

HÜSAMETTİN ÇETİNKAYA

Umutlarımızın Celladı Kimliklerimiz



Bilim ve Sanat



Hüsamettin Çetinkaya

**Umutlarımızın Celladı
Kimliklerimiz**



BİLİM VE SANAT

BİLİM VE SANAT YAYINLARI
© Hüsameddin Çetinkaya & Bilim ve Sanat Yayınları
Birinci Basım: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1995

Kapak Resmi:
Hieronymus Bosch'dan Detay

Kapak Tasarımı:
Ümit Öğmel

ISBN 975-7298-03-4

Baskı: Cantekin Matbaacılık

ÖNSÖZ

Dilin anlamları denetleyemez hale geldiği noktadayız, yani hakikat sorunu, iktidar sorunu ve kişisel eylem sorunu gibi üç temel sorunun kara deliğindeyiz. Bugüne dek özgürlüğümüzü ilk iki sorun temelinde inşa ettik. Fiili, hakikat ve iktidar sorunu olarak kuran faillerdik. Faillerdik; faili dışarda bıraktık. Faili konuşmadan, faile rağmen sadece hakikat ve iktidar söylemiyle kurtuluşu inşa etmeye çalıştık. Olmadı elbette. Bireysel davranışlar yani kişisel eylem bazında, demokrasiden söz eden faşistler, bilimden söz eden papazlar ya da müftüler, kadınlar (da) 'özgür olabilir' diyen 'koçlar' gibiydik (en azından ben böyleydim). Bireysel varoluş (kişisel ve siyasal eylem) sorunu gibi temel bir sorunu görüyor ama es geçiyorduk. Salt anlam egemenliği, gelinen noktada dinin, ideolojinin ve bilimin hakikatlerinden herhangi birinin egemenliğini ve onun dilinin iktidarı üretti. Dilin iktidarı, aynı zamanda modern aydının kendi doğal varoluş tarzına tekabül eden iktidarıydı. Aydınların kendi iktidarını üretmesi kaçınılmaz olarak onun siyasal iktidarı dolayım aracı olmasıyla sonuçlandı. Özgürlük hareketlerinin (öznesi değil) önderi olarak kendini lanse eden aydın (teoriseydi o, bilinçlendirici, yol gösterici rehber!!) aslında ürettiği kendi iktidarı ile sisteme muhalefet ederken; bireysel davranış, bireysel

varoluş ya da kişisel eylem ne derseniz deyin bu bağlam dışında kurgusal yüceltmelere (emeğin yüceltilişi, çalışmanın, sınıfın yüceltilişi, evrensel insanlık ve haklar, evrensel adalet, evrensel özgürlük, eşitlik, kurtuluş, ilerleme gibi bir sürü metafizik zırvanın yüceltilişi) dayanarak ve bütün bu yüceltmelere bilimsellik katan sahte bir nesnellik tapıncı içinde yapıldığı muhalefette, esasen bu modern değerleri tesis etmeye çalışan ve varlığı bu değerlerin meşruiyetine bağlı olan modern devlet iktidarınca her zaman anlayışla karşılandı. Ve bu muhalif aydın ve bu modern muhalefet, sistemi (bireyi tarif eden kurumsallıkları) meşrulaştırmanın dolayım aracına dönüştü. Bu bugün de böyle, çünkü bugünün aydını da dünkü benliğinin bu kez taklidini, benzeşini üretme ustası olmuştur. Reklamdan medyaya bu mahir usta, bu benzeş üreticisi ve hâlâ yol gösterici rehber havası içindeki yazar ve düşünür eda satıcısı, bu kimlik bezirganı hâlâ özgürlük diye diye, güya muhalifliği ile iktidarı haklılaştırmaktadır. Ve bugün aydınının kendi varoluş koşullarıyla yaşadığı ilişki hâlâ hayali, hâlâ ideolojiktir, yaşamın ve varoluşun değişim ve görünümünün ümmetçi, yurttaşlıkçı, liberal, toplumcu, milliyetçi vb. herhangi bir hakikat ya da iktidar söylemi içinde adlandırılması, yaşamın yüceltilmiş kurgularla anlamlandırılmasının örneklerini oluşturmaktadır. Bu spekülative yüceltme ile aydın, dil aracılığıyla örneklere örneklem statüsü sağlamakta ve örnekler için (yaşamın ve varoluşun tekillikleri için) örneklem statüsü (hakikat ve iktidar söyleminin genelleştirici tertipleştirici statüsü) oluştururken, kendisini de özgürlüğün, kurtuluşun, ilerleme ve çağdaşlaşmanın evrensel sözcüsü olarak sunmaktadır. Medyatik göstergelere endekslenmiş bu sunuş, aydınının kendi varlığını yüceltilmiş bir kurgu gibi yaşadığını örnekler. Modern aydınının, iktidarı dolayım aracı konumunu kazanış biçimidir bu.

Anlam sapkınlığının geldiği noktada hayatın (dinsel, bilimsel ve ideolojik) her tür tektipleştirilmesi, birökleştirilmesi, varoluşun çeşitliliğine çarparak parçalanmıştır. Yaşam ve va-

roluşun çeşitliliği, canlılığı, kendine özgülüğü, yaşamı ve varoluşu evrensel hakikat paydasında birömekleştirmeye çalışan aydın iktidarını ve anlam despotizmini de parçalamıştır. Öylesine hızlı yaşandı ki bu dönüşüm; ortak idealler, ortak değerler, özgürlük projeleri, kurtuluş umutları vb. tüm totaliteler neredeyse birer masal kahramanı, ya da geçmişte bir yerlerde belli belirsiz birer anı gibi silinip gittiler. Her tür anıda olduğu gibi bu anıların da benim için nostaljik çekim güçleri var elbette, o anılardaki insani duyarlılıkları, ethos'u sahipleniyorum. Bir yandan yitip gidenler yani mevcut olmayanlar ve öte yandan var kalanlar, sahiplenilenler, aynı yaşam pratiklerinden çıkarsanabilir şeyler mi bunlar? Bu olası mı? Evet. *Mevcut* ile *var* sözcükleri arasındaki ayrınma dikkat edilirse evet. Bu kitabın klinikde oluşu da bu 'evet'e bağlı üstelik. Paylaşabileceğimiz şeyler duyarlıklarımızdır, insana ve özgürlüğe ilişkin duyarlıklarımız, bireysel davranışlarımız ve etiğimiz. Ortak paydamız ya da paylaştıklarımız epistemolojik değil ontolojiktir, bilgimiz değil varoluşumuzdur, hakikat ve iktidar sorunu değil yaşam sorunudur, bu da kişisel/siyasal eylem ve bireysel varoluş sorunu olarak gündemdedir. Bu kitaptaki tüm denemeler bu gündemi yakalamaya çalışıyor. *Şimdi, burada, kişisel ve siyasal eylem sorunu; bir hakikat ve iktidar bilgisi sorunu olarak değil, bir bilimsel ve düşünsel bilgi üretimi olarak değil ancak bir davranış biçimi olarak, bir ethos olarak bu kitaba aldığım denemelerin temel izliğini oluşturuyor.*

Bugün düşlerimize hükmeden burgaç, Bilim, Din, Sanat gibi kaçışlara sığamaz olduğumuzun resmidir. Üniversite kürsülerinden gazeteciler sütunlarına; televizyon ekranlarından kabarcıklar (söyleşi, panel, salıli çarşambalı toplantılar, imza günleri, jüriler vb.) dek aydının oynadığı oyun, artık bilim, din, sanat gibi bölgelere ne denli kaçarsa kaçsın en azından beden dilleri ile kendini ile vermektedir. Bireysel varoluşumuzun, anlamın ağırlığı altında ezilmişliği öylesine had safhaya ulaştı ki, dilin ya da genelde söylemin egemenliği hakikatin egemenliğinin ye-

rini bir çırpıda, birkaç yılda çabucak alıverdi. Ve nihayet dilin anlamla bağı gevşedi, gevşedi, koptu. 'Anlam' dilden silindi ve adına 'bellek kaybı' dendi. Bugün sessizlik bellek kaybına eşlik ediyor. Bu sessizliği okumak önemli; dilin anlamın egemenliğinden kurtuluşu, bir diğer deyişle büyük anlatıların çöküşü, kendini bu büyük anlatılarla tanımlayan herkes için bir sessizliğe yol açtı. Bir tür konuşamama durumu, sessizlik, dilsizlik. Ne ki öte yandan bireysel varoluşun dilsizleştiği bu ortamda, giderek gazetermeyeleşen –genelde İstanbul'u meslek tutmuş– egzotik 'aydın' güruhu, ümmete, yurttaş ve pazarnın tüketici bireyine endeksli özgürlük, hoşgörü, çoğulculuk, biraradacılık gibi, esas olarak kendi varoluşlarının Öteki ihtiyacını gidermeye yönelik bir söylemle 86'lardan bu yana çözümler üretmekte, sistemi baki kılmakta ve medyaya beğeni üretmektedirler. Böyle bir ortam sessizliği başkaldırına zorlar, dilsizliğin başkaldırısına. Dilsizliğin başkaldırısı şiddeti doğurur ve şiddet de zoru ve tahakkümü. Oysa ben burada bu kitaptaki deneyimlerde sık sık karşılaşacağınız bir şiddetten söz ediyorum. Dilsizliğin (hakikat söylemine sanılmadan ve hakikatin vaatlerine kanmadan etik olabilen dilin) başkaldırısından. Belki de evcilleşmeyen tek şiddet türü bu kendine (dile) yönelik şiddettir. Öteki ile karşılaşmanın bunca yakınlaşması evcil olamaz. Evcilleşme (çağdaşlaşma da diyorlar) iktidar yolculuğunda ötekine düşman ama 'hoşgörülü' ve birlikte yaşayabilen (karşıtların biraradalığı demokrasisi) iki yüzlü modern bir konumdur.. Biraradalık yaşamsal ve varoluşsal bir konudur, hakikat ve iktidar konusu değil. Biraradalığın olanaklılık koşulu modern olamaz, hele tarihe rağmen hiç olamaz. O halde gerçekten biraradalık mı isteniyor, o hiç konuşulmayan mekansal ve yaşamsal koşullardan söz edelim, davranışlardan, gündelik yaşamdan Nietzsche'nin dediği gibi 'amor fati'den... Ahlak ve varlıktan... Oysa olay burada epeyce karışır. Çünkü ahlaktan söz etmek, ahlakın üzerine oturduğu kültürden, kültürün dünyevileşmesinden söz etmek demektir. Oysa Türkiye, üstelik tüm modernleşme

çabalarına karşın ve bu yüzden, 'Tanrı'nın ölümü'nü hâlâ kavramamış bir ülke. Bugün büyük bölümüyle ruhani iktidar tapınmacılığını sürdüren Türkiye aydını ikiyüzlülüğün ideal bir örneğidir. Hem büyük anlatıların yıkıldığı tarihsel bir uğraktan geçiyoruz hem de bu anlatıların ahlak sistemleri (insanlarını toplum, cemaat ve kitle yapan total ve evrensel bağlayıcı yapımlar silsilesi) temelinde işleyen bir kültürel zemini tartışıyor ve yaşıyoruz. Radikalite ve kopuştan böylesine ürken ve korkan, şiddetten böylesine kaçan ama yine de (mikro ya da makro hiç farketmiyor) barbarca ve radikalce şiddet uygulayan bir kültürel zeminde, yani devletiyle aydınıyla 'ruhani iktidar ilişkileri' (Foucault) ile kol kola yürünen yolda, siyasal ve kişisel eylem sorunu sadece sahibini ilgilendiren bir sorun olmaktan hızla uzaklaşarak, ötekini dışlamakla yetinmiyor etkiliyor, manipüle ediyor, bir hegemonya savaşına, bir siyasal stratejinin egemenlik uğraşına dönüşüyor. Başkaldırı dili, geleceği ve ahlakı olmayan bir kültür yeni bir yüzyıla girerken, garip, tuhaf, acımasız ve çirkin uzlaşımlar, bağlaşıklar ve ittifaklar oyununu sergiliyor. Kişisel ve siyasal eylem sorununun böylesine iflas ettiği bir tarihi, bu coğrafya yaşamış olamaz. Bu coğrafyanın tarihöncesinde de, feodal döneminde de yok böyle bir kültür. Ama modern döneminin gelebildiği yer ve çizemediği resim bu. Ressamı; yazar, düşünür, medyası, reklamcı vb. aydınlar olan (hayır: hepimiz olan) bir resimdir bu.

Bize kalan sessizliğin başkaldırısıdır. Bir başka deyişle arayışı yaşamak. Bu süreçte ince ince bir hüznün eşlik etse de arayışı var kılmak. Hüznün eşliği arayış sürecinin doğası gereğidir belki de. Çünkü arayış büyük ölçüde raslansaldır. Öte yandan özgüryaşam istenci, bireysel varoluş ettiği, kişisel eylem egemenliği bir zorunluluk. Yani yaşama zorunluluğumuzun arayışımızın kendiliğindenliğine ve raslansallığına başkaldırısıdır hüznün. Üstelik kadim dönemden, tarihten elcnerek gelmiş bir hüznün de değil bu, çok daha yakınlardan yankılanan, 1970'li yılların kendine özgü, dili de dilsizliği de şiddet yüklü

olan bir *dildir* sözkonusu olan. Bu özgün duyarlığı yitirmemek belki de en önemli çıkış yollarından biridir. Modern hapishane- de herşeye rağmen yaşayabilmenin, var olabilmenin (ki bu direnmek demektir) olanağı. Ontolojik bir mevki. Tüm bilgisel gürültümüze karşın bir varlık mevkisi. Bir bireysel davranış etiğı...

Ne modernizmin yıkılışı bir trajedidir, ne de postmodernizm bu yıkılışın ardından teneke çalmak. Modernizmin yıkılışı etik varoluşumuzun –siyasal ve kişisel eylemlerimizin– yeni bir varlık tarzını (modern dışı bir kipliğı) haber veren ve bu tarza yönelen bir vaattir.

Bilim ve Sanat Yayınları'nın istek ve katkıları olmasaydı bu denemeler sanırım kitaplaşmazdı, o nedenle Bilim ve Sanat Yayınları'na teşekkür ediyorum. Son birkaç yıla ait arayış sürecimin ürünü olan bu denemelerin, okurun arayış serüveni ile raslansal(?) diyaloglar kurması olanağına yol açtıkları için.

7 Temmuz 1995, İzmir

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	5
Moderninden Postmoderne İdeolojinin Evrimi	13
İçimizdeki Faşizm.....	57
Baskının Modernizasyonu: Hoşgörü	87
Birikim Nereye Gidiyor.....	103
Biz Camiye Giriyoruz Ama Namaz Kılmıyoruz.....	119
Tüketilen Kimlikler ve Entersan Rasyonalite Biçimleri	137
Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı.....	183
Hoşçakal Ego	236
Sivil İtaatsizlik.....	282

*"Ey günümüz insanı,
kendi suretinde başka maske takmana ne hacet!
Seni bu halde kim tanıyabilir?"*

NİETZSCHE

Modernden Postmoderne İdeolojinin Evrimi

*İnsan anladığı ölçüde
ve anladığı kadarıyla umut edebilir.*

Her ülkede ve istisnasız her tür politik sistemde sanatçının yazgısı, politikacının düşmanlığını kazanmak olmuştur. Politikacı; din adamı ile, felsefeci ile, bilimadamı, teknokrat, bürokrat, kapitalist, esnaf, çiftçi ve hatta işçi ve yine hatta öğrenci ile uzun ya da kısa sürelerle birlikte ve anlaşarak yaşamayı ve geçinmeyi becerebilmiş, ancak sadece sanatçı ile bu mümkün olmamıştır. Tüm toplumsal statü, rol ve uzmanlıkların, politikanın meşruluğunu tanımış ve onunla yaşamayı içselleştirebilmiş olmalarına karşın sadece sanat; pratiği, ürünü, sanatçısı ve ilişki biçimleriyle sadece sanat, bu becerikliliği gösterememiş, kendi varoluş tarzı ile politikanın varoluş tarzı arasındaki antagonist ve radikal karşıtlığı aldedememiştir. Elbette Türkiye örneğine bakınca işler karışır. Pragmatizmin tanrısal erkliği, oportünizmin ulvi soyluluğu ile tanımlanan Bab-ı Ali ve şürekası sözkonusu olunca hangi tanım, hangi formülasyon iflas etmemiş ki, benim yukarda söylediklerimin bir anlamı olsun. Yine de okur, karşıt gibi görünen örneklerle aldanmamalıdır, çünkü görüntü zevahiri kurtarmıyor, Bab-ı Ali mensupları-

nın politika ile uyum sağlamış olmaları, ya da bu tür bir uyum içindeki sanatçıların varlığı, sanat ve politika arasındaki antagonist açmazın ne varlığını gölgeler, ne de yokluğunu kanıtlar. Bunlar sanat ile politika arasında gerçek anlamda bir buluşmadan söz edilebilmesinin gerçekçi nedenleri olamaz. Bugün kimsenin kalkıp NewYork senfoni Orkestrası'nın ABD başkanının küreselleşme politikasını ürettiğini nasıl söyleyemezse, ya da Carl Orff'a Nazizmin müziğiymiş diye saflığını gösteremezse, aynı şekilde Bolşoy'a, Maleviç'e, Kandinsky'e, Mayakovsky'e de, ne geçmişte ne de bugün Kremlin'in balesi, resmi, şiiri diyemez. Falih Rıfkı Atay'a karşıtları Atatürk'ün emireri demişlerdir. Hüseyin Rahmi'ye de "Yeşil Gece"si nedeniyle aynı hafta takılmıştır. Keza, Hüseyin Cahit Yalçın da İttihat ve Terakki'nin piyonu olarak anılmıştır. Tarihsel ve politik olgular bağlamında bu atıfların doğruluk payı vardır ya da yoktur önemli değil, önemli olan yapılması gereken bir ayırımın yapılmaması sonucu ortaya atılan iddiaların, sanat pratiği içinden değil politik pratik içinden ileri sürülüyor olduğunun gözardı edilmesidir. Sanatsal pratikler içinde değil, politik pratikler içinde yapılan tartışmaların sanat pratiğini bağlaması, anlamlandırması ve bunun alışkanlık haline gelmesi bugüne kadar hemen tüm sanat pratiklerinin altından kalkamadığı bir kambur, bir yük ve sanata karşı işlenmiş bir haksız fiildir. Bu yazıda öyle sanıyorum ki, sanat pratiği ile ilişkisini kaybetmeden, anlamlandırma iktidarının ideoloji-politika birlikteliğinden ideoloji-medya birlikteliğine doğru nasıl evrildiğini ve bu evrimde başat rol oynayan ideolojinin rolünün ne denli belirleyici olduğunu görebileceğiz.

Mehmet Akif Ersoy'un islamcılığı ile şairliği özdeş değildir. Eğer islamcı politika Mehmet Akif'e politik bir misyon biçiyorsa bu, Mehmet Akif'in şairliğine mi dayanıyor, islamcı ideolojiye bağlılığına mı? Ya da bizzat politikanın, Mehmet Akif aracılığı ile, onun şiirlerinin ideolojik ve politik etkilerini kullanma hesabına mı dayanıyor? Bu soruların yanıtları apaçık mıdır? Gorky'nin kendi devleti tarafından resmen, toplumcu gerçekçiliğin mimarı ilan edilmesi, Gorky'nin yazarlığı nedeniyle midir, yoksa partinin ken-

di stratejik hesaplarının sonucu mudur? Keza Nazım Hikmet'i kaçmak zorunda bırakan nedenler, Yılmaz Güneyi bu ülkede sokuk alamaz hale getiren nedenler vb. tüm bunlar, bu sanatçıların ürünleri ile mi yoksa bu ürünlerin toplumsal işlev ve etkileri ile mi ilgilidir?

Aynı şekilde devletin değil de bizzat Bab-ı Ali'nin dergileri ve basını aracılığıyla piyasada reklam ederek, fetişleştirerek "sanatçı" kıldığı müzisyenler, yazarlar, şairler ve de ressamalar var. Bunların sanatçılıkları ürünleri yoluyla mı, yoksa bu medya sisteminin kitleleri manipüle etmesiyle mi belirleniyor, belli mi bu? (Burada hemen Medya manipülatif bir pratiktir gibi bir kolaycılığı dillendirmiyorum, onun tarafsızlık iddiasını biliyorum.) Ancak yine de, Picasso istediği kadar Guernica yapmış olsun, 'Guernica'nın kendisinin değil, 'Guernica' üzerine koparılan ideolojik-politik anlamlandırmaların İspanya iç savaşı ile bir ilgisi vardır. Ve 'Guernica' her zaman bu anlamlandırmalardan daha zengin ve daha kapsamlıdır, çünkü o imgesel bir anlamlandırma pratiğidir, kavramsal değil. Aynı şekilde bu tür anlamlandırıcı pratikler bağlamında Baudelaire ya da Mallarmé, liberal serbestiler bireyinin şairi sayılabilirler, ancak kendi sanat pratikleri bağlamında değil.

Özetle, bir sanatçının devlet ya da her tür aday ya da iktidar politik erk tarafından cezalandırılması, yoksayılması ya da tersi ödüllendirilmesi ya da fetişleştirilmesi, ideolojik öngörü ve hesaplara dayalı bir çabanın sonucudur. Artı, sanatın politik etki ve tezahürlerinin kullanılmasının yarattığı bir sonuçtur. Ancak bu, asla ne sanat pratiğine yapısal olarak bir gereksinim duyulduğunu gösterir ne de sanat pratiğinin kendisinin böyle bir talep ve çabası vardır. Sanat ürünü kendi kendisini devlet sanatı ya da bir politikanın sanatı olarak ilan etmez, sanat ürününün böyle bir çabası ve talebi yoktur, olamaz. O halde, her halükarda politikanın hesapları sonucunda (kavramsal akıl yürütmenin spekülatif hareketi sonucunda) ortaya çıkan ve oldukça arızı olan bu tür politika - sanat buluşmalarının (ki, Necip Fazıl bile hayrını görmedi) değil, fakat politika ile sanat arasındaki kökensel çelişki genelleştirilebilirdir.

Eğer sanat ile politika arasındaki ilişki doğrudan değilse, bu ilişkiyi sağlayan, gerçekleştiren bir aracı konumun, dolayımın bulunması gerekir. Bu dolayım aracı ideolojidir. Politika, sanat ile ve tersi, ideoloji dolayımı ile ilişki kurar.

"Biz 'ideolojik' sözcüğünü bileşik olmayan bir toplumsal pratikler kompleksine, politik anlamları ve sonuçları olan temsil sistemlerine işaret etmek için kullanıyoruz (...) Sınıfsal çözümlemeyi, sosyolojik indirgemecilik anlamında değil fakat politik değerlendirme anlamında sürdürebiliriz. Kaynağa bir gönderme olarak değil, fakat bir etki değerlendirmesi olarak. Bu nedenle ideolojik çözümleme toplumsal ilişkilerin ve temsillerin politik sonuçlarını hesaplamayı içerir. Ancak, bu çözümleme politika 'dışı' bir çözümleme olamaz, etkinin hesaplanması o şeyin politik konumuna bağlıdır. Bu, ideoloji çözümlemesinin politik çözümlemeden başka birşey olamayacağı anlamına gelir. Sonuçları sadece politik bir konumdan ortaya konabilir"¹

İdeoloji ait olduğu ('itaat edin' çağrısını yaptığı) politikanın aracıdır. Öteden beri söylenegeldiği gibi politikanın aracı olan sanat değil, ideolojidir. Sanat ve politikanın birbirlerine yönelik konumları, her seferinde zaten, dolayımı sağlayan ideolojinin niteliği tarafından belirlenir. İdeoloji dolayımı olmaksızın sanat ve politika hiçbir biçimde ilişki kuramazlar, birbirleri ile yapısal olarak ilişkisizdirler. Ne ki, bu ayırım, politika için hem teorik ve hem de pratik olarak geçerli ve gerçek iken, sanat için pratikte geçersiz ve gerçek dışıdır. Çünkü politika teoride ve pratikte sanatsız olarak varolabilir, sanat politikanın varlığının yapısal bir koşulu değildir. Öte yandan sanat, tarihsel olarak sürekli politik uzançları olan bir maddi süreç, bir yorumlama pratiğidir. O halde sanat-politika ilişkisi sadece tarihseldir. Örneğin, dini, uluscu, proleter ya da liberal ideolojilerin niteliği tarafından belirlenen bir ilişki politika ile hep kurulmuştur.

Modern toplumlarda politika sanatı gereksinmez, bunun örneği tarihte yoktur. Örnek diye gösterilecek şeylere iyi bakılırsa, orada politikanın sanatı gereksinmediği, sanata razı olduğu görülecek-

tir. Esasen, politikanın sanata razı olmak ya da yoksaymaktan başka da seçeneği yoktur, tarih boyunca da olmamıştır. Ancak politikanın sanata rıza göstermesi asla karşılıksız değildir; politika sanata ancak bir toplumsal rızayı üretmek adına ve bu nedenle razı olur. Bunun biçimi her zaman, yokdemediği ölçüde sömürmek ya da kullanmak şeklinde olmuştur. Modern toplumda kavram, imgenin despotudur, çünkü imgenin anlamlandırma biçimi ile kavramın anlamlandırma biçimi arasında uzlaşmaz ölçüde derin bir çatışma ve çelişki söz konusudur. Bir tiyatro oyununun, bir şiirin, romanın, müziğin vb.'nin eleştirisini, alayını, aykırılığını, başkaldırısını bastırmanın, susturmanın yolu her zaman politiktir. Yani bu tür tedbirlerin yarattığı etki, her zaman politiktir. Politika hesabını yapar, kullanabildiği ölçüde sanata razı olur, ya da onu yok sayar, bastırır, yasaklar. Politika bu nedenle her iki halde de kendisini olumsuz konumda tutan sanata kökensel olarak karşıdır, ona kendi varoluşu gereği gerek duymaz, kendisinin ve sanatın tarihsel konum ve işlevi gereği onu ya kullanır ya da yadsır. Tarihten binlerce örnek bulmak olası, ancak uzaklara gitmeye gerek yok. Bugüne, bugünün toplumlarına hele ülkemize bakıldığında, Liberal, muhafazakar ya da sol hemen tüm politikacıların sanat karşısındaki tavırları bu söylenenleri çarpıcı bir biçimde kanıtlar. Legal, illegal, parti ya da örgütlerin programlarında sanat ve kültür adına bir iki satırlık ideolojik istek ve emirden başka bir şey bulmak olanaksızdır. Biraz meraklı olanlar ise en fazladan Kant, Croce ya da Lukacs veya Plehanov'dan devşirilmiş bir iki paragrafla sanat ve kültüre gerekli 'özen'i göstermişlerdir. Politikanın, sanata yapısal olarak gereksinimi yoktur ama, tarihte oldukça bol örneklediği üzere politikanın en çok ilgilendiği toplumsal pratiklerin başında da sanat ve sanatçılar yer alır. Bu yoğun ilginin temelinde ne vardır? Politikanın sanata yönelik kullanma ya da yadsıma zorunluluğu nasıl anlamlandırılabilir?

Bu soruların yanıtı aynı zamanda sanat ve politika ilişkisinin temel karakteristiğini verecektir. Politikanın asıl gereksindiği şey iktidarını meşrulaştıracak bir ideolojidir. İdeolojik olarak meşrulaşmayan hiçbir politik güç, kitlelere dayanarak iktidar olamaz.

Eğer kitlelere rağmen iktidar olursa bu kez de iktidarını sürdürbilmek için meşrulaşmak zorundadır. Politika kendini ideoloji ile meşrulaştırır, sanatla ya da bilimle değil. En azından bugüne dek bu böyle oldu. Marxizme dayandığını ileri süren reel sosyalist politikaların da 70 yıl gibi bir süre ile Marxizmin gereğini yerine getirip kendisini yokedeceği ya da bu süreci işleteceği yerde, ortak duyu ve ideolojinin gereğini yerine getirmeyi daha kolay ve tercih edilebilir bulduğu bugün kanıtlanmıştır. Özetlersek, ideoloji çağrısını yaptığı politika adına herşeye, tüm yaşam biçimlerine, gündelik hayata, eve, okula, camiye, fabrikaya ve elbette tüm sanat pratiklerine nüfuz eder ve toplumsallaşan bir rıza üretir. Bu rızayı kimi kez '*ulusal çıkarlar*', kimi kez dış düşmana karşı '*birlik ve beraberlik*' ve kimi kez de '*manevi ve dini değerler*' gibi bileşkeler temelinde inşa eder. Ve bu nedenle de her ideoloji, girdiği her yerde varolan ve başka politikaların çağrısını egemen kılma mücadelesi veren diğer ideolojilerin direnci ve saldırısı ile karşılaşır. Hiçbir ideoloji bir başka ideoloji ile egemenlik mücadelesi vermeksizin aynı konumu paylaşmaz. İdeolojilerin "ittifak stratejileri" yoktur, tanım ve yapıları gereği onlar sadece mücadele stratejisine sahiptirler. "İttifak" stratejileri, ancak, yaşamı yeniden biçimlendirme uğraşları -politikalar- temelinde mümkündür. Dolayısı ile, mücadele sürecindeki her ideoloji, öncelikle sanat ve kültür pratiklerine nüfuz etmeye, onları evcilleştirmeye, aykırılığını düzenliliğe, başkaldırısını itaate çevirmeye çalışır. Evet temel soruyu yinelersek, politika ve dolayısı ile ideoloji neden sanatla bu denli ilgilenmek zorundadırlar ve bu ilgilerinin temelinde ne vardır?

Bilgi ister bilimsel olsun isterse ideolojik, aynı zamanda bir "güç"tür. Özellikle ikibinli yıllara girildiği günümüzde "bilgi", dünya tarihinin hiçbir döneminde olmadığı kadar politik-ekonomik bir güç ve iktidardır. Öte yandan düşünmek ve eyleimde bulunmak, aynı edimin farklı konumlarda adlandırılmasıdır. Daha doğrusu pratikte ayrılamaz olan aynı edimin teorik olarak ayrı adlandırılmasıdır. Politika, (bilimsel, ideolojik ya da her iki) bilgi aracılığı ile bir egemenlik konumu, bir iktidar tarzı olarak varolur. Ne ki, bugüne kadar politikanın gerçekleşiş biçimlerinin hiçbiri

insanın doğal yönelimi ve gelecek doğrultusu olan ve kendi tüm etkinliklerini, gizilgücünü, olanaklarını gerçekleştirebileceği bir toplumsallaşmaya yolaçmamıştır. Evet, bugün bir tür toplumsallık yaşanmaktadır ancak, bu yaşanan biçimin niteliği tarafından, boğulma, ufalanma, parçalanma pahasına. Politika, kendini dayattığı egemenlik konumu ile bugün, başta kitle iletişimi olmak üzere, okul, cami-kilise, fabrika, basın, aile vb. devletin ideolojik aygıtlarını kullanarak, "bilinç içerikleri"ni aynen ya da manipüle edilmiş biçimlerde yeniden ve yeniden üreterek, dikte ve enjekte ederek, bireyin akıl ve anlamlandırıcı pratiklerine, bir diğer deyişle bilinçlerine nüfuz edebilmekte ve onları buradan, içerden, tehdit edebilmektedir. Politika ve dolayısıyla ideoloji, bilinç içeriklerinde, son kertede yönetici sınıf çıkarları ile özdeşleştirilen ulusal ya da evrensel çıkarlara aykırı olan ve çelişen ne varsa hepsini çarpıtabilmekte, kendi egemenliğini sarsmayan ve asli çıkarlarına dokunmayan tavizler vererek ılımlılaştırabilmekte, ya da rasyonelleştirerek (makulleştirerek) tek tip bir bilinç içeriğine indirgeyebilmektedir. Politika bununla da yetinmeyip, insanın kendi bilincine karşı varolma uğraşı veren bilinçaltını ve bilinçaltının taleplerini de koşullayabilmektedir. Savaş ve seks temalarının kitle iletişimi ve reklam sektörü tarafından kitlelere enjekte edilmesinde elde edilen başarının bir örneği olarak, Körfez, Bosna, Çeçen, Güneydoğu savaşlarına yönelik tepkileri yönlendirebilmesindeki başarısını ve cinselliğin ülkemizdeki yaşanma biçimlerini (hele dini ideolojinin cinsellik ve kadına bakışını da düşünerek) gösterirsek, bilinçaltılarının nasıl tahakküm altına alındığını görebilir ve bu savı hiç te abartmış olmayız. Bu koşullandırma süreci, kitlesel bir suçortaklığı zemininde işleyebilmekte, mülkiyet bireyciliğine dayalı bir birey olabilmek adına her tür değişim değerine tapınma biçimi içinde, dejenerasyona, ufalanmaya, apolitikleşmeye, gönüllü kulluğa itaata yolaçan sistemik bir meşrulaşma ile sürdürülmektedir. Politikanın ve ideolojinin yeniden ve yeniden ürettiği bu bireysellik (salt tekrarlanan bu bireysellik), bu tek tip bilinç içeriği, topluma, özgün, eleştirel ve üretici katılımın radikalce engellendiği, sürü üyeleri birlikteliği olarak kitleselleşme biçiminde realize olmaktadır. Bir diğer deyişle çağımızda politikanın yolaç-

tığı toplumsallaşmanın sonucu, bireyin tüm yetilerini yitirdiği, nicelik (değişim değerine tapınmanın oranı arttıkça geniş kitlelerde yoksulluk artar) ve nitelik olarak (ufalanma, parçalanma, ayrışma sonucu bilinç giderek yoksullaşır) yoksullaşmadır. Yeri gelmişken, bir not olarak ekleyelim ki, burada, bu sürecin tersine çevrilmesi, yani bütüncü bilinç, bütüncü kimlik ve bütüncü bir toplum önerilmeyecek, tersine bu parçalanma - bütünlüşme ikileminin ötesine geçmeye çalışılacaktır.

Politikanın kendini bir egemenlik konumu olarak dayatması sonucu ürettiği toplumsallaşma tarzı budur. Sanatın kendini konumlayışının bu süreçten farkı ve bir ayrıcalığı vardır. Sanat kendisini her tür "egemenlik" ilişkisi dışında konumlar. Doğru ve yanlış sanat olamayacağı gibi, doğru ve yanlışları öğretmek ve vazetmek de değildir onun işi. Sanat pratiği kavramsal kanıtlama süreçlerine dayalı bir bilinç içeriği değildir. O, olgusal ve kavramsal süreçlerden, olgusal ve kavramsal olmayan, imgesel, tasarımsal ve kurmaca süreçlere uzanan bir hareket, bir "gösterme" pratiğidir. Bir diğer deyişle yorumlamanın yorumlanması (kavramsal görünümün imgesel gösterimi) pratiğidir. Sonuçları açısından etki üretir ve bu nedenle de maddi bir pratiktir. Bu gösterme pratiği "biçim" temelinde işler. Sanatsal gösterge kendi başına, varoluşu gereği anlamlandırıcı bir süreç değildir. Ancak sanatsal göstergenin imgesel kurgusu, bağlantısallığı, düzenlenişi bir yorum türüdür. Sanatsal göstergenin kendisi değil, kendisini izleyen, tüketen, eleştiren tarafından anlamlandırılması, bir kavramsal sürece işaret eder. Sanatın eleştirel bir kip olarak varoluşunun temelinde böyle bir mekanizma yer alır. Sanatın politik etkisinin kaynağı sanatsal göstergenin anlamlandırılmasıdır. Her anlamlandırma edimi kavramsal dizgeselliğe olabileceği gibi ortak duyu ve ideolojik çerçeveler içinde bir yere göndermede de bulunur. Bu nedenle de her anlamlandırma edimi sanat pratiğine dışsal olan bir anlamlandırma siyaseti bağlamında yer alır. Dolayısıyla politika ve ideoloji, sanat pratiğinin varoluşuna içerden, üretim süreci içinden müdahale edemez. Sanatsal gösterge ile gösterilenin anlamlandırılması etrafında -dolaşım sürecinde- kopar her tür politik fırtına. Sanat ürü-

nünün bir "büyük öykü"ye kapılandırıldığı ya da "piyasanın evrensel ruhu"na tahvil edildiği yer de burasıdır. Politikanın, bir bilinç içeriği olmaması nedeni ile sanata, üretim süreci içinden müdahale edememesi ve dolayısıyla tek tip bilinç içeriğine indirgememesinin (manipüle edememesinin) temel nedenini, o halde, sanatın kendini herhangi bir "egemenlik konumu"na aday bir bilgi ya da biçim olarak değil, salt kendine özgü bir varoluş tarzı olarak *"niteliksel bir olabilir biçim"* olarak sunuşunda aramak gerekir. Bir diğer deyişle sanatın aykırılığını, eleştireliliğini ve politika karşıtlığını, o halde sanatın anlamlandırıldığı pratiklerde değil, onun kendisini var kıldığı "imgesel yorum"un kendisinde, bu "imgesel yorum"un üretim sürecinde, kurgulanışı, düzenlenişi, montajı ya da kolajı her ne ise orada aramak gerekir.

Sanatın kendini bir egemenlik konumuna yerleştirmemesi, politika ve ideolojinin ise, varoluşları gereği tüm yöntem ve araçlarının egemenlik mücadelesi vermeye göre biçimlenmiş olması nedeniyle, karşısına kendi oynadığı oyunu oynamayan bir odağın, bir biçimin çıkması durumunda yapacağı tek şey, ya ona, kendi çıkarları adına kullanabildiği oranda razı olmak (yani anlamlandırmak), ya da becerebildiği ölçüde yoksaymak, yadsımak ve yasaklamaktır. Sanatın varlığı politikanın varoluş biçimine, egemenlik konumuna cepheden ve radikalce bir saldırıdır. Sanatın bu eleştireliliği, başkaldırısı ve aykırılığı, kitleselleşmeye karşı toplumsallaşmaya tekabül eder, bu anlamda da gerçek bir toplumsal gereksinimdir. Bu gereksinim, sanatın, TV ve benzeri medya araçlarının nesnesi kılınması yoluyla karşılanamaz. Çünkü medya ideolojinin bugün ulaştığı evrimsel değişimin doruk noktasıdır. Yani kitlesel rıza üretim biçim, araç ve sürecidir. Sanat böyle bir sürecin nesnesi değildir. Bir toplumsal pratik olarak sanat, bireylerarası ve topluluklararası bir pratiktir, kitlesel pratik değildir. Sanat, TV'nin değil, tiyatro, konser, sinema salonlarının, dinleti, söyleşi, sohbet toplantılarının nesnesidir. Kısaca sanat paylaşılarak üretilebilir bir pratiktir, özellikle anlamlandırma süreci açısından bu böyledir. Sanata tüketilen bir pratik olarak bakarsanız, o medyanın bir nesnesidir, hayır sanata anlamlandırma pratiği olarak bakarsanız, o

medyanın nesnesi olamaz. Bu durumda sanatsal anlamlandırma pratiği, bir estetik paylaşım, beğeni üretimi süreci olur ve böyle bir anlamlandırma siyaseti, medyanın rıza üreten egemen anlamlandırma siyasetinin belki de en radikal muhalifidir. Sanatsal beğeni asla "tüm toplumsal" olamaz, sanatsal beğeni topluluksaldır, kümeseldir, bireyseldir. Tüm insanların paylaştığı bir sanatsal beğeni, ya da tüm insanların aynı sanatsal beğeniye sahip olduğunu düşünmek, böyle şey olmaz, bu ideolojik kabullerin enjekte edildiği medyanın amacı ve işidir. Bir roman, bir şiir, bir resim vb. kitlelerce, sınıflarca, tüm insanlarca benimsenemez, beğenilemez. Beğenildiği yerde, beğenilenin artık o sanat ürününün, medyanın anlamlandırıcı pratiklerinden geçerek gelen ideolojik etkisi ile birlikte değerlendirilmesi gerektiği apaçıktır. Sanat kitlesel değil toplumsal bir gereksinimdir. Bir nitelik olarak bireyselliğin, toplumsallaşma olanağını yakaladığı bir edim anı, bir uğraktır sanat pratiği. Sanat, toplumsallaşma sürecinde, bir diğer deyişle insanın tüm tekil olanak ve gizilgücünün gerçekleşmesi sürecinde en etkin ögedir. İnsanın topsullaşması bu etkin öge olmaksızın gerçekleşemez. Bu nedenle bugün sanat pratiğinin kabullenemeyeceği, yapısal olarak mücadeleye yazgılı olduğu tek şey, bireyin kitleselleşmesi, yani ufalanması ve parçalanmasıdır. Bu nedenle sanat, bugün bireye dayatılan her türden 'toplum için', 'insanlık için', 'milli birlik ve beraberlik için' figürlerine karşıdır, bu nedenle aykırı ve başkaldırıdır. Alayı, ironisi, eğretilmesi, biçimleri bozması, her türden düzeni sorgulaması, temelde bireylerin, kendi tek tip bilinçlerine aykırı bilinç içeriklerini üretebilmelerine olanak sağlayacak mekanizmaları işletebilmelerine yöneliktir. Kısaca politika tek taraflı anlamlandırma iktidarı ile, insanın anlama yetisini yokederken, sanat bu yetinin işlevsel kılınacağı zeminleri hazırlamaya çalışan gayri ciddi bir pratiktir. Politika irrasyonel amaçlar için rasyonel araçlar kullanırken, sanat kolektif rasyonalite amacı için irrasyonel araçlar kullanan bir pratiktir.

Burada gösterilmeye çalışılan gerekçelere bağlı olarak, herşey politikaya itaat etse bile, sanat edemez. Sanatın yapısında (lügatında) bulunmayan tek sözcük varsa o da 'itaat' sözcüğüdür. Hiçbir

biçimde, hangi gerekçeyle olursa olsun, hiçbir politik referans çerçevesine itaat, kabuledilemezdir. Çünkü, itaat hiçbir biçimde özgürlük üretmez. Özgürlük ile anarşizmi karıştırmıyorum hayır, *'özgürlük için itaat et'* çağrılarının hepsinin tarihsel birer aldatmaca olduğunu, bunun itaat ettirmekten başka hiçbir hedefi olmayan politikanın talebi olduğunu vurguluyorum. Politikanın "itaat et" talebi ile, sanatın başkaldırısı, yani sanat politika ilişkisinin bugüne dek bilinen bu tek biçimi tamamen tarihsel bir olgudur. Sanatın politikayı eleştirisi ya da politikanın sanata razı olması ya da onu yok sayması bastırması türünden davranışlar toplumların içinde bulundukları tarihsel dönemin güçleri ve bu güçlerin biçimlenişine göre şekillenir. Nihayet sanat, varlığı sınıflı topluma bağlı politikanın bekası demek olan devletten, iradesi içinde ya da dışında vazgeçmeyen, politika ve onu meşrulaştıran ideolojilere kökensel olarak karşıdır. Bu konuda Gramsci'nin bir belirlemesi, tarihsel önem taşır: *"politika adamı insanı hem olduğu gibi, hem de belli bir amaca ulaşabilmesi için olması gerektiği gibi düşünür; onun işi, insanları harekete geçirmek, varmak istedikleri amaca "uydurmak"tır. Sanatçı ise, ister istemez belli bir anda, kişisel olanı, uyducu olmayı, gerçekçi bir biçimde canlandırır. Bu yüzden de, siyasal açıdan politika adamı hiç bir zaman sanatçıdan hoşnut kalmayacak, kalamayacaktır"*²

Tarihte bugüne dek, yukardan beri çerçevesi çizilen dışında bir politika, sanatın dayanışma içinde olabileceği, insanların gerçekten toplumsallaşmaları (dolayısıyla kendisinin de yokoluşu) amacına yönelmiş bir politika gerçekleşmemiştir. Bunun örneği yoktur. Evet öznel olarak, insanın toplumsallaşması projesine bağlı olduğu iddiası ile ortaya çıkmış reel sosyalist politikalar olmuştur, ne ki hiçbirinin, iktidarı döneminde, sanatı itaate çağırmaktan başka talepleri olmadığı hatırlanırsa, politika tanımına hiç de ihanet etmedikleri söylenebilir. Politikanın özellikle 'modern dönemdeki gerçekleştirmelerinde daha öne çıkan, sanatın politikaya eleştirisini ve başkaldırısını anlayabilmek için, imgesel yorumlama ve bunu anlamlandırma mekanizması üzerinde daha özenle durmak gerekiyor.

Bu çerçevede bir yanıt arama serüveni, sanatın nesnesine yani pratiğe bakmayı zorunlu kılar. Sanatın nesnesi olarak ele aldığımız yaşam biçimleri, politikanın tek tip bilince indirgediği, bireyselliğin yerine mülkiyet bireyciliğinin ikame edildiği ilişki biçimleridir. Modern toplumlarda bireylerin kendi farklarını nesnel olarak üretme olanakları, sahip oldukları nicelikler (mal, canlı cansız şeyler vb.) tarafından tayin edilmektedir. Birey kendini başkası karşısında sahiboldukları ile tanımlamakta ve farklı kılmaktadır. Arabalı adam, ev sahibi, mülk sahibi, işçi sahibi, giysi, eşya, koca sahibi vb. sahiplik biçimleri insanları kuşatan nesnel ortamdır. Kitleselleşmiş toplumsal ilişki biçimleri içinde, insanın kendini birey olarak meşrulaştırabileceği kolay ve ulaşılabilir başka olanakları da pek yoktur. İnsan bu çerçevede kitle içinde ufalanmaya, parçalanmaya yazgılıdır. Bireyin nitelikleri ile kendini farklılaştırabileceği bir toplumsal ilişki biçiminin meşrulaşma olanağı neredeyse yok olmuştur. Bu nedenle de her nitelik üretiminde olduğu gibi sanatsal üretim de toplumsal yaşamda, aykırı, tuhaf, anlaşılabilir ve hatta gereksiz bir marjinalite olarak algılanır. Şimdi öncelikle bireylerin bu olağanlaşmış, değişim değeri peşinde koşan mülkiyetçi bireyciliği yaşamış biçimleri, sonra da sanatın bu biçimleri nasıl "yorumluyor" oluşu üzerinde duralım.

Politikanın günümüzde iktidar - tahakküm ilişkisini meşrulaştırmasının ve insanları itaatkar kullar topluluğuna dönüştürmesinin temelinde ille de politikanın uyguladığı zor ve şiddeti aramak gerekmiyor. Evet bu olabilir, oluyor da ancak, gündelik yaşamın hücrelerine dek sinmiş olan itaatin üretilmesinde bütünüyle zor ve şiddetin belirleyici olduğunu söylemek, epeyce bir abartma olacaktır. İnsanlar her an zor ve şiddetle bu hayatı yaşamaya zorlanmıyorlar, insanlar bu yaşama biçimini seçiyorlar, tercih ediyorlar, benimsiyor ve hatta seviyorlar. Politikanın tahakkümü meşrulaştırdığı, köleliği ve kulluğu arzulanır, sevilir kıldığı bu sürecin temelinde gönüllü kulluk, rıza ve onay vardır. Yabancılaşma, şeyleşme ya da meta fetişizmi insanın gönüllü kulluğunun meşru temeli olmaya yeterli değildir. İnsanları bugün ayakta tutan, ekonomik, politik ve ideolojik kısıtlılıkları, sınırlılıkları, yasaklamaları

dayanılır kılan, her tür ahlaki, kültürel ve cinsiyetçi terörü çekilir kılan, insanların rıza ve onaylarıdır. Politika'nın dayattığı her edimde, her kararda şu ya da bu ölçüde ancak mutlaka, kitlelerin rıza ve onayı vardır. Peki bu rıza ve onay nasıl gerçekleşiyor? İnsanlar hangi gerekçelere dayanarak, tüm insani niteliklerinin kaybı pahasına, yaşamın bu biçimine onay veriyorlar? Hem "ben", hem de "ben bireyim" diyerek benliklerine yapılan saldırılara (en azından medyanın saldırılarına) itaat eden bu insanların rıza ve onaylarının temelinde; onların kendi özgür iradeleri ile yaşadıkları, seçebildikleri, özgür iradeleri ile kendi eylemlerine kendilerinin özgürce karar verdikleri inancı vardır. Rıza ve onayı meşru ve devamlı kılan belirleyici etken bu inançtır. X ya da Y partisine, şu ya da bu belediye başkan adayına özgürce oy verebilir ve kendilerini yönetenleri belirleyebilirler (!). Şu ya da bu malı, evi, işçiyi, hatta kadını ve erkeği özgürce seçebilir, geçici süre kiralayabilir ya da satınalabilirler(!). İstedikleri işte, kendi istedikleri alanda özgürce çalışabilir, üretebilir, kazanabilirler(!). Şimdi ampirik düzeyde bu alanda zorlukların ve aksamaların olduğunu sıradan her vatandaş bilir, ancak bu sorun değildir. Önemli olan bu varsayımların birer norm olarak güçlü inanç blokları şeklinde kitlesel bilinçaltında egemen olmuş olmasıdır. Günümüz toplumlarında, politika ve ideolojinin, bilinç içeriklerine tahakküm ederek yarattıkları bu dehşet verici metamorfozun boyutlarını tahmin etmek (Kafka'ya rağmen) giderek güçleşmektedir. Gerçeklik, bırakınız sıradan insanı, bilimadamı ya da düşünürler için bile kavranamaz hale gelmiştir.

Modern kavramsal akıl, ya da kavramsallaştırma yetisi, yani gerçekliği rasyonelleştirme tarz ya da tarzlarının hasırsızlığı ve ürettikleri vaadlerin boşluğu ve boşunallığı bugün görülmüştür. Bu nedenle biraz ilerde üzerinde duracağımız gibi bilimsel ya da felsefi düşünce düzleminde elde edilen sonuçlar bugün hiçbir açıklama değeri taşımamaktadır. İktidar ilişkileri ile bütüleşmiş ve bilgiyi kullanabilen insanlar yerine bilgiyi "sahiplenen" insanlar yaratan bu akılcılaştırma biçimlerinin toplumdan yalıtılmışlığı ise ayrı bir olgu.

Kitleler düzeyinde ise olay büyük ölçüde "ortak duyu", "ideoloji" ve "inanç blokları" temelinde işlemektedir. O halde, kitleler nezdinde bireylerin bu süreci isteyerek ve seçerek yaşamalarını olanaklı kılan politikanın temelde ortakduyu ve ideolojiye dayalı bir epistemolojiye sahip olduğu belirtilmelidir. Gündelik yaşamda bireylerin "doğal olarak" yaşadıkları bu mekanizmanın farkına varmaları ya da üzerine irdeleyici, eleştirel bilgi üretmeleri son derece zordur. Çünkü bunu yapmak bireyin kendi düşünme biçimleri ve eylem tarzları üzerine akıl yürütmesini gerektirir. Oysa politikanın dayattığı yaşama biçimi, tam da bunu yapmanın gereği olan eleştirel ve kuşkucu akıl yürütmenin tersine, duygusal, inanca ve alışkanlıklara dayalı, normatif temelde yer alan, çelişkili, parçalı, ufulanmış çoğul bilgi ya da kanıtlayıcı akıl temelinde işler. Yani bir yandan pozitivist ya da tarihsel bir amprisizm, bir yandan ortak duyu ve inanç blokları, insanları, kendilerine dışsal bir dünyaya rıza gösterme mekanizmalarını sürekli üretir. Bu temelde eyleyen bireyin, eleştirel ilgisi kendine olmaktan çok 'öteki'ne yöneliktir. Bu, ben ve öteki ayrımının doğal sonucu olarak, normatif temeldeki akıl yürütmelerin bilinen ve değişim değerine tapınım ile desteklenen benmerkezciliği içinde bireyin kendisini eleştiri tezgahına yatırması beklenemez. Bu işleyişin anlaşılmasına yönelik eleştirel bilincin gerektirimlerini -zor olanı- değil, inanca ve gündelik yaşamın alışkanlıklarının duygusal rehabeti ve cazibesi ile başkaları ve dünya üzerine düşünmeyi -kolay olanı- insanların tercih ediyor oluşları, onların tanımsal özellikleri değildir. Bu tavır, politikanın insanlara, genelleşmiş tikel çıkarları, meşru, haklı ve doğal bir yaşam olarak sunması ve dayatmasıdır. İnsanlar tüm ideolojik aygıtlarca dayatılan bir kuşatma altında bu kolay yaşama özgürlüğünü sonuna kadar kullanmaktadırlar. Üstelik bunu iradeleriyle özgürce seçtiklerini düşündükleri için de rahattırlar. İşte rızanın üretiminde politikanın (yani sistemin) kendisi ile insanlar arasında kurduğu bu suçortaklığının belirleyici bir önemi vardır. Bu suçortaklığının zemini eleştirel bir zemin değil, zaten bilineni hep yineleyen ortak duyunun zeminidir. Gramsci, bu ortak duyu zeminini şöyle tanımlıyor;

" (Ortakduyu)... alışılmış bir karmaşıklıktaadır: taş devrinden ögeler, daha ileri bir bilimden ilkeler, yerel düzeyde tarihin tüm geçmiş evrelerinden önyargılar ve dünyada insan ırkının tümü için söz konusu olacak gelecekteki bir felsefeden sezgiler içerir"³.

İnsanların düşünme ve eyleme tarzlarını kendilerine haklı gösteren, bu yaşamın doğru ve haklı görülmesine yol açan işleyiş böyle bir ortak duyu zeminine sahipse, bence ciddiye alınacak ve üzerinde durulacak konu sadece rasyonel akıl ve onun tarzları olamaz. Önümüzde spekülâtif akıl ya da bilinen nedensellik kurgularının ötesinde bir araştırma zemini var. Kısaca modernizm sadece belirli bir rasyonalite ya da bilim çağı değildir, o aynı zamanda tarihin hiçbir döneminde görülmeyecek ölçüde ortak duyu ve ideoloji çağıdır. Boş inanlar ve manipölasyon çağıdır. Sadece gerçeği keşfeden bilim çağı değil, aynı zamanda ve daha da önemli olarak yalanı yücelten ideoloji çağıdır. Sadece insanoğluna refah araçları sunan yararlılıklar çağı değil aynı zamanda ve daha önemli olarak insanoğluna amansızca ihanet ve onu aşağılama çağıdır. O halde sadece rasyonel akli eleştirmekle yetinemeyiz, özellikle insanların bu ihanet ve aşağılama çağını doğal ve meşru karşılamalarını mümkün kılan ortak duyu zeminini açık bir biçimde tanımamız gerekir. Öncelikle, bu temelde insanların nasıl olup da karar verdikleri (yani yargı ürettikleri) ve bu kararlar temelinde yapıp ettikleri konusunda Gramsci'nin bir belirlemesini daha analım:

"Eğer karşıdaki kimsenin görüşlerine aykırı bir görüşü savunan her kişi, kafaca ondan daha üstünse, kanıtları ondan daha iyi ortaya koymayı başarır ve "mantık gücü" ile ona laf söyletmez. Peki, öyleyse, halk adamı kendini savunamıyor diye inancını değiştirsin mi? Öyle olursa, günde dört kez, yani kafaca üstün bir hasımla karşı karşıya geldikçe, düşüncesini değiştirmesi gerekecektir. (...) Hasımının türlü kanıtlara başvurarak kandırmaya çalıştığı halde, tongaya basmayan halk adamı, kalabalık bir halk yığınının öyle her konuda kanabileceğine inanmaz. Tabii, kendi düşüncelerini, görüşlerini kendi başına derinlemesine geliştirecek, savunacak ye-

tide olmadığını; bağlı bulunduğu toplulukta, bunu hasmından daha iyi yapacak kişilerin bulunduğunu bilir; en ince ayrıntılarına kadar tam bir tutarlılık içinde, inancının nedenlerini açık seçik kendine anlattıklarını ve onlara aklının yattığını hatırlar. Bu nedenleri, şimdi somut olarak hatırlayamıyordur, onların neier olduğunu söyleyemez belki. Ama, onların var olduklarını, kendisine inandırıcı bir biçimde anlatıldığını hatırlamaktadır. Bir kez çarpıcı bir biçimde inanmış bulunması, inancının sürekli olmasının sürekli bir nedenidir. Bu inanç kendine özgü kanıtları bulmasa bile"⁴

İşte ortak duyu temelinde düşünme ve eylemenin tipikliği buradadır. Gramsci'nin şu dahiyane tespiti çok iyi anlamak durumundayız. *"Ama, onların (o hatırlanmayan nedenlerin) var olduklarını, kendisine inandırıcı bir biçimde anlatıldığını hatırlamaktadır. Bir kez çarpıcı bir biçimde inanmış bulunması, inancının sürekli olmasının sürekli bir nedenidir."* İlgili konu hakkında içeriğe, önerme düzenine ilişkin bir nedeni gereksinmez ortak duyu temelli yargı, yeterki bilmese de o "neden"in varlığının kendisine daha önce *"çarpıcı bir biçimde"* anlatıldığını "hatırlasın". Hatırlanan bir biçimdir, bir göstergedir, bir neden değildir. O sizi tüm ahlaki erdemi içinde dinler, ama nedenleriniz ne denli tutarlı ve güçlü olursa olsun, daha sizi dinlerken size karşı, hatırladığı o *çarpıcı biçim*, "gösterge" tarafından oluşturulan bir önyargıyı tesis eder. Bu iyi ya da kötü niyetten bağımsız olarak işleyen bir mekanizmadır (günümüz medyasının işleyiş mekanizmasını anlamanın anahtarıdır bu olgu). Bu bakış açısı içinde insanlar k. ndileri, başkaları ve toplumsal yaşam üzerine "fikir" geliştirir, "görüş" oluşturur ve davranırlar. Cümlelerin başında *'bu bakış açısı içinde'* dedim, buradan da 'bakış açısı'nın bir anlamlandırma siyasetinden başka birşey olmadığı ve her anlamlandırma siyaseti gibi taraflı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ama dikkat edelim savaş nerede başlamıştı, sizin güçlü nedenlerinizin karşısına alternatif nedenler çıkmıyor, hayır bu altenatif nedenlerin varlığını hatırlatan *'çarpıcı bir biçim'*, bir *gösterge* çıkıyor ve bu gösterge burada sizin nedenlerinize karşı bir kanıt işlevi görüyor, üstelik asla geçersiz kılınamaz bir kanıt. Siz akıl yürütüyor, nedenler sıralıyorsunuz, o, hatırladığı bir

gösterge ile manipüle ediliyor. Ve şimdi sanırım, günümüz toplumsal mücadelesinde, sınıf mücadelesinin mi, gösterge mücadelesinin mi egemen mücadele biçimi olduğu gibi bir kuşkuyu ya da burguyu beyinlere yerleştirmenin zamanıdır.

Ne bireyin kendi tarihselliği ne toplumun tarihselliği, ne de bütünsel, disipliner ya da bir başka tarz sözkonusudur burada. Gündelikleşmiş önyargılar, alışkanlıklar, inançlar arenasında, (ki bu arena Gramsci'den yaptığımız ilk alıntıda izleneceği gibi geçmiş tüm bilimlerden, felsefelerden, inanç sistemlerinden izler taşır) rasyonel nedensel akıl yürütmelere -bilim ve felsefeye- ancak kendi gölgesi olan bu önyargılarla örtüşen, onları destekleyip kanıtlayan bir mekanizma içinde kullanılabildiği ölçüde yer vardır, ama irdelleyici, septik ve eleştirel akla kesinlikle yer yoktur. Ortak duyu temelinde bir rasyonelleşmeyi meşrulaştıran politikanın yoketmeye yöneldiği de budur zaten. Liberal pazarın ya da evrensel kurtuluş projelerinin bilicisi olan 'biricik özne' karar verir ve bu karar özgür iradenin kararı olarak ideolojinin işleyiş biçimi ile meşrulaşır. Dolayısıyla bireylerin yapıp etmeleri ve yargıları, sadece ortak duyu temelinde kaldığı sürece eyleme mesnet teşkil etmez, bir rasyonelleşme süreci gereklidir. Politikanın, modern aklın ve elbette ideolojinin devreye gireceği bir süreç gereklidir. Ortak duyu yapısal olarak, eylemin güçlü kanıt ve gerekçelerini sunmaz. O bir bazdır, bir iklimdir. Bir bakış açısı, bir anlamlandırma siyaseti olarak işleyen bir zemindir. Politika salt bu zeminde işlemez, o, mevcut sistemi öyle bir biçimde düzenlemeli ki, insanların ortak duyu temelli davranışları uygulama alanı bulabilsin, yani doğallaşsın. Ortak duyu temelli davranış ya da yargı, özgür irade ile ortaya konan davranış ya da yargı olarak doğallaşmaksızın meşru olamaz. Meşruiyet, tikel çıkarların genelleşmesi için gerekli olan bir zemindir. Ve herşey ancak bu zemin içinde mümkündür. Gerçek, bir anlam taşımaz, geçerlilik önemlidir ve geçerli olabilmenin koşulu meşruluktur.

Politika, insanların özgür iradeleriyle davrandıkları yanılısamasını doğallaştırma ve meşrulaştırma mekanizmasını, temsili ya da at-

fedici (metonimik) demokrasi denen parlamenter sistem oyunu ile sağlar. Bu, ideolojik düzeyde bir haklılaştırmadır. Parlamenter demokrasi, kendisine birçok evrensel değerler 'atfedilen' ve kitleleri 'temsil' ettiği ileri sürülen bir biçimdir. Seçim sistemleri, bu temsili yapı içinde insanları özgürce seçtikleri ve dolayısıyla özgür davrandıkları kanısını meşrulaştırır. İnsanlar akıl yürütme düzeyinde, seçtikleri kişilerin kendi çıkarlarını koruyup korumadıklarını, temsil edip etmedikleri konusunda alabildiğine kuşkuludurlar. Ancak bu kuşku iyice yoğunlaştığı noktada ortaya çıkan, yeni bir seçim takvimidir. İnsanlar bir dört ya da beş yıl daha kuşku içinde, ama kendi özgür iradelerinden değil, bu özgür iradeleri ile seçtikleri kişilerden kuşkulananarak yaşayabilirler. Sistemin kendini yeniden üretmek için böyle bir kuşkuya da ihtiyacı vardır. İnsanlar ne kaybederler? Zamanı. Yaşamlarından, standartlarından, adil paylaşım ve özgür gelişim beklentisi için seferber ettikleri tüm yeti, yetenek ve işgüçlerinden bir beş yıl daha. Sistem neyi kazanır? İnsanlar neyi kaybediyorsa onu; zamanı. O halde politikanın temel işlevi şu ya da bu parti, kesim ya da çıkar grubunu iktidara taşımak değil, sonuçta sistemin yani kendisinin bekasını garantilemektir.

İnsanların sürü üyesi (servus pecum) kitleler olarak güdülenebilmelerini sağlayan, birbirlerini en fazladan cinsiyetler bazında bir farklılık temelinde algılamalarına yol açan en güvenilir yol, ortak duyunun, inancın, önyargının yoludur. Tarih boyunca politika bu temelde işlemiştir. İstisnai gelişmelerin, politikanın kendi tanımına dayalı bu ideolojik tarihini değiştirmedigine (belki de tüm volontarizmine karşın değiştirmek istemedigine) 1989 ve sonrası gelişmelerle tanık olduk. Öyleyse özetlersek politika öncelikle insanların anlamlandırma biçimlerine ideolojik bir müdahaledir. İnsanların anlama yetilerini kullanmalarını engelleyen değil, yönlendiren ve bu yetiyi ortak duyu ve inanç temelinde yeniden ve yeniden inşa eden ve bu sürecin döngüsel olarak (tarihsiz olarak) yinelenmesi ile kendi bekasını daim kılan bir pratiktir. Bu işleyişin ideolojinin egemenliğinde yürüdüğü açıktır. İşleyişin sonuçları politik, ancak kendisi ideolojiktir. Böyle bir mekanizma içinde

sanatın yeri yoktur. Gerçekliğin imgesel yorumu sonucu ortaya konan gösterge ile, gerçekliğin değil geçerliliğin üretildiği ortak duyu temelinde oluşan yargının dayandığı, - Gramsci'nin 'hatırlanan **çarpıcı biçim**' olarak ifade ettiği- **gösterge** arasında niteliksel bir fark, hatta mücadele vardır. Bu, doğrudan doğruya sanat ile medyanın modern toplumdaki tezahürleri arasındaki mücadeledir. Nitelik üreten yetileri körelmiş, nesneleşmiş, parçalı ve araçsal bilinçle işgören bireyin, ortak duyu temelindeki gösterge düşkünlüğü ile, sanatsal beğenisinin gelişmesinden değil, olsa olsa sistemin politik meşrulaştırımının güçlülüğünden sözedilebilir. Sanat pratiğinin sonucu sanatsal göstergeyi anlamlandırma pratiğidir ve yarattığı etki sanatsal beğeni yaratmak ve nitelik kazanmaktır. Medya pratiğinin sonucu ise anlamlandırma sürecine bir müdahale olarak tüketim pratiğidir ve yarattığı etki politiktir, sistemle uyulaşımıdır. Bu durumda bireyin sanatsal beğeni yerine ikame edeceği şeyler, politik olarak meşrulaşmış kabulleri ve rızası gereği, değişim değeri ve cinsiyetçi tahakküm üzerine kurulu zevkler ve hoşlanmalardan ibaret kalacaktır. Bu figürlerin ülkemiz medyasında, üstelik 'sanat' adı altında bol bol üretildiği açıktır. Dünyanın hiçbir ülkesinde sanatsal beğenin ülkemizdeki kadar ayağa düştüğünün, aşağılandığının ve yok sayıldığının gözlenmesinin olanaklı olduğunu sanmıyorum. İstisnalar mı, o kadar az ve gerçekten o kadar istisna ki...

İyi ama yukardaki soruyu yinelersek, birey bu yaşam biçimini nasıl olup da sadece ortak duyu temelinde algılayabiliyor, ya da bununla yetinebiliyor? Ortak duyunun değerleri nasıl olup da bütünüyle bir bağımlılık ilişkisinin meşruluğunu sağlayabiliyor? Özgür bir yaşamı üretecek değerler hiç mi yok? Birey bunlara sahip değil mi? Eleştirel bilinç ve sahip çıkılabilir değerler, alışkanlıklara ve normatif değerlere karşı mücadele vermekte işe yaramıyor mu? Aslında bu soruları Eagleton daha iyi soruyor: "*Kitlelerin geniş kısmının şövenizmi, ırkçılığı, cinsiyetçiliği, politik boşvermişcilik ve konformizmi, nasıl olur da, kitlelerin şu yaratıcı yönleriyle birleşir, bağlanır ve onlardan ayrılır: belli bir "kendiliğinden" maddecilik, otoriteye karşı güvensizlik ve direniş, 'haklar'ın ve*

özerklik marjının inatçı savunusu, geleneksel bir hoşgörü alışkanlığı (...) hakim sınıf kibri ve asalaklığın horgörülmesi, biçimcilik ve gösterişçiliğin iç yüzünün bilinmesi, yönetenlerin propogandaları ve babacan tavırlarına karşı duyulan kuşku, öğrenmeye karşı çok da boyuneğici olmayan saygı, taşkınlık ve rekabetçiliğin alevi biçimlerine karşı duyulan hoşnutsuzluk ve karşılıklı yardım ve dayanışma ruhu..."⁵

Eğer ortakduyu alanının bu tür değer ve normları olmasaydı, bugün hiçbir direniş ya da başkaldırı geleneğinden, insan adına olumsuzluktan ve özgür bir yaşam mücadelesinin aldığı mesafeden söz etmek mümkün olmazdı. Eğer insan, anlamlandırma sürecini hiç yönetemiyor, yürütemiyor olsaydı, farklılıklardan, liberal çeşidi dışında bir birey özeleminde, sömürüye karşı direnişlerden ve her şeye rağmen sanatın varoluş mücadelesinden söz edemezdik. Toplumda olumlu hiçbir şey yoksa, sahiplenilecek hiçbir şey yoksa, aslında bu yazının yazılması bile bir abes olurdu, kaldı ki muazzam bir mücadele geleneği, bilgi üretimi, sanat pratiği ve gurunun duyarak paylaştığımız kültürel birikimimiz söz konusudur. Bütün bunlara karşın Eagleton'ın sorusunu, yine de altını çizerek sorma ihtiyacı içindeyiz: *"bütün bunlar nasıl oluyor da kitlelerin şövenizmi, ırkçılığı, cinsiyetçiliği, politik boşvermişlik ve konformizmi ile bağdaşabiliyor?"* Ortada bir yanlış var ve hemen herkes de bunun farkında. Grevleri yasaklanan işçi de, krize giren patron da, ev kadını, memur, aynı dersliği paylaşan öğretmen de öğrenci de yanlışın farkında. Ne ki, bir yanlışın saptamak ve "bu hayat yanlış yaşanıyor" demek, o yanlıştan kurtulmaya yetmiyor. Eğer yanlışın saptanması yanlışın giderilmesi için yeterli olsaydı, yaşam oldukça sorunsuz ve herkes burjuva hümanisti olabilirdi. O halde ideal bir yaşam biçimi değil ama, yaşanabilir bir biçim bulmak adına yapılacak şey, yanlışın nedenlerini bulmak ve o nedenlerle mücadele etmektir. Botie'nin dediği gibi insanların gönüllü kulluğunun nedenlerini bulup, o nedenlerle savaşmak gerekiyor.

Şimdi bugüne kadar yanlışların nedenlerini bulmak için uyguladığımız nedensellik anlayışı, genellikle, bir ögenin diğeri üzerinde-

ki etkisini tanımlayabilen doğrusal ya da geçişli nedensellik dediğimiz bir yöntemdir. Bilardo topu örneğinde olduğu gibi, topa vurmak bir etki ise, topun hareketi de bir tepkidir. Bu geçişli ya da mekanik nedensellik denen yöntem, aslında son derece basittir ve gerçek nedenlerden çok ampirik nedenler üretir. Bilim alanındaki pozitivistizmin ve Marksist teorideki sosyolojizm ya da ekonomizmin genel olarak dayandıkları nedensellik yaklaşımı budur ve oldukça kaba ve mekanist formülasyonlar üretmekten öteye gitmez. Örneğin klasik Marksist yaklaşım içinde toplumsal formasyonun aldığı biçim, doğrudan üretim tarzı ya da ekonomik düzeyin belirleyiciliği nedenine indirgenir. Kapitalist üretim tarzı hemen her şeyin temelinde olduğundan, bu temel tarafından belirlenen bilinç biçimleri de yanlıştır. Oysa insan "özünde" yanlış olamaz, o halde insan bu üretim biçimi içinde kendi "özü"ne yabancılaşmıştır. Kısacası kitleler aldatılmış kitlelerdir. Oysa burada kaçırılan şey, bütünün (toplumsal formasyonun) parçaları (ör, ideolojik, politik ya da ekonomik düzeyler) üzerindeki etkisidir. Bütün ile parça arasındaki konumsal ve işlevsel ilişkinin eşzamanlılığıdır. Geçişli ya da mekanik nedensellik yaklaşımı içinde ne bütünün parça üzerindeki etkisini ve ne de bu ikisinin eş zamanlılığını belirleme olanağı yoktur. Burada yapılan bir parçanın (ekonomik düzeyin) bütün yerine (toplumsal formasyon yerine) konarak fetişleştirilmesidir.

Bir diğer nedensellik biçimi de 'açıklayıcı' nedensellik yaklaşımıdır. Burada ise bütün, kimi kez Hegelci akıl-ruh (geist) anlamında bir "öz"le, kimi kez marksizmin tarih algısı ile örtüşen bir öz'le ve kimi kez de doğa felsefesine içkin antropolojik bir "öz" nosyonu ile özdeş olarak ele alınmıştır. Kurulan belirleme ilişkisi öyle bir biçimde tanımlanmıştır ki, "öz" tarafından belirlenmeksizin, toplumsal düzeylerin kendilerine özgü varoluşları ya da görece özerklikleri yoktur. Tüm toplumsal formasyon ve tüm düzeyler ya da kerteler bu "öz"ün, tarihsel, insancıl ve diyalektik görüngüleri (tezahürleri) olarak 'açıklanmış'tır. Koca bir felsefi ve politik külliyat oluşturan bu metafizik çaba, neredeyse bir yüzyıldır gündemimizi oluşturmıştır.

Bu determinist nedensellik nosyonuna bağı kalındığı sürece (indirgemeci ya da açıklayıcı farketmiyor) toplumsal formasyonu oluşturan düzeyleri ancak 'alt yapı' ve 'üst yapı' metaforları ile ifade etme ve anlamlandırma olanağı vardır. Bu terimlerle işleyen bir çalışmada, üst yapı içinde algılanan, ideoloji, politika, bilim, sanat, hukuk vb. pratikler ile geleneksel-dizgesel yapılar (din vb.) ancak alt yapının basit yansımaları ya da tezahürleridir. Ötesinde, bilim, hukuk, politika vb. her pratik kendi gerçek olmayan varoluşlarına gerçek bir temel (kaynak) oluşturan ekonomi ile aynılık içindedirler. Ekonomik kaynağı tarafından okunamayan hiçbir düzey ya da pratik olmadığı için, sanat da benzer şekilde ancak ekonomik kaynağına göre anlaşılabilir.

Bilimde, felsefede ya da genel olarak teorik üretimde günümüze dek egemen olan bütün bu mekanik nedensellik anlayışları temelde modernizmi tanımlayan bir bilen özneye, kartezyen ya da diyalektik aklın belirleyiciliğine dayanır. Bilimde ilerlemenin, politikada kurtuluşun, felsefede özgünlüğün teminatı olan bu akıl nosyonunun bir iktidar düzenlemesi olduğu konusunda yoğun eleştiriler ve açılımlar, son yılların postmodern tartışmaları içinde modernizmden ve onun rasyonalizminden kopuş sürecine eşlik etti. Althusser'den, Lyotard'dan Foucault'ya, Levi Strauss'dan Derrida'ya kadar birçok düşünür son yarım yüzyılın en önemli tartışmalarını bu akıl ve iktidar nosyonunun eleştirisi üzerine inşa ettiler. (Özellikle Althusser, sadece akıl nosyonunun değil, ortak duyu işleyişinin, ideolojinin eleştirisini de getirmiştir). Modernist rasyonel projelerin iflası sonucu bugün geline nokta Bilim ve Politika ya da Batı sistemi büyük bir krize girdi. Teorideki bu krizin doğal yansımaları pratik politikada kendini gösterdi ve parlamenter sistemlerin meşruiyet krizleri popülerleştirdi. Konumuz bağlamında bizi ilgilendiren, artık kitlelerin rızalarını anlamlandırmak için mekanist nedensellik anlayışının yeterli olmadığıdır ya da rızanın tek bir kaynağın belirleyiciliği ile okunamaz oluşudur. Bugün başta Batıda olmak üzere günümüz sorunları tartışılabilir ve bir takım çözümler üretilebiliyorsa, bu farklı nedensellik anlayışlarının payı görmezden gelinemez. Hatta bu farklı nedensellik

yaklaşımları anlaşılmadan, postmodernizmi anlamanın da pek mümkün olduğu söylenemez.

Bu farklı nedensellik yaklaşımlarının başında Althusser'in yapısal nedensellik adını verdiği ve yapısalcılık sonrası kuşak tarafından geliştirilerek senkronik nedensellik olarak anılan nedensellik vardır. Althusser'in bilardo topu örneğindeki gibi, geçişli nedensellik nosyonunu bir sorun olarak ortaya koyması ve yapısal nedenselliği ileri sürmesindeki amacı anlamak, konuya giriş açısından bir başlangıçtır; *"Onun amacı bir yandan, yüzeysel olarak görünenin arkasında çalışan gizli bir öz gibi ele alınan şeyi, kendi çözümlemesiyle ortadan kaldırmak ve diğer yandan, kendi sonuçları üzerinde hüküm süren herhangi bir nedensellik nosyonuna başvurmaksızın bir toplumsal gerçeklik yapısının açıklamasına ulaşmaktır"*⁶

Althusser'in, bir 'öz' fıkından ve bunun belirleyiciliği görüşünden kurtulmak istemesi ve geçişli nedensellik nosyonunu terketmek istemesinin gerçek nedeni nedir? Althusser salt felsefi bir çaba ya da akademik bir tatmin için mi uğraşmıştır? Tam tersine o bizim bugün tartıştığımız konuları tartışabilmemizin önünde engel olarak gördüğü bir epistemolojiyi yerinden etmek istemiş ve bunu büyük ölçüde de başarmıştır; *"Marksistler, önemli toplumsal bölünmelerin, basit bir biçimde özgül ekonomik ve politik biçimlerine bağlı olmadığı ve onların nitel değişimiyle birlikte ortadan kalkamayacakları fikrine alışmalıdırlar. Erkek ve kadın, kafa ve kol emeği, kır ve kent ayrımı hayati toplumsal ve politik sonuçlara sahiptir. Bu ayrımlar, sadece onların özgüllüğünü ve bu özgüllüğün politik önemini gözönüne alan pratiklerle dönüştürülebilir. Marksizmin ısrarlı sosyolojizmi ve ekonomizmi, bunun için bir engel haline gelmiştir. Bu, marksistlerin kendilerini kötü donanımlı buldukları bir mücadele alanıdır"*⁷

Althusser'in temel sorunu şeylerin kendilerine özgü anlamları olduğu ve bu anlamların evrensel ve nedensel uzlaşımlara (akılcılaştırmalara) dayanmadığıdır. Şeylerin anlamlarının evrensel bir uz-

laşım olduğu varsayımını doğallaştıran en önemli etkenin, mekanik, determinist nedensellik anlayışı olması nedeniyle de, bu nedenselliği bir sorun olarak ısrarla gündeme getirmiştir. Onun yapısal nedensellik nosyonu, temelde yapının her zaman kendi parçalarının toplamından daha fazla olduğu olgusuna dayanır. Yapı (bütün) sadece herhangi bir düzeyinde tümüyle mevcut değildir. Yapı, düzeylerin ve etkilerinin bütünselliği ve ilişkiselliğidir. Bir diğer deyişle kapitalist sistem, örneğin sadece politik ya da sadece ekonomik düzeyde içerili değil, politik, ideolojik, ekonomik düzeyler arası ilişkiler ve bu ilişkilerin yarattığı etkilerin bütününde içerilidir. Ne bütün, ne de bu bütünün herhangi bir düzeyi birbirine indirgenebilir, eşanlı bir okumayı gerektirir. Bu ne demektir? Kapitalizm, indirgemeci epistemoloji içinde, ekonomik kaynağına göre okunabilen bir üretim tarzı, bir üretim biçimi yani bir ekonomik sistem demektir. Oysa şimdi eğer kapitalist sistem, içerdiği düzeyler (ekonomik, politik, ideolojik, kültürel vb.) arası ilişkiler ve bu ilişkilerin yarattığı etkilerin bütünü ise, bu bir ekonomik üretim tarzından çok daha genel, çok daha bütünsel bir toplum tipidir, demektir. Kapitalizm bir toplumsal yaşama biçimidir demektir. Bu yorumun önemi devrimseldir. Çünkü sadece ekonomik bir üretim tarzı olarak bakıldığında toplumsal mücadele, bir sınıf mücadelesi olarak okunabilir. Emek ve sermaye arasında ve bunlara sahip sınıflar arasında bir mücadeledir sözkonusu olan. Ancak eğer kapitalizm içerdiği tüm düzeyler arası ilişkilerde ve bu ilişkilerin yarattığı etkilerin bütününde okunabiliyorsa ortaya çıkan toplum tipinde, toplumsal mücadele nasıl konumlanacaktır? Temel soru budur.

Bu soruya bir yanıt verebilmenin belki de ilk koşulu, ekonomik düzeyin yeri ve düzeyler arası bağımlılık konusu üzerinde durmaktır. Çünkü ekonomik düzey diğer toplumsal düzeylerden oldukça ayrı ve belirleyici önemde bir role sahiptir. Şimdi aşağıdaki (a) ve (b) çizimlerini inceleyelim.



" a'nın anlamsız bir karalama olduğunu söylememizin nedeni b'nin, kendi parçalarının toplamından fazla olan bir bütünün b'nin, unsurları arasındaki ilişkiler içinde tanıdığımız bir surat ya da şematik bir surat sureti olmasıdır; 'surat'a verdiğimiz anlamda, kuşatıcı çemberin içindeki lekelerin her ikisiyle ve bunların diğerleriyle vb.. ilişkisi tam değildir, fakat bütün bu ilişkiler aynı anda anlaşılır. Gördüğümüz suratın bir 'nedeni' olarak bu ilişkilerin aynı andalığı üzerinde durmak, genellikle kullandığımız nedensellik nosyonu üzerine zorlamayla bir şey koymaktır. Fakat tam da bu zorlama konusunda Althusser, gizli 'özlerin' tümünden yadsınması gereken bir şöhret olduğunu belirtir. (...) "üst yapı" teriminin artık anlamlı olmadığı bu noktada açıktır, çünkü biz bir üst yapıdan sözetme hakkını sadece aynı anda gizli bir nedensellik ilkesi olan bir "temel" ya da "alt yapı" tasarladığımızda kazanırız ve bu tam da Althusser çözümlemesinin yoketmeye yöneldiği doğrultudur. Fakat o zaman ekonomi, artık görünümünün ardındaki gizli öz değilse nedir? Althusser'in bu soruna ilişkin çözümü karakteristik olarak kısa ve özdür: o, ekonomiye, toplumsal bütünlüğü oluşturan ilişkiler sistemi içinde bir yer tayin eder, yani onu, hukuk, politika, din, sanat ve diğerleri ile birlikte, toplumsal yapının parçası haline getirir. Bu, gizli bir öz ya da gizli bir neden olarak ele alınan her türden ekonomi nosyonunu sonsuza dek yoksaymak anlamına gelir"⁸.

Burada elbette bir bütünün parçalarının her birinin kendi varlık koşullarına sahibolduğunun ileri sürülmesi, henüz net bir neden-

sellik nosyonuna işaret etmiyor. Bu aşamada konumsallık ve eş-zamanlılık belirlenmiştir. Yani herhangi bir düzeyin konumu, bir diğer düzeyin örneğin ekonominin konumundan kalkılarak okunamaz. Her birinin kendine özgü konumu ve anlamı vardır. Böyle bakınca da sorun, üretilen anlam üzerindeki mücadelenin nasıl yürütüldüğü sorununa dönüşür. Kısaca problematiğin değişmesi sözkonusudur. Bu yerdeğiştirme sürecinde birincil önem taşıyan ekonominin gizli bir 'öz' olarak, toplumsal bütünü diğer düzeylerinin arkasında -temelinde- çalışmadığı ortaya konmuştur. Bu, problematiğin değiştiğinin ancak yapısal nedensellik nosyonunun henüz tanımlanmadığının bir göstergesidir. Ya da bir başka şekilde yorumlarsak tanımlama çabasının anlamsız bulunduğu da söylenebilir. Ancak yine de böyle bir yoruma ulaşmadan, anılan düzeylerin ya da pratiklerin konumlarına ilişkin N.Rose'un şu saptamasını izlemek yerinde olacaktır; *"Bizim kavramsal olarak belirli bir üretim ilişkisi yapısının yasal, yargısal ve ideolojik koşullarını belirlemiş olmamıza rağmen, bu varlık koşulları, bu üretim ilişkileri yapısının kendisi tarafından ne üretilmiş ne de onların varoluşu garanti altına alınmıştır. Farklı pratikler kendi tarihlerine, kendi karakteristiklerine ve kendi etkilerine sahiptir, onlar ne bir işlevsellik ilişkisi ile bağlanmıştır, ne de içinde pratikler arasındaki belirlenim ilişkilerini teorize edebileceğimiz genel bir biçim vardır. Farklı pratikler arasında kesinlikle bağımlılık ilişkisi var olmakla birlikte, bu bağımlılık ilişkilerinin ne doğası ne de yönelimi genel ya da evrensel terimler içinde belirtilebilir ve ne de önceden yasalaştırılabilir. Burada ifade etmeliyim ki, bu sorunlar salt teorik ilgi sorunları değildir, bunlar esas olarak, toplumsal ilişkilerin ve üretim ilişkilerinin dönüştürülmesine ilişkin politik pratiklerin belirlenebileceği süreçlerle ilişkilidir"*⁹

N.Rose'un bütünü parçalarının zorunlulukla işlevsel ilişki içinde olmaksızın birbirilerine bağımlı olduklarını vurgulamasının ve her pratiğin kendi tarihine, kendi etkisi ve karakteristiğine sahip olduğunu ileri sürmesinin önemini belirtmek gerekir. Çünkü bu, her pratiğin görece özerkliğinin ve birbirlerini belirlemediklerinin açık ifadesidir. Ne ideoloji ekonomik ya da politik düzey tarafın-

dan, ne de ekonomi, politika tarafından ya da tersi belirlenmektedir. Her biri kendine ait bir özgül ilişkidir ve gerçeklikleri yarattıkları etkilerin gerçekliğidir. Ve bir diğer önemli konu, pratiklerin bu özgül varoluşlarının evrensel terimler içinde tanımlanamayacağıdır. Burada da, rasyonelleştirme çabaları engellenmekte ve bilgi ve bilmenin ayrıcalıklı statüsü alaşağı edilerek toplumsal ilişkileri ve üretim ilişkilerini dönüştürme çabasındaki politik pratiklerin önemi vurgulanmaktadır. Çünkü yapısal nedenselliği anlamanın önemli bir koşulu her toplumsal pratiğin kendi özgüllüğü, kendi tarihi ve kendisinin, kendi etkilerinin sonuçlarından başka bir şey olmadığına bilinmesi gerekliliğidir. Pratiklerin ve şeylerin konumsallığının anlamı da budur. Ancak yapısal nedenselliğin anlaşılması bütün bunların ötesinde Althusser'in 'üst belirleme' (over determination) kavramının açılımını gerektirir. Kendi teorik zemini üzerinde üst belirleme kavramı, içinde her ögenin işlevinin eşanlı bir biçimde, diğer ögelerin her birinin işlevi için bir koşul olduğu yapısal bütünlük nosyonuna dayanır. Toplumsal formasyonu oluşturan düzeylerin her birinin konum ve işlevi aynı anda diğeri için de bir koşul oluşturur. Ekonomi bu düzeyler arasında 'başat' olabilir, ancak onun başat oluşu, diğer düzeylerin ardında gizli bir neden ya da öz olarak algılanması anlamında değil, örneğin insan fizyolojisinde kalbin yerine getirdiği işlev ve işgal ettiği konum gibidir. Kalp dursa bile bir süre daha diğer organlar işlevlerini sürdürürler. İnsan fizyolojisinde bütün organlar birbirine bağımlıdır, ancak birbirlerinin nedeni değildirler. İşlevleri birbirlerine göre okunamaz ve birbirine indirgenemez. Her birinin kendine özgü konumu, özgüllüğü ve işlevi vardır. Örneğin akciğerle kalp, birbirine bağımlıdır ancak birbirinin nedeni değildirler vb. Ve kalp bütün organlar içinde başat durumdadır. Onun başatlığı, diğerlerinin nedeni olarak, onları belirlemesi şeklinde değil, işlevi gereği üst belirleyici bir konumda bulunuşu ile açıklanabilir. Ve kalp ancak işlevinin bir etkisi olarak gerçektir ve bu etki bağlamında bir anlama sahiptir.

O halde toplumsal düzeyler arası ilişkiler de, birbirlerinin nedeni olarak değil, birbirlerine bağımlı ve içlerinde ekonominin başat

olduğu özerk pratiklerdir. Ve anlamlandırılmaları tüm pratikler arası ilişkilerin eşzamanlılığı ve yaratılan etkilerin gerçekliği bağlamında sözkonusudur. Yoksa evrensel terimlerle teorize edilmeleri bağlamında ya da ilişkilerin gerçekleşmesinden önce yasalaştırılmaları yoluyla değil. Biraz yukarda, Althusser'in tanımlama vermediğini, belki de tanımlamadan kaçındığını söylerken kastettiğim bu idi. Bu pratikler arası ilişkilerde ekonominin yeri, insan fizyolojisindeki kalp analojisinde olduğu gibi başattır. İşlevsel ilişkilerin eşzamanlı bağıllığı anlamında bir başatlık. Althusser'in üst belirlemeden kast ettiği budur. Öte yandan Althusser için üst belirleme aynı zamanda tarihseldir de. Tarihsellik burada herhangi bir düzeyin üst belirleyici konum kazanması ve o işlevi görmesi ile ilgilidir ve bu statü ekonomik düzey için ne kadar olanaklı ise, diğer düzeyler için de o kadar olanaklıdır. Yani ekonomik düzeyin tüm tarihsel zamanlarda üst belirleyici konumunu sürdürmesi söz konusu değildir. Tarihsel koşullar ekonominin üst belirleyici konum kazanması için nasıl etkin olmuşsa, diğer düzeyler için de bu olanak vardır.

Sonuç olarak;

*"Her pratik bir yapıdır ve bu çerçevede insanlar, emeğin amaçları ve araçları gibi, birleştirdiği ya da ilintilerini kurduğu öğeleri belirlemektedir. Dolayısıyla insanlar, sözkonusu sürecin etkin özneleri olarak anlaşılabilirler: yalnızca desteklenmektedirler... Sözkonusu olan, konumların ve işlevlerin anlaşılmasıdır"*¹⁰

Yapısal nedensellik ile yaşanan kopuş noktaları nelerdir? Birinci olarak; indirgemeci nedensellik anlayışı içinde, toplumsal pratikleri tanımlayan ve onları belirleyen Hegelci gizil 'öz' nosyonu ile Marksist sosyolojizmdeki ekonomik düzeyin belirleyiciliği nosyonu gitmiş, pratiklerin kaynaklarına göre 'açıklanmaları' değil işgal ettikleri konumlarına ve yerine getirdikleri işlevlerine göre okunmaları esas alınmıştır. Bu bir kopuştur ve anlamı kısaca, içerikten yapıya geçiştir. Yani ideoloji nedir gibi bir soru bu bağlamda artık anlamsızdır. Çünkü bir toplumsal düzeyin evrensel terimlerle tanımlanması ya da önceden yasalaştırılması olanağı ortadan

kalkmıştır. Eğer böyle olsaydı - ki hep böyle oldu- onun tanımı verilir, içeriği saptanır -ki hep tanımlandı-. Oysa kendi konumu, özgüllüğü içinde bağımlı değişken olmaktan çıkmış bir ideoloji konusunda artık sorulacak soru, ideolojinin ne olduğu değil nasıl işlediği ile ilgilidir. Ve ideolojinin nasıl işlediği onun konumundan ve yerine getirdiği işlevden hareketle tanımlanabilir. İdeolojiyi kendi etkilerinin bir sonucu olarak ifade eden böyle bir tanımlama da, her özgül tarih ve coğrafyada farklılıklar gösterir. Görece de olsa farklılıklar gösterir. Türkiyede ideolojik yapının tanımı belki bir devlet erkinin işleyişini, belki bir iktidar yapısını bize verebilir ancak dünyanın bir başka ülkesinde bunu vermeyebilir. Ayrıca, ideolojinin bir yapı olarak tanımlanmasının ayırdedici özelliği onun artık bir kavram ya da bir imge olarak tanımlanamaz oluşunda ortaya çıkar. O bu durumda ancak kavramların ve imgelerin örgütlenişini ve işlev görmelerini belirleyen bir kurallar dizisi olarak anlaşılabilir. İdeoloji artık, belirlenmiş anlamlar halinde ya da göstergeler biçiminde bir mesaj, bir içerik değil, gerçekliği kodlama sistemidir. Öyleyse yapısal nedenselliğin ideoloji bağlamında bizi getirdiği noktayı apaçık göndermeler, bilinegelen anlamlar ve içeriklerden, bir kod düzenine geçiş, bir söylem düzeni ve rejimine geçiş olarak görebiliriz. Bu son derece önemli bir sonuçtur, çünkü anlatısal farklılıklara rağmen biz çoğu kez bu anlatıların aynı söylem içinde olduklarını sezeriz ya da iddia ederiz. Bunu anlamamızı olanaklı kılan şey, anlatıların ya da göstergelerin kuruluş, diziliş, bağlanış ve örgütleniş tarzları ile yerine getirdikleri işlevsel örtüşmelerdir. Bu o söylemin rejimidir ve ideolojinin nasıl işlediğinin göstergesidir. Yapısal nedensellik nosyonu bize, sözel ya da görsel anlatıların görünüşteki farklılıklarına rağmen, bunların üretildiği sistem ya da yapıya geçerek aynı söylem rejimine ait olduklarını gösterme olanağını verir. Nihayet bu konuda şunu söyleyebiliriz; söylemlerin anlamlandırılması bugün bizzatihi toplumsal mücadele sürecidir. Bu anlamda ideolojik mücadele de, karşıt anlamlandırma siyasetleri arasında (insanların anlama yetisine bir müdahale anlamında) bir mücadeledir. Ve yarattığı etkinin globalleşmesi ile ürettiği onay ve rıza sürecinde kazanmak adına yapılır. Yoksa akademik bir tatmin uğruna değil.

Ve açıktır ki bu çaba, alabildiğine politik bir çabadır, çünkü etki politiktir. İdeolojinin etkisi ya da ortaya koyduğu sonuçlar bugün, önceden olduğu gibi determinist bir akıl yürütmeden çıkarsanacak öngörüler değildir, tersine anlatıların içine doğdukları ve bütünüyle kendileri tarafından oluşturulmayan, hazır bulunmuş söylem rejimini, kod sistemini deşifre etmektir. İdeolojinin nasıl işlediği ve bu işleyişin politik etkisi ve iktidar stratejisi ancak böyle anlamlandırılabilir. Bu da açıktır ki bir anlamlandırma siyasetine bağlıdır, yani bugünkü konjonktürdeki güçler dengesine. Öyleyse günümüzün toplumsal mücadele biçiminin en önemli ve hatta başat biçiminin kitlesel rızanın üretiminde belirleyici rol oynayan anlamlandırma siyasetleri arasında olduğunu söylemek abartma olmayacaktır.

İkinci kopuş noktası insanın özne konumundan çıkarılması ile ilgilidir. Yapısal nedensellik bağlamında insanlar işgal ettikleri konumlarına ve yerine getirdikleri işleve göre anlamlandırılabilir. Burada insanın özsel değil konumsal ve işlevsel bir varlık olduğu, 'doğası gereği sahibolduğu bir öze' göre tanımlanan bir 'özne' olmadığı, ancak tarihi sürecin destekleyicisi ve taşıyıcısı işlevini yerine getirdiği, konumuna göre işlev gördüğü ve tarihsel koşullara göre bu konum ve işlevin değişebileceği, dolayısıyla da insanın evrensel terimlerle tanımlanamayacağı ileri sürülmektedir. Bu bakış açısı çok doğaldır ki, insanı doğası gereği sahibolduğu bir 'öz'e göre değişmez (evrensel) nitelikler içinde tanımlayan ve kapitalizmi, insanı bu özsel doğasına yabancılaştıran bir sistem olarak sunan teorik hümanizme kökensel olarak karşıdır. Bunun ötesinde, bu bakış açısı sadece, teorik insancılığa değil, bu kurgusal teorinin Marksizmin bütünü yerine ikame edilmesine, daha inatçı bir biçimde karşıdır. İnsancılık ve insanı özsel ve ruhsal kategoriler içinde ele alıp, onun eylemlerini akıl ve kişilik gibi nosyonlara işaret ettiği varsayılan belirsiz bir anlamla açıklayan söylem düzeyinde idealist, ütopist ve hatta epeyce de optimist (ama buna karşın iktidar biçimi tamamen gerici ve zorba olan) bir tür Marksizm, tarihin çöplüğüne havale edilmiştir. Açıktır ki 'öz'ün reddi, 'özne'nin ideolojik tarihinin reddini, bu da 'tarihin öznesi' fikrinin

reddini getirir, getirmektedir. Yapısal nedensellik nosyonunun kaçınılmaz vargısı tarihin öznesiz ve ereksiz bir süreç olduğu kavrayışıdır.

Şimdi tartışmayı kaldığımız yerden sürdürürsek, insanların şovenizme, militarizme, cinsiyetçiliğe, politik boşvermişlik ve konformizme vb.'lerine gönüllü kulluklarının, rıza ve onaylarının temelinde ne var diye sormuştuk. Bu aşamada soruyu, insanların özgür iradeleri ile davrandıklarına inanıyor oluşlarını meşrulaştıran, doğallaştıran mekanizma nasıl işliyor diye çevirmek gerekmektedir, doğru soru budur.. Eğer mekanik nedensellik anlayışına bağlı olarak bir 'açıklama' yapmak durumunda kalsaydık, açıktır ki tüm toplumsal pratikleri olduğu gibi bu "görünüş"ü de, ekonomik düzeyle eşanlamlı olduğu varsayılan bir "öz"ün belirlediğini iddia edecek, içerik düzeyinde tanımlayacak ve yapıya dönüp bakmayacaktık bile. Ayrıca diyecektik ki, kapitalist üretim tarzının kendini sunuş biçimi, şeylerin çarpıtılmış bir biçimde görünmesine yol açar.Oysa şeyler özünde çarpıtılmış değildir, insanların şeyleri algılayışı da özünde çarpık ya da yanlış değildir, ancak kapitalist üretim biçiminin, dolaşım ilişkileri düzeyinde kendini sunuş biçimi çarpıttırıcıdır. Kapitalist üretim biçiminin kendini sunuş biçimi böyle olduğu için (bیلardo topuna vuruluyor, etki), bu sunuş biçimi tarafından (dolaşım ilişkileri tarafından) belirlenen insanların da bu ilişkileri algılayışı dolayısıyla çarpık ve yanlıştır (top hareket etti, tepki). Bu yanlışlığı düzeltecek olan özne (artık içerik, yani spekülasyon düzeyindeyiz) kendi çıkarları tüm insanlığın da çıkarlarını ifade ettiğinden, proletaryadır vb.. Yani Kapital'deki fetişizm teorisini alacak ve bir büyük devrim stratejisine kadar uzanan teorik bir serüvene çıkacaktık.

"İdeoloji kavramı, fetişizm teorisindeki kurucu yanılsama teorisine indirgenir indirgenmez, politika kavramı da, işçilerin sermaye tarafından egemenlik altına alınması kavramına, emeğin yabancılaşması teorisine indirgenmiş olur: Onların (insanların) kendi toplumsal eylemleri, onlar tarafından yönetilmek yerine, üreticilerin yönetildiği nesneler arasındaki eylem biçimine dönüşür

(Vo. I. s.95). ' Oysa, kapitalist üretim tarzında üreticileri metalar yönetmez; devlet, kapitalist meta üretiminin doğal bir sonucu olarak artık emeğin özel sömürsünü korumak için bir önkoşuldur"
11

Eğer fetişizm teorisini bir ideoloji teorisi olarak algılamamızın güçlükleri hatta imkansızlıkları varsa, bu güçlükler çok açık olarak mekanik nedensellik anlayışından kaynaklanan güçlüklerdir. O halde burada politik tezahürleri de tarihsel olarak sona eren bu anlayışı kesin olarak terkedeceğiz. Son derece politik olan etkilerin incelenmesinde insanları, eylemleri ile okuyacak, konum ve işlevleri ile anlamlandıracağız. Onların rıza ve onaylarını anlamaya çalışmak, onları konumsal ve işlevsel varlıklar olarak, eylemlerinin etkilerinde okumayı kaçınılmaz kılar. Gönüllü kulluk, ekonomik kaynağa gönderme yaparak değil, kapitalizmin salt bir üretim biçimi olmanın ötesinde bir toplum biçimi, bir toplumsal yaşam tipi olduğu gerçeğinden hareketle, kendi özgüllüğü içinde ortak duyu ve ideolojiye dayalı bir mekanizmanın anlaşılır kılınmasına bağlı olarak anlamlandırılabilir.

Bu gönüllü kulluğun yanlış olduğu sorunuyla başlayalım. Ya da Eagleton'ın sorusunu hatırlayarak, nasıl olur? diye soralım. Kitlelerin gönüllü kulluğuna yanlıştır diyorsak (bunu söylüyor olmamızın politik bir tercihe bağlı olduğu açıktır, yoksa başka biri için bu gönüllü kulluğun oldukça tercih edilebilir bir durum olması da olasıdır), nasıl olup da kitleler bu yanlışlığı sever, tercih eder bir konumda durmaktadır? 'İnsanın özü' açısından bakan Descartes'i dinlersek, insanın özsel olarak yanlış ve doğruyu ayırt etme yetisinin sınırlı olduğunu görürüz. "*Yanılgıya neden, doğruyu yanlışlıktan ayırdetme yetimizin sınırlı olmasıdır*"¹² Öte yandan Spinoza, yanılgının nedenini insan doğasındaki yetersizliğe değil, doğrudan bilgi yetersizliğine bağlar; "*Yanlışlık, bilgi yokluğundan, yetersizliğinden oluşur; o inadequate, yani yetersiz ve çarpıtılmış fikirleri içerir*"¹³ Descartes'a göre insan doğasının bir özelliği olan yanlış yapma, seçme ve tercih etme, iradeye bağlı değildir. Oysa akıl-duygu ayrımının saçmalığını ileri süren Spinoza için

yanlış tamamen iradidir ve irade akıldan başka birşey olmayıp, belirli bir nedenselliğe dayalı belirli bir akıl yürütme tarzıdır. "*İrade, özgür bir neden olarak değil, zorunlu bir neden olarak adlandırılabilir.*"¹⁴ Genelde bilinegeldiğinin tersine irade, kendinden amaçlı, evrensel ve ereksel bir özgürlüğe yönelik değildir. İnsan iradesi, Spinoza'ya göre düşüncenin bir uğrağıdır, dolayısıyla aklın da kendisidir. Akıl yanlış yapıyorsa, bu düşgücünün yanıltıcı etkisine, ya da duygulanımlara değil, aklın bilgi yetersizliğine dayanır. Şimdi tam bu noktada insanın aklına Spinoza'nın söylediklerinden doğrusal bir çıkarsama ile, insanları bilgilendirirseniz yanlışsı önlersiniz gibi sonuç çıkıyor. Aslında tüm bir modernizm bu yanlışsma üzerine kuruludur. Modern toplumların bilim ve eğitim sistemine yüklediği misyon böyle bir sonuç çıkarmaya dayanır. Habermas'ın 'iletişimsel rasyonalite' kuramı da aynı gerekçeye dayanır. Eğer insanları bilgilendirir ve bilgilenme sistemlerini (bilim, eğitim, medya pratiklerini) rasyonalize ederseniz, çoğulcu, hoşgörölü, özgür ve eşitlikçi bir demokrasinin temellerini atmış olursunuz. Bu gerçekten de mümkün müdür? İnsanları bilgilendirmek onları '*yanlışsı seçmekten*' alıkoyabilir mi? Ve spinoza gerçekten de böyle bir şey mi söylüyor? Bana göre bu görüş ham bir hayaldir. Modern paradigma içinde bilimin elitist ve halktan yalıtılmış bir pratik olduğunu ve üstelik toplumlara ilerleme garantilerini sunan, siyasi erklere meşruiyet dağıtan, bu pratiğin iktidar ayrıcalıkları ile donatıldığını biliyoruz. Siyaset, meşruiyetini toplumdan, halktan değil, üniversiteden ve bilimden almaya kalkıyorsa, bu, modern yanlışsamanın, insanları bilgilendirirseniz yanlışsıdan kurtulur yanlışsamasının tipik bir tezahürüdür. Medya!.. zaten bilinen olanı hep yineleyen, ama her seferinde *çarpıcı biçimler* içinde bunu yaptığı için bir 'kanıt kutusu' olarak çalışan, toplumsal rıza üretim mekanizmasının, insanları bilgisizleştirdiği gibi bir argüman da, bilime yüklenen misyon kadar yanlışsıdır. Durum sadece bilimin tersi bir işlevin medyaya yüklenmesi çabasıdır o kadar. İnsanların bilgilenmelerinin onları kurtaracağı ne denli bir yanlışsama ise, medyanın da insanları bilgisizleştirdiği aynı ölçüde bir yanlışsama dır. Ben Spinoza'nın yukarda verdiğim alıntısından bu sonucun çıkarılamayacağını iddia ediyorum. Evet yanlışsın nedenlerini in-

san doğasına değil aklın bilgi yetersizliğine dayandırmasına katılıyorum. Ama bu tersini (yani akıllı bilgili kılmanın kurtuluş olacağı savını) kanıtlayıcı bir argüman değildir. Böyle sanmak oldukça geçişli ve mekanik bir nedensellik çıkarıma yapmak demektir. Çünkü Spinoza aklın bilgi yetersizliği derken, bu akıllı, kartezyen akıl anlamında kullanmıyor. O, insanların seçimlerini yaparken, iradi davrandıklarını, iradenin de duygu ya da tutku gibi unsurlara değil, doğrudan akla dayandığını söylüyor. Dolayısıyla irade aklın bir uğrağıdır ve akıldır. Ancak bu akıl, mekanik çıkarımcı kartezyen akıl değil, iradi akıldır. Ve bu son derece önemli bir ayrımdır. Akıl yürütme ya da nedensellik süreçlerinin spekülâtif bir soyutlama sürecine indirgenmeden, işleyiş, oluş ve komsallığı içinde aklın etkilerinin işlevi ile eşzamanlı olarak ele alındığına işaret eder.

Eğer kitlelerin günümüz toplumsal yaşama biçimini özgür iradeleri ile seçtikleri düşünülüyorsa, bunu tam da Spinoza'nın iradeye verdiği anlamda anlamaktan yanayım. Yani insanların sisteme dönük rızaları, düş gücünün bir yanılsamasına, dışsal bir etkenin yanıltılmasına ya da bir özün belirlemesine bağlı değildir tersine son derece akli bir seçimdir, tercihtir. İnsanlar bilmeden bu sistemi seçiyor ve onaylıyor değiller, herşey bilerek ve isteyerek olup bitmektedir. Sorun insanların bu rasyonelleştirme tarzları -yani bu mekanizmanın nasıl işlediği- ile ilgilidir. İlk söylenecek şey bu Anlamlandırma mekanizması dediğimiz bu, 'anlama yetisi nasıl çalışıyor?' sorusuna yine Spinoza'dan bir örnekle yanıt arayacağız:

*"Güneşe baktığımızda, onun bizden yaklaşık iki yüz adım ötede olduğunu düşleriz; yanılgı tek başına düşgücünden oluşmaz, düşlerken gerçek uzaklığın ne kadar olduğunu ve düşgücümüzü belirleyen nedenlerin neler olduğunu bilmememizden kaynaklanır"*¹⁵

Güneşin iki yüz adım ötede düşünmesi sadece duyu organlarımızı atfedilecek bir yanılgı değildir. Esasen düşgücünde yanlış yoktur. Eğer atı kanatlı olarak düşünüyor ve resmediyorsam burada yanlış yoktur. Düşgücü alabildiğine özgür, imgesel bir işleyişe sa-

hiptir. Bu işleyiş doğrudur ya da yanlıştır demenin hiçbir mantığı olamaz. Güneş kendini duyu organlarımıza dayatır. Medya kendini duyu organlarımıza dayatır. Güneşin (medyanın) duyu organlarımızı uyarış derecesi, onları tasarlamamızda önemli bir paya sahiptir. Yanlış başka yerededir; güneşin iki yüz adımdan çok daha ötelede olduğunu bilsek bile, onu bilmeksizin yaptığımız şeyi yapar, yani onu iki yüz adım ötede tasarlar ve bu tasarımı güneşin uzaklığının gerçek bilgisi yerine ikame ederiz, ki yanlış buradadır. Televizyondaki görsel dünyanın gerçekliğimizi ifade etmediğini bilsek bile, bunu bilmeksizin yaptığımız şeyi yapar, yani bunları gerçekliğimizi ifade eden pratikler olarak tasarlar, ve bu tasarımı, TV hakkındaki gerçek bilgilerimiz yerine ikame ederiz ki, yanlış buradadır. Nedir bu? Güneşin ve medyanın kendini duyu organlarımıza dayatmasının *etkisidir*. Yanlış etkidir, sonuçtur. Süreçte ya da kaynakta değil, etkide bir yanlış vardır. Kısaca, şeyler hakkında tarihsel ve gerçek bilgiyi bilsek bile, bunu bilmeksizin yaptığımız şeyleri yine de yaparız. Yanılının bu tür bir alışkanlığa dönüşmesinin temelinde tasarımlarımızı, düşlerimizi gerçek olarak yaşamamızın kolaycılığı, rehaveti ve hazzı vardır. (düşsel dünyanın çekiciliği, - Ör., sanat pratiği, medya pratiği-). Spinoza'ya göre yanlış buradadır. Yani güneşin iki yüz adım öteden çok daha uzakta olduğu bilindiği halde onun iki yüz adım ötede tasarlanmasının gerçek olarak kabul edilmesi ve bu kabulün de özgür iradeye dayanıyor olması, yanlışlığı seçme sürecidir. Burada t. mel konu tasarımın yanlış ya da yanlış olmadığı, ikame pratiğinin yanlışlığa yolaçtığı vurgusudur. Yani, yanlış bir içerik konusu olmaktan çıkarılmakta bir işleyiş olarak algılanmaktadır.

Eğer irade akıldan başka bir şey değilse, nasıl olur da yanlış, bile bile akıl tarafından gerçek olarak kabul edilir ve tercih edilir? İnsanlar yine Spinoza'ya göre bilgisini bildikleri halde, o şeye ilişkin tasarımı bu bilgi yerine ikame ediyorlarsa, yani yanlış bilerek seçiyorlarsa, bu seçimde bir yanlış ya da yanlış yoktur. Yanlış bilerek seçmeleri yanlış değildir, çünkü burada insan o durumdaki çıkarları gereği yanlış bilerek seçiyordur. Yani insan o durumda o şeye ilişkin 'tasarım'ın mı yoksa o şeyin gerçek 'bilgi'sinin mi çıkarına daha uygun geldiğine bakıyor ve uygun olanını seçiyor,

bu işleyişte bir yanlış yok. Çıkarlar, evrensel ve genel geçer değil, görece ve hatta küçük zaman dilimlerine göre değişiklik gösterebilir ve insan çıkarlarına uygun geldiği için yanlış olduğunu bilecek de seçim yapabilir. Temsili demokratik sistemde, insanların tarihsel ve toplumsal planda yanlış olduğunu bildikleri durumlarda bile kendi çıkarlarına uygun geldiğini düşündükleri, tasarladıkları şeyi seçebilirler. Bu edimde gerçek yanlış, insanın o durumda kendi çıkarlarına gerçekten neyin uygun olduğu ya da olmadığı hakkındaki bilgi yetersizliğinden kaynaklanır. Yanlış çıkarları gereği bilerek seçmek yanlış değildir ama, çıkarlarına neyin uygun olup olmadığı konusunda kendisini haklı kılan gerekçeler ve nedenlere ilişkin ikna edilme pratiğine (anlamlandırma siyasetinin etkisine) rağmen, 'özgür iradesi' ile karar verdiğine dair inancı bir yanılgıya yolaçmaktadır.

Bu bizi neden ilgilendiriyor, insanın kendi çıkarına uygun geleni seçmesi ya da tercih etmesini bir diğer insanın yanlış ya da yanılgı olarak görmesinin haklılığı nerede? Şurada; insanlar seçimleri ile yaşarlar. Birimizin seçimlerinin ve tercihlerinin sonuçları bir diğerini, ötekini de etkiliyor. Ve elbette, eğer birlikte yaşamak durumundaysak, sizin seçimlerinizin sonuçları beni de etkiler, işte bu nedenle birbirimizin seçimleri yine birbirimizi son derece yakından ilgilendirir. Yoksa durduk yerde kimse kimsenin inaçlarına ya da yaşamına müdahale ediyor değildir burada. Ama siz eğer seçiminizi faşizmden yana yapıyorsanız ve birlikte yaşama gibi bir tercihimiz ve isteğimiz de varsa, bu noktada sizin seçiminizin sonucundan benim etkilenmeyeceğimi düşünemezsiniz. Bu aynı şekilde islam devletini tesis etmek isteyenler için de geçerlidir, vb.. Örneğin bir evde kardeşlerden biri esrar kullanıyorsa, bu onun tercihi ve siçimidir diyemezsiniz, çünkü esrarın yaydığı kokudan ve esrar içmiş insan davranışlarından o evdeki diğer kardeşler ve giderek tüm ev etkilenir. Dolayısıyla esrar içenin, esrar içme tercihi ve kararı, o evde yaşayan herkesi ilgilendirir.

