in yönelttiği sorulardır ve onun vardığı bir sonucu (yargıyı) onaylatmaya yararlar. Böylece konunun araştırılması sürdürülebilecektir.

Tabii Atina'nın pazaryerinde, sokaklarında ya da evlerinde, Sokrates ve diğer kişiler arasındaki konuşmaların aynen bu şekilde gerçekleştiğini söylemek güç. Muhtemelen Sokrates'e daha çok itiraz geliyor, lafına daha çok karışılıyor, daha dağınık ama biraz daha eşit dağılmış konuşmalar geçiyordu. Nitekim Platon'un diyaloglarında Sokrates, çok seyrek de olsa, farklı bir rol üstlenmiş görünür, diğer konuşmacıları daha çok katılmaya ve birbirinin söyledikleriyle ilgili konuşmaya yöneltir gibidir. (Buna ilerde moderatörün işlevinden bahsederken değineceğiz.) Ne var ki o dönemde ses kayıt cihazları henüz icat edilmemişti. Sokrates de konuşmaktan yazmaya vakit bulamıyordu herhalde. Bize aktarıldığı şekliyle Sokrates diyalogları ile bugün Sokratik ya da Neosokratik Konuşma adıyla anılmakta olan, Leonard Nelson'un Almanya'da ortaya atıp başlattığı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da özellikle Gustav Heckmann tarafından sürdürülüp geliştirilen grup çalışması arasındaki en önemli fark, karşılıklılık ilkesine tanınan ağırlıkta yatmaktadır. Sokrates'in Kriton'a söyledikleri, Neosokratik Konuşma'ya temel teşkil eden bir diyalog anlayışıyla tamamlanmalıdır: *Sizlerle birlikte, hepimizin kendi kavrayışıyla ve sağlam nedenlere dayanarak katılacağı bir genel doğruyu arıyorum.*

3. *Neosokratik Konuşma'ya Katılım ve İçeriksel Konuşma*

Karşılıklılık ilkesi hem Neosokratik Konuşma'nın genel yapısını hem de katılanların tavırlarını, davranış tarzlarını belirlemektedir. Herkes kendi düşüncesi uyarınca konuşur, ne grup içinden (moderatör dahil) ne de dışarıdan (büyük ya da popüler düşünürler, din ulular, tarihi kişiler, vb.) bir otoritenin etkisi altındadır. Böyle bir otoriteyi grubun tartışmasına taşımamaya dikkat eder. Kendi görüşüne yönelik henüz sınanmamış inancı ve kendi ifade tarzının cazibesi de dahildir buna. Diğer katılımcılarla birlikte konuşması gerektiği için, en az kendi düşüncesi kadar onların söyledikleriyle de meşguldür.

Konuşmayı, parlak bir fikir ya da formülasyon uğruna bile olsa sıçrama yapmadan, en son söylenenden hareketle sürdürmek, karşılıklı ve birlikte

düşünmeyi esas alan Neosokratik Konuşma'nın en çok dikkat edilen kurallarındandır ve biraz da bu yüzden, böyle bir konuşmaya katılmak sabırlı olabilmeyi de gerektirir.

Karşılıklılık ilkesi, insanlara saygılı olma amacıyla vurgulanmış değildir. Katılımcılar hep birlikte bir sorunun doğru yanıtını bulmaya çalışmaktadır ve her Sokratik Konuşma'nın ana hedefi gerçeği bulmaktır – tıpkı Sokrates'in konuşmalarında olduğu gibi. Ve yine Sokrates'in yaptığı gibi, konuşmaya başlarken yanımızda getirdiğimiz, başlamamızı mümkün kılan, ama bir yandan da konuşmayı ve düşünceyi sınırlayabilen ön bilgi ve yargıların sınanması, düzeltilmesi, giderilmesi, zihinlerimizin yeni yaklaşımlara açılması gerekecektir. Sokrates çoktan öldüğü için de bu işi birbirinin düşünce ve formülasyonlarına olabildiğince dikkat gösteren katılımcılar yapar – moderatör değil!

Neosokratik Konuşma'ya katılanlar aynı zamanda böyle bir karşılıklı denetleme işi üstlendiğinden ve bu durum alışılmış bilgi ve yargıları zorlayacağından, konuşma grubunun bazen kafa karışıklığı içine düşmesi olağandır; hatta diyebiliriz ki, hayra alamettir. Tabii konuşmanın toparlanamaması ihtimalini barındırmadığı söylenemeyecek, pek de keyifli olmayan bir kriz durumudur bu. Tam da böyle anlara ilişkin olarak bir katılımcı, "Çok keyifli bir ümitsizlik duygusu," ifadesini kullanmıştı. Bir diğeri de yaşadığı duygu ikilemini dile getirdi: "Kendimi son derece kötü hissediyorum, ama bir yandan da sevinçten patlayacak gibiyim." Böyle durumlarda ortaya çıkan duygular kişiden kişiye değişir elbette. Ama bu ifadeler birlikte arayış deneyiminin bir yönünü yansıtmaktadır gerçekten de.

Konuşma grubuna katılanlardan hem kendi fikrini oluşturup hem de diğer konuşmacıları çok iyi anlamaya, onların söylediklerine hem eleştirel bir bakışla yaklaşıp hem de bu söylenenlerdeki gerçek payından yararlanarak konuşmayı ilerletmeye çalışması beklenir. Her konuşmacıya tartışmayı bütün aşamalarında fiilen inşa etme rolü düşmektedir. Böyle olunca, Neosokratik Konuşma'ya başından sonuna kadar aktif bir şekilde katılmak, konuşmacıların gönüllü olarak üstlendiği bir iştir. Bu işi başarmak için yapmaları gereken de, konuyla ve seçilen örnekle bağlantıyı kaybetmeden, uzun ve karışık cümlelerden, soyut ve zor anlaşılır kavramlardan kaçınmaya çalışarak her defasında kendi düşüncelerini söylemektir. Katılımcı diğerlerinin katkılarını dinleyerek konuşmanın seyrini takip etmeye ve bu gidişe katkıda bulunmaya çalışır.

Bu söylediklerimizden Sokratik Konuşma'ya katılmanın çok zor olduğu

gibi bir anlam çıkarılmamalıdır kesinlikle. İşi ciddiye alıp çaba göstermek çoğu zaman yeterlidir. Herhangi bir ön bilgi, özel bir eğitim ya da diploma gerekmez. Özellikle uygun ya da tersine dezavantajlı meslek türleri, toplumsal statüler, vb. söz konusu değildir. Bir süredir Berlin'deki bir hapishanede sürdürülen Neosokratik Konuşmalar, bu esnek uygulama olanaklarının bir örneğini oluşturmuştur:

3.1 *Hapishane Konuşmaları*

Sokratik Konuşma'yı tanıtıcı bütün yazılar ve konuşmalar, önemli bir zorlukla karşı karşıyadır: gereğince tanıyıp değerlendirmenin ancak bizzat deneyerek ve etkilerini yaşayarak mümkün olduğu bir çalışmayı teorik olarak açıklamanın yetersizliği (bu tip yazıların çoğunda, şimdi benim yaptığım gibi, yakınma konusu olan bir hususdur bu). Sokratik Konuşma'nın ardında yatan anlayış ve düşünceler, konuşmanın biçimini oluşturan ilke ve kurallar ne kadar açık veya basit olsa da, her şey uygun biçimde hazırlandığında bile, katılanların davranış tarzı ortaya çıkan konuşmanın Sokratik olup olmadığı konusunda son sözü söyleyecektir. (Nadiren de olsa konuşmanın adım adım ilerleyişini çok yavaş bulup hayal kırıklığına uğrayan ve sonunda iyice sıkılıp başka şeylerle uğraşmaya başlayarak ciddi kriz yaratan konuşmacılar da görülmüştür.) Bu yüzden hapishane konuşmalarını özellikle katılımcılar açısından bakarak aktarmaya çalışacağız.

Berlin'deki Tegel Hapishanesi'nde uzun süredir "yatmakta" olan kişiler, salıverilme hazırlıklarının gündeme geldiği bir bölüme geçiyor – tabii hapishane yönetiminde suç işlemeyecekleri izlenimi uyandıysa. "Tegel Hiltonu" diye adlandırılan bu bölümdeki hükümlüler belli kapanış ve çalışma saatleri dışında serbest hareket etme imkânına sahip. "Serbest zamanın değerlendirilmesi" salıverilme hazırlığı bakımından önemli bir etken sayıldığı için bu kişilere çeşitli faaliyetler önermesi gereken cezaevi yönetimi, başlangıçta Sokratik Konuşma'nın ne kadar uygun olduğu konusunda çekimser bir tutum içindeydi. İstatistikler mahkûmların çoğunlukla düşük bir eğitim düzeyinde olduğunu gösteriyordu. Üstelik aralarında yüksek eğitimli olanlar da bulunduğundan, kendi seçimleriyle katılacakları grup konuşmalarında uyumsuzluklar görülebilirdi. Ayrıca, mahkûmlar kendi anlatımlarına göre, olumsuz deneyimlerle dolu bir geçmişe sahipti: Ciddiye alınmamışlar, yetenek ve becerileri görmezden gelinmiş, kişiliklerine saygı gösterilmemişti.

Yine de, uzun süren formaliteler tamamlandıktan sonra Tegel Hapisha-

nesi'nde Sokratik Konuşmalar "Hilton" bölümünden isteyenin katılabileceği şekilde ve 14 günde bir düzenlenen toplantılar halinde sürdürülmek üzere Nisan 2000'de başladı. Akşam saatlerindeki toplantılarda genellikle beş kişi bulunuyor, bunların üçü aksatmadan her defasında geliyordu. Önceleri üç saat olan toplantı süresi yorucu bulunduğundan, daha sonra iki saate indirildi. Her toplantıya iki moderatör katılıyor, böylece ayrıntılı bir protokol hazırlanabiliyordu.

Konuşmaların konusu –genellikle yapılanın tersine– moderatörler tarafından belirlenmemişti bu kez. Katılanların birlikte çok zaman geçirdiği, güncel sorunların yaşanabildiği ortamlarda (örneğin bir şirkette) konuşma konusunun kendiliğinden biçimlenmesi beklenebilir. Tegel Hapishanesi'nde de sadece Sokratik Konuşma'da temanın nasıl bir şey olabileceği belirtildikten sonra katılanların öneri getirmesi istendiğinde, alışılmışın çok ötesinde bir konu bolluğuyla karşılaşıldı. Tutuklular hapishane koşullarında, uzak veya yakın bir gelecekteki salıverilmeyle de ilişkili olarak, neyin önemli olduğuna dair açık fikirlere sahipti. Kalabalık bir soru listesi çıktı ortaya. Bunun üzerine moderatörler katılanlardan ek bir çaba göstermelerini ve listede yer alan soruları ana başlıklar altında toplamalarını istedi. Dört başlık oluştu bu çalışmanın sonunda: "Bir arada yaşama, birbirimizle iyi geçinme", "Kendimizi koruma, kendimiz olma", "Toplum ve ben", "Yaşamımı düzenleme". Bunlar arasında en kalabalık olanı ve en çok önemseneni sonuncu kategoriydi. Sonunda, hem katılımcıların güncel durumunu en çok ilgilendiren hem de diğer bazı soruları kısmen kapsayan bir konuda karar kılındı:

"Çıkmaz bir durumdan nasıl kurtulabilirim?"

Sokratik Konuşma'dan hareketle, ortama ve koşullara göre düzenlenmiş konuşma biçimleri geliştirip uygulamak mümkündür ve bunların bazıları gündemdeki bir soruna doğrudan bir yanıt ya da çözüm bulmaya yönelebilir. Ama Sokratik Konuşma'nın kendisi somut yaşam deneyiminden hareketle genel ilkeleri aramayı ve bu sayede, dolaylı olarak yaşama biçimi ve davranışlarda iyileşme sağlamayı amaçlar. Böyle olduğu için de, karar verme ve hemen uygulamaya geçme baskısından olabildiğince uzak bir atmosferde sürdürülmelidir. Konuşma temasının belirlenmesi bu açıdan özellikle önemlidir: Bir yandan güncel önemi olan ya da olabilecek bir konu seçilmeli, bir yandan da acil bir meselenin halledilmesi beklentisinin oluşmamasına dikkat edilmelidir.

Aynı şey, Sokratik Konuşma'da merkezi öneme sahip somut bir örnek için de geçerlidir. Temayla doğrudan ilgili, kişinin bizzat yaşadığı (ya da çok yakından tanık olduğu) ama artık geçmişte kalmış, anlatan açısından sonuca bağlanmış ve kapanmış örnekler bulmaya çalışılır ve konuşma grubu bunlar arasından en elverişlisini seçer.

Tegel Hapishanesi'ndeki konuşmaların ilk dönemine sürekli katılan kişilerin "çıkmaz durum" konusuyla ilgili olarak anlattığı dört örnek şöyleydi:

Bernhard (1) hapisten çıktıktan sonra iş bulmaya çalışmış, kısmen kendi hataları nedeniyle, ama aynı zamanda da bürokratik engellerden dolayı sonuç alamamıştı. Borçları iyice arttığında çıkış imkânı kalmadığı için "başka yoldan" para edinmeye karar verdi.

Bernhard (2) ağır bir hastalıktan sonra işini kaybedip evi olmayanların oturduğu "Mau-Mau yerleşimi"ne taşınmak zorunda kalmıştı. İyileşip iş bulduğunda yeni bir ev edinme sorunuyla karşılaştı. Mau-Mau yerleşiminden gelen birine kimse ev vermek istemiyordu. Böylece iki yıl geçti. Otobüs şöförü olarak bir şehir gezisinde görev aldığı sırada, yolcular arasında bulunan Berlin İmar ve İskân Bakanı'yla konuşması, çözüm getirdi.

Paul hapse girmeden önce sorunlarını hep saldırganlıkla çözmeye çalışmış, buna uygun çevrelerde yaşamıştı. Hapiste –İncil okumaları da yaparak– bu konuyu düşündü. Hemen olaya karışmak yerine doğru ile yanlışı ayırt etmeye çalışmanın gerektiği sonucuna vardı.

Albert evvelce Doğu Alman vatandaşıydı. Birleşmeden sonra annesinin yanına taşındı ve tamamen onun tarafından bakılarak yaşadı. Annesi beklenmedik bir şekilde ölünce boşlukta kaldı. Alkol bağımlısı oldu. İşini kaybetti. Sonunda hapse girmesine neden olan suçu işledi.

3.2 *Neosokratik Konuşma'da Örnek*

Sokratik Konuşma'da asıl hedef örnek olay üzerinden çıkış sorusuna cevap aramak olduğu için, en uygun örneği seçip bunun üzerinde yoğunlaşmak tercih edilir. Diğer örneklerde içerilen ilginç ve gerçeğe götürücü yanların göz ardı edilmesi, bu tercihin bedelidir. Tegel'deki durum bu genel uygulamadan sapmayı gerektiriyordu, çünkü her katılımcı kendi deneyimini diğer kişilerle konuşma isteğini özellikle vurgulamıştı. Ayrıca, olağan Sokratik Konuşmalardan farklı olarak, bu kez her toplantı herkese açık tutulmuştu, yani baştan sona kadar aynı grubun çalışması yerine yeni katılımcılar da gelebiliyor ve kendi deneyimlerini dile getirmek istiyorlardı. Bunun üzerine, son zamanlarda "olağan" Sokratik Konuşmalarda da uygulanan bir yola başvurul-

du ve örneklerden biri asıl çalışma malzemesi olarak seçilmekle birlikte, diğerlerinin de tamamen bir kenara bırakılması yerine tartışma sırasında dikkate alınması kararlaştırıldı.