Her halükarda, yanlışın nedeni iradidir ve anlama yetimizin çalışma tarzına, bir diğer deyişle rasyonelleştirme, haklı kılma, makulleştirme biçimine dayanır. Öyleyse insanların şeylere ilişkin kur-

dukları düşsel, tasarımsal, imgesel ya da istek, arzu ve tutum temelindeki ilişkilerin kendileri değil (yani ideolojilerin içerikleri değil), bu ilişki ve içeriklerin gerçek olarak algılanması ve yaşanması bir yanı sıra işaret eder. Spinoza'nın yanı sıra ilişkin belirlemeleri açık bir biçimde Althusser'in ideoloji tasarımı çağrıştırır. Althusser'de ideoloji, insanların kendi gerçek varoluş koşulları ile kurdukları (arzu, istek ve tutumsal ya da imgesel temelde) tasarımsal, düşsel ilişkiyi yaşama biçimleridir. İdeoloji bu düşsel ilişki değil, bu düşsel ilişkiyi yaşama biçimleridir. Bu biçimler, '**çarpıcı biçimler**'dir. O düşsel ilişkiyi yaşamının **zorunlu biçimleri**dir. İdeoloji, zorunlu olarak bu biçimlerde "temsil" edilir. Bu temsil, yani ilişkinin zorunlu biçimi, (Ör. Dini ideolojiyi yaşama biçiminde "ayın" bu ideolojinin zorunlu olarak temsil edildiği bir biçimdir, ya da Nazi ideolojisinde "askeri tören", ya da TV'de ya da kürsüde nutuk atma, ya da sandık başında oy kullanma biçimleri vb.) bunlar, insanların kendi varlık koşulları ile kurdukları hayali ilişkinin işlevsel olarak zorunlu ve belirli biçimleridir. Gramsci'nin ortak duyu temelindeki davranışları açıklarken kullandığı şu '**hatırlanan çarpıcı biçim**', Althusser'in hayali ilişkinin **zorunlu biçimi** dediği şeydir. Bu çarpıcı biçimin hatırlanması, (örneğin, oy sandığında oy kullanma biçiminin hatırlanması) kendisinin haklı olduğuna (yani içinde yaşadığı sistemin demokrasi olduğuna) dair sarsılmaz inanca yol açan bir kanıt işlevi görür. İnsan bu kanıtlanmışlığın nedenlerini bilmez, bilmesi de gerekmez, sadece bu nedenlerin var olduğunun kendisine çarpıcı bir biçimde anlatıldığını ya da kendisinin yaşadığını hatırlaması yeterlidir. Hatırlanan bu biçimler olmazsa, ideoloji de olamaz zaten. O zaman anlamlandırma süreci bireyin gerçekten özgür iradesinin ürünü olur. Bu bir olanaktır. Anlama yetisi müdahaleye maruz kalmadan da çalışabilir. Rasyonalleştirme, makulleştirme, mantıklılık vb. bütün bunlar aklın başlangıcıdır, sonu değil. Ama kim, bu hatırlanan '**çarpıcı biçim**'lerle iş görmüyor ki. Baba'nın anlattıkları, çocukluğumuzun bir yerlerinden, öğretmenimizin anlattıkları ya da gösterdiklerinden, sevgilimizin, arkadaşımızın yargı ve önerilerinden, gazetelerden, kitaplardan, TV'den vb.. daha binlerce kaynaktan gelen o **çarpıcı biçimler**, o **göstergeler**, işte eylemlerimizi

haklı kılan, meşrulaştıran, doğallaştıran zemin bu. Bu zeminin içerikle falan ilgisi yok, işleyişin statüsü önemli, bizim anlamlandırma pratiğimizde yol açtığı etki önemli, sonuçları önemli. Yazarlara ve aydınlara ne söylediğiniz değil, yarattığınız etki önemlidir derken anlatmak istediğim budur.

Günümüzde Medyanın gösterge üretme mekanizması ve o göstergelerin yerine getirdiği işlev budur. Medyanın ürettiği çarpıcı biçimler özellikle de reklamlar, öncelikle bu sistemin haklılığını üreten kanıtlar olarak işlev görürler. Onların bir malı tüketilir kılma işlevleri talidir, türevdir. Kanıtlama sürecinin akla dayanması gerekmez, bunu sadece bir biçim olarak vermeleri ve bu biçimlerin bizim anlama yetimizi etkilemeleri sonucunda haklılaşmaları yeterlidir. İnsanlar bu biçimleri hatırladıkça sistemin meşru olduğu bir kez daha kanıtlanır. Güneşin kendisini duyularımıza dayatma derecesi önemlidir. Bu öneme bağlı olarak güneşin iki yüz adım ötede algılanması meşrulaşır. Her seferinde yeniden, her çarpıcı biçim/e ve her çarpıcı biçim/de yeniden haklılaşan ve meşrulaşan sistemin ta kendisidir. Medya (çarpıcı biçimler) kendisini duyularımıza ne denli güçlü dayatırsa, sistem, o denli güçlü olarak haklılaşır. Medya bu anlamda tek taraflı, sistemden ve devletten yana bir anlamlandırma iktidarındır. Onun kendisini 'objektif' yani 'tarafsız' görmesi (ki, gerçekten de kendini böyle görür) kendi varlık koşulları ile kurduğu düşsel ilişkiyi yaşama biçiminin adıdır.

Sanat pratiği ile, medya pratiğini birbirinden kesin olarak ayırmak gerekir. Birbirleri ile ilgileri yoktur. Aynen sanatın politika ile bir ilgisi olmadığı gibi, medya ile de ilgisi yoktur. Medyanın ve sanatın gösterge rejimleri farklıdır ve uzlaştırılamaz. Ancak nasıl ki politika sanatı kullanmak adına ona rıza göstermektedir, medya da sanatı kendi gösterge rejimi içinde bir tüketim nesnesi olarak kullanabildiği ölçüde, bir diğer deyişle kendi söylem rejimi içinde sanatsal imgeyi bir '*çarpıcı bir biçim*'e (tüketilebilir bir nesneye) dönüştürebildiği ölçüde ona rıza gösterir, onu muhalifi değil, müttefiki ilan eder. Sanatı muhalefet ederek değil, ittifak kurarak yok

eder. Medya modern toplum içinde politikanın misyonunu aynen devralmış ve postmodern topluma taşımıştır. Şimdi sorun, sanatın medyatik bir söylem rejimine dönüştüğü ve postmodern teorisinin, sanatın da sonunu ilan ettiği şeklinde özetlenemez. Sanat, kendi özgün pratiği içinde hala bağımsız varlığını sürdürmektedir. Sanat açısından bir sorun yok. Medyatikleştirme edimi, medyanın söylem rejimidir. Medya açısından konuşulduğunda sanat ölmüştür. Bunu söyleyen medyadır, sanat değil. Dün nasıl sanat hakkında hep politika konuşuyor ve bu konuşmalarla varılan yargılar sanatı bağlıyor ve tanımlıyor idi ise, bugün de medya konuşmakta, medyanın atıfları ve anlamlandırmaları sanatı bağlamakta ve tanımlamaktadır. Anlamlandıran yine sanat pratiğine dışsal bir mekanizmadır. Burada işleyen mekanizma, medyanın anlamlandırma siyaseti gereği eline geçirdiği tüm 'çarpıcı biçim'leri, tüm görsel, imgesel göstergeleri kullanma ve onları, insanların anlama yetilerine müdahale etmenin araçlarına çevirerek tüketme biçiminde işlemektedir. Medyaya nesne olan sanat pratiği sadece *çarpıcı biçim olarak, gösterge* olarak işlev görür. Sanatsal anlamlandırma süreci değildir burada çalışan. Sözkonusu olan, ortak duyuşsal davranışı meşrulaştıran bir hoşlanma ve haklılaşma pratiğidir. Bu sürecin politik etkisi toplumsal rıza üreten formalarda ortaya çıkar. Konformizm, apolitikleşme, dejenerasyon, ufalanma vb..

Burada asıl sorun, çözümün kitlelerin kendi gerçek varoluş koşullarının bilgisine ulaşmaları ile mümkün olacağı, gibi bir sonuç çıkarmaktır. Spinoza'nın da belirttiği gibi, insanların tercihlerinde yanlış yoktur, yanlış siyasetin onların anlama yetilerini köreltmesindedir. Tek kötü diyor, Spinoza budur. Devletin insanların anlama yetilerini köreltmesi. Anlama yetisinin körelmesi başka bir şeydir, ideolojik içerikler başka bir şey. Burada ideolojik içeriklerle uğraşmıyoruz. Bu oldukça modern, bilimi, ya da 'doğru bilgi' yi umut olarak gösteren boşuna bir çaba olurdu. Oysa kitlelerin anlama yetilerinin körelmesi bir mekanizmanın işidir. İdeolojinin ne olduğu ile değil, nasıl işlediği ile ilgilidir. Bugün, bu işleyişi bütünüyle haklılaştıran şey, medyanın anlamlandırma siyasetidir. Bu siyaset, ortak duyu temellidir ve ideolojik bir hegemon-

ya üretmektedir. Bilim ise aynı şekilde rasyonel tuzaklarla bir anlamlandırma siyaseti gütmüş ve aynı ideolojik hegemonyayı dün inşa etmişti. Bugün bilimin öldüğü söyleniyor doğrudur. Bilim postmodern çağda bilginin ekonomik değerine bağlı olarak yeni bir işlevle tanımlanmakta ve teknolojiye evrilmiş yeni bir güç olarak yeniden ve daha güçlü olarak ortaya çıkmaktadır. Onun modern geçmişinin ideolojik hegemonya inşa etme çaba işlev ve misyonunu medya devralmıştır.

Sanatın imgesel anlamlandırma siyaseti karşısında kavramsal anlamlandırma çöktü ise, ortak duyu temelli bir anlamlandırma siyasetini medya üretmektedir. Şunu söylemeye çalışıyorum: bugün toplumsal (yani politik) mücadele, sınıf mücadelesi biçiminde değil, ideolojik işleyiş mekanizması temelinde verilen bir anlamlandırma mücadelesidir. Ve bu mücadelenin zemini sokaklar, fabrikalar, meydanlar, okullar değil medyadır. Ya da medyatikleştiği oranda sokaklar, fabrikalar, meydanlar ve okullardır. İki binli yılların temel politik mücadelesi medyatik karakterlidir. Toplumsal rıza üretiminin garantisi olarak insanların anlama yetilerini köreltme, anlamlandırma tarzlarına müdahale, medya tarafından, medya içinde yapılacaktır. Bu aynı zamanda, politikanın ve devletin kapitalist toplum tipindeki asal işlevinde bir yer değişikliğine işaret eder. Bir başka şeye daha işaret eder, toplumların bundan böyle itici gücünün emek- sermaye ilişkisi olmayacağına, onun yerine bilginin kullanım ve sahiplik tarzları arasındaki çelişkinin temel itici gücü oluşturduğuna işaret eder. Egemenlik ve iktidar mücadelesinin temel biçimi bilginin kullanımı, yaygınlaştırılması ve ekonomik değeri bazında şekillenmektedir. Kapitalist üretim biçiminin mülkiyet tanımı emek ve sermayenin temel mülkiyet formlarını oluşturması idi, günümüz toplumunun (buna ne ölçüde kapitalizm demek doğru olur, belli değil) mülkiyet tanımı değişmiştir ve mülkiyetin ilişkili olduğu kalem bilgidir, mikroçiplerdir ve medyadır. Bilgi temelli politik mücadele, anlamlandırma siyasetleri arasında verilmektedir. Bir yanda medyanın ortak duyusal temelde ürettiği anlamlandırma siyaseti vardır, (imgesel anlamlandırma -sanat- yerine ikame edilmiş '*çarpıcı biçim*' '*gösterge*' ile yürütülen

bir anlamlandırma tarzıdır bu -ki insanların dünyayı anlamlandırma tarzlarına bir müdahale ve onu yanlış bir biçimde manipüle etme işlevi görmektedir). Bir yandan da, kavramsal anlamlandırma bilim ve politika (islami politik, liberal politik, sivil toplumcu politik vb.) adları altında müdahalesini sürdürmektedir. Geriye imgeyi 'gösterge'ye çevirmiş medya karşısında gerçekten sadece sanatsal ve genel olarak da kültürel anlamlandırma kalmıştır. İşte bu anlamlandırma siyasetleri (söylem rejimleri) arasındaki mücadele bugün sınıf mücadelesinin yerini almıştır. Bu olgu anlaşılmasından hiçbir özgürlük projesi üretilemez. Postmodernizm de ancak bu olgunun anlaşılması üzerine bina edilebilir. Çünkü tüm postmodern savların altında yatan ana argüman, kavramsal anlamlandırmanın iflas ettiği, Temsilin iflas ettiği, Ve genel kamu da eğer bunlar iflas etti ise postmodernizm de sadece medyayı bir bilgi üretim aracı olarak görüyor d.ye alay etmektedir. Oysa postmodernizmin bir direniş biçimi olmasının temel gerekçesi onun, farklı bir anlamlandırma siyaseti ile (örneğin yapıbozum ile) egemen anlamlandırma siyasetine -iktidar kurumsallıklarının söylem rejimlerine- karşı mücadele etmesidir. Burada bilgisel içeriklerin değil, yapısal düzenlemenin anlaşılması gerekiyor. Sorun, mikro makro bütün iktidar kurumlarının anlamlandırma siyasetlerine karşı bir anlamlandırma siyaseti üretme sorunudur. Yoksa insanların bilgisel bazda, içerik bazında bilgilendirme sorunu değildir. Hatta sorun iktidar söylemleri ile içeriksel karşılaşma (senin değil benim söylediğim doğrudur) sorunu bile değildir, çünkü insanları ikna eden ve toplumsal rızayı üreten süreçler ve mekanizmalar büyük ölçüde ortak duyu temelli ideolojik mekanizmalardır. Birbirine karşı olduğunu söyleyen partilerin, basın, yazarların ve hatta bilim adamlarının bile söylediklerinin büyük ölçüde benzer şeyler olduğu ve aralarında bir fark olmadığına dair kamudaki genel inanç, sorunun bilgisel içerik sorunu olmadığını yeterince kanıtlamaktadır. Herkes çoğulcu, herkes demokrasiden yana, herkes insan haklarından, hoşgöründen söz ediyor ve herkes özgürlüğü. Oysa pratiğe kavgalar, savaşlar ve düşmanlıklar egemendir, uzlaşmaz çelişkiler yaşanmaktadır. Sorun bu nedenle bir bilinçlenme ve bilgilendirme sorunu değil, sorun bir söylem rejimi, bir anlam-

landırma siyaseti sorunudur.

Ve anlam etik bir niteliktir. Bugüne kadar modernizmin anlamadığı tek şey budur. Tüm burjuva ve küçük burjuva aydınlar bilmek anlamında mükemmeldirler, bilgi ile dopdoludurlar. Ancak modernizmin bilme rejimi içinde bu bilgi sahipliğinin onlara tanıdığı ayrıcalıklı yer, sonuç itibariyle bir bilgi despotluğudur, yani ahla-ki bir yerdir. Çünkü anlam etik bir niteliktir derken kastedilen; çoğulculuğu, özgürlüğü, hoşgörüyü, sivil toplumu, insan haklarını, demokrasiyi savunurken kullanılan (içeriğin değil) anlamlandırma siyasetinin, bunun somutlanması olan söylem rejiminin, genel toplumsal rızayı üreten bir rejim olduğunun görmezden gelinmesidir. Mevcudu baki kılan bir rızayı yeniden ve yeniden üretmekle devletten yana işleyen ve halkın anlamlandırma tarzına bir müdahale ile iktidar hegemonyasını meşrulaştıran bu anlamlandırma rejimini es geçerek, insanları sanki içerikle uğraşıyormuş yanılsamasına mahkum etmek elbette etik bir tavidir. Kendi okurları nezdinde savunulan anlam ve içeriklerin demokratlığı, sosyalistliği ile gurur duyabilen aydınların, bu anlamları iktidarın anlamlandırma siyaset ve söylem rejimi içinde üretiyor ve sunuyor oluşlarından ötürü hiçbir eziklik ya da riya görmüyor oluşları '*etik*' bir duruştur. Bu duruşun ilk etkisi, mücadelesizliktir, eğer toplumsal rızayı üretiyorsanız neyin mücadelesi verilecektir? Bir tek şeyin, 'medyanın, bilimin, politikanın kısaca modern toplumun anlamlandırma rejimlerinin dışına doğmuş, alışılmadık ve farklı bir anlamlandırma siyaseti, farklı bir söylem rejimi ortaya çıktığında, mevcut genel kabullerin içine sokulamadığı sürece onu marjinal adıyla damgalamak, 'postmodern gevezelik' diye küçümsemek ve suskunluk içinde boğmak, işte İstanbul Bab-ı Ali Merkezli (ve hemen tüm gazetelerin sayfalarını sırça köşklere çeviren) Türk Aydınlarının ve YÖK damgalı akademisyenlerin mücadeleye soyundukları yeni hedef bunlardır. Aykırılar, marjinaler, farklılar, anormaller, toplum dışı olanlar, yeni ve farklı söylem rejimleri, mücadele hedefleri bunlardır. Ve şunun altı çizilmelidir ki bu son derece politik bir mücadeledir. İki binli yılların politik mücadelesinin tek ege-men biçimidir. Bu yazıyı yine Spinoza'nın iki binli yılları da ay-

dınlatacak bir cümlesi ile bitirelim; "*Anlama yetimizi geliştiren şey dışında iyi, ya da anlamamızı engelleyen şey dışında kötü olan hiçbir şey yoktur*"¹⁶

Nisan 1992 - Mart 1995

NOTLAR

1. Hirst, P.Q., '*Althusser and the Theory of Ideology*', in *Economy & Society*, November 1976, s. 396 - 397
2. Gramsci, A., *Aydınlar ve Toplum*, Örnek yayınları, İst. 1983, s. 72
3. Hall, Stuart., *Siyaset ve İdeoloji 'Gramsci'*, Birey ve Toplum Yay. Ank. 1985, s. 15
4. Gramsci, A., *Aydınlar ve toplum*, s.57
5. Eagleton, T., "*Wittgenstein'in Dostları (II)*", *Birikim*, Aralık 90, Sayı 20, s. 58, Çev. Tuncay Birkan
6. Dowling, W.C., *Jameson Althusser Marx (An Introduction to the Political Unconscious)*, Cornell University Press, Methuen Co. Ltd. 1984, s.66
7. Hirst, P.Q., agy. s. 398
8. Dowling, W.C., agy. s.67
9. Rose, N., '*Fetishism and Ideology*', *Ideology & Class Consciousness*, No. 2 Octobre, 1977
10. Geras, N., '*Althusser ve İdeoloji Teorisi*', *Siyaset Bilimine Yaklaşımlar*, Birey ve Toplum yayınları, İst. 1988, s. 332, Çev. Kemali Saybaşı
11. Brewster, B., *Fetishism in Capital and Reading Capital*, *Economy & Society*, 1976, s. 351
12. Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, Say Yay., Ank., 1983, s. 77, Çev. Mesut Akın
13. Spinoza, B., *Ethics*, Hafner Publishing Comp. 1949. Ed., James Gutmann, Bölüm II. Önerme 35
14. Spinoza, B., age., Bölüm I, Önerme 32
15. Spinoza, B., age., Bölüm II, Önerme 35
16. Spinoza, B., age., Bölüm II, Önerme 27

İçimizdeki Faşizm

Özgürlük, kim olduğumuzu keşfetmekte ya da saptamakta değil, bizi tanımlayıp sınıflandırmış bulunan kurumlara başkaldırıda yatar.

M. Foucault

"Wittgenstein başını ciddi bir edayla salladı. "Hayır, Russel, işte burada yanılıyorsun. Soyut bilgi masum değildir. Zehirdir; karanlık, şiddet dolu, acımasızdır. Yaşamdan kopuk olmakla kalmaz, yaşamı terörize eder, kanla canla beslenir". Burnunun ucu belli belirsiz titrerken, öne doğru eğildi. "Bu korkunç bilgi isteğinin nerede biteceğini biliyor musunuz? Yaz bir kenara. Bir tarlada korkuluk olarak bitecek".

Russel tam ayağa kalkacakken, Wittgenstein, "Her şeyin gözle görülür olması katlanılmaz bir şey" diye yeniden başladı. "Gördüklerimizin görülebilecek bütün her şey olması. Bunu hazmedemiyoruz Russel; son nefesimize kadar bununla savaşıyoruz. Sahnedeki dram amatörce ve derme çatma olduğu için gözlerden uzakta temsil edilen daha saf, daha güzel bir oyun seyredebilir miyiz diye sahne arkasına göz atmaktan kendimizi alamıyoruz. Ama sahne bomboş görmüyor musun? Mezarı açtılar, boş çıktı. Asıl vahiy buydu işte, şeylerin nasıl olduğu değil, ne oldukları: giz

bu. Söyle bana, Russel; Hiçbir şey olmayabilirdi; öyleyse neden var?"

Russel, hoşnutsuz biçimde yüzünü buruşturdu "Ne bileyim ben?" diye tersledi, "Ben matematikçiyim, tanı değil." Wittgenstein devam ediyordu: "Bir derinliğe saplanmış budalalar olduğumuz için gizli olanı arıyoruz. Gerçekliğin dayanılmaz buradalığını görmemek için elimizden geleniz yapıyoruz. Bunu bir an kafamıza kazıyabilirsek, kurtuluruz. Belki de deliririz. Oysa fikirlerin arkasına sığınıyoruz. Fikirler! Domuzların bile fikri olabilir."

Russel, "Fikirler tam da domuzlarda olmayan şeydir" diye araya girdi. Akademisyen ihtiyatlılığıyla ekledi: "Elbette bildiğimiz kadarıyla."

"Eğretilene yapıyordum. Filozoflar çoğunlukla domuzdur. Hegel bir domuzdu. Her şeyin aslında başka bir şey olduğunu göstermek isterler. Kafayı bütün kavramına takmışlar. Hangi düşünür bununla boğuşmamış ki. Bütün diye bir şey yok Russel; sadece bir parça şundan, bir parça bundan, bir parça da ötekinden var."

Wittgenstein son cümleyi söylerken Russel'in düşünceleri yine Ottoline'deki genç kadına kaydı. "Hegel'i okumadığını sanıyordum" diye yüklendi Wittgenstein'a.

"Okumama gerek yok. Alman kafasının ne olduğunu bilirim, ben de de bir tane var. Alman kafasının ne olduğunu biliyor musun? Bütün dünyayı içine emen, açgözlülükten gözü körelmiş bir ağızdır. Arzudan çılgına dönmüş, doymak bilmez bir bebek gibi saldırır, önüne geleni ağzını şapırdatar şapırdatar çiğner. Felsefe delidir dostum. İnsanı delirten bir mikrop, bir virüs, aşkın bir hastalığız biz. Bu yüzden kendimizi ortadan kaldırmamız gerek." Başını eğdi ve ani bir ilgiyle sıkı yumruklarına baktı. "Gerekirse, şiddetle."¹

Gücün bir merkez tarafından 'uygulanan' değil aşağıdan 'üretilen' bir şey olduğunu kanıtlayan ilginç bir örnektir Sanat Hareketi Düşüncesi (SHD) pratiği. Öyle ki, güce 'sahip olduğu' yanılması ile

hareket eden politikacılar tarafından, bu metne imza atan fiili toplumsallığa karşı 'güç' uygulanmaya çalışılmış, ancak genelde olduğu gibi güç gösterisi gerçekteki güçsüzlüğün bir kanıtına dönüşmüştür. Ayrılık ve farklılığı parçalanma ve dağılma olarak algılayan ve esas olarak bu nedenle telaşa kapılan Doğu Perinçek ve Aydın Çubukçu, bunun SHD pratiği içinde bir direniş ve değişim biçimi alma eğilimi taşıdığını farkedemediler. Medya yardımıyla, SHD metninin üretmeye çalıştığı farklılığı tanımaya karşı çıkıp yanlış adlandırmış ve onların bu farklı davranışlarının etkilerini ve göndermelerini tartışmamışlardır. Yaptıkları, geleneğin baskıcı normlarını, kendilerinden farklı gördükleri herkese dayatmak olmuştur.

Ben Marksizm'i hiçbir zaman bana suçluluk (yani modern sorumluluklar) yükleyen bir yaptırımlar demeti ya da bir teori hegemonyası olarak algılamadım. Ters, Marksizm benim için bir inanç konusu olurdu ki, inanç, yapısı gereği başka inançları taşıyanlara karşı çıkmayı gerektiren bir sabitliktir. Bu sabitlik kaçınılmaz olarak başka şeye inananlara karşı çıkmayı ve doğru inancın terörünü üretir. Kuramın ve geleneğin başkalarının eylemlerini sınırlayan terörünü. Bu çalışmada; bugün gerekli olmayan bu terörün, hala neden 'uygulandığını', buna niçin gerek duyulduğunu sorgulamaya çalışıyorum. Solun gündeminde farklı bir politik pratiğin varolduğunu ve bu pratiğin genel çizgileriyle geleneksel olandan nerelerde ayrıldığını sergilemeye çalışacağım. Elbette bunları yaparken, SHD metnini ve bu metne yöneltilecek eleştirileri temel alacağım. Ancak bu metne ilişkin yorumlarımı, kabullerimi ve redlerimi de net bir şekilde koymaya çalışacağım.

Bütün bunlara girebilmek için eleştirilerde ifade edilenlerin doğru ya da yanlış olup olmadıkları ile pek ilgilenmek gerekmiyor. Çünkü bu 'eleştiriler' etkilerini söylediklerinin doğruluğu ya da yanlışlığı bağlamında üretmiyorlar. Geleneğin baskıcı anlatım biçiminin terörüdür asıl etki üreten. Bu nedenle şu soruyu sorup yanıt aramayı daha anlamlı buluyorum: Doğu Perinçek ve Aydın Çubukçu'nun söylediklerini okurun anlamasını mümkün kılan düzenle-

me nedir? Ya da şöyle soralım, ortodokslar okura, söylediklerini anlamalarını mümkün kılacak ne gibi bir düzen, rejim, retorik ve söylev biçimi sunuyorlar?

Bu sorunun yanıtı elbette söylenenlerden hareketle verilecektir; ancak söylenenlere baktığımda, onların da çok masum şeyler olmadıklarını görüyorum. Çünkü *İkibin'e Doğru* dergisinin 1992 Ağustos sayılarında yer alan, anılan ve diğer 'eleştiriler'de söylenenler, esas olarak içerikleri gereği değil, anlatım biçimleri ya da içerik biçimlerine uygun düşen arzu ve istekleri ifade eden düzenlemeler olarak ortaya çıkıyor. Nasıl somutlanıyor bu arzular? Arzular nasıl üretiliyor? Ya da nasıl bir anlatım akımı ortaya çıkıyor? Bu örgütlülüğün (devlet iktidarının) örüntülerini düzenleyen bu söylenenler düzeninin nasıl bir terör ürettiğini görebilmek için, söylenenlerin içeriğinin değil içerik biçiminin nasıl yayıldığını, bireylerin eylemlerini (doğruyu gösterme gerekçesine sarılarak) sınırlama sevdasına nasıl tutsak olduklarını, nasıl yasakladıklarını ve nasıl bir indirgemeci işleyişle çalıştıklarını göstermek gerekiyor.

SHD metni iktidarın değişkenliğinin, tersine çevrilebilirliğinin bir göstergesi olmuştur. Nedeni şu; doğru bilgi talebinde bulunmamış, doğru bilgi retoriğini ve anlatım düzenini kullanmamıştır. Bu nedenle Aydın Çubukçu'nun "...devrimci bir teoriyle ilişkisiz olmanın açmazlarına düşüyorlar... neye karşı olduklarını bilmiyorlar; kapitalizmi tanımıyorlar.."2 yargılarıyla karşılaşmıştır. Bu nedenle Doğu Perinçek'in "*Kapitalizme karşı bir muhalefet, negatif bir tavır var ama ortaya POZİTİF bir gelecek tasarısı, yapıcı bir tavır, yaratıcılık konmuyor. (...) Bildiri kapitalizme hangi konumdan karşı olduğunu açıklamıyor. (...) ekonomi ve sosyolojinin çok temel sorularına açık ve doğru cevaplar vermiyor..*"3 gibi itirazlarıyla karşılaşmıştır. *İkibin'e Doğru* dergisi, 32. sayısında 'Ütopyası Nerede?' diye başlık atarak sorguluyor. Aynı derginin 33. sayısında, Aydın Çubukçu "*Hegemonyadan habersizler*" diyor. Ahmet Oktay, 'kaygan bir zeminde' nitelemesinden sonra soruyor: "*Ama ne yapılacak, yol yok, öneri yok.*" Daha sonra değineceğim

oldukça farklı ve anlamlı kaygılarla hareket eden Enis Batur'un sorusu da aynı bağlamda yer alıyor, *"Metinde farklı bir duruş çabası var ama bu farklı duruşun tanımlarını göremiyorum. (...) bu metin ne diyor benim önüme ne koyuyor"*⁴

Bütün bu bireyler (ki her biri birer mikro-iktidardır) ne talebediyorlar? Bilgi. Her birinin iktidarı düzenleyen, arzu üreten anlatım biçimleri ile meşrulaşmış bilgileri var; ortodoksların devrimci teorileri, diğerlerinin de bilim, felsefe, estetik vb. bilgileri var. SHD metni onların bilgisini kullanmadığı için, kendisini onların anlatım biçimi içinde (yani onların ürettikleri arzuları kışkırtıp ayartarak) kendisini tanımlamadığı, tanzim edip, sınıflandırıp bir yere koymadığı için suçludur. Oysa SHD metninde (bu yazının sonundaki özet, paragraf 4) dil kurmanın, yani bilginin, teorinin, aydınlanmacı sorunsal bağlamında krizde olduğu ve eleştirel anlama edimi dışında bugün bilginin ve bilgi üretiminin, iktidar düzenleme edimine bağlanmaksızın olanaksız olduğu belirtiliyor.

Ortodoksları, ancak özellikle ortodoks politikacıları rahatsız eden ve metne karşı telaşla harekete geçiren temel olgu budur. SHD metninin kendisini ortodoksların jargonu, terminolojisi ve retorığı ile anlatım düzeni içinde ifade etmemesidir. Bu noktayı, bu canalcı noktayı anlamak, hem herhangi bir pratiğin anlatım düzeni ile nasıl bir iktidarı düzenlediğini ve hem de bir örnek olarak SHD metninin ne olduğu ile ona yönelik eleştirilerin değerini anlamak demektir.

Metni eleştirenler bilgi talebediyorlar, bir diğer deyişle, doğru bilginin sahibi olarak kendi iktidarlarının tanındığı, ancak onların anlatım düzeni kullanılınca ortaya çıkacaktır. Oysa SHD metni ortodoksların anlatım düzenini kullanmamış, bilinçli olarak doğru bilgiyi anmamıştır. Andığı yerde de kendi kendisiyle çelişmiştir (bütünsel bir kurtuluş umudunu ya da ahlak ve ütopya inancını ifade ettiği yerlerde). Ortodoksların anlatım düzenini kullanmamak onların iktidar düzenini de tanımamak anlamına gelir. Çünkü SHD metni iktidar düzenleyen değil iktidardan kaçan bir metindir. Bu nedenle de anlaşılması için otoriteyi ve iktidarı reddetmek zo-

runda olan bir metindir. Kuram geleneği (felsefeler + psikoloji + sosyolojiler, kısaca tüm beşeri bilimler), iyi yurttaşı, vatanseveri, eşitlikçiyi, devrimciyi, sosyalisti, suçluyu, deliyi, şizofreni, marjinali, anarşisti, homoseksüeli, nihilisti, ateisti vb. tanımlamakla, sınıflandırma, öbeklendirme, ayrıştırma yaparak çözümlediği şeyi tanımlamaktadır. Tanımlama normal ve anormal ayrımı yaparak, normal olanın iktidarını ve terörünü üretir. Marksist faaliyet felsefesi de devrimci ve karşı devrimci tanımını yaptığı anda devrimcinin terörünü üretir. Bu terör esas olarak anlatım düzeninde, retorikte, sözcüklerin narkotik etkisinde işlemektedir. Tanımlama, tanımladığı şeyi temsil ettiğini iddia eden düşüncenin sabitlenmesi, değişmez kılınmasıdır. Bu normal olanın terörüdür ve iktidarın terörünün de sabitlenmesini getirir. İktidarın değişkenliğini ve tersine çevrilebilirliğini imkansız kılar. SHD metni kendisinin tanımlaması ve çözümlemesi olanaklarını vermiyor, farklı bir yerde duruyor. Bu ortodokslar için kabuledilemezdir, olanaksızdır. Bunu biraz açalım.

Aydınlanma, biliniyor iktidarda olan dinin ve onun sözü nakli bilginin yerine insan aklına (akli bilgiye) geçiştir. Bir diğer deyişle, sınıflandırma, tanımlama, tanzim etme, açıklama biçimleri içinde, evrensel geçerlik ve mutlak doğru bilgiyi üreten Bilim'e, geçiştir. Oysa burada da değişmeyen, aynen kullanılan bir şey vardır: o da, dini bilginin ideolojik politik statüsüdür, işlevidir. Bu statü ve işlev bilim için aynen korunmuştur. Bilimsel doğrular aynen dini doğrulardaki gibi ulviyet ve toplumsal prestijle karşılanmış, aynı dokunulmazlık ve ayrıcalık ona da tanınmıştır. Felsefi bilgi sıradan insan için ulaşılamaz, gizemli hatta anlaşılamaz 'gerçek'lerin (bunlar genellikle 'öz' oluyor) bilgisi olarak, derinlikler bilgisi olarak ayrıcalıklı bir statüye konmuş, filozoflar da eskinin teologlarının yerini almıştır. Bilimin ve felsefenin evrensel doğruları bu denli ayrıcalıklı bir yere konunca doğal olarak sıradan insandan alabildiğine uzaklaşmıştır. Sıradan insanın bilgisi ise bilgi hiyerarşisinin (anlatım düzeni bu hiyerarşi arzusunun örgütlenip düzenlenmesidir) en alt basamağında popüler bilgi olarak kalmıştır. Dolayısıyla popüler bilgiyi kullanan sıradan insan ile, bilimsel-

felsefi bilgiyi kullanan elit (seçkin) arasındaki ayrım da, bizzat sıradan insana mutluluk vaadinin sahibi olarak sosyoloji ve beşeri bilimlerce normal ve doğal bulunmuş, rasyonalize edilmiştir. Çalışan sınıflar ve genelde halk, Aydınlanma mentalitesi içinde küçük burjuva seçkinin entelektüel mastürbasyon nesnesi olmaktan bir türlü kurtulamamıştır. İşin bu yönünü pek önemli bulmayan olsa bile, bu bilimsel doğruların (beşeri bilimlerden sözediyorum) tanzim edici, tanımlayıcı ve sınıflandırıcı bilgi üreterek normal ve anormal, uygun ve uygun olmayan ayrımını yapması, bizzat anlatım düzenlemelerinde ikili düşünce yapısını meşrulaştırmıştır. 'Öteki'nin keşfedilme anı aynı zamanda suçlama ve dışlama anı olmuş, bu yapının politik işlevi iktidarın sabitliğini meşrulaştırmış, değişkenliğini ve tersine çevrilebilirliğini ise yoketmiştir. İktidarın sabitliğini anlatım düzeninde üreten bu ikiliklerden bazıları şunlardır; iyi yurttaş- suçlu / okumuş-cahil / erkek-kadın / merkezci-marjinal / sağ-sol / teorik-pratik vb... Her şey ve durum bir normalite bağlamına alınmış, normal olan uygun, güvenilir ve yararlı ilan edilmiş, normale göre her anormal ise suçlu ve dışlanması gereken olmuştur. Dil buna göre örgütlenmiş, ses tonundan, jestlere, imgelerden, metaforlara ve cümle yapılarına kadar bir anlatım düzeni buna göre düzenlenmiş ve meşrulaşmıştır. Bu meşrulaşmanın işlevi normallığın bir bilgi talebi olarak, anlatım düzenini oluşturan bir ölçüte dönüşmesi olmuş, dolayısı ile bilgi talebi (normallik talebi) bireyin eylemlerini sınırlayan, çerçeveleyen ve tanımlayan bir bilgi olarak, iktidarı yani devleti kişilerarası ilişkilerde her seferinde yeniden üreten bir araca dönüşmüştür. Bilgi talebetmek aynı zamanda iktidarı düzenlemektir. Bu pozitivist bilim ve felsefe için olduğu kadar ve hatta ondan da çok (Hegel nede niyle) diyalektik materyalizm için de geçerlidir.

Devrimin bilgisini talebetmek iktidarı da talebetmektir. En doğru diyalektik maddeci bilgiye (toplumsalı ve tarihseli en iyi açıklayan ya da devrim için bireylerin nasıl hareket etmeleri gerektiğini en iyi ortaya koyan, eylemleri en iyi sınırlayan) bilgiye sahip olanlar, normal olarak öncü olmak, parti olmak, iktidar/devlet olmak hakkına en uygun ve en doğal bir biçimde sahiptirler. Bilgi

talebi olmaksızın iktidar ilişkilerini egemenlik biçimleri olarak düzenlemek olanaksızdır. Olanaklı olduğu yerde iktidar tersine çevrilebilir. Bu da ortadokslar için kabuledilemezdir. Bilgi (bilinç ve felsefe) talebi ile iktidar düzenlemerin ayrılığı kaçınılmaz bir gericiliği ve tutuculuğu beraberinde getirir. Bilimsel felsefi bilgi, Aydınlanma'nın modern mentalitesinin bir gereği olarak evrensel geçerli ve kesin doğrudur. Bu bilgi değişmez bilgidir. Ya da tarih şu şu aşamalardan geçmiş, zorunlu olarak şuraya gidiyordur, bu gidiş diyalektiktir ve devrim kaçınılmazdır. Bu bilgi de değişmezdir. Açıktır ki değişmeyen şey sabittir. Değişimi savunagelen bir anlatım düzeninin sabitliği, tek doğru oluşu, iktidarın sabitliği ve tek doğruluğunu getirir, getirmiştir. Aydın Çubukçu bunu politikayı tanımlarken çok açık belirtiyor: *".. politikanın etkili olduğu, yönlendirdiği ilişkiler, yönetenle yönetilen arasındaki ilişkiyi sabitleştirmek gibi bir işleve sahip olmalıdır: Çünkü politika hangi sınıf eliyle yapılıyor olursa olsun, son çözümlemede bir 'bütünleştirme', 'birbirine benzer kılma' eylemidir"*⁵. Bu birbirine benzer insan, Aydınlanma'nın evrensel insan öznesidir. Farklılıkları öne çıkaran SHD fiili toplumsallığını Aydın Çubukçu politika dışında görmesin de ne yapsın? Aydınlanmacı modern bilginin kesinliği ve sabitliğinin, iktidar ilişkisini nasıl sabit kıldığının (düzenlediğinin) kanıtıdır bu politika tanımı. Politikayı yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiyi (bu ilişki, eşitsizlik ve egemenlik ilişkisidir) sabit kılmayı öneren bu kişinin, bunu devrim ya da toplumsal değişim adına yani Marksizm adına yapıyor oluşunun hiç kimseyi ama özellikle okuru yadırgatmaması da doğaldır. Çünkü okuru etkileyen, burada, bu tanımın doğru ya da yanlış olması değil, bu yanlışlamayı sürekli üreten retorik, metafor bolluğu ve sözcüklerin ayartıcılığıdır. Anlatım düzenlemesidir önemli olan. Okur eğer, politika bireyleri farklılıklarından soyutlayarak 'birbirine benzer kılma' eylemi gibi, faşist bir pratiği olumlayan bu bilginin, doğruluğuna ya da yanlışlığına dikkat etmiyor, edemiyorsa sorun zaten bu bilginin doğruluğunda yanlışlığında değil, anlatım biçiminin arzu üretme ve düzenleme gücüne sahip olup olmadığıdır. Okurun arzuları ile bu bilginin anlatım düzeninin (söylev biçiminin) sürekli ürettiği arzu düzeni örtüşmektedir. Bu bireyin gerçek

arzusu olabileceği gibi ötesinde pek de seçme hakkına sahip olmadığı zorunlu arzudur. Açık olsa gerek, evrensel geçerli olan bu bilgiyi (devrimci teoriyi) talep etmeye mahkum değil miyiz hepimiz? Marksist olabilmenin, olanaklı koşulu bu bilgiyi talebetmek değil midir? Ya da milliyetçi, İslamcı iyi yurttaş, liberal, örnek alınan, kıskanılan, sevilen insan, kısaca NORMAL olabilmenin yolu, aynı zamanda mevcut iktidarı düzenlemek demek olan, bilimadamı, politikacı, felsefeci, ideoloj, teolog, imam, doktor, öğretmen vb..lerin anlatım düzeni içinde yer alan kesin doğru bilgiyi talebetmekten geçmiyor mu? Tüm bir eğitim sistemi, okullar ve üniversiteler ve tüm bir medya bu talebi yaratmak için seferber değil mi? Varlık gerekçelerinin işlevi bu talebi yaratmak değil mi? Bu aygıtların anlatım düzeni içinde bilgiyi talebetmek (iktidarı düzenlemeye katılmak) zorunlu değil mi? Çünkü aksi takdirde anormal olmak, dışlanmak, sessizlikle bastırılmak kaçınılmazdır. Normal olmak için, yani deli, suçlu, şizofren, homoseksüel, metatci, rockcı, feminist, çevreci, idealist, bireyci, iradeci olmamak için, kısaca ANORMAL OLMAMAK İÇİN insanlar bu anlatım düzenini talebetmek zorundadırlar ve ediyorlar. Bu iktidara maruz kalma biçiminin insanların kendi arzuları olduğunu ileri sürmenin bir anlamı yoktur. Anlamı olan; insanların, Aydınlanmacı modern mentalitenin düzenlediği her tür pratikteki hiyerarşinin en altına düşme korkusuna, sıradan olma, toplumda yer kapamama, statü kazanamama korkusuna bir tepki olarak, bu korkulardan bir kaçış olarak, anlatım düzeninin arzu üretimine mahkum olduklarını görmektir. Bütüncü, kurtuluşcu, evrenselci ve insancı hümanist bilgi talebinin anlatım düzeni hem insanların bilgi taleplerinin olanaklılık evrenini, hem de insanların bilgiye mahkum oldukları bir normallik evrenini oluşturuyor.

SHD metni doğru bilgi ya da genelde bilgi talebinde bulunmadığı gibi normallliği de kabul etmiyor; çünkü iktidar düzenlemek bir yana iktidardan kaçıyor. İktidarı düzenleyecek bir anlatım düzeni kurmamaya özen gösteriyor. Başarıyor ya da başaramıyor bu ayrı, ancak bu özeni gösteriyor. Bu mevcut anlatım düzenini kullanmayan dili gören Aydın Çubukçu ve Doğu Perinçek çok haklı ola-

rak bir iktidar düzeni de göremiyorlar ve SHD fiili toplumsallığını, bir sınıfa yaslanmamakla, devrim istememekle, politikaya karşı olmakla yani normal olmamakla suçluyorlar. Normal - anormal ayrımı kendini suçlama ve suçluya tepki gösterme biçiminde somutluyor. Bu trajik öykünün gösterdiği şudur: Devlet bireylere dışsal bir yerde değil, her yerde, bireylerin birbirlerinin eylemlerini sınırladıkları her yerde (bunu en kolay şekliyle birbirlerine kendi ahlak anlayışlarını dayatarak yapıyorlar) her durumda var. Devlet içimizde, bilinç dışımızın kökündedir. Devlet, bilgi (bilinç, felsefe) talebeden tüm anlatım düzenlemelerindedir. Doğu Perinçek SHD fiili toplumsallığını, dünya görüşü ve felsefeleri olmadığı, felsefesiz sanat yapmaya kalkıştıkları için, Aydın Çubukçu ise, devrimci teoriden uzaklaştıkları, tarih bilinci, dünya görüşü ve felsefi tavıra sahip olmadıkları için suçluyor. İlerde değineceğim anlatım düzenindeki bu bilinç, felsefi dünya görüşü talebi, aynı zamanda bir iktidar düzeninin egemenlik biçiminin tanınması gerektiği talebidir. İktidar düzeninin egemenlik biçimi almasını meşru kılma ve iktidarı sabitleme istek ve iştiyakından doğan bir taleptir. Bu nedenle aynı kişiler bu fiili toplumsallığı, felsefesiz diye niteledikleri yerde politika dışında olmakla suçlamak zorundadırlar. Kendi niyetleri bir yana anlatım düzenlerinin ürettiği iktidar biçiminin bir zorunluluğudur bu. Okurda aynı arzuyu üretmek üzere sözcüklerin narkotik etkisini, metaforları ve retoriği içeriklerinin biçimi olarak kullanmak zorundadırlar.

Bilgiye (devrimci teoriye) 'sahip olan' Doğu Perinçek ve Aydın Çubukçu'nun bu bilgiyi talebetmeyen ve iktidar düzenle(ye)meyenleri, 'öteki' ilan edip, hizaya getirme çabalarını kurtuluş, özgürlük, eşitlik gibi Marksist ve aynı zamanda Aydınlanma idealleri adına normal bulmaları ise apayrı bir trajedi. Okur, bu aydınlanmacı mitoslara, 'anlam' ve 'anlamın iktidarı'na (terörizmine) saygı duyduğu sürece bu trajedi sürecektir. Çünkü okur, bu retoriğe ve metaforik anlatım düzenine (sözde lafzi, literal düzene) saygı duyduğu sürece (ayartılmayı kabullendiği sürece) doğru bilginin üretilmesi dışında iktidar düzenleyemez ya da iktidar aracılığıyla bilginin üretilmesine tabidir. Bu aynı zamanda iktidara maruz kalma

biçimidir. Aydınlanmacı mitoslar, ki bunların başında bilim inancı ve teknoloji fetişizmi geliyor ile ayakta durmaya çalışan üniversitelerin, yani ölümler diyarının bugün işlevi, insanları bu iktidara maruz kılma biçimleri (bilim inancının anlatım düzeni) içinde tutarak, farklı olanı yasaklayarak ve anormal üzerine saldırarak, insanları kendi düzenlediği iktidar aracılığıyla bilginin üretilmesine tabi kılmaktır. Bu ölümler diyarının artık 60'lı, 70'li yıllardaki modern işlevini yerine getireceğini ummak ve onun modern işlevinin henüz tamamlanmamış bir proje olduğunu bu nedenle de hala aynı işlevi yerine getireceğini beklemek boş bir çabadır. Çünkü bu ölümler diyarı, tüketimin esas biçiminin beklentiler ve umutlar olduğunu iyi bilmektedir. Üniversiteler bunu resmen pazarlarken, bu ölümler diyarından medya ve basına geçen aydınların ölü metaforları ve retorığı bu kez ütopya, ahlak, inanç biçimleri içinde beklenti ve umutları yeniden diriltmeye çalıştıklarına da tanık oluyoruz. *Birikim*, *Evrensel Kültür*, *İnsancıl* vb. dergilerin işlevi böyle bir umudu pazarlama adına talep yaratmakta ve bu talep, tüketim bilinci ile meşrulaşan iktidarı/devleti ve pazarı düzenlemekte, meşrulaştırmaktadır. Ölümleri diriltmek üzere ölümler diyarından gelenlerin anlatım biçimleri ile düzenledikleri mikro iktidarlara (içimizdeki faşizmin göstergelerine) karşı yapılacak olan, okura maruz kaldığı bu mikro iktidarlara işleyiş biçimini göstermektir. Bu yapılmadan makro iktidara karşı mücadele vermenin, direnmenin olanağı yoktur. Çünkü makro iktidarı normalize eden bizzat bu mikro iktidar düzenlemeleridir. Neden bunun yapılması tarihsel ve toplumsal bir zorunluluktur? Çünkü doğruluk ile toplumsal mücadeleler arasındaki bağ, retorığe indirgenmiş bir kurgusal tarzlar (anlatım düzenlemeleri) sorununa indirgenemez. Bunu ortodoksların tanımları gereği yapıyor olmaları önemli değil, bu deşifre edilebilir ancak, ölümler diyarından (akademiya) gelen küçük burjuva elitlerin iktidar düzenlemeleri, çok daha fazla uyanık olunması gereken, çok daha fazla dikkat edilmesi gereken pratiklerdir.

Bu trajedide ortaya çıkan şudur; okur bilginin içeriğiyle değil, bu içeriğin biçimi ile ayartılıyor. Anlatım düzenlemeleri bir ayartma

mekanizması olarak çalışıyor. Okurun iktidar talebi (politika talebi) ve bu talebin yarattığı arzu (o bu arzuya mahkumdur) biçimi, eleştirel bilgi ile yani işlevsel bilgi ve bundan ayrılmayan iktidar düzenini eleştiren bilginin değil, işlevsel bilginin biçimi ile muhatap olur ya da mastürbe edilir. Bu aynen politikacının, akademisyenin, ideologun meydanlarda ve medyalarda içeriklerle değil, içerik biçimlerinin ürettiği etki duygusu aracılığıyla iktidar kurma ve düzenlemelerindeki işleyiştir. Dini pratikler bunun en güzel örneğidir; söylenenin düzeni önemlidir. Ses tonu, müzikalite, ayinsellik, huşu ve benzeri öğelerle çalışan anlatım düzeninin yarattığı duygu (ayartma) biçimleri ile kurulan ve düzenlenen bir iktidar biçimidir. Oysa sorun herhangi bir anlatım düzeninin nasıl oluştuğu değil, ne olduğu, anlaşılmasını mümkün kılan işleyişin ne olduğudur. Ortodoks geleneğin anlatım düzeninin, reklamların, medyanın, törensel düzenlerin, politik seramonilerin ve bürokratik davranış kalıplarının nasıl oluştuğu (yani bilgisi) değil, bu düzenlerin yarattıkları etki duygusunun (ayartmanın) kaynağı olarak, kendilerinin anlaşılmasını mümkün kılmak üzere kendilerinin ne olduklarını anlamak, esas olan budur. Anlamak ise onların düzenleri içinde olanaksızdır; bu nedenle anlamamanın ilk koşulu, ona başkaldırmak ve onu tanımamaktır.

Ancak bu yöntemle, SHD metnine karşı yöneltilen saldırının kullandığı anlatım düzeni aracılığıyla yarattığı etki duygusunun yayılmacı karakteri görülebilir. İşlevsel bilgi sahipliği, tanımlayarak, çözümleyerek, normal ve anormal ikili düşünce yapısını olumlayarak işliyor; yukarıda değindim. Normal olan, doğal olarak, anormal olan üzerinde bir iktidar düzenidir. Bu da çok açıktır ki insanlara kesin bir biçimde, ifadeler arasında doğru ve yanlış ayrımı yapma olanağı verir. Eğer bilim doğru bilgiyse, bu doğrunun karşısında olan (bunlar genellikle farklı olan ve hiyerarşinin en altında sözü baskı altında tutulanlardır) yanlıştır. Beşeri bilimler içinde yapılan tüm tanımlama, sınıflandırma ve çözümlemelerin dolaysız etkisi bazı ifadelerin doğru ve bazılarının da yanlış olduğunu teşhis etmeye yarayan kurallar üretmeleridir. Bu kurallar her koşulda söylev biçimine, anlatım düzenine ait oluşumlardır.

Bu oluşumların iktidar düzenlemelerini garantileyen işleyişi; bütünyle ikilikler, karşıtlıklar üreten düşünce biçimleri olarak, ifadelerin doğru ve yanlış olma biçimlerini; suçluluk hakkında düşünme ve ona tepki gösterme, karşı çıkış kendi haklılaştırmasını her zaman modernist ilerleme, kurtuluş, evrensel insanın ihtiyaçları gibi ideallerde bulur. Suçlu vardır (SHD) ve ona karşı çıkma biçimleri vardır. Bu düşünme tarzı ise iddia edilen Marksist konuma ilişkin savunulara rağmen (yani, devrim, özgürlük vb. savunulara rağmen) rasyonel olarak meşrulaştırılamaz. Ötesinde diyalektik olarak da meşrulaştırılamaz. Oysa, öte yandan bu suçlama ve karşıt ilan etme pratiği kültürel hayatımızın her gün binlerce kez yinelenen bir olgusudur. Herkes herkesi her yerde suçlamakta, birileri kendi doğrusu ya da ahlakı adına başkalarını suçlu ilan etmektedir. Devletin, kendisine karşı olanı suçlamasında ve gereğini yapmak üzere geliştirdiği eylemlerde ortaya koyduğu işleyiş ile, özellikle ortodoksların anlatım düzenlerindeki bu andığım suçlama mekanizması arasında hiç bir farklılığın olmadığını okur sanırım görüyor.

Bu tavır, kendisi beşeri bilimlerce normal olarak tanımlanmış politikanın diğer toplumsal pratikler üzerinde ama özellikle sanat pratiği üzerindeki hegemonyasının meşrulaşmasını sağlamaktadır. Babanın, kocanın, öğretmen, prof.un, erkeğin, yönetenin, patronun, politikacının, imamın, aydının ve giderek devletin terörünü olağanlaştırıp normalize eden bu tavır, bilgi talebiyle çıkılan yolda iktidarın düzenini kuruyor ve koruyor.

SHD metninde sanat pratiği diğer pratiklerden FARKLI, tekil, özerk ve özgür bir toplumsal pratik olarak sunulmuştur (ilişikteki özet, paragraf 10 ve 11). Bu sunu ve savunuyu ortodokslar için normal olarak çok anormal bir durumdur. Dolayısıyla yine normal olarak parti fetişizmi ve politikanın hegemonyası ve terörünün muhatabı olarak görülmelidir. SHD fiili toplumsallığına bu terör dayatılmıştır. Aydın Çubukçu anılan metin için şunları söylüyor: *"Politika dışı olmak biçiminde özetlenebilecek bir eğilimi sanat/edebiyat alanında örgütlenme çabası olarak görüyor"*(s.60).

"Politikaya karşı olmanın, ya da politika dışı kalmayı bir 'alame-ti farika' gibi sunmaya çalışmanın anlamı nedir? (...) Bütün bun-lar, teorik bilinç geriliğinden çok, politika kavramına karşı duyul-an ürküntüden doğuyor. (...) Sosyal sınıf tabanını politik eylem alanının dışında arayan bildirici şair grubunun..."(s.60-61). Do-ğu Perinçek *İşbir'in'e Doğru'da* şunları söylüyor; *"bildirinin sınıf-sal ve ideolojik tavrı yoktur. (...) Devrimci sanatçıya örgüt, işçi sı-nfı önderliğindeki sınıf mücadelesine sanat cephesinde katılmak için gereklidir. Öncü parti devrimci sanatçıyı piyasa ve medya te-rörüne karşı özgürleştirir. (..) Özgürlük, sanatçıların kendi arala-rında lonca karmalarıyla değil, sınıfla birleşmeyle, partili sanat-çı olmakla geliyor"*(s.52-54). Ahmet Oktay, Rosa Luxemburg ile Lenin arasındaki örgütlenmeye ilişkin tartışmalara tekrar bakarsa bugün Rosa'yı büyük ölçüde haklı kılacak koşulların gerçekliğini teslim edecektir. Fiili toplumsallıkların özerk örgütlenmesi; buna 'kendiliğinden' demekle işin içinden çıkılmıyor bence. *"Kapita-lizm eleştirisinin kendiliğinden siyaset demek olduğu ima edilir-ken, ister istemez kaygan bir zemine girilmiş oluyor"*⁶. Burada Ahmet Oktay'ın da sorması gereken bir soruyu sormak yerinde olur sanırım, hangi konular mikro iktidarı düzenler de kendisi-nin kaygan bir zeminde olmadığını iddia edebilir. Pragmatizmin politik kılıflarının kaygan olmadığını söylemek olası mı?

SHD metninin ve o metni imzalayan fiili toplumsallığın politika-ya karşı çıkmak ve sanatı politikanın vesayetinden kurtarmak an-layışını geleneğin ikili düşünce yapısı içinde anlamak olanaksız-dır. Yani politika-sanat ilişkisini metafizik bir ikili olarak algıla-mak ve yer alınan konuma göre birini ya da diğerini 'öteki' ilan ederek suçlamak ya da dışlamak; bu, farklı olmayı yasaklayan, yalnız ve yalnız tek bir uygun bağlamı bulma ideale bağlanma-nın zorunlu kıldığı bir yanılsamadır. SHD metninde ya da belki benim (hiç zorlanmadan ve zorlamadan) bu metne yüklediğim an-lam çerçevesinde sorun, partinin işlevini suçlamak, politikayı ge-reksizleştirmek değildir. SHD metni, günümüzde sanatın, medya sanatına doğru başkalaştığını, işlevini yitirdiğini, metalaştığını ve mevcut iktidarı düzenleyen bir anlatım biçimine dönüştüğünü ilan

ediyor. İlişikteki özetin 1. 2. 3. paragrafları medya düzenini, günümüz kapitalizminin ideolojik/kültürel yeniden üretim aygıtı olarak anlıyor ve bilgi sahipliğinin bir mikro iktidar düzenlemesine dönüştüğünü, medya aydınlarının da bu dönüşümü benimseme durumunda olduklarının gözlemlendiğini belirtiyor. Doğu Perinçek ve Aydın Çubukçu, medyayı ve düzenini gerçekten de safça (acaba saflık mı?) bir sonuç, bir enformasyon aracı ve ideoloji taşıyıcısı olarak tanımlıyorlar, yani salt ve saf bir araç olarak görüyorlar ki bu oldukça pragmatist bakışı, burada incelemeyeceğim. SHD metninin tespiti günümüz kitle iletişim dizgesinin anlatım düzenine bakmakla bile anlaşılır bir durumdur, bir olgu, bir vaka-dır. Şuraya gelmek istiyorum, bu fiili toplumsallık bir paradoksu vurguluyor, bir yandan medya düzeninin dışında sanat yapma ve sanat yapıtının etkisini sürdürme olanağı yokolmuş, öte yandan medya düzeninin içinde sistemin ideolojik yeniden üretimine ve iktidar düzenine eklemlenmemek olanaksızlaşmıştır. SHD bir ah-lakçı manikeizme karşı çıkıyor, yani hem tanrıya hem şeytana tapılamayacağını söylüyor. Eğer bu ikiyüzlülük kurumlaşırsa diyor (ki bana göre çoktan kurumlaşmıştır, çünkü bu gelenek manikeist-tir) sanatsal özgürlük tarihe gömülecek ve bu durumda da sanatın direnen, eleştiren ve dönüştüren politik işlevinden sözetme olana-ğı zaten kalmayacak. Bu nedenle sanatçılara '*gelin bir strateji tar-tışalım, bir yol bulalım*' deniyor. Ama hata ettiğini karşısına poli-tikacılar çıkınca anlıyor. Umarım, SHD fiili toplumsallığı bunun gibi hatalar yapmayı sürdürür. Öte yandan, örneğin Enis Batur, sa-nıyorum benzer kaygılarla, Türkiye aydınınının medyaya karşı al-ması gereken tavır arayışlarına anlamlı olarak nitelediğim bir dav-ranış geliştirmiş ve medyalardan çekildiğini ilan etmiştir. Günde-lik basından, haftalık, aylık magazin basınından çekilerek, kendi-ni edebiyat dergileri ve kitapları özelinde konumlayan Enis Ba-tur'un davranışı, özellikle Marksist politika arenasında yer alan ve bu ülke insanlarını 'kurtarmak' üzere yola çıkmış, ancak bu iş için sistemin ideolojik yeniden üretim aracı olan medyayı, günlük ga-zete köşelerinden, sansasyonel magazinlerine kadar, 'araç' olarak seçen politikacıların ders alması beklenen önemde bir davranıştır. SHD fiili toplumsallığı da benzer olarak sanat pratiği özelinde bir

arayışı gündeme getirdi. Ne ki, medya 'sosyalist basın' kimlik kartıyla, SHD metninin sözünü sansasyona uğratarak, magazinleştirerek vb. manipüle etmekten çekinmedi, o sözün etkisini medyanın anlatım düzeni ile boğdu, vb. şeyler söylenebilir. Bu önemli değil, önemli olan SHD metninin politikaya karşı çıkmak derken anladığı tam da bu davranışlardı. Politik pragmatizmle hareket eden ahlakçı manikeizm olarak politika ve parti fetişizmi, buydu karşı çıkılan. Bunun anlatım düzeninde oluşan ve eleştirel anlamayı imkansız kılan iktidar düzeniydi, bürokrasileri ve hiyerarşileriydi, örgütlenme biçimleri ve örgüt dayatmalarıyla. Burada politika tartışılmıyor, farklı olanı, farklılıkları yok sayan politikanın tiranlığı tartışılıyor. Aydınlanma'nın insanlığı, umut tacirliği ile, ilerleme ve kurtuluş masalları ile, ütopya ve ahlak bekçiliği ile evrensel mutluluğa götüreceğini vaad eden bilimin, felsefenin ve politikanın tiranlığı ve hegemonyasıdır tartışılan. Politika bugün, Aydınlanmacı liberal ya da Marksist, farketmez modernistlerin tekelinde değildir. Bu nedenle SHD fiili toplumsallığı bu gelenekten devrimsel bir kopuşu öngörüyor. Parlamenter ve sosyalist reel iktidar biçimlerinden ve tüm vaadleriyle, idealleriyle bu modern gelenekten bir kopuş. Salt medya düzeninin, anlatım ve iktidar biçimlerinden değil, her tür bürokrasi, hiyerarşi, despotizm, dayatma ve ahlak çığırtkanlığından bir kopuş. Bu Doğu Perinçek'in de içinde olduğu anlatım düzeninden de, diyalektik maddeci modernizmden de bir kopuştur. Dolayısıyla Perinçek'in '*parti sanatçıları medyaya karşı özgürleştirecektir*' diyebilmesinin koşulu kendisinin ve partisinin medyaya karşı özgürleşmek durumunda olduğu olgusunu görmek gerekir.

Perinçek'i bu inanca (*parti sanatçıyı özgürleştirir inancına*) götüren garantiler nelerdir? İfade ettiklerinin doğruluğunun kanıtı olarak Perinçek bize ne sunuyor? Bilgi, bilinç ve devrimci teorinin sahibi olmayı sunuyor ve bunu anlatım biçimi ile düzenliyor. Bir metinde söylenenin, başka metinlere gönderme yapmasını, geleceğe yayılması ile doğruluk ölçütünü kendine dışsal ya da aşkın bir yerde temellendirmesini anlamlı bulmuyorum. Her metnin kendi anlamını kendisinin üretmesi gerektiğini başka bir yerde

tartışmak üzere sormak istediğim soruyu soruyorum. Devrimci (ya da değil) bilginin, teorinin, bu akla ait düşüncelerin gerçeği uygun bir biçimde temsil ettiğine nasıl güvenebiliriz? Ortodoksların dil ve gerçek arasındaki temsil ilişkisine iman edercesine güvenmelerinin garantisi nedir? Aydınlanma mentalitesi, bilim, felsefe vb. beşeri bilimlerdir. Yani yine düşüncenin kanıtları düşüncenin özgür ilerlemesidir. Oysa bugün önümüzde hayli kabark bir literatür var; yerli ve yabancı birçok yazar dilin nedensizliği olgusunu gösteriyor ve irdeliyorlar. Yakın tarihi söz konusu edersek Wittgenstein'e dek uzanan bu kökensel anlamaya karşın hala sözcüklerin hepimiz için aynı gerçeği temsil ettiğini iddia ederek konuşma olanağımız var mı? Özellikle Türkiye'nin geçirdiği son on yıl ve dünyadaki gelişmeler söz konusuysen, bırakın diğerlerini sadece 'sömürü' kavramının, 'emek' ya da 'teori' kavramlarının dün işaret ettikleri anlamlar ile bugünkü anlamları arasındaki kapatılmaz fark neyi kanıtlıyor? *Tempo* dergisinin '*bütün iktidar gençlere?*' sloganını attığı, yatırımcıların '*bütün dünyanın yatırımcıları birleşin?*' diye pankart açtığı bir dönem olarak bugün, hala anlamların sabit kaldığına, kavramların hala on yıl önceki gerçeği temsil ettiğine nasıl güvenilir? Daha önce birçok kez değindiğim bu konuda şunu söylemek istiyorum; dün gerçeği temsil ettiği iddia edilen sözcükler bugün salt bir anlatım düzenine içkin retoriğe dönüşerek iktidar düzenlemenin bir aracı olarak iş görmektedirler. Eğer dilin, gerçeği temsil ettiğinden kuşkulananmakta haklıysak, bu kuşkuyu doğuran nedenleri de görmek durumundayız. Bana göre bu kuşkunun haklı olduğu yerler, genelde düşünce ile kastettiğimiz şeyi bildiğimizden emin olmadığımız durumlardır. Bu durumlar da esas olarak diyalektik ya da metafizik felsefe, sosyoloji, psikoloji, iktisat, politika kısaca tüm bir beşeri bilimler alanıdır, kuram geleneğidir. Burada dilin gerçekliği temsil edip etmediğini tartışmak durumunda değiliz. Esasen böyle bir çabanın sonuç vereceği de kuşkuolu olurdu. Çünkü, dilin temsil gücüne sahip olup olmadığı ve bunun güven verici bulunup bulunmayacağı sorunu felsefeye, teoriye ya da beşeri bilimlere dışsal değildir. Yani bir kısır döngü.

O halde bu aşamada dilin gerçeği temsil ettiği konusunda kuşku-
larımız varsa ve bu kuşklar her gün olgusal düzeyde ortaya çıkı-
yor ve geleneğin kavramlarıyla konuşamaz hale geldiğimiz görü-
lüyorsa; teorinin, doğru bilginin; sınıf, devrim, parti, sömürü,
emek, burjuva, proleter, kurtuluş, ilerleme, evrensel haklar, insan
ihtiyaçları, ütopya, eşitlik, bilim, üniversite vb. sözcük ve kavram-
ları eski anlamlarına güvenerek kullanamayacağımız, kullanıldığı
yerde de arzuları ayartan bir retorikğin unsurlarına dönüştükleri ar-
nak görülmelidir.

Kavramların her durumda her zaman retoriksel olduğunu söyle-
mek ne kadar anlamsızsa, her durumda ve her zaman gerçeği tem-
sil ettiklerini söylemek de aynı ölçüde anlamsızdır. Bir diğer de-
yişle 'yalan' bizzat yaşanan bir gerçeklikse, '*gerçek doğrudur*'
önermesinin, her zaman gerçeği temsil etmek için uygun bir ifade
olmadığını söylemek istiyorum. Kavramlar bir tek doğru bağla-
mın varolduğu inancı ve o bağlamı bulma idealinin nesneleri ola-
rak kullanılıyorsa, bu doğrunun bir tek olduğu ısrarını sürdür-
me yanlısamasının ötesinde işlevler görüyor demektir. Retorikğin,
bir anlatım biçimi olarak doğrunun ölçütüne dönüştüğünü görmek
gerekir. Marksizm'in, devrimci teorinin falan değil, bizzat Mark-
sizm'i temsil ettiğini iddia eden bir retorikğin (kökeni Marksizm'e
içsel olan bu retorikğin), kendini fiili toplumsallıkları, politik hege-
monya olarak dayattığını görmek gerekir. SHD metnine yönelik
eleştirilerde bu anlamda bol bol örnek bulmak olası. Aydın Çu-
bukçu'dan örnek verilebilir: "*İstenildiği kadar sosyalist söyleme
anıştırmalar yapılsın, mücadelede, kapitalizmin kötülüklerinden
sözedsin, hatta ileri gi'erek örgütlü hareket çağrıları yapılsın,
(örgütlü hareket çağrısı yapmak ileri gitmektir, ne demek ileri git-
mek, suç, cıss. HÇ.) bireyci, iradeci, idealist bakış açısının üstü-
nü örtmek mümkün olmuyor*"(s.61). Nedir bu, ne anlatıyor bize,
neyi kanıtlıyor? Salt bir retorik olmanın, salt bir söylenen olmanın
dışında neyi gösteriyor? Sözcüklerin narkotik etkisi ile anlatım
düzeni meşrulaşılıyor ve bir iktidar düzenliyor. İdealist olmayanın
iktidarını. Bunu nasıl yapıyor? İdealist olanı suçlayarak. İçeriğin
biçimi bu. Bu biçim okuru etkiliyor, ayartıyor. Doğal, babası da

onu suçlamıştı, o da çocuğunu suçluyor bugün. Herkesin birbirini suçladığı yaşam biçimi ne kadar normal ve doğalsa, Aydın Çubukçu'nun suçlamaları ve bu nedenle düzenleyebildiği mikro iktidarı da o kadar normal ve doğaldır. SHD fiili toplumsallığı suçludur. Çubukçu uyarır: *"Devrimci teoriyle ilişkisiz olmanın açmazlarına düşüyorlar. Sıradan insanın dünyasında bir eksiklik sayılmayacak bu yoksulluk, iddialı bildiriler kaleme alan aydınlara yakışmıyor"*(s.60). Yaa, gördünüz mü, SHD fiili toplumsallığı, şu zavallı sıradan insan yapsa ayıp sayılmayacak şeyler yapmış ve bu da yakışmamıştır. Neden? Çünkü Aydınlanmacı modernite içinde popüler ve bilimsel bilgiye göre hiyerarşinin en altında duruyor. Bu nedenle ne yapsa yeridir, yakışır. Ama bu SHD fiili toplumsallığını oluşturan zevat öyle değil. Bir kere şu ulvi politik statüde bulunmuşlar, geçmişte bulunmuşlar olsun, bulunmuşlar ya, ikincisi bu zatlar aydındırlar, bu iki özellik nedeniyle işte olmuyor, yakışmıyor. Böylesine kesin ve ahmakça yargılarla 'söylenenleri' Marksist diye pazarlayan bir anlatım düzeni okuru hala ayartıyor mu, merak ediyorum? Ve hiç ihtimal vermiyorum. Buna rağmen Çubukçu sözcüklerin narkotik etkisinden başka bir dayanak bulamıyor: *"Hegemonya savaşının (...) politik mücadeleyle yürüyebileceğini bunun bütün mücadele biçimlerinin temeli olduğunu görmek istemiyorlar; unutmayı seçiyorlar"*(s.61). Kavramların bir kılıç gibi çalıştığı, kesip, parçalayıp, böldüğü tarafları karşıt ve düşman kılarak kendi iktidarını düzenlediği böyle bir işleyişin etki uyandırması için böylesine retoriksel kılınması gereklidir. Bu alıntıda bilgisel yanlışlar bir yana (doğru bile olsa) etki duygusu üreten nedir? Hegemonya savaşını göreceksin, çünkü bu Marksist bir doğrudur. Politik mücadele de temeldir, bu da devrimciliğin kanıtıdır. Ama SHD bunu görmek 'istemiyor', unutmayı 'seçiyor'. Cümlelerin birinci bölümündeki sav doğruluğunu bilgisel temelde buluyor. Ya da bu kavramlar 'devrimci teori'yi temsil ediyor(?). Peki, ancak ikinci bölümde SHD'yi mahkum eden suçlayan 'istemiyorlar' ve 'seçiyorlar' sözcükleri iradi, ahlaki ve öznel niyetlerde temelleniyor. Yani bireyin öznel niyetleri, bilimin nesnel bilgisi karşısında her zaman yanlıştır genel varsayımı bu retoriğin yarattığı etkinin altında işleyen kanıt oluyor. Bu aydınlanma-

cı bilim inancı, pozitivist ya da Marksist farketmiyor, birey aklının evrensel bilgisidir. Okur bu düzenleme ile üretilen arzulardan istifa etmelidir. SHD metni bu tür arzulardan istifayı öneriyor. Birçok örnek verilebilir ancak şunu söylemek istiyorum: Diyalektik maddecilik dahil, felsefe, karşıtları ve karşıtlardan birinin iktidarını, her tür insan ilişkisinde üretmektedir. Burada, iradeler, ahlaklar, niyetler önemli değildir. Önemli olan mekanizmanın işleyişidir. İçeriklere biçim veren düzen, rejim moderndir. *Modern toplumun örgütlü saldırganlığı* derken SHD metni bunu söylemektedir. Doğu Perinçek *"Bir sınıfın mevzisi içinde değilse o eser özgür olamaz"* diyor. Ne demek bu? Anlatım düzeninin dayattığı anlamı kendinden menkul bir bölme ve suçlama pratiği, anlamını okurun üreteceğinden eminim. Yine Perinçek şöyle diyebiliyor: *"Sanatçı nasıl özgür olacak? Parti kötü olabilir vb. Ama bu partiden sınıftan kaçarak sanatçının nasıl özgür olabileceğini anlatın ikna olayım"*. Perinçek kendi kendisini anlamadan, yani kendisine başkaldırmadan ikna olamaz. Retoriğin ayartıcı olmanın ötesinde, kışkırtıcı da olabileceğine ilginç bir örnektir bu soru cümlesi. Okur bu cümleyi okuyunca şunları görür; Perinçek sanatçı özgürlüğünü tanıyor. Partinin kötü olabileceğini de söylüyor (Sovyet deneyini bilmeyen yok çünkü). Perinçek buraya kadar haklı durumdadır, doğru söylüyor. Ama asıl etki cümlenin devamında üretiliyor. Perinçek düşüncüyü bugünden geriye yayarak tüm bir geleneği ve geleneğin tüm iddialarını okurun önüne koyuyor. Bu durumda okur bir ikilem içindedir. Perinçek'in düşüncesini yadsısa, cümlenin birinci bölümünde Perinçek haklıdır, bunu yapamaz. Bu kısmi doğruyu kabul etse, cümlenin ikinci bölümündeki bilmediği bölümü, büyük boşluğu da kabul etmek durumunda kalacaktır. Ama partiden sınıftan kaçarak sanatçı nasıl özgür olur? Bu soruya yanıt verilebilmesi için Perinçek'in parti tanımı ile, o kötü olduğunu söylediği parti arasındaki farkı bilmesi gerek, okur bunu bilmiyor. Bilinmeyen gizemlidir, gizemli olan hem korkutucu hem de ayartıcı. Ancak Marksizm'in parti vurgusu dağarcığında var. Okur Perinçek'in sınıf tanımını bilmiyor ama Marksizm'in sınıf tanımı da dağarcığında var. Oysa sınıftan kaçmanın 'kötü' olduğu apaçık. Neden? 'Kaçmak' başlı başına bir eksiklik ve zayıf-

lıktır, kahramanlar kaçmaz. Bu sihirli sözcük, korkaklığı ve ahla-ki tutarsızlığı çağrıştıran bu sihirli sözcük, tüm sorunun can alıcı sözcüğüdür. Narkotik etki böyle üretiliyor, ayartma böyle başarı-lıyor. Peki 'kaçmak' sözcüğü hangi gelenek içinde olumsuz bir an-lam taşıyor? Kahramanların çok olduğu feodal gelenek içinde, modern öncesi bir gelenekte. Peki ortodoks gelenek (perinçek) bu sözcüğü aynı anlamı içinde neden kullanıyor?

Burada açıkça şunu söylüyorum, ortodoksları anlamam onların otoritelerine karşı çıkmamla olasıdır, bunun başka şekli yok, reto-riklerinin iktidar üreten ve düzenleyen hegemonyasını tanıımıyo-rum; bu ilk adım. İkinci adım özgürlük kavramının, modern dü-şünce içindeki her türlü soyut, ereksel ve ütöpik anlamı içinde kal-dığı sürece, özgürlüğü hep ertelenen bir gelecek zaman içinde el-de edilecek bir şey olarak algıladığım sürece, açmazda olduğumu bileceğim. Böyle yapınca da, Perinçek'in özgürlük adına sanat po-litikaya tabi olmalıdır çağrısının, sanatın ve sanatçının eylemleri-ni belirleyen, sınırlayan bir tavır olduğunu göreceğim. Elbette Pe-rinçek de Çubukçu da sanatçıya vurgu yapılmasından rahatsız ola-caklardır. Politikacının, dünyayı kurtarma masalı altında kendisi-nin ne önemi olabilir, *o kendini halkına adamıştır* kamuflajının al-tında putlaşma yolunda hızla koşarken, bir de sanatçıya önem at-fetmenin hiç gereği yoktur. SHD metninde sanatçı idealize edil-miyor, tam tersine ayrıcalıkları elinden alınıyor. Oysa bana soru-lursa sanatçı son derece önemli bir toplumsal statüye, konuma ve imkanlara sahip olmalıdır. Politikacı ne kadar önemliyse sanatçı da o kadar önemlidir. Politikacı da artık kendini bir matah olarak sunmamalıdır, toplumsal işbölümünün meslekler hanesinde bir yerden öte bir yer de talebetmemelidir. Sanatçının önemini vurgu-lamak idealize oluyor da, politikacının iktidarı süregiderken, ne-den kimse bir idealizasyondan, bir fetişizasyondan söz etmiyor. Bu, bu çağın hastalığıdır. Modern dönemin hastalığı; '*politik salgı bezlerinin hiperfonksiyonu*' (Stanislav J. Lec). Politika ve politi-kacının böyle algılandığı bir çağda sanatın ve sanatçının politika-ya tabi olması gerektiği talebi de doğaldır. Hangi yumuşak ve de-mokratik kılıflar altında söyleniyor olursa olsun böyle bir talebin

amacı niteliği ne olursa olsun iktidarın terörünü, baskı altında olan, sesi kesilen, farklı olan üzerinde üretmektir. Oysa aynı şeyi bizzat kapitalist sistem, medya düzeni ile, anlatım biçimleri ile, beni tanımlayarak haddimi ve yerimi normal olarak bildirerek zaten yapıyor. Bu aşamada yazının başında andığım Foucault'un sözünü yineliyorum: *"Özgürlük, kim olduğumu keşfetmek ya da saptamakta değil, bizi tanımlayıp sınıflandırmış bulunan kurumlara başkaldırıda yatar."* Bu kurumlar sistemin kurumları olduğu kadar politika diyerek politikayı katleden Marksistler'in de kurumlarıdır. Ve bu ülkede artık, direnenler, mücadele edenler ve başkaldıranlar üzerinde uygulanan Marksist aydın egemenliğine de başkaldırılmalı, ölüleri diriltmeye çalışanlar ölümler diyarına sepetlenmelidir. Bunların başında kötü bir ülkede iyimser edebiyat yapmaya çalışan, hümanist felsefe ve ideolojiyi insanlar üzerine bir tiranlık olarak uygulayan insancıl, evrenselci fanatikler vardır, ahlakçı, ütopyacı hortlaklar vardır. Payesi ne olursa olsun üniversite dışında da içinde de üniversiter işlev ölmüştür. Bu ölümün edebiyatını, politikasını yapanların anlatım düzenlerine başkaldırılmadır. Partiden, sınıftan kaçarak, sanatçı nasıl özgür olacaktır? Sorusunu soranlara ve yandaşlarına sesleniyorum: Stalinizm'in, kişi putlaştırması yoluyla Sovyetler'de Marksist hareketi yenilgiye uğratmasına tanık olduk. Şimdi, aynı Stalinist ahmaklığın parti fetişizmi ile bu ülkenin özgürlük mücadelesinin önünde engel olmalarına izin verilmemelidir. Bunu başaramayacaklarını çok iyi biliyorum.

Ortodoksların anlatım düzeninde başvurdukları ikinci temel unsur metaforlardır. İktidar düzenleyen her yerde en çok işe yarayan araçlar olarak metaforlar, etki duygusu yaratır ve ayartır. Aydın Çubukçu yazısında sık sık metaforlara başvurur: *"Şairler, aydınlar örgütlenecekler, kendi eserlerini basıp yayınlayacaklar, dağıtım şirketlerini kuracaklar ve sistemin hegemonyasını kıracaklar! Kendilerine, bunun gerçekleşebileceği bir ada satın almayı önerebilirim"*(s.61). SHD metninde mevcut medya düzenine bir alternatif yaratılması gerektiği vurgulanıyor, evet, ama ne medya salt bir dolaşım ağına indirgeniyor ve ne de dağıtım şirketi kurularak he-

gemonya kırılabacağından sözediliyor. Benim ahlaktan durmadan sözedenlerin sergiledikleri bu ahlaka bir türlü aklım ermiyor. Şimdi bu anlatım düzeni, 'Öteki'ni, anormali, SHD'yi dışlıyor ve mahkum ediyor! Ediyor mu? Bence SHD'nin farklı olduğunu kanıtıyor. Bir diğer örnek: *"Bildirici şair grubunun yağmur yağdırabileceğini sanmıyorum, belki bir ahmak ıslatan!"*(s.61). Burada yapılan demagojik aşağılama için bu fiili toplumsallığın umutsuz ve boşuna bir çaba içinde olduğunu göstermek adına Çubukçu'nun edebi bir metafora başvurduğu ortada. Şimdi soruyorum, ne yapılabilir? Bu retoriğe, bu metaforik anlatım düzenine nasıl yanıt verilmeli? Verilmeli mi? Bence verilmemeli. Ancak bu retorikle düzenlenen iktidar biçimi de ülkemiz geleneğinden bir an önce defedilmeli. Bu iktidar düzenini tanıyanların düşün ve eylem alanlarını sınırlayacağı ve onları tahakküm altına alma özlemi içinde olduğu daha bu iktidarın mikro düzeyinde ortaya çıkıyor. Ya bir de makro olsalar ne olurdu acaba? Makro oldular ve katliamlar düzenlediler, intiharlar ürettiler, sürgünler yarattılar, bunlar özgürlüktü. Kimin? Bürokrasinin iktidarının, yani devletin özgürlüğüdü.

Perinçek şöyle diyor: *"İmza günlerine çıkmayın, eserlerinizin altına imza atmayın, dolaşıma girmeyin! Tavşanın dağa küsmesi. Medyanın üzerinde durduğu zemine karşı sanat cephesinde bir mücadele açabiliyor musunuz? Açık söyleyeyim, sizin metniniz medyaya verilen yeni bir dilekçedir"*(Panel. s.54). Benzer şeyleri Çubukçu da söylüyor. Burada ortodoks anlatım düzeni içinde, farkını üretmek üzere hareket eden kişilerin direniş biçimlerinin (bunlar acemice ve hatta kendiliğinden olabilir, olmalıdır da. SHD metni bu biçimlerin biraradalığı için de bir çağrıydı) anlamı, bir soytarılığa indirgenmekte. Bu tavır televizyonda her akşam solculara ve aydınlara küfür eden Engin Ardıç'ın tavrı benimsenerek üretilmektedir. Bunlar ahlakçıdırlar üstelik. Niçin ve neden bu tavır seçiliyor? Perinçek bir büyük karşıtlık, bir büyük çelişki koyuyor: *"Medyanın üzerinde durduğu zemine karşı mücadele açabiliyor musunuz?"* diyor. Ben de diyorum ki, pratikte bugün, direniş biçimleri üretmek, farkımızı üretmek, büyük karşıtlıktan bir vaz-

geçiş ve yoksayış değildir; tersine her tür pratikte ama mutlaka pratikte (zordur/ onunla yüzleşme ve her tür pratikte ona karşı direnme biçimidir bunlar) imza gününe karşı çıkmak olabilir, neden yadırganıyor? Çünkü burada bir biçime, bir sunuş ve kendini ifade ediş biçimine karşı çıkılıyor. Farklı bir tavırdır ama o biçimin içeriğinin iktidarına da karşı çıkmayı potansiyel olarak taşır. Oysa o iktidar medyanın düzeninin iktidarındır. Bu düzenlemeye katılan Marksistler, bu yorumu reddedip medyayı bir bildirişim aracı, bir ideoloji taşıyıcısı olarak görüyorlar ve bu biçimi kullanıyorlarmış, olabilir. Düzene, iktidara ve medyaya bakışa göre değişiyor. Bu, farklı olanı susturmayı, üzerinde anlatım düzeninin terörünü gerektirmez ve haklılaştırmaz. Okur anlıyor çünkü, hiç merak edilmesin tüm anlatım düzeni engellerine rağmen, okur anlıyor ne demek istediğini. Büyük karşıtlığın kabul edildiğinin anlatım düzeninde gösterilmesi teorik bir rehavet sağlıyor ve bu da ahlakçı manikeizmi normalleştiriyor, diyorum. Bugün pratikte medyaya karşı direniş biçimlerini gereksiz görüp medyayı kullanma pragmatizminin kamufлаjı altında medyayla kol kola girenlerin, büyük karşıtlık ve büyük çelişki aşklarını teorik olarak ifade ediyor olmalarının meşru görüldüğü bir saltanat dönemini yaşıyoruz. Ne ki, o denli hızla ölüyor ve çöküyor ki bu saltanat, son on yılda geldiği yere bakın yeter. Sol farkını ne güzel de üretmiş, kendini sistemden farklı olarak ne güzel varetmiş. Soruyorum, büyük karşıtlığı anlatan öykücü başının teorik rehaveti mi büyük; küçük, parça ve farklı olan ve üstelik onurla sıradan olanın pratikte direnme biçimleri arayışı mı büyük? Kendi düşünce ölçütlerine göre bir dünya kuran ortodoks, bize rüyayı gerçek, gerçeği de rüya olarak sunuyor. Tek hüneri sunuş biçiminin ayartıcılığıdır. Perinçek, SHD fiili toplumsallığını, *'kapitalizme dilekçe verenler'* olarak tanımlıyor, *'kapitalizmi bilmiyorlar, sınıf mücadelesini tanımıyorlar'* diyor sonra da *"bu arkadaşlar sosyalist ya da komünist olabilirler"* diyor. Nasıl olur? Politik sırt sıvazlamanın ikiyüzlü ahlakçılığı dışında nasıl olur bu? Bilmiyorum, oluyor işte. Bu zokayı yutanlar olduğu sürece de olacaktır. SHD fiili toplumsallığının içinde homojenite olduğu sanılmamalıdır. Bu, metinden de anlaşılıyor. Bir yerde iktidardan kaçmaya, temsili reddetmeye, kopuş

öngörmeye yönelik beyanlar varken, diğer yandan iktidar düzenleyen anlatım biçimlerinin retorikleri olarak ahlaktan, ütopyaadan, bütünsel kurtuluştan sözediliyor. Bu iki temel eğilimin biri pratiğe vurgu yaparken ikincisi teoriye, bilgiye ve bilgi/ ahlak özdeşliği gibi saçmalıklara vurgu yapıyor. Hangi eğilim SHD fiililiğini anlamayı olanaklı kılar, bilmiyorum. Ancak şu anda modern anlamda bir iktidar sabitliğinin, özellikle ortodoksların eleştirilerinden sonra, kendini gösterme eğilimi içinde olduğunu bir gözlem olarak ifade edebilirim. Ama aynı ölçüde bu modern iktidar sabitliğinin, anlatım düzeninde gözlemlendiği iktidar düzenlemesine karşı çok güçlü bir karşı eğilimin, iktidardan kaçış eğiliminin varolduğu da açık. Bunlar metnin yorumlanmasıyla görülebilenler. Bu fiili topluluğun bir üyesi olarak Burhan Özkan kendi adına katıldığı *İkibin'e Doğru*'daki panelde, bir metafor kullanıyor; 'bağlanma'.

Modern düşün geleneğinde 'bağlanma'nın anlamı oldukça tartışılmış ve genel bir anlam meşrulaşmıştır. Fark üretim stratejisinde ise 'bağlanma' sözcüğü, lügatlarda yer almamakta, adı bile anılmamaktadır. *Bağlanma* ölü bir metafordur, sadece teorik rehavet sağlar ve ikiyezlü ahlakı meşrulaştırır. Burhan Özkan şöyle diyor: *"Sözlerimin hiçbirisi sanatçının partisiz kalması anlamına gelmiyor. Ben sanatçının düzenle çarpışmak için bir kuvvete bağlanması gerektiğine inanıyorum, ama bu kuvvet..."*(s.52) önemli değil. *İkibin'e Doğru* ne denli söylenenleri kendince seçerek manipüle ederek yayınlamış olursa olsun, yukarıdaki cümlelerin, Perinçek'in söylediklerinden farklı algılanmasını gerektirecek bir kanıt bulunmaz. Ben ise şöyle diyorum; sözlerimin hiçbirisi, bütün yazdıklarım ve söylediklerimin hiçbirisi sanatçının partili olması anlamına gelmiyor. Ben sanatçının düzenle çarpışmak için, kendi özneliği olarak ne yaparsa yapsın, sanatçı olarak sadece direniş biçimleri üretebileceğini ve bunun için de kendi kuvvetinden başka bağlanacağı hiçbir şey olmadığına inanıyorum. İnancsız biri olarak belki de tek inancım bu. *Bağlanma*, bağlanılacak iktidarı üretir. Sanatçı asla iktidar üretmez. Onun varlık koşulu iktidara karşı olmaktır. Ama bu bugün tarihsel öncelik sorunudur, bugün iktidara

karşı olmanın tarihsel olarak zorunlu koşulu, mikro iktidarlara karşı mücadeleden geçiyor. Burhan Özkan, "*Sanatçı her zaman bir yerlere bağlıdır*"(s. 53) diyor. Ben yanıt olarak Enis Batur'un Perinçek'e yönelttiği esprili bir yanıtı anmakla yetiniyorum; "*Önce bir felsefeye bağlanacaksınız, bu muhtemelen Marksizm olacak, daha sonra bu felsefe doğrultusunda bir toplumsal mücadeleye bağlanacaksınız, bu muhtemelen proleteryanın mücadelesi olacak, proleteryanın mücadelesi de bir öncü partide yürütüldüğü için bu da muhtemelen -esprile söylüyorum- işçi partisi olacak*"(s.52).

Özetle ortodoks anlatı, toplumsal mücadeleyi, direnişi ve muhalefeti, retoriksel aygıtlar ve metaforlarla çalışan spekülatif bir anlatım düzenine indirgemıştır. Bu anlatım biçimi ayartıcı ve kışkırtıcıdır. Baudrillard son derece haklıdır. "*Devrimin gerçekleşmesi bizi ayartmasına bağlıdır, bu işi başarabilmesinin tek yoluysa göstergelerden geçmektedir. Böyle olduğu zaman da devrim, seçilemeyeceğini düşünen bir politikacıyla aynı konumdadır. Bir hal-ka ayartabilirsiniz ona istediğinizi yaptırabilirsiniz. İnsanları yürekten etkileyebilen bir şey varsa o devrimin tarihsel belirleyiciliği değil, devrim gösterisinin kendisidir*"⁷.

Ortodoksların anlatım düzeni toplumsal değişim mücadelelerini böyle bir gösteriye indirgiyor. Politika ortodoksların tanımladığı biçimiyle kendi tekellerindedir. Evet ama başkalarının yaşadıkları ve ürettikleri politik pratikler onların tekellerinde değildir. SHD metninin politikaya karşı çıkmaktan anladığı budur, bana göre.

Nihayet denebilir ki, Doğu Perinçek ve Aydın Çubukçu özelinde ortodoksların anlatım biçimleri ve söylev düzenleri, iktidara karşı olduğunu söylerken iktidar düzenlemekte ve bu nedenle iddialarına rağmen her tür ilişkide ve pratikte sistemi yeniden üretmekte, mevcut iktidara eklenmektedirler. Yani dilleri kendilerine karşı çalışmaktadır. İçerikleriyle reddettikleri kapitalizmi, içeriklerinin biçimiyle her edimde yeniden ve yeniden üretmektedirler. Bu, sistemi yeniden üretme arzusu, anlatım düzeni aracılığıyla okurda da üretildiği sürece ya da okur bu arzuya itibar ettiği sürece bu iş-

leyişin ülkemizde kolay kolay yadırganacağını ve reddedileceğini sanmıyorum. Çünkü bu reddin temelinde geleneğin baskıcı yapısının, aydınlanma ideallerinin ve anlatım düzenlerinin reddi geliyor. Bunların başında da hümanist ideoloji vardır.

Ekim 1992, İzmir

NOTLAR

1. Eagleton, Terry., **Azizler ve Alimler**, Ayrıntı yay. İst. 1992, s.24-25, Çev: Osman Akınhay
2. Çubukcu, Aydın., '*Bir Sanat Hareketi...*', **Gerçek Dergisi**, 9 Ağustos 1992.,s.60, (Çubukcu'dan yapılan alıntılar dipnotlarla belirtilmediği sürece sayfa belirtilerek bu yazıdan yapılacaktır.
3. Perinçek, Doğu., '*Felsefesiz Sanat Sistemden Kopamaz*', **İkibine Doğru**, 9 Ağustos 1992, s.32. Dipnotla belirtilmedikçe Perinçek'ten yapılan alıntılar sayfa numarası belirtilerek bu yazıdan yapılacaktır.
4. Batur, Enis., **İkibine Doğru**, 23 Ağustos 1992, Sayı 34-35, s.54 (Panelden)
5. Çubukcu,A., **Evrensel Kültür Dergisi**, Sayı 1, Aralık 1991. s.38.
6. Oktay, Ahmet., '*Sanatsal Bir Arayış*', **Milliyet Gazetesi**, 11 Ağustos 1992
7. Baudrillard, j., '*Toplumsalın Kötülük Meleşti*', **Edebiyat ve Eleştiri**, S.3/4, s.31

EK:

SHD METNİNİN SÖYLEDİKLERİ

Metinde yer alan başlıca temaların anılması sanırım metne yöneltile eleştirileri değerlendirebilme olanağını okura verebilmek açısından bir gereklilik. Bu nedenle metni eleştirenler için bir tekrar olacağını bile bile ve paragrafları izleyerek özet bir sunum veriyorum:

1. Sermaye ve bilgi büyük ölçüde iç içe geçmiştir. Bilgi tekeli elinde bulunduranlar bu olanağa egemenlik ilişkileri dolayısıyla kavuşmuşlardır. Bilgiye sahip olmak halinin yarattığı avantajların kullanılması sonucunda doğan olanakların, kişisel imtiyazları çoğalttığı, bunun da sıradan ilişkilerde bile bir tür iktidar ve hiyerarşi doğurabildiği, somut yaşamda açıkça görüldüğümüz bir gerçektir.

2. Kitle iletişiminin devasa boyutları içinde, işlevi eşitsizlik ve egemenlik ilişkilerini yeniden üretmek ve meşrulaştırmak olan ideolojik / kültürel yeniden üretim aygıtı medyadır. Her şeyi manipüle eden bu aygıt, mevcut sistemi tek, değişmez ve doğal bir biçim olarak sunar. Verili yaşamı, olan ve olabilir tek biçim olarak ilan eden bu sunum, genel itaati ve suskunluğu üretir.

3. Eleştirel bilincin başkaldırısı ise kitlelerle buluşma olanağını hızla yitirmektedir. Medyanın gerçeği bilme hakkını gaspetmesi, anlama ve algılama pratiklerini pazarın taleplerine göre düzenlemesi vb.. karşısında karamsarlık, çoğunlukla entelektüel atalet dönüşmektedir.

4. Geleceği tasarlamak ve mücadele vermek isteyen herkes bir dil kurmak ve pratik üretmek durumundadır. Oysa günümüzde Aydınlanmacı teorik yapıların içine düştüğü kriz ve büyük teorilere yönelik güven bunalımı dil kurmak düzleminde güçlük yaratmaktadır. Bizzat dil kurmak düzleminde ortaya çıkan bu zorluklar, arzu düzleminde amaçlanan (pratik) üzerine bir ipotek koymaktadır. Bu olumsuzluktan çıkış ahlak ve inançla olmayacaktır. Ahlak, bilgi üretim pratiklerinde yaşanan güçlüklerin ortadan kalkmasına koşut olarak gerçek bir anlam taşıyabilir. Bu nedenle gerekli olan, eleştirel bilinç ve bilgidir.

5. Bütünsel başkaldırı mümkündür. Burjuva manipülasyonu bunun mümkün olmadığını her şeyi parçalayarak, ufalayarak gösteriyor ve söylüyor.

Bozulma bu noktada ortaya çıkıyor.

6. Medya, kültürü eğlence nesnesine, anlamı ise göstergelerine dönüştürmekte, sanat ürünü konum ve işlevinin dışına fırlatılmaktadır. Sanatsal olan - olmayan ayrımı yok olmuştur. Medyaya girmeden tüketilme olanağı yok olmuş, girince de manipülatif etki doğrultusunda sanatın işlevi; pazarın taleplerine göre düzenlenir olmuştur. Sanatın bugünkü trajedi budur.

7. Her şeyin parçalandığı bu ortamda sanatçı kendi iç- bütünlüğünü nasıl koruyacaktır? Sanatçı, kendi varoluşunun ahlaki - estetik nedenlerini, parçalanmaya yüz tutmuş kimliğinin hangi parçasında bulacaktır? Kırılmış ayranın görüntüsü nerede birleşecektir? Bütünlük nerede sağlanacaktır?

8. Bütün bunlara karşı bir red tavn geliştirilecektir. Red tavrının ana çizgisi iktidar ve mülkiyet hakkına dayanarak tüm insanların bilmek ve insanca yaşamak haklarını gaspa yönelmiş ve potansiyel olarak bunu içinde barındıran her türlü egemenlik ve eşitsizlik ilişkisinin meşruiyetini radikalce reddetmektedir.

9. Bu bir kopuş önermek demektir. Kopuş ise karşı dil ve pratikler üretmek anlamını taşır. Gövdesinden kopulan ideolojik 'bütün'ü belirleyen temel öğelerin sonuna kadar sorgulanması gerekiyor. Karşımızda politik, ideolojik, etik, cinsel, kültürel/toplumsal bütün alanlara yayılan bir iktidar ve iktidarlar dizini vardır. Bunlar çoğunlukla gündelik yaşamın pratikleridir.

10. Kopuş diğer alanlardaki karşı çıkışlarla bağlantı içinde ele alınmalıdır, aksi halde sisteme eklenilir. Mücadele politik, ideolojik, etik ve estetik toplumsal / kültürel tüm düzeylerde aynı, ancak bağlantısal olmalıdır. Birleşik muhalefet budur. Toplumsal mücadele kendisini oluşturan özgün alanlardan birinin mücadelesine indirgenemez. Mücadele alanlarda ve alanlararası ilişkilerin bağlantısal birlikteliğinde somutlanır. Aynı kimliklerde ortaya çıkış bütün toplumsal alan ve düzeylerin dönüştürülmesi mücadelesinde, topyekün muhalefeti gerçekleştirmek anlamını taşır.

11. Sanatı, politik pratiğin özel bir aracı olarak konumlandıran anlayışlar yadsınmalıdır. Sanatı, politikanın mücavir alanı kabuleden ve kendisinde doğal bir vesayet hakkı gören eğilim ve uygulama girişimlerine nereden gelse gelsin kesin bir şekilde karşı çıkılmalıdır.

12. Tekil karşı çıkışlar ancak bir hareket fikri temelinde algılanabilir. Bu, bugün burada öngörülemeyen Farklı yeni biçim ve bileşimleri ortaya çıkara-

rabilir. Sözcük ve saptamaların anlamı ancak böyle bir farkı üretince vardır. Farkın pratiği öncelikle eleştirel şiddeti kendimize yöneltmeyi gerektirir. Sanatın ideolojik kültürel tarihinden bir kopuşu ve yeninin üretimi bağlamında bir toplu etkinin dilini üretmek, farkı teorik düzeyde üretmektir.

13. Sanat bağımsız bir değişken değildir. Konum ve işlevine göre okunabilen bir toplumsal etkidir. Sanatsal beğeni denen sonuç, açıkça çağın ve toplumun karşısında bir konum almaktır. Bu konum ya varolanı koruyan ideolojik çağnlara katılmakla ya da bunlara karşı bir mücadele ile sonuçlanır.

14. Red; mevcut ilişkilerin dışında bir başka ortamın dili ve pratiği ile şimdiden, bugün varolabileceği ısrandan hareket eder. Bu da, sadece sanat ürününe yüklenen ve onun aracılığıyla öngörülen bir umut ve ahlakla ilgili değildir. Bu yadsıma, yaşam biçimiyle, sanat pratiğinin farklılığıyla kazanılan bir tavidir. Bu nedenle karşı dil kurmak ancak eylemsellik / pratik dolayımıyla olanaklıdır. Bu tavır, verili sanat pratiklerinin sorgulanması üzerine inşa edilir.

15. Bu tavır, sanat pratiğinin kendisini verili koşullara göre ayarlamayıp, onları kendi varoluşunu olanaklı kılacak şekilde değiştirmeye ve dönüştürmeye zorlaması demektir. Bu mevcut politik mücadele anlayışlarının ve algılanma tarzlarının da değişmeye zorlanması demektir.

16. Sonuç: Modern Toplum denen örgütlü saldırganlığa, sanat pratiğinde örgütlü direnişle karşılık verilmesinin zorunluluğudur.

Baskının Modernizasyonu: Hoşgörü

Nilüfer Göle, '*Modern Mahrem*' adlı kitabı ile 1992 Ocak ayının (sanırım ikinci haftasıydı) Star-1'de '*Kırmızı Koltuk*' adlı programın konuguydu. Ben programı sonlarına doğru izleme olanağı buldum. Nilüfer Göle, Türk Batılılaşmasının alaturkalığı aşağıladığını, alafranga olmayı meziyet saydığını ve böylece 'kendi kültürümüz'den uzaklaşarak modernleşmeyi seçtiğini belirtiyordu. Yıllardan beri, 'kendi kültürümüz' jargonunu milliyetçi sağ ideolojinin söylevi içinde dinlediğim için ilgilendim, hayır, Göle milliyetçi bir ideolojinin perspektifini kullanmıyordu. '*Modern Mahrem*'de ileri sürülen, 'kültürel İslam' motifi çerçevesinde bir anlamı imliyordu.

Birkaç gün sonra 15 Ocak akşamı bu kez TRT'de '*Sanat Köşesi*' programında Nilüfer Göle yine konuktu. Konu yine '*Modern Mahrem*'di ve Göle yine aynı şeyleri söyledi.

19 Ocak 1992 tarihli Milliyet'te, DYP İzmir milletvekili Mehmet Özkan'ın (TBMM İnsan Hakları Komisyonu Başkan Vekili) Diyarbakır 'incelemesi' dönüşünde, Güneydoğu'daki olaylara çözüm olarak sunduğu '*Bu bölgede dini uygulamaları güçlendirelim*' önerisinin haberi yer aldı. Bu haberi okurken '*Canan Barlas Yazıyor*' köşesine takıldım, başlık: "*Modern mahrem ve Nilüfer Göle*", birkaç gün içinde bu denli sık karşılaşma tuhaftı, okumadım. Ne yazıldığı önemli değildi, Canan Barlas ve Mehmet Barlas ve Star-1. Pazarın mekanizması çirkindi ve pazar madalyonunun öbür yüzünde

hep devlet vardı, (iradeden değil mekanizmadan söz ediyorum).

*Modern Mahrem*de Göle, Türk modernizminin başarısını istiyor ve radikal ya da tarikatçı değil ama 'kültürel İslam' cıların bu modernleşme sürecine katkılarının görülmesi gerektiğini imliyor ve bu yüzden de İslamcılar'a karşı bir hoşgörü talep ediyordu. *Birikim* dergisi Ocak 1992, 33 no'lu sayıda Ali Bulaç imzalı bir yazı, başlık: "*Modern ve Mahrem*". Bu yazıdan birkaç alıntı vermek durmundayım: "*Görülen şu ki, eğer Türkiye tam anlamıyla modernizme geçecekse bu, ancak 'irtica odakları' şeklinde tanımlanan örgütlü din ve bunun kanatları altında yetişen sağcı-muhafazakar ve 'dindar' kadrolar eliyle olacaktır*" (s.77)

Elimdeki dergi *Birikim* dergisiydi.

"Derseniz ki din ve modernizmden hangisi gerçek anlamda totalitarist ve baskıcıdır, ben tereddütsüz ikincisi derim. Çünkü açıkça gözlenen şu ki, modernizm, bütün dünyadaki ırkları ve dinleri kendine benzetmek istiyor. Dinin ve kültürel mozayığın parçalanıp herşeyin tek bir kalıba döküldüğü bu modern çağda nasıl gerçek çoğulculuk ve farklılıklara saygı ve hayat hakkından söz edilebilir" (s.79).

İslamcı ideoloji gerçek çoğulculuk, farklılıklara saygı istiyor. *Birikim* bu postmodern talep karşısında duyarsız kalmamış ve İslami hareketlere karşı bir hoşgörünün üretilmesi için birçok yazı ve çalışmaya sayfalarını açmıştır. Bunu yadırgamıyorum ancak, bu hoşgörünün sınırları öyle geniş ve İslamcılar'a sunulan itibarın politik implikasyonları öylesine açık ki, ister istemez şaşkınlık yaratıyor. Çünkü bu hoşgörü ile belli bir background'u olan solu ilişkilendirmek için değişim ya da dönüşüm sözcükleri ile değil ancak başkalaşım sözcüğü ile düşünmek gerekiyor. Bir yandan da acaba şu 'ideolojilerin sonu' gerçekten geldi mi? diye düşünüyorum. Ancak İslami görüşün başlıca ideolojik odaklardan biri olmadığını kim söyleyebilir?

Kasım 1987'de, İzmir'de "*2. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi*"

sempozyumuna, Elizabet Özdalga, *'Din din midir yoksa başka bir şey midir?'* adlı bir tebliğ sunmuştu. Bana belirli bir rahatlık ve önyargısız yaklaşma olanağı sağlayan bu tebliğde, Aydınlanma çağından bu yana, 'rasyonel' olduğunu savunan çeşitli yorumların dine yönelik saldırılarına değiniliyor ve örnekler veriliyordu. Marx bağlamında *"Mevcut ideolojiye (dini ideolojiye) yöneltilecek eleştiriler yeterli değildir; tartışmalar, bu fikirlerin ve sembollerin üreticisi olan sosyal ilişkileri (sınıf ayrımları, sömürü vs.) değiştirmeye yönelik bir siyasi mücadelenin parçası olarak da sürdürülmelidir. Kutsal değerlere yönelecek basit bir hücum hem nafilidir hem de belki tehlikeli olabilir...."* (s.4). Özdalga, maddecileri, dinsel sembollerin yaptırım gücü ve mevcut koşulları koruyup kontrol etme anlamları taşıdığını tespit etmeleri açısından haklı bulurken, bu sembollerin *"aynı zamanda geleceğe ait umutları ve idealleri veya değişimi ve meydan okumayı içeren anlamlar"* da taşıdığını görmedikleri için yetersiz buluyor.

Özdalga, Durkheimci sosyolojiyi de, dinin ve onun sembollerinin işlevini salt *"toplumun değişik üyeleri arasındaki dayanışmayı güçlendirmek"* olarak algıladığı için eleştirir. Dinin önemini reddetmeyen ancak sosyal dayanışmanın incelenmiş bir anlatımı olarak gören Durkheim'da, dinin din değil, toplum olduğu gerçeği öne çıkıyor ve dinin metafizik karakteri *a priori* olarak ortadan kaldırılıyordu. Özdalga bu görüşü de yetersiz bularak sorunun *"ilahi otoritenin varolup olmamasından çok, insanın sahip olabileceği rasyonel bilginin sınırları ile ilgili"* olduğunu belirtir. Ve önerisini özetler: *"Dinin asla bilimsel bir şekilde açıklanamayacağı, tabii bir şeydir. Kavramların tanımının doğası gereği olarak, bilim dinsel hayatın bütün sırlarını keşfedemez. Bilimsel ya da rasyonel bir yaklaşımla incelenebilecek olan, dinin sonuçlarıdır.(.....) Eğer rasyonel bilginin ötesinde geçerli başka bilgilerin de varlığını kabul edebilirsek, din araştırmalarına daha açık ve daha alçakgönüllü bir şekilde yaklaşmış oluruz"* (s.11).

Althusser'in ideolojilerin bilimle ortadan kaldırılamayacağı, bizim ideoloji üzerine bilginin bilimsel olabileceği tezine de uygun

olan Özdalga'nın önerisi şu cümleyle bitiyor: "*önerdiğimiz yalnızca... bilimsel bir etik (abç) olmayıp, incelenen konulara karşı da önyargısız bir tutum*"dur.

Sol bu önyargısız tutumu özellikle günümüzde fazlasıyla gösteriyor. Üstelik bu önyargısızlığın dozu giderek artıyor ve bir hoşgörüye dönüşüyor. Demokratik bir hoşgörü, elbette incelenen ideolojinin bilgisini üretmek için gereklidir, ancak bu hoşgörünün aldığı biçim özellikle kendi konumunu solda belirlemiş odaklarca sola karşı bir aşağılamaya ve saldırganlığa dönüşürse durum demokratik hoşgörü olmaktan çıkar ve siyasi bir tavra dönüşür. Bu tavrı hemen her yazısı ile örnekleyen en belirgin isim, Ruşen Çakır.

Ruşen Çakır'ın İslamcılar'ı incelediği ünlü kitabı *Ayet ve Slogan*.¹ Hiçbir basın kuruluşunun koruyucu kalkanına sahip olmadığını belirterek başlama gereğini duyduğu kitabının girişinde şunları söylüyor Ruşen Çakır (numaralandırma benim): "*Son yıllarda ülkemizde gözlemlenen dine olan ilginin kısmi artışı,(1) yalnız ve yalnız askeri rejimin İslamizasyon politikalarıyla açıklamaya çalışmak, bireyin önemini, onun modern dünyanın cangıllarında iç huzur arayışını (abç) görmemekten / görmek istememekten kaynaklanıyor. (2) dini, egemen sınıfların sömürülerini gizleme ve meşrulaştırmasının basit bir aracı olarak göstermek isteyen bazı solcularımız, ezici bir çoğunluğu dine inanan emekçilere ulaşmamalarını meşrulaştırmaya çalışıyorlar. (3) "Aydınlanma" kavramı etrafında dinin (İslam'ın) ne kadar bilim dışı olduğunu kanıtlamaya çalışanlar, dinsizlik dininin mücahidliğini yapıyorlar. (4) "çağdaş yaşamı destekleme" adına başörtülü genç kızları üniversitelere sokmamanın savaşını verenler özgürlükçülük dersinden sınıfta kalıyorlar. (5) tarihinde engizisyon yaşamamış olan İslam'ın dogmalarını "Ortaçağ karanlıklarına" benzetmek ne ölçüde bilimsel?" (s.14)*

Hiç de masum olmayan bu paragraftaki beş saldırı cümlesine yanıt vermek zorunludur. Çünkü kamuoyuna sunulan her cümle özgürlüğe ya da köleliğe davetiye anlamında politik bir sorumluluk

üretir.

(1) Dine ilginin artışını yalnızca askeri rejimin İslamizasyon politikaları ile açıklamak yanlış, evet kabul, ancak olayı böyle açıklamak bireyin önemini görmemeye bağlanamaz. Başka ideolojik-politik karakterli dogmatik etkiler de sözkonusudur. Ötesinde günümüzde birey konusunun gündeme gelişi onun 'iç huzur arayışı' edimine indirgenemez. Birey sorunu, postmodern kültürel gelişmenin, politik çözümlerin ve demokratikleşme hareketlerinin merkezi önemde yer aldığı çağımızdaki konjonktürel bir değişimin (paradigma değişiminin) göstergelerinden (belki en önemlisi; ama sonuçta) birisi olarak ele alınmalıdır. Aksi halde bireyin 'iç huzur arayışı'nı, İslamcı hareketin 'stresin ilacı dua' sloganında özetlenen anlayışından ayırmak olanaksızlaşır. Nitekim, eğer bu iki figür arasında bir fark varsa Ruşen Çakır bunu bir şekilde belirtmelidir.

2- Bazı solcuların inanan büyük emekçi kitlelerine ulaşamamış olmaları olgusu, egemen sınıfların, dini, kendi çıkarlarını koruma ve meşrulaştırmak adına kullandıkları olgusunu ortadan kaldırmaz. Eğer böyle olsaydı yazının girişinde andığım milletvekili 'Güneydoğu'da dini duyguları güçlendirelim' derken bunu olayları önlemek için değil de din aşkına yapalım derdi. Ötesinde olgular tanımları gereği birbirlerini ne yanlışlarlar ne doğrularlar. Bu bilgi-bilimin abecesi içinde yer alan temel bir önermedir. Her olgu kendi varoluş koşulları bağlamında çözümlenir ve gerekçelendirilir.

3- Yukarıda Elizabet Özdalga'nın tebliğini özetlerken verdiğim gibi dinin bilim dışı bir gerçeklik olduğu olgusu son derece açıktır. Bunun ideolojik ya da politik bir yönü yoktur. Bu, insan aklının (rasyonalitenin) sınırları itibariyle böyledir. Bilim tanrının varlığı-yokluğu sorununu bir çözümleme nesnesi olarak gündemine alamaz, yapısı gereği alamaz; ancak dinin sonuçlarını çözümler. Ama dinin bilimin konusu olduğunu savunan İslamcılar varsa bu açıkça modernizm karşısında komplekse kapılıp dini modernleştirmeye çalışmak demektir ki, Shayegan'ın da belirttiği gibi, son derece anlamsız bir çabadır. Oysa Ruşen Çakır, böyle ya-

pan solcular olduğunu ve onların da dinsizlik dininin mücahitleri olduğunu söylüyor. Burada dinsizliğe karşı bir aşağılama ve saldırı olduğu açık. İyi ama Ruşen Çakır, yukarıda örneğini verdiğim Ali Bulaç'ın sözlerinde ifadesini bulan, İslamcılar'ın 'çoğulculuk', 'farklı olana saygı' ve 'hayat hakkı' taleplerine gösterdiğiniz hoşgörü ve sempatiyi neden dinsizlere karşı da göstermiyorsunuz? Sol ya da değil, ateist olanların sizden hoşgörü beklediklerini sanmıyorum ancak, 'dinsizlik dininin mücahitleri' gibi İslami bir jargonla kamufle ettiğiniz bu çifte standartlı oportünist tavrınızı da anlaşılır bulduklarından eminim.

4- Başörtülü genç kızların üniversitelere girmesi "çağdaş yaşam"ın değil, onların İslami ideolojiyi yaşamalarının, toplumsal -dünyasal varoluş tarzlarının bir gereğidir. İslamın manevi olarak korunduğu ancak biçimsel olarak modernleştirilmeye çalışıldığı gerçeğine işaret eder. İslam düşüncesi açısından son derece saçma olmasına karşın yine de saygı duyarım. Ancak, İslamcılar'ın toplumsal mücadele alanındaki kendi gündem maddelerinin savunuluculuğunu yapmamı kimse benden bekleyemez. Nasıl ki benim, işçi sınıfının çıkarları gereği ileri sürdüğüm grev, direniş, demokratik-politik haklar, özerk-politik üniversite, sınıf mücadelesi doğrultusundaki benzer talepleri İslamcılar sahiplenmiyor, tersine karşı mücadele veriyorlarsa, (ki bu, son derece tutarlı bir tavidir, asıl bu tavrın tersini yaparlarsa savunuları ile çelişirler) ve böyle yaptıkları -yani kendi savunularına uygun davrandıkları- için onları '*kendi özgürlük mücadelelerini vermiyorlar*' diye suçlamamın bir anlamı yoksa, benim de 'başörtüsü' gibi İslami ideolojik bir sembolü sahiplenmemem, tersine karşı çıkmam özgürlük mücadelesinde sınıfta kaldığımı göstermez. 'Özgürlük mücadelesi'nde sınıfta kalmanın göstergesi; genç kızların baş örtüsü değil, dün sosyalizm fetvası verenlerin bugün avrupa ve dünyada büyük sancılar ve hesaplaşmalar pahasına ve yeni mevziler üretilerek varılan (ya da varılmakta olan) yer yerine ikame ettikleri, İslamcılar'la flörte dayalı bir çoğulculuk perspektifi'ne "*dönmek*"tir. Eğer ikame politikası olmasaydı ben de "dönmek" sözcüğünü kullanmazdım.

Ayrıca, Türkiye'de bugün, (olduğu kadarıyla) varolan demokratik haklarını kullanarak; eğitim ve kamusal alanda varolma mücadelesi bağlamında başörtme mücadelesi veren genç kızlarımıza da, Shayegan'ın şu sözlerini hatırlatmak istiyorum: *"İstediği kadar doğu giysilerine bürünsün, gün boyunca Arapça kutsal sözler mırıldansın, önüne geldiği yerde Kur'an'dan alıntı yapsın, umut kaynaklarını Kur'an'da arttırsın Batı'nın canavar materyalizmini ve sağrı derisi gibi büzüşüp küçülen Hristiyanlığın sefaletini lanetlemek için binlerce neden bulsun, yine de evinde kalmak ister, "şeytan" demokrasilerin sığınağında gırtlığına kadar örtünmek, "birey dokunulmazlığı"nı temin eden "laik" bir hukuk devletinin korumasında ve Sosyal Sigortalar'ın konforlu himayesinde kalmak ister. Kendilerinden o kadar övgüyle bahsedilen İslam ve Şeriat'ın harika fırsatlar olduğu kesindir, ama Avrupa'da kalmak şartıyla; kısasa kısas yasasından uzakta, aceleci dini mahkemelerden uzakta; sudan sebeplerle kadınları gözaltına alıp kırbaç zoruyla hayırlı bir ders veren çevik Allah kuvvetlerinden uzakta; sıkılmış ve kalkık yumruklarıyla dünyadaki bütün mercileri kınayan bu isimsizler guruhundan, bu suratsızlar yığınından uzakta olmak şartıyla. Evet, bütün bunlar çok güzeldir ve bundan daha "manevi" bir şey düşünülemez, ama bedelini o ülkelerin ahalisi öderse, kendileri değil !"* 2

5- Tarihinde engizisyon yaşamamış İslam'ın dogmalarını "Ortaçağ karanlıklarına benzetmek ne ölçüde bilimsel? diye soruyor Ruşen Çakır. Kendisine, hiç Ortaçağ'a falan gitmeden 31 Mart Vaka'sını, Kubilay Olayı'nı ya da Maraş Katliamı'nı, * hatırlatmamın bir anlamı olacağını sanmıyorum, bu yüzden hemen yukardaki paragrafta yer alan, kısasa kısas yasasını, dini mahkemeleri, çevik Allah kuvvetlerini vb. kısaca paragrafı okunasını öneriyorum.

Son olarak Ruşen Çakır, Göle ve ilgili İslami hareket sempatizanlarına yine Shayegan şöyle diyor: *"Maneviyat, bir din değiştirme, bir inanç ya da kanaat sorunu değildir; dünyada olma tarzıdır. En belirsiz ve en basit hareketlerimizde yansımaları görülür: yürüme ve yemek yeme tarzımızda; diğer insanlara açık olmamızda; za-*

*man, iktidar, kader ve sessizlik karşısındaki tefekkür tarzımızda; kısacası fikir olmayan her şeydedir; özellikle de ikbal avcılarının hevesli döndürme çabaları ve yeni dönemlerin işgüzarlığından fersah fersah uzaktadır."*³ Shayegan haklı ise İslam sempatizanı 'solcuların' maneviyatı lafzi düzeyde değil ameli düzeyde (pratikte) ortaya koymaları gerekir. Ali Bulaç'ın yazısında andığı muhafazakar alışkanlıklarını koruma mücadelesi veren modernist İslamcılar ve başörtten genç kızlar görece tutarlıdırlar. Ama onları alkışlayan solcular, tesettür uygulamadıkça, haşedon giymedikçe oportünisttirler.

Hoşgörü J.S.Mill ve klasik - liberal felsefe için bireysel varoluşun özel alanının dokunulmazlığını kabuletmek demektir. Hoşgörü Mill'de olumlu ve olumsuz iki uğraşa işaret eder: *"Olumlu yönü, toplum yönünden sınırlanan ve baskı altına alınan bireysel özgürlükler adına sunuluşudur. Olumsuz yönü ise, özgürlüğün sınırlandırılması için gerekli (yeterli değil) koşulları göstermesidir"*⁴ Bu gerekli koşul başkasının haklarının sınırıdır. Başkasına zarar vermediği sürece liberal birey, serbest, özerk ve özgürdür. İsteyen punkçu olur, isteyen sakal bırakır, ya da başını örtebilir. İsteyen dindar isteyen dinsiz olabilir. İsteyen karşı cinsle isteyen eş cinsle evlenir, evlenmez ya da cinsel alışkanlıklar edinebilir. Mill, toplumun bu uygulamalara (kanunlar ya da toplumsal yaptırımlarla) karışmaktan vazgeçmesini önerir. Mill, bireyi, düşünceleri ve davranışları yurttaşların hak ve çıkarlarına dokunmadığı sürece insanın istediği gibi düşünebileceği ve davranabileceği kutsal bir konum olarak görür. Birey, toplumsal davranışlarından elbette sorumsuz tutulamaz, ama bu kendi çıkarlarından toplum adına vazgeçmesi demek değildir. Tam tersine toplum, her bireyin-başkasının bölgesine girmede amaçlarına ulaşmak için çabaladığı bir pazar ya da bir savaş alanıdır. Kısaca, sivil toplum kurumları bireyin işlerine karışmayacak, pazar/devlet ise üyelerine bir eşitlik egemenliği sağlamış olacaktır. İşlediği yerde pazar, işlemediği durumlarda devlet, karşılıklı sınırlama ve kısıtlılıkları otomatik olarak yerine getirecektir. *"Liberal demokratik teorisinin merkezi sorunu serbest pazar ekonomisinin talepleri ile bir tür eşit birey-*

ler kütlesinin taleplerini uzlaştırmaktır."⁵ Hoşgörü bireylerin böylesine eşit varsayıldığı ve bu bireysel eşitlikler arası uzlaşım ve dengenin sağlanması gerektiği düşüncesine dayanır. Bu yaklaşım da haklılığını, politik felsefelerin çoğunun olduğu gibi liberalizmin de temelinde yer alan insan doğası kuramından alır. *"Kısaca, kuramsal bir temel inşa etmek üzere liberalizm bir insan doğası teorisi gereksinir. Oysa liberal kabule dayalı böyle bir insan doğası teorisi, kendisinden türeyen kısıtlayıcı implikasyonlara sahiptir."*⁶ Doğal hukukta ya da insan doğası kuramında birey ve bireysellik, eşitlik ve karşılıklılık temelinde kurulmuştur. Mülkiyet sürecini ve bunlara uygun kurumlaşmaları meşru gösteren temel görüş, bireylerin eşitliği fikridir.** Oysa; *"Liberal demokrasinin tam anlamıyla kapitalist bir olgu olduğu pek akla gelmez. Liberal demokratik kurumlar sadece kapitalist ülkelerde ortaya çıkar. Tüm bir kapitalist pazar sistemini ifade eden pazarın önemi 18. ve 19. yüzyıl liberal düşünürlerinin anladığı gibi işgücünün kendini pazarlaması ve normal olarak pazarda dolaşıma sokmasından kaynaklanır."*⁷ Liberalizmin eşitlik görüşünün temelinde, bireylerin işgücüne indirgenerek eşitlenmesi yer alır. Ve pazar işgücüne indirgenmiş bireyleri ücrete tahvil ederek belirli bir dolaşım serbestisi sağlar. Hoşgörü böyle bir dünyanın -pazarın- tarafsızlık anlamında erdemidir. Hoşgörü, işçi ve patronun, güçlü ile güçsüzün, haklı ile haksızın, anlamlı ile anlamsızın, yeni olan ile eski olanın eşitlendiği ve tüm bunların da tarafsızlık maskesi altında meşrulaştığı bir işleyiştir. Gerçekte böylesine farklı ve eşitsiz olan toplumsal yapıyı, teorik olarak eşit bireyler arası rekabet ortamı (pazar) olarak algılayan liberal teori; bireyi kendi çıkarını kollayan bir akıl sahibi olarak kutsar. Bireysel çıkar ya da yarar denen şey- mülkiyet hakkının ifadesi olarak Bentham'da insan doğasının upuygun arzusudur; *"18. yüzyıl sonunda, klasik liberal teori Bentham'ın yararcılığıyla olgunlaştı. Yarar, upuygun arzusunun miktar olarak tanımlanmasıydı. (...) Liberal devlet, herkesin kendi yararını en çoğa çıkarma ya da zararını en aza indirme doğal arzusunu serbest pazarla garantiliyordu."* Burada birey, aklını kendisi için "iyi" olanı (yararı) ve "kötü" olanı (zararı) saptamakta kullanıyordu ki, bu aynı zamanda onun doğal arzusuydu. Burada akıl,

açıkça kar-zarar hesabı yapan ve yaşamı aktif-pasif varlıklar arasında tanzim eden bir araç konumundadır. Akıl, gelecekteki 'iyi' için bugün '*dikkat*' etmek durumundadır. Bireyin geleceği bu araçsal aklın doğru hesap yapmasına bağlıdır. İnsan davranışlarına karşı takınılan bu tavrın pazardaki tacirin, kar ya da zarara karşı takındığı tavrın dolaysız bir yansıması olduğunu söylemeye gerek yok. Araçsal akıl, diğer akılları da birer araç olarak algılar. Yani bu süreç kendi psikolojik bencilliğinin (hesapçılığının) doğal sonucu olarak bireyin, diğer bireyleri sadece bir araç olarak görmesiyle sonuçlanır. Başka bireyler kendisi için sadece aşılabacak engeller ya da sömürülecek yardım kaynaklarıdır. Toplum ise birbirinden bağımsız bu araçsal bilinç merkezleri toplamı olarak görülür. Bu merkezlerin her biri, kendi tatminini sağlamak adına diğerini kullanır. İnsan ilişkileri bu tür, birbirini nesneler olarak gören yaratıkların çarpışmalarını ifade eder. Klasik Marksist çerçevede "insanlar arası ilişkiler şeyler arası ilişkiler biçimini alır" şeklinde ifade edilen ve genelde yabancılaşma-şeyleşme kavramı ile anlaşılır kılınmaya çalışılan durum budur.

Şimdi Ruşen Çakır'ın solcuları, bireyin önemini görmemekle suçlamasını bir daha düşünersek, solcular bu liberal bireyin konumunu tüm bir Marksist literatür içinde hep tartıştılar. Ancak antropolojik, voluntarist ve pozitivist bağlamdan (felsefeden) kopamadılar. Solcular, bu kopuşu bilgisel düzeyde gerçekleştiremedikleri için itham edilebilirler, bireyin önemini göremedikleri için değil. Ama bugün bireyin önemini gören sivil toplumcu solcular var: Bu kişiler ya Sn. Çakır, Marksizm'in tüm tarihi ve literatürü ile kopmadığı anılan sapmalardan bilgisel düzeyde kopmuşlar da liberal birey teorisince verili olandan farklı bir birey anlayışı mı oluşturmuşlar? Bu, siyaset ve toplumbilimde yeni bir çağ başlatan bir buluş olurdu gerçi ama hayır, önem verdikleri liberal bireyciliktir. Yukarda kısaca özetlediğimiz ve 80'li yıllarda Türk bireyinin de kimliğine girmekte hiç zorluk çekmediği bir liberal hesapçı bireycilik. Ama bu yüzden solculara neden liberal bireyciliğe önem vermiyorsunuz, suçlamasını yöneltmenin de bir mantığı yoktur. Bu bayların henüz Aristoteles'ten bile alacakları dersler vardır.

Aristoteles, oysa diyor, "*insanın türüne özgü bir varoluş biçimi vardır ve bu onun toplumsallığıdır*". Bireyi, bir dikkat unsuru olarak araçsal akıl ile özdeşleyerek kavramakla anlaşılamayacak bir yapıdır bu ve Bentham, Locke ve Mill'in anlayamadıkları da işin bu yönüdür.

Bireysel rekabete dolayısıyla 'bırakınız yapsınlar' aşamasına denk düşen bu birey anlayışı günümüz kapitalist toplumlarında ama özellikle merkez ülkelerde kısmen önemini yitirmektedir. Bugün artık kendi çıkarlarını 'temsil eden' (çıkartlarını özdeşleştirdiği) bir gruba aidiyeti ölçüsünde 'kazanan' ve grup dışında kaldığı oranda 'kaybeden' birey sözkonusudur. Çağdaş toplumlar, çıkar grupları olarak örgütlenmiş cemaatler arası uzlaşma ve denge üzerinde durmaktadır. Çoğulculuğun kuramsal bir cazibesi olduğu muhakkak, Avrupa Yeni Sol hareketin bu cazibeye fazlasıyla kapıldığı da açık. Bizde de dini, etnik vb. çoğulculuk talepleri dorukta. Ancak çoğulculuk tüm kuramsal cazibesine karşın pratikte eşitsizlikleri ve egemenlikleri sürekli yeniden üreten bir mekanizma olarak işlemektedir.

Çoğulcu sistem yapısal olarak toplumu gruplardan oluşan bir bütün olarak algılar. Dolayısı ile işlevini bu gruplar arası çelişki ve çatışmaları uzlaştırmak ve dengelemek olarak tanımlar. Bu da doğal olarak grup çıkarı ya da yararı gibi temel bir arzunun dışı vuruşu ve talebi olduğu sürece uygulanabilir. Bu nedenle çoğulculuk kendi varlığını, doğasında taşıdığı temel bir açmazı gizleyebildiği sürece sürdürebilir. Bu açmaz, kendi taleplerini 'çıkart', 'fayda' ya da 'kazanç' mantığı ile ifade eden gruplar olduğu sürece ortaya çıkmaz. Oysa bir grup çıkarına indirgenemeyen toplumsal talepler sözkonusudur. Ve bir birey ya da grup talebini çıkar, yarar vb. terminoloji içinde değil de, toplumun baştan aşağı değiştirilmesi gibi radikal bir taleple ortaya koyarsa ya da bir gruba indirgenemeyen 'kadın hareketi' çerçevesinde cinsler arası eşitlik, çevrecilik, kültürel gelişme, cinsel özgürlük, dinsizlik özgürlüğü, eğitim, sağlık vb. toplumsal gereksinimleri dile getirirse, çoğulcu sistem duyarsız kalacaktır.. Çünkü, çoğulculuk kendisini grupla-

rın varlığına göre tanımlamıştır ve çıkar sözcüğü bir baskı grubuna ait olmadığı sürece bir anlam ifade etmeyecektir. Toplumsal gereksinimler temelindeki hak ve özgürlükler çoğulcu sistem için yapısal olarak tanımsızdır. Bu durumda sistem, belirli bir çıkar ya da baskı grubunun talepleri dışında tarihsel ve toplumsal talepleri ileri sürenleri, 'feministler', 'enteller', 'çevreciler', 'dinsizler, vb. gibi ideolojik yan anlamlar atfederek marjinal sayar ve bu marjinallere 'ikincil' bir statü verir. Çoğulculuk hem kuram hem de uygulamada varlıkları tanınmakla birlikte, meşrulaşma olanağı tanınmayan bu ikinci sınıf insanların talepleri doğrultusunda toplumun yenibaştan örgütlenme olanağını kabullenemez. Çoğulculuk toplumun gruplardan oluştuğu düşüncesi üzerinde direndiği sürece, hem tüm topluma özgü hak, özgürlük ve gereksinimlerin varlığını, hem de bu özgürlükler adına girilecek toplu eylem olanağını yadsır.. Habermas'ın ısrarla üzerinde durduğu Batı'nın liberal çoğulcu demokrasisinin günümüzde yaşadığı meşruiyet krizinin en temel nedenlerinden biri budur.

Şimdi, 'çoğulculuğun gereği...' diye başlayan talepler ancak grup çıkarı meşru temelinde anlamlıdır. İşçi sınıfı kendi taleplerini bir grup çıkarı mantığı temelinde ileri süremez. O, taleplerini sınıfsal ve toplumsal gereksinimler (bunlar fayda, yarar vb. anlamlara indirgemez) temelinde dile getirir. Aynı şekilde, İslami hareket de kendi taleplerini sanki bir baskı grubu imiş ve bu grubun çıkarı sözkonusuymuş gibi ileri süremez. O, bir toplumsal yaşama biçimi ileri sürmektedir. Bu nedenle de İslamcılar, taleplerini 'çoğulcu demokrasi' gerekçesine bağlı olarak telaffuz edemezler. Aynı şekilde solcular da 'çoğulculuk demokrasinin bir gereğidir' diyerek 'İslamcılar'la flört edemezler. Eğer sol kendi talebini toplumsal değişim temelinde ifade ediyorsa, başka bir toplumsal değişim (İslamcı) talebiyle ittifak arama ya da kurma mantığı anlamsızdır. O zaman bu, ittifak olmaz, ya solcuların İslamcı talebe ya da tersi eklemelenmesi ile sonuçlanır. Böyle bir eklemelenmeyi 'çoğulculuğun gereği' gerekçesi politik olarak gizleyemez.

Çoğulcu sistemin bu ve tarafsızlık gibi diğer açmazları bağlamın-

da hoşgörü; doğal olarak bu açmazları gizleyen, bir ideolojik mekanizmaya dönüşmüştür. Bu mekanizmanın temel işlevi çelişkileri nötralize etmek ve eşitsizlikleri yeniden üretmektir. Grup çıkarı temelindeki talepler arasındaki çatışmaları uzlaştırmak ve dengelemek işlevini yerine getiren çoğulcu parlamenter sistem kendi mevcudiyetini radikal olarak olumsuzlayan toplumsal, sınıfsal, çevreci, feminist vb. alanlarda ortaya çıkan taleplerde somutlanan çelişkileri ya nötralize edecektir ya da kendi meşruiyetini yitirecektir.

Günümüzde her ikisi de olmaktadır. Bu nedenle hoşgörünün işlevi, bu sistem açısından taşıdığı yaşamsal önem görülmeden anlaşılamaz. Bugün hoşgörü, ideolojik- politik ve ekonomik düzeylerde ortaya çıkan tüm çelişkileri ve bunlara bağlı hak ve özgürlük taleplerini nötralize etmek, sulandırmak ve sistem içi kılmak mücadelesini meşrulaştırmaktadır. Ve hoşgörü revaçtadır. Sol hoşgörü sahibi olmuştur. Neyi ve nasıl hoşgörüyoruz? Biz mi hoşgörü mekanizmasını kullanıyoruz, yoksa bu mekanizma mı bizi başkalaştırıyor? *"Tarih yargıyı düzeltir, ama çok geç! Düzeltmenin kurbanlarına bir yararı dokunmaz. Dokunmadığı gibi cellatları (ve onlarla düne kadar ve kısmen bugün ittifak kuranları HÇ.) beraat ettiremez". Bundan çıkan sonuç açıktır: Hoşgörüsüzlük gelişmeyi durdurmuş, haklıların tuz buz edilmesinin (70'li yıllar hapisler ve idamlar HÇ.) ve bunlara işkence uygulanmasının yüzyıllar boyu sürüp gitmesini sağlamıştır. Bu mudur ayırım yapmayan 'salt' hoşgörü?"* ⁹

Liberal hoşgörünün her şeyi içine alan karakteri, çok tali durumlarda (akademik tartışmalar, kişisel sohbetler vb.) aykırı olmaya bilir, ancak özgürlüklerin kısıtlandığı ya da yokedildiği, kitle iletişiminin inceltilmiş yöntemleriyle uygulanan baskının egemen kılındığı yerde ayırım yapmaksızın hoşgörü uygulanamaz. "Ayırım çizgisi"nin çekilmediği bir durumda hoşgörü söylemi ile, *"köleliğin devamını sağlayan bir araç haline getirilmeden belirli şeyler söylenemez, belirli politik tedbirler öne sürülemez."* Tersî yapılar ve bu koşullarda hoşgörü uygulanırsa bu, zorbaca bir hoşgörü

olur. 'Bireyin iç huzuru' gibi İslami bağlamda bir gerekçeyi değil, bireyin huzurunun gerçek zemini olan toplumsallaşmayı sağlamak için, eylem, söz, resim, müzik, çizgi vb. ile uygulanan kitle iletişiminin terörüne hoşgörü gösterilmemelidir. Böyle bir hoşgörü-süzlük talebi: marjinal olarak nitelenen ve toplumda ikincil statüye indirgenen taleplerle, sınıfsal çıkarlar gereği ileri sürülen talepler, yaşamsal bir tehdit altındaysa haklı görülebilir. Kültürel terörün had safhada yaşandığı ve politik-ideolojik-kültürel dejenerasyonun egemen olduğu toplumumuzun, bugün (özellikle sol açısından) olağanüstü bir durum içinde bulunduğuna ve bunun olağan bir durum haline geldiğine inanıyorum. Entelektüel hayat ve bireylerin bilme hakkı; milli, dini ve etnik çıkarların egemenliğini savunan kişiler ve cemaatler tarafından düzenlenmekte ve sınırlandırılmaktadır. Ve Türkiye solunun önemli bir bölümü, kendisi gündem yapıcı konum kazanma mücadelesi vereceğine bu sayılan kişi ve cemaatlerin yaptıkları gündemlere eklemelenmeyi meziyet addetmekte ve bu ikiye bölünmüşlüğü de kamuoyundan hoşgörü maskesi takarak gizlemeye çalışmaktadır. İdeolojilerin sonunun ilan edildiği günümüzde, ideolojik bilinç, Bab-ı Ali'den üniversitelere kadar bir genel bilinç halini almıştır. Devletten pazara, büyük küçük tüm iktidar biçimlerine kadar durum budur. Bu ideolojik yayılmalığa, bu ideolojik-kültürel teröre karşı marjinal olarak nitelenen ya da nitelenmeyen küçük ve yetersiz birey, grup ve yayınlara sahip çıkılmalıdır. Bu birey, grup ve yayınların varlıklarını sürdürmeleri, ideolojik yayılmalığa haklılık kazandıran hak ve özgürlüklerin korunmasından daha önemlidir. Çünkü bu, hak ve özgürlükler; marjinal ve azınlıktaki bireyleri, grupları ve yayınları ezenlere, pazara ve kanunlara uygun zorbalık yapma hakkı vermektedir.

Dini, milli ve etnik hareketlere, daha da etkinleşmelerine fırsat verilmenden 'hoşgörü' gösterilmemesi, düşünce, söz ve görüşlerine karşı da hoşgörüsüzlük gösterilmesini gerektirir. Hiç de demokratik olmayan bu talep, çok yönlü gerçek demokratik hoşgörünün temellerini yıkan çoğulcu demokrasinin kendini sunuşuna değil, gerçek işleyiş mekanizmasına karşılık düşer. Çoğulcu demokra-

sinin hoşgörü adı altında yutturmaya çalıştığı eşitsizliklerin ve egemenliğin yeniden üretimini sağlamamanın ve bu mekanizmaya eklemlememenin gereği böyle bir hoşgörüsüzlüğün gösterilmesidir. Solda bir başka hayat tarzı arayışını sürdürenler kuramda ve uygulamada bu sisteme eklemlemenele karşı hoşgörüsüzlüğü üretmek gibi tarihsel bir sorumlulukla karşı karşıyadırlar. Çünkü: *" nce hoşgörünün yeniden kurtarıcı ve toplumsallaştırıcı bir güç haline gelebileceği koşulları kazanmak gerekir. Eğer hoşgörü birinci planda baskı yapan bir toplumun devamına ve korunmasına hizmet ediyorsa, karşı  ıkışları nötralize ederek insanların başka daha iyi yaşam tarzları arayışını gereksizleştiriyorsa, o zaman anlam değiştirmiş demektir. Ve bu anlam değişikliği bireyin bilincinde, belleğinde ve gereksinimlerinde başlarsa, o zaman bireyin toplumsallaşmasını engelleyen çabalar, ideolojik bilincin şekilendiği yerde (bireyde) başlar. İlk iş b  bilinci besleyen değerlere ve simgelere son vermek olmalıdır"*¹⁰ Bu da çoğulculuğa eklemlememiş bir hoşgörüyü değil, bir başka hayat tarzı arayış çabalarını yönlendirmede ( rneğin Marksizm'i reddetmek için kullanılan yöntem ve gerekçelerde) tutsaklık üreten bir yolu izleyenlere hoşgörüsüzlüğü gerektirir.

Nisan 1992

NOTLAR

1. Çakır, R., **Ayet ve Slogan**, Metis yay. İst. 1991
2. Shayegan, Daryush., **Yaralı Bilinç**, Metis Yay. İst. 1991, s. 83
- * Yazının yazıldığı tarihte Sivas katliamı yaşanmamıştı
3. Shayegan, D., age., s. 84
4. Mendus, Susan., Toleration and The Limits of liberalism,
MacMillan Education Ltd., London, 1989. p.47
- ** Oysa bu görüş tarihsel olarak kapitalist üretim tarzına tekabül eder. Bireysel özgürlük sorunu, bireysel eşitlikler değil, bireysel farklılıklar temelinde gerçek bir anlam ifade edebilir. Postmodernizmin 'farkın indirgenemezliği' iddiası da özellikle bu çerçevede önemli bir anlam ifade eder.
5. Machperson, C. B., Politics: Post-Liberal Democracy?,
Ideologies in the Social Sciencies, Ed. Robin Blackburn,
Fontana Published, London, 1972. p. 19
6. Mendus, S., age., s. 70
7. Machperson, C.B., age., s.19
8. Machperson, C.B., age., s.20
9. Marcuse, H., Repressive Toleration, Critical Sociology. Ed.
Paul Connerton, Penguin Books, London, P. 311
10. Marcuse, H., age., s. 320-321

Birikim Nereye Gidiyor?

Belirtiler Fizyolojisi

Sanırım entelektüel geleneğimizin açmazlarından biri; gerçek, gerçeklik, hakikat, öz, eylem vb., sözcüklerin kullanımı ile kendini garantiye alan düşüncenin eleştirilemezliğidir. Hoş, bilimsel, nesnel, yapısal gibi sözcüklere de benzeri bir büyüsel anlamı yükleyegeldik. Eleştirilemez (rasyonalize olmuş) bilginin teorik büyüğü, geleceği bilmenin garantisine bu da genelde o ilgili geleceği planlamaya ve bugünü örgütlemeye meşruiyet kazandırdı, kazandırıyor. Gelenek bu anlamda son yıllarda oldukça sert bir biçimde sarsıldı. Bu yüzden artık eleştirilemez (doğrusukendinden menkul) bilgi üretim çabası naif ve ilkel karşılanıyor. Daha doğrusu artık insanlar kendilerine 'doğru' ve 'gerçek'lerin vazedilmesini istemiyor ve sonuçta iman gücü ile hareket etmelerini öngören çağrılara (ki tümü politik) itibar etmiyorlar, deniyor. Ben de böyle düşünüyorum. Bir yandan eleştirel bilgi üretiminin gerekliliğini ve tek umudun orada yeşereceğini, bir yandan da bilginin fetiş olmadığını düşünüyorum.

Bu noktada, özsel, iradi, eylemsel, insancıl, evrensel vb., temalara dayanan ve gerçeği sürekli olarak bir arka (düşünsel) planda arama çabası içinde olan spekülatif (Alman) geleneğin, özellikle 20. yüzyılda düşün geleneğimizi damgaladığını düşünüyorum.

Gerçek hep öze aittir, düşünseldir, olgular hep özün gölge fenomenleridir, hep arka planda işleyen bir şeyler vardır da, görünür dünya onun tarafından belirlenmektedir gibi bir yöntemsellğe sanırım kimse yabancı değildir. Bu yöntemsellğin ilk sonucu, arka plandaki gerçeği ifade ettiğini ileri süren metinlerin, apaçık okunması, yüzeysel bildirimleri ile yetinilmesi ve belirtilerin kaale alınmaması olmuştur. Kavramlara yüklenen anlamların sabit ve değişmez olduğu, anlamlandırma süreçlerinin ideolojik mistifikasyonların etkisini taşımadığı gibi bu saf pozitivist, hatta mantıkçı yaklaşım, ne yazık ki, salt bir Marksist jargon kullanımına, slogana dönüşmüş içi boş voluntarist ifadelere ve anlamla imin özdeşleşliğine dayalı algılama biçimlerine meşruiyet kazandırmıştır. Kısaca teoride 'Marksist' olmanın garantisini sağlayan ve birçok pratikte rant getiren bir davranış biçimine kaynaklık etmiştir.

Oysa her tür metinde açık söylemin yanı sıra, ikinci sessiz bir söylem oluşturan yokluklar, boşluklar ve suskunlukların da 'belirtisel' biçimde okunması gerekir. Çünkü asıl gönderme yapılan yer ya da 'çağrı'nın keşfediliği yer bu ikinci söylem düzenidir. Bu keşif yapılmadan metnin anlamlandırılma olanağı yoktur ya da eksiktir. Açıktır ki bu keşif belirli bir teorik çabayı gerektirir ve zordur. Öte yandan metnin açık okunuşu kolaydır ancak, metnin gerçek anlamına işaret etmez. Öyleyse belirtiler önemlidir. Söylenenle birlikte söylenmek istenen önemlidir. Bu belirtiler bence, metnin açık söyleminden çok daha somuttur, gerçek somuttur. Bu nedenle de belirtilerin fizyolojisi çıkarılmadan, bir metnin, bir eylemin, bir bildirim biçimi ya da bildirimler dizisinin işaret ettiği anlamı ve stratejik imi 'okuma' olanağı yoktur.

Ben bu anlamda, belirtileri önemsiyorum. Bu nedenle aşağıda irdelemeye çalışacağım '*Birlikim*' dergisinin ikinci hayatını¹, söyledikleri ile birlikte ama onlardan daha çok söylediklerinden hareketle söylemedikleri içinde anlamlandırılmaya çalışıyorum. Çünkü belirtiler, tıpkı nüansların kavramlar bağlamında yerine getirdiği belirleyici işlevde olduğu gibi, bir davranışın stratejik hedeflerinin ve dolayısıyla politik implikasyonlarının anlaşılmasında belirleyici

kertede önem kazanıyorlar. Bunu en çok '*Birikim*' dergilerini inceledikten öğrendim. *Birikim* gibi teorik hamallığı son derece ağır bir dergi üzerine çalışırken, teorinin kamufle etmeye çalıştığı ancak 'belirtiler' nedeniyle (bence) apaçık olan bir stratejiyi anlamaya çalıştığımı belirtmeliyim. Ötesinde, belirlemelerimi 'gerçek budur' iddiası ile ileri sürmediğimi, sadece ben "*Birikim*"i böyle okuyorum" iddiasında olduğumu da eklemeliyim.

Birikim'i yönetenlerin, bir stratejiye bağlı olmayan hiç bir taktik ve teoriye bağlı olmayan hiç bir strateji olamayacağını bildiklerinden kuşku yok. Bu yüzden yapacağım çıkarımları alıntı yaptığım kişilerin 'şahsi fikirleri' olarak değil, *Birikim*'de genelleşen (somutlanan) bir tavrın ideolojik göstergeleri olarak alacağım. Göstergeleri olarak alacağım, çünkü 70'li yılların *Birikim*'inde Belge'nin dediği gibi "*İdeoloji, insanın kendini belli bir biçimde tanıması ve tanımlaması demektir. Bu nedenle ideoloji yalnız dış dünyayı açıklamakla kalmaz, o ideoloji içinde yaşayan insana bir kimlik de verir*"²

70'li yılların Türkiye Solu'nda *Birikim* dergisinin işlevi esas olarak, Marksizm'i salt bir eylem felsefesine ve ideolojik argümanlara indirgeyen volontarist, ekonomist ve tarihin çizgisel gelişiminin bizi kaçınılmaz olarak proletarya diktatörlüğüne götüreceğini ileri süren tarihselci sapmalar karşısında; marksizmin eleştirel kimliği üzerinde duran, yapısal çözümlemelere ağırlık veren, konjektürel ve ulusal somutun niteliklerinden, üretim tarzı kavramlaştırmalarından hareket eden bir yönelişe haklılık kazandırmaktı. Bu doğrultudaki işlevi ile *Birikim* o yıllarda, (kendi etkinliği ile orantılı olarak) bu ülkenin politik kültürel ortamının 'anamlı'³ bir sol perspektife sahip olmasını sağlamaya çalışmıştı.

Bugün, 'aynı' dergi, bunun tam tersini yapmaktadır. Yani, bu çalışmanın ana tezini oluşturan işlevi yerine getirmektedir. O tezi şöyle özetleyebiliriz; 1990'ların *Birikim*'i Türkiye'de bugün toplumsal değişim mücadelesini olanaksız kılacak bir 'ideolojik uçuş' ve 'bilimsel olarak çöküş' stratejisi temelinde ahlakçı ve ütöpik bir 'sosyalizm' projesine dayalı, İslamcı ideolojiyle bağlaşıklık

lık içinde ve ideolojik kullanılabilirliği ölçüsünde bir postmodernizm istismarı ile, toplumsal değişim mücadelesinin önünde engel olma işlevini yerine getirmektedir.

İdeolojik Seçiş; Sivil Din ya da İslam Protestanlığının Doğuşu

Sosyalizmin bir karikatürünü elde etmekten öteye gidemeyen reel sosyalizm kötü bir rejimdi. Ve bugün salt bu nedenle öğretici bir rejim olarak anılmalıdır. Korkunçluğun ve korkunun öğreticiliği. Tarihte 'kötü' hep karşıtının, 'iyi'nin anlaşılması için kullanılmıştır. Şeytanın tanrısı düşünebilmek için yaratıldığı, kullanıldığı ve gerekli olduğu gibi. Liberalizm ve sosyalizm her zaman birbirlerinin şeytanı olmuşlardır. Bugün liberalizm için olduğu kadar *Birikim* için de artık bu sosyalist 'şeytan' yok. Çok heyecan verici bir durum. Çünkü *Birikim* liberalizme karşı yeni bir 'cephane' (şeytan) üretmek durumunda kalmıştır. Liberalizme karşı bu şeytan nedir? *Birikim*'e göre dindir. Ancak o bilinen muhafazakar ve despot din değil, sivil toplumun demokrat bir müessesesi olarak '*sivil din*'dir. Ya liberalizmin yokediciliğini ya da sivil dini seçersiniz. İkilem budur. Öteden beri liberalizmi sosyalizmin şeytanı olarak görenler için ise tek seçenek vardır: sivil dini seçmek.

Teori yokluğunun yarattığı güçlükler *Birikim* özelinde eylem alanına bırakılmıştır. Sorun; gerçeklik alanında yüzyüze gelen toplumsal grupların (*yeni toplumsal hareketler*'in) ve bunların etkilerinin; siyasal ve ideolojik amaçlı (PKK, İslamcılar, insan hakları, sol ve sendikal) örgütlerin ve bunların etkilerinin, liberalizme karşı ilişkilerinin nasıl kurulacağı sorunudur. Bu, ütöpik (ya da değil) bir toplum projesi önermek demektir.

Ütöpik sosyalizm mücadelesi bir ideoloji arayışıdır. Çünkü, bir toplum projesinin dayandırıldığı ideolojik bilinçten alınan çağrışımlarla (ahlak, inanç, umut, din) dondurulan ve yalnızca küçük burjuva dünyasının tasavvurları ile (*sosyalizm bir 'etik' seçimdir*)

harmanlanan ve bu yolla da sanki 'teorik' bir işlevi yerine getirebilirmiş gibi kullanılan bir kavramdır. Toplum projesini, din gibi 'insanda insanı aşan' ya da ahlak gibi 'insana amaçlar yükleyen' ilkelere başvurarak kurmaya yönelen bu çaba, ideolojiye bu başvuru, gerçekte 'teori'ye bir bedel olarak görülmelidir.

Bir ideolojik seçim olarak dine ve özelde İslam'a *Birikim*'in sözkonusu ettiğim bütün sayılarında oldukça yüksek bir bedel ödenmiş olması sonucu, (sergilenen tutarsızlıklara rağmen) *Birikim*'cilerin teori olarak teoriye (kendi kendisinin kanıtı olan teoriye) gereksinimlerinin karşılandığını söyleyebiliriz. Bu gereksinimin özellikle Ahmet İnsel, Ali Bulaç ve Ruşen Çakır gibi teolog ve ideologlarla karşılanmış olmasına karşın Murat Belge'nin süreci ivmelerdiren *bedel ödeme hareketini* yıllar öncesinden başlattığını görüyoruz. Şöyle diyor Belge; "*Türkiye'de sol da, İslamiyet'le belli bir ideolojik mücadele yapacaktır elbette. Onlar da toplumu kazanmak istiyorlar, biz de toplumu kazanmak istiyoruz. Ama bunu yaparken birbirimizi asıp kesmek zorunda değiliz, birbirimizi asıp kesmek istemiyorsak, o zaman İslam'ın bu çağdaş yorumlarını sosyalistler, solcular da ellerinden geldiğince desteklemek zorundadırlar kanısındayım*"⁴.

Şimdi Belge'nin ve *Birikim*'in İslam'la bu ideolojik mücadeleyi nasıl realize ettiğini görmeden önce bir yanılgıyı hemen ortadan kaldıralım, sınıf mücadelesi içinde İslamcılar, İslamcı olmalarından dolayı değil, mücadele içinde kazandıkları konumsal kimlikleri nedeniyle yer alırlar. Bu nedenle şu kesip biçme jargonu, Marksizm'i de bir din gibi algılayan ve onu salt bir *praksise* ya da ideolojiye indirgeyen iradeciler özelinde işleyebilecek kötü bir retoriktir. Biz Belge'nin gerçek mesajına bakalım:

1- Sol, İslam'la elbette ideolojik mücadele yapacaktır. Ve 2- İndirgemeci değilsek, İslam'ın bu 'çağdaş yorumlarını' sosyalistler ve solcular desteklemelidir. Burada bu iki madde birbiri ile çelişiktir. İlk madde gereği yapılacak olan ideolojik mücadelenin gerekliliği, kesip-biçme demagojisini bir yana atarsak ikinci madde-deki solculardan İslam'a destek çağrısı ile yokedilmektedir. İde-

olojik mücadele için yola çıkan ve ideolojik eklemlenmeyle sonuçlanan bu sürece daha yakından bakalım.

İddia şudur: *Birikim*, bugün geline nokta İslamcı ideoloji ile ideolojik mücadeleyi gündemine almamış, ötesinde belirsiz ve şekilsiz bir sivil toplum projesi içinde İslami ideolojiye eklemlenerek onun propagandasına soyunmuştur.

İdeoloji, çağrısını yaptığı politika adına herşeye ve heryere, gündelik hayata, eve, okula, camiye, fabrikaya ve tüm bilinçlere, hatta bilinçaltlarına nüfuz eder. Bir ideoloji, girdiği her yerde, varolan ve başka politikaların çağrısını realize etme mücadelesi veren diğer ideolojilerin direnci ve saldırısı ile karşılaşır. Hiçbir ideoloji bir başka ideoloji ile egemenlik mücadelesi vermeksizin aynı konumu paylaşmaz, paylaşamaz. İdeolojilerin, ittifak stratejileri yoktur, tanım ve yapıları gereği onlar sadece mücadele stratejilerine sahiptirler ⁵. İttifak stratejileri, ideoloji gibi aşkın, ya da 'olması gereken' değil, kendi gerçek nesneleri üzerine inşa edilen özerk siyasi pratiklerin stratejileri temelinde mümkündür. Her ideoloji tanımı gereği insanları kendisine 'çağırır'. Bu bir tanıma pratiğidir ve ideoloji kendi çağrısını tanıyanlar üzerinde kendi çözümlerini kabul ettirir. Bu nedenle dini ideolojinin çağrısının muhatabı solcular değildir. Her şeyden önce ideolojik mücadelenin biçimi asıp-kesme pratiği değil, kavramlar düzeyinde gerçekleşen bir toplumsal değişim mücadelesidir. Çünkü sonuç itibarıyla her ideoloji, adına konuştuğu bir politikanın meşrulaşması için çağrıda bulunur. Her ideoloji insan ve toplum ilişkilerine belirli bir düzen verme iddiası taşıdığı için politik sonuçlar üretir. Dini ideoloji de, evlenmeden aile yaşamına, kadın erkek ilişkilerine, ticari ilişkilere (tefecilik vb.), adalet, hukuk, ahlak pratiklerine dek uzanan kurallar ve yaptırımlar önermekle siyasi bir misyonu realize eder. Din bunu hangi temelde yapmaktadır? Bir diğer deyişle dinin düzenleyici ilkeler vazettiği nesneler nereye aittir? Bu dünyaya, gerçekliğe, bu evrene. Oysa din aşkın bir pratiktir. Bunu Belge de biliyor "*Ben dinlerin gerçek bir temeli olmadığını(...) düşünüyorum. (...) sonuçta evrene karşı alınmış bir tavidir*" ⁶. Durum

böyleyse, işleyiş mantığını kendi gerçek nesnesinden alan ya da tarihin dışındaki aşkın bir düzenden almayan politikayı meşru kılmak adına çağrıda bulunan bir sol ideoloji, nasıl oluyor da, ilkesi teoloji olan ve aşkın bir tanrı fikrine dayanan ideolojinin meşru kılma çağrısı ile birlikte olabiliyor. Belge (çağdaş ya da değil, doğası ve ilkesi bakımından aşkın olan bir ideolojiyi) İslam'ı '*tanıma*'mızı istiyor. '*Tanıma*' bir mücadele biçimi değil bir 'biat', 'kabul' biçimidir. Ve esas olarak dini ideolojinin kendi çağrısıdır. Dini ideolojiyi, Belge'nin sözcüğü ile '*destekleme*' başka bir şeydir, yine Belge'nin sözcükleriyle '*Sol İslamiyet'le belli bir ideolojik mücadele yapacaktır*' önermesi başka bir şeydir. Bu ikisinin çok ayrı şeyler olduğunu Ali Bulaç iyi biliyor: "*80 öncesinde Türkiye'nin siyasi hayatında sağ partiler, düşünce ve sanat hayatında sol gruplar etkiliydi. Şimdi İslamcı çevreler, solun yerini almaya hazırlanıyorlar*"⁷. Ali Bulaç, ideolojik mücadelenin politik anlamını çok iyi kavramış ve pratigini de ona göre tanzim etmiştir.

Şimdi bu ideolojik mücadelenin şekillenışı konusunda birkaç örneği anmak öğretici olacaktır. İslami hareketin ve yayınlarının gelişmesi karşısında Ali Bulaç şöyle diyor: "*Bana sorarsanız, halkın %98'i müslüman olan Türkiye'de bu durum anormal değil, tam aksine normaldir ve oldukça sevindiricidir*"⁸. Birikim'de Ahmet İnsel'de onu destekliyor ve sola dönerek "*özgürlükçü hareketlerin asli sorunu İslami hareketlerle mücadele değildir ve olmamalıdır*"⁹ diyor. Murat Belge yukarıda andık, İslamcılarla bir ideolojik mücadele gereğinden söz ediyordu(!). Ahmet İnsel ile bu konuyu ya tartışmadılar ya da '*mücadele*' anlayışları farklı. Bir yanda Ali Bulaç harf devrimine karşı çıkıyor ve Kur'an kurslarını övüyor: "*Toplumun cerrahi bir müdahale ile hafıza kaybına uğratılması demek olan harf inkılabı ile toplumun eğitim ve kültürel seviyesi bir anda sıfırlandı. (..) İşte Kur'an kursları ve İmam Hatip Okulları, bu Devletin resmi eğitim anlayışına karşı halkın gösterdiği ve desteklediği sivil tepkiler şeklinde ortaya çıktılar*"¹⁰. Öte yandan bu 'sivil tepkiler'i alkışlayan Bulaç'ın hemfikirdaşı Ahmet İnsel solu Kemalist devlete bayrak açmaya çağırır; "*Özgürlükçü hareketlerin mücadelelerindeki hedefi şaşırılmaları gerekir, dini*

akımlara karşı değil, devletin toplum üzerindeki hükümlerine konumuna karşı cephe açmalıdırlar.(...)Bu ise daha önce belirtildiği gibi Kemalist geleneğin tanımladığı düşünce, inanç, yaşam tarzı 'özgürlüklerinden' bütünüyle kopmak demektir"11. Toplumsal değişimi öngören bir sol hareketin, devlet diye bir sorunu vardır. Devletin niteliği, yazgısı, geleceği, işlevi ve bugünden yarına gerçekleşecek mücadele örgütlenmelerinin niteliğine dek uzanan bir önemi vardır. Ötesinde Kemalizm ile kendi özel projesi ve gündemi doğrultusunda sürdüreceği bir politikası vardır. Her iki durum için de, solun kendisi için tayin edeceği stratejinin hareket noktası İslamcılar'ın çağrıları değil, toplumsal değişimin nesnel koşullarıdır. İslamcılar kendi çağrıları özelinde haklı olabilirler, muhafazakar ya da şeriatçı bir dini eğilime karşı demokratik, laik, bir sivil din projesini (ki protestanlığa denk düşer) gerçekleştirme isteğinde olabilirler. Onların kendi ideolojileri içinde haklı bir konuda bulunuyor olmaları, sosyalist bir perspektifin ve işçi sınıfının üstbelirleyici olduğu bir toplumsal mücadelenin gündemini tayin etme hakkını doğurmaz. Bu hakkı kendi ideolojik çağrılarını 'tanıyan' *Birlikim* özelinde kullanabilirler. Ancak İslami hareketlerin Kemalizm ve Kemalist devletle mücadele çağrılarının siyasi arka planında eğer ben 1923'de noktalanmış bir medrese sultanının son bulması, hilafetin kaldırılması vb. kuyruk acılarını görüyorsam, kimse de kalkıp bunun tersini iddia edemez. Her ideoloji kendi kombinezonu içinde haklıdır. Kemalist ideolojinin de kendi içinde haklı olmadığını kimse iddia edemez. Bu haklılık, ideoloji pratiğinin tanım ve doğasından kaynaklanan bir haklılıktır. Pratikte gerçekleşen ise ideolojilerarası savaştır. İslam ideolojisinin Kemalist ideoloji ile bir hesabı vardır ve bu hesabın tarihsel ve siyasi arka planı vardır. Ancak islam ideolojisi bugün 'solun yerini almakta olduğunu' ilan ederek (*Birlikim* özelinde solun defterini dürmüş olmanın rahatlığı ile) sol tabana kendi 'çağrı'sını ve 'haklı'lığını enjekte ediyor ve mücadeleye çağırıyorsa bunu *Birlikimcilerden* başka kimsenin kaale alacağını düşünmemelidir. Çünkü Türk solunun Kemalist Devlet ile kendine özgü hesapları vardır. Mustafa Suphiler'den, Nazım'a uzanan Deniz Gezmiş'lerden bugünlere gelen ve talepleri 'Medine Vesikası'nın toplum sözleşme-

sinden ya da teolojiden değil, bu ülkenin nesnel koşullarından kaynaklanan bir sınıf mücadelesi tarihinin hesaplarıdır bunlar.

Birikim'in sivil toplum projesinin ana eğilimleri esas olarak; sivil din olarak İslamcılık, toplumsal değişim mücadelesi yerine bir 'Yurttaşlar Hareketi', İnsan Hakları Mücadelesi ve teorinin, bilimin, tarihin ve aklın (modernizmin) reddi bağlamında bir postmodernizm istismarı olarak şekilleniyor. İslamcılık konusunda Ali Bulaç'ın *Birikim* dergisinde yer alan '*Geleceğin Dünyası Din*'(S.36), '*Dinlerin Meydan Okuyuşu*'(S.37), '*Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler*'(S.38/39), '*Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje*'(S.40) yazılarında ortaya konan performans gerçekte hiç de sivil bir din görüntüsü vermemektedir. Ali Bulaç, İslam'ın ideal toplum düzeni için bir temel teşkil ettiği iddiasındadır ve bunu her vesile ile tekrarlamaktadır. *Medine Vesikası* ile gelinen yer ise, Ahmet İnsel'in yardımı ile bu sivil din toplumu projesinin ana ilkelerinin belirlenmesidir. Ahmet İnsel ise, sola ve dergi tabanına islamcılara karşı mücadele verilmemesi doğrultusunda büyük bir çaba sarfetmekte ve Ali Bulaç'a İslami projesini inşada yardımcı olmaktadır. Ruşen Çakır ise MSP propagandasından solculara küfüre kadar son derece aktif bir performans sergiliyor. Diğer yazarlar da, kendi bağlamlarında satır aralarında sık sık şu 'indirgemeci solculuk dini'ni, Marksist teorinin yerine koyup küfürler düzmekte ve demokrasi ve dinin erdemlerini sıralamakta birbirleriyle yarışıyorlar. Benim burada bütün bu islamik jargonu yorumlamam ve bir alıntılar seferberliği yapmam mümkün değil. Benim sorduğum şudur; M. Belge solun İslam'la yapmak zorunda olduğunu ifade ettiği ideolojik mücadelenin, *Birikim*'de aldığı biçim hakkında ne düşünüyor?

Fakat bu soru gerçekten çok safça. Soruyu geri alıyorum, çünkü bu kombinezonun sorumlusu kendisidir. 1987'de şöyle diyordu; "*Eğer ben Abdurrahman Dilipak'ı Marksist yapmayacaksam, Abdurrahman Dilipak beni müslüman yapmayacaksa, böyle bir çabamız yoksa, o zaman ister istemez aramızdaki ilişki siyasi ilişkidir. Bir kendine çevirme ilişkisi değildir. Dolayısıyla siyaset içe-*

risinde pazarlık denilebilecek şeyler de meşrudur."¹² Belge, bugün de aynı şeyleri söylüyor mu? İslami ideoloji ile *Birikim* arasındaki ilişki, İslam ideolojisi lehine bir '*kendine çevirme*' ilişkisi değildir diyebiliyor mu? Eğer bunu diyebiliyorsa Ahmet İnsel ve Ali Bulaç'ın yazılarında yer alan tüm aforizmaları önüne sermeye ve bunların sosyalist bir projeyle ilişkisini düşünmeye başlamalıdır. '*Siyaset içinde pazarlık denilebilecek şeyler meşru*' ise, İslamcılar'la yapılacak bir siyasi pazarlığın sonucunda ortaya çıkacak toplum projesinin bir 'toplumsal değişim' projesine işaret edip etmediği sorusu yine *Birikimciler*'in önünde duruyor.

Her ne kadar Belge sivil toplum projesinin bir iktidar biçimi olmadığını, bir 'özne' olmadığını söylüyor ve esas olarak onun insan ilişkilerini biçimleyen bir ahlaki dizge olduğu üzerinde duruyorsa da¹³ benim üzerinde durduğum, bu projenin siyasi pazarlıkla kurulan ittifak sonucu İslamcılar'ın kendi ideolojik mücadele perspektifi içinde bir figüre indirgenmek üzere olduğu noktasındadır. Politika'nın yeniden tanımlanmasını araştırırken Havel'in ahlaki ve yasal karşı koyuştan söz etmesini ve '*politika olmayan bir politika*'yı anlatmasını, Hristiyanlıkla analogi içinde bir 'mazlum' politikası olarak ilan etmek ve bunu İslam'la bağlaşıklık içinde aramak, Belge'nin bir biçimde varolduğunu söylediği sosyalizm projesinin niteliğini kavramak açısından son derece önemlidir.

Birikim'ın ve özel olarak Belge'nin sivil toplum anlayışı içinde politika bilgisinin olanaklı ve gerekli olduğu değil, politikanın yapılmasının (ilkesizliğin) yeterli olduğu temel alınmış görünüyor. Oysa bu, politikanın ilkelerini (bilgisini) din, ahlak, gelenek gibi ideolojik bir alana havale etmek anlamını taşır. Leibniz gibi bu, politikayı tanrıya havale etmek demektir. Oysa din (teolojik köken ve erek bilgisi) daha önce de belirttiğimiz gibi politikanın bilgisinin yerini tutamaz. Bugün toplumdaki 'tekil iradelere' kimlik kazandıran gerçeklikler ve ilişkilere niteliğini kazandıran süreç anlaşılacak isteniyor ve buna göre bir politika oluşturulmak isteniyorsa, ilkelerini aşkın bir teolojik düzeyden alan din ve ahlak bu alanda işe yaramayacaktır. Politikanın gerçekliğe ilişkin kendine özgü

nesnesi ahlaki ya da dini değildir. Yapısal, ekonomik, politik vb. konjonktürel verilerin olgusalılığı ahlaka ve dine karşı kendini dayatır. Toplumsal değişim projesinin hala olanaklı olduğundan sözediyorsak bunun nedeni, hareket tarzımızın ilkelerini ahlak ve dinin *a priori* önyargılarından değil, nesnelerin doğasından, düzenleniş ve biçimleniş sürecinden çıkartıyor olmamızdır. Kendini bilimin yasaları ve ilkeleriyle dokunulmaz kılmış ve tarihi süreci bir yaptırımlar, belirlilikler ve zorunluluklar hiyerarşisi içinde kavrayan bir ideal Marksizm tasarımı ne denli önyargıysa, dinin ve ahlakın tarihi yargılayabileceği, şu veya bu biçimde bir toplumsal değişim projesine (sivil toplumcu sosyalist proje bile olsa) ekmlenebileceği de aynı ölçüde bir önyargıdır. Tarihi ve toplumsal süreç, evet bütünüyle, bir zorunluluklar zinciri değildir; ancak, bütünüyle bir rastlantılar karmaşası da değildir. Her tür politikanın bir itici gücü vardır. Bu güç (çoğu kez o politikanın ideolojisi içinde telaffuz ettiğimiz) ilkedir. Bu, sınıf mücadelesinin üstbelirleyiciliği olabilir, sınıf mücadelesinin doğrudan stratejik ve politik belirleyiciliği olabilir, din olabilir, ama 'çoğulcu düzen ya da sivil toplum' gibi bir belirsizliğe dayalı toplum karmaşası hiç olamaz. Sivil toplum mücadelesi politikanın ilkesine değil, yapısına, yapılaş biçimine, ilişki tarzlarını damgalayan doğasına ilişkin bir taleptir. Bu anlamda da kaydadeğerdir, eğer dini ideolojiye ekmlenmemiş ise. Öte yandan, teoloji de din de olmalıdır. Teoloğun yargıda bulunmasının önünde hiçbir yasaklama olmamalıdır. Oysa Ali Bulaç, kendisine bir teolog olarak değil bir politikacı olarak yargıda bulunma hakkı verilmesini istiyor. Bir diğer deyişle İslam *Birikim* sayfalarında kendisine bir politik söz hakkı istiyor ve bu hak veriliyor. Ve *Birikim* kendi politikasında dinin aranmaması gerektiğini, bunu çoğulculuk adına yaptığını söylüyor. Oysa gerçekten bir sosyalist proje inşa edilecekse örnek alınacak tavır Althusser'in Troçki özelinde sergilediği, anlamlı belirtisel suskunluktur. Bu suskunluk, özgürlük mücadelesinin gereği bir ideolojik mücadele tavrıdır. Sessizlik, Baudrillard'ın gösterdiği gibi gerçek bir tepkidir. Konuşmak kabul etmek demektir, susmak ise 'tanımamak', bu basit gerçeği özellikle medya erbabı iyi bilirler. *Birikim* İslam'ı konuşuyor, 'tanıyor'. 'Tanıma' ideolojiktir, politika üreti-

yor. Bu politikanın özgürlükçü bir toplumsal değişimi öngördüğü iddia edilmemelidir.

Öyle durumlar ortaya çıkabilir ki (*Birikim* özelinde görüldüğü gibi) yeni bir ahlak (sivil) yaratılmak istenirken mevcut ahlak (dini ideoloji) karşısında güçsüz kalınabilir ve istenen amacın tam tersi bir noktaya gidilebilir; *"Tarihte aktif birçok insan iradesi, istediğinden tamamen başka sonuçlara -sık sık da tam tersine- ulaşır. Onların genel sonuca ilişkin niyetleri bu nedenle, son derece tali bir öneme sahiptir"*¹⁴. Herhangi bir politika, işleyiş biçimi açısından değil de içeriği açısından ele alındığında bilgi, eğer insansa söz konusu olan, insanların somut davranışlarının (ahlaklarının) bilgisidir. Bilgi yok olursa, ahlakın bilginin yerini tuttuğu görülür. Bu bir paradokstur, insan ilişkilerinde sivil ve sosyalist dönüşümler elde etmek isteyen *Birikim*, bunu teorinin yok olduğunu söyleyerek yapmaya kalktığında, teorinin (örnekteki davranışlar bilgisinin) yerini, bu davranışların kendilerinin -mevcut ahlaki alışkanlıkların- aldığını görecektir. Bunun en belirgin göstergesi, bir ahlak vaazcısı olarak dinin gündeme alınmasıdır. Din yüzyıllardır bu ülkede vardı çünkü. Teorinin yerine ikame edilmiş mevcut ahlaki alışkanlıklarla, mevcut ahlaki alışkanlıkları dönüştürme çabası olarak toplumsal değişim projesi...? Ya da saiki değişmemiş İslam ideolojisinin kazandığı bir mevzi daha mı demeliydim?

Ahlak bir toplumsal sınıfın tutkusu olamaz. Çünkü, ilkellerden bu yana çıkar grupları, kesimler, cemaatler ve nihayet sınıflar olmasaydı ahlakın ne olduğu düşünülemezdi. Kısaca efendi ve köle olmasaydı ahlak da olmazdı. Bugün, temel açmaz herhangi bir sınıfın (efendinin ya da kölenin) kendi yaşama biçimini tüm topluma dayatmaya, kendini özne kabul etmesine, kendini beğenmişliğine dayanan nedenlere, ahlak adını vermesidir. Ahlak sadece gerçeğe tekabül etmediği için yanlış değildir. Yanlıştır çünkü, sahte bir gerçeklik, 'olması gereken' bir gerçeklikten söz etmektedir. Yaşanan hayatla hiçbir ilgisi olmayan garipliklerin bile bir kurala ve yaptırıma bağlanması ve gerçekliği ve onun bilgisini hiçe saymasıyla her sınıfın kendi politik amaçlarını tersine çeviren, alt üst

eden bu garip ve ilkel tutku, tüm topluma ve tüm sınıflara devletin hükümlerliğini ve egemenliğini kabul ettirmekte, bizzat irrasionalitesi ile devlete hizmet etmektedir. Ahlakın karşıtı ahlaksızlık değildir. Ahlaksızlık da ahlakla aynı işlevi yerine getirir. Ahlakın karşıtı ahlak yokluğudur. Ahlak yokluğu bizzat 'sınıf'a karşı olmak demektir. Sınıfsız olanın ahlakı yoktur.

Birikim ve Belge'nin, bireyin toplumsal ve sınıfsal çıkarı ile buluşmasını önlemenin tek yolu olarak ahlaka, dine, kısaca ideolojiye sığınmaları, ideolojik olarak ileri gidiş ve gerçeklikten kaçıştır. Çünkü bu ileri gidişin bir sonu (sivil toplum projesinin bir hedefi olmadığı gibi) yoktur. Tüm politik projeleri havadadır. Bu havada oluşun belirleyicisi olarak ideolojiyi seçiş, tümüyle dayanaksız ve dayanıksızdır. Hiçbir şey, dinin sunduğu, ütopyanın kurduğu, ahlakın buyurduğu bu havada duruş kadar dayanaksız ve dayanıksız değildir. Yeryüzüne geri dönmenin, ayakları tekrar yere basmanın koşulu olarak ileri sürülen sınıfın, sınıf mücadelesinin ve teorinin reddedilmesinin nedeni bu dayanaksızlık ve dayanıksızlıktır. Gerçeklikten söz etmek, mülkiyetten, ayrıcalıklı azınlıklar ve mülksüz çoğunluklar arasındaki çelişkiden, etnik azınlıklar ile üniter devlet arasındaki çelişkiden, kültürel çelişkilerden, eşitsizlik ve egemenlik ilişkilerinden vb. söz etmek demektir. *Birikim* pratiğinin tutarsızlığı gerçeklikten değil, ahlaktan, ütopyadan, dinden söz etmesidir. Söz konusu tutarsızlık, sonuçları içindeki gerçeklik bakımından birçok savda kendini göstermekte ve yeni yeni tutarsızlıklar üretmekten başka bir işe yaramamaktadır. İnsan hakları savunuculuğundaki tutarsızlık gibi. İnsan hakları mücadelesini sınıf mücadelesi bağlamında ele almak olanaksız, bu açık. Ancak bunun tam tersini yaparak, insan hakları mücadelesi vermek adına toplumsal özgürlük mücadelesini rafa kaldırmak (onu bir yurttaş hareketine indirgemek), bu da bir başka dogmatizm. Çünkü insan hakları mücadelesi bağlamında da sömürüye karşı bir toplumsal mücadele söz konusu edilemez. Böyle olması gerekli mi? İnsan hakları mücadelesi, tüm toplumsal sistemlerde, kapitalizmde de, sosyalizmde de ve (nihayet bir ütopya atıyorum) sınıfsız toplumda da sürdürülmesi gereken bir mücadeledir. Kendisi

bizatihi bir toplumsal hareket olarak, feminizm gibi, çevre hareketi gibi işlevini yerine getirmeli, kendi özerk varoluşu ve kendi gündemini realize etmelidir. Bugün açısından bakıldığında, böyle bir hareketin gündemini realize etmesi sınıf mücadelesi ile üst belirlenmiş bir toplumsal değişim projesi gerçekleşmeden olanaksızdır. Gerçekleştikten sonra gündeminin işlevi biter mi? Hayır, bu hareketin bugünden, daha örgütlenirken perspektifi bütün zamanlar ve bütün sistemlerdir, evrenselliğin anlatımı budur. Öyleyse bu hareket liberalizm koşulları altında da, olası bir sosyalizm altında da, kendi işlevini yerine getirir. Yoksa, tavır iki temel olgudan (insan hakları ihlalleri ya da sömürüye karşı mücadele) birini seçmek olamaz, ikisi de gerçektir. Yanlış olan, mücadele perspektifini bütününü ve belirleyicilikle birisi üzerine oturtmaktır. Oysa burada üstbelirleyici konumu tayin eden tarihi koşullar ve bu koşulların maddeci bilgisidir. Aksi halde salt sömürüye karşı mücadele içinde insan hakları çifte standartla ele alınabilecek, insan hakları mücadelesi içinde de sömürüye karşı mücadele reddedilecektir. Bu mücadeleyi reddeden insan hakları savunucularının, polisin 'kahrolsun insan hakları' sloganına kızmaya ve basında gürültü koparmaya hakları yoktur. Polis, kendi kimliği ve yerine getirdiği (Devletin Güvenliği) işlevi ile son derece tutarlı davranmıştır. Burada tutarsızlık poliste değil, insan hakları savunucularındadır. Bu tutarsızlık, Yeni Dünya Düzeni'nin politikasına eklemelenme sonucunu doğurmaktadır. Eğer solda, insan hakları savunucuları kendi ürettikleri talepler ile muhafazakar ve liberal politikacıların ürettikleri insan hakları savunuları arasında bir fark üretemiyorlarsa nedeni bu tutarsızlıklarıdır. Gerçekten de bugün dünya sağının insan hakları savunuculuğunda, soldaki savunuculardan daha cesur ve daha ileri talepler ileri sürebiliyor ve sol kendi söylemini bu taleplere eklemelenmiş görüyorsa nedeni bu temel tutarsızlıktır. İnsan hakları savunusunun, sömürüye karşı mücadeleyi reddetmesi gereğidir.

Yurttaşlık hareketi de aynı tutarsızlıkla damgalıdır. Ömer Laçiner *Birikim*'de, M. Belge son kitabında yurttaşlık hareketi çağrısında bulunuyorlar. Sömürüye karşı mücadeleyi reddetmenin bir gereği

olarak bireyleri toplumda işgal ettikleri somut konumları ile değil, evrensel olduğu iddia edilen ahlaki bir konum açısından ele alan yurttaşlık çağırısı, sivil toplum projesinin bir yaptırımını. Belge, hem sivil toplumun bir iktidar biçimi olmadığını söylüyor, hem de sivil toplum gereği ileri sürdüğü savlarla bir toplumsal değişimin (olabilir bir sosyalist iktidar biçiminin) gerçekleşme olanağının önünü tıkıyor. Yurttaş nasıl tanımlanırsa tanımlansın, Kant'ın ve dolayısıyla 1789'un evrensel öznesidir. Kendisini demokrasi içinde tanımlayan yurttaş, *"yasaların hem evlatları hem de babasıdır. Egemen olarak uyrukturlar. Kendi iktidarlarına bağımlı esen-dilerdir. (...) Bu yurttaş kategorisi, bizzat insanın kendisinde devletin sentezini gerçekleştirmektedir: Yurttaş, bireyin içindeki devlettir"*(Althusser, Rousseau incelemesi). Yurttaş, bireyin kimlik kartıdır. Belge ve *Birikim*, bireyi bir tarafa bırakıp, kimlik kartı ile uğraşıyorlar. Metanın değeri doğal olarak kendinde taşıdığı yanıl-saması gibi somut birey dışında bir anlam ifade ettiği ileri sürülen bir kimlik kartı olarak yurttaşlık, devlet olmadan düşünülemez. Yurttaşlık kategorisi, insanın tüm özel hayatını kamu kişisi olarak değerlendirir, devletin yasaları bunu sürekli olarak hatırlatır. Yurttaşlığın evrensel bir hak olduğu iddiası, devletin evrensel olarak meşruluk iddiasıdır. Sivil toplum projesinin devlete karşı geliştirdiği söylem bu nedenle reformist bir söylemdir. Devletin eldeğiştirmesi (sünni muhafazakar İslamcılar'dan, sivil İslamcılar'a) projesine endekslenmektir. Liberal sistemde yargı erkinin ve yargıçların varlığının bir tek gerekçesi vardır, bireyleri değil, yurttaşları yargılamak. İnsanlar hakim önünde özel bir birey değil, yurttaşlardır. Toplumsal eşitlik ancak bu düzeyde, yasa önünde bir kamusal kişi olarak sağlanabilmektedir. *Birikim*, ne adına talep etmektedir yurttaşlar hareketini? Bu sivil toplumcu ahlaki dönüşüm, yurttaşlarda ifadesini bulan bu dönüşüm adına mı? Mevcut toplumsal ve yasal ahlakı yeniden üretmek adına mı? Mevcut kapitalist pazar ekonomisini koruma adına yargıçlar, yaşlılar ve yasalar tarafından sıkı bir denetim altında tutulan bir ahlak adına mı?

Sorun ahlak sorunu değildir, insan ilişkilerinin dönüşümü, bir diğer deyişle, sosyalist projenin bireyin toplumsallaşması savunusu, bir ah-

lak sorunu olarak temellendirilemez. *İdeologların akıllarının başlarına gelmesi ya da gelme ihtimalinin bulunması da önemli değildir. Tersine, ideologlar bu nereden doğduğu belli olmayan sınıf mücadelesi adındaki babasız çocuğu ortadan kaldıramayacaklarını anlayınca (sivil toplum projesi içinde HÇ.) onu gargaraya getirmek için ona kendi tarih öncesinden seçtikleri, ütöpik sosyalizm adında resmi bir soykütüğü yaparlar ve onu -sınıf mücadelesini- mücadeleyi bırakması için gereken bu ütopyayı kabule zorlarlar*¹⁵.

Haziran 1992

DİPNOTLAR

1. Bu çalışmada *Birikim* dergisinin son bir yılı sözkonusu edilmektedir.
2. Belge, M., *İdeoloji ve Örgüt*, *Birikim*, Sayı.48 Şubat 1979, s.55.
3. 'Anlamlı'; Stalinizm'in gölgesi dışında sınıf mücadelesi perspektifi.
4. Belge M., 'İslamiyet ve Barış' konulu panel. *Saçak Dergisi*, S. 42 Temmuz 1987, s.1
5. Çetinkaya H., 'Gramsci Haksız Çıksın' *Edebiyat ve Eleştiri* S.1 Mart-Nisan 1992, s.45
6. Belge M., a.g.y., s.20
7. Bulaç Ali, 'Türkiye, İslami Yayınlar ve Sivil Toplum' *Dünya Kitap Dergisi*, 7 Ağustos 1992 S. 10, s.6
8. a.g.y. s.6
9. İnel Ahmet, 'Kemalist laiklik mi...' *Birikim*, Aralık 1990, S.20, s.21
10. Bulaç Ali , a.g.y., s.6
11. İnel Ahmet , a.g.y., s.20
12. Belge M., a.g.y., s.21
13. Belge M., *Türkiye Dünyanın Neresinde?*
14. F. Engels'den aktaran G. Lukacs., *Historya and Class Consciousness* Merlin Press. London; s.47
15. Bkz. Althusser L., *Politika ve Tarih*, V Yayınları. İst. 1987

Birikim "Özel Sayı"sı Üzerine;
Biz Camiye Giriyoruz Ama
Namaz kılmıyoruz

Benim izlenimim *Birikim*'in bu özel sayısının, 'Sivas Katliamı' nı lanetlemek ya da hadi yumuşatalım tel'in etmek amacıyla hazırlanmış olabileceği doğrudur; yanlış olabilirim.

Giriş

Bir vecize; hemen girişte 'Türkiye Çözülürken' adlı imzasız yazıdan ; "*Sivas'taki gibi dehşet ve öfke yaratan bir olayın uyandırdığı 'hemen ne yapabilirim' arayışından yararlanarak bize geçmişte ait olduğumuz taraflara rücu etmemizi telkin eden yaklaşımlardan bilhassa uzak durulması gerektiği ortaya çıkacaktır*"(s.4). Bu satırlar, tam anlamıyla bir seçkin kompleksidir.

Aklıbaşında hiç kimse, *Birikim*'in 87'lerden (Yeni Gündem dahil) bu yana solda yarattığı tahribatı göre göre, *Birikim*'e 'rücu' çağrısında bulunmaz. Küçükburjuva kuruntusuyla *Birikim* böyle düşünüyor olabilir. Sol'un *Birikim*'e söyleyebileceği bir söz vardır elbette ama bu , 'İslamcılar'a 'takılmaktan' vazgeç de sola dön' değil, tersine 'defol' ya da Kur'an'daki dil ile 'yallah'tır. Oysa gerçekte ne kimsenin kimseyi bir 'yere' çağırması ne de kovalaması söz konusu değildir. Çünkü bugün ne böyle bir 'yer' vardır ne de fiiliyatta kimsenin buna hakkı. Öyleyse çağırımlar da -benim yaptığım gibi- kovalamalar da hepsi fantezi ve spekülasyondur.

Ama bir şeyin altını çizmek gerek, kendi geçmişini aşağılayanlarla bir coğrafyanın geleceği şekillendirilemez. Geleneğin sürekliliği teranelerini, projelerinin temeline koyan bu feodal sivil toplumcuların, İslam'ı gelenek sayıp da solu aşağılamaları, solun 'çağrıda' bulunmasına değil, olsa olsa İslamcılar nezdinde siyasi rant kazanılmasına yolaçar.

Hiçbir şey, çıkmaz sokakların, kaybedilmiş davaların ve özellikle kaybedenlerin karalanması için gerekçe olamaz. Ben, **onların** (ölenler ve bugün yaşayan birçoklarıyla birlikte benim de -eskiden de olsa- içinde yer aldığım **onların**) hümanist, ekonomist, ahlakçı, ortodoks, lider, nefer ne olursa olsun **onların**, bugün bulunduğumuz noktaya gelen tarihin yapıcıları arasında önemli (belki çok az doğruları belki çok fazla yanlışlarıyla) yer aldıklarını düşünüyorum. Komünist idealleri fantezi, başkaldırıları belki romantik ve anarşistceydi, ne ki 70'li yıllar gibi dünyanın ve Türkiye'nin alabildiğine çalkantılı bir döneminde, faşist baskı ve saldırıların muhatabı **onlardı**, ülkede esen faşist teröre ve devletin baskısına direnen **onlardı** ve ölümlü binlerce toplumsal deneyi -Türkiye'de- onlar yaşadı, ne 80 sonrası kuşaklar, ne de *Birikim*'in bugünkü küçükburjuva sosyologları değil.. **Onların** umutları, beklentileri ve özlemleri, yaşadıkları deneyler gözönüne alınırsa tamamen meşru idi. Ayrıca geçmişten ve geçmişteki taraflardan söz ederken, bugün hiçbirimiz, toplumsal dönüşümün noktalandığı bir dönemde yaşadığımızı düşünmeyelim. Sivas, en azından böyle düşünenler için bir ders olmalıdır.

Sosyolojizm

'*Sivas Yangınında Türkiye*' adlı yazısında Ömer Laçiner, literatürde ender olarak görülebilecek türde bir 'sosyolojik analiz' (türkçesi; kıvırtma) sunuyor. Böylesine profesyonel bir 'analiz'i ancak (eski) marksolog bir sosyolog yapabilirdi, başkası asla.

Marksizm'in çöküşünün temel belirtisi ekonomik indirgemeci ve

amprisist epistemolojisiydi, ya da bir diğ er deyişle bilimsel kimliği. Literatürde genel olarak 'sosyolojizm' adı verilen bu sapmaya, Ahmet İnsel, 'İktisadiyat İdeolojisi' diyor. Doğrudur, bugün insanların kendi yazı ve konuşma pratiklerinde böyle bir yaftanın muhatabı olmamak için ekonomik göstergeleri bırakınız analiz etmeyi, adını dahi anmaktan korkar hale getiren temel neden bu saptımadır. Hiç kimse isteyerek ve bilerek 'fösil', 'dinozor' ya da 'ortodoks' gibi payeleri almak istemiy r doğal olarak. Elbette bunun bir komplekse, bir fobiye dönüştüğü durumlar az değil. Bu dönüşüm açıktır ki solun silahlarından arındırılması stratejisinin bir türevi olarak işliyor bugün. Öte yandan, toplumsal yapıya ilişkin her hangi bir çıkarım yapma olanağını hızla yitiren solun elinde kalan toplumsal değerler karmaşası -kültürel s y lem- alanında egemenlik, özellikle bizim coğrafyamızın kültürel iklimi düşünüldüğünde çok açıktır ki İslamcılar'ın ve genel olarak sağın elindedir. D n de böyleydi, bugün de. Olgu şudur; sol, öteden beri egemen olduğu toplumsal yapı söylemini, Marksizmin ya da solun genel  z l ş  ile birlikte kaybedince, varlığını sürdürebilmek için elinde sadece, sağın egemen olduğu kültürel söylemin kaldığını görmüştür. Oysa bu s y lem alanının ('Türk Ulusu'nun Kültürel Değerleri'nden -ki en başta İslam gelir-sözediyorum) alabildiğine tutucu, buyurgan, feodal ve hatta faşist yapısı ile solun ideolojik koşullanmışlığının görece de olsa demokratik yapısı arasında oldukça önemli 'mahiyet farkı' vardır. 89 sonrası büyük şaşkınlığın, büyük ölçüde bozguna dönüşmesinin temel nedeni budur.

Böyle bir s y lem alanının 21. yüzyıla girerken egemen s y lem olabilmesi için, solun ve genelde laik ve demokratik kitlenin algı sınırları içinde bir dil geliştirilmeliydi. Medya ve onun geliştirdiği dili apayrı bir zeminde tartışmak gerekir. Ben burada Aydınlar Ocağı'ndan, Talim Terbiye'ye, çeşitli İslamcı kuruluşlardan 'Sol' dergilere dek toplumumuzun ideolojik düşün aygıtlarından ve onların söylemlerinden sözediyorum. Evet geniş kitlenin algı sınırları içindeki söylemin nesnesi 'ahlak' oldu. Çünkü ahlak yüzyıllardır, bin yıllardır insanoğlunun toplumsal yaşamının düzenlenmesi çabasında ikiyüzlülüğü meşrulaştırım aracı olarak işg rm şt r.

Bugün olan da aynı şeydir. Hangi ad altında olursa olsun bugün birçok eğilim kendi gericiliğinin, tutuculuğunun, feodalliğinin ve faşist tahakkümcülüğünün kılıfı olarak 'ahlaki söylem'i kullanmakta ve bu söyleme sığınarak kamu önüne çıkmaktadır.

Toplumsal değerler karmaşası (ya da kültürel alan) üzerine teori geliştiren ve literatüre 'hoşgörü', 'dialog', 'çoğulculuk', 'yurttaşlık bilinci', 'birlikte yaşama' gibi postmodern söylemden ödünç alınan ancak içeriği feodal sivil toplum gericiliği ile doldurulan kavramları kazandıran *Birikim* dergisinin sivil toplumculuğunun son yılların oldukça popüler bir eğilimi olduğu biliniyor. Bu eğilim Marksizm'in öldüğünü ilan ederken -ki olgusal olarak tüm kamunun gördüğü ve bildiği teorik nedenleri itibariyle de birçok insanın çok uzun zamandan beri bildiği ve söylediği bir gerçektir bu kullandığı temel gerekçe; Marksizm'in bir 'iktisadiyat ideolojisi' olduğu idi. Bir diğer deyişle ekonomik indirgemeci bir sosyolojizm idi Marksizm. Sol toplumsal olan her şeyi ekonomik kaynağından 'okuyarak' açıklıyor ve ona göre eylemde bulunuyordu. Bu amprisist ve sosyolojik sapmaydı. Evet kabul. Bugün bir 'arayış'ı sürdürenler açısından da bu belirleme kabul görmektedir. Ne ki *Birikim* aynı türden bir sosyolojik sapmayı kültürel alan analizlerine taşımış ve bunu 'sivil toplum' projesi olarak sunmayı becerebilmiştir. İktisadiyat ideolojisi tutkunlarını indirgemeci diye suçlayan *Birikim*, kendi sivil toplum analizlerinde indirgemeci değil miydi? Tüm toplumsal dinamizmi ve bu dinamizmi ivmelendiren güçleri sadece ekonomik kaynağına bakarak anlamlandırmak ve bundan bir eylem programı çıkarmak ekonomizm, indirgemecilik, ortodoksluk ya da iktisadiyat ideolojisi tutsaklığı ise, yine tüm toplumsal dinamizmi ve bu dinamizmi ivmelendiren güçleri salt toplumun kültürel değerler karmaşasına bakarak anlamlandırmak ve bundan 'sivil toplum' gibi bir eylem planı çıkarmak indirgemecilik ya da ortodoksluk olmuyor mu? Evet oluyor ve ben buna 'ahlakiyat ideolojisi' diyorum. İlkinde, eski tabirle tüm bir üst yapı alt yapıya indirgendiği için iktisadiyat ideolojisinin egemenliği, ikincisinde de tüm bir alt yapı üst yapıya indirgendiği için ahlakiyat ideolojisinin egemenliği söz konusudur. Bu savı destekleye-

cek iki ilginç örnek Ömer Laçiner ve Tanıl Bora' nın anılan 'özel sayı' daki yazılarıdır.

'Sivas Yangınında Türkiye' adlı (Sivas Katliamı'nın bir paragrafı ile anıldığı) kapsamlı yazısının ilk bölümünde Laçiner uzunca bir süre TC devletinin çözülme ve dağılma sürecini betimliyor. Birçok olgusal göstergeyi kullanan Laçiner bu ampirik kanıtlama sonucunda şu yargıya varıyor: "... bu yol giderek devlet kavramının özünde yer alan asayiş sağlama ve yargılama fonksiyonlarının da gereğinde kitleler tarafından -devlet bir yana itilerek- devralınmasına varacaktır. Boyabat ve Kızılcahamam olayları bu gidişatın ilk örnekleridir ve Sivas'taki olaylarda bu , şu belirgin bir ağırlıkta sözkonusudur"(s.11). Kızılcahamam ve Boyabat'daki halkın suçluları linç etme girişimlerini ve emniyet güçlerinin işlevini üstlenme çabalarını detaylarıyla anlatan Laçiner, bu olgunun 'kitlenin galeyana gelmesi' ile açıklanamayacağını, burda ortaya çıkan 'yeni olgu' nun "devlet düzeninin ortadan kalkmış olması" olgusu olduğunu belirtir (s.12). Sivas'ın da aynı bağlamda ele alındığı bu kitle hareketlerinin 12 Eylül öncesi hareketlerden farklı olduğu da şöyle verilir; " 12 Eylül öncesi buhranın toplum ve devlet düzeyindeki görünümüleriyle, aynı düzeylerin 1990'lı yıllar Türkiye'sinde görünümüleri arasında, kimi biçimsel benzerliklere işaret edilebilse de köklü bir mahiyet farkı olduğu yukarıdan beri yapılan açıklamalar ışığında görülmüş olmalıdır"(s.13).

Biz sıradan insanların göremediği şeyleri gördüğünü düşünerek ilgiyle okuduğumuz ve feyz almaya çalıştığımız bu sosyolog lakırdısının altındaki politik kazığı keşfetmekten henüz epey uzakta olan biz okurlar, bu '*mahiyet farkı*'nın ne olduğunu kuvvetle merak etmeye başlarız. Bu merak da doğaldır, çünkü Sivas olaylarının değerlendirileceği umulan bir yazı okunmaktadır. Olta atılmıştır; bu '*mahiyet farkı*' bize Sivas olaylarının anlamını verecek ve (demokratik, insancıl, protestocu, radikal vb.) tepkimizin niteliği konusunda bizi en azından aydınlatacaktır (yani manipüle edecektir); okur oltaya takılır.

Mahiyet farkı günümüzün 'postmodern kitle' tanımı ile temellen-

dirilir. Bu postmodern kitle hareketleri ile 12 eylül öncesi kitle hareketleri arasındaki fark bize, 'mahiyet farkı'nı verecektir. Laçiner önce 12 eylül öncesi kitle hareketlerinin temel özelliğini verir ; "*O dönemde, kitleler kendi doğal karar ve güdülerine aykırı görünse bile örgütlerinin disiplin ve denetimi dahilinde davranmaları gerektiğini anlayan bir tutum içindeydiler. İnanılan ideolojinin ancak belirli özel vasıflarla edinilebilir bir derinliği olduğuna inanılırdı. (...) o ortamda 'kendiliğinden' kitle hareketlerinin hemen hiç olmamasının başta gelen nedeni budur*"(s.17).

70'li yılların kitle hareketlerini, uyulması gereken ilke ve kuralları vazeden ideolojilere tabiyet içinde tanımlanan kitlenin örgütlü eylemi olarak resmeden Laçiner, günümüz kitle hareketlerinin farkını da şöyle belirliyor -zaten mahiyet farkı da buradan çıkıyor: "*Oysa günümüzdeki kitlesel hareketlerin çoğu 'kendiliğinden'dir. (...) güdüler, sezgiler ve anlık etkilerce yönünü ve hedefini bulan hareketler bunlar. (...) Örneğin Sivas'ta saatlerce 'islami' sloganlar atarak, kah dağılan, kah yeniden toplanan, önce bir anıtı parçalarsa teskin olacağı izlenimini verip sonra hiç de çok vahim şeyler yapacakmış gibi görünmeyip, içinde yüzü aşkın insanın bulunduğu bilinen bir otelin yakılmasını-fanatik bir saflığın asabiyetiyle değil-sanki basit bir eğlenceymişçesine teşvik edip, rahat rahat seyreden güruh böyledir*"(s.17-18).

Laçiner '*kendiliğinden hareket*' olarak nitelediği Sivas Katliamı'nı gerçekleştiren güruhun İslami ideolojik bağını görmeyi denemiyor. İslami ideolojinin 'Kur'an'a göre yaşama' çağrısının, 'bilinmesi, uyulması gereken kural ve ilkeleri' içermediğini mi düşünüyor? Bugün gerçek dindar olmak için bı 'külliyyat'a vakıf olunması gerekliliği ötesinde öyle davranılması ve yaşanması zorunluluğunun her fırsatta İslamcı ideologlarca deklare edildiğini bilmiyor mu? Bilmiyorsa Ali Bulaç'tan, Abdurrahman Dilipak'tan da mı öğrenmemiş. Ve örgütlülük: Sivas Belediyesi en küçük çalışanından belediye başkanına kadar bir 'örgütlülük' değil midir? Kutlama tarihinden çok önce yayına başlayan Sivas'taki yobaz yerel basın yeterince bir örgütlülük değil midir? Bütün bunlara rağmen

Sivas olayları yine de, bir gürhun, içgüdüsel, 'hayvani' dürtüleri tarafından davranışları belirlenmiş bir 'kalabalığın', 'kendiliğinden' hareketi midir!? Böyle parlak tahliller sunan bu sosyolojik la-kırdılara ancak hayran olunabilir diye düşünüyorum.

Peki nedir, bu kalabalığı 'kendiliğinden' harekete geçiren şey nedir? Bunun yanıtı Laçiner'de kitle psikolojisinin 'içgüdü' saikine indirgenmiştir. Sivas'taki kitlenin saldırısı, bir gerekçe yaratma mantığı içinde böyle 'bilimsel' (sosyolojik) bir bulguya dayandırılır. Bu analogi mantığı İslami ideolojinin yobazlığını, terörünü ve barbarlığını gizlemenin bilimsel kılıfı olur. Üstelik de sözde postmodern olan bu kitle tasviri; kalabalığın haleti ruhiyesini, Freud'u bile yaya bırakacak bir psikolojik tahlil gücü ve lise sosyoloji kitaplarında yer alan kitle psikolojisi figürlerine dayandırarak şöyle kurulur: *"Sevginin karşısı nefret değil, duyarsızlıktır der bir düşünür. İnsana ait tüm sahici duyguların karşısı zıt, ama yine de insani duygular değil, duyarsızlıktır"* diye ekler. Sivas'ta, sakalları ve bereleriyle *"şeytan Aziz"* diye bağırانlarla aynı sloganı haykırarak yürüyen kopuklar, taşra kentlerinin rutinde *"seyirlik"* bir olaya katılma fırsatı bulmuş *"sıradan"* kişilerden oluşup, otele önünde toplanıp yıkma ve yakma teşviklerini dinleyen ve destekleyen kalabalık, işte bu *"insan olmak"*tan uzak, ama hayvanlık durumuna pek yakın *"duyarsızlık"* hali içindedirler. Boyabat'ta nefret uyandıran bir tecavüz ve öldürme fiilini işlemiş birini odun sokup linç eden kalabalık yaptığı bu işin iğrençliğinden ürpermiyor, ürperemiyorsa nefreti sahici bir duygu değildir. Avını kovalayıp parçalarken insandakine benzer duygularla değil, genlerine *"yazılı"* kodların kendiliğinden işleyişine tabi olan bir hayvanın duyarsızlığıdır bu"(s.18).

Laçiner'in tahlillerinde geliştirilen sosyolojik ve dolayısıyla siyasi sapkınlığın görüntüleri şunlardır:

1- Yukardaki alıntıda görüldüğü gibi günümüz postmodern kitle-si olarak adlandırılan kitlenin temel özelliği olarak *"duyarsızlık"* veriliyor. Oysa öncelikle Sivas olaylarındaki kitle *'duyarsız'* değildir ve sonra postmodern oluşun göstergesi *'duyarsızlık'* değil-

dir. Postmodernizmi *Birikim* sayfalarında başından bu yana çarpıtarak ele alışın tipik sonuçlarından biri bu 'duyarsızlık' masalı ile noktalanmıştır. Postmodernizm duyarsızlığın daha doğrusu Laçiner'in çizdiği anlamda hayvani, içgüdüsel ya da dürtüsel ne dersenez deyin psikolojik bir hadım edilmişliğin değil, tersine duyarlılığı gerektiren bir tepkisizliğin ifadesidir. Tepkisizlik, karşı tarafa duyarsız kalmak değil, onu kaale almamak demektir, onun araçlarını, onun dilini kullanmamak, onun sahasında oynamamak, oynamayı reddetmek demektir. Bu gerçek bir tepkidir. Farklı bir tepkidir, bir direniştir. Baudrillard, Foster, Foucault ve kısmen Jameson, bu alanda önemli bir külliyat ortaya koydular. Laçiner'in bahsettiği ve 'genlerine yazılı kodların kendiliğinden işleyişi' ile betimlediği şey, tam bir içgüdüsel, 'sezgisel' ya da 'anlık etkilerce yönünü bulan' davranıştır ve bunlar hemen her tür kitle hareketinde ve sadece belirli anlarda ortaya çıkan saiklerdir. Kitlesele eylem anında ortaya çıkan ve yönlendirilemez olan davranışlardır. 1978'deki Maraş Katliamı'nda solcuları ve Aleviler'i satırlarla doğrayan kitlenin bu cinayetleri ve katli örgüt emri ile, ideolojik buyrukla yaptıklarını söylemek oldukça güçtür, ama bu o hareketin örgütsüz ve kendiliğinden olduğunu göstermez. Her tür kitlesele eylem anında, belirli anlar vardır, ve o anda bilinç, akıl ya da ideolojik figürlerin yaptırımları ve gerekleri hiçe sayılır. Kitle psikolojisi ders kitaplarında uzun uzun anlatıldığı gibi bu tür anlarda saldırganlık içgüdüleri devreye girebilir, sezgisel ve içgüdüsel davranılabilir. Her kitle eyleminde bulunan böyle bir figüre dayanarak, o kitle eylemi 'kendiliğinden hareket' olarak ilan edilemez. Burada açıkça, Sivas Katliamı'nı yapan kitlenin kendiliğinden hareket ettiğini, içgüdüsel, sezgisel ya da hayvani güdüleri ile davranan örgütsüz bir kalabalık olduğunu bu yüzden de 70'li yılların ideolojik örgütlü kitle hareketlerinden farklı olduğunu söylemek, Sivas katliamının İslamcı müsebbiplerini ve İslamcı örgütlerini aklamak ya da mazur göstermekten başka hiçbir anlam taşımaz. Sosyolojik tahlil yeteneğinin gelebildiği sonuç da bu olmuştur. Laçiner Sivas Katliamı'nı kendiliğinden bir kitle hareketi olarak ilan etmiştir. Oysa, Sivas Katliamı kendiliğinden bir kitle hareketi değildir. İdeolojik bir bağınazlığın örgütlü eylemidir. Gün-

ler öncesinden başlayan bu ideolojik eylem, tam anlamıyla, ahla-ki ve İslami ideolojinin yönlendiriciliği ve hedef tayini ile yürü-tülmüştür. Bu eylem postmodern kitle masalına sığmıyor. Ayrıca postmodernizmin ana teması 'ideolojilerin sonu'dur. *Birikim* bunu başından beri sadece Marksist ideolojinin sonu olarak 'okudu'. Oysa sivil toplum projesi tüm ideolojilere karşı kurulabilirdi, Marksizm'den kaçıp İslami ideolojiye kapılanarak değil. Marksist ideoloji öldü, ama İslam ölmedi deniyorsa ortada ölen falan yok-tur. Bir kavga vardır. İdeolojiler arası kavga. O kadar. 'Birlikte na-sıl yaşayabiliriz' jargonunun bu kavganın üstünü örtmek üzere gösterdiği performans ve dokuduğu kumaş Sivas'ta parçalanmış ve yırtılmıştır.

2- Alıntıda görüldü, analogi yapılıyor, Boyabat ile Sivas olayları karşılaştırılıyor ve olay kalabalık bir güruhun kendiliğinden eyle-mine indirgeniyor. Yani, burada sosyolojik 'benzerlik ilkesi' biri-si linç, diğeri siyasi olan bu iki hareket arasında biçimsel bir ilke olarak işliyor. Ve her iki hareketin ortak ilkesi de psikolojik hatta biyolojik bir belirlenime tabi kılınmış insan davranışı (içgüdüsel saldırganlık) olarak saptanıyor. Oysa bu iki hareket arasındaki bi-çimsel benzerliğin ötesinde niteliksel bir benzerlik vardır ki bu niteliksel benzerlik ancak, 'devlet düzeyinin yokluğu' yeni olgusu-nu kavranılabilir kılar. Benzerliği oluşturan her iki kitlenin hare-ket biçimi yani ampirik varlığı değil (bu saptama tam da sosyal bir olguyu pozitivistçe betimlemekten başka yere çıkmıyor) asıl benzerlik her iki olayda da insanları harekete geçiren ideolojik bağlanma ve yönlendirmedir. Her iki kitle hareketindeki niteliksel benzerlik, 90'lı yıllar boyunca egemen bir biçimde yaşanmaya başlanan islami ideolojinin, uyulması gereken kurallar ve ilkeleri-ni hayata geçirme ve başkalarına dayatma pratiğidir. Sorun, toplu-mu İslami ideolojinin politik arzu düzenine uygun olarak örgütle-mektir. Boyabat'da insanları harekete geçiren TC Devleti'nin hu-kuk düzeninin İslami hukuk düzenine olan uygunsuzluğunu 'uy-gun kılma' (anında cezalandırma ve kısasa kısas ilkesini) hayata geçirme istek ve arzusudur. Bu arzu kendiliğinden kitle hareketi-nin arzusu değil, İslami ideolojinin örgütlü saldırganlığının bir te-

zahürü, bir 'deneme'sidir. Sivas'ta denenen de budur. Bu İslamcı ideolojinin, tüm Türkiye'ye verdiği siyasi ve ideolojik bir mesajdır. Laçiner bu mesajı, kendiliğinden, sezgisel, dürtüsel bir kitle psikolojisi lakırdısı içinde istediği kadar boğuntuya getirsin, Ali Bulaç, bu mesajı oldukça net vermiştir: " *'Kahrolsun şeriat' diye bağırmanın milyonlarca insanın ruhunda ne büyük sarsıntılar meydana getirdiğini bilmiyorlar. Onlar, şeriatın İslam'ın ilahi hukuku olduğunu ve bir müslümanın bir canını değil bin canı da olsa şeriat uğruna çekinmeden feda edebileceğini de bilmiyorlar. Ve eğer bütün bu ağır tahriklere rağmen müslümanlar susuyorlarsa, bu onların engen sabırları ve geleceğin onların olduğunu gösteren somut belirtilerinin gün gibi ortada olmasından ötürüdür*"(Yeni Zemin, Ağustos 1993, sayı.8, s.65). Aslında burada Bulaç'a övgü düzmek gerek, çünkü olguyu, Laçiner'in başvurduğu kıvırtmalardan hiçbirine başvurmaksızın apaçık vermektedir. Ömer Laçiner'e şunu hatırlatmak istiyorum; karşılaştığımız olgu o denli basit değil. Oldukça karmaşık. Ve bu karmaşıklık bir 'okuyan' olarak benim aptal olmama engeldir (Adorno). Böyle karmaşık bir olgu karşısında aptal olma lüksüne sahip değilim. Sosyolojik bir kitle psikolojisi figürü ile (içgüdüsel, hayvani ve sezgisel hareketle) açıklanamayacak bir olguyu bu figür ile kavramam isteniyorsa bu aynı zamanda benim aptal yerine konduğumu da gösterir. En azından şunun için; 1978 Maraş Katliamı'nı tekrar hatırlayın. MHP ve MSP ittifakı ile Maraş'ta bir katliam gerçekleştirildi. Yine camilerden çıkan kalabalıklar ellerinde satırlarla solcu ve Alevi olarak bilinen insanların evlerine saldırtıldı. Kadın çocuk ihtiyar demeden satırla (gerçekten satırla) doğrandılar. Kapı önleri, sokaklar insan ölüleri ve parçalanmış cesetlerle doluydu (fotoğraflarını da isterseniz yayınlarız). Şimdi soruyorum, Maraş Katliamı'nı yapan kitleye MHP ya da MSP bizzat ve fiilen 'gidin insanları kesin' mi demiştir. O eylem Laçiner'e göre 70'li yılların eylem karakteri tanımı çerçevesinde ideolojik ve örgütlüdür. Ben Maraş Katliamı'nın örgütlü ve ideolojik bir eylem olduğuna ne kadar inanıyorsam, örgütün ve ideolojinin, kitlelerin ayaklandığı eylem anında insanları kesme, katletme, yoketme emri verebileceğine, ölüm olaylarını (o eylem anında) planlayabileceğine ve yü-

rürlüğe koyabileceğine de o oranda inanmıyorum. Olay MHP ve MSP'nin örgütlü eylemidir, ancak eylem anında kitle psikolojisinin o hayvani ve içgüdüsel saldırganlığı denetlenemez ve yönlendirilemezdir. Örgüt bir eylem kararı alırken, kitle hareketinin nelerle varabileceğini, nasıl sonuçlanabileceğini her zaman hesabeder ve ona göre karar verir. İşte örgütün sorumluluğu budur. Sivas Katliamı da örgütlü ve ideolojik bir eylemdir. Örgüt bu kitle hareketinin nereye varabileceğini hesabetmiştir, bu nedenle sorumludur. Asla kendiliğinden bir eylem değildir. Maraş Katliamı ile Sivas Katliamı arasında niteliksel bir fark yoktur. Her iki olay da ideolojik manipülasyonla (özellikle sözlü kültüre dayalı İslami ideolojinin manipülasyonu ile) realize olmuş eylemlerdir. Bu her iki olay arasında nitelik açısından bir '*mahiyet farkı*' yoktur; ama Laçiner'in 70'li yılların kitle eylemlerini örgütlü ve ideolojik, Sivas Katliamı'nı ise 'kendiliğinden' bir eylem olarak mütalaa eden teorik inkişafında bir mahiyet farkı vardır. Bu da, Laçiner'in kişisel serüvenindeki bir farka işaret eder. Olgular, olgulardır. Teoriye sığdırmaya çalışırken, teorinin geçirdiği niteliksel değişimi ve farklılığı olgulara yansıtmak ve olgular arasında bir mahiyet farkıymış gibi sunmak akademik sosyologların tavrıdır. Pedagojik tahakkümcü bir tavrıdır. İşte *aptal olma lüksüne sahip değilim* derken söylemek istediğim de budur.

Tanıl Bora '*Almanya'da Dazlaklar Türkiye'de Yobazlar*' adlı yazısında sosyolojik 'benzerlik ilkesi'ni bu kez, Almanya'daki Neo-Nazi hareket ile Türkiye'deki İslamcı hareket arasında kuruyor. Ampirik analizlerin kaçınılmaz yüzeyliliği içinde bulunduğu ilk sonuçlardan birisi şu: "*Neo-Nazi kitlesi terimine de şerh koymak gerek: Bu kitlenin önemli bir bölümü kendisini politik-ideolojik bir kimlikle ifade etmeye yatkın değil, Neo-Nazilik olarak tanımlanan politik ideolojik çizgiyle bütünlüklü, istikrarlı bir ilişki bulunmuyor*"(s.22). Neo-Nazi hareketin 'anonim karakteri' üzerinde duran Bora, giderek bu hareketin 'kendiliğinden'liği üzerinde duruyor ve onları 'münferit eylemciler' olarak resmediyor(s.22). Laçiner'in kullandığı mantığı kullanan Bora, Neo-Nazi hareketin bu 'kendiliğinden', 'anonim' ve 'münferit eylemci' özelliklerini Sivas

Katliamı'nı gerçekleştiren kitlenin özellikleri olarak bize sunuyor. *"Sivas'taki katliamda, provakatörlerle kitle arasındaki bağ daha inorganiktir, (türkçesi, bu eylem 'örgütsüzdür' demek isteniyor HÇ.) kitle daha anonim, eylem daha kendiliğindendir."*(s.23). Kitle hareketinin sivil karakteri üzerine yapılan yorumlar öylesine göz kamaştırıcı ki hareketin politik karakteri bu parlak sivil yorumların altında kayboluyor. Bu Tanıl Bora'nın başarısıdır. Sivas Katliamı'nı böyle sivil bir *'kendiliğinden kitle eylemi'* zeminine oturtan Bora, sosyolojik benzerlik ilkesini o dereceye vardırıyor ki, Sivas Katliamı ile telefon kuyruğundan çıkan kavgaları bile benzetebiliyor. *"Bu kitleleşmiş, hatta kollektifleşmiş münferit eylemciliğin (telefon kuyruğu kavgasından cinayet 'çıkaranları' da aklımızın bir köşesinde tutalım) nedenleri, kaynakları hakkında çok kafa yormak gerek"*(s.24). Bu kafa yorma çabalarını takdirle izlediğim Tanıl Bora, anılan yazısında ilginç bir biçimde Bir MHP tahliline girişiyor ve MHP'nin 'Milli Refleks' teorisini eleştiriyor. Çok da başarılı ve katıldığı bir eleştiri. Bir anlamda, daha kötüsünü göstererek islami faşizmin günahını azaltan bu eleştiri, esas olarak yeni Neo-Nazi kitlesel hareketliliğin MHP'nin örgütlü faşizmine uymadığını kanıtlıyor. Alabildiğine yoğun ve sert bir MHP ve Devlet eleştirisi var. Sivas Katliamı üzerine 'okur'un beklediği tepkiselliği Tanıl Bora, MHP ve Devlet eleştirisi ile mastürbe ediyor. Çünkü İslamcılar'la ilgili enteresan tespitleri var Bora'nın, *"İslamcı hareketin ve RP'nin, topumdaki neo-faşizan eğilimlerle temasa amade yönelimleri olduğu gibi, bu eğilimlerle uyuşmayan veya onlara tabiyetten kaçınmak isteyen yönelimler de mevcut. Genel olarak İslamcı harekette, İslam'ı demokratik-çoğulcu bir toplumsal politik proje olarak tanımlamaya dönük tartışmalar var"*(s.30). Ve bu İslam'ı demokratik proje içinde görenler *"RP'yi daha demokratik ve çoğulcu bir çizgiye çekme mücadelesi veriyorlar"*(s.30) Tanıl Bora, bu demokratik-çoğulcu İslam mücadelesini kanıtlamak üzere bizi dipnotuna gönderiyor : *"Örneğin bkz.: 'Yeni Dönemde RP' (Açıkoturum), Yeni Zemin, Ocak 1993, s.28-41; 'RP'nin Tavrını İlkeli Bulmam' (Bahri Zengin'le röportaj), Yeni Zemin, Haziran 1993, s. 40-41."* Ve biz de Yeni Zemin' de RP'nin eleştirildiğini öğrenerek, İslam'ın

demokratikleştirilme mücadelesi verildiğini görüyor ve seviniyoruz(!).

Özetlersek Tanıl Bora şunu söylüyor, toplumdaki bu neo-faşist 'kendiliğinden' ve 'münferit eylemci' karakter, RP'nin muhafazakar çizgisiyle buluşuyor. Oysa İslamcılar içinde RP'nin bu muhafazakar ve devletçi yapısına karşı mücadele eden İslamcılar da var. Ve bu İslamcılar İslam'ı demokratik - çoğulcu bir politik proje olarak sunuyorlar. Dolayısıyla RP'nin muhafazakar ve devletçi İslamcılığı'yla bu sivil İslamcılar aynı kefeye konamaz. Şimdi beni mazur görün ve lütfen yanlış anlamayın, benim sorum şudur; bu İslam'ı demokratik ve çoğulcu bir politik proje olarak sunan sivil İslamcılar, şariat düzeninin savunusuna soyunmuş Ali Bulaç ve *'Bilgi ve Hikmet'* çevresi midir (ki bu 'çevre' içinde Tanıl Bora da vardır), yoksa Kur'an'a göre yaşamak istiyoruz' diye bağırıp çağıran Abdurrahman Dilipak mıdır? Ya da benim bilmediğim başkaları mı? Tanıl Bora, RP'nin bu gerilimi dikkate alması gerektiğini de söylemeyi ihmal etmiyor. Bu gayretkeşlik o derece ki, neredeyse RP'ye bak deniyor MHP'nin örgütlü faşizan yapısı bu kendiliğinden neo-faşist kitle hareketleri ile pek örtüşmüyor ama RP'nin muhafazakar yapısı bu hareketlilikle buluşuyor. Kitle partisi olmaya yönelmiş bir RP, iktidar yürüyüşünde eğer bu sivil İslamcı arkadaşları dikkate alırsa, bu kitlesel eylemlerle buluşmayı kendi lehine çevirebilir. Atıyorum tabii.. Amacım şu. Tanıl Bora İslamcı paradigma içinde, biri ya da diğerine taktik, strateji ne dersiniz deyin 'akıl' veriyor. Bu problematiğin sol ile ya da Sivas Katliamı'nın değerlendirilmesi ile bir ilgisi yok. Tanıl Bora artık *Bilgi ve Hikmet* dergisinin yazandır. Bu satırları yazarken beni kusurlar hiyerarşisinin neresine koyarsanız koyun Tanıl Bora'nın İslam'a endekslenmiş jargonunu ve retorikini 'ikiyüzlü' bulduğumu söylemekten men edemezsiniz. 'Demokratik- çoğulcu', 'hoşgörü', 'birlikte yaşama', 'yurttaşlık bilinci', 'diyalog' vb.kavramlar ne denli çekici görünürse görünsün aynı zamanda 'faşist' de olabilirler, teokratik de. Çünkü hiçbir kavramın kendinden menkul ve evrensel geçerli tek bir anlamı yoktur. Her kavram kullanıldığı 'bağlam'ın yüklediği anlamı taşır. Tanıl Bora bir yandan *Birlikim*'de

'Sivas Olayları'nı değerlendirirken, diğer yanda '*Bilgi ve Hikmette* yazıyorsa ve bunu hoşgörü ve diyalog adına yapıyorsa, o zaman *Birikim* sayfalarında hiç kimse kalkıp da İsmet Özel'i eleştiremez. İsmet Özel o lafları *Birikim*'in savunduğu 'hoşgörü' ve 'birlikte yaşama' ideolojisi adına etmiştir. Ya 'hoşgörü'yü savunursunuz ve İsmet Özel'i eleştiremezsiniz ya da hoşgörü ve diyalog'un (bizim başından beri işaret ettiğimiz) sınırlarını, anlamını ve bağlamını çizmek zorunda kalıp İsmet Özel'i eleştirme hakkına kavuşursunuz. İkisi bir arada olmaz, olursa ikiyüzlü bir ahlakîyat ideolojisinin uygulaması olur. Hem *Birikim*'de hem de '*Bilgi ve Hikmette* yazan Tanıl Bora da kalkıp bize 'arkadaşlar ben camiye giriyorum ama namaz kılmıyorum' diyemez. Camiye girmiş olmak bir eylemdir, bir pratiktir. Namaz kılıp kılmadığın (İslamcı olup olmadığın) kamuyu ilgilendirmez, o sizin öznelliğinizdir. Ancak kamu sizi camide görüyor; bu yeterli bir politik implikasyon üretiyor. Sivil toplum adına üretilen politika budur. *Birikim* özel sayısı, Sivas Katliamı üzerine ahlaki ideolojinin tam bir ikiyüzlülük belgesidir. Çünkü bugün Türkiye'de belki de, İslamcılar'ı eleştirme hakkına sahip olmayan tek odaktır *Birikim*.

Laçiner ve Bora'da tipik tezahürleri görülen sosyolog tavrının siyasi sonucu 'sivil toplum' adına İslamcılar'la birlikte yaşamayı araştıran bir politik projeyi önümüze koyuyor. Bu proje esas olarak (*Birikim* açısından bakıyorum) solu içselleştirebildiği oranda, solu kendi silahlarından arındırma ve sol geleneği 'birlikte yaşama' retorikğine indirgenmiş liberal bir yurttaşlık bilinci ile donatan ahlaki ideolojinin egemenliğini sağlama projesine dönüşmüştür. Bilinen bir gerçektir, kime karşı çıkılıyorsa öncelikle onun 'dil'i reddedilir, kullanılmaz. *Birikim*'i okuyanlar özellikle Tanıl Bora'nın yazısında Türkçe'nin reddedildiğini görürler. İslami jargon tüm ağırlığıyla 'eski Türkçe kullanımı' gerekçesinin çok ötesinde varlığını hissettirmektedir. İslami jargon kullanımı ile başlayan yöneliş, yorumlar ve savunularla alabildiğine gelişir. Bugün *Birikim*'in etkisi ve yönelişi, içselleştirebildiği bir okur tabanını kuşatmaya başlamış ve bu tabanın davranış ve tutumlarını ayartmaya yönelmiştir. Bu yönelişin, gerçekliğin doğrultusunu ya da denge-

sini sol aleyhine bozduğu ise ortadadır. Çünkü bir özne misyonu atfedilmemiş sınıfsal varoluşlar ve çıkarlar sözkonusu olduğunda, iktidar mücadelesinin keskin ve çok belirgin stratejileri sözkonusu olduğunda ve hatta Sivas Katliamı gibi yaşamak ya da ölüm gibi barbarlıklar sözkonusu olduğunda belirsizleşen, kıvırtan, kitle psikolojisinin sosyolojik figürlerine sığınan ve olayları '*kendiliğinden*', '*bir güruhun*' '*münferit eylemci karakteri*' gibi okuru belirsizliklerle başbaşa bırakan ve tavır almaktan kaçan *Birikim* dergisinin çizgisi, evrensel değerler, insan sevgisi, evrensel yurttaşlık hakları, hoşgörü, diyalog ya da birlikte yaşama gibi burjuvazinin yüzyıllardır cılkını çıkardığı ideolojik salvolar sözkonusu olduğunda son derece belirgin ve nettir. *Birikim* çizgisinin başka netlikleri de vardır. Her kim ki laiklikten sözeder, hemen '*Atatürkçü*' yaftası takılır, sanki Atatürkçüler'den başka hiç kimse '*laik*' olmayı düşünemez ve savunamaz. Her kim ki, sınıfsal çıkarlardan ve toplumsal yapıdan sözeder, derhal '*iktisadiyat ideolojisi*'nin tutsağı yaftası takılır, ya indirgemeci ya da ortodoks denir. Sanki ekonomik gerçeklikten sadece ve sadece indirgemeci bir biçimde söz edilebilirmiş, bunun dışında ele alınamazmış gibi bir anlayış egemen kılınmıştır. Her kim ki İslamcılar'a karşı çıkar derhal o kişi Devletçi ilan edilir vb. vb. *Birikim* çizgisi gerçeğe rağmen evrensel ve ahlaki söyleme boyun eğiş çizgisidir. Ve onun bu hümanist ve ahlaki jargonunun bu ülkedeki, belki en büyük başarısı solu bu boyun eğişin nesnesi kılmada gösterdiği etkinlik ve performanstır. Öyle ki, *Birikim*'le sürdürdüğü flörtlö sığınan şeriatçılar bile solu kendi alaylarının ve hakaretlerinin nesnesi kılabilir bir noktaya gelmişlerdir. Burada '*sol*' sözcüğünü ideolojik bir '*tamlık*', '*bütünlük*' , akılcı bir bağlanma olarak kullanmıyorum: özgürlük, direniş ya da başkaldırı ne dersiniz deyin farklı bir varoluş biçimini imlemek üzere ve başka bir sözcük bulamadığım için kullanıyorum.