Örneğin çıkış sorusuna (konuya) uygun olması ve bütün konuşmacılar tarafından kavranabilmesi gerekir. Her katılımcı kendini örneği anlatanın yerine koymaya, anlatılanı belli bir empatiyle anlamaya çalışır. Seçilen örneği getiren konuşmacıdan gerekli her türlü bilgiyi aktarması beklenir. Bu da olayı iyi hatırlaması ve kişisel ayrıntılara girmekte bir sakınca görmemesi demektir. Genellikle en basit görünen olaylar bile, bir Sokratik Konuşma'da ele alındığında umulmadık ölçüde karmaşık oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, daha basit olan örneklerin seçilmesi –özellikle moderatörler ve deneyimli katılımcılar tarafından– tercih edilir. Bir başka tercih nedeni de anlatılan örneğin olumlu olması, yani –Tegel'deki konuya göre söylersek– açmazdan nasıl çıkılamadığını değil, nasıl çıkılabildiğini göstermesidir. Bu son ölçüte uygun iki örnek Bernhard (2) ve Paul tarafından anlatılanlardı. Paul'ün örneği fazla genel olduğundan, Bernhard (2) seçildi.

Tartışmada oluşan argümantasyonun bütün önemli aşamalarını yazıp kaydetmek de Sokratik Konuşma'nın tipik bir uygulamasıdır. Böylece hem kesin ifadeler oluşur ve herkes neyi ne derece kabul edip etmediğini bilir, hem de geri dönüp düşünmek, saatler ya da günler sonra bile mümkün olur. Örneğin yazılması özellikle önemlidir, çünkü anlamaya ve ek bilgiler edinmeye yönelik soruların da katkısıyla oluşturulan bu kısa metin, grup konuşmasının somut örnekle ilgili ilk kısmı boyunca üzerinde çalışılan malzemeyi teşkil edecektir. Tegel'de de Bernhard (2) tahtaya yazıldı ve konuşma boyunca herkesin görebileceği şekilde muhafaza edildi.

Bernhard'ın Örneği (Bernhard 2): Hastalık, para sıkıntısı ve kirayı ödeme zorluğu, bunun sonucunda evsiz kalma; başka insanlarla temastan büyük ölçüde kaçınılan bir iş; sağlık durumunda düzelme; profesyonel şöför ehliyeti edinme olanağı (para harcamadan) ve bunun getirdiği motivasyon; sınavı geçip ehliyeti aldıktan sonra otobüs şöförü olarak iş bulma, borçların ödenmeye başlaması; Mau-Mau yerleşiminde oturuyor olmanın yeni bir ev edinmeyi engellemesi. Berlin İmar ve İskân Bakanı'nın da katıldığı bir kent gezisinde şöförlük; Bakan'ın sosyal konut inşaatından söz etmesi. Bernhard bu konuda eleştiri yapar, Bakan yardımcı olmayı teklif eder. Bundan sonra işler düzelir.

3.3 *İçeriksel Konuşma*

Örnek yazıldıktan sonra, eğer metinle ilgili anlaşılmayan noktalar ve ilk aşamada akla gelen ek bilgi gereksinimleri varsa, bunlar konuşulur. Daha sonra moderatör bir soruyla grubu örneğin analizine yöneltir ya da bu başlangıcı sağlayacak uygun soru önerileri getirmelerini gruptan ister. Nasıl olursa olsun, bu noktadan itibaren konuşmanın asıl argümantasyon kısmı başlamıştır ve inisiyatif gruba aittir. Konuşmanın nasıl biçimleneceği de konuşmacılardan gelen katkılara bağlı olacaktır.

3.4 *Hapishanede Argümantasyon*

Çoğu kez yapılanın tersine, Tegel'de doğruca bu örneğin analizine geçilmeyip diğer örnekler iki soru açısından ele alındı: a) Açmazın (kısır döngünün) nedeni nedir? b) Açmazdan çıkmayı sağlayan nedir, ya da ne olabilirdi? Bu soruları cevaplandırma çabasının sonucu, konuyla doğrudan ilgili ve konuşmacıların tecrübelerinden elde edilmiş bir dizi kavram ve anahtar sözcüktü. Bernhard'ın örneği de bunlardan yararlanılarak analiz edildi.

– *Açmaz durumuna düşmenin nedenleri:* Bernhard asosyal biri olarak damgalanmış, sıkıntıya düşmüştü.

– *Açmaz durumundan çıkmayı sağlayan etkenler:* 1. Otobüs şöförü olarak çalıştığı için karşısına çıkan şans/rastlantı. 2. Bakan'a karşı eleştirel ve şakacı şekilde konuşması. 3. Mağdur durumdaydı (çaresizdi, yardım alma olanağı yoktu, öfkeliydi, baskı altındaydı). 4. Eline geçen fırsatı kullanmıştı. 5. Kendini motive etmeyi bildi, kendine güvendi, cesaret gösterdi. 6. İrade gösterdi, koşullara teslim olmadı. 7. Sorumluluk hissediyordu. 8. Otobüs gezisi boyunca espriler yapıp olumlu bir hava yarattı, insanlara karşı açık bir davranış tarzı sergiledi ve böylece Bakan'la konuşma ortamını hazırlamış oldu. 9. Kendine belli bir hedef koymuştu. 10. Uygun bir ortam vardı.

Buraya kadar konuşma görece hızlı ve kolay ilerlemişti, çünkü yapılan, fazla ince eleyip sık dokumadan, işe yarayabilecek bilgi ve kavramların bir araya getirilmesinden ibaretti. Bundan sonra moderatörlerin önerisi üzerine, sıralanan etkenlerden hangisinin neden daha ağırlıklı olduğu tartışılmaya başladı. Böyle bir aşamada, o ana kadar herkesçe aynı şekilde bilindiği kabul edilerek kullanılan ama aslında farklı anlamlar yüklenen kavramların, konuşmanın gidişi bakımından gerektiği ölçüde belirlenip ortak bir kullanımda birleşilmesi ve ileri sürülen görüşlerin titizce nedenlere dayandırılması söz konusudur.

Kısa bir tartışmanın ardından, açmazdan çıkış için en önemli etkenin hangisi olduğu konusunda fikir birliğine varıldı: *bir hedefe sahip olmak*. Konuşmacılar, hedefin üç değişik boyutunu dile getirmişti: (a) insanca yaşamak (Albert), (b) düzgün ve düzenli ilişkiler (Bernhard), (c) Mau-Mau yerleşiminden ayrılma (Paul).

Bu noktada bir görüş ayrılığı da çıktı ortaya: Mau-Mau yerleşiminde kalmak, insanca bir yaşam sürmeye gerçekten engel miydi? Sorunun yanıtı, "insanca yaşam"ın ne demek olduğuna bağlıydı. Böyle bir kavram açıklamasının genel ve soyut bir şekilde yapılması konuşmanın örnekten uzaklaşmasına yol açacağından, katılımcıların yapması gereken, bir süreliğine örneği anlatanın bakış açısını benimsemek, kendilerini onun yerine koymak ve insanca bir yaşamın *onun için* ne anlama geldiğini anlamaya çalışmaktır. Bernhard'ın "insanca yaşam"dan anladığı sakin bir çevre, bir işi olması, aile ortamı, kabul görme ve yeni bir başlangıçtı. Makul işler yapmak ve uyumlu ilişkiler içinde bulunmak istiyordu Bernhard, ama Mau-Mau yerleşiminde bu imkânsızdı.