Bugün '*birlikte nasıl yaşarız?*' ideolojisi *Birikim*'in söyleyeceği bir '*son söz*' haline gelmiş olabilir, ancak bunun Türkiye gerçeğinin son sözü olduğunu düşünenler, *Birikim*'in, devleti ele geçirmeye çalışan bir '*demokratik-çoğulcu İslamcı politik proje*'ye en-

dekslenmiş çizgisini göremeyenlerdir. 'Birlikte nasıl yaşarız?' ideolojisi; işçi sınıfı ya da çalışan çoğunluk ile ayrıcalıklı azınlık arasındaki, etnik azınlıklar ile üniter devlet yapısı arasındaki, kültürel farklılıklar (İslami -laik çatışması) arasındaki çelişkilerin çözülmüş olduğu varsayımına dayanır. Eğer bu çelişkiler çözülmüş ise bir 'birlikte nasıl yaşarız?' konuşulabilir. Bu çelişkilerin çözülmediği bir yerde 'birlikte nasıl yaşarız?' ideolojisi, devletin 'milli birlik ve beraberlik' ideolojisinin bir türevi olmaktan başka anlam taşımaz. Bu da 'ulusal devlet' özleminden başka bir şey değildir. *Birikim* bu özlemi üstelik devlete karşı bir söylemle ifade etmektedir. Çünkü saldırdığı devlet değildir, 'Kemalist devlet'dir. Oysa sol açısından 'devlete karşı olmak'la, 'Kemalist devlete karşı olmak' arasında kapatılamaz uçurumlar vardır. Kemalist devlet'e karşı olmak, doğrudan doğruya İslamcılar'ın, tekkeleri kapatan, hilafeti kaldıran, Arapça'yı defeden Kemalist devlete karşı oluşları ile bir anlam kazanır. Sol açısından TC devletine karşı olmak başka yorumları gerektirir.

Birlikte yaşamak, geleneksel kültürümüz, bin yıllık geçmişimiz gibi lakırdılarda ortaya çıkan *Birikim*'in bu coğrafyada yaşayan herkesi ortak bir kültüre bağlama çabası ki bunu çoğu kez inanarak yapıyor, Türkiye'nin bugünkü kapitalist yapılanışını kavramamayı ya da yanlış algılamayı beraberinde getirir. Her şeyden önce 'birlikte nasıl yaşayacağız?' sorusu, birlikteliği sağlayacak 'ortak payda'nın bulunması ile bir anlam taşır. Nedir, hepimizi birlikte yaşamayı kabule zorlayan ortak payda? Kültür mü, kültürel değerler mi? Sivil toplum projesinde sık sık dile getirilen yeni değerler yaratmak ya devrimci bir 'kopuş'a bağlanabilir ya da şu anda mümkün ve 'olabilir' bir yaşama bağlanabilir. Birincisi radikal bir değişime, bir direniş biçimine işaret eder ki bence bu sol bir konumdur, ikincisi de pratik bir evrimciliğe, ki bu da *Birikim*'in çizgisidir. *Birikim* 'tüm bir yaşam biçimi' olarak kültür, demektedir. Sol ise yine bence, 'tüm bir mücadele biçimi' olarak kültür nosyonunu öne çıkarmaktadır. *Birikim*, bugün İslami ve feodal geleneğe sahip çıkarak, 'gelenegin günümüze uzatılması' (Habermascı) çizgisini izlerken, sol öteden beri, gelenegin sürekliliği ka-

dar, gelenekten 'kopuş'u da gözeten bir geleneğin 'dönüştürülmesi' çizgisini izlemektedir. Bu coğrafyanın kültürüne sahip çıkmak, dönüştürerek, koruyarak vb. ama sahip çıkmak elbette önemlidir. Her türlü tahminin ötesinde önemlidir. Bu ülke sevgisidir. Ülke sevgisi bir coğrafya sevgisidir. Vatan sevgisi değil, o tarih sevgisidir. Ben tarihten sözetmiyorum, vatandan da sözetmiyorum, o millete ve milliyetçiliğe çıkar. Oysa coğrafyamı seviyorum, bu bireye ve vatansızlığa çıkar. Tüm ideolojilere karşı oluşun gerekçesi budur. Vatansız, milletsiz ve dinsiz bir dünya özlüyorum. Bütün bu aptallıkların tarihin çöplüğüne atıldığı bir dünya. Olası bir sivil toplum projesinin üç sacayağıdır bunlar: vatansızlık, millet-sizlik ve dinsizlik.

Sonuç olarak diyebilirim ki, *Birikim* çizgisinin ahlakçı ikiyüzlülüğüne karşı geliştirilecek her söz, bilincin ve aklın parçalanmışlığı üzerine inşa edilebilir. Hiç bir akılcı formülasyon, akılcı pragmatik, *Birikim*'in 'söz'üne karşı çıkamaz, onu etkisiz kılamaz. Çünkü onların 'sözü' aklın pragmatik kullanımının doruğudur. Üstelik bunu aklın kendisine karşı (irrasyonel ahlaki jargonla) realize edebilecek bilgi ve birikime ve çalışkanlığa da sahiptirler. Hiç kimse Alman spekülâtif geleneği ile mücadeleye kalkışmamalıdır, kazanamaz. O sadece reddedilmeli, yadsınmalıdır. Bu red onun yapısını bozarak yapılabilir. Çağımızın temel kölelik biçimlerinin mimarı olan Alman spekülâtif geleneği, insanlığın yapabildiği ve yapabileceği bu en güzel pislik, bir kez bulaştı mı paçanıza, o boktan kurtulmak için o giysiği yıkamanız yetmez, çıkarıp çöpe atmanız gerekir, o kadar. Kimse bugün Hegel'i altedemez. Hegel altetme-edilme mantığının ötesindedir. Hegel'in spekülasyonları ile uğraşacak vakit de yok üstelik. Pratik olarak reddetmek yeterlidir. Evet, ama teorik olarak 'hesaplaşmak' asla. Bu büyük bir ahmaklık olur. Akademik 'modernizm'i tanımak, onun çöplüğünde onunla savaşmak olur bu. Hegel'in istediği de budur. Kendisine 'yanıt' vermenizi sağlamak. Bu onu 'tanımak' demektir.

Bilim ve akla dayalı sol, günümüzün bilim ve akla yönelik kuşku ve sorgulamalarından en çok yara alan kesim oldu. Bu kaçınılmaz,

tarihsel bir olguydu. Sorun bu değil. Sorun bu olgunun istismarı ve sömürüsüdür. *Birikim* Türkiye'de bu istismarın ve sömürünün mimarı olmuştur. Ne adına yapmıştır bunu? Hümanizm, ahlakiyat ve ilahiyatçılık adına. Peki hümanizm (hoşgörü, diyalog, insan, birlikte yaşama, özgür yurttaş vb.) bütün bunlar Aydınlanma boyunca akılla meşrulaştırılmış nosyonlar değil miydi? Evet, ama daha çok sağduyu olarak.. Ve şimdi Türkiye'de sol bu 'sağduyu' ile yaşıyor. İyi de 'sağduyu' dün de politik idi, bugün de. Bunun neresi akıldan ya da Marksizm'den kaçıştır. Bu doğrudan aklın bir başka versiyonuna (kapitalizm-Marksizm karşıtlığının öncesine) feodal akıla dönüştür. Bu dönüş hümanist burjuva liberal politika ile İslami feodal özlemlerin bileşkesinde realize olmuştur. *Birikim işte bu bileşkedir. Birikim* bu trajik dönüş öyküsünün kahramanıdır.

Ağustos 1993

Tüketilen Kimlikler ya da Enteresan Rasyonalite Biçimleri

*Doğru, onaylayanı olduğu kadarıyla doğru,
hakikat, tanıyanı olduğu kadarıyla hakikattir.*

Olay ne idi? Olay, yüzyılımızın ikinci yarısından bu yana dipten dibe kaynayan bir dalganın 80'lerden itibaren öncelikle Batı'da, sonra 1989'da SSCB'de ve nihayet özellikle 90'lı yıllarda ülkemizde bir meşruiyet krizi olarak somut biçimde gözlenir, görünür ve yaşanır olmasıydı. Neredeydi bu meşruiyet krizi? Hangi sistemde ya da hangi ölçekte yaşanırsa yaşansın, krizin somutlandığı alan; temsil sistemine dayalı parlamentolar, tüm kurum ve yapılarıyla devlet, toplum ve gündelik yaşamdı.

Böylesine yaygın ve derin olan bu meşruiyet krizinin bir anlamı olmalıydı, vardı. Siyasetin, teorik sözün bir implikasyonu olduğunu bu süreçte tüm açıklığıyla gördük. Çünkü bugün somut olarak yaşadığımız siyasi ve ideolojik sistem krizi çok önce teorik sözde (felsefe, bilim ve ideoloji alanlarında) başladı. Pozitivist bilim bağlamında Bachelard ve Kuhn kuşağının, Marksist gelenekte ise Althusser ve ekolünün işaret ettiği krizi, daha sonra yapısalcılık ve sonraki kuşaklar göstermekle kalmadı, yaşadı. Dilbilimden semiyolojiye, sosyolojiden psikolojiye, edebiyattan eleştiri vb. alanlara değin indirilen darbe öncelikle 'temsil' nosyonuna yönelik oldu. Bu, bir süre sonra temsile dayalı epistemolojilerin ve giderek ideolojilerin çöküşünü getirdi. Şimdi bilim ve ideoloji gibi yüzyıllardır 'Ba-

tı' seçişli toplumların baş tacı ettiği iki teorik sistemin, insanoğluna vaad ettiği refah, mutluluk ve özgürlüğün; sefalet, tahakküm ve iktidar dayatması ile sonuçlandığı gözlenince ortaya garip bir açmaz çıktı ve sorgulama başladı.

Sorgulama esas olarak bu iki teorik söz kalıbının (bilim ve ideolojinin) indirgendiği, meşruiyetini dayandırdığı ya da huruç ettiği ortak paydaya yönelikti. Akıldı bu ortak payda.

Daha doğrusu aklın, kimi düşünüre göre Rönesans'la, kimine göre de Sany Devrimi ile başlayan modern gelenek tarafından kullanılan biçimle-riydi. Descartes, Kant, Hegel, Marx, kısaca aklın bir total sistem üreten biçimleri-ydi modernizmi tanımlayan ve dolayısıyla sorgulanan.

Burada önemli bir ayraç açmak gerek; çünkü bu tespit, bu sorgulamayı yapan eğilimlere göre farklılık arz ediyor ve bu farklılık önemli. Yani bir eğilime göre (dini eğilimlere göre) sorgulanan şey bizatihi akıldır ve modern akıl bunun en belirgin maddiliğidir. Bir diğer eğilime göre (postmodernizme göre) modern rasyonalitedir ya da aklın bir biçimi olan aklileştirme-dir. Sorun akılda değil aklileştirme tarzlarındadır ve modernizm bu tarzların en belirgin, en vahşi ve en yaygınıdır. Görünüşe göre her iki eğilim de modern akıı sorguluyordu, ama 'görünüşe göre'.

Son dönem postmodernizm tartışmalarında sıkça gözlenen bir durum var: modernizm eşittir akıl ve postmodernizm eşittir akıldışının varyasyonları. Bu yanlıştır. Modernizm akıl değildir. Aklın belirli bir tarihsel dönemde (ki en az geçmiş üç yüz yıllık bir periyoddur bu) ve belirli bir coğrafyada (Batı seçişinin coğrafyasında) somutlanan biçimleridir. Biçimleridir; çünkü birçok akıl biçimi, yani birçok rasyonalite sistemidir söz konusu olan. Kısaca şeylerin farklı yol ve yöntemlerle de olsa ve hatta irras-yonalizm dolayımıyla bile aklileştirilme, rasyonalleştirilme tarzlarıdır modernizm. Nedir? Bilim şeylere dair akılcı argümanlardan oluşur. Nedir? Felsefe ve giderek ideolojiler son derece tanımlanmış, belirlenmiş ve içsel olarak tutarlı kılınmış akılcı disiplinlerdir. İşte bu disiplinlerle dünyayı tanımlayış ve kendimizi algılayış biçimlerimizdir iflas eden. Meşruiyet krizi bu nedenle aklın değil, akla dayalı rasyonel söz kalıplarının krizidir. Yoksa bugün bir yandan hemen her olayda bir tür makulleş-

tirme yaparak, öte yandan da bu makulleştirme pratiğini yapmamızı sağlayan aklın iflas ettiğini söyleyerek yaşamak doğrusu oldukça paradoksal olurdu. Makulleştirme yaparak yaşamının gereksizliğini makulleştirirken de aynı durum söz konusudur. Bu yaklaşım esas olarak postmodernizmin satıraralarında okunan bir yaklaşımdır. Oysa sanal gerçekliği ve aşkınlığı gereği irrasyonel olan din açısından ortada bir kurnazlık vardır. O da bir akıl biçimi olarak modernizmin sorgulanmasını vesile addedip şu ezeli ve ebedi düşmanın (aklın) sırtını yere getirme stratejisidir. Din bugün modern akıl biçiminin krizini doğrudan akla tahvil ederek bir modernizm düşmanlığı yapmaktadır ki bu oldukça pragmatist, yani bir diğer deyişle oldukça modern, oldukça eski ve oldukça akli bir operasyondur.

Öte yandan bugün modern teorik totalliklerin krizinden söz edebiliyor, insanoglunun önünde büyük kara delikler oluştuğunu gözlemleyebiliyor ve farklı arayışları sürdürebiliyorsak bunu irrasyonel bir zeminde yapmıyoruz, tersine bir sürü akıl biçimi içinde yapıyoruz. Bir sürü akılcılaştırma biçimini üretiyor, kullanıyor, deniyor ve her birine aynı ölçüde şans tanıyoruz. Ne olsa gider (anything goes)' in anlamı budur.

Oysa yaşamı bir biçimde akılcılaştırmak ve onu hakikat statüsüne oturtmak; gerçekte bu statüye oturan sözün, statüsünden kaynaklanan işlevi gereği, diğer bütün sözlere kendini dayatması, egemenlik kurması, kısaca iktidar uygulaması demektir. Modern aklın sorgulanması demek, böyle bir sistematığın, sonucu iktidar uygulamak olan bilme rejiminin sorgulanması demektir. Modern akılcılaştırma, bağlantı sınıflaması ve soyutlama işlemi iken, sonucu somut ve mekansal bir iktidar uygulamasıdır. Bilmenin modern statüsüdür bu.

Öte yandan akıl elbette bir mekana doğar. Mekana doğmamış, mekanla kuşatılmamış bir akıl aşkındır. Olgulara bağlı akıl yürütmelerden (pozitif 'bilim'lerden) söz etmiyorum. Bunu da kapsar elbette ama esas olarak aklın işleyebilme koşuludur mekan. İlk sınıflandırıcı edimlerinden, spekülative bağlantı soyutlamalarına ve çıkarsamalarına değin mekan bir koşuldur. Kısaca her tür akılcı ediminizin öncülü mekansaldır. Her tür konuşma ve akıl yürütmenin öncülü mekansaldır. (Şimdi Baudrillard'ın ontolojiye kazandırdığı şu yeni varlık, 'görüntü' ya da sanal gerçekliğin mekansal olup olmadığı tartışması bir yana), tanrı gibi bir aşkınlık dışında me-

kansal olmayan bir öncül kuramazsınız.

Oysa modern akıl hep zaman boyutunda çalıştı. Akıl zaman boyutunda çalışması, soyutlamanın ya da teorinin rehabetiydi. Giderek zaman eşittir rehavet oldu. Zaman boyutu, tarihi. Tarih ise bellek (hafıza). Tarihsel bellek; tarih bilinci. Tarih bilinci; her tür resmi ideolojinin bilinç öznesi. Bilinç özne; parti merkez komite üyeliği ya da parti yöneticiliği, bilim adamlığı, öğretmenlik, yazarlık velhasıl modern bir statü: ayrıcalık. Akıl zaman boyutunda çalışması demek olan soyutlamanın rehabetinin pratikteki sonucu toplumsal yapıda bir iktidar ayrıcalığı oldu; mikro ya da makro hissedarı bir iktidar ayrıcalığı.

Soyutlamanın rehabeti (spekülasyon) modernizmin handikapı oldu. O bir kurtuluş vaadiydi. Gelecekte bir gün Batı seçişinde (soyutlanmış bir coğrafyada) insanlığın cenneti yatıyordu. Bu vaad; zenginlikti, refahtı, eşitlikti liberalizm için, özgürlüktü, paylaşımdı, kardeşlikti komünizm için. Şimdi ve burada yaşanan tahakküm, acı ve sefalet neredeyse bu tatlı umut için ödemek zorunda kaldığımız bir bedel, bir diyetti (modern insanın mazoşizminin kaynağı). Modernizm insanoğlunun bu cennete doğru çektiği her acı sonrasında 'ilerlediği' inancı oldu; bir yanılsamaydı. Mekan dışında düşünüyör, mekan dışında 'ilerliyor'duk.

Bu acılı da olsa ilerleme süreci bireye, belleğin yüceltimi süreci olarak yansıdı. Bellek birikimdi. Birikim ise sermaye. Modernizmde iki tür sermaye vardı biri para diğeri bilgi birikimi. Bu birikime sahip olan, iktidar ayrıcalığı ve statüsüne ulaşıyordu. Toplumsal servetten pay almanın yolu her ne kadar kapitalist olmayı gerektiriyorduysa da, kapitalistin iktidar ortağı her zaman bilgi birikimli adam oldu. Herkes için ve her yerde geçerli bilginin sahibi, hakikatin taşıyıcısı, evrensel bilinç özne: aydın, yani elit. Aydın/elit bu ya da öte dünyada farketmiyor esas olarak 'kurtuluş'u muştulayan, bilen, biliciydi. Birikim, bilicilikti. Modernizmin alamet-i farikalarından biri ilerleme ise öteki de birikimdi. Birikim; yani hafıza.

Tarih insanların sırtlarında taşıyamayacakları bir kambur oluncaya kadar büyüdü, büyüdü. Ve iletişim çağı patladığında, bireylerin sırtındaki bu kambur da parçalandı. Zira artık kambura sığmayacak denli bilgi ve en-

formasyon bombardımanına maruzdu insan. Bellek yitimi hızlandı. Modernizmin ana sermayesi bellek, kendi marifetiyle kendi ellerinden hızla akıp gidiyordu. Yılanın kendi kuyruğundan kendi kendini yiyip bitirmesi analojisi tarihsel olarak gerçekleşiyordu. Bellek yitimi insanda belirli bir başkalaşım sürecini başlattı. Bu başkalaşım da bellekle birlikte hızla yiten bir diğer sacayağı tarih oldu. Tarihin kaybı, ulusun; ulusun kaybı vatan, millet sakaryanın yani 'ortak kültür'ün kaybı oldu. 'Ortak kültür' kaybı nihayet nihai sonucunu verdi, toplum bitti. Toplumu total olarak algılamamızı sağlayan harçlar (ideolojiler) çözüldükçe toplum çözüldü, parçalandı. Postmodern denen çağa girilmişti. Ya da girilmekte olan çağa geçiş kapısının üzerinde 'postmodern geçiş' yazıyor da, biz geçiş bitmediğinden postmodernizmin geçiş süreci mi, girdiğimiz çağ mı olduğu ayrımını henüz yapamıyoruz. Ama şunu rahatlıkla görebiliyoruz: modernizm bireyin parçalanması, uflanması ve dağılması ise postmodernizm toplumun, cemaatin ve ortak kültürün ve tüm totalliklerin parçalanmasıdır.

Belleğin yittiği yerde insan 'yeni' bir şey keşfetti, mekanı ve gündelik yaşamı, yani burnunun ucunu. Zaman boyutunda yaşamaktan, mekan boyutunda yaşamaya geçiş, Apollon'dan Dionysos'a bir yolculuktur. Hoş bir yolculuk ama her yolculuk gibi geride bırakılan onurlu mücadelelerin, yitenlerin, yitirilenlerin buruk acısı ile bugünü yeniden yaşamaya çalışmanın, bugünü kotarabilmenin yorgun başlangıcı. Bilim, Tarih, Vatan, Ulus, Devlet hızla kayboluyor, mekan ve an önem kazanıyor. Modernizme son ve asli darbeyi vuran da henüz yaşamakta olduğumuz bu süreçtir zaten.

Şimdi şu sorgulama nesnesinin, yani akılcılık biçimlerinin neler olduğu ya da aklileştirme tipleri derken neyi imlemeye çalıştığımızı daha net anlamamız gerekiyor. Çünkü modernizm, 'Akılcılık biçimleri' ve bu biçimleri karakterize eden aklileştirme özellikleri ile anlaşılabilir. Öte yandan aklileştirme, modern bir bulgu değildir ve çok önceye, klasiğe hatta antikiteye dek gitmek gerek. Nedeni şu; akıl bir 'şey'i anlamak için onu mekanından kopararak, öncülünden uzaklaştırarak, soyutlar, sınırlarını çizer, tiplerleştirir ve tanımlar. Buna sınıflandırma (klasifikasyon) diyoruz. Akıl, önce sınıflandırır ve sonra sınıflandırdığı şeyler arasında bir takım ölçütlere göre bağlantı kurar vb. Sınıflandırma Aristoteles ile başlayan bir

hadisedir. Aristoteles, fizik evrendeki nesneleri, canlı-cansız şeyleri, kısaca varlıkları sınıflandırmakla başlar işe. Bu sınıflandırılanlar arasında kurulan bağlantılar sonucu varılan çıkarımlar ile, bizatihi sınıflandırılan nesneler arasında bağ kalmaz bir süre sonra. Yani, hakikate sadece fizik evrenin sınıflandırılmış bilgisiyle varılamayacağı çıkar ortaya. Fizik ötesi (metafizik) 'varlık'larla ilk kez karşılaşır insanoğlu; işte yılan hikayesi başlamıştır. 'Akıl kendi sınırlarının ötesinde, dışında, aşkınlıkta çalışmaya başlamıştır' (Kant).

Aşkın bir dünya tasarımı oldukça hızlı bir biçimde çöker insanoğlunun dünyasına (Klasik Dönem sonu ve Orta Çağ başı). Önce hoşgeldin metafizik, sonra da merhaba Tanrı. Hikaye uzar gider. Son üç yüz yıl; aklın bağlantı kurma oyunuyla, yani bir tür simülasyonla çok iş açacaktır insanlığın başına. Felsefeden dine ve bir çok ideolojiye dek bu aşkın dünya tasarımları ile geline nokta da varılan somut bir sonuç vardır. Aristoteles'in doğa özelinde başlattığı sınıflandırma merakı (doğayı sınıflandırınca onu anlayacak, bilecektik, bilince de artık korkmayacak, yani ona ege-men olacaktık), şimdi topluma evrilmiştir. Bir bilinemez olan toplumu bilebilir ve dolayısıyla denetlenebilir kılan bir sınıflandırmadır bu. Akıl artık sadece doğayı değil toplumları da sınıflandıracak denli 'ilerlemiş' ve 'gelişmiş'tir. Artık insanları, üretim sürecindeki konumuna göre, güçlerine ve varlıklarına, inançlarına, renklerine, cinslerine, ırklarına göre sınıflandırabiliyor ve ayrıştırabiliyorduk. Her ayrıştırdığımızın da bir tanımını vardı. Ve her birey ancak bu tanımlanmış bir 'kimlik' içinde kendini tanıyabiliyor ve kendini o kimliğe ait hissedebiliyordu. İnsanların artık dünyada kendilerini algılayış biçimleri ait oldukları kimliğin bakış açısından mümkün olabiliyordu. Bu, dünyayı aklın bir biçimi içinde algılamak ve kendini konumlamaktır.

Bu akıl biçimi, insanları tatmin ediyordu ama, diğer tanımlanmış kimliklerin {işçiler, patronlar, siyahlar, beyazlar, dindarlar, dinsizler, ari ırklar (örn. Alman)-dejenere ırklar (örn.Almana göre Yahudi), kadınlar, erkekler, zenginler ve yoksullar vb.} kendisine göre bir 'öteki' 'başkası' ya da 'diğeri' biçiminde algılanmasına yol açıyordu. Her akılcılaştırma biçimi kendisini bir 'ben' ve 'biz' olarak kurarken, 'öteki'ni de 'ben' ve 'biz' olmayan olarak ayırıyor, damgalıyordu. İşe ahlaki değer sistemleri ve ya-

şam biçimlerindeki farklılaşmalar da girince bütün 'biz'ler dost, bütün 'öteki'ler de düşmana dönüşmekte gecikmedi. Öteki'ni yok etmeye, Öteki'ne egemen olmaya çalışan savaşlı yüzyılları ve bir de yirminci yüzyıllı yaşadık, yaşıyoruz. Kimlikler cenneti (enflasyonu) olmakla ayrı bir anlam kazanan modernizm aynı zamanda kimliklerin birbirleriyle ölüm kavgası verdikleri bir barbarlığın ve de mezarlığın adıdır. Kimlik bir ırktır, ulustur, renktir, dindir, cinstir vb. Tüm akıldışılığına rağmen savaşlar aklıleştirme tiplerinin doğal ürünü olmuştur modern dönemde. Çünkü tanımlama ediminin kendisi, soyutlamada, şeylere karşı gerçekten de bir düşman, bir soykırıncı gibi davranır. Tanımlama, sınır çizme ve ayırmadır. Ayırırken bir şey tanımın içinde kalır bir şey de doğal olarak dışında. Bu içerde-dışarda ayrımını meşru kılan, yani tanımlamayı, biz ve öteki ayrımını meşru kılan gerekçe nedir? Böyle bir meşru gerekçe yok. Ortada spekülasyon var, aklın spekülasyonu. Her bir spekülasyonun ne kadar çok destekçisi ve kabul edeni varsa, o spekülasyon 'gerçek' ve 'hakikat' mertebesine, statüsüne ulaşır. Meşruiyetin kaynağı da budur. Doğru, onaylayanı olduğu kadar doğru; hakikat, tanıyanı olduğu kadarıyla hakikattir. O statüye oturunca da söz, yani hakikat; elinde Demoklesin kılıcı, dünyayı ve şeyleri böler ve taraflara ayırır.

Aklın kaostan korkar. Bu onun çocukluğundaki doğa korkusunun bir tezahürüdür. Aynen sınıflandırmak suretiyle doğaya bir düzen (kozmos) vermeye çalışması gibi. Düzen verme, ilerleme, gelişme vb.. modern vaatleri gerçekleştirmek için aklın örgütlü bir yapıya gereksinimi vardır: devlet. Evrensel aklın (geist) somutlandığı bir yapıdır devlet (Hegel). Devlet doğaya ve toplumlara düzen verecek neredeyse aşkın tek güçtür. İşte her bir kimlik, kendi kimliklerinin tarifinde bulunan amaçları (modern akıl biçimlerinin vaatlerini) yerine getirmek üzere bu yapıyı ele geçirmek zorundadır. Ve her bir kimlik onu ele geçirmek, bir diğer deyişle 'kurtuluş' vaatlerini gerçekleştirmek için kıyasıya bir mücadeleyi sürdürür. Bu iktidar mücadelesidir. Modernizmi tanımlayan en önemli özellik, bilme rejimlerinin iktidar mücadelesine doğrudan bağlılığıdır. Mikrodan makroya dek iktidar istemi, 'öteki'ne düzen verme, onu kendi kimliği içinde tarif edilen 'hakikate' (bunlar hep evrenseldir), gelecekteki kurtuluşa götürme isteminden kaynaklanır. Bu bir şekilde mümkündür, 'öteki' üzerinde egemenlik kurmakla. İşte özgürlük hep bu iktidar dayatmasına karşı

boyun eğme isteğinin, iktidar ise hep boyun eğdirme isteğinin adı olmuştur. Her kimlik kendi doğrusunu, ahlakını, bilgisini diğer tüm kimliklere dayatmak zorundadır. Bunu özellikle uzlaşma istemi ile dile getiriyor olması bir şey değiştirmez üstelik. Aklileştirmenin binlerce biçimi var çünkü. Sorun bu 'biçim'leri okuyabilmekte. Sonuçta hem birey, hem de doğa, (dine, ırka, sözleşmeye vb. dayalı) akılcılaştırma tiplerinden herhangi birinin hegemonyasını ve iktidarını dayatmasına maruz olan bir yaşama mahkum olmuştur. Ve bugün her ikisi de kayıp. İnsanlık bireyi ve doğayı arıyor. Çünkü bu ikisi mevcut hiçbir kimlik tarifi içine sığmıyor.

İnsanlığın 'toplum' aradığını sanmıyorum. Çünkü toplum zaten bir soyutlama, aklileştirme tiplerince üretilen bir totallik, bir kurgu idi. Ve bu kurgu bugün parçalanmış durumda. Kişiliği parçalanmış, ufalanmış, kalabalıkların yalnızı, varlığına dair ciddi kuşkularını şizofrenik boyutta yaşayan bireylerden, belleği kayba uğramış bu insanlardan meydana gelen kitleyi hangi tür 'ortak payda' altında toplayacak da, ona 'toplum' diyeceksiniz? Bizlerin bugün 'toplum' olarak okunmamızı sağlayacak ne gibi bir ortak paydamız var? Irksal kökenlerimiz? Dillerimiz? İdeolojilerimiz? Dinlerimiz? Hangisi hepimizi kapsayacak bir ortak payda oluşturur? Hiçbiri. Herbiri bir yöne giden ve birbiriyle savaşan milyonlarca insan var ortada. Kitle kültürünün ve medya endüstrisinin her gün binlercesini ürettiği ve her yeni üretilenin, kendinden öncekini tükettiği bu imaj dünyası, bu imajlardan oluşan kimlikler (vizyonlar) dünyasına, şu bildiğimiz dört başı mamur modern anlamıyla 'toplum' demek olanaklı mıdır? Hayır. Artık toplum yok. Üstelik olması da gerekmiyor. Ne tüketim toplumu, ne yurttaş toplumu, ne de ümmet toplumu, artık hiçbirine gereksinmemiz olduğunu sanmıyorum. Ve hiçbiri içinde de artık yaşanabileceğini sanmıyorum. Bugün dikkat edilirse, Türkiye pratiğinde belirli bir kesim (inatla varlığını sürdüren solcular) dışında, bütün kesimler bu üç toplum türünden birini öneriyor. Önerdiği toplum tipinin tamir, imar ve inşası için uğraşıyor. İslamcılar ümmet toplumunu, Birikim'ci sivil toplumcular yurttaş toplumunu, liberaller de tüketim toplumunu vazediyorlar. Oysa toplum yok artık; bitti. Dolayısıyla projelerini bir 'toplum' perspektifine göre çizmiş mimarların, bu projelerini ivedilikle ele almaları zamanı çoktan gelmiştir. Ama bunu yapabilmeleri için mekan anlayışlarını değiştirmeleri gerekir. Mekan ölçeklerini küçültmeleri gerekir.

Meşruiyet krizinin boyutları her geçen gün genişliyor; eğitim kurumları, kültürel kuruluşlar, aile, hukuk, tün resmi ve sivil toplum kurumları her geçen gün yeni, alışılmamış ve hem anlaşılması hem de kabulü güç biçimlere bürünüyor. Ve kimi kimlikler bu kaosa düzen verme amacıyla eteklerindeki taşı döküp ‘çözüm’ üretiyorlar. Bu çözümlerini global kabullere çevirmeye çalışıyorlar. Şimdi kendi ‘çözüm’lerini bir hakikat statüsüne oturtarak, çözümün kendisinden ziyade, çözümü oturttukları bu hakikat statüsünün toplumsal rantını (muhalafet olsun, iktidar olsun farketmez, bu statünün her koşulda maddi manevi rantları saymakla bitmez) devşiren ve bununla yetinmeyerek çözümlerini herkes için geçerli değer ve kurallara dönüştürmeye çalışan bu kimliklerden üç tanesini çok enteresan bulduğumu ifade etmeliyim. “Yurttaş Ol !” çağrısıyla Türkiye’den Helsinki’ye dek ün salan ve sivil toplumculuğu, yurttaş toplumunun ötesine taşıyarak kendilerine özgü İslamî renklerle süsleyen ‘Birikimciler, ikincisi, ümmet toplumu (cemaat) yaratmayı hedefleyen ve modernizme bağıra bağıra karşı çıkmasına karşın bir sözleşme temelinde (yani modern bir temelde) İslamî bir hukuk tanzim etmeye çalışan İslamcılar ve üçüncüsü bu iki kimliğin söylemini kendi söylemlerini içselleştirerek mevcut devlet ve pazar yapısını “verimlilik” ve “doğaya limitlerine dek egemen olma” anlayışı ile reforme etmeye çalışan liberaller.

Ben modernizmi sorgulama serüvenimi sürdürüyorum. Üstelik modernizmi sorguladığını, sorgulamakta olduğunu söyleyen bu üç kimliğin modernizmin günümüzde en tipik temsilcileri olduğu iddiasını ısrarla ileri sürerek. Eğer bu kimlikler modern olmasaydı (özellikle moderne karşı olduğunu söyleyerek modern olmasalardı) doğrusu ya bu yazının konusunu, modern olan başka kimlikler oluştururdu. Şunu belirtmek istiyorum: araştırmakta olduğum şey; modern iktidar biçimlerine direniş biçimleridir. İslamcılar’ın, Birikimciler’in ve liberallerin bu direnişin bir biçimi oldukları olgusu var ortada. Yani modern devlet yapısına bir muhalafetleri söz konusu. Öyle ilan ediyorlar. Ben, doğal olarak aynı savı dile getiren söz konusu kimlikleri, kendi içsel rasyonalitelerini didikleme açısından ele almıyorum (gerçi anlamadan da geçmiyorum) ama esas olarak bu kimliklerin ürettiği iktidar ilişkilerini (ki bu bir uzlaşmaya çağrı politikası olarak somutlanıyor), irdeliyorum. Bir diğer deyişle onların uzlaşma çağrılarını, kendi stratejilerinin uzlaşmaz karakteri aracılığıyla analiz etmeye

çalışıyorum. Sorgulamaya yöneldiğim şey; *Birlikim* sayfalarında yer alan ‘bilginin’ olduğu kadar islamcı ve liberal imzalar tarafından da dolaşıma sokulan ‘bilginin’ nasıl dolaştığı, ne gibi bir işlev gördüğü ve iktidarla ilişkisinin ne olduğudur. Kısaca bu kimliklerin söyleminin (içeriği ve argümanlarının rasyonallitesi ile değil) dolaşımı ve işlev görme biçimlerini irdeliyorum. Herbiri birer iktidar odağı olan bu kimliklere yönelik hiçbir saldırım sözkonusu değildir, bu kimliklerde somutlanan, bu kimliklerin kullandığı bir tekniğe, bir iktidar tekniğine saldırımayı yeğliyorum. Çünkü bir iktidar tekniği olarak uzlaşma, modern bir bilme rejimidir.

Modernliğin Eleştirisi Olarak İslamcı çözüm

*İslam, iktidarı talebettiği ölçüde akalcılaşır;
akalcılaştığı ölçüde de ilahi kaynağından uzaklaşır.*

İnsanın eleştirdiği şey olarak olduğu şeyi eleştirmesi oldukça enteresan bir durumdur. Bu enteresanlığı Sn.Ali Bulaç özelinde onun bir konuşmasına*, Kimlikler** ve din-devlet ilişkisi*** makalelerine başvurarak izleyeceğiz.

Ali Bulaç’, anılan konuşmasında üç temel sav temellendirdi: 1. İslam uzlaşma anlayış ve önerisine sahiptir; 2. Modernizm miadı dolmuş ve iflas etmiş bir paradigmadır; 3. Modern akıl gayri meşrudur. Bunu aşmak lazım. Aşmanın yolu da tevhiddir.

İslam uzlaşma sorunuyla, antik Yunan felsefesi ile tarihsel buluşması üzerine karşılaştı. İslam felsefesinin ana problemlerinden biri olan bu so-

* 29 Mart 1994 tarihli İzmir Yapı Kredi’nin “İnançtan Akıl’a Akıldan İnanca: Dinlerin Yeniden doğuşu mu? adlı Salı Toplantısı’nda yaptığı konuşma. Tabi burada Yapı Kredi’nin toplantıya attığı başlık bile islamik hegemonyanın iktidar ilişkilerinin nasıl tanzim edildiğine güzel bir örnektir ama, daha sonra değinmek durumundayız. Anılan toplantıyı radyodan kaydetmiştim, bantlar radyoda vardır herhalde. Göndermeler bant kayıtlarıdır.

** “Akıl, Nefis ve Kimlikler” Bilgi ve Hikmet s.4

*** “İslam ve Modern Zamanlarda Din Devlet ilişkisi” , Cogito, s.1

runun tarafları bir yanda Aristocu okul ki Meşşailer deniyor ve ünlüleri arasında Farabi ve İbn-i Sina gibi isimler var, diğeri ise Gazali'ninin liderliğini yaptığı Sünni okul. Meşşailerin genel önermesi, hakikate akıl ile ulaşılabilir, vahiy yolu tek başına bir hakikat yolu olarak kabul edilmemelidir. Sünnilere göre ise, hakikate ulaşmanın bir tek yolu vardır ve o da vahiy yoludur. Nitekim vahiy yolu ile bildirilen hakikat de Kur'an'dır. Meşşailer, vahiy yolunu reddetmekle, peygamberin konumunu sorguluyorlar ve aklın burhan gücüne (akıl yürütme yetisi) dolayısıyla onu yoğun olarak kullanan filozoflara öncelik tanıyorlardı. Bu çatışma, aslında bugün İslam felsefesini de aşan, çözümlenmemiş, sona ermemiş ve devam eden önemli bir çatışmadır. Sorunun özü şudur: Meşşailer akıl yürütme yetisine (dünyayı akıl yoluyla, akılcılaştırarak, makulleştirerek kavramanın mümkün olduğunu ileri sürmekle) öncelik verirlerken (ki Aydınlanma filozoflarının yaptığı budur), Gazaliciler dünyanın (kainatın) bilinmesinde vahiy ve kuranın esas olduğunu söylüyorlardı. Yani akılcı kanıtlama bir yanda, Vahiy'e (tanrı sözüne) kanıt statüsü vermek öte yanda. Burada iki statünün savaşı söz konusudur. Hakikate meşru bir zemin oluşturacak iki nedensellik statüsüdür bunlar: bir, tanrısal nedensellik, iki, akılsal nedensellik. Akılsal nedenselliğin en önemli ayrıcalığı kanıtlayıcı oluşu, akıl yürüterek ya da deneyerek ama sonuçta kanıtlama vardır. Tanrısal nedenselliğin kanıtlama statüsü yoktur. Onun buyurma, emretme statüsü vardır. Fakat insanlar özelinde her ne kadar emretme ve vazın statüsü muteber ise de kanıtlamanın meşruluğu da apaçıktır. İşte bu nedenledir ki, Gazalici okul, vahiy yoluna, akıl yürütme yetisi olarak, aklın yapısında varolan kanıtlama statüsünü verir. Bir diğer deyişle akli reddetmişler ama aklın statüsünü talep etmişlerdir. Aynı şey bugün İslamcılar tarafından da ileri sürülmektedir; bir yandan bilimsel bilgi içeriklerini ve bulgularını reddederler, bir yandan da kendi söylemlerini meşrulaştırmak için bilimsellik statüsünü vazgeçilmez bir gereklilik olarak görür ve talep ederler. Ali Bulaç bu iki çatışan tarafın -Aristocular'la Gazaliciler'in- İslam geleneğinde çok güzel bir uzlaşmayı sağladıklarını söylüyor: " Bu çok mutluluk verici bir uzlaşma bizim açımızdan. Her iki taraf da diyor ki: hakikat tektir. Bu noktada hepsi aynı şeyi söylüyordu. Bu hakikate çok yolla ulaşılabilir. Çok yolla bu hakikate ulaşılabilir ki bilgi ve arayış çoğulcu olmak durumundadır. (...) Yani farklı bilgi yolları mümkün ve İslam geleneğinde de bu farklı bilgi yolları meşru kabul edildi"

Şimdi Ali Bulaç'ın sözettiği gibi İslam'da bir uzlaşmadan söz etmek mümkün değildir. Evet hakikatin bir tane olduğu söylenmiş olsa bile, bu bir uzlaşmanın belirtisi bile sayılamaz, sayılmamıştır. Akıl yoluyla ulaşılan hakikatlerin, başta İslam hemen tüm dinler tarafından sürekli reddedildiği ve kabuledilmediğini, tarihte ya da en azından dinler tarihinde izlemek mümkündür. Çünkü akıl yoluyla ulaşılabilecek hakikatin, vahiy yoluyla vazedilen hakikat olduğunu gösteren hiçbir belirti yok ortada. Aristocular'ın hakikate akıl yoluyla ulaşılabilir iddiaları, ulaşılabilecek hakikat açısından değil, ulaşma yolu açısından önem taşır. Çünkü o zaman dünya akıl yoluyla düzenlenebilir, yani yöntem önerisi dünyanın bundan sonra -gelecekte- düzenlenmesi için bir ilke arayışıdır. Öte yandan Süniler hakikate vahiy yoluyla ulaşılır derken önemli olan 'vahiy yolu' değil (yani yöntem değil) doğrudan 'hakikat'in kendisidir (yani içerik) ve dünya bu hakikat içeriği (Kur'an) tarafından düzenlenmiştir, yani bir daha tekrarlanmayacak olan vahiy yolunun geçerliliğinde ısrar, zaten vahyedilmiş olan dini içeriğin bir savunusu, geçmişin korunmasıdır. Birinin yöntem önerisi vardır (bu, mevcut içerikle - Kur'an'la- dünyanın düzenlenmesine zımnen karşı çıkmıştır). Ötekinin içeriği, kuranı vardır ve yöntem (akıl yürütme, burhan) bu içerik için zararlıdır, gereksizdir. Ve esasen bir hakikate ulaşma yolu tartışması gibi görünen tartışmanın altında, dünya nizamının akıl yoluyla mı, kuranın emirleriyle mi tanzim edileceği tartışması vardır. Ali Bulaç burada nasıl bir uzlaşma görüyor, doğrusu enteresan.

Eğer bu tartışma İslam geleneği içinde Bulaç'ın bahsettiği gibi "güzel bir uzlaşma" ile sonuçlanmış olsaydı bugün laiklik üzerine böyle fırtınalar koparılmasına gerek kalmayacaktı. Şunu söylüyorum Bulaç'ın söylediği gibi İslam geleneğinde "farklı bilgi yolları" asla "meşru" kabuledilmemiştir. Bir tek yol meşrudur o da vahiy yoluyla Kur'an'ın hakikati. Nitekim bizzat Ali Bulaç anılan "güzel uzlaşma" haberini bize muştulamadan birkaç dakika önce, Aristocu okulu şöyle mahkum ediyor : "Hakikate Meşşailer'in iddia ettikleri gibi kavramsal modellerle ulaşıyorsa, dinin kendisi bu kavramsal modelden ibaret olacaktı ki, nasıl Aydınlanma pozitivist bir kavramsal model içerisinde veya bilimsel bilginin dominantları içerisinde bilginin kendisini tanımadığı ve bugün yaşadığımız sorunlara yol açıyorsa benzer sorunlar İslam'ın içerisinde de ortaya çıkabilirdi ki

bu ciddi bir problemdi". Ve bunları söyleyen Ali Bulaç İslam'da uzlaşma geleneğinin meşru olduğundan söz ediyor. Bu uzlaşmanın aslında göster-geleri vardır; örneğin 'Kerbela' ya da 'Yavuz Sultan Selim' vb.. Ve bu uzlaşmayı kanıtlarcasına Ali Bulaç büyük bir keyifle Gazali'nin şu sözlerini aktarıyor "Pre-Sokratikler'i Sokrat, Sokrat'ı Platon, Platon'u Aristo.hallet-ti. Allah da bana Aristo'yu halletme görevi verdi, ben de onu halledeceğim" ve aynı anda salonda bulunan çoğu akademisyen 'aydınlar' bir kah-kaha nöbetine tutularak Bulaç'ı onaylıyorlar. Şimdi eğer Bulaç'ın söylediği gibi ortada bir uzlaşma varsa bu gerçekten de Gazali'nin Aristo'yu değil, Aristo'nun Gazali'yi hallettiğini kanıtlar. Çünkü uzlaşma, tanımı gereği tarafların karşılıklı tavizler vererek, birarada yaşamayı mümkün kılacak bir denge durumu, bir ara yol bulmuş olmaları demektir ve son derece akılcı bir operasyondur. Uzlaşma, akıl yürütmeye, akli muhasebeye dayanan ve aklın kendi iradesinin bir tezahürü olarak ortaya koyduğu akılcı bir taktiktir. Uzlaşmayı aklın bir taktiği olmak dışında tanımlayan olursa, doğrusu öğrenmek isterim. Eğer uzlaşma aklın, akıl yürütme yoluyla ulaştığı bir aklileştirmeyse, bunu Aristocular zaten öneriyorlardı. Ama Gazali'nin uzlaşması mümkün değildir. Çünkü Gazali için irade aklın değil, tanrının iradesidir. Ve tanrının, kendi iradesini,-hele hele diğer kullarla uzlaşmak gibi 'basit' bir iş için- bir kuluna (Gazali'ye) devretmesi mümkün değildir. Gazali kendisinin olmayan bir iradeyle nasıl olup da, insani mah-lukatlarla anlaşma yapabilecek ve uzlaşabilecektir. Hangi hak ve yetkiyle yapabilecektir bunu? O zaman tanrıya ihanet etmiş olmayacak mıdır? Eğer akıl yoluna itibar etseydi, Meşşaiciler gibi, akıl yoluyla uzlaşmakta bir beis olamazdı. Ama hem irade Allah'ındır diyecek hem de uzlaşak, bu mümkün değil. Bu Allah'a ihanet olur, İslam'a küfr olurdu. Ve böyle olmamıştır. Yani Gazali'nin Meşşailer'le uzlaştığına dair ne felsefi ne de tarihsel hiçbir kanıt yoktur. Bulaç, Gazali'yi durduk yerde günaha sokmaktadır.

Şimdi bana göre sorunun esası şudur: İslam'da böyle akıl ve vahiy arasında, ya da din ile bilim arasında, ya da dünya işleri ile ahiret işleri arasında hiçbir uzlaşma yoktur. Ama günümüz İslamcılarının uzlaşma talebi vardır, o ayrı. Çünkü ilerde değineceğiz, iktidar talepleri vardır. İktidara talip olma talebi bizatihi akılcı bir taleptir. İslam'ı 'yaşamak' isteyen ve Tanrısı ile diyalog arayan birinin ise ne iktidara ihtiyacı vardır ne de akla. Geçmişte İslam geleneğinde uzlaşmayı telaffuz edenlere bakın, ya iktidar-

da olup, iktidarını tebaya dayatanlardır ya da iktidar arayanlardır. Zaten iktidarda olan birinin, 'ben sizinle uzlaşma istiyorum' demesinin bir tek anlamı vardır; iktidara karşı direnişi kırmak, muhalefeti önlemek ve iktidarı sürdürmek; iktidar arayanların uzlaşma talebi ise, doğrudan kitle desteği sağlamaya, hegemonya tesis etmeye yöneliktir. Bugün de İslamcılar'ın uzlaşma çağrılarının temelinde, bütünüyle kendi iktidarlarını diğer tüm insanlara dayatma özlem ve istemi vardır. O uzlaşmayı tanımak demek, İslam modernleşmesini, dolayısıyla iktidarın İslam'ını tanımak demektir. İslamcılar'ın uzlaşma söylemi, tanrının insanlara teklif edilmesi (dayatılması) istemidir. Hükmetme dininin, iktidar İslam'ının dolaşım biçimidir bu ve son derece akılcı, modern bir stratejiyi takibetmektedir.

İslam'da böyle güzel bir uzlaşma geleneğinin olduğunu müjdeleyen Bulaç hemen ardından modern aklın statüsünü belirlerken, Hristiyan gelenekte, kilisenin bu uzlaşmayı önlediğini, hakikatin sadece kendisinde olduğunu, akli gayri meşru kabulettiğini örneklerle sıralayarak, Hristiyan geleneğinin ne kadar kötü ve karanlık bir gelenek olduğu şemasını çiziyor. Hristiyanlık akıl ile tanrı arasında bir uzlaşma kabuletmediği için, 'kirli' ve 'kötü', İslam ise şu olmayan uzlaşmayı kabulettiği için 'temiz' ve 'iyi' bir gelenektir, Bulaç için.

Ve böyle 'kirli' bir zemine doğan Aydınlanma aklının da doğal olarak, akli ilahi menşeinden kopardığını ve bu nedenle de yıkımlara yolaştığını ve günümüzde yaşanan krizin asıl nedeni olduğunu belirtiyor. Aydınlanmacıların ama özellikle Hegel'in akli aşkınlığından kopararak ontolojik bir temelde kurmasının en önemli sonucu dünya ve öte-dünya ayrımını meşrulaştırmış ve doğallaştırmış olmasıdır. Şöyle diyor: "Ama Hegel bunu ontolojik temelle sınırlandırdı, onu ilahi menşeinden kopardı.. Hegel tarafından Mesih'in kurtarıcılığı akla yüklendi. Fakat bu akıl kurtuluşu ne ile sağlayacaktı, modern ulus devlet ve modern bir proje ile, yani bugün içinde deneysel olarak yaşamakta olduğumuz dünya.."Ali Bulaç ilahi menşeinden koparılmış böyle bir akli temel alan modern projeyi oldukça kesin bir biçimde mahkum eder; "Aydınlanma ve modern proje bir zihin inşasıydı ama tecrübe ettik ve deneysel olarak yaşadık. Bugün bunun iflas eden bir proje olduğunu görüyoruz. Bu akıl rasyonel bir akıl oldu. Yani şu an bizim kullandığımız, bütün dünyada kullandığımız rasyonel akıldır.

Beyne aittir, kalbe ait değildir. Bir koordinatör gibidir bu akıl, yani entellekt değildir. Bizim tekrar entellekt'e dönmemiz gerekir ki, bu kalbe ait olan akıl olmak durumundadır. (...) Bizim kullandığımız bu akıl gayri-meşrudur. Yani kilise İsa adına akla karşı çıktı, fakat modernite insan adına akli mutlaklaştırdı ve İsa'laştırdı. Bu şeytanın insana kurduğu tuzaktı. Şeytan Allah'ı bir kere daha taklit etti ve bir kere daha insanı aldatı.”

Burada figürleri saptıyoruz. Bulaç İslam'da uzlaşma vardır diyor. Hristiyanlıkta yoktur. Aydınlanma böyle uzlaşım olmayan kirli bir zeminde doğmuş ve kiliseye karşı akli mutlaklaştırmıştır. Bu nedenledir ki, tüm bir aydınlanmacı proje insanlığın yıkımını getirmiştir. Şimdi biz tekrar asıl akıla dönelim ve modernizmi sorgulayalım. Yani geleneğinde zaten uzlaşma olan bizler (İslamcılar), bugün uzlaşma istiyoruz ama esasen geleneğinde uzlaşma olmayan Batı ve onun temsilcisi modern ulus devlet (elbette onu savunanlar) uzlaşma istemiyorlar. Bu durumda da uzlaşma isteyenlerin, istemeyenleri sorgulaması son derece doğaldır. Bulaç'a göre bu uzlaşmacı olmayan ve esas olarak da rasyonel akılla dünyayı düzenlemeye çalışan modernizmi sorgulayan, dinler dışında bazı unsurlar da vardır. Bulaç'ın marjinaller dediği ve benim genel olarak postmodern olarak algıladığım kesimlerdir bunlar. Çevreciler, kadın hareketleri, çeşitli müzik grupları, eşcinseller, mahkumlar, sanatçılar vb.. Bulaç bu itirazcılarının durumu konusunda ümitsizdir: “Ama ben biliyorum ki, marjinallerin itirazları umutsuzdur. Çünkü bunların bir çıkış yolu yok. Bunlar ateisttir veyahutta feministtir, yahut da eşcinseldir vesaire, yani, umutsuz bir şey ama çok anlamlıdır, çok ahlakidir ve çok önemlidir.”

Evet marjinaller böylece tarihi yerlerine anlamlı bir biçimde yerleştirildikten sonra sıra Habermas'cılara gelir. Onlar hakkında da şu belirlemeyi yapar Bulaç: “Habermascı modernler ve Habermascı müslümanlar var. Habermascı proje iyi bir proje fakat aksıyor. Bazı yerlerde bir şey aksıyor. Bu düzeltilebilir. Hayır, yani bu proje miadını doldurdu, yani insanoğlu tarihin kırıldığı bir dönemden geçiyor.”

Nihayet, Bulaç moderniteye asıl itirazın dinlerden geldiğini belirterek şu talebi ileri sürer: “Dinler buna itiraz ediyor ve şunu söylüyor: Bir, bu proje bitti, bu paradigma iflas etti. İki, insanoğlu Allah'a rağmen yaşayamaz.

Üç, hayatımızı yeniden kutsal kitaplara dönüp inşa etmek zorundayız...Ben diyorum ki, bunu aşmak lazım. (...) Bu başka bir şeydir, bu zihnin tekrar Allah'la bağıni kurmasıdır. Bu tekrar, epistemolojik kopuşun ortadan kaldırılmasıdır..(...) Gelin bu parçalanmış zihnimizi, kişiliğimizi, yeniden nasıl tevhid edebiliriz beraber araştıralım.” Evet nihayet tevhid (birlik) çağrısını da yapan Bulaç, sorunun çerçevesini çizmiş ve çözümünü koymuştur.

Şu; ‘bu proje bitti, bu paradigma iflas etti’ sözü doğru bir sözdür. Eğer, Erbakan’ın meydanlarda ‘bittiii, bittiii, korkunun ecele faydası yok. Batı taklitçileri gidecek, adil düzen gelecek..’ sözlerinin stratejik kodlanması olmasaydı. Tarihsel tesbitlerin geçerliliği, herhangi bir söylemin stratejik kodu olarak kullanılıyorsa, orada bilginin iktidara bağlı rejimi, yani modern bilme rejimi çalışıyor demektir. Ali Bulaç bunun en güzel uygulayıcılarından biridir.

Şimdi özetlersek Bulaç şu temel stratejiyi takibetmektedir: Öncelikle, en son gelinecek noktayı ilk ağızda meşrulaştırmaktadır: İslam uzlaşmacıdır ve biz uzlaşma istiyoruz (bu istem popüler söylemde her gün ayrıca dile gelecektir). Ancak, Hristiyan Batı geleneği zeminine doğmuş olan Aydınlanma akli, meşru değildir. Çünkü Aydınlanmacılar akli, ilahi menşeinden koparmışlar, onu dünyasallaştırmışlar ve mutlaklaştırmışlardır. İşte bu nedenledir ki, bu akılla çalışan modernizm insanlığın felaketi olmuştur. Öyleyse bu aşamada Bulaç’ın modernizme karşı çıkışının temel gerekçesinin: akılcılık olduğunu belirtebiliriz. Bu tespit önemli, çünkü Bulaç’ın ilerde anacağım savunuları tamamen akılcıdır. Elbette burada Bulaç şunu söyleyebilir, benim ‘akıl’dan anladığım ile sizin ‘akıl’dan anladığınız farklı şeyler. Doğru. Ben akıl deyince rasyonel akli anlıyorum, Bulaç akıl deyince ‘entellekt’i ya da ‘kalbi akli’ anlıyor. Karşı çıkış anlamında ben de rasyonel akla karşı çıkıyorum, Bulaç da. Ne var ki ben rasyonel akla, rasyonalitesi (yani modern biçimi, iktidar ve tahakküm üreten yapılanışı, bu tarihsel tarzı) açısından karşı çıkıyorum ve modernizmi bir akıl olmaktan çok, bir akıl biçimine dayalı bir iktidar tarzı olduğu, bir egemenlik ve hegemonya dayatması olduğu için karşı çıkıyorum. Bulaç ise modernizme dolayısıyla rasyonel akla, akıl olmağı açısından karşı çıkıyor. Yani ben işin iktidar ürettiği için rasyonel kısmına

karşı çıkarken, Bulaç için iktidar üreten rasyonel biçimlerini (devletin özüne, hadi daha da yumuşatalım devletin mevcut yapısına yönelik tek bir itirazı yok) koruyarak, bizatihi akla karşı çıkıyor. Devletin özüne dokunmaksızın nasıl muhalefet edilir? sorusunun Bulaç özelindeki yanıtını artık izlemeye başlayabiliriz. Ve uzlaşma talebinin anlamını elbette.

Eğer Sn. Bulaç da, hem akla hem de ürünlerine, yani modern devlete karşı çıkıyorsa o zaman ortada çok daha vahim bir durum var demektir. Çünkü devlet, toplumun belirli bir sınıfının, belirli bir azınlığın çıkarlarının bekasını daim kılma amacıyla ele geçirilen ve ele geçirildiği ölçüde kullanılan bir aygıttır neticede. Bu tespiti yapmak için Marksist olmaya gerek olmadığını ilave etmeme sanırım gerek yok. Bu olgu ortada iken, Bulaç'ın ideolojik inşasını ve hegemonyasını ürettiği, üretilmesine ortak olduğu Türkiye İslamcılar'ı, iktidarı ve devleti talep ediyorlar. Devlet ve iktidar zemininde bir İslamcılık tartışması var ortada. Bunu herhalde kimse inkar etmiyor. Bulaç'a göre İslam'ın zaferi kesin, ama Refah'a göre devlete tenezzül etmeyecek kadar değil. Bu durumda Bulaç modern rasyonel aklın doğal vuslatı olan böyle bir iktidarı hem talep eder, hem de o rasyonel akli reddeder konumdadır. Bu çelişki nasıl tevil edilir, bilmiyorum. Ama Bulaç'ın enteresan bir tevil tarzı var. Rasyonel akıl yerine ikame ettiği entellekt (kalbi akıl). Şimdi Bulaç'ın akıl olarak algılamak ve görmek istediği şeye, bu kalbi akla bakmamız gerek. Çünkü bu akıl bir yandan rasyonel aklın reddinin, bir yandan da İslamîk ümmet toplumunun siyasi organizasyonunun (devletin) temelinde yer almaktadır.

'Kimlikler' makalesine geçiyorum ve kısa kesmek istiyorum. Çünkü Bulaç'ın İslamcı tabana yönelik bir yayın organı olan '*Bilgi ve Hikmet*'deki bu makalesinde kullandığı dil, söylem biçimi, retorik, jargon ne dersenez deyin son derece ilginç. Birikim'de ya da gazetelerdeki diline ve retorikine hiç benzemiyor. Son derece ağdalı, gizemli, hikmetli ve bilgiyi gaipten bildirir bir retoriğe sahip. Neden bir yayında başka, bir başka yayında daha başka bir retorik ve jargonu tercih etmiş anlamadım!. Ama burada kısaca bizim bildiğimiz rasyonel akli, öncelikle nefsin (arzu düzenlemelerinin) hizmetinde olmakla mahkum ediyor ve onu şeytanın hizmetinde görüyor. Yine modern akla ilahî menşinden koparılmış olduğu için karşı çıkıyor. Hele Kant'ın akli özgür bir form olarak kurmasına tümünden

karşıdır Bulaç: “Oysa bizim başından beri izlediğimiz kavramsal modelde akıl, ne varlık dünyasında kendi başına, kendinden ve mutlak bir cevherdir ne de iş görürken, yargılarımızı ve tutumlarımızı yönlendirirken tam bağımsızdır. O, ya ruh’un ya da heva’nın formuna bürünmüş nefsin güdümündedir ve bir yol göstericiye muhtaçtır.”(s.40) Bulaç’ın aydınlanma aklını eleştirdiği, (neredeyse Adorno okulunun ‘araçsal akla’ yönelik eleştirilerini hatırlatan) bölümü geçerek, sadece modern akli değil, onun bilim adı altında ürettiği bilgileri de reddettiğini görürüz. “Modern dünyada bilimsel yöntemle üretilen bilgi, karaya vurmuş cansız balığın bilgisidir; bu bilginin balığın cansız durumuna ilişkin çok yönlü ve detaylı bilgiler içerdiği doğrudur; ancak balık türünün nihai ve hakiki durumuyla ilgili bilgiler içermekten uzaktır, çünkü bilimsel bilgi her durumda balığı karaya vurmuş ve cansız bir nesne olarak kabul etmiştir. ... Bu örnek, bilimsel yöntemle üretilen modern bilginin niçin İslamileştirilemeyeceği konusunda da bir fikir verebilir.”(s.42) Demek ki, Bulaç’ın redderi içinde yer alan üç temel izleği saptamış bulunuyoruz. Bulaç modernizme karşıdır, Bulaç akla karşıdır ve Bulaç aklın bilgisine karşıdır. Benim iddiam ise, Bulaç akla karşı çıkıyor ama onun statüsünü talebediyor, ki o statünün işlevi akıldır, yani egemenlik ve iktidardır. Aklın bilgisine karşı çıkıyor ama bilginin modern gelenek içindeki kanıt olma işlevini talep ediyor. Kanıttan vazgeçemiyor ve Kur’an’ı bir kanıt olarak sunuyor. Modern bilginin içeriğinden vazgeçiyor ama işlevini koruyor. Ve nihayet modernizme karşı çıkıyor ve başta uzlaşma, sözleşme olmak üzere, sözleşmecilik hukuk olmak üzere bir hukuk ve proje sunuyor. Ama bu sunduğu hukuk ve proje ile yine modernizmi inşa ediyor. Çünkü modernizm zaten bir sözleşme temelinde hukuktur. Yani modernin içeriğini reddediyor (daha doğrusu sadece değiştiriyor) oysa aynı zamanda işleyişini, mekanizmasını alıyor. Şimdi buna ben reddetme değil, yer değiştirme operasyonu diyorum. Bulaç, şeylerin yerini değiştiren bir modernisttir.

Peki Bulaçın modern akli reddederek yerine ikame ettiği şu ‘kalbi akıl’ nasıl bir akıldır ve rasyonel akıldan ne farkı vardır? Rasyonel akli konumlar, iki temel yanlışın olduğunu söyleyen Bulaç bunlardan birincisini onun ilahi menşinden koparılmasında, ikincisini de onunla bir ‘kurtuluş’ ve ‘özgürlük’ inşa edilebileceğine dair yanlışta izlenebileceğini belirtir. Bu nedenle Hakiki aklın, ilahi menşesine hizmet eden, asıl ha-

kikatinin kılavuzluğunda hareket eden ve onun tarafından yaratılan akıl olduğunu söyler. “Kalbin akıyla akletmek, varlık dünyasını ve şeylerin hakikatlerini aklın kavrayışı ve hikmetin nuru ile görmek ruhun özgürlüğüdür. Kendi cevheri ve aslı olan ruhun nurundan yoksun kalan akıl -ki modern akıl tam da budur- kalbin türevi olan hakiki akıl (entellekt) değil, rasyonel olan akıldır. Rasyonel olan aklın ise hiçbir zaman özgürlüğünden bahsedilemez.”(s.37)

Burada rasyonel aklın özgürlük üretemeyeceğini böyleyen Bulaç, herhalde ‘kalbi akıl’ın (entellekt’in) özgürlük üreteceğini söylemektedir. Bu anlam açıkça yukardaki alıntıda vardır. Anlatımızın ilerleyen bölümlerinde de izleneceği üzere, iradesi cüzi olan, zahirde muhtar hakikatte mecbur olan bireyin kalbi akıllı da netice itibariyle, tanrının çizdiği çerçeveyi aşmaya kalkmayacak olan, ve onun koyduğu kurallar içinde eyleyecek olan bir etkinliktir. Bunun da ötesinde, oluşan ümmet toplumunun (yani siyasi organizasyonun) lideri yani Allahın Resul’unun temsilcisi olan ‘imam’a itaat edecek, biat edecektir. Ancak bu şekilde kalbin nuru ile aydınlanacak, rasyonun fesatlarından kurtulacak ve ilahi menşesine bağlı kalarak onun kılavuzluğunda yaşayacaktır. Kısaca beyler bütün bu dolaplar benim görebildiğim kadarıyla günümüz bireyin köleliği, bağımlılığı, itaati, rızası, her ne dersiniz deyin kulluğu için tezgahlanmıştır. Ne denli dini, ulvi vb. sözlerle süslerseniz süsleyin, aklın adını vb. nesini değiştirirseniz değiştirin, ortaya konan şey netice itibariyle özgürlüğe çağrı söylemi içinde kölelik davetiyesidir. Bunu dün başka ideolojiler yaptı bugün islam yapıyor, hiç farkı yok.

Modern akıllı, insanları bir hapishaneye mahkum ettiği için eleştiren Bulaç, öte yandan önerdiği kalbi akıl ile de özgürlük falan üretmiyor. Tersine bu akıllı, entellekt’i, ona çizilen sınırlar içinde yaşamaya mahkum ediyor. Bu durum gururunu incitir ama, yapacak bir şey de yoktur! şöyle der, “..Bu bizim gururumuza dokunsa bile, ne yapalım ki, içinde belirli bir süre (ecel-i müsemma) yaşama durumunda olduğumuz kainat evini biz planlamadık ve kendi planımıza göre de inşa etmedik. Şu halde mimarın tasarımında saklı evrensel amaca aykırı bir hayat tasarımını geliştirip dikte edemeyiz.”(s.26) Buyrun cenaze namazına. Rasyonel akıllı hapishane, kölelik, vb. diye eleştiren Bulaç’ın sanırsınız ki özgürlük üreten bir akıl

önercek de ondan, modern akla karşı çıkıyor. Hayır, modern akıldan belki çok daha net bir biçimde sınırları çizili, kuralları belli ve en önemlisi iradesiz bir akli önermektedir ki bunu da gruru incitici bulur ama ne yapalım der. Yahu Sn. Bulaç okuru ne zannediyorsunuz bilmiyorum ama, bu yaptığınız şeye ne derler biliyor musunuz? Peki biliyorsunuz da neden modern akla karşı çıkıyorsunuz? Mevcuttan daha berbat yani daha net olarak modern bir akli önerekseniz, yani elinizde daha iyisi değil, daha kötüsü varken, ne demeye mevcuda karşı çıkıyorsunuz, Sn. Bulaç? İnsanlık tarihi ilkellerden bu yana ne mimarlar gördü Sn. Bulaç, sizin mimarınızın üstünlüğü eğer akli köleleştirmek ise, köleleşme özgürlüğünüz sizin olsun Bay Bulaç.

Şimdi sanırım daha önce de belirttim, ben burada özgül bir rasyonalite tipini irdeliyorum ve bunu da bu rasyonalite ile iktidar arasındaki bağları deşifre etmek için yapıyorum. Bulaç'ın izlediği yol akli, rasyosundan kopararak ruhanileştirmektir. Bulaç akli ruhanileştirmekle ne yapmış oluyor? Öncelikle akli bireyselleştiriyor ve statüsünü değiştiriyor. Bireyselleştiriyor, çünkü kalp ya da ruh vb. unsurlar ancak bireysel bazda tanrıya bağlılık ve hizmet temelinde sınav verirler. Eğer kendi hakikatine, hizmet ediyorsa ve dünyasal nedenselliğe rağmen yaşıyorsa (yani şeytana uymuyorsa) o entellekt, insanı tanrısı katında 'mutmain' edecek, huzurlu kılacaktır. Yoksa dünyasal -rasyonel- akıl hep bir fesad ile onu günahkar yapacaktır. Dinin aklileştirilmesine karşı değilim (çünkü bu din aleyhine bir durumdur ve dinin saflığını ve kandırcılığını bozar, onu karşı çıkılabilir kılar, bunu islamcıların yapmaları ise ayrı bir güzellik) ancak burada ileri sürülen akıl ile dinin bu tarz aklileştirilmesinin yerine getirdiği işleyiş, statüye karşıyım. Modern akıl evrenseldir, kalbi akıl ise bireysel. Ruhani iktidarın da en temel özelliği iktidarı bireyselleştirmesidir. Din bireylere seslenir, çıkarları bireyselleştirir. Bu anlamda, tüm dinlerde şu ya da bu ölçüde liberal bir temel, bir zemin vardır. Ancak bu bireyselleştirmede modernin tersine bir işleyiş vardır. Yani topluluk, cemaat söylemi değildir dinin söylemi. O bireye seslenir. Ama bu seslenişin bireydeki etkisini globalleştirir. Globalleşen bu etkidir. Dini söylem bireyi bir yandan uyruklaştırırken, 'biat eden' konumuna indirgerken, bir yandan da onu özne olarak inşa eder. Dini söylem gerçekte bir ümmet, bir cemaat söylemidir. Aklileştikçe bireyselleşir. Din aklileştikçe, haklılaştırımını

sadece bireyde bulabilir. Bireyler arası ilişkilerde ya da toplumsal yaşamda değil. Birey nezdinde haklılaşan dinin bu meşrulaşma gücünün yayılmasıdır sözkonusu olan. Din bir kamu hukuku ya da şeri bir adalet önerdiği zaman insanlar çekingen davranırlar. Bu kamusal bir yaptırımdır ve nihai olarak yaptırımcıdır, otoriterdir. Siyasal anlamda liberal zeminin kaydığı nokta da burasıdır. Düzen verme pratiğinin, hukukun, yani siyasetin baskısıdır, uzaklığı, soğukluğu ve yabancılığı yaratan. Öte yandan adalet duygusu, iman, inanç ve kurtuluş öğelerini işlediğinde din, birey nezdinde haklılaşır. Refah Partisi'nin 'Adil Düzen' önerisinin söylem düzeyinde sıcak, içeriklendirildiğinde ve bağlayıcı kılındığında insanlara oldukça yapay ve hatta gerçek dışı, komik gelmesinin nedeni budur. Adalet duygusunu satabilirsiniz ve birey bunu alır. Ama adaleti uygulamaya kalktığınızda işler değişir ve toplumsal ilişkiyi tanzim ettiği yani modernleştiği için toplumsal düzeyde direnişe muhatap olur. Ruhani iktidarın akılcılığı, bireysel düzlemde açık olan ve haklılaşan ilişkilerin, çıkarların birbirine bağlanmasında, çağrının yaygınlaşmasında, destek ve koşulların aşkın bir gizlilikte aranmasında işleyen taktiklerin akılcılığıdır. Yani tam anlamıyla rasyonel taktikler uygulanmaktadır. Hedefler açıktır, yön belirlidir, oysa gerçekte bu hedefleri yaşamına kılavuz edinmiş ve bu doğrultuyu yaşayan çok az insana rastlarsınız. Şunu söylüyorum; dinin yaygınlaşmasında işleyen akılcı taktikler apaçıktır. İslam'ın kuralları, önerileri, istemleri vb.'leri vazedilir, teklif edilir, kabul edilir, biat edilir vb.. vb.. Bunlar son derece rasyonel işleyiş ve işlemlerdir. Burada anlaşılmayan, rasyonel olmayan bir şey yok. Asıl anlaşılmayan, bu apaçık işleyişin pratiğidir. Pratik anlaşılamaz durumdadır, yani lafz rasyoneldir de, eylemler değildir. Zaten akılcılığın karakteristiği de buradadır. Nedir, gerçekte bu vazedilenleri, emredilenleri, rasyonel işleyiş içinde yaşayanların sayısı çok azdır. Ve genelde de ortaya çıkmazlar. Dini yaşarlar o kadar. Bu çifte görünüm, aslında toplumumuzun temelinde işleyen büyük, köklü ve modern bir grand stratejinin özelliğidir. Örneğin, yaygınlaşan ve popülerleşen şey bireyde zaten varolan adalet özelemidir. Burada haklılaşan yaygınlaşan din değil, adalet beklentisidir. Ve İslamcılar bu beklentiyi, 'dinin beklenişi' olarak telaffuz ettiklerinde görünüşte bir çelişki yok gibidir ve sanki herşey apaçıktır. Aklileştirme budur. Ve burada elden kayan, yiten, kullanılan dindir. Aklileşmenin din aleyhine sonuçlarıdır bunlar. Din burada bir yaşam biçimi ya da bir biat biçimi olarak meşrulaş-

mıyor. Bugüne kadar aklın denetlediği hayata karşı olan insanların özlemleri ruhanileşiyor. Bu ruhanileşmenin yerine getirdiği işlevin bir rantı vardır, rantın olduğu yerde de o ranta el koyanlar. Yani insanlar, aklın denetime dayalı hukukundan, kalbi aklın ya da ruhani aklın (entellektin) cezaya dayalı hukukuna geri dönüş istemini dile getirmektedirler. İşte İslamık söylemin yaptığı, bir hukuk dayatmak, ama bunu bireyselleştirerek yapmaktır. Burada haklılaşan şey, adaletin ve hukukun bireyselleşmesinin kabulüdür. Bu da yaşamı çekilmez hale getiren, devlet'in koruduğu kesimleri cezalandırma isteğinin ve bu isteğin acilen yerine getirilmesinin bir ifadesidir. İslamcı olduklarını ifade eden geniş insan topluluklarının, ekonomik ve toplumsal statülerini incellerseniz, dini seçişlerinin temelinde, dini bir an önce yaşamak özlemi değil, Türkiye burjuvazisini bir an önce cezalandırma özleminin bulunduğunu görürsünüz. Çünkü şu anda içinde bulundukları sefaletin, yoksulluğun, özgürlüksüzlüğün ve bir sürü acının sorumlusu olarak karşılarında bu sınıf ve onun koruyucusu devlet vardır. Üstelik devlet iflas durumundadır, evet: çünkü denetim bir örgüt işidir, bir akıl ve hukuk nizamının işidir, cezalandırmak ise bireylerin yaptığı ve yapacağı bir iştir. Devletin bireyselleştirildiğinin bir diğer göstergesi de devletin denetim örgütü olmaktan çıkıp cezalandırıcı bir moron bünyeye dönüşmüş olmasıdır. Eğer devlet, denetimi bırakmış, cezalandırmaya başlamışsa (yani bireysel yöntemlerle çalışıyor, başat olarak buna öncelik veriyorsa) zaten bittiğini ya da iflas halinde olduğunu, zımnen değil açıkça ilan ediyor demektir.

Ruhani iktidar sadece imanla işlemiyor görüldüğü gibi, son derece akılcı bir mekanizma bu yaygınlığın temelinde yatıyor. Toplumsallık ya da cemaat ruhu bireyin tasarımında vardır, gerçekte değil. Bu bireysel tasarım ne denli güçlü ise, etkisi de o denli yaygın ve global oluyor. Dolayısıyla İslam'ın aklileştirilmesi dünyasallaştırılması, bireyselleştirilerek bir hukuka dönüşmesi bir cemaat hukuku olan Şeriat'ın onaylandığını göstermiyor. Şeriat bir yasa koyucu ve yasaklayıcı kurallar bütünüdür ve herkesin, tüm toplumun itaat etmesini ister. Oysa bugünkü İslamcı kitlelerin haleti ruhiyesine bakın, başkaldırı ve itaatsizliktir. Böyle itaatsiz ve başkaldıran bir kitleyi ruhani iktidar altına çağırarak için mevcut durumu makulleştirmek gerekecektir. Bunun için de İslamık söylem önce özgür aklı tahtından indirir (kalbi vb akıl adı altında yeni versiyonlarını piyasaya

ya sürerek yapar bunu). Ardından iradeyi cüzileştirir, ardından bireyi 'bi-at eden' olarak tanımlar ve onlara bir 'önder'e itaat etme zorunluluğu getirir. Kısaca pratikte bugün yaşanan bir özgür başkaldırıyı, yarının iktidarları için makulleştirmek ama bunu ruhani bir kılıf içinde yapmak zorundadır. Bu nedenle şeriat hükümlerinin tavizsiz ve sert olduğunu, buyurgan ve zorlayıcı olduğunu belirtir. Esasen Türk insanının dini, bir 'çözüm' olarak kabul edişleri de, kendi özgürlük sınırları ile son derece uyumludur. Kendi buyurgan ve otokratik kültürleri ile örtüşen bir egemenlik tipi vardır ortada. Eğer özgürlük limitleriniz darsa ve giderek daralıyorsa, bu tür tarihsel kırılış dönemlerinde ya faşizme ya da totaliter herhangi bir biçime 'evet' demekte zorlanmazsınız. Çünkü bu ideolojiler sizin zaten dar olan özgürlük limitlerinizin daralışının garantisidir. Bugün dinin şeri iktidar talebi ile kitlelerin özgürlük limitleri çakışmış gibi görünmektedir. Zira, dini iktidar özgürlüğe çizilmiş katıksız bir sınırdır ve bu sınır iktidarın kabul edilisinin genel biçimidir. Öte yandan elbette ruhani iktidar sadece imanla işlemediği için de talep edilebilir, edilmektedir. Bazen de özel şirketler, dernekler, vakıflar, kurumlar ve kuruluşlar ile devletin elinin uzandığı her tür ayrıcalık ve çıkar sağlayıcı yapı aracılığıyla kullanılan bir iktidar biçimidir bu. Bakanlar kurulunu oluşturması gerekmiyor. Hükümet olması da o denli elzem değil. Bunlarsız da iktidar olmak mümkündür. Çünkü burada birbirine bağlı olan ruhani iktidar ile politik iktidar (ki lafzen, zahiren birbirine rakiptir) yerine, bir sürü iktidar biçimini, bir sürü mikro iktidar ilişkisini, aile, okul, erkek, tıp, patron, biliçi özne aydın, vb.' iktidarlara birbirine bağlayan bir sıra, bir ideoloji iş görmektedir.

Bulaç'ın bu yaşanmaz hayatı bir ruhani iktidara sığdırmak üzere yaptığı aklileştirmelerden en zararlı çıkan bireydir ve özgürlüktür. O, bir yandan modern akli ve modern hayatı insanın tabiata hapsedilmesi olarak görür ama öte yandan önerdiği ruhani akıl ne yapsın ki, bir mimarın çizdiği evin sınırları içinde yaşamaya mahkumiyeti makulleştirmek zorunda kalır. Ki bu evin sınırları bir adım sonra bireyleri (İranda olduğu gibi) kendi evlerinde dahi kuşatan, özel alan denen yaşamı yokeden, kamusalılaştıran sınırlara dönüşmekte gecikmez. Ben çok basit birşey söylemek istiyorum: misafirliğe gideriz. Gittiğimiz evde bizim demokrasi diye bir talebimiz olabilir mi? O evin yaşama tarzı içine konuk olduysak, o ev sahibinin

yaşam biçimini bizim demokrasi taleplerimizle düzenlemesini isteyebilir miyiz? Hayır. Beğenmiyorsak gitmeyiz o kadar. Başkasının evinde demokrasi kurulmaz. Demokrasinin olabilmesi için öncelikle kendi evimizin olması gerekir. Peki Bulaç ne diyor, neden bu gururumuz pahasına, modern hapishaneden çıkıp bir başka tutsaklık alanına girelim. Bunun gerekçesi nedir? “Demek istediğimiz şu ki, bir yol gösterici (resul ve nebi) olmaksızın insan doğru yolu bulamaz ve bir yol gösterici (elçi) nin tebliğ ettiği şeriat olmadan da kişi kendini heva'ya ve şaytan'a karşı koruyamaz.”(s. 43-44) Şimdi sayın Bulaç beni mazur görsünler ama ben kendilerini, inanmak üzere değil anlamak üzere okuyorum ve kendisinin -bir strateji kodcusunun- bu denli naif olabileceğine de inanmıyorum. Çünkü sorun şudur. Böyle gerekçesiz ve apaçık bir çağrıya ya evet denir, ya da hayır. Ama uzlaşma öneren biri kalkar bu uzlaşma çağrısını imkansız kılan yukardaki gibi bir mantık sergilerse, karşı tarafa kendisiyle uzlaşmıyor diye hiçbir şey söylemeye hakkı olamaz. Neyle uzlaşmamı istiyorsunuz. Ortaya uzlaşabileceğim ne koyuyorsunuz. Her şeyi tanrıya havale etmekten başka. Ve geriye kala kala, bir emri ilahi olan Şeriat kalıyor: “Bir peygamberin münzel şeriat'ı ile ilahi tabiatımızın kökeni olan ruh aynı kaynaktır ve her ikisi de birer emri-ilahi'dir”. (syf.44) Siz şeriatı böyle bir kutsal gerekçeye bağlarsanız, ben sizin Şeriat düzeninizden taviz veremeyeceğiniz, vermeye yetkili olmadığınız sonucunu doğal olarak çıkarırım. Oysa, demokrasi ve bir arada yaşama öneriyordunuz? Sizden farklı olanlarla nasıl yaşayacaksınız? Sorun bu. Sorun sizden farklı olanlarda değil, çünkü onlar sizin gibi evrensel ve herkes için geçerli bir hayat tasarımı dayatmıyorlar. Sorun her zaman bu dayatmayı (çağrı, teklif adı altında) yapanlardan kaynaklanmıştır. Siz nasıl yaşayacaksınız? Çünkü tevhid istiyorsunuz. Elbette bu talep doğal ve haklıdır. Gerekçesi, nedeni, böylesine kutsallaştırılan, emr-i ilahi olarak ilan edilen bir şeriat varsa (şeriat sözcüğünün içeriğini hiç tartışmıyorum ve çağrışımalarının olumluluğu ya da olumsuzluğu üzerinde hiç durmaksızın yönlemsel gidişi izliyorum) insanları bu şeriat altında birliğe çağırmak (tevhid) da o denli haklı bir taleptir. Ve genelleşmesi, tüm dünyayı, tüm insanları, tüm varlıkları kapsaması, tüm toplumları kapsamı içine almaya çalışması gerekecektir, gerekir de: “O halde varoluşun her düzeyi birer Emr-i ilahidir. Varlığın bu bütüncül (Tevhid'e dayalı Vahdet) algı düzeni içinde insanın öz varlığı (nefsi) benliğin zindanını aşar ve bütün emirlerin asıllarına rü-

cu ettiği Huzur'da mutmain olur, Nefs-i mutmainne mertebesinde huzur bulur.”(syf.44) Üstelik bu huzuru bütün insanlar bulmak zorundadır da, çünkü ilahi kaynağı ile buluşmuş, ona dönmüş, onun hizmetindeki kalbi akıl ile eylemlerini düzenleyen insan, gururu kaldırmasa da kendisinin çizmediği ve yapmadığı bir evde yaşamak zorundadır. Ve üstelik bu zorundalığa rağmen hala ‘ilahi’ kalabilmektedir. Neden, çünkü “varoluşun her düzeyi birer emr-i ilahi’dir”. Dolayısıyla tanrının birliğine üye olmak zorundadır: “Çünkü ilahi olan her şey bir ve birlik halindedir. Varlık ve mertebelerin, parça ve unsurların birleşme noktası salt dünyevileştirilmiş tabiatların üstünde daha üst bir kaynak olmak üzere aşkın, öte ve iç anlamı kapsayan tek bir referanstır.”(syf.44) Sorun referansın ne ya da kim olduğunda mı, sorun bir referans gösterme yönteminde mi? Bu soru modernizme reddiyeler düzen bay Bulaç tarafından yanıtlanırsa anlamlı olur. Ve beni böyle bir birliğe çağırın, ben katılayım katılmayayım, kendisini böyle birleştirici total bir misyonla tanımlayan ve dolayısıyla bir ‘biz’ ve ‘öteki’ ayrımını meşrulaştırarak dayatan bu ruhani ideoloji nasıl olur da, farklılıklara özgürlük ve çoğulculuk söylemini hiç yüzü kızarmadan sürdürülebilir? Ve sürdürürse inandırıcılığı ne olur. İnandırıcılığı böylesine sarsılmış bir söylem gerçekte kime zarar verir? Sanırım tanrının inandırıcılığına zarar vermektedirler. Ve tanrı söylemi bana göre tarihte hiç bu kadar iki yüzlü bir söylemin (modern bir söylemin) nesnesi olmamış ve aşğılanmamıştır.

Şimdi ben hala şu sivil toplumcu projeyi düşünüyorum ve Bay Bulaç’la nasıl uzlaşırmı diye kafa yoruyorum. Hayır, modern akla ve onun düzenine karşı olmakta pek bir farkımız yok. Ama birarada yaşama konusunu tartışırken, kendisiyle tartışacak bir dil ve akıl birliği kurmamızın olanağı da yok. Sorun, Bulaç’ın bu olmayan olanağı var gibi gösterip, hoşgörü ve uzlaşma silahları ile her gün (özellikle Birikim dergisini kullanarak) üstümüze yürümesi ve bizi köşeye sıkıştırmasında yatıyor. Oysa, Bulaç’ın izlediği stratejinin genel görünümü içinde kendisinin bu uzlaşmanın ‘tarafı’ olmadığını görüyorum. O beni uzlaşmaya çağırıyor, toplum projesini konuşacağız, hayatı tasarlayacağız diye gidiyorum ve şu sözlerle karşılaşıyorum: “Ateşin karanlıkla buluştuğu bu zulumat evreninde, kurtuluş (felah) Allah’ın nuruna, hayatın kaynağına dönmekle mümkündür”(s. 45) Doğrusu ben bunu tartışmam. Bu bir tartışma konusu da

değildir. Eğer böyle bir arayışım olsaydı, Bulaç'ın sivil toplum projesine ya da sözleşme temelindeki uzlaşma ve birlikte yaşama çağrısına değil, doğrudan camiye, ibadetime giderdim. Burada Bulaç'ın stratejisini kodladığı söylemin argümanları ile Bulaç'ın tarihsel zamanımız ve coğrafyamız özelindeki gözlemlerine dayalı kişisel özelemleri (demokrasi, çoğulculuk vb.) arasında uzlaşmaz bir çelişki var ve Bulaç çelişkisini gizlemiyor. Eğer bir kurtuluş arasaydım!.. O zaman modernizme de karşı çıkmazdım. Ben kurtuluş için bir teori aramıyorum, bulduğumu irdeliyorum. Yani devletle bağını koparmış bir bireyi aramıyorum, çünkü bütün kurtuluş teorileri sonuçta 'ben'i devlete bağlı bir bireysellik biçiminde tarif ediyor. O nedenle devlete bağlı bireysellik biçimlerinden kurtulmaya çalışıyorum. Bu bulduğumdur çünkü. Şu devlete rağmen, özgür bireyi aramıyorum, çünkü bu özgür birey arayış pratiği, bugün sahibolduğum kimliği kamufle ediyor. Oysa bugün bulduğum, devlete bağlı bireysellik biçiminden kurtulmayı deniyorum. Bu mevcut kimliğimle mücadele demek oluyor. Şimdi din bana itaat etmemi zorunlu gördüğü bir siyasi organizasyona, iktidara bağlı bir kimlik öneriyor. Ve benim bu kimliği red gerekçem tanrı değil, bir iktidara bağlı olarak tarif edilmiş ve iradesi, akli, istemi belirlenim altında olan birey tanımıdır.

Şimdi sizin modernizme karşı çıkışınızı samimi bulmuyorsam nedeni budur. Anladığım kadarıyla da bu durum bizzat sizin iradenizle de ilgili değil. Öte yandan, insanlara bir kurtuluş öneriyorsunuz. Modernizm bir gelecek, bir kurtuluş vaadiydi. Evet dünyasal bir vaaddi. Siz ne öneriyorsunuz: kurtuluş. Farkı, bu dünyayı da içeren ama esas olarak öte dünya için bir kurtuluş. Şimdi modernizme neden karşı çıkıyorsunuz. Yani modernizm bir kurtuluş önerirken bunu art niyetle mi yaptı? Hayır. Akıl son derece samimiydi. Bundan kuşku yok. Ne Hegel, ne Marx, ne Kant, ne de Descartes vb. hiç birini art niyetli ya da devlette ikbal arayan uşak mertebesinde göremezsiz. Peki ne olmuştur, bir kurtuluş vaadi, o vaadi gerçekleştirmek üzere talipler yaratmıştır. Talipler iktidar istemişlerdir ve iktidar olmuşlardır da. Ama o vaad, o özgürlük ve kurtuluş vaadi için bugün ödenmesi gereken bedeller bu dünyayı insanıyla, doğasıyla yaşanmaz hale getirmiştir. Sizin yaptığınız işin bundan farkı nedir? Sizin kurtuluş vaadinizi gerçekleştirmek üzere iktidara ihtiyacınız yok mu? Var. İktidar talep etmiyor musunuz? Ediyorsunuz. İktidara gelmeyecek misi-

niz? Bence geleceksiniz. Peki bu uygulamanın modern olmadığını söyleyebilir misiniz? Bu uygulamanın faşizmin, reel sosyalizmin vb. siyasalardan farkı ne? Özgürlük ve demokrasi vaadederek gelen bu modern kölelik rejimlerine, bu yazıda örneklemediğim üzere siz de karşı çıkmıyor musunuz?

Bakın Cogito'daki makalenizde koyduğunuz, devlet, İslam ve siyaset ilişkilerinde oldukça totaliter, baskıcı ve hiçbir demokrasi anlayışı ile bağdaşmayacak bir devlet ve iktidar profili çiziyorsunuz. “Eğer varlık tek bir ilaha boyun eğmişse - ki öyledir- (nereden çıkarıyorsunuz bu -ki öyledir- lafını. Hani çoğulculuktan da söz ediyordunuz da ! HÇ.) bu durumda her alanda ona teslim olmak gerekir”(Cogito,s.77). “Kur'an bütün bu faaliyet türlerinin tek bir alanın birer türevi olarak görülüp tevhid edilmesini, birleştirilmesini öngörür. Bu birlikçi ve birleştirici bakış açısına göre, gücü ve meşruiyeti kendinden kaynaklanan mutlak bir ruhani veya dünyevi iktidar düşünülemez”(syf.77) Aslında bana söyleyecek çok şey bırakmıyorsunuz Bay Bulaç. Yani tevhidin zorunluluğuna inanıyorsunuz ve bu inancınıza rağmen, sivil toplumcu, çoğulcu projeler sunuyorsunuz. Ya inancınızdan aşırı fedakarlıkta bulunuyorsunuz - ki bunu inancınız ya- lanlıyor- ya da projenizin, sivil toplumcu, demokrat, çoğulcu vb. olduğu konusunda henüz siz tatmin olmuş değilsiniz.

Peki, böyle bir yapı içinde birey nerededir?

“İlahi teklife muhatap olan bireydir. Kendisine bağışlanan bir takım yetenek ve melekelerle tebliği alır, özgür iradesini kullanıp yanlış veya doğru seçimlerde bulunur. İnsan son tahlilde genel ve külli iradenin denetimi altında (abç) ise de, kendisine tanınan özgür bir alan içinde cüz'i iradesinin, kendi seçimlerinin ürünüdür” (s. 78) Yıllarca şu “son tahlilde belirleyicilik” masalı ile ortodoks sol ideoloji içinde uğraştıktan sonra, bugün yine aynı şeyle islamik ideoloji içinde uğraşmak durumunda kalmış olmanın garipliğini görüyor, ideolojilerin ne denli benzer argümanlarla çalıştığını bir kez daha keşfediyorum. Şimdi bir kere ilahi teklife muhatap oluyoruz. Burada sanki birey yüceltiliyormuş gibi görünse de, aslında aşağılanmaktadır. Bireye bir takım yetenekler ve melekeler ‘bağışlanmış’ (lüt’etmişler, bağışlamışlar), bu bağışlanan yetenekle tebliği alıyor ve hala iradesinin özgür olduğu iddia ediliyor. Nasıl bir özgür iradedir ki,

iki satır sonra bunun 'cüz' i irade olduğu söyleniyor. Bay Bulaç, hiç olmazsa şu özgür irademizi, birkaç satır daha sürdürmemize izin verseydiniz. Neyse biz bunun 'cüz' i olduğunu baştan anlamıştık da saygımızdan, okumayı sürdürdük. Zira buyurduğunuz gibi "insan zahirde muhtar, hakikatte mecburdur"(s. 78) Stalinizm'e karşı çıkarken en temel gerekçemiz, katı determinizm idi. Belirlenmişlik dünyasıydı. Son tahlilde belirleyici olan üretim tarzı idi. Siz de aynı sözcüklerle konuşuyorsunuz ve diyorsunuz ki insan "son tahlilde külli iradenin denetimi altında". Bu bana 70'li yılları çağrıştırıyor. Baştan sona modern olan, bürokratik sosyalist projeyi ve onun mimarı Stalinizm'i çağrıştırıyor. Neden modernizme karşı çıkıyorsunuz Bay Bulaç? Modern akli determinist olduğu için eleştirmiyor muydunuz?

Şimdi ilahi teklife muhatap olan birey, bu teklife uysa bir türlü uymasa bir türlü. Uyarsa son tahlilde belirleyici bir Stalinizm var karşısında, uymazsa hoşgörü ve uzlaşma düşmanı bir Stalinist olarak, bir dinazor olarak damgalanma riski var. Uyduğunu farzetsek manzara şu "Genel İslami daire içinde yer alan birey, cemaat, mezhep ve fırkaların toplamı artık bir ümmettir; ümmet evrensel İslam toplumdur"(s.78). Yine aynı senaryo, hatırladığım kadarıyla şöyleydi: (İşçi sınıfı ve onun iktidar olduğu toplumlar genel evrensel insanlığı temsil eder. Tüm insanlığın kurtuluşu işçi sınıfı enternasyonalizmindedir. Ve bu enternasyonal daire içinde olanlar evrensel, sınıfsız komünist toplumu oluştururlar) atıyorum tabi, mazur görün. Neden modernizme karşı çıkıyorsunuz Bay Bulaç, modernizm de evrensel bir toplum projesi değil mi idi?

Ve gelelim teoriden pratiğe, Bulaç ne diyor: "İşte resmi toplum, bu ümmet iradesinin tezahürü olan siyasi organizasyondur"(syf.78). Nedir bu organizasyon: devlet. Neden modernizme karşı çıkıyorsunuz Bay Bulaç, modernizm de o evrensel amaçlara ulaşmak için adına devlet dedikleri böyle merkezi bir organizasyon olarak somutlanmadı mı?

"Ümmet siyasal organizasyonunu, yönetimini bir sözleşme ile akdeder" (syf.79) Neden modernizme karşı çıkıyorsunuz Bay Bulaç? Modernizm esas olarak hukuk nizamını bir sözleşme temelinde kurmadı mı? Ve sözleşme hukuku dediğimiz hukuk sistemleri ortaya koymadı mı? Sözleşme bizatihi akli ve modern bir pratik değil midir? Bunun modern olmayan

nesi var, lütfen söyler misiniz?

“Bu akdin kutsal referanslardaki karşılığı Biat’tır..Böylece ümmet ile Allah arasında kutsal bir yol açıldı. Bu yolu peygamber göstermişti. Bu yol dinin genel ve nihai amaçlarını gerçekleştiren ilahi hükümlerin toplamı olan Şeriat idi. Şeriat da, insanı suya götüren yol değil midir?”(syf.79). Eğer öyleyse neden, ‘suyu arayan adam’a durmadan saldırıyorsunuz Bay Bulaç, hoş beni pek ilgilendirmiyor, ama şimdi Biat’dan söz ediyorsunuz. Ve Modernizme karşı çıkıyorsunuz. Modernizmde insanların özgür olmadığını, zulme ve haksızlığa uğradıklarını siz söylüyorsunuz. Modernizm yöneten-yönetilen, boyun eğen-boyun eğdiren, ezen-ezilen vb. ikililerle tanımlanmıyor mu? Neden modernizme karşı çıkıyorsunuz Bay Bulaç? Biat eden/edilen ikilemini koruduğunuz sürece nasıl olur da bu karşı çıkışınıza anlam verilmesini isteyebilirsiniz? Üstelik siz, biat eden/edilen ikilemini korumakla ve kurmakla kalmıyor bir de biat edene, kime biat edeceğini vadediyorsunuz (Öte yandan demokrasiden de söz ediyorsunuz!). Diyorsunuz ki: “Yeryüzünde Allah’a kulluk etmek üzere bir araya gelen ve ümmet olan mü’minler de onları yönetecek bir öndere itaat ederler. Bu önder ‘imam’dır.” Şimdi siz mü’minleri böyle siyaseten itaat edenler olarak tanımlarsanız, doğrusu onları tam da Shayegan’ın tanımlamış olduğu gibi epey güruhlaştırmış olursunuz diye düşünüyorum. Tabi bu sizin ve biat edenlerin sorunu, benim değil. Benim sorum şu: şu itaat önerdiğiniz önderi ‘imam’ olarak tanımlıyorsunuz. Peki dinin , o dine layık bir lideri olmayınca, dinin egemenliği, egemenliğin dinine dönüşmez mi? Bu da egemenliğin (devletin) dinine tapmaktan başka bir anlam taşımaz. Eğer Refah Partisi lideri, dinin de lideri olsaydı, insanları biat etmeye çağırmanızın bir anlamı olabilirdi, hatta şeriat da çok anlamlı olurdu ve o zaman dinin egemenliğinden söz etmek mümkün olurdu. Oysa, Sn. Erbakan dinin değil, bir partinin lideridir. Ve İslam dinini, mevcut egemenliğin dinine taşımak gibi bir tarihsel rol oynuyor. Dini egemenliğe değil, Refah’ın elinde İslam dini, egemenliğin dinine, devletin dinine (İran gibi) gidiyor. Neden burada size atfen yorum yaptığımı da hemen söyleyeyim: devlet iktidar bağıntıları ve ilişkilerinin kurumsal bütünlüğüne dayanıyorsa, -ki evet-, ona muhalefeti ve direnişi olanaklı kılan da, bu muhalif konumların, odakların, zeminlerin stratejik olarak kodlanmasıdır. Refah’ın, sisteme ‘muhalefetini’ ya da ‘stratejisini’ siz kodladığınız için,”

size atfen konuşuyorum. Siz ve sizin de içinde bulunduğunuz dairede yer alan aydınlâr, Refah'ın stratejisini kodladıkları sürece, Refah'ın modern iktidar çılgınlığının ve dini akılcılaştırmasının doğrudan sorumluluğunu üstlenmişler demektir. (Ve evet, R.Çakır'ı ile,Laçiner'i ile Birikim dergisi ve çevresi de aynı sorumluluğu üstlenmiş durumdadır) Ve bu nedenle de Sayın Bulaç, iktidarı modern bağlam dışında düşünebilmenin ilk koşulu bir hukukun telaffuz edilmediği noktada başlar. Bir öneri, bir talep ne zaman bir hukuk düzeni olarak ortaya çıkar mutlaka bu hukuku tanıyan, ona boyun eğen vardır. Ve bu biat eden ve edilen ikilemi olduğu sürece de o proje ister İşçi sınıfı gibi bir Özne'nin belirleniminde tanımlansın, isterse 'Tanrı' gibi bir aşkın Özne'nin belirleniminde tanımlansın, modern ikilemi taşıyor demektir. Bay Bulaç neden hala modernizme karşı çıkıyorsunuz? Sadece rasyonel akla karşı çıkmakla moderne başkaldırmak mümkün değildir. O aklın binlerce ürünü var ortada, o ürünlere yani yöneten/yönetilen ikilemine dayalı siyaset yapma biçimine ve dolayısıyla devlete sahip çıkacaksınız ve ardından da moderne başkaldıracaksınız. Eğer şu anda herkes 'biat eden' konumunda olsaydı bu tavrınız 'inandırıcı' olurdu. Ama henüz 'biat'a çağrı sürecinin başındasınız, ve biz daha yeni 'çağrı'lıyoruz!

Ve sonra diyorsunuz ki; “ Genel İslami ve bağlayıcı hükümler, bu dini bir bütün kabul edenler için sözkonusudur. Kendi iradesiyle başka bir din veya görüşü savunanlar, kendi dinleri ve görüşlerine göre yaşama hakkına sahiptirler”(syf.,81). Şimdi yukardan beri serimlenen manzaradan sonra modern bir akıl, bu sözlerinize güler ve inanılmaz bulurdu. Çünkü bir ideolojinin çağrısı, hegemoniktir, kapsayıcıdır, evrenseldir. Ve kendisinden olanı iradesi dışında, Tanrı ya da Tanrı sözü nedeniyle değil, Tanrı ve Tanrı sözüne atfedilen hakikat statüsünün sahibolduğu güç nedeniyle kendi dışındakileri, 'öteki'leri düşman kabuledecektir. Bu, ideolojik ya da evrensel kapalı teorik bütünlerin işleyişleri gereği son derece makul bir şeydir. Ne denli demokrat ve çoğulcu vaazlar verilirse verilsin, dinlerin ve ideolojilerin işleyişidir bu. Dolayısıyla Modern bir akıl, bu bapta ilerleyerek ve haklı olarak 'herkesin kendi görüşüne göre yaşama hakkı vardır' sözlerinizi 'alay' olarak değerlendirirdi.

Oysa ben samimiyetinize inanıyorum; çünkü ancak modern biri inanılma-

yacak şeyleri samimiyetle söyleyebilir. Modern kurtuluş vaadlerini samimiyetle söyleyen modern bir aydının durumudur bu. Ve bunu şu tür çelişkilere rağmen yapar: “Dinde zorlama yoktur” dedikten bir paragraf sonra şunları söylüyorsunuz “Kim İslam’dan başka bir din ararsa (veya seçerse) aslı ondan kabul edilmez”(s. 81). Ne demek pek anlamadım ama, şu zorlama yoktur lafı ile, dinin kendinden başka bir dini yasaklayıcı tavrı oldukça çelişik bir durum. Buna rağmen, farklılıkların bir arada yaşaması konusundaki söyleminizde sağ’ımı olduğunuza inanıyorum. Bunun bir diğer nedeni de şu; sanırım yazının aşlarında belirtmiştim, modernizmin en temel handikapı, zaman boyutunu aşma konusu ve teorinin rehabetine kapılmasıdır. Yani aklen mümkün olan şeylerin mekansal olarak gayri mümkün olduğunu akıl edememesidir. Mekanı ve doğayı akla uydurmaya kalkmasıdır. Bakın dünyada hiç bir savaş, fikirler ve teoriler yüzünden çıkmamıştır. Hiçbir teorik kapışma -teorik kapışma boyutlarında kaldığı sürece- bir savaş nedeni sayılmamıştır. Tüm savaşlar mekan yüzünden, toprak yüzünden çıkmıştır. İster son on ya da yirmi yıla bakın isterseniz ilk çağlara, sonuç değişmez. Buna rağmen fikirler ve teoriler tartışılırken, sanki hiç sorun yokmuş gibi davranılır. Sanki mekansal sorunlar zaten halledilmiş, sorun değilmiş gibi davranılır. Oysa asıl sorun mekansaldır. Sorun, akıl, inanç ya da inançsızlık sorunu değildir. İmanlılık ya da ateistlik sorunu değil ortak yaşamamızı imkansız kılan, doğrudan doğruya mekan sorunudur. Bana açıkça Bay Bulaç’ın önerileri o kadar da tutarsız gelmiyor hatta modern manada mümkün bile görünüyor. Yani akılcı biçimde evet. Bilgisel olarak, teorik olarak evet mümkündür. Çünkü bireyi tarif ediyorsunuz. Biat edendir. İradesi, cüz’idir vb. Önce tanrıya sonra da biatleşenler arasında onun izinden ayrılmayan ‘önder’e itaat’i bir zorunluluk olarak dayatıyorsunuz. Bir iktidarı tanımlıyorsunuz. Ve bütün bunların pratikte sanki hiçbir önemi yokmuş gibi, pratik bir sorun yokmuş gibi davranabiliyorsunuz. Toplumsal servetin paylaşımından, özel alanın yokedilişine değin, sürüleşme sürecinin meşrulaştırımına değin hiç bir sorun yokmuş gibi konuşabiliyorsunuz. İşte bu nedenle Aklen mümkün olan pratikte mümkün olmuyor diyorum.

İdeolojiler genel olarak ‘çağrı’da bulunurlar. Retorikleri, gerçekte olmasa bile teoride bireye bir özgürlük tanır gibidir. Oysa örneğin İslamîk jargonda, Bulaç’ın dili ile ‘ilahi teklife muhatap olan bireydir’ biçimini alır.

Bireyin bu amansız aşağılanışını, sadece burada değil, onun aklına tanınan statüde, onun bireysel varlığına tanınan statü ve haklarda, kadına verilen değerde, erkeğe biçilen konumda, her yerde görmek olasıdır. İlahi teklife muhatapmış; bunun onursuz bir durum olduğunu Bulaç da söylüyor zaten. İslamîk jargon üstelik bunu öyle bir biçimde yapmaktadır ki, bireyi aşağılayan bir anlam, bireyi yücelten bir biçim içinde sunulur. Tam da modern bir taktik. Çünkü liberal pazar toplumunda da, modern yurttaş devletinde de, birey yüceltilir, birey merkezi konumdadır. Ama öte yandan gerek hukuk, gerekse pazar kendi işleyişleri ve dinamiklerinin uygulanışıyla bireyin kendini gerçekleştirmesinin önünde gerçek bir engeldirler. Şimdi Bulaç'ın çizdiği tablo da, bu işleyişin resmini çekmiştir. Birey ilahi teklife muhataptır ama, ümmet üyesi ya da kulluktan kurtulup birey olabilmesinin önünde o ilahi güç vardır. İrade tamamen bu gücündür ve bireyin iradesi cüz'i dir. Zahirde muhtar, hakikatte mecburdur. Bu katı determinizm içinde bireyden soluk alıp vermesi istenir. Ve Bay Bulaç bu olmayan iradesiyle kalkıp uzlaşma önermektedir. Hangi yetkiyle, hangi iradeyle bu çağrını yapabilmektedir? Öyleyse, bu uzlaşım çağrısını bir iktidar taktiği olma ötesinde ne gibi bir anlamı olabilir? Kısaca, Bulaç'ın önerdiği tabloda yiten, bir daha gelmemecesine kaybolan şey, bireydir, özgürlüktür. Bugün İranlı kadının kendi evinde dahi istediği kılıkta dolaşmadığını ve istediği müziği dinleyemediğini biliyoruz. Kim mi ihbar ediyor, kendi oğlu, kendi kızı, çocukları yani. vb. Tam bir Hitler psikolojisi. Hitler döneminde de baba oğuldan, oğul babadan korkardı. İhbar, jurnal toplamsal bir hastalığa dönüşmüştü. Bu kamusal hukuk, bu kamusal kurallar, insanların özel alanlarını öylesine tahrip etmekte ve yok etmektedir ki, birey katledilir. Ne adına üstelik, kamusal yaptırımlar neyi dayatırlar bireye, nasıl davranacağını, neye inanacağını, kime oy vereceğini göstermekten başka? Peki bireyin üreticiliği ile, yarattığı değerle ilgilenen varmı? İslam ilgileniyor mu? Bireylerin sabahtan akşama kadar her gün nasıl çalıştığı, emeğini nasıl sattığı ve karşılığında aldığıyla kurduğu hayatın kalitesi ve standardı ilgilendiriyor mu bu ideolojiyi. Ama içki içip içmemesi ile, uçkuru ile, örtünmesi ile ilgileniyor. Ben buna moda diyorum. Bakın modaya o da aynı şeyi yapıyor. İnsanların üreticilikleri, hayata kattıkları, yarattıkları bir anlam ifade etmiyor, karşılığında aldıkları yani alamadıkları ile kimse ilgilenmiyor ama akşam eve kaçta geleceği, ne giyip ne giymeyeceği, oruç tutup tutmayacağı, toplumsal yaşam-

da hangi kurallara uyacağı ile alabildiğine ilgileniyor ve yaptırımlar getiriyor. Peki insanların gerçek yaşamları ile, sıkıntıları, sömürülmeleri, beklentileri ve istemleri ile ilgilenmeyen ve fakat sadece tüketim ve yaşama biçimlerini kontrol etmeye soyunan islamik ideoloji ne kadar daha bu insanların cazibe merkezi olabilir? Bu uzun sürer mi? Sovyet deneyimi kaç yıl sürdü? Bir şekilde uzun sürer, bireyi yok eder, bir sürü, bir güruh, bir toplumsal homojenite üretirseniz sürer. Aksi halde insanlar birgün, ürettikleri ile ilgilenilmesini isteyebilirler. Ürettiklerinin karşılığı olan payı isteyebilirler, ürettiklerinden doğan artıya el koyanları görmeye başlayabilirler. Dinin toplumsal adaletsizliği kamufle eden, toplumsal servet paylaşımını kendileri aleyhine düzenleyen bir iktidar biçimi olduğunu görebilirler. İşte o zaman Bay Bulaç, birey olmak isteyecekler ve son tahlilde belirleyici olan külli iradeye başkaldıracaklardır. İradelerinin cüzi olmasının bedelini bu dünyada sefalet olarak ödemeye dur diyebileceklerdir. Zahirde değil, bu dünyada, burada ve şimdi muhtar olmak isteyeceklerdir.

Tarih bunu bize gösterdi oysa. Marksist determinizmin, Stalinist politikaların tek örnek kalabalıkları ile, tüketim toplumunun birbirine benzer milyonlarından oluşan kitleler. Hangi farklılık ve hangi farklıların biraradalığı. Nerede bir ideolojik çağrı varsa orada insanları homojenleştirme stratejileri işliyor demektir. Çünkü iktidarın başka mümkün yolu yoktur. Bütün bunlarla birlikte ve bunlardan sonra, *Cogito*'daki makalesinin sonunda Bulaç, Tevhid, 'birlik' ilkesini, Medine Vesikası temelinde serimler ve çoğulcu bir perspektifi, demokratik bir toplumsal yaşamı önerdiğini ileri sürer.

Bu projeye değinmeyeceğim. Çünkü sözleşme mantığının kendisi despotiktir, hayatı tanımlayan, sınırlayan, bir hukuk vazeden her proje modernidir. Siyaset bu demektir. Siyasetin pratiği hukuktur. Her kim ki bir hukuk vazeder o siyaset vazeder. Dolayısıyla Medine Vesikası hukukunda çizilen siyaset ile o vesikanın temel olduğu ideolojik zemin örtüşmüyor bir, ikincisi, siyaset yapmak da, hukuk önermek de, iktidar kurmak da modern eylemlerdir. Siz niye modernizme karşı çıkıyorsunuz Bay Bulaç. Ve nihayet size sizin sözlerinizle seslenmek istiyorum "Ben sizinle birlikte yaşamak istiyorum, çünkü dünyalıyım ve bu ülkede doğdum, ama farklı-

yım ve sizin gibi yaşamak istemiyorum “ gibi sahici taleplere modern toplum cevap veremiyor, diyorsunuz. Bence sizin projeniz hiç cevap veremiyor. Neden mi; modern. Çünkü teorik, çünkü akılcı, üstelik fazla akılcı. Sözleşme bir uzlaşma temelinde tarafların karşılıklı çıkarlarının ve haklarının korunduğu, dengede tutulduğu ve bir arada yaşamayı mümkünleştirdiği bir akılcı akittir. Ne var ki en önemli özelliği teorik ve soyut oluşudur. Tüm akılcı yapısına ve makul görünüşüne rağmen pratikle asla ve hiçbir zaman örtüşmemesidir. Hiç bir sözleşme bugüne dek tarafların pratiğini düzenlemeye yetmemiştir. Yetseydi zaten modernizm vaadlerine ulaşır. İşte bu nedenle sözleşme her zaman rasyonel bir iktidar taktiği olarak kullanılmıştır. Nedir, bu uzlaşma gerçekte (mekansal ve pratik düzlemde) taraflardan birinin (güçlü olanın) masada ne var ne yok silip süpürüp götürmesini sağlayan ve karşı tarafın da buna direnme imkanlarını tamamen ortadan kaldırmayı garantileyen bir anlaşmadır. Adına da genel olarak ‘Hukuk’ derler. Ve liberaller kendi aralarında bu olguyu çok iyi bildikleri için, hukuka inanmazlar, hakime inanırlar. Çünkü hak ancak ve ancak hakimnin verdiği kadardır. Hukukta yazılı olduğu kadar değil. Şimdi Bulaç, projesini böyle bir uzlaşma çağrısı ve hukuk olarak sunuyor, bu çok tutarlı bir davranıştır. Bulaç, kendi içinde muazzam bir modern tutarlılığa sahiptir. Çünkü o, Refah’ın stratejisini kodlarken, dini akılcılaştırmakta, dinin egemenliği söylemini, egemenliğin dinine çaktırmadan tahvil etmektedir. Dinin bu aklileştirilmesi, açıktır ki her aklileşmenin gereksindiği şeyi, bir örgütsel yapıyı, bir siyasi organizasyonu gereksinir. Bu gereksinimin kendisini bir hukuki metin, bir sözleşme olarak ortaya koymasına da şaşmamak gerekir. Bu süreç aklın statükoya karşı çıkışı formunda işlemekte ama iktidarı tesis etmektedir. Dinin akılcılaşması bugün dünyevi özgürlük çılgınlığına dönüşebilmiştir. Akılcılaşması dünyevi kurtuluşun, akıldışılışması öte-dünya kurtuluşunun statüsüdür. Bu iki statüyü birbiri ile uzlaştırmayı ancak akıl becerebilirdi. Üstelik epey gelişmiş modern bir akıl.