Çıkmazdan sıyrılmasında açık bir hedefe sahip olması büyük bir rol oynamıştı. Ama bunun tek başına yeterli olamayacağı da belliydi. Açık bir hedefin yanı sıra, bu hedefe ulaşmaya yönelik istencin olması ve hedef için tutarlı bir çabanın –zorluklara rağmen– sürdürülmesi gerekliydi. Bernhard'ın örneğinde bu üç temel noktayı saptayan konuşma grubu, hemen ardından başka bir soruya geçti: O ana kadar hedefin kendisini incelemiş değillerdi. Bir hedefe sahip olmak açmazdan çıkmanın yoluydu, ama eğer hedef yanlış konmuşsa, tersine, bir engel de oluşturabilirdi.

Sadece Bernhard (2) değil, bütün anlatılan örnekler konan hedeflerin doğru olup olmadığı açısından incelendi. Moderatörlerin önerisiyle, öncelikle bu örneklerde ne tür hedeflerin dile getirildiği araştırıldı. Bernhard'ın kendisi için formüle ettiği hedef, diğer katılımcılar tarafından da benimsenmekteydi: "Düzgün ve düzenli ilişkiler, başkalarıyla uyum içinde yaşama". Ancak bu oldukça genel bir ifade olduğundan, bir tür üst hedef olarak görüldü; daha somut ve pratik alt hedeflerle desteklenmesi gerekiyordu. Kısa bir konuşma süresi sonunda şu şema çıkmıştı ortaya:

Şemadaki alt başlıklar ya da alt hedefler oldukça somuttu ve konuşmaya katılanların belki bulanık olarak düşünegeldiği şeylerdi. Şimdi artık bunların kendileri açısından neden önemli olduğuna dair daha açık fikirleri vardı, aradaki bağlantıları daha iyi kavramış bulunuyorlardı ve bu da uygulamadaki kararlılıklarını, dolayısıyla şanslarını artırabilecekti. Ancak Bernhard için bu kadarı yeterli değildi. Sadece kendi işleriyle ilgilenmek yerine, çevresi ve hapishanedeki gündelik yaşam için de bir şeyler yapmaya çalışıyor ve hapishane arkadaşlarıyla bu tür konuları görüştüğü oluyordu. Böylece, şemaya bir de "interaktif" boyut eklenmişti.

Bu tür eklemelerle birlikte, çıkış sorusuna o ana kadar getirilen başlıca önemli cevaplar yeniden toparlandı. Bir açmaz durumundan (kısır döngüden) çıkmak için: 1. Genel bir üst hedef ve 2. Somut alt hedefler gerekiyordu, ama ayrıca bu hedeflerin nasıl seçileceği de belirlenmişti: 3. Kişisel olarak önemsenen hedefler; 4. Vazgeçilemez olmayan esnek hedefler; 5. Gerçekçi, yani gerçekleştirilebilir hedefler; 6. Kişinin koşullarına uygun "mütevazı" hedefler; 7. Birbirini tamamlayıp sürdürmeye elverişli hedefler.

Konuşma grubu artık kullanılan kavram ve betimlemeler konusunda titiz bir tutum içindeydi (Sokratik Konuşma deneyiminin beklenir bir sonucu); 5 ve 6 numaralı noktaların aslında aynı şey olup olmadığı meselesi getirildi ortaya. Birinde hedefin genel olarak gerçekleşebilirliği, diğerinde ise belli bir kişinin kendisine uygunluğu kastedildiği için, bunların iki ayrı nokta olarak kalmasına karar verildi sonunda.

Son olarak, konuşmacılar "açmazdan çıkma" meselesiyle ilgili önemli başka noktalar olup olmadığı sorusunu ele aldı. Hedefe yönelik *tutarlı* bir çaba sürdürme, hepsinin aşina olduğu ve zorluklarla karşılaştığı bir hususu.

Bunu da Sokratik yöntemle, yani somut, yaşanmış örneklerden başlayarak ayrıca ele almaya karar verdiler. Ancak, hapishane konuşmalarının ilk dönemi için ayrılan zaman, bu aşamada artık sona ermiş bulunuyordu.

3.5 *Katılanların Kazandıkları*

Bu konuşmalarda katılımcılar bir bakıma zaten bildikleri şeyleri daha açık ve sağlam bilgiler haline getirmişlerdir. Ama bu aynı zamanda yeni bir bilgi edinme olarak da görülebilir. Dış engeller ağır basmadığı sürece, bilip de yapmadığım bir şeyi tam anlamıyla bildiğimi söyleyebilir miyim? Sokratik Konuşma moderatörlerinden biri, sigarayı bırakışını bunun basit bir örneği olarak görmektedir. Sigara içmemenin kendisi için daha iyi olacağını uzun süredir "bildiği" halde, bıraktığı andaki bilgisi herhalde biraz farklı ve daha iyi temellendirilmiş bir bilgiydi. Ne Sokratik Konuşma ne de başka bir düşünsel faaliyet, doğrudan doğruya davranış değişikliğiyle sonuçlanamaz, ama böyle bir değişikliğin önemlice bir nedeni ya da etkeni olabilir.

Hapishane konuşmalarına katılanlar da, istedikleri ya da doğru buldukları yönde ilerleme veya değişme konusunda daha müçehhez hale geldikleri izlenimi edinmiştir konuşmanın sonunda. Nitekim Paul, mevcut sorunlar üzerinde sakin ve akılcı bir yoğunlaşmaya katılmış olmanın etkisiyle, bazı somut kararlara varabilmişti; örneğin gereksiz ilaç kullanma alışkanlığına son vermek bunlardan biriydi. Bir sonraki konuşma dizisinde ağırlığın "değiş(tir)me" kavramına kaydırılması uygun bulundu ve uzunca bir aradan sonra bu tema etrafında Sokratik Konuşmalar yeniden başlatıldı.

Aslında Sokratik Konuşma'dan beklenen somut kararlar değil, genel bir bilgidir. Somut olarak sadece bir örnek olay analiz edilir ve bir yargı ya da yargılara varılır, ama daha sonra bu yargıları destekleyen anlayışlara, kurallara ve bunların da ötesinde ilke ya da en genel değer yargılarına varılır. Bunlar da daha önceden mevcut olmakla birlikte, eğer şimdi açık olarak biliniyor ve dolayısıyla sınanıp gerekirse değişikliğe uğratılabiliyorsa, Sokratik Konuşma amacına ulaşmış demektir. Pek farkında bulunmadan sahip olduğumuz bir ilkeyi davranışlarımız sırasında uygularız. O davranışın dayandığı, "know-how" niteliğinde bir bilgidir bu. Sokratik Konuşma bu tür bilgiye bir "know-that" niteliği kazandırmaya çalışmanın yollarından biridir. Daha çok farkında olduğumuz ilke hem sınamaya açık hem de çok farklı durumlarda daha güvenle uygulanmaya elverişli hale gelir.

Merkezi hedef olan doğru bilgi ya da gerçek aranırken, hemen her Sok-

ratik Konuşma'da gerçekleştiği görülebilen bir dizi önemli amaç bulunduğunu söyleyebiliriz. Davranışlarımıza yönelik etki, ahlaki nitelikte bir amaç olarak bunların başında gelir. Ancak, örneğin matematikle ilgili Sokratik Konuşmalar da yapılabilmektedir ve bu tür konuşmalarda doğrudan bir ahlaki amaçtan bahsetmek mümkün değildir. Her türlü Sokratik Konuşma'da hemen daima gerçekleşebilen bir amaç da, iletişim becerisinin gelişmesi, tartışma alışkanlıklarının düzeltilmesi ve bunlara tekabül eden davranış düzeyindeki değişikliklerdir. Daha önce vurguladığımız karşılıklılık ilkesi ve öncelikle söyleneni iyice anlayıp konuşmayı buna bağlı olarak sürdürme kuralı, Sokratik Konuşma'ya iletişimsel yararın gerçekleşmesi için çok uygun yapısal nitelikler kazandırmaktadır.

Sokratik Konuşma, katılanların konuşmasıdır. Konuyu belirlemiş bulunmasına ve konuşmanın pek çok aşamasında sorumluluk ve inisiyatif sahibi olmasına rağmen, içeriksel konuşmalara doğrudan katılma hakkı bulunmayan moderatörün rolü sınırlı kalmak zorundadır. Herhangi bir nedenle bu başarılamamışsa, Sokratik denemeyecek bir konuşma yapılmış demektir. Tegel Hapishanesi'ndeki konuşmaların ilk döneminde bu ilke, katılanların Sokratik Konuşma deneyimi bulunmadığından, sınırlı ölçülerde uygulanmıştı. Yine de konuşmalar bu açıdan da amacına ulaşabildi, çünkü katılımcıların katkı ve inisiyatifi giderek arttı ve moderatörlerin müdahalesi de uygun dozaja doğru giderek geriledi.

İdeal bir Sokratik Konuşma'da moderatöre hiç ihtiyaç olmayacağı da söylenebilir. Çünkü katılımcılara düşen görevler aslında moderatörün özel olarak üstlendiği işlevleri de kapsamaktadır. Ama uygulamada, bir yandan konunun içeriği üzerinde yoğunlaşıp bir yandan da iletişim boyutunu gözetme, adım adım ilerleme, somut örnek üzerinde çalışma, gruba özgü dinamikleri dikkate alma gibi Sokratik Konuşma'nın diğer gereklerini yerine getirmek oldukça zordur. Bu anlamda, moderatörle katılımcılar arasında bir işbölümünden söz edebiliriz.

4. *Moderatör / Leiter / Facilitator*

Sokratik Konuşma'nın moderatörü için Almancada "yönetici" ya da "şef" anlamına gelen *Leiter* sözcüğü kullanılıyor. Moderatör gerçekten de önemli. Konuşmanın iletişim boyutu öncelikle onun sorumluluğunda. İçeriğe doğrudan karışamasa bile, birtakım müdahalelerde bulunması mümkün, hatta gerekli. Konuşmacıların konudan sapmaması, örnek üzerinde çalışmak yeri-

ne soyut kavramsal tartışmalara dalmamaları, herhangi bir konuşmacının tartışmayı izlerken zorlanıp kopmaması, iki kişi arasında sürüp giden bir tartışma karşısında diğerlerinin salt dinleyici haline gelmemesi gibi pek çok şeye dikkat etmesi gereken moderatör, ayrıca kendi seçmiş olduğu konuda muhtemelen katılımcılardan daha hazırlıklı olmasının da yardımıyla, konuşmayı verimli kanalllara doğru yönlendirmek üzere girişimlerde de bulunabiliyor.

Her şeye rağmen moderatörün müdahalelerinin belli sınırlar çerçevesinde kalması Sokratik Konuşma açısından belirleyicidir. Moderatör seyrek olarak argümantasyon yapısının açıklanmasını isteyip buna yönelik öneri getirebilir. Yine seyrek olma koşuluyla, grubun oluşturduğu argümanlardaki boşluklara işaret etmesi düşünülebilir ("Bu cümle daha öncekilerden çıkarsanabilir mi?" gibi). İçeriğe doğrudan müdahalesinin üst sınırı ise, içeriksel soru sormaktır. Kendi tezlerini öne sürmesi ya da herhangi birinin görüşünü değerlendirmesi söz konusu olamaz. İçeriksel müdahaleler öncelikle deneyimsiz grupların konuşmalarının ilk aşamalarında ya da konuşma süresi çok kısıtlı olduğunda gündeme gelmektedir. Bunun dışında, moderatörün asli işlevi grubun kendi konuşmasını Sokratik yöntemle sürdürmesine yardımcı olmaktan ibarettir. İngilizce yapılan Sokratik Konuşmalarda moderatöre *facilitator* denmesi de bu yüzden çok daha uygundur. Türkçede "şef" ya da "kolaylaştırıcı" diyemeyeceğimiz için, daha iyisi bulunana kadar şimdilik "moderatör"le yetiniyoruz.

Moderatör, örneğin söz alan biri karışık konuştuysa, kısaca ve daha açık bir şekilde tekrarlamasını talep eder, kimin anladığını gruba sorar ya da başka birinden aynı şeyi kendi sözleriyle yinelemesini isteyebilir; adım adım ilerleme kuralından sapılmasını engellemek için, son konuşan kişinin söylediklerinin bir önceki konuşmacıyla bağlantısını; ya da konuşma yönünün yitirilmemesi için grubun o sırada hangi soru üzerinde çalıştığını sorabilir; yeri geldiğinde söylenenleri gerekçelendirmek gerektiğini hatırlatabilir; ve fikir birliği oluşup oluşmadığını, ağırlık kazanmaya başlayan bir formülasyona herkesin katılıp katılmadığını araştırır.

4.1 *Moderatör Sokrates*

Sokratik Konuşma'nın önüne *neo-* eki konmasını gerektiren en önemli nedenlerden biridir moderatörün işlevlerindeki bu sınırlama. Birçok bakımdan otoriter bir kişi olduğunu söyleyebileceğimiz Leonard Nelson, iş eğitim ve düşünmeye geldiğinde, "öğretmen otoritesinden" kaçınmanın gereğini

özenle vurgulamıştı: "Mutlaka önlenmesi gereken bir etki, öğretmenin yargılarının yarattığı etkidir. Bu etki önlenemediğinde, diğer bütün çabalar boşa gidecektir. Öğretmen bir önyargı sunarak, öğrencinin kendi yargısını oluşturmasına karşı en büyük engeli çıkartmış olur."

Platon diyaloglarında Sokrates'in rolünün bundan çok farklı olduğuna değinmiştik. Ancak, o zamanki konuşmaların bir nutuk atma şeklinde gerçekleşmediğini de tahmin edebiliriz. Nitekim "Laches" diyaloğunda Sokrates'in yukarıda betimlenen moderatör işlevlerine kısmen yaklaşabilen bir tutum içinde olduğunu da görüyoruz. Kısa bir pasajdan ibaret bu, ama bütün farklara rağmen, ilginç benzerliklere de rastlayabiliyoruz:

S: Duydun mu bak Laches?
L: Tabii, ama ne demek istediğini pek anlamadım.
S: Ama ben anladım galiba. Sanırım adam bana yiğitliğin bir tür bilgi olduğunu söylemeye çalışıyor.
L: Nasıl bir bilgi olabilir ki bu, Sokrates?
S: Bu soruyu dostumuza soruyorsun herhalde?
L: Elbette.

Buraya kadar Sokrates içeriksel bir açıklamanın yanı sıra, iki basit soruyla diğer konuşmacılar arasında bir bağlantı kurmayı denedi. Şimdi içeriğe yönelik alışılmış Sokrates soruları geliyor yine:

S: Peki o zaman Nikias, yiğitliğin sence nasıl bir bilgi olduğunu söyle ona. Flüt çalan birinin bilgisi değil ne de olsa yiğitlik, ne dersin?
N: Kesinlikle değil.
S: Tabii sitar çalanın bilgisi de değil.
N: Asla.
S: Peki nasıl bir bilgi öyleyse yiğitlik, ya da konusu ne bu bilginin?
L: Gerçekten çok doğru bir soru soruyorsun Sokrates, söylesin bakalım ne tür bir bilgiden söz ettiğini.

Nikias'ın sözlerine Laches yine Sokrates'e hitap ederek biraz da hakaret dolu karşılık verince, Sokrates aracılık denemesini biraz daha sürdürür. Sonunda, hiç de dostane sayılmayacak bir havada Laches ve Nikias birbirlerine hitaben konuşmaya başlar. İçeriksel soruları bu kez Laches yöneltmektedir. Nikias'ın görüşünü eleştirmek için karşı-örnekler getirdiğinde Sokrates yine bir tür moderatör sorusuyla araya girer:

S: Laches'in bu dediği hakkında ne düşünüyorsun Nikias? Gerçekten bir önemi var gibi görünüyor.
N: Bir önemi var, ama doğru değil.
S: Neden peki?