Ana sorun şudur, seriata dayalı ve aşkın bir iradeye tapan bir cemaatin, dünya nizamı konusunda dünya işlerini bu kural ve kaidelerin dışında tanzim etmesi mümkün müdür? Bence hayır. Dolayısıyla başka yaşamları yaşayan ya da üreten insanlarla ya da topluluklarla yapacakları sözleşmelerde, bu ilahi kurallara aykırı hiçbir maddeye evet diyemezler. Bulaç,

altmış maddeden kırkı üzerinde anlaşınız diyor. Bence bir madde bile bulamayız. Bu şu demektir, başka hukuklar karşısında, İslam hukuku, onlarla bir sözleşme yapamaz. Böyle akılcı davranamaz. Onlara sadece kendi hukukunu sunar ya da dayatır. Çünkü o, başka hukuklara ve diğer insanlara şöyle diyecektir: 'Sizleri kendi hukukuma muhatap kıldım', 'Sizler benim ilahi teklifimin muhataplarısınız'.. Evet böyle diyecektir, doğrusu ve hakikat olanı budur. Bir din ancak böyle diyebilir çünkü. O bir çağrıdır. Bir çağrıyı yaşayanlarla sözleşme yapmak, anlaşma yapmak!? İşte akıl burada durur ve bu çelişkiyi açıklayamaz. Şeriatı yaşayan cemaat, örneğin X topluluğu ile nasıl bir sözleşme yapacaktır. Atıyorum o X topluluğu, *"marjinaldir, eşcinseldir yahut feministtir veyahut da ateisttir"* vb.. şimdi bu iki topluluk arasında bir sözleşme yapmaya kalkarsanız, onları bir arada tutacak tek bir madde bulamazsınız. Özgürlüklerle ilgili, özel yaşamla ilgili, alışkanlıklar, inançlar, değerler, tutumlar vb. hiçbir ortak madde yoktur. Elbette ticarete ilişkin, alış-verişe ilişkin, anlaşmazlıklarda nasıl çözüm bulunacağına ilişkin ortak maddeler bulunabilir. Ama bunlar için bir sözleşme yapmaya gerek yok. Çünkü bu tür maddeler günümüzün modern devletinin hukuk sisteminde zaten var. Ticaret hukukunda, sulh hukukunda vb.. zaten var olan yasaları yeniden yapmak için neden tekrar sözleşme yapalım ki. O zaman mevcut devletin özüne hiç dokunmamış ve hatta onu reforme etmiş olmaz mıyız?

Sorun, sadece sizin değil, bütün modern projelerin sorunu olan, evrensellik sorunudur, totallik sorunudur. Sorun, hala insanların hepsini bir totallik içinde tutabileceğiniz yanılmasını sürdürüyor olmanız, hala tüm dünyayı kuşatacağınız yanılmasını sürdürüyor oluşunuzdur. Oysa insanlar artık kendi dünyaları ve evleri olsun istiyor. Çünkü başkasının evinde demokrasi olmuyor. Bu işçi sınıfının evi, patronun evi ya da tanrının evi farketmiyor, hepsinin kendi kuralları ve düzeni var. Ve her biri, bir diğerini kendi evine çağırıyor, kendi düzenine biat etmeye zorluyor. Ve işin garibi, her biri, her yeri, tüm mekanı kendi evi ilan ediyor. İşte sorunun düğümlendiği yer de burasıdır. Türkiye kimin evidir? Bana göre hepimizin, üstünde yaşayan herkesin, ya da hiç kimsenin, ya da Bulaç için Tanrı'nın. Nasıl tanımlarsanız tanımlayın, hepimize yetmiyor. Herkes tüm Türkiye'de egemen olmak istiyor. Oysa bu mümkün değil. Yani Konya ile İzmir'i ya da İstanbul ile geriye kalan tüm Türkiye'yi bir-

birine bağlayan, ortak bir payda altında toplayabilecek hiçbir özellik yok. Hiçbir ortak yaşarlığımız yok. Ve birbirimize göre, kültürel, inançsal, değersel, kentsel vb. açılardan çok farklıyız. Öyleyse hepimizi aynı hukuksal kurallar içinde yaşatmaya zorlayan, total bir anlayışın meşruiyeti nedir? Örneğin düşünce özgürlüğüne ilişkin yasa Yozgatlı'ya göre çok demokratiktir, İzmirli'ye göre despotiktir. Bu yasanın hem Yozgat'lıyı ya da Sivaslı'yı hem de İzmirli'yi kapsamasının mantığı nedir? Mantığı total hukuk düzenidir. Mantığı Devlet aygıtıdır. Mantığı ümmet, yurttaş ya da tüketim toplumlarından birini tercih etme zorunluluğudur. Bunların dışına çıkmak için, bir tek şeye ihtiyaç vardır, mekan ölçeğinin küçülmesi-ne. Çünkü, inançsal, ahlaki, kültürel açıdan hiçbir ortakyaşarlığım olmayan bir başka mekandaki demokrasi sorunu ya da totaliter tercih, o mekanda yaşayanların sorunudur. Benim sorunum kendi mekanımdaki demokrasi sorunudur. Ne benim demokrasi anlayışım onu, ne de onunki beni temsil edemez. Ancak birbirimizin farklı olduğunu o zaman görebiliriz. Ve ancak o zaman farklılıklarımız, düşmanlıkların değil, birlikte yaşamının gerekçesi olabilir, ancak o zaman farklılıklarımızın, zenginliğimiz olduğunun farkına varabiliriz. Ama aynı kurallarla, aynı değerlerle ve aynı hukukla yaşamak zorunluluğunun meşru temeli sözleşmecî hukuk temelidir. Sözleşmecî hukuku kaldırın, geriye mekanlarımız kalır. Coğrafya temelinde farklılıklarımız ve aynı temeldeki benzerliklerimiz. Mekansal demokrasilerin ya da yaşam biçimlerinin, birbirlerine dayatacakları bir yaşam olmadığı sürece sözleşme yapmaya da gereksinimleri yoktur. Evrensel hukuk kuralları ilişkileri düzenlemek için yeter de artar bile. Bulaç doğru söylüyor: "Tarihin kırıldığı bir dönemden geçiyoruz". Böyle bir dönemde ihtiyacımız olan şey, eskilerin versiyonu olan 'yeni' akılcı projeler değil, mekan algımızda değişimdir. Bakın Heidegger şöyle diyor: "Bugün yaşamakta olan bizler için, düşünülecek olan şeyin büyüğü fazlasıyla büyük. Belki kendimizi ancak geçit açmaya, uzağa gitmeyen daracık yollar inşa etmeye zorlayabiliriz". Ne dersiniz Bay Bulaç? Öyle evrensel İslam ümmeti gibi spekülasyonlar dışında, gerçekten bir arada yaşamayı coğrafya ve mekan düzleminde düşünemez miyiz? Moderne karşı çıkmayı, akılcı temelde değil de, gerçekçi düzlemde beceremez miyiz? Şu bitti dediğiniz modernizmin bittiğine inanmak değil de, bu bitişi yaşamak mümkün değil mi?

İktidar İlişkileri

Modern bilimin aforizmalarına ya da sosyoloji biliminin argümanlarına göre bir toplumu ayakta tutan ya da topluluk olarak yaşamasını olanaklı kılan üç temel unsur vardır: 1- kurallar dizini gereklidir, 2- uygulayıcılar gereklidir ve 3- halkın hem kurallara hem de uygulayıcılara inanması gereklidir. Şimdi bu üç unsurun üçü de Türkiye toplumunda yoktur ya da yokolmaktadır. Siyasi, ekonomik ve kültürel hayatı tanzim ve organize eden kurallar olan yasalar her gün her yerinden delinmektedir. Hukuk kurumu, öncelikle bir kurum olarak güvenilirliğini ve meşruiyetini kaybetmektedir. Vergi kaçırmaktan, faili meçhul cinayetlere, insan hakları ihlallerinden çevre tahribatına kadar, medeni hukuktan, ceza ve ticari hukuka kadar tüm kurallar işlemez durumdadır. Peki uygulayıcıların durumu nedir? Magazin basınının, malzeme olmaklıkları açısından kendilerine duyduğu güven dışında bir güvenin kaynağı olmaktan çıkmışlardır. Toplumun her kesimi hemen tüm partileri ve politikacıları, kimlikleri ve işlevleri bağlamında gereksiz görmekte, çıkar ilişkilerinin bezirganları olarak nitelemektedir. Onlar da basınının ilgisini çekmek için en olmadık rezaletlerin altından çıkmayı maharet bellemiş durumdadırlar. Politika ve politikacı kavramlarının erozyonu tarihin hiçbir döneminde her halde günümüzdeki kadar güçlü olmamıştır. Gelelim halkın güven ve inancına; öyle sanıyorum ki bugün hemen herkes, bırakınız kurallara ve uygulayıcılara, hiç kimseye güvenemez durumdadılar. Güven müessesesi temelinden parçalanmıştır ve bunun en doğal sonucu insanların kendilerine olan güvenlerini de yitirmiş olmalarıdır. Yasalar kişiye ve kuruma göre farklı uygulanmakta, haklar yasalarda yazılı olduğu biçimlerde elde edilememektedir. Politikacılar ve hukukun söyledikleri bir gün başka, bir diğer gün daha başka olabilmektedir. Bu söylenenler ve yapılanlar arasında bir tutarlılık bulabilmek insanüstü bir gücü gerektirmektedir. Ekonomik paket, demokratikleşme paketi, özelleştirme, sosyal güvenlik yasaları, dış politikadaki gelişmeler vb. vb. her şey tam bir tutarsızlığın, kendiliğindenliğin, raslantısallığın güdümünde belirsizlikle maluldür. Bugün insanlar bırakınız geleceklerini planlamayı, yarınlarının ne olacağına dair en ufak bir tahmin yürütme olanağından yoksundurlar. Kaldı ki ~~olar~~ üretebilmelerinin olanağı da hiç yoktur. Böyle bir belirsizlik ortamında halkın güven bunalımı içinde olması da son derece doğaldır. Zaten bizim moder-

nizmin 'meşruiyet krizi' dediğimiz de budur.

Peki bunlar olmazsa ne olur? Yani kurallar dizini, uygulayıcılar ve halkın inancı, güveni olmazsa ne olur? İki şey olur; ya ruhani (İslami) bir iktidar gelir ya da kaos olur. Neden ruhani iktidar gelir? Gelir çünkü yukarıda sözünü ettiğimiz üç temel unsuru çok net olarak içermektedir. Kendi kurallar dizini vardır. Oldukça detaylı ve bir kamu hukuku oluşturabilecek anlamda kurallardır bunlar. Bu kuralların uygulayıcıları da vardır; çünkü bu kuralları uygulamak üzere gelmekte olduklarını açıklamaktadırlar ve son olarak halkın hem bu kurallara hem de uygulayıcılara güveni tamdır, çünkü burada bu güvenin, bu meşruiyetin kaynağı 'inançtır'. Halkın dine olan 'imani', siyasete tahvil edilebildiği ölçüde, sistem tamamlanır. Elbette bu ruhani iktidarın gelişi dünyaya rağmen olmayacaktır, hele ABD'ye rağmen hiç olmayacaktır. Dinin aklileşmesinin boyutları sadece ülke içindeki güç dengelerini değil uluslararası ölçekteki güç dengelerini de hesabetmek ve ona göre bir uzlaşım (tevil) yolu bulmak zorundadır. Öyle de olacaktır.

Bütün bu belirlemelerden sonra denebilir ki, İslamcılar'ın iktidara yaklaşmalarının ve iktidar olabilmelerinin bir tek koşulu vardır o da modernleşebilmeleri, akılcılaşabilmeleridir. İslamcılar'ın, çoğu yerde söylendiği gibi yaptıkları sadece 'takiye' değildir, çift yönlü takiyedir: hem tanrıya hem de insanlara karşı yapılmaktadır. Çünkü İslam'ın moderleştirilmesi çabası, dini, dini egemenlikten, iktidarın dinine, egemenliğin dinine taşıma çabasıdır. Oysa sadece dinin egemenliği için uğraşsalardı, bu takiye olmazdı. Sonuçta ikisini de kandıramayacaklarını anlayacakları günü beklemek kalıyor bize. Ve sanırım herkes sadece akıllı değil aynı zamanda dürüst muhataplar görmek ister karşısında.

İslam eğer iktidara gelecekse neden modernleşmek zorundadır? Orjinini koruyarak iktidar olamaz mı? Hayır olamaz. Çünkü bugün, Türkiye'lilerin direnişlerinin temel nedeni, kendi öznelliklerini, bireyselliklerini tahakküm altına alan ve onları devlete bağlı bireysellikler olarak tarif eden tahakküm biçimleridir. Ve bu tahakküm biçimlerine karşı direnişi ezecek, bastırarak, susturacak tek güç, kendisi bir bireysellik tarifi ile gelen ve bu tarifi evrensel geçerli model olarak dayatan ruhani iktidardır. Batı'nın ve ABD'nin ılımlı İslam iktidarına sıcak bakmalarının ve hatta destekleme-

lerinin bir çok çıkarsal nedenler bir yana en önemli nedeni, artık görünür hale gelen ve yakın gelecekte su yüzüne çıkacak olan böyle bir toplumsal patlamayı şimdiden frenleme ve erteleme özlemidir. Evet düne kadar ekonomik sömürüye bağlı mücadele biçimleri egemendi, oysa bugün bakıyoruz, ekonomik sömürünün şiddeti ne denli artarsa artsın (hele şu maulum 5 Nisan paketinden sonra bile) direniş ve mücadelenin bırakınız kendisini, lafı bile yoktur ortada. Olması da mümkün değildir. Nedenleri bir modernizm tarihi eleştirisini gerektiren bu tartışmaya burada girmektense olguyla yetinmeyi yeğliyorum. Ekonomik sömürü kaynaklı mücadeleler, içinde bulunduğumuz tarihsel uğrakta pek mümkün değildir. Ancak, insanların özne yaşamlarını baskı altına alan, kendi kurallarına göre biçimlendirmeye çalışan tahakküm biçimlerine karşı direniş ve mücadele hem mümkündür, hem de günümüzün başlıca direniş ve başkaldırı biçimidir. Ve bu direniş biçimleri oldukça ciddi sonuçlar doğurmaya da gebedir. Böyle bir gelişmeyi ancak bir bireysellik biçimi tarif eden proje durdurabilir. Devletin İslam'ı seçişinde de, sermayenin ve Batı'nın seçmek zorunda olacağı durumda da bu etken belirleyicidir. Ne ki bu tarifi getiren her proje yapısal olarak ve kaçınılmaz olarak modern bir proje olmak durumunda kalacaktır. İşte ruhani iktidar yolcuları bunu çok iyi bildikleri için esas olarak akılcı taktiklerle hareket etmek durumundadırlar. Bu taktiklerin başında uzlaşma gelir. İşte bu aşamada İslamcılar'la bazı solcuların ittifakını anlamak da mümkün hale gelmektedir. Özellikle bugün 'Yurttaş ol!' diye çağrı çıkaran *Birikim* dergisi çevresinde öbeğlenen bir kısım liberal solcu, hoşgörü, özgürlük, birlikte yaşama, uzlaşma gibi sloganlaştırdıkları söylemleri ile ruhani iktidarın iktidar ilişkilerini tanzim etmektedirler. Her şeyden önce, Sn. Laçiner'in doğrudan İslamcılarla ittifakı öneren çağrısını çok 'anamlı' bulduğumu belirtmeliyim. Şöyle diyor, '*Siyasette Yeni Şekillenmeler*' adlı yazısında; "Solun kendi arayış ve idealinin -egemen zihniyet dünyasını dinin belirlediği- geçmişteki takipçilerini ararken karşılaştığı hareketlerin istisnasız tümü bu akımlardan doğmuşlardı. Bugün kimsenin ötekine kendi dilini empoze etmediği bir zeminde yeniden karşılaşmak neden mümkün olmasın? Biri insanın potansiyel kapasitesini "dışa dönük" eylem aracılığıyla ifade ederek tasarlanabilir en üstün insani düzeye erişmenin, bunun için gerekli özgürlük değer ve ahlakının ve bunların varlığında oluşabilecek bir eşitlik -eşdeğerlilik halini amaçlayan; öbürüyse kendi -üstün vasıflarının gömülü

olduğu- insani kapasitesinin bu "özü"nü keşfe yönelik bir "içe dönük" pratiklerin mirasını taşıyan bu iki akım, insanın varoluşunun -tarihin hiç bir dönemiyle kıyaslanamayacak bir hayatilikte- söz konusu olduğu bu tarihsel dönemeçte birbirini destekleyen ve -kimbilir- bir sentez yaratabilecek bir birlikte yürüyüş gerçekleştiremezler mi?"(Birikim S.63 s.11)

Şimdi elbette ben yutkunuyorum. Yani Sayın Laçiner'i anlamaya çalışıyorum ve solun İslam'la ittifak kurabileceğini, 'birlikte yürüyüş'ün mümkün olup olamayacağını sormanın ötesinde, birbirini desteklemesini ve hatta sentez oluşturmalarını istemenin ne anlama geldiğini merak ediyorum. Çünkü anladığım kadarıyla 'sol' gibi yuvarlak bir lafın neye tekabül ettiği konusunda her ne kadar günümüzde kafa karışıklığı hakimse de, bu solun SHP ya da DSP olmadığı yazının genel mealinden açıkça anlaşılıyor. Bu sol bizim bildiğimiz öteden beri radikal olan ve belki bu nedenle Türkiye'nin politik kulvarında legal olarak koşamayan ve koşma fırsatı bulamayan bir soldur. Şimdi bu solu biraz aşağıda tahlil edeceğim ama öncelikle şu konuya dikkat çekmek istiyorum. Uzlaşım, ittifak ve konsensüs çağrıları, dilekleri vb.leri hangi bağlamda, zeminde yer alır? Böyle bir öneriyi getirebilmenin asgari gerekleri nelerdir? Uzlaşım kendi doğası gereği dışı vurulan bir hadise midir, yoksa belirli bir ilişki bağlamında mı tezahür eder? Bir ilişki bağlamında doğal olarak. Uzlaşımın olabilmesi için taraflar arasında bir ilişkinin olması gerekir. Bu gereklilik, içinde iki unsur barındırır; bir, bugüne dek ilişkinin olmaması gerekir, ki o zaman neden söz konusu taraflar arasında ilişki yoktu sorusu ve ardından da o nedenlerin tarihsel geçerlilikleri vb. 'leri tartışılır. Bu tartışmayı erteleyelim. İki; bu ilişkinin niteliği nedir? Yani bir anlamda uzlaşmanın kabul edildiği anda içinde bulunulan ilişkinin niteliğidir bu?

Benim yanıtlım açık ve nettir. Başta Sn. Laçiner olmak üzere, *Birikim* paradigması içinde yer alan her aydın ve liberal sol diyebileceğimiz, eski tabirle burjuva aydınları - ki büyük bir çoğunluğu akademisyenlerdir- ile doğrudan liberal aydınlar bugün çok açık bir biçimde ruhani iktidarın ilişkilerini tanzim etmekte, hegemonyasını tesis etmektedirler. Bunu bir tespit olarak ileri sürüyorum. Ve bir iktidar ilişkisi nasıl tanzim edilir? sorusunun yanıtını vermek için belirlemelerde bulunuyorum. (Bu noktada Foucault'nun '*Özne ve İktidar*' adlı makalesinin okunmasını diliyorum.)

Bu belirlemeler bu yazının başından beri süregelen bir modernizm eleştirisi bağlamında anlam taşırlar. Bir diğer deyişle, devlete bağlı bir bireysellik biçimi zaten verili addedilmiş ve kabul edilmiş ise o insanlar için hem bir sorun yoktur hem de onların devlete saldırmaları sadece bir iktidar talebidir. Bu talebin sahibi bugün Refah 'tır. Çünkü uzlaşımın kendisi iktidar olamaz. Uzlaşım bir tekniktir ve uzlaşan taraflardan birinin iktidarını öbürünün onaylaması demektir. Mekansal olarak, pratikte bu demektir. Bu işleyişin garantisi hukuk sistemidir, herhangi bir hukuk vazetmektir. Bu modern anlamıyla uzlaşma açıkça bir iktidar dayatmasıdır. İktidar ilişkileri ise bir rıza üretme (uzlaşma) talebi olmakla birlikte, şiddete başvurmayı ne imkansız kılar, ne de dışlar. Sivas Katliamı gibi. Öte yandan ne uzlaşma ve ne de şiddet bir iktidarın temel niteliğini oluşturmazlar. Yani onlar bir iktidara nitelik vermezler, o iktidar ilişkilerini tanzim ederler, yani iktidarın araçlarıdır ya da sonuçlarıdır ama iktidar değildirler. Dolayısıyla Laçiner'inki gibi bir ittifak talebi, bir uzlaşma istemi ne denli makul olursa olsun, iktidar ilişkileri sürecine etki eder. Yani çelişkileri makulleştirir, iktidara yürüyen islamik hegemonyanın önünü açar ve bu stratejiye uygulama sahası tanzim eder. Çünkü, uzlaşma bir zemin ister ve o zemin de bellidir. Ya *Birikim* çevresinin sunduğu 'Yurttaş Toplumu', ya da İslamcılar'ın önerdiği 'ümmet toplumu'. İyi ama insanlar neden ikisi de devlete bağlı bir bireyi tanımlayan bu iki seçenektan birini, tercih etmek durumunda kalsınlar ki? Zira Yurttaşlık çağrısını yapanlar, örneğin, Althusser'in aforizmasının hakkından gelebildiler de biz mi duymadık? "Yurttaş, bireyin içindeki devlettir" diyordu Althusser. Evet bu aforizmayı 'okuyun', okuyabildiğiniz sürece. Yani hem devlete karşı olduğunuzu söylüyorsunuz, hem de yurttaş ol! Bu ikisi bir arada nasıl olacak? Yurttaşlık hukuku modern hukuk değil midir? Bu hukukta, istediğiniz kadar 'evrensel yasalardan sözetsin, bir ülke özelinde uygulandığında, yöneten-yönetilen ikilemini ortadan kaldırıyor mu? Hümanist ve soyut savların akılcı güzelliğinin ötesinde mekansal anlamda, pratikte burjuva hukukunun yani mevcut hukukumuzun işleyişiyle elde edilen sonuçlardan farklı bir sonuç üretebilir mi? Ve bir toplumu hala total olarak 'bir arada' tutabilecek bir siva oluşturabilir mi? Bir 'biz' tarif ediyor *Birikimciler*, 'Yurttaş' kimliği. Ruşen Çakır bir televizyon programında (Ahmet Arslan'la idi sanırım) 'Önce bir biz olalım da sonra 'biz ve onlar' diye ayrılabiliriz' diyordu. İyi hatırlıyorum. Şimdi bir total kimliğin

özgürlük ve demokrasi adına, çoğulculuk adına öneriliyor olması oldukça enteresan bir rasyonalitedir. Her tür 'biz' kimliği bir iktidar biçimini imler ve bir iktidar talebi içerir, "biz"ın iktidarını. Ruşen Çakır'ın 'önce bir biz olalım' çağrısı ile, Ali Bulaç'ın tevhid çağrısı aynı işlevi görür. Bunlar modern iktidar talebinin görünüşte farklı biçimleridir. Özgürlük ise iktidar talebinden vazgeçişte yatıyor. Devleti merkeze alan hiçbir strateji özgürlük üretmez.

Express gazetesi: enteresan şeyler söyleniyor orada. 10. sayıya kadar, sürüklen-yuvarlan geldi. Baktı ki olmuyor, o sayıda bir başlık attı " *Bütün yargılardan, kalıplardan, benimsenen rollerden, söylenen sözlerden özgürleşmek gerekiyor. Özgürleşelim ki anlayalım olup biteni. Anlamakla yetinmemek, dönüştürmek gerekiyor. Ama önce anlamak gerekiyor. Anlamak için de özgürleşmek: Şimdi özgürleşme zamanı*" Şimdi bu sözlerin altına imza atılmaz mı? Elbette atılır. Fakat bu sözler sayının kapağındadır. Açıyorsunuz. Sayfa 6. Kapkara bir tam sayfa (umutlanmayın, protesto falan değil) Yapı Kredi Yayınları'nın reklamı. Ve sayfa 8'de 'Korkma! Yurttaş ol.' diye bir başlık altında tam sayfa yurttaşlık önerisi. Üstelik, 'şimdi ne yapmalıyız?' türü ara başlıklara falan da verilen yanıt, şimdi 'özgürleşme zamanı' sloganı değil, şimdi 'yurttaş ol' çağrısı. Elbette, soran çıkmaz diye bir beklenti, onları ivmelendiren saik olmuş olabilir. Ama şu kadarını söyleyeyim, Hemen 8. sayfanın dibinde DSP ve MHP'den bahsetmek üzere başlayıp bir RP övgüsüyle biten yazının yazarı bile (Ömer Laçiner'dir), "Şimdi özgürleşme zamanı" ile "yurttaş ol" çağrısı arasındaki çelişkiyi açıklayamaz. TC devletine mi yoksa devlete mi karşı olduklarını açıklamaları gerekir bu durumda. O zaman da eğer TC'ye karşı iseler bunun, TC devletini ele geçirmeyi hedeflemiş bir iktidar yarışına katılmış islamcılarla nasıl olup da uzlaşma yapmamızı istediklerini söylemeleri gerektiği gibi bir sonucu vardır, yok eğer devlete karşı iseler o zaman da nasıl olup 'yurttaşlık çağrısı' çıkardıklarını açıklamak zorunda kalmak gibi bir sonucu vardır. İktidar ilişkileri derken, artık 'yapmak' anlamını taşıdığı bir ortamda olduğumuz gerçeğinden hareket ediyorum. Ve bugün devlete bağlı herhangi bir stratejinin, mevcudu tamir eden ve yeniden üreten bir strateji olduğunu söylüyorum. Şimdi Ruşen Çakır, Laçiner ya da başkası, önce bir 'biz' kimliği öneriyor, İslam'la ittifak istiyor ve ardından da hoşgörü, uzlaşma, birlikte yaşama,

çoğulculuk gibi sözler ediyorlarsa ortada (aslında gayri ciddi olan) ciddi bir durum var. Kimdir bu biz? ‘Yurttaş kimliği’. Bir üst kimlik, bunun altında alt kültürler ya da alt kimlikler olabilirmiş. Şimdi bir üst kimlik yok mu? ve alt kimlikler? Var elbette. Ama öneri sahiplerine göre bu ‘biz’, yurttaştır. Hangi yurttaş? Bugünkü liberal özne yani şu tüketim toplumunun ajanı (taşıyıcısı) liberal özne midir? Eğer öyle olsaydı yeni bir kimlik tarifine gerek kalmazdı. Değilse, yeni bir total kimlik. Bir ütopya. Ama devletli bir ütopya. Bir devlet düşünün gelecekte ve onun yurttaşları var. Şimdi bu senaryonun içini siz doldurun. Ne kadar özleminiz varsa doldurun bu şablona. Bu şablon ki tüm tarih boyunca tekrarlandı durdu. Modern ütopyalar tarihi boyunca. Oysa *Birikim*’in de 1990’lı yıllarda ikinci yayın hayatına başlarken tartışmaya başladığı nokta, modern ütopyaların bittiği, modern ütopyaların aşıldığı noktası idi. Devlet olmadan yurttaş olmaz. Devlet olduğu sürece de o devlet aygıtını - tüm bir iktidar paylaşım kurumları ile işler- ele geçiren bir kesim, ayrıcalıklı bir sınıf vb. olacaktır. Mekanizma böyle işliyor çünkü. Öyleyse, yurttaşlık çağrısı da -devletin özüne dokunamayacağı için- ruhani iktidar stratejisinin bağlamında kalacaktır, kalır.

Okura şunu söylemek istiyorum: “TC bir polis devletidir” önermesi doğru olabilir. Ancak sorun bu değil. Sorun bu önermenin kim tarafından ve hangi kurumsallık bağlamında söylendiğine bağlıdır. Diyelim bizzat Hitler kalktı bu lafı etti. Ne yaparsınız, sanırım gülersiniz. Bu sözlerin Amerikan Kongresi’nde söylenmesinin başka bir anlamı vardır, Yunan parlamenterin söylemesinin başka, Türkiye Emniyet Genel Müdürü’nün söylemesinin başka, sizin ya da benim söylememizin başka anlamı vardır. Nedeni açık, her söyleyenin kendince amacı, galesi ve dokuduğu bir stratejisi vardır. Buradan, bu sözleri söyleyen ABD senatörünün, polis devlete karşı olduğu gibi bir anlamı çıkaramayacağınız gibi, sizin söylemenizden de sizin polis devletinden yana olduğunuz anlamı çıkmaz. Öyleyse, *Birikimci* ve İslamcı aydınların, baskı ve zulümden, hoşgörü, özgürlük ve demokrasiden söz etmeleri ile bir solcunun baskıdan, zulümden, birlikte yaşama, hoşgörü ve özgürlükten söz etmesi aynı anlamı taşımaz. Devletin bütün kurumlarınca desteklenen, devletin bütün kurumlarında örgütlenen ve devleti ele geçirme stratejisini her gün bir adım (bazı solcuların da yardımıyla) ileri götüren bir ruhani iktidar savunucusunun, de-

mokrası talebi ve devlet düşmanlığı ile, devletle neredeyse hiçbir bağı olmayan, devlete ve kurumsallığa karşı mücadele veren ve toplum projesini devlet merkezine göre kurmamış bir solcunun, demokrasi talebi ile devlet anlayışı hiçbir biçimde aynı anlamı taşımaz. 'Yurttaş toplumu' savunucuları ile 'Ümmet toplumu' savunucularının sloganları, retorikleri ve neredeyse jargonları bile aynı. Bu retorik, bu sloganlar ve bu söylem, ruhani iktidarın, gündelik hayattaki iktidar ilişkilerini tanzim etmektedir, şeklindeki iddiam sanırım daha açıktır şimdi. Bilgi ve söylem tiplerini destekleyerek, ve bu söylem ya da bilgi tipleri ile de desteklenerek her gün dokunan iktidar ilişkileri, giderek kurumsal bir bağlaşıklık zemini oluşturmaktadır. Bu zeminler giderek de çoğalmaktadır. İslamîk jargonu ve Yurttaşlık savunusu ile *Birlikim*, Kürşat Bumin'in ruhani iktidar savunucuları ile konuşmadığı, röportaj yapmadığı gün, bana sanki yayın yapmamış gibi gelen *Radyo Aktif*, bazı yayınevleri, *İletişim Yayınları*, (burada İslamîk kurumları zaten saymıyorum) *Express*, ve elbette o seçkin akademisyenleri ile akademi kurumu... Kısaca İslamîk uzlaşım modeli ile yurttaşlık çağrısı tamamen devletçi olan bir sivil toplum projesi zemini içinde, ruhani iktidarın iktidar stratejisini realize etmektedirler. Bu arada *Express*'in malum sayısını bitirelim: Onuncu sayı sekizinci sayfada 'Korkma Yurttaş Ol' diye bir çağrı 'temellendirilmiş'ti. Devam ediyoruz sayfa 17, ünlü kalem-kelem, Enis Batur, arz-ı endam etmektedir. *Yapı Kredi Yayınları* ile ilgili reklam geldi aklıma, sayfa altıda. Aynı sayıda, Enis Batur!. Ne ilgisi varsa, yok canım..O gün bugündür Enis Bey o köşede. Bir başladı pir başladı. Şimdi bütün bunları neden veriyorum. Bir yayın organı, 'Şimdi özgürleşme zamanı' diye başlık atarsa, bu başlığın gerektirdiği bir dürüstlük ve sorumlulukla, öncelikle kendi özgürlüğü üzerine titizlenir. Bir koluna 'yurttaş ol' çağrısı ve Ömer Laçiner, diğer koluna da Yapı Kredi reklamı ve Enis Batur'u takarak, insanların karşısına çıkıp 'şimdi özgürleşme zamanı, hadi özgürleşelim' derse, sadece ayıp olur. Yeni nesiller, basının yetiştirdiği ve manipüle ettiği bir kuşak. Eğer bu kuşaktan, ana-babalarından farklı bir özgürlük anlayışı ve mücadelesi geliştirmelerini bekliyorsak, o mevcut basının yöntemlerini bir tarafa atıp, kendi farkını üreten bir basın anlayış ve uygulamasını sergilememiz gerekir, diye düşünüyorum.

Burada solcu olarak bilinen *Birlikimciler*'in Türkiye ölçeğinde solu tem-

sil etmediğini söylemeye gerek yok. Ancak konuşanlar da onlar ve de İslamcılar. Liberaller de bangır bangır. Bizim solcular, neredeyse kayboldular. Ha, pardon, Bilar'da 'Türk Modernizmi'ni tartışıyorlar ; İskender Savaşır, Oruç Aruoba, Enis Batur, Orhan Koçak (gazetede bugün toplantının ilanını gördüm). 1880'ler kuşağını, onların askeri eğitime verdikleri önemi, Asker-sivil farkını ve bu kuşak içinde Enver Paşa ile Mustafa Kemal'i tartışıyorlar. İyi de ediyorlar. Eminim oradan Türkler lehine hiçbir şey çıkmayacaktır. Ayıp olur. Türklerin ne kadar sivil olmadıklarını, ne denli askeri eğilimli olduklarını, hatta savaşçı barbarlar olduklarını ve saire, söylemek aydın ve demokrat olmanın ölçütü ya. Haksızlık etmek istemiyorum tabi, ama bugüne kadar böyle oldu. Şu bayağı modern enternasyonalizm söz konusu olduğunda aydınlarımız, kendilerini demokrat ilan ediverirler de, emperyalizme karşı savaş vererek bir devlet kurma başarısını ifa edenler, askeri kültüre mensub olmakla modern olmakla suçlanırlar. Ne devleti savunuyorum, ne de enternasyonalizmi. Yanlış anlaşılmasın, Bilar'daki arkadaşları tenzih ederim ve umarım bu geleneksel aydın davranışı dışında gerçekten bizim de feyz alabileceğimiz saptamalar üretirler.

Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Bir tür "çifte bağ"dan -modern devlet yapılarının bireyselleşmesi (yurttaş) ve totalleşmesi (din)'nden- kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu pratikte gerçekleştirmek zorundayız. Foucault'ya dayanarak denebilir ki 'günümüzün politik, etik, toplumsal ve felsefi problemi bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil, kendimizi hem devletten hem de devlete bağlı bireysellik biçimlerinden' yani yurttaştan ve 'önder'ine biat etmiş 'kul'dan kurtarmaktır. Marksistler, İslamcılar, milliyetçiler, yurttaşcılar, liberaller vb.. Bunların hepsi devleti ve ona bağlı yapıları öngörüyor, üretiyor ve devlete bağlı bireysellik tipini tarif ediyor. Bu biçimler dışında yeni bir bireysellik tipini, yeni insanı inşa etmemiz gerekiyor.

Bence kurucu öznenen vazgeçmek, öznenin bizzat kendisinden kurtulmak, devlete bağlı bireysellik biçimlerinden kurtulmak demektir. Mevcut kimliklerimizin reddi -umutlarımızın özgürleşimi- aslında, evrensel, tarihsel, toplumsal, sınıfsal vb. kurucu öznelerin ve bizzat öznenin kendisi-

nin reddidir. Modernizmin beni tanımlayışının reddi. Ve bu red, bizzat kendimizi belirli bir tarihin akışı içinde oluşturmaktır. Kendimizi tarihselleştirmektir. Tarihi kendimize dışsal aşkın bir şey olarak gördüğümüz sürece bu olanaksızdır. Tarihi yaşamak durumundayız. Bu kendimizi tarihselleştirmek demek olacaktır. Özgürlüğün öznelere olarak bireyin inşasıdır bu. Yaşamakta olan kaosa düzen verme, onur, istem ve iradesidir bu. Elbette koşul öncelikle kaosu karşılamak, selamlamaktır. Bunu yapmadan düzen vermek düşünülemez bile. Aklın belki de yeni bir rasyonallitesi gerekli bilmiyorum. Ama her ne olursa olsun mevcut rasyonalliklerden farklı, onlardan radikal olarak kopmuş bir yolda yürümek gerek. Böyle bir özgürleşme, ne tarihe aşkındır, ne kurucu bir özneye göndermedir. Bu yepyeni bir tarihi yaşama, yaşamı tarihselleştirme biçimidir. Tarihsel materyalizmin bir şimdi, bir ben ve bir burda zemininde yeniden yapılandırılması çabasıdır.

Temmuz 1994

Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı

*(Herhalde Megadeth Grubunun
"Symphony of Destruction" ı ile
birlikte okumanız gerekecek.)*

Yirminci yüzyılın sonuna geldiğimizi düşündüğümüz noktada, birçok şeyin de 'son'una geldiğimizi görmenin yarattığı şaşkınlığı anlamlandırmanın oldukça zor olduğunu biliyorum. Hemen her şeyin farkına varıldığı ancak pek bir şeyin anlaşılamadığı yaşamımızda, dağılma, rahatlama, vazgeçiş, unutuş, kaybediş, bırakış vb. biçimlerde somutlanan şaşkınlığın yayılmacı karakteri de anılan zorluğun bir diğer göstergesi. Bilimsel bilginin nesnellik ve geçerlilik iddialarının sorgulandığı, kültürel ve politik norm ve alışkanlıkların meşruluklarını yitirdiği, cinsellik anlayışı ve erkek egemenliğinin kıyasıya tartışıldığı, kamusal alanın erozyonu ve özel alanlarca işgali, kentleşme, gündelik yaşam, medya, üniversite ve pedagojik normalitelerin yıkıldığı, gösteri toplumunun eleştirisi kısaca Aydınlanma değerleri ile ayakta duran tüm toplumsal pratiklerin ve ilişkilerin yerlerinden edildiği bütün bu tartışmalarda herkes için, solcusu, sağcısı, liberali, islamcısı ya da sanatçı, yazar, düşünür, akademisyen, politikacı, ekonomist, herkes için yeni bir izleğin; postmodernizmin perspektifi çizilmektedir.

Kabaca, bu perspektifin üç temel düşünsel koordinatı var: Felsefi

diyebileceğimiz birincisi; Batı metafiziğinin ve aydınlanmanın gerçeklik, hakikat, anlam, akıl, özne ve öznellik nosyonlarını yıkmaya yönelik yapıçözümçü (deconstructive) eğilimdir (Fransız post-yapısalcılığı çerçevesinde Foucault, Derrida, Deleuze). Politik alana işaret eden ikinci nokta; tarihsel dönemleştirme mantığı temelinde günümüzün sanayi sonrası bir toplum olduğu ve bu toplum biçiminin meta üretim tarzının toplumsal ve ekonomik belirleyiciliği ile açıklanamaz bir noktaya geldiği yani ekonomi-politik başta olmak üzere bilimsel bilginin anlamını kaybettiği düşüncesi, ki bu eğilim aynı zamanda hemen tüm, adı bilim, ideoloji, edebiyat ne olursa olsun büyük öykülerin yıkıldığı iddiasını içermekte, bilim ve politika kurumlarının son üç yüz yıldır sürdürdükleri egemenliğin sona erdiğini ve hiçbir meşru temelin kalmadığını ilan etmektedir (Daniel Bell, Lyotard). Üçüncü eğilim; esas olarak modernist estetik ve kültür anlayışlarına bir tepkiyi ve sorgulamayı ifade etmektedir. Birçok düşünürün kültürel postmodernizm dediği bu olgu mimariden, kitle kültürü tartışmalarına dek geniş bir alanda ortaya çıkmaktadır. (E.Said, F.Jameson vb.)

Ülkemizde, büyük ölçüde sadece sanat, kültür, estetik alanındaki göstergeleri bağlamında tartışılan postmodernizm, her ne kadar bir tür ultra-avangardizm olarak görülmek istense de, tüm bu tartışmaların ortak paydasının politika olduğu açıktır ve bunun da doğal sayılması gerekir, çünkü gerek Batı parlamentarizminin 1960'lardan bu yana giderek hissedilir hale gelen meşruiyet krizi içine girmesi (Habermas, 1975. D.Held 1989) ve gerekse sosyalizmin öznesini (proletaryayı) yitirışı ve geleneksel solun çöküşü karşısında hemen herkesin sürdürdüğü arayışın, politik karakterde olması anlaşılırdır. Aynı şekilde postmodernizmin politik çerçevede ve politik tezahürleri temelinde tartışılması, redlerin ve kabullerin politik renkler taşıması hem doğal hem de gereklidir. Çünkü bu kabul ve reddedişe göre postmodernizm; solun alternatif arayışlarına bir karşılık oluşturabileceği gibi, alternatif arayışlarının gereksizliğine bir teslimiyet ve vazgeçiş olarak da anlaşılabilir. Her halükarda, örneğin 'sağ' ya da 'sol' ve 'ilerici' ya da 'gerici' nitelermeleri ile, bugün bunların işaret ettikleri anlam soru ko-

nusudur. Yani bir yanda ister dünkü rekabetçi, tekelci isterse bugünkü sanayi sonrası biçimi içinde kapitalizmin, doğal bolluk, ekonomik eşitlik ve toplumsal özgürlük vaadini ger ekle tirmeyece ini, ger ekle tirmedi ini düşünenler, ki bunlara 'ilerici' di-yorduk, vardır. Öte yanda da, sol modernist eşitlikçi, kurtulu  u proje ve çabaların kaçınılmaz olarak bürokratik totalitarizme yaz-gılı olduğu korkusu karşısında, kapitalizmi zenginlik, eşitlik ve özgürlüğün tek güvencesi olarak görenler, ki bunlara 'gerici' di-yorduk, vardır. Elbette bugün yaşanmakta olan (herkesin içinde olduğuna ve herkesin içinde yer ald  ına dair Jameson'un savına katılıyorum) postmodern durum içinde bu 'ilerici'- 'gerici' ayrımı-nın çok da anlamlı olmadığı söylenebilir, ki bu mantıklı bir görüş sayılabilir. Ancak ben, klasik (birinin diğerini yokederek sonuca ula aca ını savunan) kavgacı, çelişkiyi çözme bahanesine sığınan Hegel'ci diyalekti in olumsuzlayıcı, negatif formu dışında, bu ayrımın anlamlı olduğunu düşünüyorum. Foucault'nun ısrarla üzerinde durduğu bilgi ve g   ilişkisinin politik sonucu bu ayrımı anlamlı kılıyor. Yani en azından bugün, nesnel bilgi ne kadar ola-naklıdır, ya da bilgi ne kadar özneldir, sorularını yanıtlamanın art-ık olanaksız olduğu bir noktada duruyorsak, yanıtlama olanağı bulunduğu ölçüde 'ilerici' ve 'gerici' ayrımının gereksizle e e ini kabulden yanayım. Böyle bir noktaya varılabilecek mi bu da ayrı konu.

Bu çalışmada amacım, son yıllarda birçok dergide (Varlık, Biri-kim, Evrensel Kültür vb.) izlenebileceği gibi, postmodernizmi kapitalizmin yozla masının bir kültürel u ra ı, bir sa cı dalga, ya da şehir z ppeli i olarak, anla ılmazlı ı ve bilinemezli i içinde kaldırıp bir tarafa atmak, ilgilenmemek, küçümsemek değil, tam tersine onun iki temel u rakta etkin bir karşı pratik olu turdu unu göstermek olacaktır. Postmodernizmin bir direnif pratiği olarak karşı çıktığı o iki u rak şunlardır: politik gericilik ve akademik modernizm. Ve bu iki u ra ın mevcut sistemi yeniden üreten tek meşru bileşenin de pedagojik kurumsallık olduğunu ileri s rece im.

Dünya Gazetesi Kitap Eki
Sayı 18, 2 Nisan 1993

Konu: Postmodernizm
Soruşturması
Kanı: Fosmodernizm

Türk Aydınlarının Soruşturma
ya verdikleri yanıtlar

"Postmodernizm beni ilgilendirmiyor... Hilmi Yavuz postmodern olduğumu nereden çıkartıyor bilemiyorum."

Adnan Özyalçın

"Postmodernizmin ne olup ne olmadığını pek bilmeyen biri olarak Türk Edebiyatı konusunda bir değerlendirme yapacak durumda değilim."

Afşar Timuçin

"Okudum okudum, oraya buraya baktım insanlara sordum ama kesin birşey öğrenemedim. Siz öğrenebilerseniz bana söyleyin de ben de öğreneyim."

Ahmet Altan

"Postmodernizm olgusu Türkiye için çok yeni ve henüz yeterince bilinmeyen bir olgudur."

Ahmet Oktay

Birçoğu Türkçeye'de ce rılmış olan, bazı çağdaş yazarların görüşleri

" 'Alan'ların basit ayrılığını garanti altına alan ve bilinçsizce uyulan bir norm var gibi geliyor bana; kullanıldığında doğal, nesnel bir olgunun entelektüel otoritesini ele geçirmiş bir sözcük 'alan'. Mevcut koşullara uygunluğun sessiz normları, ayırma ve basitlik: uzmanlıklar, kurumlar ve söylemlerin sürekli desteklediği ve uzman alanların birbirini bir bütün olarak karşılıklı doğrulamayla arka çıktığı sürece, bu, ciddi bir güce sahip apolitize edici bir basıncıdır. Bunun verdiği sonuçlardan biri, ayrı alanların yeni yeni başgösteren ortodoks-lugudur. 'Kusura bakmayın ben bunu anlayamam - ben edebiyat eleştirmeniyim sosyolog değil.'"

Edward Said

*"Opponents, Audiences,
Constituencies"*

"Tüm bir geleneksel temsil ideolojisi krizedir"

Terry Eagleton

*"Capitalism, Modernism and
Postmodernism"*

"Avrupa modernizmi bu yüzyılın ilk yıllarında hala yararlanılabilir bir klasik geçmiş, hala belirlenimsiz bir teknik, günümüz ile hala öngörüle-meyen bir politik gelecek arasındaki mekanda çiçek açmıştı. Yani yarı aristokrat bir egemen düzen, yarı sanayileşmiş bir kapitalist ekonomi ile yarı belirmiş ya da yarı isyancı bir işçi hareketi arasındaki kesişme nok-

"Konuyu izlemedim. Son zamanlarda daha çok televizyonla ilgileniyorum, yeni yayınları takip edemedim."

Atilla İlhan

"1 Mayıs'ta yayınlanacak Aydınlık gazetesine günaşırı yazılar yazacağım için çok yoğun bir tempo içerisindeyim. Bu tür sorulara yanıt verecek hiç zamanım yok"

Fethi Naci

"Ben postmodern ne demek bilmiyorum. Bu nedenle de kimseyi postmodernizme oturtamıyorum."

Füsun Akatlı

"Türkiye'de Şimdi postmodernizm konuşuluyor; tıpkı 1950'lerde varoluş culu un, 1960'larda ve 70'lerde Marksizmin, 1980'lerde yapısalcılı ın konuşuluyor olması gibi!...( ) Edebiyatımızda postmodern olarak tanımlanabilecek yapıtlar arasında, benim *Taormina* ve *Fehmi K'nın Acayip Serüvenleri*'ni de sayıyorlar. Bu değerlendirme doğrudur. *Taormina* ve *Fehmi K.*, bana göre de postmodern bir anlatı denemeleri sayılabilir."

Hilmi Yavuz

"Ben bu konuda bir ey diyemiyorum. Bu konuda bir çalışma yapmış değilim. Bazıları için postmodernist diyorlar."

Mehmet Fuat

"Ne zamandır ne edebiyatla ilgim var, ne postmodernizmle. O yüzden hiçbir şey s yleyemeyece im."

Murat Belge

tasında görünmüştü...Batıdaki  a daş insanın tipik konumunu belirleyen şeyin... ufukların kapanışı olduğu söylenebilir..Günümüzde, sahiplenilen bir geçmişin ya da tahayyül edilebilen bir geleceğin olmaması."

Perry Anderson

"Modernity and Revolution"

"Bu postmodern  a da, tam da modernity, ilerleme ve akılcılık arasında kurulan eşitlik sorgulanmıştır. Akılcılı a, bilime ve nedenselli e inançtan, insanın kurtuluşuna ve sınıf mücadelesine imana kadar uzanan, Aydınlanmadan gelen beklenenden fazla başarılı inanç sistemlerinin tümü, bu büyük   k ler, Lyotard'ın geçmiş 'iki kanlı yüzyıl' olarak adlandırdığı dönemde, savaş, devrim, nükleer zehirler ve kamplaşmalardan sosyal m hendisli e, Taylorizme, Fordist  retim modellerine ve Gulag'a kadar her şeyi meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Bu meta-  k lere inancın   k ş , Lyotard'ın 'postmodern durum' dediği şeye işaret etmektedir."

Dick Hebdige

"After the Masses"

"Direniş postmodernizmi, sadece modernizmin kurumsal kültürüne değil, aynı zamanda gerici postmodernizmin 'yanlış ahlak lı ı'na yönelik bir karşı pratik olarak ortaya çıkar. Karşıtlık içinde (fakat sadece karşıtlık içinde değil) direnen postmodernizm, onlara geri dönmeksizin kaynakların eleştirisi ile, pop ya da sahte tarihsel biçimlerin kurumsal bir pastışı değil, geleneğin eleştirel bir yapı  z m  ile anlaşılır. Kısaca o, kültürel kodların istismarından çok sorunları araştırır, toplumsal ve politik yakın ilişkileri örtmekten çok açar."

Hal Foster

"Postmodernism; A Preface"

"Benim ancak benimle ilgili şeyler için aranmasını istiyorum. Yani benim eserlerime yeterli ilgi göstermeyen dergilerin beni böyle bir şey için aramalarını garip karşılıyorum."

Murathan Mungan

"Bana da postmodern diyorlar."

Nazlı Eray

"Şu postmodern edebiyat tanımını birisi yapsa da öğrensek; ve bu tanıma kim giriyor kim girmiyor anlasak. (...) Onay Sözer benim de postmodern yapıtlarım olduğunu söylüyor ama konuyu pek açmıyor. Neden böyle değerlendirdiğini de anlamadım."

Orhan Duru

"Okuduğum bildiğim kadarıyla Türkiye'de postmodern sıfatı yakıştırılacak bir yazar yok. Zaten postmodernizm, o kadar özenilecek bir şey değil."

Özdemir İnce

"Postmodernizm benim çok bildiğim bir konu değil, araştırmış değilim. Yalnız benim yapıtlarım postmodernizme bağlanır diyenler var."

Tahsin Yücel

"Varolduğu söylenen postmodernistler bence bir özentiden kaynaklanıyor."

Tuğrul Tanyol

"Postmodernizm üzerine her politik değerlendirmenin ilk koşulu, modernizmde cinsel hiyerarşinin önemini kabul etmesi ve daha sonra postmodernizm içinde erkek egemenliğinin sorgulanması ve feminist gündemlerin yer alması doğrultusunda açılan alanları irdelemesinin zorunluluğudur. Burada kilit önemdeki postmodernist işleyiş, sorgulayıcı, değerlendirici, alt üst edici ve rahatsız edici bir işlevi ile tanınan yapıbozucu süreçtir."

Postmodernizmde bu stratejiler erkek bakışına, her yanı ile sorgulanabilir 'bağımlılık' biçimlerini doğallaştıran temsil biçimlerine, söylemde taraf tutmayı ve önyargıyı gizleyen insanlık durumu üstüne çeşitli üst - söylemlere uygulanabilir ve uygulanmıştır."

Roy Boyne & Ali Rattansi

"The Theory and Politics of Postmodernism"

"Postmodern araştırmaların radikal, kurtuluşçu itkisi üç temel özellikle tanımlanır: birincisi, ürünlerden hiçbirisi bir kesimin (Batı ya da Doğu) aklı, nesnelliği, bilimiyle bağlaşıklık bir hakikatten yana olduğu iddiasında değildir. Tersine, alanların, deneylerin ve farklı tabanların çokluğuna dikkat çekilir. İkincisi; bu faaliyetler ve eylemler, kendilerinin doğdukları, şimdi ise aleyhine ajitasyon yürüttükleri anadımara; yani genellikle otoriter sistemlere değinirken bilinçli bir biçimde laik, marjinal ve muhalif bir doğaya sahiptirler. Üçüncüsü, tahakkümcü ve baskıcı bilgi sistemlerine son vermeyi amaçladıkları ölçüde politik ve pratiktirler."

Edward Said

"Orientalism Reconsidered"

Reddedilen: Postmodernizm !

Kabul Edilen: Ahlaki kolektif Akıl!

Postmodernizme yönelik yaygın tepkiyi dört temel biçimi içinde irdeliyorum. Birincisi, aydın elitlerin öteden beri uygulayageldikleri, kendilerinden olmayana ya da kendileri için tehdit oluşturanı dışlama ve marjinalleştirme stratejileri ve buna bağlı 'yorum' (telkin) politikaları. Bir çok Türk aydınını bu yorum politikasına bağlı olarak değerlendiriyorum. Ayrıca marksist bağlama angajmanlarını hala ortodoks bir çizgide sürdürenleri de bu eğilim içinde ele alıyorum (ör.A.Callinicos). İkinci eğilim, modernizmin bitmediğini, tamamlanmadığını, eleştirilerek sahiplenilmesi gerektiğini ileri süren görüş ki esas olarak Habermas'ın çizdiği çerçeveye işaret ediyor. Üçüncü eğilim, modernizmin kesinlikle sona erdiğini, içinde bulunduğumuz dönemin ayırdedici özellikleri çerçevesinde temellendiren bir görüştür. Ancak bu görüşün iddiasını tamamlayan ikinci savı modernizmin birçok kural ve kurumlarıyla postmodernizm içinde yaşamaya devam ettiği, postmodernizmin modernizmin bir devamı olduğu ve ikisinin 'bugün' uzlaştırılmasının zorunlu olduğudur (örn. İhab Hassan). Direniş postmodernizmi denebilecek dördüncü eğilim, günümüzün postmodern bir dönem olduğu, modernin bitip bitmediği ikileminin dışında, postmodernizmin ondan radikal bir kopuş olduğunu iddia eder. Ancak kendisini sadece modernizme karşı olmakla değil daha çok ve özellikle yukarıda andığımız üç eğilime (ki bu eğilimleri gerici postmodernizm olarak niteler) karşı oluşu temelinde tanımlar ve konumlar (Foster, Boyne, Rattansi, Said, Deleuze, Foucault).

Birinci türe ilginç bir örneği aydın-elitlerin 'yorum'larında, (telkinlerinde) izleyebiliriz. *Dünya Gazetesi* *Kıta Ek'*nin (2 Nisan 1993/Sayı 18) 'Postmodernizm Nedir?' sorusuna aydın-elitlerin '*bilmiyorum, anlamadım, vaktim yok, özentidir vb*' türden yanıtlarını ciddiye almanın olanaklı olduğunu düşünmüyorum. Ciddiye alınması gerekenin 'bugünkü aydın tavrı' ve içinde bulundukları 'durum' olduğu kanısındayım. Aydın-elitlere atfedilen 'yazar', 'şa-

ir', 'düşünür', 'eleştirmen', tarihçi' vb. kimlikleri ile bugüne kadar her tür entelektüel konuda otorite sayıldıkları, kendilerini bu misyonla tanımladıkları olgusu ortadayken, 'olabilir, bilmiyor olabilirler' deme lüksüne sahibolduğumuzu sanmıyorum. Bugüne kadar birçok konuda, politik, ideolojik, edebi vb. yorumlarıyla, değerlendirmeye ve yargılarıyla, bireyleri '*bilinçlendirdikleri*', ülkenin sanatsal ve kültürel pratiğini '*nitelikli kıldıkları*' iddiaları temelinde tanınıp meşrulaşan aydın-elitler, bugün nasıl oluyor da yaşamı her yönüyle kuşatan (birkaç örneğini aşağıda vereceğim) bir olguya ilişkin, '*bilmiyorum, anlamadım, anlatın da öğreneyim*' diyebilirler? Bunu söyleyebilmenin iki koşulu olabilir: (1) Aydın-elitlerin modern misyonu, yani 'yazar' ya da 'bilinç özne' oluş konumu yıkılmaktadır. Böyle bir durumda yazarlığı sürdürmek ancak simülasyon olarak olanaklı olabilir. Yani kendileri, kendi özellikleri gereği 'yazar' değil, pazarın atfettiği bir özellik olarak 'yazar' dırlar. Ki bu tamamen postmodern bir durumdur ve görece yeni bir olgudur. Ya da (2), tehdit altında olan, dağılan ve parçalanan modern misyonlarını korumak, aydın despotizmini ve mikro iktidarlarını sürdürmek üzere bir savunma mekanizması geliştirilmektedirler. Bir diğer deyişle postmodern durum içinde bulunan aydın-elitler, hala modern davranmaktadırlar. Ben her iki olgunun da postmodernizme karşı sergilenen tavrın temelinde yer aldığını düşünüyorum. Bu nedenle aydın-elitlerin tavırlarını 'telkin' olarak yorumluyorum. Ve salt edebiyatta değil, politik ideolojik tüm toplumsal pratiklerde geçer akçe olan bu telkin politikasını, modern iktidar despotizmini üretiyor oluşu nedeni ile gerici buluyorum. Aydın-elitlerin kamuoyuna telkin ettikleri şeye bakınca anlatmak istediğim daha da somutlanacaktır sanırım. Neyi telkin ediyorlar? "*postmodernizm, anlaşılmayan, bilinmeyen bir şeydir... aslında anlaşılabilecek bir şey de yok ortada, o kadar önemli değil, hatta Batıda var ya bizde de olsun türünden bir özentidir, modadır. Doğrusu buna ayıracak vaktim yok, yani postmodernizmi anlamak için vakit ayıramam, benim işim var, ben edebiyatçıyım sosyolog değil vb.... kısaca postmodernizm fosmodernizmdir. vb..*"

Bu telkinle kamuoyuna verilen mesaj, postmodernizmi aşağılama

yoluyla mahkum etme hafifliğidir. Öte yandan olabilir, gerçekten de postmodernizm kaydadeğer bir pratiğe işaret etmeyen bir saçmalık da olabilir. Ancak bunu, böyle bir telkin politikası ile vererseniz, bir kuşku doğar. Neden denir, bugüne dek kendisine sorulan soruları büyük bir iştihâ ile, 'ciddiyet' ile yanıtlayan ve görüşlerine bugüne kadar itibar ettiğim aydınlar, konu postmodernizm olunca neden böyle davranıyorlar? Bu güya önemsememe tavrının temelinde ne var? Dergilerde yer alan birçok yazıda da aynı havayı izlemek olası.

Şimdi bu telkin politikası ile tarihin çöplüğüne aceleyle havale edilmek istenen postmodernizmin çok somut bir biçimde yaşandığı durumları aşağıda irticalen sıralıyorum. Gerçekten de, felsefi, ideolojik, politik ve kültürel alanları bütünüyle kuşatan bunca durumu görmezden gelme olanağı ve 'postmodernizm' Batı'da yaşıyor, biz önce modernizmi yaşayalım' iddiasının geçerliliği var mıdır, bunu okur düşünsün: Bütünlüklerin parçalanışı, bütünsellik ve evrensellik talebinden vazgeçiş / tekil ve yerel olanın övülmesi, yeğlenmesi, parça, kısım olmayı kabullenme / Çoğulculuğun yüceltilmesi / tarihsel dönemselleştirmenin ironik de olsa sahiplenilmesi / 'alan'lar arası sınırların ortadan kalkması / uzaklığın: gerçekte görünüş, bilinçle bilinçaltı, gösterenle gösterilen, hakiki (otantik) olan ile sahte olan arasındaki uzaklığın kaybı / ayırım çizgilerinin belirsizleşmesi / kamusal yaşamın erozyonu / vazgeçiş / temsilin reddi / bilinemezliğin değil, temsil edilemezliğin kabulü / anlamsal, sanatsal, özsel, duygusal derinliğin kaybı / tarihselliğin çözülüşü / tüm ideolojilerin ve büyük öykülerin meşruiyetlerini yitirışı / sanayi sonrası toplumun kapitalizm olup olmadığının tartışılması / denetim, yönetim ve işletim sistemlerinin toplumsal yapının belirleyeni olarak üretimin yerini alışı / özel alanların kamusal alanı işgali sonucunda ekonomik, politik ve kültürel toplumsal hizmet biçimlerinde parçalanma / eskinin hakim sınıf ideolojisi alanının bugün sanayi sonrası toplumun norm-suz, markalayıcı ve uçarı bir heterojenite alanına dönüşümü / hümanizmin gerici bir ideoloji olarak çöküşü / benzerlik değil farklılık / farklı ve moleküler direniş biçimlerinin yüceltilmesi / bilgi

Üretim değil bilgi aktarım biçimlerinin önem kazanması / 'öteki' söylevinin canlanması / cins ayrımını ve cinselliğin algı biçimlerini red / erkek egemenliğine ve erkek egemen kurumsal pratiklere başkaldırı /merkezin yitirilişi ve merkezsizleşme / yzeysselleşme / etkinin kaybı / unutuşun isteyerek seçilişi (unutuş; Freud'da sansrdr, insanların kendilerine isteyerek sansür uygulayışı) / Tüketim ılgınlığı / metanın ve markanın (rneğin, McDonalds, Coca Cola, Jeans, giysiler, araba, Tv, müzik endüstrisi ürünleri vb..) fetiş biçimlerde insanlararası ilişkileri rehabilite dici ve tinsel işlevinin yaygın egemenliği / değişim değerinin, kullanım değerini unutturacak ölçüde genelleşmesi / elit ile kitle kültürü ayrımına meydan okuma / kültürel dilde zaman değil mekan kategorilerinin egemen oluşu / simülasyonun, seyirlik kültürün egemenliği / popülizmin yüceltilişi / mimaride ve sanatta evrensel üslupların reddi, neşe, humor, ss ,takı ve eklerin kabulü, montaj, kolaj, alegori vb.'nin egemenliği / üslubun ölümünün 'geçmiş' (l üslupların) taklidine, pastişe yolaışı / aynı anlamda nostaljiye düşkünlük (yani modernist üslupların postmodern kodlara dönüşümü) eğretileme değil benzetileme / yazarın ve öznenin ölümü ve kimliğin parçalanması / bireyin yabancılaşması yerine parçalanması / parçalanmış öznenin hislerinin snş ve duyarlılığın kaybı / hissetme ve duyarlılığın yerini yaşam 'yoğunlukların'ın alışı / merkezli özne ve buna bağlı her şeyin reddi / burjuva egonun, benliğin sonu / ifadenin parçalanışı / akılcı pragmatik birey yerine şizofrenik birey / aile ve okul kurumlarına başkaldırı, bu ve benzeri kurumlarda parçalanma / insansızlaşma ve insansız iletişim / artzamanlılık değil eşzamanlılık / bağlantısallık değil dizimsellik / vb.. daha yüzlerce durumun betimi verilebilir. Jameson, Baudrillard, Lyotard, Said, Foucault, Deleuze gibi düşünürlerin sık sık andıkları yukardaki durumları ilerde İhab Hassan'ın görüşleri özelinde kısmen sınışlandırmamız olanaklı olacak. şimdilik salt içinde bulunduğumuz gerçeklik evrenini görebilmeyi amaçlıyorum. Hepimiz bu postmodern durum içindeyiz, dışında olma olanağı yok. Aydınlar da yaşıyorlar, içindeler. İstedikleri kadar reddiye 'telkin' etsinler, kaale almasınlar, telkin biçimleri ve kaale almayış tavırlarıyla herkes postmodern durumu yaşıyor.

Postmodernizmi marksist bir bağlamda mahkum etme çabalarına örnek olarak ele alacağım Alex Callinicos, '*Gerici postmodernizmi mi?*'¹ adlı makalesinde, esas olarak postmodernizmde öne çıkan kimliğin parçalanması, öznenin ölümü temalarını eleştiriyor. Callinicos'un postmodernizmi mahkum etme tavrının sık sık karşılaşılan bir tavır olması, tartışmaya onun görüşleriyle başlamamız için yeterli bir neden gibi görünüyor. Gerek Lyotard'da, gerekse diğer postmodernizm teorisyenlerinde başat olarak ele alınan toplumsal yaşam deneyimimizin bütünselliğini yitirışı, parçalanma olgusu, Callinicos'un ilk karşı çıktığı temalardan biri. Callinicos, parçalanma deneyiminde modernizmdeki yaşanışından farklı ve yeni olan hiçbirşeyin bulunmadığını belirtiyor ve bu olguyla Frankfurt teorisyenlerinin, özellikle Adorno'nun yoğun biçimde uğraştıklarını söylüyor; "*Adorno'ya göre parçalanma deneyimi, tekelci kapitalizm çağında meta fetişizmi mekanizmalarının insan öznelerini edilgin ve yalıtılmış tüketicilere indirgemesinin çeşitli yolları temelinde kavranacaktır*" (s.110). Parçalanmanın fetişizmin bir ürünü olarak modernizmde öznenin kaybı biçiminde zaten yaşandığını ileri süren Callinicos Frankfurt okulunun temel ekonomik çelişkileri küçümseme tavrına rağmen bu tespitin doğru olduğunu belirtiyor. Yani kısaca postmodern parçalanma deneyimine Marksist fetişizm figürüne dayalı bir ideoloji teorisine bağlı kalarak karşı çıkıyor

Bireylerin kitleler içinde giderek yoğunlaşan yalıtılmış yalnızlığı onları, toplumsal yaşam alanlarındaki deneyimlerden, karar ve katılım süreçlerinden giderek uzaklaştırmakta ve toplumun alabildiğine edilgin ve sessiz yığınları arasında bir yere yerleştirmekte ve literatürde bireyin 'toplumsallaşması' adı verilen özlemi, sonsuzluğa ertelemektedir. Bu süreç sonunda bireylerin kendilerini gerçekten var kılabilindikleri neredeyse tek olanak, kişisel ilişkileri bireysellikleridir. İnsanlararası ilişkilerin özelleşmesi ya da kamusal alanın özel alan tarafından işgal edilmesi olarak nitelenen bu olgu, toplumsal duyarlılık, dayanışma, bütünsel kurtuluş, toplumsal eşitlik, evrenselcilik vb.. temalardaki hızlı anlam kaybı ile somutlanmaktadır. Bireylerin kişisel ilişkilerde kendilerini dene-

meleri ve gerçekleştirmeleri, pratiklerin artık toplumsal bir karakter taşımadığını göstermektedir. Baudrillard'ın '*Toplumsalın Sonu*'² üzerine yazdıkları bu bağlamda son derece önemlidir. Callinicos bu parçalanma deneyimini esas olarak meta fetişizmine ve tüketimi kitleselleştiren fordist üretim modelinin insanlar arası ilişkileri yoksullaştırmasına bağlamakta ve günümüzdeki parçalanma deneyiminin yaygınlaşma ve yoğunlaşmasını da yüksek modernizmin bütünsel projelerine bağlanan umudun zayıflaması olarak değerlendirmektedir (ss.110-112). İkinci dünya savaşı sonrası Fordizmin kitlesel üretime dönük ekonomik etkinliğine paralel olarak 50'lerden itibaren ancak özellikle 60'lı yıllarda dünya ölçeğinde devrimci umutların kabarışına örnekler veren Callinicos, 70'li ve 80'li yıllarda bu devrimci umutların hızla sönüşünü, çözüldüğünü; reformist partilerin işçi sınıfı radikalizmini kontrol etmeyi başaramamalarına, Batı işçi hareketinin kitlesel işsizlik karşısında saldırıdan savunmaya geçişine, devrimci solun sınıf antagonizmalarını indirgemeci bir tarzda ele alışlarına ve yeni toplumsal hareketlerin (feminizm, çevrecilik vb.) yükselişine bağladıktan sonra sonucun '*aşırı soldan topluca kaçış ve pek çok mikro grubun (fraksiyonun) çöküşü*' olduğunu belirterek şöyle diyor : "*Bu yıkıntılar arasında, şimdi otuzlu ve kırklı yaşlarda olan, geçmiş solcu deneyimleri ile bugünkü deneyimlerden hareketle mevcut düzenin rasyonelliği ve haklılığına ciddi bir kuşkuyla yaklaşan, ama aynı zamanda istenilir ve uygulanabilir bir alternatif inancını da kaybetmiş olan bir entelektüeller ve yarı entelektüeller kuşağı doğmuştu. Aynı zamanda Amerika'da ve İngiltere'de Reagan -Thatcher çağının ürünü bir toplumsal tabaka olan yüksek ücretli profesyonel, yönetici statüsündeki görevlilerin oluşturduğu 'yeni orta sınıf' mevkilerinin hızla çoğalması, '68'in hayal kırıklığına uğramış çocuklarının önünde bir toplumsal hareketlilik ve durmadan artan tüketim perspektifi sunmuştur. Geç kapitalizmin sırtına yatıp, ondan yarar sağlamanın bir temelini sunmayı kendisi yarı-troçkist sosyalizm ya da barbarlık grubunun eski bir militanı olan Lyotard'dan daha iyi kim becerebilir. Lyotard'ın fiilen yaptığı şey bence kesinlikle budur. (...) postmodernizm üzerine söylenenler, dünyayla ilgili konular olmaktan ziyade belirli bir*

kuşağın sona eriş duygusunun ifadesidir."(s.114) Callinicos için olay basittir. Fordist, seri ve kitlesel üretim ve tüketim modeli ile meta fetişizmi insanlararası ilişkileri yoksullaştırmaktadır. Yani günümüz postmodern durum ile ilişkisi ciddi bir tartışma ve araştırma konusu olan ekonomi belirleyici nedendir. Parçalama deneyimi bu belirleyici nedene indirgenir ve fetişizmle açıklanır. Bütün dolayimler atılınca üst yapıdaki durum da açıkça bir hayal kırıklığı ve bir kuşağın iradi çöküşü olur. Postmodernizm bir sona eriş duygusudur ve 60'lı yılların sol hareketliliğinden yenik çıkan bir kuşağın hayal kırıklığı ile alternatif duygusunu yitirishinin ve artı tüketim olanaklarından yararlanma kolaycılığı ve arzusunun bir sonucudur.

Callinicos Lyotard'ın ve Foucault'un bütünlük ve toplumsal kurtuluş yerine 'fark' ve 'direniş' nosyonlarını geçirmelerine de karşı çıkmakta ve sonuç olarak postmodernizmi bir tür gericilik olarak mahkum etmektedir *"Postmodernizmin (yalnızca Marx'ın ve izleyicilerinin değil, Fourier'in ve diğer ütöpik sosyalistlerin de paylaştığı parça parça değişiklikleri aşan bir değişiklik, kurtarılmış bir toplum özlemine, başka olanaklara, farklı yaşam tarzlarına inancımızı bastırmaya çalışmasıyla) gerici görüldüğü nokta burasıdır. Dolayısıyla başka muhtemel toplumsal dünyalar bulunduğunu reddeden bir toplum kuramı eleştirel olma iddiasından vazgeçer"*(s.114).

Postmodernistlerin böyle bir gericiliği ileri sürebilmeleri yani, Marx'ın belirlediği 'insanın kurtuluşu amacına' karşı çıkmayı seçebilmeleri için başlıca iki şeye ihtiyaçları olduğunu ileri süren Callinicos bunların birinin 'öznenin ölümü' düşüncesi diğerinin de Aydınlanma değerlerinin reddi olduğunu belirtir. Callinicos, bir insan doğası anlayışına bağlı kalarak öznenin ölümü düşüncesini şöyle çürütür: *"Althusser'cilerin iddialarının tersine, olayların beklenenin ötesinde bir amacı altüst ettiği teleolojik bir tarih anlayışı ile bir insan doğası kuramı arasında bir zorunluluk ilişkisi yoktur. Gerçekten, tarihsel mücadelelerle, dönüşümleri, insanların hem ortak doğaları hem de toplumsal yapılarıdaki konumları*

nedeniyle gelişmelerin yönünü değiştirmelerini sağlayan güçlerini anlamadan açıklamak mümkün değildir. Bunun bir nedeni, insanların.. farklı eylem yönleri arasında seçim yapma yeteneğine sahip olmalarıdır." (s. 115). Öznenin seçim yapma yeteneği gibi iradi bir nosyon temelinde ve insanın doğası kuramına bağlı bu çerçeveyi Callinicos, kısmen eleştirdiği Habermas'ın 'radikalleşmiş Aydınlanma' temasına bağlılığını açıklamakla tamamlar. *"Eleştirel toplum kuramı ancak bu doğrultuda, hem Aydınlanma'nın mirasçısı hem de eleştiricisi olarak sürdürülebilir."*(s.116).

Callinicos'un Postmodernizmi redederken dayandığı temel, marksist ideoloji teorisinin tezleridir. Yani yabancılaşma ve Fetişizm teorisi, insan özü ve insan doğasına dayalı bir hümanizm ve bunun türevi insanın seçim yapma yeteneği ve tarihi dönüştürme gücü gibi indirgemeci bir iradecilik (volontarizm) teorisi. Bütün bunlar yerli yerinde duruyorsa, doğaldır ki, bugün postmodernizmi savunanlar, ahlaken çökmüş, hayal kırıklığına uğramış, umudunu yitirmiş ve elbette meta tüketiminin cazibesine yenik düşmüş kişilerdir. Meta fetişizminin amprisist kurucu özneye dayandığı, nesneyi deneyerek, onun doğru/yanlış bilincine varan amprisist-idealist deney öznesini koruduğu ve bu yolla ekonomist, indirgemeci bir epistemolojiyi inşa ettiği gibi gerekçelerle Althusser ve sonrası kuşak tarafından eleştirilerek reddedildiği biliniyor. Althusser'in, klasik Marksist ideoloji teorisinin kurucu öznesi yerine koyduğu 'özne etkinliği'nin de en azından üç noktada problematik olduğu saptandı;(1) özne öncesi somut bireyin konumu ve özne oluş sürecinin, ideolojik çağırma (interpellation) mekanizması ile açıklanamaz oluşu, (2) ideolojinin bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları 'hayali' ilişkide temsil edildiği savındaki 'hayali'liğin halâ, klasik temsil ideolojilerindeki sahte, çarpıtılmış ya da yansımali bir 'görünüş' metaforunu koruduğu ve (3), temsil nosyonunun; temsil araçlarının özne etkinliğinin bir ürünü mü olduğu, gerçeklik tarafından verili mi olduğu (her iki durumda da klasik ideoloji teorilerine dönüş sözkonusudur), bunlar değilse temsil'in, temsil araçlarını belirlemesinin nasıl olanaklı olduğu vb. konular-

da problematik olduğu gösterilmiştir (P.Q. Hirst 1976, N.Rose 1978). Althusser teorisi bu üç noktada eleştirilmiş ve mahkum edilmiştir. Ne ki bu mahkumiyet, temsil ideolojilerini koruma ve revize etme adına değil, tersine 'temsil' nosyonundan tümüyle kopularak gerçekleştirilmiştir. Temsil'in reddi çok açıktır ki, sadece klasik Marksist ideolojinin değil tüm modern bilgi yapılarının yıkılışı demektir. Bu konuyu burada tartışma olanığı yok. Bu nedenle burada, Callinicos'un postmodernizmi reddederken dayandığı gerekçeleri göstermekle ve kabulünün Habermas'ın çözümüne dayalı bir ortodoks çerçevede kaldığını belirtmekle yetinelim.

Aynı şekilde E.Laclau '*Modernitenin sınırları ve politikaları*'³ makalesinde son birkaç on yılda Lyotard'ın tanımladığı anlamdaki büyük öykülere yönelik postmodern meydan okumaların, bu anlatıların ontolojik statülerine değil, mevcut geçerliliklerine ve sözde kurumsal temellerine yönelik olduğunu, bu yüzden de bu büyük anlatıların kendilerinin değil 'etkilerinin' kaybının söz konusu olduğunu belirtir. İhab Hassan ve kısmen Lyotard'ın belirttiği anlamda, modernliğin ancak postmodernle başlayabileceği doğrultusundaki sav hakkında, modernitenin postmodern söylem içinde yeniden üretilmesinin mantıksal olarak çelişkili olduğunu belirten Laclau, büyük anlatıların ve modernitenin terkedilmesinin gereksizliği üzerinde durur ve yine Habermas'a bağlı bir model içinde modernizmin bitmemiş olduğunu söyler (s.64). Ancak meydan okumalarda görüldüğu gibi ortada bir krizin bulunduğunu ve bu krizin de felsefede (Batı metafiziğinde), fenomenolojide ve yapısalcılıkta ortaya çıktığını ve krizin en önemli göstergesinin de dil ve geeklik arasındaki temsil ilişkisinde temellendiğini anlatır (s.67). Dil ve geeklik ilişkisinde ortaya çıkan krizi 'etkisizleşme' ve 'derinliğin kaybı' temaları özeline irdeleyen Laclau 'temsil' nosyonuna yönelik kuşkularına rağmen normatif temelde bir ahlaki-pratik çözümde yana olduğunu söyler. Marksizmin dogmatik ve sınıf mücadelesinde ısrarcı yönelimini reddetmekle birlikte, toplumsal mücedele akımlarının dağılma ve çoğalması karşısında Aydınlanma tarafından tasarlanan özgürlük projesinin birliğini evrensel bir proje olarak korur(s.80). Callini-

cos gibi ortodoks Marksist olmayan Laclau, yine Callinicos gibi Postmodern sarsıntıyı görmezden gelmez. Tersine her nekadark Marksist sayılmasa da, 'sol'da olduğunu iddia ettiğı bir proje adına Habermas'cı birlik ve bütünlük modeline bağı ahlaki temelde bir çözüm önerir.

'New Left' yazarlarından Dan Latimer, Callinicos'un taşıdığı kuş-kuları taşır ve postmodernizmin bir ortayaş krizinin ifadesi olup olmadığını sorar "*Acaba yeni eleştirel ve yapıçözümçü baskı yıllarının enerjisi ile kafaları karıştırılmış Vietnam savaşı kuşğı öğrencilerinin kollektif orta yaş krizinin neden olduğu tarihsel bir dönüşümle mi karşı karşıyayız?..*"⁴ F.Jameson'u Hegelci olmakla itham eden Latimer, onun ünlü denemesi '*Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*'nda ele alınan izlekleri irdeler. Van Gogh ve Warhol'un resimleri üzerine Jameson'un çıkarımlarını, etkisizleşmeyi, derinliğin kaybının takibettiğı ve bununda tarihsizleşmeyi getirdiğini söyleyen Jameson'a, '*etki ve derinliğin zaman değilse ne?*' olduğunu ve bunun nasıl açıklanacağını sorar, yanıt olarak da açıklamaya gerek olmadığını, postmodernin zaten böyle bir 'bağ-lamsızlık' olduğunu belirtir. Daha sonra Öznenin ölümü, bireyselliğin sona erışı, benliğin parçalanışı gibi temaların da günümüzde moda olduğunu belirten Latimer, sonuç olarak şöyle der: "*Mark-sizm bu tür takıntılara alternatifler geliştirerek Batı'da stratejik hareket gücü kazanabilir. Ve bu gücün statükoya karşı Marx'ın ve izleyicilerinin bizden nefretle esirgedikleri aklı başında bir ahlaksal alternatifte dayanması şarttır.*"⁵ Latimer yazısında başkalarından çok daha net olarak, bugünkü durum karşısında alternatifin 'ahlaki' olabileceğini belirtir. Üstelik bunu Marksın yasaklamış olmasının önemini görerek yapar. Çünkü onun için '*özel ve tüzel mülkiyet birikimine kılıf olan bir ahlaktan daha fazlası olabilecek bir ahlaki hayal etmek*' boşuna harcanmış bir emek sayılmayacaktır. Latimer de Laclau gibi Marksizmi orjinalitesi içinde korumamakta ama sol eğilimli bir çözümün ahlak temelinde bir alternatif olabileceğini iddia etmektedir.

Ömer Laçiner '*Yeni Elitizm, İşsizler ve Turgut Özal*'⁶ adlı yazı-

sında, yukarda andığım Callinicos'un ele aldığı temalardan birini; işsizliğin, robotlaşma ve otomasyonun hızlı yükselişi karşısında işçinin dünkü hak anlayışı ve bunun türevi olarak sisteme saldırı konumundan bugün hızla savunmaya ve bunun türevi mevcut konumunu korumaya dönüşü olgusunu irdeliyor. Özal'ın, hemen tüm postmodernizm tartışmalarının temel izleklerinden biri olan, 'yönetici yeni orta sınıfa oynadığını ve işçileri işsizlerle korkuttuğu gibi halkı da bu 'yeni sınıfın güç fetişizmi karşısında çaresiz, yalıtılmış ve edilgin bırakan politikasını söz konusu eden Laçiner kendini toplu istihdam hedefine göre tanımlamış ve tüm formülasyonlarını bu çerçevede temellendirmiş ekonomi biliminin ve ideolojilerin krizde olduğunu belirterek şöyle diyor :"*Bu bakımdan düne kadar apayrı ideolojilermiş gibi sunulagelen burjuva ideolojisi ve 'işçi sınıfı ideolojisi'nin gerçekte aynı dil, düşünme ve anlamlandırma sisteminin, yani "ekonomi bilimi" denen genel ideolojinin varyasyonları olduğunu söyleyenlere hakarete uğramış gibi bakanlar bir kez daha düşünmelidirler*"(s.8). Ve aynı bağlamda temel bir yargısını ifade ediyor: "*Sadece siyasal ideolojiler değil, o ideolojilerin çoğunun anası olan "ekonomi bilimini"de kapsamına alan halihazır krize - yaygın deyişle - ideolojilerin buhranına, o ideolojilerin zemininde durarak çözüm bulunamayacaktır*"(s.8) Buraya kadar Laçiner'in tesbitlerine katılıyorum. Çünkü postmodernizmin çok net biçimde büyük anlatıları reddinde izlenen yolu izliyor; yani sadece reddetmek değil, reddedilen zemine (kaynağa) dönerek çözüm aramamak. Laçiner bir adım daha atıyor ve çözümün nasıl şekilleneceğine dair bir şema çiziyor. Bilindiği gibi postmodernizme yönelik en önemli saldırı ve itirazların başında postmodernizmin 'ee sonra, çözüm?' sorusuna yanıt vermede istekli davranmamasıdır. Laçiner çözümün, ekonomi-politik biliminin 'dili ve zihniyet dünyası'nın geride kalma süreci tarafından ortaya konacağını ve bu sürecin biçiminin ise karşıt iki eğilimin mücadelesi tarafından belirleneceğini söylüyor. O iki eğilimden biri "*ipuçlarını 1980'lerin ultra-liberalizmde gördüğümüz, elitizmi en uç noktasına vardırان, yani eliti bir sınıf veya tabaka olarak belirli özellikleriyle tanımlayıp kategorileştirmekten çok, bunu bireysel bir edinim olarak gören, dolayısıyla da kendi em-*

sallerini düşman ve rakip sayan, daha alttakileri ise insandan saymayan bir eğilimdir bu"(s.9) E.Said, F.Jameson, Baudrillard gibi düşünürlerin birçok yerde altını çizdikleri ve son birkaç on yıldır ekonomide üretimin yerini alan hizmet sektörünün denetim, işletim ve yönetim süreçlerinin tepe yöneticileri olan 'yeni orta sınıfa işaret ediyor Laçiner'in tesbiti. Burjuvazinin bu yeni sınıfının ideolojik skaladaki yerini 'insani etik anlayış' biçiminde saptayan Laçiner devam ediyor; *"Bilgi çağının toplumunu bir efendi-köle ilişkisi üzerine inşa etmek isteyen bir güce tapma kültürü, güçlü olma paranoyası ve bunlara kaynaklık eden "doğal kavga"dan mülhem bir hayat-insan felsefesidir"*bu. Karşıtlardan ikincisini de şöyle betimliyor ; *"..öteki eğilimin de konuşacağı temel alan bu olacaktır. O da kendini öncelikle ve en geniş biçimde insan ve hayatın tanımı, anlamı bahsinde, yani etik ve felsefe üzerinde ifade edecektir. Bu daha önce de vurgulandığı üzere, insanların kapasite olarak eşdeğerliği inanç ve idealini gerçekleştirme-ye adanmış, insanın üretici-yaratıcı özgül niteliğinin herkese şamil zenginleşmesinin imkan ve yolları perspektifinden bakan bir eğilimdir"*(s.9).

Evet bunca uzun uzun alıntı yapmamın nedeni şu: (1) Laçiner'i yukarda andığımız Callinicos, Laclau ya da Latimer gibi düşünürlerden ayıran bir şey var mı diye düşünüyorum: Modernizm Weber'in tanımladığı gibi normatif aklın üç özerk alana - bilim, sanat ve ahlak - bölünmesi ise, anılan düşünürler de, Laçiner de, modern bilimi (marksizm, ekonomi politik, büyük anlatı, ideoloji ne dersiniz deyin) reddetmektedirler, sanata ilişkin postmodern gelişmelere çok sıcak bakmasalar da evrensel üslupçu modern sanatı (yansıtmacılık, gerçekçilik vb.) pek olumladıkları söylenemez. Bu konuda birçok kanıt bulunabilir. Ancak modernizmin 'ahlak' temelinde varlığını sürdürdüğü ve üstelik olası çözüm sürecinin zemini olarak 'ahlak'ın -insani etik felsefenin- kabul edildiği (ya da elde kaldığı), hepsini birleştiren bir ortak paydadır. (2) Oysa Laçiner, yukarda yer verdiği alıntısında *'ideolojilerin buhranına o ideoloji zemininde kalınarak çözüm bulunamayacaktır'* diyor, ancak öte yandan bilimini (ekonomi politiğini), ideolojisini hatta

sanatını reddettiği modern projenin ahlakını koruyor. Modern proje diyorum , çünkü hala evrensel, bütünsel ve toplumsal bir kurtuluş ve çözüm yolu olarak ahlaki alıyor ve bunu da '*insanın üretici-yaratıcı özgül niteliğinin herkese şamil zenginleşmesinin imkan ve yolları*' gibi ne anlama geldiği belirsiz bir etik-felsefi jargonla tanımlamaya yöneliyor. Kısaca toplumsal realitenin pragmatığı sivil toplum projesine şekil veriyor: Realitenin zorunlu kıldığı noktada bilim ve sanat reddediliyor (postmodern bir tavır takınılıyor), aynı realitenin politik pragmatığı ahlaki, insani ve felsefi bir zemini korumayı gerektiriyor ve modern bir tavır alınıyor. Biraz ilerde izleyeceğimiz üzere Hal Foster, bu yönelime 'gerici postmodernizm' adını veriyor. Böyle kaygan bir zeminde karşıt olduğu iddia edilen (burjuva ve sivil toplum gibi) iki eğilimin hiçte karşıt olmadığını gözlemlemek zor değildir. Burjuva elitlerinin siyasi şekillenişinin zemini olarak gösterilen 'insani-etik' anlayış, karşıtı olduğu söylenen eğilimin de zemini kabul ediliyor. Fark, biri '*güce tapma kültü, güçlü olma paranoyası*' ile tanımlanırken öteki '*üretici yaratıcı özgül niteliğin herkese şamil zenginleşmesi*' ile tanımlanıyor. Ben madalyonun, temeli insani-etik ve felsefi olan aynı madalyon olduğunu ve 'karşıt' diye resmedilen eğilimlerin madalyonun yüzleri olduğunu söylüyorum. Öte yandan, ikisi de elit despotizmine (biri burjuva elit, öbürü aydın-elit) dayanıyor, ikisi de iktidara oynuyor (çünkü ikisi de toplumu-bütünü yönetme projesi). İktidar oyununun ise, birisi için *paranoya* diğeri için *niteliğin zenginleşmesi* olmasının öznel niyetlerden öte hiç bir anlamı olamaz, iktidarın tanımı gereği her ikisi için de güce tapma kültü esastır, ve devlet zaten '*güçlü olma paranoyası*'nın bir somutlanmasıdır.. Laçiner, ilk andığımız alıntısında '*işçi sınıfı ve burjuva ideolojisinin gerçekte aynı ideoloji*' olduğunu belirtirken haklıdır, ancak, aynı ahlaki ideoloji temelinde yer alan bu burjuva ve sivil toplum ideolojilerinin de aynı ideolojinin versiyonları olmadığını nasıl makulleştiriyor, bunu anlamak güç. Çünkü 'iyi' ve 'kötü' kategorilerinden başka elinde birşey olmadığı apaçık, gücün kullanımının iyi ve kötü yolları arasında ne kadar fark varsa karşıt eğilim dediği şeyler arasında da o kadar fark vardır. Ve gücü (iktidarı) ben iyi kullanacağım diyen bir burjuva politikacı ne ka-

dar inandırıcı ise, sivil toplumcu her ahlaki formülasyon da o kadar inandırıcıdır.

Ünlü makalesi '*Modernizm Tamamlanmamış Bir Proje*'de ⁷ Habermas, Condorcet'den kalma bir geleneği sürdürür ve onun, benliğin aşılması, ahlaki ilerleme, kurumların haklılığı ve insanlığın mutluluğu inancına dayalı Aydınlanma görüşüne bağlı kalır. Felsefe bilişsel süreçlerde rasyonallite adına despot bir iktidarı ve üstelik (politika ile dolayımı açık) bir hükümranlılığı hep sürdürmüştür. Tanrısal aklın yerini alan spekülative aklın bu meşru egemenliğine karşı çabaların özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında yoğunlaşmış olması şaşırtıcı değildir. Althusser ve sonrası akım ile post-yapısalcılığın çalışmalarını bu çerçevede görebiliriz. Ülkemizde felsefenin bu meşruiyetine gölge düşürecek çabalara pek rastlanmıyor. Bizde bunun en önemli nedeni akademisyenlerin politik güdümlülükleri ve vahşi iktidar arzularıdır. Bunu hiç kuşkusuz söylüyorum. Öte yandan bugün felsefesiz bir toplumsal eleştirinin olanaklılığını kanıtlayan sayısız çalışma örnekleri özellikle feminizm ve postmodernizm bağlamında verilmektedir (sadece bir örnek; Nancy Frazer, Linda Nicholson, 1988).

Spekülative aklın yıkılışını postmodernizme karşı olan ve yukarıda izlediğimiz düşünürlerdeki parçalanmada da açıkça görebiliriz. Bilişsel (örneğin ekonomi bilimi) ile ahlaki-pratik eğilim arasında açık bir parçalanma sözkonusudur. Modern ahlaki bağlam kabuledilirken, modern bilişselliğin - spekülative aklın- reddedildiğini izliyoruz. Sözkonusu olan şudur; pre-modernin tanrısal aklı, modern dönemde yerini doruğu Hegel olan spekülative aklın egemenliğine bırakmıştır. Bugün ise, gerici postmodernizm denebilecek bir çerçevede spekülative akıl yerini, hem kendisinin bir bileşeni ve hem de pre-modern karakterli '*ahlaki kolektif akıl*'a bırakmıştır. Bu '*ahlaki kolektif akıl*' Habermas'ın bütün, 'birlik ve bütünlük' sağlama çabalarına karşın bir parçalanma sonucu elde kalana işaret eder.

Habermas'ın modern yaşantı birliğini sağlamak üzere öne sürdüğü tezlerden en önemlisi onun iletişimsel rasyonallik anlayışıdır, şöyle diyor: "*İletişim süreçleri bütün alanları -bilişsel, ahlaki-pratik,*

ve dışavurumsal - kaplayan kültürel bir geleneğe ihtiyaç duyar"(s.40). Habermas'ın bir söylev bağlamının bütünselliği adına -çünkü iletişimsel akılçılık ancak böyle bir bağlam birliği içinde olanaklıdır- ihtiyaç duyduğu kültürel gelenekle anlatmak istediğini açıklayabilmek onun günümüz bireyindeki krizler olarak adlandırdığı kimlik ve meşruiyet krizlerini anlamakla olasıdır. David Held, Habermas'ın anılan kriz anlayışını irdelediği çalışmasında,⁸ Habermas'ın, kapitalizmin hassas sorununu kitlesel nüfusun, kendilerini güdüleyen vaadler gibi, dayandıkları temel kuralların da parçalanmış olmasıyla, mevcut bağlılığını, sadakatini, itaatini ve verdiği desteği geri çekmesi, demek olan 'Meşruiyet Krizi' olarak saptadığını belirtir(s.64). Held'in oldukça karmaşık ve belirsizliklerle dolu bulduğu Habermas'ın kriz anlayışı çok kısaca şöyle özetlenebilir: "*Habermas, esas olarak bir bütün toplum fikrinden hareket eder ve bireyi ancak toplumla bütünleşmiş bir birey olarak algılar. Toplumsal kimlik krizi de bu bütünlüğün parçalanmasıdır. Kapitalist toplum güdüleyici mekanizmaları çalıştıramadığı, değer paylaşımını sağlayamadığı sürece, mevcut biçimi içinde varlığını sürdüremeyecektir. Geleneksel (burjuva öncesi) dünya görüşünün, burjuva egemenliği altında genel akıllaşma sürecinin bir sonucu olarak tartışılması; bu sürecin sonuçları içinde ahlakın göreceliği ve öznelliği ile yaşamın bütünselliği yorumlarını dışladı. Oysa ekonomik-politik sistem için işlevsiz görülen güdüleyici mekanizmalar (ailevi, mesleki, önel, sivil) bu geleneksel yapıların ortaya çıkışıyla oluşuyordu. Öyleyse, toplumsal kültürel sistemin ekonomik politik sisteme bağımlılığını ortadan kaldıracak bir güdüleme anlayışı bu güdüleyici mekanizmaları genelleştirmekle olasıdır. Habermas bu nedenle burjuva öncesi geleneksel öge ve yapıları, burjuva ideolojisinin güdüleme formasyonu için hala uygun görür."*(s.65-69). Held bu konuda şöyle der "*Habermas, ...,örneğin değişim ilişkileri aracılığıyla, bütünleşmenin bir ölçüde sağlanmış olduğunu savunur. Fakat yine de değişim ilişkileri aracılığıyla işleyen bir birleştirici sistemin yerine geçen değerler ve normlar aracılığıyla başarılan toplumsal bütünleşmeyi anlamının önemini vurgular ve hatta, proletaryaya bağlı ve onun destekçisi bir politik düzenin, kapitalizm-öncesi ge-*

leneklere nasıl bağılı olduğu üzerinde durur"(s.73,dipnot 5). Burada bir küçük parantez açmama izin verilirse, Birikim dergisinde savunusu yapılan sivil toplum projesinin de pre-modern geleneksel yapıları gereksinmesinin açık bir göstergesinin İslamcılar'la ittifak arayışı olduğunu söyleyeceğim. Eğer bugünkü toplumsal düzenleniş demokratik bir hüviyet kazandırma uğraşısı, çağdaş bir toplum sözleşmesi tartışması çerçevesinde 'Medine Vesikası' baz alınarak veriliyorsa, geleneksel ahlaki- yapıların (örneğin islamın) bir ideolojik bütüne oturduğu 'ayrıntısı' görmezden gelinemez. Evet 'İslam' geleneksel ahlaki bir güdüleyicidir ancak, bir, bu mekanizma kimi, hangi kesimi güdüleyecektir, iki bu güdüleyici mekanizmayı kim kullanmaktadır? Devlet, bu güdüleyici mekanizmayı 1980'den bu yana yoğun olarak (en azından ilk dönemde solu bastırmak ama daha sonra Güneydoğu'da Kürtleri bastırmak için) kullanmıştır. Bugün yine bu güdüleyici mekanizma partileri ile, kurumsal örgütleriyle (cami, Kur'an kursu, vakıf, üniversiteler ve eğitim kurumları, vb..) işlevseldir. Bu işlevsellik, Birikim'in sivil toplum projesi içinde bir 'ayrıntı'dır ve görmezden gelinmektedir. Bu görmezden gelme bana, bu gerici postmodernist tavırın, yani Birikim'in sivil toplum projesinin mevcut sistemi ve devleti reforme etme, yeniden düzenleme projesi olduğunu söyleme hakkı verir. Bu sivil toplum projesi Türkiye'de gerçekten sol, direnişçi ve çağdaş bir sivil sosyalizm projesi önünde en önemli engeldir.

Held, sonuç olarak şu yargısını ileri sürüyor : *"Habermas için, kapitalist toplumda politik düzenin meşruluğu, 'dizgesel olarak belirlenen toplumsal kimliğin, bütün toplumun korunmasıyla 'ilgilidir. Ben istikrarın toplumsal yaşamda insanların deneyimlerinin uşalanması, kültürün parçalanması ya da 'merkezsizleşmesi' ile ilgili olduğunu ileri süreceğim.(...) kapitalizm öncesi geleneklerden yararlanmak adına sivil ve ailevi öznelciliğe bağılı kalan Habermas'ın görüşünü inandırıcı bulmuyor olmam düşüncesi de buraya dayanır. (...) Habermas'ın savları, kendi potansiyel sistem krizlerini kontrol edebilen organize olmuş bir kapitalizm talebine dayanır. Bu talep desteklenebilir mi? (...) onun kriz savunması ve*

taraf tutma modelinden herhangi bir özgül politik sonuç çıkarmak son derece güçtür. Modern kapitalist toplumlar üzerine çalışmasında başvurduğu terimlerden bize kalan, politik olay ve süreçlerdeki gibi oldukça fazla sayıda belirsizliktir. Bu teorinin pratik sonuçları solu geliştirmez"(s.s.69-73).

Habermas'ın iletişim sürecinin, bütün alanları -bilişsel, ahlaki-pratik ve dışavurumsal- kaplayan bir kültürel geleneği gereksindiği önermesi 'söylemin' bağlamsal ya da uzlaşımsal karakterine işaret eder. Habermas, iletişimin bu uzlaşımsal (akılcı) karakterinin, iktidar sistemlerinin akılcı düzenlenişini gerçekleştiren normatif hukuk ve ahlak yapılarının zamanla genişlemesinin temelini oluşturacağını düşünür. Habermas, geleneksel kültürün güdüleyici katkılarını ifade eden ahlak yapılarını, söylemin akılcı düzeni için son derece uygun, katılımcı ve 'çoğulcu' demokrasi sistemi içinde evrensel değerleri kapsayan bir ilke olarak ele alır. Bu evrensel ilke '*ahlaki kolektif akıl*' dir. Ve onun iletişimsel eylem projesinin uzlaşımsal temelidir. Habermas kendisinin bu felsefi projesine "*gerici bir muhalefet*" olarak nitelediği fransız kökenli Derri-da, Foucault, Deleuze'a '*muhafazakar*' derken, onların metinlerinde 'gerici' , 'ilerici' ya da 'muhafazakar' denebilecek bir açıklığın olmadığına dikkat etmiyor. Aslında, politika; Habermas olsun, Foucault, Derrida vb. olsun, onların metinlerinde evet ama bir ölçüde de bu metinlerin, onları okuyan yazar, eleştirmen, sanatçı vb.leri tarafından sahiplenme biçimlerinde vardır. Dolayısıyla Foucault, Derrida, Lyotard metinlerinde politika vardır; ama o politikanın 'muhafazakar' olduğu, Habermas'ın o metinleri sahiplenme biçiminin bir ürünüdür. Çünkü aynı metinleri örneğin benim sahiplenişim sonucunda politik atılım 'muhafazakar'lık olmuyor, tersine 'ilerici' ya da 'direnişçi' oluyor. Bu atıflar anılan yazarların metinleriyle ilgili olduğu kadar, daha çok Habermas ve benim yorum politikalarımız arasındaki farkta yatar. Yine örneğin benim Habermas'ı gerici bulup reddetmem ile *Birikim*'in sivil ya da sol eğilimli bulup benimsemesi, Habermas'a olduğu kadar benim ve *Birikim* yazarlarının politik yorum farklılığını gösterir. Bunu şunun için söylüyorum, yazarların, düşünürlerin her ne ise, metinle-

rin bir tek 'gerçek' yorumu (ya da anlamı) yoktur, o metni sahiplen-
nen herkes için farklı 'gerçek' yorumu vardır. Öyleyse önemli olan
'metnin gerçek yorumu' değil, o metni sahiplenilenlerin gerçek
farklılıklarıdır. Tartışmamız gereken metinlerin politik implikas-
yonları olduğu kadar, o metinleri sahipleniş biçimlerinin politikli-
ğidir. Neyi ne yapmak istediğimiz için nasıl ele aldığımızda orta-
ya çıkan farklılıklarımız; gerçek politik tartışmanın ve politik tav-
rın odağıdır.

Roy Boyne ve Ali Rattansi, Habermas'ın kendi politik kabulleri-
nin belirsizliği üzerinde hiç durmayışının, postmoderne yönelik
eleştirilerini de büyük ölçüde geçersizleştirdiğini düşünmekte ve
şöyle demektedirler; "*Habermas, Foucault ve Derrida'nın... kendi
kurtarıcı projesine gerici muhalefet kategorisine sokulabileceğini
düşünmekle yanılmaktadır. (...) Hem Poulantzas (1978) hem de
Giddens (1981, 1982) devlet ve iktidar üzerine sol analizlerini ge-
liştirirken Foucault'dan yararlanmışlar ve Ryan (1982) Derri-
da'yla Marx'ın eklemlenmesini savunmuş; Fraser (1984) Fran-
sa'da Derrida'nın çalışmalarını sahiplenen ayrı politik eğilimlerin
varlığına dikkati çekmiştir. (...) Habermas'ın postmodernizm'eleş-
tirisi, algılanışının değişen politik bağlamlarına karşı ilgisizdir.
Feministlerin postmodernizmi benimseyişleriyle ilgilenmediği gi-
bi, 'muhafazakar' denerek yabana atılamayacak bir politik angaj-
man sergileyen Edward Said ve diğerlerinin yazılarıyla da ilgilen-
mez. Habermas'ın postmodernizmi reddetmesi (Callinicos'un da
işaret ettiği gibi) Nazizmle belli bir irrasyonalizmin birleştiği dik-
kate alındığında Alman ulus-devleti bağlamında kavranmalıdır
kuşkusuz"* 10.

Temsil Edilemezin Tanıkları

'Eleştirel teorinin ardından' havası içinde yazan Habermas'ı da-
ha iyi anlamak; postmodernizme karşı red tavrını sürdüren birçok
yazarın sık sık andıkları Adorno ve Benjamin'e duyduklaı, yakın-
lığı anlamlandırmak; hem modernizmin krizini ilan etme ve hem

de buna rağmen fetişizm ve yabancılaşma teorilerini dayanak alma tavrını anlamlandırmak açılarından '*eleştirel teori*'nin modernizme karşı tavrı üzerinde kısaca durmak istiyorum. Eleştirel teorinin bilinen anlamda bir 'bilimsel' teori mi olduğu, 'bilişsel' bir pratik ya da 'dünya görüşü' mü olduğu konusunda net bir şey söylemek pek olanaklı değildir. Ancak tersi konusunda bir şeyler söylenebilir. Eleştirel teori 'bilimsel' bir teori değildir. Bir anlamda dünya görüşüdür evet ama tamamen de 'sağduyu'nun sesi, ya da bütünüyle spekülasyon değildir. Empirik olandan hareket eden bilimsel bir soyutlama süreci olmadığı ne denli açıksa, teorik üretiminin sonuçlarının empirik alana tekabülîyeti ve geçerliliği de o oranda açık olmuştur. Öyleyse *eleştirel teorisinin* bir toplum teorisi olduğu genel olarak belirtilebilir.

Bugün postmodernizmin öne sürdüğü temaların, kriz anlayışlarının, çok büyük bir bölümü ilk kez Frankfurt Okulu tarafından ileri sürülmüştü. Adorno, Benjamin, Horkheimer, Marcuse, hepsi de yazılarında aklın teknik-araçsallaşmaya dönüşümü, teknolojinin egemenliği, derinliğin kaybı ve şeyleşme konularını didikleyerek modern çağın krizine işaret ediyorlardı. Frankfurt Okulu için Aydınlanma krizdeydi, sanat ve kültür krizdeydi, insan krizdeydi ve tarih krizdeydi. Fakat bütün bunların temelinde Aydınlanma'nın krizi geliyordu. Hepsinin yazılarının temelinde bir karamsarlık, bir öfke, bir bulantı vardır, sorun onların 'bunalımları' değil bu 'bulantılarını' anlamaktır. Bugüne kadar Frankfurt Okulu üzerine yaptığım okumaların tümünde karşılaştığım olgu, sözün olanağının zorlanması ve temsil edilemez 'dile gelme'sindeki zorluk oldu. Burada da aynı olgunun tekrarlanacağını sanıyor ve özetlenemez olanı özetlemeye çalışıyorum.

Eleştirel teori Aydınlanma'nın krizini bir akılcılık krizi olarak görür. Akıldışının aklın yerini aldığı, toplumsal bir akılcılık krizidir bu. Akıl, akılcılığın toplumsal varoluşunun bir aracına dönüşmüştür. Bu eğilimi olumsal olarak irdeleme olanağı yoktur. Bu nedenle tüm eleştirel teori olumsuzlayıcıdır. Eagleton'un belirttiği gibi Habermas'ın olumsuzlamayı 'işe yaramaz' olarak nitelemesi şu an-

da beni ilgilendirmiyor. Çünkü Adorno'nun özgürleşimi 'tekillik' olarak algılaması ve 'bütünsel' olanın her yer de terörist olduğunu ilan etmesi, Habermas'a verilebilecek en güzel yanıtı oluşturur. Tüm 'bütün', 'birlik ve beraberlik' ve 'benzerlik' çağrıları dönüp dolaşıp teorinin ve devletin terörü olur ya da devletin terörüne dönüşür. Çünkü parçalanma, anarşizm ve hatta kaos ne denli devlet için, 'düzen' için bir terör ve bu işe kalkanlar terörist ise, parçalanmadan ve hatta çoğu kez gerekli hale gelen anarşizmden yana olanlar için de 'birlik ve bütünlük' ya da 'bütün toplum' çağrıları aynı ölçüde teröristtir. Tarihsel tanıklığımızda oldukça bol anılarımız var. Habermas da '*bütün toplum*', '*toplumsal bütünün iletişimsel eylem içindeki bireyi*' cıgıllıklarıyla devlet de, benim için bir statüko koruma teröristidir.

Frankfurt Okulu, bütünüyle akılcılaşmış bir dünyayı, aklın fethettiği bir dünyayı kriz olarak değerlendirir. Bu aklın kendini bilme-yişi, aklın bilinçdışlaşmasıdır. Kendi eleştirel doğasına karşı bir kimlik kazanarak 'güce' ve 'iktidara' yönelişi, tapınışıdır. Frankfurt Okulu, bugün Foucault'nun yapıtlarında izlediğimiz bir izleği, bilgi ve güç ilişkilerinin izini ısrarla sürmüştür. Aklın bilgi üretim süreçlerinden çok, bilgi aktarım süreçlerinde (dolaşım biçimlerinde) güce yöneldiğini keşfetmiştir. Akıl tarihsel pratik içindeki kendi eleştirel soyutlama uğraklarından uzaklaşarak araçsal ve faydacı bir işlevin hizmetine girmiştir. Bu varolan toplumsal düzenin hizmetine girıştır. Toplumsal istikrarın ve verimliliğin bir aracına dönüşerek kendi kullanımını yeniden üreten teknik bir girişimdir artık akıl. Bu dönüşümün, bu olumlayıcı dönüşümün ideolojik ifadesi pozitivistizmdir. Frankfurt Okulu için gerek felsefi gerekse de teknik pozitivistizm Aydınlanma'nın son noktasıdır. Bu noktada pozitivistizmin toplumsal işlevi aklın eleştirel gücünü yitir-işi ile noktalanır. Platon'un *mağara* örneği hatırlanırsa, Platon orada gerçeklik ile kopya arasında bir ayrılığa, yarılmaya ilk kez işaret eder. Ve 'gerçeğin' bu yarılmanın bütünleşmesi, birleşmesi (felsefecinin mağara kapısından dışarı, gözkamaştıran ışığa '*en yüksek iyi*'ye bakabildiği an) ele geçirilebileceğini belirtir. Hegel, en azından 'geist'in, evrensel aklın hizmetçisi Prusyalı birader'de

bu birleşmenin sağlandığını, gerçeğin ele geçirildiğini bildirir. Prusyalı birader, Platon'un tanımına da uygundur; Filozof Kral. Gerçeklik ile akıl arasında bir barış kurulmuştur. Ve bu barış felsefesinin toplumsal pratiği pozitivistizmdir. Pozitivistizmin evrensel zaferinin en önemli sonucu ise, aklın, toplumsal düzeni desteklemek için kullanılan bir araçsallaşmaya dönüşümüdür.

Frankfurt Okulu için, bu dönüşmüş akıl temelinde gerçeğin kurallarını saptayan pozitivistizm, toplumsal düzenin eleştirisi için sol bir zemin değildir. Daha doğrusu eleştirel değil kabulcü, tasdikçi bir zemindir. Toplum bilim pozitivistizmin elinde toplumsal istikrarın bilimi işlevi görür. Yine, akıl da toplumsal üretimin basit bir aracına dönüşür. Teknolojik akılcılığın egemenliği, eleştiri süreçlerinden 'insan' unsurunu dışlamış; akıllı, ilerleme, toplumsal zenginlik, refahın maksimizasyonu için bir araç kılmaştır. Araçsal aklın öznelliği, pozitivist mutlak nesnelliğin ve mekanik verimliliğin hizmetinde toplumsal sistemin payandası olur. Akıl, üretim kapasitesi, verimliliğin yükselişi ve toplumsal istikrar adını alır. Sonuç olarak teknoloji, 'bilimsel yöntem'in kılavuzluğunda, verimliliğin artışı aracılığıyla, Aydınlanma'nın mitlerini meşrulaştırır: bireysel özgürlük, toplumsal eşitlik ve tarihsel ilerleme.

Frankfurt Okulu için *araçsal akıl* sadece teknolojinin bir aracına dönüşmekle kalmamış aynı zamanda bürokratik zorbalığın ve toplumsal iktidarın da bir aracına dönüşmüştür. İşte genel olarak aklın bu araçsallaşma süreci, aklın temel eleştirel işlevlerinden uzaklaşması, akılcılık krizidir. Ve bu kriz Aydınlanmanın sonunu getirecektir. Çünkü bu araçsallaşmanın dönüştürdüğü dünya, bütün akılcı varsayımlarına karşın vaatlerinin tamamen tersine sonuçlar üretmiştir. Teknoloji, savaşlarda kullanılan, atom bombası olarak, kitlesel imha silahları olarak, gaz odaları olarak kullanılan bir 'akıldışılık'dır. Auschwitz'den sonra artık şiir yazılamaz ve bilim yapılamaz. Akıl artık irrasyoneldir. Araçsal aklın zaferi, 'insanı' sadece pozitivist 'eleştiri' (betimleme) süreçlerinden değil, dünyadan da dışlamak olmuştur. İnsansız bir bilim, insansız bir akıl ve insansız bir dünya. Batı Metafiziğinin gelebildiği nokta budur.

Tüm vaatleriyle modernizmin iflas ettiği nokta budur. Teknolojik verimliliğe ve teknolojik bilime dönüşmüş araçsal aklın hizmeti sadece savaşlarda değerlendirilmiyordu, politika ve iktidar pratikleri kendi meşruiyetlerini tamamen bu araçsal aklın vazettiği kurallara bağlıyorlardı ki, asıl önemli sonuçlardan biri buydu. Bürokrasinin meşru ve istenir bir düzen olarak egemenliğini tesis etmesi idi bu. Nihayet tüm toplumsal pratiklerde aranan bir birlik ve bütünlüğün söylemsel meşru zemini bulunmuştu. Habermas'ın bugün arzuladığı gibi belirsiz bir 'toplumsal bütün' ve 'birlik', pozitivist söylemin meşrulaştırımı ile egemen kılınıyordu. Aklın bu irrasyonalist zaferi toplumsal platformda kültürel bir krizi de beraberinde getirdi.

Adorno ve Horkheimer'in '*Aydınlanmanın Diyalektiği*' (1944), Marcuse'un '*Tek Boyutlu İnsan*' (1975), W.Benjamin'in '*Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı*' gibi Frankfurt Okulu üyelerinin yapıtlarında gözlenen en temel izlek bir teknoloji korkusudur. Bu korkunun yolaçtığı tarihsel karamsarlık ise oldukça haklı ampirik kanıtlara dayanmaktadır. Bu nedenle Frankfurt Okulu'nun ısrarla üzerinde durduğu ve modern kültür krizinin göstergesi olarak irdelediği '*şeyleşme*' olgusu, pek de düşsel değildir. Marx'ta yabancılaşma ve fetişizm teorileri bağlamında, Lukacs'da ise '*şeyleşme*' adı altında irdelenen olguyu Benjamin'in radikal çözümleri, burjuva kültür endüstrisinin hiç de yabana atılmayacak teknolojik harikaları ve medya oyunları içine oturtur. Benjamin sanat eserinin teknolojik biçime bürünmüş 'yaratım' sürecini, modern kültürün krizi olarak değerlendirir. 'Batı' adlı seçişin diyalektiği Benjamin için teknolojiden kaynaklanan bir kültür ve sanat krizi ile noktalanır. Mekanik yeniden üretim algı zincirinde bir kopuşa işaret eder. Bütünsel algı parçalanır. Sanat eserinin algılanış biçimindeki dönüşüm, mekanik yeniden üretim aracılığıyla zaman ve mekan anlayışının zeminini kayganlaştırır, hatta kaybeder: Sahihliğin, biricikliğin, 'aura'nın kayboluşu, tarihsel tanelikliğin ve bütünsel algının yokoluşuna yolaçar. Sanat nesnesinin tarihsel kaybıyla yeniden üretilen yapaylaşmadır. Sanat, insan gibi mekanik yeniden üretim aracılığıyla sahiciliğini yitirmiştir. İn-

san için 'şeyleşme' ne ise, sanat için de 'mekanik yeniden üretim' odur.