Sokrates söylenenin bir görüş ya da tavır açıklaması olarak kalması yerine gerekçelendirilmesini istedi. Nikias'ın bazı evet-hayır soruları da yönelterek yaptığı bir açıklamadan sonra da Laches'e bunu anlayıp anlamadığını sormakla yetinecek. Laches ise konuşmada inisiyatifi giderek Nikias'a kaptırdığını fark edip, bir kez daha topu Sokrates'e atacak ve sonunda Sokrates işi yine bizzat ele alacak. Zaten kısa olan ve kısaltarak aktardığımız bu bölümde (Platon, "Laches", 194d-196c) konuşmacılar arasındaki aşırı gerilim ve özellikle Laches'in tavrı nedeniyle Sokrates, içerikten çok iletişimi düzenleme işiyle, o anda ele alınmakta olan konudan çok, diğer konuşmacılar arasındaki ilişkilerle (diyaloğun az çok sağlıklı biçimde sürmesi için gerektiği kadarıyla) uğraşmak zorunda kalmış görünüyor. Oysa diğer pek çok örnekte genellikle bunun tersi söz konusudur.

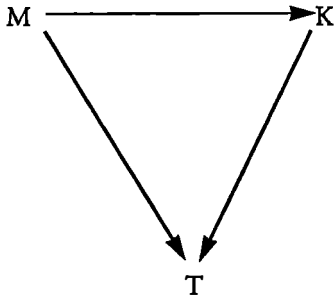
4.2 *Tema (T) - Moderatör (M) - Katılımcı (K) İlişkileri*

Bir moderatörün Platon diyalogları arasından çekip çıkardığı ve kitabında analiz ettiği bu bölüm gibi kısmi istisnalar dışında, Neosokratik Konuşma'da konu, konuşmacılar ve moderatör arasındaki ilişkilerin çeşitli bakımlardan farklı olduğunu söyleyebiliriz.

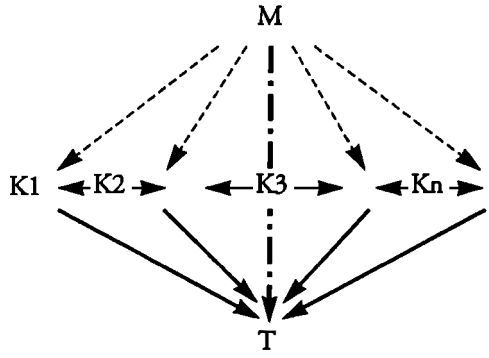
Moderatörün konu ya da tema üzerinde ancak dolaylı bir etkisi vardır. Neosokratik Konuşma'yı izleyen biri, bunun gerçekten böyle olduğunu, hatta bazen moderatörün katılımcılardan bir kısmı ya da grubun bütününün beklentisi hilafına içeriksel müdahaleden kaçındığını görecektir. Belirleyici içeriksel soruların ve cevap önerilerinin katılımcılardan gelmesi beklenir. Oldukça sık uygulanan ve öğrenciler, öğretmenin "kafasındaki" yanıtı verene dek sürdürülen soru-cevap yönteminde olduğu gibi, moderatörün konuyla ilgili zaten bildiği "gerçeği" buldurmaya çalışması söz konusu değildir. Katılımcılar üzerindeki etkisi argümantasyona dayanmaz. Katılımcılar ise birbirleriyle ve temayla doğrudan içeriksel konuşma halindedir, birlikte argümanlar geliştirirler.

Grup konuşmalarındaki bu üç unsurun ilişkileri oldukça açık ve yeterli şemalarla gösterilebilir. Klasik Sokrates diyaloğu genellikle iki kişi ("moderatör" olarak Sokrates ve bir "katılımcı") arasında yürütüldüğünden, çok sayıda katılımcının vazgeçilmez olduğu Neosokratik Konuşma'nın şeması biraz daha kalabalık ve karışık görünmekle birlikte, asıl önemli fark ilişkinin niteliğindedir:

Sokratik Konuşma



Neosokratik Konuşma



Temayla doğrudan ilişki:
Temayla dolaylı ilişki:
Katılımcılarla doğrudan (argümantasyon içeren) ilişki:
Katılımcıyla dolaylı, tek yanlı ilişki:
Katılımcıların birbirleriyle karşılıklı ilişkisi:

Her iki şemada da ayrıca dikkat çekici bir özellik var: Moderatörden –düz veya kesikli– çeşitli oklar çıkıyor, ama moderatöre doğru yönelen hiçbir ok bulunmuyor. Bütün farklara rağmen bugünkü şekliyle Sokratik Konuşma'yı bir bakıma kendilerine borçlu olduğumuz Sokrates ve Platon'u artık rahat bırakarak, Neosokratik Konuşma'da durumun nasıl olduğuna bakalım.

5. Meta Konuşma ve Genel Yapı

Gerçekten de, konuşmada temanın ele alındığı bölümler boyunca katılımcıların moderatöre söyleyeceği pek bir şey yoktur. Onun söylediği şeylerle ilgili sorular sorabilirler belki. Ama bu tür şeyler dışında, moderatör konuşmanın içeriğine karışamayacağı için, onun müdahalelerinden az veya çok etkilenseler de, esas itibariyle kendi aralarında konuşmaktadırlar. Aslında birbirleriyle olan konuşmaları da örnekle, konuyla, argümantasyonla, konuşmaya nasıl devam etmenin uygun olacağıyla, kısacası hep içerikle sınırlıdır. Yukarıdaki şema da Neosokratik Konuşma'nın ağırlıklı bölümünü oluşturan *içeriksel konuşma*'ya ilişkindir.

İçerikle ilgisi olmayan, birlikte çalışmanın ve diyaloğun koşullarını, çerçevesini oluşturan herhangi bir şeyi, moderatörün bir tavrını, grup içinde rahatsız edici bir durumu ya da Sokratik yöntemle ilgili bir meseleyi konu etmek gerektiğinde artık içeriksel konuşmaya ara verilecek demektir. Bunun için Neosokratik Konuşma'da özel bir bölüm ayrılmıştır: *meta konuşma.* Tabii birlikte konuşmanın koşullarıyla ilgili bir sorun varsa ve o an için diyaloğu imkânsız kılabilecek kadar önemliyse, günlük çalışma programında sıranın meta konuşmaya gelmesini beklemek söz konusu olamaz. Zorunluluk ya da ihtiyaç belirdiği anda içeriksel konuşma kesilip meta konuşmaya geçilebilir. (Herhangi bir katılımcının gerekli gördüğünde içeriksel konuşmayı kesebilmesini kolaylaştırmak için bir moderatör kalem, anahtar ya da buna benzer bir şeyin ortaya atılabileceğini belirtmişti. Bu basit uygulama program dışı meta konuşmaya ihtiyaç duyan birinin bunu sözel olarak, dolayısıyla "nasıl söylesem" gerilimini az da olsa yaşayarak ve "meta konuşma talep ediyorum" gibisinden formel ifadelere başvurarak belirtmek zorunda kalmasını önlemenin bir yoludur.)

Meta konuşmada roller de değişmektedir. Moderatör de eleştirilebileceği, neyi neden öyle yaptığına dair sorularla karşılaşabileceği için, herhangi bir konuşmacıdan farklı bir konumda değildir artık. Bu yüzden, genellikle meta konuşmada moderasyonu gruptan biri üstlenir. Meta konuşmanın başlıca konuları grup içi sorunlar ve Sokratik yöntemle ilgili o an için bir şekilde gündeme gelmiş sorulardır; başlıca işlevi ise dolaylı olarak içeriksel konuşmanın daha verimli olmasını sağlamaktır. Meta konuşma sırasında argümantasyon ve içerikle ilgili konuşma yapılmaz.