Artık sanat ürünü kitleselleşmiştir. Kitlenin talepleri, patron ve sanatçı (işçi) ilişkisini üretir. Sanat eseri artık bir mülkiyet konusudur, metalaşma süreci egemendir. Kitle kültürünün talebi politik karakterlidir. Dolayısıyla eskiden felsefi bir sorun olan sanatta yaratıcılık konusu artık politik bir sorundur: sanat ve politika ilişkisi. Modern teknoloji böylece estetik için yeni bir olanak ya da sanatın yeni biçimini (politik biçimini) üretmiştir. Politika estetize edilme gereksinimi duyar. Sanat ve kültür, politikanın estetize edilmesinin aracı kılınmıştır. Modern sanatın krizi bu noktada yoğunlaşır. Kısaca Benjamin, kaybolan sanat ve kaybolan duyarlık için ağıt yakar demesek de melankolik bir nostalji besler ve bunu tüm yazılarına yayar. Aslında Adorno'nun Benjamin'e yönelik eleştirilerinde de satırtında onun teolojik pozitivizmine (nesnel devrim beklentisine) yönelik bir saldırı vardır. Oysa Benjamin için sözkonusu olan daha çok, sanat eserinin kaybolan 'aura'sını geri getirme (kolleksiyonculuğunun anlamı da burada aranmalıdır) umududur ve bu umut için o politikanın estetize edilmesini bir 'yem' olarak kullanır. Onu Brecht'den ayıran yönü de budur.

Sanat eserindeki kriz özetle, teknolojinin, sanatın özerkliğini ve sahilliğini yoketmesiyle ortaya çıkar. Bunu geneldeki kültür krizi izler; yapaylaşma, algı ve kullanım biçimlerindeki dönüşüm, politikanın estetize edilmesi aracına dönüşüm vb.. Ve nihayet kurumsal düzeyde bir kriz bütün bunların üzerine çöreklenir. Kültür endüstrisi ya da medya, kültür ve sanatın teknolojik dönüşümü üzerine kurumsal bir üstyapı gibi çöker.

Frankfurt Okulu teorisyenleri içinde Adorno her zaman bir ayrıcalığı ve farklılığı temsil eder. Adorno Modernizm'in krizini her şeyden önce 'temsil'e duyduğu radikal kuşkuda temellendirir. Pozitivizmde ya da marksizmde olması onun için önemli değildir, o kavramların bağlamları dışında anlam değıştirdiğini ya da işlevsizleştirdiğini görmüştür. Ya da bir diğier deyişle 'kavram' ile 'gerçeklik' arasındaki aşılabilir uçurumun farkındadır. *Sanat acı ve*

zevkin bileşimidir derken ifade ettiği bu uçurumun yarattığı gerilim üzerinde durduğumuz, eylemlerimizin böyle bir gerilimin ürünü olduğudur. Bu gerilim anı, 'kavram'sal mutluluğumuzun, zevkin ve 'gerçekliğin' acısının, zalimliğinin bir bileşimidir. Bu nedenle sanat eseri hem gerçeği hem ideolojiyi kapsar. Bu anlamda sanatın 'özerkliği' formu ancak onun 'şeyleşmesi' olarak anlamlıdır. Ancak 'sanat için sanat' formülasyonu ne kadar sanatın krizini ifade ediyorsa, sanatın, politikanın estetize edilmesinin bir aracı kılınması da o ölçüde aynı krize işaret eder. Yine sanat eserinin avangardlardaki gibi tümüyle farklılaşması ile sosyalist gerçekçilerde tümüyle özdeşleyime yolaçması da aynı ölçüde cansıkıcıdır. Kavram ve gerçeklik anlaşmazlığı ne kadar ideolojikse kavram ve gerçeklik özdeşliği de aynı ölçüde ideolojiktir. Bu nedenle Adorno için gelecek yoktur, bugün vardır. Gelecek, devrimci teori ile devrimci pratiğin buluşmasıyla belirlenemez, gelecek belirsizdir. İfade edilemeyen, temsil edilemez. Başta Adorno, tüm Frankfurt Okulu bu temsiledilemeze tanıklık ederler. Onlar geleceğin geçmişinin tanıklarındır.

Adorno, Auschwitz'den sonra şiir yazmanın barbarlık olacağını söylerken, modernist estetiğin, yüksek modernizmin sınırlarına dayandığı noktadaki yıkıntılar içinde kendini yokettiği noktayı vurgular. Artık, *"sanat eserinin üretilişinin, duyarlılık biçimlerinin vb. hatta sanatın varlığının soru konusu edilmesi gereken"* bir dünya ile karşı karşıyayızdır. Böyle bir dünyada sanat eseri ancak ve ancak kendini üreten koşullara başkaldırdığı ölçüde sanat adına varolma hakkına sahiptir. Hiçbir olumsal temel kabuledilemez. Başkaldırı ve olumsuzlama dışında hiçbir varlık koşulu yoktur. Her tür rasyonalite araçsaldır, geçerli bir açıklama sadece kendine karşı, kendi varoluş koşullarına karşı düşünebilendir. Sanat böyle bir bağlamda çelişkili ve maddi bir konumdur. İroninin kaybı, eleştirelliğin yitişi, başkaldırının ve olumsuzlamanın sonudur. Bu içinden çıkılmaz bir kriz durumudur.

Bozguncu bir politika, alabildiğine zengin bir estetik üretir. Politik programlılık, araçsal aklı, bürokratik vahşeti, sanatın yokolu-

şunu getirecektir. Bu 'son' aklın kendi şeyleşmesinin temsiline dönüşümüdür. Adorno'nun politika karşısındaki bu olumsuz tavır, sanatı zenginleştirecek sonsuz olanaklar açacak bir çıkış yoludur. Bu nedenle Adorno, krizin çözümünü estetikte, sanatta bulur. Örgütlü birey her zaman ilkelliğin bir göstergesi olmuştur ona göre. Mümin ve mürit tavrı içinde rıza ve itaat, işte kapitalizmi besleyen en önemli kaynak budur. Bu kaynaktan Adorno'nun rahatsızlık duyması ve politika karşısında çekimser bir tavır takınması son derece anlaşılırdır. Bugün postmodernizmin bireyi öne çıkarışında, kitlesel örgütlülüğün ve örgütlü kurumsallığın (partinin) reddinde somutladığı tavır böyle bir ilkel birey nosyonunun yokoluşunun göstergesidir. Ve kim ne derse desin, bu ilkel bireyin yokoluş süreci tahminlerin ötesinde bir ivmeyle yürümektedir. Her hareketlilik biçiminde safra vardır, hep olmuştur. Bu, bireyin özerkliği ve özgünlüğünü kazanım sürecinde safralaşma ve yozlaşma kaçınılmaz ve gereklidir de. Ne ki bu sürece damgasına vuran yozlaşma değil, ilkelliğin aşılması ve özgünlüğün kazanılmasıdır. Dolayısıyla yozlaşma biçimlerine bakarak bu süreci önyargıyla mahkum edenler, yanılğı içinde olduklarını anlamakta gecikmeyeceklerdir. Büyük laf etmek için söylemiyorum ama, Adorno'nun geleceğin geçmişine yaktığı ağıt bugün çağdaş toplumlar da marksizm sonrası bireyin politika karşısındaki hoşnutsuzluğunun hareket noktasıdır.

Benjamin'in mekanik yeniden üretim bağlamında medya için yaptığı çözümlemenin bir benzerini Adorno, caz ve radyo, tv bağlantısı üzerine kurduğu çalışmalarında irdeler. Bütüne karşı çıkışı, özgürlüğün 'bütünsel' olamayacağı savı, tekilliklere verdiği ayrıcalıklı konum, sınıf mücadelesi ve cinsel politikanın 'bütünsel' bir perspektifle birlikte yürütülemeyeceği vb. temaları ile Adorno, günümüz postmodern tartışmalarında yer alan birçok izleğin peşi sıra yürümüştü.

Adorno'nun, Benjamin'in, Horkheimer'in sürdürdükleri çalışmaların 'özne sorunu'nda odaklandığını söyleyebiliriz. Onlar bu sorunun 'nesnel' yanını yukarda özetlemeye çalıştığım perspektif için-

de akılcılıkta, kültürde, politikada ortaya çıkan kriz olarak ele almışlar, 'özel' yanı diyebileceğimiz bölümünü ise 'ideoloji' üst başlığı altına girebilecek, şeyleşme ve yabancılaşma figürlerinde somutlanan, epistemolojik ve Freudcu çözümlemeler temelinde tartışmışlardır. Bu tartışmalar onları, insan aklının, sahilliğinin, algı ve duyarlık biçimlerinin yitimi demek olan bir son noktaya, 'tarihin sonu'na getirmiştir. Yani bugün postmodernizmde tartışılan ideolojilerin ve tarihin sonu ilk kez Frankfurt okulu üyelerince telaffuz edilmiş ve düşünölmüştür.

Frankfurt Okulu üyelerinin karamsarlığından sözettim yukarda, bu bugün de postmodernizm içinde kısmen yaşanan bir karamsarlıktır. Aynı gerekçeye, Adorno'nun, Benjamin'in dayandığı gerekçeye dayanır bu karamsarlık. Bir yanda, kapitalist toplumun, Aydınlanma'nın *araçsal aklının* zenginlik, eşitlik özgürlük gibi pratikte iflas etmiş vaadleri vardır, öte yanda ekonomi-politik biliminin, ekonomist, indirgemeci ve tarihi idealist olarak şemalaştıran, pratikte iflas etmiş sol modernist projesi vardır. Gösterilebilecek her çözümün, aklın tüm biçimleri (ahlaki, ideolojik, kültürel, bilimsel) içinde gösterilebilecek her çözümün, çözümsüzlük olduğu nokta burasıdır. Dolayısıyla Frankfurt Okulu'nun iç sıkıntısını, 'yüz yıl öncenin Baudelaire'vari sıkıntısı' diye küçümsemenin hiç bir anlamı yoktur. Aynı şekilde postmodernizmi bir bunalım fırtınası, 60'lar kuşağının hayal kırıklığı, umutlarının tükenişi ya da alternatif duyusunun yokoluşu diyerek küçümsemenin de.

"Son" Neyin Sonudur?

Önümüzde şu ölenin ve kalanın ne olduğuna dair daha açık bir tablo oluşması gerekiyor. Birçok şeyin sona erdiği ortada ancak içinde bulunduğumuz dönemin niteliğinin modern/postmodern ayrımı bağlamında olabildiğince açık belirlenmesi gerekiyor. Bugünkü tartışmalar çerçevesinde özellikle sol ya da sağ modernist ortodokslukların, modernizmin bütün bilim, teknoloji ve kurumsallığıyla yerinde durduğunu iddia edenler var ki, bunlara po-

litik bağlamda örnek olarak Callinicos'u ve politik pratikteki sol fraksiyonlarla belli bir aydın kesimini verdik. Kültürel platformda ise akademisyenler ile medyada artık 'yazar', 'düşünür' ve 'eleştirmen' işlevi gören gazeteciler ile işlevi ve misyonu parçalanmış ve gazeteciliğe indirgenmiş yazarlar örnek olarak ilave edilebilir. İkinci eğilim, Modernizmin bütün eksikliklerine karşın bitmediği, dolayısıyla tamamlanmamış bir proje olarak sahiplenilmesi gerektiği iddiası var ki, bu iddianın Habermas çıkışlı olduğundan sözettim ve üzerinde kısmen durduk. Üçüncü eğilimin, bu görüşün ikinci bir versiyonu olduğunu ve modernizmin bittiği ancak postmodernizmin onun bir devamı olduğunu iddia ettiğini belirtmiştim. Modernizmin hala yani bazı kurum ve yapılarıyla postmodernizm içinde yaşamını sürdürdüğüne ilişkin bu iddia kısmen Lyotard tarafından kabul edilir bulunuyorsa da asıl savunusu İhab Hassan tarafından yapılmaktadır.

Varolan postmodernizm anlayışları arasında açık bir konsensusun olmadığına işaret eden Hassan, postmodernizm kavramının değişikliğe açık olduğunu belirtir ¹⁰. Modernizm ve postmodernizmin birbirlerinden, geçmiş, bugün ve gelecek zamana gönderme yapan bir kültür ile aslı silinerek yeniden yazılmış bir tarih adına, Demir Perde ya da Çin Seddi ile ayrılmadığını ileri süren Hassan, postmodernizmin ikili bir bakış açısını zorunlu kıldığını, bu bakış açısının 'ya o ya da bu' dan ziyade 'hem o hem de bu'ya dayandığını belirtir. Bu bakış açısının ancak tarihten ders almakla olası olduğunu, ancak böyle bir durumda benzerlik ve farklılığın, birlik ve bozulmanın, itaat ve isyanın erdemlerimize dönüşebileceğini savunur. Margaret Rose ise Hassan'ın neredeyse tümüyle anarşizan unsurları bile birbiriyle uzlaştırdığını ve bu konuda Jenks'i yardıma çağırdığını belirtir (s.45). Hassan'ın bu uzlaştırmacı tutumu esas olarak modernizme karşı 'yapıbozumcu' bir eleştiri sürecini yürütmek ancak postmodernizmi de onun bir devamı olarak görebilmek arzusunda temellenir. Hassan'ın gerçekte üzerinde durduğu, modernin reformasyonunu (Habermas) ya da bir alternatifini savunmaktan çok bir *Geç Modernizm* modelini irdelemektir. Bu nedenle o esas olarak modernist kurumsallığın ve yasalılığın yapı

bozumu ile ilgilenir. Bir yandan postmodernizm içinde modernizme yönelik sorgulama ve eleştiri süreci ile ilgilenirken, bir yandan da postmodernizmin özneye ve derinlik modellerine meydan okumasını göre göre *"bir özne tanımı için, yani sık sık karşıtlık içinde..ve büyük ölçüde çoğul olan özellikleri tanımlamak için diyaletik bir bakış açısı gereklidir"* der ve bir ölçüde sahte kalan bu çağrıyla birlikte şunları belirtir; *"postmodernizm kavramına kültürel değişim ya da yenilik teorisi olarak bakılıyor. Hangi teori? Vico'cu? Marksist? Freud'cu? Derrida'cı? Yorumlayıcı? Paradigmatik? Eklektik? Ya da tanımlanamayan ve kavramlaştırılamayan bir sol postmodernizm?..(Margaret Rose, Hassan'ın bu soruları çok açık ortaya koyduğunu ancak metinlerinin hiçbir yerinde yanıt vermediğini belirtir) Postmodern durum sadece edebi bir eğilim, ya da daha doğrusu bir kültürel olgu, belki de hatta Batı hümanizminde bir mutasyondur. Eğer böyleyse, bu olguya çeşitli yaklaşım biçimleri -psikolojik, felsefi, ekonomik, politik- nasıl olur da birleştirilir ya da nasıl olurda birleştirilemez? Kısaca postmodern toplumun ayırdedici özelliklerini anlamaya çalışmazsınız, postmodernizm salt literatürde kalarak anlaşılabilir mi?"*(s.48-49)

İhab Hassan, postmodern toplumun ayırdedici özellikleri konusunda bir dizi karşıtlığı irdelemenin anlamlı olacağını belirtir ve modernizm ve postmodernizm başlıkları altında bu unsurları şöyle sıralar:

MODERNİZM

Romantizm - Sembolizm
 Biçim (birleşik kapalı)
 Niyet Amaç
 Düzenleme
 Hiyerarşi
 Üstünlük / Akıl
 Sanat Nesnesi /
 Tamamlanmış yapıt

POSTMODERNİZM

Doğa Hastası / Dadaizm
 Karşıbiçim (ayrışık açık)
 Oyun
 Değiştirme
 Anarşi
 Bitkinlik / Sessizlik
 Süreç / Başarı / Olay

Uzaklık	Etkileşim
Yaratıcılık / Bütüncülük	Yapım / Yapıbozum
Sentez	Antitez
Mevcutluk	Yokluk
Merkezileşme	Dağılma
Türler / Ayrım Çizgileri	Metin / Metinlerarası
Bağlaçlı söz (anamlılık)	Dizimsel Söz (konuşma) - Retorik
Anlam Bağlamı-Paradigma	Anlam Yayılması-Sintagma
Varsayma	Yanyana sıralama
Eğretileme	Atfetme- Benzetileme
Ayıklama	Toplama
Kök / Derinlik	Gövde / Yüzey
Yorumlama / Okuma	Karşı Yorum / Yanlışlayarak okuma
Gösterilen	Gösteren
Okuyuculuk	Yazıcılık
Anlatı / Büyük öykü	Karşı Anlatı / Küçük öykü
Belirti	Arzu
Tip	Hilkat
Cinsel / Erkeklik	Değişen dönemlilik-Androjen
Paranoya	Şizofren
Kaynak / Sebep	Farklı - Farklı / Ayrıntı
Allah Baba	Kutsal Mekan
Metafizik	İroni
Belirlenimli	Belirlenimsiz
Aşkın	İçkin

Kaynak: İhab Hassan (1985, 123-4)

Sonuç olarak İhab Hassan postmodernizmin başlıca karakteristiklerini de şöyle belirtir: "*Postmodernizm bilincin teknolojik yayılmasından (bir tür yirminci yüz yıl ayininden) türer.. Sonuç, olay*

olarak tarihin ve haber olarak bilincin paradoksal bakışıdır. Postmodernizm kendini, insanın ve dilinin- parçalanmasında, aklın ve söylemin kendi üstüne kapanışıyla açığa vurur. Asla tanrısal ve uçuk olmadığı gibi bohemyan ve kavgacı da olmayan postmodernizm, sanat ve toplum arasında farklı türden bir birliktelik önerir. Postmodernizm ufacık bir açıklığı, şenliği, arzu, istek, ayırılmış, yerinden edilmiş ya da belirlenmemiş biçimleri, kekele bir söylemi, bir yayılma ve yarıma ideolojisini, bozma arzusu, bütün bunlar doğrultusunda ve bunların bir sürü karşıtını, karşıt pratiğini imler."(s.53).

İhab Hassan'ın görüşlerini, Margaret Rose'un yorumuna göre, özellikle Mc Luhan'ın medya görüşleri ile Jenks'in yeni sanat, kültür ve mimari biçimlerine yönelik görüşleri ile yardımlaşma içinde, anlamak olanaklıdır. Bu nedenle Hassan'daki 'post' eki modernizmden bir kopuşa işaret etmiyor tersine modernizmin devamlılığını imliyor. Aslında, Rose'un da belirttiği gibi, Hassan'ın, postmodern toplumun ayırdedici özellikleri olarak yukarda alıntılanan karşıtlıkları vermesine karşın, postmodernizmin modernizmin bir devamı olduğunu nasıl olup da iddia ettiği şon derece belirsizdir. Bu belirsizliğin, postmodern bir belirsizliğe değil, modern (ideolojik) bir belirsizliğe işaret ettiğini en azından Hassan'ın postmodernizmi neredeyse tamamen bir 'kültürel olgu' olarak ele alışından çıkarsıyorum. Adorno'nun 'sanat için sanat' ya da 'sanatın saf özerkliği' nosyonlarının 'şeyleşme'nin doruğu olduğu belirleme-sindeki gibi, postmodernizmi kültürel bir özerklik alanında açıklamak onu salt yeni sanat ve mimari formları bağlamında değerlendirmek, sanat ve politika ilişkisi, karşısında, yani en azından kültürün, siyasetin estetize edilmesindeki rolü karşısında, suskunluğu seçmek anlamına gelir. Bu da oldukça modern (ideolojik) bir belirsizlik konumudur. Aşağıda açmaya çalışacağım dördüncü eğilim ya da 'direnış postmodernizmi' işte bu çerçevede son derece anlamlıdır. Postmodernizm ile politika arasındaki ilişkiler, direniş postmodernizminde birincil bir önem kazanır.

Aynaya bakan herkes, aynada kendi bütünsel imgesini görecektir.

Althusser'in hayali temsil dediği şeyi. Ve o hayali temsilimiz ile kurduğumuz ilişkiyi yaşama biçimimiz ideolojidir Althusser'de. Gerçektir üstelik, imgemize bakarken kendimiz ile imgemiz arasındaki ilişkiyi yaşama biçimimiz ne denli gerçekse. Aynayı kırın!.. Yüzlerce imgeyle karşı karşıya kalınız. Her biri bizizdir. Herbiri ile (her biri bizim hayali temsilimizdir) aramızdaki ilişkiyi (ki hep farklı ilişkilerdir bunlar) yaşama biçimimiz de farklı olacaktır. Klasik ideoloji teorisi bize, aynanın kırılmadığını, imgemizin hala bütün ve birlik halinde olduğunu söyler. Oysa görmek istesek de istemesek de parçalanma sözkonusudur ve ayna kırılmıştır. Nietzsche aynanın hiçbir zaman bütün olmadığını her zaman parça parça olduğunu söyleyecektir. Spinoza, Gramsci, Weber aynada çatlaklar olduğundan kuşulanırlar hep. Adorno, Benjamin, Horkheimer aynanın paramparça olduğunu söylemezler, haykırırlar (Özellikle Auschwitz'den sonra). Ve bugünün barbar demokrasilerinde postmodernizm aynanın paramparça olduğunu bile bile yola çıkar. Rekabetçi, tekeli ya da sanayi sonrası, her ne ise ister üretim süreci ister işletim ve yönetim süreci, bütün süreçlerde aynanın tamlığı, bütünlüğü (ki bunun düşsel bir bütünlük olduğuna inanıyorum, yani Nietzsche gibi aynanın her zaman zaten kırık olduğuna inanıyorum) parçalanmıştır. Modernizm ve onu hala reforme etmeye uğraşanlar aynanın bugün ve her zaman zaten bütün olduğunu ve bizim imgemizin de hala bütün olduğunu söylediler, söylüyorlar. Oysa yaşam aynanın tamlığının ve bizim imgemizin bütünlüğünün tanığı değil, tersine aynanın da, imgemizin de parçalanmışlığının tanığıdır. Biz bunu farkediyoruz, ancak anlamlandıramıyoruz. Çünkü 'anlam' ancak 'bütün'e göre kendini tanıyor (ve bir özne inşa ediyor). Parçalanmış biz, bütünlüğümüzün adını (anlamı) unutuyoruz. Anlam her bir ayna parçasındaki bizim (imgesel) bütünlüğümüzün adıdır. Oysa yüzlerce ayna parçasındaki yüzlerce imgemizle ilişki içinde bizim hala böyle bir bütünlüğümüz ve anlamımız var mı? Yani karşımızda yüzlerce biz varken ve onların herbiri ile kurduğumuz ilişkiyi 'yaşarken' bizim bütünlüğümüzün (tam da Platon'un *mağarası*ndaki gölgelerin gerçekliği dışında) bir gerçekliğimiz var mı? Var diyorsak her bir ayna parçasındaki her bir imgemizle kurduğumuz bunca farklı iliş-

kiyi yaşama biçimimizin gerçekliği (bütünlüğü) nasıl bir gerçekliktir? Ya 'sahte', ya 'yanlış bilinç', ya 'gösterilen' ya da 'bilinçdişi' diyeceksiniz. Peki neden? Neden Platon'un o mağara çıkışında olduğunu söylediği göz kamaştırıcı 'iyi'si, o 'hakikat güneşi' sahte olmasın? *Mağara*'daki (dünyadaki) 'gölgelerin' (gölge: metaforun fetiş hali) gerçek olmadığının kanıtı ne? Wittgenstein'i kim yanlışladı? Salt parçalanmayı yaşıyorsak, yüzlerce ayna parçasında hepisi bize ait yüzlerce yüzle yüzlerce farklı ilişkiyi yaşıyorsak ve bütün bunların, adına 'benlik' denen o biricik 'ego', o biricik 'ben' olduğuna bizi inandıracak bir anlam (kanıt-teori) bulamıyorsak... Postmodernizm budur. Platon'un 'hakikat güneşi'nin, Hegel'in 'Geist'inin, Marx'ın 'proletarya'sının olmadığının ilanı, postmodernizm budur. Ve nihayet, özgürlüğü mağara çıkışındaki 'hakikat güneşi'nin belirsiz zamansallığı peşine takılarak değil, mağaranın mekansal evreni içinde savaşıarak yaşamakta aramanın kölelik üretmeyen tek pratik olacağı umududur.

Fredric Jameson, '*Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*'¹¹ adlı çalışmasında Van Gogh'un '*köylü pabuçları*' tablosu ile Warhol'un '*elmas tozlu ayakkabılar*'ını karşılaştırır. Bu karşılaştırmadan 'etkinin kaybı' 'derinliğin kaybı' ve 'tarihselliğin kaybı' diye üç sonuç çıkarır. Kışkırtıcı, uyarıcı ve parlak bir deneme. Ben aynı karşılaştırmaya dayanarak biraz farklı bir açıdan bazı belirlemelerde bulunacağım.

Van Gogh'un 'köylü pabuçları' gerçekten Jameson'un da belirttiği gibi bir etkiye, bir derinliğe sahiptir. Her şeyden önce, 'köylü pabuçları' Benjamin'in andığı o biricikliği, 'aura'yı, yaşamı yani tarihsel tanıklığı temsil eder. Tablodan huruç eden duyarlık sahihtir, özgündür, hislidir. Ve anlamsal olarak eleştiri yüklüdür. Tabloyu her izleyişte, her ayrıntısında, her fırça darbesinde Adorno'nun zevk ve acının bileşimi dediği sanatsallığı yaşarsınız. Ve tablonun tarihsel tanıklığına katılırsınız. İzleyende de bir derinlik boyutu gelişir, toplumsal duyarlılık denen bir derinlik. Apollonvari bir duyarlılık ve düşünselliktir bu. Bu etkinin kaynağı, bu etkinin yayıldığı yer Van Gogh'un 'köylü pabuçları' adlı tablosunun

bizzat kendisidir. Etki, derinlik ve duyarlılık (ki bunlar insani şeylerdir) onun kendi özelliğidir.

Warhol'un 'Elmas tozlu ayakkabılar'ı, sıradan ayakkabılardır. İnsan ürünü yapay nesnelerdir (artefacts). '*Şalgamlar gibi vitrine dizilmiş*'lerdir. Yüzeysel, yapay, duygusuz, çağrışımsız, anlamsız.. Ama yine de bir çekicilik vardır, bir oyunun cazibesi gibi, hatta kıskırtıcılık bile vardır. Dikkati çeker, bakmadan edemezsiniz. Karşısında durup uzun uzun seyredersiniz bu vitrin fahişelerini. Hatta bu seyir size 'keyif' bile verebilir. Tiryakisi olunur bu seyirin. Zaman ayrılır, hatta bir süre sonra o seyiri tekrarlamak, o uyuşturucuyu tekrar almak, tekrar o hoşluğu, o sirk neşesini, o yaşam yoğunluğunu (burada söz konusu olan artık duyarlılık ya da hissetme değil yaşam yoğunluğudur -dolayısıyla 'aşk'ın yerini 'ilişki'lerin almasına da şaşmamalı-) yaşamak için zaman tümüyle ona hasredilir. Dionysos'un çılgınlığıdır bu. Bu çılgınlık, sarhoşluk, beğeni, tutku, serapsal neşe ve oyun keyfini yaratan ayakkabılar değildir. Sizi oraya çeken ayakkabıların üzerine birinin (burada Warhol'un) eliyle sarpılmış elmas tozlarının gözkamaştırıcı parıltısıdır. Elmas tozlarının ışık oyunları içindeki dansına katılmamazlık edilemez modern de ahlaka katılmamazlık edemeyeceğiniz gibi, -ahlak üretim ilişkilerinin fosforlu ışıltısıdır diyordu klasiklerden biri-. Buradaki etkileme gücü yada uyuşturucu gibi bağımlılık yaratma gücü; (ki bunlar insanı gereksinmeyen, insanı dışalayan, insansız şeylerdir) nesnenin, (ayakkabıların), 'köylü pabuçları'nda olduğunun tersine kendi özelliği değil, ona dışardan eklenen, ona yapıştırılan ve hatta durum soyutsa atfedilen bir özelliktir.

Gazetecilere günümüzde 'yazar', 'yorumcu', 'düşünür' deniyor ve kendilerine bu misyonları gereği başvuruluyor, itibar ediliyor. Bu misyon onların kendi özelliği midir? Yoksa günümüzde onlara (üstlerine serpilen elmas tozları gibi) atfedilen bir özellik midir? Öte yandan televizyonu düşünelim. Programların renklendirilişi, dekor parçalarının kristal, metal ya da plastik ama parlak, pırıl pırıl şeylerden seçilişi, giysiler, mekanlar, ışıklar ve elbette insanlar

ve tebessümleri; hepsi bir 'vitrin' düzenler gibi düzenlenir ve size sunulurlar. Bunların tümü, hemen tüm programların ve özellikle reklamların özelliğidir ve özgün etkileri değil, etkileme güçleri vardır. Neşelendiren, 'keyif' veren, bağımlılık yaratan, bir serap, bir oyun olduğu biline biline, gerçek olmadığı söylene söylene yaşanan yoğunluklar. Bunların Hepsi Warhol'un 'ayakkabılar' üzerine serptiği elmas tozlarıdır. Vitrinler ve ekranlar. Ekrandaki dünyanın ya da Baudrillard'daki simülasyon dünyasının 'çekiciliği, cazibesi; tüketim çılgınlığının ve içi boşalmış, anlamsızlaşmış (sevgi, aşk, duyarlık vb.) üzerine kurulu söylevin serapsal düzeniyle (Gramsci'nin '*çarpıcı biçimler*'i ile de denebilir) sağlanmaktadır. Tümüyle insansızlaşmış bir iletişim biçimidir bu. Ekrandaki insansız insanlarla ve (elmas tozlu) metalarla kurulan bir iletişim (postmodern 'teori' bu insansızlaşmanın övgüsü değil, Lyotard'ın vurguladığı gibi bu insansızlaşmanın yapıbozumu, eleştirisidir.) Spor, müzik, sinema, tiyatro ve söz oyunlarına dönüşmüş haberler, bunların hepsi elmas tozu ama hiçbirisi kendisi değil. Yani ne tiyatro 'kendi özelliği' gereği, ne sinema, ne spor ve ne de haberler 'kendi özellikleri' gereği bizi çekmiyor ekrana. Hepsi, insanlar dahil, Warhol'un elmas tozlarını serperek üzerlerine 'vitrindeki şalgamlar gibi sıralanıyor' karşımızda.

Kaybolan nedir? Van Gogh'un 'köylü pabuçları' etkisizleşmiş mi, etkileme gücünü mü yitirmiş. Bence etkisizleşmiş. Çünkü o pabuçların bir 'etkileme gücü' yoktu, 'etkisi' vardı. Oysa elmas tozlarının kendi özelliği gereği bir 'etkisi' yoktur. O her zaman bir 'etkileme gücü'ne sahipti ve bugün de sahiptir. Öyleyse postmodernizm 'etki'nin kaybı ve onun yerine 'etkileme gücü'nün egemenliğine işaret eder (anlamın etkisini kaybetmesi ve yerini paranın etkileme gücünün alışı gibi - ama bu zaten böyleydi, biz anlamın daha gerçek ve daha güçlü olduğunu sanıyorduk). Bu bir olgu, bu bir durum, bunun olumlanması ya da olumlanmaması bu olgunun, bu durumun gerçek olmadığını değil, anlamlandırmanın niyetini ifade eder. Jameson, etkinin kaybıyla, kaybolan şeyin modernizmle ilişkiye girmemizi sağlayan 'duygusal taban'dır diyor. Doğru, Van Gogh'un resmini izlemeye bizi yönelten bir 'duygusal taban' yok

artık. Sanat, bilim, teorik faaliyet, politika, 'anlamlı' bir şey yapmaya ya da bu tür şeylerle ilişkiye girmeye bizi zorlayacak ya da çekecek bir 'duygusal taban' yok artık. Niye yazayım, niye dergi alayım, ya da çıkarayım ve niye okuyayım sorularının yanıtlarının hep havada asılı kalması biraz da bundan değil mi?

Van Gogh'un 'köylü pabuçları'ndaki derinlik, bağlamsal bir derinliktir. Anlamsal yayılmaya, duyarlıktan tarihsel tanıklığa dek çoğalan bir derinlik. Yapıtın 'içi' büyük ölçüde 'dışarının' bütün öğelerini (kaygılarımızı, umutlarımızı, beklentilerimizi, dirençlerimizi vb..) kapsar. Bu yapıtın derinliğidir. Jameson, öz ve görünüşe ilişkin diyalektik model, bilinç ve bilinçaltına ilişkin Freud'cu model, varoluşçu sahilik (otantiklik) ve sahtelik modeli ve gösterenle gösterilene ilişkin semiotik model olmak üzere başlıca dört derinlik modelinden sözeder ve modernizmin sonuyla bunların ortadan kalktığını söyler.

Ve nihayet marksistler için işin en zor, kabulü en güç olan bir durumdan, kültürün zamansal ve mekansal özelliklerinin değişmiş olmasından sözetmeliyiz. Geçmişin, bugün açısından önem taşıyan özelliklerinin kaybı. Radikal bir geleceği (örn. sosyalist ya da komünist toplumu), radikal bir geçmiş (örn. 1917 devriminin) üzerine kuracak tarihsel farkları anlamlı kılmamanın olanaksızlaşması; bu, tarihselciliğin kaybıdır. Tarihsel bellek kaybı ve kültürün zaman kavramları yerine mekan kavramları ile algılanıyor oluşu, dünün ve yarının kaybına ve salt bugünün yaşanmasına denk düşer. Bu kabulü zor bir durumdur. Ama 'durum'dur.

Bu 'durum' bir ütopya değildir, bir ahlaki proje, bir bilim, bir dünya görüşü değildir, neden değildir? Nedenini anlamak kolay, ütopya, ahlak, bilim, ideoloji ve benzerlerinin ortak paydası ne ise, postmodernizm o ortak paydayı taşımadığı için, o ortak paydaya oturtulamayacağı için, bunlardan hiçbirisi değildir. Nedir o ortak payda? Model. Evet ütopya da, ahlak da, bilim ve ideoloji de hepsi ancak bir model üzerine inşa edilebilir. Oysa postmodernizm ile sona eren şey zaten modellerdir. Diyalektik model, varoluşçu model, Freudcu model, semiotik model...

Perry Anderson, Marshall Berman'ın modernleşmeye ilişkin görüşlerini eleştirdiği '*Modernizm ve Devrim*' (NLR, 1984) makalesinde modernizmin en iyi üç belirleyici koordinat tarafından kuşatılan bir kültürel güç alanı olarak kavranabileceğini söyler (s. 104). Aynı yerde bunları; (1) Birinci Dünya Savaşı öncesinde aristokrat rejimler içinde kurumsallaşmış akademizmin sisteme bağlanması, (2) birincinin tamamlayıcısı olarak, sanayi devriminin kilit teknolojik buluşları ve (3) bir toplumsal devrimin sezgisel yakınlığı, olarak sıralar. Birinciye ilişkin olarak iki konu üzerinde duracağım, ilki akademik pozitivist bilimin etkisi, ikincisi de pedagojik kurumsallık. İlkinin biliyoruz, bugünkü akıbetini de, sermaye ve politika kurumları ile organik olarak bütünleşmiş ve salt teknolojik yeniliklere indirgenmiş bir yapı. Pedagojik kurumsallık ile ilgili olarak denebilir ki hemen tüm model üretimleri akademik yapının pedagojik etkisi ile meşrulaşmıştır. Akademik yapı felsefedir, beşeri bilimlerdir. Modern kurumlara bakıldığında, hukuk, politika, ahlak, bilim hepsi de beşeri bilimler tarafından modellenmiştir meşrulaşımlardır. Foucault ve Derrida'nın çözümlemelerinde, modernizm temelde 'doğru bilgi istemi' olarak ortaya çıkmış, beraberinde bu doğru bilgi kendi pedagojik tahakküm (meşrulaştırım) biçimlerini getirmiş ve her tür toplumsal pratiğe kendisini bir meşruiyet ölçütü olarak dayatmıştır. Doğaya egemen olmaktan, topluma, insana, bilince ve hatta bilinçaltına egemen olmaya dek varan iktidar biçimlerini üreten tek meşru zemin modernizmin bu bilim-ahlak-politika ünvanlı pedagojik kurumsallığı olmuştur. Postmodernizm esas olarak modernizmin bu felsefi temelini yıktığının ilanı olarak kavranmalıdır. Pedagojik kurumsallık, diyalektik model olarak somutlandığı gibi pozitivist model olarak da mevcut sistemlerin payandası olma işlevini yerine getirmiştir. Bugün üniversitelerden hala böyle bir modern işlev beklemenin anlamsızlığı ortada. Artık sözkonusu olan gerçekten de pedagojinin sistemi meşrulaştırım işlevi yerine araçsal aklın teknolojik bilgisi artı sermaye ve artı politika üçlüsünün birlik ve bütünlüğüdür (bakın burada birlik bütünlük vardır). Pedagoji artık bir hukuk ölçütü değil, sistemin yeniden üretiminin teknik bir aracı, medyatif (yani politik) bir etiketidir. Anderson'un, moderniz-

min birinci koordinatı olarak akademizmin sistemle bütünleşmesini vermesi, akademizmin bir çağın (modernizmin) politikasının oluşturulmasındaki belirleyici işlevine işaret eder. Edvard Said'in, postmodern direnişin, tahakkümcü bilgi yapılarına yani akademik modernizme başkaldırdığı oranda politik olabileceğine dair belirlemesinin anlamını şimdi daha iyi görebiliriz. Modernizmi ayakta tutan politika, akademik yapının sistemle bütünleşmesi oluyorsa, o sistemi parçalamanın ilk adımı da o akademik-pedagojik kurum-sallığın yıkılışını ivmelendirmek ve ona başkaldırmaktır.

Anderson'un ikinci maddesi teknolojik gelişmeyi de yukardaki çerçeve içinde anlamlandırılabiliriz. Şimdi asıl üçüncü koordinatı düşünüyorum: bir toplumsal devrimin sezgisel yakınlığı. (Bu sezgisel yakınlık ile Jameson'un 'duygusal taban' belirlemesi aynı zeminde yer alıyor, fark biri sanat, diğeri politika) Modernizmin kültürel gücü, özellikle sol ve entelektüel çevrede bu üçüncü koordinata bağlıydı. Bu koordinatın 60'lardan itibaren etkisini kaybetmeye başladığı ve 1989 Doğu Bloku çözülmesiyle de hiç bir etkisinin kalmadığı sanırım açıktır. Soru şu; bugün bu olgusal göstergelere bakarak hiçbir şekilde bir direniş olanağı kalmamıştır denebilir mi? Eğer denirse, bu, çünkü devrim umutlarının salt modernizmin kültürel güç koordinatı olan devrimin sezgisel yakınlığına bağlı olduğunun kabulü anlamına gelmez mi? Eğer böyleyse, tüm bir sol, salt bir sezgisel temelde mi hareket ediyordu? Buna evet denebileceğini sanmıyorum. Evet diyenlerin, Marksizm'in, taa baştan beri içinde sürdürdüğü eleştirilerle, indirgemeciliğin, ekonomizmin, ahlakçılığın eleştirisiyle, duygusal tabanının eridiğini, görmemiş olmaları şaşırtıcı değil midir? Calinicos'un, postmodernizmi kendilerinin hayal kırıklığına bağladığı aydınlar kuşağı işte marksizmin bu içerden eriyişini görmeyenler ve ona duygusal bazda bağlanarak, sezgisel olarak yakın hissettikleri bir devrim umuduna bağlananlardır. Marksizmin duygusal tabanı (F.Jameson) ya da Devrimin sezgisel yakınlığı (Anderson), gerçekçi marksist projelerde, sürekli olarak ve sadece politikacılar için bir önem taşımıştır. Çünkü marksizmi ancak bu zeminde sunabilmiş ve bu sunuşlarının burjuva politikacılarının 'de-

mokراسiyi' ya da 'İslam'ı sunuşlarından hiç te farklı olmadığı üzerinde durmamışlardır. Kendi (inanç, sezgi ve duygu üreten) sunuş biçimlerine bakacaklarına, insanların sundukları şeye (onların ellerinde cılkı çıkan) marksizme bakmalarını istemişlerdir. Bugün de sivil toplum vb. projelerin içeriğini sunanlar, bunu sunuş biçimlerine (kiminle, kimin için) sunduklarına bakmaya gerek görmüyorlar. Tahakkümcü ve baskıcı bilgi yapılarının özellikle diyalektik zorbalığa tapınışın, insani - etik ideolojilere bağlanışın, toplumsal değişim özelemlerinin yokoluşunda, postmodernizmden çok önceden beri rolleri daha büyük olmuştur. Bu bugün de böyledir. Gerçekçi davranmayı sürdürenler bugün, modernizmin kültürel güç koordinatı dışında bir çıkış arıyor olmaları ve postmodernizmi bu anlamda 'okumaları' önemlidir.

Hal Foster 'Anti Estetik' derlemesinin önsözünde postmodernizmi gerici ve direniş postmodernizmi olarak iki başlık altında tanımlamaktadır: *"Günümüz kültürel politikalarında, statükoya direnen ve modernizmin yapısını çözmeye uğraşan bir postmodernizm ile modernizmi kutsama biçimleriyle redler düzen bir postmodernizm arasında temel bir karşıtlık vardır: bir gerici postmodernizm ve bir direniş postmodernizmi.(...) Gerici postmodernizm, geleneğin (aile,din vb.) erdemlerine güzelleştirici değil de tedavi ediciliğin terimleri içinde bir geri dönüş olarak tanımlanır. Burada modernizm bir üsluba indirgenmiş (biçimcilik ya da uluslararası üslup gibi) ve mahkum edilmiş ya da tamamen "kültürel bir yanılğı olarak kesilip atılmıştır"* ve Foster bu tanımlamayı şu soruyla tamamlar; *"fakat bu, modernizme karşı olan kaybolmuş gelenekleri yeniden diriltme değilse, heterojen bir şimdi üzerine empoze edilen ustaca bir plan değil midir?"*¹² Ben evet diyorum, ustaca bir plandır. Gerici postmodernizm iki zemin üzerinde yayılıyor. Birincisi gerçekten de modernizmi nihilistçe reddediş ve radikal bir anarşizan eğilim ki ben buna yokoluşun umutsuz cesareti demeyi yeğliyorum. İkincisi, ki Foster'ın tanımından da bunu anlıyorum, modernizmi, kurumsallığı, bilimi ve batı kültürü temelinde kökten bir reddediş ve aynı zamanda, aslında modernizmden ayrı düşmeyen bir geleneğe geri dönüş, pre moderne 'tedavi edici' olarak geri dö-

nüş. Bu kaybolmuş geleneklerin yeniden canlandırılmasına umut bağlayan projeler kendilerini günümüzün heterojenitesi üzerine empoze etmektedirler. Heterojenite, günümüzün çoğulculuğu (bunun burjuva çoğulculuğu mu, farklı tekilliklerin birlikteliği mi olduğu belli değildir) bu 'ustaca plan'lar için oldukça uygun bir zemindir; eğer, modernizmin duygusal tabanı gibi bir 'duygusal taban' yaratabilirlerse. Ki bunda da, (mücadelenin bırakıldığı bugün için) başarılı olmadıkları söylenemez. O halde, hem modern bilimi, akılcılığı, kültürü (Batı kültürünü) ve kurumsallığı reddeden ve hemde *ahlaki kollektif akıl* zemininde proje geliştiren her topluluk gerici postmodern bir topluluktur. Hal Foster aynı yerde direniş postmodernizmini de şöyle tanımlıyor: "*Direniş postmodernizmi, sadece modernizmin kurumsal kültürüne değil, aynı zamanda gerici postmodernizmin 'ahlaki kuralcılığına' yönelik bir karşı pratik olarak ortaya çıkar. Karşılık içindeki (fakat sadece karşılık içinde değil) direniş postmodernizmi, kendilerine geri dönmek-sizin kaynakların eleştirisi ile, pop ya da sahte tarihsel biçimlerin kurumsal bir pastışı değil, gelenegin eleştirel bir yapıbazanını ile tanımlanır. Kabaca, direniş postmodernizmi, kültürel kodların istismarından çok sorunları araştırır, toplumsal ve politik yakın ilişkilerin üstünü örtmekten çok onları açar*"(s.xii).

Postmodernizmin bugün, eski açıklama modeli içinde dile getirmekte güçlük çekilen birçok konuda açılım sağladığı görmezden gelinmemektedir. Özellikle işgal ettikleri ekonomik konumlarından kalkarak okuyamayan feminizm olgusunda gözlemlendiği gibi. Postmodernizmin, modernizmin erkek egemen dünyasını sorgulaması, feministleri büyük ölçüde postmodernizme çeken en önemli konulardan biridir. Cins ayrımına karşı çıkan gruplar ve marjinal olarak adlandırılan kesimlerin politik talepleri bir başka açılmadır. Yine ekonomik kaynağından kalkarak okuyamayan çevre ve yeşil hareketlerinin politik çağrılar radikalleşen bir eğilime bürünmüştür. Kültürel alanda da başta mimarlık olmak üzere medya ve kültür ilişkilerindeki yeni açılımlar postmodernizmin getirdiği atmosferde şekillenmektedir.

"Postmodernizmin muhafazakar görölerek yabana atılması, feminizmin postmodernist projenin bazı temel unsurlarından almayı başardığı entelektüel destek karşısında, savunulması özellikle zor bir yaklaşımdır. Bunun önemini, modernizmin yapılanması ve varlığını sürdürmesinde genellikle gözardı edilen erkek egemenliği gerçekliğini değerlendirerek kestirebiliriz ilk olarak. (...) Postmodernist sanatsal pratik, post-yapısalcılık ile feminizmin bu keşme noktaları, postmodernizm ile muhafazakarlığın genel olarak özdeşleştirilmesini çürüten başka bir meydan okuyuştur... Feminist edebiyat kuramcılarının kadınların yazılarında sahici "kadın sesi", "lezbiyen ses" ya da "siyah kadın sesi"nin (bizde Fahişe sesinin HÇ.) özcü irdelemelerine karşı çıkmışlar, bunun yerine, metinlerin anlamlar üretmesinin ve okur adına özne konumları kurmasının çeşitli çelişkili ve tarihsel açıdan özgül yollarına duyulan ilgiyi koymuşlardır. Postmodernizm, bütüncü cinsel-kimlik oluşumu kuramlarının tartışmalı niteliğine ışık tutmuş ve cinsel kimliklerinin tarihsel değişkenliği ile bunların oluşumunda içerili mekanizmaları vurgulayarak gündemi feminist çözümlemeler adına yeniden tanımlamaya başlamıştır" ¹³.

Postmodernizmin yoğun olarak etkisi görülen en önemli alanın mimarlık olduğu ve esas olarak mimarlıktaki tartışmalarla ortaya çıktığı biliniyor. Evrensel mimari üsluplara meydan okuma, kentleşme ve mekan düzenlemesindeki modern üslupların, baskıcı, denetleyici ve vahşi iktidar biçimleri olduğuna dair postmodern eleştirinin politik tezahürleri sanılanın çok ötesinde olmuştur. Althusser'den bu yana davranışın, mekanın, tutumun ve maddiliğin öneminin farkına varmıştık. İdeolojilerin varlık koşullarının onların maddi düzenlemeleri olduğunu görüyorduk. Eylem biçimi ya da mekan, inancın, amacın, niyetin önüne çıkmış hatta bunları üretir olmuştu. Mekan egemenlik üretiyordu. (Mahkeme, okul, hapishane, hastane, bürokraside makam vb. mekansal düzenlemeler hep bir egemenlik ve iktidar üretimine göre biçimlenmişti.) Bu mekansal düzenleme, mekanı işgal eden öznenin tercihlerinden bağımsız olarak iktidarı koruma aracıydı. Evler, çevre ve kentlerin mekansal-mimari düzenlenişi de bundan farklı değildi. İşte

postmodernizm öncelikle temelde modernizmin mekan ve mimari anlayışına bir meydan okuma olarak biçimlendi. Eklektik, şakacı, şenlikli, parçalı ve yaşam yoğunlukları üretebilecek bir mekan anlayışını gündeme getirdi. Bu Foucault'nun hapishaneler incelemesinde izlenen türden kitlesel ya da modern apartmanlarda izlendiği gibi görece tekil insan topluluklarının denetimi ve kontrolü amacına yönelik mimariden, tekil grupların yaşam yoğunluklarına göre tasarlanan bir mimariye geçti. Belki de değişim değerinin unutturduğu kullanım değerine bir geçiş mimarisi. İnsansızlaşmış ve dev iktidar göstergeleri gibi kentlerde yükselen ve insanlarda aşağılanmaya, dışlanmaya, yalnızlaşmaya ve çaresizliğe yol açan mimari vahşiliklerin yerine yaşanabilir, kahkaha atılabilir, şaka yapılabilir, gayri ciddi, takıları ve süsleriyle küçük ama canlı bir mimarinin alış. Bizi denetleyen mekan ve kütle anlayışı yerine doğayı paylaşabileceğimiz bir mekan ve hacim anlayışı. Bu politik bir değişimdir.

Konum ve durum ikilisinde de benzer olarak pratik politik bir ilişki vardır. 'Durum'u bir belirsizlik , 'konum'u bir belirlilik olarak nitelemenin ve buradan hareketle 'durum'u reddetmenin olanaklı olduğunu sanmıyorum. Önemli olan postmodernizm ile birlikte ortaya çıkan mentalite değişiminin bu ikilinin serüveninde çok net görüldüğüdür. Konum bilindiği gibi mekansal olarak son derece 'belirli'dir. Ekonomik kaynağından, toplumsal yerinden okunabilir. Bireyler pratikte işgal ettikleri yer açısından belirli bir konuma sahiptirler: İşçi, yönetici, patron, ev kadını, öğrenci vb. Ancak zaman boyutu tümüyle belirsizdir. Konum'un çarpıcı olan yanı da burasıdır; konum belirsiz bir gelecek zamana ya da geçmişe göre kendini tanımlar. Bu, söylemin düzenlenişinde, bilgi üretiminde ve yorumlamada soyutlama olanağının tek garantisidir. Konum özelinde teoriye vurgunun esas olması da bu yüzdendir, çünkü zamansal bir yayılma beraberinde anlamsal bir yayılmayı getirir. Bu pedagojik bir yapıdır. Öğrenen ve öğretenin, bilinçlenen ve bilinçlendirenin, vaaz eden ve vaaz verilenin yani politik dilde yöneten ve yönetilenin bulunduğu bir kurumsallık. Mekan bellidir ancak 'ne zaman ?' sorusu, bilimde, sanatta, kültürde gün-

delik politikada, marksist politika ya da ütöpik ve ahlakçı politikalarda da hep belirsiz bir gelecek ya da geçmişe gönderme yaparak yanıtlamır. Yaşanan an hep şu andır, bugündür; ancak yanıt ya da yorum hep belirsiz bir zaman boyutundadır. Bu teorik bir rehavetin, adında maddeci olmanın da garantisidir. Oysa 'durum'da roller değişir. Bu kez belirli olan zaman boyutudur, şimdi, bu an. Hep bir şimdiki zaman kipi ile düşünölür, konuşulur ve yorum yapılır. Durumda vurgunun 'yaşam'a, pratiğe yapılıyor oluşu bu yüzdendir. Neşe, canlılık, hareket, olumlama vb. zamanın bu belirliliğinin tezahürüdür. Bu kez belirsiz olan mekandır. Durum, söz konusu olduğunda mekan, bulunulan yerdir, tek, global, bütünü kucaklayan bir mekan tasarımı ütöpik ve idealisttir. Çözüm mevcut ancak farklı mekanlar için şimdi söz konusudur. Mekan görecedir, bu yüzden bir belirsizlik taşır. Bu mekansal yayılma anlamsal yayılmanın temelinde yer alır. Dolayısıyla artık, zaman kavramlarıyla değil, mekan kavramlarıyla, konuşur, düşünür ve yorumlarız. Zamanın belirli bir şimdi oluşu ve mekanın farklı farklı yerler oluşu, beraberinde tekil ve grupsal pratiğe vurguyu getirir. Bu küçük mekanlar, kurumlardır. Sistemi ayakta tutan yapı taşları, kurumlar. Çünkü belirli bir mekanı kitlesel olarak işgal etmek olanağı yoktur. Bu bir soyutlamadır ve gerçek değildir, gerçek olabilmesi için kitlenin temsil edilmesi gerekir. Ve artık ilkelikten uzak hiçbir bireyin de, kendisinin çıkarlarını bir başka kurumun (politika kurumunun) temsil ettiğini düşünmesi için ne haklı bir neden gösterilebilir, ne de kanıtlanabilir. Gerçek olan küçük toplulukların, tekilliklerin işgal ettikleri mekanlardır. Üstelik politika kurumu da aynı bir tekilliktir. İşte tekil mücadele ve direniş derken de vurgulanan budur, gerçek pratik (garantisini herhangi bir soyutlamadan değil, pratik mücadeleden alan) politika budur. Esasen beden politikası, feminizm, cinsellik, çevrecilik, dikkat edilirse tüm bu politikalar hem tekilliğe, hem mekana ve hem de şimdiki zamana vurgu yaparak gelişmektedirler. Bunlar 'durumlar'dır. Estiden 'adımızda değil, pratiğimizde maddeci olmayı seçtik' derken anlamak istediğimiz de buydu. Sonuç olarak, kültürün zaman değil mekan kavramlarıyla çalışmaya başladığı söylenirken, 'konum'dan, 'durum'a doğru bir değişim anlaşılmalıdır.

Konum bağlamında konuşurken, gelecek ya da geçmiş belirsiz bir zamana gönderme yaparak konuşmak, düşünmek ne denli kolaysa, soyutlama yapmak ne denli olanaklı, belirli ama somutlama yapmak ne denli belirsiz ise, durum söz konusu olduğunda belirli bir şimdiki zaman boyutunda olduğu için zamana ilişkin soyutlama yapmak olanaksız, ama mekana gönderme yapmak o denli kolay ve belirlidir. Öyleyse postmodern teorinin ayırdedici özelliği, mekanın kavramlarıyla çalışmasıdır. Bu da evrensel olamaz, genel, bütünsel, sınıfsal, kitlesel olamaz. Şimdi ve burada'ya ilişkin bir temsil edilemezlik durumudur bu. Anlamanın, bilginin, yorumun, akıl yürütmenin mekanizması, statüsü, etkinliği değişmiştir. Bu değişim, modern mentaliteden radikal bir kopuşu zorunlu kılar.

Modernizmin, insanın bilincinin yerine geçen ve bilincin yayılması ya da parçalanmasına işaret eden bilgisayarlaşma ile doruğuna ulaşan teknolojiizmi, kitle iletişimi ile birlikte sınırsız bir egemenliğin göstergesine dönüşmüştür. Kitle iletişiminin yaygın tek biçimi olarak insansızlaşması, modernizmin gelebildiği en başarılı noktadır. Bunun karşısında postmodernizmin, elit düşmanlığını ve karşı otoriterciliğini anlamak zor olmasa gerek. Evet burjuva egonun, 'benliğin' parçalanması, modernizmin insansız iletişiminin, bireylerin yalnızlaşması ve hatta kitlesel sessizleşmesinde gözlenen bir acı çekme eylemine dönüşmesi karşısında postmodernizmin ileri sürdüğü, neşe, 'öteki' olanın humoru, ciddiyetsizlik, anarşizan arzuya bağlı bir katılımla oluşan tekil grupların yaşam yoğunlukları, komünal sanat toplulukları vb..hep bir çıkış arayışı ve maddi bağlamda mevcuda karşı pratiklerdir. En azından kurguların ortadan kalkışı bile başlı başına bir devrimdir. Romanda kurgunun kalkışı ya da tarihin artık bir kurguya bağlı olmadığıнын ilanı, bütün bunlar, teker teker ve yavaş yavaş modern kurumsallıkları yerlerinden etmektedir. Edebiyat kurumu, tarih kurumu, sanat kurumu, eleştiri kurumu, yazarlık kurumu, politika kurumu vb..kurumlar yıkılmaktadır. Kurumların sistemin payandası olarak, sistemi ayakta tutan asli unsurlar olarak işlevini marksistlerin çok iyi biliyor olmaları gerekir. Kültürün bütünlüğü-

ne meydan okuyan karşı kültür, süreklilik karşısında süreksizlik, Batı'nın ve onun metafiziğinin reddi, bilim adı verilmiş ve kurumsallaşmış tüm ideolojik, ahlaki, bilimsel 'alanlar' arasındaki ayrımların karışması, biçimlerin eriyişi, kendine dönüşlülüğün (ve buna bağlı beden politikalarının) yüceltilmesi, sanat yapısının bütünlüğü ve biricikliğine ilişkin estetiğin sonu, belirlenimsiz, irticali yapılar, oyun, fantezi, olay vb..Eğer bütün bunların ve politik tezahürleri ile etkilerinin bir önemi olmasaydı, bugün postmodernizmi tartışmamıza gerek olmazdı. Elbette bu politik etkinin rengi önemlidir. Statükoyu korumak ile değişik ve farklı bir yaşam aramak ve kurmak arasında hala son derece önemli ve anlamlı bir ayrım vardır. Ve bu ayrımı, bu uzun yazı boyunca çizmeye çalıştım. Yine de son olarak Edward Said'in öğretici ve ilkesel anlamda ayrım çizgisi çeken bir belirlemesini aktaran Roy Boyne ve Ali Rattansi'den şu alıntıyla bu yazıyı bitireceğim.

"(...) Post moderne yönelik özcü anlayışlara ciddi bir meydan okuma Said'den gelir. Said postmodern araştırmaların radikal,kurtuluşçu itkisini üç temel özellekle tanımlamaktadır; İlk ürünlerden hiçbirisi bir kesimin... (Batı ya da Doğu) aklı,nesnelligi, bilimiyle bağlaşıp bir hakikatten yana olduğu iddiasında değildir. Tersine, alanların, denemelerin ve farklı tabanların çokluğuna dikkat çekilir. İkincisi; bu faaliyetler ve eylemler, kendilerinin doğdukları, şimdi ise aleyhinde ajitasyon yürüttükleri anadımara, yani genellikle otoriter sistemlere değinirken bilinçli bir biçimde laik, marjinal ve karşı çıkıcı bir doğaya sahiptirler. Üçüncüsü; tahakkümcü ve baskıcı bilgi yapılarına son vermeyi.. amaçladıkları ölçüde politik ve pratiktirler"¹⁴.

Mart-Haziran 1993

1. Callinicos, Alex., '*Reactionary Postmodernism?*',
Postmodernism and Society, Ed. Roy Boyne & Ali
Rattansi, London; Macmillan Press, 1990. Çev: Osman
Akınhay. Göndermeler İngilizce metnin sayfa numaraları
verilerek belirtilmiştir.
2. Baudrillard, Jean., '*Toplumsalın Kötülük Meleği*', **Edebiyat ve
Eleştiri** Sayı 3/4, Eylül 1992, ss. 29-35. Çev: Oğuz
Adanır
3. Laclau, Ernesto., '*Politics and The Limits of Modernity*',
Universal Abandon? The Politics of Postmodernism,
Ed. Andrew Ross, University of Minnesota Press,
Minneapolis, 1989, ss. 63-81. Göndermeler bu metnedir.
4. Latimer, Dan., '*Jameson and Postmodernism*', **NLR**, 148,
Nov-Dec., 1984, p.116 Çev: A.Can Özcan
5. Latimer, Dan., agy. s.127
6. Laçiner, Ömer., '*Yeni Elitizm, İşsizler ve Turgut Özal*',
Birikim, Ocak-Şubat 1993, s.45/46, ss.6-9
7. Habermas, Jürgen., '*Modernlik Tamamlanmamış bir proje*',
Postmodernizm, Derleyen; Necmi Zeka, Kıyı yay. İst.
1990, ss. 31-44 Çev: Güleğül Naliş. Göndermeler bu
metnedir.
8. Held, David., '*Legitimation Problems and Crisis Tendencies*',
Political Theory and The Modern State, Polity Press,
Oxford, Ch. 3, ss. 79-99. Bkz. Edebiyat ve Eleştiri, sayı
1, Mart-Nisan 1992, ss. 63-74. Çev: HÇ. Göndermeler bu
metnedir.

9. Boyne, Roy., Rattansi, Ali.,ç 'The Theory and Politics of Postmodernity', **Postmodernism and Society**, London, Macmillan Press, 1990, s.29.
10. Aktaran, Rose,A.Margaret., **The Postmodern and The Post-Industrial**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 42-53 Göndermeler sayfa numaraları belirtilerek bu kitabadır.
11. Jameson, F., 'Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı', **Postmodernizm**, Der. Necmi Zeka, ss. 59-116
12. Foster, Hal., **The Anti-Aesthetic; Essay on Postmodern Culture**, Ed. Hal Foster, Bay Press, Seatle, Washington, 1991, s. xii
13. Boyne, Roy., Rattansi, Ali., age. s.31
14. Boyne, Roy., Rattansi, Ali., age. s.33

KAYNAKCA

- Althusser,L., 1978, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Belge Yayınları, İst.
- Anderson,P., 1984, **Modernity and Revolution**, NLR-144,
- Benjamin,W.,1986, **Illuminations**, Trans. Harry Zohn., Ed. Hannah Arendt, NewYork, Schocken Books,
- Habermas, Jürgen., (1975). **Legitimation Crisis**, trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press
- Held, D., 1989, **Political Theory and The Modern State**, Cambridge, Politiy Press.

Horkheimer,M.,1974, **Critique of Instrumental Reason**,
Seabury Press, USA

Horkheimer,M.,Adorno,T., 1986, **Dialectic of Enlightenment**,
New Continum Publishing.

Marcuse,H.,1975, **Tek Boyutlu İnsan**, May Yayınları, İst.

Fraser,Nancy.,Nicholson,Linda., 1988, *Social Criticism Without
Philosophy, An Encounter Between Feminism and
Postmodernism*, in, **The Politics of Postmodernism**,
Ed. Andrew Ross, University of Minnesota Press, Minne
apolis.

Rose, Nicolas, (1978) '*Fetishism and Ideology*', **Ideology and
Consciousness** No. 2

Hirst, P. Q., (1976) '*Althusser and the Theory of Ideology*'
Economy and Society Vol 4. No. ?

Bilge Karasu'nun GECE 'romanı üzerine bir "yazı"

Hoşçakal Ego*

***"Belledikleri kalıplarla konuşulmadıkça, ırzlarına
geçildiğini zanneden zavallılar da vardır"***

GECE, Bilge Karasu

Son ve başlangıcın yerlerinden edildiği bir yazı içinde, en son söyleyeceğimi en başta söylememin hiç bir sakıncası yok: *Gece*' de iki büyük durumsallığın ya da sabitliğin (ki bunlar modern dünyanın temel iki yasak-söylemi ve sözleşmeye dayanan ilişkileridir) yapısı bozulmakta ya da yerinden edilmektedir; dünyanın karışıklığı olarak politika ve insanın karmaşıklığı olarak cinsellik. Belki bir üçüncü durumsallığı, her tür yerinde kalma çabasına direnen karmakarışık bir eylem alanı olarak dili de burada anmalıyız. Çün-

* Her tür 'eleştiri' kendi yöntemselliklerinin literatürünü ve terminolojisini kullanır. Toplumcu gerçekçi eleştirinin literatüründe yer alan kavramlar, terimler, klasik Marksist öğretinin ve spekülâtif geleneğin terminolojisidir; yansıtırma, taklît, gerçek, öz, biçim, hakikat, nesnel, somut, kahraman, tipik, anlam, sanat, tarih, toplum, sınıf, bilim, sanat eseri, yazın, yazar.. vb.. Yapısalcı-semiotik bir eleştirinin terminolojisi yine kendi kuramsal ve öğretisel bağlamının kavram ve terimleridir: Yapı, kurgu, gösteren, gösterilen, gönderge, üst-dil, anlam, yananlam, düzanlam, anlamlandırma, söz, biçem, özne, özne, dil, sanat, yazı, yazın, yazınbilim, soyut, yazar vb.. Ruh çözümsel eleştirinin terminolojisi de kendi bağlamı içinde tedavüldedir; bilinç, bilinçaltı, bilinçakımı, düş, yorum, oïdipus, elektra vb. karmaşalar, saplantı, ruhçözümleme, gizli içerik, yazın, yapıt, yazar, vb.

kü akıl (bir diğer deyişle özne), bu iki temel karmaşıklığa bir 'düzen' vermeye çabalarırken tüm direnişine karşın dili araç olarak kullanılır. Oysa akıl-öznenin kendi gösterilenlerinin yerinden edildiği bir durumda sabitliğini koruma olanağı da kalmaz ve gerçekte yerinden edilen de özne olur. 'Ben', parçalanır. Beckett'de asla gelmeyecek olanı bekleyen Godot'nun davranışlarını anlamlandırma da zorlanan akıl, kaçınılmaz olarak çekip giden 'ben'in, (ego'nun) ardından bakakalan *Gece*'deki insan davranışlarını anlamlandırma olanağını tümüyle yitirir. Tanımsal olarak akıl ve ego birliği nedeniyle, 'Yiten bir egonun ardından' der demez zaten bir 'akıl'-dan söz etme olanağı da kalmaz. Ama benzeşini oluşturmak olanaklıdır.

Gece temelde aklın ardışık yapısının, gidimli söylem düzeninin yapısını bozma gösterisidir. Eğer öznenin yitiş izini süren bir yazım pratiği ise sözkonusu olan -ki *Gece* böyledir- böyle bir pratikteki anlatan (artık anlatan deme olanağınız da kalmamıştır, çünkü

Benim bu çalışmada kullandığım terminoloji, post-eleştiri denen bir yaklaşımın tedavüle soktuğu terminolojidir. Bu yaklaşım esas olarak post yapısalci ya da post modern bir teorik zemin üzerinde yer alır ve birçok düşünür ya da yazar bu bağlamda anılır. Foucault, Barthes, Derrida, Lacan, Jameson, Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Foster, Owens, Ulmer, Said, 'Tel Quel' vb. kişi ve toplulukların çalışmaları ile yoğunlaşan tartışma platformunda kullanılan bu terminolojide de bir benzeşim birliğinden söz etmek olasıdır. Postmodernizm tartışmasının kuramsal düzeyden, mimari, plastik sanatlar, sinema, fotoğraf, yazınsal çalışmalar vb.'leri özelinde yoğunlaşan uygulama ağırlıklı bir yöneliş içinde olduğu da gözlenmektedir. '*Gece*' üzerine bu tür bir uygulama anlayışıyla yazmayı denedim. Özellikle Derrida'nın gramatoloji'si ya da montaj epistemolojisi olarak adlandırılan kuramsal bağlamın ve kısmen Barthes'ın yazın ve eleştiri anlayışının terminolojisi ve yaklaşım tarzını, hem Karasu'nun yapıtı için hem de kendi anlayışımı ifade için tercih ettim. Ancak terminoloji oldukça yeni ve sınırlı çoğu terimle ilk kez karşılaşan okuyancı olacaktır. Çalışmanın sonunda montaj teorisi ve yapıbozum yönteminin kuramsal düzeyde incelenebileceği metinlerin küçük bir kaynakçasını veriyorum. Sonuç olarak bu çalışmada kullanılan terimler postmodern tartışma dilinde ve özellikle Derrida'nın montaj teorisi ve yapıbozum yöntemi çerçevesinde yer alan terimlerdir. Bunlardan birkaçını örneklersek; yayılma (montaj), aktarma, taşıma (kolaj), kararverilemezlik statüsü, metin, yazı, parazit ekonomisi, pastiş, yapıbozum, kesme, yarma, yanılma, analogi, alegori, benzeş-benzeti (simülakr), kirlenme, bulaşma, türeyiş, türetim, türetme, yineleme, tekrar, taslak, içine-girme, fark, örnek, model, vb.'ini anabiliriz.

metin aklın bir anlatısı değildir) 'özne'yi nasıl adlandıracak ya da imleyeceksiniz? Montaj olarak denebilir mi? Evet. *Gece*'nin dilindeki özne montajdır, özne bu yazım pratiğine monte edilmiştir.

Benim burada yapmaya çalıştığım açıktır ki, Bilge karasu'nun *Gece*'sini ağır çekim 'okumak'tır. Bir anlamda sorgulamak. Ne ki bunu 'yazarak' yapıyorum, yani bir yazıyı başka bir yazıyla gösteriyorum. Benim yazım, Karasu'nun yazısının gösterisi ya da eki oluyor. Bu *Gece* ile kurduğum ilişkinin bir özne-nesne ilişkisi değil, bir özne-yüklem ilişkisi oluşturduğu anlamına gelir. Öyleyse yaptığım iş (bir yazı pratiği) eklendiği yazı pratiğini sorgularken aynı zamanda kendini de sorgulamaktır: Genelde 'eleştiri' dendiğinde, akıl merkezci modern geleneğin, gizli bir gerçeğin keşfedilmesi, açıklanması ya da anlatılması olarak 'eleştiri' anlayışı akla geldiğine göre, buradaki yazım eylemim, bu 'eleştiri' anlayışını sorgulamadan, kendi eklendiği yazı üzerine yazamaz. Şu anda pratik olarak bu yazının yazılabilmesi için bir yazım eylemine, kendisinin gösterisi olacak olan bir yazım eylemine gereksinimi vardır. Bu yazım eylemi *Gece*'dir. Bu nedenle de, aşağıda gerçekte modern yazın eleştirisinin yapısının bozuluşunu izleyecek olan okur (okuyan), bunun Bilge Karasu'nun *Gece*'sine eklenerek, eklenerek ya da bir kiracı gibi, sahibi olmadan, ait olmadan, her türlü karar ve yargının ötesinde, içine girerek yapıldığını görecek-tir. Bu, 'üzerine yazmak' demektir.

Barthes'da yazı, dil ve üslup arasında bir eylem alanıdır. Eğer gerçekçi bir temsil nosyonuna sahip olsaydık, ortada fazla bir sorun olmayacak, *Gece*'yi betimlemeye, karşıtlıkları açıklamaya, ruhçözümsel yorumlar yapmaya ve hatta toplumbilimsel çıkarımlarda bulunmaya girişecektik. Ve belki de bu yazı, sn. Bilge karasu'yu herkesin yaptığı gibi bir kez daha "*Çağımızın Kafkası*" olarak selamlamakla bitecekti. Oysa *Gece*'de yapılan betimlemeler evet bir çok bilgi vermekte ve kişileri, şeyleri, olayları bize bildirmektedir. Ne ki ilginç olan, yapılan betimlemeler ne denli çok bilgi veriyorsa, o şeyin tamlığına, bütünlüğüne ve hatta varlığına ilişkin güven duygumuz aynı ölçüde sarsılıyor ve yokoluyor. Örne-

ğin 'O' hakkında, Sevim, Sevinç ve O'nun 'N' dediği 'yazar' hakkında, bölümden bölüme birçok ayrıntı, özellik, nitelik, bilgiyi edindirsiniz. Haklarında birçok betimlemeyi okur, başlarından geçen olayları, girdikleri, bulundukları mekanları tanır, kültürel, ideolojik ya da öznel durumlarına ilişkin bir sürü veri toplarsınız, yani onlara giderek yaklaşırsınız, ama bu kişiler kendi haklarında verdikleri bilgilerle sizi kendilerine yaklaştırdıkları oranda sizden hızla uzaklaşırlar ve eşylemsel olarak kendi kimliklerine ilişkin sizde uyandırdıkları duygusal güveni parçalarlar. Betimleme gösterdiği şeyi görünmez kılar. Her biri sadece kendisi olur, o kadar. Kendi ilişkilerinin odağı oldukları sürece ne iseler, odurlar. Bu aykırı hareket içinde öyle bir nokta gelir ki herşey belirsizleşir ve karmaşıklaşır: "*Her şey yoldan çıkmaya başlıyor. İyi. Belki de kötü, ama ben kendime ne diye bakıyorum ki, karar verdim mi?*"(s.152). Yoldan çıkan ne? Neden iyi? Neden kötü? Neden belki? Konuşan kim? Kendine bakmayıp da kime bakacak? Neye karar verilecek? vb. Bir satırlık yazının peşine bunca soru takılırsa daha yüzlerce sorunun sırada beklediğini düşünmek hiç de zor değildir. 152 sayfa okumuşsunuz, onca betimleme ve bilgi verilmiş ve geline nokta herşey belirsizleşmiş, karmaşıklaşmış ve yazarın 'hiçolum' dediği bir proje neredeyse okuru da içine alarak gerçekleşmiştir. Betimlemeler; simgelerle düzenlenen görüntülerde belirtilen şeylere inanmayı nerede olanaksız kılar? Kitabın sonunda... Soruların yanıtlarını bulurum avuntusu ile bir solukta kitabı bitirirsiniz ama tüm sorularınızla, ayatılmışlığınız, geriliminiz ve baş ağrınızla ortada kalakalırsınız. Hatta 'okur' kimliğinizden bile artık o denli emin değilsinizdir.

Öyleyse Gece, dilin nesnesini 'temsil' ettiğine dair klasik inancımıza uymuyor, ya da bizim bu inancımızla dalga geçiyor. Her ne olursa olsun, gösteren-gösterilen ikilisinin işleyişinde bir sorun var. Karasu'nun dili kullanışı, gösterileni doğrudan anlamamıza olanak vermiyor. Üstelik gösterme eyleminin bizzatı kendisini de problematize ediyor. Ve sonra bu problematik yazıya taşınıyor. Gerçekçi anlatının akıp giden, ilerleyen, uyum, birlik, çizgisellik, kapalılık, bitimlilik, bütünlük gibi unsurlarla işleyen organik mo-

delini kullanacağına (ki o zaman dil, nesnesini güvenle temsil ediyor olacaktı), metni, dört ana bölüm halinde kuruşu yetmiyormuş gibi artı birbiriyle eş uzunlukta 110 alt bölümle ayrıştırıyor. Bölümler arasında bir süreklilik, bağlantısallık, akış, kurgunun ilerleyişi ve benzeri kaygılar olmadığı gibi, bölümlere bir de numara verilerek, sanki anlamsal kesiklik, tutukluk ve kopuklukları pekiştirmek üzere, okura iki de bir 'dur' emri veriliyor. Bir de yazanı sık sık değişen dipnotlar olayı var, kafaları iyice karıştırıyor. Daha da öte, dipnotlara ek yapılmıyor mu? Ya çantadan çıkan kağıtlar, sırayla yazılacaktı güya. Ya kitabın bütününün 'belge' olduğunun söylenmesi !.. Bütün bunlar ve aşağıda *Gece*'ye konuk olduğumuzda göreceğimiz birçok açık biçim unsuru Karasu'nun bir kolaj üslubunu yeğlediğini gösteriyor. Kolaj açıkça, bir bölümden diğerine izleklerin transferi olarak işliyor. Bir bağlamdan diğerine aktarma, taşıma olarak. Yer değiştirme, kesme, analogi, alegori, ironi, yineleme, örnek kullanma ve örnek taşıma ve simge kullanımı da kolaj üslubunun unsurları arasında yer alıyor.

Gece'de kolajın temel ilkesi hem gerçekçi hem de anlamsaldır. Gerçekçiliği yaşanan dünyanın benzeşini (simülakrını) üretmesindedir. *Gece*'de yazı ve yaşam birleşmesi bütün bütün bir gerçeklik benzetisi oluşturur. Bu kurmaca bir evren değildir. Okur, bir anlatının kurmaca dünyasındaki uyumlu temsil tüketicisi değil, bir yazı pratiğinin kopuk ve aykırı gerçekliğine bizzat katılarak kendini (okuyanı) üretir konumdadır. Bu konum, temsili falan değildir, pratiktir (bu daha sonra üzerinde önemle duracağımız gösterenle gösterilenin birleştirilmesi demek olan modernin temel aksiyomuna kökten karşı çıkıştır). Elinizde gerçek bir kitap vardır ve içinde bir yazar tarafından yazıldığı bildirilmektedir. Bu 'yazar' (önce düzeltmen, yaratman falan dendi) gerçektir ve piyasadaki yazarın bir gösterimidir. Televizyonun ürettiği gösteri dünyasında oluşturulan benzeşler ne denli gerçekse, kitaptaki yazar da o denli gerçektir. TV pratiğinin gerçek olmadığını söylemek için fanatik bir özcü olmak gerek. Yalan apaçık bir "gerçek"tir (matter of fact).

Kolajın anlamsal versiyonu ise yapıt boyunca anlamsal süreklili-

ğin bir bölümünü seçer ve öteki bölüme taşır. Kendi benzeşini taşıyıp bir başka bölüme yapıştıran kolajın kendisi de bu yeni çerçeve içerisinde yeniden harekete geçen bir gösterilen olur. Taşıdığı izleklerin çeşitli biçimleri içinde tutarsızlıklarıyla, kopuklukları, karışıklıkları, kuşku ve bitmemişlikleriyle kolaj bir dildir. Eisenstein'in sinemasında görülen türde 'entelektüel montaj' denen alabildiğine özetlenmiş bir dildir. Söylemin bir unsuru olarak kullanılan gerçeklik içinde bir dil. Karasu'da bu dil simgesel anlam yoğunlaşmaları, daha doğrusu yayılmaları üretir. 'Kişi', 'kirlenme (saflığın kayboluşu)', 'ayna (ego)', 'korku', 'gece', 'ölüm' gibi simgeler bir bağlamdan diğerine taşınmakla kalmaz yeni bağlamlara doğru yayılır. Yayılma montajdır. Bu simgeler bir süre sonra yeni bağlamlara yönelen bir yayılma olarak birer modele dönüşürler. Ölüm, korku, gece, her biri bir simge olmanın boyutlarını çok aşan birer model, birer yaşam biçimi olur. Kişilerin bu modeller içinde soluk alıp verdikleri birer yaşam tarzı. Simgelerin salt simge olarak kalmayıp, birer modele dönüşmeleri (temsil sorununa yeni bir çözüm bulma denemesi olarak) yayılmanın (montajın) yeni bağlamlar- izlekler kurması demektir. Bu da metnin kendi kendisini türetmesidir, kendi kendisini dölleyerek, aşılıyarak türetmesi. Aşağıda izleyeceğimiz, bu cinssiz bir dilin hızla ve yayılarak türeyişidir. Yayılma, kolajın anlamsal ilkesi olarak montajdır. Montaj kendisini ancak bir kolaj üslubu içinde ifade eder.

Aşağıda gece'nin izini sürerken örnekleyeceğimiz bu çerçevenin bildirimini burada yapmanın elbette bir nedeni var; bu yöntemin gerçekçi yöneme karşıt olduğunu göstermek. Kolaj-montaj epistemolojisinde gerçeklik yeniden üretilmez, yansıtılmaz, yorumlanmaz, açıklanmaz, ve anlatılmaz. Dolayısıyla kolaj üslubunu yeğleyen bir yazı da anlatı değildir. Benjamin'in montaj olarak 'şok' pratiğinde olduğu gibi, olsa olsa bir yazı pratiğidir. Çünkü kolaj, ancak gösterir, demonstre eder. Kolaj, eklendiği pratiğin ve kendisinin bir gösterisidir. Bu üslup bir şeye, gerçekliğe, bir gizil anlama, yazara, işaret etmez, sadece bütün bunları işaretler. İşaret etmek altta, gizil bir anlamın ikincil statüsünü gerektirirken, işaretlemek salt bir pratiktir, açılımdır, söylemedir, o kadar. Kolaj-

montaj nesnesini yansıtmaz, anlatmaz vb. başka birşey yapar; sadece yeni bir nesne kurar, o kurulan yeni nesne METİN'dir. *Gece*'ye şu ana kadar konuk olmadıysak bunun nedeni en azından konuk olacağımız evin özelliklerini kuşbakışı da olsa görmek içindir. Açık-biçimine bakarak şimdi, *gece*'nin bir metin-montaj yazısı olduğunu söylüyorum. Ancak bu savın anlaşılabilmesi için öncelikle 'temsil' nosyonunun terkedilmesi gerekir. *Gece*'de temsil nosyonu nasıl terkedilir ve kolaj üslubu nasıl işler? Eğer bu çalışma, bu iki temel soruya yanıt verebilirse, muradına ermiş sayılmalıdır.

Gece, yukarda anlamsal çerçevesini kısaca belirlediğimiz montaj epistemolojisini bir yapıbozum yöntemiyle örnekler. Dolayısıyla temsil nosyonunun terkedilişi, herşeyden önce temsil epistemolojisinin, -geleneksel akıl merkezci modern epistemolojinin- unsurlarının, yapılarının teker teker bozulmasında ortaya çıkar.

Zaman

Öncelikle açık biçimde izlenen kolaj üslubunun gerçekçilik ilkesi ve izleklerde izlenen anlamsal ilke, geleneksel, çizgisel zaman anlayışının bozulmasına yolaçar: "*Zamanı yoketmeye çalışırken söyleyişimizin yapısını da bozmak gerekmez mi?*"(B.32) Karasu bu cümlede üç şeyi birden imler; zaman yokedilmektedir, sorun söyleyiş-üslup sorunudur ve yöntem yapıbozumdur. Kolaj üslubu ise yapıbozum yöntemi olmaksızın zaten uygulanamaz ve anlaşılmaz. İzleklerin serüveninde bir çizgisel zaman anlayışı yoktur, yani tarihsel bir akışla karşılaşmazsınız. Zamanın kullanılışı anlık, geçici gösterenlerle işaretlenir. Modern roman kurgusundaki bütünsel ve ilerleyen zaman anlayışının olmayışı bir olayın nerede başlayıp nerede bittiği konusunda yargıya ulaşmanızı önler. 1 no'lu bölümün zamanı ile 2 no'lu bölümün olduğu gibi, 110 no'lu bölümün de zamanı arasında hiç bir ilinti ya da bağlantı yoktur. 1 no'lu bölümde '*gece*'nin yavaş yavaş geldiği, çukurları doldurmaya başladığı ve dilin bu karanlığın içinde yaşayacak tek şey olacağı bil-

dirilir. 110 no'lu bölümde ise, *'bunları yazmakla çıldırmaktan kurtulunur mu?'* sorusu sorulur, burada zamansal, çizgisel, tarihsel bir ilinti yoktur. Olayların aktığı, izleklerin birbirini takip ettiği, birbirine bağlandığı, birbirini destekleyerek bir şeyi geliştirdiği, anlattığı, temsilettiği gösterilemez. Modern roman kurgusunun öznesi zamandır. Oysa *gece* için bunu söylemek olanaksızdır. Ne bilinçakışı, ne geri dönmeler ve ileri gitmeler, ne geçmiş ve ne gelecek ve ne de şimdi üzerine çıkarımda bulunmanıza neden olacak bir göstergeye rastlanmaz. *Gece*'de bir başlangıç ve son yoktur. Kolaj bir aktarma biçimini almıştır. Ne ki, bu aktarma zamansal olmayan bir uca-taşımadır. Kolaj burada artık, sınır-durum oluşturmuş bir aktarmadır. Her bölüm, bir önceki izlekten aktarılanlarla oluşturulmuştur, ne ki daha uca götürülerek, daha uca, daha uca. Sonra, *'bunları yazmakla çıldırmaktan kurtulunabilir mi?'* Burada, modern kurgunun bitmişlik, sona ermişlik hali mi vardır, yoksa bir başlangıç olan son mu söz konusudur, ya da bir başlangıç ve sonun ötesi mi, kim yanıtlayabilir?

Zamanın yokedilmesi istemi; bir işaret bir simge ya da bir izleğin tersine çevrilemez zaman terimleri içinde yer almasından çok, geçici de olsa tersine çevrilebilir ve dolayısıyla farklı terimlerle çalışan bir gösterilen sistemi tasarlama çabası olarak görülebilir. Böyle bir tasarımı sağlama yöntemi olarak yapıbozumun bir kere başlamış olması, (zamanın özne konumundan çıkarılması) bölümden bölüme artık sürekli yinelenir. Bir anlamda döngüsel bir akıştan sözedilebilir (gece simgesinin döngüsel akışı, kendisini, kendi benzeşini oluşturarak sorgulayan bir döngüselliktir) ama bu akış süresiz olarak birinin içinden diğerine geçmeyi sağlar. Ve biz onun kendi tarihsel olasılığı içinde yinelenen bu dönüğüyle, yinelenmesiyle ortaya çıkan ve hiç te kolay anlaşılmayan farklılaşması ('gece' simgesinin kitleleşme, bireyselleşme ve öznelleşme biçimlerindeki paradoksal farklılaşması) içinde, kaygan bir 'değişim zemini'nin (olasılıkla şizofrenik bir zeminin) oluşturulduğunu görür ve hatta onaylarız. Kolaj burada çizgisel bir perspektifin, zamanın, 'son', 'bitimlilik' vb. anlayış biçimine eş bir model olarak kullanılmıştır. Bu da büyük ölçüde yanılsamayı kırıcı

bir etki üretmiştir. Perspektifin parçalanması, (ki aynı zamanda bir 'atmosfer'in oluşturulmasıdır), metinleri birbirleriyle çarpıştırarak birlikte okuyan bir yazım pratiğinin etkisiyle olur. Bu yazım pratiğinin bileşkeleri aşağıda irdeleneceğimiz, birbirine indirgenemeyen öyküler, taslaklar, yani metin-yazılardır. Bu taslaklar, modern romandaki olayların ya da anlamların düzeneği ile, başı, sonu ve perspektifi ile bizzat 'Kurgu'yu yerinden etme, parçalama aracı olarak iş görürler. Bu yerinden etme işlevini sağlayan yöntem (yapıbozum), yine modernde 'Yöntem'e atfedilen, ayrıcalıklı bir konuma sahip organon değil, metnin üzerine eklenmiş, yapıştırılmış bir gösteriden başka bir şey değildir.

Simgeler, özellikle 'gece' simgesi; kişiler (O, N, Sevim, Sevinç, Sağır sarışın çocuk.) ve olaylar bütün hepsi taslaklara eklenmiş ve aralarında hiyerarşik bir düzenin bulunmadığı metin statüsündedirler, tekrar yazıldıkları bir sonraki ya da bir başka taslağı (metin analogisini) üretmek üzere başvurulabilecek örneklerdir. Ve burada metnin kendi 'nesnesi' ya da 'nesneleri'yle ilişkisi artık özne-nesne terimleri ile ifade edilemez; sözkonusu olan özne-nesne değil, özne-yüklem ilişkisidir. Taslağın eklendiği yazı pratiği ile olan ilişkisidir. Yani hepsi dille kuşatılmıştır ve hepsi dil içinde tasarlanmıştır. Taslakları birbiriyle diyolağa geçirerek oluşturulan bu yazım pratiğinde hem simgeleri ve hem de kişileri metin olarak oluşturmak artık bir metni ya da yazıyı bir temsil olarak gören anlayıştan çok farklı bir dönüştürme pratiğidir. Özne-nesne ilişkisinin egemen olduğu metinlerde gösterilenin kendi dayattığı göstereni ile muhatap olmak zorunda olan okur burada, özne-yüklem ilişkisi içindedir yani gösteren ile gösterilenin birleştirildiği bir pratiğin etkin üyesi durumundadır. Ne temsil etme, ne yansıtmaya ne de anlatma süreci ile karşılaşmayan okur, simgeleri, kişileri ve dolayısıyla aynı pratik olan metni yeniden yazmak ve yeniden konuşmak kışkırtmasıyla karşı karşıya bırakılır.

Perspektifin bu parçalanmasında işlevsel olan temel unsur analogilerdir. Örneğin ayna figürünün 'ego' ile analogik kullanımı, Güneş Hareketi'nin türn teorik-ideolojik-politik betimlerinin, modern

'iktidar' anlayışı ile analogik kullanımı, gece simgesinin; toplum-salın, iktidarın, politikanın, gizliliklerin, yalnızlığın, iletişimsizliğin, kentsel boğuntunun vb..bir benzetisi olarak Modern'in baskısı ve boğuculuğuna analogik ve alegorik kullanımı, vb. bütün bunlar perspektifin parçalanmasının temelinde yer alır. Perspektifin parçalanmasının doğrudan etkisi öncelikle metne ya da yazım pratiğine eklenenlerin 'belirli bir bakış açısı' (ruhçözümsel, toplumbilimsel, yorumsamacı, semiotik vb.) içinden anlamlandırılma olanağının kalmamasıdır. Belirli bir açıdan bakarak herhangi bir çıkarımda bulunma olanağı perspektifin kaybıyla ortadan kalkar. Perspektifteki bu parçalanmayı yaratan analoginin işleyişi, kolaj ve montajla birleşmesiyle yürütülür. Ve bu birleşmenin yarattığı en önemli sonuç, metnin ya da edebiyatın bilgi verici, pedagojik işlev ve yapısının yerinden edilmesidir.

Şimdi, eğer 'gece' adlı bu yapıt (!), perspektifi parçalanmış ve bitmemiş bir pratik, bir açılım, bir söyleyiş ise, içerdiği bölümler bitmiş, tam ve kapalı olabilir mi?

Metin- Yazı - Taslak

Yukardan beri 'bölümler' adını kullanıyoruz. Oysa *Gece*'de bu bölümler de bitmemiş ve açıktırlar. Anlamsal olarak açık uçlu, tam olmayan bu bölümlere, bölüm denemez. *Gece*, taslaklar toplamıdır. Esasen defterlere düşülen notlardan başka bir şey olmayan yazıdır. Özel, süslü, özenli, özgün, yani yazının 'benim üslubum' diyebileceği bir özgünlük ve otantiklik çabasına ya da gösterisine rastlanmaz. Genelde birbirinin taklidi olan bir benzeşim mantığı hakim kılınır. Birbirine neredeyse eş uzunluktaki bu taslaklar Fransız 'yeni yeni roman' biçimini ya da Derrida'nın 'çerçeve metin' dediği metin tarzını anımsatır. Taslakların temel özelliği anlatı-yazı olmayışlarıdır. Daha çok söyleme, konuşma (kişilerin birbirleriyle, yazarla, okurla vb. yapılan) konuşma biçimleri egemendir. Bu konuşmaların yazıya eklenmesiyle oluşan taslaklar temelde bir bitmemişlik, kopukluk etkisi üretir: "*Taslak, bitmemişlik...Daha iyisinin her zaman yapabileceği yolunda, insanın (haklı haksız) kapılmağa hazır bulunduğu umut, unutulmamalı. Ancak, bir tas-*

lak.. Demesi kolay. Taslağı, bitmiş, işlenmiş işten ayıran nedir? Benim öyle sanmamın ya da bilmemin ötesinde?"(B.82). Karasu'nun taslağın ardına taktığı soruyu bitmişlik ve bütünlük için de yinelemek olasıdır. Bitmişliği, yarım kalmış hatta daha başlama-mış bir tasarı ya da taslaktan ayıran nedir? Benim onu 'bütün' sanmamın ya da bilmemin ötesinde?..

Bir bitmemişliğin, bitmişlikten, bütünlükten farkı nedir? *"Daha iyisinin her zaman yapılabileceği yolunda, insanın (haklı haksız) kapılmağa hazır bulunduğu umut,"*. Bu sessizliği gerektirir, ertelemeyi, sonuç çıkarmamayı, yargıda bulunmamayı, hüküm vermemeyi. Taslaktan sonuç çıkmaz, çıkarımda bulunulmaz. O buna elverişli değildir. Taslak, bölümlerde suskunluğun ya da tepkisizliğin seçimi üzerinde ısrar etmek, kavramsallaştırmadan, genellemelerden kaçmak demektir. 'Yazar'ın iktidardan kaçışı, neredeyse bir tepkisizlik (ilgisizlik değil) biçimini alan 'umursamazlığı', 'O' kişisini ve Güneş Hareketi'nin hemen her üyesini çılgına çevirir. Baudrillard'ın *'gerçek siyasal tepki insanların sessizliğidir, tepkisizliğidir, umursamazlığıdır'* yolundaki görüşünün bir 'yeni taktik'ini izleriz metinlerde. 'Yazar' kişisini tehlikeli kılan, öldürülmesi gerekliliği yargısına yolaçan şey onun bu umursamazlığıdır büyük ölçüde. Çünkü 'etkili' olmaktadır. Güneş Hareketi'nin akılcı savunularının düzgün, yargısal cümleleri (iktidar söyleminin düzeni) yerine onun 'kesik kesik, kopuk kopuk' konuşmaları (kolaj ve montajları) etkili olmakta ve bir iktidar söyleminin gösterisine dönüşmektedir. Birşey iddia etmeksizin bizzatihi kendisi bir kanıt olan gösteriye dönüşmektedir. *Gece'de* bölümler evet taslaklar halindedir ve bitmemişlikleri çok açıktır, ama salt bu nedenle ve bu kiplik içinde kendileri kanıttır, ispattır. Örneğin gecenin gelişi ya da geldiği kavramsal çıkarımlarla yapılmaz, yapılamaz, bu gelişin gösterisi yeterli bir kanıttır, ya da egonun parçalanışını kanıtlamanın belki de tek yoludur gösteri. Parçalanma anlatılmaz gösterilir çünkü. Temsiledilemez olan temsiledilemez, ancak gösterisi yapılır; bu gösteri pratiği içinde onun temsiledilebilirliği iddiasının ve yargısının (aklın) yapısı bozulur. Dönüşen, kendi içlerinde dönüşen bölümlerde, söylemin düzeni; iddialar ve kavramlarla

kanıtlanarak ilerleyen bir anlamdan çok, taslak dizilerine eklenen gösterinin kendi dönüşüm sürecidir.

Taslaklar, birinden ötekine seçilip taşınarak kendi üzerlerine eklenen simgesel modellerle, modern yaşam ve düşün biçimlerinden ödünç alınan -(ç)alınan- (iktidar, cinsellik, kimlik, kişi, yazar, vb.) örneklerin ilişkisi içinde temsil sorununa farklı bir yaklaşım pratiğidir. Gerçekten de bu metinler, taslakları bölümlerle anlatma biçimini, onları numaralayıp gösterme uygulaması ile karşı karşıya bırakarak *Gece*'nin temel işleyiş düzenini oluşturur. 110 adet taslak dizisi, raslansal (ya da kolaj üslubunun tahrik gücüne bağlı) bir yeniden harekete geçirme gücü yani açık biçim ile zorunlulukla koşullu olan belirsizlik; "*Belirsiz bir geleceğin belirsiz bir yerinde yitilip gidileceği kaygısı*"(B.23) içinde bir temsil etkisi üretir. Ve, Karasu 'temsil'i bir 'yeni taklit' düzeni içinde taslaklar halinde numaralandırır. Bu, göndermeye önem vermeyen bir benzeşim (simulakrum) mantığıdır.

Kolaj-montaj paradigmasının anlaşılabilmesinin ön koşulu bu kolaj ve montajla üretilen nesnenin, metnin, anlaşılmasıdır. Her şeyden önce buradaki metin-yazının ana ilkesi olan kolaj ve montajın, nesnesini imleyen, doğru ve upuygun olarak yeniden üreten, temsil eden bir hakikat nosyonuna bağlı 'gerçekçi' yazının yerini aldığını görmek gerekir. Dil burada, gerçekliğin sorgulanması, eleştirilmesi ve yargılanması işlevi ile yükümlü bir üst-dil ya da anlatı dili değildir. Yazar, yazı ve dil birbirlerini kollayan, koruyan, güden ve hatta belirleyen kategoriler değil, sadece yazı, dil ve yazardır, yani, yazı, dil ve yazarı işaretleyen bir gösteridirler. Daha sonra herkesin yazıya kısıktıldığı bir yapıyı incelerken anaçağımız bir örneği, yazı'nın, en azından edebiyat anlamında yazı olmadığını işaretleyen Sevinç'in şu sözlerini, burada analım : "*Yazı yazmasını bir parça öğrendimse, ikinizi okuyarak öğrendim. Doğrusu bu ya, sizlere yaraşır bir öğrenci değilim: Besbelli. Gene de yazıyorum. Yazı değil bu nasıl olsa.*"(B.56) Yazı, sözcüğünün kitapta italik dizildiğine bakılırsa Sevinç, kendi yazısının edebi yazı olmadığını işaretlemektedir. Oysa Sevinç, herkesin yazar

olduğu *Gece*'nin yazarları arasında asli bir yere sahiptir. Kitapta koca bir bölümü o yazar, ama yazı yazmayı bilmediğini söyleyerek. Yazının, metnin yüzeysel, sıg bir yazı olduğunu, konuşmanın üzerine eklenmesiyle oluşturulan bir yazı olduğunu, derinlikli olmadığını söylerken, kısaca, metnin bir metin gösterisi olduğunu söylerken ne demek istiyoruz?

Her şeyden önce yukarda ilk bölümde sözettik *Gece*'nin metni bir yazı ve yaşam birlikteliği üretir. Bunu Yazar kimliğinin serüveninde izlemek olası ve hatta okurun serüveninde de izlemek olasıdır." *Okur, okuyan demeli; yazar nasıl da alışveriş karşısında hep 'okur'lar görmeğe...Oysa bu kez, "okurlar" olmayacak, bir tek okuyan olacak bu metnin karşısında*"(B.82). Yazar (her kimse o?) her ne kadar Sevinç'i imliyorsa da, kitap bittiğinde 'okur'un durumu da pek farklı değildir aslında. Okurun içinde bulunduğu sorular yumağı, tahrik edilmişlik durumu, alışageldiği 'anamlılık' bağlamının tümüyle dışına atılmışlığı vb. dikkate alındığında artık alışılmış anlamda bir 'okur' tanımı içine kişinin kendisini koyup koyamayacağı belirsizdir. Bu anlamda *Gece* metni bir bütün olarak okurun yaşamı ile (en azından okuma pratiği ile) birleşmiştir. Yazı, *Gece*'deki kişilerin yaşamları ile de birleşmiştir, hemen hepsi 'yazı' yazar. Bir kere O'nun N. dediği bilinen bir yazarımız vardır, kendisine önce düzeltmen, yaratman falan gibi alegorik isimler taktı. İkinci olarak O'nun yazdığını, Sevinç'in onu okuyarak yazı yazmayı öğrenmesinden çıkarsıyoruz. Daha sonra ünlü bir yazarın (olasılıkla N'dir) imzasını atarak gazeteye bir yazı gönderir. Ama yazı yazmaktadır, şöyle der bir ara "*O beni izleyemiyor, izleyecek durumda değil, okuyordur ancak*" (B.39) ve kitapta koca bir II. bölümü 'O' yazar. Yine Sevinç yazardır. Sevim de yazar. Her biri bir bölüm yazar. Kısaca kişilerin (ki her birine ne denli 'kişi') denebilirse yaşamları ile yazı faaliyetleri birleşmiştir. Bu birleşme, yazının bir pratik, bir eylem oluşu, yaşamla birleşmişliği, gösteren ve gösterilenin birleşmesidir. Bu da, metafizik akıl-merkezci geleneğin (tüm bir Modern Batı geleneği) temsil, taklit anlayışının yerinden edilmesi demektir. Platon'dan Freud'a kadar yazı, hep 'derinlik' olarak ikincil bir statüye indirgenmiş ve her za-

man anlamlandıran ya da işaret edenle bir öncelik-sonralık ilişkisi içinde, sonra gelen olmuştur. Modernin temel aksiyomu gösterilenin önce gösterenin sonra geldiği şeklindedir. Gösterilenin belirleyici olduğu bu öncelik sonralık hep bir gizli olanın (önce gelenin) keşfi olarak anlaşılmış ve tüm yaşam biçimlerimize sinmiştir. İşte Gece'deki kolaj üslubunca üretilen metnin kırdığı, yapısını bozduğu en önemli şey bu metafizik geleneğin ikilikleridir: Özne/nesne, öz/görünüş, bilinçaltı/bilinç, gösteren/gösterilen vb. Bu işleyiş metnin izleksel yapısına da yansır; "*Başlangıçta, bir başlangıç sürecini yazmaya giriştim, çalıştım. Olup bitenler, benden hızlı davrandı.*(Yazı ve yaşam birliği HÇ) *Görünenler anlattıklarımı; ya da daha sonra bölüm ardından bölüm geldikçe anlatmayı tasarladıklarım. Ama görünmeyenler ağır basmaya başladı. Gecenin ortalığı nasıl kapladığı* (gösteren HÇ.) *değil de, geceyi hazırlayanların hangi yollardan gittikleri...*(gösterilen HÇ.)" (B.86).

Gece'de yazının, modern temsil ideolojisinin yapısını bozmaya yönelik olduğunun bir diğer göstergesi, politika ve cinsellik karmaşalarına (dışsal karmaşaya) kendince bir 'düzen' vermeye çablayan 'akıl' tarafından bir 'araç' olarak kullanıma karşı çıkması ve direnmesidir: "*Düzensiz (daha doğrusu, insan kafasınca bir düzenin dışında kalan) bir dünyaya, düzen getirmekte, bir düzen getirilmiş gibi aldatıcı bir duygu yaratmakta, yazıyı bir araç (ya da aracı) diye görmekten vazgeçmemiz gerekiyor galiba.*"(B.88) Yine Gece'den şu belirlemeyi aktarmak zorunlu gibi; "*Yazı yazmak, kitap yazmak, bu iletimin bir parçası. Bunu unutuyoruz da, kusursuz yapıtlarla, yontulu biçili yazılarla sanıyoruz ki sözcüklere eşî görülmemiş bir düzen kurduracak, ölüme karşı insanın utkusunu tazeleyeceğiz. (...)* Yazı yoluyla dünyanın karışıklığına, insanın karmaşıklığına düzen getirme sanısı, daha ötesini niye söylemeye yim sabukluğu, çoğumuza, belki de hepimize, bir utku gibi geliyor; bizleri avutuyor; bir sonraki yazımızla bu utkuyu sürdürceğimize, büyüteceğimize güveniyoruz. Ne zaman vazgeçeceğiz, kendimizi, birbirimizi böyle aldatmaktan? Ben bunları yazmakla vazgeçmiş oluyor muyum?"(B.89). Vazgeçiyor muyuz, ne yaparsak

vazgeçmiş olacağız bilmiyorum, ama *Gece*'nin metin yapısının, kolaj yazısının böyle bir yazı-yaşam birlikteliği çağrısı var.

Bu temel problematik bir başka anlamda özne oluşa karşı işler. Yazmak eğer modern bağlamdaysa, yani yazı bir gösterilenin zorunlu biçimi olarak dayatılmıyorsa, zorunlulukla özne bir 'bilen' olarak kurulur. Bu da bir mikro iktidar kuruluşudur. Nitekim kitabın II. bölümünde 'O'nun söylemi bütünüyle baskıcı, tahakkümcü, denetleyici, yasaklayıcı bir mikro iktidarın yazısıdır. Bu anlatım biçimi zorunlulukla bir iktidar ve hiyerarşi üretir. O'nun görünen liderliğinde Sevim'in, Sevinç'in ajan olarak hiyerarşik konumları, metnin kurgusunun kaçınılmaz özneleri olarak ortaya çıkar. Oysa bizim 'yazar'ımız bunun tam tersine, özneyi, öznenin iktidarını ortadan kaldırmak üzere bir 'hiçolum' tasarlar. Hiçolum; *"-kendinden başlayarak her şeyin yokumsanabileceği düşüncesine dayanmakta olması gereken-*"dir (B.50). Aşağıda 'Yazar'ı ve özneyi izlerken tekrar değineceğimiz bu 'hiçolum' düşüncesi bir iktidar, bir özne üreten yazıya karşı oluşturulmuştur. Ve kolaj üslubu böyle bir yazının üzerine eklenerek, yapışarak, bu yazının (iktidar üreten yazının) yapısını bozmuştur. Bozmuştur, çünkü 'O' 'kişisinin tüm baskıcı ve hegemonik iktidar söylemine ve bu söylemin yaptırımlarına rağmen yapıtın bitiminde özne ya da ego, birliğini, bütünlüğünü koruyamamış, parçalanmıştır. Bu parçalanma etkisini üreten ise analogi, alegori, ironi, örnek vb. unsurlarla birleşmiş, örülmüş bir kolaj-montaj pratiği olarak metin-yazıdır.

Kolaj-montaj olarak bu yazı pratiği, modern yazının yansıtan, işaret eden, açıklayan temsil biçimine bir alternatiftir. Bu alternatif yazı için modern temsili yazı, gereklidir; en azından bu yazı geleceğinin sahibolduğu mirası yerinden etmek için gereklidir. Bu alternatif yazıda anlam (işaret) elbette korunacaktır; *"Dil bu karanlığın içinde yaşayabilirmiş gibi görünen tek şey olacak"*(B.1). Ne ki bir nesnenin temsili olarak değil. Temsil olarak anlam, işaret, dil reddedilecektir ama bu onu yoksaymak değil bir başka biçimde yeniden düşünmek adına yapılacaktır; metin ile metnin kendisinin implikasyonları (benzetilerin etkileri) arasında gidip gelen

karmaşık bir sınır çizgisi olarak tasarlanacaktır. Bu karmaşık sınır çizgisi olarak metin, Karasu'nun '*dünyanın karışıklığı ve insanın karmaşıklığı*' dediği karmakarışıklığın analogisi, alegorisidir. Gösterenle gösterileni birleştirme olarak, kolaj - yazı budur. Bu yazı tüm bir yorumlamacı (Freud), anlamlandırıcı (semiyoloji), açıklamacı, kanıtlamacı (sosyoloji) vb. kısaca tüm bir modern yazı geleneğine karşı oluşturmaktadır. Taşıma ve yayılmayla üreyen bu yazı, ne insanbilimleri, ne beşeri bilimler ve ne de yazın tarihi disiplini içinde tanımlanan ve bilinen yazı tanımlarından hiçbirine ait olmayan yeni bir nesnedir. Bu nesne -yazı-, kendi nesnesi, yani, gerçek dünya üzerine yapılmış bir yorum, ya da gerçek dünyayı başka bir yazı düzeyinde yansıtan ayna değildir. Tam tersine burada yazı bizzat bu gerçek dünyanın oluşturulmasına katılır. Bu nedenle anlam da, bir yazı pratiği olarak (konuşmanın yazıya eklendiği bir yazım olarak), tüm pratikler gibi iktidar/bilgi bağlamında türetilir ve bir eşylemle yapısı bozulmuş bir biçimde bu bağlamı türetir. Anlam bir üretim değil bir metin üretimidir. "*Anlamı ayakta tutan, öteki anlama göndermeden başka bir şey değildir. (...) anlam sadece farklılıkların sistematik olarak düzenlenmesiyle üretilir*" diyen Lacan'ı doğrular biçimde Gece'de anlam, gösterenle gösterilen arasında önceden varsayılmış, bir uydurma değil, bir dizi taslakta yer alan gösterenlerin (simgeler, kişiler, durumlar) arasındaki farklılıkları işaretleyen bir yazı pratiğinin etkisiyle oluşturulur. Bu bir diğer deyişle, metin-anlam birleşmesinin türetilmesidir.

Modern metnin statüsü yargı bildiren, anlamı destekleyen ya da karşı çıkan, kabuleden ya da reddeden bir yapıdadır. Modern metin bu anlamda eleştiri olarak yazıdır. Bilimsel, ideolojik ya da yazınsal olan bu yazı, yargı bildiren bir bilen öznenin evrenidir. Yukarıda çizdiğimiz çerçevesi içinde kolaj-montaj yazısının, bir diğer deyişle taşıyan, yayan (düzenleyen) yazının statüsünü ise bir 'kararverilemezlik' durumu olarak resmedebiliriz. Kararverilemezlik statüsünü anlayabilmek için öncelikle metnin bölümler halinde nasıl türetildiğini izlememiz gerekir. Çünkü gerçekte bu kararverilemezlik statüsünü oluşturan işleyiş aynı zamanda, metnin ya da

anlamanın türeyiş biçimidir.

Kolaj üslubu, sonuç olarak anlamların yayılma gösterisidir. Bu yayılma analoji ya da alegori unsurlarının kolajla birleşmesi sonucunu oluşturur. Ve kendisini en doğal haliyle simge olmak üzere dışa vurur. Dolayısıyla biz bu işleyişi en rahat biçimde bir simgenin peşine takılarak izleyebiliriz. Örneğin 'korku' simgesini alalım. Aslında *Gece*'de korku, simgeyi de aşan bir yoğunlukta, bir izlek çerçevesinde varlığını her metinde, her bölümde hatta her satırda hissettirir. Örneğin kitabın başlarında gececilerin yaydığı korku giderek toplumsal bir korkuya dönüşür. Öldürmeler, saldırılar, yıkımlar, takipler, sorgulamalar, gözaltılar, işkenceler, birinci bölümde neredeyse fiziksel denebilecek bir yığılı üretir. Bir ürküntüyü, kuşkuyu, tedirginliği. Korkunun bu yayılma hareketi öylesine güçlüdür ki, Güneş Hareketinin hemen her edimine rehber olur. Korku ikonlaştırılır *"Bir anlamda herkes düşman, düşmanım. Düşmanımız. Örneğin kendi arkadaşlarımız, yandaşlarımız... İşkıl, kuşku, yaşamımızın temeline koyduğumuz harç olmalı; yediğimiz ekmeğe, içtiğimiz su olmalı."*(B.36). Bu ikonun bir işlevi vardır elbette, aklın ve iktidarın gözünü herkese ve herşeye dayatmak; *"Beynin ödevi, her işi herkese kendi gözümüzle... göstermek olduğu kadar, bu gözü benimsemek istemeyenleri bulup ortadan kaldırmak, ya da ortadan kaldırmadan önce, başkalarını kendi gözlerini kullanmaktan vazgeçirmekte bir araç olarak kullanmak..."*(B.47). Herkesi bu amaç için kullanan örgüt anlatıcı yazarımızı da bu amaç için kullanmak isteyecektir. Ama bu kullanım ediminde kullandığı silah bir anlamda içgüdüsel ya da totemiktir; gizlilik: *"Gizlilik, herhangi bir gizliliğe katılma, insanı hala bağlayabilen en eski, en ilkel bağlardandır"*(B.47). Yazar bu gizliliğe kapıldığı için mi yoksa örgütün bu gizli planlarının bir yerlerde aksayabileceğine olan 'kendi aklına güven'in bir gereği olarak mı bilmiyorum, bu oyuna katılır. Burada belirtmek istediğim ise böylesine güçlü bir konumda olan, Sevinç'i, Sevim'i, yazarı kullanan, kullanamadıklarını öldüren, yokeden örgütçü 'O' da kendi silahından korkar bir durumdadır. Korku kendi kaynağına dek yayılmıştır *"Her gizleneni bilen birileri de olmalı. O da şu anda be-*

nim. Ya benden gizlenecek bir şey olursa, haber alacağım kesin mi?..."(B.47) Korku güven bunalımı noktasına sıçramıştır. Bu güven bunalımı, örneğin yazarda aklın nedensellik zincirini kıracak düzeyde yoğunlaşır *"temelde duyabileceğim güvensizlik, olgusal zincirleri yokedecek bir açıklama değil."* (B.95) Yani olgusal nedenselliğin varlığı yazarın güven bunalımını gidermekte yetersiz kalır. Bu gerçeklikten umut kesildiği noktadır. Korkunun yayılma dinamiği öylesine hızlıdır ki, kişiyi büyük bir çabuklukla toplumsal olanın ötesine atabilmekte ve bizzat toplumsal olan bir korku ve yıldı odağına dönüşebilmektedir. Korkunun bir iğdiş edilme kompleksine dönüştüğü nokta; kimlik ideolojisinde kopuşların oluşması, ayna analogileri ile verilen egonun parçalanması noktasıdır. Dipnotlarda, yazarın çoğullaştığını, kişilerin yazmaya başladığını hatta okuyanın bile yazmaya başladığını izlersiniz. Önce *"Özne ara ara belirsizleşir"* sonra, özne'de doğrudan bölünmeler yaşanır. Öyle ki bu bölünenler arasındaki ilişkiler de bir süre sonra yiter, görünmez olur. Gece tüm baskısı ve yıkımlarıyla çökmüş-tür ve korkunun dinamiği gecenin bu abanma hareketine eşyemlidir. Öyle ki hem bireyselin, yazar kişisinin paramparça oluşuyla varlığı şizofrenik yapısı -eğer bir sonsa- ve hem de toplumsalın sonu, bu dinamiğin ulaştığı boyutları verir; *"Kimse kimseyi görmüyor gibiydi, o kadar. Bakışlar bomboştı; gözler, karşılırlarına çıkan insan saydammışcasına, bir 'öte'ye dikiliyordu. Gerçekten bir yere mi gidiyordu bu boş gözlü, boş bakışlı insanlar? ...Birbirine bakan, birbirinin gözsüz olduğunu gören yaratıklar..."*(B.92). Yılığının dayanılmaz bir noktaya gelişi, yokluğun, yitişin iğdiş edilme biçiminde ve alabildiğine somut algılanışı. Böylesine yoğun bir iğdiş edilme korkusunun 109. taslakta bir aynaya, korkunun aynasına çarpması kaçınılmazdı. Bir umut, belki bir kurtuluş umudu, ama hayır, ardından yapıtın son cümlesi; *'bunları yazmakla çıldırmaktan kurtulunur mu?'* 'Okur' kimliğinin duygusal zemininde açıkça kaymalar ve oynamalar oluşturan, okuyanın varoluşuna takılmış bu soru ilmeği, gittikçe daralır, daralır...Kitabı fırlatıp atsanız da bu ilmek boğazınızı sıkarak durur. Bu ilmekle yaşama-yazgılısınızdır. Bu korkunun temel işlevi hemen her yerde, her kişide, yazarda, diğer kişilerde, okurda bir yarılma, bir çatlama

oluşturmaktır. Metnin yapısını yarmak-deşmek, oluşan çatlakları belirginleştirmek, olgusal, kişisel, kuramsal, her tür anlamsal tamlık üzerinde yarıklar oluşturarak belirsizleştirmek. Daha doğrusu korku simgesi bu işlevi yerine getirsin diye kullanılmamıştır, bu simgenin yayılımı böyle bir işlevle sonuçlanmıştır. Hatta, Karasu öylesine alaycıdır ki, mekansal deşilmeleri imleyebilmek üzere kentin, karmakarışık eşilip, deşilip, kazılması, yığılması, yolların çıkmazlara ulaşması yetmiyormuş gibi bir de yürüdüğü caddeye 'Rahneler caddesi' adını verir. Rahne'nin sözlük karşılığı 'yarılma', 'çatlama'dır.

Korkunun yayılmasını izlerken hem bir simgenin bir modele, bir yaşam biçimine dönüşümünü ve hem de yayılmanın hızını görüyor olmamız gerek. Bu önemli, çünkü bu karabasana eşlik eden oldukça raslansal ve keyfi bir uygulama da okuyanı ve metni, yazıyı iki de bir keser: Metin numaraları. Taslakları numaralama uygulamasının işlevi de budur: hem kolaj üslubunun ayrılmaz bir parçası bir açık biçim uygulaması hem de okuru ve metni, arada bir dur komutu vererek kopuk kopuk, kesik kesik, tutuk ve hatta kekeme bir yazı pratiğinin içine sokmak. Bu iki öge; yazının raslansal ve keyfi kesilmesi ve iğdiş edilme korkusunun işlevi olarak yarılmanın birleşmesi, bir diğer deyişle aynı nesneyi (metni) oluşturması, yazının kendi kendini dölleyerek, aşılıyarak kendini türetmesi sonucunu doğurur. Böyle bir yazı hem eril hem de dişil (androjen) bir yazıdır. Zaten, hem yazının bir pratik olduğunun söylenmesi hem de gösterenle gösterileni birleştirme tasarısı doğaldır ki, böyle bir yazıyı ortaya koyacaktı. Kesme ve yarılmanın, bir diğer deyişle kolajın gerçekçi ilkesi (kesme) ile anlamsal ilkesi (yarma-deşme)'nin birleşmesi montajın yayılmasıyla, (yayılma = türeyiş) sonuçlanır. Böyle bir yazının ne gösteren olduğundan ne de gösterilen olduğundan sözedilemez. O halde hem eril ve hem de dişil yani kendi kendini türeten, kendi kendini çoğaltan, kendi kendini aşılıyarak varolan bir yazıdır; *Gece*.

Türetme uygun ortam ve koşullarda büyük bir hızla büyüme ve çoğalmadır. Atom bombasının mantarimsı bulutunun ya da bizzat

mantar bitkisinin türeyişini ve yayılımını düşünün. Türetmeyi / türeyişi tam da bu tür bir analogi ile tasarlayabiliriz. Metin düzeyinde bu türeyiş, simgelerin işleyişi ve etkileri ile sağlanır. Gece simgesi böyle bir türeyiş mekanizmasına sahiptir. Kişilerin saflıklarını yitirisi - kirlenme, parçalanma, korku, iletişimsizlik, yazı, yazar, tüm bu simgeler, bir türeyiş modeli içinde metinlere / taslaklara büyük bir hızla yayılır ve bir etki alanı oluşturur. Etki alanları içindeki herşeyi ve herkesi bozar, parçalar, yıkar, öldürür ve hatta hasta eder. Yazının böyle bir türeyiş modeli olarak kuruluşu ya da oluşturulması açıkça yazıyı, bir kurtuluş, bir çözüm, bir çare olmadığı gibi bir karşıt, bir düşman, bir muhalefet ya da başkaldırı olarak görmemek demektir. Yazı bu türeyiş modeli içinde dünyanın karışıklığına ve insanın karmaşıklığına düzen vermenin bir aracı olmaya karşıdır, araç olmaya direnir. Yazı-metin, türeyiş modeli içinde kendisini tüm bir kavramsallığa, sınıflandırıcı bilgi sistemlerine, spekülâtif ikiciliğe karşı çıkan bir 'kararverilemezlik' statüsü olarak sunar, gösterir.

Gece simgesinin yapıtın bütünündeki işleyişine baktığımız zaman, bu simgenin yazıdan yaşama yayılan bir 'örnek' oluşturduğunu görürüz. İlerleyen bir anlam olarak değil, kendisinin dönüşüm süreci olarak. Önce gecelerin sokağa çıktığı zaman dilimidir. Sonra gecelerin ortaya her çıkışlarında etrafa yaydıkları yıldıdır, korkudur. Bir yandan giderek ilişkilerin karmaşılaşmasının, belirsizliklerin, karanlığın, boğuntunun gösterisidir, öte yandan benlerin, kişiliklerin dünyalarının üzerine çöken bir karabasan, hatta giderek egoyu parçalayan, boğan bir havasızlık ve yitmiş duygusudur vb. Gece simgesi kendisine göre konumun, tavrın ya da durumun saptandığı bir örnektir. Gecenin işçileri gece'ye göre konumlanırlar. Güneş Hareketi geceye göre tanımlanır. Kişiliklerin (!) serüvenleri gece içinde, gecenin yoğunluğuna göre şekillenir. Kentsel ve dokusal mekanlar gece dolayımıyla biçimlenir. Öznel ve ruhsal süreçler gecenin damgasını taşır. Parçalanma ya da yokoluş bir anlamda gece dolayımıyla oluşur. Gece iktidar paradigmasını tanımlar vb. Bu nedenle, gece bir simge olmaktan öteye, yayılmanın (montajın) yeniden harekete geçirdiği bir model, bir

örnek olma statüsü kazanır. Aslında bu 'örnek' statüsünün tanımını Karasu verir bize; "*Örnek şu ya da bu düşünceyle (art düşünce de olabilir), geçmiş dediğimiz tükenmez denizin orasından burasından derlenmiş damlalarla yarattığımız, gerçekliğine kendimizi inandırdıktan sonra başkalarını da inandırmaya çalıştığımız bir yapıntı..*"(B.51). Bu sözlerden, örnek'in, gerçek dünyaya alegorik bir kurmaca olduğunu öğreniyoruz. Gerçek dünyanın alegorisi olan gece simgenin bu 'örnek' statüsü içinde yapıttaki tüm kişilikler, olaylar, durumlar, taslaklar, isimler, mekanlar ve anlamlar arasında bir benzeşim birliği kurar. Örnek (gece) yapıtın bütün örüntüsüne eklenen bir unsur olarak her an, her yerde ve herkestedir. Dolayısıyla 'örnek', Simülakr olarak benzeşimin birliği ilkesidir. Yani örnek'in (gecenin) yayılımı dolayımıyla yapıttaki tüm unsurların gerçeğin benzeşi (yeni taklidi) kılındığını söylemiş oluyoruz. Peki bu taklidin, Aristocu ya da temsilci taklitten ne farkı var? Ki bu fark bir türeyiş modu olarak metni üretiyor?

Her şeyden önce örneğin, gece simgesinin kullanım yöntemine bakmak gerekir. Ne yapıyor, gecenin yayılımını sağlamak üzere modern bağlamda yer alan unsurlar, öğeler, kavramlar, kısaca figürler (ç)alınıyor ve bu kavramlarda mevcut olan deliklere, gediklere (bu gedikler o kavramın geçerliliğindeki açmazları, kuşku yaratan noktalarıdır) gece simgesi monte ediliyor. İçine yerleşiliyor. Bu yerleşme ile o figürün, anlam ya da kavramsal çerçevesi korunuyor mu? O figürün bağlamı sahiplik ya da iyelik olarak paylaşılıyor mu? Hayır. Ait olmadan yerleşiliyor, üye olmadan o figürün içine giriliyor, sahip olmadan orada olunuyor vb. Ve bu yolla 'örnek' statüsünün (gece simgesinin) etkisi oraya bulaştırılıyor, yayılıyor. Ama aynı zamanda yerleşilen bu deliklerdeki, gediklerdeki açmazlar ve kuşkulandırmalardan da etkileniliyor bir diğer deyişle kendi saflığı yitiyor, kirlenmeye uğruyor. Kirleniliyor. Örneğin yazar, örgütün planını kabullenerek yabancı başkente iner inmez, kendisine yöneltilen sorular karşısında bir kirlenme hissi duyar ve sanki bu kirlenmeden arınmak istermişcesine ilk yaptığı iş banyoya koşmak olur, vb. Bu metin türetiş mantığı bir kararverilemezlik statüsü oluşturur. Bu statünün neyin gösterisi olduğunu

görebilmek üzere örneklem mantığının, metnin türeyişindeki kullanımını, elbette bir yapıbozum süreci olan bu kullanımı şimdi, yapıt özelinde biraz daha yakından izleyelim.

Örneğin Bilge karasu, yukarda verilen örneklem modelini, modern bağlamdan (ç)aldığı 'temsil' figürü özelinde şöyle resmediyor. *"Ben her şeyin (ardında değişik başka) bir şey gizlediği bir dünya yaratmağa çalıştıkça, herkese dünyanın öyle olması gerektiğini anlatmağa, herkesi buna inandıрмаğa çalıştıkça o, insanların da, eylemlerin de, ancak gerçek yüzleriyle görünmesi gerektiğini savunuyor. Ne var ki, insanlar, ancak gizliden, gerçek yüzü bilinmeyenlerden korkar daha çok, korkmalı üstelik."* (B.53). Her şeyden önce cümlelerin birinci bölümünde modern 'temsil' figürü, şu bilinen metafizik ikiliye (gizli öz ve görünen gerçek ikilisine) dayanarak resmediliyor. Ardından bu resimdeki delik, kovuk ya da mazgal ne dersiniz deyin açmaz nokta gösteriliyor: *"insanların da, eylemlerin de ancak gerçek yüzleriyle görünmesi gerektiği"*. Bu, modern temsil anlayışının açmazıdır, bünyesindeki deliktir, gediktir. Bunu göstermekle yapılan, modern temsil anlayışına ilişkin bir kuşku, bir işkil oluşturmaktır. Bir diğer deyişle gece simgesinin yayılım etkisi bu deliğin içine giriyor. Buna *içine-girme* diyoruz. Nedir, modern temsil anlayışına gece simgesinin yayılımı ile oluşturulan model sokulmuştur. Bunu tam da bir 'parazit ekonomisi' olarak düşünmek durumundayız. İçine girmekle yapılan iş ise bulaştırma işidir. Yani bir yandan modern temsil anlayışına gecenin yayılımı (temsile olan güvensizlik) bulaştırılmış ama öte yandan da içine girilen bünyedeki pislik (temsilin ikili yapısı), içeriye girene bulaşmıştır. Bu bulaşma sonucu oluşan kirlenmeyi, yani içine girmeden önceki saflığın kayboluşunu da cümlelerin sonunda izliyoruz; *"Ne var ki, insanlar, ancak gizliden, gerçek yüzü bilinmeyenlerden korkar."* Sadece bu alıntının söyleminde bile görülen bir başka şey, belirli bir anlamın ilerleyişi ile bir sonuca ulaşma yönteminin reddidir. Burada bir anlamın ilerleyişinden çok doğrudan söylemin dönüşümü izlenir. Sonuç olarak da, eğer bir sonuçsa bu, modern temsil anlayışının yapısını bozmaya yönelik bir etki elde edilmiş olur. Üstelik bir yargı ve hüküm bildirmeden.

Aynı süreci yine Modern bağlamdan (ç)alınan 'Yazar' figürü özelinde izleyelim. Üst üste birkaç alıntı; "*Her şeyin ardındaki yazar ben miyim, benim bir yaratığım mı, kararlaştırmak gereği var..*" (B.10). "*Öykücü, romancı, her yazdığının nereye varacağını bilen bir kişi sanılır; kendi de zaman zaman buna inanır, ya da inandırılır... Oysa yazdığı her tümcenin ardından ne geleceğini -o "bir sonraki" tümceyi yazmadıkça- hiçbir zaman bilemeyeceğini, kendisi unutmamak zorundadır*"(B.82). "*Her şeyin iç yüzünü biliyor-muş da söylemiyormuş gibi gösterilen, yazılan kişi ile, bilen, söylemeyen ama söylemediğini belli etmekten de geri durmayan yazar arasındaki ince ayrımı nasıl tutabilirim denetim altında?... Düzeltmen, yaratman, yazar, kitabın en başında kaldı, bu gidişle onu bir daha anmayacağı benziyorum.*"(B.30) "*Oysa yazar tanımını gereği, sözcükleri hem ortaklaşa kalıplara dayandırmak hem kendi dilini yazmak durumundadır. Yazdığı anda kalıp yaratıcısı haline gelir. Cambazlığı, ustalığı, bu ince iki teli, üzerinde yürüyebileceği biraz daha kalın bir tel haline getirmek midir? Bilmiyorum. Yazar demekle pek belirsiz bir şey söylemiş oluyorum. Düşündüğüm bir çeşit yazar, bir çeşit yazarlık yalnız.*"(B.101).

Bu alıntılarda her şeyden önce dikkati çeken konuşmanın yazıya eklenmesiyle oluşmuş bir yazı pratiği ile karşı karşıya olduğumuzdur. Bu yazı pratiğinin temel özelliği kavramlardan, yargılardan, sınıflandırıcı tezlerden yani aklın gidimli çalışmasından bir kaçışın özellikle öne çıkışıdır. Yukardaki tartışmamız çerçevesinde yapılanlar ise oldukça açıktır. Piyasadan ya da akademiden modern yazar -bilen özne- tanımı alınmış, bu bilen özne yazar kurgusunun, her şeyi bilen fakat söylemeyen, söylemediğini ama bildiğini belli eden metafizik özne kimliği belirgin kılınmış, tanımsal özelliklerindeki boşluklar, kuşku ve soru odakları, açmazları bulgulanmış ve içine girilmiştir. Bu modern yazar kurgusunun açmazları içine girmekte işlevsel olan kolaj üslubunun elverişliliği aynı zamanda bu tanımsal ve kavramsal yapının içine-girme ile taraf olma konumlarını birbirinden ayrı tutmada işlevsel olmuştur. Evet, açmazların içine girişte farklı bir yazar tipi çizilmiştir ama bu çizim bir yargı formunda, kavramsallaştırmayla, genellemeyle

yapılmamıştır. Yazar tanımının benzetisi kurularak, alışlagelen bilen özne yazar kimliğine bir kuşku bulaştırılmış ve bir etki elde edilmiştir. Bu da yazıya bir kararverilemezlik statüsü kazandırmıştır. Çünkü modern yazar tanımının karşısına alternatif bir başka yazar tanımı çıkarılmamış ve kavramsal olarak karşı çıkılmamıştır. Bilen özne yazarın boşlukları gösterilerek buralara girilmiş ve girilmiş olmakla bulaştırılan kuşku ve sinsi bir güvensizlik virüsü, oyunu taraf olmak oyunundan başka bir platforma taşımıştır. Yani yazar gerçeği yansıtan bir dahidir ya da gerçeği temsil eden bir bilicidir ya da sadece yazıcıdır gibi bir taraf oyunu oynanmaktadır. Yazarın, bir anlamın ya kaynağı (gösterileni) ya da temsilcisi (göstereni) pozisyonunda algılandığı modern kimliğine bağlı bir çıkarım yapma olanağı yoktur. Kolaj üslubunun yıktığı, bozduğu yapı bu ikili yapıdır çünkü. Ortaya çıkan, yazarın alışlagelen tanımına karşı bir tanım değil, bir başka şey olmuştur, yazarın bu platform dışında bir başka anlamda düşünülmesi, 'Farklı' bir anlamda düşünülmesi yolu açılmıştır: *"yazar.. sözcükleri hem ortaklaşa kalıplarına dayandırmak hem de kendi dilini yazmak durumundadır.... ustalığı, bu ince iki teli üzerinde yürüyebileceği biraz daha kalın bir tel haline getirmek midir? Bilmiyorum"*. Burada yapılan yukardaki oyunun dışında farklı bir oyunu sahneye koymaktır: Gösteren ve gösterileni birleştirmek. Temsil ideolojisi içinde yazar figürünün algılanışına sessiz kalarak türetilen, radikal, yıkıcı bir konumdur bu. Ne ki yazı pratiğinde bu konum; bir tepki, bir karşı çıkış, bir kavga ya da bir savunma biçiminde değil, yazarın alışlagelen tanım ve işlevini umursamamakla (herkesin yazıya kışkırtılması, herkesin, okurun bile yazar olması, yazar kişinin bilen özne kimliğine karşı, kavramsal ısrarların ötesindeki varlığı ya da yokluğu vb. bütün bunlar, alışlagelen 'bilen özne' yazar kimliğinin ne denli kaale alındığının işaretleridir) oluşturulan, yazının tansiyonunu yükseltme pratiğidir. Parazit girdiği yere taşıdığı mikropu tansiyonu yükseltir ve sabitleşmiş olanı, doğal ve değişmez belleneni yeniden hareketlendirir. Ancak böyle bir pratik modern yazar tanımının sabitleştirdiği anlamı yeniden harekete geçirebilirdi. Böylesine farklı bir yazı pratiği ya da anlam türetimi, kesin bir kararla bitmez, 'bilmiyorum'la biter ve ardından

da yazar sözcüğü iyice belirsizleştirilerek bir karar verilmesi önlenir. Karar vermek teoriktir, spekülatifdir oysa yazı ve yazar ancak bir yazı pratiği dolaşımıyla gerçekliklerdir. Sonraki cümlesini yazmadan ne yazacağını bilemeyen bir yazarın tanımı teorik olarak yapılamaz, o pratik olarak yazı yazan ve yazdığı süreçte yazar olan *bir çeşit yazardır*. (Burada şu 'dır' eki bile bir tanım çağrıştırıyor, oysa bu 'dır' eki, Karasu'nun *Gece*'si üzerine eklenen bir yazıda kesinlikle kullanılmamalıydı. Bu da benim pedagojik tut-saklığımdan kaynaklıyor, kendi yazı pratiğimin kösnüllüğü.) Sonuç olarak, Modern yazar figürünün taşıdığı açmazların içine girip kendi örneklem mantığını (gece'ye sinmiş kuşku, işkil, korku,) bulaştırarak işleyen metnin türeyişi bir kararverilemezlik statüsü oluşturmuş ve bu statü sonuç olarak (ç)alınan figürün yapısını bozma ve pedagojik anlamını parçalama etkisi üretmiştir. Sanırım evrim, karşıtına dönüşerek (değiştirdi yanılması üreterek) aynı olmak, yadsımanın yadsınması gibi metafizik sabuklukların ötesinde pratik olarak 'değişim', 'değiştirmek' denen şey de bu olsa gerek.

Aynı metin türetme mantığı cinsellik konusunda da uygulanmıştır. Üstelik oldukça alegorik formlar içinde. Ama bu örneği verebilmem için önce şu bilinen bölünmeyi (metamorfoz mu demeliydim ?) belirlemek gerekir: *"Şimdiki durumda dörde bölünmüş olmam, ulaşmak istediğim simgesel kavrayıcılığı gerçekleştirmekte beni ne ölçüde başarılı kılabilir? Daha doğrusu... Hayır, ne diyeceğimi bilemez duruma gelmenin de herhangi bir anlamı olamaz."*(B.65) Şimdi buradaki simgesel kavrayıcılığı gerçekleştirmek üzere oluşturulan bölünme (*Gece*'deki yazarın alegorik olarak kurduğu kendi otoportresi de olabilir bu bölünme -ki olasılıkla da böyle-) sonucunda ortaya çıkan dört ayrı kişiliğin herbiri ayrı birer model oluşturmuş ve herbiri birer örnek statüsü kazanmıştır. Örneğin 'O' örgütçü, klasik, baskıcı, güce tapıcı bir iktidar, bir hegemonya uygulayıcısıdır. Bir boyuneğış, bir itaat taciri. Sevinç kendi içinde de bölünmelere uğrayan (hem ajanlık rolünü hem de yazarla sevişerek aşık rolünü oynar) ve kendi içinde hem yaptığı işten zaman zaman duyduğu rahatsızlık hem de yazara olan

tutkusu nedeniyle çatışan, küçükburjuva bunalımlarıyla entel biridir, Sevim salt bir ajan ama O'nun "*birbirine düşman iki insan, iki kişi gibi çalıştırabileceğim tek adamım*"(B.52) diyebildiği disiplinler bir kurye bir örgütçüdür. Ama aynı zamanda O'nun eski karısıdır, hatta gizil olarak, sadece yazarla 'yatan' Sevinç'in alter-ego-su, neden olmasın? vb. Ve bir de bizim şu baştan beri kendisini bir yazar bütünlüğü içinde göremediğimiz, yazdığı oranda ve yazarken ortaya çıkan yazarımız var. Bu dört kişilik metnin türeyişinde dört ayrı model, dört ayrı örnektirler ve kendi ilişkilerine kendi örnek olma statülerini taşırlar. Esas olarak kitabın ivmesi, hızı, tansiyonu hep yüksekte seyreden yapısı, karmaşıklıkların ve belirsizliklerin 'düzen' veren aklı kışkırtması ve kızdırması ile metinlerin tümüne yayılan bu tahrik etkisi, bu dört parazitin yarattığı bünyesel bozulmanın, hastalığın bir mantar gibi hızla ve yayılarak üremesinin sonucudur. Bu bozulma, modern romanın, modern roman anlayış ve yapısının bozulmasıdır gerçekte.

Evet bu dört sahte ya da gerçek ama kesinlikle gerçeğinin benzetisi olan bu dört kişinin birbiriyle -kurdukları 'örnek' statülerinin tekrar tekrar çarpışması sonucu- iletişim kurma olanakları bile kalmamıştır. Her biri bir diğeri için öldürme ve hiçolm planları yapar. Biri öldürülür (Sevim), biri yaralanır (Yazar), biri delirir ('O' (?)), biri de kaybolur (Sevinç). Bir yerlerde belirtmiştim iletişimsizlik aynı zamanda yaşam birlikteliklerinin de olmayışıdır, yaşam biçimlerinde bir beraberliğin, birliğin ve paylaşmanın olmayışıdır. Hatta bu iletişim dirençleri toplumsal yaşama katılmaya direnme biçimleridir de. Bu nedenle herbiri kendi yalnızlığı içinde birbirlerinin içine girerek, kendi örneklem mantıklarını birbirlerinin gediklerine, açmazlarına sokarlar. Bu onların hem yazılma - türetilme biçimleri hem de anlamsal parçalanış ve yokoluşlarıdır. Bu nedenledir ki varlıkları, yoklukları, kimlikleri, kimiksizlikleri konusunda bir türlü karar verilemez. Simgenin bir model oluşturmasıyla vardığı örnek durumun bir kararverilemezlik statüsüne dönüşümüdür bu. Böylesine apayrı gibi duran birbiri içine girmişlik durumunun çıkmaz oluşturduğu bir noktada, herşeyin belirsiz, karmakarışık, bitmiş olduğu bir anda bir diğer deyişle ge-

cenin tüm ağırlığı ile toplumun ve bireylerin üzerine çöktüğü, insanların otuzbeş metre yüksekliklerden atıldığı, vitrin camlarından içeri fırlatıldığı bir noktada yazı biter. Artık gecenin yayılarak türeyeceği, içine gireceği, bulaşacağı, kirleteceği birşey kalmamıştır. Artık yazılamaz noktadayızdır. Ne ki belki bir umut belki de ahlaki bir ivmeyle yazının yazılması gerektiği, bu kitabın bitirilmesi gerektiği ilan edilir ; *"Yazmış olmak için yazmak; eli durmamak için yazmak; söyleyeceğini kararlaştırmamış olsan da yazmak...Yazmak gerek. Bu kitabın bitmesi gerek."*(B.75) Evet ama nasıl? Yazının bittiği yerde yazı nasıl yazılır, ya da nasıl türetilir? Ölüm, yıkım ve yokoluş biçiminde gelen gecenin çöküşü sonucunda, oldukça politik bir saikin ivmesi ile yazar bir bakıyoruz, bu dört kişiyi aynı yatakta sevişir durumda düşlemektedir. Bu, metnin türemesi için yeni bir olanaktır, yeni ama hiç de olgusal ya da basit değil, oldukça karmaşık bir içine girme uygulaması ile karşılaşırız; politik karışıklık, cinsel karmaşıklığın içine sokulur; *"Dördümüzü birden bir yatakta düşünmeye çalışacağım. Dördümüzü birden bir yatakta, birbirimizi hırpalamadan, parçalamaya kalkışmaksızın, içimizde birikmiş bütün hınçları, öfkeleeri, güdük bencillikleri sevgiye dönüştürerek sevişir durumda, gözümüzün önüne getirmeğe çalışacağım. Gülünçlüğümüzün büsbütün ortaya çıkması için. Durmadan, kendimize de, yakınlarımıza da - en yakınlarımıza başta kendi kendimize- yalan söylemek zorunda kaldığımızı, her şeyin düzmece bir durum, bir duygu oluverdiği bir dünya kurduğumuza göre bu yalanları sonuna dek götürmek, patlayacak kerteye vardirmek gerek. Öyleki yalan söyleyemez olalım artık. Ya da ölelim."*(B.75).

Aynı parçada bir metnin (politik yazının) diğeri (cinsel yazı) üzerine yazıldığı bu kolaj enfes bir yapıbozum metnidir. Metnin başında (yukarıda andık), artık gelmiş olan gecenin (sanki beklenen Godot, gece olarak gelmiştir) bu faşist yapısının bozulabilmesi metnin türetilmesine bağlıdır. Metnin türetilmesi bu faşist yapının bozulması ile olanaklıdır. Bu olanağı gerçekleştirmek için bu yapının mazgallarında bir açmaz, bir delik bulmak gerek. Gerek ki içine girilebilsin ve o yapıyı bozacak parazit oraya yerleşip tansi-

yonunu yükseltsin, öyleki ölümüne bile neden olsun. Bu delik, insanın karmaşıklığıdır. Tekömekleşmiş, baskıcı, öldürücü, yokedic, varoluşa karşı olan gecenin politik faşizmi bir noktada delinebilir, bir noktada açmaza düşebilir. O da insanın cinsel karmaşası, özgürlüğü, kendiliği, doğal iletişim biçimidir; temas, dokunma insanların birbiri içine herhangi bir söz ve yazı kullanmadan girebilecekleri bir iletişim biçimi; sevişme. Sözel iletişimin 'yalanın' tıkanıdığı noktada bile bir iletişim umudu "*Bundan böyle ağzımızı açmak 'bir bardak su ver' demek bile yalan söylemek olurdu. (...) Oysa bir daha, bir daha bir araya geldik*"(B.78). Aklın düzen verme eylemi içinde süregiden ardışıklık düzeni bize bugüne kadar aklın duyguyu güttüğünü, öncelediğini bildirdi. Şu meşhur aksiyom burada da karşımıza çıkar, akıl, duygunun gösterilenidir. Oysa yukarda izledik aklın düzen verme edimi sonucu yaşam olanağının tükenişi noktasında -ki bu yazının da artık yazılamaz olduğu noktadır- cinsel iletişim bu yapıyı bozacak bir model olarak, aklın düzeni içine girer ve oraya kendi etkisini monte eder. İki seçenek kalır; ya iletişim tümüyle geçişli olacaktır ya da ölünecektir. Böylesine keskin bir ikilem. Tansiyonun yirmilere, otuzlara fırladığı, kalp atışlarının göğüs kafesini zorladığı noktadayızdır. Ama bu noktada ne ölümden yana ne de yalan söylememeden yana bir tavır koyamaz ve bir taraf olamayız. Yazı, karar vermediği gibi verdirmez de, okur öylece kalakalır. Bu iki seçeneğin birleşimi kesinlikle okuyanın bizzat varlığıdır. Okuyan kolajın nesnesi kılınır. Çünkü bu ikilemin kararverilemezlik statüsü metnin ötesine, okuyana taşınmıştır, metin kendi ötesine ya da kendi içine aldığı okuyana kolajlanır. Kararveremez durumda olan okuyandır.

Ne ki metnin türeyişi için cinsel iletişim de yeterli olmaz, çünkü aklın faşist mazgalları içine bir parazit gibi giren cinsel iletişim bir yandan kendi yapı bozuculuğunu, başkaldırısını oraya yaymıştır ama aynı zamanda politik kirlenmeye de maruz kalmıştır. Bu kez cinsel iletişim içine giren ve kendi etkisini monte ederek kirleten, 'politik toplum' olur. Nasıl? Cinselliğin bazı biçimlerini marjinalleştirip, '*gayri ahlaki*' ilan ederek yapar bunu. Bu da aynı bir düş-

tür. Gecenin ağır baskısıyla bozulmuş kentsel mekan içindeki yitış-
lerden kaçmak, bir iletişim olanağı bulmak yalnızlığı yenebilmek
üzere 'kişi' (yazar?), kent çıkmazlarında bir eve sığınır. Erkekler
kırk kırkbeş kişi vardılar. Mekan ve yatak sınırlıdır. Yazar, sof-
rasını ve yatağını kendisi ile paylaşan bir delikanlı ile yatar; "*elle-
rimizin birbirini tanıdığı kesindi. İsteğin sonu yoktur kimi kişi
için. Ağır hasta olmadıkça*"(B.100). Sabah basılırlar. Basanlar beş
altı kişidir. Evdekiler ise kırk civarında. Yazar, hep birlikte baskın
yapanları boğup öldürmeyi planlar. Hatta yüksek sesle söyler, her-
kes duymuştur ki.. uyanır. Tam öldürecekken, başkaldıracakken,
uyanır. Ve metin şöyle yazılır; "*Biz artık ölenlerden, yitenlerden,
kanlı peltelere çevrilenlerden yana değil, öldürenlerden, alıp gö-
türüverenlerden, dövüp dağıtanlardan yana düşünüp yaşar hale
geldiğimiz için, ne uydursak bu işleri gerçekten yapanların yanın-
da yaya kalıyoruz. Öldürülen, yiten, dağıtılan olarak herhangi bir
korunma, savunma, karşı koyma kaygısı içimizden geçmiyor. Böy-
le birşey düşümüze girecek olsa uyanıyoruz*"(B.104). Evet bu, mo-
dern yaşama biçimi adına ödediğimiz bedeldir aslında. Politik
toplumun, süper egonun, aklın düzeninin, ne dersiniz deyin ge-
ce'nin kurallarına göre oynamak yönünde tavır aldığımızın göste-
risidir bu. Oysa yazarın düşünde kurduğu cinsel iletişim, üstelik
aklın düzeni dışında yeralan bu cinsel iletişim analogisi, aklın dü-
zenini umursamadan, özgürlük olarak, varoluş olarak, tepkisizlik
olarak metni türeten bu analogi, 200 küsuruncu sayfaya dek gelen
Gece'deki yazının artı değeridir. Yazının artı değeri, yazı "üzeri-
ne" eklenen, "*üzerine*"nin çokanlamlılığı ve tüm boyutluluğudur.
Bu alegoridir. Metnin türeyişi bu kez alegori olarak kolaj üslubu-
yla oluşturulmuştur. Alegori *Gece*'de birçok kere, akıl, iktidar, ya-
zar, gece, korku, ölüm, vb. birçok izleklenen simge bağlamında
ortaya çıkar. Tüm simgesel yoğunlukların artı değeri olarak. Çün-
kü hepsinin bir artı değeri vardır *Gece*'de. Ve alegori burada ol-
duğu gibi her seferinde insanın karmaşıklığı olarak psikanaliz ile
birleşmiştir. Bu birleşmeler neredeyse fetişleşmiş kirlenmeler ara-
cılığıyla olmuştur. İktidar kirliliği, cinsel özgürlüğü ve başkaldı-
rıcıyı kendimize (düşlerimizde bile) yasaklayan modern aklın kirlili-
ği, konuşmanın -iletişimin- kirliliği, mekansal kirlilik, 'ben' kir-

liliği vb.Tüm bu fetişleşmiş kirlilikler, metnin türeyişi içinde oluşan alegoriler ile psikanalizin birleşmesine aracılık etmiştir. Alegorik kolaj, yukarda örneklediğimiz gibi çokanlamlılığıyla, 'yaşanan üzerine' deki 'üzerine'nin çokanlamlılığıyla, pedagojik öğreticiliğin benzetisi ve gösterisidir. Gösterisidir çünkü kendisi bir anlam değildir. Anlam, metaforik olarak pedagojide kendisini anlamlandıranın yerine koyar, onu temsil eder. Oysa alegori asla anlamsal olarak bir destekleme ya da reddetme değildir. Nedir? Anlamlandırma edimimizi sorun haline getirmektir. Yargılarımızı değil yargı verme biçimlerimizi sorunlaştırmak, alegori ile yapılan budur. Son alıntıda, metnin türeyişinin ve elbette yaşayabilmemenin neredeyse son ve tek özgürlük alanı olarak cinsel iletişim olanığının üzerine çöken gecenin faşizmine karşı başkaldırı planlarını yapma düşünüyü bile kendimize yasaklıyorsak, burada ortaya çıkan alegori, nasıl yaşadığımız, yaşayıp yaşamadığımız sorusunu soran ya da yanıtlayan bir anlam üretmez, ama yerine nasıl yaşadığımız ya da yaşayıp yaşamadığımızı anlamlandırma pratiğimizi problematize eder, sorgular. Bu yaşama ilişkin bir taraf tutma ya da tavır alma değildir, ötesinde taraf tutma ya da tavır alma pratiğimizi sorgulamaktır. Kolaj üslubunun bence radikal sonucu budur ve *Gece*'nin yaptığı en önemli iş de bu alegoriyi bizim (okuyanın) yaşamımıza monte etmesi, yaymasıdır.

Metnin türeyişinin kararverilemezlik statüsü konusunda önemli bir belirleme daha yapmak durumundayız. Çünkü bu, kararverilemezliğin modern bağlamdaki anlamı ya da maruz kaldığı kirlilik ile *Gece*'deki uygulanımı arasındaki 'Fark'ın, daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bulaştırma (içine girme), kirlenme ve parazit ekonomisi (biraz aşağıda sözedeceğiz) ile resmedilen figürlerin, kısaca bir metnin diğeri üzerine yazılmasının işleyişinde bir paradoks vardır ve kararverilemezlik statüsü bu paradoksun üzerine eklenerek işler: içine girilen, ya da açmazına sığınılarak kaçamak bir dil kurulan figürün yapısı bozulurken, içine girmekle, o figürün bağlamında yer alınmaktadır. Öte yandan bu figürün kendi kavramsal yapısı vardır. Bir diğer deyişle sözün bir bağlam içinde anlamlı olduğu, o bağlam dışında artık o anlamda olmadığı dü-

şünülürse; gece'de modele dönüşen herhangi bir simge (örneğin 'yazar') kendi modelini, modernden alınan bir figürün (bilen özne yazarın) içine monte ederken, aynı zamanda bilen özne yazar figürünün kavramsallığından, temsili yapısından, ardışık düzeninden kaçacak ve onu kullanmayacaktır. Paradoks budur; içinde olmak ama içinde olduğu bağlamın dışında kalmak ve dilini kullanmamak. Örneğin felsefi bir karşıtlık içine giriyorsunuz ve o karşıtlığın içinde karşıt olmadan duruyorsunuz. Ait olmadan orada olmak, üyesi olmadan bünye içinde yaşamak, ev sahibine rağmen bir kiracılık. Gece'de sık sık karşılaştığımız bu paradoks; aklın düzen verme ediminden (örneğin metni kurgulamaktan) vazgeçiş olarak, bu çabanın boş bir çaba olduğunun ilan edilmesi olarak ortaya çıkıyor; " *daha düne dek yapılan edilen her şeyin, yazılan her yazının, yaşanan her günün, bir duvar gibi, bir kumaş -hem de en incesinden, en ustalıkısından bir kumaş- dokur gibi, özenle, kusursuz, her karışı her karışına, her taşı her atkısı her taşına her çözgüsüne sıkı sıkıya bağlı bir duvar örer, bir kumaş dokur gibi yapılması, yazılması, yaşanması gerektiğine inanıyordum. Ölümlü bir dünyada insan çabasının en büyük başarısı, ölüm diye bir şey hiç yokmuş gibi davranarak, ölüme meydan okuyarak kurmak, örmek, kendi payına düşeni yapıp sonrakilere bırakmaktır diyordum... Yanılıp yanılmadığımı bilecek durumda değilim ama şimdi bu kumaşın yırtıldığını, çözgülerin kaydığını sanıyorum. Duvar çatlamaya başladı. Elimi attığımda taşlar, iplikler elimde kalıyor. Bu taşları yeniden tutturmak, bu iplik uçlarını birbirine bağlamak gücümü aşan bir şey gibi mi görünüyor? Değil. Ama kesinlikle, boş bir iş gibi görünüyor, yapmağa değmez, uğraşılmaz bir iş..."(B.88). Aslında Karasu modernin yapısını oldukça apaçık bir biçimde bozuyor, bize düşen bu yapıbozumu 'okumak', bu kalıntılar arasında yürümeyi becermek. Bir 'örnek', bir model statüsünü kazanmış olan 'gece' simgesinin; yapılan edilen her şeyi bir kumaş dokur gibi, kusursuz yapmak, kusursuz yazmak ve ölüm diye bir şey yokmuş gibi ölüme meydan okuyarak, kendi modern 'sorumluluğunu' yerine getirmek anlamlarıyla dokunmuş modern dünya görüşü 'üzerine' yayılışı, monte edilişi bu alıntıda sanırım apaçık. Önce modern dünya görüşü verildi. Sonra 'dokunan ku-*

maşın yırtılması analogisi ile bu tanımın üzerine alegorik bir çok anlamlılık (gece simgesinin yayılımı) kolajlandı. Bu kolajla açılan gediğe, deliğe yerleşen kararverilemezlik statüsü (bilecek durumda değilim,.. sanıyorum, sözcükleri) bir parazit gibi modern dünya görüşünün tanımına ilişkin bir kuşku ve işkil oluşturdu: Elde kalan iplik uçlarını birbirine bağlamak yazarın gücünü aşan bir şey değildir ama kesinlikle boş bir şey dir. Bu, modern dünya görüşünden bir vazgeçiş değil, bu dünya görüşünün yapısını bozma etkisi oluşturmaktır. Felsefi bir görüş içine girilmiş, bu görüş içinde bir karşı taraf pozisyonu alınmadan bir etki üretilmiştir. Bu yapıbozumu yıkıcı etkisidir. Son cümleyle; yırtılan kumaşı tekrar dokumanın, yıkılan duvarı tekrar örmenin gücümüz dahilinde olduğu ama boş bir iş olduğu yolundaki analogi, aslında modern dünya görüşüne yönelik radikal bir darbedir. Artık felsefe yapmanın, spekülatif akılla bir kumaş dokur gibi kanıtlayıcı akıl yürütmenin, metafizik ikililerle duvar örmenin ya da bir diğer deyişle bilim yapmanın bir anlamı kalmamıştır. Yapamaz mıyız, yaparsınız elbette ama boş ve artık uğraşmağa değmez bir iş olur bu. Aklın dünyanın karışıklığına ve insanın karmaşıklığına 'düzen' verme çabası artık boş bir iştir. Ve metin-yazı aklın bu çabasına karşı, analogileriyle, alegorik yayımlarıyla (montajla), kolajla direnmekte, 'araç' olmamaktadır. Modern-Batı dünya görüşünün yapısını bozma çabası, kararverilemezlik statüsünün nasıl işlediğini açıkça gösterir. Ne ki, Bilge Karasu buradaki (88.bölümdeki) kararverilemezlik statüsü ile yetinmez, onu, hemen dört bölüm sonra (103. bölümde) kendi karşıtını da (Doğu felsefesini de) içeren bir belirsizliğin içine sokar. " 'Büyüsünden sıyrılmamız gereken sözcüklerden biri -en önemlilerinden biri- de 'insan' sözcüğü. (...) İnsanı en yüksek yere yerleştirmekten, hayvanlardan, bitkilerden, sulardan, dağlardan çok önemli olduğuna, her şeyin insan için yaratılıp insana kulluk etmesi gerektiğine inanmış gibi yaşamaktan vazgeçelim. Belki o zaman insanın değerini öğrenir, hayvanla, bitkiyle, suyla, dağla, taşla birlikte bir anlamı olduğunu, olabileceğini anlar, belki o zaman insana saygı duymasını başlarız.' Ne tuhaf! Bunları, bir zamanlar ben yazdım. Ben savundum. Oysa gece üzerimize çöktükten sonra, bu yolda sözler söylemenin gereksizliğine herkesi inandırmak için elimden geleni ardıma komadım. (...) İnsanın ses-

le, sözle, imgeyle, düşünceyle, büyüyle uyutulması, artık kılıcı kır pırdatmıyor, hayır, artık kılıcı bile kır pırdatmıyor."(B.103). Metnin türeyişi için kolaj nesnesi olarak bu kez bir alıntı kullanılmıştır. Kendisinin daha önce savunduğunu söylediği bir görüşü, Batı'nın doğaya egemen olma anlayışı gereği bir doğa/kültür ikilemi ve çatışması üreten bakış açısı yerine doğayla birlikte yaşama ve herşeyi paylaşma anlayışına bağlı bir Doğu felsefesini yeğlemek gerektiği savunusudur bu alıntı içindeki yazı. Karşıtını savunsa bile savunu, modernidir. Çünkü bir hüküm, bir yargı, bir karar dikte etmektedir. Ne denli 'güzel' olursa olsun bir karar bildirilmektedir. Yapıbozumcunun hiçbir biçimde yeğlemeyeceği bir yöntem, öyleyse yapısını bozmak üzere tırnak içine alınmalıdır ve asıl metne kolajlanmalı, yapıştırılmalıdır. Modern bir metin (alıntı), yazı pratiğinin üzerine eklenmiş, taşınmıştır. Dolayısıyla yapısı bozulacak olan şey alıntı içindeki anlamsal ve kavramsal karşıtlık değil, bizzat alıntıdaki söylemin düzeni olduğu, kavramsal aklın 'düzen' verme çabası olduğu da kendiliğinden ortaya çıkar. Nasıl yapılır bu? Kitap boyunca hep ona eşlik ettiğimiz için hep yinelediğimiz (yapıbozum aynı zamanda bir yinelenebilirlik düzeneğidir) gece simgesinin, alıntının içine monte edilmesi, yayılması yoluyla yapılır ('oysa gece üzerimize çöktükten sonra', der yazan). Bu alegorik çok boyutluluk, alıntıdaki ikili, karşıt anlamın içine sokulur, bulaştırılır, alıntıdaki söylemin saflığı yiter, kirlenir. Ve bu alegorik kirlenme alıntı içindeki ikili yapıyı yerinden eder. Ne ki bu yerinden etme bu kez boşlukta kalmaz, kararverilemezlik statüsü bu kez metinden okuyana yayılır. *"insanın, sesle, sözle, imgeyle, düşünceyle, büyüyle uyutulması, artık kılıcı kır pırdatmıyor,..."* Montajın-yayılmanın sadece bir metinden diğerine taşıma olmadığını, yeni bağlamlar kurduğunu ya da yeni bağlamlara yayıldığını daha önce belirtmiştik. İşte Karasu'nun şimdi yaptığı da budur, yayılmayı metnin dışına yeni bir bağlama dek genişletmek, okuru da içine alan bir bağlama. Ne olabilir bu yeni bağlam? *"İstedikleri, herkesi bastırmaktı. Bunun en gündelik yollarla da gerçekleştirebileceğini anlamaları, belki başlıca başarıları"*(B.91). İnsanın sesle, sözle, imgeyle, düşünceyle, büyüyle uyutulduğu böyle bir toplumsal pratik var mıdır, varsa neresidir? Bunu okuyan yanıtlar-

yacaktır. Metnin kararverilemezlik statüsünün işleyişi okuyanı kendi pratiğine monte eder. Alegorik montajın işlevi budur. Şu iyidir, bu kötüdür diye 'karar' verdirmek değil. Şimdi gerçekçilik konusunu düşünün. Verdiğiniz kararlar ve yargılar mı gerçeği yansıtır yoksa verdiğiniz kararlar ve yargıların yapısını bozmaya yönelmiş (bu yapıyı sorgulamanızı sağlayan) böyle bir alegorik montaj mı? Bu 'yeni yansıtmaya, daha doğrusu yeni taklit (mimesis)' size bir şey anlatmamıştır, size bir şey 'göster'miş, demonstre etmiştir. Taklit'in yeni statüsü, 'gösteri'dir.

Gece aynı zamanda bir 'parazit ekonomisi' ile işler. Parazit, öldürmez zayıflatır, vermeden alır, sinsî, gizli ve hastalık bulaştıran bir mikroptur. Öte yandan parazit aynı zamanda bir konuktur. *Gece*'de hemen her şey paraziter bir mübadele nesnesidir; düzeltmen, yaratman ya da yazar olarak adlandırılan kişilik gerçekte modern yazar nosyonuna yapışmış, eklenmiş bir parazitten başka nedir? Modern yazarı tüketen, zayıflatan, onun tüm 'gizilgücü'nü, 'dahi'liğini, 'yetenek'lerini, 'yaratıcı'lığını ve toplumsal statü olarak iktidarını (kanını) emen hatta sonuç olarak onu yerinden eden bir tip. 'O', 'N', Sevinç, Sevim, modern 'kişilik' ve 'kişi' nosyonu üzerine yapışarak, içine girerek ve kendi mikrobunu (korkusunu, işkilini, bunalımını, despotizmini, mazoşizmini, cinselliğini, vb..) bulaştırarak, bu saf ve temiz modern kişiyi kirleten, hasta eden birer parazitten başka nedirler? *Gece* kitabı bizzat kendisi; tanım, anlam, işlev ve özellikleriyle Modern Roman'a yapışmış bir parazit, bir asalaktır. Modern roman algı ve anlayışını bozan, yıkan, dönüştüren, etkisini zayıflatan ve kıran bir parazittir *Gece*. Bab-ı Ali'ye yani medyaya yapışmış bir parazit. Parazit öte yandan bir cızırtıdır; radyoda kanal ararken duyduğunuz türden. Kişileri, izlekleri, simgeleri, modelleri ve üslubuyla *Gece*, Türkiye edebiyat dünyasındaki istasyonlar (yayınevleri, meşhur yazarlar ve etki alanları, meşhur çok meşhur eleştirmenleri ve basın sermayesince koşullu dergi pratikleri, tabi bir de reklamcılar vb.) arasında gerçekten de bir cızırtıdır. Bu istasyonların tanımladığı hiçbir tanıma ait olmaksızın bu istasyonların arasına girmiş, kendi yapıbozucu etkisini bu istasyonların içine sokmuştur. Bu haliyle de tansiyonu

yükselttiğinden, 'mikrop' bulaştırdığından hatta, piyasa aklının 'doğal' akış düzeninin içine ettiğinden rahatlıkla sözedilebilir. *Argos*'ta (Ekim 1991, No. 38, ss55,62) çıkan 'eleştiri'ye bir bakın, *Gece* hakkında ancak böyle ot yeyip ot şeyedilebilirdi. '*İnsanbilimsel bir yaklaşım*'mış, yahu bu adamlara küfredsen iltifat zannediyorlar, insanbilimin içine eden böyle bir kitabı 'insanbilimsel' ilan etmek...tam da *katkıda bulunanlar*'ıyla, yayın yönetmeni'yle *Argos*'a göre sap yeyip saman şeyetmedir bu. Eh burası ne de olsa 'ben yaptım oldu', 'ben söyledim doğru' ülkesi. Normaldir, oysa aslında şu büyük eleştirmenler, edebiyatımızın 'dev'leri ne yapmış, *Gece*'yi görmemeyi yeğlemişler (*Gece*, neredeyse 10 yıldır piyasada) "üzerire" yazmamışlardır. Bu reklamının yapılmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, anlamadıkları ve tanımadıklarını fetişleştirme mantığıyla (bu gerçekte korkunun fetişleşmiş kirliliğidir) bol bol reklamını yapmışlardır. Üzerine yazmayı yeğleyenler de tam bir semiotikçi mantığı ile Karasu'nun dili gibi bir takım fanteziler üretmekten öteye gidememişlerdir. Bu bünyeyi anlıyorum. *Gece*'nin bu bünye içerisine saldırdığı öldürücü mikrobu (moderne başkaldırı mikrobunu) incelemeye almak demek, bu mikrobun etki alanına girmek ve bulaşması riskini de göğüslemek demektir. Sıkar biraz (her şeyden önce iktidar ilişkilerinin yapısını bozacağı için) 'Türk' ve 'Cağaloğlu' edebiyatçılarını da sıkıştır. Şu Karasu ne demeye 'Selim İleri'nin, 'Fethi Naci'nin, 'Mehmet Fuat'ın' portföyünde yer alacak türden kitaplar yazmaz. Ya da ilahiyatçıların, Ahlakiyatçıların ve Hümanistlerin portföyünde yer alacak türden. Karasu *Gece*'yi bütün bu portföylere yapışan ve mikrobunu zerkeken bir parazit olarak onların üstlerine salmış ve de iyi etmiştir. Mantar, nemli ortamda çabuk türer bilirsiniz. Ben ortamın oldukça nemli ve uygun olduğunu ve bu türeyişin bir salgın boyutunda hızla genişlediğini düşünüyorum; şu postmodern tartışmalarına (elbette anlamlı olanlarına) Cağaloğlu tacirlerinin gösterdiği tepki jargonunu düşünürseniz, parazitin daha şimdiden onlara da kendi söylem düzenini yaydığını görebilirsiniz. Ötesinde sosyalist gerçekçiliğin, hümanist yaratıcılığın, reklamcı medya edebiyatçılığının giderek batağa saplanan hastalıkları düşünülürse bu parazit işlevini yerine getiriyor kanımca. Alternatif sunmak,

karşıt olmak yerine, oyun alanını değiştiriyor, 'farklı' bir oyun sahasının zeminini gösteriyor. Bu nedenle okur açısından da *Gece* 'nin, elbette belirli bir 'tehlike' marjıyla okunması gerekiyor, en azından okurun kendi 'okur' kimliğine yönelik bir tehlike *Gece*'nin tüm metinlerinden yayılır. Parazit *Gece*'nin içinde de, *Gece*'nin edebiyat piyasasında yaptığını yapar, hem insanlar arası ilişkileri parçalar, atomize eder; hem de bu parçalanmış ilişkilerdeki değişimi yönetir. Parazitin işleyişi bir değişim yönetimi modelidir.

Modern Kimlik İdeolojisinin (Yazarın) Parçalanışı

Modernde kimlik dilin, dil de kimliğin olanağıdır. *Gece*, bu olanağın büyük ölçüde yitirildiği ya da yerinden edildiği bir işleyişe sahiptir. Dilde anlaşma gerçekte yaşam biçimlerinde anlaşmaya bağlıdır. *Gece*'de kişiler bu olanağı da yitirirler. Örneğin, Güneş Hareketinin görünüşteki lideri 'O', yazara 'N' adını verir, gerekçesi de basit ve açıktır; " *Ona N. diyeceğim bundan böyle. Adının Naal, Nahit, Nahi olmasının bir anlamı kalmadığı için. Çocukken, aynı okulun bahçesinde oynar, aynı sınıfın aynı sırasında oturur, boş derslerde ses çıkarmamağa pek dikkat ettiğimiz için azarlanmadan, denetlenmeden, serüven romanlarını birlikte okurken önemliydi, benim adım, onun adı..*"(B.39). Kişilerin harflerle imlenmesi yaşam birlikteliklerinin olmadığı yerde dilde de birlikteliğin ya da anlaşmanın olamayacağının bir göstergesidir. İletişim kopmuştur. Bütün kişiler yalnızlık yoğunluklarıdır. Her birini çevreleyen, ya da her birinden yayılan neredeyse somut, algılanım düzeyinde ayrışan figür, yalnızlıktır. Yalnızlık, her birinden diğerine, her birinden kente, doğaya, dünyaya ve elbette okuyana monte edilen yayılan bir doku, bir gösteri, bir örüntüdür. *Gece*'de temsiledilemez olan, gösterilemez olan birçok şey gibi yalnızlık da okuyana monte edilir.

Kolaj paradigması *Gece*'de bir tahrik ve ayartma etkisi üretir. Bu ayartma etkisi simge düzeyinde değil, 'ben' ya da 'kimlik' ideolojisinin yerinden edilmesiyle oluşturulur. Kimin kim olduğunun

her zaman açık olmaması, hangi yazıyı kimin yazdığının belirsizliği, gerçekte belki tek bir 'ben'in kayma ve parçalanma süreci olduğu kuşkusunun oluşturulması, bu kimlik belirsizliğini en uç noktalara dek yayar. Bu yayılma okuyanda bir 'son'a ulaşma dürtüsünü ivmelendirir ve hemen her metinde konuşanın ya da konuşmanın eklendiği yazının iyeliğinin ve sahipliğinin kaynağı olan bir 'ben' i bulma arayışını tahrik eder (neredeyse bir oyun ya da bir bulmaca çözer gibi konuşanın kimliği aranır). Bu arayış aklın karar vermek zorunda olmaya koşullanmışlığının bir sonucudur. Akıl karar vermek, yargıda bulunmak demektir. Şu, şu kişidir, bu da bu. Bir kere bir kişi saptandı mı ona ait kimlik de yerine oturur ve sabitlenir. Oysa *Gece* de kimin kim olduğunu saptayamama durumu aklın çalışma düzenine, gidimli yapısına terstir. *Gece*, olaylardan çok bu tür 'durum'ların tekrarlarıyla türer. Bilgisayardan tanımadığı bir disketi okuması istendiğinde olduğu gibi, kimin kim olduğu, yazarın hangisi olduğu vb.lerini saptayamama durumuyla karşı karşıya bırakılan aklın tansiyonu yükselir, ateşi artar. Onu böylesine tahrik eden, kızdıran, aslında 'akıl'ın kendi düzeni içindeki deliklere (dosyalar arası boşluklara, sınıflandırma sistemlerinin aralıklarına) bir virüs gibi yerleşen yazının yarma vedeşme edimidir. Bu edim, akılda, egoda çatlakların oluşmasına yol açar. Metnin raslansal kesilmeleri de bu açılan yarıklarla birleşince hem pratikte metnin türeyişi hem de anlamsal olarak ego-nun parçalanışı bir ivme kazanır. "*yazar mı kararsız, kişi mi? Bu defterin başından bu yana "ben" diyerek konuşan, bir kişi mi? Kişi sayısının belirsizliği, ya da tutarsızlığı, benim işime ne ölçüde yarar? Okuyanın şaşırması gerek.*" (B.43). Okurun şaşırması, aklın alışageldiği düzenin yarılmasına analogiktir. Bu çatlaklarda oluşan belirsizlikler, metnin kararverilemezlik statüsünce sürekli oluşturulur. Bir metinden diğerine taşınır ve yayılma öyle bir noktaya gelir ki artık 'ben' figürünün kendisi bir 'hiçolum'a, kayba uğrar. Yazının şu ya da bu kişiye yönelip yönelmediği, ya da şu ya da bu kişinin yazısı olup olmadığı ve hatta nereye, kime yöneldiği belirsizleşir, karmaşıklaşır. "*Artık aynalar içinde geziyor gibiyim. Kim ne hale geldi, kapı (çıkış kapısı) nerede, ben de bilemez oldum*" (B.73). Bu belirsizlik, karmaşıklık, çıkmazlık noktası sa-

dece metin düzeyinde değil 'okur'un da kafasının (ki o da bir 'akıl' dır) karışmasını sağlar. Okuyanın akli kimin kim olduğuna karar vermeye uğraşırken metin kimin kim olduğuna ilişkin kararverilemezliği tekrar tekrar oluşturur. Kolaj üslubunun ürettiği etki tam bir kısaç tam bir kışkırtmadır aslında. Akli çılgına çeviren belirsizliğin morfolojisi yapılmaktadır sanki.

Metnin kararverilemezlik statüsü ile aklın kararverici yapısının birbiriyle sürekli çarpıştırıldığı bu çifte üslup yapısını, tüm metinlerde ego figürünün taşıyıcılığını yapan ayna analogisi oluşturur. Örneğin yazarın çocukluğunda bir kitap alış veriş sırasında babasının dirseğinin çarpmasıyla üç yerinden çatlayan ayna iki yıl sonra tamir ettirilir, bütünlenir; *"Ayna ancak ikinci yılın sonunda yenilendi. Onbeş yaşındayım artık. Yeni aynayı yadırgadım: beni tek kişi gösteriyordu. Oysa iki yıl boyunca o aynada üç kişiydim. Çarpık da olsa"*(B.107). Tek kişi olmak, bütünlenmek, (belki de bülüğ çağından çıkıp) aynı zamanda aklın düzen veren yapısını kabullenerek toplumsal olanın tamlığı içinde 'yaşama'yı gerektirir. 'Ben', 'ego', 'akıl' ne dersiniz deyin salt kendini tanır. Bütünlük, gerçeklik, öz, her neyse 'kendi'lik kipliği içindedir. Dolayısıyla 'başkası'na 'öteki'ne, bütünlenmiş bu kimlik içinde yer yoktur. Bu modern dünyanın 'kimlik' anlayışı, 'ben'in iktidarındır. Bu nedenle, *"Birilerini öldürmek gerek, ama kimi? ya da, hangi aynadaki-ni?"*(B.107). Ölüm simgesi tüm kitaba egonun tamlığı ve iktidarı için kendi korkusunu yayar. Egonun ölüm simgesinin karşısına yazarın 'hiçolum' figürü çıkar her seferinde. Hiçolum, ölümün benzeşidir, ölümüne eklenmiş bir pastiş. Hiçolum kararverilemezliği, egonun parçalanışını ürettikçe, ölüm figürü, aklın despotizmini, egonun mutlaklığını üretir; *"şaşarım hep, öldürmenin, acı çek-tirmenin, ezmenin kötülüğünden sözeden insanlar...Dünyaya kendi gönüllerindeki, kafalarındaki düzeni bir damga basar gibi kazımağı, nasıl istemezler? Nasıl anlamazlar ki bunun tek çıkar yolu, gerekirse öldürmek, öldürmek herhangi bir nedenle elverişli görünmüyorsa acı vererek, ezerek, isteneni koparmaktır. Aldat-maktır, yalan söylemektir...Nasıl anlamazlar bunu?"* (B.105). Aklın düzen verme ediminin soruları ve talepleridir bunlar. 'O' kişi-

sinin tüm iktidar projelerine, Güneş Hareketi'nin tüm eylemlerine, Sevinç'in ajanlığına ve aşkına, Sevim'in gizli örgüt üyeliği ve memurluğuna tüm eylemlere damgasını basan aklın bu tekörnek despotluğunun talepleridir. Gece'yi meşrulaştıran, insanların, kentlerin üstüne çökerten ve çöküşü doğallaştıran egonun biricikliği, aklın bu vaazıdır. Akıl ancak, kendi gözüyle göstererek bir düzen verecektir. Bireyler bu kumpasın arasında sıkışır; aynalarda şiddeti değişen oranlarda kaymalar görülür. Ama bütün bu öldürme, işkence, baskı ve yıldı atmosferine rağmen (*Gece*'de perspektifin yerine atmosfer ikame edilmiştir) yine de başkaldırıdan, direnmeden, savunmadan eser yoktur. Birbirlerini görmeyen, bu boş bakışlı, yalnızlıklarının koridorlarında sürten 'alt-yaratıklar' rüyalarında bile görseler başkaldırıyı uyanır hale gelmişlerdir. Bu yenilgiyi kabulleniş, bu teslimiyet, öyle bir noktaya gelir ki, akıl bile bu yapış yapış boyuneğişi tiksintiyle karşılar, "*yenilgiyi kabuledenler alt yaratıklardır benim gözümde*"(B.42) Güçlü bir düşmanı yenmiş olma zaferinin tadını çıkaramaz, tersine zavallılara boyuneğdirmiş olmaktan şikayetçidir bile denebilir; "*bütün okumuşlara gölgelik etmek de yetmemiş olsa gerek ki, değil aynada düşlerinde bile görmek istemeyecekleri art benleri olmağa kalkıştım. ..Hoş, art olmasına art da, ben mi bırakıyoruz ortalıkta?*"(B.42). Ben'leri kalmamışların boyuneğişi, despotu tatmin etmez, ama iş iştir. *Gece*'nin düzeni, yani aklın faşizmi nereye kadar sürecektir "*Her halde yalnız kalıncaya dek. Bütün aynalarda kendini görünceye dek, herkesin gözü, sizin aynanız oluncaya dek.. Daha doğrusu, önlerinde durmasanız da aynaların hepsi sizi gösterinceye dek; gönüllerinde olmasanız bile insanların gözleri sizden duydukları korkuyu yansıtmaktan başka bir işe yaramaz oluncaya dek... Her şey eninde sonunda, onu anlatanın (yani onu başkalarınca da özümленir kılanın), o tek kişinin, o tek usun gördüğü, düşlediği, düşündüğü değil midir? Her şey gelip buna dayanmaz mı?*"(B.105). Aklın faşizmi; gece, korku, ölüm, yıldı, baskı, terör simgelerinin yayılımı ile sonuçta, kitlesel bir tekörneklik modeli oluşur, akılcı argümanların politikası, mutluluk, refah, zenginlik, ilerleme, özgürlük vaadleriyle kurulu bir söylemin (yalanın) politikası. Bütün ben'lere yayılmış, yapışmış ve herkesi 'aynı', 'eşit'

kılmış tek 'kişi', tek 'akıl'ın egemenliği. Eşitlik hegemonyasının düzenidir söz konusu olan, oysa ; *"Bu şaşkın cüceler dünyasında yaşadığımızı benden önce söyleyenler çok (örneğin Nietzsche, HÇ.) Bizden önce.. Eşitlik türünden saçmalar, bizi bu hale getirdi. Kuşkuyla işkile dayanan eşitlik mi olurmuş?"*(B.37). Bu isyan boşlukta yankılanıp duracaktır, bir parazit olarak. Sözün, sesin, imgenin, düşüncenin, büyüünün uyuttuğu insanlar yığınının, bu alt yaratıklar, bu cüceler dünyasının patronu akıldır, egodur. Bu dünyaya düzen veren, bölünükte, duyarsızlıkta, korunmasızlıkta ve itatta herkesi eşit kılan akıl. *"Bunun en gündelik pratikler içinde başarılabileceğini öğrendiler, belki de en büyük başarılarıdır bu..."*

Egonun parçalanması, modern kimlik ideolojisinin yerinden edilmesi ayna analojisine bağlı figürlerin yerdeğiştirmesi, taşınması ve aktarılması düzeni içinde oluşturulurken, kolaj öte yandan kendi anlamsal ilkesini de devreye sokarak, aklın bu baskıcı yapısı içindeki deliklere yerleşerek bazı denemelere girişir. Örneğin bu baskıcı yapıya karşı bir başkaldırı umudunu 'ahlak' figürünün bağlamında aramayı dener; *"gönüllerinin, etlerinin, sinirlerinin, -belki de kendilerinin bile farkına varamayacakları ölçüde- derinlerine, kuytularına gizlenmiş duyguları, tepkileri, öfkeleri, kayaları, dışarıya, çeşitli nesneler üzerine yansıtıp düşürenler (bu sinmiş, sindirilmiş korkuları, yetersizlikleri, baskıları, kurgınlıkları, açıkları birer nesne, birer düşman olarak canlandıranlar) tarihi kendileriyle bir tutmaya kalkarlarsa bir dünyanın sonu geldi demektir; birileri için kıyamet kopmuş demektir. Böyleleri az değil, böyle çağlar az değil. Batanlar, haksızlıkların, yalanların altında kalır. (Kim bilir, belki bir gün bu yalanları, bu haksızlıkları açığa vuracak birileri gelir...)"*(B.87). Aklın faşizmine, çağdaş toplumun tekömekleşmiş egosuna, bu egonun iktidarına karşı bir umut, ahlaki bir umut, bu baskı betiminin ardına yapıştırılır. Tam anlamıyla bir yapıştırımadır bu. Kolaj anlamsal yapısıyla neredeyse modern bir bağlamda yer alan bu umut ve beklenti ideolojisini, gerçekçi işleyişi ile (onu paranteze alarak) bozar. Bir kararverilemezliği üretir. Hümanist bir pencereden doğal görülebilecek bu beklenti, bu umut yazısı, kolaj üslubuyla bir ironi formuna soku-

lur. Umudu paranteze almanın başka gerekçesi yoktur. Çünkü aklın ahlaktanımı çok açıktır "*İnsanlar, elden geldiğince daraltılmış bir ahlaklılık alanının sınırlarını aşmamalı, gönüllerinin istediğini yapmamalarının erdemine inanmalı.*"(B.54) Yukardaki parantez içindeki cümle gerçekten de erdemli bir ahkamdır. Ne ki sınırlar aşılmamalıdır, ahlakın en genel anlamı budur, sınırlar aşılmamalıdır, asla (Bu kural solcular için, sosyologlar ve marksologlar için de geçerlidir. Hayda.. bu cümlemin ne işi var şimdi burda, 'arife söyledim, size değil). *Gece'nin baskısına karşı ahlak, tam bir ikiyüzlülüktür. Ahlak her zaman, tüm çağlar boyunca bir ikiyüzlülük olmuştur. Aklın retoriğidir ahlak ; "Gece nerede, hangi anda başlar, buna hangimiz karar verebildi? Gecenin geleceği, geldiği, indiği, sardığı, gömdüğü, hep bir benzetim olarak söylenebiler; gecenin üzerimize kapanmakta olduğunu, bizi ezeceğini hepimiz gördük. Hangimiz kaçınılmaz olduğu bilinen şeyler karşısında bile, kendini biraz daha aldatmaktan, bu kaçınılmazdan kaçabileceği, belki de bu korkulanın başa hiç gelmeyeceği umuduna -bütün boşluğunu bilerek- kapılmak çocukluğunu göstermekten utanç duydu? Hiçbirimiz dense yeridir sanırım. Gecenin çoktan bastırıldığını bildiğim halde daha yeni yeni akşam oluyormuş gibi yazı yazmaklığım,..."*(B.74). (Sen gene 'daha yeni akşam oluyormuş gibi' diyebiliyorsun -her kimsen?-, peki ya hala aydınlığın sürdüğünü, hiç gitmediğini ve gitmeyeceğini söyleyenlere ve bu kendi 'aydınlık' dünyalarında "*sesle, sözle, düşünceyle, imgeyle, büyüyle insanları uyutmaya*" uğraşanlara ne demeli? Sevgili akademisyenlerimiz, edebiyatçılarımız, eleştirmenlerimiz, basın dünyamız, televiyoncularımız velhasıl güzide medya aydınlarmız, neredeyse hepsi ahlakıyatçı, ilahiyatçı, hümanist, liberal ve dahi ortodoks yazılarıyla hala günlük güneşlik bir dünyayı resmetmiyorlar mı bize? - Karasu, eminim gülüyordur, çünkü yazının içine -yazar olduğuna inanan- yazarın, kendi görüşlerini katmasını hep gülünç bulduğunu söylüyordu *Gece'nin bir yerinde, ama herkesin sabukladığı bir yer vardır herhalde, bu da benimki-*).

Ahlaki figürler *Gece'nin* tekörnek düzen ve iktidarının yapısını bozabilecek parazitler olamazlar, *Gece'de* bu denenir, kolaj, acaba

sorusuna eşlik eden bir deneme oluşturmıştır. Ne ki sonuç aklın ikiyüzlü pragmatizminden başka birşey değildir. Bu nedenle de kolaj üslubu bu denemeler boyunca bir anlamda sarsıntı geçirir. Ancak, böylesine mutlak bir baskı, böylesine değişmez ve tekörnek bir yaşamın sadece kişilerin, bireylerin, egonun parçalanmasına değil, atmosferin parçalanmasına (kitap son soru cümlesiyle kendi atmosferini parçalayarak biter) da yolaçmasıyla kolaj üslubu yine ekleri, aktarmaları ve yayılmaları ile ortaya çıkar. Gece parçalanır, hegemonyasını kurduğu büyük karmaşıklığın içine saldırdığı, yaydığı korku ve yılgının boyutu ve çapı o denli genişler ki, kendi çeperlerinde çatlaklar ve yarıklar oluşturur. Gece, 'O'nun kendisini öldürme planları yapması ve sonuçta dağılıp gitmesi gibi, kendi parçalanışının gösterisine dönüşür. *"Işığın sizi ne kadar tedirgin ettiğini anladığınız gün, gölgeyi -giderek, karanlığı- nasıl da sığınılacak bir kucak, kuytu, sıcak bir koyun diye gördüğünüzün kafanıza dank ettiği gün, bu duruma düşebilirsiniz?"* (B.81) Gece simgesine yapılan anlamsal kolajlar onun bir boyuneğış ve boyuneğdiriş mekanizması dışına doğru yayılmasını sağlar. *"Gece, ine dönüştür; ılık sulara yüzüş, yalanlardan pek çoğunun gerisine, öncesine dönüşür. Kendisi bir yalana dayansa bile"* (B.90). 'In' figürü, size hayvansal bir anlam çağrıştırmıyor mu, içgüdüsel ya da dürtüsel bir kendiliğindenlikle içine girilen bir karanlık. Ya 'ılık sulara yüzüş', iki bedenin, ritmik devinilerle yumuşak bir yatağın dehlizlerine açılması? Yalanlardan pek çoğunun gerisine, öncesine dönüş, insanların salt temasa dayalı, dokunuş, hissediş, iletişimi değil midir? Sevişmek. Ki, kendisi de bir yalana dayansa bile, yine de, geceye rağmen...Gece'nin içine giren örnek ya da model yine cinsellik figürüdür. Aklın, bir başkası üzerindeki egemenliği olarak egonun kendisinin 'tanınma ve onanma' beklentisinde (köle efendi diyalogunda) yarılmaya yol açacak tek figür yine cinselliktir. Bütün dönüşlerin kaynağı, geceyi bile anlamsal değişime uğratabilen bir dönüş, dönüşüm.. "Hayır, toplumsal olan ve öznel olan ikiliği gibi bir metafizik saplantı, ya da bir 'son' gibi sunulmuyor burada. Olan biten gece imgesinin anlamsal ilerleyişi değil, dönüşümü ve yayılımıdır, kendi çıkmazının sınırlarına dek üstelik; *"Geceye dönmek (Sevinç!), olan bitenlerin git-*

gide anlamsızlaşan anlamsızlığı, birilerinin elinde (neye yaradığı belli olmayan) bir oyuncak haline geldiğini bilmek, kimin elinde oyuncak olduğunu kestirememek.. Ya çıldırıyorum, "(B.81).

Geceye dönme arzusuyla oluşan gecenin bu dönüşümü, aklın ve cinselliğin ötesine (ötesi! çıldırmak? ya da ölüm?) bir geçiş benzetisidir. Tüm bu anlamsal gel gitler, karmaşık bir çizginin kırılmaları olarak metnin türeyişini engellemeye başlar. Gece gibi bu kez parçalanma figürü de tersine çevrilir. Artık, bize gösterilen kişiler de tedavülden kaldırılır, Sevinç'in, Sevim'in hatta 'O' diye birinin olmadığını, bunları kendisinin uydurduğunu ilan eder, yazar (B.105). Öte yandan bu kişilerin anlamsal uzantıları, anlamsal yayılımları metnin içinden hiçbir zaman çıkmaz, kitap bittiğinde bile. Ne ki, Sevimin öldürülmesi, yazarın ('O'nun? hangisinin?) deliler evine kaldırılması, doktorla yaptığı söyleşiler. .. 'O'nun kendi ironisi olarak oluşturulmuş bir tipoloji olduğuna ilişkin bir kuşku sürekli kılması ve yinelemesi, 'O'ya bir baba saplantısı yaşıtırması ve okuyanı neredeyse Shekespeare'in Hamlet'ine dek götürmeye çabalaması (ruhçözümsel yorumlama ile bir alay mı?), bütün bunlar, aklın düzeni içinde ele alınmazlar. Örneğin, korku, cinsellik, baba saplantısı, ölüm güdüsü, iktidar ve saldırganlık vb.'leri, Freud'cu ya da başka bir 'belirli bakış açısı'ndan ele alınmaz. Metinlerde, simgesel figürler bu tür modern anlam bütünleri ve öğretiler açısından gösterilmez, ya da analiz edilmez. Bütünleyle bir anlamsallık değil belki ama, neredeyse mekanik yapılar olarak, onlardaki açık ya da örtük gizilgücün, bir diğer deyişle temsil edilemez olanın benzetisi, gösterisi yapılır. Sonuçta da Modern'den ödünç alınan yazar figürü, kendi alegorik anlamsal yayılımı ile kendi modern sınırlarını parçalar. Kendi kendini ölüme sürgün etmekten başka bir şey değildir bu.

Ölüm figürünün, modern bağlamda aynı zamanda bir 'son', 'bitiş' anlamına analogik olarak kullanımı ile elde edilen etki, aynı zamanda metnin türetilemez bir biçimde tıkanmasına da yolaçar. Metinler arasında yazarın peşini hiç bırakmayan ölümün alegorisi olan 'hiçolum' projesi bu kez yazarın kendisine monte edilir. Hi-

columun tanımını zaten 'kendisinden başlayarak bir yoksama'yı öngörüyordu. Yazar, yarattığı tüm simgelerin birer modele (yaşam biçimlerine) dönüşerek kuşattığı kişileri önce yadsır, yok olduklarını, kendi uydurması olduklarını ilan eder. Belki de bu kişiler, egonun fetişleşmiş biçimleri olarak yazarın kendi resimleridir. Belki değil öyledir. Ayna tamir ettirilince farkına varılan egonun, varlığını-tamlığını sürdürebilmesi için kendi benzetisi olan bu öteki resimlerinden kurtulması gerekecektir. "*Birilerini öldürmek gerek, ama kimi? ya da Hangi aynadakini?*"(B.107). Okuyanın tüm metinlerde aradığı, neredeyse 'O' kişinin yöntemleriyle araştırdığı ve merak ettiği, şu meşhur sır, '*bütün bu işlerin ardında kim var, altta ne var?*' sorusu artık yanıtlanacaktır. Bu modern bir sorudur, ardışıklık düzeninin, altta yatan gizli gerçeği keşfetmek isteyen okurun sorusudur. Oysa yanıt, okurun bu yapısını bozacak bir yanıttır, onu da içine alan bir parçalanma, egonun ölümü, yazının tükenişi olacaktır. Kitabın sonunda 109. bölümdeki tasarı; metinler boyunca tekrarlanan, anlamsal çarpışmaların, gel-gitle-rin, belirsizlikler ve karmaşa ile, bütün simgelerde ama özellikle gece simgesindeki kaymanın monte edilmesiyle parçalanmış ego-nun, zorunlulukla ölüme gittiğini, ölüme sürgün edildiğini bildirir. Bu yazar kişinin ölüm sürgünüdür. Okurun merak ettiği şu her şeyin kaynağı olan yazar. O kaynak, o köken ölür. Ölüm oldukça alegoriktir. Ölüm *Gece*'de yazının ve yaşamın artı değeri olarak bir bileşkedir. Çünkü, modern bağlamdaki bir son anlamında bir ölüm değildir söz konusu olan. Hatta uygulama değil tasarlamadır; hatırlanırsa, aklın mazgallarında açılan deliklerden her içeri-giriş, hep bir düş ya da tasarı benzetisi ile yazılır. '*İnsanlar gerçekte devrim istemez, onların istediği devrim gösterisidir*' (Baudrillard). Gerçek savaşların ve ölümlerin değil, TV'lerdeki gösterilerinin insanların ilgisini çektiği düşünülürse, okurun da, ölümün kendisi ile değil de gösterisi ile daha çok ilgileneceği düşünülebilir; tasarı aynaya bakmakla başlar. Yazarın (egonun) öteki resimleri (kişiler), teker teker geçerler ama yazar salt Sevinç geçerken saldırır. Boğazını sıkıp öldürmek ister. Neden Sevinç? diğerleri değil de neden Sevinç'e saldırır ve onu öldürmek ister? Yatağını paylaştığı için mi, geceye dönmeyi düşünmesine neden olduğu için mi?

Başladığı işi (başkaldırıyı) bitiremediği için mi? Kitlesele tekörnekleşmeyi kabuletmeye en azından eğilim duymasına neden olduğu için mi? Bilmiyorum. Oysa saldırdığı Sevinç, aynadaki kendi görüntüsüdür ve binlerce cam parçası ile birlikte yere yığılır, kanlar içinde ve tanınmaz bir biçimde "*Binlerce parça. Artık ben de olmayan yüzbinlerce parça*"(B.110). Salt 'yazar'ın değil, şu kutsal 'ben'imizin de sonudur bu.

Bu parçalanma benzetisi, *Gece*'nin toplamının artı değeri olan bir alegoridir demiştik. Okuyanın bu artı değeri temellükü, farkın üretimi olacaktır. Üretilen bu farkın anlamsal olduğunu düşünen modern kafa yanılır, çünkü fark anlamla değil, kolaj-montaj pratiğinin kullanışlılığı ile ilgilidir. Okuyanın bu pratiğin kullanışlılığı ile ilgilenmeye başlaması da *Gece*'nin kolaj üslubunun, kirlenme (bulaştırma) yasasının bir gereğidir. Oluşan bu ortamı anlamabilimle, onun ikilileriyle anlamlandıramazsınız. Çünkü, kolaj-montaj üslubunun ve paraziter ekonomi ile işleyen yazının bugüne dek, arzu düzenlemelerinin genel kamusu nezdinde, kültürel-bilgisel iletişim adına, popülerleşme teknikleri ürettiği görülmemiştir. Yani medyanın, özellikle de edebi medyanın reklam sektörünün sömürebileceği bir malzeme yapısı yoktur bu yazım pratiğinde. Bu nedenle de *Gece* popüler bir yazı değildir. Akılmerkezci geleneğin ereksel özcülüğünü büyük ölçüde alegorik bir yayılma (montajla) alabildiğine basitleştirerek parçalayan *Gece*, metin türetim modeli olarak da bir gösteri, bir benzeti dünyası oluşturur. Bu kurmaca metnin eğlendiriciliği, hele hele düşündürerek eğlendiriciliği değildir, ilgisi de yoktur. Gösterinin oluşturduğu etki bir yapıbozumla sonuçlanır. Egonun ve aklın yapısının, parçalanma alegorisi ile bozulmasında görüldüğü gibi. Bu bir amaç, bir karar sonucu yönelim değildir ama oluşturulan etki oldukça yıkıcı ve radikal olmuştur.

Medyamızı, edebiyat pazarımızı, kültür dünyamızı, kütüphanelerimizi, müzelerimizi düşünün, akademisyenlerimizin tercihleri ile bire bir örtüşen üniversitelerimizi düşünün, bütün bunlar, hepsi, bir tek aksiyomun: resmi, hiyerarşik, ardışıklık özelliği üzerine in-

şa edilmiştir. O aksiyom şudur: Bilincin anlattığı bilinçaltı bilinci önceler; gösterenin gönderdiği gösterilen göstereni önceler; üst yapıda anlatılan alt yapı üst yapıyı önceler; duygu formuyla ortaya çıkan akıl duyguyu önceler vb. mutlak bir ardışıklık düzeni ve mutlak bir protokol. Modern kimlik ideolojisinin 'ben' kurgusunun gizliliğini, doğallığını ve mutlaklığını parçalama gösterisi olan *Gece*, bu ardışıklık düzeninin yapısını bozma çabasıdır. Bu çaba yoksa, değişen toplum, değişen birey ve değişim de yoktur. Bu nedenle Bilge Karasu'nun *Gece*'si, her şeye ve her yere yayılma ve bulaşma yetisine sahip 'değişim'in ekidir, ilavesidir ya da değişime eklenmemedir. Böyle bir ek, 'roman' olamaz. Olsa olsa bir yazı pratiği olarak değişimin artı değeridir, alegorisi. Yazar ölmüştür, artık yazı yazılabilir. *Gece*'ye rağmen "*kendini kuran bireyliğin devinimi gerçek dünyanın oluşumudur*"(*Gece*, s.11).

Eylül,1993

* Karasu, Bilge., *Gece*, Metis Yay., İst. 1991.

KAYNAKÇA :

Derrida, J., *Dissemination.*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981. Trans, Barbara Johnson. Özellikle bkz., *Plato's Pharmacy*, ss. 61- 117 ve *Grafts, a Return to Overcasting*, ss.355-359.

Ulmer, G. L., '*The object of Post-Criticism*' İn, *The Anti-Aesthetic*, Ed.Hal Foster. Bay Press, Seattle, 1991, pp. 83-110

Foster, H., "*Wild Signs: The Breakup of the Sign in Seventies' Art*" in, *Universal Abandon? The Politics Of Postmodernism*, Ed. Andrew Ross, University of Minnesota Press/ Minneapolis, 1989. pp. 251- 268.

Barthes, R., *Selected Writings*, by Susan Sontag, Fontana press, 1989. (özellikle; *Authors and Writers / The Photographic Message / The imagination of the Sign / Flaubert and the Sentence / Lesson in Writing / The Third Meaning*, makaleleri)

Sivil İtaatsizlik

istememe istencinin etkin bireyi üzerine bir deneme

*Kabullerinize önem veriyorsanız özgür
yaşama olanağınız her zaman vardır.
Olanağınızın varlığı düşlerinizin de
varlığını gerektirir*

Bu çalışmaya başlarken şöyle bir varsayımım var; günümüzde bilgi, şiddet ve para düzenlemelerinde, bir diğer deyişle iktidar düzenlemelerinde giderek yoğunlaşan bir kriz yaşanmakta ve bu kriz belirli, nedensel, mantıksal ve meşru tüm bireysel ve toplumsal yapı, düzen ve sistemlerde bir belirsizliğe ve hatta giderek kaosa yolaçmaktadır.

Bu bir öykü, kaosa düzen verme iddiası ile yola koyulan aklın despotizminin öyküsü. Her öykünün bir girişi vardır, Alman filozofu Fichte bize böyle bir giriş veriyor: "*Doğduğumuz andan itibaren akıl, özgürlük ile kölelik arasında uzun ve korkunç bir düelloya girmemizi istemiştir. Benden güçlüyseniz der bize akıl, sizin köleniz olacağım. Size çok faydalı bir köle olacağım; ancak her zaman için yerinde durmayan bir köle olacağım ve boyunduruğumda küçük bir gevşeme olduğunda, beni köleleştireni ve esen*

*dimi alt edeceğim. Seni bir kere devirdiğimde ise, sana hakaret edeceğim, seni aşağılayacağım ve ayaklarımın altına alacağım. Bana hiçbir yararın olmayacağından, galip gelmenin verdiği hakla seni tümüyle yokedeceğim."*¹

Aklı yaşamımızı düzenlemek için öylesine güçlü bir araç olarak kullandık ve ona bugüne dek öylesine büyük bir güç atfettik ki, artık onun bizim emrimizde bir köle olduğunu söylemekte zorlanıyoruz. Artık boyunduruğu gevşedi, bizim verdiğimiz güçle öyle bir iktidara dönüştü ki, şimdi o, iktidarı bizim yokoluşumuz için kullanıyor. Ve hayatımızın her anını ve her zerresini öylesine akılcı kurallar, gerekçeler ve yasalarla donattık ve öylesine belirli kıldık ki, nefes alacağımız yer kalmadı. Boğuluyoruz. Boğulduğumuzu hissediyor ve buna rağmen nefes alma olanağı taşıyan ama alışageldiğimiz, aklın normları dışına taşan her edimi, savı, öneriyi ve eylemi, anormal, marjinal, anarşist ya da terörist olarak damgalamaktan da geri kalmıyoruz. Bu bir korku, aklın düzen vermeye kalktığı kaos korkusu; ya da gücünü bu korku üzerine inşa etmenin keyfi ile bizden öcünü her alışında katmerlenen muhasebeci aklın zaferi.

Kaosa düzen verme iddiasıyla ortaya çıkan akıl egemenliğinin, bugün geline nokta bize dayattığı bu modern yaşam biçimi her şeyden önce doğanın sanatın, bilimin, eğitimin, boş zamanın, akla gelen her şeyin endüstrileşmesi ve mekanizasyonu oldu. Başta insan olmak üzere herşey bir tüketim nesnesine dönüştü. Bürokratik nesnellik yani kamusal alanda eşitlik adı altında, akılcı belirliliklerin katı hiyerarşileri ve bürokratik örgütleri egemen oldu. İdeolojik tahakkümler, politik yaptırımlar, militarizm, akademizm ve pedagojik kurumlar, kısaca "düzen" adına herşey egemenlik ve iktidar ilişkilerini biçimlendirdi. Benim amacım burada araçsal aklı eleştirmek olmadığından, Ross Poole'dan uzunca bir alıntı vererek tartışmamıza başlamak istiyorum. *"Değerin toplumsal dünyadan kovuluşu. Kapitalist piyasa ve üretim örgütlenmesi, bireyi herhangi başka bir toplum biçiminde olduğundan çok daha kapsamlı olan bir karşılıklı bağımlılıklar şebekesi içine yerleştirmiştir. Gel-*

gelelim, paradoksal bir şekilde, bu karşılıklı bağımlılıklar şebekesi bireyi başka bireylerle olan -en azından kamusal dünyadaki- kurucu bağlantılarından koparma işlevi de görür. Bireyler kendilerini, kendi ihtiyaçlarının ve arzuların kendine yeten merkezi olarak kavrar; başkaları sayelerinde bu ihtiyaçların ve arzuların tatmin edilebilir araçlar olarak varolurlar. Modernliğin karakteristiği olan araçsal rasyonelleşme, bir kimsenin başkalarıyla olan ilişkilerininin, yanı sıra faaliyetlerinin de ayrı amaçların elde edilmesinin araçları olarak kavranmasını gerektirir. Üretimin kapitalist örgütlenişi ve buna eşlik eden hayat tarzı, bu amaçları, tüketim ve -herşeyden önce- iktidar üzerinde odaklaştırır.

Bu bağlamda, insanlar artık kendi kimliklerinin kaynağını daha geniş toplumsal dünyada aramamışları gibi, bununla aynı kapıya çıkacak şekilde, bu toplumsal dünyada hayatlarına rehberlik edecek değerler ve anlamlarını da bulamazlar. Bunların aranması için kalan tek yer bireyin kendi içidir; ama birey ile toplum arasındaki kurucu bağlantıların parçalandığı süreç, aynı zamanda insanların kendi değerlerini türetebilecekleri, kaynakların kurutulduğu süreçtir. İnsanların kendi iyi anlayışlarını seçme özgürlüğü üzerindeki liberal vurgunun temelinde yatan nokta, liberalizmin insanların kendi seçimlerini biçimlendirme standartlarından yoksun oldukları bir yerde bu özgürlüğün keyfiliği ile yüzleşmedeki başarısızlığıdır. Bu özgürlüğün tabi olduğu gerçeklik, rasyonelleşme süreci ve toplumsal olarak dayatılmış tüketim ve iktidar amaçlarından oluşan bir gerçekliktir."²

Her şeyin araç kılındığı, tüketim nesnesine dönüştüğü bir dünyada amacı tanımlayan kavramın verimlilik, yaşamı tanımlayan kavramın ise tutarlılık olduğu bu akılcı düzende geline nokta, araçsal akla göre akıl dışı oldu. Toplumun rasyonelleşmesi özgürlüğü değil zıddını getirdi. Ve değerden yoksun bir toplumsal dünyada değerleri yaratma görevi bireysel çıkarların seçimine bırakıldı ve çıkarlarını ya da değerlerini bu sistem içerisinde görmeyen bireylerin yarattığı değerler karşısında sistemin yapabileceği (şiddetle bastırmak dışında) pek bir şey kalmadı. Dolayısıyla toplumsal ya-

şamın değerlerini araçsal aklın yaptırımları dışında yaratan ve tanımlayanlar anormal sayıldı ve toplum dışına itildi. Liberal özne ise, modern dünyada, içinde varolduğu toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak bir kimliğe sahipmiş gibi düşünmeye teşvik edildi. Böylece toplumsal olanın değerleri karşısında yabancı duyarsız ve umursamaz kalması olağanlaştı. Çelişki, liberal özne ile insan doğası arasındaymış gibi bir hümanist savla açıklandı. Toplumsal koşulların iç çelişkileri bu nedenle görünmez kılındı. Dolayısıyla insanın toplumsal yaşama katılım olanakları kısıtlandı. Kısaca bireysel yaşamında verimlilik toplumsal yaşamında tutarlılık ilkele-ri temelinde eylemde bulunması istenen birey öznenin amaçlarını iktidar ve tüketim olarak belirlemesi onun toplum dışında tek başına bir iktidar olduğu yanılması ile birlikte yalnızlığını, parçalanmışlığını ve şeyleşmesini getirdi. Her şeyi bireye göre ayarlayan sistem, bireyi her şeyin üstünde tutan sistem gerçekte bireyi hiç bir biçimde kaale almıyordu.

Bu akılcı düzenin yani modernizmin, insanlığa sunduğu vaadleri ve bu vaadler için önerdiği iktidar biçimleri vardı. Vaadlerinin başında özgürlük, eşitlik, adalet, kardeşlik, refah, zenginlik, bilgi, kültürel gelişmişlik vb. yer aldı ve bunları ancak çoğulcu parlamenter bir siyasal rejimle yerine getirebileceğini iddia etti. Richard Sennet'in belirttiği gibi, bu amaçları yerine getirebilmek üzere temelde bugüne kadar bir siyasal kurtuluş demokrasisini sağlamaktan, devlet iktidarını ele geçirmeyi anlayan, devrimci ve ulusal kurtuluşçu hareketlerle karşılaştık; ekonomik bakımdan eşitlikçi bir demokrasi sağlamayı gözetken, sınıf mücadelesinin ögelerinden işçi hareketleriyle karşılaştık ve bu iki hareketin olmadığı yerde siyasal demokrasi ve eşitlikçi demokrasi ile kardeşliği birleştirmeyi gözetken Marksist Sosyalizm ile karşılaştık. 19. ve 20. yy.ların bu üç tip hareketi aslına bakılırsa ortaya konan amaçların hiçbirini gerçekleştirmekte başarılı olamadılar. İnsanların, kültürel, cinsel, topluluksal ve bireysel gereksinimlerini karşılama yönünde bu üç hareketin de başarısız olduğu görüldü. Öte yandan pazarın işleyişi de insanların bu gereksinimlerini karşılamakta yetersiz kaldı. Malların kullanımından doğacak yarar, mübadele sü-

recinde bir ambalaj fetişizmine kurban edildi. Malların paylaşımı, gelir dağılımı, emek pazarındaki sömürü yoğunluğu vb. pazar sisteminin benzersiz 'başarıları' arasında yer aldı. Proletarya sosyalizminin daha başarılı olduğunu söylemek de güç. Sosyalizm, özellikle toplumsal dayanışma ve toplumsal özgürlükler konusunda tam bir fiyaskoyla sonuçlandı. Kısaca doğanın korunmasından toplumsal özgürlüklere, bireysel varoluş olanakları, kadınların hakları, barış, çocuk hakları vb'lerine dek. Daha birçok konuda başarısızlıklar bu öyküye büyük bir zenginlik kazandırdı. Aklın belirlilik düzeni, kural ve yasa egemenliği, garip bir paradoks olarak kendi kendisini boğma noktasına geldi. Bütün bunların sonucunda aklın boyunduruğu gevsemeye başladı. 1950'lerden bu yana toplumsal ya da alternatif hareketler adı ile gelişen, serpilen sivil demokrasi deneyimleri ve savları aklın boyunduruğunun gevşemesi sürecine eşlik etti.

Başarısızlığın Nedenleri ve Elde Kalanlar

Bütün nedenlerin nedenini aramak gibi bir tavır oldukça akılcı olurdu, hatta bir köken arama merakı içerisinde felsefi. Böyle bir neden arayışıyla değilse de sistemin bireye biçtiği rol açısından bir yorum mümkündür. Modern dünya etkin bireyi değil egemen bireyi öngörür. Ancak bireyin egemenlik koşullarını yaratmaz, tersine yok eder. Modern toplumsal hayat kendi çelişkili yapısı içinde bireyde birbiriyle uyuşmayan ve tatmin edilmesi mümkün olmayan arzular dizisi doğurur ve daha temelde de belirli bir bireysel kimlik kavramı yaratır; ancak bu arzuları tatmin edecek ve bireysel kimliği ayakta tutacak koşulları üretmez. Burada egemenliğin bir iktidar biçimi olarak başkaları üzerinde güç kullanımı şeklinde algılandığını görürüz. Bütün bir modern dünyaya damgasını vuran bu iktidar anlayışını Foucault birçok yerde çözümler ve genelde negatif güç kullanımı olarak tanımlar. İktidar her zaman sahip olunan değil kullanılan bir gücü resmeder yani kendi amaçlarına ulaşmak için başkasını etkileme ve eylemlerini yönlendirme gücüdür bu. İktidar, Batı seçişi içinde kendini, ön-

celikle bilim adı altında dayatmıştır. Beraberinde heman akla gelebilecek ikinci olgu insanın bilim aracılığıyla doğayı egemenlik altına almasıdır. Doğaya egemen olma, aydınlanma ve modern mentalite içerisinde her zaman onu kullanma, onu yeniden şekillendirme ve ona kendi normlarını dayatma şeklinde gerçekleşmiştir. Negatif güç kullanımı olarak bu iktidar biçimi ekonomik pratikte düne kadar emperyalizm ve bugün sanayi ötesi toplum denen bir başka emperyalist, tekelci, çokuluslu sermaye egemenliği biçiminde somutlaşmıştır. Toplulukları, doğayı, bireyi ve kültürel kimlikleri hiçe sayan bu ekonomik taarruz bugün NAFTA, AT, APEC gibi devlet ötesi blok devletlerin oluşumunu zorunlu kılmıştır. Bu bloklar içerisinde yer alan devletler ise tüm ekonomik sistemlerini (eskiden "ulusal çıkar" adına planlandığı söylenen ekonomik sistemlerini) tek bir merkezden ve aynı kurallara tabi olarak yöneten, bu blok devlet yönetimlerine bırakmaktadırlar. Bu şu demektir: Merkez Bankası'ndan maliye politikasına dek ekonomik gücünü ve iradesini çokuluslu sermayenin egemenliğine teslim eden devletin elinde kala kala en fazladan kültürel kimlik alanı kalmıştır. Ne ki, nasıl modern sistem bireysel kimlik yaratıp bu kimliği ayakta tutacak koşulları yaratmıyor, yaratamıyorsa, çokuluslu sermaye egemenliği de uluslara kendi kimliklerine sahip çıkmalarını öğütlemesine ve yerel kültürlere varoluş ve egemen olma hakkı tanınmasına ve hatta bunu dayatmasına rağmen kendi işleyişi ile bu ulusal kimlikleri ayakta tutacak koşulları bir bir yok etmektedir.

Modernizm sadece aklın egemenliği olarak tanımlanamaz. Modernizm sadece akıl çağı olarak da tanımlanamaz. Modernizm bir iktidar biçimi olarak negatif güç kullanımının akılcı-yasal, geleksel-ulusal ve dinsel temellerde meşrulaştırım sistemidir. Bunun en tipik göstergesi her üç meşrulaştırım sisteminin de meşrulaştırım aracı olarak devlet erk'ini ele geçirmeyi bir amaç olarak ortaya koymuş olmalarında gözlenir. Dolayısıyla ben milliyetçiliği, (bizim ülkemiz bağlamında) İslamcılığı ve pedagojik kurumsallığı (bilimsel-yasal kurumsallığı) bu nedenle modern projeler olarak görüyorum. Bu bağlamda da modern sonrası toplumsal

projelerin, -ki bunlar devleti ele geçirmeye yönelmiş siyasal demokrasilerin değil, sivil toplum demokrasileri olduklarını iddia ediyorlar- bilim, din, milliyetçilik akımlarıyla bağlaşıklık kurmalarını anlamlandıramıyorum. Gerek milliyetçilik gerekse İslamcılığın gerçekte bin küsur yıl önceki toplumsal oluşumlarına, yani kendi altın çağlarına dönük bir nostaljiden başka anlamları olduğunu sanmıyorum. Buna rağmen bu eğilimlerin bugün salt akıl dışı ve akla karşı oldukları için popüler olduklarına ve üstelik devlet erkini ele geçirme projelerinden vazgeçmeksizin nasıl güçlendiklerine ise ilerde değineceğiz. Özetlersek sadece aklın iflas etmiş olduğunu daha doğrusu modern aklın iktidar ürettiğini ama özgürlük üretmediğini, iktidarı bugüne özgürlüğü hep geleceğe havale ettiğini söylemekle yetinmiyoruz, kendilerini farklı ilan eden milliyetçilik ve İslamcılığın da ilk elden kurumsal ve yapısal olarak yani devleti ele geçirme stratejisi olarak aynı zeminde yer aldıklarını söylüyoruz. Bu son derece önemli, yapısal ve varoluşsal bir benzerliktir. Daha doğrusu aynılıktır. Aynılığın ortak paydası gücün başkası üzerinde kullanımı olarak iktidardır. Moderni tanımlayan bu ortak paydadır. O halde milliyetçilik de, İslamcılık da, bilimci, laik ve liberal özellikte birer modern projedirler. Bu çerçevede İslamcıların Batı eleştirilerini ve Batı değerlerine saldırılarını anlamak da oldukça zordur, ya da kolaydır. Modern adlı bu ortak paydayı Heidegger tüm bir varlık için belirler. Heidegger'e göre, varlığı tanımlayan onun isteme istencidir ve modern dönemde bu isteme istenci gücün öteki üzerinde kullanımı olarak iktidaristenci şeklinde somutlanmıştır. Bu ortak payda dışında varolmanın mümkün olup olmadığı bir yana, düşünülmesi bile olanaksız görünüyor. Ama çok önemli bir ayrım var, Heidegger isteme istenci diyor, iktidar demiyor. Yukarıda çizdiğimiz çerçevedeki iktidar tanımı modern döneme özgü bir somutlanma biçimidir. Ve modern öznelere olarak akıl tarafından öylesine kuşatılmış bir durumdayız ki isteme istencini, negatif güç kullanımı dışında yani başkalarının eylemlerini yönlendirme dışında ya da başkalarını, kendimizi "tanıma" aracı olarak görme dışında düşünmüyoruz. Şimdi belki de modern akıl biçimleri dışında düşünmeye çalışma deneyimi olabilecek bir çerçeve çizmek istiyorum. Açıktır ki bu

çerçeve modern anlamda isteme istenci temelinde kurulamayacaktır. Öyleyse geriye istememe istencinden başka birşey kalmıyor. Ben buna bu aşamada *istememe istenci* diyecek ve ona gücün pozitif tanımı yani güce sahip olma anlamında bir varoluş tarzı olarak bakacağım. Foucault'un bu bağlamdaki ayrımı burada hatırlanmalıdır. Ayrıca ilerde bu *istememe istenci* ile Heidegger'in isteme istencinin örtüştüğünü söylemek bile mümkün olabilecektir.

Bartleby

Bartleby, Herman Melville' in kısa oylumlu bir öykü-romanıdır. Dilimize Münir H. Göle tarafından çevrilmiş ve İletişim Yayınları'nca 1991 yılında basılmıştır. Hikayenin özeti şu:

Bartleby farklı, garip ve havsala dışı bir homo-sapienstir. Bizim hiç bir kimlik tanımımıza sığmıyor. Yalnızlığını böylesine yoğun yaşayan bir tipe kolay kolay rastlayacağınızı sanmıyorum. Bu yüzden de belki, çalışmaya başladığı avukatlık bürosundaki patronunun bütün ısrarlarına ve sorularına rağmen kendisi, ailesi, geçmiş ve özel yaşamı hakkında yöneltlen tüm sorulara büyük bir fütursuzluk ve serinkanlılıkla '*yanıtlamamayı tercih ederim efendim*' yanıtını verip geçiştiriyor. Oldukça çalışkan, ama kendi işinin sınırları içinde çalışkan olan Bartleby, hazırladığı raporların patronu (avukat) tarafından kontrol edilmesi sırasında patronunun tüm ısrarlarına rağmen ek bir iş olan tashih çalışmalarına yardımcı reddediyor ve çağrıldığında '*gelmemeyi tercih ederim efendim*' diyor. Avukat bir çıkış yolu bulamadığı oranda büroda çalışan diğer elemanlardan yardım istiyor ve onlar elbette yardıma koşuyorlar. Bartleby'nin hazırladığı raporların düzeltilme işleminde patronlarına yardım ediyorlar. Tam bir dayanışma örneği veriyorlar doğrusu. Oysa Bartleby dayanışmamayı tercih ediyor. Büro, müşterilerle dolu olduğunda bir iş çıksa ve müşterinin biri, bir yerden bir pul almasını ya da ne bileyim noterlik bir işi yapmasını ya da benzer bir işi teklif ettiğinde, teklif ne kelime, buyurduğunda Bartleby

harika bir nezaket göstererek, saygılı, soğuk, mesafeli, kibar, ılımlı ve duyulur duyulmaz bir sesle *'gitmemeyi tercih ederim efendim'* deyiveriyor. Müşteriler çılgına dönüyor ve patron avukata bu adamın ne biçim bir adam olduğu yolunda sitayişlerde bulunuyorlar. Doğrusu ya avukat da Bartleby'nin ne biçim bir adam olduğunu anlamak için neredeyse gece gündüz kafa patlatıyor ama işin içinden çıkamıyor. Bu sıska, bu ince, cılız ama alabildiğine vakur ve gururlu adama, büyük bir nezaketle, ince ve tertemiz, artniyet-siz bir sesle sesleniyor: *"Bartleby lütfen gelir misiniz?"* Bartleby'den yanıt *"gelmemeyi tercih ederim efendim"*. Avukat kızarıp bozarıp devam ediyor, bir yandan da bu adamın vakarından etkilendiğini göstermemeye çalışarak *"Sayın Bartleby korkmayın yapmamayı tercih edeceğiniz bir şey söylemeyeceğim, gelin lütfen"* Bartleby gidiyor. Ve patron Bartleby'i kendi odasına getirebilme başarısının sevincini yaşarken bu başarıyı sürdürme edasıyla *"Sayın Bartleby, arkadaşlarınız sizin yazdıklarınızın düzeltilmesine yardım ediyor lütfen siz de falancanın yazdığı şu metni okuyun da ben düzelteyim"*, Bartleby'den yanıt *"okumamayı tercih ederim efendim"*. Günler böyle geçiyor. Bir gün Bartleby kalemi elinden atıyor. Patronu sorduğunda ise yanıtı hazır *"çalışmamayı tercih ediyorum efendim"*. Avukat; *"Neden sayın Bartleby?"* cevap *"yanıtlamamayı tercih ederim efendim"*..

Avukat bir yandan çıldırmanın eşiğine gelmiştir, bir yandan da Bartleby'nin davranışlarını anlayamadığı için kendinde büyük bir eksiklik duymakta Bartleby'nin tepkisini anlamlandıramadığı için kendisini eksik ve yetersiz bulmanın rahatsızlığını yaşamaktadır. Bu arada büro arkadaşları da Bartleby'e kin bilerler.

Bartleby bir süredir artık bürodan hiç ayrılmamakta orada yatıp kalkmaktadır. Bir sabah avukat erken geldiğinde orada burada camaşırılar, kap kacaklar bulur ve oldukça sinirlenir. Artık bu işe bir nokta koymaya karardır. Odasına çekilir. Mesai başlangıcında Bartleby'i çağırarak ve ona haddini bildirecektir. Hatta onu kovacaktır. O an gelir. Avukat; *"Bartleby gelir misiniz?"* Yanıt ,pencerenin kenarından dışarıyı bir heykel durgunluğu içinde dalgın dal-

gın seyreden Bartleby'den gelir (pencerenin karşısında, en fazla iki metre uzaklıktaki öbür apartmanın merdiven boşluğuna rastlayan sıvasız tuğla duvardan başka bir şey yoktur ve aşağı yukarı bir yirmi metre yükseklikten sonra bir parça gökyüzü görünmektedir) *"gelmemeği tercih ederim efendim"*.. Avukat, Bartleby'nin gelmeyeceğine kanidir, kalkar elinde bir dosya ile gelir ve emredici bir ses tonu ile, *"Şu işi yapın"* der. Bartleby, malum.. *"yapmamayı tercih ederim"*. *"Sayın Bartleby, çalışmıyorsunuz, yardım etmiyorsunuz, üstelik burada yatıp kalkıyorsunuz, buyrun size hakkınız olan on dolara ilaveten yirmi dolar daha lütfen burayı terkediniz ve gidiniz, size bu hafta sonu boyunca iki gün süre veriyorum"*. Bartleby'den yanıt *"gitmemeyi tercih ederim efendim"*. Patronun masa üstüne bıraktığı otuz dolar iki gün boyunca o masanın üstünde durur. Ve avukat bu parayı iki gün sonra koyduğu yerden geri almak zorunda kalır.

Yanıt ve tavır kesindir. Avukatın günlerce uğraşı boşa çıkar, en sonunda kendisi başka bir büro bulup oraya taşınır ve diğer elemanlarını da alır götürür. Bartleby orada kalmıştır. On gün sonra, bu eski büronun yeni kiracıları, avukatın kapısını çalarlar ve ona kendi elemanının hala orada durduğunu onu ordan çıkarmazsa gerekli adli makamlara başvuracaklarını söylerler. Avukat çelişkiler içindedir, bir yandan Bartleby'nin tavrını anlamaya çalışmakta, bir yandan ona acımakta, bir yandan da anlaşılabilir bir biçimde Bartleby'e karşı kendisini sorumlu hissetmekte ve onun karşısında eziklik duymaktadır. Eski büroya gider, amacı Bartleby'i binayı terke zorlamaktır. Gittiğinde, odadan zorla atılan Bartleby'nin apartmanın merdiven boşluğunu mesken tuttuğunu görür. Kıvrılmış öylece kapalı kapının dibinde oturmaktadır. Avukat büyük bir iyi niyetle konuşur *"Sayın Bartleby, size yalvarıyorum, aileniz kimdir, size yardım edeyim, istediğiniz yere göndereyim, gerekli parayı vereyim, lütfen kendinizi toparlayın."* Bartleby'den yanıt *"gitmemeyi tercih ederim efendim"*. Sinirlenir ayrılır. Daha sonraki günlerde Bartleby'nin polis zoruyla alındığını ve kent hapishanesine konulduğunu öğrenir. Ziyaret gününde onu ziyarete karar verir, ve gider. Gardiyan avukata, Bartleby'nin garip biri olduğu-

nu anlatıp durmaktadır. Savcıya "ifade vermemeyi tercih ederim efendim" dediğinden tutun da yemek verdiğinde "yememeyi tercih ederim efendim" deyişine kadar olanları anlatır.

Bartleby hapishane avlusunda, güneşin dikey düştüğü bir bölümde, duvar dibinde kıvrılmış, ana rahmindeki vaziyetini almıştır. Sürekli "Yememeyi tercih ederim" demıştır ve *ölmeyi Tercih Etmıştır*.

Olayı bize anlatan Herman Melville, Bartleby'nin geçmişi hakkında, o öldükten sonra, onun geçmişi ile ilgili edinebildiği tek bilgiyi bir dipnotta verir: Bartleby, avukatın yanına gelmeden önce büyük bir ilin merkez postahanesinde sahipsiz mektuplar bölümünün on küsur yıllık müdür yardımcısı iken, bir gün çıkıp gitmiştir.

Pyrrhus Zaferi

Bartleby ölmüş, ama ölümüyle sonuçlanan yolculuğu bir zaferle süslemiştir. Bu özgürlüğün zaferidir. Bu yolculuğun temel özelliklerini anlamak istiyorum.

1. Bartleby iletişimi reddeder: içe dönük biridir Bartleby, pek konuşmaz, pek değil hiç konuşmaz, sadece zorunlu olduğunda bir kaç sözcüğü belli belirsiz telaffuz eder. İletişimin gereksizleştiği noktadadır. İletişimin sorunları çözdüğüne dair genel inancın iflas ettiği yerde. Şu amiyane '*insanlar konuşa konuşa.*' jargonu anlamsızlaşmıştır. Bakıyorum iletişime böyle radikal karşı çıkış ya da direniş her şeyden önce ve özellikle Habermas'a ve onun iletişimsel rasyonalite anlayışına bir karşı çıkış bir hiçleştirme hareketi gibi görünüyor. Habermas bilindiği gibi dilde anlaşmanın, değersel temelinin uzlaşmayı ve hoşgörüyü meşrulaştırdığını iddia eder. İletişimsel akıl bir uzlaşım değerinin kolektifliği üzerine kuruludur. Birarada yaşamının, biraradalığın, ötekini tanımanın ve çoğulluğun temelinde iletişimsel rasyonalite vardır. Oysa Bartleby sanki Habermas'a şöyle demektedir: Dilde anlaşıyor olmamız

olsa olsa anlaşmamada anlaşıyor olduğumuzu gösterir. Bu da anlaş-tığımız ve de uzlaştığımız anlamına gelmez. Dolayısıyla dilde anlaşma, gerçek çelişkileri uzlaştırmaz, ancak uzlaşmaz bir biçim-de çeliştığımız konusunda bizi anlaştıtır. Ben insanoğlunun çeliş-kileri çözümlemek ya da uzlaştırmak için hala iletişimin, şiddete mecburiyeti telif etmeye muktedir olmadığı görüşündeyim ve Bartleby beni haklı kılıyor. Elbette Bartleby, çelişkileri çözümle-mek için, kendisi dışında kimseye şiddet uygulamıyor ve iletişimi-min anlamsızlaştığı noktada konuşmamayı tercih ediyor. Dolayısı ile gerekli olan şiddetin türü konusunda belirli ipuçlarını da veriyor. Bartleby'yi zorluyor muyum? Sanmıyorum ama olabilir. Her-man Melville nasıl olsa bana kalkıp 'hey benim romanımı zorla-ma' demeyecektir, diyemeyecektir. İddia şudur ki iletişimsel aklın temeli, değerler dışında değildir. Ve değerler alanı hem uzlaşım-sal değildir ve hem de insan faaliyetlerinin bazı türleri vardır ki değerlere ve iletişimsel akla ne indirgenebilir ne de tahvil edilebi-lir. Örneğin, oyun oynamak, sevmek, eğlenmek, şiir yazmak (basmak değil belki), resim yapmak (satmak değil belki) vb.. bu tür insan faaliyetlerini iletişimsel rasyonalitenin değersel alanı içi-ne sokamazsınız. Kısaca Apollon istediği kadar aklın tellerini gı-cırdatsın, Dionysos'un flütünden çıkardığı sesleri çıkaramaz. Bu nedenledir ki koca bir insanlık tarihi boyunca Apollon kültü ile Dionysos kültü hem birlikte hem de bir tür kavga halinde bugün-lere dek gelmişlerdir. Ama uzlaştıklarını bugüne dek gören oldu-ğunu sanmıyorum. Üstelik günümüzde Dionysos'un tantanası ev-lere şenlik. O halde iletişimsel akıl, yetmiyor diyor sevgili Bart-leby, hayır yetiyor diyen var mı? İnsanların konuşa konuşa anlaş-tığını ve uzlaştığını hala iddia edenler var mı? Öyleyse bu 'konu-şa konuşa' nın yanına başka şeyler de koymak gerekmiyor mu? 'dövüşe dövüşe', 'sevişe sevişe' gibi. Neden olmasın, hayat zengin.

2. Bartleby mülki ve hiyerarşik değerleri reddediyor.

İletişimsel aklın değerlerinden sonra mülki ve hiyerarşik değerler vardır sırada. Patron durumundaki avukata karşı hiç bir biçimde el pençe, etek rüzgar durmuyor. Gurur ve onuruyla her zaman

ayakta, cılız da olsa dimdik duruyor. Bazan sendeliyor ama, halsizlikten ve bakımsızlıktan. Büroda diğer çalışanlar gibi avukatın yüzüne yağ çekip ardından küfretmiyor. Diğer çalışanlarla arasına koyduğu mesafenin ve onlarla kurduğu ilişkinin niteliğini hiç bir biçimde değiştirmeden avukat ile de kuruyor. Yoksa avukat çağırıldığında hangi insan kalkıp da *"gelmemeyi tercih ederim efendim"*, *"yanıtlamamayı tercih ederim efendim"*, *"konuşmamayı ve yapmamayı tercih ederim efendim"* diyebilir? Bartleby der. Çünkü hiyerarşi ve itaat nosyonu ya yoktur, ya da gelişmemiştir ya da reddedilmiştir. Ben Bartleby'nin bu nosyonu reddettiğini düşünüyorum. Avukatın patron konumunun akılcı algılanışı ve meşruluğuna olduğu kadar, çalışanların (kamunun) ilişki biçimlerinin akılcı ve meşru oluşlarına da aynı biçimde direnir, Bartleby. Yani aklın her türüne, araçsal akla da hukuksal akla da aynı biçimde tepki gösterir. Onları kaale almayarak, itaat etmeyerek. Prestij, onama, itaat ve onay, bunları ne kendisi için talep eder, ne de başkasına tanır. Meşruiyeti, aklın kuralcı standartları temelinde değil, yaşamın akışkanlığı içinde, büyük ölçüde de belirsizlikler halinde karşılar. Tanıma aklın nedensellik zinciri dışında nedensizliğin bir ürünüdür Bartleby için. Esasen hiyerarşiye direnişi ve onu reddedişi, az ilerde irdelleyeceğimiz onun iktidar ve güç istemini reddedişinin de bir gereğidir. Hadi bir adım daha ilerleyelim, özne oluşu, ben oluşu, kendi oluşu red, doğal olarak itaati ve hiyerarşiyi reddi zaten gerektirir ya da ön varsayar.

Bartleby mülki değerleri de reddeder. Paranın bireysel ve kamusal düzeyde taşıdığı anlam ve değer, Bartleby indinde anlamsızlık ve değersizliktir. Herkesin dininin imanının para olduğu bir yerde o, yerde bulduğu paraları büyük bir nezaketle bulup, alıp avukata geri verir. Aldığı haftalıkların -günlük yiyecek ve bakım için harcamalar dışında kalan- tümünü, büro masasının kilitli çekmesinde evrakların, dosyaların kenarına köşesine saçılmış halde bulan avukat farkeder öncelikle Bartleby için paranın bir değer taşımadığını. Koyduğu otuz dolar günler boyunca masanın üstünde aynı yerde durmuştur. Avukatın, Bartleby'nin geri dönmesi için yaptığı tüm maddi teklifler, bunlar işe yaramayınca evine davet-

ler, ona bakmayı, bir süre geçimini üstlenmeyi kabullenişleri vb. bütün bunlar reddedilir Bartleby tarafından. Bartleby mülki değerlerin ötesinde yaşamaktadır. Kapitalist bireyin kazanma hırsı, mülkiyet çılgınlığı, tüketim manyaklığı hiç biri, hiçbiri yoktur Bartleby'de. Ama bu öyle bir biçimde verilir ki romanda, son derece doğal, sanki zaten durum böyleymiş gibi. Mülki değerlerin hiçe sayıldığını, Amerika'nın '*bırakınız yapsınlar*' kapitalizminin amansız egemenliğinin yaşandığı bir ilinde değilmişsiniz gibi. Bartleby öylesine yaşamaktadır ki, sanki yaşadığı toplumda, mekanda, mülkiyetin hiçbir önemi yokmuş, hiç bir işe yaramamaktaymış gibi.. Oysa büroda çalışanlardan biri -adını şimdi hatırlamıyorum- her öğleden sonra içki krizleri tuttuğunda gözü, düşüncesi, benliği, varlığı her şeyi para diye çırpınır. Kalbi pa ra pa ra pa ra ritmiyle atmaktadır. Karşısında Bartleby, sakin, huzurlu, sessiz, çaycının getirdiği ayçöreğini ısırmaktadır. Başka bir şey yediğini gören de olmamıştır. Doğuştan tahılcı mı ne... İnsan biraz istek duyar değil mi? Para ister, et ister, elbise ister, kebab ister, hadi olmadı, lahmacun bari iste be adam.. yok, istemiyor. Ayçöreği yetiyor adama. Ev de istemiyor, eşya da. Bu yüzden büroda yatıp kalkmaya başlıyor ya. Sanki taşımaya üşendiği ya da taşımaktan tiksindiği bedenini bir yerlere atsın, bir yerlere sığdırsın da gerisi boş gibi davranır. Mülki değerleri hiçe sayışı, bedenine, fiziksel mevcudiyetine zarar verecek boyutlara ulaşır. Bir stoacı, bir çileci midir, Bartleby? Bilmiyorum, belki!

3. Bartleby çalışmayı ve dayanışmayı aşağılar ve reddeder.. Reddeder ama tembel midir? Hayır çalışmaya başladığında büronun en çalışkan, en düzenli ve en üretken elemanıdır. Peki reddettiği nedir? Çalışmanın itaat ve bağımlılık ürettiği noktada Bartleby'nin redleri başlar. Yardımlaşma ve dayanışma adı altında, ücretini aldığı iş dışında iş yapmaya ya da yaptırılmaya başlayınca Bartleby '*yapmamayı tercih ederim efendim*' der. Çalışma ve emek Bartleby'nin kendi varoluş tarzıdır. Bir bağımlılık ya da itaat biçimi değil. Bağımlılığın yarattığı utanç yoğunluğu bir anlamda onu iletişimsiz kılan şeydir. Çalışmayı, daha doğrusu, dayanışma ve yardımlaşma adı altında çalışma hayatının toplumsal normları ve ah-

laki değerleri adına çalışmayı reddettiği yerde Bartleby bu kamusal ahlaki değerlerin karşısına kendi değerlerini koyar. Cesareti, riski, bedel odemeyi-gze aldığı bir tavrı, red tavrını. Ama bu tavrın formu öylesine belirsiz ve öylesine hem kendi halinde gibi görünen hem de öylesine karşı tarafı yani ötekini ıldırıcı ya da ayartıcı bir tavidir ki, yapılacak bir şey yoktur ortada. Bartleby, dayanışma ahlakının karşısına tepkisizlik formu altında bir red tavrını bir tepkiyi vareder. Ama bu tavrı yıkıcı ve başkaldırıcı formlar içinde değil, kendini inşa etme, kendini yapma formu içinde koyar ortaya. Dolayısıyla muhatabı karşısındaki değil, kendisidir. Ve kendisine yönelik bir tavrı olduğu için de karşı tarafa bir karşılık verme olanağı tanımaz. Karşısındaki salt şaşırır. Evet salt şaşırır. Havsalasının almadığı, örneğini görmediği, aklının ermediği bir davranış biçimi ile karşı karşıyadır 'teki'. Kısaca Bartleby, emeğe ve çalışmaya karşı değildir, bu kendi doğal varoluş tarzına, kendini varedişine ve yapmasına karşı oluş olurdu. Bartleby çalışmanın yabancılaşmasına karşıdır. Çalışmanın kendi varlık kipi olmaktan çıkarılıp toplumsal bir mecburiyete, yardımlaşma adı altında bir mahkumiyete dönüştüğü noktada çalışmamayı tercih eder. Ve alışma tümüyle yabancılaştığında, bireysel etkinliğin varoluş formuna tümüyle yabancı bir şey haline geldiğinde, Bartleby'yi şeyleştirdiğinde, o, çalışmayı tümden reddeder, Ve işte bundan sonrasını mal ve emek pazarının araçsal aklıyla çalışan insanların anlama olanağı kalmaz. Bartleby marjinalleşmiştir, aykırılaşmiştir, artık o bir *anormal*dir. Ve toplum dışına atılmalıdır. Yalnızlığına, tekliliğine, farklılığına terkedilmelidir. Neden? 'Eşitlik' adı verilen bayağılığın kurallarını bozduğu, 'Eşitlik' denen sahtekarlığın 'dayanışma ve yardımlaşma' adını verdiği değerlerin karşısına kendi değerlerini koyduğu için. Evet Bartleby, çalışmayı reddetmekle, normal olana karşı çıkmıştır, hümanizmin insani değerler yutturmacasına, (ki aslında pazarın meşru işleyiş biçimidir) karşı çıkmıştır. Kendi değerlerini gerçekten de kamunun hrokratik aklı ve değerleri karşısına koyabilmiş midir? Koymayı denemiştir. Başarılı olmamak başka, bu değerleri başarılı olmamamak korkuşuyla ortaya koymamak başka, başarılı olamayacağını bilerek ortaya koymak ise yine başka bir şeydir. şimdi Bu son şık-

kı tercih eden, en büyük kumarı, en büyük bedeli ödeyeceğini bilerek oynayan Bartleby, gerçekten de tepkisiz biri midir? Bunca içe dönüklüğüne, pasifliğine, kendinde halindeliğine karşın, onu tepkisiz olmakla, duyarsız olmakla niteleyebilir misiniz? Kısaca onun "*çalışmamayı tercih ederim efendim*" biçimindeki bu kırılgan, çıtı pıtı, nazik cümlesinin doğuracağı sonuçları kim göze alabilir? Bunca ince yapılı, ama bunca kesin ve radikal anlamalı bir cümle de siz kurun bakalım. Anlatının bu biçimini üretmeseydi Bartleby, Patronu olan avukat'ın yaşamında böyle derin etkiler bırakamazdı sanırım.

4. Barleby'nin tepkisizlik formunda tepki üretmesi 'öteki'ni mutlaka etkiler. Etkilemiştir de, hem çalışma arkadaşlarını ve hem de avukatı. Farklı etkilerdir bunlar elbette. Örneğin çalışma arkadaşları son derece rahatsız olmuşlardır. Çünkü Bartleby'nin patronla yardımlaşmayı reddettiği noktada, onlara iş düşmüştür ve patron düzeltme işini onlarla yapmıştır. İçlerinden biri Bartleby'ye öylesine kin bilemektedir ki, bir ara kavga etmek istemiş, ancak Bartleby'nin o anlaşılmaz soğukkanlılığı ve yine o anlaşılmaz söylem kipi karşısında bir şey yapamadan, sadece şaşırarak geri dönmüştür. Bu adamla şöyle ağız tadıyla kavga bile edilememektedir. Kısaca, Nietzsche'nin önerilerine uygun olarak yeni değerler yaratır Bartleby. Mevcut değerlerin değerini değiştirmeyi dener. Ve bir şey ortaya çıkar ki, bunu Bartleby öğrenme fırsatı bulamaz: başkalarını, kısaca 'Öteki'ni rahatsız etmeden yeni değerler yaratmanın olanağı kesinlikle yoktur. Dolayısıyla her yeni değer yaratma yolculuğuna çıkan kişi öncelikle karşısında en yakınından başlayarak çevresindeki insanları (ki bunlar öncelikle eş, dost, arkadaş ya da akrabadır) bulacaktır. Yeni değerler iktidardakilerden ya da patronlardan çok önce ve ilk önce kendi çevrenizdekileri rahatsız eder. Ve onların rahatsızlıklarını (ya da bir diğer deyişle akli -ya da sistemi- savunuculuklarını) göğüslemeden yeni değerler yaratmak, hele hele bunları mevcut ahlakların karşısına koymak neredeyse olanaksızdır. Bartleby, bunu göğüslemiştir.

Bir diğer etkilenme biçimi, içseldir. Avukatın Bartleby'e kadar

araç/amaç ikilemi içinde bir muhasebeci gibi kar-zarar hesapları yaparak yaşayıp gitmesini meşru gösteren aklı, Bartleby'nin davranışları karşısında bocalar. Hem de iyiden iyiye bocalar. Avukatın aklını kullanışı ile meşrulaştırdığı yaşamundaki gedikler büyür, soru işaretleri çoğalır, anlamsızlıkların üzerindeki örtü bir kaç yerinden yırtılmaya başlar. Hele hele zorunluluk olarak algılanmış başta hukuk olmak üzere tüm diğer toplumsal ve yaşamsal norm, kural ve değerler kuşkununa, şaibenin kışkacına yakalanır. Bunları nereden çıkarıyorum: Avukatın iç hesaplaşmasından. Bartleby'yi anlamak için çaba sarfeder avukat. Öncelikle çaba sarfetmeye karar vermesi ilginçtir. Bartleby'nin davranışlarının ilginçliği üretir bu çabayı. Çünkü neticede avukatın akılcı aklı, böyle enterasan bir örneği 'anlamamak' gibi bir yenilgiyi hemen hazmedebilecek yüzeysellikte değildir. Önce amiyane hümanist değerler, yardım, acıma, destek olma vb. değerlerle Bartleby'yi altedebileceğini düşünür. Oysa süreç içinde Bartleby'nin davranışlarının radikal temelleri görünmeye başlar, tepkinin sarsılmaz dikliği, açıklığı, üstelik böyle ince ve kırılgan bir form içinde. Avukat bir türlü Bartleby'yi polise vermez. İstese bir günde polisi çağırıp kolundan tuttuğu gibi bürodan atılabilirdi. Oysa bunu yapmadı, tersine kendisi Bartleby'yi bu büroda bırakarak başka bir büroya taşınmayı tercih etti. Böyle davranmak zorundaydı. Bartleby'yi polise vermek, avukat için (akıl için) gerçek anlamda bir yenilgi olurdu. Bartleby'nin oyun alanında oynamak zorundaydı, orada onu yenmek, avukatın motivasyonunun tüm kaynağı buydu. Enerjisini buradan alıyordu. En sonunda Bartleby'nin ölümünü gördüğünde duyduğu üzüntünün, derin sarsıntının nedeninin Bartleby'nin ölümü mü, yoksa kendi aklının yenilgisi mi olduğu konusu açıkta kalmış, karar okura bırakılmıştır. Ama avukat açısından üzüntünün kaynağı, yenilgiydi. Bütün o ilgilenmeler, teklifler, uğraşmalar, Bartleby için değil, piyasa aklının her şeye kadir egemenliğinin ve meşruiyetinin sarsılmasını önlemek içindir. Sonuçta yine de bu akıl ve onun 'düzen' inde Bartleby, ölerken de olsa bir gedik açmayı başarmıştır. Özetlersek etkinin bir türü de avukatınkidir. Bartleby'nin tepkisi insanları elbette etkiler, Bartleby tepkisini kendisine yönelttiği oranda, bunun şiddetini artırdığı oranda, yarattığı etkinin

yoğunluğu ve etkisi artar. Shakespeare'ın oyunlarında kralın soy-tarısı en az kral kadar etkilidir. Ama neticede bir soytarı. Toplu-mun normal standartları dışında, bir marjinal. Nedeni oldukça ba-sit, soytarı söyleminin yönü ve şiddeti kendine yöneliktir. Kralı dövmek isterse kendini döver, ötekine kızar kendi üstünü yırtar, parçalar. Sözleri bile '*vay benim deli aklıma*' diye başlar. Akla küf-rederken de kendi aklına küfreder. Bu örneği niye andım. Soytarı başkalarını etkiler, kralın 'dostlarını' başka etkiler, kralı başka.. Bu nedenle de Kral, soytarısını korur ve onu zindancı başına ya da cellata vermez. Avukatımız da Bartleby'i korur ve onu hukuksal aklın ellerine (polise) vermez, veremez. Her iki durumda da aslın-da avukat ve kralın tavırları, kendi meşru, hukuksal, yönetsel, di-sipliner akıllarının ve akılcı düzenlerinin parçalanmasını önleme ve açmazlar, gedikler ve bozulmaları kontrol altında tutma saikin-ce güdülenmiştir.

5. Bartleby isteme istencini reddeder. Bartleby'nin 'öteki'ni rahat-sız edişinin temelinde gerçekten ne var diye sorduğumda, bu so-runun yanıtını 'öteki' nin temel özelliğinde, 'isteme' sinde buluyo-rum. Bartleby, tüm edimleri, etkinlikleri ve ölümüyle 'öteki' nin isteme istencinin anlamsızlığını ve boşunalığını anlatır. Bartleby bunu anlatının belirgin bir formunda sürekli açığa vurur : "*.....ma-mayı tercih ederim*". Bir kere tercih ederim olumsal bir yüklem-dir. Ancak asıl yüklem eylem dir. Tercih etmek bir tavır, bir se-çim ve bir istemdir. Ama 'istememe' nin istemidir. Yani '*istememe-yi tercih ederim*' der Bartleby. Yapmamayı, çalışmamayı, ko-nuşmamayı, kısaca olmamayı. Olmamayı tercih etmek, bu mevcut oluş durumuna karşı muazzam bir tepkidir gerçekte. Yaşamı ve onun öznesini istememektir. Kendini istememektir, 'ben'i, 'ego'yu, 'kend'i'ni. Kısaca Bartleby 'özne'yi istememektedir. Öznenin isten-memesi, onun egemenliğini, baskınlığını, iktidarını istememektir. Öznelarasılıkta iktidarı istememektedir Bartleby. Ben Bart-leby'nin davranışlarını ve tepkisini '*istememe istenci*' olarak adlan-dırıyorum. Ve istememesinin nesnesinin 'güç' olduğunu söylüyo-rum. Bartleby gücü istememektedir. İnsanın karşısına akıl for-munda, değer ya da norm formunda çıkan ve hayata düzen verdi-

ğini iddia eden ve bireyi bu iddiaya itaata davet eden, meşrulaşmış yaptırımlar yumağını istememektedir Bartleby. Gönüllü kuluğa rızayı istememektedir.

Anlamış olacağınız gibi Foucault'nun güç ayrımına gelmiş bulunuyoruz: ötekinin edimlerini etkileyen, yönlendiren, öteki üzerinde kullanılan güç olarak güç ile güce sahip olmak biçimi içinde güç arasındaki ayrıma. Birincisinin negatif, ikincisinin pozitif güç olduğunu imliyor Foucault. Bartleby'nin reddettiği negatif güçtür. İstememesinin nesnesi negatif güçtür. Ne ki bu gücü istememe de bir güç yanı bir isteme gerektirir. Öyleyse ortaya istememe istemesi çıkar. Bir diğer deyişle negatif gücü istememe pozitif gücü. Ya da iktidarı, egemenliği, tahakkümü, reddetme özgürlüğü. Başkasının edimlerini yönlendirme ve etkileme ne denli bir güç gerektiriyorsa, buna karşı bir etkinlik de o oranda bir güç gerektirir çünkü. Ve her iki güçle de yadsıma olanaklıdır. Negatif gücü kullanarak yadsıyabilirsiniz, ve bu modern bir başkaldırı olur ki yıkıcı ve yokedici bir şiddettir, yokederek değiştirmektir. Ya da pozitif gücü yaratarak, temellük ederek yadsıyabilirsiniz ki bu bence postmodern bir tepki ve yapıcı bir etkinliktir, yaparak değiştirmektir.

Bartleby'de bağımlılık ve itaat duygusunun yarattığı utanç ve gerilim o denli yoğundur ki, yadsıma ruhunun kendine yönelikliği, özneyi yoketme istemi bir diğer deyişle özgürlüğün üretimi, kendi ile birlikte ötekini ve giderek yaşamı yoketmeye yönelir. Bu özgürlük yolculuğu her şeyi yokederek elde edilen bir özgürlükle sonuçlanır. Özgürlüğe ulaşılır ama ölüm pahasına. Bedeli çok ağır ödenmiş bir kazarımdır bu ve ödenen bedele değmeyecek bir zafer: Pyrrhus Zaferi. Pozitif gücün kendini yapma serüveni, bu olanağı bulamadığı noktada modern bir yıkıcılığa ve yokediciliğe yönelir. Bartleby için sonuç oldukça modern olmuştur. Yıkıcı ve yokedici. Kendine yönelik şiddet uygulaması, gücün kendi içine katlanması boyutlarını aşmış, yapma, yaratma edimi bu nedenle yoketmeye dönüşmüştür. Oysa yadsımanın yaratıcılığı değerlerin yeniden yaratılmasının zorunlu koşuluymdu. Bartleby bu koşulu bu-

lamadığı noktada değerleri yeniden yaratmayı değil, yaratamayan kendini yoketmeyi '*tercih etmek*' zorunda kalmıştır. Bunu da '*ye-memeyi tercih ederim*' diye diye gerçekleştirmiş ve bir anlamda açlık grevi ile kendi yaşamına son vermiştir.

Her ne olursa olsun benim Bartleby'den sonra sorduğum soru şu: Böyle bir tepkiyi gösteren, bir diğer deyişle iktidara, özneye karşı böylesine bir direnişi sergileyebilen Bartleby güçsüz müydü? Bütün edilgin görünümüne, kendindeliğine, sessizliği, içe dönüklüğü, durgunluğu ve fiziksel sabitliğine karşın Bartleby edilgin bir birey miydi, etkin bir birey miydi? Bu özne olmayı reddediş serüveni boyunca tüm fiziksel sabitliğine karşın onu bir iktidar olarak, bir isteme istenci olarak, kısaca bir özne olarak tanımlamak olası mı? Yoksa o bir birey oluş tarzı mıydı? 'Öteki'nin tüm fiziksel olarak hareketli, oraya buraya savrulan yaşamına karşın, bir sabitlik olarak özne olduğu yerde, Bartleby bu tanıma girer mi? Yoksa Bartleby'yi sonu yenilgiyle bitmiş, ama kazanamayacağını bile-rek çıktığı yolda, oynadığı bahiste, etkin bir birey oluş durumu olarak anlamak yeterli midir? Bence evet yeterlidir. Bartleby sonu nasıl biterse bitsin, etkin bir birey oluş durumudur. Kaybedecek ata oynayarak kazanmıştır. Bu bir meydan okumadır. Kaybedecek at üstüne bahis tutmak her zaman daha büyük, daha risklidir. Burada Bartleby'nin oynadığı bahisin karşılığı kendisidir. Bartleby adlı özne (iktidar) yokedilir. Bartleby'yi Bartleby'den başkası da yokedemezdi zaten. Kazanılan ise bağımlılık utancından kurtuluş ya da özgürlüktür. Ben bu tür bir özgürlük kazanımını reddediyorum. Yaşam pahasına olduğu için, bu zaferi, bir Pyrrhus zaferi olduğu için kabul etmiyorum. Bu modern bir son dur. Ve insanlık modern içinde özgürlüğü ya hep geleceğe ertelemek zorunda kalmış, umut denen bir avuntunun peşine takılarak gelecekte elde edilecek bir şey olarak ona bakmış ya da özgürlüğü elde ettiği yerde yaşamını noktalamak durumunda kalmıştır. Kısaca, modern içinde kalındığı sürece özgürlüğü yaşama olanağını bulamamıştır.

Bartleby'nin güçlü olduğunu iddia ettim yukarda. Bu gücün niteliği konusunda da kısa bir belirleme yaptım. Ancak bundan sonraki arayışımız için çok önemli olan bu belirlemeden hareketle temel bir ayrımın altını çizmek istiyorum. Bartleby'nin de reddettiği bir güç ve iktidar biçimini reddediyorum. Temel özellikleri, gücün başkası üzerinde kullanımı ile tahakküm ve baskı olan negatif güç kullanımıdır bu. Temel formu ise bir egemen olarak öznenin inşasını içeren iktidar ve egemenlik anlayışıdır. Gücün buradaki varlığı ve anlamı gerçekte son derece yanılsamalıdır. Bir sahiplik biçimi olmadığından, birey bir güce sahip değildir, gücü uygulayan ya da güce maruz kalandır. Dolayısıyla da buradaki güç, güçsel enerji ya da bir etkinlik kaynağı olarak güç değil, gücün büründüğü biçimdir, yani yaratıcı gücün sadece kılıfı anlamında şiddet uygulamasıdır, zor kullanımıdır. En inceltilmiş biçimlerine dek zorun kullanım biçimleridir bu anlamdaki güç. Ve modern iktidar tanımı olan bu güç anlayışı en gelişmiş biçimini siyasal demokraside bulur. Özneyi bir iktidar biçimi olarak kuran bu tür bir gücün uygulanımı, örgütlenimi, pratiği her ne ise sonucunda somutlanan insan özgürlüğünün yokluğu ve boyuneğışin, itaatın, bilinçli, bilinçsiz gönüllü rızanın meşruluğudur. Burada birey ile güç ilişkisi itaat ilişkisidir. Hukuksal aklın meşrulaştırdığı bir yasal, yaptırımsal zorunluluklar dünyasına itaat. Kendisine itaatın bir zorunluluk değil, bir seçim ve bir isteme olduğunu gizleyen bir hukuksal akla itaat. Bu itaatın siyasal formları nelerdir diye sordüğümüzde karşımıza temelde, muhafazakarlık, liberalizm ve sosyalizm gibi üç temel siyasal biçim çıkıyor. Bu modern siyasal biçimlerin kendilerini meşrulaştırdıkları temeller akıl ve ahlak. Ki ikisi de isteme istenci ile karmaşaya, kaosa düzen verme iddiasını taşıyor. Bu iddianın da bu üç siyasal formun da pratik tarihsel süreçte başarısız oldukları görüldü. Buna kısmen başlangıçta değindim. Detaylandırmanın yeri burası değil. Peki Bartleby'den kalkarak tersi olanaklı mıdır? Yani istememe istenci?.. Ama önce Bartleby'deki gücün niteliğine bakalım.

Bartleby'de, son eylemi dışında gözlediğimiz güç tipi nedir? Ya da onun gücünün özellikleri? Öncelikle pozitif ya da değer yaratıcı, sonra, kendine yönelik, yani gücü kendine katlayan, şiddeti kendine yönelten bir güç. Öznenin iktidarını yıkmayı hedefleyen bir güç. Özneyi (iktidarı) yoketmeyi amaçlayan. Burada güç bir varolma biçimidir. Başkası üzerinde kullanılmaz. Öznenin radikal olarak yokoluşunu hedeflemiş, bunu yeni değerler yaratarak yapmaya yönelmiş ve etkinlik üreten bir güç. Burada bir ayraç içinde bir konudan özellikle söz edelim, çünkü bu bireyin kendi üstüne kapanması olarak da sözedilen tavır bir bilinç sorunu değildir. Yani birey bu tavra bilinçlenerek ulaşmaz. Ulaştığında ise sorun bilinçlenme sorunu olmaktan çoktan uzaklaşmıştır. Nietzsche'nin bir deyişi vardı, şöyle diyordu; "*yanılgı bilmemek değil korkmaktır*". Evet sorun bireyin kendi bilincine varması olarak konamaz. Çünkü burada bilincin (aklın) işlevi bireyin kendi bilincine varmasıyla yaşamını düzenlemesi ve karmaşaya bir son vermesi ile tanımlanır. Yani bilinç bir düzenleyici misyonu ile ortaya çıkar. Oysa Bartleby'de örneğini izlediğimiz güce sahiplik formu, bir bilinçlilik formu değildir. Bir düzen getirme de değildir. Tersine katotik bir ortamı hedefleyebilir. Kaostan korkmama edimidir. Kaosla yaşamının olanaklılığını kabuletmek demektir. Güce sahip olmak, başkasına ya da doğaya egemen olma aracı değil, bir varoluş tarzıdır. Ve bu tarz, tümüyle egemenlik formundaki tarzlarla kuşatılmış olduğundan, doğal olarak egemenlik olarak aklın düzenini bozacak ve onun düzen verdiğini iddia ettiği kaosa yolaçacaktır. Evet kaos yaşanacaktır ve bunun için bir bedel ödenecektir, ama yeni değerler de yaratılmış olacaktır. Gücün bu yaratıcılığı olmasaydı, yeni değerler de yaratılamazdı. Dünyada her yaratılan yeni değere bakın, mutlaka bedeli ödenmiştir ve mutlaka sivil itaatsizliklerin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Aklın ve düzenin, uyumun ve birliğin, tümlüğün ve tekörnekliğin yarattığı değerler yok mudur? Elbette vardır, boyun eğişi ve itaati meşrulaştıran değerlerdir bunlar. Oysa Bartleby'de bireyin güç ile ilişkisi yapma, oluş, temellük ilişkisidir. Bu anlamda bir gücün varlığı ancak ve ancak sivil itaatsizlik formunda ortaya çıkar. Bartleby'nin tepkisi, diğer insanların normalleşmiş itaatlarının karşısında modern bir başkal-

dırı olarak yıkıcı bir itaatsizlik değil, değer yaratan sivil bir itaat-sizliktir. Özetle sivil itaatsizlik konusunda ilk belirlememizi yap-mış oluyoruz. Gücü, sahiplik formunda temellük eden, bunu tep-kisel (reaktif) bir temelde, (ki dışa vurumu tepkisizlik, ilgisizlik ya da duyarsızlık gibi görünebilir) bir etkinliğe dönüştürebilen bir tavıra, sivil itaatsiz bir tavır diyorum. Ve belirleyici özelliğinin istememe istenci olduğunu düşünüyorum. Bartleby örneğinde görüldüğü türden bir istememe istenci. Bartleby örneği bize isteme-me istenci temelinde bir sivil itaatsizliğin pratikte olanaklı olabi-leceğini gösterdi ancak sonucu ölüm oldu. Peki, akıl ve onun mo-dern egemenlik-iktidar biçimleri dışında, bireyi bir iktidar formu olarak özne biçiminde kuran değil de, onu hem etkin kılacak, hem de pozitif güç sahibi olarak yaşamasını mümkün kılacak bir yol yok mu?

Ahlaki Seçenek

Aklın iktidar üreten despotizmi dışında çağdaş bireye ve topluma bir biçim verme iddiasını taşıyan diğer bir seçenek ahlaktır. Dik-kat edilirse ben burada 'seçenek' sözcüğünü kullanıyorum, oysa aklı ya da ahlakı savunanlar için bu bir seçim değil bir zorunluluk meselesidir. Bürokratik 'nesnel' akıl, bize hukuk sistemini, yani yasaları ve kuralları bir zorunluluk olarak dayatır. Muhafazakar, liberal ya da sosyalist ve demokrat eğilimler de ahlakı bir zorun-luluk olarak, bir yaşam biçimi olarak öneriyor, dayatıyorlar. Üni-versiteler, politikacılar, tüm bir sistemin yönetimi de aklı yani 'bi-limi' bir zorunluluk olarak dayatırlar. Oysa bütün bunların zorun-luluk olduğu iddiası tümüyle geçersizdir. Ve asıl olan tercihtir, se-çimdir, neden?

şimdi burada bilimin kendi içinde rasyonel bir faaliyet alanı ol-duğunu biliyoruz. Ne ki bu, bilimin meşrulaştırımının da rasyonel olduğunun kanıtı değildir. Bilimin meşrulaştırımı kendi dışındadır ve normatif karakterlidir. Yani bir değer sorunudur. Bilime ve onun geçerliliğine inanabilirsiniz, ama bu dinin, ahlakın ya da sa-

natın geçersiz olduğunu kanıtlamaz. Dini, bilimi ya da ahlaki seçiyor olmak tamamen bir seçim ve değer sorunudur. Dinsel dünya görüşü, bu görüşü benimseyenler için arzu ya da beklentilerine yanıt veriyor, bunların gerçekleştirimini sağlıyorsa, aynı şey bilim için de, sanat için de geçerlidir. Öyleyse özetle ahlaki ya da akli seçim tamamen irrasyoneldir. Esasen Kant'ın, Pratik Akıl'a, 'Saf Akıl' karşısında bir öncelik vermek zorunda kalışı da tamamen kendi ödev ahlakının ve değerlerinin bir gereği bir buyruğudur. Kant, pratik akla öncelik vermesinin gerekçelerini saf akılda bulamaz ve bunu yargı gücünün bir yaptırımını olarak kabul eder. Yani bu ahlaki bir seçimdir. Aynı şey bilimsel akı ya da bürokratik akli seçerken de geçerlidir.

Eğer aklın mantıksal ve tutarlı yapısının (ki zorunluluklar üretir) seçimi, bu tutarlı yapının dışında ise o zaman seçime esas olan saik, şu ya da bu biçimde, değersel, sanatsal, hukuksal vb. ilgilerle, çıkarlarla yani pragmatik ile ilgilidir. Hukuk aklın mantıksal tutarlılığını esas alır ve herkes için eşit uygulanım mantığını, 'nesnellik' olarak ileri sürer. Bu nesnelliğin kağıt üstünde ve akıl yapısı içinde geçerli olduğunu, pratikte ise haklarınızın sadece ve sadece 'hakimin verdiği kadar' olduğunu bilirsiniz, ama buna rağmen hukukun zorunluluğunu tanırırsınız. Bu tanıma işlemi, ne hukuksaldır, ne sanatsal, ne de akılcı, tamamen iradi bir seçim sorunudur ve normatiftir. Öyleyse hukuksal yaptırımların yani yasaların zorunlu olduğu iddiasının hiç bir akılcı meşrulaştırım temeli yoktur. Giderek 'Düzen' denen şeyin düzen olduğunun ve onu kabuletmenin zorunlu olduğu iddiasının hiçbir akılcı gerekçesi yoktur. Bunlar, irrasyonel, ahlaki ve pragmatik seçim sorunlarıdır.

Örneğin, bir toplum, egemen yönetim tarzı olarak, dini değil bilimi seçebilir. TC seçmiştir. Aradan geçen 70 yıldan sonra bilimin ya da akılcı yönetimin iflas ettiği, meşruiyetini yitirdiği ve dejenera olduğu görülebilir. Bu dejenerasyon ve meşruiyet krizi, din karşısında bilimi seçim gerekçesinin krizi değil, bizzatihi bilimin akılcı yapısının krizidir. Din tarihsel olarak toplumların ya da bireylerin yaşamlarında elenmiş olabilir, olmayabilir de. Bence elen-

miştir. Ve bilimi seçiş gerekçeleri hala ahlaki olarak savunulabilir. Ne var ki bu kez de günümüzde bizatihi bilim tarihsel olarak elenmektedir. Yani akıl elenmektedir. Her ikisi de, tarihsel olarak elenmiş ya da eleniyor olsa bile her ikisini seçiş gerekçeleri olarak değerler alanı egemenliğini sürdürmektedir. Seçilenler elenmiş ama onları seçme gerekçeleri hala işlevsel ve hala egemendir. İşte son yıllarda ahlakın, demokratik, tutucu, gerici, muhafazakar, faydacı, islamcı vb. hangi tür değere sahip olursa olsun ahlakın yeniden popüler olmasının ve egemen tartışma ve tavır biçimi olmasının nedeni budur. Öyleyse uğraşılması gereken ya da üzerinde düşünülmesi gereken alan ahlak yani değerler alanıdır. Nietzsche değerleri yeniden değerlendirin, yaratın derken bu temel problematik alana işaret ediyordu.

Modernizmin başlarında yani 1600'lerden bu yana Batı egemen modelinin evrenselleşme iddiası ve uygulaması her şeyden önce rüştünü öte dünya görüşü karşısında ispatlamış ve dini dünyanın yönetiminden uzaklaştırmıştı. Çünkü din de netice itibarıyla siyasetti, bir idare biçimiydi. Bugün olan ise aklın, araçsal, hukuksal, bilişsel hangi biçimleri içinde olursa olsun aklın, başlangıçtan bu yana ileri sürdüğü kendi vaadlerinin altında ezildiğini ve tarihsel bir seçenek olma özelliğini yitirdiğini görüyoruz. Bilim ve din işlev olarak değil içerik olarak karşıttılar, zıt ve çelişiktirler. Şimdi bilimin tarih sahnesinden çekilişi, tekrar dinin gelişi anlamını taşımaz, bu dini dünya görüşünün iddiasıdır. Yani dini seçerseniz sonuçta seçtiğiniz pre-modern ve gelenekseldir, bilimi seçerseniz seçtiğiniz modern. İkisini de seçmeme tavrını benimseyen biri olarak benim için; din ya da bilim değil, onları seçme tavrının hala bir sorun yumağı olarak ortada duruyor oluşu önem taşımaktadır. Yani, seçimin değersel karakterinde bir değişimin ya da bu değersel yapının tarihsel olarak elenmesine yönelik bir çabanın ya da mücadelenin bulunmuyor oluşudur önemli olan. Böyle bir mücadelenin yokluğu ile bu mücadelenin başlaması ve egemen olması aynı ölçüde gerçekleşebilirlik olanağına sahiptir. Çünkü insanlar değer ve anlam üretirler. İnsanlar değer ve anlam ürettikleri sürece de, seçim sorunu; değerlerin korunması ya da yeni değerler

yanıtılması sorunu olmayı sürdürecektir.

Şimdi bu ahlaki soruna biraz içerden bakalım. Günümüzde aklın parçalanması ve iflâsı karşısında tartışma gündemini büyük bir hızla dolduran ahlaki tavır seçeneklerini, yani eylemlerimize temel olacak, yargılarımızın meşru zeminini oluşturacak ahlaki tavır seçeneklerini ben gerek ileri sürdükleri değer yapıları ve gerekse işlevleri gereği, aktif ahlaki argümanlar ve pasif ahlaki argümanlar biçiminde ikiye ayırıyorum: Aktif ahlakları şu başlıklar altında toplayabiliriz: Mutluluk ahlakı (Aristo dahil Kant'a kadar gelen antikler ve sonrakiler), geleneksel ahlak (din ve milliyetçilik), ödev ahlakı (Kant), Aslında mutluluk ahlakının içine de sokulabilecek olan ama liberal sistemlerle akrabalığının birinci derece önem taşıyor olması nedeniyle ayrı bir başlıkta anacağım faydacı ahlak (Bentham, Mill vb.). Elbette bunların varolan bir çok varyasyonlarını burada anmayacağız.

Pasif ahlakları da şu başlıklarla ele alabiliriz: Her ne kadar mutluluk ahlakı içinde yer alsın da Aristoteles'in 'Dostluk' anlayışını ben pasif bir ahlaki değer yapısı olarak görüyorum. Kamusal ilişkilerin düzenlenmesinde, günümüz bürokratik aklının nesnelliği yerine ikame edilecek bir değer yapısı olarak bu dostluk anlayışı her ne kadar gerekleri olan değerleri öneriyorsa da, bürokratik akıl gibi zorunluluklar önermediği ya da yaptırım gücü ile değer dayatmayıp istemeyi ön plana çıkardığı için aktif değildir.³ Bir diğeri Heidegger'in 'kutsallık' ya da 'inanç' anlayışıdır. Burada da Heidegger'in önerdiği biçimiyle inanç ya da 'değerlilik' kavramları geleneksel, dini ya da akılcı değildir. Anlatılmak istenen, benim anladığım kadarıyla kendimize biçtiğimiz misyona, işlevlerimize ve kimliğimize duyduğumuz saygı ve verdiğimiz öneme olan inancımızdır.⁴ Kendi kendimi yokedebilecek olan ya da kendi kendimi inşa edecek olan yine kendimim inancı, bu anlamda bir inançtır. Yaptığım işe, yazdığım yazıya, şiire ya da eylemlerime attığım önem, ayrıcalık ve değer bu anlamda bir değerliliktir. Bu nedendir ki bu değerliliğin ve inancın bir sabitlik, bir olmuş bitmişlik değil de bir olagelme hali, bir olageliş ve oluş durumu-

nu imlemesi sözkonusudur. Bir diğ er pasif ahlak biçimi Foucault'nun önerdiği Cyniq ya da Diyojen etiğ idir.⁵ Burada da önemli olan ortaya bir şey koyarak, yaratarak ve yaparak sergilediğ im tavırlarda hem bir öğ reticilik hem de bir eleşt iri birlikte gider. Yadsıma ruhu radikal ölçüde olmasa da kesinlikle birincildir. Bir diğ er pasif ahlak biçimi bizim kültürel kimliğ imiz içinde yakından tanıdığ ımız Yunus, Hacı Bektaş, Mevlana gibi adlarda somutlanan Tasavvuf ahlakıdır. Ve hatta Kalenderliğ i de bir ölçüde burada anabiliriz.

Aktif ve pasif ahlak biçimlerinin en temel ayrımı sanırım istem olmak bakımından bir farklılıkları olmasa da istemlerinin konusu bakımından tümüyle karşıt oluşlarıdır. Aktif ahlak bir isteme istenci olarak tezahür ederken, pasif ahlak bir istememe istenci olarak ortaya çıkar. Şimdi bu her iki ahlak biçiminin bazı özelliklerini karşılaşt ıralım:

Aktif ahlak her şeyden önce bir düzen istemidir. Bireyin davranışlarını ve toplumsal yaşamı bir düzene sokma. Nedir, birey ile toplumu uyumlu bir bütünsellik olarak inşa etmek. Bu istem, doğal olarak yaptırım gücünün istemidir. Bu da iktidar olarak güç istemi. Yani aklın yerine getirdiğ i işlevi üstlenen ahlak tipi. Bunu nasıl yapacaktır. Akıl bunu yasal, hukuksal yaptırımlarıyla yaparken, bu ahlak, toplumsal, uzlaş ımsal ve inanca dayalı zorunlu buyruklarla, değ ersel yaptırımlarla yapar. Bu değ erler aklın hukuk sisteminde olabilir de olmayabilir de, ama uyulması ve yerine getirilmesi zorunluluğ u olan kurallar vazeder, aktif ahlak. Şöyle şöyle yapmalıs ın.. Temel formu emir kipidir. Dolayısıyla da aktif ahlak ı sistemin ya da iktidarın meş rulaşt ırım aracı olarak görmek gerek. İktidara eklenmiş, onu destekleyen bir payanda. Çünkü düzen verme amacı açısından akıla aynı amaçları paylaşır. Yaşamı düzenlemek, karmaşayı düzenlemek, karmaşaya, aykırılığ a ve anormalliğ e egemen olmak. Bu özellikleri ile de son derece modern bir ahlak tipidir. Aktif ahlak kaos ve anarş i yaratmaz tersine önleme amacını güder. Aktif ahlakın güç biçimi, gücü başkası üzerinde kullanma biçimidir. Başkalarının eylemlerini etkileme,

yönlendirme biçimi. Ve sonuç olarak bir iktidar talebidir. Bu anlamda da ötekini yıkararak, yenerek, yokederek bir değişim yaratır.

Pasif ahlak temel özellikleri açısından aktif ahlaka tamamen karşıdır. Nedir, başkalarının eylemlerini etkilemekle değil, kendi eylemlerini etkilemek ve belirlemekle uğraşır. Bu nedenle de gücü başkalarının üzerinde kullanma biçimi değil, gücü bir sahiplik olarak, temellük biçimi olarak var eder. Bu da onu yaratıcı ve yapıcı kılar. Yeni değerler yaratarak bir değişim yaratır. Dünyaya bir düzen verme amacı yoktur. Karmaşayı önlemek, bireyin yaşamını biçimlendirmek gibi bir eğilimi de yoktur. Tamamen kendine yönelik bir şiddeti uygular. Yadsıma açısından mevcut değerleri reddeder, iktidar talep etmez tersine iktidardan kaçır. Kaos ve anarşiden korkmaz ama yaratmaz da. Pasif ahlakın istememe istenci öylesine güçlü ve reddedicidir ki, iktidar üretmediği gibi kaos ya da anarşi de üretemez. Bir tahribat yaratır elbette, kendinde, bireyde, özünde bir tahribat yaratır. Daha doğrusu özne olma konumunu sarsır, hırpalır ve hatta yokedebilir. Pasif ahlakın intiharla sonuçlanması ya da çileci bir yaşama mahkumiyeti neredeyse kaçınılmazdır. Yeni değerleri öylesine yıkıcıdır ki, yarattığı yeni değerler karşısında ilk tutunamayan kendisi olur. Sanırım Bartleby buna çok uygun bir örnek. Dolayısıyla pasif ahlakı, oluş ve geliş süreci açısından değil ama, işlevi açısından bir kaçış ideolojisi olarak okumak mümkün olabilir. Hatta pasiflik çoğu kez mistik bir anlayış ve tavırla da sonuçlanabilir. Yarattığı değişiklik öznenin varlığı ve konumundadır. Aklın ya da aktif ahlakın insanın konumunu bir egemenlik biçimi olarak doğallaştıran öznesi, pasif ahlakta egemenlikten kaçır bir varoluş biçimi olarak öznenin yıkımına -hatta yokedilişine- dönüşür. Bu nedenle şiddeti kendine yöneliktir. Bu bir kendi bilincine varma sorunu değildir ve ilgisi de yoktur.

Modern Ahlakın Sonu

Akl öznesini, etkin bir birey olma ve özgürlüğü üretememesi ne-

deniyle yadsıyoruz. Ya da bir diğ er deyişle  zg r bir yaşam yaratmanın artık akılcı bilim ve teknoloji ya da Marcuse'de olduğu gibi sanat gibi ayrımların ötesine geçmeyi zorunlu kıldığını görüyoruz. Peki ama yukardaki bölümde aktif ya da pasif ahlaki  znenlerin de yaşanabilir bir özgürlük üretmediklerini iddia ettik. Yani akıl özneden sonra ahlaki öznenin de bağımlılığın utancından yoksun olmadığını gördük. Aktif ahlak öznesi böyle bir utancı pragmatiki ve iktidarı ile  rt bas etmekte bir sakınca görmeyecektir ve bu doğal bir davranış sayılacaktır. Pasif ahlaki özne ise bu utancın şiddetine dayanamayarak ya intihar edecektir ya da dünyadan elini eteğini çekerek kaçacaktır. Öyleyse bu noktada sadece akıl ve sanat gibi ikilemlerin ötesine değil, akıl, sanat ve ahlak gibi ayrımların ötesine geçme gereği ortaya çıkıyor. Sanatı bir başka yerde tartışalım, ama bu arayışta sanata ne bir hareket noktası olarak, ne de bir varış yeri olarak başvurulamayacağını, bir oluş ve olageliş olarak da evet bir etkinlik oluşturduğunu ancak salt bireysel bir etkinlik olduğu, bir tekillik yaratamadığı ölçüde kaydadeğer bir pratik oluşturmadığını belirtmekle yetinelim (Sanat konusunda sıkı bir tartışmanın yaşanacağını haberini böylece vermiş olalım). Sonuç, akıl ve modern ahlaki öznenin ötesinde etkin bir birey olarak varolmanın ve özgürlüğü yaratmanın olanağı var mıdır?

Bunun bir değer yaratma sorunu olduğunu daha önce belirledik. Değer yaratmak nedir? Varolan değerleri yadsımak demektir. Sadece yadsımak değil elbette, yerlerine yenilerini koymak demektir. Ne ki, varolan değerlerin yerine yeni değerler koymak oldukça sert bir uygulamadır ve varolana karşı bir savaş tavrıdır. Düzenin yerleşik değerleri yadsınmaktadır. Düzen neye göre düzendir? Kaosa göre. Öyleyse yadsınan 'düzen değerleri' yerine konacak olanlar kaosun değerleri olacaktır. Çünkü yeni değerler yaratmak yeni egemenlik biçimleri yaratmak anlamına gelmeyecekse (ki bunu ahlaki ve akli özneyi redderek dışarda bıraktık) o zaman yaratılan yeni değerler mevcut düzen değerleri açısından, varolan değerlerin bakış ve görüş alanı içinden 'kaosun değerleri' olarak nitelenecektir. Yeni değerlerin gerçekten kaosun değerleri mi ol-

duğu yoksa varolan değerler tarafından mı böyle nitelendiği sorusunu yanıtlamak gerek.

Bu yanıt aramak, önerilen yeni değerler yaratmak etiğinin nasıl bir etik olduğunu anlamakla olasıdır. Şimdiye kadar pasif ve aktif ahlaktan sözettim, şimdi de reaktif (tepkici) ahlaktan söz etmek durumundayım. Çünkü yeni değer yaratma etiği, yadsımayı temel alan bir tepki ahlakıdır. Burada elbette hemen Nietzsche akla geliyor, anarşistler akla geliyor, nihilistler, ateistler vb. İşte bu aşamada bir ayrım daha yapmak gerekiyor reaktif etik modern ve postmodern etik olmak üzere ikiye ayrılır. Nedir modern reaktif etik, radikal nihilizm, radikal anarşizm, romantik nihilizm ve romantik anarşizm olarak irdelenebilir. Çünkü bunların ortak paydası olan yadsıma ruhu, değerleri yıkıcılığıyla, yokediciliğiyle tanımlanır. Bu modern bir tavidir, yıkarak ve yokederek değiştirir. Ve burada uygulanan güç motifi yaratıcı gücü içeriyor ise de başat olarak kaba güç ve şiddettir. Postmodern reaktif etiğin temel ayrımı da buradadır. Bu etikde yadsıma ruhu yıkıcı ve yokedici değil tersine değer yaratıcıdır ve yaparak, inşa ederek değiştirir. Elbette üç yüz yıllık modern başkaldırı ve devrim edebiyatından sonra bu yaparak değiştirme nosyonu çoğu kişiye tatminkar gelmeyecektir. Ne ki aslında insanlık eğer başlangıca göre olumlu bir değişim geçirmişse, daha doğrusu doğal ya da kamusal değerlerde sivil anlamda değerler yaratabilmişse, bunlar irdelendiğinde yaratım sürecinin kesinlikle yaparak değiştirme ile işlediği görülecektir. İşte sivil itaatsizlik etiği budur. Gücü bir sahiplik formu olarak algılayan, kendini yapan ve bunu bir etkinlik olarak ortaya koyan bireyin davranış formudur sivil itaatsizlik. Burada elbette yeni değerler yaratmak ve kendi değerlerini varolanın karşısına koymak bir istem ve güç gerektirir. Kadının erkek egemenliğine karşı mücadelesi ve yeni değerler (erkeğe egemen olmayı isteme) yaratarak ortaya koyması, öğrencinin eğitim sistemine karşı mücadelesi ya da etkinliği, ya da ahlaki ve akli özneye karşı mücadele ve etkin oluş vb. bütün bunlar bir güç gerektirir. Ne ki bu güç karşıtların üzerine uygulanan güç değildir ve olmayacaktır. Pozitif bir özgürlüğün yaşanması olarak gücün temellükü ve varo-

luş biçimidir bu. Burada, yeni değerler koymak bir 'güç istemi' değil de, 'isteme gücü' nün ürünüyse, esas olarak güç istencinin ortadan kaldırılmasına yönelecektir. Bir diğer deyişle Rorty' yi dinlersek, olagelen ya da 'oluş' durumundaki isteme gücü, 'var' olan güç istencinin ortadan kaldırılmasına yönelecektir. Yani bir egemenlik biçimi olarak öznenin ve öznedeki kurumların yıkılmasına. Nedir öznedeki kurumlar, babalık kurumu, mesleki kurumsallıklar, öğrencilik, öğretmenlik kurumu bürokratik kurumlar, aydın kurumları vb.. bütün toplumsal kurumlar. Öznenin kendine yönelik şiddeti öznedeki bu kurumları yadsıma etkinliğinden başka nedir ki? Ancak, bu kurumları yıkarak ve onlara egemen olarak değiştirmek değil, bu kurumlara başkaldırmak evet ama yeni değerleri, yeni ilişki ve sorumluluk biçimlerini yaratarak değiştirmek. Örneğin kamusal alana ev-içi ya da annesel değerleri taşıyarak. Nedir bunlar, koruma, ihtimam, tatmin, sevgi vb. değerler. Bunlar kamusal alanda geçerli erkek egemen değerlerin karşısına konmadıkça, erkek egemen değerleri değiştirmek olanaksızdır. Bu bir örnek, başka örnekler de geliştirilebilir, değineceğiz. Yeni değerlerin yeni egemenlik biçimlerine dönüşmemesinin belki de tek yolu gücü içine katlamak, onu bir varoluş biçimi olarak bir etkinlikte ortaya koymak, şiddeti kendine yöneltmek ve yeni sivil değerler yaratmaktır. Siyasal demokrasinin bütün değerleri yerine yeni sivil demokrasi değerleri konmalıdır. Bu akılcı ve ahlaki öznenin ötesinde yeni bir varoluş biçimi yaratabilmenin hareket noktası gibi görünüyor. Bu çaba negatif güç kullanımı ile değil, pozitif güç yaratmakla başarıya ulaşabilecek bir çaba, bir serüven bir 'yeni çağ' yolculuğudur.

Denebilir ki öznesiz ve nesnesiz bir güç nosyonu anlaşılmaz ve öznesiz ve nesnesiz bir değer yaratımı olanaksızdır. Evet doğru özne-nesne terimleriyle çalışıldığı sürece doğru. Çünkü özne-nesne terimleri egemenlik ve itaat ilişkisi, belirleyen/belirlenen ilişkisidir. Oysa burada bunların ötesine geçmeyi düşünüyoruz. Dolayısıyla özne-nesne terimleriyle değil, özne-yüklem terimleriyle çalışıyoruz. İlerde belki bu özne terimi de değişecektir. Ben içeriğini değiştirdiğim bir adlandırmayı kullanıyorum. Aynen politi-

ka sözcüğünde olduğu gibi. Özne-yüklem terimleriyle çalışıldığında yüklemi güç olan bir öznenen söylediyorum. Liberal 'özgür', 'özgür seçim yapma yetili' özne yanılışmasının gizlediği edilgin 'özne' (ki nesneleştirdi ve şeyleştirdiğine ilişkin koca bir literatür var) yerine böyle bir 'özne'yi koyuyorum. Yüklemi güç olan özne konumu elbette sabit ve sürekli bir konum değildir. İnsan her an ve her ediminde bu tür bir etkin varlık değildir. Öyleyse bu konum bir oluş konumudur. Etkin oluş konumu. Özne bir etkin oluş konumu olarak algılanmalıdır. Etkinlik varsa, etkin olma (gücü içe katlama) durumu söz konusudur. Etkinlik yoksa, etkin olma ya da özne olma durumu olamaz. Bu bağlamda açıkca sürekli bir öznenen, hep özne olmaktan söz etmediğimin altını tekrar çizmeliyim. Bu bir mikro iktidar olarak öznenin reddidir. Özneyi ancak bir oluş ya da olageliş durumu olarak algılamaktır. Özneyi bir yaşama istemi olarak algılamak ve yaşam bağlamında görmektir. Etkin birey etkinlik varsa etkindir. Etkin olabilmek için bir isteme gereklidir. İşte istemenin, istencin işe karıştığı yer burasıdır. Aklın yerine koyduğum istencin işlevi burada, bu ölçüde ve bu kadardır. Salt yaşama istemi olarak ve hakkı olarak, yaşama düzen vermek, yaşama egemen olmak ya da yaşamı kazanmak olarak değil.

Böyle bir etkin oluş durumu bazında özne oluş, özne olmayı isteme gücü, kendisini ancak varolan değerlerin karşısına koyacağı bir değer yaratım sürecinde bir etkinlik formu içinde dışa vurur. İşte tepkici ahlakın yadsıma ruhu burada ancak ve ancak sivil itaatsizlik biçiminde ortaya çıkar. Çünkü aklın ve ahlakın öznesi itaatin öznesidir. Kalıcıdır, iktidar biçimidir ve mevcut kurumlarca meşrulaştırılmış ve o da bu kurumları meşrulaştırmıştır. Modern tepkici ahlak ise yaratıcı gücünü yıkma ve yoketmenin şiddetine kurban etmiştir. Değerleri yok edebilmiş ama yeni değerler yaratmada başarılı olamamıştır. Ya kendi yaşamını sona erdirmek zorunda kalmıştır ya da 'öteki'nin yaşamını. Oysa tepkici ahlakın postmodern biçimi olarak sivil itaatsizliğin yadsıma ruhu ortaya yeni değerler yarattığı ve varolan değerlerin karşısına koyabildiği sürece ve o etkinlik bağlamında varolabilir. Aksi halde olanaksız-

dır. Öyleyse sivil itaatsizliğin her şeyden önce insanın tüm yetenekleri ve gizilgüçlerini seferber ederek yaratabileceği yeni bir yaşam biçimi olduğunu söylemek gerekir. Ne ki kaçınılmaz olarak bunlar gerçekten de kaosun değerleri olacaktır. Kaos yaşanacaktır, bedeli ödenecektir; ama yeni değerler de yaratılmış olacaktır. Kaostan korku, kendi 'ben'imizin, kendi 'kendi'mizin ve kendi 'ego'muzun sonunu görmekten duyduğumuz korkudur. Kaos, aklımız tarafından 'bilinmez' ilan edildiği için korkulandır. Oysa kaos her gün, her yerde, her ilişkide yaşanandır ve burnumuzun dibindedir. Çok yakından tanıdığımız, içinde debelendiğimiz yaşamdır. Kaostan korkmaya gerek yok, kaos biziz. Kozmos olduğunu iddia eden kaoslarımız her birimiz. Gerçek olan kaostur, soyut ve kurgul bir gölge olgu olarak varolan ise 'düzen'dir. Kaostan korktuğunu söyleyen ve korkmanızı söyleyenlere bakın, o söylemleri irdeleyin, düzenin kurumları ile karşılaşacaksınız. Oysa kaosun yeni değerlerine bakın, oldukça raslansal, keyfi ve bir çok yerde kendiliğinden 'oluş'an değerlerdir bunlar. Ve başta eşitlik olmak üzere, dayanışma, insancılık, evrensel değerler gibi değerlerin artık olanaksızlığını gösterirler. Sorun artık bir hakikati arama yolculuğu değil, bir yaşama serüvenidir. Bu anlamda da toplumu ve kitleyi 'okuma'yı artık öğrenmek durumundayız. Bu öğrenme edimi, öğrenmek için öğrenmek olarak Rorty'nin 'kendimizi yetiştirme' diye çevirebileceğim 'self edified' anlayışı içinde bir öğrenmedir⁶. Yoksa toplumu, kitleyi öğrenmek 'oku'mak, onu yönetmek için falan değildir.

Öyleyse sivil itaatsizliğin genel özelliklerini artık çizebiliriz. Bu aynı zamanda etkinliğin varoluş biçimi hakkında konuşmak demektir. Sivil itaatsiz bir pratiğin iki temel oluş formu vardır: Eylem ve anlatı.

Eylem ve Anlatı

Dünyanın ahlaki ve akılcı yorumunun reddi temelinde bir izleği sunduk yukarda. Ancak dünyanın ahlaki ve akılcı yorumlarının

gerçekten neden reddedilmesi gerektiği konusunda bu reddedilen yerine yeni bir şey yaratılmadığı sürece bu büyük reddiye boşlukta kalacaktır. Yeni yaratılacak olanın ahlak ve akıl temelinde yaratılmayacağını, yaratılamayacağını iddia ettim. Peki hakikat temelinde mi yaratılacaktır. Hakikat temelinde yaratılacaktır demek yine sistematik felsefenin argümanları ile çalışmak anlamına gelecektir. Hayır deme olanağını bir anlamda -ve bu bağlamda- Rorty'nin bir kaç argümanına dayandırmak durumundayım. Yukarıda sivil itaatsizliğin değer yaratma stratejisi zemininde bir etkinlikten ve etkin oluştan sözettim ve bunun için bireyin isteme gücüne sahip olması gerektiğini belirttim. Rorty aynı çerçevede bir 'arzu' figürüne başvurmakta ve hakikat arzusu ile kendini yetiştirme (edified) arzusu arasında bir karşıtlık kurmaktadır. Esasen onun sistematik felsefe ile yaşama ya da kendini yetiştirme felsefesi arasında kurduğu karşıtlık da burada temellenir. Bu da kurgusal ve tepkici felsefe arasındaki karşıtlık demektir. Yani akıl merkezli (logocentric) bir felsefe ile aklın, epistemolojinin gösterişli iddia ve argümanlarından kuşkulanan bir bakış açısından hareket eden bir felsefe türü arasında bir çelişki. Sistematik felsefecileri bilim yolunda, yetiştirme felsefecilerini şiir yolunda gören Rorty'den alacağım argüman şu : "*Varoluş, düşüncenin içsel olarak tepkisel hareketidir*". Burada '*oluş*', '*var*' olana karşıdır. Aksi halde '*varoluş*' olamazdı. İşte tepkici etiğin temel varsayımı buradadır. Benim oluşun etkin olabilmesi, varolabilmesi için, varolana direnişi ve başkaldırısı dediğim biraz yukarıda isteme gücünün (oluşun) güç istemine (var olana) karşı oluşunu belirtirken çizdiğim çerçeve de buraya dayanır. Bu yeni değerlerin yaratılması ve varolan değerlerin karşısına koyulmasıdır. Tepkici ahlakın varolma olanağı ve biçimini ancak bu şekilde kavramak mümkün gibi görünüyor. Varoluşu bir tepki olarak kavramak biçiminde. Açıkça belirtmek gerekirse bu anlayışı geriye yönsemeli (retrospektif) bir mentalite ile anlamlandırmak olanaksızdır, o nedenle benim önerim geleceğe yönelik (fütürolojik bir bakış açısıyla) düşünmeye çalışmaktır. Bireye şunu söyleyebilirim: iste, istediğin mutlaka farkını üretecektir. Ve farkını sadece bilinçle üretemezsin. Çünkü bilinç senin etkinliğinin belki bilişsel temelidir ama yaşamsal te-

meli değildir Hoşumuza gitse de gitmese de yaşam, arzuları, kavgaları, düzensizlikleri ve coşku dolu duygulanımlarıyla büyük ölçüde dionisyaktır. Öğretmenin halini düşünüyorum ve Dionysos'a kravat takmış, ütülü pantolon giydirip ceketini iliklemişim gibi geliyor bana. Oysa yaşamak, ceketini iliklemeden yaşamaktır, ayrıca Dionysos hiç ceketini düğmeler mi, hatta hiç ceket giyer mi o?

Bu bir hakikat bilgisi olarak bilgiyi istememektir. Bilgiyi salt bilgi olduğu için, yetişmemi (eğitimimi) sağladığı için istemek. İlk yol Platon ve Aristoteles'ten beri izlenen ve Modernizm ile taçlanan bir yoldur. İkinci yol ise Aristo öncesi antiklerin yoludur: bilmeyi istemek değil bilmek için bilmektir bu. Yine Rorty'e dönerssek kendimiz dışında bir 'amaç' yoktur. Sorunu böyle koyunca modern bilme tarz ve işlevi ile bu anlayış arasında bazı karşıtlıklar ortaya çıkar. Akıl merkezci ilerleyişte bilgi nesnel bilgidir ve gerçeğin nesnel bilgisine ulaşma amaçlanır ve bir ayrıcalık kazanma ile sonuçlanır, oysa etkinlik olarak bilmede tamamen kendimiz için bilgiyi isteriz. Akılmerkezci yol bir akılcılık ile taçlanmışken, etkinlik olarak bilme de söz konusu olan dilin karşılaştırılamazlığıdır. Akılcılıkla sonuç olarak olumsal değerler kazanır ve 'eğitilmiş' oluruz. Oysa etkinlikte sadece gerçekleri öğreniriz ve 'yetişmiş' oluruz o kadar. Eğitilmiş biri kendimizin bütün gerçek tanımlarını nesnel olarak bilir, oysa yetişmiş biri hala kendimiz ve ne yaptığımız konusunda bilgisizdir. Görüldüğü gibi modern gelenekte bilgi bir amaç içinken, etkinlik sözkonusu olduğunda bilgi sadece bilgi için olmaktan öte bir anlam taşımaz. Modernde bu amaç evrensellik iddialarına ve egemenlik biçimlerine dek uzanırken, etkinlik olarak yetismekte bilgi geleneklerin karşılaştırılamazlığı ile, tarihin, dönemlerin ve dil dizgelerinin karşılaştırılamazlığına ve yerel kültüre ulaşır. Modernde en genelde hakikate ulaşmak amaçlanırken, etkinlik sadece yaşamakla sonuçlanır. Elbette burada benim 'etkinlik' adlandırması, Rorty'nin 'yetişkinlik' adlandırması ile ortaya konan yaklaşım moderne göre doğal olarak anormaldir. Ama açıkça söylemek gerekir ki bu anormal anlatı, normal anlatı üzerinde parazitik bir etki yapar. Bu parazitik etki şeylerin temsilinin reddi ile başlar. Bilginin temsil edici

olmadığını, bir yaşama etkinliği olduğunu vurgular. Modernler dil ve bilginin, nesnesini temsil edip etmediği sorusuna 'elbette eder' demek zorundadırlar. Aksi halde ve her şeyden önce ders vermenin bir anlamı kalmayacaktır. Yani eğitimin, eğitimin kurumsal kimliğinin ve pedagojinin bir anlamı ve gereği kalmayacaktır. Elbette o zaman bu anormal söylev onlara şöyle seslenecektir: nesneye taktığınız adın, ya da kavramın, o nesnenin ya da olgunun altından sürekli kaymadığından, kayarak kaybolmadığından emin misiniz, örneğin 'devrim' kavramı sizce bugün ne ifade ediyor, ya da 'eşitlik', 'dürüstlük', 'adalet'? Bu kavramlar hep tanımlandıkları gibi duruyor ama bu kavramlarla anlatılmak istenen gerçeklik? o da kendilerine takılan adlar ve kavramlar gibi duruyormu? Bence etkinliğin ilk adımı bu kuşkuyla bir at sineği gibi yapışmaktır. Bu kuşkuyu her türlü yol ve araçla kemirmektir. Bu bozulmanın başlangıcı, gediğin genişlemesidir. Bütün bozulmalar desteklenmelidir. Ta ki bu bozulmalar 'oluş' haline gelebilsin. Yani düşüncenin gerçekte içsel olan tepkisel hareketine dek. Bu tepkisel hareket oluştan vara doğru evrilmelidir. Bu bir savaştır. Ve varoluş bu savaşın bir ürünü olacaktır. Kurduğunuz bir cümle ile yaşamınız ya da dünya bir tekabüliyet (correspondence) ilişkisi içinde midir? Bu tekabüliyete tanık oldunuz mu? Yoksa yaşamınız ya da dünya cümleden cümleye bağlantılarda mı oluşmaktadır? Bu soruya aşkınlık öğretisinin, 'bilimsel gerçeklik', 'nesnellik' ya da 'açıklama söylemi' gibi yanılşamalarla yanıt veremezsiniz?

Etkin birey, sahibi olduğu bilincin öğretiliselliğinde değil, eylemlerinin öğreticiliğinde inşa olur. Bu anlamda eylem anlatıdır, anlatı da eylem. Bu noktada araçsal akıl öznesinin etkin olamayacağını savunuyorum. Çünkü etkinlik esas olarak istememe istencidir. İstememe, araçsal aklın akılcılaştırma pratiklerine bir direniştir. Bir '*...mamayı tercih ediyorum*' dur. Bir direniş, bir sivil itaatsizlik formu olarak bu reddediş, örneğin akademik resimde, desen çizmeyi küçümseme tavrı, hatta giderek çizmemedir. Bu reddediş, kendi koyduğu akılcı kuralları bozmak anlamında bozulmanın doruğuna ulaşan seçim sistemini küçümsemek, giderek katılmamaktır. Öğretmenin, prof'un iktidarı ile alay etmek, ironilerle 'tanı-

mak', giderek bir burgaç gibi o iktidarı kemirmektir. Politikacının egemenliğine karşı meydanda alkış tutup, kahvede küfreden köylü tavrıdır sivil itaatsizlik. Ya da kocasına eyvallah deyip bildiğini okuyan kadın tavrı, erkek arkadaşının erkeklik gururunu okşayıp bundan amansız ölçüde alaycı bir haz alan liseli kız tavrı. Patronunun görüşlerini kabulettiğini söyleyip tasarımlarını kendi düşleriyle süsleyen reklamcı tavrı. Dindar olduğunu söyleyip, fazizi seven, peçeli kadını cınlııplak düşleyen adam tavrı. Kısaca yaşadıkları ideolojik bütünlüklerin amazlarında, gediklerinde, mazgallarında, kendi yaratıcılıklarını, kendi dehalarını ortaya koyan ve bundan da haz alan insan tavrı. İşte onların yaşadıkları ideoloji ile aldıkları bu haz arasındaki çelişki hiç bir şekilde ve hiç bir zaman giderilemez, asla. Sonuç hazzın zaferi olana dek.

Öte yandan sivil itaatsizlik, böyle bozma amacı güden bir araç da değildir. Ya da belirli bir amaç gözetilerek yapılan bir şey değildir. Etkin oluşun gereği olduğu için yapılan bir şeydir. Kendisi için yapar birey bunu. Bir kurumu bozmak ya da yıkmak için değil. sadece yapar, ne ki sonuç yıkıcı olur. Etkin bireyi ilgilendiren sonuç değil, şimdi yaptığıdır. Kendi dışında amaç olmadığından etkin bireyin eylemleri, kurumların amacı ile nihai olarak uyumsuzdur. Her durumda ironi, alegori, kolaj, montaj ve bir sürü şey daha önem kazanır bu eylem türünde. Çünkü sivil itaatsizlik eylem olduğu kadar anlatıdır da, öğreticiliği de buradadır (aczmendilerin varoluşları, sadece eylem değil aynı zamanda bir anlatıdır da. Öyle bir tarzda giyinir ve davranırlar ki, altını çize çize bir şey - belki de birçok şey anlatırlar- tekkelerin yasaklanması ne anlama geldiği sorusundan tutun kıyafetin dili nedir'e kadar...) Eylemlerde mutlak bir anlatısallık vardır, görsel ya da sözel bir ima, bir ironi bir anlatısallık vardır. Parazitin gülümsemesi ya da şiirin etkisi gibi bir şey. İşlamik bir mahallede sevgilisi ile el ele yürüyen biri eylemiyle anlatmaktadır direnişini ve en etkin anlatış budur, otuz kitaba onbeş aydın ve prof. 'a bedel. Etkinlikte tepki ya da direniş hem eylenir hem de anlatılır. Eylem ile anlatı aynı şeydir. Bir tür dilde, bir kültür dilinde bütünlenir. Bu mekansal ve yerel bir dildir çoğu kez. Evrensel kültürün değerleri gibi ruhanileş-

mez, somuttur ve salt yaşanır. Kısaca karşılaştıralamaz olanda, bireysel ya da topluluksal olarak karşılaştırmaz olanda bütünlenir. Dilde anlaşma, yaşamda anlaşmadır çünkü. Öte yandan, yaşamda anlaşma, gerçekte, en fazladan sadece topluluksaldır. Kitlesel anlamda bir yaşam birliği olamaz, dolayısıyla dilde anlaşma da olamaz. İstedığınız kadar iletişim kurmuş olun, farklı yaşam toplulukları arasında bir uzlaşım sağlayamazsınız. Çünkü yaşamsal birliktelik yoktur. Örneğin İzmir ile Konya illerini alın. Bu iki kültür evreni arasında dilsel, yaşamsal, ahlaksal vb. hiç bir alanda karşılaştırılabilir bir ortak payda bulamazsınız. İzmir'den bakınca Konya 1800'lerin yaşandığı gerici ve geleneksel bir topluluktur. Konya'dan bakınca da İzmir büyük ölçüde ahlaki bir jargon içinde, keferedirler, dinsiz gavurdurlar ve hatta fuhuş yuvasıdır İzmir. Ne Konya'dan bakıldığı gibidir İzmir, ne de İzmir'den bakıldığı gibidir Konya. Farklı kültürel yerelliklerin yaşandığı farklı evrenlerdir. Ve ne din, ne ulusal birlik, ne bayrak ve ne de dil bu iki yerel kültürün karşılaştırılabilirliğini sağlayabilir. Bunların hiç biri ortak bir yaşam biçimi üretmek anlamında işe yaramaz. Öyleyse buralar kendi tekillikleri içinde kendi özgür yaşamlarını üretecek, kendi etkinliklerini oluşturacaktırlar. Çünkü yaşamda anlaşılamadığı sürece dilde anlaşma olanağı yoktur. Yaşamda anlaşmak ise her zaman mikrodur, tekildir, mekansaldır. *"Ben islamcıların kendi inançlarını yaşamalarını ve ona uygun davranmalarını reddetmiyorum, bu benim çoğulculuk ve demokrasi anlayışımın bir gereğidir."* dediğini varsayalım bir demokrat vatandaşımızın. Bu cümle doğru mu? hayır yalan. Neden, çünkü *"tabii benim mahallemin dışında"* diye bir eki var onu söylemedi. Onu da söyleseydi doğru ve samimi olurdu. Siz aynı cümleyi tekrarlayın şimdi ve daha sonra da ek cümleyi telaffuz edin. Hangisi gerçeği ifade ediyor, sizin gerçek düşüncenizi.? Ya da Özgürlük isteyen islamcı kızlarımız ve kadınlarımız, Shayegan'ın da belirttiği gibi bunu ancak mekansal olarak özgür oldukları bir ortamda söyleyebilirler. Kendileri Arabistanda, İranda olmamak şartıyla islamcılara özgürlük diye bağırlarlar. vb..

Öyleyse dil ve etkinlik ya da anlatı ve eylem aynı şeydir. Kendi-

ne özgüdür, karşılaştırılmazdır. Etkin birey yaşamsal ilişkilerini elbette sürdürür. Ne ki kendi istediği biçimde, bir buyurganın, ahlakın, ideolojinin ya da bilimin buyurduğu biçimde değil. Böyle bir etkinlik bireyin arzu düzeninin çalışmasını, etkin olmasını gerektirir. Yani önce nesnel aklı, kapitalizmin öznel arası ilişkileri düzenleyen hukuksal bürokratik aklı, kendi arzu düzenlemen ile parçala, araçsal aklın bu parçalanmaya zaten dayanamaz. Aslı yıkılmış bir evin gölgesi olur mu?

Eğer bireysel etkinliğine yönelik bir sınırlama, bir engelleme ve baskı altına alarak kendi değerlerini dayatma gibi bir tehdit altında isek, bu tehdidin belirli bir toplumsal varoluş biçiminden kaynaklandığı açıktır. Aklın ya da ahlakın düzenlediği bir toplumsal varoluştur sözkonusu olan. Bu durumda etkinliği yaratmak bir toplumsal değişimi gerektirecektir; o halde sivil itaatsizliğin öznesi etkin birey ancak kendisini tanıyacak bir tekil topluluğu gereksincek ve ancak dil ve yaşam birlikteliğinin paylaşıldığı bir tekil toplulukla özgürlüğü yaşayabilecektir, tüm ülke ya da tüm dünya ile değil.

Sivil itaatsizliğin ancak bir tekil topluluk etkinliği olarak varolacağı, bireyin etkinliğini ancak öznelarası ilişkide yaşayabileceği öngörülerıyla Nietzsche'den ayrılıyoruz. Çünkü Nietzsche etkinliğin (o benlik diyor) ancak bireyin edimi ve başarısı olabileceğini düşünüyordu. Salt bireyin etkinliğine dayandığı için de üst insan öğretisi trajik bir yanılgıydı. Marks tüm bir sınıf-topluma, Nietzsche bir tek insana yöneldikleri için, tüm atıflarını bu iki marjinalde temellendirdikleri için trajik olanı inşa etmişlerdir. Toplu bir etkinlik, bir bireyin kendi etkin varoluşuna bir anlam ve bir kimlik atfedebilmesinin tek olanağıdır. Bireysel etkinlik ancak yeni bir toplumsal yaşamın yaratılması bağlamında özgürlüğü üretebilir. Bu çerçevede tekil topluluk anlayışının henüz belirsiz olması ve net bir yaşam biçimini çağrıştırmaması, tekil topluluğun olanaksızlığının değil henüz mevcut bir örneğinin olmamasından kaynaklanır. Ancak bu örneğin olmaması, topluluğun zorunlu biçiminin mevcut uluscu, İslamcı ya da liberal topluluk bi-

çimleri olduğunu göstermez. Etkin birey salt 'ben' ya da salt 'kendisi oluş' temelinde tasarlanamaz. Bu tasarımın tek olanağı öznelararası ilişkidir. Bu koşulla o ilişki etkin bir ilişkidir. Yoksa ilişkiye giren bireylerin kendilerini etkin olarak tasarlamaları ya bir bilinç durumu olurdu ya da bir yanılsama. Hem bilinç hem de yanılsama olmaması ancak öznelararası ilişkide etkin olunması ile olasıdır. İlişki elbette bireylerin istemleri ile etkin bir ilişki olabilir. Bu nedenle birey-topluluk ilişkisi anlayışı ne bireyin ne de topluluğun belirlenimi altında değildir. Bu ilişki bu ikilinin ötesindedir ve bu ikiliye bir anlam ve bir değer kazandırır. İlişki biçiminin değerleri yeniden değerlendirme biçiminin etkin olması gerekiyor. Etkinliği ise netice olarak bir duyarlık ve henüz tanımlanmamış bir akıl ortaklığı olarak anlamlandırmak gerekiyor. Bu akıl, Hegelci değildir, pozitivist değildir, yararcı değildir, araçsal, hukuksal, nesnel vb. değildir. Bunların hiç biri bugüne dek duyarlıkla işbirliğine girmedir. Dionysos'la geçinemedir. Oysa Dionysos, doğa ile, tüm cinslerle, toplumla, bireyle ve hatta hilkatla ve deliyle özgür ve birarada yaşamının, yaşayabilmenin olanağıdır. Modernin tanımadığı, tanıma olanağı olmayan bir akıl var burda. Belki de ev-içi ya da annesel değerler dediğimiz değerlerle, sevgi, dostluk, anlayış, sıcaklık, temas, ihtimam, nazlandırma, başkasının başarısından tatmin olma, anlama vb. duyarlık formlarını içine sindirebilmiş bir akıl (Bu bir rahme dönüş özlemi mi? Dünya bu denli mi yaşanamaz oldu?). Akılcılığını bu formlarla birlikte düşünebilen bir akıl. Bilmiyorum. Kendimizin ne olduğunu hiç bilmiyorum. Ama bilmek istiyorum. İstiyorum!.. (Kendimi bu sözcükte yakaladım) bu bir güç. ama isteme gücü, güç istemi değil. Dünyada olmayı, varolmayı istiyorum. Ama bu isteme gücünü ancak ve ancak bir topluluk içinde tasarlayabilirim, aksi halde kaçış, pasifizm, mistisizm, çilecilik ya da intihar...

Sivil İtaatsizlik ve Örgüt

Akıl herhalde gereklidir, postmodernizmi, tepkisizlik biçiminde de olsa bir tepki olarak algılasak, bu tepki için de bir akıl gerek-

lidir. Bartleby için de bir akıl gereklidir. Bartleby'nin de kullandığı bir akıl vardı. Ama farklı bir akıl. Oysa Bartleby'yi ya da post-modernizmi salt bir tepkisizlik olarak alırsanız, böyle bir tepkisizlik yani duyarsızlık ve umursamazlık için aklın gerçekten de iflas etmiş olması gerekir, yani araçsallığın doruğunda olması gerekir. Bütününüyle nesneleşmiş, tamamen yarıcı, fırsatçı ve pragmatist, ödevci ya da görevci. Bu olanaklı mı. Bartleby'de böyle bir akıl mı işliyordu; hiç duraksamadan hayır diyorum. Elbette 'çıkarcı'nın gözetildiği her yerde bu akıllardan biri vardır. O halde postmodernizm aslında bir akıl yokluğu değil, aklın mevcut biçimlerine karşı bir direniştir. Oluşun, olagelenin varolana direnişidir. Ve bu direniş kendisini varolan akıl biçimlerine alternatif ya da karşıt bir akıl formunda da ortaya koymuyor. Bütün akıl biçimleri dışında akla yeni bir yaşama alanı, akla yeni bir varlık biçimi kazandırıyor. Moderne göre tanımlandığı için marjinal sayılan tüm toplulukların kendilerine özgü bir akılları var örneğin. Akla yeni bir yaşam alanı kurmak elbette varolanın yıkımı, mevcudu kaale almaksızın yeniyi 'yaparak' yıkımıdır. Bartleby böyle bir yıkım sürecini 'yapmakta' idi. Bartleby aynı zamanda bir duyarlık formuydu. Avukat bunu biliyor ve anlamaya çalışıyordu. İstememe istencini ortaya koyabilmek için evet akıl gereklidir ama yetmez, duyarlılık gerekir. Çünkü hiç bir uygulama duyarlık olmadan gerçekleşmez. Genelde hiç bir yargı biçimi yoktur ki uygulama düzeyinde bir duyarlık biçimi eşlik etmesin. En soğuk bürokratik tutarlılık yargılarında, nesnel bilimsellik yargılarında bile, yani adaletin ve bilimin yargılarında bile uygulama safhasında duyarlık vardır. Yargıcın idam kararından sonra kalemi kırmasının anlamı kendilerinin -hukukun- duyarlıktan yoksun olmadığını isbat içindir. Ne ki bu duyarlık formları kamusal alana egemen olan duyarlık formlarıdır. Sahih değil biçimsel kalıplardır bunlar ve tüm davranışlara sinmişlerdir. Bir diğer deyişle erkekçil duyarlıklar, ataerkil, feodal düzenin duyarlıkları, geleneksel dinsel duyarlıklar, piyasanın duyarlıkları. Peki Bartleby'nin duyarlık formu ya da bu yeni akla eşlik etmesini düşlediğimiz duyarlıklar... Heidegger'in kutsallık anlayışına uygun duyarlık biçimleri düşünülebilir burada. Bir güven, bir kendine inanma, değerlilik vb.. Ve yukarda değindim özel

alan değerleri ve annesel duyarlıklar. Başka? Siz üretin.

Güç istemi, yıkıcı ve yokedici bir yaşamı (rekabet, tüketim ve iktidar biçimleri içinde) meşrulaştırırken, istememe istenci, özgürlükçü, dostça ve yapıcı bir yaşamı meşrulaştırır. İkincisinde birlik ve örgüt yok mu? Elbette var. Yoksa tekil toplulukların etkin olmaları olanaksızlaşır. Ne ki egemenliği öngören bir örgüt ile etkinliği öngören bir örgüt arasında; örgüt mantığı, düzenlenişi, işleyişi kısaca her şeyiyle radikal farklılıklar vardır. Yeni örgüt anlayışı egemenliği ve iktidarı sağlama temelinde değil, bir yaşamı üretme ve etkinliği yaratma sürecinde ortaya çıkar. Bu birey algısında da radikal farklılığın mevcut olduğunu söylemek demektir. Kendisini eylemlerinin ve dünyanın merkezi gören (egocentric ya da logocentric) öznenin, kitle içinde kaybolan, hatta kaybolmayı seçen eylem öznesinin üzerine inşa edilen örgütlenme; o bireyler üzerine tahakküm kurmakta gecikmez ve demokrasi adında bir bürokratik hiyerarşi ortaya çıkar. Oysa istememe istencini, yani bunun için gereken güce sahip olmak bakımından etkinliği seçen, yani kendi 'merkezi özne' kimliğine direnen, yani kendindeki kurumlara, yani kendini özne olarak kuran (ve sonra da itaat ettiren) tüm kurumlara başkaldırıyı seçen, isteme gücüne sahip öznelerden oluşan bir örgüt, hiç bir zaman tahakkümcü bir yapıya kavuşamaz. Zaten buna vakti de olmaz, çünkü ortada bir etkinlik yoksa örgüt de yoktur. Bir etkinlik özelinde bir örgüt varolur ama o etkinliğin tarihsel sınırlılığıyla sınırlı bir örgüttür bu. O etkinlik sona erdiğinde örgüt de sona erer. Başka bir etkinlik söz konusuysa, bu istemeyi etkin kılanlar yeni bir örgüt kurarlar. Etkinlik bazında örgütlenme, işte buna dağılan örgütlenme diyorum. Sabit, kalıcı, etkinlik olsa da olmasa da varlığını sürdüren, dolayısıyla kaçınılmaz olarak bürokratikleşen, iktidara dönüşen bir örgüt değil, sadece yaşamın gerektirdiğı, yaşayan bir örgüt. Bireysel, toplumsal gereksinimler için örgüt. Etkin bireyleri sürekli değişen ve iş bitince dağılan örgüt. Tekil toplulukların örgütlenmeleri bu tür dağılan örgüt yapısı ile olanaklıdır. Bu mevcut akıl ve örgüt biçimlerine, bürokratik hiyerarşilerin katılığına -kendini var etmiş olmasıyla bile- vurup kaçan bir dinamizm, bir tepkici ahlak, bir

varoluş biçimi ve hatta bir Dionysos şölenidir. Yaşamı bir şölen gibi karşılayan örgütlenmelerdir. Bu örgütlenme biçiminde bireyler için amansız bir nitelik savaşı söz konusudur, pasifizme yer yoktur, kaçışa, gizlenmeye, saklanmaya olanak tanınmaz. Herkes özgürlüğü yaşayacaksa bedelini ödeyecektir. Sen evinde rahat rahat yat, ben yeni değerler yaratayım. Bu olanaksızdır. Öyleyse yeni değerler yaratma yolculuğuna çıkanlar, bu değerleri yaşayabilecekleri, yaşatabilecekleri kendi tekil topluluklarını oluşturacaklardır. Bir gün, bugün marjinal denen topluluklar karşısında, bugünün mevcut büyük ve hantal toplumu marjinal kalacak, ama bu büyüklüğünü ve 'sahte birliğini' elbette çoktan kaybetmiş olacaktır. Bu dünyada olmak, varolmak ve damgasını tekil topluluğun yaşam biçimine vurabilmek topluluk üyelerinin her birinin yaşama ereğidir. Evet tekil topluluklar içe dönüktürler, kendi yaşamları önemlidir, kendilerinden başka amaçları yoktur, modern topluluklar gibi dışa dönük, insanlığı kurtarmaya ya da insanlığa düzen verme adına kendi dışındakilere egemen olmaya çalışan ve bu nedenle de kavga formunu seçen topluluk anlayışının tam tersidir tekil topluluk. Hiç bir etkinlik ortaya koymayan, hiç bir yeni değer yaratmayan biri, ancak ahlaki ya da akılcı özne olmak isteyen biridir. Yani bu tekil topluluğa egemen olmak isteyen biridir, güç isteminin öznesidir. Bu nedenle tekil topluluk üyelerinin tembellik hakları yoktur, varolma zorunlulukları vardır ve bu da onların özgürlükleridir. Aynı şekilde tekil topluluk üyelerinin aptallığa, bilgisizliğe-cahilliğe ve sürü üyeliğine tahammülleri yoktur. Şimdi ve burada varolacaklardır. Bu varoluş, her şeyden önce yeni değerleri yaratmak, ortaya koymak demektir. Bu yolculuğa çıkanların topluluğudur, tekil topluluk. Geleceğe ertelenmiş soyut bir özgürlük bugün yaşanan köleliğin kamuflesi ya da ödenen diyetidir. Modern gevezeliğin yüzyıllardır önümüze attığı yem budur. Bugünü kölelik olan hiç bir pratiğin, gelecekte özgürlük üreteceği söylenemez. Tarih bunun tanığı değil mi? Dağılan örgüt yapısı derken anlatılmak istenen budur. Yapan, yeni değerler yaratan, değerli insanların her birinin etkinliğine olanak tanıyan, etkin bireyler arası ilişkilerin somutlanması olarak örgüt. Böyle bir örgüt devlet erkini ele geçirmeyi amaçlayabilir mi? Elbette hayır, tanı-

mı gereği olanaksız bir hedeftir bu. Öyleyse temel ayrım herhangi bir iktidarı hedeflemiş örgüt ile bir yaşama biçimini yaratmaya yönelmiş örgüt arasındadır. İktidar nevrozu ile gözü dönmüş örgüt ve öznelerle kısaca akıl ve ahlak ile kuşatıldığımız bir dünyada bu etkinliği yaratabilmenin olanağı var mıdır? Eğer etkin bireyler 'anlam' ve 'amaç'ı kesin ve nihai olarak yadsımlarsa, olması gereken ile olanın aynılığını kabuletmışlerse, kendilerinden başka bir amaç tanımıyorlarsa, dünyayı tüm adiliği, boşluğu ve acımasızlığı içinde tanıyor ancak yine bu dünyayı -ve elbette kendini- sevmeyi öğrenmeyi becerebiliyorsa ve bunu bir görev ya da sorumluluk olarak değil -ki bu ahlaki öznenin işidir- bir keyif ve zaffer olarak yaşıyorsa, evet, olanaklıdır. Yeni değerler yaratmanın, varolanın karşısına koymanın ve özgür yaşamının olanağı vardır. Özgür yaşam, özgür yaşamı arama yolculuğundan başka nedir ki? Ya da özgürlük, özgürlük yolculuğunda harcanan hayattan başka. Burada etkin bireyin verdiği mücadele, gelecekte elde edeceği bir yarar ya da kazanç adına olmaz, tersine bizzat mücadelenin kendisi bir kazanç ve yarar haline geldiği için verilir. Özgürlük mücadelesinde özgürlük, mücadelenin geleceğinde olduğu kadar, şimdindedir de. Özgürlük kolektif eylemin ürünü olmaktan çok etkin bireyin yaşam biçimidir ve diğer bireylerle ilişkisinde somutlanır. Bu nedenle açıkça belirtilmelidir ki, postmodern sivil itaatsizlik temelinde, etkin birey oluş ve tekil topluluk mücadelesi hem kurulu düzeni değiştirme istenci anlamında bir direniş biçimini içerir ve hem de kendisi daha iyi bir yaşam ve daha iyi bir dünya arzusunu eylem ve edimlerinde var eder.

İdarenin (İradenin) İdaresi

Bu son bölümde günümüz toplum yaşamını, kitlesel davranışları ve mevcut düzenin değişim biçimine kısaca işaret edecek ve kitlenin, şu sessiz çoğunluk denen kalabalıkların, tepkisizliği, ilgisizliği ve vurdumduymazlığı denen davranış biçimini anlamaya çalışacağım. Ve bu tepkisizliğin gerçekten de tepkisizlik ya da duyarsızlık mı yoksa mevcut düzeni gerçekten değiştiren bir etkinlik mi

olduğunu göstermeye çalışacağım.

Genelde Batı toplumlarında olduğu gibi Türkiye’de de geniş kitlelerin (ki istatistikler bunun %45-55 arasında olduğunu gösteriyor), siyasi haberlerle, ülke yönetimiyle, politikayla, bilimle ve hatta sanatla ilgilenmediğini gösteriyor. Bu alanda ilgisi en yoğun olan ve günü gününe, politik, bilimsel ve sanatsal gelişmeleri izleyen kesim ise nüfusun oldukça küçük bir bölümünü (Türkiye için, Gallup’a göre %23) oluşturuyor. Arada kalanlar da arada sırada ilgileniyor, çoğunlukla ilgilenmiyorlar. Öyleyse ülke yönetimi ile ilgilenen bir azınlık ve ilgilenmeyen geniş bir çoğunluğun varlığı liberal toplumların genel özelliği.

Şimdi bu yöneten azınlığın hangi kesimler olduğuna bakalım. Politikacılar, hukukçular, bürokratlar, teknokratlar, askeri kurmaylar, istihbaratçılar, bilimciler, aydınlar, sanatçılar, patronlar ve sermayedarlar vb.’lerinden oluşan, seçkin denebilecek bir kesim. İlgilenmeyenler ise genelde çalışan ve işsizlerle köylülerden oluşan büyük bir kesim ve bunların çoğunluğu da kadınlar ve çocuklar. Son zamanlarda gençlerin de önemlice bir kısmı bu kesim içine girmiş gibi görünüyor.

Bu geniş kitleler, yani tepkisiz, umursamaz, duyarsız ve nemelazımcı olduğu söylenen bu geniş kitleler ne ile ilgilenmiyorlar ve neyi umursamıyorlar? Bakıyorsunuz akılcı argümanlarla ilgilenmiyorlar. Akılcı planlar, programlar, tebliğler, yazılar, kitaplar, kısaca anlam’la ilgilenmiyorlar. Ne kurtuluş projeleri, ne kalkınma planları ve ne de bütçe görüşmeleri (tiyatro olmadığı ölçüde) ilgilerini çekmiyor. Hukuk tartışmaları da ilgilerini çekmiyor. Bilimsel raporlar ve araştırmalar da. Kısaca aydınların, bürokratların, burjuvazinin ya da parlamenterlerle hukukçuların plan, program ve projeleri ile ilgilenmiyor ve bunları gerçekten de umursamıyorlar. Ne solcuların, ne sağcıların ve ne de liberallerin akılcı vaadleri, akılcı amaçları, özlemleri ve umutları geniş kitleleri ilgilendirmiyor. Hatta kitlelerin askeri yönetimlere bile aldırıldığını sanmıyorum. Kısaca geniş kitlelerin ‘anlam’ ve ‘amaç’ diye bir sorunları yok.

Anlam ve amaç savaşı nerede yaşıyor? Bu %23'lük seçkin kitle içinde yaşıyor. Tüm politik, ideolojik ve bilimsel kavgalar burada cereyan ediyor. Kavgalar, uzlaşmalar, redler ve kabuller burada oluşuyor. Ve bu oluşum ile de bu ülkenin rejim biçimi belirleniyor, saptanıyor, yasalara dönüşerek tüm topluma bir kimlik veriyor, ya da verdiğini iddia ediyor. Ama sonuçta devlet ve özel iktidar aygıtlarının politikaları bu %23'lük kesimin kendi arasında sürdürdüğü anlam mücadelesi sonucunda belirleniyor ve yaşama geçiriliyor. Hukuk sistemi buna göre düzenleniyor ve 60 milyon hayatını tanzimde geçerli oluyor. Bilim kurumları ürettikleri bilgileri ve itaat değerlerini edinenlere diploma, işverenler bu diplomalara sahip olanlara iş veriyor. Kısaca seçkinler diyalogu (formu kavga da olsa, uzlaşma da olsa) sonuçta ülkeyi yönetiyor. Ve bu yönetim edimi ile kitleler ilgilenmiyor, aldırıyor. Görüntü bu değil mi?

Şimdi soruyorum, bu kitleler ilgilenmedikleri ve aldırmadıkları bu %23'lük kesimin yönetimini, ya da yönetme biçimini kısaca idaresini onaylamasa, bu kesim bu ülkeye bir rejim ihdas edip, bir biçim icad edip yönetebilir mi? Benim yanıtlım hayır. Ama öte yandan ülke yönetimi ile ilgilenmediklerini de yukarda belirledik. Peki nasıl oluyor da hem ilgilenmiyorlar ve hemde rızaları olmasa mevcut idareciler ülkeyi yönetemez diyoruz? Öyleyse geniş kitleler, yöneticileri idare ediyor ki, idareciler de tüm toplumu idare edebiliyorlar. İkinci soru; geniş kitleler idare ettikleri idarecilerin idaresinde sürekli olarak yoksullaşmıyorlar mı? Yani sürekli maddi manevi bir şeyler veriyorlar ya da alamıyorlar ki yoksullaşıyorlar. Yani halkın geçim derdinden, maddi yoksunluklarından tutun da hak ve özgürlük yoksunluklarına dek milyonlarca örnek burada anılabilir. Ya da sıradan bir gazeteyi açıp bakmak bu konuda bir fikir oluşturmaya yeter. Peki o halde bu geniş kitleler hiç bir şey almıyor mu? İdarecileri idare etmelerinin karşılığını almıyorlar mı? Alıyorlarsa bu karşılık nedir? Ya da tersten soralım, kendileri kitlelerce idare edilen idareciler, kitleleri idare etme gücünün, kısaca iktidarı ele geçirmenin bedelini ödemiyorlar mı? Ödüyorlarsa bu bedel nedir?

Görünüşte bu kitleler itaat etmektedir. Oysa ben burada onların bu %23'lük kesimi (aslında eski tabirle burjuvazi ve küçük burjuvazi ittifakını) idare etmelerinin karşılığını aldıklarını iddia edeceğim. Hem de tek tek, herkes bu karşılığı alıyor. Almasaydı, sürekli ve sonsuz tatminsizlik mutlaka bir yerlerinden patlardı. Öyleyse hadi nevroz oldukları ortada da eğer herkes mazoşist değilse, bir şekilde bu azınlığa verdikleri iktidarın bedelini ödetiyorlar. Nedir bu bedel. Ben bu bedelin, ya da karşılığın sistemin meşruiyet kaybı olduğunu söyleyeceğim. Evet iktidardakiler, iktidarda olmalarının karşılığını, iktidarlarının meşruiyetinin kaybı biçiminde ödüyorlar. Yani bizzat konumlarını kazanmalarının karşılığı olarak konumlarını kaybediyorlar. İktidar olmanın karşılığını iktidarlarını kaybederek ödüyorlar. Bir başka açıdan da, kitlelerin itaati, devletin bekasını sağlayacak yerde bizzatihi devleti temellerinden sarsmakta yıkmaktadır. Bu nasıl oluyor?

Bu 'tepkisiz' çoğunluk her şeyden önce yaşıyor. Oldukça da canlı, coşkulu, sevinçli ya da tam tersine üzgün, kindar, isyankar, başkaldırarak vs. Böylesine canlı tepkilerle dolu bir yaşamı sürdüren geniş kitleleri tepkisiz ve vurdumduymazlıkla nitелеmek oldukça saf ve çocuksu bir düşünce. Bu çoğunluk tepkisini aklın formları içinde değil, akıl dışı biçimlerde dile getiriyor. Akıllı tanımlamış olanlar bu çoğunluğun tepkisini 'okuyamıyor' ya da anlamlandıramıyor, bütün sorun bu.

Şimdi örneklerle bu irrasyonel kitle tepkisinin ne olduğunu ve ne gibi sonuçlar ürettiğini görelim. Bakıyorsunuz, mecliste bütçe görüşmeleri, kimsenin görüşmelerde savunulan ya da eleştirilen şeylerin içeriği, anlamı ve sonuçlarının neler olacağına dair bir merakı, bir yorumu ya da ilgisi yok. Ama meclis kürsüsünde kimin 'mukallitlik' yaptığı, izleyicileri nasıl güldürdüğü, hangi liderin hangi lideri 'tuş'a getirdiği, hangi liderin çılgın bir biçimde sinirlendiği muazzam ilgi çekiyor. Milletvekillerinin birbirlerini yumruklamaları, birbirlerine küfürleri muazzam ilgi çekiyor. Hangi milletvekili ya da hangi parti nasıl yolsuzluk yapmış, kim nereden ne çalmış, nasıl çalmış muazzam ilgi çekiyor. Kim atılmış, kim sa-

tılmış hangi bürokrat nereye sürülmüş, kim kime torpil olmuş ilgi çekiyor. Belediye başkanları yaptıkları işle değil de yasa dışı yaptıkları ile daha çok ilgi topluyor. Hangi partinin ya da meclis üyesinin ya da milletvekilinin özel yaşamında ne gibi 'anormallikler' var, kim kiminle 'usulsüz' olarak yatıp kalkıyor ilgi çekiyor. Milletvekilinin tuttuğu futbol takımından, çıktığı kadına, gittiği bara pavyona ve hatta çorabının rengine kadar her şeyi ilgi konusu da, asli misyonuna aldırان da yok, gereğini bekleyen de. Çoğunluk politikacı ve bürokratin deformasyonu, dejenerasyonu ve bozulması, kısaca irrasyonallitesi ile yoğun bir biçimde ilgileniyor.

Gelelim burjuva dediğimiz ister orjini burjuva olsun ister sonradan olma kesime. Bu kesimin yaşam biçimi (ki genel olarak sosyete deniyor) muazzam ilgi konusu. Kim nerede, nasıl geziyor, eğleniyor, kiminle seks yapıyor, hangi gece kulübünde yakalanmış. TV'lerde salt bu konulara ayrılmış resmen dedikodu programları, paparazziler, asparagaslar, kamera gösterileri gırla. Raiting efendim raiting. Çoğunluk bu kesimin deformasyonu, dejenerasyonu ve bozulması, kısaca irrasyonallitesi ile yoğun bir biçimde ilgileniyor.

Bilimcilerle ilgileniyor kamuoyu. Bir profesör ya da akademisyen yaptığı araştırmalar ya da bulgularıyla değil ama, bir seks skandalı ile, bir zimmet ya da yolsuzluk ile, birbirleri ile yaptıkları kavgalar ile bir gecede toplumun en meşhur kesimi oluveriyor. Kimse üniversitelerin işlevi ve geleceği ile ilgilenmiyor ama, hangi üniversitede ne kadar bilgisayar olduğu ile hangi üniversitenin dil programı uyguladığı, ne kadar pahalı olduğu ile ilgileniyor. Üniversitelerden çok YÖK uygulamaları ile ilgileniyor. Anadolu Üniversitesi Rektörü yıllardır yarattığı o muhteşem üniversite ortamı ile değil belki ama, görevden alınış biçimi ile bir anda ilgi topluyor. Ya da gazeteciler, köşe yazarları ne yazdıkları ile değil ama birbirleri ile kavgaya ettikleri oranda daha çok okunuyor ve raiting'leri artıyor.

Hukukçular açısından da durum farklı değil, hukuk ülke gündemine, hukuk mevzuatının ve yasaların çağdışı kalmışlığı ile değil de,

yolsuzluk dosyalarına bakan savcılarının ya da yargıçların basiretli olup olmadıkları ile geliyor, Devlet Güvenlik Mahkemeleri'nin uygulamaları dışında ülkede hukuk ilgi çekmiyor. Sanki başka hukuk yok. Bu sonradan olma yargı organı yani Devlet Güvenlik Mahkemeleri, varlığı irrasyonel olan bu kurum, tüm hukuk kurumu olarak kamuoyunun ilgi odağı. Askerlik kurumu , iktisat kurumları, özel sektör hepsi benzeri uygulama ve özellikleri ile kamuoyunun ilgisine mazhar oluyor.

Ya sanatçılar; yaptıkları sanatsal pratikleriyle kamuoyunun ilgisini çeken kaç sanatçı gösterilebilir. Yazdıkları ile, şiiri, öyküsü romanı ile ilgi çeken kaç yazar, şair sayılabilir. Oynadığı oyunla, sinemadaki oyunculuğu ya da yöneticiliği ile kaç kişi ilgi merkezidir. Herhalde son derece az. Öte yandan yaptıkları şovlarla, dalkavukluklarla, aptalıklar ve herzeliklerle ilgi çeken..hemen hepsi. Baldırlarını, bacaklarını ve hatta meme ve popo şovlarıyla kamuoyunun sevgilisi haline gelen yüzlerce 'sanatçı' var ortalıkta. Sermayesi'bu olan TV kanalı bile var. Cinselliğini (yani etselliği demek gerek) ve bedenini kullanım biçimlerinin paraya tahvil edildiği tüm davranışlar ilgi çekmiyor mu? Karga gaklaması gibi sesleriyle, şarkı söylediğini zanneden bir sürü maydanoz yüzbinlerle ifade edilen sayıda kaset satmıyor mu? Bu ülkede en baba kitap üçbin basarken üstelik. vb..

Sonuç: Kamuoyu her tür pratikte ne ile ilgileniyor? Akılcı olmayan her şeyle, ahlak ve değer dışı her şeyle, ahlaka ve akla göre aykırı, anormal, atipik, yeni, ilginç vb. olan her şeyle. Bunların biçimlerinin soytarıca olmuş olması, niteliksiz olması, değersiz olması hiç mi hiç önemli değil. Bu, 'anlam'a ve 'amaç'a önem verenler için önemli. Kitlenin 'anlam' diye bir sorunu zaten yok. İlgilenilen şeyin 'gerçek' sanat, 'gerçek' politika, 'gerçek' bilim, 'gerçek' hukuk, 'gerçek' iktisat, 'gerçek' edebiyat ve nihayet 'gerçek' ilişki olmayışı kitleyi ne ilgilendiriyor ne de rahatsız ediyor. Akılcılar kalkıp bu kitleye nevrotik toplum diyebilirler, dejenere toplum ya da şizofrenik yığın diyebilirler, hastalıklı bulabilirler. Bence bütün bu sıfatlar yanlıştır. Hastalık olduğu doğrudur. Ama bunda korka-

cak bir şey yok. Ben bu hastalığı gebe bir kadının hastalığına benzetiyorum. Doğum öncesi hastalıklı hal yani. Üstelik gebe bir kadının 'aşerme'sinde olduğu gibi olur olmaz bir yerde, olur olmaz bir şeyi isteyiveriyor kitle. Bunun mantıklı olup olmadığı hiç mi hiç önemli değildir üstelik.

Olan şudur: Kitlenin ilgisi her tür pratik için aynı ölçüde geçerli olmak üzere, aklın ve onun kuralları, yasaları ve ahlakıyla tanzim ettiği düzenin bozulma, deforme olma noktalarında yoğunlaşıyor. Nerede bir akılcı yapıda bozulma, çatlama, deforme olma durumu oluşuyorsa kitleler yoğun bir merakla oraya hücum ediyorlar. Parlamentonun düzeni bozuluyor, kitleler ilgileniyor, yasalar uygulanmıyor ya da kaçakları var, insanlar onunla ilgileniyor. Ekonomide akılcı olmayan (hırsızlık, yolsuzluk gibi) ne tür işleyiş varsa insanlar oraya koşuyor, kısaca sistemin kaçakları gerçek yaşam biçimlerine dönüşüyor. Üstelik ilginç bir biçimde insanlar bozulma noktalarına yöneldikçe, bozulmalar artıyor. Normal yollardan kitlelere ulaşamayan politikacılar bile kitlelerin tercih ettiği anormal yollardan kitlelere ulaşmayı reklam şirketleri aracılığıyla arıyor, buluyor, uyguluyorlar. İşleyiş de böyle. İnsanlar bozulmalarla ilgileniyor, bozulmalara prim veriyorsa, bozulma artıyor. Rüşvet bir bozulmadır, ama rüşvete ilgi yoğun, akılcı-düzenli kurumlar da bu kez rüşvetle çalışmaya başlıyor. Kurumsal yapılar giderek bozuluyor, bozuldukça ilgi çekiyor. İlgi çektikçe bozuluyor. Sonuçta bozulan nedir? Düzendir, sistemdir. Kim kalkar da bugünkü sistemin bundan yirmi otuz yıl öncenin sistemi ya da düzeni olduğunu söyleyebilir? Ve işte kehanet: Bugünkü TC devleti, bilinçli ve akıllı strateji ve politika güden siyasi muhalifler tarafından değil, bizzatihi kitlelerin irrasyonel tepkileri nedeniyle yıkılmaya mahkumdur, yıkılacaktır. Üstelik perşembenin gelişi çarşambadan bellidir.

Eğer sistemin kaçakları giderek meşrulaşüyor, düzen giderek istenmeyen, ilgilenilmeyen bir alana dönüşüyorsa, bu toplum ve bu toplumun yönetim biçimi de hızla değişiyor demektir. Bu değişimin bugünkü görünümü elbette kaotiktir. Çünkü aklın tüm kural-

ları, düzeni ve yasaları giderek işlemez hale geliyor. Ekonomiden politikaya, gündelik hayattan sanata, kamusal değerlerden eviçi değerlere dek bir bozulma yaşanıyor. Bu bozulma kaosu müjdeliyor. Bu bozulmaya yolaçan davranış, eylem ve anlatıları dejenerasyon ve ahlaki çöküntü olarak lanetlemek yerine ben *yaşasın dejenerasyon* diyorum, *yaşasın bozulma* ve *yaşasın kaos*. İşte geniş kitlelerin iktidar gücünü verdiği yönetici sınıftan aldığı bedel budur. Onların iktidar biçimlerinin meşruiyeti. Yönetici sınıfın ödediği bedel budur, kendi iktidar biçimleri. Parlamenter demokrasi denen liberal sistemin meşruiyeti ve yapısı bozulmakta, iktidarın anlamı anlamsızlaşmaktadır. İdarecileri 'idare' eden geniş kitleler idarecilerin altından koltuklarını almaktadırlar. Üstelik bunu başkaldırarak, devrim yaparak değil, sadece irrasyonel davranarak, tepkisizlik formunda bir tepki göstererek. Sessizlikleriyle ve akıldışına olan yönelimleriyle. Yönetim itaat istemektedir, geniş kitleler de itaat etmektedir, görüntü budur. Ama bu itaat, bir tür itaatsizlik biçimine dönüşmüş olmalı ki, sistem deforme olmakta, bozulmakta ve değişmektedir. Bu itaatsizlik resmi anlamda bir itaatsizlik değildir, sivil bir itaatsizliktir. Şimdi bu çoğunluğu yönetenlerin iktidarı mı güçlüdür. Kitleler mi? Benim yanıtlım şudur: Yöneticiler güçlüdür ve gücü kullanmaktadırlar. Kullanacakları bir güç olduğu, kendilerine verildiği için güçlüdürler. Oysa kitleler güce sahiplik anlamında güçlüdürler. Akılcı bir düzeni istememe istemini ortaya koymalarını sağlayan bir güce sahiptirler. O halde kitlelerdeki pozitif ve yaratıcı güçtür, yeniyi yapıyorlar, yeni bir yaşam biçimine gebe bir toplum ortaya koyuyorlar. Kabul edin etmeyin bunu yapıyorlar. Yöneticilerin gücü ise iktidar gücü olarak baskı ve tahakküm gücüdür. Varolanı korumaya yöneliyor. İlericilik gericilik masasında bu durumda kitleler ilerici, aydınlar da dahil yöneticiler gericidir. Gericilerin, ilerici bir kitleyi aşağılamaları ise sadece modern bir yanılsama. Ve bu yanılsama onların sonu olacaktır.

Doğanın boşluktan nefret ettiğini söylemiş eskilerden biri, katılıyorum. Kaos bir boşluk yaratır, yaratacaktır. Bu boşluğu doldurmak isteyen akılcılar, ahlakçılar, dinciler ve milliyetçiler olacak-

tır, oluyor. Arena boş gibi görünüyor, kıran kırana bir savaş var. Solcular bu kavga ortamına, iktidar çılgınlığına (kitlelerin tüketim çılgınlığının aynısıdır) girmemelidirler. Onlar kitleleri okumalı ve güç kullanımı için değil, güce sahip olmak için uğraş vermeli, yeni bir yaşamı yaratmalıdırlar. Yeni değerler yaratmalı ve bunu ortaya koymalıdırlar. Bunu varolan değerlere sarılarak yapamazlar. Bunu modern sosyoloji ya da felsefe ya da iktisat kitaplarına sarılarak da yapamazlar. Bunu Makyavel'in çerçevesini çizdiği ve halletmem kaç yüz yıldır bu çerçeveden milim sapma cesareti gösterememiş bir politika anlayışıyla da yapamazlar. Kitleleri kazanmak anlayışı atılmalıdır. Kitleler kazanılmaz, kitlelerle yaşanır. Ayrıca artık AT, NAFTA ve 'Uzak Doğu Kaplanları' gibi blok devletlerin egemenliğinde bir dünyaya girerken, ulusal çapta devlet erkini ele geçirmenin de bir anlamı kalmamıştır. Solcular stratejilerini çizerken, ikibinli yılların egemenlerine karşı bir özgürlük yaratmanın yollarını bulmalıdırlar. Ne sınıf mücadelesi, ne toplumsal devrimler, artık işlevi, gücü ve tanımı değişmiş bir devlet sözkonusuyken anlamlı değildir. Biraz fütürolojik bakıyorum ve devleti ele geçerseniz ne yazar diyorum. Merkez Bankası Frankfurt'ta olan, iç hukuku Avrupa devletler hukukuna uyarlanmış, egemenlik kavramları yeniden tanımlanmış bir devlet, sizin bildiğiniz o eski devlet olmayacaktır. Şimdiki politikacılar bırakınız debelensinler, Devleti yönettiklerini sansınlar. Onların yaptırımların sadece kültürel motifler bazında kalmaktadır. Ama gerçekten de önümüzdeki yüzyılın toplumsal mücadele alanı da burasıdır. Kültürel kimlik ve kültürel yaşam ancak bir tekil topluluk mantığı içinde yaratılabilir, ulus devlet modeli içinde değil. Bu nedenle ben, solculara Bartleby'yi örnek gösteriyorum. Sonu benzemesin, Bartleby iyi adamdır. Sonunun benzeyip benzemeyeceği yaratacağınız yeni değerleri, yeni egemenlik biçimlerine dönüştürüp dönüştürmeyeceğinize bağlıdır. Bu öncelikle herhalde kendinizle mücadeleden, kendi güç isteminize karşı kazanacağınız zaferden geçecektir.

Hiç bir zaferin mutlak olmadığını, bütün zaferlerin geçici olduğunu bilerek insan kendisiyle uğraşmalıdır. Bütün zaferleri yenilgi-

HÜSAMETTİN ÇETİNKAYA

Umutlarımızın Celladı Kimliklerimiz



" Bize kalan sessizliğin başkaldırısıdır. Bir başka deyişle arayışı yaşamak. Bu sürece ince ince bir hüznün eşlik etse de arayışı var kılmak. Hüznün eşliği arayış sürecinin doğası gereğidir belki de. Çünkü arayış büyük ölçüde raslansaldır. Öte yandan özgür yaşam istenci, bireysel varoluş etiği, kişisel eylem egemenliği bir zorunluluk. Yani yaşama zorunluluğumuzun arayışımızın kendiliğindenliğine ve raslansallığına başkaldırısıdır hüznün. Üstelik kadim dönemden, tarihten elelenerek gelmiş bir hüznün de değil bu, çok daha yakınlardan yankılanan, 1970'li yılların kendine özgü, dili de dilsizliği de şiddet yüklü olan bir *dildir* söz konusu olan. Bu özgün duyarlılığı yitirmemek belki de önemli çıkış yollarından biridir. Modern hapishanede herşeye rağmen yaşayabilmenin, varolabilmenin (ki bu direnmek demektir) olanağı. Ontolojik bir mevki. Tüm bilgisel gürültümüze karşın bir varlık mevki. Bir bireysel davranış etiği.."

ISBN 975 - 7298 - 03 - 4