5.1 *Neosokratik Konuşma'nın Başlıca Bölümleri*

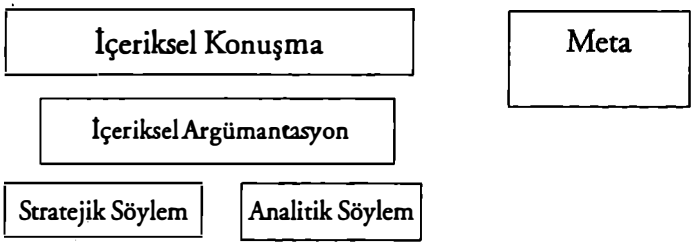
Neosokratik Konuşma'nın bölümleri *içeriksel konuşma* ve *meta konuşma*'dır. Asli olan içeriksel konuşmaya çok daha fazla zaman ayrılmıştır. İçeriksel konuşma sırasında bazen kendiliğinden, bazen de moderatörün veya bir katılımcının önerisiyle, argümantasyonu nasıl sürdürmek gerektiği sorusu ele alınır. Önerilerin getirildiği, tartışmaya hangi alt soru ya da alt başlığı ele alarak devam etmenin daha yararlı olacağına dair tahminlerin yapıldığı bir *strateji konuşması*'dır bu. İçeriksel konuşmanın tema ve örnekle ilgili argümantasyon geliştirilen kısmında her türlü kuşkunun giderilerek ilerlenmesi esas olduğu halde, strateji konuşması evresinde makul bir karara varmak yeterlidir. Kendi başına bir amaç haline gelmemesi gereken strateji konuşmasını,

duruma göre çeşitli öneriler arasında oylama yaparak bile sonuçlandırmak mümkündür.

Yine içeriksel konuşmaya dahil olarak düşünülebilecek görece farklı bir evre de son zamanlarda *analiz konuşması* adıyla kuramsallaştırılmaya başlamıştır. Konuşma ilerleyip genel bir bakışa sahip olmak zorlaştığında, o ana kadarki bütün tartışmanın ya da mesela son birkaç saatin değerlendirmesini yapmak yararlı olabilmektedir. Geriye doğru bakarak argümantasyon yapısının ve neyin nereden nasıl çıkarsandığının analiz edilmesinde görselleştirme tekniklerinden de yararlanılabilir.

Her ikisi de içerikle doğrudan bağlantılı argümantasyonun kesintiye uğratılması demek olan strateji ve analiz konuşmaları –şimdilik– belirgin bir yapıya sahip değildir. Bunlar için özel bir zaman ayrılması da ancak seyrek olarak ve deneme mahiyetinde başvurulan bir yoldur. Yine de bunlar, içeriksel konuşmanın akışı içinde her zaman ortaya çıkabilen söylem biçimleridir.

Neosokratik Konuşma'nın genel yapısı şöyledir:



6. *Konuşmanın Aşamaları ve Argümantasyon*

Son iki bölümde moderatörün işlevi, katılımcılarla ilişkisi ve bir yapı olarak Neosokratik Konuşma'nın ne gibi kısımlardan oluştuğuna değindik. Daha önce de Tegel Hapishanesi'ndeki –hâlâ sürmekte olan– Neosokratik Konuşmaların ilk dönemini ayrıntılı olarak aktarmış, böylece Neosokratik Konuşma'nın özellikle katılanlar açısından nasıl başlayıp geliştiği hakkında bir izlenim vermeye çalışmıştık. Başından sonuna kadar götürülebilmiş bir süreç olarak Neosokratik Konuşma'ya daha soyut bir düzeyde de bakarak hangi aşamalardan geçildiğine dair genel bir anlatım sunmak mümkündür. Fiilen çok sayıda gerçekleştirilen, çeşitlemeleri yapılan, başarılı veya başarısız olabi-

len çalışmalara kuramsal bir ifade kazandırma çabaları, hem söz konusu çabaları dışarıdan izleyenler hem de bizzat katılıp uygulayanlar için toplu bir bakış sağlamayı amaçlamaktadır.

6.1 *Beş Aşama*

Tema saptanıp Neosokratik Konuşma'ya katılanlar bir araya geldikten sonra tanışma, gerekiyorsa yöntem hakkında asgari bilgilerin aktarılması gibi hazırlıklardan sonra yapılan işler, birbirinden farklı nitelik ve uzunluklara sahip beş adımdan oluşmaktadır:

1. *Algılama aşaması,* Sokratik Konuşma'ya uygun genel bir tema ya da soru ile somut durumlar, yaşantılar arasında bağlantı kurmayı içerir. İlişkilendirme her iki yönde de anlaşılabilir: temayı gündemdeki sorunlardan hareketle formüle etmek ya da verili bir tema için örnekler aramak.

2. *Betimleme,* söz konusu somut ve problematik durumların önemli bilgileri kapsayan kesin ifadelerle formüle edilmesidir. Bütün bir grubun uzun süre üzerinde çalışmasına elverişli bir nitelikte yapılabildiğinde, Sokratik Konuşma'da özel bir öneme sahip olan örnek ortaya çıkar. Olguların yanı sıra değerlendirme ve yargıların da yer aldığı bu formülasyon genellikle çok uzun olmayan on, on beş cümleden oluşur.

3. *Yargı,* örneğe ilişkin somut bir soruya verilen yanıttır. Olabildiğince açık ve kesin bir şekilde ifade edilmesi gereken yargı veya yargılara varma, örnek bulmada olduğu gibi, beklenenden daha fazla güçlüklerle karşılaşılan bir evredir. Yargının formülasyonu tamamlandığında, Neosokratik Konuşma'daki argümantasyonun ilk adımı da atılmış olur.

4. *Analiz,* yargının incelendiği evredir. Yargıda yer alan kavramlar konuşma grubu tarafından anlaşılıp kabul edilen somut içeriklere kavuşturulur ve aralarındaki mantık bağlantıları belirgin hale getirilir.

5. *Gerekçelendirme* aşamasında ise grup, formüle edip çözümlemiş bulunduğu yargıların gerçekten geçerli olup olmadığını tartışır. Bunu sınamak için öncelikle yapılması gereken, varılan somut yargıların hangi ölçüt, kural ya da ilkelere dayandığını ortaya çıkarmaktır.

Bu aşamaları yine bir Sokratik Konuşma'yı örnek alarak (ama bu kez alabildiğine kısa bir özet halinde) bir kez daha gözden geçirelim:

Tema: Ne kadar risk almalıyız?

1. *Sorun oluşturan durumun algılanması:*
Seçilen örneği anlatmış olan katılımcı büyük bir işyerinde çalışanların çıkarlarını temsil işini üstlenmiş ve bunu yaparken şefine karşı kendi kariyerine zarar verebilecek faaliyetlerde bulunmayı göze almıştır.

2. *Olguların betimlenmesi:*
Temsilcilik işlevi nasıl bir sorumluluk getirmektedir, alınan risk tam olarak neleri içermektedir, örneği anlatan ne şekilde davranmıştır?

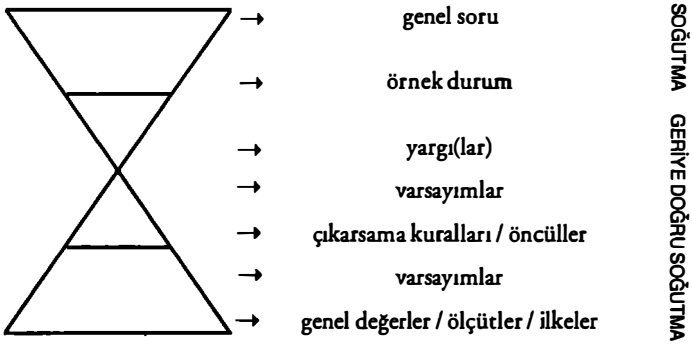
3. *Somut bir yargıya/yargılara varma:*
Örneği anlatan kişinin kendi formülasyonu: "İş arkadaşlarımın temsilcisi olarak, bu durumda kendi kariyerime zarar verme riskine girmekle yükümlüydüm."

4. *Yargıların incelenmesi, analizi:*
Temsilcilik işini üstlenmiş bulunduğum ve bu iş benim uzmanlık alanıma girdiği için, bundan kendi kariyerimin zarar görmesi olasılığına rağmen, meslektaşlarımın çıkarlarını temsil etme işini yürütmek görevimdi.

5. *Yargının geçerliliğini ölçütlere dayandırarak gerekçelendirme:*
Bir katılımcının ilke formülasyonu: "Bir sorumluluk üstlenildiğinde, bunun mutlaka tutarlı biçimde sürdürülmesi görevi doğar." Diğer katılımcılar bu formülasyonun somut yargıyı desteklediği hususunda anlaşmıştı: "Üstlenilmiş sorumluluğa göre davranmak *mutlaka* gerekiyorsa, bu, ele alınan örnek olay için de geçerlidir."
Ancak bir katılımcı, yargıya temel teşkil eden bu ilkenin kendisinin geçerliliği hakkında şüphe belirtti, tartışma sonunda ilkeye sınırlandırıcı bir koşul olarak "bana ya da başkalarına çok büyük bir zarar verme riski bulunmadığı sürece" ifadesi eklendi.

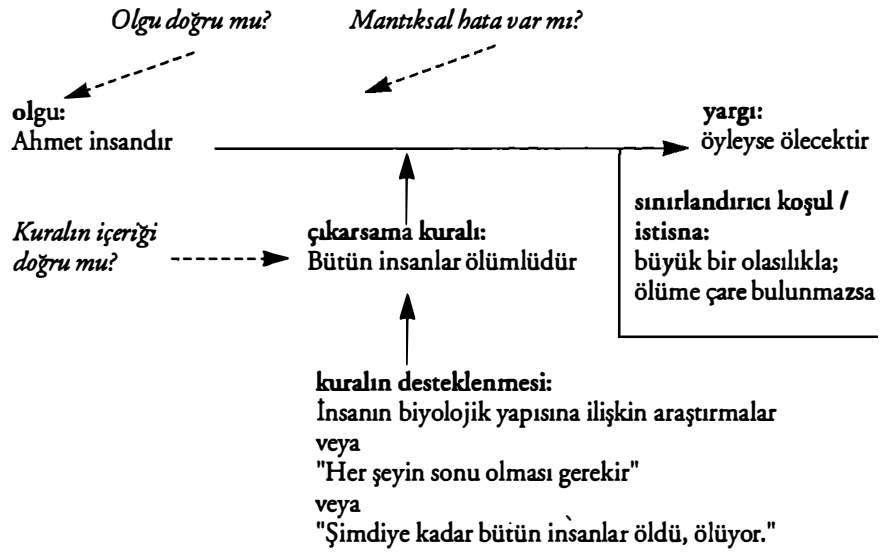
6.2 *Argümantasyon Modelleri*

Sokratik Konuşma'nın başında yer alan tema ya da çıkış sorusu oldukça geneldir. Konuşmanın sonunda ise, daha ötesini görmenin zor olduğu, belki de evrensel geçerliliğe sahip olan ilkelere ulaşılmak istenir. Bu iki ucu birbirine bağlayan çalışma sırasında, öncelikle gerçek deneyimler esas alındığı için, daha somut bir düzeyde hareket edilmektedir. Konuşma grubunun örnek olay hakkındaki yargısı da olabildiğince tekil ve somuttur. Soyuttan somuta ve yeniden soyuta doğru giden bu süreci görsel açıdan bir kum saatine benzeterek açıklama yoluna gidilmiştir:



Neosokratik Konuşma'da grup çalışmasının ürünleri olarak ortaya çıkan argümantasyon biçimleri önceden düşünülmüş ya da hazırlanmış değildir. Yeterli açıklık ve iletişim sağlanamayan başarısız konuşmalarda bunlara hiç rastlanmayabilir de. Başarılı konuşmaların hepsinde aynı biçimlerin görülüp görülmediğine dair genelleme yapma imkânına sahip değiliz, ama hem incelenen örneklerde hem de Nelson'dan beri girişilen kavramlaştırma çabalarında ortaya atılan yaklaşımlar, Stephen Toulmin'in argümantasyon modeliyle benzerlik içindedir.

Henüz hayatta olan Ahmet diye birini örnek alalım:



Yargı sınanırken, hem çıkış noktası yapılan olgunun ve ikisi arasındaki çıkarsama ilişkisi kurmayı mümkün kılan kuralın içeriğinin doğru olup olmadığına, hem de çıkarsama biçiminin mantıksal geçerliliğine bakılabilir (şemadaki italik olarak basılmış sorular ve kesik oklar). Kuralın içeriksel geçerliliğini sınarken, onu desteklemek için gündeme getirilen önermenin içeriğini ele almak gerekecektir. Böylece giderek daha genel, daha soyut önermelere varılabilir. Ancak, bu geriye doğru gidişin belli bir yerde son bulacağını söylemek zordur. Bunun için ya anlam karmaşasına düşmeden şüphe konusu yapılamayacak birtakım önermelere ya da hiçbir konuşmacının hiçbir şüphesinin kalmadığı bir sonuca varmak gerekir.

Leonard Nelson Sokratik Konuşma'yı ortaya atarken özellikle bu son nokta üzerinde durmuştu. Sonsuzca gerilemeden kaçınamama, bilgi kuramına yönelttiği bir eleştiriydi; Sokratik Konuşma'da ulaşılmaya çalışılan kesinlik ve fikir birliği sayesinde bu döngüden çıkmayı umuyordu. Tabii her türlü tartışmaya ve bir konudaki doğruları arama işine katılabilecek kişiler, ayrılacak zaman ve olanaklar daima sınırlı kalacaktır. Bir konuşma grubu çok başarılı olup apaçık görünen sonuçlara vardığında bile, sonradan konuya dahil olan herhangi birinin katkısı pek çok şeyi yeniden ele almayı gerektirebileceğin-

den, Gustav Heckmann Sokratik Konuşma yoluyla kabul edilen doğruların "bir sonraki duruma kadar" geçerli olduğunu vurgulamıştır. (Bu da bir bakıma Toulmin modelindeki sınırlandırmaya karşılık düşer.)

Gerekçelerin de gerekçelerini ararken –kısır döngüye düşmeden ya da gizli kalmış varsayımlara başvurmadan– geriye doğru sonsuzca gitmekten kurtulmanın mümkün olmadığını öne sürenler de vardır haliyle. Böyle bir çabayı düştüğü bataklıktan kendi saç örgüsünü yukarı çekerek kurtulan (hatta bu arada bacakları arasına sıkıştırdığı atını da kurtaran) masal kahramanına benzetenler olmuştur. Sokratik Konuşma'dan bu kadar marifetli olması beklenemez tabii, ama bir konuda gerçeği aramanın anlamlı ve yararlı bir yolu olduğunu birçok kez göstermiştir. Önyargılardan sıyrılmanın, "sağduyu" tarafından dayatılan sığ ve aldatıcı yargı ve değerlere mesafe almanın, bir konuda beklenmedik içgörüler elde etmenin ve herkesin kendi çabasıyla katıldığı bir çalışmada edinilen bu kavrayışlara daha etkin bir şekilde sahip çıkabilmenin çok sınanmış yollarından biridir Sokratik Konuşma. Bilgi kuramının sorunlarına çözüm bulmak isteyen Nelson'un bunu başardığını savunmak kolay iş değildir. Politik ve özellikle eğitsel amaçlarına bir ölçüde ulaştığını söylemek ise, Sokratik Konuşma'yla tanışanlar için çok daha kolaydır.

—

Defter 45
ISSN 1301-3424

Metis Yayınları
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul