

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

YAPISALCILIKTAN POSTMODERNİTEYE

ELLİ ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜR

JOHN LECHTE



Elli Anahtar Çağdaş Düşünür Yapısalcılıktan Postmoderniteye

John Lechte

Avustralya Macquarie Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. Julia Kristeva'nın ilk öğrencilerinden olan Lechte, Georges Bataille'nin çalışmalarından çokça faydalanmıştır. Tarih, sosyal teoriler, göstergebilim ve politika üzerine ilginç tezlere sahiptir.

Modern düşünce ve psikoanaliz alanında birçok eseri bulunan John Lechte'nin önemli bazı eserleri:

- *Politics and The Writing of Australian History*
- *Julia Kristeva*
- *Writing and Psychoanalysis*
- *After The Revolution*
- *Fifty Key Contemporary Thinkers*

Elli Anahtar Çağdaş Düşünür

Yapısalcılıktan Postmoderniteye

JOHN LECHTE

Türkçesi: Barış Yıldırım



A Ç I L I M K İ T A P

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

açılımkıtap

büyük reşitpaşa cd. no: 22/16

vezneciler istanbul

tel: (0212) 520 98 90-527 06 77

açılımkıtap: 16

başvuru dizisi: 1

Fifty Key Contemporary Thinkers, London, 1994

birinci baskı: aralık 2006

isbn 975-352-251-7

dizgi-ırdüzen-kapak: pınar

baskı: yıldızlar

cilt: yıldız mücellit

açılımkıtap bir pınar yayın grubu kuruluşudur

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü	7
Elli Anahtar Çağdaş Düşünür	
Yapısalcılıktan Postmoderniteye	11
Önsöz	13
Teşekkür	17

ERKEN YAPISALCILIK 19

Gaston Bachelard	21
Mikhail Bakhtin	29
Georges Canguilhem	37
Jean Cavailles	45
Sigmund Freud	53
Marcel Mauss	61
Maurice Merleau-Ponty	69

YAPISALCILIK 77

Louis Althusser	79
Emile Benveniste	87
Pierre Bourdieu	93
Noam Chomsky	101
Georges Dumézil	109
Gerard Genette	117
Roman Jakobson	125
Jacques Lacan	133
Claude Levi-Strauss	141
Christian Metz	151
Michel Seres	159

YAPISAL TARİH 167

Fernand Braudel	169

POST-YAPISALCI DÜŞÜNCE	177
Georges Bataille	179
Gilles Deleuze	187
Jacques Derrida	195
Michel Foucault	203
Emmanuel Levinas	211
GÖSTERGEBİLİM	219
Roland Barthes	221
Umberto Eco	229
Algirdas Julien Greimas	237
Louis Hjelmslev	247
Julia Kristeva	255
Charles Sanders Peirce	261
Ferdinand De Saussure	269
Tzvetan Todorov	277
İKİNCİ KUŞAK FEMİNİZM	285
Luce Irigaray	287
Michèle Le Doeuff	295
Carole Pateman	303
POST-MARKSİZM	309
Theodor Adorno	311
Hannah Arendt	319
Jürgen Habermas	327
Ernesto Laclau	337
Alain Touraine	345
MODERNİTE	353
Walter Benjamin	355
Maurice Blanchot	363
James Joyce	371
Friedrich Nietzsche	379
Georg Simmel	387
Philippe Sollers	395
POSTMODERNİTE	403
Jean Baudrillard	405
Marguerite Duras	413
Franz Kafka	421
Jean-François Lyotard	429

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Bu satırların yazarına, yani bu kitabın çevirmenine göre yapısalcılıktan post-yapısalcılığa oradan da post-modernizme uzanan düşünce çizgisi, felsefede idealist, mantıkta metafizik, sanatta biçimcidir. Bu çizgi, burjuvaziyle çok yakın flört halindeki küçük-burjuvazinin ideolojisi ve politik arenada tuttuğu yer, son tahlilde gericidir.

Âdet, çevirmenin ya da önsöz yazarının (burada bu ikisi bir kişi) kitabı ve kitabın konusunu övmesidir. Ben haddimi aşarak ve ikincisini yererek başladım, ilkini överek devam edeceğim.

Bugün, dogmaların yeldeğirmenlerine savaş açma iddiasıyla yola çıkan post-modernizm ve kimi öncülleri, kültür, sanat ve düşünce dünyasında bir dogma haline geldi. Bunu, bu düşünce çizgisinin kimi savunucularının hırçın ses tonlarının

da da görmek mümkün. Vardıkları yüce düşünce ufkuna kuşkuyla yahut inanmazlıkla bakanlara karşı hoşgörüsüz bir küçümseme, yok sayma içindeler. Dünyanın dört bir yanındaki halkların sömürüye ve emperyalizme karşı yeni bir dünya umuduyla verdikleri mücadelelerin; üstelik o yeni dünyanın, eksikleriyle gedikleriyle, somut bir “blok” halinde “Adriyatik’ten Çin Denizi’ne”, “Güney Amerika’dan Güney Afrika”ya yükseldiği günlerin doğurgan hengâmesi içinde, kötü niyetli bir masaldan daha çok ciddiye alınmayışlarının öcünü almak ister gibiler. Sıkça o karabasandan kurtulmuş oldukları için yıkılan duvarlara şükrediyor, faşizm ile sosyalizmin, Hitler ile Stalin’in adlarını yan yana anarak iman tazeliyorlar. İman ettikleri şeyin, sözde muhalefet ettikleri emperyalizmin (ya

da “imparatorluğun”), işgal edilen yurtların, açlığa mahkûm edilen milyarların, tüm bu “ötekileştirme”lerin müsebbibi olan kapitalizmin bekası olduğunun farkında degiller mi, çok kuşkuluyum.

Yaptığım çeviri çalışmalarının en yorucusunun, en çok emek ve dikkat isteyeninin kaynağı olan kitabı övme görevimi unutmış değilim.

John Lechte’nin *Elli Anahtar Çağdaş Düşünür* kitabı, özellikle son çeyreğinden itibaren 20. yüzyıla ve yüzyılımıza damgasını vurduğu tartışma götürmez bir çizgiyi, yapısalcılıktan post-moderniteye uzanan bir dizi düşünce akımının kaynakları ve esin kaynakları olan elli düşünürün şahsında ele alıyor.

Tüm dönemselleştirmeler gibi Lechte’nin dönemselleştirmesi ve seçtiği kişiliklerin o dönemlerin kapısının “anahtarı” olup olmadığı tartışılabilir elbette. Ancak tartışılmayacak bir şey var, o da Lechte’nin işini iyi yaptığı. Her biri binlerce sayfalık metin külliyatlarının yazarları ve konusu olmuş kişileri birkaç sayfa içinde hakkını vererek özetlemek, bunu yaparken de daha derin araştırmaların ana başlıklarını ve yolunu göstermek ve bunu hem felsefe okuru hem de felsefe araştırmacısı için yapabilmek, kolay karılacak harç değil.

Girişteki eleştirel paragrafım, bu düşünce çizgisinin dikkate değer olmadığı anlamına gelmiyor. Tam tersine, “zamanımızın ruhu”nun başkın geni olan bu fenomen, biz o genin kanserli olduğunu düşünelim ya da düşünmeyelim, ilgimizi hak ediyor.

Yunan mitolojisini anlamadan antik Yunan dünyasını anlamak ne denli olanaksızsa, post-modernizm ve öncüllerini bilmeden günümüz dünyasını, her gün içinde yaşadığımız olayları ve durumları, belki post-modernizm kelimesini gazetesinin sayfalarından başka yerde görmemiş kişilerin post-modern tutumlarını ve söylemlerini anlamak o denli olanaksızdır.

Bu kitap bu çizginin aşıkları ve düşmanları, araştırmacıları ve anlamak isteyenleri için iyi bir danışman.

Gerçekten de ‘çeviri maceram içinde *Elli Anahtar Çağdaş Düşünür*’ün özel bir yeri var. Yaklaşık bir yılını bu kitabın çevirisine verdim. Bu süre içinde bildiğim düşünürleri yeniden, bilmediklerimi en baştan araştırdım. Ansiklopedilere, başka çevirilere ve düşünürlerin kitaplarına başvurdum.

Yaşamımın son üç yılının bir parçası, kimi zaman da çok önemli bir parçası olan bu kitabı bugün çe-

virsem farklı dil tutumları benimseyebilirdim. Ancak bu halinin bütün sevabı ve günahı öncelikle benim omuzlarımdadır.

Okur, felsefe çevirilerinde görmeye alışık olduğu bazı kavramları burada göremeyecektir. Dilin -elin-den geldiğince- bulandırıcı değil anlaşılır olması için söz gelimi Nietzsche bağlamında *bengidönüş* yerine *öncesiz ve sonrasız yinelenme* demeyi tercih ettim. Günümüz felsefe metinlerinin kendini dışarıya kapatan ve adeta esoterik bir dil, bir jargon oluşturan tutumunun gizemli-leştirici bir yanı olduğunu düşünüyorum. Oysa en karmaşık felsefi akıl yürütmeler bile her insanın bir kıyısından bildiği, yaşadığı olguları ele alırlar ve akli melekeleri yerinde olan herkesin anlayabileceği şekilde anlatılabilirler. Elbette, yazarın üslubunu yahut cümlelerini daha anlaşılır olması için manipüle etmedim, ancak kavram seçimlerinde ilk kez görenler için bile bir şeyler ifade eden karşılıkları yeğledim. Dil tutumumun tek sebebi daha anlaşıl-

ır bir metin oluşturma çabası değil; kimi yerlerde de günümüz çevirilerinde galatı meşhur olduğunu düşündüğüm bazı kavram çevirilerini ayıkladım. Bu tartışma ne bu önsözde bitirilebilir ne de bu eleştirdiğim dil tutumları birkaç kitap çevirisiyle aşılabılır. Fakat bu da çevirmeni olduğum dile ve bu dilin okurlarına kendi kavlimce katkıdır.

Kimi bölümleri ve bazen de tüm çeviriye okuyarak, hatta bazı bölümlere çeviri alternatifleri sunarak bana desteklerini sunan arkadaşlarım *Savaş Aktur*, *Eren Buğlalılar*, *Ve-fa Saygın Öğüt*le ve *Sezai Koştu*'ya, babam *Fuat Yıldırım*'a, tüm çeviri maceralarımın olduğu gibi bunun da yoldaşı, yol göstereni, düzeltmeni ve dil danışmanı olan *Nurcan Yılmaz*'a teşekkür etmesem bu önsöz eksik kalır. Unuttuklarım beni bağışlasın.

Ankara, Aralık 2006

Bariş Yıldırım

ELLİ ANAHTAR ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜR YAPISALCILIKTAN POSTMODERNİTEYE

Daha önceleri Julia Kristeva'nın öğrencisi olan **John Lechte**, Avustralya'da Macquarie Üniversitesi'nde sosyal kuram ve tasarım sosyolojisi dersleri vermektedir. Tarih, göstergebilim ve siyaset alanında çalışan yazarın, psikanalize yönelik de sürekli bir ilgisi vardır. Yazar, modern düşüncenin birçok yönüne dair geniş kapsamlı dersler vermiş, yazılar yayımlamıştır.

Bu kitapta, John Lechte hem yapısalcı kuramın gelişimi hem de bu yönelişe karşıt anahtar düşüncüler üzerine odaklanıyor. Hem uzmanlar hem de genel okuyucu için, bu yüzyılın en önemli entelektüel devrimini konu alan bir başvuru kaynağı olan bu kitap vazgeçilmez önemdedir. John Lechte, elli başlığın her birinde, karmaşık düşünceleri olanüstü bir açıklıkla ustaca aydınlatıyor. Yazar ayrıca daha ileri oku-

malar yapmak için kapsamlı bibliyografik bilgi ve metin önerileri de sunuyor.

Yapısalcılıktan Postmoderniteye Elli Anahtar Çağdaş Düşünür, bize erken yapısalcılıktan başlayarak post-yapısalcılık, göstergebilim, post-Marksizm ve Annales tarihinden, modernite ve post-moderniteye doğru rehberlik ediyor. Kitapta diğer başka düşünürlerin yanı sıra Bakhtin, Freud, Bourdieu, Chomsky, Derrida, Lacan, Kristeva, Saussure, Irigaray ve Kafka hakkında bölümler var. Dilin kavranış tarzını değiştiren edebi figürler de felsefeciler, dilbilimciler, sosyal kuramcılar, feministler ve tarihçilerle birlikte ele alınmakta.

Yapısalcılıktan Postmoderniteye Elli Anahtar Çağdaş Düşünür, yirminci yüzyıl düşüncesinin, özsel boyuttan çok var oluşun ilişkisel

boyutunu vurguladığını gösteriyor. Bu tür bir düşünce, nihilizme de, nihilizmin alt edileceği bir yere de götürülebilir. John Lechte, edebiyat, sanat ve felsefedeki yeni gelişmele-

ri açıklarken, okuyucunun savaş sonrası* düşünce ve kültürün temelini oluşturan öğeleri derin bir biçimde anlamasına yardımcı olmakta.

* İkinci Paylaşım (Dünya) Savaşı (1939-1945) (ç.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://mantey.org>

ÖNSÖZ

Bu kitap, Diané Collinson'un *Elli Önemli Filozof* (1987) kitabının sunduğu o çok hayranlık verici yöntemi izlemektedir. Böylece okuyucuya, her bir düşünürün çalışmalarına genel bir bakışla birlikte biyografik bilgi de sunuyorum. Bayan Collinson gibi ben de ele alınan eserin bir ya da daha fazla yönünü, - özellikle de bu düşünce yönü yapısalcılığın esin verdiği bir yönse-, bazen oldukça ayrıntılı bir şekilde tanıtmayı hedefliyorum. Bu yapısal düşünce üzerinde yoğunlaşacak onunla ayrışıyor ya da onun anlayışına değer veriyorum. Okuyucunun ele alınan düşüncenin tadını ve üslubunu gerçekten duyabilmesini ve çoğu durumda, ondaki yenilikçi karakter duygusunu hissedebilmesini umuyorum.

Ancak benim işim Diané Collinson'un işinden hem daha kolay hem

daha zor, çünkü kayıtlarımı düşerken bir yandan yazılı Batı felsefesi külliyyatının bütün tarihini ele almak durumundaydım; ama öte yandan da bu külliyyatın içinden, *elli çağdaş* düşünürü seçmek zorundaydım. Ve elbette, bu felsefe külliyyatı içinde yer alması gereken kişilere itiraz edecekler olabilir, ancak insanların hiçbir şey bilmeden Platon, Hobbes ya da Sartre hakkında konuştuğu bir yerde bile, bir külliyyatın olağanüstü etkili olmuş olduğu gerçeği konusunda pek az şüphe vardır. Sonra, bir yere kadar, Diané Collinson'un işi, bizi halihazırda biçimlendirmiş olan düşüncelerin açık biçimlerini ortaya çıkarmaktı. Benim işim ise, tersine, bazıları henüz yaygın olarak tanınmayan ama giderek tanınan düşünürlerin çalışmalarındaki anahtar öğeleri damıtmaktı. Çoğu insan, hiç olmazsa Pla-

ton'un adını duymuştur, peki ya Saussure'nin adını? Çoğu kişi idealizmin Platon felsefesinin bir yerlerinde olduğunu bilir; peki ya "farklılığın" Saussure'de anahtar bir kavram olduğunu bilirler mi? Açıkçası, her iki durumda da, cevabın "hayır" olduğunu düşünüyorum.

Burada bahsettiğim sadece genel okuyucunun bilgisi değil, benim bilgimdir de aynı zamanda. Çünkü benim ortaya koymaya çalıştığım düşünce çizgisi, -ayrıntılı olarak değilse de- âşina olduğum görece kararlı bir külliyattan hem birçoğu hâlâ yazmaya devam ettiği ve bu yüzden de çalışmalarını tamamlamış olmadıkları için, hem de, tanımı gereği, özünde çağdaş ve yenilikçi nitelikteki bir düşünceyle derin bir âşinalık mümkün olmadığı için, düşünceleri çoğunlukla hâlâ evrimleşmekte olan bir dizi düşünüre uzanan bir çizgi. Bir başka deyişle benim, ele aldığım düşünürler hakkında en isabetli ya da en aydınlatıcı bir perspektifi yakalayıp yakalayamadığım bir tartışma konusu olacaktır ve olmalıdır.

Bu güçlüğü çözüm bulmak amacıyla okuyucuya şunu hatırlatmak isterim; açıkladığım düşünce üzerine yansıttığım ışığın bilgili bir ışık olduğunu iddia edebilirim, ama bunun, ele alınan düşünürü anlamının olası yollarından sadece biri olduğu ortaya çıksa bile, bu çalışma yine de, benim niyet ettiğim anlam-

da bilgilendirici ve eğitici niteliktedir. Ve bu anlamda benimle uyuşmamak (uyuşmamayı başarmak) beni anlamak demektir.

Peki ya seçilen düşünürler? Burada, kitabın alt başlığı benim yaptığım seçimlerin yönelimini ifade edecektir. Seçilen düşünürler, İkinci Dünya Savaşı sonrası düşüncedeki sadece Fransa'da değilse bile geniş ölçüde orada yükselen-yapısalcı yönelime ilişkin anlayışı derinleştirmeye hizmet etmektedir. Kendi yorumlarımda bu noktanın üzerinde fazla durmamaya çalıştım; çünkü ele alınan elli düşünürün hiçbirisi tek bir harekete indirgenemez. Savaş sonrası dönem yoğun bir şekilde işlenmesine rağmen, sadece bu dönem hedeflenmemiştir: Kronolojik olarak başka bir kuşaktan gelmiş olan ama yeni ufuklar açtıkları için önemli olan ve entelektüel dille söylersek, büyük bir çağdaşlık niteliğine sahip düşünürleri de (Saussure, Freud, Nietzsche) kitaba almaya çalıştım. Bu yüzden "çağdaş" sözcüğü kronolojik bir çağdaşıktan ötesini ifade etmektedir.

Kitap büyük ölçüde yapısal-post-yapısalcı, modern-post-modern yönelimi temsil eden düşünürleri sunmaya yönelikken, bu yönelime sempati duymayan, en azından daha az sempati duyan ve önemli olduğu kuşku götürmez bir dizi düşünürü de (Adorno, Habermas) dahil ettim.

Kitabın maddi sunumuna gelince, düşünürleri dokuz kategoride topladım: erkan yapısalcılık, yapısalcılık, yapısal tarih, post-yapısalcı düşünce, göstergebilimciler, ikinci kuşak feminizm, post-Marksizm, modernite ve son olarak post-modernite. Okuyucuya ele alınan entelektüel yönelime dair ayrıntısız ve genel bir bakış sunmayı hedefleyen kısa bir giriş notundan sonra düşünürlere sıra gelmektedir. Bu gruplandırmayı çok indirgemeci bulanlar olabilir. Benim bu şekilde bir gruplandırma yapmaktaki amacım, bu düşünürlerin bir yönelime işaret ettikleri kayıtsız kalınamayacak ve akıllıca kullanıldığı zaman daha bireysel düzeyde bir anlayışa katkı sunabilecek önemli fikirlerini okuyucunun değerlendirebilmesine yardımcı olmaktır.

Her düşünür için, önemli eserleri listesinde, yakın dönem çalışma-

larının yanı sıra daha önceki çalışmaları hakkında da bilgi vermeyi hedefledim, ayrıca daha ileri okumalar için yakın dönem kaynaklar da sunmaya çalıştım.

Sonuç olarak, bu kitabın nasıl kullanılabileceği sorusuna kısaca cevap vermek isterim. Bu elli anahtar çağdaş düşünürü 'bu tarzda sunarken, okuyucunun, konuyu kavramak üzere ek okumalar yapmasının zorunlu olduğu gerçeğini gölgelemek istemem, çünkü böylesi bir iddianın gülünç olacağına inanıyorum. Bu kitap, ilgili düşünürleri anlamak için bir yöntem sunmaktadır; onları tek tek okuma eyleminin yerine geçmez. Hele de Heidegger'den sonra; öğrenmeyi sağlamıyorum ben, öğrenmenin gerçekleşmesine olanak sağlamaya çalışıyorum.

John Lechte

TEŞEKKÜR

Gill Bottomley, sonsuz maddi desteğinin yanı sıra, bu kitaptaki düşüncülerin getirdiği sorunların ele alınmasında esin kaynağı olmuştur. Ona en derin teşekkürlerimi sunuyorum. Eduardo de la Fuente, Adorno konusunda bir dünya otoritesi olma yolundadır ve bu konudaki önerilerinden ve bilgilerinden yararlanmama fırsat tanımıştır. Ayrıca temel bibliyografik maddeler üzerindeki araştırma da yardım etti. Birçok kişi bu kitaptaki maddeleri okudu ve onlar üzerinde yorum yaptı. Bunların

arasında Gill Bottomley, Murray Domney, Eduardo de la Fuente, Barry Hindess, Ephraim Nimni ve Paul Patton da var. Hepsine teşekkür ederim, ama elbette, geliştirmeme cömertçe yardım ettikleri bu metindeki bütün hataların sorumluluğunu ben üstleniyorum.

Sonuç olarak, bütün samimiyetimle yayıncım Richard Stoneman'e, bu proje fikrinden ve son teslim tarihini geçmesine rağmen gösterdiği son derece hoşgörölü tutumundan dolayı teşekkür etmek isterim.

ERKEN YAPISALCILIK

Yapısalcı hareketi ortaya çıkaran faktörlerin iç-yüzünü kavramak açısından; Marcell Mauss ya da Geroges Canguilhem'in çalışmalarındaki belli eğilimlerin, görüngübilim/fenomenoloji ve pozitivizmin ön varsayımlarını sarsmaya başlamış olduklarını görebiliriz. Belirli görüngülerin/fenomenlerin, "kapsamlı bir toplumsal olgu" oluşturduğu bir sistem olarak topluma ya da bilginin epistemolojik temeline (Canguilhem) odaklanmak, vurguyu toplumun ya da bilginin aslî/özel açıklanmasından, bu olayların yapısal (yani farksal ya da ilişkisel) doğasının sonucu olmasına doğru kaydırır. Böylece bilim tarihi bir zihnin dışavurumu değildir artık; tarih, daha çok, bir epistemolojik şekillenme üzerinden, tarihi kavrayan entelektüel çerçeveyi inşa eder. Ayrıca, bir toplumun ya da bireyin mevcut deneyimindeki değişiklikler (krş. Freud) geçmişin anlamını da değiştirir. Geçmiş artık kendi terimleriyle anlaşılabilir, çünkü geçmiş bugünkü ilgiler/yaklaşımlar çerçevesinde anlaşılacaktır.



GASTON BACHELARD

(1884-1962)

Epistemolog, bilim filozofu ve imgelem/hayal gücü kuramcısı Gaston Bachelard, savaş sonrası dönem yapısalcı ve post-yapısalcı kuşağının en önemli kişiliklerini etkiledi. Michel Foucault, Jean Cavaillès üzerinden ve özellikle de Georges Canguilhem'in eserleri ve kılavuzluğu ışığında, bilgi tarihi araştırmasında kendi özel yönelimini buldu. Yine Bachelard'ın -kendisinin "epistemolojik kopuş" olarak tercüme ettiği- "süreksizlik" kavramından esin bulan Louis Althusser ile birlikte, Marksist filozoflardan oluşan bir kuşak, zaman, öznellik ve bilim kavramlarını yeniden düşünmeye teşvik edildi.

Gaston Bachelard 1884 yılında, Fransa'nın kırsal bölgesinde Bar-sur-Aube'de doğdu ve 1962'de Pa-

ris'te öldü. Posta hizmetlerinde işe girdikten sonra (1903-13), 1919'dan 1930'a kadar Collège de Bar-sur-Aube'de fizik profesörü oldu. Bachelard, 35 yaşında başka -bu kez, 1922'de *agrégation*'unu* tamamladığı felsefe üzerine- çalışmalar yapmaya başladı. Daha da sonra 1928'de, doktora tezini yayımladı ve 1927'de savundu: *Essai sur la connaissance approchée* (Mutlak Bilgi Üzerine Deneme) ve tamamlayıcı nitelikteki tezi, *Etude sur l'évolution d'un problème physique, La Propagation thermique dans les solides* (Fizikteki Bir Problemin Gelişimi Üzerine Çalışma: Katılarda Termal Yayılma). Bachelard, bu çalışmasının ışığında, 1940 yılında Sorbonne'da bilim tarihi ve felsefesi kürsüsü başkanlığına davet edildi ve 1954'e kadar bu görevde kaldı.

* Bir Lise'ye (*Lycée*) öğretmen (*professeur*) olarak atanmak için düzenlenen yarışmalı bir Devlet sınavı. Yazar bu sözcüğü kitap boyunca Fransızca olarak kullandığı için biz de öyle bırakalım. (c.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bachelard'ın düşüncesindeki üç anahtar öge, onu eşsiz bir filozof ve düşünür haline getirirken, çalışmalarını da savaş sonrası yapısalcı kuşak için çok önemli kıldı. İlk öge bilimde epistemolojiye verilen önem ile ilgilidir. Eğer bilim adamları, bu açıdan, kendi pratikleri üzerine hatalı bir anlayışa sahiplerse, çalışmalarının uygulanması da temelden engellenmiş olacaktır. Epistemoloji, bilimsel çabaların öneminin kavrandığı alandır. Bachelard'ın *Hayır Felsefesi*'nde yazdığı gibi: "Kişinin baktığı, incelediği uzay, felsefi bakımdan, kişinin gördüğü uzaydan çok farklıdır."¹ Bunun sebebi, kişinin gördüğü uzayın her zaman, gerçek bir uzay değil temsili bir uzay olmasıdır. Kişi bunu ancak felsefeye başvurarak dikkate alabilir. Gerçekten de Bachelard "numen ile görüngü/fenomen arasındaki ilişkileri belirlemek için, en doğal aracı olan *gösterim* üzerinde yapılan sistemli bir çalışma"² savunmaktadır. Bachelard'ın akılcılık ve gerçekçilik -ya da bir başka deyişle, deneycilik- arasındaki diyalektik ilişkiyi değişmez biçimde savunması, gerçeklikle gerçekliğin gösterimi arasındaki etkileşim ile yakından ilişkilidir. Böylece, daha geniş bir kitle açısından belki de en etkili kitabı haline gelen *The New Scientific Spirit* (Yeni Bilimsel Ruh) adlı eserinde, epistemolojinin bu gerçek şairi, temelde iki egemen metafizik temel olduğunu

nu ileri sürer: akılcılık ve gerçekçilik. Felsefeyi ve kuramı içeren akılcılık, açıklama ve mantığın alanıdır; öte yandan gerçekçilik, yapacağı açıklamalar için akılcılığa malzeme sağlar. Yeni gerçekleri kavrarırken, sadece saf ve sezgisel bir düzeyde deneysel düzey- kalmak, bilimsel anlayışı durgunluğa mahkûm etmek demektir. Çünkü bu durumda bilim, yaptığıının farkında değildir. Benzer şekilde, akılcı yönün önemi abartılırsa -diyelim ki, en sonunda, bilimin temeldeki bir felsefi sistemin yansımından başka hiçbir şey olmadığı iddia edilirse- öncekine eşit kısırlıkta bir idealizm ortaya çıkabilir. Bachelard'a göre, bu yüzden, bilimsel olmak, ne düşünceye ne de gerçekliğe üstünlük tanımak, ancak bunların arasındaki girift bağlantının farkına varmak demektir. Aşağıdaki anılmaya değer ifadesinde, Bachelard, elden kayıp gidebilecek olanı yakalamaktadır: "*Deney akıl yürütmeye boyun eğmeli, akıl yürütme deneye başvurmalıdır.*"³ Bachelard'ın bilimin doğası üzerine yazdığı bütün yazılar, bu ilkeden hareket eder. Bilim ve felsefe eğitimi alan Bachelard, yazılarında göstermeye çalıştığı tutumun örneği olmuştur. Kabul edilebileceği üzere, *Le Rationalisme appliqué* (Uygulamalı Akılcılık) gibi bir kitap, değişik türlerde deneylerin kuramsal temelini sergilemeye çalışmıştır. Yani derin bir akılcılık her zaman uygu-

lamalı bir akılcılıktır; gerçeklikten öğrenen bir akılcılık. Hepsi bu değildir ancak. Çünkü Bachelard aynı zamanda, deneycilerin kuramcılardan, gerçeklik hakkında, gerçeklik ortaya çıktığı zaman bir şeyler öğrenileceğini -Einstein gibi-, kuramın, deneysel ilişkiden önce geliştirildiğini kabul etmektedir. Burada kuram, kesinleşmek için deneysel ilişkiye ihtiyaç duyar. Bachelard, epistemolojiye verdiği önemle, bilimi ve felsefeyi daha önce nadir görülen bir şekilde bir araya getirdi. İnsan ve doğa bilimleri, kendi araçlarını burada, en sonunda bilimin "poetika"sını yazar duruma gelen bu adamda buldular.

Bachelard'ın çalışmalarının, yapısalcılık konu olunca, özellikle etkili olan ikinci önemli yönü, bilim tarihini teorileştirmesidir. Bachelard, bilimin gelişimine evrimsel olmayan bir açıklama getirmektedir; buna göre, önceki gelişmeler ille de bilimin şimdiki durumunu açıklamak zorunda değildir. Örneğin, Bachelard'a göre, Einstein'ın izafiyet teorisini Newton fiziğinin gelişimi ile açıklamak mümkün değildir. Yeni doktrinler eskilerden gelişmedi diyen Bachelard, "tersine, yeni, eskiyi sarmaladı" diye ekler. Ve devam eder: "Entelektüel kuşaklar birbirlerinin içine yerleşir. Newtoncu olmayan fizikten Newton fiziğine giderken çelişikliklerle karşılaşmayız, çelişiklikleri yaşarız."⁴ Bu

bağlamda, sonraki keşifleri önceki bir keşif grubuna bağlayan kavram, süreklilik değil süreksizliktir. Eucleides geometrisi ile Eucleidesçi olmayan geometri arasında; Eucleides uzayı ve Heisenberg tarafından ortaya atılan yer, uzay ve zaman kuramları ile Einstein arasında böyle bir süreksizlik vardır. Yine Bachelard, geçmişte kütlelerin maddenin niceliği ile ilişkili olarak tanımlandığına dikkat çeker. Böyle olunca, madde ne kadar büyükse, ona karşı durmak için o kadar büyük kuvvete ihtiyaç duyulduğu düşünülürdü: hız, kütlelerin bir fonksiyonuydu. Einstein ile birlikte, kütlelerin hızın bir fonksiyonu olduğunu, bunun tersinin doğru olmadığını biliyoruz. Burada dikkat çekilen asıl nokta, önceki kuramların eksik olduğunun ortaya çıktığı, bu yüzden de onlara karşı çıkıldığı, ama yeni kuramların, önceki kuramları ve onların görüngüleri açıklayışlarını bütünüyle aşma -ya da onlarla süreksizlik içinde olma- eğiliminde olduğudur. Bachelard'ın açıkladığı gibi:

Değişmez gibi görünen bazı bilgi türleri olduğuna kuşku yoktur. Bu kimilerini, içeriğin kararlılığının, içerenin kararlılığı yüzünden olduğunu, ya da bir başka deyişle, akılcılığın biçimlerinin sürekli olduğunu ve yeni bir akılcı düşünce yönteminin mümkün olmadığını düşünmeye götürmektedir. Ama yapı, sadece birikimden gelmez;

değişmez bilgiler kütlesi kimi zaman sanıldığı kadar büyük bir işlevsel öneme sahip değildir.⁵

Aslında Bachelard, bilimsel çabanın doğasını en iyi karakterize eden şeyin, bir kavramın anlamındaki ya da bir araştırma alanının doğasındaki -bazen radikal- değişiklikler olduğunu ileri sürer. Bu yüzden, bilimde yeni olan, her zaman devrimcidir.

Bachelardcı bilimsel gelişim kavrayışına ek olarak, bütün bilimsel düşüncenin “özünde nesnelleştirme süreci” olduğuna dikkat etmek önemlidir. Bu, (Bachelard’ın eski bir öğrencisi olan) Pierre Bourdieu’nün bütünüyle hemfikir olacağı bir düşüncedir. Dahası, modern çağın bilimsel düşüncesi üzerine konuşurken, Bachelard, bu düşüncenin temelde görüngüleri, tözel olarak değil, ilişkisel olarak, ya da kendilerinde özsel niteliklere sahip olarak görmeye yöneldiğine dikkat çeker. Bu görüş, çağdaş yapısalcı düşüncede varolan bir özelliğe açıkça dikkat çeker. Yani, Bachelard, “Hilbert’in sistemindeki nesnelerin özelliklerinin bütünüyle ilişkisel olduğunu ve hiçbir şekilde tözel olmadığını”⁶ doğrular.

Bachelard, “akıldışı olanın akıl tarafından özümsemesinin, akılcılığın alanının karşılıklı yeniden ör-

gütlenmesine sebep olmaktan asla geri durmadığını”⁷ ileri sürerken, yaklaşımının diyalektik doğasını da doğrular - ki bu, farklı bir bağlamda ve farklı amaçlarla da olsa, Julia Kristeva ve onun “göstergebilimsel” ve “simgesel” kavramları tarafından yeniden gündeme getirilmiştir. Düşünce her zaman “nesnelleştirme süreci içinde”dir⁸; asla verili ve tam değildir; asla, bazı bilim adamlarının varsayma alışkanlığında olduğu gibi, kendi üzerine kapanmış ve duran değildir.

Bachelard’ın anti-Kartezyen* duruşu, bu bakış açısı ile ilişkilidir. Descartes, ilerleme konusunda, düşüncenin açık ve basit fikirlerden yola çıkması gerektiğini ileri sürerken, Bachelard, basit fikirlerin olmadığını, sadece karmaşıklıkların olduğunu ve bunun da özellikle fikirler uygulandığı zaman görüldüğünü söyler. “Uygulama karışıklıktır”, iddiasında bulunur Bachelard. Dahası, en iyi kuram, gerçekliği en basit biçimde açıklayan kuram gibi görünürken, yazarımız buna karşılık, gerçekliğin asla basit olmadığını ve bilim tarihinde basitliğe ulaşma girişimlerinin (örneğin hidrojen tayfının yapısı), en sonunda gerçekliğin karmaşıklığı fark edildiği zaman, hep aşırı basitleştirme olduğunu ortaya çıktığını söyler. Descar-

* Anti-Cartesian: Descartes karşıtı. (ç.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

tes'tan alınan basitlik kavramı, her görüngünün basit bir töz değil, ilişkilerden oluşan bir doku olduğu gerçeği ile başa çıkamaz. Şöyle ki, görüngüler ancak, Bachelard'ın 1936 yılında *surrationalisme*⁹ adını verdiği şeye denk düşen bir sentez biçimi yolu ile kavranabilir. Sûrrasyonalizm, tıpkı Gerçeküstücülüğün, başka bir yönden, gerçekçiliği rüya yolu ile yeniden canlandırmayı hedeflemesi gibi, akılcılığın maddi dünyaya dayanarak rüya yolu ile zenginleştirilmesi ve yeniden canlandırılmasıdır.

Bachelard'ın düşüncesinin etkili olan bir başka boyutu da, ateş, su, hava ve toprak imgelerinin yanı sıra, özellikle de madde, hareket, kuvvet ve rüya temaları ile ilişkili imgelerin biçimlerini çözümleyen çalışmasıdır. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté (Toprak ve İradenin Derin Düşünmesi)* gibi eserlerinde, Batı kültürel geleneğinin şiir ve edebiyatına birçok göndermede bulunur; bunlar, onun, imgelemin çalışmasını açıklamak için kullandığı göndermelerdir. İmgelemin/hayal gücünün çalışması, imgelere tercüme edilen dış dünyanın algısından anlaşılır. İmgelemin çalışması, yazarımızın dediği gibi, imge-algısından daha köklüdür; bu yüzden imgelemin çalışması, "yaratıcı imgelemin fiziksel olarak köklü karakterini"¹⁰ olumlama sorunudur. İmgelem/hayal gücü burada dış

görüntülerin basit bir yansıması değildir, daha çok bireyin iradesine tabi bir etkinliktir. Bachelard, böylece, bu yaratıcı iradenin ürünlerini incelemeye koyulur; gerçeklik bilgisi temelinde öngörülelemeyecek ürünleri. Bu yüzden, belirli bir boyutuyla bilim, imgelemin yörüngesini öngöremez, çünkü imgelem özel bir tür özerkliğe sahiptir. İradeye tabi olmak, imgelemin rüya çalışmasına dair bilinçdışı süreçlerden (yoğunlaştırma, yer değiştirme vs.) ziyade, -gerçeküstücülerin bazılarında olduğu gibi- yarı-uyanık gündüz düşleri (*rêverie*) ile baş etmek zorunda olduğu anlamına gelir. Gerçekten de bu etken, arketiplere/özel örneklerle olan ilgisiyle birlikte Bachelard'ı, Freud'dan çok Jung'a yaklaştırır. Ayrıca, Bachelard'ın imgelemi çözümlerken, şiirsel simyada ebediyen var olmuş gibi görünen dört "birincil" öğeye; ateş, su, hava ve toprağa yaptığı vurgu da Jung'u hatırlatır. Böylece ufukta belirli bir mistik öge belirir (krş. Jung'un *Psikoloji ve Simya'sı*). Dahası, Bachelard'ın, her zaman isteyerek olmasa da, görüngübilimden/fenomenolojiden aldığı halihazırda verili özne-nesne ilişkisinin birincilliği konusundaki ısrarı, imgelemin (çoğunlukla arketiplerin yüceltilmesi olan) imgeler üretebilirken, yaratıcı çalışmanın kendi başına özne-nesne ilişkisi ürettiğinin görülmediği anlamına gelir. Aslında, bu-

radaki özne, Freud'un dediği gibi, ego Hazretleri'dir: çünkü mutlak olmaya doğru giden bir özerklik var-sayımı söz konusudur. Bachelard'ın bilimsel yazılarında açıkça eksik olan kapanış ögesi, böylece imgelem üzerindeki yazılarına girer.

Öyleyse imgelem bir imge alanıdır ve aslında dış dünyanın kavramlara dönüştürülmesinden ayırt edilmelidir. Düşünce kavramlar üretirken, imgelem imgeler üretir ve kendisinin imgeleridir. İmgeyi diriltmek için ortaya çıkan bir gerçeküstücülük olmaksızın, imge dünyası kuruyup ölür, o ölçüde de kendi içine kapanır. Benzer şekilde, belirli bir sürrasyonalizme yönelik olmasaydı, düşünce ve onun ürettiği kavramlar da -tam da bütünlüğü ve basitliği yüzünden hasta düşerek kuruyup giderdi. Bachelard'ın konumunu özetleyen şey daha çok, "açıklık" ve "karmaşıklık"tır. Onun -bir parça aşırı Jung'cu olan- öğeler burcunda, kavram, şeylerin erkek tarafına düşerken, imge, dişi tarafına yönelir. Benzer şekilde, kavram ("görme"ye eşdeğer olmasından dolayı), gün *imgesine* denk düşerken, imge, *gece* *imgesine* denk düşer. Dominique Lecourt'un Bachelard üzerine zekice yazdığı küçük kitap, düşünürün çalışmasının bu özelliğine açıkça dikkat çeker: "Kısaca, Bachelard'ın terimlerini yineleyecek olursak, bilimsel kitapları ile imgelem üzerindeki kitapları arasında,

Gündüz ile Gece arasındaki ilişki vardır."¹¹ Çoğu durumda, Bachelard'ın kendisi de iki öğenin gerçekte bir araya gelip gelmediği, yani imgenin bilimde, bilimin ise imgelerin krallığında ortaya çıkıp çıkmadığı konusunda çekingen davranır. Yine de, Bachelard'ın yazıları, neredeyse kendisine rağmen, kavramla imge arasındaki duvarı yıkmaya niyetlenenler için bir esin kaynağı olarak görülür hale gelmiştir; öyle ki yeni imgeler yeni bilimsel kavramların temelini oluşturabilirken, yeni kavramlar yeni imgelerin temelinde ortaya çıkabilir.

Daha da özgül olarak, Bachelard'ın yazıları, saydam olanın ne bir kavram ne de bir imge olduğuna ve bu ışık geçirmezliğin, bir öznel-lik ögesinin insan işlerinde her zaman rol oynadığına işaret ettiği gerçeğine dikkat çeker. Bu demektir ki, insanlar, yaşamlarını oluşturan bilimin ve simgeselin çerçevesi içinde ne kadar konuşuyorlarsa, o kadar konuşuluyorlar. Yine Lecourt'un dediği gibi: "bu farklı metinleri okuyup da onlardaki çelişikliğin altında aranacak bir *birlik* hissetmeyen kimse olamaz"¹². "Birlik" mi? yoksa "sentez" mi? Bunun cevabı gayet önemlidir. Çünkü, birlik basit bir birliğe erişen homojenliği ve riskleri ifade ederken; sentez, Bachelard'ın dediği gibi, ilişkilerle başa çıkmaktır. Bunlardan ikincisi *farklı öğeler arasında* var olabilir (farkın

köklü olması şartıyla) ve şu ya da bu türden bölünmeleri gerektirir. Öte yandan birlik, ilişkileri silme eğilimindedir. Son olarak, Bachelard'ın yaratısı, ilk yazılarında öne sürdüğü sentez kavramını somutlaştırmaya yönelir. Zorunlu olarak, bu onun göremeyeceği bir sentez olsa da, (varoluşsal olarak söyleyecek olursak) onun yazdığı yeri teşkil eden gerekli bir körlüktü bu. Öyleyse bu anlamda, bu olağanüstü yaratıda, Gece'nin Gün'ün karşısında üstünlük sağladığı rahatlıkla görülebilir.

NOTLAR

1. Gaston Bachelard, *The Philosophy of No: A Philosophy of the New Scientific Mind*, çev. G.C. Waterston, New York, Orion Press, 1968, s. 63.
2. a.g.e., s. 64.
3. Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, çev. Arthur Goldhammer, Boston, Beacon Press 1985, s. 4. Vurgular Bachelard'a ait.
4. a.g.e., s. 60.
5. a.g.e., s. 54
6. a.g.e., s. 30-1.
7. a.g.e., s. 137.
8. a.g.e., s. 176. Vurgular bana ait.
9. Gaston Bachelard, "Le Surrealism", *Inquisitions*, 1 (1936)
10. Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, Paris, Corti, 1948, s. 3
11. Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit (un essai de matérialisme dialectique)*, Paris, Maspero, 1974, s. 32.
12. a.g.e., Vurgular Lecourt'a ait.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Althusser, Bourdieu, Canguilhem, Cavailles, Foucault, Kristeva

Bachelard'ın önemli yazıları

Essai sur la connaissance approchée, Paris, Vrin, 1928. Third edn, 1970 (Principal thesis for the Doctorate in literature)

La Valeur inductive de la relativité, Paris, Vrin, 1929

Le Pluralisme coherent de la chimie moderne, Paris, Vrin, 1932

Les Intuitions atomistiques: essai de classification, Paris Boivin, 1933

The New Scientific Spirit (1934), trans. Arthur Goldhammer, Boston, Beacon Press, 1984

La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces, Paris, Jose Corti, 1948

La Dialectique de la durée, Paris, Boivin, 1936. New edn, PUF, 1950

L'Expérience de l'espace dans la physique contemporaine, Paris, PUF, 1937

La Formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective, Paris, Vrin, 1938. Eighth edn, 1972

The Psychoanalysis of Fire (1938), trans. Alan C. M. Ross, Boston, Beacon Press, 1964; London, Routledge & Kegan Paul, 1964

Lautréamont (1940 and 1951), trans. Robert Dupré, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1984

The Philosophy of No. A Philosophy of the New Scientific Mind (1940), trans. G.C. Waterston, New York, The Orion Press, 1968

Water and Dreams. An Essay on the Imagination of Matter (1942), trans. Edith Farrell, Dallas, The Dallas Institute of

Humanities and Culture Publications, 1983

Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement (1943), trans. Edith and Frederick Farrell, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1988

La Terre et les rêveries du repos. essai sur les images de l'intimité, Paris, Cose Corti, 1948. Sixth impression 1971

Rationalisme appliqué, Paris PUF, 1949. Third edn 1966

Le Materialisme rationnel, Paris, PUF, 1953. Second edn 1963

The Poetics of Space (1957), trans. Maria Jolas, New York, Orion Press, 1964

La Poétique de la rêverie Paris, PUF, 1960. Third edn 1965

The Flame of a Candle (1961). trans. Joni Caldwell, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1990

The Right to Dream (1970), trans. J. A.

Underwood, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1988

On Poetic Imagination and Reverie: Selections from the Works of Gaston Bachelard, trans. Collette Gaudin, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1971

Başka okumalar

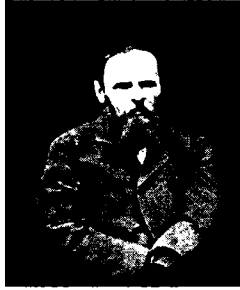
Ginestier, Paul, *Pour connaître la pensée de Bachelard*, Paris, Bordas, 1968

Lecourt, Dominique, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Paris Grasset, 1974

McAllester Jones, Mary, *Gaston Bachelard: Subversive Humanist. Texts and Readings*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991

Smith, Roch Charles, *Gaston Bachelard*, Boston, Twayne, 1982

Tiles, Mary, *Bachelard, Science and Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984



MIKHAIL BAKHTIN

(1895-1975)

Mikhail Bakhtin, kimi yorumlara göre, yirminci yüzyıl edebiyatının en büyük kuramcılarındandır.¹ Hem yazılarının tarihi erimi hem de onları yazdığı politik koşullar (özellikle de Stalin'in politik baskısı altında yazmıştır), Bakhtin'i önemli bir toplum felsefecisi haline getirdi.

1895 Kasım'ında doğan Bakhtin, 1918'de, Petrograd Üniversitesi'nde Yunan-Latin edebiyatı ve filoloji diploması aldı. 1936'da Mordovia Devlet Öğretmen Okulu'nda profesör oldu. Politik sebepler yüzünden, yaşamının büyük kısmını kendi üzerine girdiği bir sis örtüsü altında geçirdi; burada, 1940'larda politik tasfiye söylentileri dolayısı ile kısa bir kesinti dışında, 1961 yılına dek dersler verdi. Bakhtin 1929 yılında, zayıf politik karakterine rağmen, gizli Rus Ortodoks Kilisesi'ne katıldığı ileri sürülerek tutuklandı ve Kazakistan'da altı yıllık sürgüne mahkûm edildi. orada mu-

hasebeci olarak çalıştı. 1960'larla birlikte, Rusya'daki kült figürlerden biri haline geldi, Dostoyevski üzerine yaptığı 1929 tarihli çalışması yeniden keşfedildi ve en tanınmış eseri olan, Rabelais üzerine -ilk olarak 1940 yılında doktora tezi olarak teslim edilen- yazdığı kitap, 1965 yılında, Sovyetler Birliği'nde ilk kez yayımlandı. 1970'lerin başında eserlerine gösterilen bu yeni ilgiyle birlikte, 1975'teki ölümüyle yarım kalan -insanî bilimlerin felsefi temelleri üzerine projesi gibi- bir dizi proje üzerinde çalışmaya başladı.

Bakhtin'in entelektüel yörüngesi ve yazma pratiği oldukça olağandıdır. Sıklıkla kısmen tamamlanmış parçalar üzerinde yeniden çalışmakla ve halihazırda formüle edilmiş kavramlar üzerinde ayrıntılı incelemeler yapmaya devam etmekle yetinmedi. Eserleri, arkadaşları V.N. Voloshinov ve P.N. Medvedev adlarıyla yayımlanan ama Bakh-

tin'in yazdığından da kuşku duyulan bir dizi kitabın yazarının kimliği konusunda* bir tartışmaya da neden oldu. Bunlardan en önemlileri, Voloshinov'un *Freudculuk ve Marksizm ve Dil Felsefesi* ile Medvedev'in *Edebi Çalışmalarda Biçimsel Yöntem*'idir.

Sahiplik sorunları bir yana, çoğu edebiyat araştırmacısı, Bakhtin'in çalışmalarının üç ana döneme ayrılabilirliğinde birleşirler: (1) Etik ve estetik üzerine ilk dönem denemeleri; (2) Roman tarihi üzerine kitaplar ve yazılar; (3) Ölümünden sonra yayımlanan ve ikinci dönemin temalarını ele alan denemeler. Şimdilerde Bakhtin düşüncesinin derinliğini göstermek üzere yapılan dikkatli bilimsel çalışmalara rağmen, Bakhtin'in, Batı'da, birincisi, Rabelais üzerine yaptığı çalışmasından doğan karnaval kavramı, ikincisi, Dostoyevski üzerine çalışmasından çıkan diyalojik,** çoksesli*** roman kavramı ve son olarak, roman kuramı üzerine toplu denemelerinden çıkan "kronotop"**** ve "romansal söylem" gibi teorileri² ile tanıdığı gerçeği geçerliliğini sürdürmektedir.

Bakhtin, İngilizce'ye ilk çevrilen

çalışması olan Rabelais incelemesinde, Rönesans öncesi ile orta Rönesans dönemindeki karnaval üzerine odaklanır (Rabelais (1494-1553), en önemli eserlerini 1530'ların başında yazmıştır). Bakhtin'e göre Rabelais, karnaval gelenegini sürdürürken buna kendine ait bazı yenilikler de katmıştır. Öyleyse nedir karnaval?

Karnavalın en önemli yanı kahkahadır. Ancak, karnaval kahkahası, gülmenin modern bilinçte aldığı özel biçimlere eşitlenemez. Sadece parodik, ironik ya da satirik değildir. Karnaval kahkahasının nesnesi yoktur. Karşıt duygular içerir. Karşıt duygular,***** karnavalın yapısını açan anahtardır. Karnavalın mantığı, Kristeva'nın gösterdiği gibi, doğru ya da yanlış, yani bilimin ve ciddiyetin nicel ve nedensel mantığı değil, karşıt duyguların, oyuncunun aynı zamanda seyirci olduğu, yıkımın yaratıcılığı doğurduğu, ölümün yeniden doğuşa denk olduğu nitel mantığıdır.

Öyleyse karnaval, Romantizm'den hemen öncesi süreçte ve Romantizm sırasında olduğu gibi, ne özeldir ne de belirli bir biçimde muhalif niteliklidir. Karnaval hiçbir şe-

* Yazarları Bakhtin midir, arkadaşları mıdır, yoksa başkaları mı? (ç.n.)

** *dialogical*: diyalojik, söyleşimsel, diyaloga dayalı. (ç.n.)

*** *polyphonic*: çoksesli, polifonik. (ç.n.)

**** *chronotope*: *kronos*= zaman, *topos*= yer. (ç.n.)

***** *ambivalence*: karşıt duygular, karşıt duygululuk, iki değerlilik, ambivalans. (ç.n.)

kilde resmi olarak onaylanan bir olay ya da yalnızca bir tatil dönemi -günlük yaşamın olağan çabasına verilen bir ara- olarak anlaşılamaz; karnaval, iktidar hiyerarşisi ve zengin ile yoksul arasındaki çarpıcı ilişkisiyle günlük yaşama hâkim olan rejimi sağlamlaştıran bir festival de değildir. Karnaval, kısaca, “ekmek ve sirk” ilkesi üzerinde kendi iktidarını sağlamlaştıran (ve her zaman ciddi olan) memur sınıfının ürettiği bir sonuç değildir. Daha çok, halktır karnaval ve memur sınıfı da -Kilise de Taç da- diğer herkes gibi onun ritüellerine ve yasalarına tâbidir. Karnaval sadece olumsuz değildir; faydacı bir güdüye sahip değildir. Karşıt duygular içerir.

Sonuç olarak, karnaval, seyirlik bir törenden ziyade, herkesin yaşadığı bir neşedir. Ve bu, kesin sözcüklerle söylersek, bir karnaval kuramının olup olamayacağı sorusunu doğurur. Çünkü, karnavalın dışında yaşam yoktur. Karnavalın içindeki insanlar aynı anda hem oyuncu hem de seyircidir. Ve karnavalın festival kahkahası, kahkahayı atanlara yönelikken, karnavalın içindeki insanlar, kahkahanın hem öznesi hem de nesnesidir. Bu kahkaha genellikle felsefi bir temele sahiptir ve yaşamın yanı sıra ölümü de kapsar (ölümcül kahkaha* ile grotesk te-

maların karşılaştırılması). Böylece, karnaval kahkahası “dünya ile ilgili gerçeğin temel biçimlerinden”³ biridir. Ancak Bakhtin, modern çağla birlikte kahkahanın, “alçak türler”den biri haline indirgendiğine dikkat çeker. Öte yandan, karnaval kendi başına alçaklığı da kapsar. Bozulma, alçalma, beden ve bedenin bütün işlevleri -ama özellikle de dışkılama, işeme ve çiftleşme- karşıt duygulu karnaval deneyiminin parça ve kısımlarıdır. Öyleyse, beden de bu karşıt duyguların parçasıdır. Kapalı ve özel değildir; dünyaya açıktır. Benzer biçimde, rahimle mezar arasındaki yakınlık bastırılmamış, üreme gibi o da kutsanmıştır, “alçaklığın” genel olarak kutlandığı gibi. Beden, yazarımıza göre, ancak Rönesans’ta “tamamlanmış” (yani özel) hale gelir.

Sanat ve yaşamın sınırında varolan palyaço gibi karnaval figürleri, delilik gibi deneyimler ve gizlemeyip açığa çıkaran “maske” figürü; hepsi, karnavalın karşıt duygulu, her şeyi kapsayan mantığını aydınlatır. Bakhtin, maske konusunda, onun, “değişim ve yeniden doğuşun hazzı, neşeli bağlılık ile birlik ve benzerliğin keyifli yadsıması”⁴ olduğunu yazar. Elbette maske, on sekizinci yüzyılda -özellikle de Rousseau’nun eserlerinde- yanlış olan ve hakiki olmayan her şeyin sembolü

* *macabre laughter*: ölümcül kahkaha, (c.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

haline gelir. Aslında maske her zaman ikiyüzlülüğün maskesiydi. Karnaval karşıt duyguları ile birlikte maske, her zaman açıkça çarpıttırıcıdır. Yani, nesnesini kaplayıp dönüştürdüğü açıkça anlaşılır. Maske, kendisiyle özdeş olma kavramının altını oyar; çelişikliği hem açığa çıkarır hem onunla oynar ve böyle yaparken de karnavalın pratik olarak karşıt duygululuğunu sarmalar. Bakhtin'in dediği gibi: "Maske değişimle, metamorfozla, doğal sınırların ihlaliyle, alay ve tanıdık lakaplarla ilişkilidir. Yaşamın şen ögesini içerir." Kristeva'ya⁵ göre maske, bireyselliğin yitimine ve anonimlik varsayımına, böylece de kimlik çokluğu varsayımına işaret eder. Yani maske her zaman, simgesel olanla oynar, onun sabit ve katı biçimlerle olan bağını sarsar. Maske, hareket ve değişimin vücut buluşudur. Biz, mutlak iktidara ciddiyet vermeyi reddetmenin ciddi bir konu olduğunu anlamadıkça, asla ciddi değildir. Karnavalın teşvik edici yönü, sonuç olarak, yaşam oyununa maskeli olarak: yani karşıt duygularla, saygısızca ve bir kahkaha ruhuyla girmemiz gerektirir.

Karnaval, dikkatini, karşıt duygululuğu içinde, bir katılım arenası olarak insanlar üzerine yoğunlaştırır. Katılım olarak, temsilin önlenmesidir. Böylece karnaval, insanları

yaşamdaki en önemli öge haline getirir. İnsanlar, karnavalın katılımcıları olarak, evreni cisimlendirir hale gelir. Evrenin, pratik ve nesnelleştirmeden kaçma eğiliminde olmasının sebebi budur. Yine, karnaval kahkahasında ciddiyete yer bulunabilirken (bu onunla alay etmek bile olsa -"Eski Ahit'in meydan okumayan tek bir sözü bile kalmamıştır," der Bakhtin-6) ciddiyetin içinde kahkaha yer bulunmaz. Eğer ciddiyeti nesnelleştirme ile eşitlersek (her türlü ciddiyet, kendi durumunun farkındadır) bu, kahkahanın nesnelleştirilemeyeceği, kuramının yapılamayacağı anlamına gelecektir.

Karnaval mantığı (karşıt duyguların mantığı), sınırlar koyan ikili karşıtlıkların sınırları ile kısıtlanmamıştır; (olumlu ve olumsuz) ke-sintisiz şeyin kuvvetine karşılık gelir. Her tür konuşma eyleminin, özünde iki değer* (hem Biri hem Öteki) bulunduğunu fark ettiğimiz zaman, karnaval mantığının gerçeğe daha yakın olduğu ortaya çıkar; öyle ki, örneğin, akademik söylemin ciddiyeti, karşıt duygululuğun bastırılmasına dayanır.

Bakhtin, Dostoyevski üzerine incelemesinde, Rus yazarın kurgusunun, -karnaval gibi- ötekinin sesini kendinde içermesi ile "çoksesli" bir yapıya sahip olduğunu ileri sürer.

* bi-valent: iki değerli (ç.n.)

Örneğin, *Karamazov Kardeşler* gibi bir metinde, “ötekinin söylemi, kahramanın bilincine ve konuştuklarına derece derece, sinsi sinsi nüfuz eder”.

Bakhtin’e göre, romansal söylem, dilbilimcilerin incelediği iletişim sözû şeklinde anlaşılmamalıdır; daha çok, alışverişin (diyalogun) yer aldığı bir “devingen ortam”dır o. Dilbilim açısından, dilbilim-ötesi* sözcüğü Bakhtin’e daha çok uyar: sabit bir nokta ya da tek bir anlamdan ziyade anlamların kesişimi. Örneğin, parodi, ironi ve satir, Bakhtin’in verdiği anlamda sözcüğün açık örnekleri iken (onları yorumlamak için dilbilim-ötesi/göstergebilim boyutuna başvurmamız), Dostoyevski’nin eserleri bizi, ötekinin sözünü kendinde içeren diyalojik söz yolu ile aynı tür bir anlayışa götürür. Bu, çoksesliliğin de sabit noktasının olmadığı, seslerin birbirlerinin içine girmesi olduğu düşünülünce, çoksesli bir sözdür. Çokseslilik tekil değil, çoğuldur: gösterimi tarafından dışarıda bırakılacak olanı içerir.

Bakhtin, Dostoyevski’yi karnavalın çifte mantığının ruhuyla okur. Bu yüzden, epiğin kapalı yapısına özgü olan, ayrıca Bakhtin’in “monolojik” metin dediği şeyin temelini oluşturan ve karakterleri olan bir

hikâye durumuna indirgeyerek, Dostoyevski’nin eserinin hakkı verilemez. En basit ve anlaşılır şekliyle, monolojik bir metnin tek (mono-), homojen ve görece tekbiçimli bir mantığı vardır. Kendini ideolojik bir ayrıma kolaylıkla mal edebilir; çünkü ideolojinin özsel yönü, taşınan iletidir; iletinin sözcük ortamı dahilinde doğma ve ifade edilme yöntemi değil. Bakhtin’e göre, Tolstoy’un eserleri bu anlamda çoğullukla monolojiktir. Tersine, *Karamazov Kardeşler*’de sözcükler anlam üretmekle kalmaz, ayrıca içeriksel bir ilişki de üretirler (örneğin İvan’ın “şiir”i, “Büyük Sorgulayıcı Hikâyesi” ve Smerdyakov’un itirafı).

Bakhtin’in bütün yaklaşımı, entrikadan ya da öyküden ya da bakış açılarından, ideolojiden ya da yazarın duygularından çok romanın inşa edilme yöntemine -mizansenine** yöneliktir. Oldukça basit olarak: yazar, romanın mizanseninin alanı haline gelir. Çoksesli roman bunu diğer biçimlerden daha açık hale getirir, ama hemen her romansal türde, işleyen bir dizi dil vardır ve bunların her biri yazar tarafından kullanılır. Bakhtin’in açıkladığı gibi:

Yazar, anlatıcının dilinde, öykünün kafa tuttuğu normal edebi di-

* *translinguistic*: dilbilim-ötesi (ç.n.)

** *mise-en-scène* (Fr.): mizansen, sahneye koyma. (ç.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://hantey.org>

lin içinde bulunmamalıdır... Tersine yazar, kendisini bütünüyle bunlardan birine vermemek için şurada bir dili, burada başka dili kullanacaktır; dil açısından taraf-sız kalabilmesi, iki insan arasında-ki bir tartışmada üçüncü bir taraf olabilmesi için, eserinin her yerin-de bu sözsel verme ve alma işle-minden, dillerin bu diyalogundan yararlanır.⁷

Bakhtin, resmi olarak, yapısalcılık ve göstergebilimle arasına mesa-fe koymuş olsa da, bir sanat eseri-nin anlamını açıklamanın bir yolu olarak, yazarın niyetlerinin ideoloji-sini kapsamasını reddetmesi, onu yapısalcı yaklaşıma ilk bakışta görü-lenden daha yakın bir konuma yer-leştirir. Bakhtin'e göre yazar, dra-manın gerçekleştiği boş bir alandır,⁸ daha doğrusu yazar, dramatizasyo-nun kendisidir. Bu anlamda Bakh-tin, devingen bir yapı görüşü bul-muştur; Rusya'da, Rus biçimcileri-nin himayesi altında gelişen dina-mizmden kesinlikle daha çok dina-mizm içeren bir görüş. Gerçekten de, Bakhtin'in, Dostoyevski roman-larının açık uçlu, bitmemiş niteliği-ni vurgulamaya yönelik ilgisi (ve hatta gerek yayımlanmış gerek ya-yımlanmamış kendi yazılarının da bitmemiş niteliği), (durağan) biçi-min (devingen) içerikten hiçbir za-

man ayırlamaz olduğunu gösterme-ye yönelik ilgisi ile birlikte düşü-nüldüğünde, düşünürün yaklaşımı-nın, eşzamanlı olanın artzamanlı olan karşısındaki ayrıcalığı ile sınır-lı olmayı reddeden yapısal bir yak-laşım olduğu anlamına gelir. Benzer şekilde, Bakhtin, Saussure'ün *lan-gue* ile *parole** ayrımını eleştirirken, Saussure'ün konuşma türlerini yok saydığını ve bunun *langue***'in dilin özsel işleyişini açıklamaktaki fayda-lılığını kuşkulu hale getirdiğini ileri sürer. Dahası, Bakhtin, yapısalcılar-da gördüğü, metinleri, sanki o me-tinler, anlamları bağlamdan bağım-sız olarak belirlenebilecek, bütü-nüyle kendine yeterli birimlermiş gibi analiz etme eğilimini reddeder. Aksine, *parole*'ü anlamaya yönelik her türlü girişim, ifadenin sözcelen-mesinin koşullarını, varsayımlarını ve zamanını dikkate almalıdır. As-lında Bakhtin, dilin olumsuzlukları-nın dikkate alınması gerektiğinde ısrar eder.

Dilin olumsuzluklarına duyduğu ilgi, Bakhtin'i "kronotop" teorisini formüle etmeye götürdü. Terimin de belirttiği gibi, söz konusu olan hem uzam hem zamandır ve Bakh-tin, roman tarihinin değişik krono-top biçimleri oluşturma yöntemini açığa çıkarmaya çalışır. Einstein'ın izafiyet teorisinden esinlenen Bakh-

* *langue*: dil yetisinin toplumsal olan yanı (dil) (ç.n.)

** *parole*: dil yetisinin bireysel olan yanı (söz) (ç.n.)

tin, kronotopu “edebiyattaki zamansal ve uzamsal ilişkilerin içkin bağıntılılığı” olarak tanımlar. Roman tarihindeki kronotop çeşitlendirmelerini göstererek devam eder. Örneğin Yunan romanları (M.S. ikinci ve altıncı yüzyıllar), iki aşkın birleşmesini önleyen engeller (fırtına, deniz kazası, hastalık vs.) içinde geçen “serüven zamanı” ile karakterize olur. Olaylar dizisi çoğunlukla birkaç coğrafi yerde geçer ve bu yerlerde yaşayan insanların davranış biçimleri ve görenekleri betimlenir. Pastoral romanda (örneğin Rousseau), zaman ve uzam birbirinden ayrılmaz: “Pastoral yaşam ve o yaşamın olayları, babaların ve büyükbabaların yaşadığı ve çocuklarının yaşayacağı bu somut, uzamsal dünya köşesinden ayrılmaz.”⁸ Yani, pastoral dünya kendine yeterli, homojen ve kendisiyle özdeştir - neredeyse zamanın ve değişimin dışındaymış gibi. Bu, çok sesli, diyalojik romanda, zamanın heterojen, neredeyse temsil edilemez olduğu anlamına gelir. Dahası zaman, görelilik zamanını olası bir benzeşim haline getirecek şekilde, Eucleides uzayını daha akışkanlaştırma eğiliminde olmaktadır.

Belli ki, kronotop, bir roman tarihi ve kuramı oluşturma aracı olmasının yanı sıra, değişik roman türlerini sınıflandırma mekanizmasıdır da. Ve Bakhtin’in, günlük yaşamın konuşma ve diğer olaylarının

özel ayrıntılarına yönelik tüm o ilgisinden dolayı, edebi üretim kuramını geliştirmek için mümkün olan en geniş tuvali kullanan bir düşünür olduğu unutulmamalıdır. Aslında, Bakhtin’in “kronotop” ve “tür” gibi makro-kategorileri kullanmasının etkisi, eşsiz, tek, bireysel ve sınıflandırılmaz olanı görünmez hale getirmektir. Booth gibi bazı eleştirmenler, Bakhtin’in, konuyla ilgili çok sayıda eserin ayrıntılı yorumlarını yapma pahasına, genelleştirme yaptığını ileri sürdü. Dahası Bakhtin, “Yunan romanı” ya da “Pastoral roman” gibi türleri tanımlarken, vurguyu türün homojen yapısının bireyselliğine ve ayırıcı özelliğine yöneltmek ve sonuç olarak eserleri oluşturan bireyselliği görünmez hale getirerek, erken yapısalcılarının (örneğin Propp) yaklaşımına çok yakın resmi bir yaklaşımı benimsemiştir. Daha ileri gidilip, tür sorununun, bireysel sanat ürünlerini mit haline getirme tehlikesi olduğu ileri sürülebilir. Çünkü mit, homojen ve görece ayrılmamış bir yapı sergiler; bu, mitin, onu gerçekten de kendi yöntemleriyle kendilerine mal edebilecek geniş bir dinleyiciler topluluğuna iletilebilmesine olanak verir.

Belki Bakhtin, Lévi-Straussçu anlamda daha yapısalcı olsaydı ve türlerin yapısını, himayesi altında yapılan özgül işlerin önkoşulunu oluşturan bir tür gramer olarak gö-

rebilseydi, bir çağın bütün eserlerini aynı sınıflandırma şemsiyesi altına yerleştirmeye yönelik zorlama bir girişimin birlikte getirdiği özen-tisizlik izlenimini vermemiş olurdu.

NOTLAR

1. Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, çev. Wlad Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1984, s. ix.
2. Bkz. Mikhail Bakhtin, *Dialogical Imagination, Four Wssays by Mikhail Bakhtin*, çev. Caryl Emerson ve Michale Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.
3. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*, çev. Hélène Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press, 1984, s. 66.
4. a.g.e., s. 39.
5. a.g.e., s. 40.
6. a.g.e., s. 86.
7. Bakhtin, *Dialogical Imagination*, s. 314.
8. a.g.e., s. 225.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Kristeva, Lévi-Strauss, Todorov

Bakhtin'in önemli yazıları

Problems of Dostoyevsky's Poetics (1929), trans. Caryl Emerson, Manchester, Manchester University Press, 1984
Rabelais and His World (1940), trans. Hé-

lène Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press, 1984

The Dialogic Imagination, Four Essays by M. M. Bakhtin (1965-1975), trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981

Speech Genres and Other Late Essays, trans. Vern W. McGee, Austin, University of Texas. Second paperback printing, 1987

Freudianism: A Marxist Critique (1927) (with V.N. Volishonov), trans. I.R. Tutinik, New York, Academic Press, 1976

Marxism and the Philosophy of Language (1929) (with V.N. Voloshonov), trans. L. Matejka and I.R. Titunik, New York, Seminar Press, 1973

Başka okumalar

Kristeva, Julia, 'Word, dialogue and novel' in *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez, Oxford, Basil Blackwell, paperback, 1982 (reprinted 1984), pp. 64-91)

Marson, Gary, Saul, and Emerson, Caryl, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford, California, Stanford University, Press, 1990

Todorov, Tzvetan, Mikhail Bakhtin: *The Dialogical Principle*, trans. Wlad Godzich, Manchester, Manchester University, Press, 1984



GEORGES CANGUILHEM

(1904-1995)

Michel Foucault'ya göre,¹ savaş sonrası Fransa'sında felsefe, Marksist ya da Marksist olmayan, görüngübilimsel ya da görüngübilimsel olmayan ayrımlarının yanı sıra, değişik türden iki kola daha ayrılabilir: biri, bir duygu deneyimi ve özne felsefesi; diğeri, "bir bilgi, akılcılık ve kavram felsefesi" -yani daha epistemoloji temelli bir felsefe. Sartre, elbette ilk kolun hâkim figürüyken, Foucault, delilik üzerine doktora tezinin denetmeni olan Georges Canguilhem'in diğeri kolun önde gelen figürü olduğunu öne sürer. Gerçekten de, göz alıcılıktan uzak ve alçak perdeden çalan bir kişilik olan Canguilhem; baş oyuncularını entelektüel ve akademik çevreler olan kamu algısını çok gerilerde bırakan tarih, Marksizm ve psikanalize yönelik yapısal yaklaşımlar üzerinde etkiliydi. Gerçekten de, Can-

guilhem, 1956'da, Collège Philosophique'deki bir konferansında klinik psikolojinin duayeni Daniel Lagache'ı eleştirirken, Lacan'ı da hazırlamış oluyordu. Bu yazı on yıl sonra, 1960'larda, Ecole Normale Supérieure (Rue d'Ulm)'da, Jacques Lacan'ın damadı Jacques-Alain Miller tarafından canlandırılan dergi *Les cahiers pour l'analyse*'de yeniden yayımlandı. Bu dergide, Canguilhem'in bugün artık ünlü olan sözleri, psikolojinin pozitivist yüzünün, eksi felsefenin katılığına, eksi etiğin taleplerine ve ispatsız tıbbı karşılık geldiğinden bahsediyordu.²

Georges Canguilhem, 1904'te, Güneybatı Fransa'daki Castelnau-dary'de doğdu. Canguilhem, 1924'te, Alain'in öğrencisi olarak, Sartre, Nizan ve Aron'la birlikte, Ecole Normale Supérieure'da* felsefede *agrégation*** sınavını geçti.

* Yüksek Öğretmen Okulu (ç.n.)

** *agrégation*: bir alanda yapılan genel basan sınavı (ç.n.)

Felsefe çalışmalarını tamamlayan Canguilhem, tarih ve bilim felsefesi alanında ders vermesine ve araştırma yapmasına olanak veren tıp diplomasını aldı. Toulouse'daki bir lisede dersler vermiştir. Savaş sırasında, Strasbourg Üniversitesi'nde ders veren Canguilhem'in oradaki *Normlar ve Normal* üzerine dersleri, 1943 yılında tıp doktorası için savunduğu tezinin temelini oluşturdu. Canguilhem, ulusal eğitim genel müfettişi olarak görev yaptıktan sonra, 1955'te, Gaston Bachelard'ın ardından Sorbonne Üniversiteyi felsefe kürsüsünün başına geçti. Canguilhem, 1961 yılında, Michel Foucault'nun deliliğin tarihi üzerine tezi ni savunduğu jürideydi; orada, "delilik üzerine" konuşurken bir şair yeteneğine sahip olduğunu itiraf etmişti.

Sartre ve destekçilerine karşı Foucault'nun sağlam bir savunucusu olan Canguilhem, her tür evrimcilikten ya da ilerleme olarak bilgiye dair her türlü birikimli kavramdan açıkça ayrılan bir bilim tarihi için gerekli ortamı hazırladı. Bir kuşak düşünürü, bilimlerin yapısal tarihi fikrine, bilimsel teşebbüsün tarihindeki süreklilik kadar süreksizliği de dikkate alan bu fikre alıştırdı. Bizi burada ilgilendiren yapısalci perspektiften bakarak Canguilhem'in projesinin genel koordinatlarını belirlemeyi Michel Foucault kadar anlayışlı bir biçimde basaran pek az

kişi vardır. Foucault'nun değindiği temel noktalarından bazıları kısaca aşağıdaki gibidir:

Canguilhem'in çalışmasından önce, bilim tarihine yönelik hakim yaklaşım, geçmişi şimdinin uyumlu ve sürekli bir habercisi olarak görmekti. Bir bilim ve amacı belirlendiği zaman, o bilimin o andan sonra gerçeğin güvencesi haline geldiği düşüncesi, bu yaklaşımın içindeydi. Bu şekilde, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kurulan bilimsel disiplinler, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda gelişen bu bilimlerin temeli olarak hizmet görecekti. Böyle bir yaklaşımın sorunu, geriye dönük bir yanılısamayı temel almasıdır. Geçmişin şimdiye geldiğini varsayar; ama daha da ileri giderek, bugünün durağan ve değişmez olduğunu ve bu yüzden de bugün yazılan bilim tarihinin ancak yarın geçerli olacağını varsayar. Ancak, Canguilhem'e göre, bilimi karakterize eden şey kapanış ve süreklilik değil, tersine açıklık ve süreksizliktir. Bilim tarihinin küçük ve hatta görünmez bir yan konusu gibi görünen bir şey, yeni keşfedilen bir sorunla başa çıkmakta merkezi bir nitelik kazanabilir. Böylece Foucault şuna dikkat çeker: "Pasteur ve onun mikrobiyolojisi devrinde 'yan' bir görüngü olan hücresiz fermantasyonun keşfi, ancak enzimlerin fizyolojisi geliştiği zaman temel bir kopuşa işaret etti"³. Bilim kaçınılmaz olarak değiştiği

için -çünkü Canguilhem'e göre bilim öncelikle "açık bir sistem"dir ve çevresini bu şekilde etkiler- "her an kendi tarihini kendiliğinden yapar ve yeniden yapar."⁴

Bilimin kendi tarihini yapmasının buradaki anlamı, matematiğin yüksek biçimlendirme düzeyine erişmemiş disiplinlerde daha da keskindir. Canguilhem, çalışmalarında, neredeyse sadece biyoloji ve tıp üzerinde yoğunlaşmıştır: yani yaşam bilimlerinde. Bilim tarihini "yükseklerden alçaklara" indirmiş, bilimin dış çevreye apaçık bağımlı olduğu "orta bölgelere" doğru getirmiştir.

Sonuç olarak, doğruluk ve yanlışlık, Nietzsche'nin savunduğu gibi, özel bir bakış açısından bakılan doğruluk ve yanlışlıktır. Yani bilim tarihinde önemli ve ilginç olan şey, bugünün perspektifinden bakılınca önemli ve ilginç olan şeylerdir. Bu, Canguilhem'in "sorunların derin düşünceleri harekete geçirmesi, bugünde olur"⁵ cümlesi ile açıklanır. Sadece bu sebeple, bütünüyle tarafsız bir bilim tarihi olamaz. Bu yüzden, ilk olarak, özel bir doğruluk ve yanlışlık türünün yanlış olabileceği ve ikincisi, her halükârda, yanlışlık -ya da yanlış oluş- olgusunun tam da bilim tarihinin "doğruluk" olarak açığa vurulması olabileceği kabul edilmelidir. Sonuç olarak, Canguilhem'in amacı doğruluğun keşfi

değildir, bilim tarihinde verili bir anda doğru ve yanlışın belirlenmesi yolunu bulmaya yönelik bir araştırmadır. Bu düzeyde, doğru-yanlış ikiliğini* belirlemenin bir şekli, bir başka şekliyle süreksiz olabilir ve sıklıkla da öyledir. Süreksizlik, özetle, bilim tarihini, bilimin yürüttüğü bir dizi kendini düzeltme olarak görmeyi gerektirir.

Canguilhem, daha sonraki çalışmalarında Darwin ve Darwin'in öncelleri ve öncüleriyle ilişkisi üzerine yazmış olsa da, onun tıp tarihine yönelik yaklaşımını açıklayan en tanınmış ve en geçerli eseri, ilk kez 1943'te yayımlanan, daha sonra eklerle birlikte 1966'da yeniden yayımlanan *Normal ve Patolojik Üzerine*'dir. Metin, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda geliştirilmiş bu kavramları inceleyerek, normalle patolojik arasındaki farklılığı açıklamaya katkı sunmaya yönelir. İncelemeye yol gösteren soru şudur: Biyoloji ve tıpta normal nasıl belirlenir? Normal olan, hastalığa ya da patolojik olarak kabul edilene karşıt olarak sağlıklı olma anlamına gelebilir. Öte yandan, yaşam bir bütün olarak alınırsa, hastalık ya da patolojik, bir anlamda "normal" kavramı içine dahil edilebilir.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca, tıbbi hastalıklar bilimi gözüyle bakılırken, fizyolojiye yaşam bilimi

* *dichotomy* (ç.n.) Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

gözûyle bakıldı. Ancak bu ikiliği alt üst edecek bir soru çıkacaktır; hastalık da yaşamın parçası değil mi? Veya başka bir şekilde koyacak olursak: Hastalıklardan bahsedilmeden tam olarak gelişmiş bir fizyoloji kurmak mümkün müdür? Hastalıklar bedenın gerçekten de bir bilgi nesnesi haline gelme yöntemi değil midir? Klasik Yunanlılara göre normal, uyum ve dengeye karşılık gelirken, hastalıklar dengesizlik, “uyumsuzluk”* ya da “anormallik”** kavramlarına karşılık geliyordu. “Dys-” ve “a-” örnekleri normal ve patoloji arasındaki bir süreksizliği gösterir. Büyük ölçüde, Claude Bernard’ın deneysel fizyoloji üzerine yaptığı çalışmalarla, on dokuzuncu yüzyıl tıbbı, normal (sağlık) ile patolojik (hastalık) arasındaki farka yönelik (büyük ölçüde uyarım seviyeleriyle ilişkili) nicel bir bakış geliştirdi. Hastalık normal-altı ya da normal-üstü⁵ bir durum haline geldi. Bir başka deyişle, Bernard’a göre, sağlıklı olma ile hastalık durumu arasında bir süreklilik ilişkisi vardı. Normal bedenın fizyolojisini bilmek, bu durumda, hastalıklı bedenın de temeli ile bağlantılı kılınıyordu. Kısacası nicel paradigma ile, sağlıklı olma (normal), patolojinin bilgisine giden bir yoldu.

Yirminci yüzyılda, René Leric-

he’in çalışmaları pozitivist yaklaşımın nicel perspektifini sarstı. Leriche’e göre sağlık, “bedenin ve beden organlarının sessizliği”ne karşılık gelir. Sağlık (normal olan) artık bütünûyle doğal karşılanan bir şey haline gelmiştir; sağlıklı olma aslında yaşanmayan ya da aslında bilinmeyen bedendir; artık beden hakkında bilgiye ulaşmak patolojik perspektiften -fizyolojinin değil tıbbın perspektifinden- yola çıkarak mümkün gibi görünmektedir ancak.

Yine de, patolojik olanın doğasının belirlenmesi gerekliliği devam ediyor. Açıkçası, bu soruna kendini hasta hissedenin görüşü açısından da yaklaşılabilir, bizzat tıbbın görüşü açısından da; her iki durumda da, kesin tıbbi terimlerle söyleyecek olursak, ilgili kişinin bu konuda bilinçli bir bilgisi olmadan önce patolojik bir durumun varlığını belirlemek mümkün olabilir. En son teknolojiler hastalık bilgisini hastadan alabilme etkisine sahip olabilirken, Canguilhem, kitabı boyunca devam eden bir düşünceyi sonuca bağlayarak, hekimin, “kendisini arayanın hasta olduğu”nu unutma eğiliminde olduğu noktasına dikkat çekmektedir. Apaçık bir gerçeğe yönelik bu hatırlatma, Canguilhem’in fizyoloji ile patoloji arasındaki ayrımın sadece “klinik öneme” sahip

* dysharmony

**anormality

olabileceğini vurgulamasına olanak sağlayacaktır. Kilit bir noktadır bu. Bilime pozitivist yaklaşım olarak gösterdiği ve kişinin eylemek için bilmesi gerektiği yaklaşımının aksine, Canguilhem, “teknğin” önemini öne sürer. Yani, bunlar arasındaki ayrım ancak sağlığın ve hastalığın varolduğu çevre ya da varoluş koşulları ile ilgi kurularak (ve kuramsal ve önsel* ayrımı yapmaya çalışmayarak) korunabilir. Koşullarla ilgi kurmak, normal ve patolojik arasındaki ayrımın geçici ve sürekli olarak değişime açık olduğu anlamına gelir. Canguilhem’in yaklaşımı, insan aracılığının genişlediği yolları kapamak yerine, bunları engin biçimde geliştirme yoluna götürüyor gibi görünmektedir.

Canguilhem’in çalışmasının bütününe hakim olan bir başka önemli tema da, normalin resmi tanımı ile ilgilidir. Normalin tanımlanma yöntemlerinden biri de istatistiksel normla tanımlamadır. Canguilhem’e göre, yirminci yüzyıldaki araştırmalar, bir canlının, istatistiksel ortalamayla çok az ilgisi olsa bile kusursuz biçimde normal olabileceğini göstermiştir. Gerçekten de, bir canavar (bir anomali),** içine konulduğu çevreyle ilişkili olarak kendi normunu oluşturması anlamında oldukça normal olabilir.

“Ayrı ayrı ele alınırsa, canlı ile çevresi normal değildir: onları normal yapan, aralarındaki ilişkidir.”⁶ Bu anlamda bir anomali hem nadir rastlanır hem de normal olabilir.

Canguilhem, hastalıkla sağlık arasındaki farkı ayrıntılı olarak ele alırken, normal ve patolojik arasındaki sınırın kesin olmadığı halde, bunun bu ikisi arasında bir süreklilik olduğu anlamına gelmediğini gösterir. Bunun yanında, yaşam bir tür bütünlük olarak anlaşıldığı zaman, hastalığın hiçbir mutlak anlamda anormal olmadığını fark edilmesi gerekir. Doğrusu, hiç hastalık geçirmeyen biri olsaydı, bu onda sağlığa zararlı sonuçlar doğurabilirdi, çünkü, canlının özünde açık bir sistem olduğu kabul edilirse, yeni koşullara alışmasını sağlaması için, hastalığın getirdiği türden engellerle başa çıkmaya ihtiyacı vardır. Yani “Sağlıklı insan, kimi zaman alışkanlıklarını sekteye uğratan getiren sorunlardan kaçmaz, hatta fizyolojik olarak söyleyelim: insan kendi sağlığını, yeni bir düzen kurmak için organik buhranların üstesinden gelme kapasitesi bakımından ölçer.”⁷

Yirminci yüzyıl tıp biliminde, sağlığın, toptan bir hastaliksızlık durumu olmadığını, daha ziyade, hastalığa uğrayan kişinin, yapısal

* *apriori*

** *anomaly*: kural dışı, kaide dışı şey, anormallik.

temelini değiştirebilecek bir çabayla önceki durumuna yeniden kavuşma kapasitesi olduğunu görüyoruz. Canlının varoluş koşulları ile etkileşimine karşılık gelen, yapısal temeldaki bu değişiklik, anormal durumlar değil sürekli bir norm-değişikliği süreci doğurur. Bu anlamda, Canguilhem, insanların, normlara uydukları için değil, norm yaratan varlıklar ya da çevrelerine bağımlı açık sistemler oldukları için, “normatif” varlıklar olduğunu savunur. Yazarımızın da onayladığı gibi: “Normlar, bir sistem içinde birbirleri ile görelidir.”⁸ Hastalık -engelsağlık için gerekli olan norm-yapma işleminin gerekli bir uyarandır.

Patolojik olana verdiği önem dolayısıyla Canguilhem, normun psiko-toplumsal kavramlarına muhaleftir. Talcott Parsons’un çalışması bir örnek olabilir. Burada, iyi bir önsel işlev gören, az ya da çok iyi bir düzene sahip toplum kavramı verili varsayılr ve norma muhalefet, belirli bir eşiğin ötesine geçerse, patolojik ve toplumun bu şekliyle varlığına yönelik tehlikeli kabul edilir. Bu türden bir toplumsal kurum, toplumu, “sağlığın” yeni normallik formları yaratmak yerine normu paylaştığı görece kapalı bir sistem olarak görür.

Genel olarak, Canguilhem’e göre bilim tarihi de -Foucault’nun işaret ettiği gibi- açık bir sistem olma eğilimindedir. Bilim “her an kendi tari-

hini kendiliğinden yapar ve yeniden yapar”; bir normu, yalnızca onu gözden geçirip dönüştürmek için bulur. Bu sebeple, bir süreksizlik süreci olma eğilimdedir; çünkü birçok norm, tam da doğası gereği, normlar arası bir süreksizlik gerektirir. Bir süreklilik tarihi olarak tarih, aşkın özne kavramı gibi, kapalı bir sistemdir ve özünde, özsel anlamda bir değişiklik yapamaz. Öyleyse, süreksiz tarih, Kant’ın Aydınlanma ile ilgili yaptığı gibi, daima kendine dair sorular soran bir tarihtir. Bu sorgulama ilkesi, belki her şeyden daha çok birleştirir Foucault ile Canguilhem’i. Zira Canguilhem’in kendisi de yirminci yüzyıl biliminin en önemli gelişmeleri ile birleşmiştir.

NOTLAR

1. Michel Foucault, Georges Canguilhem’in “Normal ve Patolojik Üzerine”sine “Önsöz”, çev. Carolyn R. Fawcett, Dordrecht, Hollanda, Reidel Publishing Company, 1978, s. ix-xx
2. Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan ve Arkadaşları, Fransa’da Psikanalizin Tarihi, 1925-1985, çev. Jeffrey Mehlman, Chicago, University of Chicago Press, 1990, s. 221.
3. Foucault, Georges Canguilhem’in “Normal ve Patolojik Üzerine”sine “Önsöz”, s. xiv
4. a.g.e.
5. Canguilhem, Normal ve Patolojik Üzerine, s. 27.
6. a.g.e., s. 78.
7. a.g.e., s. 117.
8. a.g.e., s. 153.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bachelard, Cavaillès, Foucault, Lacan

Canguilhem'in önemli yazıları

On the Normal and the Pathological (1943, 1966), trans. Carolyn R. Fawcett, Dordrecht, Holland, Reidal Publishing Company, 1978

Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, 1977

Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences (1977), trans. Arthur Goldhammer, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988

La Santé: concept vulgaire et question philosophique, Bin-Balma, Sables, 1990

Başka okumalar

Foucault, Michel, and Burchell, Graham, 'Georges Canguilhem: Philosopher of error', *Ideology and Consciousness*, 7 (Autumn 1980), pp. 51-62

Lecourt, Dominique, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, trans. Ben Brewster, London, MLB, 1975

Spicker, Stuart, 'An introduction to the medical epistemology of Georges Canguilhem' *Journal of Medicine and Philosophy*, 12, 4 (November 1987), pp. 397-411



JEAN CAVAILLES

(1903-1944)

Jean Cavaillès ve onun kilit eseri *Sur la logique et la théorie de la science* (Mantık ve Bilim Kuramı Üzerine) ki buradan sonra *Sur la logique* olarak geçecektir¹, kendi başlarına İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Fransız entelektüel manzarasını geri dönülmez biçimde dönüştürmüş olmayabilir ancak o ve eseri, böyle bir dönüşümün önkoşulu olmuştur. Georges Canguilhem gibi Cavaillès de -çok farklı sebeplerle de olsa- 1960'lardaki yapısalci hareketin (daha geniş bir kitlenin gözündeki) görünür öncülerinden biriydi. Cavaillès'in hem yaşama hem de entelektüel ortama getirdiği şey, bir yanda muazzam bir cesaretle (Direniş sırasındaki cesaretinden dolayı ölümünden sonra iki nişanla ödüllendirildi) enerji ve şiirin, öbür yanda bir titizlik ve felsefi parlaklığın eşsiz bir birleşimiydi. Cavaillès'in *Sur la logique*'in² sonunda, Sartre ve görüngübilim tarafından

temsil edilen bilinç felsefesi yerine, hümanist olmayan bir felsefenin kavramlarını getirme yönündeki çağrısını içeren ve bugün ünlü olan sözleri, düşünürün Alman işgali sırasında Direniş'e katılması ve daha sonra 1944 yılında, 41 yaşındayken bir Nazi idam mangası tarafından öldürülmesi ile bağlantılı olarak görülmelidir. Georges Canguilhem gibilere göre Cavaillès, bir eylem adamının, felsefi yöneliş açısından yapısalci olabileceğinin canlı bir kanıtıydı.

Jean Cavaillès, 1903 yılında, Protestan bir ailenin çocuğu olarak doğdu.³ Felsefe alanındaki *agrégation*'unu 1927'de tamamladıktan sonra 1929'da Husserl'in Descartes üzerine Sorbonne'da verdiği konferanslara katıldı. Rockefeller bursunun yardımıyla 1930'ların başında Almanya'da bir dizi üniversitede öğrenim gördü; bunların arasında 1931'de Husserl'e karşılaştığı Fre-

ibur Üniversitesi de vardır. Cavail-
lès, Amiens'teki bir lisede dersler
verdikten sonra, Strasbourg Edebi-
yat Fakültesi'ne mantık ve genel fel-
sefe okutmanı olarak atandı. Aksi-
yomatik yöntem ve biçimcilik ko-
nusundaki matematik doktorasını
da, küme teorisi üzerine küçük bir
tezle 1938'de orada tamamladı. Ca-
vaillès, bu iki eserinde de matemati-
ğin gelişiminin Varoluşçu anlamda
varoluşa hiçbir şey borçlu olmadığını,
tersine bütünüyle biçimsel -kav-
ramların gelişimi- olduğunu öne sü-
ren sezgicilik karşıtı bir duruşu ha-
zırlamaya başlar.

Cavaillès, 1939 yılında silah altı-
na alındı, her şeyden önce *corps*
franc'ın (düzensiz kuvvetler) bir su-
bayı oldu, daha sonra ise bir şifre
subayı. 1940 Haziran'ında tutsak
edildikten sonra, Almanya'ya nakli
sırasında, Belçika'da kaçtı ve Stras-
bourg Üniversitesi'nde verdiği ders-
lerine geri döndü, daha sonra özgür
bölge denilen Clermont-Ferrand'da
yerleştirildi. 1941 yılında Sorbon-
ne'a doçent olarak atandı. 1942'de
Direniş hareketi *Libération-sud*'ün
kurucularından biri olduğu gerek-
çesiyle Fransız polisi tarafından tu-
tuklandı ve Fransa'nın güneyinde,
önce Montpellier'de, sonra Saint-
Paul d'Eyjeaux'da tutuldu. Aynı yı-
lın Aralık ayında ikinci kez kaçtı ve
ardından Simone Veil'le karşılaşaca-
ğı Londra'ya doğru yola çıktı. Cava-
illès, 1943'te Londra'dan döndük-

ten sonra, bu kez Alman karşı-ca-
susluk örgütü tarafından tutuklan-
dı. Vichy hükümetinin sahip çık-
madığı Cavaillès, işkence gördük-
ten sonra askeri bir mahkemede
ölüm cezasına çarptırıldı ve 1944
Şubatında idam edildi. Ölümünden
sonra Kurtuluş Yoldaşı ve Şeref Ni-
şanı Şövalyesi yapıldı.

Cavaillès, Güney Fransa'daki
tutsaklığı sırasında en önemli felse-
fi eseri haline gelen *Sur la logique*'i
yazmaya başladı. Bu ikinci eseri fel-
sefi olarak adlandırmak bir anlamda
yanıltıcıdır. Çünkü Husserl ve diğer
görüngübilimciler Kant'ın felsefe-
nin doğal ve insani bilimlerin epis-
temolojik temellerinin yansız aracı
olduğu görüşünü kabul ederken,
Cavaillès böyle bir görüşe sahip de-
gildi. Ona göre, bilimin temelleri
incelendiği zaman, bilim *olarak*¹ bi-
limin -ki öncelikle matematik bu-
nun örneğidir- eğer biçimsel çerçe-
vesini açıklamak için felsefi bir üst-
dile ihtiyacı olduğu düşünülürse,
temelinde yanlış anlaşılmış olduğu
görülecektir. Bu konuda Cavaillès,
Kant'ın düşünceyi deneyim ile iliş-
kili olarak koyma konusunu ele al-
ma yöntemi üzerinde dikkatle dü-
şünür; burada önemli olan nokta,
düşünce ve mantığın hangi yeni de-
neyimlerin karşısında olduğunu bil-
mektir. Cavaillès buradan hızla
mantık ve tekillik arasındaki ilişki-
ye geçer. Bu ilişki, mantığın, yeni
deneyimi öncesiz ve sonrasız bir bi-

çimsel yapıdan süzecek, değişmeyen, aşkın bir karakter takındığı bir ilişki midir? Yoksa tersine, özel bir deneyimin büyük bir yapıyı devirebileceği, böylece mantık ve deneyimin içinden çıkılmayacak şekilde birbirlerine bağlanacağı -bir taraftaki bir değişimin diğeri üzerinde kaçınılmaz olarak derin etkilere sebep olacağı- bir ilişki midir?

Kant ve ondan önce de Port-Royal gramercileri, mantık ve dilbilgisinin kurallarına getirdikleri açıklamalarda kurucu benlik ya da bilince özel bir ayrıcalık tanıdılar. Akıl gibi mantığın da koşulsuz, sabit kuralları, bilinç yetisine aitti. Bu yüzden de mantık, bilincin örgütlenmesinin kendisiydi. Mantık, insan psikolojisine yerleşti. Bu okumada, bilincin kendisi örgütlüdür, ama içeriği olumsal ya da koşulludur. Yani değişmeyen ve nihâi olarak biçimsel bir bilinç, heterojen bir deneyim içeriği ile karşı karşıya gelir. Elbette Kant, ünlü tezinde, biçim ve içeriğin ayrılmaz olduğunu öne sürmüştür: kavram olmadan deneyim, kavramsız bir deneyim ve içeriksiz bir düşünce olamaz. Buna rağmen, Kant ve daha sonra Husserl, denklemin biçimci tarafının, mantığın aşkın ve değişmez olacak olan kuralları ile başa çıkması gerektiğini görür: içerik değişebilir ama biçim her zaman aynı kalır. Cavaillès, buna

ilişkin olarak, “Bir bilinç felsefesinde mantık aşkındır ya da mevcut değildir,” der.⁴

Mantık ve matematik yönünden, bilimlerde de benzer bir yaklaşım benimsenmiştir. Bir yanda bilimin sabit biçimsel temeli, diğer yanda fiziksel dünyadan çıkartıldığı varsayılan bilgi birikimi. Matematik içinde bu sorun, matematiksel aksiyomların nihâi temelinin, fiziksel dünyanın kendisi olduğunu öne süren sezgicilerle birlikte daha da ileri götürülmüştür. Daha doğrusu, sorun, insan bilincinin kendisi dünyada fiziksel bir varlıkken, matematiksel biçimlendirmelerin, sezgicilere göre, nihâi olarak bilince bağlı olduğunu öne sürme sorunudur. Bu temelde, incelemenin başlangıç noktası maddi dünya olmalıdır.

Bolzano 1817’de bilimin, insan zihni ile dış gerçeklik arasında basit bir araç olarak kabul edilmesinin artık gerekmediğini gösterdiği zaman, bütünüyle farklı bir düşünce yolu açmış oluyordu. Bu düşünce yolunu izleyen Cavaillès, bir bilim kuramının sadece bir birlik kuramı olamazken, bu birliğin bir staz* birliği değil -zamanın dışında bir bilim birliği değil- bir hareket birliği olduğunu öne sürer. Bu noktada, “bir kuramın doğru anlamı, bilim adamının kendisinin özünde geçici olarak anladığı şeyde değil, durakla-

* stasis: karşıt eşit kuvvetlerden doğan hareketsizlik (c.n.)

tılamaz bir kavramsal oluşudur".⁵ Daha genel olarak söylersek, bilim, Descartes'tan Husserl'a dek bilinç felsefelerinin söylediği gibi, bilim adamının niyetlerine indirgenebilir bir şey değildir. Yani bilim kavramsal düzeyde *değişir*; Kant'ın, aşkınlığında/transendentalizm olduğu gibi, donmuş bir durumda kalmaz.

Cavaillès, akıl yürütmelerini pekiştirmek ve açıklamak için bir dizi anahtar terim kullanır. Bunlardan ilki "yapı"dır. Bilimin doğasını incelemek de bilimsel bir etkinlik olduğu için, bilim, "bilimin bilimi"dir. İfadeleri kurucu değildir, tam da bilimsel hareketin kendini aydınlatmasında ortaya çıkar. Bu hareket, der Cavaillès, yapıya eşittir. Öyleyse yapı, bilimin, kendi kendine tezahürüdür.

Yapının hareketiyle uyum sağlamak açısından, açığa çıkma, açığa çıkana eşdeğerdir. Açığa çıkandan ayrı bir açığa çıkma biçimi yoktur. Açığa çıkma, Cavaillès'in bütün tasarısında anahtar bir terime açılır, bu terim "tanıtlama"dır.*

Cavaillès, tanıtlamayla bilimsel girişimin bütününe kavramaya çalışır. Bu noktayı açıklamak için, matematik ve fizik arasındaki ilişkiye odaklanabiliriz. Kantçı epistemoloji ile uyum sağlamak için, matematik ile fizik arasındaki ilişki, bilimin

"uygulamalı" tarafına karşılık "saf" tarafı olarak görülecekti. Yeni fiziksel görüngüler, önsel matematiksel çerçeve açısından açıklanacak ve anlaşılacaktı. Öte yandan Cavaillès'e göre, hakiki bilim tanıtladığı şeyi asla terk etmez. Bütün bilim tanıtlamayla ayrılmaz bir bütündür. Aslında, bilimin özünde "uygulamalı" bir tarafından daha fazla saf biçimde "saf" bir tarafı yoktur. Bu yüzden bir tanıtlama, bir takım teoremlerin gerçekleştirilmesiyle değil, mantığın gerekli hareketinden geçerek doğru olur. O zaman, bilimin mantığı, kendisi hakkında konuşan yapı olan tanıtlamanın *için* dedir.

Bunun daha tam olarak anlaşılması için, Cavaillès, bilimin hareketinin, kendi zincirlenme sürecine, yani kendi mantığı içine nasıl gömüldüğünü gösterir. Cavaillès, deneysel içeriğin biçimsel bir kaba (örneğin kavramlara) dökülmesi metaforundan ziyade, biçim ve içerik arasındaki anahtar olarak zincirlenmeyi görür. Bilimin mantık yolu ile mümkün kılınan zincirlenmesi, tanıtlama olarak bilimdir. Zincirlenme hareketinin başlangıcı -ya da sonu- yoktur; bu yalnızca, anlamının temeli olarak Kantçı epistemoloji kullanıldığı zaman mümkün olabilir. Ve Cavaillès kabul eder ki,

* demonstration/tanıtlama: Bir savın gerçekliğini, yadsınanmayacak bir kesinlikle gösterme (ç.n.) Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Matematiği deneyimin yaratıcı yorumlarına ekleme eğilimi Kantçı yaklaşımda tipik olarak her zaman vardır.

Cavaillès, sunumunu, Husserl'in görüngübilimsel bilim felsefesi üzerine bir tartışmayla sonuçlandırır. Burada, görüngübilimin temel öncüllerinin, özellikle matematik konusunda, bilinç ve aşkın benliğin üstünlüğünü kuvvetlendirdiği gösterilir. Eğer bilinç her zaman bir şeyin bilinci olsa bile ve Husserl, bilincin içeriğini çözümlemek için titiz (*bilimsel okuyunuz*) bir kavramlar grubu inşa etmeye niyetli olsa bile, bilinç, kendi iç yapısı düzeyinde, temel olarak herhangi bir özel içeriği olmayan biçimsel bir varlıktır. Husserl, özel yargılarda uygulanan biçimsel mantık ile ya da akıl yürütmeler ile mutlak olarak biçimci olan ve geçerlilikleri konusunda deneysel bir temeli olmayan *mathesis universalis* (aritmetik, saf mantık vs.) disiplinleri arasında bir ayrım yapsa da, bu böyledir. Cavaillès, Husserl'daki bu köklü ayrımı, bilimin biçimsel yapısı ile somut içeriği arasındaki ayrımın bir başka çeşidi olarak görür.

Cavaillès, ikinci noktayı doğrularak, Husserl'in matematiğe bakışını inceler. Görüngübilimin babasının, matematiği biçimsel kısım ve uygulamalı kısım olarak ikiye böldüğüne dikkat çeker. Cavaillès, görüngübilimin böylece matemati-

ğin kendi içeriğine sahip olmadığını öne süren deneyci mantıkçılara benzer bir duruş ortaya attığını söyler. Burada Cavaillès, Husserl'in matematikteki aksiyomatik kuramları göstermek için kullandığı "nomoloji" terimini kullanışına odaklanır. Nomoloji bir nesneler sisteminin tek anlamlı bir tanımını yapmaya olanak sağlar; bir çelişikliğe sebep olamaz ve böylece kendi içinde totolojiktir. Saf bir biçim olarak matematik böylece nomolojik düzeyde bulunurken, onun uygulamalı tarafı, ya da içeriği, fizikte görülür. Ancak matematikçi Cavaillès'e göre sayılar kuramı nomolojik değildir. Gödel'in, aksiyomların ne ürünü, ne de çelişikliği olmayan bir önermenin var olabileceğini söyleyen teoremi, nomolojinin biçimciliğiyle uzlaşmaz. Yine Cantor'un sonsuzluk kavramı da saf olarak biçimsel bir matematikle uzlaşmaz. Matematik, der Cavaillès, sonsuzla başlar. Bu yüzden de sonuç olarak, Husserl'in felsefi projesi eşsiz değildir. Bu proje bir ilerleme bilinci olarak bildiğini açığa çıkartabilir, ama bilincin ilerlemesine ilişkin böylesi bir anlayış sunamaz; çünkü bunlardan ikincisi eninde sonunda saf olarak biçimseldir, yani nomolojiktir. Öyleyse bilimsel ilerleme bilgi birikiminin tarihi olarak değil, "varolan içeriğin derinleştirme ve kazıma yolu ile sürekli gözden geçirilmesi" olarak anlaşılmalıdır.

Cavaillès, burada yalnızca ana hatları çizilen çözümleme çalışmasını kendi ürünlerini üretme yeteneğine sahip hiçbir bilincin olmadığını söyleyerek sonuçlandırır; tersine, bilinç tam da ideanın içindedir ve biçimsel olarak ondan ayrılmış değildir. Bilim nasıl tanıtılma ise (saf ve uygulamalı tarafların birleşimi), bilinç de düşünce ve düşüncenin gerçekleştirilmesinin ayrılmazlığıdır. Son olarak, tüm bunlar şu ünlü sözle özetlenir: “Bir bilim doktrini, bir kavram felsefesi ile sunulabilir, bir bilinç felsefesi ile değil.”⁷

Jean Cavaillès, kendisini en çok tanıtan eserini, Fransa'nın işgal sırasında güneydeki bir cezaevinde yazdı. Bu zor eseri daha anlaşılır hale getirmek için gerekli gördüğü Giriş bölümünü yazamadı. Varoluşçu çeşidini reddettiği tarihin içine katıldı. Kısaca, Canguilhem'in bize hatırlattığı gibi, Cavaillès'in felsefeci ve bilim tarihçisi olarak kariyerini yarıda kesen şey, onun savaşçı etkinliği (kendisini yazgılı gördüğü, belirli bir mantıksal titizlikten çıkartılan bir rol) oldu. Bilimi cogitoda bulunmayan tanıtılma olarak, yapı olarak ve bir kavramlar tarihi olarak gören felsefeci, deyim uyuşsa, eylem içinde öldü. Böylece, ölümü de bir tür tanıtılma olarak -yani yaşam ve idrakin eşsiz bir sentezi olarak işlev gördü. Yine Georges Canguilhem'in dediği gibi, felsefeci Cavaillès'in yaşamı ölüme ha-

zırlık değildi; tersine, ölümü, felsefe hazırlıktı.

NOTLAR

1. Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, dördüncü bas., 1987. Bu eserin adı metni oluşturan Georges Canguilhem ve Charles Ehresmann tarafından verilmiştir.
2. a.g.e., s. 78.
3. Jean Cavaillès'in yaşamı ve kariyeri konusunda bundan sonraki ayrıntılar için kaynak: Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Ambialet, Pierre Laleure, “Les carnets de Baudasser”, 1984. Bu metin Canguilhem'in sırasıyla Strasbourg Üniversitesi'nde, Sorbonne'da ve Radio France-culture'de; 1967, 1969 ve 1974'te verdiği üç anma konferansından oluşur.
4. Cavaillès, *Sur la logique*, s. 10.
5. a.g.e., s. 23.
6. a.g.e., s. 78.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bachelard, Canguilhem, Foucault

Cavaillès'in önemli yazıları

Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques (Axiomatic Method and Formalism. Essay on the Problem of the Foundation of Mathematics.), Paris, Hermann, 1938

Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles (Remarks on the Abstract Theory of Sets), Paris, Hermann, 1938

Transfinité et continu (The Transfinite and the Continuous) (1943, Paris, Hermann, 1947

Sur la logique et la théorie de la science (1943 and 1947), Paris, Vrin, fourth edn, 1987

Başka okumalar

Gaston Bachelard, 'L'Oeuvre de Jean Cavaillès' (The work of Jean Cavaillès) in Gabrielle Ferrières, *Jean Cavaillès, philosophe et combatant* Paris, Presses

Universitaires de France, 1950
Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Ambialet, France, Pierre Lallouche, 1976



SIGMUND FREUD

(1856-1939)

Freud'un çağının adamı olduğu, bir on dokuzuncu yüzyıl burjuvası değerlerine sahip olduğu, bilimsel pozitivizm ve dirimselcilikten etkilendiği, cinsellik hakkındaki görüşlerinde belirli Viktorya dönemi tutumlarının rengi olduğu genel kabul görmüş bir gerçekliktir. Ama başka bir açıdan baktığımızda, Freud'un hem cinsellik ve insan ruhu hakkında söylemiş olduklarında tartışmalı, hem de o zamana dek çözümlenemez olduğu düşünülen görüşlerinin çözümülenmesi yolu ile kurduğu psikanalizde parlak bir rahatsız ediciliğe sahip olduğunu ve bir olasılıkla da hep öyle kalabileceğini görmek mümkündür.

Freud'un metinleri, (görece) ayırık bir varlık olarak söylediklerinden daha meydan okuyucudur; aynı zamanda ve hatta öncelikle, psikanalizin her zaman evrimleşmekte olan bir metinler yığını içinde göze

çarpmayan bir dönüşüme uğradığı büyük bir entelektüel serüven yolculuğunun izi olarak da meydan okuyucudur. Bu dönüşüm kısmen Freud'un kendisinin de açıklamaya çalıştığı kavramlar (örneğin yaşam, ölüm, haz, benlik) üzerinde tam bir denetime sahip olmamasından ve bu kavramların çoğunlukla kendi içlerinde de kararsız olmalarından ileri gelmektedir. Kısaca sürekli olarak yorum işiyle uğraşmanın önemini vurgulayan Freud'un -bir psikanalizin nihâi olarak nihâyetsiz olduğunu söyleyen Freud'un- kendisinin de, başlangıcını oluşturduğu "sınırsız yorum" kavramının ışığında yorumlanması gerekir.

Sonuç olarak, en ilginç Freud okumalarından biri belki de Fransız psikanalisti ve Jacques Lacan'ın öğrencisi Jean Laplanche tarafından yapılmıştır. Özetle Laplanche, özelde yaşam ve ölüm kavramları ile il-

gili olarak, -1895'te yazılan "Bilimsel bir psikoloji projesi"nden başlayıp özellikle 1920 tarihli *Haz İlkesi'nin Ötesinde*'den geçerek 1924 tarihli "Mazoşizmin ekonomik problemi"ne dek- hemen bütün Freudcu külliyyatın yaşamın (homeostaz*) başlangıçta ölüm (Thanatos) haline geldiği ve ölümün (bağısız enerji) başlangıçta yaşam (Eros) haline geldiği evirme** açısından görülebileceğini öne sürdü.¹ Laplace, gerçekten de hiçbir şeyin Freud'u okumanın yerini tutmayacağını gösterir.

Sigmund Freud 1856'da Freiburg'lu bir Yahudi ailenin çocuğu olarak doğdu. Dört yaşındayken ailesi Viyana'ya taşındı, Freud orada, Anschluss*** sonrasında İngiltere'ye kaçmak zorunda kaldığı 1938'e dek yaşadı ve çalıştı. Freud, sürekli Viyana'nın sıkıcılığından yaksın da, neredeyse bütün yaşamı boyunca orada yaşamakla kalmadı, aynı zamanda yine neredeyse elli yıl boyunca, ailesiyle birlikte aynı adreste kaldı; ünlü Berggasse 19'da. Freud çalışkan, dikkat çekici bir öğrenciydi, her yıl lisenin birincisiydi, 1873'de üstün başarı derecesiyle mezun oldu. 1881'de Viyana Üniversitesi'nden tıp diplomasını aldı ve 1885'te Paris'e giderek Salpetri-

ère'de, büyük Jean Martin Charcot'nun yönetimi altında öğrenim görmek üzere bir burs kazandı. Charcot, histeri teşhisi ve hipnozu kullanmasıyla Freud'a sadece zihinsel hastalıkları ciddiyetle ele alma yolunu açmakla kalmadı, aynı zamanda Freud'un sürekli hayranlık duyduğu karizmatik ve teşvik edici bir öğretmen de oldu. Freud, 1886'da Viyana'ya dönmesinden sonra doktor olarak çalışmaya başladı. Daha sonra 1939'da, Londra'da öldü.

Geleceğin psikanalisti, üniversite yıllarında, fizyolog ve pozitivist Ernst Brücke'nin laboratuvarında çalıştı. Brücke'nin çağdaş ve etkili meslektaş Hermann Helmholtz - başka konuların yanı sıra termodinamik üzerine de yazılar yazmıştı - da, fizikçi ve felsefeci Gustav Fechner gibi Freud'un ilk dönemine etki edenler arasındaydı. Bunların üçü de on dokuzuncu yüzyılın son otuz yılında Viyana'da ve diğer yerlerde hüküm süren tıbbi pozitivistizmin ve dirimselciliğin temsilcileriydi. Onların etkisi özellikle Freud'un ölümünden sonra yayımlanan "Bilimsel bir psikoloji projesi"ndeki "bağlı" ve "bağısız" psişik enerji teorisinde görülebilir. Aynı yıl, 1895'te, çalışmalarında ilk başta Anna O vaka-

* Homeostasis: homestaz, organizmada normal şartların devamlılığı (ç.n.)

** chiasmus (ç.n.)

*** İlhak, özelde Avusturya'nın 1938'de Almanya tarafından ilhak edilmesi. (ç.n.)

sını temel alan Freud ve Breuer, *Histeri Üzerine İncelemeler*'ini yayımladı. Freud'un psişik etkinlik üzerine araştırması böylece yeni bir istikamet kazanıyordu. Çünkü Anna O'nun katharsis (gerilimin boşalması) yolu ile iyileşmesine yol açan şey, hastanın da söylediği gibi, "konuşma tedavisi" idi. Aslında, "konuşma tedavisi" fizikselci ve dirimselci ruh modeline göre ilerlemenin sonucudur: Gerilim, konuşma ve yorum yolu ile -yani anlamın/anımların manipulasyonu yolu ile- boşaltılır (homeostaz kazanılır).

Laplanche'ın gösterdiği gibi, histerinin çözümlenmesinden tanık olunan dirimsel ruh modelinden geçiş, 1895 "Projesi"nde anlatılan bir örnek vakada daha çarpıcı biçimde görülür; bu, nicel ruh modelini -Freud'un Fliess'e yönelik bir mektubunda yazdığı gibi "bir tür sinirsel kuvvet ekonomisi" olarak ruhu- daha açık biçimde düzenleyen bir metindir. Söz konusu vaka, tek başında dükkânlara girmekten korkan Emma adlı genç bir kadınla ilgilidir. Analiz sırasında Emma, 12 yaşındayken bir dükkâna gitme anısıyla ilgili bir hatırasını/semptomunu aktarır; orada iki tezgahtarın karşılıklı güldüğünü görmüş ve korku içinde dükkândan kaçmıştır. Analitik inceleme bu sahnenin arkasında başka bir sahne olduğunu açığa çıkarmıştır: Emma 8 yaşındayken şeker almak için bir dükkâ-

na gitmiş, dükkancı, onun cinsel organını elbiselerinin altında okşamıştır. Ancak Emma o zaman bu deneyimi travmatik bulmamıştır. Bu iki sahnede önemli olan, ilkinin anı olarak travmatik fakat olay olarak masumken, ikincisinin (kronolojik olarak ilkinin) bir olay olarak potansiyel biçimde travmatik olsa da anı olarak masum kalmasıdır, tam da böyledir, çünkü travmatik bir deneyim olarak yaşanmamıştır. Etkileyici ergenlik çağı, bu tacize tam anlamını vermesine kadar da, psişik olarak travmatik hale gelmemiştir; ama ergenlik dönemi geldiğinde de hafızada kalan bir iz olarak, diyebiliriz ki, yalnızca yer değiştirme yolu ile, travmatik olmuştur. Buradaki yer değiştirme kavramı çok önemlidir, çünkü bir travmanın fiziksel bir olaya kategorik olarak atfedilmesini imkânsız hale getirir. Tersine, bir insan duyusundaki herhangi bir travma kavramının, kendi geçmişe dönük anlamını dikkate alması gerektiğini ileri sürer. Bir başka deyişle, ruha yönelik fiziksel ya da dirimselci bir anlayış yetersizdir. Freud'un, bizzat ruhun olgularıyla -hastalarının yanı sıra kendi kendini analizi sırasında kendi ruhunda karşılaştığı olgularla- karşılaşması pozitivist psişik yaşam teorisini değiştirmesine sebep olduğu zaman, Freud'un -ana hatlarını en bütünlüklü biçimde *Rüyaların Yorumu*'nda çizdiği- yer değiştirme

gerçekliğinin kendisinin, yazdığı metnin yapısında ortaya konulması da böyle olmuştur.

Yani ruh fiziksel bir kendilik olmadan önce, bir anlam yapısıdır. Simgesel süreçlerle baş etmesi gerekmektedir ve yoruma ihtiyaç duyar. Yorum ögesi ruhsal yaşamda çok önemli görüldüğü zaman, nicel -ve daha da yakın zamanlarda davranışçı- bir ruh modeli yetersiz hale gelir. Belki de en çok, Freud'un eserlerinde görülen fiziksel/biyolojik düzey ile simgesel düzey arasındaki bu belirgin ayrım, birçok tartışma ve yanlış anlamının merkezini oluşturur. Örneğin cinsellik konu olunca birçok Anglo-Amerikan yorumcuları Freud'un cinsellik teorisini reddetme yoluna gitmişlerdir, çünkü bu teoriyi biyoloji açısından yani simgesel olarak değil pozitivist açıdan- okumuşlardır.

Freud, *Rüyaların Yorumu*'nda, rüyalara yönelik daha derin bir anlamayı sağlama çabasında kullandığı yöntemin daha önceki yöntemlerden ayrıldığını, önceden varolan bir rüya koduna dayanmayacağını açık bir şekilde ifade etmekle işe başlar. Böylece rüya malzemesi üzerine kendi açısından düşünmeyi teklif eder. Genel hatlarıyla, Freud rüya yorumunun özel biçimde olması gerektiğini, çünkü her rüyanın bir istegin -kabaca, içeriği açık düzeyde anlaşılmaması gereken bir istegin- yerine getirilmesi olduğunu

gösterir. Her rüya, her zaman, rüyayı görenin cinselliği ile ilgili gizlenmiş bir ileti içerir. Sözcük anlamıyla alındığı zaman, birçok kişi bunun inanılmaz bir iddia olduğunu düşünebilir (birçok kişi de düşünmüştür!). Bir rüyanın, özünde cinsellik ile ilgili olduğundan emin olmak nasıl mümkün olabilir? Bunun kısa cevabı, cinselliğin özünde gizli olduğudur; gizli olması zorunluluğudur, şeklindedir. Bununla kastedilmek istenen, cinselliğin göstergele ve simgelere ihtiyacı olduğudur. Bu, (Freud'un kendisi de zaman zaman böyle bir görüşe kapılır gibi görünse de) hayvani bir dürtü değildir, toplumsal ve kültürel yaşamın bütün yer değiştirmelerinde üst üste binmiş bir olgudur. Burada yer değiştirme dolambaçlı bir yol anlamına gelir. Freud, *Rüyaların Yorumu*'nda yer değiştirmeyi, rüya çalışmasının rüyanın bilinçdışı iletisini gizleme yöntemlerinden biri olarak tanımlar. Yoğunlaştırma ile birlikte asıl sürecin bir parçasını oluşturur. Yer değiştirme, rüyanın açık içeriğinin içindeki bir ögenin ya da öğelerin gizli içerikte -rüyada, düşüncelerinde- önemsiz ve hatta namevcut olabilmesini ifade eder. Yoğunlaştırma, bir rüyanın açık içeriğinin, ondan çıkarılabilecek rüya-düşünceleri zenginliğine kıyasla yavan oluşunu gösterir. Her rüya ögesi birçok çağrışım dizisine sebep olabilir. Freud'un üst belirlenim adını

verdiği şey budur. Yer değiştirme ve yoğunlaştırma bu yüzden bir rüyanın yorum gerektirdiğini gösterir (rüya, kendi açık içeriğine eşitlenemez). Dahası bu iki süreç rüya çalışmasının, rüyanın (kaçınılmaz olarak cinsel olan) hakiki anlamını gizlemeye hizmet eden ve böylece bir isteğin yerine getirilmesini sağlayan iki yönüdür: Bilinçdışı düşüncelerin maskelenmesi.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Freud'un hareket noktası, bir rüyayı yorumlamak için önceden verili bir kod olmadığıdır. Her öge (genellikle bir imgedir) sanki ilk kez yorumlanıyormuş gibi yorumlanmalıdır. Bunun sebebi her rüyanın dilbilimsel süreçlerin bir ürünü olmaksızın daha az, kendi hakkına sahip bir dilden daha çok bir şey olmasıdır: yaklaşık olarak bir kişisel söyleyiştir.* Bunun sebebi belki de Freud'un, eserlerinin, psikanaliz dışındaki metinlerin yorumu ile uğraşan alanlarda da etkili hale gelmesini sağlayacak şekilde, bir rüyanın dili ve yorumu nasıl esnettiğini göstermesidir.

Freud, rüyalardaki gizleme ve çarpıtmanın önemini anlamak için, baskılamanın rolünün de anlaşılması gerektiğini gösterir. Baskılama el-

bette bilinçdışı ile yakından ilişkilidir. Ve baskılanan da, bilinçdışı rüya düşünceleridir. Bir bakış açısına göre, rüyayı gören -ve sonrasında psikanalize tabi tutulan kişi,- cinsel içerikli acılı ve travmatik anılarını baskılar; bu okumada baskılama öncelikle bir savunma biçimidir. Ancak, Jacques Lacan'ın çalışmalarının sonucunda, baskılamaya daha yapısal bir yorum verilmiştir. Burada baskılama, tam da öznenin dilde ve simgesel olanda oluşumu ile ilişkilidir. Özne ve nesne arasındaki kesin ayrımı mümkün kılan odur. Ama eğer böyleyse, baskılanan malzemeye erişmek neden gereklidir? Eğer baskılama yapısal bir gereklilikse, "örtüsünü kaldırmak" neden gerekli olsun? Cevap kısmen Freud'un gösterdiği gibi, baskılamanın parçalanabilmesi, sonuçta da (Freud'un uzlaşma oluşumu adını verdiği) bir bulgu ve bilinçdışı yineleme doğurmasıdır. Bunlardan ilki özneye açıklanamaz gibi görünür, ikincisi ise sıklıkla, bilinçten bütün bütün kaçır. Her iki durumda da hedef, bulguyu ve yinelemeyi yorumlama, böylece simgesel olanın alanını doğrulama ve belki de genişletmedir. Cinsel travma *eşi olmayan*** bilinçdışıdır; yani, söylenemeyen ya

* *idelect*: kişisel söyleyiş, bir bireyin yaşamının belirli bir dönemindeki dili ya da konuşma modeli. (ç.n.)

** *Par excellence* (Fr): eşi olmayan, kendi türünün en iyisi. Bundan sonra Türkçe ve *italik*. (ç.n.)

da simgeleştirilemeyen ve ancak simgesel olan üzerindeki etkisi ile bilinebilendir. Bu temelde, müstehcenlik, simgesel ve bilinçdışı (travma) arasındaki geçiş noktası olmaktadır.

Freud elbette ki Oidipus Kompleksi kavramını formüle eden kişi olarak da tanınır. Yerli yerince söylersek, bu, Freud tarafından gözlemlenen (ve kendi kendini analizinde önemli bir yer tutan), oğlun (Yunan mitosundaki Oidipus gibi) annesiyle yatmak için babasının işini bitirmek istemesi görüngüsüdür. Bununla ilgili bir tema, Freud'un Darwin'in ilkel sürüsündeki* zorba babanın öldürülmesi ve yenilmesi mitosuna göndermede bulunduğu *Totem ve Tabu* kitabında ortaya çıkar. Bir pişmanlık ve suçluluk duygusu içindeki oğullar, babanın kadınına doğrudan doğruya ulaşmaktan vazgeçer ve böylece simgesel bir düzen kurarlar; yasanın düzenini. Oidipus da, ilkel sürü hikâyesi de bilinçdışının (başlıca süreç) her zaman baskılanmadan kurtulmaya çalışışını ve böylece simgesel düzeni (ikincil süreç) devre dışı bıraktığını gösterir. Simgesel olan üzerindeki işaretini bir bulgu olarak bırakır (dil sürçmeleri gibi).

Freud'un düşüncelerinin birçok tartışmaya sebep olan bir tarafı da

benlik kavramıdır. Freud, benliği diğer iki terimle ilişkili olarak tanımlamıştır: İlkel benlik (ya da duygusal enerjinin depolanması/id) ve üst benlik (ideal benlik ya da dış gerçekliğin temsilcisi/süperego). Bu tezin önemli bir noktası benliğin, bütün kişiliğe mi ait olduğu -bu durumda ilkel benliği ve üst benliği kendi içinde birleştirecektir- yoksa benliğin kendisini diğer ikisinden (ilkel benlik ve üst benlik) ayırmaya çalışan bir temsilci mi olduğu konusundadır. İlk görüş benliğin sonuç olarak kendisiyle özdeş olması olasılığına açılırken, ikincisi tam da bir öz kimliğin varlığı olasılığını sorunlu hale getirir.**

Benlikle ilgili başka bir karmaşık etken de narsisizmdir. Burada benlik-özne, kendisiyle özdeş bir varlık kavramını sorgular hale gelince, kendisini kendisine nesne yapmaktadır. Kendi açısından, Amerikan benlik psikolojisi, benliği algı ve bilincin merkezi olarak görme eğilimindedir, böylece tam bir öz farkındalık kapasitesine sahip bir benlik olasılığına kapı açar. Laplanche ve Pontalis'in belirttiği gibi, kim ne derse desin, Freud'un metinleri, benlikle ilgili olarak -psikanalizin birçok anahtar kavramı ile ilgili olarak- baştan sona hüküm süren anlam belirsizliği konusunda kuşku

* *Primal horde* (ç.n.)

**

bırakmaz. Ve bu belki de ancak sürekli bir evrim içindeki -eninde sonunda kendi üretimine de ışık tutmaya çalışan- bir yaratıdan beklenebilecek bir şeydir.

Freud geniş erimli ve heterojen bir yaratı bıraktı ardında: biyolojik bir ruh modelini temel alan eserler; anahtar kavramların ana hatlarını çizen meta-psikolojik eserler; klinik uygulamalardan çıkan vaka incelemeleri; otobiyografik ve tarihsel eserler; antropolojik ve tarihsel verileri temel alan eserler; günlük yaşam incelemeleri ve psikanalizi daha geniş kitlelere açıklamayı hedefleyen öğretici eserler. Ancak belki de, bütün olarak bıraktığı şey, kendi evrimini gizlemeyen bir yaratıydı: yanlış başlangıçlar, keşifler, anahtar kavramların sürekli olarak değişmesi ortadadır. Çağdaş okuyucunun, Freud'un en ölümsüz mirasını, yani yazdığı metinlerin yorumlamaya her zamankinden daha çok ihtiyacı olduğunu gösterir.

NOTLAR

1. Jean Laplanche, *Psikanalizde Yaşam ve Ölüm*, çev. Jeffrey Mehlman, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Foucault, Irigaray, Kristeva, Lacan

Freud'un önemli yazıları

Freud'un İngilizce'deki bütün eserleri için standart başvuru kaynağı *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (hereafter, SE), trans. under the general editorship of James Strachey, in collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson, London, Hogarth Press, 1967-75. Works mentioned in the above article with date of first publication and SE volume number are:

- Studies in Hysteria* (1885) with Joseph Breuer), SE, 2
 'Project for a scientific psychology' (1900) (posthumous), SE, 1
Beyond the Pleasure Principle (1920), SE,
 'The economic problem of masochism' (1924), SE, 19
The Interpretation of Dreams (1900), SE, 4-5
Totem and Taboo (1912-13), SE, 9

Başka okumalar

- Brennan, Teresa, *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*, London and New York, Routledge, 1992
 Gay, Peter, *Freud A. Life for Our Time*, New York, Anchor-Doubleday, 1989
 Jones, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols, New York, Basic Books, 1953-7
 Laplanche, Jean, *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. Jeffrey Mehlman, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976
 Weber, Samuel, *The Legend of Freud*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982



MARCEL MAUSS

(1872-1950)

Marcell Mauss'un, en az iki kuşak Fransız düşünürü üzerindeki etkisini küçümsemek oldukça zordur. Mauss, Bataille, Dumézil ve Lévi-Strauss'tan başlayarak Bourdieu, Baudrillard, Derrida ve Foucault da dahil olmak üzere yeni bir kuşak için çok önemli bir dayanak noktası olmuştur. Mauss'un arkaik toplumlar denilen toplumlardaki hediye ve değiş tokuşun doğası üstüne teorileri yapısalcılıktan esinlenen Lévi-Strauss gibi düşünürleri özel olarak meşgul ederken, Bourdieu ve Foucault gibi başkalarının ona olan borcu ise Mauss'un beden teknikleri üzerinde düşünceleri ile ilişkilidir. *Habitus*, Mauss'un Bourdieu ile tekrar çalışmaya başlamasından önce sözünü ettiği bir terimdir; Foucault'nun "beden teknolojisi" terimi ise Mauss'un be-

densel tekniklerin etkin olarak "aletsiz teknik" olduğu görüşünden rahatlıkla çıkarılabilir - Fransızca *technique* terimi sadece tekniği değil teknolojiyi de ifade eder. Yani beden tekniği etkinlik alanlarından aktarılabilceği yere kadar teknolojidir ve çünkü, bunu yapabilmek için, en azından kısmen nesnelleştirilmiş (örneğin biçimlendirilmiş) olması gerekir.

Emile Durkheim'ın yeğeni ve öğrencisi olan Mauss, 1872'de Epinal'de doğdu, 1950'de Paris'te öldü. Dayısı gibi o da ortodoks Yahudi bir atmosferde büyüdü. 1895'te, Ecole Pratique des Hautes Etudes'te Yunan, Latin, İbrani ve Eski İranlılar üzerine eğitim gördükten sonra felsefe alanında *agrégation*'da üçüncü oldu.¹ 1902 yılı geldiğinde Mauss, Ecole Pratique des Hautes Etu-

* Yardımcı profesör (ç.n.)

des'te, Beşinci Kısım'da *maitre assistant** oldu ve orada "uygarlaşmamış halkların dinler tarihi" dersi verdi. Birinci Dünya Savaşı patladığı sırada Mauss gönüllü oldu ve Britanya ordusunda tercüman olarak görev aldı, iki kez askeri emirde adı anılarak, iki kez de askeri haç nişanıyla cesaret madalyası aldı. Orduda yaşadığı deneyim Mauss'a Britanya, Avustralya ve Fransız birliklerinde gözlenebilen bedensel teknikler konusunda inceleme yapma fırsatı verdi. Mauss daha sonra, beden teknikleri konusundaki yazılarında, bir Fransız olarak kendisi dik durmak zorunda kalırken, Avustralya askerlerinin dinlenme sürelerinde çömelerek kalçalarının üzerine oturma yeteneğine dikkat çekecekti; çünkü bir çok Avrupalı gibi o da bu yetekten yoksundu. Dayısının aksine Mauss, sosyalist istekleri olan bir Boheme daha çok benziyordu; egzotik şeylerin koleksiyonunu yaptı, Debussy ve Picasso'nun eserlerini savundu, sosyal ve kültürel biçimleri anlamının yeni yollarına hep açık kaldı. Mauss 1925'te Institut d'Ethnologie'yi kurdu ve 1930'da Collège de France'a seçilerek 1940'da emekli olana kadar orada kaldı.

Mauss 1899'da H. Bubert'le birlikte *Kurban: Doğası ve İşlevi* adlı eserini yayımladı. Ancak Mauss'un ünü ve etkisi, monografilerinden zi-

yade büyük ölçüde Durkheimcı sosyolojik dergi *L'Année sociologique*'te yayımladığı yazılarıyla ortaya çıktı. Aynı zamanda büyük saygı gören, sevimli bir öğretmendi. Mauss'un akıl hocası Durkheim'a çok az zaman ayıran Georges Dumézil'e göre, Mauss derslerine nadiren hazırlanırdı, ama pek az sınır tanıyan muazzam bir bilgiyle desteklenen evrensel bir beğenisi vardı.

Kuşkusuz, kısmen Claude Lévi-Strauss'un ünlü *Marcel Mauss'un Eserlerine Giriş**'i sayesinde Mauss'un en tanınmış eseri olan *Essai sur le don* (Hediye) ilk önce *Année sociologique*'in 1923-4 cildinde yayımlandı. Hediye, açıkça karşılıklı gerektirmemesi yönüyle görünüşte metadan (bir para ekonomisindeki değiş tokuşun temelinden) ayrılabilir gibiyse de, aslında, Mauss'un öne sürdüğüne göre, üç katlı bir yükümlülük içerir; vermek, almak ve karşılıklı bulunmak. Böylece, geniş bir yelpazeye yayılan etnografyaların -ama özellikle de Amerika'da *potlaç*¹², Pasifik'teki *kulayı* ve Yeni Zelanda'daki *Hau*'yu tarif eden etnografyaların- ışığında Mauss, hediyein toplumsal yaşamın temelini ta kendisi olduğunu gösterir; hediyein ardından sergilenen davranış biçimleri de bu şekilde incelenmiş ve ayrılmıştır. Öyleyse hediye, asla basit bir mal değiş-

* Kuzey Pasifik yerlilerinin hediye değiş tokuşu töreni. (ç.n.)

mi değildir. Onurla ve zamanın ti-
kel kullanımı ile ilişkilidir; malların
yanı sıra insanların (kadınların) da
dolaşımını sağlayarak yaşamın her
yanına dokunan bir mekanizmadır.
Nitekim değiş tokuş evlilikte, festi-
vallerde, resmi ritüellerde, askerlik
hizmetinde, danslarda, bayramlar-
da, panayırarda ve benzerlerinde
görülebilir. Değiş tokuşun sadece
belirli bir türden nesnelerle ilişkili
olması gerektiği zamanlarda bile,
nesnelerin büyük ölçüde ayrılmış
kapitalist toplumlarda sanıldığı gibi
ölü, cansız şeyler olmadığı hatırlan-
malıdır. Tersine, nesnelerin bir
“ruh”u, bir ruhsallığı vardır, öyle ki
bir nesne sadece bir nesne değildir;
aksine, insanlar kendi çevrelerinde
nasıl bir ruhsallığa sahipse -buna
çoğunlukla *mana* denir- aynı za-
manda bu yüzden de bir değiş tokuş
sisteminin parçası olabilen nesne-
lerdir.

Hediye toplumlarının karakteri-
stistiği, kapitalist toplumların karakteri-
stistiği olan daha çok zenginlik bir-
iktirme amacıyla zenginlik biriktir-
mek değil, harcamak -vermek- ve
saygınlık kazanmaktır. Örneğin Ku-
zey Amerika potlaç'ının özü verme
yükümlülüğüdür. Saygınlık ve
onur, mümkün olan en çok şeyi
harcayan ve böylece alıcıyı verenin
eli açıklığına yönelik bir yükümlü-
lük altında bırakan kişi tarafından
kazanılır ve korunur. Bu, en azın-
dan potlaç, katıksız bir tahribat or-

jisine, yani karşılıksız bir katıksız
harcamaya dönüşmediği sürece
böyledir. Ancak genelde hediyeler
faiziyle karşılık görmeli, böylece
hisseleri daha da yükseltmelidir.

Hediye sisteminde değiş tokuşu
yapılan şeylerin doğasına gelince,
bunların maddi mallarla sınırlı ol-
duğunu sanmak yanlış olur. Ger-
çekten de, Mauss'un işaret ettiği te-
mel bir nokta, neredeyse her şeyin -
hizmetler, cinsel lütuflar, festival-
ler, danslar vs.- sistem içine çekildi-
gidir. Bir birey ya da grup için hedi-
ye sisteminin koyduğu yükümlü-
lükler içine girmemek savaş tehli-
kesini göze almak demektir.

Kapitalist bir sistem, hediye-
ye bağlı genel sosyal yükümlülüklerle
göre yapılanmış olmadığı için, der
Mauss, tarihsel apaçıklığın ışığında,
Batı hukuk ve ekonomi sistemleri-
nin aslında hediye-ye hakim oldu-
ğu toplumlara benzer kurumlardan
çıkıp çıktığını söylemek mantıklıdır. Öy-
leyse, modern kapitalist toplumlar-
da, hediye-ye ayrılmaz bir parçası
olan moral yükümlülüğün ve say-
gınlık savaşının yerini parasal denk-
lik kavramının almasıyla, kişisel ol-
mayan ve hesapçı bir tutum gelişt-
miştir. Hukuk ve para ekonomisi-
nin gelişimi, yaşamın bütün etkin-
liklerini istila etmek yerine, kamu-
sal alanın özel alandan ayrılması yo-
lu ile, değiş tokuşun resmiyete dö-
külmesine ve kamu malı ile sınırlı
olmasına olanak sağlamıştır.

Mauss çalışmasını bir dizi kilit noktayı özetleyerek sonlandırır. Hepsinden önce, der, hediye hâlâ “bizim kendi” toplumlarımızın içine de nüfuz etmektedir; ama çok daha indirgenmiş bir şekilde. Özel dinsel sebepler, evlenme ve doğum günü törenleri hâlâ önemli bir hediye verme olgusu ve kişinin faiziyle karşılık vermesi, yani “aldığımızdan daha çoğunu geri vermeliyiz” anlamını üretebilir³. Karşılık verememek, alanı verenin karşısında aşağı bir konumda bırakabilir. Hayırseverlik ve sosyal yardımın anlamının bu ışıktaki görülüp görülemeyeceği açık bir sorudur; çünkü ortada bir karşılıklılık ögesi ve iftihar vesilesi söz konusu olabilirken, hayırseverlik sırtını hediye değiş tokuşunda bulunmayan yararcı bir güdüye de yaslar. Toplumsal yapısı bütünüyle hediyeyle dayanan toplumlarda değiş tokuşa tabi olmayan hiçbir alan yoktur. İnsanlar da bu değiş tokuş sisteminin parçalarıdır. Bu, yararcı güdülerden açıkça ayrılması gereken bir değiş tokuş kavramıdır. Yüksek ölçüde ayrılmış denilen ve kamu ve özel arasında belirgin bir ayrıma sahip olan toplumlardaki ekonomik değiş tokuşlardan çok daha fazla, hediye kendinde bir amaçtır; çünkü söz konusu olan gerçekten de bir kişinin *mana*’sı ya da tanımlanamaz bir saygınlık niteliği sorunu olmasına rağmen, bu verme (ve alma) eyleminin kendi-

sinden ayrılmaz. “Verme kişinin üstünlüğünü göstermektir.”⁴ Yaşamın her yüzeyine dokunarak toplumsal yapıyı canlandırdığı için, hediye, Mauss’un “toplam toplumsal olgu” dediği şeyin bir örneğidir. Böylece bireysel düzeyde ya da grup düzeyinde ortaya çıkan hediye değiş tokuşu, *eşi olmayan* bir toplumsal olgudur. Bireysel servet ve grup serveti, bir bütün olarak toplumun servetine girift bir biçimde bağlıdır. Bireysel bir hediye verme eyleminin içerdiği anlamı ve onun önemini anlamak için, bütün toplumsal yapının doğasını anlamak bu yüzden gereklidir. Hediye verme, alma ve karşılıklı bulunmayı gerektiren tam bir üçgen şeklindeki yapısı, toplam toplumsal olgu fikrini açık bir şekilde hissettirir.

Hediye sisteminde tanımlanamaz saygınlık niteliği ile bağlantılı olduğu varsayılan *mana* kavramı, Mauss’un büyü konulu daha önceki denemelerinde ele alınmıştır.⁵ Yazar bu yazılarda *mana*’nın antropolojinin kendi kendini tükettiğini düşündüğü sorunlu kavramlardan biri olduğuna işaret eder. *Mana* bulanık bir terimdir, karanlıktır, kesin bir biçimde tanımlanması olanaksızdır. Gerçekten de, der Mauss, gerçek bir “manalar sonsuzluğu” vardır.⁶ *Mana* sadece bir kuvvet, bir varlık değildir, aynı zamanda “bir eylem, bir nitelik ve bir durumdur”. Aynı anda “hem bir isim, hem bir

sıfat, hem bir fiil”dir.⁷ *Mana*, deneyimin nesnesi olamaz, çünkü bütün deneyimleri içine çeker. Bu noktada kutsalla aynı türdendir. Mauss’a göre bu, *mana*’nın kolektif düşünce-nin eşdeğeri, böylece toplumun da eşdeğeri olan bir ruhsallığa sahip olduğunu söylemek demektir.

Kendi hesabına büyü düzensizdir ve toplumun yasakladığı bir şeye- lere doğru eğilimlidir. Büyü özel, gizli ve tekil bir eylemdir. Yalıtılmış, gizemli, gizli ve parçalanmıştır. Toplumsal dünyanın toplumsal olmayan tarafını sarmalar ve gerçekten de aynı zamanda hem topluma yönelik bir tehdit hem de ona anlam veren sınırdır. Büyücüler kadın, çocuk ya da yabancı -profesyonel olmayan herhangi bir varlık olamaz.

Mana ve büyü böylece toplumsal bağın kesin doğası meselesini ortaya çıkarırlar. Lévi-Strauss’a göre tam da *mana*’nın tanımlanmasının zor olduğu olgusu, onun özünde tanımlanamaz olduğunu gösterir; daha doğrusu, *mana* bir anlamlar çokluğunu yüklenemediği için, yapısal dilbilimin ışığa çıkardığı “sıfır” görüngüsüne benzeşen “yüzer gezer bir gösteren”dir -tanımlanamaz bir “x”tir-. Böyle bir görüngünün kendinde anlamı yoktur, ama bağlama ve diğer terimlerle ayrımsal ilişkisine göre birçok farklı anlam yüklenbilir. Bu, *mana*’nın, anlamın geçmiştten -yani artzamanlı olarak- tū-

retilebileceği evrimsel bir duyudan ziyade, sadece verili bir anda, eşzamanlı olarak yorumlanabileceği anlamına gelir. Lévi-Strauss’un *mana*’yı “yüzer gezer gösteren” ile eşitlemesi, onun Mauss üzerine yazdığı ünlü 1950 tarihli denemesiyle, Mauss’u yapısalcılığa dahil etme girişiminin yöntemi oldu.

Mana ve hediyein yapısalcı yorumundan bir dizi ek sonuçlar çıkar. Örneğin, eğer toplumsal olan, dilin yapısına benzer olarak anlaşılırsa, *mana* ve hediyein bir “toplamsal toplumsal olgu” olarak akla getirdiği toplum doğasına ışık tutulabilir. Bu şekilde, toplumsal olan, toplumsal olguların sunulması ile, doğal bir dilin gramerinin yerli bir konuşmacının bilincine doğrudan doğruya sunulmasından daha öte bir biçimde doğrudan doğruya açığa çıkartılmış olmaz. Benzer şekilde, Lévi-Strauss da, değiş tokuş olgusunun, sadece üç yükümlülüğü -verme, alma ve karşılıklı bulunma- sağlayan deneysel gözlemde doğrudan doğruya mevcut olmadığını ileri sürer. Değiş tokuş kavramı üç öge arasındaki ilişkiyi açıklar; olgularda saydam biçimde var olmaz, olgulardan inşa edilmesi gerekir.

Mauss’un toplumsal görüngü- lere tarihsel ve bağlamsal yaklaşımı, bir başka önemli çalışmada belki de daha fazla dile getirilmiştir. Nitekim Mauss, “beden teknikleri”ni⁸ ele alırken, bedensel etkinliklerin

verili bir kültür ve topluma özgü olduğu noktasını aydınlatmak için *habitus*⁹ kavramına başvurur. Bedensel bir tekniğin olabilmesi için iki öge mevcut olmalıdır: birincisi, teknik etkili ve böylece arzu edilen sonucu doğurma yeteneğine sahip olmalıdır; ikincisi, iletimini mümkün kılan bir gelenek içinde kayıtlı olmalıdır. Kısacası teknik, iletilebilen bir şeydir. Mauss'a göre bedensel teknikler ne kendiliğindendir ne de sadece anatomik ya da fizyolojiktir. Sözüm ona doğal eylemlerin aslında ne dereceye kadar bir tekniğin sonucu olabileceğini anlatmak için Mauss, soğuk algınlığına yakalanmış bir çocuğa tükürmeyi fiili olarak nasıl öğrettiğini aktarır.

Her bedensel tekniğin kendi biçimi vardır. Mauss'a göre, geçmişteki hata, tekniğin yalnızca bir alet var olduğu zaman var olduğunu sanmaktır. Bedensel teknikler, etkin olarak, aletsiz bir teknoloji gibidirler. Bir tekniğin çerçevesi, her bireyin günlük yaşamında yerine getirdiği bir yığın küçük eylemin önemini açıklamaya olanak sağlar. Teknik, çok doğal karşılanan tüm bu durumlara açıklayıcı bir çerçeve getirerek, bunların gelişigüzel ve tamamen rastlantı eseri oluşlarına bir son verir. Michel Foucault'nun "öz teknikleri" kavramı, Mauss'un bu alandaki kavrayışı tarafından açıkça sezilmiş gibidir. Mauss'un uygunluğu özellikle, onun belirli davranış

kategorilerini beden tekniklerinden -"fiziksel-kimyasal" tipte mekanik hareketler denilenlerden- ayırdığını hatırlarsak, özellikle çağdaş pratik anlayışında açığa çıkar. Ayrıca din alanında da geleneksel ve etkili hareketler vardır; simgesel hareketler, adli hareketler, komünal yaşamla ilişkili eylemler, moral hareketler; bir başka deyişle Mauss'a göre saf bir fiziksel olaya indirgenemeyecek hareketler.

Ancak modern düşünce (krş. Foucault, Bourdieu, Althusser) sözüm ona kendi eylemlerinin farkında olan simgesel bir hareketle fiziksel bir teknik arasındaki karşıtlığı sorgulamıştır. Aslında, Pascal'ın inanç edinme tanımının "Diz çök, dudaklarını dua edencesine hareket ettir, o zaman inanacaksın"¹⁰ ardından -hatta tekniğin simgesel anlamdan daha önce görüldüğü dereceye kadar- en simgesel hareketin bile fiziksel bir tekniğe girift bir şekilde bağlı olduğu iddia edilmiştir. Ve Mauss, sanki kendisi de simgesel yani fiziksel olandan ayrı tutmasının doğruluğundan kuşkulanyormuş gibi, bedensel teknikler üzerine düşüncelerini şunları söyleyerek tamamlar:

Bütün mistik durumlarımızın temelinde, incelenmemiş ama Çin ve Hindistan'da en uzak dönemlerde bile incelenmiş beden tekniklerinin olduğuna kesin olarak

inanıyorum... “Tanrı ile iletişime” girmenin muhakkak ki biyolojik anlamları olduğunu düşünüyorum.¹¹

Öyleyse Mauss, çağdaş düşüncenin bedenle ilgilenen alanında, büyük ölçüde tanınmamış bir kaynaktır.

Son olarak, Lévi-Strauss ile birlikte, Mauss’un, toplumsallığa indirgenemeyecek bir bireyselliğin her zaman toplumsal bir dışavurumu olduğunu Durkheim’den bile daha fazla göstermiş olduğunu söyleyelim. Kısacası, toplumsal olgular sadece bireylerde âşikâr olduğu için, birey ne kadar toplumun içindeyse, hatta bundan daha da fazla, toplum da bireyin içindedir. Bu yüzden, gerçeklikte, bireyin mi toplumdan önce geldiği toplumun mu bireyden önce geldiği yönündeki sıkıcı tartışma, Marcell Mauss’la birlikte son bulur. Geriye, Mauss’un ardından gelenlerin bunu kabul etmesi kalıyor.

NOTLAR

1. Mauss hakkındaki bu ve bundan sonraki biyografik ayrıntılar için kaynak: Anthony Richard Gringeri, Jr., “Güneş Kralların Alacakaranlığı: Modernizmden postmodernizme Fransız antropolojisi, 1925-1950”, yayımlanmamış doktora tezi, California Üniversitesi, Berkeley, 1990.
2. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presse Universitaires de

France, “Quadrige”, sekizinci baskı, 1983’teki Claude Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”. s. IV-LII. İngilizce de Marcel Mauss’un *Eserlerine Giriş*, çev. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, 1987.

3. Marcel Mauss, *Hediye: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçim ve Sebebi*, çev. W. D. Halls, Londra, Routledge, 1990, s. 65.
4. a.g.e., s. 74.
5. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, s. 1-141’deki Marcel Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”. İngilizce’de *Genel Bir Büyü Teorisi*, çev. Robert Brain, London and Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972.
6. a.g.e., s. 104. İngilizce çev., s. 111.
7. a.g.e., s. 101. İngilizce çev., s. 108.
8. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, s. 362-86’daki Marcel Mauss, “Les Techniques du corps”. İngilizce’de “Beden Teknikleri”, çev. Ben Brewster, *Ekonomi ve Toplum*, 2, 1 (1973), s. 70-88.
9. a.g.e., s. 368-9. İngilizce çev., s. 73.
10. Louis Althusser’de alıntı, *Lenin ve Felsefe ve Diğer Makaleler*, çev. Ben Brewster, Londra, New Left Books, 1971, s. 158.
11. Mauss, “Les Techniques du corps”, s. 386, ve “Beden Teknikleri”, s. 87

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bataille, Bourdieu, Dumézil, Foucault, Lévi-Strauss

Mauss’un önemli yazıları

- Sacrifice: Its Nature and Function* (1899) (with Henri Hubert), trans. W.D. Halls, Chicago, University of Chicago Press, 1981
- A General Theory of Magic* (1902-3), trans. Robert Brain, London, Routledge, 1972

The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies (1923-4), trans. W.D. Halls, London, Routledge, 1990
 'Techniques of the body' (1935), trans. Ben Brewster, *Economy and Society*, 2, 1 (1973), pp. 70-88

Başka okumalar

Bloor, David, 'Durkheim and Mauss revisited: Classification and the sociology of knowledge', *Studies in the History and Philosophy of Science*, 13, 4 (1982)
 Carrier, James, 'Gifts, commodities, and social relations: A Maussian view of exchange', *Sociological Forum*, 6, 1

(March 1991), pp. 119-36
 Carrithers, Michael, Collins, Steven, and Lukes, Steven (eds), *Category of the Person:9 Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. As well as essays on Mauss, this book contains a translation of Mauss's 'A Category of the human mind'
 Gane, Mike (ed.), *Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, London, Routledge, 1992
 Lévi-Strauss, Claude, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, transs. Felicity



MAURICE MERLEAU-PONTY

(1908-1961)

Baker, London Routledge & Kegan Paul, 1987

Ritter, Henning, 'The ethnological revolution: On Marcel', trans. John Burns, *Comparative Civilizations Review*, 22 (Fall 1990), pp., 1-18

Hep bir Fransız "bilinç felsefecisi" olarak kalmış olsa da, Maurice Merleau-Ponty, kendisini Jean-Paul Sartre'in ve Husserl'in görüngübili minden derece derece ayırmıştır. Merleau-Ponty, Saussure'ü 1940'larda ve 1950'lerin başındaki dil üzerine düşünme ve öğretilerine belirli bir biçimde taşıdı. 1950'lerde, Saussure'ün Lévi-Strauss'un eserleri üzerindeki etkisinin de farkındaydı ve daha sonra Collège de France'ta mesai arkadaşı olacak Lévi-Strauss ile yakın bir ittifak oluşturdu.

Merleau-Ponty 1908'de doğdu. Roland Barthes'ın babası gibi Merleau-Ponty'nin babası da Birinci Dünya Savaşı'nda öldürüldü. Merleau-Ponty, Janson-de-Sailly ve Louis-le-

Grande Liselerine devam etti ve *agrégation*'unu 1930'da, Ecole Normale Supérieure'da (rue d'Ulm) başarıyla tamamladı. Kendi kuşağının birçok entelektüeli gibi Merleau-Ponty de Kojèves'nin Hegel üzerine konferanslarına katıldı. Ayrıca Katolik dergisi *Esprit* ile kısa süreli bir ilişkisi oldu. İkinci Dünya Savaşı patladığı zaman askerliğini piyade olarak yapan Merleau-Ponty, Almanların işkencesine maruz kaldı. İşgal sırasında, Jean-Paul Sartre'in da ilişkili olduğu talihsiz, bağımsız Direniş grubu "Sosyalizm ve Özgürlük" ile ilişkisi oldu. 1945'de Merleau-Ponty'nin önemli eseri *Algının Görüngübilimi* yayımlandı. 1949'da Sorbonne'da çocuk psikolojisi kürsüsüne atandı, 1952'de Collège de France'taki felsefe kürsüsüne seçilen en genç aday oldu ve bu konumunu 1961 Mayıs'ındaki ani ölümüne dek korudu.

Merleau-Ponty, 1945'ten 1952'ye

kadar Jean-Paul Sartre'ın yakın dostu oldu ve onunla işbirliğini sürdürdü, aynı zamanda *Les Temps Modernes*'in kurucu editörlerindendi. 1952 yılı Merleau-Ponty'nin Kore Savaşı ve Sartre'cı siyasete yönelik hayal kırıklığının ortaya çıktığı yıldır; o yıl, Sartre'ın dergisi haline gelmiş olan derginin editörler kurulundan da ayrıldı. Sartre ile farklılıklarının özü, Merleau-Ponty'nin 1955'te yayımlanan *Diyalektik Sevrüenleri* kitabında yer alır. Burada, Sartre'ın eski silah arkadaşı, onun komünizmle ilişkisine yönelik kapsamlı bir çözümleme geliştirirken, aynı zamanda Sartre türündeki görüngübilimde özne-nesne ilişkisinin ayrıcalıklı hale gelişini sorgular. Cincent Descombes'nin açıkladığı gibi, bir "dünyalar arası" olmaksızın, özne-nesne ikiliği tekbencilige götürür: "Eğer özne-nesne ikiliği doğru olsaydı, bu durumda bütün anlamlar insandan gelirdi ve *kendim* için bütün anlamlar *kendimden* gelirdi."¹

Merleau-Ponty, 1952'den itibaren Sartre'ın uzlaşmaz komünizmle nahif flörtünden kendini kurtaran bir politik etkinlik kavrayışı geliştirmeye başladı. Daha da önemlisi, buna rağmen, Merleau-Ponty, dilin, algının ve bedenin doğasını kavramakta yaşanmış deneyimin önemini pekiştiren bir felsefi yörüngenin taslağını oluşturmaya başladı. *Algının Felsefesi*'nde açıklanan algı ve

düşünce arasındaki bağlantının ana hatları burada ele alınan şeyi açıklamaya yardımcı olacaktır.

Söz konusu eserin Önsöz'ünde, Merleau-Ponty, kendi felsefesi üzerindeki Husserl etkisini doğrular. Böylece Husserl gibi Merleau-Ponty de "özlere" ulaşma yolunu açmak üzere devreye sokulan görüngübilimsel indirgemenin ya da *epoché*'nin (bulunmamak: ayrıca "askıya alma", "ayrılma" da denir) önemini vurgular. Bunlardan ikincisi, geçerli bilimsel disiplinler içinde verili bulunan aşkın özler gibi ya da bir bireyin dünya hakkında sahip olabileceği (örneğin uzay ve zamana ilişkin) genel soyut bilgi gibi kavranmamalıdır. Aksine, görüngübilimsel *epoché* "yaşanmış deneyim"ın bilincinin içkin özlerine ulaşmayı sağlar. *Epoché*, verili doğal dünyadan bütün nesnelliği içinde bir ayrılımadır. Bu ayrılma, der Husserl hemen, doğal dünyaya yönelik herhangi bir reddetme anlamında değildir. Gerçekten de dünya ve onun çeşitli yönlerini inceleyen bilimlerin sağladığı bütün bilgiler bütünüyle kabul edilmiştir. Ancak, yaşanmış deneyimin bilinci her zaman bir şeyin bilinci olan bilinç- dünyanın verili oluşunun kabulünden ya da bilimsel bilgiden köklü bir ayırım gösterir. Husserl'in sözleriyle:

gözlerimizi sürekli bilinç alanına çeviriyoruz ve onun içine içkin

bulduğumuz şeyi inceliyoruz... Kendinde bilincin, mutlak doğa tekliği içinde görüngübilimsel ayrılma-dan etkilenmeden kalan kendi varlığı vardır.²

Böylece bilinçteki şeylerin özü-ne ilişkin inceleme “Görüngübilim/fenomenliği bilimine” açılır.³

Merleau-Ponty’nin hareket noktası Husserl’in *epoché*’sidir. Ancak ona göre hedef, Husserl’in görüngübilime açıklama getirmeye çalışırken sahip olduğu eğilim gibi Descartes’ın kuşku felsefesinin yapısıyla kalmamalı, tersine cisimlendirilmiş deneyimin kalbine, algı olan şeye doğru gitmelidir. Kendini Descartesçı cogito’nun -“Düşünüyorum öyleyse varım”- soyutluğu ve boşluğunun tam karşısına koyarak “beden olmanın belirli bir dünyaya bağlı olmak” olduğunu gösterir ve ekler: “Bedenimiz asıl olarak uzam içinde değildir, o, uzamın bedenidir.”⁴ Aslında, bedenimiz her zaman zaten dünyanın içindedir, bu yüzden de nesnelleştirilebilecek ve evrensel konum verilebilecek bir kendinde beden yoktur. Öyleyse algı her zaman cisimlendirilmiş bir algıdır; ancak belirli bir bağlam ya da durum içinde olan şey olan bir algı. Kendinde algı yoktur.

Merleau-Ponty kendi felsefi yön-rüngesini açıklarken⁵, “algılayan zihin, vücut bulmuş bir zihindir”⁶ diyerek yaşanmış deneyimin önceliği-

ni doğrular. Dahası, algı sadece dış dünyanın beden üzerindeki etkisinin sonucu değildir; çünkü beden dünyadan farklı olsa bile dünyada ikamet eder, ondan ayrılmış değildir. Gerçekten de algının temelinde yatan şey tam da algılayan organizma ve çevresinin üst üste binmişliğidir. Bu, genel bir algı -onu soyut bir tümele çevirebilecek bir kavram- olmadığı anlamına gelir; sadece dünyada yaşandığı şekliyle algı vardır. Görüngübilimsel incelemeyi yaşayabilir ve gerekli kılan da kesinlikle algının ve bedenin “yaşanmış” doğasıdır. Algının vücut bulmuş doğasının bir sonucu olarak, algılayan özne her zaman değişir, her zaman bir yeniden doğuş sürecinden geçer. Kendi hesabına bilinç, dünyayla, bir dizi nesneyle ilişkide bulunan bir düşünür gibi ilişkide bulunmaz. Gerçekten de genel bir özne, Descartes’ın öne sürdüğü gibi bütünüyle özerk ve kendi nesnelerinden ayrılmış bir özne yoktur. Tersine, bilinç algısaldır; sonuç olarak, ideaların kesinliği algının kesinliğine dayanır. Bu kesinliğin her zaman görüngübilimsel inceleme tarafından oluşturulması ve doğrulanması gerekir; görüngübilimciye göre, idealar düzeyinde, ideal, tümel olan kesinlikler yoktur. Böylece Descartes’ın cogitosu, Merleau-Ponty’nin görüngübiliminin en fazla karşı çıktığı şeydir. Özetleyecek olursak: “algılıyorum” ne “düşünü-

yorum”a eşittir ne de tümelleştirilebilir. Algılayan öznenin vücut bulmuş yapısı Yaşayan Mevcudun görüngübilimsel tanımına giden yolu açar. Böyle bir tanımda -yani görüngübilimsel *epoché* içinde- algılanan şey, onun hakkında söylenen şeye eşittir. Merleau-Ponty şöylece de-taylandırır bunu:

Algılanan şey, geometrik bir kavram gibi, anlığa sahip olan ideal bir birlik değildir örneğin; tersine söz konusu nesneyi tanımlayan verili bir tarza göre birbiriyle karışan sayısız algısal perspektifsel bakışın ufkuna açık bir bütünlüktür.⁷

Algının konumunun vücut bulmuş olduğu düşünülünce, görüngübilimsel tanımın, ve aslında düşüncenin, gerçek varlık sebebi nedir? Buna Merleau-Ponty'nin cevabı şudur: Eğer algı kendine bırakılırsa “kendini unuttur ve kendi başardıklarını bilmez”⁸. Ama sorun Merleau-Ponty'nin düşündüğü gibi felsefeden önceki düşünülmemiş bir âna geri dönme tehlikesine atılmamız değil, vücut bulmuş bir algılayan özne ile algının felsefesi arasında belirsizlikten oldukça uzak bir ayrımın yapılmış olmasıdır. Adeta birileri, sonuç olarak, tam da “algılıyorum”a verilen önceliğin ona ölüm-cül bir darbe vurmuş gibi görüldüğü noktada, bir çeşit tümel “düşünüyorum”u kabul etmek zorunda

bırakılmış gibidir. Bu belki de, bir yandan aynı zamanda vücut bulmuş öznenin heterojen düzeyinin tanımına ulaşmaya çalışırken, bir yandan da (“düşünüyorum”da bulunan) kendi öz varlık duygusunu korumak isteyen bir bilinç felsefesinin karşılaştığı tipik bir aşılmaz sorundu. Merleau-Ponty, kendi görüngübilimsel çerçevesi dahilinde bilinç ve “Yaşanmış Deneyim” arasına temel bir gedik, bastırılmış olarak kalması gereken bir gedik yerleştirdi.

Hikâye burada bitmiş olsaydı, algı felsefecisinin, tam da Merleau-Ponty'nin (Brunschvicg gibi) öğretmenlerinin ilgi odağı olmayı bıraktığı sırada, bilinç felsefelerinin çıkışsızlıkları üzerinde yetişen bir savaştan sonrası kuşağın ilgi alanının dışına çoktan çıkmış olması gerekirdi kuşkusuz. Dil ve Merleau-Ponty'nin, bir Saussure okuması aracılığı ile, dili sonraki felsefi ilgilere merkez yapma girişimi, erken yapısalcılara esin verdi. Örneğin, Algirdas-Julien Greimas, Merleau-Ponty'nin 1952'de Collège de France'ta verdiği göreve başlama konuşmasına katılanlardan biriydi ve oradan gerçek bir tarih felsefesinin anahtarını elinde tutanın Marks değil Saussure olduğu duygusuyla çıktı.⁹

Merleau-Ponty'nin, Saussure'ün dil felsefesinden kendi görüngübilimini doğrulamak için ihtiyaç duy-

duğu şeyleri aldığı sıkça söylenece, yapısalcı dil ve göstergebilim kuramlarının odakları olacak iki Saussurecî ilkeyi vurguladığı da söylenmelidir. Bunlar, dildeki anlamın göstergeler arası ayırıcı bir ilişki aracılığı ile ortaya çıktığı ve dil üzerine artzamanlı bir çalışmanın mevcut kullanımı açıklayamayacağıydı. Nitekim Merleau-Ponty, tamamlanmamış eseri *Dünya Yazısı*'nda "Saussure'ün "...onun mevcut anlamını belirleyen şeyin sözcüğün ya da dilin tarihi olamayacağını mükemmel bir şekilde gösterdiğini" yazar.¹⁰ Görüngübilimcinin yapısal dilbilimcide bulunduğu şey, öznenin yaşamış deneyiminin dünya ile ilişkisini vurgular gibi görünen bir kuramdır. Yine Merleau-Ponty, Saussure'ün dilin doğasını anlamak için dilin eşzamanlı boyutunun önceliği kavramının da bu şekilde "tarihi tarihselcilikten kurtardığını ve yeni bir akıl kavrayışını olanaklı kıldığını" yazar.¹¹ Merleau-Ponty, dile eşzamanlı olarak bakmanın ona, zaman içinde kademeli bir evrime tabi tümel bir varlık olarak değil hareket içinde bakmak olduğunu öne sürer. Burada dil, temel olarak, konuşmadaki "yaşayan mevcut"tur. Konuşmak, iletişim kurmak -dili kullanmak- kısmen sadece ardıl canlı yaşayan mevcutların olduğunun farkına varmakla eşdeğerlidir. Gerçekten de, dil *üzerine* her türlü söylem, kendini dilin yasalaştırıl-

ması olarak kavramaya yönelmelidir. Bu yüzden adına layık bir dilbilim, dilin ancak dilin içinden anlaşılabilir olduğunu kabul etmeye yönelir. Bir başka deyişle, tarih nasıl tarihsel söyleme indirgenemezse, dil de artık dilbilim tarihine indirgenemez.

Yine de, Saussure'ün konuşmanın nasıl yasalaştırıldığını açıklayan *langue* (bir sistem olarak dil) kuramını, *parole* (yasalaştırmanın kendisi) lehine devre dışı bırakma konusunda, Merleau-Ponty dilin şöylece çift olarak eklemlendiğini göstermeyi başaramadı: Gösteren düzeyi, gösterilen düzeyinden görece bağımsızdır. Ve Merleau-Ponty, "yaşayan mevcuda" yaptığı vurgu ile birlikte gösterilen (anlamın yasalaştırılması) üzerine odaklanırken, yapısalcı dilbilimciler, neredeyse Merleau-Ponty'nin öldüğü 1961 yılından itibaren, görüngübilimcinin, gösterilenin cisimleşmiş saydamlığına yaptığı vurguya karşı çıkmaya başlayarak¹² dilin bir gösterenler sistemi olarak donukluğuna hayran olmaya başladılar.

Dahası, dilin cisimlenmesi olarak neredeyse sadece *parole* düzeyine odaklanan görüngübilimci, bireysel "konuşuyorum"dan bir başkasının konuştuğu olgusuna nasıl geçilebildiğinin tatmin edici bir açıklamasını yapmayı başaramamıştır. "Konuşuyorum"un, "konuşuyorum"un kabulünü gerektirdiği yö-

nündeki sıradan (Sartre'cı) iddia, bu okumada, "ben" in yalnızca "biz" in -Süreçte etkin olarak homojen kılınmış bir "biz" in- kudretine yükseltilmiş bir varlık olmadığını açıklamada başarısız kalır. Bu sorun buzdağının üstüdür sadece. Çünkü görüngübilimin (Merleau-Ponty de dahil olmak üzere) -"konuşuyorum" un sadece bir örneği olduğu- genel ötekilik sorunu ile baş etmeyi zor bulmak gibi kötü bir ünü vardır. Her türlü bilinçdışı kuramını reddetmiş olan görüngübilim, her öznel (cisimlenmiş bile olsa) örneğe kendinde mevcut bir birlik gibi davranır. Öyleyse, onu çoğullaştırma yanılması içinde, bu örneği "biz" in kudretine yükseltmektedir. Böyle olunca, bu "biz" bir birlik haline gelir: Kolektifliğin birliği. Ötekilik ve heterojenlik, bu şekilde, görüngübilimcinin homojenleştirme esasının şöyle bir sallanmasıyla ortadan kaldırılır. Ancak görüngübilimin sınırlarının yaratıcı cüreti sayesinde eserlerinde görünür hale gelmesi de Merleau-Ponty'nin onur kaynağıdır belki de.

NOTLAR

1. Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. L. Scott-Fox ve J.M. Harding, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, s. 72.
2. Edmond Husserl, *İdealar. Saf Görüngübilime Giriş*, çev. W.R. Boyce-Gibson, New York, Collier Books, 1962, s.102. Vurgu Husserl'e ait.
3. a.g.e.

4. Maurice Merleau-Ponty, *Algının Görüngübilimi*, çev. Colin Smith, Londra, Routledge, yeniden basım 1992, s. 148, Vurgu Merleau-Ponty'ye ait.
5. Maurice Merleau-Ponty, James M. Edie (ed.) *Algının Önceliği*, Evanston, Northwestern University Press, 1964, Sekizinci karton ciltli baskı, 1989. s. 3-11'de "Maurice Merleau-Ponty'nin yayımlanmamış bir metni: Eserleri hakkında bir tanıtıcı yazı", çev. Aleen B. Dallery.
6. a.g.e., s. 3.
7. a.g.e. s. 16'da Maurice Merleau-Ponty, "Algının önceliği ve bunun felsefi sonuçları", çev. James M. Edie.
8. a.g.e., s. 19.
9. Blz. François Dosse, *Histoire du structuralisme I. Le Champ du signe*, 1945-1966, Paris, éditions la découverte, 1991, s. 62-3.
10. Maurice Merleau-Ponty, *Dünya Yazısı*, çev. John O'Neill, Londra, Heinemann, 1974, s. 22.
11. a.g.e., s. 23.
12. Örneğin, Merleau-Ponty şöyle yazar: "Bir arkadaşın telefondaki konuşması, sanki o bu telefon edişinde ve bize elveda deyişinde bütünüyle mevcutmuş gibi, bize arkadaşın kendisini getirir" ("*Göstergeler*, çev. Richard C. McCleary, Evanston, Northwestern University Press, 1964; sekizinci baskı, 1987, s. 43'te "Dolaylı dil ve sessizliğin sesleri").

Bu kitapta ayrıca bakınız

Lacan, Lévi-Strauss, Saussure

Merleau-Ponty'nin önemli yazıları

The Structure of Behavior (1942), trans. Alden L. Fisher, Boston, Beacon Press, 1963

Phenomenology of Perception (1945), trans. Colin Smith, London, Routledge, 1962

- Humanism and Terror* (1947), trans. John O'Neill, Boston, Beacon Press, 1969
- Sense and Non-Sense* (1948), trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, Evanston, Northwestern University Press, 1964
- Consciousness and the Acquisition of Language* (Sorbonne course for the year, 1949/507, trans. Hugh J. Silverman, Evanston, Northwestern University Press, 1973
- In Praise of Philosophy* (1953), trans. John Wild and James M. edie, Evanston, Northwestern University Press, 1963
- Adventures of the Dialectic* (1955), trans. Joseph Ben, Evanston, Northwestern University Press, 1973
- Signs* (1960), trans. Richard C. McCleary, Evanston, Northwestern University Press, 1964
- The Visible and the Invisible* (1964, ed. Claude Northwestern University Press, 1968
- The Primacy of Perception*, ed. James M. Edie, Evanston, Northwestern University Press, 1964
- The Prose of the World* (1967), ed. Claude Lefort, trans. John O'Neill, London, Heinemann, 1974

Başka okumalar

- Barral, Mary Rose, *Body in Interpersonal Relations: Merleau-Ponty*, Lanham, University Press of America, 1965. Reprinted 1984
- Basch, Thomas W., and Gallagher, Sharon (eds), *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Post-modernism*, Albany, State University of New York, 1992
- Burke, Patrick, and van der Veken, Jan, *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Boston, Kluwer Academic Books, 1973. Collection of papers presented at an international symposium on Merleau-Ponty held in 1991
- Decombes, Vincent, *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J.M. Harding, Cambridge, Cambridge University Press, 1980
- Johnson, Galen Å., and Smith, Michael B. (eds), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1990
- Langer, Monika M., *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary*, Basingstoke, Macmillan, 1989
- Schmidt, James, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*, Basingstoke, Macmillan, 1985

YAPISALCILIK

Yapısalcı yaklaşımın öne çıkan iki yönü şudur: ayrımsal ilişkilerin kültür ve toplumu anlamının anahtarları olduğunun kabulü (Chomsky bir yana) ve sonuç olarak, yapının bu ilişkilerin gerçekleştiriminden önce olmadığı. Saussure, öne sürdüğü şeylerin içerdiği bütün anlamları tam olarak kavramadıysa da, malzeme uygulamaları üzerine yoğunlaşmanın “yapı”nın tam ve en öz-cülük-karşıtı anlamını ciddiyle ele almak olduğu görüşüne kaynaklık etti.



LOUIS ALTHUSSER

(1918-1990)

Louis Althusser 1918'de Cezayir'de doğdu ve karısını boğarak öldürdüğü için kapatılmasından* sonra 1990'da Paris'te öldü. 1939'da saygın Ecole Normale Supérieure'daki (rue d'Ulm) *agrégation* adayı olarak kabul edildi. Ancak İkinci Dünya Savaşı araya girince Althusser, Almanlar tarafından tutsak edildi, sonuç olarak da *agrégation*'una 1948'e dek devam edemedi. Hemen bunun ardından rue d'Ulm'a "caïman" olarak atandı; bu, adayları *agrégation*'a hazırlamakla ilgili bir görevdi. Yaklaşık kırk yıl boyunca Fransız akademik ve entelektüel yaşamının "sakin tabakası" bu caïmanın ellerinden geçti. Örneğin Michel Foucault bu adaylardan biriydi, Derri- da ise bir başkası. Althusser'in etkisi Ecole'ün sınırlı çevresinde her za-

man önemliydi, ancak onun, yapısalci eğilime sahip bir Marksist kuramcı haline gelmesi ancak 1960'larda yayımlanan ve daha sonra *Marks İçin*'i oluşturacak olan yazılarıyla oldu. Böylece 1966 yılı geldiğinde, Foucault ile birlikte Althusser, *agrégation*'da en çok alıntı yapılan Fransız felsefecilerinden biri haline geldi.¹

Althusser'in ünü -ya da kötü şöhreti- kökenini ünlü "hümanizm karşıtlığı"ndan alır. Bu hümanizm karşıtlığı ile, *Kapital* okuyucusu (Althusser), Teilhard de Chardin'in² etkisi altında Hristiyanlaştırılmış, Frankfurt Okulu ile insancılaştırılmış ve Sartre ve Gramsci tarafından hem insancılaştırılmış hem de tarihselleştirilmiş bir Marksizm'i yeniden canlandırmaya çalışıyor-

* Önce hapishaneye, sonra cinayet anında bilincini yitirmiş olduğu için akıl hastanesine. (ç.n.)

du.³ Althusser, bireylerin herhangi bir anlamda toplumsal koşullardan önce geldiği fikrine karşı durarak ve dile getirilişi ya da “etkileyciliği”, “son durumda”, ekonomi tarafından belirlenen toplumu görece özerk düzeylerden (yasal, kültürel, politik vs.) oluşmuş yapılandırılmış bir bütün olarak kavramsallaştırarak Marksizm’in içinden de dışından da pek çoklarını şaşkınlığa uğrattı. Düzeylerin anlamlı birliği değil, düzeyler arasındaki -her parça ya da ögenin bütünü kimliğini yansıtacağı- farklılıklar önemli hale geldi. Yapının içerdiği toplumsal ilişkiyi bilinçli bir şekilde üreten birey gitti, yerine her öznenin sistemin bir temsilcisi oluşu geldi.

Althusser, ünlü *Kapital*’i Okumak’ta, Marks’ı sadece “okumaz”, aynı zamanda metnin sadece fiili sözlerine odaklanan “yüzeysel” bir okuma ile metnin gerçek anlamını bildiren ya da yöneten sorunsalın parçalarını bir araya getirmeye çalışan “bulgusal” bir okumayı da net bir şekilde açıklar. Okumaya yoğunlaşması Althusser’in odağını hem -Marks’ı ekonomi-politiğin klasik çerçevesinin (Smith ve Ricardo) mirasçısı olarak gören- ekonomizmden hem de Marks’ın ilk dönem eserlerindeki (*Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*) güvenir hale gelen insancılık ve tarihselcilikten uzağa kaydırmasını sağladı. Marks’ı klasik

ekonomi-politiğin mirasçısı olarak görmek, diye öne sürer Althusser, ona dar ve sağduyulu bir ekonomi kavramı atfetmek demektir, bu da ekonomik belirlenimcilik sonucunu doğurur, çünkü Hegel gibi bu görüş de toplumun, toplumun ekonomik ilişkilerini doğrudan ifade eden öğelerden oluştuğunu varsayar.

Marks’ın önemli eseri *Kapital*’deki Hegelci ya da “ekonomi-politik” dile dikkat çekilebilse bile, bu Marks’ın Hegel ya da klasik ekonomi-politikle aynı sorunsala yerleştirilebileceğini ispatlamaya yetecek bir kanıt değildir. Yine, yorumcular Marks’ın maddi temel, Hegelci Mutlak Idea ülkesinden önce gelecek şekilde Hegel diyalektiğini ters çevirdiğine -onu “ayakları üstüne diktiğine”- yönelik açık savına işaret edecek olursa, Althusser, böyle bir ters çevirmenin kesinlikle farklı bir sorunsalın yürürlükte olduğu ya da bu yüzden de Hegelci sorunsalın etkisinden kaçılabilceği anlamına gelmediğini öne sürer. Çünkü her sorunsal bir düşünce ufku çizer: “sorunların içinde durması gereken biçim”dir o; özel bir tarihsel konjonktürde düşüncenin hizmetine sunulmuş dil ve kavramları sınırlar; son olarak, sorunsal “belirli bir kuramsal yapı”nın “olasılığının mutlak ve kesin koşulu”nu oluşturur. Sonuç olarak, Marks’ta kökten yeni olan, onun yazılarındaki ifadeyi bulmayı başaramayabilir, çünkü

kendisinden önce gelen sorunsaldan çıkartılmış kavramları ve dili kullanmak zorunda kalmıştır. Marks'ın klasik ekonomi-politiğe olumsuz bir yaklaşıma sahip olduğunu görmek ve böylece işçileri, kapitalistleri savunacak olan ekonomi-politikçilere karşı savunmak, Feuerbach'ın Hegel hakkındaki yaklaşımından biraz farklıdır. Feuerbachçı hümanizmi Hegelci idealizmin karşısına koymak, aynı Hegelci sorunsalın -kendi olumlu yanı kadar (reddettiği) olumsuz yanına da ihtiyaç duyan sorunsalın- tuzağına düşmek demektir.

Althusser'in stratejisi böylece Marks'ın bütünüyle yeni bir nesneyi, üretim tarzını temel alan kuramsal bir devrim başlatma yönteminin farkına varabilen bir okuma pratiği sunar. Marks'ta bu, toplumsal bütünün öğelerinin dile getirilmesinin görünmez yapısı haline gelir; artık Hegel felsefesini ve klasik ekonomi-politiği bildiren bir sorunsala ait değildir. Marksist bilgi teorisini diğerlerinden, ama özellikle de her tür deneycilikten ayıran bir epistemoloji de bu stratejinin ayrılmaz bir parçasıdır. Sonuç olarak, Marks, üretim tarzı kavramını keşfetmek için, doğrulanmak için doğrudan doğruya deneyimin "aşıkârlığı"na dayanan bilgi biçimlerinden kopmak zorundaydı. Üretim tarzı (toplumun yapısı) doğrudan doğruya deneyimde görünmez. Gerçek nes-

nenin herhangi bir parçası olma iddiasındaki herhangi bir bilgi türünde de görünmez, der Althusser. Bilgiyi ve gerçek nesneyi birleştiren her tür epistemoloji, bu nesnenin kavramını üretmeyi başaramamacaktır. Althusser'in görüşüne göre, bu, Hegelci idealizmle mi (gerçek = düşünce) yoksa klasik deneycilikle mi (duyu deneyiminden ayrılmayan gerçek) karşı karşıya olduğumuz noktası için de geçerlidir. Öncelleri (ve ardından gelenlerin çoğu) deneycilikten kaçınmayı başaramadıkları -bilgi ile gerçek nesne arasındaki bağlantıyı koparmayı başaramadıkları- için, Marks'ın gördüğü üretim tarzını (bu tarzın bilgisini sağlama işini) "görme"yi de başaramamışlardır. Marks'a gelince, o, üretim tarzı kavramını ayrıntılandırmayı başaramamıştır, çünkü hâlâ deneyciliğin diline dayanmaya devam etmiştir. Buna göre, Marks yalnızca birkaç ayrıcalıklı metinde (1857 tarihli *Giriş'te*, *Gotha Programının Eleştirisi'nde* ve *Wagner Üzerine Marjinal Notlar'da*) kendi adına konuşur. Bugünün Marks okuyucusu, Marks'ın keşfini görünür hale getirecek bulgusal bir okuma yapmalıdır. Bu, Marks'ın başlattığı kuramsal devrime kavramlar sağlamak anlamına gelir.

Deneyci sorunsal etkisizleştirildikten sonra, bilgi ve nesnel dünya bütünüyle ayrı hale gelir. Bu noktadan itibaren, bir kuramın geçerlili-

gi, söylediği şeyin doğrudan doğruya gerçekliğe denk düşüp düşmediğine değil, öncüllerinin içsel olarak tutarlı olup olmadığına bağlı olur. Benzer bir şekilde, bilimsel bir hakikat, sonsaldan değil bütünüyle önselden çıkartılır: görecelik teorisi, gerçeklikle sınanmadan önce bütünüyle doğrudur (ya da yanlıştır). Bu temelde Althusser, Spinoza'yı Marks'ın doğrudan önceli yapmayı başarır, çünkü Spinoza bilimin, doğru olduğu için başarılı olmadığını, başarılı olduğu için doğru olduğunu iddia etmiştir. Althusser'e göre, kendini ideolojiden ayırt eden bir bilimin temel özelliği de budur. Sonuç olarak, ideolojinin ayırıcı özelliği, bilgiyi ya da ideaları şeylerin olma biçiminden çıkartmasıdır. İster bu "şeyler" dindeki gibi Tanrı'nın eseri olsun, ister Aydınlanma felsefesindeki gibi insanların eseri. Kısacası, ideoloji şeylerin (yanlış) aşıkamlığını kabul eder; sorulardan vazgeçirir, bilgi nesnesini inşa etme görevinden kaçınır.

Bu hazırlığın ışığında düşününce; Marks'ın keşfettiği nedir peki? İki farklı çözümleme düzeyini temsil eden iki olası cevap çıkar ortaya. İlki Marks'ın tarihte üretim tarzı kavramını ve özellikle de kapitalist üretim tarzını (artıkdeğer, değişim değeri, meta) keşfettiği; ikinci cevap ise, Althusser'e göre, Marks'ın diyalektik materyalizmin yanı sıra bilim tarihini ya da tarihsel mater-

yalizmi keşfettiğidir; deneyci olmayan felsefi çerçeve bu keşfin anlayışını sağlar. Aksine tarihselcilik, Marksizm'in yeni bir bilimi, tarih bilimini başlattığını unuttur; buradaki tarih, üretim tarzlarının tarihi olarak anlaşılmalıdır. Althusser üretim tarzının tarihsel materyalizmin tek nesnesi, tarihe ve topluma dair klasik ekonomi-politik kuramlardan ve Aydınlanma kuramlarından oldukça farklı bir nesne olduğunu tekrarlamaktan bıkip usanmaz. Artık Marks'la birlikte "toplum" yoktur, sadece tarih içinde evrimleşen ve yapısal toplumsal bütünün değişik görece özel düzeylerine her zaman içkin olan üretim tarzları vardır.

Eğer üretim tarzı, aynı zamanda, son durumda ekonominin belirleyiciliğine eşdeğerse, o zaman ekonominin kendini, kendi yol açtığı toplumsal oluşumun içinde açıkça göstermesi nasıl olmaktadır? Ve eğer ekonomide değişiklikler olursa, bunlar toplumda baştan sona görülecek midir? En azından 1930'lara kadar bu soruların cevabı, ekonomideki (ya da altyapıdaki) bir değişimin topluma ve kültüre (üstyapıda) yansımacağı yönündeydi. Bu yüzden, eğer kapitalizm artıkdeğer ya da kâr elde etme yolu ile emek sömürsü demekse, kapitalist ve işçi arasındaki bu uzlaşmaz ilişki toplumsal yaşamda da ideolojik bir ifade bulacaktı. Bir başka deyişle, işçi

ve kapitalist, bu uzlaşmazlığın bilincine varacak ve mücadele verecekti. Yani ekonomi, toplumsal ve kültürel yaşamı *doğrudan* belirleyecekti.

Üzerinde biraz düşününce, bu determinist açıklama geçerli olsaydı, onu anlamak için Marks'a dönmeye pek az ihtiyaç duyulacağı görülür; onun yerine, ("İnsan"ı evrenin merkezine koyan) Feuerbachçı antropolojiye ve ayrıca Hegel'e başvurmak çok daha yeterli olacaktı. Althusser'e göre, Marks'ın üretim tarzı kavramı bilinç ya da ideoloji düzeyinden okunamaz. Tersine, yapısal bir görüngü olarak, yalnızca söz konusu toplumsal oluşumun başından sonuna dek üst-belirlelimci bir biçimde varolabilir. "Üst-belirlenim", Althusser'in ekonomik düzeyin, ya da üretim tarzının, ideolojide ya da bilinçte *doğrudan* ifade edilmediğini, söz konusu toplumsal oluşumda yer değiştirmiş bir şekilde var olduğunu göstermek için, (bu terimi *Rüyaların Yorumu*'nda rüyanın-düşüncelerinin, rüyaların açık içeriğinde yer değiştirilmiş bir şekilde varolma şeklini açıklamak için kullanan) Freud'dan ödünç aldığı bir terimdir. Bu anlamda, sistem içindeki çelişiklikler üst-belirlenmiştir. Doğrudan doğruya görülemezler, bilim tarafından çözümlenmeli, yani görünür hale getirilmelidirler.

Althusser, ekonomik-determinist duruşun aşırı basitleştirmeleri-

ne karşı duran ilk Marksist düşünür değildi. Çünkü Marks'ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nin 1932'de keşfedilmesinden sonra, hümanist Marksizm sadece ekonomik belirlelimcilğe değil, toplumsal koşulların değişmesinde insanı inisiyatif olarak reddeden bütün toplumsal yaşam yorumlarına da meydan okumuştur. Bilinç, ideoloji -politika- 1960'larda birçok radikal toplum kuramının sloganları oldu. Yani Althusser, Marksizm'in bir hümanizm olduğu fikrine karşı çıktığı kadar, onun ekonomik determinizm olduğu fikrine de karşı çıktı. Özellikle 1965'te, ilk dönem ve son dönem Marks arasındaki "epistemolojik kopuş"tan böyle ısrarla bahsetmesinin sebebi budur.⁴ Althusser, ilk dönem Marks'ın kesinlikle hümanist, kesinlikle Feuerbachçı olduğunu kabul eder; ancak, der Althusser, Marks o değildir. Gerçek Marks, gördüğümüz gibi, hem ekonomik belirlelimcilğe hem de hümanizme hakim olan Hegelci-Feuerbachçı sorunsaldan kopan Marks'tır. İlk dönemin ideolojik Marks'ı ile son dönemin bilimsel Marks'ı epistemolojik bir kopuşla birbirinden ayrılır.

Ancak Marks'ın bilimi, ideolojiye toplumsal açıklamada ayrıcalıklı bir yer veren sorunsaldan kopuyorsa, bu, ideolojinin saf bir yanılsama ya da bir tür mit olduğu, toplumsal yaşamda gerçek temeli olmayan bir

şey olduğu anlamına mı gelir? Althusser, 1967’de, sanki bu soruya cevap vermek, böylece kendi Marksizm versiyonunda ideolojinin her tür açıklayıcı güçten yoksun bırakılmasını getiren acımasız tutumunu düzeltmek için, *Marks İçin’in* İngilizce önsöz’ünde şunları yazdı: “İdeolojiyi toplumsal bir gerçeklik olarak hiçbir şekilde mahkûm etmedim: Marks’ın dediği gibi, insanların sınıf çelişkilerinin ‘bilincine varmaları’ ve ‘sonuna kadar mücadele etmeleri’ ideolojiyle olur.”⁵ Althusser üç yıl sonra ünlü makalesi “İdeoloji ve ideolojik durum aygıtları”nda,⁶ ideolojiyi çözümlemede daha da ileri giderek Marksist bir ideoloji kuramı önerdi. Leninist tarzda, burjuvazinin çıkarına proletaryaya açıkça müdahale eden bir şey olarak görülen devlet, baskı aygıtlarının (polis, hapishaneler, ordu vs.) yanı sıra ideolojik aygıtlardan (kiliseler, okullar, yasal sistem, aile, iletişim, siyasi partiler vs.) oluşur. Althusser, bu ideoloji kuramını, Marksist kuramda hep göze çarpan bir boşluğu doldurmak için kullanmaya çalışır: mevcut üretim ilişkilerinin gerçekte nasıl yeniden üretildiğinin açıklanması. İdeoloji, burjuvazinin kendi sınıf hâkimiyetini yeniden üretmeyi başardığı mekanizmadır. Birbiri ardınca gelen kuşaklar statükoya uymaya ideoloji yoluyla devam ederler. Althusser’in sözleriyle, ideoloji, “kendi muhak-

kak ki hayali çarpıtmasında mevcut üretim ilişkilerini (ve bunlardan çıkan diğer ilişkileri) değil, her şeyden önce bireylerin üretim ilişkileriyle ve ondan çıkan ilişkilerle olan (hayali) ilişkisini temsil eder.

İdeoloji, insanların içinde bulundukları toplumsal gerçeklikle kendi ilişkilerini yaşadığı çerçeveyi oluşturur. İdeoloji, özneleri oluşturur ve oluştururken de onları mevcut sınıf ilişkilerinin korunması için gerekli ilişkiler sistemi içine yerleştirir. İdeoloji bireyleri sistemin özneleri olarak “sorgular” -ya da “selamlar”: Onlara işleri mevcut durumunda sürdürmek için gerekli kimliği verir. Bu kimlik maddi, somut olarak değişik pratiklerden -el sıkma ya da dua etme gibi ritüel pratiklerinden- oluşur. “Âşikârlık” -doğal karşılamak- tamamen ideolojik pratiklerin karakteristiğidir; böyledir, çünkü bu pratikler, insanların kendi “varoluşlarının” kendiliğinden ve doğrudan doğruya yönünü yaşama tarzlarından ayrılmaz. Bu anlamda ideolojinin etkilemediği hiç kimse yoktur. Hiçbir toplum, varoluşun bu kendiliğinden, pratik düzeyinden yoksun değildir. Herkes ideolojinin içindedir; hiç kimse ondan kaçamaz. Herkes bu maddi pratiklerin içinde bir özne olarak meydana getirilmiştir.

Althusser’in Marksist olarak popülerliğinin düşmesi büyük bir olasılıkla 1970’lerin sonunda Marksist

kuramın popülerliğinin düşmesi yüzündendir. Belki de Althusserci müdahale hiçbir zaman bir geciktirme eylemi olmanın ötesine geçmemiştir; öyle ki, geliştirdiği toplumsal doktrin bile, eninde sonunda, kısmen kendisini ortaya çıkaran sanayicilikten esinlenen on dokuzuncu yüzyıl dünya görüşünden kurtulmakta zorlanmıştır.

Öte yandan, Marksizmi kutsayan tonu çıkartılınca ve metinlerinin örgütlenmesi ve sunumundaki son haddindeki disiplinin ortaya çıkmasına izin verilince, Althusser'in yazılarında şaşılacak bir özen görülür. Dahası, Althusser'in okuma stratejilerinin bu bilinen etkinliği, doğrudan doğruya deneyimin yanlış aşıkârlığı kategorisinin dışına çıkardığı reddedilemez. Althusser'in müdahalesinden önce, tam bir kural halinde olan nahif deneyciliğe razı olacak pek az önemli kuramcı vardır bugün.

Bir kez daha, daha eleştirel bir tonu benimsemek adına, Althusser'in Marksist düşünce kanonuna öylesine yapışmış olan kuramlaştırmasının odağının, müthiş dar olduğunu belirtelim. Sonuç olarak, Althusser, doğrudan bilim kavramı ile ilgili olmasına ve Marks'ın tarih bilimini başlattığını iddia etmesine rağmen, ideolojinin aksine bilimin öznesinin olmadığı olgusunu karanlıkta bırakmadan, bilimle kastedilenin ne olduğunu kesin bir şekil-

de tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Ek olarak, Althusser'in ideoloji üzerine metnlerinin bazı tarafları yazdıklarının en iyi bölümlerini oluştursa da bu mutinlerde, ideoloji, yeniden üretim ve sorgulama arasındaki fiili bağlantı yeterince dile getirilmemiştir. Eğer ideoloji (insanların insanla doğrudan doğruya ilişkisini oluşturacak şekilde) her zaman mevcutsa ve ama, kapitalist üretim tarzında, sömürü yöntemi korunuyorsa, genel olarak ideoloji ile bireylerin kapitalizmde özneler olarak meydana getirilmelerinin tarihsel olarak özgül yöntemi arasındaki bağlantı nedir? Birden, Marks'ın üretim tarzını bilimsel olarak keşfettiğine -ideolojiyi geride bırakan o keşfe dair bütün o vurgularla birlikte, insan ile dünya arasındaki ilişkinin aldatıcı dolaysızlığı olarak ideolojinin gerçek doğasının ihmal edildiğini görürüz. Öyle görünüyor ki, ihtiyaç duyulan şey sadece üretim tarzlarının bilimi değil, aynı zamanda ideolojinin doğasının da bilimidir. Ve Althusser'in genel olarak ideoloji hakkında söyleyecek önemli şeyleri olsa da, bunlar, sömürüyle ilgili olarak Marksist bir felsefeci sıfatıyla söyledikleriyle çelişmektedir. Marksist bir ideoloji teoris, sömürü hakkında bize kesin olarak ne söyleyebilir? Eğer bu noktada Althusser'i takip edeceksek, hemen hiçbir şey -ideoloji sistemin yeniden üretimine ayrılmaz bağlarla

bağlı olsa bile-. Giderek açığa çıkıyor ki, Althusser'in yazdığı en iyi kitap, otobiyografisidir belki de.⁸

NOTLAR

1. Jean Lacroix, alıntıyı yapan: Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, s. 183'te.
2. a.g.e., s. 289.
3. Bkz. *Kapitali Okumak*'ta Althusser'in Gramsci üzerine yaptığı tanımlayıcı açıklama, çev. Ben Brewster, Londra, New Left Books (1975'de karton ciltli olarak yeniden basıldı). s. 130: "Gramsci'nin tarih kuramını ve diyalektik materyalizmi, bunlar iki ayrı disiplini oluştursalar da, *tek başına tarihsel materyalizm* içinde çakıştırmak istediği açıktır."
4. Louis Althusser, *Marks İçin*, çev. Ben Brewster, Harmondsworth, Penguin Books, 1969, s. 33.
5. a.g.e., s. 11.
6. Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe ve Diğer Makaleler*, çev. Ben Brewster, Londra, New Left Books, 1971, s. 121-73'te. ("İdeoloji ve ideolojik durum aygıtları" da bu kitaptadır.)
7. a.g.e. s. 155.
8. Louis Althusser, *L'Avenir due long-temps suivi de les faits*, metin Olivier Corpet ve Yann Moulier Boutang tarafından oluşturulmuş, Paris, Stock/IMEC, 1992. İngilizce'de *Gelecek Uzun Sürer* adıyla, çev. Richard Veasey, London, Chatto & Windus, 1993.

Bu kitapta ayrıca bakınız

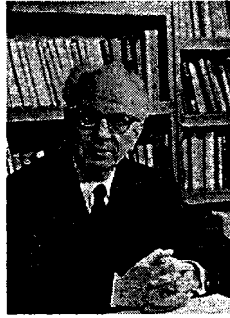
Foucault, Kristeva, Lacan, Lévi-Strauss

Althusser'in önemli yazıları

- Montesquieu: Politics and History* (1959) trans. Ben Brewster, London, New Left Books, 1972
- For Marx* (1965), trans. Ben Brewster, Harmondsworth, Penguin Books, 1969
- Reading Capital* (1968) (with Etienne Balibar), trans. Ben Brewster, London, New Left Books. Reprinted in paperback 1975
- Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster, London, New Left Books, 1971
- Essays in Self-Criticism* (1973, 1974, 1975), trans. Grahame Lock, London, New Left Books, 1976. Includes 'Reply to John Lewis', 'Elements of self-criticism' and 'Is it simple to be a Marxist in Philosophy?'
- Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1973
- Positions*, Paris, Editions sociales, 1976
- L'Avenir due longtemps suivi de les faits*, text established by Oliver Corpet and Yann Moulier Boutang, Paris, Stock/IMEC, 1992

Başka okumalar

- Benton, Ted, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, London, Macmillan, 1984
- Callincos, Alex, *Althusser's Marxism*, London, Pluto Press, 1976
- Kaplan, E. and Sprinker, Michael, *The Althusserian Legacy*, London, Verso, 1993
- Smith, Steven, *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism*, Ithaca, Cornell University Press, 1984



EMILE BENVENISTE

(1902-1976)

1902'de Kahire'de doğan Emile Benveniste, 1937'den hastalık sebebiyle emekli olmak zorunda kaldığı 1969'a dek Collège de France'ta dilbilim profesörüydü. 1976'da öldü. Sorbonne'da, daha önce Ferdinand de Saussure'ün öğrencisi olmuş olan Antoine Meillet'den eğitim aldıktan sonra, Benveniste'in 1930'lardaki ilk çalışmaları Saussure'ün Hint-Avrupa sözel biçimlerine, özellikle de isimlerin durumuna yönelik ilgisini sürdürdü. Bu ilk çalışmaların uzmanlığa dönük, teknik yapısından dolayı, düşünür, dar bir üniversite çevresinin dışında çok az tanınıyordu.

Bu durum, 1966'da Benveniste'in *Problèmes de linguistique générale*'inin ilk cildinin yayımlanmasıyla değişti. İkinci bir cilt 1974'te ortaya çıktı. Kitap Benveniste'in yirmi beş yıldan fazla bir süre boyunca yazdığı en erişilebilir yazılarını bir araya getirir ve dile, dilbilimsel ve

göstergebilimsel bir nesne, bir iletişim aracı, sosyal ve kültürel bir gövünğü ve bir öznellik vasıtası olarak bakar. Benveniste, bu çalışmanın ardından toplumsal ve insanî bilimlerdeki yapısalcı eğilimin evriminde önemli bir figür haline geldi. Örneğin Lacan, *Ecrits*'inde insan dilinin, arıların iletişiminin tersine basit bir neden-sonuç sistemi olmadığına yönelik anlayışıyla davranışçı yorumla ölümcül bir darbe vuranın Benveniste olduğunu söyler. Ve Kristeva, kendi hesabına, Benveniste'in zamirler -özellikle de "ben" ve "sen" arasındaki ilişki- kuramının ya da ben-sen kutupsallığı denilen şeyin devingen bir öznellik olduğunu görmüştü. Benzer bir şekilde Roland Barthes da, Benveniste'in fiilin "orta ses"inin bugünkü yazarın -artık geçişsiz olarak yazan yazarın (orta ses)- konumunu anlayanın yeni ufuklar açan önemini açıkça gördü.

Benveniste, zamirler üzerine çalışmasında *énoncé* (bağlamdan bağımsız ifade) ile *énonciation* (bağlama bağlı ifade etme edimi) arasındaki farkın teorisini geliştirdi. Roman Jakobson'un ayrıntılandığı "değiştiricilik"/shifterisation görüşü ortadayken, zamirler ya da ("burası", "orası", "bu", "şu" vs. gibi) diğer değiştirici/shifter işaretçileri içeren bir *énoncé*'un hiçbir anlamı, bağlama göndermede bulunulmadan anlaşılamaz, ki burada bağlam, sözceleme edimine denk düşmektedir. Bir örnek için gerekli vasıta her zaman bir *énoncé* olduğu için (burada örnek kendi bağlamından çıkartılmış bir söz edimi örneğidir) bir *énonciation* örneği vermenin zor olduğu verili bir durumken, dildeki öznenin, kendi gerçekleştirmesinden ayrılmaz olduğunu kavramak önemlidir. Bir başka deyişle, örnek, biçimsel ve dilbilgisel yapı içinde, kendisine yüklenen durumun eşdeğeri değildir. Dilbilgisel açıdan, örnek her zaman *énoncé* içinde verili sabit, durağan varlıktır. Öyleyse özet olarak Benveniste'in anlayışı, dilin dinamiklerinin hakkını vermek isteyen her dilbilimin, dili bir "dolambaçlı örnek" olarak kısaca söylem olarak görmesi gerektiği yönündedir.

Benveniste'in söylem olarak dil kuramının temel bir ögesi, onun zamirler kuramı, özelde de ben-sen kutupsallığı kuramıdır. Bu kutup-

salık, dilbilgisel açıdan birinci ve ikinci kişi zamirlerinden oluşur; o ise üçüncü kişiyi oluşturur. Benveniste'in anlayışına göre üçüncü kişi, birinci ve ikinci kişinin olasılık durumu olarak işlev görür; üçüncü kişi, bir "kişi olmayan"dır; bu, anlatımın ya da betimlemenin tarafsız sesinin -düz anlamın sesinin- açığa çıkardığı bir durumdur. Kristeva, daha sonra bu kutupsallığı dildeki özne-nesne (ben = özne, sen = nesne) ilişkisinin dinamiklerini anlamak için bir anahtar olarak görecektir. Sonuç şudur: Artık ben-sen kutupsallığının, eşsiz olarak, söylemin mevcut örneği ile ilişkili bir anlamı vardır. Yazarımızın, *ben* ya da *senin* gönderme yaptığı "gerçekliği" ele alırken açıkladığı gibi: "*Ben*, '*beni* içeren söylemin mevcut örneğini söyleyen kişi'yi gösterir. Bu örnek tanım olarak eşsizdir ve sadece eşsizliği içinde geçerliliği vardır. . . . *Ben* yalnızca onu içeren söylemin örneği tarafından, sadece onun tarafından tanımlanabilir."¹ *Sen* ise kendi açısından aşağıdaki şekilde tanımlanır:

"hitap" durumunu devreye sokarak, "*sen* dilbilimsel örneğini içeren söylemin mevcut örneği içinde konuşulan birey" olarak *sen* için simetrik bir tanım elde ederiz. Bu tanımlar, (diye ekler Benveniste) *ben* ve *sen*'e bir dil kategorisi olarak gönderme yaparlar ve onların dil içindeki konumları ile ilgilidir.²

Daha genel sözlerle, Benveniste, dili, diyalogun olmadığı bir işaret sistemi olmanın tersine, özünde iki ya da daha çok taraf arasında bir diyalog olarak görür. Yine dilde bir ileti üçüncü bir kişiye iletilebilirken, tersine bir sinyal sisteminde “ileti”, alıcıdan öteye gitmez. Sonuç olarak, insan dili sonsuz çeşitlilikte bağlamı mümkün kılan bir biçimken, bir sinyali temel alan basit bir iletişim sistemi her zaman programlananla sınırlıdır (örneğin arıların sinyal sistemi yalnızca balla ilgilidir). Bu anlayıştan çıkan önemli bir uzantı, insan dilinin ironik bir biçimde, ya da *énonciation*’da gizli olan, potansiyel olarak çoklu anlamların sürekli yorumunu ve yeniden yorumunu gerektiren bir biçimde kullanılabilirliği. Bu, insan dilinin içinde şiirsel ve kurgusal bir taraf bulunduğunun su götürmez olduğu anlamına gelir. Buna bağlı daha öte bir uzantı da, *énonciation* olarak insan dilinin, bir sinyal sistemindeki gibi, kendini tam olarak tekrarlamadığıdır.

Düşünce ve dilin özdeş olduğunu hiçbir zaman iddia etmeyen Benveniste, düşünceyi bütünüyle dilten ayrı olarak gören Hjelmslev’in duruşunu da kabul etmeyecektir. Ona göre, Benveniste pratikte düşünceyi dilden ayırmanın olanaksız olduğuna, en azından dilin düşünce için bir vasıta olduğuna işaret etmiştir. Benveniste’in dediği gibi,

“düşüncenin doğru çerçevesini kavramaya çalışan herkes, dil kategorileri ile karşı karşıya gelir”.³

Saussure’ün modern göstergebilim ve dilbilim açısından öneminin güçlü bir savunucusu olmasına rağmen, Benveniste, Saussure’ün kuramında, özellikle de dilbilim ile göstergebilim arasında çizdiği ilişki bakımından değişiklik yapmak gerektiğini fark etmişti. Dilbilim, diyordu Saussure *Genel Dilbilim Üzerine Ders*’te, göstergebilimin, işaret sistemlerini inceleyen disiplinin kapsamı içinde kalacaktır. Benveniste, böyle bir öngörünün üzerinde dikkatle düşünmek gerektiğini fark etti. Bunu yaparken de, Mors kodu, körler için kabartma yazı ya da sağır ve dilsizler için işaret dili gibi dilbilimsel sistemler kendi içlerinde çevrilebilirken, göstergebilimsel sistemlerin, fazlalığa sahip olmayışlarıyla ve bu yüzden de karşılıklı olarak çevrilebilir olmayışlarıyla karakterize edildiğine dikkat çekiyordu. Yazarımızın açıkladığı gibi, “göstergebilimsel sistemler arasında ‘anlamdaşlık’ yoktur; farklı temellere sahip sistemler olan konuşma ve müzik aracılığı ile, “aynı şeyi söyle” denemez.”⁴ Yine, iki göstergebilimsel sistem aynı bileşen temeline sahip olabilir ve yine de karşılıklı olarak çevrilemez olabilir - örneğin, Benveniste’ten alıntı yaparsak, trafik kodundaki kırmızı ile Fransız bayrağındaki kırmızı gibi. Sonuç

olarak, diye sonuca ulaşır Benveniste, bütün diğer sistemleri aşabilecek tek bir işaretler sistemi yoktur; dolayısıyla her şeyi saran, dilbilimi de içerecek olan bir göstergebilim, bütünü ölçüde indirgenmiştir. Bunun tersi belki daha olasıdır; yani dilbilim sisteminin bütün göstergebilimsel sistemlerin çevirisinin temeli olması.

Göstergebilimsel ve dilbilimsel sistemler arasındaki çözümlemenin ötesinde, Benveniste, dilin göstergebilimsel ve anlambilimsel boyutu arasındaki farkı ele almıştır. Dilbilimsel (*le sémiotique*) boyut, işarete uygun anlam kipidir. Temelde, anlambilim, kavranıldığı anda varolur. Her türlü göndermeden bağımsızdır. Öte yandan anlambilimsel yan, kavranmaktan ziyade anlaşılmalıdır. Sonuç olarak, bütünüyle göndergeci ve söylem tarafından meydana getirilir.

Benveniste ayrıca 1960'larda dilin doğası üzerine yazdığı yazılarla da etkili oldu. Lévi-Strauss gibi o da dilin toplumsal düzenin oluşurucusu olduğuna, bunun tersinin doğru olmadığına işaret eder. Dahası, dilin kendi toplumsal dekoru içindeki eşsiz ve paradoksal yanının nesnelleştirilebilecek (yani dilbilimsel) olan ve bir söylem örneği olarak, bireyselliğin oluşturucusu olan bir birey-üstü araç olma konu-

mu olduğunu gösteren de Benveniste idi. Gerçekten de, ben-sen kutupsallığı, birey ve toplumun artık ilişkili kavramlar olmadığı anlamına gelir; çünkü dil olmadan bireysellik yoktur, konuşmacılar topluluğundan bağımsız da dil yoktur. Benveniste, -toplumların tarihini incelemek nasıl mümkünse- ulusal dillerin tarihin incelemenin de tamamen mümkün olduğunu kavramıştı; ancak, dilin tarihini ya da toplumun tarihini bu şekilde incelemek mümkün değildir, çünkü tarih, ancak dil ve toplum içinde mümkündür.

İnsanlık için dil (*langue*) ve toplum, bilinçdışı gerçekliklerdir... İkisi de miras bırakılır ve biz, dil uygulamasında ya da toplum pratiğinde, temel düzeyde, ikisinden herhangi birinin bir başlangıcı olduğunu hayal edemeyiz. İkisi de insan iradesi ile değiştirilemez.⁵

Sonuç olarak, toplumsal kurumlarda önemli değişiklikler mutlaka olur, ancak toplumsal bağın kendisi değişmez; benzer şekilde, dilin gösterimleri değişebilir, ama dil sistemi değişmez. Benveniste, bazı yazılarıyla Freud gibilerinin söylediklerinin üstüne, şunu vurgulamaya çalışır: Bu, dili ve toplumu birey oluş* düzeyinde açıklayacaktır. Tehlike, (toplumun, dilin, kültürün) "ilkel"

* *ontogenesis*: bireyoluş, *ontogene*z. (ç.n.)

biçiminin daha ileri biçim için bir açıklama olarak hizmete sokulması olasılığındadır. Bu anlamda “ilkel” toplumlar, Rousseau ve onun etkilediği belirli antropologlar tarafından insanoglunun “çocukluğu” olarak görülmüş ve Batı toplumun temellerine dair bilgilerin anahtarı böylece ele geçirilmişti. Benveniste 1956'da, Freud'un da, rüyaları, başlıca sözcükleri ve genel olarak dili açıklamak için bir bireyoluşa başvurma eğiliminden âzade olmadığını gösterme onuruna sahip oldu. Benveniste'in tepkisi, şuna işaret etmektedir:

Freud'daki kafa karışıklığı, onun sürekli olarak “köken”lere başvurmasından geliyordu sanırım: sanatın, dinin, toplumun, dilin kökenlerine... Kendisine insanda “ilkel” gibi görünen şeyi, sürekli olarak kökensel ilkelciliğe dönüştürüyordu; çünkü bu, gerçekten de, onun insan ruhunun kronolojisi diyebileceğimiz şekilde tasarladığı bu dünyanın tarihinin içindeydi.⁶

Birey oluşun toplumsal kuramda güçlü bir etkiye sahip olabilmesi risklerine dikkat çeken Benveniste, toplumsal görüngülerin çözümlenmesine ve yorumuna yönelik yapısalcı (ve daha sonra post-yapısalcı) yaklaşıma giden yolu açarlardan biri olarak ortaya çıktı. O, dilin kesin-kez bir kökeni olmadığını, çünkü bir sistem olduğunu kesin bir bi-

çimde göstermiştir. Bu yüzden, ilkel dil olamaz. Dil değişir, ama ilerlemez. İstisnasız her doğal dil, dilbilimsel olarak karmaşıktır ve yüksek ölçüde farklılaşmıştır. Öyleyse, erken dönem etnografyanın etnik merkezçiliği, Benveniste ile ölüm-cül bir darbe almıştır.

NOTLAR

1. Emile Benveniste, *Genel Dilbilimdeki Sorunlar*, çev. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida, University of Miami Press, “Miami Linguistics Series No. 8” (“Miami Dilbilim Dizisi, No. 8”), 1971, s. 218.
2. a.g.e.
3. a.g.e., s. 63
4. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Cilt 2, Paris, Gallimard, TEL, 1974, s. 53.
5. a.g.e., s. 94.
6. Benveniste, *Genel Dilbilimdeki Sorunlar*, s. 72.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Barthes, Greimas, Kristeva, Lacan, Lévi-Strauss, Saussure

Benveniste'in önemli yazıları

Problems in General Linguistics, trans. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida, University of Miami Press, ‘Miami Linguistics Series No. 8’, 1971. Trans. of Vol. 1 of *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966

Problèmes de linguistique générale, Volume 2, Paris, Gallimard, 1974

Indo-European Language and Society, trans. Elizabeth Palmer, London, Faber & Faber, ‘Studies in General Linguistics Series’, 1973

Origines de la formation des noms en indo-

européen, Paris, A. Maisonneuve, 1935

Les Infinitifs avestiques, Paris, A. Maisonneuve, 1935

Noms d'agent et noms d'action en indo-européen, Paris, A. Maisonneuve, 1948

Titres et noms propres en iranien ancien, Paris, Klincksieck, 'Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris, I', 1966

Başka okumalar

Lotringer, Sylvère, and Gora, Thomas (guest eds), 'Polyphonic linguistics: 'The many voices of Emile Benveniste', special supplement of *Semiotica*, The Hague, Mouton, 1981



PIERRE BOURDIEU

(1930-2002)

Pierre Bourdieu'nün eserlerinin karmaşıklığı düşünülürken, projesinin her zaman yanlış yorumlanabilme riski vardır. Bu yaratıcı okurken dikkat gerekir; Bourdieu'nün yazılarına harcadığı türden bir dikkat.

Böylece belirli noktalara dikkat çekmiş olalım: Eşitsizlik ve sınıf ayrımına yönelik ideolojik bir düzeyden ziyade yapısal bir düzeyde, ama yapısalcığın (Bourdieu'nün koyduğu gibi) "nesnelci" yanılmasına yenilmeden gösterilen ilgi; bilime, toplumsal yaşamın doğasını kavramak için bir model olarak ona duyulan güvenin ötesine geçebilme yeteneğini vermeye, böylece pratiği ya da pratikleri ciddiyetle ele almaya yönelik bir ilgi; klişelerin, şablonların ve tümel bakımdan sorgulanmayan *doksa*'nın* sınıflandırma-

larının ötesine geçme arzusu ve sonuç olarak, toplumsal gerçeklik içinde, toplumsal bir alanda kaydedilen iktidar ilişkilerini belirgin hale getirmek. Bourdieu, 1960'larda Cezayir'de alan araştırması görevini üstlenerek, kapitalist toplumların altında yatan sınıf hâkimiyetinin eğitim ve sanatın bütün yönlerinde ortaya çıkışını açığa çıkarmayı da üstlenmiş oluyordu. Değişmeyen tezi, hâkim sınıfın açık bir biçimde hüküm sürmediğini söylüyordu: bu sınıf, hükmettiği insanları kendi iradesine uymaya zorlamıyordu. Kapitalist toplumdaki hükümünü, ayrıcalıklı olanın kendi çıkarları için bilinçli olarak baskıladığı bir komplo yolu ile de sürdürmüyordu. Tersine, kapitalist toplumdaki hâkim sınıf, istatistiksel olarak ekonomik, toplumsal ve simgesel iktidarı,

* *doksa*: (Yun.) "gerçek bilgi" *gnosis* ya da *episteme*'nin karşıtı olan "inanca dayalı bilgi" (ç.n.)

ekonomik ve kültürel sermayede ci-simleşmiş ve tam da bu kurum ve pratikler yolu ile toplumun kurum ve pratiklerinde baştan sonra üst üste binen ve yeniden üretilen iktidar kullanarak fayda elde ediyordu.

Pierre Bourdieu, 1930'da, Fransa'nın güneyindeki Dengvin'de doğdu. 1950-1'de saygın Paris lisesi Louis-Le-Grand'a devam etti ve felsefe *agrégation*'unu Ecole Normale Supérieure'de tamamladı. Askerlik hizmetinin bir parçası olarak Ceza-yir'de öğretmenlik yaptı, Fransız sö-mürgeciliğini öncelikle yaşadığı yer de burası oldu. Kişiliği şekillendiren bir deneyimdi bu ve onu anlama çabası, felsefeciyi antropoloji ve sosyoloji yoluna sokmuş oldu. Bourdieu, daha sonra, 1959 ile 1962 arasında ve 1960'ların ortasında Sorbonne'da felsefe dersi verdi, Ecole des Hautes Etudes'in müdürü ve Avrupa Sosyolojisi'nin yöneticisi oldu. 1982'de Collège de France'ın Sosyoloji kürsüsüne seçildi.

Bourdieu, *Homo Academicus* adlı kitabında, Paris'teki Ecole des Hautes Etudes'in Fransız akademik sistemindeki nadir olan aykırı ama yine de saygın kurumlardan, orijinal düşünce ve araştırmaları besleyen kurumlardan biri olarak kaldığını söyler. Bu Bourdieu'nün kariyerinin ilk yılları için önemliydi; çünkü Fransa'daki yüksek eğitim, akademik bakımdan prestijli birey ve kurumların (Ecole Normale Su-

périeure - rue d'Ulm gibi) çevresinde yapılanma eğilimindedir. "Akademik bakımdan prestijli" ille de bilimsel ve entelektüel olarak zorlu olmak anlamına gelmez. Tersine, akademik ödüller, -bilinçli ya da bilinçsiz olarak- hâmilik sistemini iyi değerlendirmeyi ve sahip olabilecekleri miras kalmış ayrıcalıkları ya da kültürel sermayeyi en iyi kullanmayı bilenlere gitme eğilimindedir. Bununla birlikte gelen akademik ayrıcalık ve kurumsal iktidar, bilimsel ve entelektüel şöhrete sahip Bourdieu'nün karşıt olduğu olgulardı. Bunlardan ikincisi belirli bir hayal gücü, orijinallik ve eleştirel keskinlik gerektirirken, ilki "*obsequium*'un/boyun eğme (Lat.) en özgün kanıtı olarak kurulu düzenin temel ilkelerine koşulsuz saygı" ister.¹

"Âdil", "rekabetçi" ve sözüm ona "bilginin ufuklarını zorlama" ile yüklü akademik ortam görüşü ve görev için "en uygun zihinleri" seçme, işte tüm bunlar, Bourdieu'nün sosyolojik araştırması ve düşüncesi-nin dağıtmaya çalıştığı türden bir sağduyulu ortodoksluktur. Gerçekten de, Bourdieu'ye göre, kendinde âşikâr ve doğal olan, söylemekten kaçınır yani sağduyulu fikirlerimiz ya da özensiz bilim dışı dilimiz, eşitsiz güç ilişkileri ve ayrıcalığın buna eşlik eden *yeniden üretiminin* yanlış kavranması (*méconnaissance*) üzerine kuruludur.

Bourdieu'nün temel kuramsal

duruşu, büyük ölçüde, 1970'lerin başındaki makalesi, *Pratik Kuramının Ana Hatları*'nda sunuldu. Bourdieu orada, etnografik incelemeler bağlamında, kuramsal bilginin üç katlı çerçevesini tanımlar; burada en geri dönüşlü düzey, sonuç olarak "sınıflandırıcıları" sınıflandırmak, "nesnelleştiren özneyi nesnelleştirmek" ve beğenin hakemlerinin kendilerini yargılamak için kullanılacaktır. Bu çerçevenin ilk ögesi "birincil deneyim" ya da Bourdieu'nün "görüngübilimsel" düzey dediği şeydir. Alandaki bütün araştırmacılar bu düzeyi bilir, çünkü onların - gerek kendi toplularının gerek başka toplumların- tanıdık, günlük yaşam dünyası hakkındaki temel betimleyici verilerinin kaynağı burasıdır. İkinci düzey da neredeyse bu kadar tanıdıktır ve "model" ya da "nesnelci" bilgi düzeyidir. Burada bilgi, "pratiği ve pratiğin tasarımı- rını yapılandıran nesnel ilişkileri (örneğin ekonomik ya da dilbilimsel ilişkiler) inşa eder". Yani "birincil" düzeyde, araştırmacı, her gün, doğum günü ya da Noel'de insanların hediye değiş tokuşu yaptığına dikkat edebilir. Nesnelci bir düzeyde, araştırmacı, sağduyunun telkin ettiğinin aksine, hediye değiş tokuşunun saygınlığı koruma ve toplumsal hiyerarşiyi pekiştirme aracı olduğunu ve belki de değiş tokuş yöntemi örneğinin de toplumsal bağlılığın bir kipi olduğunu ku-

ramlaştırmalıdır. Bu tür bir bilgi hakkında Bourdieu'nün vurguladığı nokta, bunun temelde, birincil verilerin içinde bulunan pratiğin teorisini geliştirme işiyle uğraşan yansız, tarafsız bir gözlemcinin bilgisi olduğudur. Sıra, dili ya da özelde hediye değiş tokuşunu incelemeye gelince, yansız kuramcının bilgisi önemli ölçüde sınırlanmıştır. Açıkça, eğer dil, konuşmacının konumundan değil de yalnızca dinleyicinin konumundan (sıklıkla yansızlık konumundan) incelenirse, bilginin eksik bir biçimi ortaya çıkartılmış olur. Böylece Bourdieu, yeterli bir pratik kuramının, pratiğe yönelik nesnelci yaklaşımın en önemli eksiğinin kuramına da sahip olması gerektiğini öne sürer; bu eksik, bu yaklaşımın pratiğe yönelik aşırı katı bir yansızlık içinde olmasıdır. Bu yüzden de pratiğin ayrılmaz parçası olan -"üslup", "zarafet", "ustalık", "*savoir-faire*/yetenek" (Fr) ve özellikle de "doğaçlama" gibi- öğeleri hesaba katmayı başaramaması bu yüzden- dir. Benzer bir şekilde, bir pratik modeli -örneğin hediye değiş tokuşu- inşa ederken, nesnelci bilgi, modelin tümelliğinin altını oyabilecek "bilinmeyen hedefleri" ya da "stratejileri" hesaba katamaz. Bir başka deyişle, zaman, "strateji" kavramı ile birlikte modelin dışında bırakılmıştır. "Strateji", der Bourdieu, "modele birey müdahalesine olanak sağlar." Lévi-Strauss'un dile getirdi-

gi yapısalci duruş bunu yapamaz. Elbette, toplumsal ve kültürel yaşamı -Saussure'ün dil kuramının araştırmacıları görmeye ittiği gibi- tözler değil, ilişkiler karakterize eder. Ancak, Bourdieu'nün ilk dalga yapısalcılığının, kalma eğiliminde olduğunu iddia ettiği bu düzeyde kalmak, model ya da nesnelci bilgi düzeyinde kalmak demektir.

Bourdieu, ardından, nesnelci bir bilgi kuramının, aynı zamanda, pratiğe yönelik daha özenli ve aydınlatıcı bir kuram olduğunu da öne sürer. Gerçekten özenli bir pratik kuramına, pratiğin gerçekleştiriminin konumunun ele alınmasıyla ulaşıldığını iddia eder. Üzerinde iyi düşünülmesi gereken zorlu bir noktadır bu. Ancak Bourdieu reddedilmemelidir. Ve *Ana Hatlar*'daki teori konumundan bakarak, Bourdieu eğitim ve beğeni üzerine üç önemli eser üreterek yola devam eder - *Homo Academicus*, *Distinction* ve *La Noblesse d'état: Les Grandes Ecoles et esprit de corps*; bunlar, Bourdieu'nün anahtar kavramlarının yerleştirdiği eserlerdir. Örneğin "habitus", "alan" ve "kültürel sermaye".

Bazen günlük yaşamın özel yordamları olarak ya da toplumsallaşmanın eşanlamlısı gibi yanlış anlaşılma da, *habitus* aslında Bourdieu'nün toplumsal uzamın tavrını dile getirdiği pratik kuramının bir parçasıdır. Bu uzam aynı zamanda içindeki konumların, anlamlı ve

toplumsal uzamdaki konumları işgal edenlerce arzu edilen paylar (iktidar) üzerinde temellenen bir ilişkiler sistemi oluşturduğu toplumsal bir alandır. *Habitus*, toplumsal uzamda bu şekilde içerilen iktidar paylarını bulunduran (bilinçsiz) yatırımların bir tür ifadesidir. *Habitus* toplumsal alanda bir sınıf (örneğin hâkim) diğerinden (örneğin hükmedilen) ayırmaya hizmet eden bir tür eylemler dilbilgisidir. Bourdieu, *Distinction*'da *habitus*tan özel pratiklerin üretilmesi için bir tür şemalar sistemi olarak bahseder. Yani eğer "iyi beğeni", "az kültürlü" el ve büro işçileri *Mavi Don*'u tercih ederken üniversite profesörünün Bach'ın *İyi Düzenlenmiş Klavye*'sine yönelik belirgin bir tercihinin gerektiriyorsa, iyi beğenin geçerliliği profesörün (özellikle de hukuk ya da tıp profesörünün) kendisinin de özel resim koleksiyonu olan ve karısı iyi bir amatör müzisyen olan bir profesörün oğlu olduğu ortaya çıktığı zaman yok olur. Çünkü profesöre sadece eğitim alanında belirli bir niceliğe "erişmiş" değil, aynı zamanda kültürel sermayeyi de miras alan biri olarak işaret edilmiştir. Yani, özel durumlarda, aile ortamı, resmi olarak öğrenilmemiş ama bilinçli olarak edinilmiş önemli bir miktarda anlayış ve "beğeni" sağlayabilir.

Bir dizi değişkenin (meslek, eğitim, gelir, sanatsal tercihler, damak

tadı vs.) birbirleriyle ilintili olduğu istatistiksel olarak gösterildiği zaman, özgül bir *habitus* görülür hale gelir. Yani, el işçisinin aksine, hukuk profesörü, özel okul eğitimi almış olma, Bach'ı (ve daha genel olarak sanatın biçimini içerigine) tercih etme, yüksek bir gelire sahip olma ve yağsız et ve taze meyveyle sebzelerden oluşan basit, belki de zarif bir sofraya tercih etme eğiliminde olacaktır. Bu ilinti, Bourdieu'nün özgül (bu durumda burjuva ya da hâkim) bir davranışlar grubu, ya da *habitus* oluşturduğunu söylediği şeydir. *Habitus*, bir sınıfa özgül bir tavırlar grubunun meydana getirilidir. Bir sınıfın *habitusu* bilinerek, bir hâkim ya da hükmedilen sınıfın bir üyesinin belirli bir zamanda ve belirli bir durumda ne yapacağını kesin olarak tahmin etmek mümkün değildir. Bunu yapabilmek zamanı ve eylemliliği ortadan kaldırmak ve modelin pratik üzerindeki önceliğini tekrar teyit etmek olacaktır, bu da *Ana Hatlar*'ın 1970'lerin başında eleştirdiği eylemin kendisi olur. Bourdieu ayrıca *habitusun* toplumsal uzamdaki farklılaşma süreçleriyle ortaya çıkan "kişinin yeri duygusu" ile de baş etmek zorunda olduğunu, yani onun bu pratiklerin algısı ile tamalgısı şemalarının yanı sıra pratiklerin üretimi için de bir şemalar sistemi olduğunu söylemiştir. Bir *habitus* ile diğeri arasındaki sınırlar her zaman tartış-

malıdır çünkü bunlar hiçbir zaman katı olmayıp her zaman akışkandır.

Bourdieu, *yaratısının* bu anahtar kavramını arıtmak için oldukça çaba harcadı, çünkü bir toplumbilimci olarak orijinallik iddia ettiği temel budur. Marksizm'in ekonomist yaklaşımı çok indirgemeci olduğu için, erken yapısalcılar çok nesnelci oldukları için ve, sonuç olarak, sınıf hâkimiyetine yönelik komplo teorileri birincil deneyime çok fazla ağırlık verdiği -örneğin, özelde çıplak kişisel çıkarın günlük fiilleri bunun bir örneğini oluşturur- için, Bourdieu, hem bilimsel olması hem de pratiğe borçlu olması bakımından kendi pratik kuramını arıtmaya çalıştı. Burada bilimsel olmak, eylemliliği ve zamanı hesaba katmaktır.

Bourdieu'nün yaklaşımının başarısı bir başka konudur. Çünkü kuramla her tür bağın kendi izlerindeki pratiği dondurmaya bağlı olduğu ileri sürülebilir. Elbette, *habitus* bir tavır olabilir, ama bu tavır ve olumsal fiiller arasındaki ilişki tam olarak nedir? İstatistiksel düzenlilikler, diye cevaplar Bourdieu. Bir başka deyişle, bilimsel bilgi. Ama bu bilgi ne için kullanılır (kültürel, politik, toplumsal vs.)? Bu, gruplar tarafından politik amaçlar için kullanıldığı zaman, bütünüyle ideolojik, yani simgesel kudretin -temsile etme kudretinin- bir boyutu haline gelir.

Bourdieu'nün pratik oyununa

pratik tarafından sürüklenmeden girme kavramı anlamlıdır ve düşünürün, “zorunluluğun bilgisi” olduğu yere kadar gerçek bir özgürlük olarak daha trajik bilim imgesi, bilimsel, dolayısıyla sosyolojik girişimleri daha derinden anlamak için olası bir temel sunar. Bourdieu’nün eserleri ise teori ve pratik ya da teori ve gerçeklik arasındaki temel bir bölünmeye dayanmaya devam eder. Eğer Bourdieu’nün eserleri Freud’un eserlerinin dinamizmini içerecekse, bu bölünmenin kendisi üzerine yeniden çalışmak gerekir.

Yine, anıtsal incelemesi *Distinction*’da, Bourdieu, Jacques Derrida’nın Kant’ın estetik üzerine yazılarının “ortodoks olmayan” okumasında bile örneği görülen, “kültürlü” filozof tavırlarını azarlamaya yönelir. Felsefeye felsefi olarak muhalif olmak, yalnızca “felsefi alan”ın ayrıcalıklı statüsünü tahkim etmek demektir, der Bourdieu. Bu, alan dışındakilerce görece erişilemez olan bir yığın kanonsal metni onurlandırmaya devam etmektir. Bu, saygınlığın alimlere verildiği ve yeni başlayanlardan esirgendiği felsefenin “nesnel koşullarını” unutmaya devam etmektir. Dahası, hâkim sınıfın hükmedilen kesimini oluşturma eğiliminde olmalarına rağmen, ayrıcalıklı olanın *habitusuna* sahip olma, entelektüellerin karakteristiktir.

Tüm bunlar bir şey ifade etmeye

yeter. Felsefenin -ve sanatın- toplumsal koşullarının farkında olmanın önemi, onun özerkliğine yönelik her tür mutaassıp sava bir ara vermelidir. Yine de, Bourdieu’nün kendisi de açıkça felsefe eğitiminin bir ürünüdür, tıpkı eserlerinin de esin kaynağı olarak ayrıcalıklı metinler kanonuna dayanması gibi. Böylece Bourdieu, doğruluğunun ve meşruluğunun mutlak bir kanıtı olmasa da, bu kanonun şu an için elimizde olan tek kanon olduğunu ve böylece, iyi ya da kötü, esini orada aramaya sevk edildiğimizi zımnen kabul eder. Değişik türden söylemlerin nesnel koşullarına dikkat çekmek, kuşkusuz Bourdieu’nün sosyolojik düşünceye yaptığı en büyük katkıdır. Ancak bu sosyoloji, eğer bu katkının ışığında yeni kuramsal anlayışlar da geliştirmiyorsa, hareketsiz durmayı göze almaktadır.

NOTLAR

1. Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, çev. Peter Collier, Cambridge, Polity Press, 1988, s. 87.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Derrida, Lévi-Strauss, Saussure, Touraine

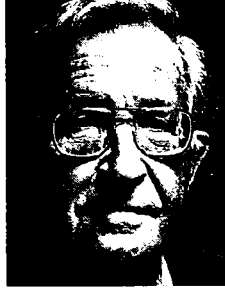
Bourdieu’nün önemli yazıları

Sociologie de l’Algérie, Paris PUF, second edn, 1962

The Inheritors (1964), trans. Richard Nice, Chicago, University of Chicago Press, 1979

‘Structuralism and theory of sociological knowledge’, *Social Research*, 35, 4 (Winter 1968), pp. 682-706

- The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries* (1968), (with Jean-Claude Passeron), trans. Richard Nice, New York and Berlin, de Gruyter, 1991
- Reproduction in Education, Society and Culture* (1970) (with Jean-Claude Passeron), trans. Richard Nice, London, Sage, 1977
- An Outline of a Theory of Practice* (1972), trans. Richard Nice, Cambridge, London, New York and Melbourne, Cambridge University Press, 1977
- Algeria 1960* (1977), Cambridge, Cambridge University Press, 1979
- 'Sport and social class' (1978 in Chandra Mukeji and Michael Schudson (eds), *Rethinking Popular Culture*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 367-73
- Distinction* (1979), trans. Richard Nice, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1986
- The Logic of Practice* (1980), trans. Richard Nice, Cambridge, Polity Press, 1990
- Homo Academicus* (1984), trans. Richard Nice, Cambridge, Polity Press, 1988
- In Other Words: Essays Toward a reflexive Sociology* (1987), trans. M. Adamson, Cambridge, Polity Press, 1990
- The Political Ontology of Martin Heidegger* (1988), trans. Peter Collier, Cambridge, Polity Press, 1991
- La Noblesse d'état: Les Grandes Ecoles et esprit de corps*, ParisMinuit, 1989
- Language and Symbolic Power*, ed. John B. Thompson, Cambridge, Polity Press, 1991
- An Invitation to Reflexive Sociology* (with Loïc J.D. Wacquant), Chicago, University of Chicago Press, 1992
- The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, ed. Randal Johnson, Cambridge, Polity Press, 1993
- Başka okumalar**
- Jekins, Richard, *Pierre Bourdieu*, London and New York, Routledge, Key Sociologists Series, 1992
- Harker, Richard et al. (eds), *An Introduction to the Work of Bourdieu: The Practice of Theory*, Basingstoke, Macmillan, 1990
- Miler, Don, and Bronson, Jan, 'Pierre Bourdieu: culture and praxis' in Diane J. Austin Broos (ed.), Sydney, Allen & Unwin, 1987, pp. 210-25
- Robins, Derek, *The Work of Pierre Bourdieu*, Milton Keynes, Open University Press, 1991



NOAM CHOMSKY

(1928-)

Eğer eleştirel ilgi ve övgü bir göstergeyse, Noam Chomsky, yirminci yüzyılın en önemli ve etkili dilbilimcisi olarak görülecektir. Chomsky, dilbilim eğitimi davranışçı deneyciliğiyle 1930 ve 1940'larda Amerikan dilbilimine hâkim olan Leonard Bloomfield'den ve yapısalcılığından çok 1950'lerdeki politik duruşundan hoşlandığı Zellig Harris'ten aldı.

Chomsky'nin dilbilime ve onun üzerinden modern düşünceye katkısı genel olarak üç aşamalıdır. Öncelikle, dilbilim üzerindeki vurguyu katı bir betimsel ve tümevarımsal düzeyden (dilbilgisi konusundaki sonuçların içinden çıkartılacağı sözcelerı bıkıp usanmadan kataloglama düzeyinden) yeterlilik ve "derin yapı" düzeyine, dilde yaratıcı bir yöne doğru açılan bir düzeye çıkartmıştır. Chomsky, dilbilimdeki teknik uzmanlığı dahilinde, dilin, dilin somut olarak icra edilışinden öte bir

şey olduğunu göstermiştir. İkincisi, dil yeterliliğinin tümevarımsal bir şekilde davranışçı bir neden-sonuç koşullanmasıyla kazanılmadığını, insanların sahip olduğu doğuştan bilişsel bir kapasitenin sonucu olduğunu ileri sürerek, dil öğrenimi konusunun yeniden düşünülmesini sağlamıştır. Bir başka deyişle, dilbilimsel özgürlük ve yaratıcılık kazanılmaz, hâkim bir önsel olarak her zaman vardır. Üçüncüsü, "yeterlilik/competence" ve "başarım/performance" arasındaki ayrım -pek anlaşılmadığı zamanlarda bile- felsefe ve sosyoloji gibi diğer disiplinlerdeki yapısal incelemeler için bir metafor olarak hizmet vermiştir (krş. Habermas'ın "iletişimsel yeterlilik" kavramı ve Bourdieu'nün "*habitus*" kavramı ki Chomsky'nin eylemlilik kavramını yansıtan kavramlar).

Chomsky'nin ayrıca Amerika'nın Vietnam Savaşı'na girmesine

enerjik bir biçimde karşı çıkan ve güncel uluslararası ve iç politik konularla ilgili bir düzineye yakın kitap yazmış, sözünü sakınmaz sol-liberal bir entelektüel olduğunu söylemeye gerek yok. Bu kitaplardan en tanınmışları şunlardır: *Amerikan İktidarı ve Yeni Mandarinler* (1969); *Arka Oda Çocukları* (1973); *İnsan Hakları ve Amerikan Dış Politikası* (1978); *Kader Üçgeni: Birleşik Devletler, İsrail ve Filistinliler* (1983); *Zorunlu Yanılsamalar: Demokratik Topumlarda Düşünce Kontrolü* (1989) ve *Demokrasiyi Engellemek* (1991).

Chomsky, muazzam bir politik karar hatası izlenimi verecek şekilde -kendisi de bir Yahudi olan (babası aslında bir İbranice bilginiydi)- 1980'de, Robert Faurisson'un Nazi gaz odalarının var olmadığını ileri süren ve hiç hoş görülmeven kitabına bir önsöz yazdı. Chomsky bu tavrını, politikada tutarlı bir liberal olmak için bütün düşünce tonlarının duyulmaya hakkı olması gerektiği yönündeki (yanlış) ilkeye dayandırıyor.

Noam Chomsky, 1928'de Philadelphia'da doğdu. İlk dönem eğitimi "deneysel yenilikçi bir okul"da ve Philadelphia'daki Central High School'da aldı. Pennsylvania Üniversitesi'nde, Zellig Harris'in etkisi altında, dilbilim eğitiminin yanı sıra matematik ve felsefe eğitimi gördü. Doktorasını Pennsylvania Üniver-

tesi'nde yapmasına rağmen, bu konudaki çalışmasının büyük bölümünü 1951 ile 1955 yılları arasında Harvard Üniversitesi'nde tamamladı. 1955 yılından beri Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde ders veren Chomsky, 1976'dan sonra orada Enstitü Profesörü oldu.

Chomsky, -İbranice: *Ebedi Dil* (1958) adlı bir kitap yayımlayan babası aracılığıyla tarihsel dilbilimle tanıştı. Aslında, oğul Chomsky'nin ilk önemli yazısı -yine İbranice üzerine- yayımlanmamış Yüksek Lisans teziydi ve başlığı "Modern İbranice'nin Morfofonemisi" idi (1951). Chomsky'nin mantık ve matematik üzerine paralel ilgisi düşünüldüğünde, mantıkçıların (Goodman, Quine, Kripke, Lakatos, Hintikka) ve analitik felsefecilerin (Austin, Wittgenstein) eserlerinin, onun ilgisini, Kıta geleneği denilen kaynaktan gelen felsefeci ya da dilbilimcilerden daha çok çekeceği beklenirdi kuşkusuz. Böyle bir ilgi kimi zaman Chomsky'nin yazılarına, doğal bilimlerin kabul edilen titizliğinin kötü bir taklidi havasını vermiştir. Kendisinin de belirttiği gibi, fizik gibi dilbilim konusundaki entelektüel ilgi, görüngülerde (dilin ürünlerinde) daha az ve onun (dilin) ilkelerinin açıklayıcı gücünde daha çok bulunur.¹ "Doğal tarihten farklı olarak doğal bilim", der Chomsky, "görüngülerin kendisiyle değil, onların bir parça üzerine da-

yandıkları ilkeler ve açıklamalarla ilgilenir.”² Böyle bir yaklaşım -ki ayrıca mantık üzerine çalışmasında da belirgindir- belli bir üslup (notasyonun kullanımı), format (mikro örneklerin kullanımı) ve yöntemin (idealleştirme) aksiyomatik olarak kabul edilmesini ve böylece genel olarak eleştirel incelemenin dışında tutulmasını gerektirir. Bu, çalışmalar başka yerlerde (örneğin Fransa) ele alınmışsa da, Chomsky’nin kendisinin, varsayımları farklı bir gelecekte miras alınmış dilbilimcilerle diyalog kurmakta çoğunlukla başarısız olduğu anlamına gelir.

Chomsky, başlangıçta ideal bir dil kullanıcısının pratikte hiç karşılaşmadığı yeni ve eşsiz dilbilgisel cümleleri nasıl üretilip anlayabildiğini açıklamakla işe başladı. Sonuç olarak, sonlu ve tanımlanabilir bir dönüşümsel kuralın, ideal dil kullanıcısının “yeterliliğini” oluşturduğunu ve bu yeterliliğin dilbilgisel cümleler üretebileceğini göstermeye koyuldu. Fiili dil kullanıcılarının gerçekleştirdiği sonlu sayıda dilbilgisel cümleye denk düşen “başarım”, yeterliliğin incelenmesi için kanıt (bir gövde) sunar, diyordu Chomsky ve yeterliliğin dil kullanıcısının üretici kurallara yönelik bilinçli bir şükran ve niyaz içermediğini; bunun konuşmacının dil içindeki oluşunun .kişinin kendisine denk olarak görülmesi gerektiğini ekliyordu. Bir başka deyişle, yeterli-

lik dil olanağının kendisidir: yeterlilik konuşmacının oluşturduğu de-ğil konuşmacıyı oluşturandır.

Şimdi Chomsky’nin dil kuramının çeşitli yönlerine eğilirken, her şeyden önce “üretici” dilbilgisi kavramına odaklanacağız. Üretici dilbilgisi, cümle dönüşümlerini tekrar tekrar tanımlayan ve onlara yol açan bir tür temel kurallar sistemidir. İdeal bir konuşmacı-dinleyicinin “yeterliliği” ile bağlantılıdır; bu yeterlilik potansiyel olarak sonsuz sayıda iyi biçimlendirilmiş cümleyi üretmeye olanak sağlar. “Üretici” kelimesi matematiksel “üreteç” terimini hatırlatır. Bu ikinci terim, sonsuz sayıda değerler kümesi üreten bir “üretici fonksiyon” a yol açar, örneğin $2x + 3y - z$. Chomsky, kendi açısından, bir küme (nesneler kümesi) tanımlarken “bu kümeyi üretir denilebilecek” bir kurallar kümesi olarak üretici bir dilbilgisi tanımlar.³ Ve devam eder:

(Üretici) [bir] dilbilgisinin, ideal olarak bir derin yapı, bir yüzey yapı, (derin yapıya dair) bir anlam-bilimsel yorum ve (yüzey yapıya dair) bir sesbilgisel yorum içeren bir yapısal tanımlar kümesi üreteceği söylenebilir.⁴

Üretici bir dilbilgisinin yapısı (çünkü bu tam da bir yapıdır bu) - Chomsky’nin *Sözdizimsel Yapılar*’daki yaklaşımı takip edilerek- üç

temel biçimde olabilir (dilbilgisinin cümlelerin üretilişini açıkladığı hatırlanmalıdır):

1. *Sonlu durum dilbilgisi*: Bu sadece doğrusaldır, öyle ki cümleler her bir önceki seçimin sonraki seçimin kapsamını sınırlandırdığı soldan sağa basit seçimler vasıtasıyla üretilir.

2. *Tümcecik yapısı dilbilgisi*: Bu, dilbilgisel incelemeye (bir cümlelerin “yüzey” yapısını oluşturan öğelerin sınıflandırılmasına) denk düşer ve tümcecik oluşturan aynı öğelerin içindeki olası çoklu anlamlarla ilgilidir: (Lyons tarafından verilen örneği ele alırsak,) “yaşlı adamlar ve kadınlar”, “(yaşlı adamlar) ve kadınlar” ya da “yaşlı (adamlar ve kadınlar)” anlamına gelebilir.

3. *Dönüşümsel dilbilgisi*: Bu, hem temel tümcecik yapısının (tümcecik yapıcısının temsil ettiği) yatay dizgisini hem de bu dizginin nasıl türetildiği dikkate alındığı zaman ortaya çıkan dikey “ağacını” temel alan bir kurallar kümesi üzerinden yeni bir bileşen oluşturan yapı (örneğin etken biçimden edilgen biçime) türetme yöntemidir.

Chomsky, hem tümcecik yapısı dilbilgisinin hem de dönüşümsel dilbilginin, sonlu durum dilbilgisinden daha güçlü olduğunu (yani daha fazla şey yapabileceğini) ve dönüşümsel dilbilgisinin, tümcecik yapısı dilbilgisinden daha güçlü olduğunu gösterdi. Dönüşümsel dilbilgi-

si, temelde, genel dilbilgisi kuramına Chomsky'nin yaptığı bir katkıdır. Diğer iki dilbilgisi -daha önce biçimlendirilmiş olmasa da- Chomsky'nin çalışmalarından önceki dilbilimcilerde mevcuttu. Örneğin İngilizce'nin ideal konuşmacı-dinleyicisini oluşturan temel kurallar, sadece dönüşümsel dilbilgisi tarafından türetilir. Dönüşümsel dilbilgisinin arkasındaki mantık, eğer her sözce kendi kabul edilebilirliğinin bir koşulu olarak eşsiz bir kural içeriyorsa, uğraşılması gereken çok fazla kural olacaktır. Açıktır ki, kuralların sayısı sözcelerin sayısına eşit değildir; bütün dilbilgileri bunu içerir. Öte yandan, Chomsky, eğer -tümcecik yapısı, dilbilgisi “yüzey” düzeyinde görünüşte farklı olan- birçok cümle- nin aslında aynı kuralın dönüşümleri olduğu gösterilemezse, dilbilgisinin neredeyse sonsuz derecede karmaşık hale geleceğine ve çok az açıklama gücü barındıracağına işaret eder. Tümcecik yapısı dilbilgisi, eğer yalnızca ideal konuşucu-dinleyicinin cümle oluşumu ile yüklü olacaksa, aşırı karmaşık hale gelecektir. Öyleyse kısaca, dönüşümsel dilbilgisi, cümle oluşumunu olası en küçük sayıda kurallara indirgeme- nin bir yoludur. Hafif farklı bir açıdan bakılınca, yeterliliğin kuralları- nı saptayan dönüşümsel dilbilgisinin, Chomsky'nin “derin yapı” kavramının eşdeğeri olduğu görülür.

Eserlerinin özet değerlendirmesi-

sine geçmeden önce Chomsky'nin dil kuramının farklı bir yönünü daha ele almamız gerek. Bu yön, onun üretici dilbilgisi kuramını, onunla bir "bilişsel kapasite" kavramı arasında bağ kurarak destekleme girişimi ile ilgilidir.⁵

Chomsky, dil kazanımını ve (mantıken dil yaratıcılığını gerektiren) dil yeterliliğini tümevarımsal bir yolla ya da neden-sonuç kuramının herhangi bir versiyonuyla açıklayamayacağımıza inandığı için, insan dilinin doğasını açıklamanın bir yöntemi olarak doğuştan, belirli bir biçimde insani bir dil kapasitesine başvurur. Chomsky çoğunlukla, özellikle dil ve zihnin dil hakkındaki bilginin, insan zihni hakkındaki bir bilgiye açılacak kadar iç içe geçmiş olduğu yönündeki Descartesçi görüşle birlikte alınmıştır. Üretici dilbilgisinin mucidine göre, bu yüzden de dil, temel olarak insan psikolojisinin -insan zihninin yeteneklerinin kuramı olarak anlaşılan psikolojinin- bir parçasıdır. Yani, dil yeterliliği, kökende, dilbilimsel olduğundan çok psikolojiktir; daha doğrusu dilin kökeninin psikolojik özne olduğunu söyleyemez miyiz? Chomsky, bu görüşlerinde özellikle Descartes ve on yedinci yüzyıl akılcı, bilimsel geleneginden etkilenmiştir. On yedinci yüzyıl akılcılığı, dile -Saussure'un yapısalcı dil görüşüyle birlikte yirminci yüzyılda olduğu gibi- özerk bir statü vermek

yerine, onu psikolojik öznenin bir ifadesi olarak görüyordu. Görünüşe göre Chomsky, dilin devingen ve yaratıcı özünün hakkını vermenin ve dile yönelik bir takım deneyci açıklamaların nüksetmesinden kaçınmanın ancak bu geleneği tanımlayarak mümkün olduğuna inanır. Gerçekten de, Chomsky'ye göre, Saussure'un başlangıç halindeki (ve hatta tam gelişmiş) deneyciliği, onu üretici dilbilim açısından kabul edilemez hale getirir. Descartesçi dilbilimciye göre, Saussure en sonunda *parole*'u (konuşma) *langue*'ye (dilbilgisel yapı) üstün kılmıştır.⁶

Öyleyse Chomsky'nin çalışmalarına ne anlam vermeliz? Üretici dilbilgisine yönelik her tür kapsamlı değerlendirmenin Chomsky'nin dilbilimdeki önemli uzmanlığını hesaba katması gerekeceğini kabul edelim. Bu söylenince, bazı şeyler, alanın dışındaki kimselerce bile açıkça tartışılır hale gelir. Yani, üretici gramer kuramının yirminci yüzyılın entelektüel başarılarından biri olduğuna kuşku yoksa da, bu en azından dört açıdan sınırlı bir kuramdır.

Bu sınırlılıklardan ilki idealleştirme kavramı ile ilgilidir. Bu anlamda, "yeterliliğin" "idealleştirilmiş konuşmacı-dinleyicinin yeterliliği"ne karşılık geldiğini hatırlarız. Bu konudaki sorun "yeterliliğin" sanal (örneğin asla deneysel olarak bütünüyle gerçekleştirilmemiş) ol-

duğu olgusuyla değil, bu yeterliliğin dilin kendisiyle değil de dilbilimsel olmayan bir bileşenle, ideal “konuşmacı-dinleyici” ile tanımlanmasıdır. Buradaki idealleştirme Chomsky’nin dilin başka bir şeylerin -yani bireysel psikolojiden ayrılamaz bir bireysel bilişsel kapasitenin- ifadesi olduğuna yönelik akılcı görüşü ile oldukça bağdaşır. Sorun, hangi dilin bireysel psikolojinin bir ifadesi olacağı noktasında ortaya çıkar. Ama dil sadece bir şeylerin ifadesi midir? Yani bütünüyle saydam mıdır? Modern göstergebilim ve şiir bilim bu sorunun cevabının olumsuz olacağını, çünkü ayrıca şiirsel bir dil de olduğunu söyler; (görece) saydam olmayan bir dil.

Chomsky’ye cevap olarak, idealleştirmenin yöntembilimsel bir zorunluluk olduğunun ve dilin kendi içinde oluşuyla karıştırılmaması gerektiğinin söylendiğini varsayalım. Buradaki zorluk, idealleştirmenin *kendi başına yeterlilik -sonsuz (= ideal) sayıda cümle anlamına gelen yeterlilik- ilkesi ile bağlantılı olduğu duygusundan kaçınmak olanaksızdır. İdealleştirme ile ilgili bir başka sorun da, idealleştirmenin -Kris-teva’nın gösterdiği gibi- dili bir gerçekleştirme süreci olarak hesaba katmadaki başarısızlığıdır. Chomsky’nin “başarım” düzeyi bunu değiştirmez. Çünkü başarım yalnızca halihazırda gerçekleştirilmiş olan sözceler üzerine odaklanır: Onların gerçekleş-*

tirme süreci *olgusunu* hesaba katmaz: Benveniste’e göre, söylem düzeyidir bu. Sonuç olarak, Chomsky’nin-ki devingen olmaktan ziyade duragan bir dil görüşüdür.

Chomsky’nin dilbiliminden kaynaklanan bir başka sorun da, dilin model konuşmacısı olarak yerli konuşmacının yeterliliğine yapılan vurgudur. Burada (en azından) iki konunun hesaba katılması gerekir. Birincisi yerli konuşmacının (bir “ana” dili konuşanın) dilin işleyişine dair yeterli bir model olup olmadığıdır. Dilbilgiselliği değerlendirirken yerli konuşmacıya dayanmanın avantajları olsa da, ideal olarak, konuşmacıların belli bir sayıda, hatta birçok dilde yerli yeterliliğini edinebileceği öne sürülemez mi? Edinmemiş oldukları olgusu ille de dilin doğasının kendisine atfedilecek değildir. İkincisi, dilin temel bir yönünün çevrilebilme olanağı olduğu öne sürülebilir. Bu yön, Chomsky’nin yerel konuşmacının yeterliliğine odaklanması dolayısıyla ister istemez gözden kaçırılmıştır.

Son olarak, Chomsky’nin akılcılığı, içinde yetiştiği Anglo-Amerikan felsefi ve dilbilimsel ortamının davranışçı ve deneyci karakteristiğine yönelik bir aşırı tepki gibi görünmektedir. Sonuç olarak, Chomsky sık sık, bütün gücüyle deneyciliğin kuvvetlerine karşı ilerlemeye çalışan, savaşa hazır bir akılcı izlenimi bırakır. Ancak, dil ve felsefe hak-

kındaki bugünkü önemli kuramsal tartışmalar, akılcılık ve deneycilik arasındaki rekabetten çıkan tartışmalardan ibaret değildir. Chomsky'nin kuramsal yazılarının bunu göstermemiş olması ciddi bir sınırlılıktır.

NOTLAR

1. Noam Chomsky, *Dil ve Sorumluluk, Mitsou Ronat ile Yapılan Sohbetlere Dayanarak*, çev. John Viertel, New York, Pantheon Books, 1979, s. 58-9.
2. a.g.e., s. 59.
3. Noam Chomsky, *Dil ve Zihin* (genişletilmiş baskı), New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, s. 126.
4. a.g.e.
5. Örnek için bkz. Noam Chomsky, *Dil Üzerine Düşünceler*, Londra, Fontana Books ile işbirliğiyle Temple Smith, 1976 (yeniden basım 1977), Bölüm 1 ve çeşitli yerler.
6. İroni şuradadır ki, Saussure'un birçok eleştirmeni (örneğin Bourdieu) onun *langue*'yi *parole*'a üstün kıldığını öne sürme eğilimindedir.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Benveniste, Jakobson, Kristeva, Saussure

Chomsky'nin önemli yazıları

Syntactic Structures, The Hague, Paris, Mouton, 1957

Current Issues in Linguistic Theory The Hague, Paris, Mouton, 1964

Aspects of the Theory of Syntax, Cambridge, Mass., MIT Press, 1965

Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought, New York, Harper & Row, 1966

The Sound Pattern of English (with Morris

Halle), New York, Harper & Row, 1968

Chomsky: Selected Readings ed. J.P.B. Allen and Paul Van Buren, London and New York, Oxford University Press, 1971

Studies on Semantics in Generative Grammar, The Hague, Paris, Mouton, 1972

Language and Mind, New York, Harcourt Brace Jovanovich, enlarged edition, 1972

Studies on Semantics in Generative Grammar, The Hague, Paris, Mouton, 1972

The Logical Structure of Linguistic Theory, New York, Plenum Press, 1975

Reflections on Language, London, Temple Smith in association with Fontana Books, 1976

Rules and Representations, Oxford, Basil Blackwell, 1980

Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988

Başka okumalar

Alexander, George (ed.), *Reflections on Chomsky*, Oxford, Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1990

Botha, Rudolf P., *Challenging Chomsky: The Generative Garden Game*, Oxford and New York, Basil Blackwell, 1989

Lyons, John, Chomsky, Hassocks, Harvester Press, second edn, 1977

Modgil, Sohan, and Modgil, Celia (eds), *Noam Chomsky: Consensus and Controversy*, New York, Falmer, Press, 1987

Radford, Andrew, *Transformational Syntax: A Student's Guide to Chomsky's Extended Theory*, Cambridge, Cambridge University, Press, 1981



GEORGES DUMÉZİL

(1898-1986)

Claude Lévi-Strauss ile birlikte Georges Dumézil, toplum bilimlerinde karşılaştırmalı yapısalcı yöntemin ilk savunucularından biri kabul edilir. Dikkatli bir şekilde oluşturulmuş bir sınıflandırma ve çözümleme sistemine dayanan bu yöntem, Dumézil'in Hint-Avrupa "uygarlığı"nda üç değişmez toplumsal işlev belirlemesini sağladı: Egemenlik, savaş ve üretim. Daha kesin bir ifadeyle, Dumézil, Hint-Avrupa uygarlığını oluşturan öğelerin doğasını ve farklılıkları reddetmeden birbirleriyle olan ilişkilerini/benzerliklerini göstermeye çalıştı. Bunu da, bunları destanlarda, söylencelerde ve tarihlerde (krş. Roma'nın kuruluşu) görülür hale getirerek, Hint-Avrupa din ve mitolojisinin içine hayret verici bir yoğunlukla girerek gerçekleştirdi. Dumézil'in önde gelen kaynakları arasında Hint *Mahabharata*'sı, İran *Avesta*'sı (Zerdüştlüğün kutsal kitabı), İskandinav Edda'sı

ve Roma için Vergilius'un *Aeneid*'i sayılabilir. Dumézil nasıl oldu da Hint-Avrupa uygarlığı üstüne bir bilim adamı oldu? Dumézil'in "Hint-Avrupa uygarlığı" dediği şey tam olarak nedir?

Georges Dumézil 1898'de Paris'te doğdu. Kendi anlatımına göre, çocukken Yunan söylencelerini okuyunca mitlerle ilgilenmeye başladı. Babası ona Niebuhr'un iyi meşhur Almanca-Fransızca karşılaştırmalı metnini vermişti. Ayrıca geleceğin mitolojist Perrault'nun masallarını da erken yaşlarda okudu.

Dumézil, ortaöğretiminin sonunda saygın Paris Louis-Le-Grand Lisesi'ne devam etti ve 1916'da Ecole Normale'e (rue d'Ulm) girdi. Çalışmaları Birinci Dünya Savaşı ile kesintiye uğrasa da (1919'da terhis edildi), Dumézil, edebiyat alanında ki *agrégation*unu 1919'un Aralık ayında geçti ve bundan kısa bir süre sonra Fransa'nın kuzeyindeki Beau-

vais Lisesi'ne "professeur" olarak atandı, orada 1920'nin Ekim ayına dek ders verdi. Ortaokul öğretmenliğini yürütemeyen Dumézil, görevini bırakarak kendini zamanının önde gelen tarihsel dilbilimcisi Antoine Meillet'in yönetimi altında doktorasını -Le Festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne (Ölümsüzlük Şenliği. Karşılaştırmalı Hint-Avrupa Mitolojisi Üzerine Bir İnceleme)- hazırlamaya verdi. Ayrıca dış ülkede bir görev aramayı düşünmeye koyuldu ve daha sonra Varşova Üniversitesi'ne Fransızca doçenti³ olarak atandı. O dönemde Fransa'dan uzakta yaşamak oldukça güç olduğu için Dumézil altı ay sonra görevi bırakarak 1921 yazında Paris'e döndü. Üç yıllık bir üniversite hayatından sonra tezini tamamladı ve 1924'te savundu. Genç bilim adamı, kısa bir süre sonra ülkesinden ayrılarak Türkiye'ye geldi ve İstanbul Üniversitesi'nde dinler tarihi profesörü olarak görev aldı; bu, Mustafa Kemal'in laikleştirme politikalarıyla olanaklı hale gelmiş bir görevdi. Dumézil, altı yıl boyunca (1925-31) Türkiye'de ders verdi; bu yılların yaşamının "en iyi yılları" olduğunu söyleyecekti daha sonra 1986'da. Dumézil, (İskandinav dillerini öğrenmeye başladığı) Uppsala Üniversitesi'nde Fransızca doçenti olarak iki yıl geçirdikten sonra 1933'te Fransa'ya dönerek Ecole

Pratique des Hautes Etudes'te incelemeler yöneticisi görevini aldı. Dumézil 1949'da Collège de France'ta Hint-Avrupa uygarlığı kürsüsüne seçildi, orada 1968'deki emekliliğine dek ders verdi. Ardından üç yılını Amerika Birleşik Devletleri'nde ders vererek geçirdi ve 1978'de Fransız Akademisi'ne seçildi. 1986 Ekim'inde öldü.

Dumézil, yayımladığı birçok eserini sıklıkla yıllık raporlarla karşılaştırmış ve her zaman çalışmalarının ilerleyici ve geçici karakterinde ısrar etmiştir. Sonuç olarak, kitaplarının birçoğu daha önce yayımlanmış eserlerinin detaylandırılmasıdır. Örneğin *Myth et épopée*'nin çeşitli ciltleri, her biri dikkatle gözden geçirilip düzeltilmiş üç-dört baskıda yayımlanmıştır. Dumézil'in Hint-Avrupa uygarlığı terimi Hindistan, Kuzey Afrika (özellikle Mısır ve İran), Avrupa (özellikle Roma) ve İskandinavya kültürlerine karşılık gelir. 1924'te yayımlanan ilk eseri *Le Festin d'immortalité*'de ve doktora araştırmasının sonuç bölümünde, Dumézil, Hint-Avrupa çerçevesi dahilindeki değişik kültürlerin öğelerinin kendi içlerine diğer kültürlerin yankılarını da katmasını araştırmaya başlar. *Le Festin d'immortalité*'de ilgisi, Hint-Avrupa halklarının kutsal içki mitolojisini yeniden oluşturmak ve batı yarıküredeki kutsal içki nektarın/ambrosia (tanrıların ölümsüz olmasını sağla-

yan içkinin) Hint (Sanskrit) *amrta*'sına karşılık geldiğini göstermek üzerine yoğunlaşır. Dumézil, 1938'den önce yazdığı çeşitli eserleriyle arasına bir mesafe koymak istese de, bu çalışmalar gelecekteki bütün araştırmalarının programını cenin halinde içlerinde taşır. *Ouranos-Varuna: Etude de mythologie comparée indo-européenne* (1934) -burada Yunan mitolojisinin tanrısı (Uranos) Hint tanrısı (Varuna) ile karşılaştırılır- ve *Flamen-Brahman* (1935) -burada Roma tanrısı Flamen,* Hint Brahman ile aynı kategori içine yerleştirilir- eserlerinde olduğu gibi; karşılaştırma 1938'de Dumézil için işlevsiz bir yöntemdi.

1938'den sonra Dumézil, araştırmalarından çıkan şu fikirden esin aldı: Üç işlev -egemenlik, savaş ve üretim- Hint-Avrupa kültürünü oluşturan çeşitli kökenleri birbirine bağlayan unsurlardı. Bu üçlü bölümlleme, Dumézil'in daha sonraki bütün yazılarının odağını oluşturmaktı. İlk iki işlev (egemenlik ve savaş) ayrı ayrı incelemelerde ele alındı. Her üç işlevi de birlikte hem özel alanlar bakımından hem de üç işlevin Hint-Avrupa mitolojisinde bir bütün olarak ortaya çıkması bakımından, egemenlik üzerine yazdığı -*Mitra-Varuna: İki Hint-Avrupa Egemenlik Tasarımı Üzerine Bir Makale* (1940), savaş üzerine yazdığı As-

pects de la fonction guerrier chez les indo-européens (1956) (daha sonra üzerinde yeniden çalışılarak *Heur et malheur du guerrier* (1969) olarak yeniden yayımlandı), Roma ile ilişkili olarak yazdığı *Jupiter, Mars, Quirinus* gibi kitaplarında ele almıştır. Son tema ise *L'Ideologie tripartite des indo-européens* (1953) (daha sonra *L'Ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (1968) içine alındı) gibi eserlerinde incelendi. Bu incelemeler dizisinde bulunmayan önemli bir öge de üçüncü işlevi özel olarak çözümleyen bütün eserleridir: Üretkenlik, verimlilik ve genel olarak halk. Dumézil'e göre, bu işlev sistemleştirilmeye direnir ve diğerlerinden ayrı bir şekilde ele alınması en güç olanıdır. Bunu üç işlevin kısa ve son derece şematik bir özeti takip eder; Dumézil bunları bir dizi değişik kültür ile ilişkili olarak çözümler. Ancak yola devam etmeden önce Dumézil'in bu üç işleve genellikle "tripartite" (ya da "üç taraflı") ideoloji anlamını verdiğini hatırlatalım. Dumézil ideoloji ile şunu kasteder:

dünyayı ve toplumu ve bunların ilişkilerini canlandıran büyük kuvvetlerin kavranışı ve değerlendirilmesi. Bu ideoloji sıklıkla örtülüdür ve tanrılar hakkında -ve her

* Flamen, tanrıdan ziyade kahindir. (ç.ñ.)

şeyden önce onların eylemleri üzerine-, teoloji hakkında ve hepsinden önce, mitoloji hakkında açık biçimde söylenen şeylerin çözümlenmesi yolu ile yorumlanmalıdır.¹

Kuşkusuz, bu üç işlev bir ideolojiye, bu, onların varlığının doğrudan doğruya aşikar olmadığı anlamına gelir. Daha sonra Dumézil'in yazılarındaki ideoloji, toplumun bilinçdışı yapısına daha da yaklaşır. Bu konuya döneceğiz.

Roma mitlerindeki üç işlev Jüpit (ruhban sınıfı temsil eder), Mars (savaşı temsil eder) ve Quirinus (tarım ya da üretkenliği temsil eder)'tur. Hindistan'da, Veda dininde -en eski Hint dini- bu üç işlev sırasıyla Mitra-Varuna, Indra ve Nāsatyā tarafından temsil edilir. Yine bu üç işlev, İskandinav mitlerinde Odin, Thor ve Freyr olarak görülür. Bu İskandinav tanrıları Alman karşılıkları olan Thor, Wotan ve Fricka'yı yakından hatırlar. Kuzey Afrika perspektifinden bakılınca, İran, Müslümanlarca fethinden önce tarihsel olarak Hint dünyasına bağlıydı ("İran" ismi "İran şahr"dan türetilmiştir). Böylece Dumézil, Sanskritçe'yi üretmiş olan Veda dininden önce, Hint-İran mitleri ve dili üzerine incelemeler yapar ve Hint Mitra ile (ilk işlev olan egemenliğe karşılık gelir) İran Vohu Manah (o da ilk işleve karşılık

gelir) arasında paralellikler bulur. Dumézil, Vedalar'daki Mitra'ya iki tanrının eşlik ettiğini gösterir: Aryaman -toplumun koruyucusu (savaşın ikinci işlevi)- ve malları yeniden bölüştürme (üretim üçüncü işlevi) görevine sahip Bhaga. Zerdüşte teolojisinde Aryaman'ın yerini Zerdüşte toplumunun koruyucusu (ikinci işlev) Sroasa, Bhaga'nın yerini ise bu dünyanın ödül ve cezasının öteki dünyada adil olmasını sağlayan (üçüncü işlev) veli olan Asi alır. Dumézil'in eserleri, Hint-Avrupa bölgesinin her iki bölümü için de, tanrılar, kahramanlar ve değişik mitsel ve teolojik figürler arasında bağlantılar kurarak dinsel, toplumsal ve politik sınırlar haline gelen sınırları aşan üç işlevin varlığını gösterir. Dumézil için önemli olan, üç taraflı⁶ işlevin kökeninin Hint-İran kültüründe olması ve bu üç taraflı yapının giderek Hint-Avrupa "ailesi"nin -kimi zaman böyle der Dumézil- her tarafına yayılmasıdır. İşlevlerin bu kesin bölünmesinin dünyanın başka hiçbir yerinde karşılığı yoktur. Dumézil'in çalışmalarına karşı yapılan itirazlardan biri, Hint-Avrupa kültüründe böyle bir yapının kanıtlarının bulunmak zorunda olduğu, çünkü bunların insan toplumunun hayatta kalması için temel önemde olduğu yönündedir. Dumézil, kesin üç taraflı bölümlenme biçiminin zorunlu olmadığını söyleyerek buna karşı çıkar:

dünyanın başka bir yerinde bu işlevlerin örtüştüğü ya da çok farklı olduğu tanrılar bulmak fazlasıyla olasıdır.

Bilin adamlığının kuşku götürmez orijinallğine ve 1960'ların yapısalcı projesi ile bağlantılarına rağmen Dumézil, birkaç önemli açıdan, on dokuzuncu yüzyılın karşılaştırmalı ve tarihsel dilbiliminin bir ürünüydü. Tezinin rehberi ve gözetmeni Antoine Meillet de, Collège de France'ın 1864'teki ilk karşılaştırmalı dilbilim profesörü Michel Bréal de tarihsel dilbilimin kurucusu Franz Bopp'un hevesli öğrencileriydi. Meillet'in 1913'te yayımlanan *L'Aperçu d'une histoire de la langue greque (Yunan Dili'nin Tarihi'ne Genel Bakış)*'ı oluşturunca bir etki yaparken, Michel Bréal ise German Bopp'un *Grammaire comparée*'sinden çeviri yapmıştı. Bréal, genç Dumézil için pek çok şey yapmıştı. *Dictionnaire étymologique du latin* (Latince'nin Etimolojik Sözlüğü)'nü yayımladı. Dumézil, Bréal'in sözlüğü aracılığıyla etimolojinin mucizelerini yaşadı ve Hint-Avrupa tutkusunu geliştirdi: "Orada, Sanskritçe'de "babanın" (*père*) "pitar" ve annenin (*mère*) "matar" olduğunu keşfettim. Bu, gözlerimi kamaştırdı. Benim Hint-Avrupa tutkumun kökeni odur."² Yani, daha sonra kısaca göreceğimiz gibi, Dumézil, yöntembilimsel bakımdan çağdaş yapısalcılığa yakın olsa da, onun

"Hint-Avrupa tutkusu" -Hint-Avrupa toplumlarının üç işlevinin kökenini ve bunlar arasında ortaya çıkan daha sonraki akrabalığı keşfetme düşü- girişimlerinin en azından bir kısmını doğrudan doğruya on dokuzuncu yüzyıl tarihsel dilbilimcilerinin paradigması içine yerleştirir. Öte yandan, (yapısalcı düşünce açısından önemi kuşku götürmez olan) Saussure'ün kendisi de tam olarak aynı entelektüel ortamdan geliyordu; bir süre Dumézil'e karşı çıkan, ama daha sonra onun en güçlü destekçisi olan Emile Benveniste de Meillet'in öğrencisiydi ve çağdaş yapısalcı harekete esin verenlerden di.

Etimoloji ve köken kavramının büyüüne kapılmış olsa da, Meillet ve Bréal gibi bilim adamlarının Dumézil'in üzerindeki etkisi, onun da dili doğal bir olgudan ziyade toplumsal bir olgu olarak incelemesi - bunu yaparken de bilimi kullanması - anlamına geliyordu. Hedef, dilin bilimini doğanın biliminden ayırmaktı. Bu ritüeller, mitler ve gelenekler yoluyla toplumsal eylemin doğasını inceleme sorunuydu.³

Yöntem üzerine genel sorunlara bulaşma konusunda isteksiz olsa da, Dumézil, kendi dediği gibi, dil ve mit incelemelerinde sıklıkla sahip olunan "önsel" yaklaşıma âşık olanlardan değildi. Gerçekten de Dumézil, Durkheim'ın, hem *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde hem de

Sosyolojik Yöntemin Kuralları'nda yer alan (onun görüşüne göre) "önsel" yaklaşımına yönelik tiksintisini açıkça ifade etmişti. Bunların ilkinde Dumézil, olguların önsel bir şemaya uydurulduklarını, şemayı doğrudan doğruya ortaya çıkaran malzeme olmadıklarını söyler. Ve Durkheim'ın kariyerinin ilk dönemlerinde yöntem üzerine yazdığı eseri için, Dumézil, bir araştırmacının fiili olarak deneysel temelli bir araştırma yayımlarken nasıl olup da yöntem üzerine bir metin üretebileceği konusunda düşünür. Sonuç olarak, Marcel Mauss'un yazıları ve öğretmenliğinin yanı sıra Frazer'ın *Altın Dal*'ı, Dumézil için, Durkheim'ın yazdığı bütün yazılardan çok daha önemliydi.

Toplumsal bilimlerde tümevarımsal-deneyci bir yaklaşıma yönelik apaçık eğilimine rağmen, Dumézil aynı zamanda, toplumsal olguların kendi içlerinde özerk ve anlamlı oldukları görüşüne güçlü bir şekilde karşı çıkar. Yalıtılmış olgular değil, "yapı" ve "sistem" yer alır Dumézil'in yaklaşımının merkezinde.

Dumézil için "yapı" ve "sistem" birbirlerinin yerine konulabilir: Latince'de yapı anlamına gelen şey Yunanca'da sistem anlamına gelir. Dumézil'in karşılaştırmalı yaklaşımıyla birlikte ele alınınca yapı, her din, kültür ya da toplumun bir denge olduğunu göstermeye yönelik Dumézilci çabanın anahtarı haline gelir.

Özünde anlamlı öğelerin bileşimi rastlantı eseri bir araya gelip bir tür (olasılıkla da) eksik bütün oluşturmazlar. Tersine, bütün, her zaman, öğelerin kendisi arasındaki ilişkilerce oluşturulur; bütünün anlamı bu ilişkiler olgusu ile verilir. Burada Dumézil, rahatlıkla düşüncedeki yapısalcı hareket içine dâhil edilebilir. Ancak, Lévi-Strauss'un insan işlerinde tümeller aramasına karşı çıkan Dumézil, kendi verdiği adla, tikellere, "olgu"lara çok daha bağlı olduğunu gösterdi. Olgular alanını terk etmenin "şiir yapmak", bir rüya dünyasına girmek olduğunu iddia eder Dumézil. Olgular ve tikel üzerinde yaptığı vurgu ile Dumézil, kendi eserlerinden genel olarak oturmuş, Lévi-Strauss'un sistemine benzer bir felsefi sistem çıkartılabileceğini göremedi.⁴ Ayrıca Dumézil bütün yaşamı boyunca bir düşünce "okulu" içine yerleştirilmeye karşı bilinçli olarak direndi ve entelektüel ya da bilimsel konularda kendi kendisi olmayı arzu etti. Bir okulun üyesi olmanın, gerçekten orijinal ve titiz bir bilim adamlığının temeli olan özerkliği yitirmek anlamına geleceğine inanıyordu o.

NOTLAR

1. Georges Dumézil, *Myths et dieux des indo-européennes* (Hervé Coutau-Bégarie tarafından sunulan seçmeler), Paris, Flammarion, 1992, s. 240.
2. *Le Magazine Littéraire*, 229, Nisan,

1986, s. 16 (François Ewald'la Gôrüşme)

3. Bkz. *Le Magazine Littéraire*, 229, Nisan, 1986, s. 22-4'te Jean-Claude Milner, "Le Programme Dumézilien".
4. Bkz. Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard: "Folio/Essai", 1987, s. 120-2.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Benveniste, Saussure, Lévi-Strauss

Dumézil'in önemli yazıları

Le Festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne, Paris, Annales de musée Guimet, 1924. (This was Dumézil's doctoral thesis.)

Ouranous-Varuna: étude de mythologie comparée indo-européenne, Paris, Adrien-Maisonnette, 1934

Flamen-Brahman, Paris, Annales du musée Guimet, petit collection, 1935

Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty (19407, trans. Derek Coltman, New York, Zone Books, 1988

Jupiter, Mars, Quirinus, Paris Gallimard, 1941

The Stakes of the Warrior (a translation of *Heur et malheur du guerrier*) (1956 and 1969), trans. David Weeks, University of California Press, 1983

Les Dieux souverains des indo-européens (1959), Paris, Gallimard, 1977. Parti-

ally translated into English as *Goods of the Ancient Northmen*, ed. Einar Haugen, trans. various, Berkeley, University of California Press, 1973

Idées romaines, Paris, Gallimard, 1968

Destiny of a King (partial translation of *Myth et idéologie II*, 1971), trans. Alf Hilebeitel, Chicago, University of Chicago Press 1988

Myth et épopée:

I. *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968. Fourth revised edn, 1986

II. *Types épiques indo-européens: Un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard, 1971, 1986

III. *Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1973 *Fêtes romaines d'été et d'automne*, followed by *Dix questions romaines*, 1976

Appollon sonore, et autres essais, Esquisses de mythologie, Paris, Gallimard, 1982

Başka okumalar

Belier, Wouter, *Decayed Gods: Origin and Development on Georges Dumézil's 'idéologie tripartite'*, Leiden, New York, E.J. Brill, 1991

Scott Littleton, C., *New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley, University of California Press, 1966



GERARD GENETTE

(1930-)

G rard Genette'in çalışmaları edebiyat kuramcıları ve göstergebilimciler için özel bir önem taşır. Genette'in Yunan Klasikleri'nden Proust'a uzanan bir edebi yelpazeye yayılmış değerli *yaratısına* yönelik kalıcı bir ilgi, edebi nesnenin *tekilliğine* yönelik -sınıflandırma şemalarına dayanan- genel bir kuram oluşturur. Edebi eserler üzerine dışarıdan kategoriler kabul ettirmeye kalkan zorbaca bir süreçten kaçınmak isteyen, öte yandan yine de edebi eleştiriciliğin deneyciliğinin nahilliliğini reddeden Genette -esnek bir     mleyici yöntem yoluyla- bu gizemi tahrip etmeden, edebi eserin "gizem"ine dair bir bilgi üretmeye çabaladı. 1960'larda biçimsel metinsel     mlemeyi yeni doruklara taşıyan yapısalcı anlayışlardan esinlenen Genette, edebi nesnenin  zerkiliğini titizlikle ileri s renlerdendi.

Genette, böylece sonunda, Proust'un büyük eseri *Geçmiş Zaman Peşinde*'nin bütün olarak alındığı zaman indirgenemez olduğunu; "kendisinden başka hiçbir şeyi anlatmadığını" söyledi.¹

1930'da Paris'te doğan ve - 1954'te *Lettres classiques*'te* *agr gation*unu kazandığı yer Ecole Normale Sup rieure'un bir ürünü olan Genette, Jacques Derrida ve Pierre Bourdieu'n n doğrudan doğruya çağdaşıdır. Derrida'nın yazı  zerine *Yazıbilim üstüne*'deki düşünceleri, Genette'in 1960'larda edebi eleştiricilik ve edebiyat kuramı üzerine yazdığı yazılarda özel izler bıraktı. Genette, Derrida'nın yazıbilim/grammatology kavramının edebi eserlere yönelik uzamsal bir görüş açısından önemine ilk işaret edenlerdendi.² 1959-60'da Genette de Derrida da bir lisede ders veriyor

* Klasik edebiyat ( .n.)

ve öğrencileri Ecole Normale Supérieure'a giriş için hazırlıyordu. Ardından Genette, 1963'te Sorbonne'da Fransız edebiyatı asistanı ve daha sonra yardımcı profesör oldu. 1967'de Ecole des Hautes Etudes'e Toplumsal Bilimler alanında estetik ve şiir bilim incelemeleri yöneticisi olarak atandı.

Genette, 1970'de, Tzvetan Todorov ve Hélène Cixous ile Editions du Seuil'de *Poétique* adlı çok etkili derginin yanı sıra, aynı isimli edebi derlemede de çalışmaya başladı. Derrida'nın önemli makalesi "Beyaz mitoloji: Felsefe metninde metafor"u ilk yayımlayan da aslında *Poétique*'ti.³

Genette'in *Figures I* (1966)'da yayımlanan ilk dönem yazılar derlemesinde daha sonraki temalarına dair imalar gözlemlenebilir. Örneğin orada indirgemeci ve belirlemci yöneliminden dolayı reddedilen psikolojiciliğin/psychologism eleştirisi vardır. Kuramcı, edebi bir metni bütünüyle edebi olarak görür, çünkü metin, bir yazarın psikolojik yapısına indirgenemez. Blanchot'nun ardından Genette de yazarın yerinin anonim bir yer olduğu görüşüne katılır. Yazmak gizlenmektir, maske takmaktır. Yazarın yaşanmış deneyimi en fazla kırılmaya uğramış -yer değiştirmiş- olabilir metinde: Orada yansıtılmış ya da ifade edilmiş değildir. Edebiyat kuramcısı, (bu durum belirlenebilse

bile) yazarın psikolojik durumuyla değil, *kendi başına yer değiştirme süreciyle* ilgilenir. Böylece Genette, çıkış noktası olarak yazarın "ölümü"nü alarak Foucault, Barthes ve diğerlerine katılır.

Figures III'ten (1972) itibaren yazarın varlığı/yokluğu sorunu Genette'in 1970 ve 1980'lerdeki en önemli ilgi alanlarının doğmasına yol açtı. Bunlara: (*Nouveau discours du récit*'te (1983) sona eren) anlatısal çözümlemeleri; *Mimologiques*'te (1976) dilin imgelemi üzerine inceleme; *Introduction à l'architexte*'te (1979) bir tür teorisi geliştirme; *Palimpsests*'te (1982) "metinsel-aşkınlık" ve "ana-metinsellik" kavramlarının oluşturulması ve son olarak, *Seuils*'de (1987) "yan metin" in (başlık, Önsöz, Sonsöz - ana metnin içinde olan fakat onun parçası olmayan öğeler) incelenmesi de dahildir. Genette daha yakın dönemlerde, ilk önce *Figures II*'de işaret ettiği bir tema üzerine düşüncelerini yayımladı: *Kurmaca ve Söyleyiş*'te kurmacanın doğası ve "edebiliğin" koşulu teması üzerine. Genette'in iki on yıl boyunca süren bu kuramlaştırma ve düşünme sürecindeki yazılarından çıkan önemli anlayışlar nelerdir?

Genette'in anlatsal ve edebi (yani, estetik olarak doyurucu) nesne kuramına katkısı, genel olarak, okur-ile-eleştirmenin çözümleyici alanını titizlikle, önemli ölçüde ge-

nişletmesidir. Anlatısal edebiyatın birçok yönü o zamana kadar verili kabul edilen şeylerdi. Bir öykü bir sebeple “olmuştur”, ama pek az kişi bunun niçin ya da nasıl “olmuş” olduğunu öğrenmeye çalışan etkili sorular sorar. Anlatıyı ele alalım. Genette -özellikle Proust ile ilgili olarak- pek çok yön ve düzeyin anlatısal bir işlev oluşturduğunu gösterir: Bu sadece tek bir hikâye anlatma durumuna indirgenemez. Eğer, açıklayıcı olmak için, anlatısal “ses” yönünü ele alırsak, Genette’in çözümlemesi üzerinden, tek başına sesin aşağıdaki öğeleri oluşturduğunun farkına varırız:

1. *Anlatısal durum*: Bu, her zaman anlatının içinde yer aldığı bir söyleyişsel moment ya da bağlam olduğu olgusuna göndermede bulunur. Bu şekliyle, anlatı, durumu anlatan sesin dile getirdiği şeye anlam ya da önem atfetmek için çok önemlidir. Burada Benveniste’in dilin işleyiş şeklini tam olarak anlamak için, yapılan ifadenin (*énoné*) yanı sıra ifade etme (*énonciation*) işini de hesaba katmamız yönündeki anlayışını hatırlarız. Anlatısal sözceler (*énoncés*) sıklıkla basit ve saydamdırlar (örneğin Proust’un Genette tarafından alıntılanan “Uzun bir zaman yatağa erkenden gittim” sözü). Bir sözcenin tekil anlatısal anlamı ancak anlatısal durum göz önüne alındığı zaman değerlendirilebilir.

2. *Anlatı zamanı*: Anlatıda yer ya da uzam belirsiz olabilirken zaman belirsiz olamaz, bunun sebebi yalnızca anlatının fiil zamanıyla yazılması ve böylece dilin içinde bir bütün halinde olması değildir. Ek olarak, anlatısal durum, anlatılan olaylarla özel zamansal bir ilişkiye de sahip olacaktır. Anlatı çoğunlukla olayların ardından gelir, ama bu kaçınılmaz bir sonuç değildir. Olayları olduğu anda betimleyen ya da öykünün odağına anlatı ediminin kendisini yerleştiren anlatılar (örneğin *Bin Bir Gece Masalları*) olduğu gibi gelecekteki bir momentle ilgili “öngörücü”⁹ (peygamberce, vahiysel, kâhince) anlatılar da vardır. Anlatı zamanı kaçınılmaz olarak anlatının zamanı ile ilgilidir. Bunun en açık örneklerinden biri yazma/anlatma ediminin anlatının kendisinin bir parçası olduğu mektup romandır (örneğin Rousseau’nun *La Nouvelle Héloïse*’de). Bu temanın değişik çeşitlemeleri mümkündür. Örneğin, Homeros’un *Odyseus*’undaki gibi, bir başka anlatı içinde anlatılan bir anlatı da varolabilir. Ya da yine mektup romanda, romanı devam ettirmek için kendi rolünü oynamış daha önceki bir mektup, daha sonraki bir mektupta anlatılan olay olabilir. Kuşkusuz, hikâyenin zamanının, anlatının zamanı ile çakışması için, her ikisinin de aynı zaman “içinde” olması gerekir. İki zamanın çakışmasından çıkan merak

uyandıran bir olanak, anlatının sonunun öyküde bir olay haline gelmesidir. Örneğin, bir itirafın ardından, anlatıcı idam edilir.

On dokuzuncu yüzyıldan beri, anlatının en yaygın biçimi üçüncü kişi ağzıyla, hikâye edilen olayların sonrasında yapılan anlatımdır. Genette'in belirttiği gibi, bu anlatımın tuhaf özelliği "zamansal olmaması"dır: yazma/anlatma zamanının işareti yoktur.

3. *Anlatı düzeyleri*: Bu, anlatma edimi ile hikâye edilen olay arasındaki ilişkiyi ifade eder. Hikâye edilen her olay, hikâye etme olayından üstteki bir düzeydeymiş gibi kabul edilir. Balzac'ın kısa hikâyesi *Sarrasine*, anlatısal düzeyler içindeki olası çeşitlemelerin örneğini oluşturur. Burada, hikayedeki anlatıcı, *Sarrasine* hakkındaki hikâyenin anlatılmasına doğru giden olayları anlatır, ardından da anlatı noktasına geri dönmeden önce *Sarrasine*'in genç La Zambinella'ya delicesine âşık olmasını anlatır. Hikaye içinde hikaye, diyebiliriz buna; ama Genette'ye göre bu, anlatısal düzeyin örneğini oluşturur.

Öyleyse bunlar, Genette'in anlatıyı ele alırken aydınlatığı "ses" in bazı özellikleridir. Genette ayrıca "metalepse" (bir anlatısal düzeyden diğerine geçişin anlatılması), "kişi" (anlatıcı olarak kendisinden bahseden anlatıcı ile birinci kişiden anlatım arasındaki fark), "kahraman"

(anlatan ve anlatılan olarak), "anlatıcının işlevleri" (hikâyeyi anlatmak; metnin iç örgütlenmesine olanak sağlamak; anlatıcının anlatıcı durumunu sağlamak; anlatısalın duygusal, ahlâkî ya da entelektüel durumunu sağlamak; ideolojiyi açığa vurmak) ve anlatının kendisinde işaret edildiği şekliyle anlatının "alıcısı" (*narrataire*) öğelerini de vurgular.

Genette, "Ses" e ek olarak, anlatının dört farklı yönünü daha ele alır:

1. *Sıra*: Anlatının sırası ile ilgili olarak olayların sırası. Bir olay anlatı noktasından önce olabilir (analepse), sonraki bir olay önceden hatırlanabilir (prolepse) ya da yine, iki sıra arasında bir uygunsuzluk olabilir (anakroni).

2. *Süre*: Şeylerin içinde gerçekleştiği ritim.

3. *Frekans*: Bir anlatıdaki tekrarın boyutu

4. *Tarz*: Anlatıcı ile anlatılan arasındaki "mesafe" de dahil olmak üzere bakış açısı/açıları.

Buraya kadar Genette'in anlatısal kuramının çeşitli yönlerine odaklandık. Her anlatısal edimin temel öğeleri üç terimle belirtilir: (1) Bir hikâye (*histoire*), (2) anlatısal söylem (*récit*), ve (3) anlatı (hikâye anlatma edimi). Genette şunu söyler: "Anlatısal olarak anlatısal söylem, anlatıldığı hikâye ile ilişkisi üzerinden yaşar; söylem olarak, onu sunan anlatı üzerinden yaşar."⁴ Bu

yüzden genel bir düzeyde bile, hiç bir zaman yalnızca anlatılan bir hikâye yoktur, hikâyeden ya da hikâyenin anlatma ediminden ayrılma olduğu halde, bir yandan da onunla aynı olmayan üçüncü bir öge daha vardır (anlatısal söylem). Dilbilimsel açıdan bakılırsa; anlatı, ifade etme edimine (*énonciation*) denk düşerken; anlatısal (*récit*), yapılan ifadenin (*énoncé*) düzeyine denk düşer.

Genette, *Figures II*'de anlatısal söylemi ele alırken, Platon'un *Devellet* ve Aristoteles'in *Poetika*'sında görülen *diegesis** ile *mimesis*** arasındaki karşıtlıktan bahseder. Özellikle *diegesis*, Genette'in anlatısal olanı ele alışında sık sık ortaya çıkar. Yunanlılara göre, *diegesis*, *mimesisten* (taklit yönü ya da dramatik yön) farklı olarak, kurgunun bütünüyle anlatısal yönüdür (kusurlu bir *mimesis*). Öyleyse *diegesis* doğrudan konuşma ya da başka dramatik etkiler olmaksızın anlatısal söylemdir. Bugün, *mimesis* ile *diegesis* arasındaki ayrım, *diegesisin* lehine olarak ortadan kaybolmuştur. Genette'in 1970'lerin başlarındaki eserlerinde, *diegesis* özel olarak olayların anlatımı için kullanılır hale gelir. Genette, *Sarrasine*'de *Sarrasine* ile *La Zambinella*'nın hikayesinin anlatımına girişi "ekstradiege-

tik"-yani bir hikayenin olaylarının uygun şekilde anlatılışının bir parçası olmayan- olarak görür. Bu sadece kuşkulu bir ayrım olmakla kalmaz (*Sarrasine*'in eşsizliği elbette onun iki hikayeden oluşan bir hikâyeye olmasıdır), aynı zamanda *diegesis* kavramı noktası, hikâyeye-anlatısal-anlatı üçlüsünün ışığında asgari düzeyde görülür.

1970'lerin ortalarındaki çalışması *Mimologiques*'te Genette, Platon'un *Cratylus*'taki muammalı isimlendirme kuramını okumaya girer. Platon eleştirmen ve yorumcularının çoğunun aksine Genette, Platon'un *mimologizmini* -yani isimlerin bazı temel bakımlardan ilgili oldukları şeyi taklit ettikleri düşüncesini- ciddiye alır. Yapısalcı yaklaşımlar dilin uzlaşımsal doğasını vurgulasa da, Genette, Platoncu "eponimi" ilkesinden etkilenen erken modern ve modern çağ yazarları üzerine uzun ve ayrıntılı bir incelemeye girer. "Eponiminin işlevi", der Genette, "anlamı olmadığı sanılan bir isme bir anlam vermek, yani o ismin içinde varsayımsal olarak anlam verilmiş bir ya da iki isim bulmaktır."⁵ "Anlam", kaçınılmaz olarak *mimesisin* bir biçimi olacaktır.

Genette, *Mimologiques*'te üç yüz yıl, belki de daha uzun bir süre bo-

* anlatım sanatı (Yun.) (ç.n.)

** taklit, öykünme (Yun.) (ç.n.)

yunca dilin kökeni üzerine tahminler yürütenler ve, Platon gibi, epónimo ilkesine uygun olarak, isimle isimlendirilen arasında mimetik bir ilişki olduğunu önceden varsayanların farkında oldukları ya da olmadıkları yaratıcılıklarını inceler.

Titizliğiyle ve çözümleyici alanının boyutuyla *Palimpsestes*, muhtemelen Genette'nin en usta çalışmasıdır. Genette bu çalışmada bir metni diğerinin içinde yansıtmaya yönelik geniş bir yelpazeye yayılan yöntemleri sınıflandırır ve çözümler. Genette'in kullandığı anlamıyla palimpsest* bir işlevdir: ikinci dereceden edebiyattır, kısmen şu yönlerden oluşan bir "metinsel-aşkınlık"tır: "metinlerarasılık" -aktarma, aşırma ve anırtırma da dahil olmak üzere: "metinler-ötesilik"- bir metnin bir başka metinle alıntı yapmadan birleşmesi, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde Diderot'nun *Le Neveu de Rameau*'sunu anımsatması bunun bir örneğidir; "üst-metinsel" tek tek her metne aşkın olan, fakat tek tek her metnin göndermede bulunduğu söylem türleri, söyleyiş tarzları, edebi türler; ve "anametinsellik". Sonuncusu, Genette'in incelemesinin temel odağıdır ve "bir metin B'yi yorum getirmeyen bir tarzda aşıldığı... bir önceki-metin A'ya birleştiren her ilişki"

olarak tanımlanır.⁶ Metin B, metin A olmadan varolamaz, ama ondan da bahsetmez. Bunun bir örneği, Joyce'un *Odysseus* ile ilişkisi besbelli olan *Ulysses*'idir. Genette'in çalışmalarından çıkan açık bir sonuç, herhangi bir metnin gerçekte edebiyat tarihi tarafından sık sık sunulduğu gibi bir tekillikte olup olmadığı konusunun kuşkulu oluşudur.

Başlangıçta belirtildiği gibi, Genette'nin yarattığı "edebiyatın edebiliğini" kuramlaştırmak için sistematik ve titiz bir terminoloji oluşturmak için iyi ya da kötü bir yönelimdir. Böylece önümüzde edebi metnin üretiminin ve varlığının her yönünü nesnelleştirmeye ve böylece aşkın hale getirmeye çalışan bir proje gelmiş olur. Genette'nin, kendisinin aynı zamanda edebi metnin tekilliğinin gizeminin hakkını vermeye çalıştığı yönündeki itirazlarına rağmen, her şeyden önce hiçbir şeyi şansa bırakmamaya -yani edebiyatın merkezindeki ve, daha genel olarak, sanat üretimin merkezindeki hiçbir şeyi belirsizliğe bırakmamaya- çalışan terminolojisinin yükü altında eğilmemek çoğunlukla güçtür.

NOTLAR

1. Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, Poétique, 1972, s. 68.
2. Gérard Genette, *Figures II*, Paris, Se-

* Sözcük anlamıyla: üzerindeki yazı silinerek başka bir yazı yazmaya hazır hale getirilmiş parşömen (ç.n.)

uil, TEL, 1969, s. 17.

3. Bkz. Jacques Derrida, "La mythologie blanche", *Poétique*, 5 (1971).
4. Genette, *Figures III*, s. 74.
5. Gérard Genette, *Mimologiques: voyage en Cratylie*, Paris, Seuil, *Poétique*, 1976, s. 25.
6. Gérard Genette, *Palimpsests: La littérature au second degré*, Paris, Seuil, Points, 1982, s. 13.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Derrida, Greimas, Todorov

Genette'in önemli yazıları

Figures I, Paris, Seuil, TEL, 1966

Figures II, Paris, Seuil, TEL, 1969

Figures III, Paris, Seuil, TEL, 1972

Figures of Literary Discourse (1966-72),

trans. Alan Sheridan, New York, Columbia University Press, 1984. Selections from *Figures* (1966-72) *Mimologiques: voyage en Cratylie*, Paris, Seuil, *Poétique*, 1976

The Architext (1979), trans. Jane E. Lewin, Los Angeles, University of California Press, 1992

Palimpsests: La littérature au second degré, Paris, Seuil, Points, 1982

Narrative Discourse Revisited (1983), trans. Jane E. Lewin, New York, Cornell University Press, 1990

Seuils, Paris, Seuil, *Poétique*, 1987

Paratexte, Paris, Maison des Sciences de l'homme, 1989

Fiction and Diction (1991), tran. Catherine Porter, New York, Cornell University Press, 1993

Narrative Discourse An Essay in Method, trans. Jane E. Lewin, New York, Cornell University Press, 1979. Translation of *Discours du récit and part of Figures III*

Başka okumalar

Mosher, Harold, 'The structuralism of G. Genette', *Poetics*, 5, 1, 1976

Smith, Barbara Hl, 'Narrative versions, narrative theories', *Critical Inquiry* (Autumn 19807, pp. 213-36.



ROMAN JAKOBSON

(1896-1982)

Roman Jakobson 1896'da Moskova'da doğdu. Genelde, özellikle de dilin ses düzenine (Jakobson'un ilk ve kalıcı dilbilimsel araştırma alanı) temelde ilişkisel görmeye yaptığı vurgu dolayısıyla, yirminci yüzyılın önde gelen dilbilimcilerinden biri ve dile yönelik yapısalci yaklaşımın önemli bir savunucusu olarak kabul edilir. Özel bağlamlar içindeki sesler arasındaki ilişkiler, anlamı ve anlamlılığını oluşturan şeyler haline gelir. Jakobson, edebiyat bilimi, sesbilim, Slav dilleri ve halk hikayeleri, dil edinimi, epistemoloji ve dilbilim tarihi üzerine oldukça çeşitli ve üretken yazıları (yaklaşık 500 yazı) içinde, bir an bile geri durmadan, birçok değişkenlikler ortasındaki ilişkisel değişmezleri tutarlı olarak açıklamak ve tanımlamak" yolu ile dilbilimsel yapının farklı düzeylerini" açıklamaya çalışır.¹ Dilbilimci, katı bir ilişkisel yaklaşıma zorlan-

maktadır, çünkü, ilk olarak, "bütün dilbilimsel sistemlerin tek tek bileşenlerinin hepsi iki mantıksal çelişenin karşılığı üzerinde yükselir: Bir özniteliğin varlığının ('belirtlilik') karşısında o özniteliğin yokluğu ('belirtisizlik')";² ve, ikincisi, "değişmezlerin ve değişkenliklerin birbirini karşılıklı etkilemesinin, dilin, dil düzeylerinin her birinde, özsel ve en merkezi özelliği olduğu ortaya çıkar".³

Burada, Jakobson'un Lévi-Strauss'un antropolojisini ne dereceye kadar etkilediğini görebiliriz. Çünkü Lévi-Strauss'un dile olan ilgisi, onun "belirtili" ve "belirtisiz" karşıtlıklarını birbirinden ayırma ve toplumu "değişmez" bir modelle "değişken" bir tarih arasındaki ilişki olarak çözümleme çabasından ayrılmaz. Bu etkinin, Jakobson'un İkinci Dünya Savaşı sırasında Lévi-Strauss ile birlikte Columbia Üni-

versitesi'nde kurulan Yeni Sosyal Araştırmalar Okulu'nda ortak ders verme deneyimini yaşamasıyla yoğunlaştığına kuşku yoktur.

Jakobson 1914'te Moskova Üniversitesi'nde tarih-filoloji fakültesi'ne girdi ve Slavca ve Rusça Bölümü'nün dil dalına kayıt yaptırdı. Dilini incelemek, genel olarak kültürün yanı sıra edebiyatı ve folkloru anlamının kapısını açan anahtardı. Jakobson 1915'te Moskova dilbilim çevresini kurdu ve Husserl'den etkilendi, bunun sonucu olarak Husserl'in görüngübilimi onun dilde ve kültürdeki "parça" - "bütün" ilişkisini etrafıca düşünmesine yardımcı olması açısından özellikle önemlidir. Şiir dünyası, parça ile bütün arasındaki en açık bağlardan birini açığa çıkarıyordu. Parçanın bütüne eşit olduğu yer, şiirin bir yapıya sahip olmaya en yakın olduğu yerdir.

Jakobson 1920'nin sonuna doğru Moskova'dan ayrıldı ve 1926'daki kabulünden sonra Prag dilbilim çevresinin önemli bir üyesi olduğu Prag'a yerleşti. Jakobson'un Rusça ve diğer Slav dillerinin sessel ve prosodisel yapıları arasındaki farklılıklarla özellikle ilgilendiği yer de Prag oldu. Jakobson, Prag çevresinin himayesi altında, 1929'da *Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparée à celle des autres langues slaves* (Diğer Slav Dilleriyle Karşılaştırmalı Olarak Rusça'nın Sesbilimsel Evrimi)'ni yayımladı.

Jakobson 1930'larda, dilin ses düzeninin araştırılması konusunda dostu Nikolai Trubetskoy ile birlikte çalıştı. Jakobson'u dildeki seslerin farksal bir şekilde işlev gördüğü (kendine özgü anlamlarının olmadığı) fikrine yönelten de Saussure'ün destekleyicisi olan Trubetskoy'du. Bu, Jakobson'un, aşağıda daha fazla bahsedeceğimiz "ayırıcı özellik" kuramını ayrıntılı bir şekilde genişletmesinin yolunu açtı.

1930'ların sonunda, Nazizmin ve savaş olasılığının yükselişiyle birlikte Jakobson, İsveç ve Danimarka'ya doğru yola çıktı. Kopenhag'da Louis Hjelmslev ve Kopenhag dilbilim çevresi ile birlikte çalıştı. Öncü eseri *Kindersprache, Aphasie un allgemeine Lautgesetze* (Çocuk Dili, Sözyitimi ve Sesbilimsel Tümel) 1940-1'de İsveç'te, New York'a gitmek üzere oradan ayrılmasından hemen önce yazıldı. Jakobson, 1950'lerdeki McCarthy'ci yargılamalar sırasında komünist Doğu Avrupa ile bağlantıları yüzünden mağdur olsa da, en sonunda Harvard ve Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde bir görev elde etmeyi başardı ve 1982'deki ölümüne dek Amerika'da, Boston'da kaldı.

Jakobson, yirminci yüzyılda hem dil edinimini hem de -örneğin sözyitimindeki gibi- dil işlevinin bozulma yollarını ciddi olarak inceleyen ilk dilbilimcilerden biriydi. Burada ufuk açıcı önemde olan,

onun dil yapısının retorik figürleri olan metafor (benzerlik) ve düzdeğişmece* (bitişiklik) tarafından temsil edilen iki temel yönüne yaptığı vurgudur (Düzdeğişmece, der Jakobson, kimi zaman düzdeğişmece gibi bütünün yerine parçanın kullanılması şeklinde tanımlanan kapsamlayış** ile karıştırılmamalıdır. Çünkü kapsamlayışta parçanın bütünle bir içsel ilişkisi varken (gemi yerine yelken), düzdeğişmecede bu ilişki dışsaldır (yazar yerine kalem)). Sözyitiminin değişik biçimlerinin dil işlevini etkileme biçimini anlamak, seçme ve yerine koyma yeteneğindeki -metafor kutbu- ya da birleşim ve bağlamsallaştırmadaki -düzdeğişmece kutbu- bir bozulğun nasıl ortaya çıktığını anlamak anlamına gelir. Bunlardan ilki üstdil işlevinde bir yeteneksizliği ifade ederken, ikincisi dilbilimsel birimlerin hiyerarşisini koruma ile ilgili bir sorundur. İlkinde benzerlik ilişkisi, ikincisinde ise bitişiklik ilişkisi yitirilmiştir.

Bu terimi Jakobson icat etmiş olmasa da “değiştirici”, dilin Jakobson tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenen bir başka yönüdür ve bağlamsallaştırma kapasitesi ile yakından ilişkilidir. Değiştirici, kişi zamirlerinde (ben, sen vs.) ve “bu”

ve “şu”, “burada” ve “orada” gibi işaret zamirlerinde işlev görür. Dil edinimi sırasında, değiştiricilerin - her tür özel bağlama uygulanabilen terimlerin- kullanılması, çocuğun kazandığı son yeteneklerden biridir. Değiştiriciler özellikle dilin sözceme işlevi ile bağlantılıdır: anlamları kullanıldıkları bağlamdan bağımsız olarak anlaşılamaz. Jakobson’un “çift katlı yapı” dediği ve anlamların eş zamanlı olarak kodu (“ben” birinci kişi zamiridir) ve iletiyi (fiili konuşucuyu belirtmektedir) çağırmasını kastettiği bir yapı oluştururlar. Değiştiriciler her kişinin dili bireysel olarak kullanmasını olanaklı kılar; böylece tarihin dile girdiği yeri oluştururlar. Bir başka deyişle, *L’etat c’est moi* gibi bir cümleyi anlamak için, kod düzeyinde kullanılan sözcüklerin anlamının yanı sıra bağlam ve konuşucunun kimliği göz önüne alınmalıdır (örneğin iletiye gönderme yapılmalıdır). Jakobson’un gösterdiği gibi,⁴ koda gönderme yapan ileti (“‘Ben’ bir zamirdir”) ve iletiye gönderme yapan kod (“‘Ben’ benim için konuşucu anlamına gelmektedir”) sorununda durum daha da karmaşık olabilir. Dahası, kod, koda gönderme yapabilir (“‘Jerry’ Jerry adlı çocuğun adıdır”) ve ileti iletiye gön-

* *metonymy*: kimi çevirilerde *metonimi* (ç.n.)

** *synecdoche*: bir sözcüğün anlam kapsamını genişleterek ya da daraltarak kullanma (ç.n.)

derme yapabilir (O “Ben gelmiyorum” dedi). Daha genel olarak söylersek, değiştiriciler, “*langue*” (yapı ya da kod) ile “*parole*” (söz edimi) arasındaki bağlantıyı, dilin *langue* ve *parole* ile sürekli bir etkileşim içinde olmamasını sağlayacak şekilde oluştururlar.

Jakobson, bu çift katlı yapı yüzünden, dilin gösterimsel, betimsel yönünden çok daha “ilkel” olan değiştiricilerin kullanımının, dil edinme süreci içinde çocuğun sahip olduğu en son yeteneklerden biri olduğunu öne sürdü. Sözyitiminde ilk kaybolan bu yetenektir. Bir parça farklı bir açıdan bakıldığı zaman, değiştiricinin boş bir kategori -biraz Muass’un çalışmalarında yer alan, Lévi-Strauss’un yorumladığı şekliyle “yüzer gezer gösteren” gibi olduğu söylenebilir. Değiştiricilik üzerinden, görece heterojen bir ileti kümesinin üretilmesi sağlanarak ve böylece dil ile tarihin az ya da çok doğrudan bir bağlantısı oluşturularak, kod, geniş bir alana yayılan bağlamlara uyartılabilir.

Bu, en azından Jakobson’un dilin, şiirin ve sanatın toplumsal ve tarihi boyutlarını yok saymakla ve *l’art pour l’art** ilkesini desteklemekle suçlandığı zaman ileri sürdüğü akıl yürütmenin bir çeşididir. Jakobson, 1930’larda kendini ve (1920’lerde aynı safa girdiği) Rus

biçimcilerini bu noktada savunurken, ne kendisinin ne de diğer Rus biçimcilerinin “hiçbir zaman sanatın kendi kendine yeterliliğini bilmediğini” söyledi.⁵ Sözlerini şöyle sürdürüyordu:

Bizim göstermeye çalıştığımız şey, sanatın toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası, diğer bileşenlerle etkileşim içinde bir bileşen ve kendi içinde değişken olduğunu göstermeye çalışmaktı, çünkü sanatın hem alanı hem de toplumsal yapının diğer oluşturucularıyla ilişkisi sürekli diyalektik bir akış içindedir. Bizim savunduğumuz şey sanatın ayrılması değil estetik işlevin özerkliğidir.⁶

Özetle Jakobson ve çalışma arkadaşlarını o an için ilgilendiren şey, sözlü ve yazılı biçimlerin farklılığı içinde bulunan şiir değil, şiirsel işlev -ya da *şiirsellik*⁷- idi. Dilin ve gerçekliğin -ya da sözcüklerin ve şeylerin, gösterge ve göndergenin-birbirleriyle çakışmadığı fark edildiği zaman, “şiirsellik” dil incelemesinin kaçınılmaz bir parçası haline gelir: yani kısacası, dildeki anlam ile göndergesellik arasında sadece asgari bir bağ vardır. Jakobson, çok önemli bir görüş olarak, dil ve gerçeklik arasındaki bu temel çatışkının şu anlama geldiğini söyleyerek devam eder: “Çelişiklik olmaksızın

* sanat için sanat (Fr.) (ç.n.)

kavramların hareketliliği ve göster-gelerin hareketliliği yoktur ve kavram ile gösterge arasındaki ilişki otomatikleşmiş hale gelir. Etkinlik durur, gerçekliğin farkındalığı yok olur gider”.⁷

Birçok başka kişi gibi Jakobson’a göre de, şiir, dilbilimsel çabanın metafor kutbuna doğru gitme eğiliminde olmasına rağmen, başlangıçta Jakobson’un bu alandaki orijinal araştırmalarını ilk teşvik eden konu olan Çek ve Rus şiirinin ses düzenleri arasındaki ayrılıklarda görülen şey -metaforun rolü değil- şiirin ses düzeniydi. Jakobson, Rus şiirinin ritimde olduğunu ortaya çıkarmıştı. Jakobson’un “sesbilim”i, şiirsel ritim üzerine incelemesinden çıkarak gelişmişti. Jakobson, özellikle ses ve anlam arasındaki bağa odaklanarak, ses ve anlam arasındaki aracının ayrılık olduğu sonucuna varmıştı -buna “ayırıcı özellik” diyecekti-. Ya da daha doğrusu, Jakobson’un bakışına göre dil, öncelikle bir anlamlar sistemi olduğu için, konuşma seslerinden değil sesbirimlerden oluşuyordu: “verili bir dilde birbirinden farklı anlamdaki sözcükleri ayırt etmek için kullanılan bir koşut zamanlı ses özellikleri kümesi”nden.⁸ Bu sesbirim kavramı -farksal yönün ipuçlarına sahip olsa da- dilbilimsel öğelerin kendine özgü nitelikleri

üzerine odaklanmaya devam ettiği için, Jakobson, ilk önce dilbilimciler Bloomfield ve Sapir’in çalışmalarında sunulan “ayırıcı özellik” terimini kullanmaya başladı. Ayırıcı özellikler “titreşimlilik, genizsillik vb. gibi en basit duyu ayırt eden birimler”dir.⁹ Bu, yalnızca saptanmış farksal olan “duyu ayırt eden birimler”, anlamın oluşturulmasında çok önemli bir hale gelirler. Jakobson’un bu alandaki çalışmalarından önce, sesbirimlerin, kendi içlerinde “karşıtları” gerektirmeyen ses “atomları”na benzediği düşünülürdü. Çözümlemeler ilerleyince, sesbirimler kendi içlerinde karşıtları gerektirmese de, ayırıcı özelliklerin gerektirdiği ortaya çıktı. Yani “*boor*” ile “*poor*”* arasındaki anlam ayrılığını oluşturan şey sesbirimler arasındaki görünüşte asgari fakat nihâi olarak çok önemli ayrılıklardır. “*Boor*” ile “*poor*”u birbirinden ayıran, /b/ ile /p/ arasındaki ayrılıktır: /b/ kısmen titreşimli, /p/ ise titreşimsizdir. Bu örnekten yola çıkarak titreşimli ve titreşimsiz özellikler arasındaki ayrılığın ayırıcı bir özellik oluşturduğunu görebiliriz. Her iki sözün de geri kalan sesbirimleri gereksiz hale gelir. “*Tome*” ve “*dome*”** sözcüklerinde ise ayırıcı özellik “h” sesiyle çıkarılan /ʈ/’nin karşısında “h” sesiyle çıkarılma-

* *boor*: kaba ve görgüsüz; *poor*: yoksul (İng.) (ç.n.)

** *tome*: cilt; *dome*: kubbe (ç.n.)

yan¹¹ /d/nin olmasıdır. Özetle, /p/ ile /b/ arasındaki ya da /t/ ile /d/ arasındaki farklılık ve benzer bir olası belirsizlik getiren diğer sesbirimler bir metnin içinde bir birlerine yakın yerlerde olsunlar olmasınlar, onların dilbilimsel evren içinde var olmaları ve anlamın onlar arasında başarılı ayırt etme işlemlerinin yapılmasına bağlı olduğu olgusu çok daha önemlidir. Böylece, Amerikan İngilizce'si konuşan biri "Bitter" ve "Bidder"* diye iki isimle karşılaştığı zaman,¹⁰ bu iki ses birbirlerinden ayrı olarak ortaya çıkukları zaman çoğunlukla aynı şekilde telaffuz edilse de, /t/ ve /d/ arasındaki farklılık, isimleri doğru bir şekilde işitmek için çok önemli bir hale gelir.

Jakobson'un ayırıcı özellik kuramındaki en tartışmalı yan, onun aynı özelliklerin her dilde varolduğu ve bir dilbilimsel sabitler kategorisi oluşturdukları yönündeki iddiasıdır: "Dünya dillerinde mevcut olan ayırıcı özelliklerin listesi son derece sınırlıdır ve özelliklerin bir dilin içindeki bir arada var olmaları anlam yasalarının engellenir."¹¹ Bu temelde, ayırıcı özellikler gerçekten de iletişim sisteminin değişmezlerinden biri haline gelir.

Dilin sesleri de Jakobson'un edebiyat bilimi kuramının temelini oluşturur. Bir kez daha, yine de, "ses" terimi, Jakobson'un yaklaşımı

ele alınırken yanıltıcı bir terimdir. Çünkü ses bütünüyle fiziksel bir varlıktır. Jakobson daha çok, konuşmayı, "di ses maddesine sesbirimsel varlıklar tarafından oynanan bütünüyle ayırimsal bir rolün doğal sonucu olan iki bölümlü bir ölçek uygularken", "ona derecelendirilmiş bir ölçek uygulayan" müzikle karşılaştırır.¹²

Jakobson, edebiyat bilimi pratiğine yönelik çalışmasında, her türde karşıtlığın (sesbirimsel karşıtlıklar, ses ve görüş arasındaki karşıtlık, yükseklik ve ritim arasındaki karşıtlıklar vb.) -ama özellikle de ünsüzler arasındaki karşıtlıkların- şiirin üretiminde ifade edilmesine işaret etmesiyle öncü bir rol oynadı. Ayrıca, Rus şairleri Mayakovski ve Khlebnikov'un şiirinde ritmin önemini ilk vurgulayanlardan biriydi. Kısacası, ondan önce de ondan sonra da, çok az dilbilimci, şiiri, şiirsel söylemin yapılarını açığa çıkartmada böyle bir başarı göstererek çözümlendi. Bu noktada Jakobson, "edebi" ve "genel olarak dilbilimsel" boyutları, bunları birbirine bağlayan bir yapı kavramıyla bir araya getirdi. 1958'deki bir konferansta konuşan Jakobson şunu öne sürüyordu:

İnanıyorum ki, bazı bağınaz dilbilimcilerin şiirsel yetersizlikleri,

* bitter: acı; bidder: teklif sahibi (ç.n.)

dilbilimin kendisinin yetersizliği olarak anlaşılmıştır. Ancak buradaki herkes kesinlikle farkındadır ki, dilin şiirsel işlevine sağır bir dilbilimci ve dilbilimsel sorunlara kayıtsız ve dilbilimsel yöntemleri bilmeyen bir edebiyat bilimcisi eşit derecede pervasız bir anakronizm oluştururlar.”¹³

Ancak, getirdiği bütün yeni yöntemlere rağmen, Jakobson, belirli bakımlardan, onu bir dilbilimci olarak ilk yıllarında etkileyen görüngübilimsel dil çerçevesi içine kilitlenip kaldı. Sonuç olarak, dilin en belirgin modeli olan, bir iletinin bir vericiden bir alıcıya iletilmesi modelini sürdürme yolundan asla şaşmadı. Jakobson, iletişim devresinde, alıcının (edilgen) rolünün yanı sıra vericinin (etken) rolünü göze almak gerektiğini tekrar tekrar vurgulasa da, verici ve alıcının -dilbilimsel varlıklardan ziyade psikolojik varlıklar olarak- sistemin vazgeçilmez verilileri olduğu olgusu hâlâ doğrudur. Bu modelin temel sorunu, dilin, varsayımsal bir verici ve varsayımsal bir alıcının özelliği olmanın çok ötesinde, temelde toplumsal bir olgu olduğunu kabul etmemesidir yani, dil sadece bir sistem olarak doğru biçimde anlaşılabilir ve gerçekten de bireyselliğin önkoşuludur.

Dahası, Jakobson şiirin ritmine ve diline dikkat çekme noktasında yararlı olurken, şiirin bu yönlerini

dilbilimsel sözcenin ideal iletilebilirliğine ve anlamlılığına karşı herhangi bir şekilde bir meydan okuma olarak görmedi. Hatta ritim, iletişim olarak dil kavramını daha da güçlendirdi. Sırasıyla çokanlamlılık ve göstergebilimselliği vurgulayan ve iletişimin yegane aracı olarak dil kavramını sorunlu olarak gören Barthes ve Kristeva ile karşılaştırıldığı zaman, sıklıkla, Jakobson'un psikolojiciliği ile kendisi arasında bir sorun var gibi görülür. Psikolojiciliği bazen, Jakobson'un dilbilimsel görüngüleri dilbilimsel olarak çözümleme çabasını tekzip eder.

NOTLAR

1. Roman Jakobson, *Seçme Yazılar - VI: Erken Slav Yolları ve Kavşakları*, ed. Stephen Rudy, The Hague, Paris, Mouton, 1985, s. 85.
2. a.g.e.
3. a.g.e.
4. Roman Jakobson, *Seçme Yazılar - II: Sözcük ve Dil*, ed. Stephen Rudy, The Hague, Paris, Mouton, 1972, s. 130-1'de "Değiştiriciler, fiil kategorileri ve Rus fiili".
5. Roman Jakobson, *Seçme Yazılar - III: Dilbilgisinin Şiiri ve Şiirin Dilbilgisi*, ed. Stephen Rudy, The Hague, Paris, Mouton, 1980, s. 749'da "Şiir nedir?".
6. a.g.e., s. 749-50.
7. a.g.e., s. 750.
8. Roman Jakobson, *Seçme Yazılar - I: Sesbilim İncelemeleri*, ed. Stephen Rudy, The Hague, Paris, Mouton, 1971, s. 636.
9. Roman Jakobson ve Krystyna Pomorska, *Diyaloglar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 25.

10. Bkz. Jakobson, *Seçme Yazılar - I*, s. 462.
11. Jakobson ve Pomorska, *Diyaloglar*, s. 87.
12. Jakobson, *Seçme Yazılar - I*, s. 423.
13. a.g.e., s. 51.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Barthes, Hjelmslev, Kristeva, Lévi-Strauss, Saussure

Jakobson'un önemli yazıları

Selected Writings, The Hague, Paris, Mouton, vols

I-VI, ed. Stephen Rudy:

- I: *Phonological Studies*, 1971
- II: *Word and Language*, 1971
- III: *The Poetry of Grammar and the Grammar of Poetry*, 1980
- IV: *Slavic Epic Studies*, 1966
- V: *On Verse, Its Masters and Explorers*, 1978

VI: *Early Slavic Paths and Crossroads*, Pt One and Pt Two, 1985

Six Lectures on Sound and Meaning, Cambridge, Mass., MIT Press, 1978

The Sound Shape of Language (with Linda Waugh), Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1979

The Framework of Language, Ann Arbor, Michigan, Michigan Slavic Publications, 1980

Başka okumalar

Holenstein, Elmar, *Roman Jakobson's Approach to Language*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1974

Steiner, Peter, *Russian Formalism: A Metapoetics*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1984

Waugh, Linda, *Roman Jakobson's Science of Language*, Blommington, Indiana, P. De Ridder, 1976



JACQUES LACAN

(1901-1981)

Jacques Lacan, daha sonra Fransa'da ve başka yerlerde psikanalizin bütün yönelimini değiştirecek olmasına rağmen, oldukça geleneksel bir ilk eğitim aldı ve o şekilde yetiştirildi. Paris'te burjuva bir Katolik ailenin çocuğu olarak 1901'de doğan Lacan, daha sonra 1920'lerde ünlü psikiyatr Gaëtan de Clérambault'dan psikiyatri eğitimi almadan önce -olağan uygulamada olduğu üzere- Sorbonne'dan tıp diploması aldı. Lacan, ikinci eğitiminden gözlemleme sanatını; gerçeküstücülerden ise kendini gösterişli biçimde sunma sanatını öğrendi. Bu, Fransa psikanaliz tarihçisi Elisabeth Roudinesco'nun Lacan'ın seminer sunuşunu betimlerken kullandığı sözlerde hoş bir biçimde anımsatılır; şöyle der yazar:

(kullandığı) barok sözdizimine benzer bir tarzda giyinirdi. İlk bölünmeden kısa bir süre sonra Sain-

te-Anne'daki amfi tiyatroya gitti... Orada, on yıldan fazla bir süre, karsız bir sesle, bir tereddütlü bir gümbürdeyen bir tonla, konuşmasını iç çekmeleri ve duraksamayla süsleyerek nutuk attı. Söyleyeceği şeyleri önceden not alırdı, sonra, dinleyicilerin karşısında konuşurdu. Diksiyon eğitimi için Greta Garbo'yu, ruhsal kılavuz olarak da Arturo Toscanini'yi seçmişti, Kraliyet Shakespeare Kumpanyası'ndan bir oyuncu gibi doğaçtan konuşurdu. Lacan hileli oynuyordu, çünkü doğru şeyler söylüyordu, sürekli çatlayacakmış gibi duran sesine yönelttiği özenle, bir vantrilok gibi bilinçdışının gizli aynasını sürekli yeniden ortaya çıkarmasına rağmen, ustalığının belirtisi hep yıkıldı yıkılacak gibi dururdu. Sihirsiz bir sihirbaz, hipnoz yapamayan bir guru, tanrısız bir peygamber gibi, hayranlık uyandıran diliyle dinleyicilerini büyüledi, arzusun sınırlarında durarak, aydınlanma çağının yeniden doğuşunu gerçekleştirdi.¹

Lacan'ın seminerinin retoriği, ilk olarak 1950'lerde formüle edilen ilkeyi pratik bir biçime soktu; bu ilke, dilin söylediği şeyden başka şeyler söyleme yeteneğine sahip olmasıydı. Kısacası insanlar dili ne kadar konuşuyorsa, dil de insanlar yoluyula o kadar konuşuyordu.

Freud'u yeniden yorumlama - Lacan buna "Freud'a dönme" demeyi tercih ediyordu- çabası, muhtemelen 1930'larda, Alexandre Kojève'in Hegel yorumundan esinlenerek başlamıştır. Kuşkusuz, Lacan'ın 1950'lerdeki yazılarında Hegelci bir sözcük dağarcığı aşıkardır; Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğinin öznelerarası nüanslarına gösterilen Hegelci duyarlılıkta olduğu gibi.² Burada, Öteki'nin (bu sözcüğün sadece başka kişi anlamına gelmediğini göstermek için büyük "Ö" ile yazılır) rolünün insan arzusunun dile getirilişinde temel önemde olduğu göze çarpar. Nesnenin (ilk durumda anenin) yitirilmesi üzerine kurulduğu için, arzu özneyi kendi kimliği içinde doğrulamaz, onu bir soru içine yerleştirir: arzu, gerçekten de, öznedeki bir bölünmeyi vurgular.

Lacan, Freudcu külliyattan çıkartılan öznellik ve cinsellik kuramları üzerine yeniden çalışmak için, Freud'u, bütün kavramlar dizisini -en azından sadece bilinçdışı kavramını değil- aydınlatacak ve yeniden canlandıracak şekilde yeniden okudu. Lacan, 1950'lerde, Fre-

ud'un çalışmalarının yıkıcılığına ve devrimci doğasına yönelik bilgi edinmeye en çok engel olan şeyin benliğin insan davranışını anlamada birincil önemde olduğu yönündeki görüş olduğunu ileri sürdü. Benlik kuramı kendisiyle özdeş olarak, homojen olarak ve bireysel kimliğin öncelikli kaynağı olarak yalnızca Amerika'da Heinze Hartmann'ın etkisi altındaki benlik-psikolojisine egemen olmakla kalmadı, toplumsal ve insani bilimlerdeki bütün disiplinlere de taşıdı. Aslında, savaş sonrası dönemin ilk zamanları (özellikle Amerika'da ve İngilizce konuşan diğer ülkelerde) hümanizm ve insan amacının, anlayışının ve bilincinin temel olduğu yönündeki inancın çağıydı. Benliğin insanın -sağlıklı ya da hastalıklı- ruhsal yaşamının merkezinde olduğu bir kesinlik hüküm sürüyordu.

Pozitif terimleri olmayan bir ayrılıklar sistemi olarak dile yapılan yapısalci vurguyla birlikte, Lacan, Freud'un eserlerinde dilin önemine dikkat çekti. Ama yapısalci yaklaşımların genel olarak tanınır hale gelmeden önce bile, Lacan, 1936'da, "Ayna Evresi" kuramını geliştirmişti.³ Ayna Evresi, 6 ile 18 ay arasındaki bebeklerin (*enfans* = konuşamayan) konuşmaya başlamadan ve motor beceriler üzerinde denetim sağlamadan önce aynada kendi görüntüsünü tanıma yeteneğinin ortaya çıkması ile ilgilidir. Bu tanıma edimi

apaçık değildir; çünkü bebek görüntüyü hem kendisi olarak (kendi yansıması) hem de kendisi olmaya-rak (yalnızca yansıyan bir görüntü) görüyor olmalıdır. Görüntü bebeğin öznesi ile özdeş değildir ve bir insan öznesi (yani toplumsal bir varlık) haline gelmek, bununla uzlaşmak demektir. Çocuğun dilin içine girişi bütünüyle bu tanımaya dayanır. Benliğin (bilincin merkezi) oluşması da öyle. Dil ve simgesel (örneğin kültürel) öğeler, daha önce genelde biyolojik olarak kabul edilirken (insan öznelliğinin temeli doğal etkenlerdi), artık temel hale gelmiştir. Lacan'ın 1953 Roma Söylevi'nde belirttiği gibi: "İnsan konuşur,... ama bunun sebebi yalnızca simgenin onu insan haline getirmesidir."⁴

Gösterenle gösterilen arasındaki nedensiz ilişkiye dair Saussurecû kuram, bir ayrılıklar sistemi olarak dil kavramı ile birlikte, Lacan'ı 1960'ların başında, öznenin gösterenin öznesi olduğunu söylemeye götürdü. Gösteren her zaman gösterilenden ayrılmış olduğu için (Saussure algoritmasındaki engel gibi) ve gerçek bir özerkliğe sahip olduğu için, hiçbir gösteren, nihâi olarak gösterilenin üzerinde durmaz. Gösterenin alanı Simgesel düzen alanıdır; göstergelerin, simgelerin, gösterimlerin ve her türden imgenin alanı. Bu düzende bireysel, özne olarak oluşmuştur.

Dil, belleğin oluşumunda çok

önemli olduğu gibi, psikanalize tabi tutulan hastanın aklına gelen her şeyi söylemeye teşvik edildiği psikanalitik oturumlarda da çok önemlidir. İnsanların kaçınılmaz olarak Simgesel düzenin geçiş yolu üzerinde olmalarının sebebi de budur.

Ama dil sadece düşünce ve bilgilerin taşıyıcısı değildir; yalnızca bir iletişim ortamı da değildir. Tersine Lacan, iletişimin eksik olmasına sebep olan şeyin de önemli olduğunu ileri sürer. Yanlış anlamalar, karıştırmalar, şiirsel tınlamalar ve bir dizi özelliğin (dil sürçmeleri, dalgınlıklar, isimleri unutmalar, yanlış okumalar vs. -Freud'un *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'nde çözümlediği özellikler) bütünü de dil aracılığıyla ortaya çıkar. Bilinçdışının etkileri bu özellikler yolu ile algılanabilir. Bunlar, Lacan'ı dil ile bilinçdışını birbirine bağlayan o ünlü aforizmasını söylemeye iten şeylerdir: "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır," diyordu Lacan. Öyleyse iletişimsel söylemin -gelişigüzel değil belirli bir yapısal düzenliliğe göre bozulmasına sebep olan, bilinçdışıdır.

Lacan, Roman Jakobson'un dilbilim alanındaki çalışmalarının ışığında Freud'un yoğunlaştırma ve yer değiştirme kavramları ile Jakobson'un "metafor" ve "düzdeğişmece" kavramları arasında bir bağlantı kurdu. Buna göre metafor "bir sözcüğün yerine bir başkasının konul-

ması” olarak tanımlanırken, düzdeğişmece “sözcük-sözcük ilintisi” (bitişiklik) olarak tanımlanıyordu. Böyle bir yaklaşım Lacan’ın dilde bilinçdışının “bulunuşu”nu metafor ve düzdeğişmecenin ürettiği etkilere eşitlemesini sağladı, Freud, Rüya-ların Yorumu’nda, rüyada bilinçdışının apaçıklığı ile yoğunlaştırma ve yer değiştirmenin işlemleri arasında bağlantı kursa da.

Dil, Simgesel düzenin öncelikli parçası olarak Lacan’ın psikanalitik kuramının merkezine otursa da, psikanalizdeki özneyi oluşturan düzenler üçlemesinin sadece bir ögesi-dir. Üçlemedeki diğer düzenler İm-gesel ve Gerçek’tir. Bilinçdışı, bölünmeyi ortaya çıkardığı için, özneyi merkezden uzaklaştırırken, İm-gesel düzeyde (yani günlük yaşamın söyleminde), bilinçdışının etkileri fark edilmez. İmgesel düzeyde, özne, Simgesel olanın saydam olduğuna inanır; Simgesel’deki gerçek yokluğunu fark etmez. Öyleyse İm-gesel, yalnızca imgelerin üretildiği ya da öznenin hayal gücünün hazla-rıyla iç içe olduğu yer değildir. As-lında, İmgesel, öznenin simgesel olanın doğasını yanlış tanıdığı (*me-connait*) yerdir. Yani İmgesel, Durk-heim’ın din konusunda dediği gibi, yanlışsamanın, ama “zorunlu bir yanlışsama”nın alanıdır.

Gerçek’in Lacan tarafından yapı-lan formülleştirmelerinden biri, onun her zaman “kendi yerinde” ol-

duğudur. Gerçek her zaman kendi yerindedir, çünkü sadece kendi yerinde eksik olan (bulunmayan) şey simgeleştirilebilir, dolayısıyla bi-çimselleştirilebilir. Simgesel olan kendi yerinde eksik olan şeyin yeri-ne konulur. Simge, sözcük vb. her zaman nesnenin ya da gönderenin yokluğunu gerektirir. Gerçeğe yö-nelik bu yaklaşım, Lacan’ın Edgar Allan Poe’nun kısa öyküsü “Çalın-mış Mektup” üzerine yazdığı makalede ayrıntılarıyla ele alınmıştır.⁵

Ancak, bireysel öznenin cinsi-yetli olarak oluşma düzeyinde, eksik olan şey, annenin fallusu-dur/cinsel organdır. Olay şudur: Be-beğin dilin içine girişi onun anne-den ayrılığı ile paralellik oluşturur. Ayrılmadan önce, anne ve bebeğin birliği temelinde bir bolluk vardır. Ayrılmadan sonra anne, çocuğun ilk nesnesi haline gelir yani, yaşadığı ilk yokluk ya da eksiklik deneyimi. Öte yandan, anneye göre çocuk, eksik fallusun yerini dolduran bir şeydir; anne, çocuğuyla yakın bağının ışığında, bir tatmin hissi duyar. Ancak, ayrılma olmadan dilin oluşumu engellenir. Baba, kendi payına, anne-çocuk ilişkisine müdahale etme eğiliminde olan ögedir, böylece çocuk, kendini onunla özdeşleştirerek, kendi kimliğini oluşturur hale gelebilir. Metaforik durumu ilim-al edilmemesi gereken bu senaryoda annenin yeri (aynı zamanda kadının yeri) Gerçek’in yeri olma

eğilimindeyken, baba Simgesel olanı çağrıştırır, İmgesel ise çocuğun bulunduğu yerden yakalanabilir. Daha kesin ve özgül bir bireysel düzeyde, çocuğun kimliği onun cinsel farklılıklarla uzlaşmasının bir ürünüdür. Bu cinsel farklılaşma sürecinde ilk ve başta gelen yön, çocuk tarafından annesinin penise sahip olmadığı fark edilmesidir: anne böylece silinmez, bir farklılık *işareti* taşır. Lacan, bundan yola çıkarak, penisin indirgenemez bir simgesel konumu, yalnızca fallus hakkında konuşarak işaret ettiği bir konumu olduğunu gösterir. Penis gerçektir, ama gösteren durumunda olan, (simgesel) fallustur; aslında, fallus, eksik (ya da yok) olanı gösterme rolünden dolayı, anlamlandırmanın/signification göstergesi haline gelir.

Bu deneyim yalnızca annenin gerçekten penisten yoksun olduğunun (çocuk tarafından) bilinmesinden çıkmaz, aynı zamanda, çocuğun, bir iğdiş edilme* durumunda ortaya çıkacak olan olası kendi yoksunluğunu ima eden bir şey olarak anneden çıkar. Sonuç olarak, Simgesel, *eşi olmayan* bir simge olan fallusun oynadığı rol yolu ile, özneyi kendi incinebilirliği ve ölümlülüğü ile yüzleştirir.

En genel anlamda Simgesel, dünyaya -düzenini değilse bile- an-

lamını ve yasasını veren şeydir. Gerçekten de, 1950'lerde Lacan, yasanın Babanın-adında cisimlenmiş olduğundan bahseder: böylece Simgesel Düzen, toplumu oluşturan Babanın-adı yolu ile örnekendirilmiş olacaktır. Daha doğrusu, oğullar, kendi babalarının kadınına sahip olma haklarından -Freud'un *Totem ve Tabu*'daki hikâyesini takip edersek- ölü babanın adına vazgeçer. Çalışmaları o sıralar Lacan'ın büyük ölçüde ilgisini çeken Lévi-Strauss'a göre bu, yasanın enseste karşı durduğu andır.

Birçok feminist yazara göre, Lacan'ın Freudcu antropolojisinden, erkeklige, dolayısıyla çoğu erkeğe cesaret veren ataerkil bir sistem ortaya çıkar. Lacan'ın şu kışkırtıcı aforizmalarıyla birçok kadının gözünde bu izlenimini daha da güçlendirdiğine kuşku yoktur: "la femme n'existe pas" (kadın mevcut değildir) ve "la femme n'est pas toute" (kadın bütün değildir). İlk önerme, kadının özünü içeren bir stereotipin var olmadığını söylemeye çalışır; aslında, kadınlığın özü yoktur. Cinselliğin her zaman bir maske ve gizlenme oyunu olmasının sebebi de budur. Öyleyse "kadın"ın mevcut olmadığını söylemek, cinsel farklılığın herhangi bir özsel simgesel biçimin içine sığdıramayacağını -temsil edilemeyeceğini- söylemek de-

* castration: iğdiş etme, kastrasyon (ç.n.)

mektir. İkinci önerme kadının penise sahip olmadığı, böylece de simgesel olanın ortaya çıkışının bir parçası olduğu fikrine yaslanır; penis, yokluğun göstereni olan bir fallus haline gelir. Bu kadın resminin olumsuz bir resim (bu yüzden de erkeklerin çıkarına bir resim) olduğunu söylemekte acele etmeden önce, “erkeğin”, kadın figürünü iğdiş edilmiş olarak görme kabulünden birçok kadına göre daha fazla kurtulmuş olduğunu söylemek gerekir. Gerçekten de, toplumsal yaşamda sürekli ortaya çıkan iğdiş edilme mitinin “gerçekliği”ne yönelik direnci dikkate almalıyız. Bu direnç sözcüklerde ya da imgelerde değil, tam olarak, iğdiş edilmenin doğduğu kayıp duygusunu simgeleştirmeye çalışmayı reddetmede göze çarpar. Burada cevaplanamayacak olsa da şu soruyu sormak gerekir: Psikanalistlerin, kısmen psikanalize tutarlılık vermek için anlattığı bu “hikâye”, sonuç olarak, toplumsal varlıklar olarak kadınlara yönelik bir baskıyı ifade etmekte midir, etmemekte midir? Bunu tamamlayan bir soru da şu olabilir: Yanlış bir simgesel kadın figürü (fallik anne) ile ifade edilemez bir doğru (kadın) arasında seçim yapmak zorunda mıyız?

Lacan’ın kuramının, özellikle

daha sonraki seminerlerinde, örneğin *Encore*’da, ortaya çıkan bir başka boyutu da psikanalize matematiksel bir temel verme girişimidir. Böylece eğer bir gösteren yalnızca diğer gösterenlerle ilişkili olarak anlam yükleniyorsa, bu gösteren bir “x” ile simgeleştirilebilir. Bir başka deyişle, saf bir gösteren, bu gösteren bütünüyle biçimsel olduğu kadarıyla, matematiksel dilde bir harf olacaktır. Lacan, Jacques-Alain Miller’in çalışmalarından sonra, bilinçdışının aynı zamanda bu tipten bir saf gösteren olduğunu ve böylece her anlamın yüklenebileceğini ileri sürer: yani, bütünüyle içinde bulunduğu bağlama açıktır. Lacan’ın daha sonra Edgar Allan Poe’nun kısa öyküsü “Çalınmış Mektup”u okurken mektuba verdiği anlam da budur. Çalınmış mektup (yazılı mektup), kralın, kraliçenin ya da onu çalan bakanın elinde oluşuna göre anlam alır. Mektubun içeriği (okuyucu tarafından) bilinmediği için -çünkü özsel bir içeriği yoktur- giderek dilin maddi desteği olan harfi hatırlatmaya başlar; alfabadeki bir harfi.* Bu anlamda bilinçdışı, herhangi bir doğal nesneden koparılmış bir biçim haline gelir. Ayrıca bir matematiksel formül olarak, öğretilir de. Çünkü ifade edilemeyen bilinçdışı artık bir nesne haline

* Bu paragraf okunurken İngilizce’de *letter* sözcüğünün hem *mektup* hem de *harf* anlamına geldiği akıldaki tutulmalıdır. (ç.n.)

gelmiş, x'e eşit olmuştur. 1960'larda ve 1970'lerin başında, Lacan'ın öğretisi, matematikçiler Frege, Russell, Godel ve Cantor'un etkisi altına girdi. 1950'lerde öğretilerine hâkim olan retorik tarzdan giderek daha fazla uzaklaştı. Roudinesco'nun görüşüne göre, "Lacan'ın biçimlendirme ve matematiğe başvurusu, psikanalizi hipnotik köklerinden, ama aynı zamanda, zincirin öbür ucuna bakıldığında, okulun kilisenin yerini alma eğiliminde olduğu bir toplumda, okullaşmadan kurtarmak için yaptığı son bir girişimdi."⁶

NOTLAR

1. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan ve Arkadaşları. Fransa'da Psikanalizin Tarihi, 1925-1985*, çev. Jeffrey Mehlman, Chicago, University of Chicago Press, 1990, s. 295-6
2. Özellikle bkz., *Ecrits: Bir Seçme*, çev. Alan Sheridan, Londra, Tavistock, 1977, s. 294-324'te Jacques Lacan, "Freudcu bilinç dışında öznenin bozulması ve arzusun diyalektiği".
3. Bkz., *Ecrits: Bir Seçme*, s. 1-7'de Jacques Lacan, "Ben'in işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi".
4. Lacan, *Ecrits: Bir Seçme*, s. 65.
5. Bkz. *Yale Fransızca İncelemeleri (Fransız Freud)*, 48(1972), s. 38-72'de Jacques Lacan, " 'Çalınmış Mektup' üzerine Seminer", çev. Jeffrey Mehlman
6. Roudinesco, *Jacques Lacan ve Arkadaşları*, s. 561.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Freud, Irigaray, Jakobson, Kristeva, Lévi-Strauss, Saussure

Lacan'ın önemli yazıları

Ecrits, Paris, Seuil, 1966

Ecrits: A Selection, trans. Alan Sheridan, London, Tavistock, 1977

Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment (1973) trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss, and Annette Michelson, New York, Norton, 1990

Le Séminaire (The Seminar):

Livre XX, Encore, Paris, Seuil, 1973

Book I, (1975) Freud's Writings on Technique, 1953-1954, trans. John Forester and Sylavana Tomaselli, New York, Norton, 1988

Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Paris Seuil, 1978

Book III, The Psychoses (1981), trans. Russell Grigg, New York, Norton, 1993

Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1991

Livre VIII, Le transfert, Paris, Seuil, 1991

Book XI, Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1973), trans. Alan Sheridan, New York, Norton, 1978

Başka okumalar

Flower MacCannell, Juliet, *Figuring Lacan: Criticism and the Cultural Unconscious*, London and Sydney, Croom Helm, 1986

Muller, John P. and Richardson, William J., *Jacan: A Reader's Guide to Ecrits*, New York, International Universities Press, 1982

Ragland-Sullivan, Ellie, *Jacques Lacan and the Philosophy of psychoanalysis*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1986

Schneiderman, Stuart, *Jacques Lacan: the Death of an Intellectual Hero*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983



CLAUDE LEVI-STRAUSS

(1908-)

Claude Lévi-Strauss, 1908'de, Belçikalı bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Annesi ve babası ressamdı, böylece geleceğin antropologu okuma-yazmayı öğrenirken ellerinde bir resim fırçası ya da pastel kalem tutuyordu.

Felsefe alanındaki *agrégation*'unu/alan eğitimini Sorbonne'da, 1930'ların başında tamamlamasına rağmen, o sıralar Paris'te moda olan felsefi ortodoksluklardan (yeni Kantçılık, Bergsonculuk, görüngübilim ve, daha sonra, varoluşçuluk) kaçma arzusu Lévi-Strauss'u 1934'te Sao Paulo Üniversitesi'nde antropoloji profesörlüğü görevini kabul etmeye itti. Lévi-Strauss, daha sonra, Fransa'da askerliğini yapmasının ardından, zulüm görmekten kurtulmak için, Amerika Birleşik Devletleri'ne kaçtı, orada 1941 ile 1945 arasında, New York Yeni Sosyal Araştırmalar Okulu'nda ders verdi. Lévi-Strauss, 1941'de, kendi-

sinin savaş sonrası antropolojisiindeki dilbilimci ve yapısalcı yönelişine biçimlendirici bir etkide bulunan Roman Jakobson ile tanıştı.

Lévi-Strauss kendisiyle sadece zamanının Fransız felsefesi arasında değil, düşüncesinin pozitivist ve evrimci taraflarını vurgulayan Durkheim'in ortodoks yorumlarının arasında da mesafe koydu. Ancak, Lévi-Strauss'un ilk dönem entelektüel yö-rüngesinin tanımlanmasında büyük bir rol oynayan da, Durkheim'in öğrencilerinden Mauss'un eserlerinin yeniden yorumlanması oldu.

Lévi-Strauss, akrabalık ve değiş tokuş arasındaki bağlantı üzerine yazdığı klasik eserinde *-Akrabalığın Temel Yapıları* (1949)- şu geleneği betimler. Fransa'nın güneyindeki, özellikle de şarap yetişen bölgelerdeki ucuz lokantalarda, genel olarak bir öğün yemeğe küçük bir şişe şarap da dahildir. Her müşteriye verilecek şarabın niceliği ve niteliği

aynıdır: en düşük kaliteden bir bardak. Dükkan sahibi, şarabı müşterinin bardağı yerine, komşusunun bardağına doldurur. Bir değiş tokuş vardır ama şarabın miktarı aynı kalır.¹ Şarap değiş tokuşu toplumsal bir temas kurmanın aracı haline gelir. Dahası, önemli olan değiştirilen şey değil de değiş tokuş olgusunun - toplumsal yaşamın kuruluşundan ayrılmaz bu olgunun- kendisi olduğu için, değiş tokuşla toplam toplumsal olgu arasındaki bağlantı, mikro-kozmos içinde, açığa çıkar.

Lévi-Strauss'un antropolojisinin iki önemli yönü burada ortaya çıkar. Bunlardan ilki, toplumsal ve kültürel yaşamın tek başına işlevselciliğin bir versiyonu ile açıklanamayacağı ilkesidir: kültürel yaşam, ele alınan görüngünün kendine özgü doğasıyla açıklanamaz. Deneysel olarak, kendi başına açıklayıcı oldukları varsayılan olgularla da açıklanamaz. Kısacası, deneysel araştırma onun çalışmalarının önemli bir parçasını oluştursa da, Lévi-Strauss deneyci değildir. Tersine, kendisinin en başta yapısal bir antropolog olduğunu her zaman savunmuştur. Saussure'den esinlenen yapısal antropoloji, genel olarak, bir sistemin öğelerinin kendine özgü değerlerinden çok, onların bir araya gelme tarzı üzerine odaklanır. Burada "farklılık" ve "ilişki" temel kavramlardır. Dahası, bu öğelerin birleşimi, toplumsal alana kendi dinamizmini

vermeye hizmet edecek karşılıklar ve çelişikliklere de yol açar.

Lévi-Strauss'un yaklaşımının çok önemli bir yönü de "kapsam"dır. Birçok toplumsal araştırmacı, toplumsal yaşama dair yorumlarını alan çalışması yürüttükleri özgül toplumla sınırlamış olsa da, Lévi-Strauss, hem kendi verilerinin hem de diğer antropologların verilerinin üzerinde kuram üreterek, tümelci bir yaklaşım benimser. Lévi-Strauss'a karşı yöneltilen genel eleştiriler içinde, onun yetersiz bir alan çalışmasına dayanarak kuram ürettiğini söylemek, İngilizce konuşan ülkelerde muhtemelen en yaygın eleştiridir. Çünkü buraları aynı zamanda en güçlü deneyci geleneğe sahip ülkelerdir.

Genel anlamda, Lévi-Strauss'un çalışmalarının riskleri yüksektir. Sonunda, bütün veriler eldeyen, -ister bilimsel ilerleme açısından olsun ister kültürel evrim açısından- bir toplumlar hiyerarşisi oluşturmak için hiçbir temel olmadığının tanıtılmasına çıkar. Tersine, her toplum ya da kültür, az ya da çok, diğer toplumlarda ya da diğer kültürlerde var olan özellikler sergilerler. Lévi-Strauss bunu savunur, çünkü insanı oluşturan şeyin doğa -ya da "doğal olan"- değil (dil'in hâkim olduğu) kültürel boyut olduğuna inanmıştır. Akrabalık, dil ve mal değiş tokuşunun simgesel yapıları, biyolojiyi değil toplumsal yaşamı anlamının ka-

pısını açmak için anahtar haline gelir. Gerçekten de, akrabalık sistemleri doğayı kendinden uzakta tutar; bunlar, enste karşı yasak getirmeyi temel alan kültürel görüngülerdir, bu yüzden de doğal görüngüler değildir. Doğadan kültüre, yani gerçek insanın dünyasına geçişi mümkün kılırlar. Bunu daha tam anlamak için, Lévi-Strauss'un yapı kavramına yönelmeliyiz.

Lévi-Strauss'a göre "yapı", Radcliffe-Brown'un çalışmalarında olduğu gibi, belirli bir toplumun deneysel yapısına (örnekseme yolu ile bakıldığında ister iskeletsel olsun ister mimari) eşdeğer değildir. Yani, yapı gözlenebilir bir gerçeklik içinde verili değil, her zaman için, en az üç ögenin sonucudur ve ona dinamizmini veren de bu üçlü doğadır. Bu söylenince, Lévi-Strauss'un *yaratısında* yapıyı (az ya da çok) durağan bir farklılıklar sistemi olarak görülen görüngülerin çözümlenmesinden çıkan soyut bir model olarak gören türden -yani eşzamanlı boyutun öncelikli olduğu- bir yapısalcılık ile temelde üç öğeden oluşan ve özünde devingen bir yön taşıyan bir yapı kavramı arasında bir iki-değerlilik olgusu olduğunu kabul etmemiz gerekir. Üçlü yapının üçüncü ögesi her zaman boş, her anlamı yüklenmeye hazır olacaktır. Bu, artzaman ögesidir, yani tarih ve olumsallık ögesi, toplumsal ve kültürel görüngülerin sürekli kılınmasının

nedenini açıklayan yön. Lévi-Strauss'un yapısal çözümlemedeki² "yapısal"a getirdiği açıklama, eşzamanlı boyut üzerine yoğunlaşma eğiliminde olsa da, çalışmaları, pratikte, yapıyı özünde üç ögeli ve devingen olarak görmeye doğru gider. Bu noktayı Lévi-Strauss'un akrabalık, mit ve sanat üzerine en önemli yazılarına başvurarak doğrulayabiliriz.

Lévi-Strauss'un *Akrabalığın Temel Yapıları*'nın ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra yayımlanan *Marcel Mauss'un Eserlerine Giriş*'i³, Mauss'un *Hediye Üzerine Deneme*'sinde değiş tokuşun "toplam toplumsal olgu"ya eşdeğerken, Mauss'un bu değiş tokuşun aynı zamanda *mana* görüngüsünü anlamak için bir anahtar olduğunu fark etmeyi başaramadığını da gösterir. Mauss, değiş tokuşu antropolog tarafından kurulmuş bir kavram olarak görmesine ve kendine özgü bir içeriğe sahip olmadığını düşünmesine rağmen, *manayı* farklı ele alıyordu. Durkheim gibi Mauss da ona, yerli topluluklarında yüklendiği anlamı yükliyordu; *manayı* kendine özgü ya da kutsal bir içeriğe sahip olarak gören bir anlam.

Öte yandan Lévi-Strauss, *mana*'nın üstüne aldığı içeriklerin çeşitliliği, onun boş, daha çok cebirsel bir simge⁴ gibi ve bir dizi anlam yüklenme yeteneğine sahip olarak görülmesi gerektiği anlamına gelir. İngilizce'deki "thing/şey, nesne" söz-

cüğü gibi. Kısacası *mana*, kendinde simgesel olarak sıfır değerine sahip, “yüzer gezer” ya da saf bir gösterendir. Ve genel bir anlamda var olur (her kültürde yüzer gezer gösteren örnekleri vardır), çünkü, bilgi (gösterilen) yalnızca ilerlemeli bir şekilde oluşurken dilin birdenbire oluştuğu düşünülmesi gerektiği için (bir ayrılıklar sistemidir dil ve bu yüzden de temelinde ilişkiseldir), gösterilenle ilişkili gösteren bolluğu söz konusudur.

Lévi-Strauss’un yaklaşımının yapısal yönü burada belirgin olmaktadır çok örtüktür. Öncelikle, *mana*’nın (varsayımsal) içeriğine değil birçok anlamı yüklenme potansiyeline vurgu yapıldığı olgusunda bulunur. Lacan’da fallusun nasıl kendine özgü bir anlamı yoksa, bu da boş bir gösterendir, ama gösterme işinin gösterenidir. İkincisi ve belki de daha önemlisi, Lévi-Strauss’un yorumuna göre, *mana* gösterenle gösterilen arasına giren üçüncü bir ögedir; dile dinamizm ve süreklilik verecek olan öge. Çünkü, gösterenin düzeyiyle gösterilenin düzeyi arasında kusursuz bir “uyum” olseydi, söylenecek başka bir şey kalmazdı; dil, sonuna gelmiş olurdu. Bu yüzden yüzer gezer gösteren, dilin genel olarak yapısal bir özelliğidir, dilin içine asimetrik, üretici bir yön katan bir ögedir: olumsuzluk, zaman ve Saussure’ün terimiyle, *parole* düzeyi.

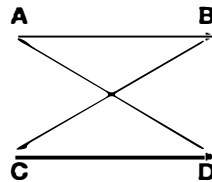
Başlığın çağrıştırdığının aksine, *Akrabalığın Temel Yapıları*’nda Saussure’ü dilbilime açık bir gönderme bulunmaz. Bunun sebebi, kuşkusuz, ilk önemli yapısal antropoloji eserinin 1940’larda New York’ta, Saussure’ün eserlerine yönelik ilginin canlanmasının - Amerika şurada kalsın - Avrupa’da bile ortaya çıkmasından önce yazılmış olmasıdır. *Akrabalığın Temel Yapıları*’nda (enseste karşı evrensel yasağın ürünü olan) evlilik, sanayileşmemiş toplumlarda iki temel değiş tokuş biçimine indirgenmiştir: sınırlandırılmış değiş tokuş ve genelleştirilmiş değiş tokuş. Bunlardan ilk Şekil 1’deki gibi gösterilebilir.

Şekil 1. Sınırlanmış değiş tokuş

$$X \rightarrow Y \quad Y \rightarrow X$$

Burada, karşılıklılık, bir X erkeği bir Y kadını ile evlenirse bir Y erkeğinin de bir X kadınıyla evlenmesini gerektirir. Aynı şekilde, genelleştirilmiş değiş tokuş da Şekil 2’deki gibi gösterilebilir.

Şekil 2. Genelleştirilmiş değiş tokuş



Kaynak: Lévi-Strauss, *Akrabalığın Temel Yapıları*, s. 178.

Yani, bir A erkeğinin bir B kadınıyla evlendiği yerde, bir B erkeği bir C kadınıyla evlenir; bir C erkeğinin bir D kadınıyla evlendiği yerde, bir D erkeği bir A kadınıyla evlenir. *Akrabalığın Temel Yapıları*'nın neredeyse bütünü, bu iki evlenme biçiminin çeşitlemelerinin geliştirilmesinden ibarettir.

Eğitim almamış bir gözlemci için bile, değiş tokuşun bu iki biçiminde çarpıcı olan şey, karşılıklılığın simetrik bir yapı gerektiriyor gibi görünmesidir (sınırlandırılmış ve genelleştirilmiş değiş tokuş arasındaki tek fark, ikincisinin terim sayısının iki kat olmasıdır, böylece bütünüyle simetrik kalır). Lévi-Strauss'un daha sonra farkına vardığı gibi, simetrik bir yapının kalıcı olup olmadığına dair bir soru ortaya çıkar: çünkü belirli bir zaman sonra, sınırlandırılmış değiş tokuş içindeki X ve Y grupları, evlilik yolu ile tek bir grup halinde birleşmiş olacaktır. Benzer şekilde, genelleştirilmiş değiş tokuşta bile -yapının simetrik doğasından dolayı- eninde sonunda tek bir grup ortaya çıkacaktır. Bir başka deyişle, ensest yaşağının devreye soktuğu değiş tokuş, aşılmaz bir sınırla karşılaşacaktır; toplumsal ilişkilerin devamının kendisini tehlikeye sokan bir sınırdır.

Değiş tokuşun bir kurum olarak varlığını sürdürebilmesi için, her zaman, üçüncü, heterojen bir öğenin varlığı gereklidir. Gerçekten de

-biri 1945'te⁵, diğeri 1956'da⁶ yayımlanan- bu noktaya açıklık getiren iki önemli yazının teması da budur. Lévi-Strauss, ilk yazıda çocuğun, akrabalık yapısının devingen, asimetrik öğesi olduğuna dikkat çeker:

çocuğun, evlilik temeli üzerinde ve evlilik yolu ile akrabalık kuran ilk adımın devingen ve teolojik karakterini geçerli kılmak için vazgeçilmez olduğunu anlamalıyız. Akrabalık durağan bir görüngü değildir, yalnızca kendini sürekli kılmada içinde var olur. Burada ırkını sürekli kılmaya arzusu üzerine değil, daha çok, çoğu akrabalık sisteminin içinde, bir kuşakta, kadını veren grupla kadını alan grup arasında üretilen ilk dengesizliğin yalnızca sonraki kuşaklardaki karşı ödemeler yolu ile düzeltilebileceği olgusu üzerine düşünürüz.⁷

İkili örgütlenmeler üzerine yazdığı yazıda, Lévi-Strauss, iki gruptaki bütün belirgin bölünmelerin, kendini sürekli kılmaya gereklilikleri yüzünden, tam olarak üç öğeyi beraberinde getirdiğine dikkat çeker. Gerçekten ikili (örneğin simetrik) olan her yapı, içindeki grupların çözünmesine sebep olur. Öyleyse orada, duruma asimetri ve dinamizm getiren -gerçek ya da hayal ürünü- üçüncü bir öğe olmalıdır. Sonuç olarak, "sıfır değer"e sahip kurumlar bütün toplumlarda vazgeçilmez

bir ögedir. *Mana* gibi bu kurumların da “ait oldukları toplumsal sistemin varlığının gerekli önkoşullarını kurmaktan başka kendilerine özgü özellikleri yoktur: -tek başına alındığında önemden yoksun olan- bulunuşları, toplumsal sistemin bütün olarak var olmasına olanak sağlar.”⁸

Mit üzerine yaptığı inceleme, Lévi-Strauss’u yapısalcı yaklaşımını rafine etmeye götürdü. Mit öğelerinin, anlamlarını kendilerine özgü değerlerinden değil bir araya geliş şekillerinden aldığı ilkesinin açık bir şekilde bildirilmesi, Lévi-Strauss’u, mitlerin bir dış gerçekliği değil, onları yaratan zihni temsil ettiği noktasına götürür. Mitler tarihe direnirler; öncesiz ve sonrasızdırlar. Bir mitin değişik versiyonları bile birtakım hakiki, özgün versiyonların sahteleştirilmesi olarak düşünülmemelidir. Tersine, farklı versiyonlar tam tamına aynı mitin parçalarıdır, çünkü bir mit tek bir eşbiçimli içeriğe indirgenemez, tersine, devingen bir yapıdır o. Sonuç olarak, bir mitin yapısını açığa çıkartmak için, onun bütün versiyonlarını (artzamanlı yön) göz önünde tutmak gerekir. Bir başka perspektiften bakılınca, mit her zaman bir çelişikliğinin sonucudur; örneğin “insanlar aslında erkek ve kadının birleşmesinden doğmuş olmalarına rağmen”, “insanoğlunun kendisinden oluşan bir varlık olduğu inancı”.⁹ Aslında çelişiklik, mitleri, insan

toplumun benzetilemez yönünden dolayı üretir. Mit; inanç ve gerçeklik, bir ve çok, özgürlük ve zorunluluk, kimlik ve ayrılık vb. arasındaki asimetriden doğar. Mit, der Lévi-Strauss, dil açısından bakıldığı zaman, “özellikle yüksek bir düzeyde işlev gören dil”dir.¹⁰ Dahası, eğer *langue* -dilin eş zamanlı ögesi- artzamanlı, ya da olumsal, tarihsel yönü olan tersinir zamanla ve *parole* ile eşdeğer kılındığı zaman, mit üçüncü bir dil düzeyi oluşturur.¹¹ Mit, dilin artzamanlı ve eşzamanlı yönleri arasındaki (olanaksız) sentezdir. Uzlaştırılmaz olanı uzlaştırmaya çalışıp durmaktır:

mitin amacı bir çelişikliği giderebilecek (eğer çelişiklik, burada olduğu gibi gerçekse, olanaksız bir başarıdır bu) mantıksal bir model sağlamak olduğu için, kuramsal olarak sonsuz sayıda, her biri diğerlerinden birazcık farklı olan [versiyon] ortaya çıkacaktır.¹²

Böylece mit, dilin üçüncü boyutu haline gelir: dilin diğer iki boyutunu (*langue* ve *parole*) onun içinde uzlaştırmak için sürekli bir çaba harcanır. Tam bir uzlaşma olanaksız olduğu için, “mit, kendisini üreten zihinsel etki tükenene kadar bir helezon gibi büyür.”¹³ Öyleyse mit, ona hayat veren çelişiklik -asimetri- çözülemediği için büyür.

Mit gibi, Güney Amerika Caduveo Yerlileri’nin, Lévi-Strauss’un

otobiyografik eseri *Tristes Tropiques*'te betimlenen yüz resimleri de, yapının devingen, üç ögeli bir görüngü olarak bir başka örneğini oluşturur. Orada, yüz resmi desenleri asimetrik arabesklerdir; daha fazla desen üretmek üzere kullanılan üç ögeli bir yapıdır bu. Bütünüyle simetrik bir desen, gerçek bir yüze "uyma"sının oldukça güç olması bir yana, kendisine verilen amacı da gerçekleştiremeyecektir. Bu amaç, Avrupa oyun kağıtlarındaki figürlerin amacına benzer. Bir oyun kağıdı üzerindeki her figür hem olumsal bir işlevi gerçekleştirmelidir -oyuncular arasında oynanan özel bir oyunun bir ögesidir- hem de yapısal (eşzamanlı) bir işlevi -destede özel bir yer işgal eden bir ögedir ve bu öge asla değişmez-. Caduveo yüz resimleri,

simetrik ama eğik bir eksen üzerine yerleştirilmiş bir kompozisyon benimseyerek, böylece, rolün isteklerini yerine getirecek ama işlevin isteklerine karşı duracak, bütünüyle asimetrik bir formülden, ve tersine, karşıt bir etki yapacak olan, bütünüyle simetrik bir formülden kaçınarak,¹⁵

İşlevin simetrisi ile oynanan rolün asimetrisini (olumsallık) yakalamaya çalışır.

Yüz resimlerinin arabeskleri, yapıya dair iki kavrayışı keskin bir odağa yerleştirir. Kendi adına Lévi-

Strauss, kendi çalışmaları daha çok durağan, simetrik, ikili bir yapı kavramı üzerine odaklanmışçasına yazarken, toplumsal ve kültürel görüngüler üzerine yaptığı fiili analizler, yapıya yönelik çok daha açıklayıcı ve yöntembilimsel önemi olan bakışın ikinci, yani üç ögeli bakış olduğunu gösterir.

Lévi-Strauss'un kuramsal çerçevesinin temeline yönelik böylesi bir iki uçluluk, yanlış anlamalara yol açtı. Eleştirmenler, özellikle de, onun yapısal antropolojisinde tarihin ihmal edildiğini iddia edebildiler. Bu olgu, kuşkusuz, Lévi-Strauss'un, Sartre'ın hemen her edimi tarihsel (dolayısıyla olumsal) olan bir doktrin olan Varoluşçuluğuna yönelik düşmanlığı yüzünden vurgulanıyordu.¹⁶ Dahası, Lévi-Strauss'un antropolojinin bilimsel durumu üzerindeki ısrarı (doğruyu söylemek gerekirse, mevcut politik tartışmalara tarafsız bir toplumsal bilimin olanaklılığını savunmaktan geliyordu bu ısrar), yine kendisine ait olan, bilimin mitsel olmaktan bütünüyle kaçamayacağı görüşünün ve kültürlerin arasında sızdırmaz bir sınır olamayacağı, tersine kültürlerin sonsuz bir dönüşümler dizisi oluşturduğu görüşünün yanında tuhaf durur. Ve böyleyken, örneğin, bilim, somut *üzerine* düşünürken; doğal düşünce, somut *ile* düşünür. Yine Lévi-Strauss *Çiğ ve Pişmiş*¹⁷'in "Açılış"ında, mit hak-

kındaki kitabın kendisinin de bir mit olduğunu söylediği zaman, olağan Batılı anlamda tarafsız bir bilim olasılığının kendisi de sorgulanmaya başlar. Ancak Lévi-Strauss, bunun sonuçlarını hesaba katmakta çoğunlukla isteksiz davranmıştır.

Julia Kristeva'nın ya da Lacan'ın Freud okumasından esinlenen başkalarının aksine, Lévi-Strauss'un yarattığında öznellik hakkında çok az şey vardır. San'ki Durkheim'in psikolojiyi antropolojiden ve sosyolojiden ayırma savaşının kazanılmayı bekleyen bir savaş olduğuna inanmaktadır ve öznellik kuramına karşı gösterilecek her türlü taviz, psikolojinin antropoloji karşısındaki açıklayıcı gücünü kabul etmek anlamına gelecektir. Ama bu savaş hâlâ kazanılmayı bekleyen bir savaş değildir. Ve antropologun eserleri, kendi içine bir özne kuramı dahil etme girişiminin eksikliğini çekmektedir.

Yine de, Lévi-Strauss'un antropolojisinin önemi, daha önce de belirtildiği gibi, çözümleyici içerikleri ile sınırlı tutulamaz. Çok daha fazlası söz konusudur. Çünkü Lévi-Strauss, Batı'nın -çoğunlukla antropologları aracılığı ile (krş. Lévy-Bruhl ve Malinowski)- insanoglunun çocukluğu olarak gördüğü ve bu olgudan hareketle, kendi kafalarında, Batı'ya göre daha ilkel ve daha basit olduğunu kabul ettiği (ilkel toplumların miti vardır; Batı'nın ise

bilimi ve felsefesi, vs.) sanayileşmemiş kültürlerin karmaşıklığını gösterir. Yani Lévi-Strauss'un evrenselciliğinin, aynı mitin (Oidipus miti gibi) dünya üzerinde geçirdiği dönüşümlerin insanların tek bir insanlığa ait olduğunu ama kendi farklılıklarımızı oluşturacaksa ötekilerin varlığının zorunlu olduğunu söylemek istediği anlaşılmalıdır.

NOTLAR

1. Claude Lévi-Strauss, *Akrabalığın Temel Yapıları*, çev. James Bell ve John von Sturmer, Boston, Beacon Press, gözden geçirilmiş baskı 1969, s. 58-60.
2. Bkz., örneğin, *Yapısal Antropoloji*, çev. Claire Jacobson ve Brooke Grundfest Schoepf, Harmondsworth, Penguin Books, 1972, s. 21-54, özl. s. 33'te Claude Lévi-Strauss, "Dilbilim ve antropolojide yapısal çözümlemeler".
3. Claude Lévi-Strauss, *Marcel Mauss'un Eserlerine Giriş*, çev. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, 1987.
4. a.g.e., s.55. "Yüzer gezer" bir gösteren olarak *mana* tartışması için bkz. s. 55-66
5. Lévi-Strauss, "Dilbilim ve antropolojide yapısal çözümlemeler", s. 31-54.
6. Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, s. 132-63'te "İkili örgütlenmeler var mı?"
7. Lévi-Strauss, "Dilbilim ve antropolojide yapısal çözümlemeler", s. 47.
8. Lévi-Strauss, "İkili örgütlenmeler var mı?", s. 159.
9. Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, s. 216'da "Mitin yapısal incelemesi".
10. a.g.e., s. 210.
11. a.g.e., s. 209.

12. a.g.e., s. 229.
13. a.g.e.
14. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, çev. John ve Doreen Weightman, Atheneum, New York, 1974, s. 178-97.
15. a.g.e., s. 194.
16. David Pace, *Claude Lévi-Strauss, Külle-rin Taşıyıcısı*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983, s. 183-4, ve Bölüm 6.
17. Claude Lévi-Strauss, *Mitoloji Bilimine Giriş, Cilt 1: Çiğ ve Pişmiş*, çev. John ve Doreen Weightman, New York ve Evanston, Harper Torchbooks, 1970, s. 7.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Jakobson, Kristeva, Lacan, Mauss

Lévi-Strauss'un önemli yazıları

- The Elementary Structures of Kinship* (1949), trans. J. H. Bell and John von Sturmer, Boston, Beacon Press, 1969
- Introduction to the Work of Marcel Mauss* (1950), trans. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, 1987
- Tristes Tropiques* (1955), trans. John and Doreen Weightman, Atheneum, New York, 1974
- Structural Anthropology* (1958), trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, New York, Basic Books, 1963
- The Savage Mind* (1962) (translated from the French), London, Weidenfeld & Nicolson, 1966
- Totemism Today* (1962) trans. Rodney Needham, Boston, Beacon Press, 1963

Introduction to a Science of Mythology:

Volume I: The Raw and the Cooked (1964), trans. John and Doreen Weightman, London, Jonathan Cape, 1978

Volume II: From Honey to Ashes (1967), trans. John and Doreen Weightman, London Jonathan Cape, 1973

Volume III: The Origin of Table Manners (1968), trans. John and Doreen Weightman, London, Jonathan Cape, 1978

Volume IV: The Naked Man (1971), trans. John and Doreen Weightman, London, Jonathan Cape, 1981

Structural Anthoropology, Volume II (1973) trans. Monique Layton, Hrmondsworth, Penguin, 1978

The Way of Masks (1975), trans. Sylvia Modelski, Seattle, University of Washington Press, 1982

The View From Afar (1983), trans. Joachim Neugroschel and Phoebe Hoss, New York, Basic Books 1985

The Jealous Potter (1985), trans. Bénédicte Chorier, Chicago, Chicago University Press, 1988

Başka okumalar

Badcock, C.R., *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, London, Hutchinson, 1975

Pace, David, *Claude Lévi-Strauss, The Bearer of Ashes*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983



CHRISTIAN METZ

(1931-1993)

1931'de Fransa'nın güneyinde, Béziers'de doğan Christian Metz, 1993'ün sonunda trajik bir şekilde öldü. Metz, 1960'larda yeni bir entelektüel disiplin olarak film kuramının kurulmasının yolunu açtı. Gerçekten de, Metz'in *Essais sur la signification au cinéma*'daki (1968) (1964 ve 1968 arasında yazılmış) yazıları, Vincennes Üniversitesi'nde (Paris VIII) sinema incelemeleri bölümünün açılmasına zemin hazırladı.

Kuşağının yapısalcı etkiden esinlenen diğer entelektüelleriyle birlikte (krş. Bourdieu, Derrida, Genette) Metz de, Ecole Normale Supérieure'a (Rue d'Ulm) devam etti ve orada, Almanca'da bir diploma ve antik tarihte mastırın yanı sıra "klasik edebiyat" (Fransızca, Yunanca, Latince) alanında *agrégation* onunu aldı. Metz'in akademik eğiti-

mi, Sorbonne'da genel dilbilimde aldığı doktora ile sona erdi.

Metz, çalışmalarına paralel olarak, sinema klüplerinde sinemasever ve oynatıcı olarak bulundu. Film tarihine ve kuramsal eserlerinde sıklıkla örnek olarak verilen filmlere dair bilgisinin çoğu bu etkinliklerden gelir. Metz ek olarak Almanca ve İngilizce'den çeviriler yaptı, caz eserleri üzerine uzmanlaştı. Belki de garip bir biçimde, bu müzik eserleriyle olan bağlantısı, Metz'in sinema kuramında görülür hiçbir iz bırakmadı, müzik onun (ve diğerlerinin) film ve sinema incelemelerinin ihmal edilen bir yanı olarak kaldı.

Metz'in etkisinin önemini değerlendirebilmek için, 1960'ların ortalarından önce (özellikle de görünütü* olarak) film doğasını ya da sine-

* Kitabın genelinin aksine Metz'le ilgili bölümde, sinema ile olan ilgisinden dolayı, *image* karşılığı olarak *imge* değil *görüntü* sözcüğünü kullandık. (ç.n.)

ma kurumunu (özellikle de seyircinin konumundan) çözümlmek için pek az şey yapıldığını fark etmemiz gerekir. Kısacası, film eleştirmenliği konusunda hiçbir eksik duyulmuyordu, fakat bir ortam olarak film üzerine hemen hiçbir şey yapılmamıştı. Buna tepki ve kuramsal çerçevesinin gelişimine uygun olarak Metz'in çalışmaları iki geniş araştırma hattını takip eder: Film üzerine göstergebilimsel inceleme ve sinema üzerine psikanalitik inceleme. Bu iki araştırma hattını göz önüne almak Metz'in eserleri hakkında bir bütün olarak fikir sahibi olmamıza olanak sağlayacak.

Dilbilimdeki geçmişinden esinlenen Metz (düşünür, film kuramci dersleri vermeden önce Ecole des Hautes Etudes'te Toplumsal Bilimler alanında, aldığı doktorasının ışığında genel dilbilim dersleri vermişti (1966-9)), Saussure'un dil çalışmalarının ışığında filmi incelemeye koyuldu; özellikle de (Fransızca'daki) *langage* (genel olarak dil ya da özel, teknik bir dil), *langue* (doğal dil denilen şey: Fransızca, İngilizce) ve *parole* (konuşma ya da söylem düzeyi) kategorileri bakımından. Edebi metinlere yönelik Saussurecû bir yaklaşım, nasıl hareket noktası olarak metnin saydam olmayışını (dilbilimsel bir sistem olarak statüsünü) alıyorsa, Metz de hareket noktası olarak filmin saydam olmayışını aldı. Hemen hemen

anında, böyle bir işlemin hiçbir şekilde dürüst olmadığı ortaya çıktı; çünkü edebiyat çözümlemecisinin elinde edebi metinlerin saydam olmayışını incelerken hareket noktası olarak hem dilbilgisi hem de şiir varken *-eşi olmayan* bir saydamlık ortamı olan- film incelemesinde böyle hazır destek noktaları yoktu. Metz, filmdeki saydamlığın, onun gerçekliğine -ya da gerçeğe benzerliğine- yakından bağlı olduğunu gördü. Film, tiyatrodan daha gerçek değildir. Tam tersi. Sahnedeki oyuncular, filmin selüloit görüntüsünün tersine, seyirci için gerçek bir varlık oluşturabilirler, ama tiyatro, canlandırılan drama ile ilişkili olarak, gerçeğe benzerliğin üzerinde yükselen ve Metz'in vurgulayacağı gibi, bir ortam olarak filmin belirtisi olan yanılsama gücünden yoksundur. Bu, en azından, tiyatro seyircisi asıl olarak büyük bir aktörün *kendi başına* varlığı ile ilgilenmedikçe, doğrudur.

Tiyatroyla karşılaştırıldığı zaman, filmin gerçek gücü, bir gerçeklik yanılsaması yaratabilme kapasitesinden çıkar. "Tiyatro çok fazla gerçek olduğu için," der Metz, "teatral kurgular sadece zayıf bir gerçeklik izlenimi ortaya çıkarırlar".¹ Belki de paradoksal olarak, filmin "gerçekçiliği"ne ancak bir "gerçek dışılık" eşiği geçildikten sonra ulaşılabilir. Bu, film, temsilin dışındaki hakiki gerçeklik olduğu

varsayılan şey hakkındaki bir ortam olarak -temsili aracı olarak- bir yanılısıma olduğu için, seyircinin filmi duyduğu inançsızlığını askıya alma gerekliliğine bağlıdır. Elbette “film sadece filmidir... ama yine de”: inançsızlığı askıya alma olgusunun temel aldığı tutum budur.

Metz'in ilk dönem makaleleri böylece genel olarak filmin özel bir tür yanılısıma olduğu, seyirciyi inançsızlığını askıya almaya ayartmadaki başarısının reddedilemeyeceği fikrini derinlemesine ele alır. Film dünyasının içine daldıktan sonra, filmin bir yanılısıma ya da gerçekliğe dair bir “izlenim” olduğu ilkesi kabul edildikten sonra, görüntü bütün ayartıcı gücünü takınır. Ancak filmi, bizim burada yaptığımız gibi, büyük ölçüde seyircinin konumundan sunmak fazla aceleci davranmak olur. Çünkü Metz'in ilk dönem makaleleri filmin seyirci tarafından yaşanışına daha az (bu odak daha sonra, sinema üzerine psikanalitik inceleme ile birlikte gelecektir), filmin gösterme biçimine daha fazla odaklanır. Metz, özellikle, film göstereninin, diğer ortamlarla -diğer gösterenlerle- karşılaştırıldığı zaman bir anlatı (diegesis), entrika, betimleme, drama vs. sunmaktaki başarı tarzı ile ilgileniyordu. Buradaki anahtar nokta, aslında filmin anlatısal bir yapı sunuşuyla ilgilidir, şu ya da bu filmin katlarının açılması ve bu açıl-

manın ışığında yorumlanabilmesiyle değil. Bir başka deyişle, önemli olan (tikel) filmleri yorumlamak değil (bu durumda film göstereni, rastlantısal hale gelir), filmi bir gösterme yapısı olarak çözümlemektir.

Genel olarak film, çözümlenmeye karşı koyar, çünkü filmin tanımlayıcı özelliği, “gerçekliğin izlenimi” oluşudur. Metz, ilk eserlerinde, her zaman, filmsel hikâyenin ya da konunun daima görüntü (filmsel gösteren) yolu ile gerçekleştiğini ve bunlardan ikincisinin, önemli bir cazibe ögesi olmasına rağmen, filmin hakkında olduğu şey olmadığı olgusunu göz önünde tutar.

Öyleyse bir dizi görüntünün, en az ölçüde olsa da, her zaman anlatılan (örneğin her zaman bir diegesis yolu ile sunulan) bir hikaye sunması nasıl mümkün olur? Bir belgesel film, zaman içinde sunulan görüntülere bir düzen ve tutarlılık vermek için seslendirmeye başvurabilir. Gerçi bazı konulu filmler de aynı araca başvuruyor; ama çoğu bunu yapmıyor. Konulu filmin -kurmaca filmin- katlarının açılmasının temel sözdizimi nedir? Gremias'ın edebi metinlerdeki aksiyonların yapılarının temel anlamlarına yönelik olarak evrensel bir aksiyonlar sözdizimi kurma girişiminde bulunduğu çözümlemesinde olduğu gibi, Metz de, görüntülerde gerçekleştiği şekliyle, film diegesisinin temel yapısını ya da sözdizimini kurmakla ilgi-

lenir. Ne Gremias ne de Metz özel bir metni yorumlamakla ilgilenirler (tekrar söyleyelim, sadece gösterilen düzeyinde çalışmazlar), tersine çok daha cesaret kırıcı bir amaca ulaşmak üzere yola çıkarlar: -gerek edebi gerek filmsel biçimdeki- her olası metnin temel sözdizimsel düzenini betimlemek. Filmsel gösteren sorununu tek tek filmlerin ayrıntılı çözümlemesi yolu ile bir parça aydınlatmak gerektiği doğruyken ve bir dizi seçme film hakkındaki bilgi yolu ile filmsel göstereni aydınlatmak mümkün olabilirken, Metz'in ilgisi öncelikle genel olarak filme yöneliktir.

Bir konulu filmin -bir kurgu filminin- katlarının anlatısal bir yapı yolu ile açıldığını söylemek, onun bir söylem, dolayısıyla bir sözceleme öznesi (*sujet de l'enonciation*) -ya da Metz'in tercihiyle, bir "anlatan temsilci" (*instance racontante*)- tarafından canlandırılan bir sözce (*énonciation*) olduğunu söylemektir. Aslında film görüntüleri her zaman özel bir biçimde düzenlenirler: film diegesisi içinde kuşkusuz betimsel sekanslar ortaya çıksa da hiçbir zaman ham, betimsel bir biçimde verilmazler. Öyleyse bir söylem olarak film *langue* -ya da sistem- bakımından değil *parole* -ya da süreç- bakımından anlaşılmalıdır. Öte yandan, Metz, film görüntülerinin, sözcüklere değil ifadelere (*énoncés*) ya da söz edimlerine denk düştüğünü ile-

ri sürer; çünkü görüntüler, sözcüklerin aksine, belirsiz bir sayıdadır ve film yapıcısı/konuşucusu tarafından yaratılırlar. Dahası, film bir dil (*langue*) değil hem (müzik ya da mimarinin aksine) yan anlamdan hem de anlatımsallıktan (bir kod çağrıştırmayan doğal nesneleri kullanır) oluşan bir sanattır. "Kavram, gösterir; şey ise, anlatımsaldır", der Metz.²

Görüntüleri zaman ve uzam içinde sunmaya yaslanmasından dolayı film, dizimsel/syntogmatic olana, yani yatay eksene, dizisel/paradigmatic olan, yani dikey eksen üzerinde ayrıcalık tanıma eğilimindedir. İhtiyatlı davranırsak bunun tam olarak neden böyle olduğunu sorarız. Cevap, grafik metin sayfası, ayrıca dizimsel olarak açılabilmesine karşılık, bir sözcük, Lacan'ın dediği gibi, dilin yatay akışını böylece kırılğan hale getiren bir (büyük ölçüde uzlaşmaya dayanan) anlamlar kümesidir. Ancak görüntü, (tekrarlayalım) sözcük değildir. Sadece kameranın durduğu yön üzerinden değil ayrıca montaj -görüntüleri bitleştirme yolu ile birbirine bağlama işi- süreci üzerinden de gerçekleşen bir söylem olan filmsel söylem tarafından (zaman ve uzam içinde) üretilir. Bu, filmde belirli stereotiplerin (kahraman kovboy) var olduğunu yadsımak olmadığı gibi, karşıtlıklar (örneğin siyahın karşısında beyaz, kötünün karşısında iyiye denk dü-

şer) yaratmak üzere simgeler kullandığını yadsımak da değildir. Ancak Metz, en azından 1960'lardaki makalelerinde, böylesi dizisel özelliklerin son derece kırılğan olduğuna dikkat çeker. Bir başka film yapıcısı gelip, gösteren öğelerin içeriğini değiştirerek (örneğin siyah = iyi yaparak) stereotipi ya da simgeyi modası geçmiş hale getirebilir.

Metz, her halükârda, film söz dizimine yönelik en dikkatli kuruluşunu* göstermenin dizimsel eksenine üzerine oturtur. Onun *la grande syntagmatique* (büyük dizimsel zincir) dediği bu kuruluşu şimdi kısaca özetleyeceğiz. Büyük dizimsel zincir sekiz özerk parçaya ayrılır. Bunlar:

1 *Özerk plan*: Bu bir dizim değil, dizimsel bir tiptir. entrikadaki tek bir epizodun ayrı olarak sergilenmesine karşılık gelir. Eklemler de -örneğin "diegetik olmayan bir ekleme" (hikayenin aksiyonu dışındaki görüntü)- özerk bir plana karşılık gelebilirler.

2 *Paralel dizim*: Çoğunlukla "paralel montaj sekansı"*** denilen şeye karşılık gelir. Burada dizimler arasında apaçık kesin bir ilişki yoktur. Bu, kronolojik olmayan bir dizimdir.

3 *Ödül dizimi*: Çağrıştırılanların

dizimi. Örneğin, Metz, Goddard'ın *Une femme mariée*'sinde "evrensel gösterilen" olan "modern aşk"a yönelik göndermelerin erotizmi çağrıştırma biçimine dikkat çeker. Bu dizim de kronolojik değildir.

4 *Betimsel dizim*: Burada birbiri ardınca sunulan bütün öğeler arasındaki ilişki bir eşzamanlılık ilişkisidir. Örneğin, bir yüz, ardından yüzün ait olduğu kişi, ardından kişinin bulunduğu oda ya da büro (Metz kırsal bölgeden bir görüntü örneğini parça parça verir). Betimsel bir dizim, kronolojiktir.

5 *Değişen dizim*: Bu dizim "değişen montaj", "paralel montaj" vs. ye karşılık gelir. Montaj, değişme yoluyla, sonradan aynı anda gerçekleştirdiğini anlayacağımız bir dizi olay sunar.

6 *Sahne*: Tam anlamıyla konuşan sahne, herhangi bir diegetik boşluk olmadan görüntülerin sürekli akışına karşılık gelir, en eski sinemasal yapılardan biridir.

7 *Epizotlar olarak sekans*: Süreksizlik bir kuruluş ilkesi haline gelir. Doğrusal bir dizim, olguların süreksizliğini ortaya çıkarır. Metz buna "tam anlamıyla konuşan sekans" adını verir.

8 *Sıradan sekans*: elipslerin dağılık bir düzenle yerleştirilmesi, ilgi-

* *construction*: kitapta yapıyı *structure* karşılığı olarak kullandığımız için burada ve aşağıdaki maddelerde *construction* karşılığı olarak *kuruluş* kullanacağız. (ç.n.)

** a-chronological (ç.n.)

siz gibi görülen zaman atlamaları bunun bir örneğini oluşturur. Bütün sekanslar açısından önemli olan, onların “algının gerçek koşullarından” çıkartılmış olmasıdır.

1970’lerin ortalarında doğru, Metz filme yönelik göstergebilimsel yaklaşımın film söylemi yapısının düzeyine ayrıcalık tanıyarak film algısının koşullarını -seyircinin konumunu- ihmal etme eğiliminde olduğunu görmeye başladı. Metz, dahası, seyircinin konumunun dinamiklerini açıklamanın aynı zamanda bir kurum olarak sinemayı da açıklamayı gerektirdiğini fark etti: çünkü seyircilerin “sinemaya gitme” arzusu olmasa sinemanın varolacağı hayli kuşkuluydu. Odağın böylece gösterme işinden film algısına kayması, sinemanın psikanalitik (örneğin Freudcu ve Lacancı) incelemesine yönelik ilgisi ile eş zamanlı olarak gerçekleşti.

Böylece Metz, izleyicinin görüntü karşısında büyülenişinin mantığını açıklamak için Lacancı anahtar kavramlar olan “imgesel” ve “simgesel” kavramlarını kullanır. Yani Metz, Lacan’ın “Ayna Evresi”ni anımsatarak, izleyicinin görüntü karşısında büyülenmesini çocuğun kendisini aynadaki görüntüsüyle özdeşleştirmesine eşdeğer olarak görür. En önemlisi, bu özdeşleşme haz vericidir; sinema kurumunun seyirciyi teşvik etmesiyle güçlenen bir etkindir bu. Açıkçası, sinema

kurumu seyircinin herhangi bir filmi -Klein’in terimlerini kullanırsak- “iyi nesne” -genelde haz verici bir uyanık düşün temelini oluşturmuş fantezi nesnesi- olarak yaşamasını sağlamaya yönelik edinilmiş bir ilgisi vardır. Tersine, “kötü nesne” özne/seyircinin sakınmak istediği şeydir.

Öyleyse seyircinin sinema kurumuna gitme ile ilgili olumlu bir davranış örneğini özümsemesinin sebebi, kendisini de o kurumun tam bir parçası olmasıdır. Yani, öznenin hayal gücü, o kurumun ayrılmaz bir parçasıdır. Aslında film, öznenin arzusuyla bütünleşmiş hale gelir. Ekran, öznenin kendi arzusunun görüntüsünü sunan bir aynaya eşdeğer hale gelir. Metz gösterir ki, sinema bu şekilde yapılandığı için, sinemadaki söylem de çoğunlukla sinema kurumunun parçasıdır. Bu yüzden, sinema söyleminin sinema kurumuna eleştirel durmasına seyrek rastlanır.

Kuramcı, tersine, simgesel olanın konumunu üstlenmeye çalışır, ancak bu konum, Metz’in fark ettiği gibi, tam da kuramcının kendi hayal gücü (arzu olarak okuyun) de işin içine girdiği için, tehlikelidir. Bir başka deyişle, film neyin iyi, ya da nesnel olduğuna dair bir yargıyı neyin arzu edilir olduğuna dair bir ifadeden ayırma sorununun ince bir biçimidir.

Metz, sinematografik gösteren

(yani filmin gösterdiği şey değil maddeselliği) üzerine sürekli bir psikanalitik çalışma yürüterek, sinemayı Freud'un kuramındaki birincil süreç düzeyi ile karşılaştırma işine girer. Bu, dürtü yönüne dikkat çeker: görüntünün büyüleme şekline, film izlemenin rüyaya yaklaşma şekline ve metafor ve düzdegişmecenin yoğunlaştırma ve yer değiştirmeyi temel alan birincil süreç düşünmesine yaklaşma şekline. Dürtü yönü, her şeyden önce, ekrandan geçenleri algılamanın bir hazzı olduğu ve dahası, filmin gerçek dışılığından dolayı, seyircinin hazzının tam olarak konuşan bir nesneden çıkmadığı, narsistik, yani hayal ürünü olduğu anlamına gelir. Sinematografik gösterenin gerçek dışılığı, rüya ile aynadaki görüntü arasında bir karşılaştırmaya davetie çıkarır. Rüya gibi film de, aynı zamanda yorum gerektiren bir sanrısallığa sahiptir; Lacan'ın dile getirdiği çocuğun ayna karşısında yaşadığı prototip niteliğindeki deneyim gibi film görüntüsü de haz verir. Elbette, aynanın tersine, seyircinin kendi bedeni değildir ekranda görülen. Ayrıca, seyirci görüntünün yalnızca bir görüntü olduğunun bütünüyle farkındadır. Yine de, özdeşleşmenin önemini sürdürdüğünü ileri sürer Metz, ancak şimdi "kendisiyle -tam bir algı edimi olarak kendisiyle- özdeşleşir."³

Seyirci, sinemanın karanlığı

içinde, bir dizi Freudcu senaryoyu oynar; bu senaryolar kesin olarak, tam da film göstereninin gerçekdışılığının doğasından kaynaklanır. Özelde skopik tutku, röntgencilik ve fetişizm öne geçer. Bunların her biri, doyuma ulaşmak için gerçek bir nesneye bir dereceye kadar ihtiyaç duymayan dürtüleri uyarır. Röntgencilik, annesiyle babası cinsel ilişki kurarken o ortamda bulunan çocukla ilgili o ilkel sahneyi çağırıştırır. Röntgencinin konumu edilgen bir konumdur, göz ve nesne arasında bir aralık gerektirir. Fetiş, iğdişlikteki penisin yerine karşılık gelir. Penisin (= gerçek nesnenin) yokluğunu reddetme ve büyük bir yanılsama tekniği olarak sinemaya hayranlık duymanın bir yoludur. Yalnızca aldanma ve sanrı noktasına kadar mı? Metz ayrıca, seyircinin, seyirci olarak, sinemasal gerçekdışılığı reddettiği olgusunu vurgulamanın da kendisini belirli noktalarda ilgilendiren bir şey olduğunu da söyler.

Metz'in seyirciyi fetişist olarak ele alışı için söylediğimiz şey onun rüya ve sinemayı ele alışı için de söylenebilir. Örneksime aşırı eksiksiz olmak üzere yapılmıştır. Çünkü rüya ve sanrı sıklıkla gerçeklik ve yanılsamanın birbirine karıştırılmasına götürürken (Freud bu yüzden rüyaya psikoz adını verir⁴), sinemasal gösterenin alameti farikasının, tam olarak, onun bir yanılsama ola-

rak yaşanmasında yattığı öne sürülebilir. Bu, Lacan'ın, resim çizmede *trompe l'oeil*'e atfettiği, kendisini, aldatmak şurada dursun, olduğu şeye, yani saf bir görünüş olarak, kısacası saf bir yanılsama olarak veren hazla bütünyle aynı türden bir hazdır. Çoğu kişi, bu yöne Metz'in çözümlemesinde pek de yeterince vurgu yapılmadığını hissedebilir. Öyle ki, bir yazar⁵, Metz'in, Foucault'nun, ekrandan geçenle bütünyle güçlü bir şekilde özdeşleşme karışısında aldanın panoptik öznesi (ekran, aynaya eşdeğer hale getirilmiştir) ile Lacan'ın, bir yanılsamanın her zaman yanılsama olarak algılandığı bakışın öznesi (ekran aynanın eşdeğeri değildir) kuramı arasındaki karışıklığa katkı sunduğunu ileri sürer.

NOTLAR

1. Christian Metz, *Film Dili: Sinemanın Göstergeliliği* (*Essair sur la signification au cinema* (1668)'in çevirisi, Cilt 1), çev. Michael Taylor, New York, Oxford University Press, 1974, s. 10.
2. a.g.e., s. 78. Çeviri değiştirildi.
3. Christian Metz, *İmgesel Gösteren: Psikanaliz ve Sinema*, çev. Celia Britton ve başkaları, Bloomington, Indiana University Press, 1982, s. 49. Vurgular Metz'e ait.
4. Sigmund Freud, *Psikanalizin Temelleri*, çev. James Strachey, Londra, The Hogarth Press, 1940, gözden geçiril-

miş baskı 1969, s. 29.

5. Joan Copjec, "Ortopsişik özne: Film kuramı ve Lacan'ın kabulü", *October*, 49 (Yaz 1989), s. 58-9

Bu kitapta ayrıca bakınız

Barthes, Benveniste, Lacan, Jakobson, Saussure

Metz'in önemli yazıları

Film Language A Semiotics of the Cinema, trans. Michael Taylor, New York Oxford University Press, 1974

Essai sur la signification au cinéma, Volume II, paris, Klincksieck, 1973, second edn, 1976

Essais sémiotiques, Paris Klincksieck, 1977

The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema (1977), trans Celia Britton, et al., Bloomington, Indiana University Press, 1982

Film Language and Cinema (1971 and 1977), trans. J. Donna Uniker-Sebeok, Berlin, Mouton de Gryter, 1974

Başka okumalar

Agis Cozyris, George, *Christian Metz and the Reality of Film*, New York, Arno Press, 1980

Copjec, Joan, 'The orthopsychic subject: Film theory and the reception of Lacan', *October*, 49 (Summer 1989), pp. 53-74

Henderson, Brian, *Classical Film Theory: Eisenstein, Bazin, Godard, and Metz*, Ann Arbor, Mich., University Microfilms International, n.d.

Rose, Jacqueline, 'The imaginary'in *Sexuality in the Field of Vision* London, Verso, 1986



MICHEL SERRES

(1930-)

Michel Serres, sanatlarla bilimler arasında bir "yolcu" ve yolculuk etmeyi buluş olarak gören bir düşüncüdür. Buluşa "çeviri", "iletişim" ve "metafor" da denir. Serres'nin eşzamanlı olarak felsefi, bilimsel ve şiirsel olan eserlerine giriş olarak, bilim tarihinde düğüm noktası olan bir olaydan bahsedebiliriz: termodinamik ve ardından Newton mekaniklerinin kapalı sisteminin aşılması. Serres'ye göre kapalı sistemi aşmak buluşa yakıt takviyesi yapmaktır.

1824'te bir Fransız ordu mühendisi Sadi Carnot, buharlı motorda ısının yüksek sıcaklıklı bir bölgeden (kazan) düşük sıcaklıklı bir bölgeye (yoğunlaştırıcı) gittiğine dikkat çekti. Carnot, yanlış olarak, sistemde enerji kaybı olmadığı sonucuna vardıysa da, sistem ne kadar verimliyse çalışması için daha az enerji gerektiği ve enerjiyi üreten şeyin kazanla yoğunlaştırıcı arasındaki fark olduğu noktasının önemini an-

lamıştı. Carnot'nun çalışmaları, 36 yaşındaki ölümü üzerine zamansız olarak sona erdi. Almanya'dan Herman Helmholtz ve Rudolph Clausius, Glasgow'dan William Thomson (Lord Kelvin) gibi bir dizi insan Carnot'nun çalışmalarını daha da geliştirdiler ve 1865'te Clausius, herhangi bir mekanik sistemdeki ısı kaybını ifade etmek üzere "entropi" sözcüğünü türetti. Termodinamik çağı gelmişti. Termodinamiğin birinci ve ikinci yasası sırayla şöyledir: "Dünyanın enerjisi her zaman sabit kalır" ve "Dünyanın entropisi maksimuma ulaşma eğilimindedir."¹ Entropi aynı zamanda bir sistemdeki düzensizlik eğilimidir.

Burada Serres bakımından önemli olan, basit bir mekanik enerji kavramı ile termodinamik enerji kavramı arasındaki farktır. Newton'un mekanik modelinde, ilke olarak, sistemde enerji kaybı olmaz: sistemin mekanik tersinirdir.

İlke olarak rastlantısal etkiler yoktur. "Termodinamiğin ikinci yasasına göre... (bir) fırlatıcının tek yönlü hareketi havanın sürtünme direnci tarafından sürekli olarak ısıya, yani hava moleküllerinin ve fırlatıcının rastlantısal, düzensiz hareketlerine dönüştürülecektir."²

Bu rastlantısallık ve düzensizlik -bir bulutun değişken kenarlarında, ya da buharın etkilerinde, ya da gelgit hareketlerinde olduğu gibi- şimdi kaos teorisi ile gözlem altına alınıyordu. Bundan önce, olasılık teorisi gibi, olasılıklılık -rastlantısallık teorisi-, düzensiz görüngüleri açıklamayı amaçlayan ilkeler geliştirdi.

Bu kısa özetle, Newtoncu mekanik sistemin bir tersinirlik sistemi olduğuna dikkat çektik: İçindeki zaman tersinirdir. Termodinamik sistemle, olumsuzluk ve rastlantı hakim hale gelmektedir, böylece tersinemez bir zaman sistemi haline gelir. Buna sosyolojik bir büküm kazandırmak için, Bourdieu'nün pratiğin mantığını tersinemez zamanın mantığı olarak adlandırdığına dikkat çekebiliriz.

Serres, görünüşte bir bilim filozofudur. Fakat, hatta akıl hocası Gaston Bachelard'ın tersine, -doğal

bilim şurada dursun- şu ya da bu bilimin sınırsız kapalı ve homojen bir soruşturma alanının pozitivist belirlenimciliğine uyduğunu asla kabul etmedi. Serres, yakın dönemdeki bir çalışmasında³, bilginin şekil ve doğasının, soytarı* figürüne daha çok yaklaştığına dikkat çekti; çıkardığı kostümünün altında her zaman başka bir kostüm bulunan bir figürdür soytarı. Soytarı karma, hermafrodit, melez bir figürdür, değişik öğelerin karışımıdır, homojenliğe karşı meydan okuyuştur; tıpkı termodinamikteki rastlantının enerji sistemini açması ve bu sistemi çökmekten kurtarması gibi.

Michel Serres 1930'da, Fransa'da, Agen'de doğdu. 1949'da denizcilik kolejine ve ardından 1952'de Ecole Normale Supérieure'a (rue d'Ulm) gitti. 1955'te felsefede *agrégation*unu elde etti ve 1956'dan 1958'e dek Fransız ulusal denizcilik hizmetlerinde deniz subayı olarak pek çok türden gemide görev yaptı. Bu yüzden, onun yolculuk mesleği, sadece akademik öneme sahip olmakla kalmaz. Serres, 1968'de Leibniz'in felsefesi üzerine verdiği bir tezle doktorasını tamamladı. 1960'larda Michel Foucault ile birlikte Clermont-Ferrand ve

* Harlequin: İtalyan halk tiyatrosu Commedia del'Arte'nin Arlequino tipinden gelme bir isim. Metinde kimi zaman özel isim olarak büyük harfle de kullanılıyor. Aynı sözcüğü iki sözcükle karşılamamak için her ikisine de *soytarı* dedik ve özel isim olduğu yerlerde büyük harfle yazdık. (ç.n.)

Vincennes üniversitelerinde dersler verdi ve daha sonra Sorbonne'da bilim tarihi alanında bir kürsüye atandı, hâlâ orada ders vermektedir. Serres ayrıca 1984'ten beridir Stanford Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapıyor. 1990'da Fransız Akademisi'ne seçildi.

Bilim ile değişik sanatsal pratikler arasındaki karşılıklı ilişkilerin yanı sıra, değişik bilimler ve değişik bilgi biçimleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin de farkına varılması ile birlikte Serres'nin değişik bilgi alanlarının birbirlerinin içine nüfuz etmesinin yolunu çizme çabaları da geldi. Dahası, Serres kendisine bilimler ve sanatlar arasındaki bir iletişim aracı (bir ortam) olma görevini biçti; modern bilimin Hermes'i.⁴ Bilişim biliminin sahneye çıkışıyla birlikte, bilimlere temsil eden yeni bir figür olası hale geldi: bu, iletişim "modeli"dir. Buna göre elimizde üç öge vardır: bir ileti, o iletiyi iletmek için bir kanal ve iletme eşlik eden gürültü ya da karışma. Gürültü bir şifre çözme işlemi gerektirir; iletinin okunmasını daha güç hale getirir. Kısacası, dirençsiz ileti yoktur. Serres'nin başlangıçta, (iletiden ziyade) gürültüde merak uyandırıcı olarak gördüğü şey, onun böylesine doğurgan bir düşünce yoluna açıl-

masıdır. Bunlardan ilki (ileti) saf bir gürültü olarak kalmak yerine bir taşıma aracı haline gelir. Böylece, Hermes dizisinin ilk cildinde gürültü, iletinin üçüncü, deneysel ögesi olarak çözümlenir. İletişim, ideal olarak, gürültüden ayrılmış olmalıdır. Gürültü, iletilmeyen şeydir, sadece bir tür kaos olarak, iletinin deneysel üçüncü ögesi olarak, ârizî parçası, dışlanan farklılığın parçası olarak bulunur. Bütün biçimcilikler (örneğin matematik), üçüncü öge olan gürültünün dışlanması üzerine kuruludur. Bütün biçimcilikler bilginin bir bölgesinden bir başka bölgeye hareket etmenin yoludur. İletmek, aynı biçime sahip bir nesneler sınıfı içinde hareket etmektir. Biçim, gürültünün kakofonisinden çıkartılmalıdır; biçim (iletişim) gürültünün dışlanmasıdır, deneysel olanın alanından kaçmaktır.

Serres, *Parazit*⁵ isimli kitabında "parazit"i'nin (Fransızca'da) gürültü anlamına da geldiğini hatırlar.* Parazit, bir kanaldaki gürültüdür. Ve böylece La Fontaine'in fabllarındaki farelerin yemeğini -iki parazitin yemeğini- betimlerken, Serres de gürültüye gönderme yapar: "iki arkadaş, kapıda bir gürültü duydukları zaman kaçır giderler. Sadece bir gürültüdür bu, ama aynı zamanda bir

* Bu bölümde *parasite* sözcüğünü *parazit*, *interference* sözcüğünü *karışma* sözcüğüyle karşıladık. Aslında Türkçe'de de, *interference* sözcüğünün tam karşılığı *parazit*dir. Örneğin bir radyo yayını dinlerken duyduğumuz cızırtılar. (ç.n.)

iletidir, panik doğuran bir parça bilgidir: bir kesinti, bir yoldan saptırma, bir bilgi kopukluğudur. Bu gürültü gerçekten de bir ileti midir? Daha çok dural değil midir, bir parazit değil midir?”⁶

Serres, “gürültünün iletişimin parçası”⁷ olduğunu göstermek için gürültü ve iletişim temasına yönelir; gürültü sistemden çıkartılamaz. Diğer iletişim sistemlerinde olduğu gibi dildeki gürültü de sistemin kendisinin kavramı içinde kendi eşdeğerine sahiptir. Çünkü, “kusursuz olarak, yani kayıplar, kaçışlar, aşınma ve yıpranmalar, hatalar, arazlar, geçirmezlik olmadan işleyen hiçbir sistem -bire bir geri dönüşü olan bir sistem- bilmiyoruz.”⁸

Serres'nin insan varoluşunda dışlanan üçüncü deneysel öge olarak “gürültü”ye yönelik ilgisi, onu, onlar arasında “geçitler” (örneğin kuzey-batı geçidi) -sadece iletişim geçitleri değil, aynı zamanda iletişimsizlik geçitleri, dural geçitler-ortaya çıkararak, görünüşte heterojen alanlar arasında bir çeviri (*traduire*) yapmaya götürdü. Serres'nin entelektüel yörüngesinin bir noktasında yapı kavramı, çeviri -dolayısıyla taşıma- amaçlarına çok iyi hizmet edecek gibi göründü. Gerçekten de, Serres, yapısalcı yöntemi “etimolojik anlamda: yani bir aktarma tarzı”⁹ içinde bir yöntem olarak nitelendirir. Serres'nin cebir ve topoloji alanındaki matematiksel eği-

timinin parçası olarak başlayan yapı, yapısal bir çözümlemenin

bir (ya da birkaç) biçime -önceden belirlenmiş, geçişli bir düzene- indirgenmiş bir ya da iki özel modelle incelediği (yerde insani bilimlere getirildi). Ardından, karşılaştırmalı bir biçimde, başka alanlarda bu biçimi ya da yapıyı bulur, *et similia tam facilia*. Onun anlama, sınıflandırma ve açıklama gücünün olduğu yerlerde: geometri, aritmetik, mekanik, yöntem, felsefe.¹⁰

Bourbaki matematikçiler grubundan, Saussure'e göre daha çok etkilenen Serres, yapısalcı çözümlemede farklı alanlar arasında ve hatta farklı gerçeklikler arasında bir yolculuk etme aracı buluyordu. Yapısal çözümleme, kaçınılmaz olarak karşılaştırmaya götürür, Serres'nin, Georges Dumézil'in çalışmalarına büyük saygı duymasının sebebi budur; çünkü Dumézil, ilişki kümelelerini karşılaştırma üzerinden, Hint-Avrupa mitolojisinin, içeriklerindeki çeşitliliğe rağmen aynı yapıya sahip olduğunu göstermeyi başarmıştı. Serres çok kesin bir formüleştirmesinde şöyle der: “İster Tanrı olsun, ister bir masa, isterse bir leğen, verili bir kültürel içerikteki bir çözümleme, bu içeriği bir model olarak göründürdüğü zaman yapısaldır (ve yalnızca yapısaldır).”¹¹ Burada yapısal bir model “örgütleyen bütün somut modellerin biçimsel bir

benzeşi olarak tanımlanır. Serres, “yapısal çözümleme”den çok “loganaliz” terimini önerir.

Yapısalcı yer, yere yönelik göndergesel olmayan ve karşılaştırmacı yaklaşımı dolayısıyla (hiçbir tek yer, yapısal çözümlemenin nesnesini oluşturmaz), aynı zamanda “hem burada hem orada”dır. Bir sözceleme üzerinden oluşturulan yüksek derecede seyyar bir mevkidir. “Burada ve şimdi” sabit bir nokta yoktur, tersine birçok uzam ve birçok zaman vardır. Bu aynı zamanda tam zamanında bir deneysel, öznenin varolmadığı, tam tersine süresiz bir sanallık olarak bir öznenin varolduğu anlamına gelir.

Serres, daha yakın dönemdeki bir eserinde, kendisi için şiirin ve (bilişim teknolojisi gibi) yeni teknolojilerin günlük yaşamdaki önemini vurgular. Şiir, bir anlamda bilimin gürültüsüdür. Şiir olmasaydı bilim de olmazdı. Bilim -en azından felsefe- olmaksızın, şiirleştirme ya da romanlaştırma olamaz. Serres’in Jules Verne, Emile Zola romanları ve Turner resimleri üzerine okumaları bu noktayı sağlamlaştırmaya hizmet eder. Örneğin Verne’de, bilgi olmayanla uzlaşmanın anlamı gösterilir. Bilgi olmayan, aslında bilginin oluşturulması için gereken gizemdir -gürültüdür de- diyebiliriz artık. Verne’de bilgi olmayan, bilgiyi oluşturmak üzere içine girme tehlikesinin göze alınması ge-

reken bilinmeyendir. Bilinmeyen, şimdiye kadar kavramı ya da dili olmayan dünyalardan oluştur. Zola ve Turner’da olasılık ilkesi, onların buhar, duman, su ve bir dizi belirsiz görüngüyü sunmadaki sanatsal çabalarıyla açıklanır.

Serres’ye göre, “biçimin özelliğinin yerini al[an] olasılıklılık algısı” bilimleri birbirine bağlamada büyük bir buluştur. *Çünkü, şiir nasıl bir sistemse, bilim de bir sistemdir.* Yağmur, güneş, buz, buhar, ateş, türbülans; bunların hepsi rastlantı etkilerini oluşturur. Modern fizik, türbülansın sistemlerin içe göçmesini engellediğinin farkına varıldığı yerde başlar. Sistemin “dış tarafı”dır içe çöküşü engelleyen.

“Varolan”, der Serres, “en olası olandır” (örneğin düzensizlik, rastlantı ve istisna). Gerçek akılcı değildir. “Sadece istisnanın, nadir olanın ve mucizenin bilimi vardır” (örneğin yasa, düzen, kural). Klasik Çağ’daki sistem bir dengedir; on dokuzuncu yüzyılla birlikte termodinamik ve meteoroloji, bilgiyi ifade eden bir metafor haline gelir.

Serres, *Parazit*’te sistemin sınırlamalardan oluşan önsel bir küme mi yoksa, öbür taraftan, bir sistem oluşturmak üzere çeşitli girişimlerdeki düzenliliğin açığa çıkması mı olduğunu sorar. “Bu girişimler kendi başlarına sistemi oluşturur mu?” diye sorar Serres. Gürültünün sistem ‘olduğunu’ gördük. “Sistemde,

gürültü ve ileti, gözlemcinin konumu ve eylemcinin eylemine göre rol değiştirir.”¹² Gürültü, sistem için gerekli bir jokerdir. Her tür değeri yüklenebilir ve böylece sistem hiçbir zaman kararlı olmaz; yani tahmin edilemez olur. Bir bilgi olmayandır o. Sistemler işlemedikleri için işlerler. İşlev bozukluğu, işlev görme için hayati önemdedir. Öyleyse sisteme ona tersinir olmayan karakterini veren parazitler bulaşmışken, model parazitlerden ve dural olandan âzadedir (matematikte olduğu gibi). Sistem bir Turner resmidir. Rastlantının bulutlar, yağmur, deniz ve sis üzerindeki etkilerini gösteren Turner, böylece termodinamiğin ikinci yasasını yorumlar -Carnot tarafından olanaklı hale getirilen yasa-. Turner, Carnot’yu tercüme eder. Serres’nin şiirsel anlayışı böyledir.

Öyleyse Serres’nin *yaratısına* iki figür şekil verir: Hermes ve Soyтары. Gezgin ve vasıta olan Hermes, toplumsal yaşamın farklı bölgeleri arasında ve içinde hareket etme olanağını sağlar. Soyтары, yaşamın kaosu-nun yerine geçen çok renkli bir pal-yaçodur. Bilgi yolcusunun özel olarak ilgilendiği iki bölge, doğal bilimler ve insani bilimlerdir. Bilim gerçekten de şiire ve sanata açılmalıdır, yoksa Serres’ye özgü bir durum mudur bu? Onun numarası

mıdır? Cevap, Serres’nin bilimin tam da yaşayabilirliğinin ve canlılığının kendi şiirsel ötekisine açılma derecesine bağlı olduğuna inandığıdır. Bilim ancak damdan düşer gibi bir şeyi, tahmin edilemeyen ve mucizevi bir şeyi içine akıtırsa ileri gidebilir. Şiirsel dürtü doğal bilimlerin nemesis’i* değil yaşam veren kanıdır. Şiir, yolcunun beklenmeyene açık olma ve her zaman yerler ve şeyler arasında beklenmeyen bağlar kurmaya hazırlıklı olma tarzıdır. Bu bağların aldığı biçim elbette teknolojik gelişmelerden etkilenir; bilişim teknolojisi duylara dönüşür örneğin.

Seres’nin yazılarının uğraştırıcı olmasının iyi bir sebebi vardır. Onun görüşüne göre, okuru -kendisinin başkaları için yaptığı gibi-onun çalışmalarındaki tutarlılığı bulmak üzere teşvik etmemek, o çalışmalarını kısırlığa mahkûm etmek ve bütün kapalı sistemleri kaçınılmaz olarak bekleyen göçmeye maruz bırakmak demektir. Serres, fizik tarihinde Lucretius’un modern fiziğin çatısını öngördüğünü öne sürer. *De rerum natura* (Şeylerin Doğası Üzerine), geleneksel olarak, modern bilimle çok az ilgisi olan bir şiirsel yazı parçası olarak ele alınmıştır. Ama Serres, açıkça, Lucretius’un sisteminde her tür türbülansın temel olduğunu öne sürer. *Clinamen*

* Antik Yunan’da ceza ve öç tanrıçası (ç.n.)

fikri -bir nesnenin yörüngesi üzerindeki sınırsız değişkenlikler fikri ile Lucretius, modern fizikteki düzensizlik -entropi- kuramını öngör-müştür. Serres, Lucretius'un İsa'dan önce son yüzyılda yazdığı yazıların-dan bir matematik üretilebileceğini göstermeye çabalar.

Genişletirsek, bilim tarihinin kendisi de türbülansa tabidir: çeşitli alanlar arasında yapılan bütün türlerdeki rastlantı bağlantılarına tabidir. Uzlaşımın katı düzenliliğine karşı, Serres, şiirin, yani mucizenin, rastlantının ve istisnânın görece düzensizliğini ileri sürer. Serres'nin yazıları da kendi tarzında, bir düzen adası içindeki şiir mucizesine yönelik şöyle bir bakıştır.

NOTLAR

1. Termodinamik tarihi konusundaki bilgiler Stephen Mason, *Bilimler Tarihi*, New York, Collier, yeni gözden geçirilmiş baskı, 1962, Bölüm 39'dan.
2. Mason, *Bilimler Tarihi*, s. 496.
3. Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, Paris, François Bourin, 1991.
4. krş. Yunan haberci tanrısı *Hermès* başlığı altında yayımlan beş cilt: I, *La communication* (1969); II, *L'interférence* (1971); III, *La traduction* (1974); IV, *La distribution*, (1977); V, *Le passage du nord-ouest* (1980).
5. Michel Serres, *Parazit*, çev. Lawrence R. Schehr, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.
6. a.g.e., s. 3.
7. a.g.e., s. 12.
8. a.g.e., s. 12-13.
9. Michel Serres, *L'interférence*, Paris, Minuit, 1972, s. 121.

10. a.g.e., s. 32.

12. Serres, *Parazit*, s. 66.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bachelard, Canguilhem, Cavaillès

Serres'nin önemli yazıları

le Système de Leibniz et ses mathématiques, 2 vols, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (one vol., 1982)

Hermès: Literature, Science, Philosophy (1969), trans. Josve Harari and David Bell, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983

Hermès II. L'interférence, paris, Minuit, 1972

'Turner translates Carnot' (1972), trans. Mike Shortland, *Block*, 6(1982), pp. 46-55. This article first appeared in 1972 as a review of an exhibition of English and pre-Raphaelite paintings held at the Petit Palais in Paris and was subsequently published in Michel Serres, *Hermès III. La traduction*, paris, Minuit, 1974, pp. 233-42

Hermès III. La traduction, Paris, Minuit, 1974

Jouvences. Sur Jules Verne, Paris Minuit, 1974

Feux et signaux de brume. Zola, Paris, Grasset, 1975

Auguste Comte. Leçons de philosophie positive, Vol. 1, Paris, Hermann, 1975

Hermès IV. La distribution, Paris, Minuit, 1977

la Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce Fleuves et turbulences, Paris, Minuit, 1980

The Parasite (1980), trans. Lawrence R. Schehr, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982

Genèse, Paris Grasset, 1982

Rome: The Book of Foundations (1983), trans. Felicia McCarren, Stanford University Press, 1991

Detachment (1983) trans. James Genevi-

ere and Raymond Federman, Athens.
Ohio University Press, 1989
Les cinq sens, Paris, Grasset, 1985
Statues, Paris, François Bourin, 1987
Le Contart naturel, Paris, François Bourin,
1990

Başka okumalar

Latour, Bruno, 'Postmodern? No simply
Amodern! Steps towards an anthropo-
logy of science', *Studies in the History
and Philosophy of Science*, 21, 1
(March 1990), pp. 145-71 Review of
Serres's *Statues*

YAPISAL TARİH

“Yapısal” tarihten bahsetmek kimi zaman çelişkili gibi görünür. Tarihin -duyumsal insanlar olarak anlaşılan- özneler tarafından meydana getirildiği varsayılabilir ve yapısalcılar tarihin öznesiz olduğundan bahseder. Ancak, Fernand Braudel’in öncülüğündeki *Annales* okulu, tarih kavramını coğrafi tarihin daha yavaş ritmini içerecek şekilde genişletti ve değişim sadece olayların doğrudan doğruya bilinci ile ilişkili olarak değil, bireylerin bilincine rağmen her zaman devam eden daha uzun vadeli değişikliklerle ilişkili olarak da ölçüldü. Uzun süreli (*longue durée*) tarih böylece köklü yapısal değişikliklerin tarihidir, ama bunlar sadece gerçekleştikleri biçim düzenlerinin ışığında bilinebilirler; yapı, bu değişiklikleri belirlemez.



FERNAND BRAUDEL

(1902-1985)

Annales tarih dergisinin savaş sonrası versiyonunun kurucusu olan Fernand Braudel, çoğul olarak zaman kavramı ile -kısmen *longue durée* (uzun süre) kavramının çağrıştırdığı bir kavrayış- tarihin uzamsal boyutuna doğru yöneldi. Tarihin Braudel'in elleriyle uzama açılması, yapısal bir yön, tarihsel eylemlerin doğrudan doğruya ele geçiremeyeceği bir yön verir tarihe. Eger İngiliz tarihçisi R.G. Collingwood için tarih geçmişteki insanların eylemleri ise, Braudel buna tarihin aynı zamanda uzamın, iklimin ve teknolojinin geçmişteki insanların eylemleri üzerindeki yavaş ve sıklıkla fark edilmez etkileri olduğunu ekledi. Sonuç olarak, eylemler bağlamı ne kadar etkiliyorsa hem insani hem de doğal bağlam da eylemleri o kadar etkiler. Ancak bunun da ötesinde, Braudel, uzam ve doğal çevre gi-

bi yönleri zamansallaştırır: böylece büyük ölçüde zamansızmış gibi ele alınan öğeleri zamansallaştırmış olur.

Braudel 1920'de, 250 nüfuslu küçük bir Fransız köyü olan Luméville-en-Ornois'da dünyaya geldi. 20 yaşındayken tarih alanında *agrégé** oldu. 1923 ve 1925 arasında Ceza-yir'de bir ortaokulda ders verirken Akdeniz'i keşfetti; ilk önemli ve muhtemelen en ünlü eseri olan *II. Philip Çağında Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*¹'nin konusunu. Braudel askerlik görevini 1925'te Rhineland'da tamamladı, ardından Ceza-yir'e döndü ve 1932'ye kadar orada kaldı, tüm bu zaman boyunca Akdeniz üzerine yapacağı doktora tezi için malzeme topladı. 1932'den 1935'e dek Paris'te Pasteur, Condorcet ve IV. Henry Lise'lerinde ders verdi, bundan sonra São Paulo

* Lise öğretmenliği sınavı olan *agrégation*'u başarıyla geçen kişi. (ç.n.)

Üniversitesi'nde üç yıllık bir görev için oradan ayrıldı. Braudel'in bu görevi aldığı yıl -1935- Lévi-Strauss da *Akrabalığın Temel Yapıları* için alan araştırmasına başlamak üzere aynı üniversiteye gelmişti. Braudel, Brezilya'da farklı bir kültür üzerine yaşadığı bu deneyiminin "yaşamının en harika dönemi" olduğunu söylemişti; bu, Metropol Fransa'sından kaçan -İstanbul'a giden Dumézil ve Uppssala'ya giden Foucault gibi- diğer gençlerin de yaşadığı bir duyuydu.

Braudel, 1938'de tarih filolojisi öğretmeni olarak Ecole Pratique des Hautes Etudes'e girdi. 1939'da savaşın patlak vermesiyle brilikte askere çağrıldı ve daha sonra 1940'da, silahlı çatışmaların sona ermesine kadar uzanan süre boyunca tutsak alındı. Tutsaklık dönemi boyunca doktora tezinin çatısını, özellikle de zamanın üç düzeyi düşüncesini geliştirdi. Akdeniz üzerine tezi 1949'da yayımlandı; aynı yıl, Lucien Febvre'nin emekliliğinden sonra Collège de France'a seçildi. Braudel, 1947'de, Lucien Febvre ve Charles Morazé ile birlikte, Ecole Pratique des Hautes Etudes'te "Ekonomik ve toplumsal bilimler" için ünlü Sixième Section'u/Sekizinci Kısım kurdu. 1968'de emekliye ayrıldı, 1983'te Académie Française'e/Fransız Akademisi'ne seçildi. 1985'te öldü.

Kuşkusuz, Braudel'in tarih yazı-

mına ve daha da genelde toplumsal bilimlere yaptığı tek en önemli katkı, *longue durée* kuramıdır. Başlangıçta, Braudel'in anıtsal nitelikteki altıncı yüzyıldan sekizinci yüzyıla Akdeniz tarihinde, diğer "dünyalar"la etkileşimde bulunan bir "dünya"nın zengin nakışlarını yakalama arzusu üzerinden sezgisel olarak ortaya çıkmasına rağmen, Braudel ve *Annales* tarihçiler okulu 1960'larda ve 1970'lerde etkilerini yükseltti ve *longue durée* giderek daha belirgin hale geldi. *Longue durée*'nin geleneksel, anlatımcı tarihle karşılaştırılınca daha genel bir odağı vardır; geniş ölçüde kurulmuş bir birlik oluşturan etkileşimlerin çeşitliliğine vurgu yapar: Braudel'in deyimi "konjonktür ve yapı"dır. Sanki Nietzsche'nin perspektifçilik kavramına cevap verirmiş gibi, Braudel'in tarihi, bilerek ya da bilmeden tek bir konum ya da perspektife dayanamayan, eş zamanlı olarak birçok farklı konum ya da perspektiften yazılan bir tarihtir. Dahası, -genellikle bir ya da daha çok verili anda gerçekliğin dereceleri arasında ayırım yapma girişiminde bulunmak yerine, şimdiki amaç, Foucault'nun tarihinde olduğu gibi, "pratığın biçim düzenlerinin ve söylemler dizisinin nasıl telaffuz edildiğini anlamak"² ve ekleyebileceğimiz gibi, insan etkinliğinin biçim düzenlerinin yanı sıra doğanın biçim düzenlerini de anlamaktır.

Annales yaklaşımından önce, der Braudel, tarih yazımı *courte durée* (kısa süre) üzerine ya da *histoire événementielle* (olayların tarihi) üzerine odaklanmıştı. Politik ve diplomatik tarih, böyle olmak zorunda değilse de, *histoire événementielle*'in en iyi örneği oldu. On dokuzuncu yüzyılda ünlü olan böylesi geleneksel bir tarihle, tarih, yalnızca bir yenden inşa olarak tarih düşüncesi de silinerek gözlemciyi dışarıda bırakan bir resim ya da nesnelleştirme haline gelmekle kalmadı, aynı zamanda tarih sorununun manzaranın içinde, "yaşamın kendisinin içinde" olduğuna yönelik anlayış da anlaşılmaz hale geldi.³ Oysa Braudel'e göre, soyut bireyler olmadığı gibi tek taraflı bir tarih de yoktur. Tersine, "kısa süreli görünüş" her zaman hareket halindedir; "bir sorunlar ağı" örülerek "yüz farklı ve çelişik yönü sırayla"⁴ üstlenecek yeteneğe sahip hale gelir.

Çok kısa ya da orta uzunlukta dönemler üzerine odaklanan tarihin en büyük güçlüğü, zamanı homojen ve perspektifi tekil varsaydığı için tam bir vakayinâme haline gelme ve derinliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya olmasıdır. Gösterimi kullanırken, olayların kısa süreli tarihi, kendisine eşlik eden retorik donatılarla birlikte dramatik bir tarz kulanma eğilimindedir. Örneğin, bir topluluk, hatta bütün bir kültür, organik, biyolojik bir metaforun çer-

çevesi içine alınabilir; böylece, bir toplum da bir birey gibi doğar, bir gelişim döneminden geçer ve ölür. Böylece biyografi, konu hesaba katılmaksızın, çözümlemenin temel iskeleti haline gelir. Dahası, olayları, bir zaman çoğulluğuna göre etki-leşimde bulunan kuvvetlerin karmaşık ağının bir parçası olarak görme yerine, tek bir zaman içinde ya-lıtılmış olarak görme eğilimine bir neden-sonuç mantığı da eşlik eder.

Oysa *longue durée* toplumsal zamanın "bin farklı adımı"ndan çıkarılmıştır. Braudel'in en yavaş hızındaki tarih olduğunu söylediği çevredeki değişikliklerin zamanını da içerebilir. İstatistiksel diziler halinde gösterilebilecek birçok olayın değişik zaman dilimleri boyunca örgütlenişinden çıkartılır ve yöneliş açısından yapısalıdır. *Annales* tarihçisine göre yapı, eğer zamanların köklü çoğulluğu kabul edilmezse, hapishane haline gelebilecek bir bî-nadır. *Longue durée*'yi kabul etmek, her şeyi değiştirmeye hazır olmayı gerektirir: Kişinin düşüncesinden bir yazım ve sunum biçimine, "hareketsiz üzerinde" sınır oluşturacak kadar yavaş olabilen bir zamanı kabul etmeye dek. Belli ki, Braudel pek çok sözünde böyle söylemese de, radikal biçimde açık olan bir tarih kavrayışı ister: Her alt sistemin, ayırt edilebileceği noktaya kadar, kendi çevresine bağımlı olacağı bir açık sistem olarak tarih.

Braudel, tarihsel yazım arzularını pratiğe dökmek için, toplumsal bilimlerde benimsenecek radikal bir disiplinler arası yaklaşımı olanca gücüyle savundu. Ekonomi, coğrafya, antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinler, tarihçinin ortaya çıkardığı sorunları taşıyacak duruma getirilmelidir. Özel bir disiplinin, insanın ya da doğal varoluşun gerçeği üzerinde tekeli yoktur; ama kendilerini sunma mantıkları, sıklıkla, her bir disiplinin, sadece kendisinin varoluşun doğasını açıklama iddiasında olduğunu sezdirmektedir. Braudel, kendi payına, bütün toplumsal bilimlerin seferber olması gerektiğini görmüştür, çünkü *longue durée*'yi temel alan bir tarihin gerçekten de çok yüzeyli olması hayati önemdedir.

Braudel'ün üç ciltlik eseri *Civilisation matérielle*⁵ bilim adamlarının ve tarihçi olmayanların imgelemelerini de ele geçiriyorsa da, Braudel'in tarihsel yazıma getirdiği gerçek yeniliklerin açıkça ve duru bir şekilde görüldüğü yer, Akdeniz üzerine yaptığı çalışmadır. Braudel'in tarih yazımına getirdiği yeniliklerin hepsi orada görülebilir.

Öncelikle Braudel anlatımcı tarih yolunda devam etmez - en azından on dokuzuncu yüzyılın miras bıraktığı tek bakışlı anlatımcı tarihin yolundan ayrılır. Braudel'e göre tek bir anlatının gerçekleştirilmesi ne izin verecek bir odak yoktur. Ak-

sine, birçok bakış vardır. Dolayısıyla, Akdeniz'i inceleyen Braudel, kendisine göre tek bir denizin var olmadığına dikkat çekmekte gecikmez; tersine, birçok deniz vardır; aslında, insanların karşısında duran "geniş, karmaşık bir enginlik" vardır. Yaşam, Akdeniz üzerinde yürütülür: İnsanlar birçok denizde yolculuk eder, balık avlar, savaşır ve boğulur. Yine, deniz, düzlüklere ve adalara açılır. Düzlüklerdeki yaşam çeşitli ve karmaşıktır. Akdeniz kendisinden daha yoksul olan güney ve daha zengin olan kuzeyden gelen - hem kültürel hem de ekonomik saldırıların yanı sıra dinsel çeşitliliğin etkisi altındadır (Katoliklik ve İslam). Bir başka deyişle Akdeniz, Akdeniz'in dışında olanlardan bağımsız olarak anlaşılamaz. Sınırlara katı bir şekilde yapışıp kalmak, durumu çarpıtma yöntemidir. Tarihin kendisini yazmak yerine bir "tarih felsefesi" vermek daha uygundur.⁶ Öyleyse, Braudel'in incelemesindeki çok önemli yön, dogmatik kategorileştirme ve sorunlu özdeşlikler oluşturma etkisinin farkına güçlülü biçimde vardırmasıdır. Bu anlamda, Braudel, muhtemelen ilk gerçek postmodern tarihçidir.

Braudel, Akdeniz'in kapsamını genişleterek, onu verili bir karakteri olan stereotipik bir kendine özgülükten (ılıman iklim ve kireç badanalı evler) çıkartır ve bir dünya hatline getirir; yani birbiriyle etkile-

şimde bulunan, birbirinin içine akan çoğul alt sistemler haline. Yani, Müslüman Osmanlı İmparatorluğu Akdeniz'e girift bir şekilde bağlıdır: Platoların ve tepelerin Katolik yaşamı, dağlardaki daha Müslüman yaşamla iç içe geçmiştir yani göçebe yaşamı, yerleşik varoluşa sıkıca bağlıdır. Uzam, kısacası, her türden uzamsal kümelerin kesişimi olarak canlandırılır.

Braudel'in Akdeniz tarihini, zamanın üç düzeyi düzenler. İlk düzey, çevre düzeyidir. Yavaş, neredeyse fark edilmez bir değişimi, bir tekrar ve döngü duygusunu gerektirir. Burada değişim yavaş olabilir, ama vardır. Braudel için önemli olan budur. Öyleyse bu, coğrafi zamandır. Zamanın ikinci düzeyi toplumsal ve kültürel tarih düzeyidir. Bu, grupların ve gruplaşmaların, imparatorlukların ve uygarlıkların zamanıdır. Bu düzeydeki değişim, çevre düzeyine göre çok daha hızlıdır; ancak, çeşitli aristokrasilerin yükselişi ve düşüşü gibi özel bir görüngüler kümesini incelemek için gereken süre çoğu zaman iki ya da üç yüzyıl olabilir. Zamanın üçüncü düzeyi, olaylar düzeyidir (*histoire événementielle*). Bu, birey olarak insanların tarihidir - ya da tarihi olabilir. Bu, Braudel'e göre, yüzeylerin ve aldattıcı etkilerin zamanıdır. Tam olarak *courte durée*'nin zamanıdır ve "olaylardan, politikalardan ve insanlardan" bahseden Akdeniz'in 3.

Bölümü bunun bir örneğini oluşturur. Ek olarak, muhtemelen dördüncü bir zaman düzeyi daha vardır: Özel bir durumun -İngilizler'in altıncı yüzyılda Akdeniz'e girişleri ve etkileri- bir dizi değişik açıdan incelendiği, anın, konjonktürün zamanı. Konjonktür, toplumsal ve coğrafi zamana açılır. Aslında, Braudel'in sosyolojiyle anlaşmazlığı, onun görüşüne göre, sosyolojinin tek tek zamanlar üzerine, sırf konjonktürün hatırı için konjonktür zamanı üzerine çok fazla odaklanmasından ve *longue durée*'nin zamanını hesaba katmamasından kaynaklanır. Sonuç olarak, sosyoloji, yüzeysel bir insanlık resmi çizme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Braudel, Akdeniz'in denizlerden oluşan bir karmaşık olgu olduğunu gösterir. Ama aynı zamanda çöl ve dağdır Akdeniz. Çöl, bütün topluluğun hareket halinde olduğu göçebe bir toplumsal örgütlenme gerektirebilirken, dağ yaşamı yerleşiktir. Ancak burada sert ve aceleci bir kural konulamadan önce, , yaylacılık temelinde üçüncü bir tür toplumsal örgütlenmeyi de ele almak gerekir. Yaylacılık (verili bir mevsimde dağlardan ovaya ya da ovadan dağlara gitmek) yerleşik ve göçebe varoluşun bir birleşimi gibi görünür. Braudel her yerde olduğu gibi burada da, bu konuda katı sınırlara kesin bir bağlılığın savunulamaz olduğunu göstermek için daha öteye gider.

Braudel, bir başka açıdan, dağ ikliminin bir yönünün denizin kenarındaki köy yaşamıyla iç içe örülüşünü göstermek için kar motifini kullanır. İtalya'da yazın sıcak şehirlerde üretilen dondurmanın kökeni, dağlardan indirilen kardır.

Varoluşun hemen hiçbir yönü ihmal edilmemiştir. Gemiler ve gemi teknolojisi; emek, para, fiyatlar, ücretler, ticaret, savaş, sınıflar, haydutluk ve suç da dahil olmak üzere bütün çeşitliliğiyle ekonomi; taşıma ve iletişim. Hepsı birleşerek, bir parçaları bütünün içine girmiş ama bütünün kapalı, kendine özgü bir birlik olmadığı zengin bir doku oluştururlar. Akdeniz karmaşık bir ağ şebekesi, her türden kavşaktan ve kesişmelerden oluşan büyüleyici bir düzen haline gelir. En önemlisi, Braudel'in projesinin önemini tam olarak anlamak için, her alt sistemin kendi ritmine göre hareket ettiğini anlamak gerekir. Braudel'in açığa çıkardığı şeyi betimlemenin bir yolu da ritmik bir ağıdır. Onun da söylediği gibi;

Bilim, teknoloji, politik kurumlar, düşünce değişiklikleri, uygarlıklar (hadi bu yararlı sözcüğe başvuralım), hepsi kendi yaşam ve büyüme ritimlerine sahiptir ve konjonktürlerin yeni tarihi ancak tüm bunlardan bütünlüklü bir orkestra oluşturulduğu zaman tamamlanmış olacaktır.⁷

Karmaşıklıktan kaçınmak ve değişkenlerin az ya da çok kontrollü olduğu tek, monografik bir yaklaşım oluşturmaya çalışmak yerine, Braudel ve *Annales* okulu, karmaşıklığı benimser. Yani Braudel, bütün olarak kavranılamayacak kadar geniş bir alanı kapladığı için "uygarlık" kategorisinden vazgeçmek yerine, bu kategoriyi, kendi tarih yazımında üstün bir konuma geri getirir. "Dünya" kavramı, tarihe yönelik Braudel'ci yaklaşımda da temel bir kavramdır.

Tahmin edilebileceği gibi, Braudel'e ve onun ekolüne yönelik itirazlar yapıldı. Marksistler, Braudel'in hoşuna gitse de gitmese de, eserlerinin aslında çözümlenen malzemeye yönelik tek bir bakış açısı içerdiğini öne sürdüler. Bir konuyu ve onu ele alma tarzını seçmek kaçınılmazdır. Başkaları, Braudel'in tarihinde -mümkün olduğunca çok toplumsal bilimin de paylaşacağı- bir sorun yönelimi ile bütün resmi birlikte görme arzusu arasında az ya çok çözülemeyen bir gerilim olduğunu öne sürdü. Kimileri ise, iklim değişikliklerinden yeme alışkanlıklardaki değişikliklere kadar, her şeyde uzun vadeli eğilimleri açığa çıkartmak için, istatistiksel veri dizilerini kapsamlı bir şekilde kullanmanın, insanları nesnelleştirilmiş nesneler haline getirdiğini ve böylece onları özgürlükten yoksun bıraktığını öne sürdü.

Bu akıl yürütmeler doğru olsun olmasın, diğerlerini dışlayacak bir tarih türünün hiçbir zaman tercih edilmemesi (her zaman yeni tarih türlerine açık olunması) gerektiği yönündeki buyrukla birlikte düşünlüğü zaman, ilişkiler üzerine odaklanmaya böylesine istekli olmanın, kendi adına yaraşır herhangibir tarih için üretken bir başlangıç noktası olmakta ne denli başarısız olacağını görmek güçtür.

NOTLAR

1. Fernand Braudel, *II. Philip Çağında Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, 2 cilt, çev. Siân Reynolds, Glasgow, William Collins, 1972, Cilt 1, 1973, Cilt 2; Fontana/Collins, 1975.
2. Roger Chartier, *Kültürel Tarih. Pratikler ve Gösterimler Arasında*, çev. Lydia G. Cochrane, Cambridge, Polity Press, 1988, s. 61.
3. Fernand Braudel, *Tarih Üzerine*, çev. Sarah Matthews, Chicago, University of Chicago Press, 1980, s. 9.
4. a.g.e., s. 10.
5. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV-XVIII siècles)*, 3 cilt, Paris, Armand Colin, 1980.
6. Braudel, *Akdeniz*, Cilt 1, s. 18.
7. a.g.e., s. 30.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Foucault, Lévi-Strauss

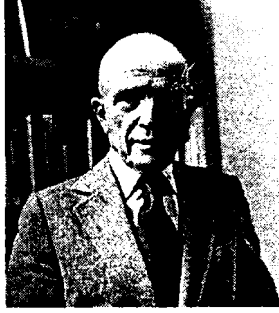
Braudel'in önemli yazıları

- The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (1949 and 1966), 2 vols, trans. Siân Reynolds, Glasgow, William Collins, 1972, Vol. I, 1973, Vol. II; Fontana/Collins, 1975
- On History* (1969), trans. Sarah Matthews, Chicago, University of Chicago Press, 1980
- Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV-XVIII siècles)*, 3 vols, Paris, Armand Colin, 1980. In English as *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, trans. Miriam Kochan, Glasgow, Fontana/Collins, 1974
- L'Ere industrielle et la société d'aujourd'hui: le siècle 1880-1980*, 3 vols, Paris, PUF, 1982
- The Identity of France, Volume I: History and Environment* (1986), trans. Siân Reynolds, Harper Collins, 1990
- The Identity of France Volume II: People and Production* (1990), trans. Siân Reynolds, HarperCollins, 1992
- Başka okumalar**
- Bintliff, John (ed.), *Annales Scholl and Archaeology*, Leicester, Leicester University Press, 1991
- Knapp, A. Bernard (ed.), *Archaeology, Annales and Ethnohistory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- Burke, Peter, *French Historical Revolution: The Annales School, 1929-89*, Stanford, California, Stanford University Press, 1990

POST-YAPISALCI DÜŞÜNCE

Çoğunlukla Jacques Derrida'nın çalışmalarıyla ilişkilendirilen post-yapısalcı düşünce, ayırım kavramını bütün yüzeyleri ile inceler ve Saussure'ün öznellik ve dil hakkında belirli (metafizik) ön varsayımlara dokunmadığını ortaya çıkarır (örneğin, konuşmanın yazma üzerindeki ayrıcalığını). Saussure'ün kendisinin de tatmin olmadığı tarihselci çatının izleridir bunlar. Post-yapısalcı düşünce, daha önce ikincil olduğu düşünülen yazmayı öznenliğin ve kültürün paradoksal kaynağı olarak inceler. En önemlisi, post-yapısalcılık bunun böyle oluş biçiminin araştırılmasıdır.

Yapısalcı düşüncenin bir başka yönü de ötekiliğin (Levinas, Bataille) ve özne-nesne ilişkisinin köklü bir sorgulamasını içerir. Deleuze'ün çalışmalarında, Nietzsche'den esinle, "özne-nesne" ilişkisinin "ağacı" (kökenlerin araştırılması), yatay düşüncenin, yani her zaman hareket halinde olan düşüncenin varyantlarıyla/labirentleriyle karşılaştırılır.



GEORGES BATAILLE

(1897-1962)

Georges Bataille'ın eserlerini açıklamaya biyografik parçalardan başlamak uygun olur, çünkü Bataille'ın yazıları, önemli ölçüde, kurgu ile biyografinin kavşağında durur.

Bataille, 1897'de Fransa'da, Bilyon'da doğdu. Babası oğlunun doğumundan önce kör oldu ve 1900'de, Georges daha üç yaşına gelmeden kısmi felce uğradı. Bataille, otobiyografisinin kimi yerlerinde, babasının durumunun frengiden kaynaklandığını öne sürer. Ancak erkek kardeşi buna karşı çıkar. Meselenin aslı ne olursa olsun Bataille, kurgusal yazılarında kullandığı dehşet imgelerinin çocukluk deneyimlerinden dolayı aklında kaldığını iddia eder. Özellikle de babasının işerken kocaman açılan gözlerinin boş beyazlığının anısı vardır. Bu anının yaratıcı bir yer değiştirmenin temeli olarak işlev gördüğünü söyler Bataille. Böylece, *Lord Auch'tan Göz Hikâyesi*'nde, gözlerin beyazı

yumurta beyazına ve boğa testislerine dönüşür ve işeme ve ölümle - özellikle de gözünden boynuzlanan matador Granero'nun ölümü ile ilişkili hale gelir.

Bataille'ın romanında bu denli sıklıkla ortaya çıkan dehşet, kökenini babasının yavaş ve acılı ölümünden ve annesinin dönemsel cinnetlerine dair çocukluk anılarından alır. Bu doğru olsun olmasın, Bataille'ın hem kurgusal hem bilimsel yazıları çoğunlukla dehşet ve müstehcenlik üzerine odaklanır. Örneğin *Erotizm* isimli kitabında Bataille, erotğin temelde saf kişiliğe tecavüz olduğunu vurgular; ölümle (bilinçdışı) bağı da buradan gelir. Benzer şekilde, *Eros'un Gözyaşları*'nda Bataille, sanatın her zaman dehşetle bağlantılı olduğunu öne sürer. Kökeninin, örneğin Fransa'da Lascaux'da keşfedilen mağaralar gibi mağaralarda olmasının sebebi budur.

ille'in kendi felsefi görünümünde temel bir yer üstlenir. Çılgılık, Bataille'in düşüncesindeki yatay eksenin (ayrım ekseni) varlığını belirten bir terimler dizisinin parçasıdır. Bataille'in yatay eksene yönelik kendi açıklaması 1930 tarihli makalesi "Kozalaksı Göz"de bulunabilir. Bitkiler, der Bataille orada, yalnızca dikey ekseninde bir konum işgal ederken, hayvanlar kendilerini yukarı kaldırmak için çabalasalar ve böylece sözcük anlamıyla belirli bir dikeylik üstlenseler de, hayvan yaşamı yatay eksene eğilimlidir.

Bataille'in düşüncesinde yatayla dikey arasındaki karmaşık etkileşimin tam gücünü anlamak için Hegel'in etkisini hesaba katmamız gerekir. Bir dizi başka önemli düşünür gibi Bataille da Hegel dersini Alexandre Kojève'in *Tinin Görüngübili mi* üzerine verdiği ve onun 1933'ten 1939'a dek aralıklı olarak katıldığı özel konferanslarından aldı. Bataille'e göre, ölümün bile bilinçle benimsendiği Hegelci Mutlak bilgi sistemi, akıl çılgınlığının son noktasını temsil eder. Işıklanmanın uç noktası o denli ışıklıdır ki kaçınılmaz bir körlüğe yol açar; tıpkı, ışığın kaynağı olan güneşe doğrudan bakan birinin kör olması gibi. Bataille'in Hegel'e yaklaşımı, kuşkusuz, 1930'da Picasso üzerine yazdığı yazıda kendini hissettiriyordu: "Çürük güneş", burada (çok yukarılara kadar uçtukten sonra, balmumun-

dan kanatları güneş yüzünden eridiği için yere düşen) Ikaros mitos, aşırı aydınlanmanın (ışıklanmanın) tehlikesini göstermek için kullanılıyordu. Hegel, büyük idealist sistemiyle, Ikaros gibi yükseklerde uçmaktadır. Dolayısıyla onun felsefesi, dikey eksenin canlı örneği, belki de en uç noktada gerçekleşmesidir. Ama, der Bataille, Hegel sisteminde bir körlük noktası vardır; o da, toplam ışıktandırmanın; bilgi olmayanın, adı bir materyalizmin, Hegel'in babasının ölümünden sonra 1800'de, oldukça yaklaşmış olmaksızın korktuğu deliliğin belirsizliğini gizlemesidir. Hegel'in sisteminin bütünleştirmek şöyle dursun ifade bile edemeyeceği şey, o sistemin kendi körlüğüne, her şeyi gören filozofun düşüşünün habercisi olan körlüğe karşılık gelen o kendinde öğedir. Bunu ortaya koymanın bir başka yolu da Hegel sisteminin, aşkın dikey eksenin ta kendisi olarak yataylığa yer bırakmamasıdır. 1836'da Paris'te, Place de la Concorde'a dikilen Mısır'dan gelen dikilitaş nasıl ölümün Devrimci aygıtının -giyotin- yerini belirtiyorsa, Hegel'in homojenleştirici felsefi sistemi de heterojen, maddi bir alçaklığı gizlemektedir.

Bataille'in yazılarının bir çoğu "maddi alçaklık"la ilgilidir - bu, kendini, romanlarında müstehcenlikle, kuramsal yazılarında bir dizi pratikle ortaya koyar. Bu pratikler,

kurban, zarar, rastlantı ve erotizm eksenini olarak yatay eksene açılır. Bunların her birini kısaca inceleyeceğimiz.

Bataille'in entelektüel üretimlerinin özümsememesi alçak öğeleri hangi sıklıkta gizlediğini göstermeye yönelik ilgisi, onu, toplumsal bağları modern Batı duyarlığına göre oldukça dehşet verici görünen etnografik topluluklara yöneltti. Böylece, *Lanetli Pay*'da², aşırılık olarak gide-rin kuramcısı, Aztek kültürel yapısının görkemini, insan kurban etme pratiği ile bağlantılı olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer: Güzel ve alçaklık arasında bir bağ olmalıdır. Bu kanlı ritüelin kurbanları savaşırlardan gelirken, rahip obsidiyen bir bıçağı kurbanın göğsüne saplayıp hâlâ atmakta olan kalbi dışarı çıkarır ve onu Azteklerin en yüksek tanrısı olan güneşe sunar. Aztek kurban törenini görmezden gelmeyen Bataille, onun belirli bir mantığa uyduğunu gösterir. İlk olarak, insan kurban etmek faydacı değişim değerlerinin hâkim olduğu bir topluma dengesizliği getirmek demektir. Faydacı ilişkilerin bozulması, kölenin özgür insanlarca kullanılacak bir nesneden başka hiçbir şey olmadığı kölelikte somutlaşır. Aksi-ne, Aztek kurban töreninin kurbanına çoğunlukla insanca davranılır, hatta özel bir özen gösterilir; çünkü kurban ile kurbanı elinde tutan arasında içten bir bağ vardır. Kurban,

aslında celladın yerine ölür. O, onların ölüm deneyimidir, cellatlar kurbanın acılarıyla özdeşleşirken, ıstırapta kendini gösteren bir deneyimdir bu. Kurban, "kölece kullanımın aşağıladığı, lekeli hale getirdiği kutsal dünyaya geri döner".³ Öyleyse kutsal, değişim değerinin ötesindedir; karşılığı yoktur; sonuç olarak, hiçbir şey kurban ediminin yerini tutamaz. Değişim değerinin neredeyse bütünüyle benimsendiği bir toplumda, kurban anlaşılabilir. Ancak, yine de beden bir organını kesmede (Van Gogh'un yaptığı gibi) bir yansıması vardır; buradaki edim, kişiliğin homojenliğini kırarak heterojenliği toplumsal yaşama sokar.

Bir parça paradoksal bir dönüşle, kurbanın kesilmesiyle organın kesilmesi bir süreklilik anına dönüşür. Çünkü kurbanla özdeşleşmenin ıstıbabını yaşayan tanık, bunu diğerlerine de bildirir ve böylece diğerleriyle bir süreklilik kurar. Sonuç olarak, "kutsal, toplumsal birliğin yalnızca ayrıcalıklı bir anıdır, olağan olarak bastırılan şeyin çırpınan bir biçimidir."⁴

Kurban ve kutsalla yakından ilişkili bir başka kavram da zarar kavramıdır. Bataille'a göre Marcel Mauss'un potlaç kuramı, değiş tokuşun özünde bir karşılıklılık sistemi olduğunu göstermez. Potlaç, daha ziyade, aşırılık ve lüksün merkezi hususlar olduğu genel ekonomi-

nin bir örneği olarak görülmelidir. Genel ekonomi, bir zarar, dengesizlik ve karşılıksız gider ekonomisidir. Bu, Bataille'in "sınırlı" üretim, denge ve bilanço defterleri ekonomisi -"klasik fayda" ekonomisi- adını verdiği ekonomi açısından çözümlenemez. Aşırılığın bütün biçimleri -ki, tanım olarak hiçbir karşılığı yoktur- genel ekonomi içine girer. Aşırılık ve zararın toplumsal yaşamda belli bir işlevi yoktur; ister istemez işlevsiz, heterojen öğeleri simgelerler.

Bataille, rastlantı konusunu, özellikle iki metinde ele alır.⁵ Ancak, onun yazılarında rastlantı, bir kavram olmanın ötesindedir, aynı zamanda pratiğin parçasıdır. Böylece, Gerçeküstücülük nasıl sıklıkla deliliğin benzeşi/analogue olmayı hedeflemişse, Bataille'in Nietzsche üzerine metni de rastlantının benzeşidir.⁶ Rastlantı öğesi Bataille'in yazı pratiğine yönelik bütün çözümlemelere dahil edilmelidir; çünkü rastlantının yatay eksenindeki yerini alması pratik olarak olur. Bataille'in kuramsal yazılarında rastlantıyı değerlendirmek için, rastlantının Laplace'tan beri sıklıkla insan bilgisinin sınırlılığının bir belirtisi olarak düşünüldüğünü hatırlamalıyız. Kısacası rastlantı, doğada nesnel olmaktan ziyade öznel olacaktır. Dahası, nedensellik ve onunla birlikte gelen belirlenim kavramı, bilimsel açıklamanın temelini ta

kendisi olarak kabul edilir. Bilgi, rastlantıyı her zaman bir istisna haline getirmiştir. Ancak 1920'lerde kuantum mekaniğinin ortaya çıkmasıyla birlikte bu görüşün yerini başka görüşler alabilmiştir.

Bataille'in en önemli kitaplarından üçü -*İç Deneyim*, *Suçlu ve Nietzsche Üzerine*- 1941 ile 1944 arasında, yani Fransa'daki İşgal sırasında yazıldı. Rastlantı, en başta, karşılaştırmalı bir şekilde, her birinde bulunur. Rastlantı, her şeyden önce, bunların her birini benzeşimsel olarak betimler. Her biri bir dergi havasına sahiptir; gün gün olayların yazıya dökülmesi ile kişisel anımsamaların birbirine karışmasından doğan bir olumsuzluk havasıdır bu. Yani her metnin "şekli," önceden belirlenmiş olmaktan çok rastlantısalıdır. Denis Hollier, *Suçlu*'ya yazdığı sunuşta, sunmakta olduğu şeyin aslında bir kitap olmadığını tekrarlar. "Bataille, düşüncelere sistematik bir biçim vermek ya da bir öykü geliştirmekle ilgilenmemiştir."⁷ Yine de, Bataille'in buradaki yazılarını açıklayan belirli bir mantık vardır; bir rastlantı kırıntısı sunabilecek bir tür oyuna kendini bırakma arzusu-nu temel alan bir mantık. *Nietzsche Üzerine*'de bu daha da açık hale getirilir: Kitap kısmen, gün gün anlatılan "zar atmalar"dır. Bu durumda rastlantı, yaşamın gerçeği olur; dikey eksene getirilmiş dengesizliğin karşılığıdır. Daha kesin söylersek,

rastlantı belirgin bir biçimde ıştıraba bağlıdır. Rastlantı gibi ıştırıp da olanaksız bir belirsizliktir. "İştirap, 'olanaksız' der: olanaksız ise rastlantının merhametine kalır."⁸ Dahası: "İştirap tek başına rastlantıyı bütünüyle tanımlar: rastlantı, içimdeki ıştırabın olanaksız gördüğü şeydir. İştirap rastlantının mücadelesidir."⁹ Çılgılık, kahkaha, gözyaşı, dışkı (sistemin atık ürünleri), şiir, işte tüm bunlar rastlantıya yol açar. Rastlantı hiçbir sistemle bütünleşmez, çünkü sistemin "ötekisi"dir o. Hegel'e göre rastlantının var olmasının sebebi budur. Rastlantı, Nietzsche'nin, Hegelci büyük yapının devasa dengesine karşı çıkan *amor fati* (yazgı aşkı)'sidir. Rastlantı kurbanla bağlantılıdır, çünkü kurban gibi o da kimlikten ve olayların belirlenmesini temel alan faydacı deneyimden bir kırılmadır.

Erotizmde, insan cinselliği, kendi başucu noktasını, tabuların (düzenli bir biçimde) çiğnenmesi şeklinde elde eder.¹⁰ Erotizm, Bataille'in kuramında, ölüm içinde olma durumunun sürekliliğinin yolu haline gelir. Birey olarak her insan süreksizdir. Erotizm, bu süreksizliğin ihlâli olarak, ıştırabın temel bir kaynağıdır; çünkü bu aynı zamanda yasakların ihlâl edilmesi ya da çiğnenmesidir; yasak, çiğnenerek bilinir hale getirilir. Böylece erotizm, sınırların ve ufukların kırılmasını pekiştirir ve varlıkların kaynaşmasına yol

açar; bütünlüğün yitirilmesini temel alan ıştırabın toplumunu doğuran bir kaynaşmadır bu. Bu yüzden erotik dürtü, dinsel amaçlara tahsis edilmiştir. Ve böylece erotizm, kutşalın tam karşıtı değil -ötekiliğe açılma olarak- onun temelidir. Göz yaşları, yaralar ve sınırların ihlâli yolu ile insanlar birleşir. Erotizm kesinlikle yatay ekseninde yer alır; yasaklar sistemi -dikey eksen- bu yataylığın mümkün olabilmesinin koşuludur.

Bataille okumasında ortaya çıkan tez, körlüğün, bilginin zorunlu bir ögesi olduğudur yani aydınlanmanın büyük doruklarının bilgi olmayan ve müstehcen kahkahanın derinlikleriyle ilintili olduğu. Görme -kuram- Denis Hollier'in haklı olarak ileri sürdüğü gibi, kendi ötekisini kavrayamaz.¹¹ Bataille, görmenin ve bütün kuramsal çalışmaların, yaşamsal bir bileşen gerektirdiğini gösterir yani entelektüel enerjiyi. Böylece Bataille'in metninin sürekli bahsettiği yorgunluk ve bitkinlik, kendi benzeşini, *yaratının* görece parçalı doğasında bulur; şiir patlamalarında, kimi yerlerde bol bol ortaya çıkan parçalarda ve yazı biçiminde. Enerji harcamasına ıştır eden bu belirtiler, belki de bir okurun kendi körlüğünün benzeşine ulaşmaya en çok yaklaşacağı yerlerdir.

NOTLAR

1. André Breton, *Gerçeküstücülük Manifestoları*'nda İkinci Gerçeküstücü Manifesto, çev. Richard Seaver ve Helen R. Lane, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972, s. 184.
2. Georges Bataille, *Lanetli Pay*, Cilt 1, çev. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988.
3. a.g.e., s. 55.
4. Georges Bataille, *Aşırılık Görüşleri, Seçme Yazılar, 1927-1939*, çev. Allan Stoekl, Minneapolis, University of Minnesota Press, ikinci baskı, 1986, s. 242.
5. Bkz. Georges Bataille, *Suçlu*, çev. Bruce Bone, Venedik, the Lapis Press, 1988, s. 69-86, *Nietzsche Üzerine*, çev. Bruce Bone, New York, Paragon Press, 1992, çeşitli yerlerde.
6. Bkz. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan ve Arkadaşları, Fransa'da Psikanalizin Tarihi, 1925-1985*, çev. Jeffrey Mehlman, Chicago, University of Chicago Press, 1990, s. 26.
7. Denis Hollier, "Bir tatmin olunmamış arzu masalı", Bataille'a Giriş, *Suçlu*, s. vii.
8. Georges Bataille, "Sur Nietzsche", *Ouvres Complètes*, VI, Paris, Gallimard, 1973, s. 134. Vurgular Bataille'in. *Nietzsche Üzerine*, s. 114.
9. a.g.e.
10. Bkz. Georges Bataille, *Erotizm*, çev. Mary Dalwood, Londra ve New York, Marion Boyars, 1987, yeniden baskı 1990, s. 63-70.
11. Denis Hollier, *Mimariye Karşı: Georges Bataille'in Yazıları*, çev. Betsy Wing, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989, s. 87-8.

Bataille'in önemli yazıları

- Story of the Eye by Lord Auch* (1928), trans. Joachim Neugroschal, Harmondsworth, Penguin Books, 1982. Reprinted 1986
- Inner Experience* (1943), trans. Leslie Anne Boldt, Albany, State University of New York Press, 1988
- Gulty* (1944), trans. Bruce Boone, Venice, The Lapis Press, 1988
- On Nietzsche* (1945), trans. Bruce Boone, New York, Paragon Press, 1992
- The Impossible. A Story of Rats followed by Dianus and by The Oresteia* (1947-62), trans. Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books, 1991
- The Accursed Share* (1949), Vol. I, trans. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988
- L'Abbé C* (1950), Paris, Minuit, 1950
- Blue of Noon* (1957), trans. Harry Mathews New York, Marion Boyars, 1986 Reprinted 1991
- Eroticism* (1957), trans. Mary Dalwood, London and New York, Marion Boyars, 1987 (reprinted 1990)
- Literature and Evil* (1957), trans. Alastair Hamilton, London, Marion Boyars, 1986
- The Tears of Eros* (1961) trans. Peter Connor, San Francisco, City Lights Books, 1989 (second printing 1990)
- The Trail of Gilles de Rais* (1965) documents presented by Georges Bataille, trans. Richard Robinson, Los Angeles, Amok, 1991
- My Mother, Madame Edwarda, The Dead Man* (1966, 1967) (three novels), trans. Astryn Wainhouse, New York, Marion Boyars, 1988
- Visions of Excess. Selected Writings, 1927-1939*, ed. Allan Stockl, trans. Allan Stockl, Carl R. Lovitt and Donald M. Leslie, Jr., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985. Second printing 1986

Bu kitapta ayrıca bakınız

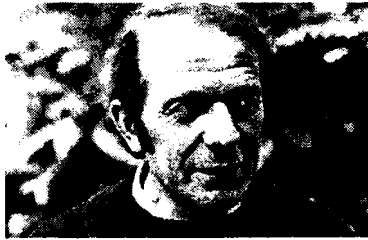
Baudrillard, Kristeva, Lévi-Strauss, Mauss

The College of Sociology, 1937-39 ed. Denis Hollier, trans. Betsy Wing, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988. Contains texts by Bataille and other participants in the College
Theory of Religion, trans. Robert Hurley, New York, 1989

Başka okumalar

Gill, Carolyn (ed.), *Georges Bataille: Writing and the Sacred*, London and New York, Routledge, 1994
 Hollier, Denis, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, trans. Betsy Wing, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989

Lechte, John, 'Introduction to Bataille. The impossible as (a practice of) writing', *Textual Practice*, 7, 2 (Summer, 1993), pp. 173-94
 Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard*, Sydney, Allen & Unwin, 1991
 Plotnitsky, Arkady, *Reconfigurations: Critical Theory and General Economy*, Florida, University Press, of Florida, 1993
 Richman, Michèle, *Reading Georges Bataille*: University Press, 1982
 Stoekl, Allan, 'On Bataille', *Yale french Studies*, 78 (1990). Collection of articles on Bataille



GILLES DELEUZE

(1925-1995)

Jean-Jacques Lecercle'in, felsefe ve *délire*¹ üzerine mükemmel kitabında belirttiği gibi, Gilles Deleuze'un felsefi yazıları felsefe tarihindeki çalışmalarından (sırasıyla Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza üzerine çalışmalar) eleştirel felsefe ve "geleneklere uymayan" edebi eleştiricilik (*Différence et répétition*, *Logique du sens* ve Felix Guattari ile birlikte iki ciltlik *Kapitalizm ve Şizofreni*, *Kafka* ve "Köksap") çalışmalarına doğru ilerledi. Lecercle ayrıca Deleuze'un "Fransız felsefe sahnesinde" eserleri Fransızca'da çok az edebi dikkat çekmiş "bir yabancı"² olduğunu da söyler, bunun sebebi büyük ölçüde onun, "meslektaşlarının bir çoğunun dahil olduğu usta-çırak ilişkilerinden uzak kalması"dır.³

Oysa İngilizce konuşan ülkelerde Deleuze, Michel Foucault ve Jacques Derrida ile birlikte çağdaş Fransız düşünürlerinden en fazla

alıntı yapılanlarından biridir. Diğerlerinin tersine Deleuze'un düşüncelerini sunmak üzere Fransa dışına nadiren çıktığı düşünüldüğünde, bu çok daha önemlidir. "Usta-çırak ilişkileri"ni reddettiği doğru ise de, Deleuze'un felsefi yörüngesinde Nietzsche'nin rolü de kabul edilmelidir; Nietzsche gibi Deleuze'un de -hiç değilse de- az sayıda taklitçisi varsa da, yine de bu eşsiz durumun belirli bir mantığı vardır; düşüncesi radikal biçimde yatay olan bir düşünürün mantığı.

Deleuze, 1925'te doğdu. Paris'te Lycée Carnot'ya devam etti ve 1944 ile 1948 arasında, birçok kişinin yanı sıra Michel Butor, Michel Tournier ve François Châtelet ile tanıştığı Sorbonne'da felsefe eğitimi gördü. Başlıca öğretmenleri Ferdinand Aliquié (Descartes uzmanı ve Gerçeküstücülük felsefesinin açıklayıcısı), Georges Canguilhem (Foucault'nun denetmeni) ve Jean Hyppo-

lite (Hegel uzmanı) idi. 1948'de felsefedeki yeterlilik sınavını kazanmasının ardından Deleuze, 1957'ye kadar çeşitli liselerde felsefe dersi verdi. 1957'den 1960'a kadar Sorbonne'da felsefe tarihi dersleri verdi, 1960'dan sonraki dört yıl boyunca Centre National de Recherche Scientifique (CNRS)'te çalışmıyordu. Deleuze, 1964'ten 1969'da Foucault'nun ısrarlı istekleri üzerine Vincennes'te felsefe profesörü olarak atanmasına kadar, Lyon Üniversitesi'nde ders verdi. Deleuze, ayrıca 1969'da, majör tezi *Différence et répétition* ile minör tezi *Spinoza et le problème de l'expression*'u savundu. 1987'de öğretmenlikten emekliye ayrıldı.

Différence et répétition'un savı, genel olarak, çağdaş dönemde yinleme ve ayırım oyununun, aynı ve gösterim oyununun yerini aldığı görüşü üzerinde durur. Yinleme ve ayırım, aslında, gösterimsel olmayan ve radikal biçimde yatay bir düşünceye yönelik bir hareketin işaretleridir ve Deleuze, bu düşüncenin en önemli uygulayıcısıdır. Göreceğimiz gibi, Deleuze'ün Nietzsche okuması, yataylığın labirentlerine giren bir yol sunar. Ama bu konuya devam etmeden önce, Deleuze'ün düşüncesinin radikal biçimde yatay olduğunu söylerken ne kastettiğimizi anlatalım. "Yatay" ya da "dikey" terimleri ya da onların çeşitlemeleri (Deleuze'ün "köksap" terimi yatay-

lığı çağrıştırır zaten, ama yataylık kapsam olarak daha geniştir) Deleuze'ün *yaratısında* fiili olarak, büyük ölçüde ve hiçbir belirgin anlamda ortaya çıkmamasına rağmen, bunlar bu *yaratının* yapısını aydınlatmaya yönelirler ve böylece kesin bir açıklayıcı güce sahiptirler.

Radikal biçimde yatay düşüncenin, düşüncenin diğer biçimleriyle karşılaştırılması oldukça güçtür: Çünkü çeviri araçlarının formüle edilmesi güçtür. Bu düşünce büyük ölçüde kendi normlarına ve kavramlarına göre işler. Deleuze'ün, bu sebeple, felsefe tarihini Fransa'daki disiplinde geleneksel olarak tanımlanan şekliyle hiç benimsememesi önemlidir. Ona göre, düşünen (örneğin düşüncede bir olay yaratan) bir filozof, kendini felsefe tarihinden ayırır; Nietzsche'nin deyiimiyle, çöle girer. Bu radikal yataylık, belki de paradoksal olarak, aynılık düzeneğine (herkesin aynı düzeyde olmasına) değil, ayırmaların kararsızlığına yol açar. Öyleyse, radikal yataylık, karşılaştırmanın temelini sorunlu olduğu radikal ayırım düzeninin benzeridir. Yine, yatay eksen, Aynı'yı temel alan gösterimci düşüncede olduğu gibi, özdeşlikler arasındaki sınırları pekiştirmeyi gerektirmez, onun yerine, bütünü sınırların ve engellerin geçirgenliğine götürür. Yatay düşüncenin, günlük yaşamın dikey düşüncesi olan bürokratik hiyerarşiyi -özdeşliklerin

birleştirilmesini gerektiren düşünce- devre dışı bırakmasının (ona karşı durmasının değil) sebebi budur.

Peki Deleuze, Nietzsche'yi, radikal yataylığın ışığı altında nasıl okur? Onun Nietzsche'yi (deyim uygunsa, bir kanon filozofunu) gerçekten de okuması, onun felsefe tarihinin dışında olma düşüncesini kuşkulu kılmaz mı? Burada iki noktanın aydınlatılması gerek: Birincisi, Deleuze kendisini bir filozof sayar ve felsefe tarihi (kanonu) tarafından sunulan malzemeyle çalışır. Bir filozof olmak, diğer filozofların eserleri ile ilişkide olmaktır. İkincisi, Nietzsche, felsefe tarihini teğet geçer ve Deleuze onu özel bir biçimde, Nietzscheci "Öncesiz ve Sonrasız Yinelenme" ve "iktidar iradesi" kavramlarını vurgulayarak okur.

Deleuze'ün Nietzsche okuması burada bütünüyle açıklanamayacak kadar karmaşıktır, ama bu okumada öne çıkan bir dizi nokta vardır. Bunlardan ilki, Nietzsche'ye göre - Hegel'in aksine- "köken" in ayrımlar çokluğu anlamına gelmesidir. Bu düşünce Nietzsche'nin soybilim kavramını kullanması ile bağlantılıdır. Soybilim, verili bir anda, kendini onlardan ayırma çabasıyla, ataları konumlandırmadır. Böylece Platon'un idealizmi, Kant'ın eleştirileri ve Hegel'in diyalektiği, Nietzsche'ye göre, felsefesinin tüm bunlardan pozitif şekilde uzaklaştığı yere ka-

dar önemlidir; bu ise yeniden değerlendirme yolu ile başarılır. Deleuze gösterir ki soybilim, Nietzsche'ye göre, temelde, bir yorumdan çok bir değerlendirmedir. Değerlendirme bir uzaklaşma gerektirir; uzaklaşma, ayrımın ögesidir. Nietzsche geçmişin filozoflarına sadece bir savaşçının yığıtlığını doğrulamaya değer bir düşman araması gibi bir ihtiyaç duyar; yani onun geçmişi kullanışında saygılı hiçbir yan yoktur. Deleuze, Nietzsche'nin düşüncesinin kararlı olarak anti-diyalektik olduğunu ve bütün özdeşliklerden kuşkulandığını ileri sürer. Ayrım felsefecisinin kendisini karşısına yerleştirdiği nesne "kuvvetler hiyerarşisi"dir ya da onu açıklayan, şiddetler hiyerarşisi. Bu kuvvetler hiyerarşisi, nesnenin değeridir.⁴ Eğer Nietzsche'ye göre nesne her zaman bir kuvvetler oyunuysa, bu, onun aslında başka bir özne olduğu anlamına gelir. Daha doğrusu Nietzsche'nin felsefesi, tam da özne ve nesne sorunsalı arasındaki ayırt etme işlemini yapmaya başlar. Gerçekten de özne ve nesne, metafizik kategorilerdir; mantıksal olarak, birlik ve özdeşlik kavramlarını gerektirir. Bunlar (Hegel'inki gibi) "dikey" felsefelerin kategorileridir. Bütün dikey felsefelerin tekil yönü, kavramın hakikatinin, gösterdiği gerçeklikten ayrılmasındadır. Yani Platon için "iyi" kavramı iyyinin maddi olarak bütün tezahürlerin-

den farklıdır; görünüş dünyası, öz ya da gerçeklik dünyasından ayrı ve başkadır. Tersine, Deleuze'un Nietzsche'si bu farklılıkları reddeder. Ona göre iyi ve kötü birer değerdir; nesnel iyi yoktur, sadece öznel değerler vardır ya da, daha kesin söylersek, sadece değerler, yani ayrımlar vardır; görünen, "öznel" dünya var olan tek dünyadır. Yani nesnel hakikatin dikey eksen, Nietzsche eliyle, değerlerin yatay eksenine lehine altüst edilmiştir. Deleuze'ü büyük ölçüde kendisine çeken de budur.

Modern çağda Nietzsche tarafından başlatılan düşüncede yataylık, yaratıcı olarak düşüncenin, belki de şiirin bir biçimi olarak düşüncenin yolunu açar. Ve gerçekten de, Nietzsche, sadece büyük bir biçemci olmakla kalmaz, aynı zamanda felsefesinin bir parçasında bir biçem aşırılığına gider. Deleuze, büyük filozofların her zaman büyük biçemciler olduğuna dikkat çeker. Biçem, ayrım filozofunun emsalsiz doğasını da pekiştirir. Biçim de felsefeyi, felsefesinin üstünde ve üzerinde aşkın, filozof-öznenin varolmaması anlamında, bir pratiğe çevirir; tıpkı eylemlerinden bağımsız eylemci ya da tepkilerinden ayrı bir etkinin bulunmaması gibi. "Özne", "eylemci" ve "etki", dikey eksenin karakteristiği olan metafizik kavramlardır. Yatay eksen her zaman hareket halindeyken, dikey eksen, sağlam bir

şekilde yerleşmiş ve görece değişmeyen şeyi şekillendirir.

Spinoza, Proust, Leibniz ve Lewis Carroll okumalarında Deleuze, yataylık ilkesini zengin şekilde kullanır. Böylece, Spinoza için "dışavurum" bir özün açıklandığı bir görünüş değildir. Ahlaklılık da kişinin amaç edinebileceği bir idealler grubu değildir. Dışavurum daha çok bir dünyada oluş ve eyleyiş yoludur, ahlaklılık ise eylem gücünü yükselten "bir zevk etiği"dir.⁵ Proust'ta odak, göstergeler üzerindedir - nesnelerin, anlamların ya da hakikatin gösterimi olarak göstergeler üzerinde değil, ya da -*Geçmiş Zaman Peşinde* için düşünülebileceği gibi- belleğin aracı olarak göstergeler üzerinde değil, bir şeyler öğreten kendilikler olarak göstergeler üzerindedir. Proust'un yazılarında, göstergeleri yorumlamak temel bir öğrenim sürecinden geçmek demektir, ki bu, sanat eseri söz konusu olunca, göstergelerin özlere bağlı olduğunu ve özlerin, içerisine öznelerin dahil edildiği ayrımlar yolu ile meydana getirildiğini (bunlar, birlikler değil, tekil niteliklerdir) gösterir. Yine Deleuze, Leibniz'in felsefedeki "kat" kavramını -sanat tarihindeki Barok dönemin esinlediği bir kavram- bulduğu zaman, ayıran figürlerin oluşumu olarak yeni bir felsefe pratiğine giden yolu açtığını gösterir. Kat, bu figürlerin (örneğin monad) birlik tarzıdır. Daha kesin

söylersek kat, ayrımın kendisiyle olan ilişkisidir. Son olarak yatay olan, bir Lewis Carol okumasında, dizi halinde oluşturulmuş (birleştirilmiş) bir kitapta ortaya çıkar; *Antlamın Mantığı*. Diziler, tanımları gereği, üreyebilir, Lecercle'in de gösterdiği gibi, "üreme her zaman düzene yönelik bir tehdittir".⁶ Yatay, böylece dizilerin çoğalmasına karşılık gelecektir.

Deleuze'un kendi felsefesine de damgasını vuran yataylık ilkesi, Felix Guattari ile işbirliği içinde oluşturulan eserlerindeki Freud ve psikanaliz eleştirisinde çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar. Deleuze ve Guattari'ye göre, Freud'un Oidipus Kompleksi kuramı, hiyerarşik "ağaç benzeri" düşüncenin üstünlüğünü pekiştirmeye hizmet eder. Oidipus ilkesinin kaçınılmaz olarak, *Anti-Oidipus* yazarlarının hayal gücünden yoksun bir şekilde indirgemeci bulduğu bir köken olay ya da travma kavramına götürdüğünü söylerler. Lacan'ın aksine, Deleuze ve Guattari, eksiklikte bulunan arzu kuramını reddederler ve aslında Freud'un baskılanma kavramını da reddederler. Freud'a göre, özne ve nesne arasındaki farklılığın olasılığı, bizzat baskılanma kavramına dayanır. Baskılanma çocuğun anneden ayrılma ve (Lacan'ın gördüğü şekliyle) simgesel düzene -Yasa ve Babanın Adı düzenine- girişiyle ortaya çıkar. Bu baba ilkesi -özdeşlik ola-

rak köken ilkesi- yazarlarımız tarafından şiddetle reddedilir. Onlara göre, -arzuyla tanımlanan- birey ve -yasayla tanımlanan- kolektiflik arasında farklılık yoktur; tersine, sadece toplumsal bir arzu vardır. Sonuç olarak arzu her zaman hareket halindedir, her zaman duruma bağlı farklı öğelerden oluşturulur; Oidipal bir gösterim tiyatrosundan ziyade bir makine gibidir. "Arzu makineleri" ve "organsız beden" deyimleri kuramın yataylığını pekiştirir. Arzunun -negatif olan- yokluk temelinde bir arzu olmadığını, her zaman hareket halinde olduğunu ve kendini yeniden biçimlendirdiğini görmüştük: olumlu bir akış süreci ve kaçış hatları sürecidir arzu. "Organsız beden" (terim Antonin Artaud'dan alınmıştır), belki de tahmin edilebileceği gibi, kesinlikle organik bir beden (organlara sahip bir beden, "Oidipal indirgemenin bedeni") değildir, siyasal kuruluş gibi, her zaman oluşum ve dağılma süreci içindeki bir bedendir. Organsız beden, bağlayıcı bir sentez içinde üretilir ve beden ne imgesi ne de izdüşümüdür. Kısacası, organsız beden "köksaplı"dır ve oluşturulmuş ya da ağaç benzeri değildir.

Genel olarak, Deleuze'un çağdaş dönemin en fazla kendinin bilincinde ve yaratıcı filozoflarından biri olduğuna kuşku yoktur. Aslında, felsefe tarihi konusunda çok bilgili bir kişi konumunda yazmamasına rağmen

men, felsefesi İngilizce konuşan birçok ülkede demokratik bir akora dokunmuş gibi görünüyor. Yine de insan, Nietzsche'den esinlenen radikal yataylık arayışının da kendi türünde bir saflık barındırıp barındırmadığını merak ediyor. Çünkü, en azından, Deleuze'ün en açık politik yazılarında, çekincesiz bir Nietzschecilik görüyoruz: Nietzsche'nin "evet"i "n'inci" dereceye yükseltilmiş ve "hayır" silinmiştir. Kısıtlayıcı bağlardan kurtulmuş bir yaratıcılığın lehine, baskılanmadan ve negatiften kaçınma aceleciliği içinde, bazı psikanalizcilerin öne sürdüğü gibi, bu yaratıcılığın sonucunun (dikey olarak örgütlenmiş) savaşta bir azalma, fakat şiddet potansiyyelinde bir artış olup olmayacağını sormak önemlidir. Tam da Deleuze felsefesinin önemi yüzünden, böyle bir konunun bütünüyle incelenmesi gerekiyor.

NOTLAR

1. Jean-Jacques Lecercle, *Aynanın İçinden Felsefe: Dil, Saçma, Arzu*, La Salle, Illinois, Open Court, 1985, s. 90.
2. a.g.e., s. 91.
3. a.g.e.
4. Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Hugh Tomlinson, New York, Columbia University Press, 1983, s. 8.
5. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books, 1988, s. 28.
6. Lecercle, *Aynanın İçinden Felsefe*, s. 95.

Bu kitapta ayrıca bakınız
Bataille, Freud, Lacan, Nietzsche

Deleuze'ün önemli yazıları

- Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature* (1953), trans. Constantin V. Boundas, New York, Columbia University Press, 1991
- Nietzsche and Philosophy* (1962), trans. Hugh Tomlinson, New York, Columbia University Press, 1983
- Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties* (1963) trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984
- Proust and Signs* (1964 and 1970), trans. Richard Howard, New York, G. Braziller, 1972
- Bergsonism* (1966), Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York, Zone Books, 1988
- Expressionism in Philosophy: Spinoza* (1968), trans. Martin Joughin, New York Zone Books, 1990
- Difference and Repetition* (1969), trans. Paul Patton, London, The Athlone Press, 1994
- The Logic of Sense* (1969), trans. Mark Lester, edited by C.V. Boundas, New York, Columbia University Press, 1990
- Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (1972) (with Felix Guattari), trans. Robert Hurley, M. Seem and H.R. Lane, New York, Viking Press/A Richard Sever Book, 1977
- Kafka: Toward a Minor Literature* (1975) (with Felix Guattari), tran. Dana Polan, minneapolis, University of Minnesota Press, 1986
- Dialogues* (1977) (with Claire Parnet), trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York, Columbia University Press, 1987

A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia (1980)(with Felix Guattari), trans. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987

Francis Bacon: The Logic of Sensation (1981), 2 vols, trans. Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books, 1988

Cinema 10 The Movement-Image (1993), trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986

Cinema 2: The Time-Image (1985), trans. Hugh Tomlinson and Roberts Galeta, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989

The Fold: Leibniz and the Baroque (1988), trans. Tom Conley, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992

Interviews, 1972-1990 (1990), New York, Columbia University Press, 1994

Qu'est-ce que la philosophie? (with Felix Guattari), Paris, Minuit, 1991

Critique et clinique, Paris, Minuit, 1993

Constantin Boundas (ed.), *The Deleuze Reader* (contains, among others, selections from *Nietzsche and Philosophy*,

Difference and Repetition, *Anti-Oedipus*, *A Thousand Plateaus*, *The Logic of Sense*, *Kafka*, as well as an excellent bibliography of Deleuze's works), New York, Columbia University Press, 1993

Başka okumalar

Bogue, Ronald, *Deleuze and Guattari*, London and New York, Routledge, 1989

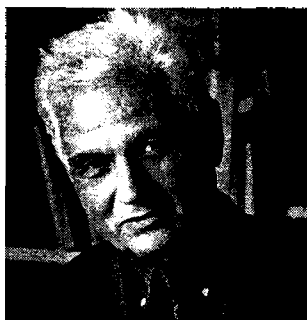
Boundas, C.V. and Olkowski, D. (eds), *Deleuze and the Theatre of Philosophy*, New York, Routledge, 1993

Burchell, Graham, 'Introduction to Deleuze', *Economy and Society*, 13 (1984), pp. 43-51

Hardit, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993

Lecercle, Jean-Jacques, *Philosophy through the Looking Glass* La Salle, Illinois, Open Court, 1985, pp. 86-117, and 160-97

Patton, Paul, 'Conceptual politics and the warmachine in *Mille Plateaux*', *Substance* (1984), 44/5, Vol. XIII, Nos 3-4, pp. 61-80



JACQUES DERRIDA

(1930-2004)

Jacques Derrida, son zamanlarda, Marks üzerine yazdığı bir kitapla çalışmalarına yeni bir boyut kattı. Yapısökümcü felsefesinin, kesinlikle basit anlamda Marksizm karşıtı olmadığını söyledi. Böylece birçokları, belki de yanlış bir şekilde, Derrida'nın yazıbiliminde/grammatology gerçekten de politik bir öğenin olup olmadığını görmeyi bekliyor.

Cezayirli Yahudi bir ailenin oğlu olan Jacques Derrida 1930'da Cezayir'de doğdu ve 1959'da Fransa'ya geldi.* Paris'te Ecole Normale Supérieure'da (rue d'Ulm) eğitim gören Derrida, ilk olarak 1965'in sonunda, Paris dergisi *Critique*¹'de tarih konulu kitaplar ve yazmanın doğası üzerine iki uzun eleştiri yazısı yayımlamasıyla geniş bir kesimin dikkatini çekti. Bu yazılar Derrida'nın en ünlü ve muhtemelen en tanınmış

eseri *Yazıbilim Üzerine*'nin temelini oluşturdu.

Derrida'nın felsefeye ve, daha özelde, Batı düşünce geleneğine yaklaşımının altında bir dizi önemli eğilimler yatar. Bunlardan birincisi, bu geleneğin özdeşlik mantığına bağlılığı üzerine düşünme ve bunun altını oymaya yönelik bir ilgidir. Özdeşlik mantığı, özellikle Aristoteles'ten gelir ve, Bertrand Russell'in sözleriyle, aşağıdaki temel özellikleri içerir:

(1) *Özdeşlik yasası*: "Bir şey ne ise odur."

(2) *Çelişiklik yasası*: "Hiçbir şey hem kendisi hem karşıtı olamaz."

(3) *Ara durumun dışlanması yasası*: "Her şey ya olmalı ya olmamalıdır."²

Bu düşünce "yasaları" sadece mantıksal tutarlılığı gerektirmekle

* Derrida 2004 Ekim'inde, Paris'te pankreas kanseri tedavisi gördüğü hastanede öldü. (ç.n.)

kalmaz, aynı zamanda aynı derecede derin ve söz konusu geleneğin karakteristiği olan bir şeyi ima ederler, yani, bu yasaların bahsettiği özsel bir gerçekliği; bir kökeni. Mantıksal tutarlılığı korumak için, bu köken “basit” (yani çelişkisiz), homojen (aynı maddeden ya da cinsten), kendisinde mevcut ya da kendisiyle aynı (yani herhangi bir aracılıktan ayrı ve başka, kökenle bilinç arasında hiçbir boşluk olmaksızın kendisinin bilincinde) olmalıdır. Açıkçası, bu “yasalar” belirli özelliklerin dışlanmasını içerir, yani: karmaşıklık, aracılık ve ayrımın - kısacası “katışıklılık” ya da karmaşıklığı çağrıştıran özelliklerin. Bu dışlama işlemi, genel; metafizik bir düzeyde, dahası Batı düşüncesinin işleyişine hâkim olan bütün bir kavramlar sisteminin (duyulur-anlaşılr; ideal-gerçek; içsel-dışsal; kurgu-hakikat; doğa-kültür; konuşma-yazma, etkenlik-edilgenlik) kurulmaya başladığı düzeyde gerçekleşir.

“Yapısökümcü” denilen yaklaşım yoluyla Derrida, Batı metafizik geleneğinin ve bu geleneğin özdeşlik yasasında bulunan temelinin doğasına yönelik köklü bir inceleme başlatır. Görünüşte, bu incelemenin sonuçları -Rousseau’nun felsefesiyle ilgili olarak aşağıda verilen örnek gibi- paradokslar ve mantıksal aporiarlar/çıkılmazlar ile delik deşik olmuş bir geleneği açığa çıkarır gibi görünür.

Rousseau bir yerde yalnızca doğanın sesinin dinlenmesi gerektiğini ileri sürer. Bu doğa, kendisine özdeşdir, hiçbir şeyin eklenemeyeceği ve çıkartılamayacağı bir bolluktur. Ama aynı zamanda dikkatimizi doğanın aslında eksik olduğu olgusuna da çeker. Örneğin bir anne, memesinde, bebeğine yetecek kadar süt üretemez. Bundan sonra eksiklik, doğada yaygın olarak görülme-ye başlanır; belki de doğanın en önemli özelliğidir. Derrida, bu kendine yeten doğanın, Rousseau’ya göre, aynı zamanda eksik olduğunu da gösterir³. Eksiklik, aslında, doğanın kendine yeterliliğini -yani özdeşliğini ya da, Derrida’nın tercihiyle, öz-bulunuşunu- da tehlikeye atar. Doğanın kendine yeterliliği ancak eksik tamamlanırsa korunabilir. Ancak, özdeşlik mantığına uyacak olursak, doğa bir tamamlayıcı gerektiriyorsa, aynı zamanda kendine yeterli (kendisiyle özdeş) olamaz; çünkü kendine yetmek ve eksiklik birbirine karşıttır; özdeşliğin temeli bunlardan biri ya da öteki olabilir, ama çelişkiden kaçınmak açısından, ikisi birden olamaz. Bu örnek bir istisna değildir. Bu özdeşliğin katışıklılığı ya da öz-bulunuşun altının oyulması, aslında kaçınılmazdır. Çünkü, daha genel konuşursak, görünüşte “basit” olan her köken, tam da kendi olasılığının koşulu olarak, bir köken-olmayan-dır. İnsanlar, kendilerini ve dünyayı

tanımak için, bilincin aracılığına ya da dilin aynasına ihtiyaç duyarlar; ancak bu aracılık ya da ayna (bu katışıklıklar) bilgi sürecinin dışında bırakılmalıdır; bilgiyi olanaklı kılan onlardır ve yine de bilgi sürecinin içine dahil edilemezler. Yok, eğer dahil edilirse, görüngübilimcilerin felsefesinde olduğu gibi, kendileri (bilinç, öznellik, dil), bir tür kendine özdeş varlık haline gelirler.

Batı düşüncesinin temellerini inceleyen “yapısöküm” süreci, bu inceleme işini, bu paradoksları ya da çelişiklikleri ortadan kaldırma umuduyla yapmaz; bu geleneğin zorunluluklarından kaçabilme ve kendi adına bir sistem kurma yeteneğine sahip olduğunu da iddia etmez. Tersine, kendileri için getirilen iddialar bakımından sürdürülemez gibi görünen kavramların kendisini kullanmak zorunda olduğunun da farkındadır. Kısacası, o da bu iddiaları (en azından geçici olarak) sürdürmek zorundadır.

Yapısökümün dürtüsü sadece felsefi olarak düşünce “yasaları”nın eksik olduğunu göstermek değildir. Daha çok, Derrida’nın *yaratısında* belirgin olan eğilim, etkiler yaratmak, felsefi bölgeyi açarak onun bir yaratıcılık ve buluş alanı olmaya devam etmesini sağlamaktır. Ayrım ya da *différance** kavramı, belki de Derrida’nın eserlerinde en açık bi-

çimde görülebilen ikinci eğilime götürür bizi; felsefenin yaratıcılığını koruma arzusuna paralel bir eğilime.

Différance, Derrida’nın 1968’de, Saussurecü ve yapısalcı dil teorisine yönelik araştırmalarının ışığında tuttuğu bir terimdir. Saussure dilin en genel biçimiyle “pozitif terimleri olmayan” bir ayrımlar sistemi olduğunu göstermek için çok çabalamıştı, Derrida ise böyle bir kavrayışın ne daha sonraki yapısalcılar ne de Saussure’nin kendisi tarafından bütün içeriğiyle anlaşılmadığını belirtir. Pozitif terimleri olmayan ayrım, dildeki bu boyutun her zaman idrak edilmemiş olarak kalması gerektiği anlamına gelir; daha kesin konuşursak, bu ayrım kavramlaştırılmaz. Derrida’da ayrım, bu düşüncenin olasılık koşulunun kendisi olduğu için, Batı metafizik düşüncesinin dışında kalan şeyin prototipi haline gelmiştir. Elbette insanlar, günlük yaşamda, ayrım ve ayrımlar hakkında rahatça konuşurlar. Diyelim ki, örneğin şu (özel bir niteliğe sahip) “x”, (başka bir özel niteliğe sahip) y’den ayırdır ve genellikle bu ayrımı yaratan niteliklerin sıralamanın olanaklı olduğunu söylemeye çalışırız. Ancak ayrıma, -onun görüngüsel bir biçime sahip olabileceğini ima ederek- Saussure’nin ayrım olduğunu bildirdiği, etkin biçimde kav-

* kimi çevirilerde *ayırım*. (ç.n.)

ramlaştırılmaz ayrım olmayacak şekilde, pozitif terimler vermek demektir bu. Derrida'nın böyle yeni bir sözcüğü ortaya koymasının ilk sebebi, düşünürün, sağduyunun kavramlaştırılabilir ayrımını, aynı'nın düzenine geri getirilmiş ve bir kavram yoluyla bir özdeşlik verilmiş ayırmadan ayırt etme isteğidir. Ayrım bir özdeşlik değildir; iki özdeşlik arasındaki ayrım da değildir. Ayrım, ertelenmiş ayırmadır (Fransızca'da aynı fiil (*différer*) hem "ayrı olmak" hem de "ertelemek" anlamına gelir). *Différance*, bizi, Derrida'nın yapısı karşı konulmaz şekilde ikili olan eserlerinde öne çıkarılmış bir dizi terime uyanık kılar: İlaç (hem zehir hem panzehir), ek-lenti (hem artık hem gerekli ek-leme); kızlık zarı (hem içeride hem dışarıda).*

Derrida'nın yeni teriminin bir başka gerekçesi, Saussure'ün dil kuramından gelir. Saussure, yazmanın, dil topluluğunun üyelerinin konuştuğu konuşmaya ikincil olduğunu söylemişti. Saussure'e göre yazma, dilin deformasyonu bile sayılabilir; şu anlamda ki: yazma (dil-bilgisi yolu ile) dilin hakiki bir tem-sili olarak alınmışsa da, aslında dilin özü, Saussure'ün iddiasına göre, her zaman değişen yaşayan konuş-

ma içinde bulunur yalnızca. Derrida bu ayrımı sorgular. Ayrım konusunda, Saussure'ün de yapısalcıların da (krş. Lévi-Strauss) konuşma diline ait bir yazma kavramıyla, bütün karmaşıklıkları boşaltmaya çabala-yan bir kavramla çalıştığını söyler. Yani yazma bütününü grafik, belki belleğe yardımcı ama konuşmaya göre ikincil bir şey olarak varsayılmıştır; temelde sesbilgisel olduğu, böylece dilin seslerini gösterdiği kabul edilmiştir. Konuşmanın, kendi açısından, düşünceye ve böylece duygularına, fikirlerine ve niyetlerine daha yakın olduğu varsayılmıştır. Böylece birincil ve daha orijinal olan konuşma, yazmanın ikincil, gösteren durumunun karşıtıdır. Yazıbilimci (yazı kuramcısı) Derrida, bu ayrımın sürdürülemez olduğunu göstermeye çalışır. *Différance* teriminin kendisi, örneğin, ses düzeyinde tespit edilemeyecek, indirgenemez bir grafik öğeye sahiptir.** Ek olarak, sesbilgisel yazımın bütünüyle sesbilgisel olduğu ya da konuşmanın bütünüyle işitme ile ilgili olduğu iddiası, konuşmanın gösterilemeyen sessizlikleri (boşlukları) ile birlikte, noktalamanın yalnızca grafik olan doğası ortaya çıktığı andan itibaren kuşku hale gelir.

Derrida'nın yaratısının bütünü,

* Bu terimler sırasıyla *pharmakon*, *supplement*, *hymen*. (ç.n.)

** Fransızca'da *différence* (ayrım) ile *différance* (Derrida'nın terimi) ayrı şekilde yazılmasına rağmen, aynı şekilde okunurlar. (ç.n.)

şu veya bu şekilde, *différance* gibi en geniş anlamda yazmanın doğasının araştırılmasıdır. Yazma, her zaman resimyazısına/pictograph, anlam belirten işaretlere* dair ve sesbilgisel öğeleri içerdiği yere kadar, kendisiyle özdeş değildir. Öyleyse yazma her zaman katışıklıdır ve böylece özdeşlik kavramına ve sonunda “basit” olarak köken kavramına meydan okur. Ne bütünüyle vardır ne bütünüyle yoktur, saydamlığa yönelik gidişte kendi kazıntularından çıkan izdir. Bunun da ötesinde yazma, çağrıştırdığı varsayılan görüngüsel biçimlerden daha “asıl” bir anlama sahiptir. İz, işaret, grafem** olarak yazma, bütün görüngüsel biçimlerin önkoşulu haline gelir. Bu, *Yazıbilim Üzerine*’nin “Kitabın sonu ve yazmanın başlangıcı” başlıklı bölümünde örtük olan anlamdır. Bu bölüm, yazmanın, en kesin anlamda sanal olduğunu, görüngüsel olmadığını gösterir; üretilen şey değildir, üretimi olanaklı kılan şeydir yazı. Sibernetik, kuramsal matematik ve bilişim kuramının kapsadığı bütün alanı çağrıştıır.⁴

Felsefe tarihinin yanı sıra edebiyat, sanat ve psikanalizden alınan temalar üzerine düşünürken, Derrida’nın stratejisinin bir kısmı yazmanın (ve her tür özdeşliğin) “katışık-

lılığını” görünür hale getirmektir. Yani Derrida sık sık, okuyucuyu, (felsefe ve edebiyat gibi) disiplinler ve konu (yazma/felsefe ve otobiyografi) arasındaki sınırların belirsizleşmesine hazırlıklı hale getirecek şekilde retorik, grafik ve şiirsel stratejiler kullanarak (örneğin *Matem Çanı* ya da *Sokrates’ten Freud ile Ötesine Kartpostal*’da olduğu gibi) doğrulamaya çalıştığı şeyi gösterir. *Différance*’ın 1968’de Sorbonne’da yapılan ilk genişletilmiş sunumunda, zeki bir dinleyici, bir parça pişmanlıkla da olsa, “Eserlerinizde dışavurum o denli önemli ki dinleyicinin dikkati sürekli bir yanda sizin konuşma şeklinize, diğer yanda söylemek istediğiniz şeye yönelik bölünüp yönlendiriliyor,” demişti.

Derrida cevap olarak “Kendimi... gösterilen şeyin artık gösterenden kolay kolay ayrılamaz olduğu belirli bir noktaya yerleştirmeye çalışıyorum,”⁵ dedi.

Metnin şiirsel ile retorik boyutunu (gösteren düzeyi) “içerik”, ileti ya da anlamdan (gösterilen düzeyi) kesin şekilde ayırmanın olanaksız olduğunun gösterilmesi, Derridacı girişimin bütünündeki en gerekli ve yine de tartışmalı tavidir. Önemli sayıda Amerikalı edebiyat eleştirmeni bu stratejinin karşısında bü-

* ideograph: anlamı belirten işaret (ç.n.)

** grapheme: bir sesbirimi temsil eden bütün harfler ve harf kombinasyonları, örneğin /f/ sesbirimi için f, ph, ve gh. (ç.n.)

yük ölçüde büyülenirken, böyle bir stratejinin ne dereceye kadar felsefecinin (bilinçli) kontrolü altında *olabileceği* gerçekten de merak edilebilir. Eğer disiplin ve tür sınırları oldukça özel tarihlerle varılan bir uzlaşım ise yani, bunun uzantısı olarak, eğer bir tür emanet temel üzerinde kurulmuşlarsa, onları altüst etmek olanaklı hale gelir. O durumda altüst edilen şey aslında görece kırılgan bir çalışma ilkesidir, bir tür derinden sağlamlaştırılmış, özsel hakikat değil. Derrida'dan esinlenen Laclau'nun politik kuram üzerine çalışmalarında, politikaya yeni bir hız kazandırır gibi görünen şey, bu özdeşlik kırılganlığıdır. Özdeşlikler inşa edilmiş oldukları ve özsel olmadıkları için, kaçınılmaz olarak kırılındırlar, ama her şeye rağmen daha az önemli degillerdir.

Bir başka açıdan, Derrida'nın eserleri yeni bir yaratıcılığa, yazıbilim olarak yazmaya yönelik ilginin *pratik* etkiler doğurduğu bir anlama açılır. Burada, Derrida'nın öncesiz ve sonrasız, metafizik ilkelerin son derece kırılgan ve sonuçta belirsiz bir temeli olduğunu gösterdiğini hatırlayalım. Sabit bir özdeşliği olduğu için doğru ve "uygun" olan (özel isim gibi), en sonunda "uygun olanın" yapısökümüne yol açar (örneğin, bir isim yalnızca basit, "ger-

çek" ya da görüngüsel bir nesne ya da kişiyi göstermez; çünkü retorik bir boyutu da vardır; sözcük oyunlarının görünür hale getirdiği bir boyuttur bu). Bir özel ismin uygun "suz"* olduğu gösterilince, Derrida'nın verdiği anlamda yazı ortaya çıkar. Fransız şairi F. Ponge'un (Derrida tarafından tanınmış bir makalesinde *éponge*'a (sünger) dönüştürülen) ismi, yaratıcı felsefi ve eleştirel yazıya hayranlık verici bir kaynak sunar. İngilizce'de sadece Wordsworth ve Joyce'taki "joy"¹³ düşünülünce bütün bir dizi "uygunsuz" çağrışımlarla başlar. Sözcük oyunu, çevrik sözcük,** etimoloji ya da herhangi bir sayıda ayırıcı özellik yolu ile (Joyce'taki "joy"u hatırlayın), özel bir isim ile bir ya da daha çok farklı kavram, düşünce ya da sözcük (diğer dillerin sözcükleri de dâhil olmak üzere) sistemi arasında bağlantı kurulabilir. Derrida, aslında, özel isim ile değişken imgeler ve sesler dizisi arasında da bağlantı kurmuştur; öyle ki, bir bakış açısına göre, gönderge metnin, eleştirel metinle tam bir teğet ilişkisi içinde olduğu görülür (bakınız *Matem Çanı*'nda Jean Genet'nin eserlerinin ele alınışı; ya da Francis Ponge'un eserleri "üzerine" *Signé-ponge* makalesi). Gerçekten de, geleneksel edebiyat eleştirisi bir baş-

* "im-"proper: aynı zamanda "cins" (isim) anlamına gelir. (ç.n.)

** *anagram*: bir kelimenin harflerini değiştirerek elde edilen yeni kelime. (ç.n.)

kası tarafından yazılan edebi metnin (anlamsal, şiirsel ya da ideolojik) hakikatini bulma, ardından da bu metnin “birincilliği” önünde saygılı, ikincil bir rol benimseme eğiliminde iken, Derrida “birincil” metni yeni bir esin ve yaratıcılık kaynağına dönüştürür. Artık eleştirmen/okuyucu yalnızca yorum yapmakla yetinmez (ki zaten durum hiçbir zaman bütünüyle böyle olmamıştır), kendi açısından da bir yazar haline gelir.

Yine sağduyunun, dilin az ya da çok ârızı bir niteliği olduğunu varsayma, böylece sözcüklerin, sözcük öbeklerinin, tümcelerin vs. değişik bağlamlarda tekrarlanabileceğini kabul etme eğiliminde olduğu tekrarlanabilirlik/iterability, aslında, Derrida’nın gösteren düzeyini gösterilenden ayırdığını söylediği niteliğin kendisidir. Yani, eğer anlam, bağlam ile ilişkili ise, tam da dilin yapısı açısından, nihâi bir anlamı kanıtlayan hiçbir uygun bağlam yoktur. Bağlam, Jonathan Culler’in dediği gibi, sınırsızdır. Derrida’nın Amerikalı filozof John R. Searl ile J.L. Austin’in “edimseller/performatifs” kuramı üzerine yaptığı tartışma, tam olarak bu noktaya yönelir. Austin, isabetli bir edimseli (söyleyerek yapmak; söz verirken olduğu gibi) uygun kişi tarafından, uygun bağlamda gerçekleştirilişine bağlı hale getirmeye çalışırken, isabetsiz bir edimsel -birinin evlilik töreni dı-

şında “ediyorum” demesi ya da bir toplantının yanlış bir kişi tarafından açılması- dilden atılamaz. Derrida, bunun sebebini isabetsizliğin, edimsel gerçekleştiricinin yapısının kendisinde gömülü olması şeklinde açıklar; tekrarlanabilirlik niteliği, dilin -imzalar da dahil olmak üzere- herhangi biri tarafından herhangi bir zamanda devralınabileceği anlamına gelir. Öyleyse tekrarlanabilirlik, sahte imzalar olasılığını gerektirir.

Özetle, Derrida’nın felsefî girişi mi, hem akademik çalışmada hem de günlük yaşamın dilinde ortaya çıkan yaygın jargonun yapısını sökmek iddiasındadır. Günlük dil tarafsız değildir; kendi içinde bütün bir geleneğin ön varsayımlarını ve kültürel hükümlerini taşır. Aynı zamanda, söz konusu geleneğin üzerinde eleştirel bir yeniden çalışma, belki de beklenmedik bir şekilde, araştırmacı/felsefeci/okuyucunun bireysel özerkliği ve yaratıcılığı üzerinde yeni bir vurgu yapılması sonucunu doğurur. Belki de yazıbilimdeki bu anti-popülist, yine de anti-Platoncu öge, Derrida’nın savaş sonrası düşünceye yaptığı en önemli katkıdır.

NOTLAR

1. Bkz. Jacques Derrida, “De la gramma-tologie (I)”, *Critique*, 223 (Aralık 1965), s. 1016-42; ve “De la gramma-tologie (II)”, *Critique*, 224 (Ocak 1966), s. 23-53.

2. Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, Londra, New York, Oxford University Press, yeniden basım 1973, s. 40.
3. Jacques Derrida, *Yazıbilim Üzerine*, çev. Gayatri Charavorty Spivak, Baltimore ve Londra, Johns Hopkins University Press, 1976, s. 145.
4. a.g.e., s. 9.
5. David Wood ve Robert Bernasconi (eds), *Derrida ve "Différance"*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, s. 88.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Joyce, Laclau, Lévi-Strauss, Saussure

Derrida'nın önemli yazıları

- Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (1976), tran. David B. Allison, Evanston, Northwestern University Press, 1973
- Of Grammatology* (1967), trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1976
- Writing and Difference* (1967), trans. Alan Baas, Chicago, University of Chicago Press, 1978
- Positions* (1972), trans. alan Bass, Chicago, Chicago University Press, Phoneix edition, 1982
- Dissemination* (1972), trans. Barbara Johnson, Chicago, Chicago Ünöversity Press, 1981
- Margins of Philosophy* (1972), trans. Alan Baas, Chicago, Chicago University Press 1982
- Glas* (1974), trans. John P. Leavey Jr and Richard Rand, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986
- The Truth in Painting* (1978), trans. Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago, Chicago University Press, 1987
- Spurs: Nietzsche's Styles=Eperons, Les styles de Nietzsche* (1978) (English and French), trans. Barbara Harlow,

chicago, University of Chicago Press, 1979

The Post Card: Form Socrates to Freud and Beyond (1980), trans. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1987

Signéponge = Signsponge (English and French), trans. Richard Rand, New York, Columbia University Press, 1984

Psyché inventions de l'autre, Paris, Galilée, 1987'Some statements and truths...in David Carroll (ed.), *The States of Theory*, New York, Columbia University Press, 1989

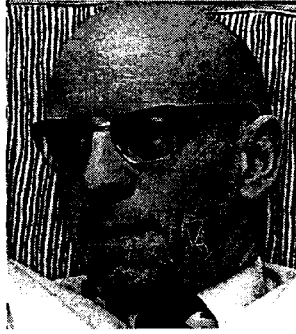
Heidegger et la question, Paris, Flammarion: Champs, 1990

L'autre cap, Paris, Minuit, 1991

Specters de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale, Paris, Gailée, 1973

Başka okumalar

- Bennington, Geoffrey (with Jacques Derrida), *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991. English translation by Geoffrey Bennington, Chicago, Chicago University Press, 1993
- Gasché, Rodolphe, *Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986
- Norris, Christopher, *Derrida*, London, Fontana, 1987
- Ulmer, Gregory, *Applied Grammatology: Post() Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1985



MICHEL FOUCAULT

(1926-1984)

1926'da Poitiers'de doğan Michel Foucault, 25 yaşında psikoloji alanında yeterlilik sınavını kazandı ve 1952'de psikoloji diploması aldı. 1950'lerde bir psikiyatri hastanesinde çalıştı, 1955'te İsveç'te Uppsala Üniversitesi'nde dersler verdi. İlk önemli kitabı *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Delilik ve Akıl Dışılık: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi), 1959'da Georges Canguilhem'in denetimi altında doktora tezi olarak sunulmasının ardından, 1961'de yayımlandı. 1984'te AIDS ile ilgili bir hastalıktan öldü.

Foucault, Nisan 1970'de Collège de France'da "düşünce sistemleri tarihi" kürsüsüne seçildi. "Hakikat iradesi" adlı ilk dersinin -1970 veya 1971'deki- özeti "dolambaçlı pratik"ten bahseder ve başka şeylerin yanı sıra şunları söyler:

deki) bu düzenlilik grupları, bireysel çalışmalarla çakışmaz. Bunlar (bireysel çalışmalar-ç.n.) aracılığı ile görünseler bile, ilk kez onlardan birinin içinde açığa çıksalar bile, önemli ölçüde onların dışına uzanır ve sıklıkla önemli bir sayıyı birleştirir. Ama, sınırları kimi zaman geçici olarak aynı olsa da, mutlaka bizim alışkanlık üzere bilimler ya da disiplinler dediğimiz şeyle çakışmak zorunda değildir.¹

Foucault'nun bu açıklaması, çalışmalarının yenilikçi ve sıklıkla da çarpıcı biçimde bireysel niteliğini gösterir. Böylece, alıntılanan metin parçası, *Bilginin Arkeolojisi*'nde sunulan, "dolambaçlı pratikler"i bildik bireysel yaratı ya da akademik disiplin kategorilerine indirgeyemeyeceğimiz tezini çağırıştırır. Dolambaçlı pratiklerin sistematikliği ne mantıksal ne de dilbilimsel tiptedir. Söylemin düzenliliği bilinçdışıdır

Şimdi, (dolambaçlı pratikler için-

ve Saussure'ün terimleriyle konuşacak olursak, önceden varolan bir *langue* düzeyinde değil *parole* düzeyinde ortaya çıkar.

Foucault, -ideaların incelenen malzemeden önce geldiği- İdealar Tarihi tarzında düşünce hareketlerini ya da ideolojilerin veya kuramların maddi koşulları *ifade ediş* yöntemini incelemekten ziyade, “pratik rejimleri”ni çözümler. Ya da, söylemekle yapmak arasındaki çizgi -görmek ve konuşmak arasındaki çizgi gibi- her zaman değişken olduğu için (bölünmenin kendisi her zaman değişir), “pratik rejimleri”, yapmanın tarihsel olmayan bir biçimine indirgenemez ya da artık pratik, kuramın alanına indirgenemez. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, Foucault'nun, Nietzsche'nin anti-idealizminden esinlenen tarihleri, “ ‘anlamı’ tarih içine atmak”tan² kaçınmaya çalışır. Ve bu anlamda, eylemin arkasındaki eylemci gibi neden kavramı bile kuşkuludur. *Şeylerin Düzeni: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi*'nin o ünlü son paragrafı, “denizi kenarındaki kumlara çizilmiş bir yüz gibi”³ silinen insandan, eylemciden bahsederek bu noktayı pekiştirir. Elimizde olan tek şey maddi sonuçlar ve maddi edimlerdir; şeylerin içinde özsel bir anlam yoktur, eylemin arkasında özsel bir özne yoktur; tarihin içinde özsel bir düzen de yoktur. Tersine düzen, tarihi yazmanın kendisidir.

Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* ve *Bilginin Arkeolojisi* adlı kitapları, bilgi tarihine yönelik böylesi bir Nietzscheci yaklaşımın ürünüdür sadece. Yeni bir harita çizilmiştir: pratikler, “mantıkları, stratejileri, belirlişleri, akılları” ile düşünce tarzları haline gelir.

Foucault'nun önemli eserlerinin bazılarını kısaca gözden geçirmeden önce, Foucault'nun orijinallliğini daha iyi değerlendirebilmek için, birbirleriyle bağlantılı beş anahtar terimi açıklamak önemlidir. Bu terimler: şimdi, soybilim, epistemoloji, süreksizlik ve teknoloji (teknik)'tir.

Nietzsche'nin gösterdiği gibi, tarihte özünde önemli bir alan ya da sorun olmadığı, yalnızca maddi ilgilerin alanları varolduğu için, tarihçiler her zaman verili bir konjonktürde, şimdiki zamandaki ilgi konusu olan şeylerce ele alınmıştır. Bu yüzden, tarih, her zaman şimdinin perspektifinden yazılmıştır, tarih şimdinin duyduğu bir ihtiyacı yerine getirir. Şimdi, tarihsel olarak incelenecek sorunları sunar, yapısalcılığın 1960'lardaki yükselişi ya da 1970'lerin başında hapishanelerdeki kargaşalıklar buna örnektir ve sırasıyla Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* (1966) ile *Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu* (1975) kitaplarını ortaya çıkarmıştır.

Eğer şimdi, tarihçinin ilgi duyduğu temaları belirliyorsa, geçmişin

az ya da çok kaçınılmaz bir şekilde şimdiye gelmesi tehlikesi olmayacak mıdır? Buna Foucault'nun verdiği cevap, bunun idealizmin şiddetlendirdiği bir tehlike olduğudur. Tarih, eğer neden kavramının (maddi) sonuç kavramı üzerinde hâkimiyet kurmasına izin verilirse ve eğer sürekliliğin pratik düzeyinin ortaya çıkardığı süreksizliğe baskın çıkmasına izin verilirse, şimdiye getirilir. Ancak bugünün her zaman bir dönüşüm süreci olduğu olgusu, geçmişin sürekli olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği anlamına da gelir; geçmişin tarihini yazmak onu yeniden görmektir, tıpkı psikanalize tabi tutulmanın, psikanaliz deneyimi ışığında kendi bireysel biyografisinin olaylarını yeniden görmesi gibi. Kısacası geçmiş, yeni olayların ışığında yeni anlamlar kazanır. Bu, geçmiş ile bugün arasında var olduğu öne sürülen herhangi bir tek nedensellik olasılığını olanaksız kılar. Tarihin bir anlamda her zaman şimdinin tarihi olduğu düşünüldüğünde, hiçbir geçmiş dönemin kendi terimleriyle anlaşılamayacağının farkına varıldığı zaman, tarihselcilik tehlikesi azalır.

Bugün ve geçmişin sürekli yeniden değerlendirilmesi kavramına yakından bağlı olan bir kavram da soybilimdir. Soybilim, güncel ilginin ışığında yazılan tarihtir. Soybilim, şimdiki zamanın konularına bağlı kalışa uygun olarak yazılan ta-

rihtir ve böylece şimdiki zamana müdahale eder. Soybilim, kısacası güncel müdahale olarak yazılan "etkin tarih"tir (Nietzsche).

Bachelard, Canguilhem ve Cavaillès'den esinlenen Foucault, eğer tarih her zaman soybilimse ve bir müdahaleyse, bilginin çatıları ve anlayış tarzlarının kendilerinin de her zaman değişken olduğunu fark eder. Epistemoloji, bu değişiklikleri bilgi üretiminin "dilbilgisi" olarak inceler ve bilim, felsefe, sanat ve edebiyat pratiği tarafından açığa çıkarılır. Epistemoloji ayrıca maddi olayları düşüncelere ya da idealara bağlamak için bir yoldur. Tikel bir pratiğin bir ideayı cisimlendirmesi kendinde apaçık değildir; bağlantının, epistemoloji pratiği içinde apaçık hale getirilmesi gerekir. Foucault'nun daha sonraki çalışmalarında bile bu nokta önemini korumaya devam eder, yazdığı cinsellik tarihinden alınan aşağıdaki parçanın gösterdiği gibi:

Öyleyse düşünce... yalnızca felsefi ve bilimsel formülasyonlar gibi kuramsal formülasyonlar içinde aranmamalıdır; bireyin bir öğrenme öznesi, etik ya da yasal özne, kendinin ve ötekilerin bilincinde bir özne olarak ortaya çıktığı ve eylediği bütün konuşma, yapma ya da davranma tarzlarında çözümlenebilir ve çözümlenmelidir.⁴

Teknoloji ve tekniğe gelince, bunlar Foucault'nun daha sonraki eserlerinde öyle önemlidir ki, düşünürün yazılarında Mauss'a neredeyse hiç gönderme yapılmadığı halde, bu ilginin esin kaynağı Mauss'tan geliyor gibidir. Mauss'a göre, bir tekrar çerçevesi içinde cisimlenmemiş neredeyse hiçbir insan eylemi biçimi yoktur. Hatta tükürmenin bile bu anlamda bir teknik olduğunu gösterir Mauss. Böylece Mauss, insan eylemini anlamada tekniğe olumsuzluğa göre öncelik tanır ve beden tekniklerine "aletsiz teknoloji" adını verir. Bir eylemler düzenliliği, öyle doğal karşılanan bir teknik olarak ortaya çıkabilir ki, öğrenilmemiş gibi görünür. Foucault, özellikle iktidara dair çözümlemelerinde, tekniğin belirtisi olan ve kabul edilmemiş bir eylemler düzenliliğini açığa çıkarmaya çalışır. Ve, yaşamının sonuna doğru, "kendilik teknolojileri" hakkında konuşmaya başlamıştır. Bir teknoloji olarak teknikler, bedensel disiplin biçimlerinin gösterdiği gibi, değişik pratik grupları arasında aktarılabilir. Şimdi Foucault'nun en önemli metinlerinden bazılarını gözden geçirme işine dönelim.

Foucault'nun 1961 Mayıs'ında savunduğu majör tezi, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*'in başlığı Klasik Çağın -Descartes çağı- aynı zamanda Akıl Çağı olduğunu hatırlatır. Foucault, kendi

adına, Descartes'ın "Birinci Derin Düşünme"sinde deliliği hiperbolik kuşkunun dışında bıraktığını göstermeye çabalar: Descartes kendi akıl sağlığı dışında her şeyden kuşulanabilir. Foucault, Descartes'ın çağında hangi delilik ve akıl dışılıkların var olabileceğini ve bunlar arasındaki farklılığın neden sorun olduğunu göstermeye çalışır. Ya da, çok daha sonra yapılan bir formülasyonla, delilik ile akıl arasındaki ayrımın yapılma şeklini incelemek istemiştir. Delilik ve akıl böylece tarihsel süreçlerin ürünü olarak sunulur; tümel nesnel kategoriler olarak varolmazlar. Kimilerine göre, böylesi bir yaklaşım aşırı görelidir. Aynı sebeple, aynı zamanda tarihsel olaylara yönelik çok daha karmaşık ve ince bir yaklaşımla uzlaşma olanağı da sunar.

Daha özelde, Foucault, 1600'den önce tımarhaneye kapatılmayan deli kişinin, on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren dışlanan kişi statüsünün -ki daha önce bu konum cüzamlılarca işgal ediliyordu- eşit bulunmaz örneği olarak kabul edilmesine giden yolun haritasını çıkararak devam eder. On beşinci yüzyılda deliler, Sébastien Brant'ın *Stultifera navis* ("Budalalar Gemisi", 1497) şiirinde ve Hieronymous Bosch'un Brant'ın şiirinden esinlenen aynı adlı resminden gösterildiği üzere, avare kişilerdi. Dahası, delilik temasının genel olarak edebiyatta ve iko-

nografide ortaya çıkmasının sebebi, delilerin bir hakikat, bilgelik ve mevcut politik durumların eleştirisinin kaynağı olarak görülmesiydi. Rönesans'ta, delilik büyük bir yer kaplar: "dil alanındaki bir deneyim, insanın ahlâki hakikatle, kendi doğasına ve kendi hakikatine uygun kurallarla karşılaştığı yerdeki bir deneyim"dir.⁵ Burada deliliğin kendi akıl biçimi vardır ve insanların genel bir karakteristiği olarak görülür. Akıldışı akıl ile akla yatkın akıldışı yan yana var olabilirler.

Klasik Çağ'la birlikte (on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar) delilik sessizliğe gömüldü; daha doğrusu, kendi sesi yoktu ama sefih, eşcinsel, uçarı, müsrif ya da büyücü gibi toplumdışı olduğu kabul edilen figürlerden ayırt edilemez bir halde var oluyordu. Bunlar hastanelere, ıslahevlerine ve hapishanelere kapatılan insanlardır. Benzer bir biçimde, on yedinci -ve on sekizinci- yüzyıl düşüncesi -hem suç hem de delice davranışları içeren- gazabı, "akıldışı" olarak niteler. Rönesans ile Klasik Çağ arasındaki delilik figürü değişmekle kalmaz, toplumun delilikle uğraşma stratejileri de değişir. Tıbbi delilik kavramına ulaşana kadar daha uzun bir yol vardır önümüzde. On dokuzuncu yüzyıla kadar delilik ya da akıl hastalığı, tıbbi bir meseleden ziyade polisiye bir meseleydi. Deliler hasta olarak değerlendirilmiyordu. Böylece Fouca-

ult'nun öne sürdüğüne göre, akıl hastalığının tedavisinin geçmişini psikiyatrinin tarihinde ya da daha genel olarak tıbbın tarihinde aramanın temeli yoktur. Tersine -birincisi Rönesans'ın ve deliliği akıldışılığa ya da böylece sessizliğe büründüren Klasik Çağ'ın delilik görüşleri arasında, ikincisi Klasik Çağ ile on dokuzuncu yüzyılın deliliği bir akıl hastalığı olarak tıplaştırması arasında- tarihsel süreksizlikler görülür. Çağlar arasındaki süreksizlik böylece deliliğin tarihine hâkim olur.

Deliler on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren kapatılmasına rağmen (burada *Hôpital général*'in oluşturulması kilit önemde bir olaydır) ve modern çağdaki tıbbın akıl hastalıklarını tedavi etmek için akıl hastanelerine taşınmasına rağmen, akıl hastaneleri, Tuke ve Pinel'in on sekizinci yüzyılın sonunda reformlarını uygulamaya başlamasıyla birlikte temel bir değişikliğe uğradı. Tıp ve defnetme böylece birbirlerine yaklaştı, bunun sebebi bir takım büyük tıbbi keşifler değildi, dolaylı olarak birbiriyle ilişkili iki etkendi; Fransız Devrimi'nin ardından bireysel haklara yönelik daha büyük bir ilgi ve akıl hastanelerinin eşsiz cezai kurumlar olmak yerine, sağaltıcı bir alan haline dönüşmesi.

1970'lerde yapısalcı coşkunkluk dalgasının dinmeye başlamasıyla birlikte, söylem, Foucault'nun çalışmalarında daha az göze çaracak

şekilde görülmeye ve onun yerini iktidar ve bedenle ilişkili olarak "teknoloji" almaya başladı. Foucault'nun iktidar kuramının iki yönü, 1970'lerdeki iki çok önemli kitabında ortaya çıktı. Bu yönler şunlardı: bilgi ile ilişkisi yönüyle iktidar ve cezalandırma ve cinsellik içindeki beden, ve Aydınlanma'nın ve onun temsili hükümete yaptığı vurgunun felsefi-yasal çerçevesinden ayrı olarak anlaşılan iktidar. Özetle, iktidar artık tözel bir içeriğe sahip olmayı bırakır; sahip olunan ve merkezleştirilen bir şeyden ziyade, bir teknoloji olarak görülmeye başlanır.

Disiplin ve Ceza, mahkûm edileenin bedeninin iki imgesini sunar: muhtemel hükümdar katili Damien's'in işkence edilen ve halkın önünde sakatlanan bedeni ve hücreesindeki tutsağın, gizlice sürekli gözetim tehdidi altında bulunan disipline sokulmuş bedeni. Deliliğin tarihi konusunda Foucault, hapishanenin on dokuzuncu yüzyılda yasal cezalandırmanın temel biçimi olarak doğuşunu, gerçek ya da fark edilen gözetim teknikleri yolu ile bedeni disipline sokmayı vurgulayan -ordu, fabrika ve okul gibi- bir dizi kurumun tarihinden ayırt edilemez olduğunu ileri sürer. Reformcuların iyi niyeti ve hümanizmi ile ceza yasasındaki değişiklikler değil, disiplinli toplumun ve buna bağlı olarak iktidarın yeniden açıkça dile getirilmesidir hapishaneyi doğuran.

On sekizinci yüzyıl sonrasında iktidarın dile getirilişini en kesin biçimde yakalayan figürün Jeremy Bentham'ın Panoptican'ı olduğunu söyler Foucault. Bu, çok sayıda insanın görece az sayıda insan tarafından görünmeden gözetlenmesine olanak sağlar. Delilik gibi yasal cezalandırma da, sadece suçlu algısına değil aynı zamanda bireylere dair bilginin oluşmasını ele alan kurumların ortaya çıkışının tehlikeye soktuğu değişikliklere de bağlı olan değişken ve kararsız bir tarihe sahiptir. Böylece bilgi iktidara bağlanır ve hapishane bilginin bir aracı haline gelir.

Belki de, cinsellik tarihinin ilk cildi, iktidar ile bilgi arasındaki bağlantıyı daha kuramsal olarak çözümler. Orada -iktidarı özünde basıkıcı ve böylece özünde olumsuz ve kaçınılması gereken bir şey olarak gören- yasal-felsefi kavrayış, Aydınlanma çağına aitmiş gibi sunulur. Artık, der Foucault, iktidar topluma dağılmıştır (herhangi birine ait değildir) ve olumlu etkileri vardır. İktidarın merkezileşmiş ve sahip olunan bir şey olarak tanımlanmasındaki ısrar, kralın kellesinin hâlâ keşilecek bir şey olduğu anlamına gelir. İktidar nasıl tözel bir anlama sahip değilse, seks de bastırılmamıştır. Tersine, tarihsel araştırmalar gösterir ki, cinsellik ve cinsel etkinlik hakkındaki söylemlerde gerçek bir patlama vardır. Yani, tarihsel

olayları açıklama iddiasındaki kuramlar, güncel olaylardan ayrılmalıdır. Yine, kılı kırk yaran bir soybilimsel yaklaşım, kuramların kendisinin özel bir tarihsel çağa yerleştirilmiş pratikleri açıklamaktan ziyade, o pratiklerin bir parçası olduğunu ortaya çıkarır.

Foucault'nun cinsellik tarihi üzerine son çalışması, Antik Yunan'a ve cinselliğin orada üretimin, hükümetin ve ben kaygısının temeli olan bütün bir (ahlaki, politik, ekonomik) pratikler ağının parçası oluşuna yönelir. Burada Foucault'nun öznelliğin tarihine yönelik açık bir ilgisi vardır; ama benimsemiş yaklaşım -metinlerin kılı kırk yarararak çözümlenmesi- öznelliğin dolambaçlı pratiklerin ürünü olduğu *Şeylerin Düzeni*'ni hatırlatır. *Hazzın Kullanımı*, (cinsel ve diğer) hazzın, Yunan toplumsal sisteminin yasal bir parçası olmasına rağmen, yine de -özellikle üstlerle astlar arasındaki toplumsal ilişkiler oyunu içinde- bir gerilim kaynağı olduğunu gösterir. En büyük haz, kişinin cinsellik içindeki toplumsal konumunun tam olarak farkına varmasında ortaya çıkar; öyleyse haz, Hristiyanlık'ta olacağı gibi, günahların ya da yasadışı eylemlerin sonucu değildir, evlilikte gerçekleşebilir bir şeydir.

Yunanlılar ayrıca haz ve bireysel özgürlük ile kişinin başkalarıyla düzenlenmiş ilişkilerinde kişilik üze-

rinde kurduğu kontrol arasında bağ kurar. Foucault, *Ben Kaygısı*'nda özenetim kavramını çözümler ve Yunanlılar'ın çok çeşitli davranışlara -ki cinsel davranışlar bunlar arasında en az yer tutanı değildir- uygulayacak değişik sistemler geliştirmeye harcadıkları yoğun çabayı ana hatlarıyla anlatır. Kişilik üzerinde çalışma yürütmeksizin -ki çok daha büyük bir özenetime yol açar bu- hem hazza hem de hakikate erişmek oldukça sınırlanmış olur. Ben kaygısının hâkim olduğu bir yaşam için, sapmadan ziyade aşırılıktır tehlikeli olan; evlilik dışı seks değil, özellikle de evlilik içindeki sekstir sorun olan.

Foucault'nun tarihi böylece hazın bir yüzünü daha gösterir: Sefih ya da aşırı hoşgörölü davranış yerine düzenleme ve öz disiplin üzerinden haz. Cinsellik konu olunca, Yunan dünyası ile Hristiyan dünyası arasında bir süreksizlik vardır artık ve yaygın olarak kabul edilen bir fikir daha tuzla buz olmuştur.

NOTLAR

1. Michel Foucault, *Résumé des cours*, 1970-1982, Paris, Julliard, 1989, s. 10.
2. Friedrich Nietzsche, *İhtidar İradesi*, çev. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1968, bölüm 1011, s. 523.
3. Michel Foucault, *Şeylerin Düzeni: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi*, Fransızca'dan çeviri, New York, Vintage Books, 1973, s. 387.
4. Michel Foucault, *Cinsellik Tarihi*'ne

- Önsöz, Cilt II, çev. William Smock, Paul Rabinow (ed.) *Foucault Okuru*, New York, Pantheon Books, 1984, s. 334-5'te. Bu açıkça Cinsellik Tarihi, Cilt II'ye Giriş haline gelecek olan yazının daha önceki bir sürümünün çevirisidir.
5. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard: TEL, 1972, s. 39.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bachelard, Braudel, Canguilhem, Cavailès, Mauss, Nietzsche, Saussure

Foucault'nun önemli yazıları

- Mental Illness and Psychology* (1954 and 1962), trans. Alan Sheridan, New York, Harper & Row, 1976
- Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961
- Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris Gallimard: TEL, 1972
- Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (1961) (abridged), trans. Richard Howard, New York, Vintage/Random House, 1973
- The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* (1963), trans. A.M. Sheridan-Smith, New York, Vintage Books, 1975
- Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963
- The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (1966), trans. from the French, New York, Vintage, 1973

The Archaeology of Knowledge (1969), trans. A.M. Sheridan-Smith, London, Tavistock, 1974

'Orders of discourse' (1971), *Social Science Information*, 10, 2 (April 1971)

Discipline and Punish: The Birth of the Prison (1975), trans. Alan Sheridan, London, Allen Lane, 1977

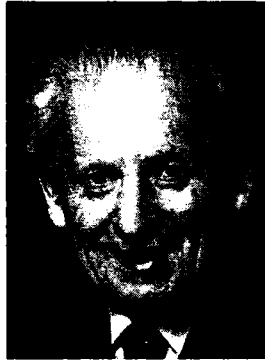
The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction (1976), trans. Robert Hurley, London, Allen Lane, 1979

The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure (1984), trans. Robert Hurley, New York, Pantheon, 1985

The History of Sexuality, Volume 3: The Care of the Self (1984), trans. Robert Hurley, New York, Pantheon, 1986

Başka Okumalar

- Cousnis, Mark and Hussain, Althar, Michel Foucault, London, Macmillan, 1984 (reprinted 1990)
- Dreyfus, Hubert L., and Rabinow, Paul, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, Harvester Press, 1982
- Martin, Luther H. Gutman, Huck and Hutton, Patrick H., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, London, Tavistock, 1988
- Morris, Meaghan and Patton, Paul, Michel Foucault: *Power, Truth, Strategy*, Sydney, Feral Publications, 1979
- O'Farrell, Clare, Foucault, Basingstoke, Macmillan, 1990



EMMANUEL LEVINAS

(1906-1995)

Annie Cohen-Solal, Jean-Paul Sartre'in biyografisinde, kitabının konusu, 1930'larda, görüngübilimle bir akrabalık geliştirdiği için "Sartre'in Emmanuel Levinas'ın son kitabı *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*'i satın aldığı, kitabın sayfalarını hevesle çevirirken, o sayfalarda sürekli kendi düşüncelerini fark ettiğini"¹ anlatır. Fransa'nın en etkili filozoflarından biri haline gelecek olan kişinin görüngübilim bilgini Emmanuel Levinas'a böyle bir borcu vardı. Bu derece önemli bir başka nokta da, Levinas'ın ayrıca daha sonraki düşünürler kuşağını -Blanchot, Derrida, Irigaray ve Lyotard gibilerini- etkilemesidir. Levinas'ın Öteki (*Autrui*) kavramı ve gerçekliği üzerine yenden düşünmesi, daha sonraki kuşağın özel ilgisini çekmişti. Göreceğimiz gibi Levinas, etikte, "herhangi bir edimden önce gelen"² Öteki ile ilgilendiğini söylemiştir.

Levinas, 1906'da Litvanya'da bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak doğdu. Annesiyle babası, geleceklerini Litvanya dilinden çok Rus diline ait gördükleri için, genç Emmanuel hem Rusça hem İbranice okumaya başladı. Litvanya, yirminci yüzyılın başlarında Talmudik çalışmaların merkeziydi ve bu da Levinas'ın yaratıcılığı üzerindeki etkisini, kendi Talmudik okumaları ve Yahudi ilahiyatının diğer yazıları biçiminde bıraktı. Dostoyevski, Tolstoy, Puşkin ve Gogol'un coşkulu bir okuru olan Levinas, tüm dikkatini bu yazarların ortaya koyduğu etik konulara, özellikle de Dostoyevski'deki Öteki için sorumluluk duyma konusuna yöneltti. Dostoyevski ve büyük Rus yazarları, Levinas'ın zihninde Platon ve Kant'ı okumak için iyi bir hazırlık işlevi gördü.

Levinas'ın adı geçen Rus yazarlarını okuması, onu 1923'te Fransa'da, Strasbourg'da Charles Blondel

ve Maurice Pradines'in öğrencisi olarak felsefe incelemelerine yöneltti. O sıralar Bergson'un felsefesi oldukça etkiliydi. Levinas için bu, Bergson'un süre kuramından büyük ölçüde etkilenmek anlamına geliyordu. Levinas, Strasbourg'dayken ona Proust ve Valéry'yi tanıtan Maurice Blanchot ile de arkadaşlık kurdu. Levinas'ın Blanchot üzerine yazdığı yazıların derlemesi 1975'te yayımlandı.

Levinas, 1928-9'da Husserl'in Freiburg'daki konferanslarına katıldı ve ayrıca Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını okudu. Husserl üzerine *doctorat de troisième cycle* tezinin kitabı 1930'da ortaya çıktı; Sartre'ı büyüleyecek olan kitap da buydu. Levinas, tezinin yayımlandığı yıl Fransız vatandaşlığına alındı. Böylece askerlik yapabilir duruma gelmişti ve İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle askere alındı, 1940 savaşında tutsak düşene kadar da Rusça ve Almanca çevirmeni olarak hizmet etti. Levinas'ın Litvan-ya'da kalan ailesinin hemen hepsi Naziler tarafından öldürüldü. Levinas, Almanya'daki tutsaklığı sırasında, 1947'de yayımlanacak olan *Varoluş ve Varolanlar*'a başladı.

Levinas, savaştan sonra Ecole Normale Israélite Orientale'in müdürü oldu. 1961'de, doktora tezi *Totalité et infini* yayımlandı ve bu da

Poitiers Üniversitesi'ne felsefe profesörü olarak atanmasını sağladı. Daha sonra, 1967'de Paris-Nanterre Üniversitesi'ne, ardından da 1973'te Sorbonne'da felsefe kürsüsüne atandı. 1976'da Sorbonne'dan emekliye ayrıldı.

Levinas'ın Husserl'in görüngübilimiyle yakından tanışması ona, örneğin *to be/olmak* fiilinin (İngilizce'de) yalnız üçüncü tekil şahıs biçimi: "*there is*"/*vardır* ya da bunun Fransızca karşılığı *il y a*, ya da yine (Almanca'da) *es gibt* şeklinde somutlaşması yönüyle, varoluşun "verililiği"ni ayrıntılı olarak göz önüne alacak bir temel sağladı. Levinas bu en gündelikten de gündelik ifadelerle güçlü bir çarpıtma uygulayarak, onları dehşetle birleştirir. "*There is*" yalnız üçüncü tekil şahıstır ve verilidir; ne dıştır ne içtir; o, der Levinas, "varlığın olgusundan başka bir şey değil"dir.* "*There is*" -Varlık'ın verililiği (krş. *es gibt*)- gecenin, belirsizliğin, bellisizliğin karşılığıdır. "*There is*" düşünceye erişir; keşif ya da kavram onu hiçbir şekilde çağırmadan düşünceyle karşılaşır; aşkınlığın içinden geçip gider ve benliğe ve simgesel olanın bütün biçimlerine düpedüz meydan okur. Bu şekilde, diye savunur Levinas, "*there is*'in hışırtısı... dehşettir." Ve "onun, gecenin içinde, nesnelerin yuvası olma işleviyle ilişkisi kesilmiş bir

* yazar *asymmetric* yerine *dissymmetrical* kullanmayı tercih ediyor. (ç.n.)

belirsiz uzamın kendisinin tehdidi olarak, varlıklara erişimin bir aracı olarak kendisini ima edişine”⁴ dikkat çekerek devam eder. Levinas, psikanalitik açıklamaya dair en bulanık bir imayı reddedecek bile olsa, sanki dehşet olarak “*there is*”, bir bilinç travması, simgesel sürecin olanaksızlığı gibidir. Ancak, buradaki dehşetin her zaman halihazırda verili olduğunu da unutmamalıyız: Bu yüzden kaçınılmazdır, tıpkı varlığın kaçınılmaz oluşu gibi. Öyleyse, hiçliğin fark edilmesinin karşısında Heideggerci endişenin karşılığı olarak anlaşılmamalıdır o. “Bilinçli olmak *there is*’den kopmaktır.”⁵ Bunun sebebi bilincin kendisini belirli bir akılcılık çerçevesi içinde inşa etmiş öznelliğinin içine oluşturmasıdır. Levinas sadece akıldışı ya da tarıfsız bir boşluk olmayan, ama dışlanamaz pozitif bir kuvvet olan bu akılcılığın dış tarafı ile ilgilenir. Bir başka şekilde açıklarsak: öznellik kendisini Batı felsefesinin tümel ilkelere göre oluşturur; “*there is*”, karşılaştırma açısından, olumsuzdur; tümelden kaçan tikteldir. Shakespeare’in *Macbeth*’inde görülen “akıldan çıkmayan hayalet”, “*there is*” olarak Varlık’tır ve *Macbeth*’i dehşete düşüren de tam olarak budur. Gece, suç, hayalet ve dehşet burada bir araya gelerek varlığın gölgesini oluştururlar.

Levinas’ın projesinde tam olarak söz konusu olan soru, düşünürün

ileri sürdüğü gibi, görüngübilimsel ya da psikanalitik bir çerçevenin bir Ötecilik olarak Varlık olarak dehşetin hakkını verip veremeyeceğidir. Bu soruyu cevaplamak için, zaman ve Öteki üzerine 1946-7’de Felsefe Koleji’nde verdiği konferansların zamanından Tanrı ve idea üzerine yaptığı daha sonraki çalışmaya kadar, ötekiliğin -başkalığın- tartışıldığına dikkat çekelim. Böylece, başkalık olarak zaman, başkalık olarak varoluş, başkalık olarak öteki kişi (*autrui*), başkalık olarak dil ve başkalık olarak Tanrı hepsi büyük bir incelik ve belirlenim projesine işaret eder. Çünkü Levinas, felsefede düşüncenin üzerinden, etkin bir biçimde, atlayıp geçmek ister. Yörüngesinin kendisini ontoloji, epistemoloji ya da akıldan uzaklaştırarak, başkalığa bütün “çıplaklığıyla” (Levinas’ın çok sevdiği bir terimdir bu) göğüs gerilen bir yere götürdüğünü söyler; indirgenemezliğinin fark edilebileceği bir yere.

Eğer aşkınlık sözüyle kavramlaştırılabilir, kuramlaştırılabilir, görseleştirilebilir, nesnelleştirilebilir -tümelleştirilebilir- olanı kastediyorsak, Batı felsefesinin aşkınlığı bu girişimin karşısındadır. Aksine Levinas, aşkınlığı kopma anlamında ve Batı felsefe geleneğinin nesnelleştirme ve tümelleştirme dürtüsüyle Öteki’yi Aynı’ya indirgeme geleneğinin karşısında, Öteki’ye açılacak şekilde kullanır. Aynı’nın hâkimiye-

ti, tümeli düşüncenin hedefi haline getirir. Tümel, tanımı gereği, her türlü verili somut çevre koşullarından bağımsızdır. Bu yüzden de, cisimden yoksun bırakılmış ve idealisttir. Görüngübilimsel projenin akışı açısından hedef, düşünce ile cisimlendirme -ya da Heidegger özelinde, Varlık ile varoluş- arasındaki boşluğu azaltmaktır.

Düşünen öznenen ziyade, başkalarına bir tür üstünlük atfeden Levinas, elbette ki, tümelin Öteki'sinin - bizi çağıran başkalığın- en sonunda, ister istemez, Batı düşüncesinin kendisinin Öteki'si olduğu, kavramsal bir biçime sokulmayı ve tümel-leştirilmeyi bekleyen Öteki olduğu, Batı düşüncesinin ihtiyaç duyduğu Öteki olduğu itirazıyla karşılaşır. Bu batı düşüncesinin Öteki'si kaçınılmaz olarak Aynı'nın bir başka türü - kesinlikle hakiki başkalık değil, nihayetinde usule uygun bir Öteki (olumsuzlamanın Öteki'si)- olacaktır. Irigaray gibi Feministler de, dişil olanın özdeşliğin (= Aynı) ataerkil düzeninden bağımsız olarak düşünülmesi gereken bir başkalık olduğunu söyledikleri zaman, benzer bir itirazla karşı karşıya kalırlar. İşin ilginç Levinas, 1985'te yaptığı bir röportajda, 1948'de *Zaman ve Öteki* adıyla yayımlanan konferanslarını yazdığı sırada, kadınlığın, aradığı başkalığın bir durumu olduğunu düşündüğünü söyler.⁶ Levinas, bilginin de Öteki'nin Aynı'nın düzeni-

ne indirgendiği, Aynı ve Öteki ilişkisinin yinelediğini fark eder.⁷ Buna rağmen Levinas, felsefede indirgenemez bir Öteki, gerçekten de Aynı'nın düzenine yabancı bir Öteki sunma yolunu aramaya devam ediyor. Burada "arama" kavramının tınlayışı üzerinde durmak gerektiğine kuşku yoktur: çünkü Levinas'ın getirdiği şey, Öteki'yi idealizmin diline başvurmadan anlaşılır kılmanın bir yolunu aramaya dair bir iz olabilir.

Levinas, kendi adına, Öteki'nin, hukukun tümelliği ile doğrudan doğruya ilişkili şekilde değil, ötekilerle ilişkili olarak ortaya çıktığını vurgulamaktan hiç vazgeçmemiştir. Bu ilişki benzersiz bir etik sorumluluk ilişkisidir. Etik, biri ile öteki arasındaki pratik ilişkidir; ontolojiden önce gelen bir ilişkidir bu. Mutlak Öteki, öteki kişidir (*autrui*). Öteki, diye söze devam eder Levinas, bir "çıplaklık"tır. Açılan bir örtünün altında ortaya çıkan çıplaklık değildir bu; tersine, der Levinas, hakiki çıplaklık bizi kışkırtan bir tezâhür olarak (Öteki'nin) yüz(ü)dür; bize dışarıdan gelen yüzdür o. "Yüz, kendi başına vardır, bir sisteme gönderme yolu ile değil."⁸ Öteki, aynı zamanda, onun kendisiyle özdeş bir kendilik olarak kendisi içinde bir kopmaya sebep olduğu yere kadar, içimdeki sonsuzdur. Hatta, kendisi kendini kendisi için değil, öteki için konumlandırır. Ontolojiye

benzetilemez bir pratik dış olarak ötekinin çıplaklığı, Kendi ile Öteki arasındaki ilişkinin asimetrik³ olmasını gerektirir; bir başka deyişle, idealizmde ana hatları olanca gücüyle açıklanan öznel arasılığın simetrisini atlayıp geçer. Levinas bu asimetriyi geri çevrilemez zamana benzetir yani saatlerle gösterilemeyen, Bergson'un "süre" kavramının açıkladığı iç deneyime denk düşen zamana.

Levinas'ı her şeyden daha çok ilgilendiren zaman boyutu, gelecektir. Geçmişin aksine gelecek, bir başka şimdiye kolayca benzetilemez. Tersine, gelecek şimdinin kendisiyle farklıdır: mutlak yeni ve böylece mutlak Öteki olan gelecektir bu. Gelecek kavramsız bir zamandır.

Levinas'ın başkalık felsefesinin merak uyandıran bir yanı da, dille ilgilidir. Levinas'ın dili büyük ölçüde idealizmin ve Aynı'nın düzeninin hâkimiyeti altında görmesi beklenebilir, ama o, dili etiğin temeli olarak görür, çünkü dil insanlar arası bağ kurmayı sağlar. Burada gösteren hiçbir zaman bütün bir varlık değildir. Böyle olunca, gösteren Öteki'ye açılır hale gelir. Dil biçimsel bir yapı olmasına rağmen, Levinas'a göre, Aynı'nın düzeninin gösteriminden ve toptancı itkisinden bir kopuştur. Levinas bu noktayı vurgulamak için, anlamı genel olarak sonsuzluk olarak tanımlar

yani başkalığın varoluşu olarak. Levinas'ın yaklaşımındaki ilgi, burada, kısmen dilin bir mantık ya da gösterim sistemine indirgenemeyeceğine dair sezgisinden ileri gelir. Gelecek gibi sonsuz da, yüz de, dil de genişletilmiş bir tezâhür haline gelir. Benim içimde konuşan Öteki'nin şaşkınlığıdır o; dilin içinde bir kendilik olmamı sağlayan, benim içimde konuşan Öteki; bir başka deyişle, Öteki benim bir kimlik sahibi olmamı sağlar.

Başkalığın yüzü üzerinden Tanrı'ya ulaşıldığını söyler Levinas:

Yüz, ne bir indeks ne de bir simge olarak, ama kesinlikle ve indirgenemez biçimde *beni davet eden* bir yüz olarak öteyi "gösterir". Tanrı'ya'yı (*à Dieu*) bir gösterge olarak değil, kendimin sorgulanması olarak gösterir, sanki ben davet edilmişim ya da çağrılmışım, yani kendim olarak uyandırılmışım ya da aktarılmışım gibi.

Levinas, daha sonraki çalışmalarında Tanrı'yı sonsuza eşitlemekte çok daha ısrarcı davranır. Neredeyse ilâhiyat, başkalık düşüncedeki yerini -ontolojinin ötesindeki yerini- yeniden kazansın diye, Batı felsefi bakış açısının yerini alır hale gelmiştir.

Etiğin ontolojiden ayrı olarak pratik önemine yaptığı vurguyla Levinas, felsefe içinde yeni bir manzara açar. Felsefe içinde mi? Bu belki

de, aklın tekbenciliğini ortaya çıkaran ve önceki özne felsefelerinin başkaldığı Aynı'ya indirgediğini gösteren kişi için sorulması gereken bir sorudur. Bir başka soru da şudur: Husserl ve Heidegger'in çevirmeni Levinas, açıkça felsefe tarihi içinde konuşmasına rağmen ondan kaçmaya çabalaması da göz önünde tutulunca, nasıl olur da anlaşılabilir - yazılarının ilâhiyata apaçık el salladığı doğru olmasına rağmen? Levinas'a göre, felsefe tarihi içinde konuşmak, tam da meydan okuduğu geleneğin, içinde, şimdiye dek akla gelmeyen bir esneklik taşıdığı anlamına gelir. Her ne kadar Levinas'ın kendisi de dilin, şimdiye dek akla gelmeyen olanaklar içerdiğini göstermişse de. Bir başka deyişle, felsefenin aslında ontolojiye indirgenemez olduğunu göstermiş olabilir Levinas.

NOTLAR

1. Annie Cohen-Solal, *Sartre: Bir Yaşam*, çev. Anna Cancogni, New York, Pantheon Books, 1987, s. 91.
2. Sean Hand (ed.), *Levinas Okulu*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, s. 290'da Emmanuel Levinas, "Etik ve politika" (Levinas, Alain Finkelkraut ile tartışıyor), çev. Jonathan Romney.
3. Hand (ed.), *Levinas Okuru*, s. 31'de, Emmanuel Levinas, "There is: Varolanları olmayan varoluş", çev. Alphonso Lingis.
4. a.g.e., s. 32.
5. a.g.e.
6. Jean-Christophe Aeschlimann (ed.), *Répondre d'autrui Emmanuel Lévinas*,

Neuchâtel, Editions de la Baconnière, Collection, Langages, 1989, s. 10'da, Emmanuel Levinas, "Intretien" [Şubat 1985'de gerçekleşti].

7. Emmanuel Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, s. 12.
8. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, s. 47.
9. Alan Montefiore (ed.), *Fransa Bugün'de Fransa'da Felsefe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 112'de Emmanuel Levinas, "Yönelmişliğin ötesinde", çev. Kathleen McLaughlin.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Blanchot, Derrida, Irigaray, Lyotard

Levinas'ın önemli yazıları

The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology (1930) (studies in Existential Philosophy), trans. Andre Orianne, Evanston, Northwestern University, 1985

Existence and Existens (1947), trans. A. Lingis, Kluwer Academic Publishers, 1978

Time and the Other (1948), trans. Richard Cohen, Pittsburgh, Duquesne University, Press, 1990

Totality and Infinity (1961), trans. A. Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987

Difficult Freedom: Essays on Judaism (1963), trans. Sean Hand, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1991

Otherwise than Being, or Beyond Essence (1974), trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Martinus Nijhoff Philosophy texts, 1981

Sur Maurice Blanchot, Montpellier, Fata Morgana, 1975

Nine Talmudic Readings by Emmanuel Le-

- vinas (1977), trans. Anette Aronowicz, Bloomington, Indiana University Press 1990
- Ethics and Infinity* (1982), trans. Richard Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985
- Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984
- Collected Philosophical Papers*, ed. A. Lingis, Kluwer Academic Publishers, 1987
- Outside the Subject* (1987), Stanford, California Stanford University Press, 1993
- The Levinas Reader*, ed Sean Hand, Oxford, Basil Blackwell, 1989. Contains Levinas's writings on existence, ethics, aesthetics, religion and politics
- Başka Okumalar**
- Bernasconi, Robert, 'Levinas face to face - with Hegel', *Journal of the British Society for Phenomenology*, 13,3 (1982) pp. 267-76
- Gans, Steven, 'Ethics or ontology?', *Philosophy Today*, 16, 2 (1972), pp. 117-21
- Libertson, Joseph, *Proximity, Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, The Hague, Paris, Martinus Nijhoff, 1982
- Lingis, Alphonso, *Libido: the French Existential Theories*, Bloomington, Illinois, Indiana University Press, 1985, pp 58-73 and 103-20
- Liotard, Jean-François, 'Jewish Oedipus' in *Driftworks*, New York, Semiotext(e), 1984, pp. 35-55

GÖSTERGEBİLİM

Göstergebilim, göstergelerin ve anlamlandırmaların kuramı ve çözümlenmesidir. İlk dönemin Barthes'ı gibi bir göstergebilimci, toplumsal ve kültürel yaşamı anlamlandırma açısından, dolaşısıyla nesnelerin özsel olmayan doğası bakımından görür. Jean Baudrillard bu noktayı *Nesnelerin Sistemi* kitabında ayrıntılarıyla açıklar. Saussurecû dilbilimsel çerçeveyi temel alan bir göstergebilimsel yaklaşım yoluyla, toplumsal yaşam bir saygınlık ve statü mücadelesi haline; daha doğrusu, bu mücadelenin göstergesi haline gelir. Göstergebilimciler ayrıca göstergelerin -geleneksel edebi metinlerde ve yasal belgelerdeki ya da reklamlarda ve bedensel temastaki- gösterme tarzını da inceler.



ROLAND BARTHES

(1915-1980)

Roland Barthes, 1915'te Cherbourg'da doğdu. Doğumun üzerinden daha bir yıl geçmeden, babası, Kuzey Denizi'ndeki bir deniz savaşında öldü, böylece oğul, anne ve kimi zamanlarda büyükanne ve büyükbaba tarafından büyütüldü. Barthes, ilk ve orta öğrenimini Paris'te tamamlamadan önce, çocukluğunu güneybatı Fransa'da, Bayonne'da geçirdi. 1934 ile 1947 arasında çeşitli verem nöbetleri geçirdi. André Gide'i yiyip yutarcasına okuması ve onun hakkındaki ilk makalelerini yayımlaması da zorunlu nekahet dönemleri sırasında oldu. A.J. Greimas'la tanıştığı Romanya ve Mısır'da, ardından da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'te dersler verdikten sonra, 1977'de Collège de France'a atandı. 1980'de öldü.

Biyografisinin bu temel olguları, psikolojik-eleştiriye, yazarın yaratısının altında yatan (bilinçdışı) yönleri açıklama malzemesi sağlar. An-

cak Barthes, bunları eline alıp kendi yazılarının ve hatta kendi biçiminin hammaddesi gibi kullanır. Yaşamının sonuna doğru yazdığı iki kitapta da bu böyledir: *Roland Barthes, Roland Barthes'i Anlatıyor* ve *Aydınlık Oda: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*. Bu kitaplarda, hammaddenin konumu çok önemlidir; çünkü Barthes hiçbir anlamda geleneksel bir otobiyografi yazarı haline gelmez. Tersine, (geleneksel olarak) kendisinden bahsettiği zaman üçüncü şahsı kullanarak yaşamını kurgulaştırır; -Joyce gibi- günlük deneyimin "ekmeği" içinde yaşamın derinliklerini açığa çıkardığı zaman yaptığı gibi. Örneğin, fotoğraf üzerine yukarıda anılan yazısında, annesinin fotoğrafı hakkında, fotoğrafta annesinin yüzünü -o çok sevdiği yüz- bulduğunu yazar: "Fotoğraf çok eskiydi. Köşeleri albüme sokulup çıkartılmaktan keskinliğini yitirmişti, sepya baskı solmuştu."¹

Sonuç olarak şöyle der: “Küçük kıızı inceledim ve en sonunda annemi yeniden keşfettim.”² Godard’ın büyü-yü bozan sözleri kulaklarımızda çınlar: “ ‘yalnız bir imge değil, yalnızca bir imge.’ ”³ Barthes, yaşadığı keder içinde, yalnızca bir imge ister.

Daha sonraki dönemlerin Barthes’ın karakteristiği olan bu “kişiselleştirilmiş” biçem, göstergebilimci ve edebiyat eleştirmenini kendi başına bir yazar olarak doğrular. Barthes, kendisinin de söylediği gibi “romansal olanı, roman olmadan” yazar. Gerçekten de bunun, yazma ve anlamlandırma hakkındaki bütün kuramlarının üzerinde, onun orijinalliğinin gerçek temeli olduğu ileri sürülebilir. Böylece Barthes, *Bir Aşığın Söylemi*’nde “kimin konuştuğunu bilmeyiz; metin konuşur, hepsi bu,”⁴ der. Bugün, bir aşığın söylemi sadece yalnızlık üzerine olabilir; özel bir konusu olmayabilir ve “binlerce konudan” esinlenebilir. Romansal olanın karşılığı olarak aşığın söylemi, bir aşığın söylemini inşa etme söylemi haline gelir: kişinin söyleyeceği ve söyleyebileceği şeyleri dillendiren katıksız bir sesler dokuması, canlandırılması gereken anlatımdır.

Roland Barthes’ın eserleri, önemli bir çeşitliliğin somut örneğidir. Fransız edebiyat kurumlarının belirli kesimlerini öfkeye boğan göstergebilimsel kuram, eleştirel edebi makaleler, Jules Michelet’nin

tarihsel yazılarının takıntıları açısından sunulması, Racine üzerine psikolojik-biyografik bir incelemenin yanı sıra metnin hazzı, aşk ve fotoğraf üzerine yazdığı daha “kişiselleştirilmiş” yazıları içeren bir yelpazede yazar.

Biçeminde belirli bir incelik görülmeye başlamasına rağmen, ilk dönemlerin Barthes’ı, burjuva kültürü ve toplumunu çözümleyip eleştirmeyi hedefliyordu. Bunun en açık ifadesi *Mitolojiler* (1957)’dir. Orada, günlük yaşamdaki reklam, eğlence, edebiyat ve popüler kültür, tüketim maddeleri imgeleri ve iletileri, uygulaması ve sonuçlarıyla benzersiz bir dönüşlü incelemeye tabi tutulur. Barthes’ın *Mitolojiler*’deki düzyazıları bazen, zarafet ve titizlik duygusunu eleştirel keskinlikle birleştirmeye yeteneğiyle, Walter Benjamin’i hatırlatır. Benjamin’in tersine Barthes ne özünde Marksist bir filozof, ne de dinden esinlenen kültürel bir eleştirmendir. O, 1950’lerde ve 1960’larda bir göstergebilimci: Toplumsal ve kültürel yaşamın yapısını anlamının temeli olarak Saussure’ün gösterge kuramını örnek alan ve dile bu gözle bakan bir göstergebilimci. Henüz gelişme aşamasında olan göstergebilimci, *Mitolojiler*’deki yazıların temelini oluşturan bir mitos kuramı formüle eder. Bugün mitos, der Barthes, bir iletidir - bir kavram, fikir ya da nesne değildir. Daha özel-

de, mitos “iletiyi dile getirişi ile” tanımlanır; böylece “dilin” (*langue*) değil “sözün” (*parole*) ürünüdür. İdeoloji söz konusu olunca, ne söylendiği önemlidir ve gizler. Mitoloji söz konusu olunca, nasıl söylendiği önemlidir ve çarpıtır. Aslında mitos “ne bir yalandır ne de bir doğrulama: bir çekimdir/inflexion o.” Bu yüzden, Barthes’ın *Paris-Match*’in ön kapağından aldığı Fransız bayrağını selamlayan Zenci asker örneğinde; Zenci, mitos okuru için, “Fransız emperyalizminin varlığının ta kendisi” haline gelir. Barthes’ın iddiasına göre, mitos hiçbir şeyi gizlemediği için, etkinliği sağlamdır: açığa vurucu gücü, çarpıtma aracının kendisidir. Mitos adeta gün ışığı altında gerçekleşen skandaldır. Mitos okuru olmak -mitosları üretmenin ya da onları çözen mitolojicinin aksine- iletiyi bütünüyle ön değeriyle kabul etmektir. Ya da daha doğru bir ifadeyle, mitosun letisi, gösteren (Fransız bayrağını selamlayan Zenci asker) ile gösterilen (Fransız emperyalizmi) arasında ayırım olmadığıdır. Kısacası, mitosun letisi, onun çözülmeye, yorumlanmaya, açıklanmaya ihtiyacı olmadığıdır. Barthes’ın açıkladığı gibi, resmi (saydam) bir simge olarak okumak, onun bir resim olarak gerçekliğinden vazgeçmektir; eğer mitosun ideolojisi belliyse, o zaman bir mitos olarak işlev görmez. Tersine mitos, mitos olarak işlev görmek

için bütünüyle doğal görünmelidir.

Mitosun konumuna dair bu açıklamaya rağmen, onun derinliğini değerlendirmenin güçlükleri, mitosu hem ideolojiden hem de yorum bekleyen bir göstergeler sisteminden ayırt etme hırsından kaynaklanır. Bir tarafta, mitosa doğallaştırılmış bir *kendine özgü* söz konumu vermenin inceliği, Barthes yorumcuları tarafından sıklıkla gözden kaçırılırken, bunun anlamının, mitosun başarılı bir şekilde işlev görmesinin onun mitos olarak çözümlenemez olmasını gerektirmesi yönündeki anlayıştan başka ne olabileceği, bir soru olarak kalmaya devam ediyor.

Yazının Sıfır Derecesi (1953)’nde başlayan yazma pratiğinin çözümlemesi, *Mitolojiler*’de örtük olan ilgiler hakkında başka ipuçları verir. Bunlar, dilin görece özerk bir sistem olduğu ve edebi metnin, bir ideolojinin leticisi ya da politik bağlılıkların göstergesi, ya da yine, toplumsal değerlerin ifadesi, ya da son olarak, bir iletişim aracı olmadığı, ışık geçirmez olduğu ve doğal olmadığı yönündeki bir kabulün etrafında toplanır. Barthes’a göre, burjuva çağını tanımlayan şey, kültürel açıdan konuşursak, onun, dilin ışık geçirmezliğini reddetmesi ve hakiki sanatın gerçeğe benzediği anlayışını merkez alan bir ideoloji kurmasıdır. Tersine, yazının sıfır derecesi, kendi (hiçemsel) yansızlığı içinde, en

sonunda kendine dikkat çeken biçimdir. Kuşkusuz, (asıl olarak Camus'den esinlenen) *Nouveau Roman* yazısı, bu biçimin bir örneğini oluşturur; ancak, bu biçim yansızlığının, kendisini, bir yansızlık biçimi olarak çabucak gözler önüne serdiğini öne sürer Barthes. Yani, verili bir tarihsel anda (İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa), biçimin bütün yazılardaki hâkimiyetini göstermenin bir aracı olarak hizmet görür; biçim, yazının doğal olmadığını, doğalcılığın bir ideoloji olduğunu kanıtlar. Yani eğer mitos, *Mitolojiler*'in öne sürdüğü gibi, doğallaştırmanın eşsiz bir biçimiye, mitos en sonunda bir şeyler gizler: nihâi olarak ideolojik bir temele sahiptir.

Barthes'ın 1964'te anlatı üzerine yaptığı etkileyici inceleme⁶, göstergebilimcinin 1950'lerdeki çalışmalarının satır aralarında görülen, doğal olanın kodlarının maskesini indirme misyonunu sürdürür. James Bond hikâyesini bir öğretici metin olarak alan Barthes, eğer anlatımı uzlaşımsal kodların sonucu değilmişçesine açmak için, yapısal olarak gerekli öğeleri (dil, işlev, eylemler, anlatım, anlatsal olan) çözümler. Burjuva toplumu, karakteristik olarak, kodun varlığını reddeder; "gösterge gibi görünmeyen göstergeler" ister. Ancak, yapısalci metin analizi, bir dereceye kadar, Barthes'ın reddetmeye başladığı bir biçimselleştirme de içerir. Greimas gibi kuramcı-

ların aksine onun yazılarında, okur, özgürlük ve biçim dışılıkla adeta çarpılır. *Moda Sistemi* gibi çalışmalarında görülen dilbilimsel gösterim, şemalar ve figürlere rağmen, "bilimselliğin" içine dalmaktan memnun değildir ve moda üzerine yazdığı kitabını (ki aslında bir doktora tezi için yazılmıştır) dostlarının ve meslektaşlarının ısrarlı istekleri üzerine yayımlamıştır. Ancak Barthes, *Moda Sistemi*'nde toplumsal görüngülerin çözümlemesinde yapısal ya da göstergebilimsel yaklaşımın bir dizi yönünü açıklar. Göstergebilim, sosyoloji gibi, kolektif gösterimlerin bahsettiği gerçeklikten ziyade kolektif gösterimlerin kendisini incelemeye başlar. Yapısal bir yaklaşım, kendi adına, görüngülerin çeşitliliğini genel bir işleve indirgemeye çalışır. Saussure'den esinlenen göstergebilim, her zaman, şeylerin göstermekte olan yönünün farkındadır. Gerçekten de, göstergebilim, moda gibi bir alanın dilini (*langue*) ortaya koymakla suçlanmıştır sık sık. Barthes bu yüzden, moda konulu incelemesinde, modanın dilini (*langue*) tanımlamak için dilbilim kuramının bütün kaynaklarını -özellikle de bir ayrılık sistemi olarak dili- seferber eder.

Ancak, *Moda Sistemi*'nin çoğu, yöntem üzerine bir söylemdir, çünkü moda bağımsız olarak betimlenip hakkında konuşulabilecek herhangi bir gerçek nesnenin karşılığı

değildir. Tersine, moda, nesnelerde, ya da nesnelerin betimleniş tarzında örtülüdür. Barthes, çözümlemeye olanak sağlamak için alanı daraltır: inceleyeceği külliyat 1958 Haziranı ile, 1959 Haziranı arasında iki moda dergisinde görülen kadın giyimi modasının yazılı göstergelerinden oluşacaktır. Buradaki zorluk, moda-nın hiçbir zaman hakkında doğrudan yazılan bir konu olmaması, yalnızca ima edilen bir şey olmasıdır. Çünkü moda sistemi, her zaman, şeylerin (giysiler) doğal ya da işlevsel olarak verili olduklarını söyler: yani bir takım ayakkabılar “yürümek için ideal”ken bazı başka ayakkabılar “şu özel olay için...” yapılmıştır. Öyleyse moda yazıları giyim mallarından bahseder, modadan değil. Eğer moda yazıları bir gösterilene (mal kalemi) sahipse, bunun moda olmadığı açıktır artık. Aslında moda dili, gösterenle gösterilen arasındaki (nedensiz) ilişki değil, gösteren ile gösteren arasındaki ilişki hesaba katıldığı zaman ortaya çıkar ancak. Gösteren-gösteren ilişkisi, giyim göstergesini oluşturur. Barthes, incelemesini hepsi de anlamlandırmanın doğasıyla ilgili olan bir dizi eksen etrafında yönlendirir. Yöntembilimsel noktalardan sonra, -anlamın nesne (örneğin hırka), destek (örneğin yaka) ve değişken (boyunu açıkta bırakan) arasındaki

ilişkiden çıktığı- moda göstereni ve moda gösterileni -moda nesnesinin dış bağlamı (örneğin, “tusser* = yaz”)- açısından giysi kodunun yapısına bakar. Ancak, moda göstergesi, gösterenle gösterilenin birleşiminden ibaret değildir, çünkü moda her zaman ima edilir, asla belirtilmez. Moda göstergesi, Barthes’ın deyimiyle, “moda şimdiye kadar yalnızca *modaya uygun* kıyafet olduğu için, ‘totolojikel’ olan”⁷ moda yazısının kendisidir.

Barthes, *Moda Sistemi*’nin üçüncü bölümünde modanın retorik sistemini inceler. Bu sistem “giyim kodunun bütünlüğünü” kavrar. Giyim kodunda olduğu gibi retorik sistemde de, gösteren, gösterilen ve göstergenin doğası incelenir. Giyim kodunun göstereninin retorisi şiirsel bir boyuta açılır, çünkü betimlenen bir giysinin kanıtlanması mümkün bir üretim değeri yoktur. Gösterenin retorisi moda dünyasıyla ilgilidir; bir tür imgesel “romansal” dünyadır bu. Son olarak, göstergenin retorisi, modanın akılcılaştırılmasına karşılık gelir: moda giysisinin tanımlanmasının, doğal olarak amacını yerine getirdiği için gerekli olan (örneğin akşam kıyafeti) ve gerekli olduğu için doğal olarak amacını yerine getiren bir şeye dönüştürülmesine.

Barthes’ın daha sonraki kitabı

* kahverengimsi ipek üreten bir doğu güvesi, bu adla bilinen kumaş (ç.n.)

S/Z, Balzac'ın kısa hikâyesi "Sarrasine"i çözümler ve gerçekçi bir metinde işbaşında olan anlatısal kodları açıklamaya çalışır. Barthes, "Sarrasine"nin doğallaştırma kodlarından dokunmuş olduğunu ileri sürer; moda göstergesinin retorğinde görülene benzer bir süreçtir bu. Barthes'ın burada ele aldığı beş kod şunlardır: yorumbilgisel/hermeneutic kod (bir muammanın sunulması); anlamsal/semic kod (ima eden anlam); simgesel kod; proairetik kod (eylemlerin mantığı) ve özel bir bilgi kitlesini çağıran veciz/gnomic ya da kültürel kod. Barthes'ın okuması, anlatısal öğelere dair son derece biçimsel bir sınıflandırma sistemi oluşturmaktan çok, en mâkul eylemlerin, en ikna edici ayrıntıların ya da en ilgi çekici muammaların, gerçekliğin taklidinden çok ustalığın sonucu olduğunu göstermeyi hedefler.

Sade, Fourier ve Loyola'yı *Sade, Fourier ve Loyola'nın "dillerinin" "logothetes"i** ve kurucuları olarak çözümledikten sonra -moda "dilini" (*langue*) anımsatan bir uygulamadır bu- Barthes, *Metnin Hazzı*'nda haz ve okuma üzerine yazar. Okuma, yazıların daha parçalı, kişiselleştirilmiş ve yarı-kurgusal biçiminin önceden tadına varılmasına işaret eder. Metnin hazzı "kişinin, kendi rahatlık, genişleme ve tatmin değer-

lerine güvenen öznenin tutarlılığına"⁸ bağlıdır. Okunması kolay metnin tipik özelliği olan bu haz, *jouissance* metni (zevk, mutluluk ve kendini kaybetmenin metni) ile karşıtlık sergiler. Haz metni, sıklıkla okunması güç, şiirsel *jouissance* metninin aksine, çok yüksek bir zarafet ve incelikten gelir. Barthes'ın, özellikle 1973'ten sonraki metinleri de bu haz kavramı bakımından, kesin olarak tarif edilebilir. Böylece, bir haz yazarı olan Barthes, ötekilerin dilini (*langue*) damıttıktan sonra, kendi tekil dilini açığa vurmaya başlar. Barthes, (özellikle kurgusal eserlerde) yazamama korkusunun eleştirmeni olması açısından, eleştiricilik ile (şiirsel) yazı arasındaki ayrımı da bulanıklaştırmıştır.

NOTLAR

1. Roland Barthes, *Aydınlık Oda: Fotoğraf üzerine Düşünceler*, çev. Richard Howard, Londra, Vintage, 1993, s. 67.
2. a.g.e., s. 69.
3. a.g.e., s. 70.
4. Roland Barthes, *Bir Aşığın Söylemi*, çev. Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1978 (altıncı baskı 1984), s. 112.
5. Roland Barthes, *Mitolojiler*, çev. Annette Lavers, St Albans, Herts, Paladin, 1973, s. 129.
6. Roland Barthes, "Introduction à l'analyse structurale de récits", *Communications*, 8 (1966), s. 1-27. İngilizce'de, *Image-Music-Text*, çev. Stephen Heath, Glasgow, Fontana/Collins,

* Aristokrasi ve bürokrasi (Bizans için kullanılır) (ç.n.)

ikinci bası, 1979, s. 79-124'te, "Anlatıların yapısal çözümlemesine giriş" (1964)

7. Roland Barthes, *Moda Sistemi*, çev. Matthew Ward ve Richard Howard, New York, Hill and Wang, 1983 (ikinci baskı 1984), s. 220 n. 16.
8. Roland Barthes, *Ses Tanesi, Rôportajlar 1962-1980*, çev. Linda Coverdale, New York, Hill & Wang, 1985, s. 206. Çeviri düzeltilmiştir.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Benjamin, Eco, Genette, Greimas, Saussure, Todorov

Barthes'ın önemli yazıları

Writing Degree Zero (1953), trans. Anette Lavers and Colin Smith, New York, Hill & Wang, second printing, 1977

Michelet (1954), trans. Richard Howard, Oxford, Basil Blackwell, 1987

Mythologies (1957), trans. Anette Lavers, St Albans, Herts, Paladin, 1973

Critical Essays (1964), trans. Richard Howard, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1972

'Introduction to the structural analysis of narratives' (1964) in *imga-Music-Text*, trans. Stephen Heath, Glasgow, Fontana/Collins, second impression 1979

Elements of Semiology (1964), trans. Anette Lavers and Colin Smith, New York, Hill & Wang, second printing, 1977

Criticism and Truth (1966), trans. Matt-

hew Waard and Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1974

The Emire of Signs (1970), trans. Richard Howard, New York, Hill & Wang, fourth printing, 1986

Sade, Fourier, Loyola (1971), trans. Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1976

The Pleasure of the Text (1973), trans. Richard Miller, New York, Hill & Wang, 1975

Roland Barthes by Roland Barthes (1975), trans. Richard Howard New York, Hill & Wang, 1977

A Lover's Discourse: Fragments (1977), trans. Richard Howard New York, Hill & Wang, sixth printing, 1984

Camera Lucida: Reflections on Photography (1980), trans. Richard Howard, London, Vintage, 1993

The Grain of the Voice: Interviews 1962-1980 (1981), trans. Linda Coverdale, New York, Hill & Wang, 1985

The Responsibility of Forms (1982), trans. Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1985

Başka okumalar

Culler, Jonathan, *Roland Barthes*, New York, Oxford University Press, 1983

Lavers, Anette, *Roland Barthes: Structuralism and After*, Harvard, Harvard University Press, 1982

Moriarty, Michael *Roland Barthes*, Cambridge, polity, Press, 1991



UMBERTO ECO

(1932-)

Umberto Eco, iki romanı, *Gülün Adı*¹ ve *Foucault'nun Sarkacı*² sayesinde dünyanın her yerindeki okurlarca tanınır. Her iki eser de geniş bir diziye yayılan bilimsel metinlerle (özellikle de Ortaçağ metinleri), diğer metinlerin (*Gülün Adı*'nda Sherlock Holmes, *Foucault'nun Sarkacı*'nda *Corpus Hermeticum*) yanı sıra geçmiş ve bugünkü gösterge kuramlarının çeşitli yönlerini anıstırır.

Eco 1932'de İtalya, Piedmont'ta doğdu. Göstergebilimci olmadan önce felsefe öğrenimi gördü ve Ortaçağ felsefi ve estetik kuramları üzerinde uzmanlaştı. Thomas Aquinas'ın estetik kuramları üzerine Turin Üniversitesi'nde verdiği tezi 1956'da, daha 24 yaşındayken yayımlandı. Eco, üç yıl sonra, "Sviluppo dell'estetica medievale" ("Ortaçağ estetiğinin gelişimi") adlı bir bölümle dört ciltlik estetik tarihi rehberine katkıda bulundu. 1986'da,

bu uzun bölüm, *Ortaçağ'da Sanat ve Güzellik* başlığı altında İngilizce'ye çevrildi. Bu çok geniş ve çeşitli bilgilerin Eco'nun romanlarına oldukça etkide bulunduğunu söyleyelim; fakat bunların, göstergebilim çalışmaları ile de gerçek bir bağı var mıdır? Bu soruya iki nedenle olumlu yanıt verilebilir. Birincisi, Todorov ve diğerlerinin gösterdiği gibi, Thomas Aquinas'ın çağı, aynı zamanda gösterge tarihinin bir bölümünü oluşturur. "Meleksi Doktor"u alabildiğine etkileyen Aristoteles de, Eco'nun fark ettiği gibi, daha çağdaş göstergebilimin üzerine de damgasını vurmuştur; metafor kuramı gibi.³ İkincisi, bir ortaçağ uzmanı olan Eco, James Joyce'un Aquinas, Aristoteles, Dante, Ortaçağ fablları ve retoriğe serbest göndermeler bulunabilecek eserleriyle büyülenmiştir.

Eco'nun Joyce'a gösterdiği ilgi, onun modern dünya ve kültürel ve

tarihsel bir görüngü olarak modernlik hakkındaki “öğrenme isteği” ve “merakı” bağlamında görülmelidir. Joyce, Eco’nun geçip gitmiş (ama geri geliyor olabilir⁴) bir zamana ve şu anda burada olan deneysel dünyaya -karşılaşıklığın ve çeşitliliğin dünyası: çok sesli ve açık bir dünya-yönelik bilimsel tutkusu arasındaki boşluğun üzerine bir köprü oluşturur. Eco’nun entelektüel alanının iki kutbunu değerlendirebilmek için, onun Ortaçağ estetiği üzerine yazdığı bölümü yayımladığı yıl, Eco imzasıyla, modern müzik (Stockhausen, Berio, Boules), modern yazım (Mallarmé, Joyce) ve modern güzel sanatın (Calder, Pousseur), modern bilim (Einstein, Bohr, Heisenberg) ile ilişkili olarak, “hareket halinde eserler” ve “açık eserler” -hitap edilenin bir eseri geçici bir tamlığa erişirmek yönünde etkin bir öge olduğu ya da eserin kendisinin önünü açık tuttuğu eserler- üretişini ele alan “L’opera in movimento e la coscienza dell’epoca” (“Açık eserin yazınbilimi”) başlıklı bir yazının ortaya çıktığını bilmek gerekir. Eco, bu başlangıç noktasından yola çıkarak, kendi entelektüel yörüngesinin “okuyucunun rolü” ile ilgili temasını geliştirir.

Eco, okuma ve yorumlama üzerine yakın dönemdeki bir demecinde,⁵ postmodern eleştirinin “her yol olur” türünün, açık eser kavramı ile kastedilen şey olmadığını vurgula-

dı. Tersine, her edebi eserin metin tarafından oluşturulan gerçek ve gerekçeli olasılıklara karşılık gelen bir modeli okuyucuya önerdiği söylenebilir. Eco’ya göre, herhangi bir metin için sonsuz sayıda okumanın mümkün olduğunu ileri sürmek, bütünüyle boş bir harekettir. Öte yandan bu, deneyci bir yazarın, kendi niyetlerinin ışığında, yorumun geçerliliği üzerine yargıda bulunabileceği anlamına gelmez. Bu, deneyci yazara rağmen olsa da olmasa da, belirgin ve uyumlu bir yoruma yol açabilecek kanıt gösterme sorunudur. Bu anlamda, Eco, Finnegan’ın Uyanışı’ndan “ideal bir uykusuzluk çeken ideal okuyucu”dan bahseden satırı alıntılamaı sever (FW 120: 13-14). İdeal okuyucu, metnin kendi yapısı bakımından doğrulanan olası okumalar yelpazesini temsil eden biri -bu olasılıklara uyanık olan okur- olarak, pek öyle kusursuz bir okuyucu değildir.

Eco’nun entelektüel ve bilimsel yörüngesini oluşturan diğer yön, göstergebilimdir. Eco, 1975’ten bu yana, Bologna Üniversitesi’nde göstergebilim kürsüsünde bulunmaktadı ve İngilizce olarak, gösterge ve anlamlandırma kuramını geliştiren iki önemli kitap yazmıştır. Bunlar *Göstergebilim Kuramı* (1976) ile *Dilin Göstergebilimi ve Felsefesi* (1984)’dir.

Göstergebilim Kuramı, açıkça, kod ve gösterge üretimi kuramını

ele almasına rağmen, kitabın altında yatan çıkış noktası, Peirce'in "sınırsız semiosis" kavramıdır. Sınırsız semiosis, Eco'nun elinde, okurun konumuna göre bir tür orta konumu ifade eder hale gelir. Sınırsız semiosis, dildeki göstergelerin her zaman başka göstergelere gönderdiği ve bir metnin her zaman sonsuz yorum olasılığı sunduğu olgusunun sonucu olmasına rağmen Eco, karşılıklı iki uçtan -bir tarafta tek anlamlı anlam, öbür tarafta sonsuz anlamlar- kaçınmak ister. Sınırsız semiosis daha çok, anlamın olasılık koşulları ile ilişkili olarak oluşturulduğu, Peirce'in "yorumcusu"na* karşılık gelir.

Eco, bir kodun doğasını sınırsız semiosisın ışığında nasıl açıklar? Genel olarak kodlar, iki tipte olabilir. Verili bir işaretler kümesinin (noktalar ve çizgiler) verili bir göstergeler kümesine karşılık geldiği, tek anlamlı/univocal Mors kodu tipinde olabilirler alfabenin harfleri-. Bu tipten -bir öğeler sisteminin bir başka sisteme tercüme edildiği tipten- bir kodun son derece geniş bir uygulama alanı vardır, öyle ki biyolojide DNA ve RNA arasındaki ilişki bir kod açısından çözümlenebilir.

Eco bu tip koda bir dizi teknik örnek verse de, onun asıl ilgisi *langue* (burada kod = dilbilgisi, sözdizi-

zimi, sistem) ve *parole* (dil edimi)'dan oluşan dile yöneliktir. Burada kod, dilin yapısına karşılık gelir. Ya da, Eco'nun sıkça yaptığı gibi Hjelmlev'in terimini kullanırsak: Kod, dilin anlatım düzlemi ile içerik düzlemi arasında ilişki kurar. Eco "s-kod" terimini bu anlamda kullanılan bir kodu belirtmek için kullanır. Bir başka şekilde açıklarsak: Dilin s-kodu *parole*'un özgül organizasyonlarının karşılığıdır. Kod olmadan, sessel/grafiksel işaretlerin anlamı yoktur ve en köklü anlamda, dilbilimsel işlev görmezler. S-kodları (bir ifade harfi harfine anlaşıldığı zaman) "gösteren" olabileceği gibi, (aynı ifadede bir başka kod, örneğin nezaket kodu keşfedildiği zaman) ima eden de olabilir. Bunların hiçbirisi Saussure'ün çalışmalarına yabancı değildir aslında, ama Eco Saussure'ün ve onun yanı sıra çoğu güncel dilbilimcinin kuramında bulunan daha devingen olan bir s-kodu anlayışı sunmak ister. Bunu, Quillan adından esinle, bir "Q Modeli" -sınırsız semiosis dikkate alan bir kod modeli- geliştirerek yapar. Ancak öncelikle, Eco'nun, bir "gösterge-aracın" (örneğin bir sözcük ya da bir imge) gerçek olduğu varsayılan bir nesneden bağımsız olduğunu göstermesi gerekir. Bir başka deyişle, "göndergesel yanıltı"dan ka-

* Peirce söz konusu olduğu zaman, *yorumcu* sözcüğünü *interpreter* değil *interpretant* karşılığı olarak kullandık. (ç.n.)

çınmak gerekir. Böylece gösterge-araç /köpek/ herhangi bir özel köpeğe (= gerçek nesne) karşılık gelmez, ölü ya da diri bütün köpeklere karşılık gelir. Bunun açık bir örneği, belki de, / yine de/ nin bir göndergesi olmadığı olgusudur; tersine, katıksız bir kod ürünüdür. İkinci olarak Eco, kodların bir bağlamı olduğuna dikkat eder. Bu bağlam, toplumsal ve kültürel yaşamdır. Öyleyse “kültürel bilimler, toplumsal yaşamın, hizmetimize sunması gereken göstergelerdir: kitapları yorumlayan imgeler, belirsiz soruları yorumlayan yerinde cevaplar, tanımları yorumlayan sözcükler ve bunların tersi.” Eco, kişinin belirli bir gösterge-araça karşı verdiği tepkinin (örneğin Avustralya’da senin çıplığın birinin bütün içkileri ismarlaması ile sonuçlanır), söz konusu “kültürel birim hakkında bilgi” sağladığına dikkat çeker.⁶ Kodlar kuramı, göstergenin kültürel birim konumunu hesaba katarak, göstergelere nasıl olup da birçok anlam yüklenebildiğini; anlamın, dil kullanıcısının ya da gösterge sisteminin yeterliliğinden nasıl türediğini ve sonuç olarak, yeni anlamların nasıl üretilebildiğini açıklamayı başarır. Böylece bir kod olarak *langue* dil kullanıcısının yeterliliğine karşılık gelir. Dil konuşucusunun kodu yetersiz bir biçimde kullandığı durumda bile bu böyledir. Çünkü “yetersizlik” de (örneğin Eco’dan alıntı yaparsak, “kar, fıstık

ezmesidir”) göstergebilimsel açıdan ilginçtir. Bu yetersizliğe verilecek olası bir tepki gülmedir; tümcelerin gerçek değerini temel alan bir anlambilim olarak görülen bir dil anlayışının dışında bırakılması gereken kakhaha. Gerçekten de, kakhaha, yalancılık, tragedya, göstergebilimsel olarak bakılan kodu anlamak açısından temeldir.

Anlambilimsel alan, daha çok, kod kavramını iki sistemin öğelerinin eşdeğerliği olarak yetersiz hale getiren “çoklu kaydırmalar” ile ilgilendirir. Gerçekte, der Eco, bütün büyük dilbilimsel kodlar, “alt kodlar ağının bir bileşimidir.”⁷ Bunu en öz biçimiyle belirtirsek: Eco’nun Q modeli ‘bir dilbilimsel yaratıcılık modelidir.’ Eco’nun da onayladığı üzere: ‘Aslında Q modeli, sistemin taze bilgilerle beslenebileceğini ve eksik verilerden daha fazla veri çıkartılabileceğini kabul eder.’⁸ Bu yüzden, Q modelinde, kod, kod tarafından belirlenmek yerine, dil kullanıcısının değişen yeterliliklerine uygun olarak değiştirilir.

Kodlar kuramının diğer yönü, gösterge üretimi kuramıdır. Eco, gösterge üretimini ele alırken, bir kez daha, kod tarafından kolayca özümsemlenecek ya da öngörülebi- lecek öğeler (krş. Peirce terminolojisindeki simgeler) ve kolayca özümsemlenemeyecek öğeler (krş. Peirce’in ikon kavramı) arasındaki gerilime yoğunlaşır. Eco, ilk kategori-

nin öğelerini *ratio facilis* olarak, ikinci kategorinin öğelerini ise *ratio difficilis* olarak belirtir.⁹ *Ratio difficilis*'e ne kadar yaklaşılsa, nesnenin göstergesi, nesnenin kendi doğası tarafından daha çok "harekete geçirilir". İkonlar bunu en açık biçimde ortaya çıkaran gösterge kategorisidir. Ancak Eco, en tuhaf şekilde harekete geçirilmiş göstergelerin bile (örneğin Bakire imgesi) uzlaşımalsal öğeler içerdiğini göstermek ister. Ve, bütün uzlaşımalsal hale getirilmiş biçimlerin dışındaymış (örneğin kodun ötesinde) gibi görünen açık bir nesne ya da davranış varmış gibi görünse bile, bu örnekler hızla uzlaşımalsal hale getirilir. Bunu en çarpıcı biçimde açıklayan şey, Gombrich'in sanat tarihinin çeşitli noktalarında gerçekçilik diye kabul edilen şeyler hakkında verdiği (ve Eco'nun gönderme yaptığı) örneklerdir (örneğin Dürer'in çizimleri). Bir fotoğrafın bile uzlaşımalsal yönler içerdiği gösterilebilir: örneğin, negatifin banyo edilmesi, fotoğrafçı açısından belirli bir uzlaşımalsal hale getirme olasılığı sunar. Yine, karşılaştırılabilir durumunun bakış açısından değerlendirilen bir fotoğrafçı için (kendi nesnesine ne kadar benzer), Eco, bu sayısallaştırmanın, kodlamanın belirli bir biçimi olarak, yeni çoğaltma olasılıkları sunduğunu hatırlar. Özetle, Eco'nun gösterge üretim tarzları tipolojisinin ana öğeleri şunlardır:

1. *Fiziksel emek*: Göstergeyi üretmek için gereken çaba.

2. *Tanıma*: Nesne ya da olay, bir gösterge içeriğinin ifadesi şeklinde tanınır; izlenimler, belirtiler ya da ipuçları gibi.

3. *Ostensiyon*: Bir nesne ya da edim, bir nesneler ya da edimler sınıfının örneği gibi gösterilir.

4. *Kopya*: İlke olarak *ratio difficilis*'e eğilim gösterir, ama biçimleştirme yolu ile, kodlamanın özelliklerini üstlenir. Bunun örnekleri amblemler, müzik harfleri, matematiksel işaretlerdir.

5. *Buluş*: *Ratio difficilis*'in en açık durumu. Mevcut kod tarafından öngörülmez; yeni bir maddesel sürekli dizinin temelidir.

Eco'nun Q modeli ile ve gösterge üretimi buluşuyla öne sürdüğü şey -ve (Kristeva'nın çalışmaları önemli bir istisna olmak üzere) geleneksel göstergebilimcilerin yok sayma eğiliminde olduğu şey- dil sisteminin yenilenme ve yeniden canlanma yeteneğini hesaba katma ihtiyacıdır. Eco, gösterge sisteminin kapalı ve durağan değil, açık ve devingen olduğunu öne sürer.

Eco'nun *Göstergebilim ve Dil Felsefesi*'nde göstergeleri ve anımlandırmayı ele alışımda benzer bir güdü belirgindir. Eco, orada, bir göstergenin sadece bir başka şeyi gösteren (dolayısıyla da bir sözlük anlamı olan) bir şey olmadığını, ayrıca yorumlanması gerektiğini öne sürer.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, burada işbaşında olan yorum görüşü, Peirce'in sınırsız semiosise yol açan "yorumcu"sudur.

Göstergebilim ve Dil Felsefesi'nde ana tema, sözlük ile ansiklopedinin yapıları arasındaki farklılıkla ilgilidir. Eco bunu kesin sözcüklerle açıklamasa da, ona göre, sözlük, hiyerarşik "Porphyrios ağacı" olarak ("cinsler, türler ve eşsizlikler tarafından yapılandırılan tanım modeli"¹⁰), dili durağan ve kapalı bir sistem olarak gören geleneksel dilbilimcilerin görüşüne karşılık gelir. Dilin sözlük modeli, bu yüzden, sınırsız semiosisi hesaba katmayı başaramaz. Oysa ansiklopedi, merkezi olmayan bir ağa, çıkışı olmayan bir labirente ya da yeni öğelere açık, sonsuz, sonuç olarak çıkarılabilir bir modele karşılık gelir. Sözlük bir yandan anlamlı olup, öbür yandan sınırlı bir kapsama sahip olma, ya da kapsam olarak sınırlı olmama ama özel bir anlam sunmayı başaramama çıkmazını yaşarken, ansiklopedi, "köksaplı" bir yerel açıklamalar ağına karşılık gelir; yapısı ağaç gibi ve hiyerarşik değil, harita gibidir. Aslında, bir sözlüğün, yeni anlamların olasılığına kapı açan bir sözcükler ağı olarak doğru biçimde işlev görebilmesi için, ansiklopedi gibi olması gerekir. Aslında "gizli bir ansiklopedidir o," der Eco. Böylece ansiklopedi, genel bir dil modeli, yapay ve sonlu bir genellik

zorlaması yapmadan dil hakkında konuşmanın yolu haline gelebilir.

Son olarak, Eco'nun göstergebilim kuramına yaptığı en sürekli katkı, dilin on sekizinci yüzyıl filozofları tarafından bulunan ansiklopediye benzediğini göstermektir belki de. Acaba Eco bize Aydınlanma'nın, en azından bu açıdan, aynı zamanda postmodern olduğunu da gösteriyor olabilir mi?

NOTLAR

1. Umberto Eco, *Gülün Adı*, çev. William Weaver, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983, İngilizce baskı Seccker / Warburg tarafından, 1983.
2. Umberto Eco, *Foucault'nun Sarkacı*, çev. William Weaver, Londra, Secker / Warburg, 1989.
3. Örnek için bkz. Eco'nun *Göstergebilim ve Dil Felsefesi*'ndeki tartışması, Londra, Macmillan, 1984, s. 91-103.
4. Bkz. Umberto Eco, *Aşırı-gerçeklikte Yolculuk*, çev. William Weaver, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1986, s. 59-85'te, "Ortaçağın Dönüşü".
5. Bkz. Umberto Eco, Richard Borty, Jonathan Culler ve Christine Brooke-Rose ile birlikte Stefan Collini (ed.), *Yorum ve Aşırı Yorum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s. 67-88'de, "Yazar ile metin arasında".
6. Umberto Eco, *Göstergebilim Kuramı*, Bloomington, Indiana University Press, 1976 (ilk önce Midland Book, bsk. 1979), s. 71.
7. a.g.e., s. 125, vurgu Eco'nun.
8. a.g.e., s. 124.
9. Bkz. a.g.e., s.183-4.
10. Eco, *Göstergebilim ve Dil Felsefesi*, s. 46.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Barthes, Benveniste, Greimas

Eco'nun önemli yazıları

A Theory of Semiotics, Bloomington, Indiana University Press, 1976

Art and Beauty in the Middle Ages (1959), trans. Hugh Bredin, New Haven, Yale University Press, 1986

The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts, London, Hutchinson, 1981 Reprinted 1985

The Name of the Rose, trans. William Weaver, New York, Harcourt Brace Javonovich, 1983, British edition by Secker & Warburg

Semiotics and the Philosophy of Language, London, macmillan, 1984

Foucault's Pendulum, trans. William Weaver, London, Secker & Warburg, 1989

'Between author and textin Stefan Collini (ed) with Richard Roty, Jonathan Culler and Cristine Brooke-Rose, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge, Cambridge University, Prrss, 1992

Başka okumalar

Fry, Virginia, 'A juxtaposition of two abductions for studying communication and culture', *American Journal of Semiotics*, 5, 1 (1987), pp. 81-93



ALGIRDAS JULIEN GREIMAS

(1917-1992)

A.J. Greimas, kendi çalışmaları ile Vladamir Propp'un çalışmaları arasındaki ilişki hakkında 1975'te yazdığı açıklayıcı bir ifadesinde şöyle yazar:

Bugün, semptomatik değeri bir şekilde azalmış olmasına ve hatta bu duruş pek de orijinal olmamasına rağmen, elimizde bulunan kısmen kuramsal modelleri doğrulama arayışında ve hatta anlatısal ve dolambaçlı örgütlenme hakkındaki bilgilerimizi artırmamızı sağlayacak inatçı olgular hakkında, Propp'un örneğini takip etme ve bilinenden bilinmeyene, basitten karmaşığa gitme ilkesinden yola çıkarak, sözlü edebiyattan yazılı edebiyata, halk hikâyesinden edebi hikâyeye ulaşma eğilimindeyiz.¹

Bu ifadede en az iki nokta ilginçtir. İlki, "Propp'un örneği"nin -dillere destan katılığına rağmen-

1970'lerin ortalarında, bir Rus halk hikâyesi modeli geliştirirken, bilimselcilikten etkilenen göstergebiliminin çalışmaları üzerinde etkili olmaya devam edişidir; ikincisi ise, okurun metafizik kavramlara gönderme yapıldığını fark etmesidir: "Bilinenden bilinmeyene", "basitten karmaşığa" gitme ve hatta "sözlü edebiyattan yazılı edebiyata ulaşma" (krş. Derrida'nın çalışmaları). Bunlar Greimas'ın göstergebilimine kendi ivmesini verecek olan, ama aynı zamanda, düşünürün sakınmaya ya da dönüştürmeye çabaladığı belirli bir felsefi eğilimden çıkar gibidir. Greimas'ın kendi terimleriyle, metafizik çerçeveye ya da varsayımlar kümesine apaçık güvenmek, göstergebilimsel oluşu ontoloji alanıyla -ya da ontolojik oluşla- karıştırma sonucunu doğurur.

Belki de dilbilimci, dilbilim alanını kavramsal, hatta deneyci bir doğanın dilbilim dışı güçlüklerin-

den ayırmaya çalıştığı andan itibaren böyle bir şeye mecburdu. Göreceğimiz gibi Greimas, bu şekilde ortaya çıkan sorunlardan kaçmasa da, hem katı bir biçimde göstergebilimsel (betimsel diye okuyunuz) bir söylem kuramı geliştirmede hem de bu işi yapmanın gerçek güçlüklerini anlamada, muhtemelen diğer bütün göstergebilimcilerden ileri gitmiştir. Greimas'ı okumanın karşılığı eninde sonunda alınır - onun göstergebilimi bilimsel kılmaya yönelik amansız zorlaması zaman zaman pozitivist olma tehlikesi doğurmasına rağmen.

Algirdas Julien Greimas, 1917'de Litvanya'da doğdu. Fransa'ya ilk olarak 1936'da, Grenoble Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi görmek üzere geldi. Fransa'da bulunduğu sürece Ortaçağ kültürüne yönelik bir beğeni geliştirdi. Greimas, 1939'da *licence ès lettres*'ini tamamlamasından sonra, Fransız-Provans lehçesi üzerine incelemelere başladı. 1940'ta, sırf Sovyetler ve Almanlar tarafından arka arkaya istila edilen anayurdunu görmek için, Litvanya'ya döndü. 1944'te Fransa'ya dönüşünden sonra, moda konulu tezi "Le mode en 1830. Essai de description du vocabulaire vestimentaire d'après les journaux de mode de l'époque" (1948) ("1830'da moda: Dönem gazetelerindeki giysi sözcükleri dağarcığı üzerine betimsel bir deneme")'yi doğuracak olan

doktora öğrenimine kayıt yaptırdı. Bu başlıkta, Roland Barthes'ın, yine bir doktora tezi olarak başlayan *Moda Sistemi*'ni yansıtan bir şeyler vardır.

Greimas, 1956'da Saussure'ün üzerine etkili ve doğru zamanlamalı bir makale yayımladı, bu makalede diğer iki önemli etki kaynağının, Maurice Merleau-Ponty ve Claude Lévi-Strauss'un eserlerini kullandı. Greimas, on yıl sonra 1966'da, yapısalcılığın durgun yılında, R. Barthes, J. Dubois ve diğerleriyle birlikte *Langages* dergisini kurdu ve yapısal anlambilim üzerine yeni ufuklar açan kitabı *Sémantique structurale* (Yapısal Anlambilim)'i yayımladı. Todorov, Kristeva, Genette, Metz ve diğerleriyle birlikte Greimas da Lévi-Strauss'un Collège de France'taki anlambilim araştırma grubunun üyesiydi. Düşünür, 1992'de öldü.

Greimas'ın entelektüel yörünge-si, söylemin her yönünü çözümleme ve biçimlendirmeye yönelik çabasının sonucu olarak ortaya çıkar. Söylem, anlatsal söylemin yanı sıra toplumsal ve insani bilimlerin söylemlerini de içerir. Greimas, hukuki söylem, özellikle de Fransız hukukunun ticari şirketlerle ilgili söylemi üzerine yazar ve "biçim söz konusu olduğu sürece, bütün hukuki söylem, söylemin ortaya çıktığı dölal dilin dilbilgisinden ayrı bir hukuki dilbilgisi tarafından üretilir"² der. Geleneksel dilbilimsel birim-

lerden ayrı olan ve yinelenen birimlerin varlığı, az ya da çok biçimlendirilebilir birimler dilbilgisinin varolduğunun ve dolayısıyla, bu birimler arasındaki bir ilişkiler modelinin de varolma olasılığının göstergelerinden biridir. Saussure gibi Greimas da sistemin önemini farkındadır: tek bir gösterge, göstermez. Ancak, Saussure'ün aksine Greimas, "anlamlandırma yapılarının topluluğu" olarak dile vurgu yapar, bu da sistemin önceden verili olmamasını, ifade edilmesi ya da üretilmesi gerekliliğini gerektirir. Yani Greimas'ın araştırmasının odağı dilin işleyişi şeklindedir: Burada Merleau-Ponty'nin etkisini görebiliriz. Ve Greimas, bu öğelerin bağımsız niteliklerinden ziyade bir söylemin -çok sıklıkla da anlatısal söylemin- öğeleri arasındaki ilişkileri incelese bile, aynı zamanda kendini genel dilbilimin "babasının" idealist inancından ayrı tutar.

Gerimas, söylem alanını -göstergebilimsel olarak- betimlemek ve çözümlemek için gerçek bir terimler ağı -asında bütün bir söz dağarcığı- geliştirirken, Hjelmslev'i takip eder. Az ya da çok yardımcı bir düzeyde, elimizde şunlar vardır: "anlambirimcik"/*seme* (asgari anlam birimi), "anlambirimcik demeti"/*se-meme* (anlamsal çekirdek artı "bir sözcüğün tikel anlamına" karşılık gelen bağlamsal anlambirimcikler), "anlambirimcik sınıfı"/*elasseme* (ya

da bağlamsal anlambirimcikler), yinelenem/anaphora (sözceleri ya da paragrafları birbirine bağlamaya yarar) ve bunun gibi.³ Böyle bir söz dağarcığı, çözümleme birimi tümce değil söylem olduğu için geleneksel dilbilim terminolojisinden ayrılır, ama Greimas, kendisinin, hem "döküm", "önvarsayım" ya da "pratik" gibi mevcut terimlere verdiği teknik bükümlerden dolayı, hem de dilbilimin, Greimas'ın sözleriyle, "göstergebilim disiplinlerinin en gelişmiş" ve "bilim konumu elde etmek için en güçlü iddiaya sahip"⁴ olması bakımından, geleneksel dilbilime çok şey borçlu olduğunu sıkça gösterir. Dilbilimin bilimsel olan ve kabul edilen titizliği, onu, bu titizliği entelektüel çalışmada neredeyse her şeyden üstün tutan ve akademik kariyerine sözlükbilgisi alanında başlayan bir araştırmacı için gerekli bir çıkış noktası haline getirir. Greimas, 1969'da *Dictionnaire de l'ancien français* (Eski Fransızca Sözlüğü)'nü yayımladı.

Ancak, yapısal anlambilim, bağlamın dışında sözcük ve tümce üzerine değil, anlamın çıktığı ilişkiler ağı üzerine odaklanarak, geleneksel dilbilimin anlam kavrayışından kopar. Yukarıda gördüğümüz gibi, Greimas'a göre, "ilişkiler ağı" dilin icra edilmesiyle yan yana gittiği için; anlam, verili bir bağlamda anlamın üretimini *betimleyen* çözümleme birimlerine aktarıldığı zaman;

yapısal anlambilim, yapısal göstergebilim haline gelir. Kısacası, yapısal göstergebilim, anlamın anlamını betimler. Bu anlam ne kasıtlı (psikolojik özne ile ilişkili) ne de yorumbilgiseldir (dilin icra edilmesinden önce varolan bir anlam). Özetle Greimas, söylemde anlam üretimini incelemeye çalışır yani bir anlamlandırma süreci olarak anlamı.

Greimas, söylemle Benveniste'nin kastettiği şeyi kasteder: "konuşan kişi tarafından benimsenen dil". Yani söylem, *icra edilen* dildir. Bu anlaşıldığı zaman, Greimas'ın, "*langue/parole* denkleminin" asıl olarak "*parole*" tarafı ile ilgilendiği açık hale gelir. Ancak, *langue* ya da "sistem" unutulmaz; çünkü, eğer göstergebilimsel bir anlam üretimi "dilbilgisi" kurulacaksa, sözcelerin aynı özgül biçimde örgütlenişinin anlaşılması gerekir; sözceler sadece olumsal ya da nedensiz değildirler. Bu sebeple, Greimas'ın yapısal eylem göstergebilimi, Bourdieu'nün etnografyası gibi, kurallardan çok stratejiler üzerine odaklanır. Kurallar, eylemlerin ardında, bu kurallara uyan bir eylemcinin varlığını gerektirir. Kural kavramı erken yapısalcı eserlerin çoğuna hâkimdir, bu da eylemin ardındaki eylemciye ayrıcalık tanınmasını getirir. Tersine, Greimas'a göre, sadece "eyleyenler"³ -bizzat dolambaçlı eylemlerin yapılanışı tarafından üretilen varlıklar- vardır. Benzer bir şekilde, Gre-

imas tarzındaki yapısalcı bir göstergebilime göre, söylemin ardında özne yoktur; sadece dolambaçlı durumun kendisi tarafından üretilen özne vardır. Daha doğrusu, nihâi bir özne var olabilir; ama bu, ontolojinin ilgileneceği bir şeydir, göstergebilimin değil. Böylece Greimas, "sözdizimsel eyleyen" in "konuşan kişi" -ontolojik özne- değil "*konuşan kişi*" -konuşması sayesinde ortaya çıkan sanal kişi- olduğunu söyler. Ek olarak, diğer yapısalcı düşünürler gibi Greimas da dolambaçlı özneyi psikolojileştirmekten sakınmak ister. Bir eyleyen iki psikolojik eylemciye karşılık gelebilir. Örneğin, bir araya gelerek bir anlatının açıklanmasına uygun bir işlevler demeti oluşturan bir karı ile koca. Ya da yine, Greimas'ın, Maupassant'ın "İki Arkadaş" ını çözümlemesindeki Paris gibi, bir şehir de eyleyen olabilir.

Eyleyenlerin, özellikle de anlatısal söylemde, işlev görüşünü betimlemek için, bir dizi anahtar terim geliştirmiştir Greimas; onun yaptığı şeyi değerlendirebilmek, ya da hatta, ona karşı çıkabilmek için, bunların tam olarak anlaşılması gerekir.

İlk terim "kiplik"tir. Bu terim, dilbilimde asıl olarak "bir sözcenin yüklemine değiştiren"⁷ anlamında kullanılır. Yani, "John, mektup yazmalıydı" ifadesinde yüklem, gereklilik kipindedir. Mantıkta kiplik, bir şeyin durumuna, doğru ya da yan-

lı, oluş ya da olmayış şekline karşılık olarak kullanılır; örneğin, “o, 1930’da hastaydı” demek hasta olma haline geçici bir kiplik yüklemek demektir. Greimas’ın kiplik teriminin kullanışı belki de dilbilimsel anlamdan çok, mantıksal anlama yakındır; çünkü Greimas, bu kavrama aksiyomatik bir konum vermek ister. Öyleyse kipleştirme herhangi bir eylemsel durumu karakterize eden ve sınırlandırır. Gerçekten de, böylesi her tür durumda, her zaman verili olandır o. Yani “-meyi isteme”, “-mek zorunda olma”, “bilme”, “yapabilme”, “yapma” ve “olma” vs. özerk, göstergebilimsel mikro-evrenin özel varoluş düzeylerine karşılık gelen temel kipsel değerleri oluşturur. “-meyi isteme” ve “yapabilme”, kipsel değerlerin sanal varoluş düzeyine; “bilme” ve “yapabilme”, edimsel düzeye karşılık gelirken; “yapma” ve “olma”, gerçekleştirme düzeyine aittir. Özetle kipleştirme, “aksiyomatik bir bildiri” biçimindeki bir “tespit”tir; tümevarımdan ziyade bir “varsayımsal-tümdengelimli süreci” temel alır.

Kipleştirme, eyleyenlerin -anlatıl söylemdeki öznelere- eylemlerini üst-belirler. Özellikle eylemlerle ilişkili oldukları için, ister istemez süreksizdirler. Bu yüzden de, yapmaktan çok, örneğin, tutku ve heyecanla, davranışlarla ya da “öznenin durumunun kipleştirmeleri”⁸

ile ilişkili sürekli durumları hesaba katamazlar. Dahası, eğer kipleştirmeler, bir düzen ve bir sisteme yol açan aksiyomatiklerden kaynaklanıyorsa, tutkular, düzensizlik, başlama, birbirine geçme, dalgalanmalar ve kararsızlıklar getirir; sistemleştirilmeleri kesinlikle zor süreçlerdir bunlar. Bununla başa çıkmak için, Greimas, tutkulara yönelik göstergebilimsel incelemesine “yansallık”/aspectuality terimini dahil eder. Bu incelemede, Paul Eluard’ın *Capital de la douleur* şiirinde yansallığın ağır bastığı görülür, çünkü şiir “arzulanan nesnelerin anlambilimsel değerinden” çok başlama üzerinde yoğunlaşır. Yani: “aşk yalnızca başlangıcında kabul edilebilirdir; bakış, göz kapakları uykudan uyanırken açıldığı zaman; gün, karanlıktan koptuğu anda; insan yaşamı, bebeklikte”. Eluard’ın şiiri, kısacası, başlamanın değerini saptar. Yansallığın önemli bir noktası, tutkularla ve öznenin davranışlarıyla ilişkisi içinde beden tarafından ona verilen önemli yerdir; inanılmaz derecede soyut ve beyinsel bir görünüme sahip araştırmalar yığını içinde hoş karşılanan bir inisiyatiftir bu.

Greimas’ın göstergebilimsel söz dağarcığındaki bir başka temel terim de “izotopluk”tur. Ronald Schleifer’in *Sémantique structurale*’in İngilizce çevirisine yazdığı Giriş’te belirttiği gibi, Greimas, izotopluk kavramı ile, göstergebilimin

odağını tümceden söyleme kaydır-mayı başardı. Kimyadan ödünç alınan bir terim olan izotopluk (Greimas, doğal bilimlerden sık sık terim alır), tek, homojen bir söylem içindeki paralel anlam düzeylerini belirtir. Hiyerarşik “yüzeydeki/altındaki” zıtlığını gereksiz kılarak ondan ayrılır ve sözcük oyununun yapısına daha yakındır. İzotopluk, değişik öğelerin (anlamlar, eylemler, sözcükler) aynı söylemle ilişkili olmasını sağlar. Greimas, Maupassant’ın hikâyesi “İki Arkadaş” üzerine incelemesinde, bir izotoplukun: *eylemcisel/actorial* - değişik eylemleri betimleyen pasajların, eninde sonunda, “Paris” eylemcisinden bahsettiği görüldüğü zaman; *dolambaçlı* -bağımsız olarak gerçekleştirilen tümcelerin aynı öznenen bahsettiği görüldüğü zaman-; *mecazi* -metin çeşitli değişik alegorilerin ya da mesellerin aracı haline geldiği zaman- ve *tematik* -metin, anlatısal bilginin (ele aldığımız öyküde, balık avlama ve arkadaşlık) ötesine uzanan bir bilgiyi içerdiği zaman- olabildiğini gösterir. Greimas, “izotopluk” ile, Freud’un, *Rüyaların Yorumu*’nda rüyaların “açık” ve “örtülü” içeriği arasında yaptığı ayrımı geçersiz kıldığına inanır.⁹ “İzotoplukun” kavrayışlı olabilmek olasılığını da, konunun karmaşıklığını da reddetmeden, Greimas’ın halihazırda homojen bir metnin (burada, “İki Arkadaş”) homojen oluş biçimini ince-

lerken, Freud’un çoğunlukla, homojen bir metni kurmak için kullanılması gereken kökten heterojen olan bir öğeler kümesini ele aldığını unutmamamız gerekir belki de. Sonuç olarak, “açık” ve “örtülü” kavramları bu iki durumda birbirinden farklı gibi görünmektedir.

Şimdi Greimas’ın girişimini, öncelikle, başlangıçta üzerinde konuştuğumuz, göstergebilimsel ve metafizik olanın ayrılması konusu bakımından, ikinci olarak, Greimas’ın, Maupassant’ın bahsettiğimiz “İki Arkadaş” öyküsünün son bölümüne ilişkin çözümlemesi bakımından, kısaca değerlendirmeye çalışalım.

Göstergebilimsel olanın metafizik ya da ontolojik olandan ayrılması konusunda, hemen şu soruyu sorabiliriz: Birçok metafizik kabuk tutma¹⁰ (krş. Derrida) içeren doğal dilin, göstergebilimin aracı olması gerektiği göz önüne alınınca, bu ayırma işlemi uygun mudur? Greimas’ın kendi dilinde sunduğu kanıt, karşı karşıya olunan gerçek zorluğu doğrular gibidir.

Greimas’ın Maupassant’ın “İki Arkadaş”ı üzerine incelemesi konusunda, hikâyenin sonundaki bir yorumu ondan önce gelenlerden yalıtılmış biçimde incelemek, yöntembilimsel açıdan şüphelidir elbette. Buna rağmen, aşağıdaki nokta genel bir noktadır ve Greimas’ın girişimini bir bütün olarak göz önüne almayla çalışır.

Öncelikle, ele alınan metin -“İki Arkadaş”- altı sayfa bile tutmazken, çözümleyici metnin yaklaşık 250 sayfa uzunlukta olduğunu hatırlayalım. (Greimas’ın) girişimi için tipik olan böyle bir oransızlık, yalnızca daha uzun değil ama aynı zamanda daha karmaşık bir metni de çözümlemenin pratik olarak olası olup olmadığı sorusunu doğuracaktır. Her şeyden önce okuyucu, Greimas’ın tümce incelemelerindeki dilbilimsel titizlik özelliğini, *gerçekten* de unutup unutmadığını merak etmeye başlar.

Daha da önemlisi, Greimas’ın çözümlemesinin hikâyesinin sonunu ele alış biçimi, düşünürün girişiminin keskin görüşlü olup olmadığı konusunda bir takım kuşkular doğurur. Günü balık avlayarak geçiren iki arkadaş, Prusyalılar’a (Fransız-Prusya Savaşı dönemi) yakalandıktan sonra, Fransız casusları oldukları gerekçesiyle kurşunlanır, ağırlık bağlanan cesetleri, iki arkadaşın balık avladıkları nehre atılır. İnfaz gerçekleşikten sonra, emri veren Prusya subayı, canlı balıkların pişirilmesi emrini verir. Hemen ardından son satır gelir: “Ardından yine piposunu tütürmeye koyuldu.”

Burada, okur, son satırla ondan hemen önce gelen olaylar arasındaki keskin karşıtlıkla çarpılır. Bu son

satırın, bu denli yersiz olduğu için -daha doğrusu, bu denli gelişigüzel görüldüğü için- hikayenin heyecansal hamlesinin, Prusya subayının nasır tutmuş kayıtsızlığının kıskırttığı hamlenin anahtarını elinde tuttuğunu söyleyebiliriz. İzotopluluğu kullanarak, Hıristiyan simgeciliğine ve diğer simgeciliklere yaptığı göndermelere rağmen, Greimas, hikayenin bu çok önemli yönünü hiçbir yerde ele almaz. Hikâyesinin son satırını ele alan parçada şöyle yazar Greimas: “ ‘Pipo tütürmek’ kuşkusuz, bedensel ve noolojik* rahatsızlıkların olmamasıyla karakterize edilen bir *sükunet* durumunun mecazi gösterimidir.”¹¹ Greimas’a göre son satır, kendisinin inşa etmeye çalıştığı anlatsal söylem dilbilgisine katkı sunan bir öğedir. Bunun ışığında Greimas, kiplikler, izotoplar, bilişsel ve edimsel işler vs. tarafından oluşturulan anlatsal söylem olasılıklarını belirleyen şeylerin yapısını açığa çıkarmaya çalışır. Bu dilbilgisi, anlatsal süreçte örtük olan sistem olacaktır. Bu dilbilgisi, oldukça övgüye değer bir biçimde, stratejiye kuralların karşısında üstünlük tanır. Yine de, temelde, yalıtıldığı süreçlerin dışında gibidir; ele alınan metne hâkim olmaya devam eder ve onun hâkimiyeti altında bulunmaktan (onun tarafından bulaştırılmaktan) sakınma ile bir-

* *noology*: entelektüel görüngüler bilimi (ç.n.)

leştigi zaman, bu noktayı temel amacı olarak kabul eder gibi görünür.

Bu söylenince, Greimas'ın projesinin arkasındaki bilimsel arzu, karışılan güçlüklerin ışığında kuramı değiştirmeye açık olmayı gerektirir. Bu yüzden, ilke olarak, metnin heyecansal hamlesi belki de, sonuçta göz önüne alınabilir; bu, yapısal göstergebilimin karşılaştığı en büyük engeli oluştursa bile.

NOTLAR

1. A.J. Greimas, *Maupassant: Metnin Göstergebilimi*, çev. Paul Perron, Amsterdam ve Philadelphia, John Benjamins, 1988, s. xxiv.
2. A.J. Greimas, *Anlatsal Göstergebilim ve Bilişsel Söylemler*, çev. Paul Perron ve Frank Collins, Londra, Pinter Publications 1990, s. 108.
3. Okuyucu, Greimas'ın *yaratısındaki* bütün ayıncı terimlerin kusursuz ve ayrıntılı bir dökümünü, A.J. Greimas ve J. Courtés, *Göstergebilim ve Dil: Analitik Sözlük*, çev. Larry Crist ve diğerleri, Bloomington, Indiana University Press, 1982'de bulabilir.
4. Greimas, *Anlatsal Göstergebilim ve Bilişsel Söylemler*, s. 12.
5. a.g.e., vurgular Greimas'ın
6. Greimas, *Maupassant: Metnin Göstergebilimi*, s. 3.
7. Greimas ve Courtés, *Göstergebilim ve Dil*, s. 193.
8. A.J. Greimas ve Jacques Fontanille, *Tutkunun Göstergebilimi* (1991), çev. Paul Perron ve Frank Collins, Minneapolis ve Londra, University of Minneapolis Press, 1991, s. 5.
9. A.J. Greimas, *Yapısal Anlambilim: Bir*

Yöntem Denemesi, çev. Daniele McDowell, Ronald Schleifer ve Alan Velie, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983, s. 112.

10. Bkz. Greimas, *Anlatsal Göstergebilim ve Bilişsel Söylemler*'de, "İnsani bilimlerde dediğimiz alanda şans olayları üzerine: Georges Dumézil'in metninin çözümlenmesi", s. 59-91.
11. Greimas, *Maupassant: Metnin Göstergebilimi*, s. 243.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Benveniste, Eco, Jakobson, Hjelmslev, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Saussure

Greimas'ın önemli yazıları

- Structural Semantics: An Attempt at a Method* (1966), trans. Daniele McDowell, Ronald Schleifer, and Alan Velie, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983
- On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory* (1970), trans. Paul Perron and Frank Collins Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987
- Maupassant: The Semiotics of the Text* (1976), trans. Paul Perron, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1988
- The Social Sciences, a Semiotic View* (1976), trans Paul Perron and Frank Collins, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990
- A.J. Greimas and J. Courtés, *Semiotics and Language: An Analytic Dictionary* (1979), tran. Larry Crist, et al., Bloomington, Indiana University Press, 1982
- Du Sens II: Essais Semiotiques*, Paris, Seuil, 1983 *Narrative Semiotics and Cognitive Discourses*, trans. (from the German) Paul Perron and Frank Collins, London Pinter Publications, 1990

Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology (1985, trans. Milda Newman, Bloomington, Indiana University Press, 1992

The Semiotics of Passion (1991) (with Jacques Fontanille), trans. Paul Perron and Frank Collins, Minneapolis and London, University of Minneapolis Press, 1991

Başka okumalar

Schleifer, Ronald, A.j. *Greimas and the Nature of Meaning: Linguistic Semiotics and Discourse Theory* Lincoln, University of Nebraska Press, London, Crom Helm, 1987

Sorensen, Dolf, *Theory Formation and the Study of Literature*, Amsterdam, Rodopi, 1987



LOUIS HJELMSLEV

(1899-1966)

Danimarkalı dilbilimci ve göstergebilimci Louis Hjelmslev, 1899'da doğdu, 1966'da öldü. Hjelmslev, Saussure'ün genel dil ve göstergebilim kuramını daha özenli ve açık hale getirmeye çalıştı. Hjelmslev özellikle "glosematik" terimini bulan ve yan anlam kavramına yeni bir titizlik veren kişi olarak hatırlanır.

Saussure gibi Hjelmslev de dilin; bilginin, düşüncenin, heyecanın vasıtası ya da aleti -ya da daha genel olarak, kendi dışında olanla temas aracı- olarak değil, kendi başına incelenmesi ve çözümlenmesi gereken bir birey-üstü kurum olduğu noktasından hareket eder. Kısacası, aşkın yaklaşım (araç olarak dil), yerini içkin yaklaşıma (dil kendi kendini inceleme) yaklaşımına bırakmalıdır.¹ Hjelmslev, bu amaçla, hem, en üst bir genellik düzeyinde, dilin doğasını açıklayacak, hem de aynı zamanda, dilin gerçekleştirilmesi üzerine incelemeyi daha usta hale geti-

recek, basit ve özenli bir kavramlar ve terimler sistemi olarak gördüğü şeyi geliştirdi.

En tanınmış eseri olan *Prolegomena to a Theory of Language* (Dil Kuramına Giriş)'in yazarı olan Hjelmslev'e göre dil, hem bir gösterge sistemidir hem de bir gerçekleştirmeye sürecidir (bunlara karşılık gelen Saussure terminolojisi, sırasıyla "*langue*" ve "*parole*"dur). Saussure gibi Hjelmslev de dili bir göstergeler sistemi olarak kabul eder; bu yüzden de göstergenin doğası konusunda açık bir görüşe sahip olmak önemlidir. Her şeyden önce, ayrı bir şekilde kendi başına varolan gösterge olmadığını belirtmeliyiz; tersine göstergeler, her zaman diğer göstergelerle ilişkili bir bağlam içindedir. Bu olguya işaret etmek isteyen Hjelmslev, böyle bir gösterge den bahsetmez, bir gösterge işlevinden bahseder. "Çözümleme koşullarını yerine getiren bir bağımlılık"²

olarak tanımladığı bir işlevdir bu. Bir sınıf ile o sınıfın bileşenleri arasında nasıl bir işlev varsa, bir gösterge ile göstergenin bileşenleri arasında, yani “anlatım” ile “içerik” arasında da bir işlev vardır. Kısacası gösterge, kendine özgü nitelikleri olan bir işaret ya da hareket değildir (bir ok her zaman bir gösterge olmayabilir), verili bir bağlamda gösterge olarak işlev gören şeydir. Öyleyse, bir gösterge işlevinin var olması için -yine Hjelmslev’in terminolojisiyle- bir “anlatım” ve bir “içerik” olmalıdır. Yani, bir gösterge işlevi bu “kesinlikle birbirlerinden ayrılmaz” “uçlar” arasında varolur. Hjelmslev, gösterge işlevini oluşturulan uçlara -“gösterge-anlatımı” ve “gösterge-içeriği”- teknik bir isim vererek “işlevimsiler” der. Gösterge-işlevi, olduğu şey olmak için, işlevimsilerin karşılıklı ilintisine bağlıdır. Hjelmslev’in burada vurguladığı nokta, bir göstergenin, dil bilimci ya da göstergebilimci tarafından varsayılan ve kabul edilen herhangi bir fiziksel ya da fizik dışı kendilik olmadığıdır. Gerçekten de, göstergenin, gösterge-işlevi ile özdeş olan fiili bir gerçekleştirimi yoktur. Saussure’ün bununla karşılaştırılabilecek “gösterge”, “gösteren” ve “gösterilen” terimleri, bunun böyle olabileceğini gösterir.

Dil, göstergeler kurmak üzere, yeni göstergelerin oluşması için hammadde olan değişik tür göster-

ge olmayanlar (örneğin, alfabenin harfleri) içerir. Bu henüz-gösterge-olmamışlara “figürler”¹ adını verir Hjelmslev. Figürler, Lévi-Strauss’un, Mauss’un eserlerinde ortaya çıkardığı “yüzer gezer gösterge” kavramını hatırlatır. Bu kavramlar, dilin her zaman açık uçlu bir bütünlük olduğunu; öğelerin, kendine yeterli bir bütün oluşturduğu bir sistem olmadığını gösterirler. Ancak, Mauss gibi Hjelmslev’in çözümlemesindeki bu saklı anlamın da belirgin bir şekilde onaylanmadığı söylenmelidir. Dili özenli, basit ve geniş kapsamlı bir şekilde biçimselleştirme konusunda çalışmalara böylesine yoğunlaşmış Hjelmslev için bile, dilin anlam ve/veya düşünce ile temel bir bağlanması olduğu görülmelidir.³ Söz konusu olanın anlam mı düşünce mi olduğu pek açık değildir; Hjelmslev, her halükarda, dilin, bir formülasyonunda ortaya koyduğu üzere, “bütün dillerde... ortak olan etken”, yani, aslında belirli bir yere kadar dilin dışında kalan, “şekilsiz ‘düşünce-kütlesi’” olan “mana”ya/purport bağlı olduğunu söylemeyi tercih eder.⁴ Göreceğimiz gibi “mana”/purport, Hjelmslev’in kuramının bütünü içindeki en sorunlu etkindir. Şu an için, mananın dilden ayrılmaz olduğunu belirtelim -o olmazsa, dilin varlık sebebi de ortadan kalkar,- ama yine de mana, bir bakıma, dilin dışındadır. “Kendinde

mana", der Hjelmslev, "biçimlendirilmemiştir, kendi başına, biçimlendirmeye tabi tutulmaz, sadece biçimlendirmeye yatkındır."⁵ Yani, Saussure⁶ gibi Hjelmslev de, dilin en ayırt edici özelliğinin, genel olarak, tözle (mana) ilişkili olarak biçimlenmesi olduğunu söyler. Öte yandan, Hjelmslev söz konusu olunca durum daha karmaşıktır, çünkü onun için hem anlatı-manası hem de içerik-manası vardır - ama yine de, genel olarak, bilgi bir "biçimlendirme" olduğu sürece, anlam, "bilgi için erişilmez"dir.⁷ Bunu açıklığa kavuşturmak için, Hjelmslev'in "anlatım" ve "içerik"le ne kastettiğini açıklamak gerekir.

"Anlatım" ve "içeriğin" anlamını tam olarak kavrayabilmeye başlamak için, her şeyden önce, Hjelmslev'in dili iki farklı, fakat birbirlerine bağlı düzlemde ele aldığını görmeliyiz: "Sistem" düzlemi -dilinin altında yatan, her zaman zaten gerçekleştirilmiş olan yapısı- ve "metin" düzlemi de denilen "süreç" düzlemi, ki bu da, her zaman sanaldır. Süreç (metin), beklendiği üzere, dilin (sistemin) gerçekleştirilmesi değildir: yani dilsiz bir metin olanaksızken, metinsiz bir dil olanaklıdır.⁸ Hjelmslev, "sanal", "gerçek" ve "somut" sözcüklerini karışık biçimde kullandığı için, bunu daha açık bir şekilde koymak açısından, süre-

cin somut olduğunu ama yalnızca kısmen gerçekleştirildiğini, dilin ise gerçekleştirildiğini, ama sanal kaldığını söyleyebiliriz. Öyleyse sistem (gramer, sözdizimi, sözcük dağarcığı), sayısız metin üretimini olanaklı kılarken, birçok metin yalnızca ve her zaman bir sistemi ya da dili kapsayacaktır. Hjelmslev, "anlatım" ile "içerik" arasındaki ilişkiyi her iki eksen bakımından da çözümler.

"Anlatım" ve "içeriğin" gösterge-işlevin iki ayrılmaz işlevimsisi olduğunu da görürüz. Anlatım birçok biçimde meydana gelebilir: konuşma, yazma, jest (işaret dili) yoluyla - her ortam kendi başına birçok başka ortamda (kitaplar, televizyon, radyo, gazeteler, broşürler, telefon, Mors kodu, semafor,* taş tabletler, her türlü yazı (duvara, yere, mezar taşlarına), film, posterler, sanat eserleri, günlük konuşma ve yazma) gerçekleştirilebilir. Bir başka deyişle, anlatım, özel bir biçim alır (örneğin "Ron'u seviyorum" sözünde) ve bir töz içinde var olur (örneğin insan sesi ya da duvara kazınan işaretler). Sonuç olarak, hem bir anlatım-biçimi (sözler) hem de bir anlatım-töz (söz malzemesi) vardır. İçerik tarafında da hem "biçim" hem de "töz" vardır. İçerik, genel olarak, bir anlamın dile getirildiği biçim olarak tanımlanabilir. Hjelmslev, "anlam" yerine "içerik"

* Flamaları kullanarak uzaktan anlaşmak (ç.n.)

terimini tercih eder, çünkü aynı anlam, çoğu zaman, farklı içeriklerle dile getirilebilir. Doğal bir dilin içerikleriyle. Hjelmslev bu noktayı Şekil 3'te görülen örnekle gösterir, burada içerik, aynı anlambilimsel alanla (mana alanı) ilişkili olarak değişir.

Şekil 3 Hjelmslev'in içerik- anlam değişimi

Danimarkaca (Danca)	Almanca	Fransızca
trae	Baum	arbre
skov	Holz	bois
	Wald	forêt

Kaynak: Hjelmslev, *Prolegomena*, s. 57.

Burada, Danca'da (Danimarkaca'da) *trae*'nin hem Almanca *Baum*'u hem de Fransızca *arbre*'yi bütünüyle kapsadığını ve Almaca *Holz*'u kısmen, Fransızca *bois*'yı da daha az kapsadığını görüyoruz. Benzer bir biçimde, *skov* Almanca *Holz* ve *Wald*'a kısmen karşılık gelirken, Fransızca *bois*'nın çoğuna ve Fransızca *forêt*'nin bir kısmına karşılık gelir. Hjelmslev, "mananın bir ve aynı bölgesindeki bu uyumsuzluğun, her yerde ortaya çıktığı" yorumunu yapar.⁹ Bu örnekte, sistem düzlemi perspektifinden açıklanan şey, gösterge-işlevin içerik-biçim düzeyidir. Sanki dil, değişik dile getirilişleri içinde, bu değişik dile getirilişlere (içerik) özgü bir biçimde, aynı anlam alanına (mana) bölünmüş gibidir. Böylece içerik-biçim,

manaya biçim vermiştir ve anlam, aslında, içerik-tözdür. Hjelmslev yorumcularına göre, bunu anlamının bir yolu, "her iki biçimin de [anlatım-biçimi ve içerik-biçimi] kendilerini bir 'töz' içinde açığa vurduklarını"¹⁰ söylemektir. Buradaki anahtar terim, "töz" değil "açığa vurmak" terimidir; görünür kılınan, açığa çıkartılan, fark edilebilir kılınan, açıklanan şey, manasında Elbette, felsefi bakımdan, töz, on üçüncü yüzyılda, öz -ki kesinlikle açık değildi- anlamına geliyordu (Hjelmslev, terimlerin dilbilim dışı diye bilinen kullanımını kınıyor, yine de eşzamanlı olarak bir dizi değişik bağlamı çağrıştırmak kesinlikle dilin bir özelliği gibi görünüyor). "Tözel" in daha çağdaş biçimi söz konusu olunca bile, anlam, açıkta olanla daha az ilgiliyken, gizli olanla daha çok ilgili oluyor. Eğer "töz" terimi tutarlı bir biçimde açık olan şey olarak çevrilirse, bu durum Hjelmslev'in kuramı için ille de bir sorun ortaya çıkaracak değildir. Ancak, mananın da töz olduğu söylenince,¹¹ bunun doğuracağı tek sonuç, kargaşa olur.

Hjelmslev, içerik-biçimdeki değişkenlikleri (diller doğrudan çevrilebilir olmayacak şekilde, aynı mana alanına bağlanan farklı anlamlar), içerik sistemine eşitlerken, içerik-biçimdeki değişmezliği ise (anlatımlar doğrudan çevrilebilir olacak şekilde, farklı dillerde anlatılan

aynı fikir) içeriğin sürecine eşitler. Benzer bir şekilde, -Hjelmslev'in başka bir örneğini ele alacak olursak- farklı dillerden konuşucular "Berlin" sözcüğünü telaffuz etmeye çalışırken, içerik-manası aynı kalırken, anlatım-manası (vurgu yüzünden) değişir. Yine, farklı dillerdeki aynı telaffuz (anlatım-manası) aynı olabilirken (*got*, *Gott* (Almanca "Tanrı"), *godt* (Danca "iyi")), içerik-manası değişir. Her iki örnek de, Hjelmslev'e göre, süreç düzleminden gelir.

Yazarımız, gösterge-işlevine bu denli ayrıntı vermesinin sebebinin, göstergenin sadece önceden varolan bir şeyin etiketi olmadığını göstermek olduğunu söyler. Bu, aynı zamanda, dilbilimde "sesbilgisi, biçimbilim, sözdizimi, sözlükbilgisi ve anlambilim" arasında yapay ayrımlar yapmaktan kaçınmak anlamına da gelir. Gerçekten de Hjelmslev, dil incelemesini yeni bir temel üzerine yerleştirme işiyle o denli ilgilidir ki, yaklaşımının yenilikçi doğasını göstermek için "glosematik" (Yunanca "dil" anlamına gelen *glos-sa'dan*) ismine başvurur.

Glosematik, "adsız varlıkları işleyen bir dil cebiri",¹² nesne olarak "dil'in içkin cebirine"¹³ sahip olan bir bilim olmak ister. Bu yeni yaklaşımın nedeni, kökenini, Hjelmslev'e göre, dilbilimin dili aşkın bir bakış açısından bakarak çok uzun bir süre incelemiş olduğu yargısından

alır. Öyleyse Glosematik, dil gerçekliğini ve dil kullanımını açıklamak için özenli, basit ve geniş kapsamlı bir çerçeve sağlamaya çalışır. Hjelmslev, bu amaçla, enerjisini burada ayrıntılarına girmeyeceğimiz teknik bir söz dağarcığı geliştirme ve rafine etme işine aktarmıştır. Ancak, daha genel, göstergebilimsel bir perspektiften bakarsak, Hjelmslev'in "düz anlam" ve "yan anlam" kuramının açıklanması gerekir. Düz anlam, terimden da anlaşılabilceği gibi, bir içeriğe gönderme yapan anlatımın alanıdır. Örneğin "*the cat sat on the mat (kedi paspasın üzerine oturdu)*" tümcesi bir paspasın üstünde oturan bir kediye gösterir. Aynı cümle, yan anlam perspektifinden bakıldığında zaman, küçük çocukların bağlamını ya da yine örnek olarak kullanılan bir tür "tipik" örneği çağrıştıracaktır. Daha biçimsel olarak, yan anlam, bir arada alınan anlatım ve içeriğin bir başka içeriğe değinen bir başka anlatım haline geldiği olgusuna değinir. Bu, Şekil 4'teki şema üzerinde ifade edilebilir.

Şekil 4 Eco'nun düşüncesinde anlatım ve içerik

Expression (Anlatım)	Content (İçerik)
Expression Content	

Kaynak: Eco, *Göstergebilim Kuramı*, s. 55.

Kendi adına, Hjelmslev, yan an-

lamsal bir göstergebilimin “anlatım düzlemi göstergebilimsel olan” bir göstergebilimken düz anlamsal bir göstergebilimin “düzlemlerinden hiçbirisi göstergebilimsel olmayan bir göstergebilim” olduğunu söyler.¹⁴ Ancak hepsi bu değil. Çünkü içerik düzlemi de göstergebilimsel olabilir ve Hjelmslev buna “üst-göstergebilim” adını verir. Dilbilim, der Hjelmslev, bir üst-göstergebilim örneğidir: kendisi de dilin bir örneği olan dilin incelenmesidir. Barthes, Todorov ve Eco gibi yazarlar, düz anlamsal ve yan anlamsal göstergebilim kavramlarını kullanmış, ama üst-göstergebilim kavramının uygulanabilirliği konusunda, daha ihtiyatlı davranmışlardır.

Geriye Hjelmslev’in dil ve göstergebilim kuramının kısa bir değerlendirilmesini yapmak kalıyor. Açıkçası, Hjelmslev’in projesi geniş bir alana yayılmış konulara açılır; göstergebilime gösterilen özense, gösterge kavramını, ilgili dilden bağımsız olarak, anlamın yalın bir vasıtası olarak doğal karşılaşmanın ne denli kolay olduğunu gösterir. Öte yandan, Hjelmslev’in kendi dil teorisini ayrıntılandırması, çoğu zaman tutarlılık ve yalınlık eleştirilerine karşı durur. Benzer bir şekilde, Saussure’ün “biçim” ve “töz” kavramları gerçekten de açıklanmayı gerektirirken, Hjelmslev de, tam da bu noktada, neredeyse karaya oturur. Gerçekten de, *Prolegomena*’yı

tutarlılık açısından alıcı gözle okumak, okuyucuyu, “mana”nın -gösterge sisteminin dışındaki erişilmez şekilsiz kütle- “anlatımlara” ve anlatımlardaki “içeriğe”, “anlatım-manası”na ve “içerik-manası”na bağlanması konusunda bütününü kuşkuda bırakır; çünkü her iki gösterge işlevimsisinin içine de dahil edilmek için, mananın özel bir biçim alması gerekir; ki tanım olarak, böyle bir biçim alamaz. Elimizde, birbirlerinden ayırt edildikleri şey olan iki değişik mana vardır. Mananın ayırt edilmesi olgusunun kendisi, onu, artık ne dilin dışında ne de şekilsiz olacak biçimde, göstergebilimsel alanın içine sokar.

Ancak, manayla ilgili bir sorun daha vardır. Hjelmslev’in bu terimi tutarsız kullanımı göz ardı edilse bile, *Prolegomena* yazarı, “içkin” bir dilbilimin gelişmesini sağlamak için dilbilim-dışı ya da göstergebilimsel bir boyuta başvurmak zorunda kalır. Bir başka deyişle mana, Hjelmslev’in kuramına, istemeyerek, aşkın bir öge katması demektir, ki bu onun kaçınmak istediği tutumun ta kendisidir. Bu sebeple Julia Kristeva, Hjelmslev’in kuramının köklerinin, tam da bugün dilbilime hâkim olan etkili görüngübilimsel çerçevenin içinde olduğunu ileri sürebilmektedir.

Daha olumlu bakarsak, Hjelmslev, Saussure’ün *langue* ile *parole* ayrımını açıklama konusunda me-

safe kat etmiştir. Çünkü Saussure, *parole* düzeyindeki konuşulan söze ayrıcalık tanırken yanılmıştır ve Hjelmslev'in "metin" ya da "süreç" terimlerini kullanması, bu tanımın sağlamlığına katkı sunar. Öte yandan, "sistemi" (Saussure'ün *langue*'si) "metin"den bağımsız olarak tanımlayan Hjelmslev, dilin özünde bir sistem olduğunu söyler gibidir. Çünkü metinsiz bir dil "göz önüne getirilebilir" ama dilsiz bir metin getirilemez. Tehlike, iki düzeyin (model ve kullanım) birbirinden ayrılmaz olduğunu kabul etmek yerine, dili bu şekilde dilbilimsel bir dil modeline indirgemekte ortaya çıkar.

Yine de, Eco'nun da kabul ettiği gibi, Hjelmslev'in kuramı, okuyucuyu, "Bizans entrikaları kadar karmaşık"¹⁶ görünmesiyle çarpar; Hjelmslev'in kesinlikle "içkin" bir dil ve göstergebilim kuramı getirme yönündeki kararlılığı, aşkın bir göstergeler ve gösterge sistemleri kuramının tam ortasındaki büyük metafizik yapıyı sarmaya başlayan bir proje oluşturmaya girişen Eco ve Derrida¹⁷ gibi başka düşünörlere de esin vermiştir.

NOTLAR

1. Bkz. Louis Hjelmslev, *Dilbilim Kuramına Giriş*, çev. Francis J. Whitfield, Madison, University of Wisconsin Press, gözden geçirilmiş İngilizce baskı, yeneden basım 1963, s. 4-5.
2. a.g.e., s. 33
3. Hjelmslev'in *Prolegomena*'sının Fran-

sızca çevirisinde, - Danca *mening* sözcüğünün çevirisi olan - "mana", "sens" (anlam) olarak çevrilmiştir.

4. Hjelmslev, *Prolegomena*, s. 52
5. a.g.e., s. 76
6. Bkz. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, s. 155-6.
7. Hjelmslev, *Prolegomena*, s. 76.
8. a.g.e., s. 39-40.
9. a.g.e., s.54.
10. B. Sierstema, *Glosematik Üzerine Bir Çalışma. Glosematikğin Temel Kavramlarının Eleştirel İncelemesi*, The Hague, Paris, Martinus Nijhoff, 1955, s. 17.
11. Hjelmslev, *Prolegomena*, s. 52 ve s. 80.
12. a.g.e., s. 79.
13. a.g.e., s. 80.
14. a.g.e., s. 114.
15. Julia Kristeva, *Şiirsel Dilde Devrim*, çev. Margaret Waller, New York, Columbia University Press, 1984, s. 38-40.
16. Umberto Eco, *Göstergebilim Kuramı*, Bloomington, Indiana University Press, 1976 (ilk önce Midland Book, bsk. 1979), s. 52.
17. Bkz. Jacques Derrida, *Yazıbilim Üzerine*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, s. 57-60.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Derrida, Eco, Greimas, Kristeva, Saussure

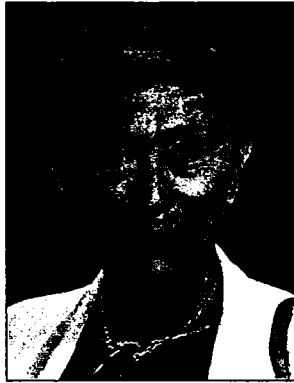
Hjelmslev'in önemli yazıları

Prolegomena to a Theory of Language (1943), trans. Francis J. Whitfield, Madison, University of Wisconsin Press, 1963

Language. An Introduction, trans. Francis J. Whitfield, Madison, University of Wisconsin Press, 1970

Başka okumalar

Sierstema, B., *A Study of Glossematics: Critical Survey of its Fundamental Concepts*, The Hague, Paris, Martinus Nijhoff, 1955



JULIA KRISTEVA

(1941-)

Kimileri, Julia Kristeva'yı feminist kuramcı yanıyla tanır en çok. Kristeva'nın eserlerinin psikanalitik yönelimi, onu dışıl olanın doğası üzerine düşünmeye götürdüyse de (ki, bunu adlandırılmaz ve ifade edilemez olanın kaynağı olarak görür), dilin ve dilin görünüşlerinin doğası üzerine açık bir ilgi duyduğunu her an söylemiştir. Gerçekten de Kristeva, bu ilgisini, 1990'da, çok pratik bir biçimde, *Les Samourais* adlı bir roman à clé yayımlayarak gösterdi. Beauvoir'nın, Kristeva'nın başlığı'nın da anımsattığı *Mandarinler*'i gibi, *Les Samourais* de, Parisli entelektüel avangardlarının yaşamlarının ve aşklarının otopsi gibidir. Bu kez odağa alınan, Kristeva'nın -Sartre'dan sonra gelen- kuşağıdır.

Julia Kristeva 1941'de doğdu ve 1965'te öğrenci olarak Bulgaristan'dan Paris'e geldi. Derhal Paris entelektüel yaşamının içine dalarak Roland Barthes'ın seminerlerine ka-

tıldı, editörlüğünü Philippe Solers'in yaptığı, 1960'ların sonunda - yazı alanında olduğu kadar politika-da da- gösterim eleştirisinde önde gelen bir güç haline gelen avangard edebi dergi *Tel Quel* çevresinde kümelenen yazarlar ve entelektüellerin arasına karıştı, bu derginin etkisi Kristeva için kalıcı oldu.

Kristeva'nın çalışmalarına hâkim olan bir özellik, çözümlenemez olanı çözümlenmeye yönelik ilgisidir; bireysel ve kültürel yaşamın anlatılamaz, heterojen, radikal ötekiliğini yani. Bu, gizemciliğe giden bir yola açılabilir, ama Kristeva, bu çözümlenemez alanı simgesel olarak ele geçirmeye de aynı düzeyde bir ilgi gösterir. Kristeva'nın daha sonraki yazıları, özellikle, ötekiliğin bütünüyle bırakılmışlığının delilini açık açık çağırıştırır.

Kristeva ilk olarak 1960'larda, Rus biçimcisi Mikhail Bakhtin'in eserlerinin yorumcusu olarak öne

çıkmaya başladı.¹ Bu konuda, Bakh-tin'in "karnaval" kavramının yanı sıra "dialogsal" roman, kuramını da vurguladı. Kristeva, kısa bir süre sonra, "semanaliz"* kavramı ile, başlı başına önemli bir dil kuramcısı olarak kendini kabul ettirdi.² Kristeva'nın anlatmaya çalıştığı "semanaliz", dilin sadece iletişimsel işlevi üzerinde değil, maddiliği (sesleri, ritimleri ve grafik düzen) üzerine odaklanır. İletişimsel işlevin mantığı, özellikle çelişikliği ortadan kaldırmaya çalışan geleneksel bilimsel işlemler içine rahatlıkla dahil edilebilirken, dilin maddi temeli böylesi bir geleneksel bilimsel mantık dahilinde açıklanamaz. Şiirsel dil, dilin maddiliğinin cisimlenmesi gibi, bu çerçeve kullanılarak biçimselleştirilemez, çok daha esnek ve sofistike bir çerçeve gerektirir. Şiirsel dil (Joyce'un ya da Mallarmé'in eserlerinde olduğu gibi), temel heterojen doğası yüzünden, anlam ve iletişimin eşsiz vasıtası olan dilin homojen, genel olarak kabul edilen biçimine meydan okur. Şiirsel dil, anlamı aksatır ya da en azından yeni bir anlamlar dizisine ve hatta yeni bir anlama biçimine giden yolu açar. Şiirsel dili başlangıçta anlayamamak, onun gerçek etkilerinin algılanabilir ilk belirtisidir.

Kristeva'nın, daha 1960'larda ve

1970'lerin sonunda Paris'te öğrenirken, şiirsel dilin heterojen doğasını çözümlemeye çalışmaya dönük ilgisi, onu dilin geleneksel işleyişlerini biçimselleştirme ile daha çok ilgilenen diğer göstergebilimcilerden ayırt eder. Bu, dili, çoğu dilbilimcinin çözümlmelerinin içerdiği gibi, durağan bir araç olarak değil, devingen, ihlâl edici ve pratik biçimleri içinde yakalamaya yönelik bir beğeni sağlar ona. Kristeva, dile yönelik durağan bakışın, dilin bilinç tarafından sezilen boyutlarına (mantıksal önermeler gibi), maddi, heterojen ve bilinçdışı boyutun dışlanmasına indirgenebilir olduğu görüşüne bağlı olduğunu öne sürer. Bilinçdışına olan ilgisi, Kristeva'yı, süreç içindeki bir özne olarak özne kuramını geliştirmeye götürdü. Yani, özne hiçbir zaman bilincin sadece durağan, dakik öznesi değildir: hiçbir zaman, şu ya da bu türün - başkalarına iletilebilir türün- imgesel biçiminde yakalanan durağan görüngü değildir. Bu, aynı zamanda, onun yalnızca etkileri yolu ile bilinebilir, söylenemez, adlandırılmaz ve bastırılmış biçimidir.

Öznenin oluşumunda, dil ve dilin önemi arasındaki ilişkiye yönelik ilgisi, Kristeva'yı 1974'te, doktora tezi *La révolution du langage poétique* (Şiirsel Dilde Devrim)'de bir

* *Semanalysis* (İng.), *sémanalyse* (Fransızca). Göstergeçözümleyimsel, diye de çeviriyor. (ç.n.)

“göstergesel” (*le sémiotique*) kuramı geliştirmeye götürdü. Bu çalışmada, *le sémiotique*’i hem *la sémiotique*’ten (geleneksel göstergebilim) hem de “simgesel”den -gösterimlerin, imge-lerin ve bütünüyle dile getirilen dilin bütün biçimlerinin alanından- ayırır. Açık bir şekilde metinsel seviyede, göstergesel ve simgesel olan, sırasıyla “geno-metin” ve “görüngü-metin”e karşılık gelir. Geno-metin, der Kristeva, “dilbilimsel değildir”, “daha ziyade, bir süreçtir o”.³ Dilin temelidir. Tersine “görüngü-metin”, iletişim diline karşılık gelir. Sözcüklerin anlamını ararken, o sözcükleri normal olarak okuduğumuz düzeydir o. Ancak, ne geno-metin ne de görüngü-metin birbirlerinden ayrı olarak varolmaz. Kristeva’nın “anlamlandırma süreci” dediği şeyin içinde, her zaman, birlikte varolurlar.

Kristeva, en büyük eseri *La révolution du langage poétique*’te, dilin göstergesel temelini (dilnin sesleri ve ritimleri ile sözceleminin çoklu temellerinin) Mallarmé ve Lautréamont gibi avangard on dokuzuncu yüzyıl yazarlarınca kullanıldığını göstermekle kalmaz, şiirsel dilin özel bir tarihsel ve ekonomik oluşumda, yani Üçüncü Cumhuriyet Fransası’nda nasıl etki yaptığını da

gösterir. Kristeva, bu eserde de, süreç içinde bir özne olarak özne kuramını geliştirmeye devam eder; ama bu kez, Lacancı psikanalitik kurama oldukça açık bir biçimde başvurur. Böylece göstergebilim, kabaca, annenin temsil edilemez yeri olan dişil *chora*’ya* eşitlenmiş olur. Bir tür kökendir bu, ama adlandırılabilir bir köken değil; çünkü adlandırmak, onu dosdoğru simgesel alanın içine yerleştirecek, bu da bize onun hakkında yanlış bir görüş verecekti. Genel olarak dişil gibi, *chora* da, dilin maddi, şiirsel boyutu tarafındadır.

Dilin göstergebilimsel olarak düzenlenmesi Mallarmé gibi şairlerin eserlerinde gözlenebilirken, öte yandan, sanatçının belirgin hale getirdiği şeyin, çocuğun dili edinimi sırasında da kendini ortaya koyduğunu kavramak önemlidir. Yani çocuk, ağlamalarda, işaretlerinde ve jestlerinde, ritimde, prosodi ve sözcük oyunlarında ya da kahkahada, avangard şaire, kullanacağı ham maddeyi sağlar. Bu, bir anlamlandırma pratiğine yani, simgesel olanın varolan, belki de kemikleşmiş biçimini, yeni bir biçim evrimleşmesine olanak sağlayacak şekilde sarsma yeteneğine sahip bir pratiğe bağlı dilbilim-dışı bir boyuttur.

* *chora*: göstergeselin bulunduğu ve annenin bedeni tarafından tahakküm altına alınan mekan. Bir özne olarak *chora*, çocuğun bedenini, egosunu ve de kimliğini yapılandırır, ama aynı *chora*, özelliğin alaşağı edildiği bir mekandır da. (ç.n.)

Kristeva oldukça sık olarak, yukarıda ele alınan temalar üzerine karmaşık ve ayrıntılı denemeler, makaleler yazdı ve bunlar, 1977 yılında, *Polylogue* adlı bir derlemede yayımlandı. Ama 1980'de, Kristeva'nın çalışmalarının akışı değişti. Genel bir özne ve dil kuramı geliştirmeye yönelik çok ayrıntılı girişimler gitti, yerini özel kişisel ve sanatsal deneyimleri (gerek kendisine, gerek çözümlediklerine ait deneyimler), aynı zamanda toplumsal ve kültürel yaşama yönelik daha derin bir anlayış sunabilecek deneyimleri çözümleme işine bıraktı. Böylece Kristeva, *Dehşetin Güçleri: Aşağılama Üzerine Bir Deneme*'de, aşağılığın, gerek bireysel gerek toplumsal olarak, bilinçli bir biçimde üstesinden gelinebilecek noktanın ötesinde bir belirsizlik noktası olarak, belirli yiyeceklerden nefret ettiği için kusan bir bireyde ya da kirlilikle uğraşan toplumsal ritüellerde ya da aşağılığı, bir dehşet ve belirsizlik olarak, gerek ifade etmeye, gerek bastırmaya çalışan sanat eserlerinde nasıl çağırıştırıldığını gösterir.

Kristeva, bunun ardından, aşk (*Aşk Masalları*), melankoli ve depresyon (*Siyah Güneş*) ile yabancı olmanın tarihi ve yabancı olma deneyimi (*Kendimize Yabancı*) üzerine çalışmalar üretti. İlk dönem eserle-

rinin aksine, burada hakim olan, bireysel bir öznenin simgesel olana başarılı bir şekilde girmesinin öneimidir. Örneğin aşk, idealleştirme ve özdeşleşme yeteneği olmaksızın, olanaksızdır. Bu yetenek, kimlik oluşumunun önkoşuludur ve çocuğun anneden başarılı bir biçimde ayrılmasına bağlıdır; yani, bireysel özerkliğinin başarılı bir şekilde üstlenilmesine. Daha dinsel bir düzenlemeyi göz önüne alırsak, bir zamanlar, Tanrı kavramının özneliğinin oluşumunda, aşk olarak (*agape*) oynadığı rolü değerlendirmemiz daha kolay olur. *Agape*,* "dışarıdan" gelen iktidar, özdeşleşmenin ilk çekingen kaynağı, anneden ayrılmaya yönelik ilk çekingen harekettir. *Agape* olmaksızın, *eros*, yıkıma giden yolda kör bir dürtüden ibaret kalır. Kristeva, kendi psikanalitik özne kuramında, *agape*'ye karşılık olarak, "bireysel tarihcenesinin babası"nı kullanır: Kimlik oluşumunun en temel ve vazgeçilmez temeli. Buradaki ileti, belki de, -erken göstergebilimcilerin bazılarının söylemeye çalıştığı gibi- kimliğin her şey olduğu değildir de, kimlik ile kimliği parçalama gücüne sahip, potansiyel şiirsel öğeler arasında bir tür uyuma ulaşılması gerektiğidir. Aşkın aksine melankoli, simgesel ve imgesel yeteneklerin şiddetli bir şe-

* *agape*: erotik olmayan sevgi, karşılığında bir şey beklenmeyen sevgi, adanma anlamında *eros*'u tamlayan öteki yüz (ç.n.)

kilde engellenmesine karşılık gelir. Tipik olarak, melankoli yüzünden şiddetle acı çeken biri, sevmeyi başaramaz, çünkü gerekli idealleştirmeyi oluşturmayı başaramaz. Melankolikler ve depresyon içinde olanlar, anneleri için tuttukları bir tür sürekli yas içindedirler. Kristeva'nın dediği gibi, "depresyonda olanın konuşması, onlara yabancı bir deri gibidir; melankolikler, kendi anadillerinin yabancıdır."⁴

Kristeva'nın son on yıldaki çalışmaları, özne kuramına yönelik bir dizi özel detaylandırma girişimi olarak görülebilir. Nihâi bir detaylandırma olamaz. Çünkü Kristeva, hiçbir zaman bütünüyle çözümlenebilir olmayan, her zaman eksik olan bir özne sunar: sonsuz bir detaylandırma dizisi için güdü oluşturan özne.

Kristeva'nın, öznellik dinamiklerinin kendi rollerini oynaması gerektiğini düşündüğü mekân, sanatsal mekândır. Bunun anlamı önemlidir, çünkü Kristeva'yı birçok başka eleştirmen ve göstergebilimciden ayırır. Yani, herhangi bir sanatsal eser, bu şekilde tanımlanması için, insan denetimi ve düzenine dair işaretiler sergilemesi gerekirken, eserden önce gelen bir özne yoktur. Tersine, özne sanat eserini ne kadar oluşturuyorsa, sanatsal çaba da özneyi o kadar oluşturur. Dahası, sanat ve özneliğin oluşumu arasındaki sıkı bağdan dolayı, Kristeva, sanatı her zaman, çözümleme için

özellikle verimli bir alan olarak görmüştür. Böylece, Mallarmé'in şiirleri "göstergebilimsel düzenleme"yi açıkça ortaya koyarken, *Romeo ve Juliet*, aşkın dinamiklerini, Dostoyevski ise melankolik bir düzenlemeyle ilişkili olarak acı çekme ile af arasındaki ilişkiyi gösterir. Herhangi bir açık düzenleme varken, sanatsal iletinin alıcıları ya da sanatsal etki, kendi simgesel ve imgesel kapasitelerini genişletebilirler yani bir sanat eseri, kişilikteki bir değişime giden yolu açma yeteneğine sahip özgün bir deneyimin temeli haline gelebilir. Kristeva'nın çalışmaları, bugünkü sorunun, toplumsal yaşamın önyargılara ve stereotiplere uymayan sanat eserlerinin niteliklerine kapanmış özneler tarafından, giderek daha fazla karakterize edilmesi olduğunu öne sürer. Ya da bazı başkaları, nesnenin toplumsal yaşam içinde yeni bir bileşen olmasını sağlayan yeni simgesel yetenekler geliştirmeyi başaramadan, imge ya da edim oyunları tarafından -nesne tarafından- büyülenmekte ve baştan çıkarılmaktadır. Öyleyse amaç, özneliğin "açık bir sistem" ya da "süreç içindeki bir eser" olduğu, aynı zamanda kişinin kendi kimliğinin değiştirilmiş bir biçimini sunabilen "ötekiye açık" oluş olduğu bir durum ortaya çıkartmaktır.

Kristeva, burada da avangard bir sanat ve toplum kuramına sıkı sıkıya bağlı kalmaya devam ettiğini

gösterir. Bir avangarddır o, çünkü, yeni kimliklerin oluşmasını ister, kimliği yok etmeyi değil. Zira sinsi bir şiddet biçiminde ve insanların kendilerini, bireysel ve özerk olarak, çevrelerinden ayırmayı başaramamaları biçiminde tehlikeli toplumsal sonuçlar doğurabilecek bir şey olduğuna inanır bunun. Bireyler çevreleri tarafından bütünüyle kapsanma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklardır. Şunu vurgulayalım ki, burada önemli olan, toplumsal ilişkilerden önce gelen bireysel kişiliğe yönelik durağan bir bakış açısına geri dönmek değil, daha çok, simgesel olanın ister istemez dönüşüm geçirdiği zaman yok olmamasını sağlama ihtiyacını bize hatırlatan bir bakış açısıdır.

NOTLAR

1. Bkz. Toril Moi (ed.), *Kristeva Okuru*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, s. 34-61'de, Julia Kristeva, "Sözcük, diyalog, roman".
2. Bkz. Toril Moi (ed.), *Kristeva Okuru*, s. 24-33'te, Julia Kristeva, *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969; ve Julia Kristeva, "Sistem ve konuşan özne"
3. Julia Kristeva, *Şiirsel Dilde Devrim*, çev. Margaret Waller, New York, Columbia University Press, 1984, s. 87.
4. Julia Kristeva, *Siyah Güneş*, çev. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1989, s. 53.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bakhtin, Barthes, Joyce, Lacan, Mallarmé

Kristeva'nın önemli yazıları

Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse,

se, Paris, Seuil, 1969

Le Textedu roman. Apporche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle, The Hague, Paris, Mouton, 1970

About Chinese Women (1974), trans. Anita Barrows, New York, and London, Marion Boyars, paperback edn, 1986

Revolution in Poetic Language (1974), trans. Margaret Waller, New York, Columbia University Press, 1984

Polylogue, Paris, Seuil, 1977. Eight of the the twenty essays are in English in *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, trans. Thomas s. Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez, Oxford, Basil Blackwell, reprinted 1984

Powers of Horror. An Essay on Abjection (1980), trans. Leon s. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1982

Tales of Love (1983), trans. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1987

Black Sun (1987), trans. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1989

Strangers to Ourselves (1988), trans. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1991

Başka okumalar

Grosz, Elizabeth, *Sexual Subversion*. *Three Frenc Feminists: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Michèle Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989

Fletcher, John, and benjamin, Andrew (eds), *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva*, London and New York, Routledge: Warwick Studies in Philosophy and Literature, 1990

Lechte, , John, *Julia Kristeva*, London and New York, Routledge, 1990

Oliver, Kelly, *Reading Kristeva*, Bloomington, Indiana University Press, 1993



CHARLES SANDERS PEIRCE

(1839-1914)

Charles Sanders Peirce, 1839'da, entelektüel bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi (babası Benjamin, Harvard'da matematik profesörüydü) ve sırasıyla 1859, 1852 ve 1863'te, Harvard'dan edebiyat fakültesi, insani bilimlerde yüksek lisans ve fen fakültesi diplomalarını aldı. Peirce, otuz yıldan daha uzun bir süre boyunca (1859-60, 1861-91), asıl iş olarak, Birleşik Devletler Sahil Denetleme kurumu adına astronomik ve yersel çalışmalar yürüttü. 1879'dan 1884'e kadar Johns Hopkins Üniversitesi'nde yarı zamanlı mantık okutmanı olarak görevliydi.

Bu nitelikleri ve deneyimleri, Peirce'in yazılarında başarıyla ortaya çıkan klasik bilgi birikimini tam olarak ifade etmez. Peirce yalnızca, artık iyi bilinen "göstergebilim"/semitotic terimini Antik Yunanca'dan çevirmekle kalmadı, aynı zamanda Almanca okuduğu Kant ve Hegel

konusunda da bir araştırmacıydı, ayrıca John Duns Scotus'un felsefesine, özellikle de Scotus'un kullandığı ve "bu-luk"/thisness¹ anlamına gelen *haecceity* terimine özel bir yakınlığı vardı.

Peirce'in, pragmatizmin ünlü kurucusu olmasının yanı sıra felsefi ve matematiksel mantığa önemli katkılar sunan ve özellikle de göstergebilimi kuran orijinal bir zihne sahip olduğu sıkça belirtilmiştir. Peirce'in, kendi göstergebilimsel kuramını -göstergeler üzerine yaptığı çalışmayı- mantık üzerine yaptığı çalışmalardan ayrılmaz gördüğüne ise daha az değinilmiştir. Gerçekten de, Peirce'a göre, mantık, en geniş anlamıyla, "her zaman göstergeler vasıtasıyla ortaya çıkan düşünce"dir, bu da, "yalnızca hakikate değil aynı zamanda göstergelerin gösterge olma genel koşullarına da dair olan genel bir semiotic (aynen alınmıştır)"tir (1.444). Özetle, gös-

tergeler mantıkla bağlantılıdır, çünkü göstergeler, mantıksal biçimlerin dile getirilmesi olan düşüncenin vasıtalarıdır. Peirce, daha da yerinde olarak, 1868'de, 29 yaşındayken yayımlanan bir yazısında şöyle der: "Öyleyse, kavranabilme olasılığı olan tek düşünce, göstergeler içindeki düşüncedir. Ama kavranamayan düşünce yoktur. Bu yüzden de, bütün düşünceler, göstergeler içinde olmak zorundadır" (5.251). Sonuç olarak, Peirce'a göre, genel olarak felsefe, göstergelerin dile getirilmesinden ve yorumlanmasından ayrılamaz. Böyle olunca, bizim buradaki ilğimiz de Peirce'ın gösterge kuramına yönelik olacak; yani odağımız, göstergebilimci Peirce'a yönelecek.

Peirce on binden fazla yazı yayımlamışsa da, hiçbir zaman, sevgili konularının herhangi biri üzerine kitap hacminde bir çalışma yayımlamamıştır. Sonuç şudur; Peirce'ın düşünceleri, gösterge çalışmaları bakımından, her zaman gelişim içerisinde, değiştirmelere ve daha ayrıntılı hale getirilmeye açık olarak ele alınmalıdır. Dahası, Peirce sıklıkla, bir soruna yönelik her bir yeni düşünme sürecinde, sanki her seferinde yeni bir okur kitlesini kafasında canlandırıyormuş gibi (dolayısıyla tekrarlar vardır) ve sanki konu üzerine yapılan daha önceki bir formüleleştirme eksikmiş gibi (dolayısıyla değişiklikler ve ayrıştırılmalar

vardır) baştan başlamayı gerekli gördüğü izlenimini verir. Özetle, göstergelerin doğası üzerine sistematik ve kesin bir Peirce belgesi yoktur; yenilikler getirdiği kadar tekrarlar da yapan, birbiri ardınca gelen yeniden çalışmalar vardır. Öyleyse, göstergelere dair olan bu malzemenin temel özellikleri nelerdir?

Göstergebilim alanında, en genel anlamda, Peirce'a göre göstergenin, birisi için bir şeyi temsil eden şey (krş. 2.228) olduğu sıkça tekrarlanmıştır². Bu formülasyonun basitliği bir gösterge işlevinin var olduğu olgusunu reddeder: A göstergesi, bir B olgusunu (ya da nesnesini) bir C yorumlayıcı için gösterir. Yani A göstergesi, hiçbir zaman tek başına bir varlık değildir, her zaman bu üç yönü vardır. A göstergesinin kendisi, der Peirce, bir İlklik örneğidir; onun nesnesi, bir İkincilik örneğidir ve yorumlayan -aradaki öge- bir Üçüncülük örneğidir. Gerçekten de Peirce, mümkün olan her yerde üçlü yapılar bulmaya çalışmıştır. Gösterge üretimi bağlamında Üçüncülük, aynı zamandan sınırsız semiosise de yol açar; şuraya kadar ki, göstergeyi bir şeyin göstergesi (örneğin bir anlamın ya da bir göndergenin temsilcisi) olarak okuyan bir yorumlayan (idea), her zaman bir başka yorumlayan tarafından kavranabilir. Göstergeyi nesnesine bağlamak için gerekli olan vazgeçilmez öge yorumla-

yandır (tümevarım, tümdengelim ve savavarım (varsayım) üç -yine üç- önemli yorumlayan türü oluşturur). Bir gösterge, gösterge olarak varolabilmek için, yorumlanması (dolayısıyla bir yorumlayana sahip olması) gerekir. Bir yol kavşağında, kırmızı arka plan üzerindeki "D-U-R" sözcüğü, o kavşakta durmak gerektiği anlamına gelir. Gösterge /dur/dur; nesne "durmak"tır ve yorumlayan, göstergeyle bu özel nesneyi birleştiren ideadır. Gösterge aynı zamanda bir ana yolun varlığını ya da nüfus yoğunluğu yüksek olan bir alanı da belirtebilirdi. Yorumlayanın işlevi aracılığı ile, bir sınırsız semiosis süreci birbiri ardında dizilir. Yani, Eco'nun dediği gibi, yorumlayan bir başka yorumdur.³

Gösterge işlevi gibi gösterge tipleri de, temel bir üçlü biçime sahiptir. Bu biçimin üç temel ögesi ikon, indeks ve simgedir. En basit bir şekilde açıklarsak, ikonik bir gösterge, bir ya da daha çok bakımdan gösterilen nesne ile aynı olan bir göstergedir. Bir başka deyişle, bir ikonun "önemli erdemi" onun niteliğidir. Öyleyse bir portre, temsilin nitelikleri temsil edilen öznenin niteliklerine benzer kabul edildiği sürece, ikoniktir. Peirce, ikonların uzlaşımsal öğeler içerebileceğini kabul ederken, Eco, bir ayna görüntüsünün "mutlak bir ikon" olduğunu öne sürer.⁴ İndeks ise, nesnesine fiziksel olarak bağlı olan ya da ondan

etkilenen bir göstergedir. Peirce buna örnek olarak rüzgargülü, barometre ve güneş saatini verir. İşaret zamirleri (bu, şu), birinin yardımı ihtiyacı olduğunu gösteren "İmdat!" çığılığı, kapıda birinin olduğunu gösteren kapıya vurma eylemi de indeks görevi gören göstergelerdir. İkonun tersine indeksin, gösterdiği şeyle "devingen" bir ilişkisi vardır. "Simge", Peirce'ın bize anımsattığı gibi, kökeninde, bir anlaşma ya da uzlaşım oluşturularak "bir araya getirilmiş" bir şeydir (2.297). Çağdaş bir ortamda, (bu konuda Saussure'den ayrılan) Peirce'a göre simge, örneğin, konuşma ve yazıda kullanılan uzlaşımsal göstergeler anlamına gelir. "Gerçek bir simge," diye yazar Peirce, "genel bir anlamı olan bir simgedir" (2.293). Peirce'ın simge kavramı Saussure'ün gösteren ile gösterilen arasındaki nedensiz ilişki kavrayışını andırır. Çünkü bir simgenin nesnesiyle olan ilişkisinin "atfedilmiş" bir karakteri vardır. Simge kavramıyla, yorumlayan kavramının gücü de daha açık hale gelir. Çünkü, nesnesiyle arasındaki ilişkinin atfedilmiş ya da nedensiz karakteri düşünülünce, hiçbir simge, yorumlanmadan simge haline gelemaz. Konuşma sözceleri, dinleyicinin zihninde bunlara karşılık gelen göstergeleri (=yorumlayanlar) belirler. Yani simge ve yorumlayan birbirinden ayrılamaz.

Peirce, göstergeler arasındaki

bu temel ayrımı çözümlemeyi yaşamı boyunca sürdürdü. Bu çözümlemelerin ışığında, elindeki temel gösterge biçimlerinin, yani ikon, indeks ve simgenin sorunlu olduğunu da fark etti. Herhangi bir verili ikon örneğinde (örneğin portre) uzlaşımsal öğeler olduğu görülebilir. Ve eğer portre bir fotoğraf olsaydı, ikonik ve indeksel özellikler bir araya gelirdi. Göstergelyi yuvarıkta bahsedildiği gibi temel üç kısma bölme, en bilinen bölümleme olsa da, Peirce, belki yaptığı sı-

nıflandırmaya bir dereceye kadar esneklik katma çabasıyla, belki de bilinçdışı bir biçimde, şeyleri üçlü yapılar halinde görmeye başladığı için, göstergeleri, iki adet üç kısımlı bölünmeye daha tabi tutar. Sebep ne olursa olsun, Peirce, üç bölmeleri fazlasıyla kullanmıştır - öyle ki, konu göstergelerin bölünmesi olunca, (aşağıda, Tablo 1'de görüldüğü gibi) üç bölünmelerden oluşan temel bir üç bölümlülük oluşturmuştur.

İlk ve üçüncü üçe bölmelerde,

Tablo 1: Peirce'in göstergeleri üç kere üç kısma bölmesinin özeti*

1. Qualisign (Bir Nitelik Gösterge)** [= bir gösterge olan bir nitelik]	Singign (Tek-Gösterge)*** ["sin"="sadece bir kez"; bir gösterge olan bir olay]	Legisign (Yasa-Gösterge)**** [= bir gösterge olan bir yasa. Bütün uzlaşımsal göstergeler yasa-gösterge'dir.]
2. İkon [= gösterdiği nesnenin niteliğine sahip olan bir gösterge]	İndeks [= bir nesneyi, o nesne tarafından etkilenecek gösteren bir gösterge]	Simge [= uzlaşımsal bir gösterge]
3. Rheme***** [= niteliksel bir olasılığın göstergesi, örneğin olası bir nesneyi temsil eder.]	Dicent Sign***** [= bir nesnenin fiili varoluşunun göstergesi]	Argument (Sav) [= bir yasanın göstergesi]

* Bu bölümdeki terimleri açıklayan dipnotlar için Helsinki Üniversitesi'nde Peirce İncelemeleri Sanal Merkezi'nin Peirce Terimleri Commens Sözlüğü'nden yararlandık. (<http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html>) (ç.n.)

** qualisign: "Bir Nitelik-Gösterge, Gösterge olan bir niteliktir." (Peirce, "A Syllabus of Certain Topics of Logic", EP 2:291, 1903)

*** sinsign: "Bir Tek-Gösterge, bir gösterge olan fiili olarak mevcut şey ya da olaydır." (a.g.e.)

**** legisign: "Bir Yasa-Gösterge, Gösterge olan bir yasadır." (a.g.e.)

***** rheme: "Bir rheme ne doğru ne de yanlış olan bir göstergedir... Bir rheme, kendi gösterilen yorumlayıcısı içinde, sanki bir karaktermiş ya da işaretmiş gibi (ya da böyle olarak) temsil edilen bir gösterge olarak tanımlanır." (Peirce, "A Letter to Lady Welby", SS 33-34, 1904) "Yazar, her boşluğu bir özel isimle doldurarak önermeye dönüştürülmüş bir önermenin boş biçimine rheme demektedir." (Peirce "The Basis of Pragmaticism", MS 280:19-20, c. 1905)

***** "Ben dicent'i kendi gösterilen yorumlayıcısı içinde, sanki kendi Nesnesi ile Gerçek bir ilişki içindeymiş gibi temsil edilen bir gösterge olarak tanımlıyorum." (Peirce, "A Letter to Lady Welby", SS 33-34, 1904)

Peirce, göstergelere uyguladığı bölümlemeye bir incelik ekleyerek, ona, gösterge üretimin çeşitlilik ve karmaşıklığını çözümleme yeteneği de verir. Bu üçlü üçe bölme çekirdeğine sahip olan Peirce, on adet gösterge sınıfı önererek, değişik göstergeleri birbirinden ayırmaya yönelik çözümleyici bir terimler dizgisi oluşturma yolunda daha da ileri gitmiştir. Bu on sınıf, temelde bulunan üçlü bölümlemelerin birleşiminden oluşturulmuştur. Örneklerden yalnızca Peirce'in çok sevdiği rüzgargülü örneğini alırsak: rüzgargülü "Dicent Sinsing"dır (1. ve 3. üçe bölmelerden türetilen bir sınıflandırmadır bu). Böyle bir gösterge konusunda şunları yazar Peirce: o,

bir gösterge olduğu sürece, doğrudan deneyimin nesnesidir ve aslında Nesnesi ile ilgili bilgi oluşturur. Bunu ancak Nesnesi tarafından gerçekten etkilenerek yapabilir; öyle ki, zorunlu olarak bir İndeks-tir. Oluşturabildiği tek bilgi, fiili olguya dairdir. Böyle bir gösterge, bilgiyi cisimlendirmek için bir İkonik Tek-Gösterge, bilginin değindiği Nesneyi göstermek içinse bir Rhematic İndeks-sel Tek-Gösterge içermelidir. Ama bu ikisini birleştirme biçimi ya da Sözdizimi de ayrıca anlamlı olmalıdır (2.257).

Burada gösterilen, hiçbir tek, maddi gösterge örneğinin verili bir sınıflandırmaya tam olarak uymadı-

ğı olgusudur. Çözümleme derinliğine ancak bu terimler dizgisini sürekli olarak incelik kazandırarak ulaşılabilir. Peirce, bu stratejiyle, gösterge üretiminin gerçek karmaşıklığının hakkını vermeyi amaçlar. Bir anlamda, Peirce'ci bir gösterge kuramı yoktur, göstergeleri sınıflandırmak için daha esnek bir tablo vardır sadece.

Peirce'in göstergelere yönelik yaklaşımından iki çok önemli sonuç çıkar. İlki, Peirce'in bir gösterge kategorileri tablosu oluşturup ona incelik kazandırmanın çok ötesine nadiren geçtiği olgusudur. Bütün kategori tabloları gibi bu tablonun da geniş kapsamlı olması beklenir. Ancak, (görece) durağan bir tablonun, gösterge üretiminin gerçek dinamizminin hakkını verip vermediği merak edilebilir. Dahası, her göstergenin, diğer göstergelerle karşı karşıya olunca, görece bir özerkliğe sahipmiş gibi görünmesi, eninde sonunda, Peirce'in sisteminin karakteri bakımından oldukça Newtoncu olduğu duyusunu güçlendirir. Saussure'un aksine Peirce, bir söylem sistemi içindeki öğeler olan göstergelere kıyasla, maddi göstergelerin kendinde fiziksel yanından çok daha fazla etkilenmiş gibi görünür. Bunlardan ilki, Peirce'in simge kategorisine girebilir; simgenin doğası Peirce'in ihmal ettiği bir olgu değildir ve düşünürün ilgisi, açıkçası, özünde fiziksel olan iko-

nik ve indeksel göstergeler üzerinde toplanmıştır.

Peirce'in göstergeleri birbirinden ayırmada gösterdiği başarıyı gereğince kabul eden Eco, yine de, Peirce'in ikon ya da indeks kavramlarının uygulanabilirliği için, alabildiğine gerekli olan gerçekten doğal bir özelliğin olasılığını şüpheli hale getirmeyi başarmıştır.⁵ Eco'ya göre, ikonik gösterge bütünüyle nedensiz değildir ve her zaman kültürel olarak kodlanmıştır. Ve eğer Peirce'in sınırsız semiosis ilkesinin bir örneği olacaksa, bunun böyle olması gerekir. Sınırsız semiosis -ki belki de Peirce'in göstergebilime yaptığı en orijinal katkıdır- bir göstergenin başka göstergelere bir yorumlayan-dan geçerek çevrilebilir olması gerekliliğini içerir. Eğer gösterge olan bir ikon, diğer göstergelerden, gösterilen nesneyle aynı niteliklere sahip olması sayesinde ayırt edilecekse, sınırsız semiosis ilkesinin tehli- kede olduğu açıkça görülür.

Eco'ya göre, olası çıkış yollarından biri, bir gösterge yapısı söz konusu olduğu sürece, fiziksel nitelikler denilen niteliklerin aslında algısal bir yapı içine gömülü olduğunu ve bu yüzden de kodlanması gerektiğini kabul etmektir. Bir algı, kodlandığı için (örneğin, *perceptum* ile özdeş olmadığı için) yeniden üretilebilir ya da başka göstergelere çevrilebilir. Yani Eco, "ikonik göstergelerin nesneleriyle 'aynı' fiziksel

özelliklere sahip olmadığını, sadece aynı algısal yapıya ya da aynı ilişkiler sistemine dayandıklarını" öne sürer.⁶ Öte yandan Eco, ikonik bir göstergeyi tam olarak çözümlemenin zor olduğunu, çünkü ikonik göstergenin varolan kodu sorunlu hale getirdiğini de öne sürer. Bu, varolan koda karşı durma, böylece onu daha incelikli bir biçime sokma potansiyeline sahip bir *ratio difficilis* durumudur.

Bir yere kadar, Peirce'in kendisi de, Eco ve başkalarının, onun göstergeler üzerine yazdığı yazılarında tespit ettiği sınırlılıkları öngörür. Bu yalnızca, pozitivist bir bilim adamının tarihteki yerini yeni bir araştırmacılar kuşağına bırakmaya hazır olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda kendisini, "olası semiosis'in öz doğası ve temel çeşitliliğinin doktrini olan *göstergebilimi*... aydınlığa ve açıklığa kavuşturma" işi ile uğraşan "bir öncü, daha doğrusu bir taşralı" olarak gördüğü anlamına da gelir (5.488). Ve Peirce, adeta Bakhtin'in Dostoyevski okumasını önceden haber verircesine, yalnızca, bütün düşüncelerin mutlaka göstergeler içinde olması gerektiğini değil, "bütün düşüncelerin diyalogsal biçimde olduğunu" da öne sürmüştür (6.388); bu diyalog yalnızca kişinin kendisiyle olsa bile. Peirce'in gösterge kuramındaki bu devingen çizgi, onu pozitivist olmayan göstergebilimin babası haline getirir.

NOTLAR

1. Bkz. *Charles Sanders Peirce'in Toplu Yazıları*, 8 cilt, ed. Charles Hartshorne ve Paul Weiss (1-6. ciltler) ve Artur Burks (7-8. ciltler), Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1931-58, 1 ve 2. ciltler tek ciltte, 1965, 1. Cilt, 341. paragraf. Buradan sonra, cilt ve paragraf numarası metnin içinde verilecektir.
2. Krş. Umberto Eco, *Göstergebilim Kuramı*, Bloomington, Indiana University Press (Midland Book baskısı) 1979 ve Julia Kristeva, *Dil, Bilinmeyen: Dilbilime Başlangıç*, çev. Anne Menke, New York, Columbia University Press, 1989.
3. Eco, *Göstergebilim Kuramı*, s. 68.
4. Eco, *Göstergebilim ve Dil Felsefesi*, Londra, Macmillan, 1984, s. 212.
5. Bkz. Eco, *Göstergebilim Kuramı*, s. 191-201.
6. a.g.e., s. 193.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bakhtin, Eco, Kristeva, Saussure

Peirce'in önemli yazıları

Collected Papers of Charles Sanders Peirce,

8 vols, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (vols 1-6) and Arthur Burk (vols 7-8), Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1931-58

Peirce on Signs: Writings on Semiotics by Charles Sanders Peirce, ed. James Hoopes, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 1991

Başka okumalar

Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, pp. 68-72 and 195-200

Fisch, Max, 'Peirce's general theory of signs'in Kenneth Laine Ketner and Christian J.W. Kloesel (es), *Peirce, Semiotic and Pragmatism: Essays by Max H. Fisch*, Bloomington, Indiana University Press, 1986 pp. 321-55

Kristeva, Julia, *Language and the Unknown: An Initiation into Linguistics*, trans. Anne Menke, New York, Columbia University Press, 1989

Hookway, Christopher, *Peirce*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985

Savan, David, *An Introduction to C.S. Peirce's Semiotics*, Toronto, Toronto Semiotic Circle, 1988



FERDINAND DE SAUSSURE

(1857-1913)

1960'dan önce, akademik çevrelerin içinde de dışında da, Ferdinand de Saussure'ün ismini bilen çok az kişi vardı. Ama 1968'den sonra, Avrupa entelektüel yaşamında, hem dilbilimin hem de yapısalcılığın babası olan düşünüre göndermeler çalkalanmaya başladı. Yani Saussure, dilbilim dışında da ünlü olmasını sağlayan eserinin -*Genel Dilbilim Dersleri*-, Cenevre Üniversitesi'nde 1907, 1908-09 ve 1910-11 yıllarında verdiği Genel Dilbilim Dersi süresince üç öğrenci grubunun ders notlarından derlenmiş olduğu olgusunun da doğruladığı gibi, entelektüel bir yenilikçi olduğu kadar bir katalizördü de aynı zamanda. Bir dilbilimci ve daha geniş bir akademik insan topluluğu ve genel kamuyu için, Sanskritçe ve Hint-Avrupa dillerinde pek tanınmamış bir uzman olan Saussure'ün, toplumsal ve insani bilimlerde entelektüel bir yeniliğin kaynağı olması da ayrıca dü-

şünülmelidir. Bu, yirminci yüzyıl denen tarihsel çağda oldukça eşsiz bir şeylerin olduğunu ve Saussure'ün yapısal yaklaşımını temel alan yeni bir dil modelinin ortaya çıkarak toplumsal ve kültürel yaşamı kuramlaştırmanın modeli haline geldiğini gösterir. Saussurecü kuram, temelini dilbilim tarihinden alır ve uzantıları bütün toplumsal bilimlere uzanır. Bu yüzden de bu her iki yönü de ele almamız gerekiyor.

Saussure, 1857'de Cenevre'de, şehrin en tanınmış ailelerinden, bilimsel başarılarıyla ünlü bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Yani, onlarla karşılaştığına dair çok az kanıt olmasına rağmen, Emile Durkheim'ın da Sigmund Freud'un da çağdaşıydı. 1875'te, Cenevre Üniversitesi'nde fizik ve kimya öğrenimi ile geçen ve tatmin edici olmayan bir yıldan sonra, Leipzig Üniversitesi'ne giden Saussure, diller üzerine

öğrenim görmeye başladı. Ardından, Berlin'de, on sekiz aylık bir Sanskritçe çalışmasının ardından, 21 yaşında, *Mémoire sur le systèe primitif des voyelles dans les langues-indo-europèennes* (Hint-Avrupa Dillerindeki İlk Ünlü Sistemi Üzerine İnceleme) adlı oldukça beğeni toplayan tezini yazdı. Saussure'in ölümünden elli yıl sonra, ünlü Fransız dilbilimcisi Emil Benveniste, bu çalışmanın, Saussure'ün, göstergenin nedensiz doğası kuramından esinlenerek dilin doğası üzerine gelecekte yapacağı bütün araştırmaların işareti olduğunu söyleyecekti.

Saussure, 1880'de, Sanskritçe'deki mutlak tamlayan durumu üzerine tezini savunmasının ardından Paris'e taşındı ve 1881'de, 24 yaşında, Ecole Pratique des Hautes Etudes'e Gotik ve Eski Yüksek Almanca okutmanı olarak atandı. Saussure, Paris'te ders verdiği on yıllık bir sürenin ardından, Cenevre Üniversitesi'ne Sanskritçe ve Hint-Avrupa dilleri profesörü olarak atandı.

Meslektaşlarınca alkışlanmasına ve dil incelemelerine yönelik olmalarına rağmen, Saussure'ün yayımlanmış üretimleri yıllar geçtikçe önemini kaybetmeye başladı. Kendisinin de belirttiği gibi, bir disiplin olarak dilbilgisinin doğası -terminolojisinde görünen o dönüşlülük eksikliği¹- onu tatmin etmiyordu ve buna rağmen, bu disiplini yenileye-

cek ve filoloji çalışmalarına devam etmesini sağlayacak kitabı yazmayı başaramıyordu.

Saussure'ün şimdi oldukça ünlü olan eseri, öğrencilerinin notlarıyla birlikte Saussure'ün ders notlarından oluşan *Genel Dilbilim Dersleri*, Saussure'ün, dilbilimin daha sağlam bir temele yerleşmesi için, dilin gerçekten de yeniden incelenmeye ihtiyacı olduğu inancını kısmen de olsa yerine getirmiş gibi görünebilir.

Dilbilim tarihi içinde, Saussure'ün *Dersler*'de örneği görülen yaklaşımının, genel olarak, iki etkili çağdaş dil görüşüne karşı çıktığı düşünülür. Bunlardan ilki 1660'da Lancelot ve Arnauld'ün, dili düşüncelerin bir aynası ve tümel bir mantık üzerine kurulu olarak gören *Grammaire de Port-Royal*'inde oluşturulmuştur. Port-Royal dilbilgicilerine göre dil, temelde akılcıdır. İkinci görüş, belirli bir dilin tarihinin o dilin şimdiki durumunu açıklayacağını varsayan on dokuzuncu yüzyıl dilbilimcilerinin görüşüdür. Bu ikinciler, eski Hindistan'ın kutsal dili Sanskritçe'nin dillerin en eskisi olduğuna ve ayrıca, bu dilin, sonunda dil ve dilin tarihini birleştirerek bir bütün oluşturacak şekilde bütün dilleri birbirine bağlayan bir zincir olarak işlev gördüğüne inanıyorlardı. Franz Bopp'un Sanskritçe'deki fiil çekimini diğer dillerle karşılaştırmalı olarak incelediği (hareketin adıyla aynı) Yeni

Dilbilgisi tezi (*Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache* (Sanskrit Dilinin Fiili Çekimi Sistemi)), tarihsel dilbilimcilerin çağını başlatmış oluyordu. Saussure'ün ilk dönemki öğreti ve araştırmaları da dilin doğasını anlamaya yönelik tarihin temel önemi karşısındaki Yeni Dilbilgici konumla çelişmiyordu. Ancak, *Mémoire*'ın, Saussure'ün ölümünün ellinci yıldönümünde Benveniste tarafından vurgulanan yönü -nedensizliğin dildeki rolü-kendisini *Dersler*'de alabildiğine hissettiren bir yöndü.

Dile yönelik tarihsel yaklaşım ve daha küçük bir çapta, akılcı yaklaşım, dilin özünde bir isimlendirme süreci -şeylere, imgesel olan ya da olmayan sözcükler iliştiirme- olduğunu ve isimle nesnesi arasında bir tür kendine özgü bağ olduğunu var-sayar. Belirli bir ismin belirli bir nesne ya da düşünceye iliştilirilmesi nedeninin tarihsel olarak -hatta tarihöncesi bakımından- belirlenebileceğine inanılıyordu. Tarihte geriye doğru gidildikçe, isimle nesnesi arasında bir çakışmaya rastlanacağı kabul ediliyordu. Saussure'ün de belirttiği gibi, böylesi bir perspektif, dili özünde bir adlar sistemi olarak kabul ediyordu: nesneler ve düşüncelere verilmiş bir adlar derlemesi olarak.

Öyleyse, Saussure'ün kuramının *Dersler*'de açıklanan ana öğeleri nelerdir? Başlangıç olarak, Saussure,

incelemesinin odağını genel olarak dilin tarihinden İngilizce ya da Fransızca gibi özel bir doğal dilin mevcut yapılanışı üzerine kaydırır. Artık dilin tarihi, on dokuzuncu yüzyıl dilbilimcilerinin kabul ettiği gibi aralarında önsel bir bağ olmaksızın, dillerin tarihi haline gelmiştir.

(Bir) dilin mevcut yapılanışı üzerine odaklanmak, kendiliğinden, o dilin öğelerinin kendilerine özgü değerleri üzerine değil, onlar arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşmak demektir. Dil, der Saussure, her zaman özel bir biçimde örgütlenir. Tek tek her ögenin, o yapının sınırları dışında anlamsız olduğu bir sistem ya da bir yapıdır o. *Dersler*'deki güçlü ve ısrarcı bir pasajda, Saussure şöyle der: "*dilde [langue] farklılıklar vardır yalnızca*. Daha da önemlisi, bir farklılık genel olarak farklılığın arasında kurulduğu pozitif terimleri içerir; ama dilde, yalnızca, *pozitif terimleri olmayan farklılıklar vardır*."² Burada önemli olan, değer in ya da anlamın, dil sistemindeki bir terimle diğeri arasındaki ilişki yoluyla kurulması değildir yalnızca -öyle ki, Saussure'ün kullandığı örnekte gösterildiği gibi, "t" bir dizi değişik biçimde yazılabilir ama yine de anlaşılabilir- aynı zamanda sistemin, tam da terimlerinin farklılığın ürünü olmasıdır; sistemden önce gelen pozitif terimler yoktur. Bu, dilin bir tür bütünlük olarak var olduğu ya da kesinlikle

var olmadığı anlamına gelir. Saussure, dilin ayrımsal doğasını açıklamak için satranç imgesini kullanır. Çünkü satrançta, oyunla yeni tanışan biri için önemli olan yalnızca taşların tahta üzerindeki mevcut yapılanışı değil (taşların nasıl bu şekilde düzenlendiklerini bilmek pek fazla bir anlayış kazandırmaz), tahtadaki taşların yerine geçecek olan öğelerin sayısı (bir şah yerine bir düğme) önemlidir, çünkü oyunun uygulanabilmesi, taşların kendilerine özgü değerlerine değil aralarındaki ilişkiye bağlıdır. Dili, parçaların verili bir andaki konumunun önemli olduğu bir satranç oyunu olarak görmek, onu eşzamanlı bir perspektiften görmek demektir. On dokuzuncu yüzyılın yaptığı gibi, tarihsel yaklaşıma öncelik tanımak ise, dili *artzamanlı* bir perspektiften görmektir. Saussure, *Dersler*'de, eşzamanlı yöne, artzamanlı yöne göre öncelik tanır, çünkü bu tutum, dilin herhangi bir durumunda mevcut olan etkenlere dair daha net bir resim verir.

Saussure'ün kuramının ayırt edici özelliğini kavramak ne denli önemliyse, dilin bir göstergeler sistemi olduğunu ve her göstergenin iki parçadan: bir gösterenden (*signifiant*) (sözcük ya da ses düzeni) ve bir gösterilenden (*signifié*) (kavram) oluştuğu ilkesi de o denli önemlidir. Bu yüzden, içinde büyüdüğü geleneğin aksine, Saussure,

dildeki özsel bağın sözcük ve şey arasında olduğunu kabul etmez. Tersine, Saussure'ün gösterge kavramı, gerçeklik karşısında dilin görece özerkliğine işaret eder. Ancak daha da temel olanı, Saussure'ün, modern okur için onun dilbilim kuramının en etkili ilkesi haline gelen ilkeyi: gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin nedensiz olduğu ilkesini dile getirmeye başlamasıdır. Bu ilkenin ışığında, dilin temel yapısının etimoloji ve filoloji tarafından açığa çıkartılabileceği artık kabul edilmez; bu yapıyı kavramanın en iyi yolunun dil durumlarının (yani özel dilbilimsel yapılanışlar ya da bütünlüklerin) nasıl değiştiğini anlamak olduğu kabul edilir.

Belki de, daha başka kavramsal güçlüklerle sebep olan ve Saussure'ün kuramının eleştirileri üzerine çekmesine her şeyden daha fazla yol açan terimler, *langue* (bir yapı ya da sistem olarak görülen bireysel doğal dil) ve *parole* (bireysel söz edimleri ya da süreç olarak dil edimleri)'dur. Bu kavramlar ikilisi, az ya da çok uyumlu bir farklılıklar yapısı olarak var olan dil ile konuşucu toplulukları tarafından gerçekleştirilen dil arasında bir ayrım getirir. Saussure, *Dersler*'de, özel bir dilbilimsel yapının konuşmadan ayrı olduğunu öne sürmüş ve dilin temelinin, toplumsal bir olgu olarak, sadece yapı düzeyinde kavranması gerektiğini söylemiştir, ama öncelikle bireysel söz

edimlerinde açığa çıkmayan hiçbir şeyin dilbilimsel yapı alanına giremeyeceği de doğrudur. Daha da önemlisi, yapının bütünlük boyutunun kendisi, ancak söz edimlerinin bütünlüğü de bilindiği zaman kesin olarak bilinebilir. Bu anlamda, Saussure'e göre, yapının alanı, konuşmanın alanına göre her zaman daha varsayımsal kalacaktır. Ancak, buradaki birçok şey, konuşmaya bireysel, psikolojik bir perspektiften bakılıp bakılmadığına ya da konuşucular topluluğunun bütününe odaklanılıp odaklanılmadığına bağlıdır. İlk durumda, dile birey olarak bireyin konuşması yoluyla bakmak ayrı şeydir; dile bütün topluluğun söz edimleri yolu ile bakmak apayrı bir şeydir. Saussure'ün vurguladığı nokta, dilin temelde toplumsal bir kurum olduğu ve dilbilimci için, bireyci bir yaklaşımın yetersiz olduğudur.

Dil her zaman değişmektedir. Ama bireylerin isteğiyle değil, konuşucuların iradesinden bağımsız olarak, zaman içinde değişmektedir. Gerçekten de, Saussurecü gözle bakılınca, bireyler dili oluşturdukları kadar dil tarafından da oluşturulurlar; bu durumda, böyle bir görüşün toplumsal bilimlerdeki diğer disiplinlere uzanıp uzanmadığı sorusu ortaya çıkar. Gerçekten de, 1960'larda, "yapısalcılık" başlığı altında çalışan kuramcılar da bu soruyu sordular.

İnsani bilimlerde Saussurecü modelin ortaya çıkmasıyla birlikte, araştırmacının dikkati tarihsel olayları belgelemekten ya da insan davranışının olgularını kaydetmekten uzaklaştı, bir anlam sistemi olarak insan eylemi kavramına yöneldi. Göstergenin nedensiz doğasını ve bir uzlaşımlar sistemi olarak dile karşılık gelen düşünceyi vurgulamanın sonucu, daha geniş bir toplumsal düzeyde, bu oldu. O vakte dek kendine özgü olgular ve onların etikleri üzerine araştırma yapılırken (bunun bir örneği, insanların hayatta kalmak için yiyeceğe ihtiyaç duydukları gibi, birbirleriyle iletişim kurmak için de dile ihtiyaç duyduklarını varsayan tarihçidir - olaylar da şimdiki durumlarına *bu yüzden* gelmişlerdir), artık, tarih içinde verili bir andaki toplumsal-kültürel sistem, incelemenin nesnesi haline geldi. Bu, tıpkı dil içinde yazılan dilbilimci gibi, araştırmacının da içinde yazıldığı sistemdir. Böylece daha dönüşlü olmaya yönelik artan bir ilgi de, günün gereklerinden biri haline geldi.

Edebiyat eleştirisinde ve göstergebilimde Roland Barthes için olduğu gibi, antropolog Claude Lévi-Strauss, sosyolog Pierre Bourdieu, psikanalist Jacques Lacan için de, Saussurecü anlayış, insani bilimlere daha titiz ve sistematik bir yaklaşıma -toplumsal-kültürel alanın insanoglu için önceliğini, gerçekten cid-

diyetle ele almaya çalışacak bir yaklaşıma- giden yolu ilk açan şey oldu. Saussure, söz edimlerini onlara geçerlilik veren uzlaşımlar sisteminden ayrı olarak incelememenin önemini vurgulamıştı; böylece, toplumsal ve kültürel olguları onlara geçerlilik veren toplumsal ya da kültürel sistemden bağımsız olarak incelemek de yetersiz görülür oldu. İncelemenin odağı, geçmiş ya da bugünkü ayırık ve tek tek insan eylemleri değil, gelişimin verili bir durumundaki toplum ve kültür oldu. Önceki kuşak (Sartre'in kuşağı) -aynı on dokuzuncu yüzyıl dilbilimcilerinin dilin doğal öğelerini açığa çıkarmaya çalışması gibi- insan toplumunun tarih içindeki doğal (kendine özgü) temelini keşfetmeye çalışmışken, yapısalcı kuşağın çabaları sistem içindeki öğelerin -bu, ister bir metinler dizisi, ister bir akrabalık sistemi, isterse moda fotoğrafçılığı ortamı olsun- ayrımsal ilişkilerinin bir anlamı ya da anlamları üretmesini ve böylece "okunur" ya da "yorumlanır" olmaları gerektiğini göstermeye yöneldi. Bir başka deyişle, toplumsal-kültürel yaşama yönelik incelemenin, onların tözel varsayılan değerleri (sıklıkla "doğal" olana eş tutulmuştur bu) üzerine değil, ayrımsal değerleri üzerine odaklanarak ve ayrıca, anlamlandırmanın belirgin düzeyinin yanı sıra, semptomatik düzeyine de dikkat ederek, göstergelerin anlamını çöz-

meye giden yolu açtığı düşünülmüyordu.

Yani, Saussure'ün dil kuramından esinlenen yapı, bir sistem ya da bağlam içindeki öğelerin sadece fiziksel ya da doğal varoluşu değil, "değer"i anlamına gelebilir. Artık, bir varlığın fiziksel varoluşunun dilbilimsel ve kültürel ortamın etkileri tarafından karmaşılaştırıldığı açık ortaya çıkmıştır. Öyleyse yapı, toplumsal ya da kültürel (buna elbette bireysel olan da dahildir) hiçbir şeyin, diğer bütün öğelerden yalıtılmış bir biçimde ve yapının dışında "pozitif", özsel bir öğe olarak varolmadığını hatırlatır. Böyle bir yaklaşım, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın biyolojik bireyi, toplumsal yaşamın kökenine yerleştiren politik felsefesini içeren bir yaklaşımı tersine çevirir. Ve bu felsefe, bireyden önce gelen bir toplumu tanımadığı gibi, dilin görece özerkliğini de reddeder.

Saussure'ün yapıya yaptığı vurguyu, toplumsal ve kültürel yaşamın incelenmesine aktarmaya yönelik temel itiraz, muhtemelen, bu yaklaşımın pratiğin ve bireysel özerkliğin rolüne yeterli düzeyde izin vermemesiyle ilgilidir. İnsan özgürlüğünü toplumsal yaşamın kökeni ya da nedeni olarak değil de, toplumsal yaşamın bir ürünü olarak görmek, bu görüşün, bazı gözlemcilere, oldukça sınırlı görünmesini getirmiştir. Böylece değişme olasılı-

ğını reddeden tutucu bir eğilim de, yapının doğurduğu bir sonuç olacaktır. Bu sorun henüz çözülmemiştir, ama (toplumsal varoluşunun kendisi de özgürlükteki bir sınıra eşit olacak) varsayımsal bireyin özgürlüğü ile, özgürlüğün bir farklılıklar yapısı olarak anlaşılan toplumsal yaşamın sonucu olduğu bir özgür bireyler topluluğu arasında, bir ayrım gözetmek önemli olabilir. Daha doğrusu, belki de araştırmacıların, Saussure'ü açıklamak üzere, toplumun *pozitif terimleri* olmayan bir özgürlükler sistemi olduğu fikrini araştırmaya başlamaları gerekir. Bu okumada, *özel* ya da gerçek bir özgürlük -bir doğa durumu içindeki bireyde cisimlenen bir özgürlük- olmayacaktır.

NOTLAR

1. Krş. "Dilbilimcinin yaptığı şeyi göstermek için yapılması gereken çalışmanın enginliğinin bilincine giderek daha fazla varıyorum . . . Mevcut terminolojinin müthiş yetersizliği, onu düzeltmek, bunu yapmak için de, dilin ne tür bir nesne olduğunu göstermek gerekliliği felsefe zevkimi sürekli bozuyor" - Ferdinand de Saussure, 4 Ocak 1894 tarihli mektup, "Lettres de

F. de Saussure à Antoine Meillet", *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 21 (1964), s. 95'te, alıntı: Jonathan Culler, *Ferdinand de Saussure*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1986, s. 24'ten.

2. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1976, s. 166. İngilizce'de *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Wade Baskin, Glasgow, Fontana/Collins, 1974, s. 120.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Barthes, Benveniste, Bourdieu, Derrida, Jakobson, Kristeva, Lacan, Lévi-Strauss

Saussure'ün önemli yazıları

Course in General Linguistics, trans. Wade Baskin with an introduction by Jonathan Culler, Glasgow, Fontana/Collins, 1974. New trans., Roy Harris, London, Duckworth, 1983

Cours de linguistique generale, critical edn Tullio de Mauro (Paris, Payot, 1976)

Cours de linguistique generale, 2 vols, critical edn by Rudolf Engler, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1967-74

Başka okumalar

Benveniste, Emile, 'Saussure after half a century' in *Problems in General Linguistics*, trans. Mary



TZVETAN TODOROV

(1939-)

Julia Kristeva gibi Tzvetan Todorov da, Bulgaristan'da doğdu ve 1963 yılında Paris'e geldi. Bulgaristan'da ilköğretimini tamamlayan ve Sofya'daki üniversiteden bir tavsiye mektubu alan Todorov, 1968 öncesi Sorbonne'unun tutucu yapısını ilk olarak, edebiyat kuramında araştırma yapmak üzere edebiyat fakültesine kaydını yaptırırken anladı. Fakültenin dekanı ona "soğuk" bir yanıt verdi, "fakültesinde edebiyat kuramı yapılmadığını ve yapılmasının da söz konusu olmadığını" söyledi.¹ Bundan yılmayan genç Todorov, Sorbonne kütüphanesinde okumalar yapmaya başladı ve sonunda, kütüphane çalışanlarından biri aracılığıyla, ona Roland Barthes'ın Ecole des Hautes Etudes'te Toplumsal Bilimler'de verdiği seminerlere katılmasını öneren Gérard Genette ile tanıştı.

1966'da *dönem sonu doktorasını* tamamlayan Barthes'le bağlantıya

geçmesi, Todorov'un etkili disiplinler arası göstergebilim dergisi *Communications*'a yazılarıyla katkıda bulunmasını sağladı. Bu ilk katkılardan ikisi göze çarpar. "La description de la signification en littérature" başlıklı olanı yapısal çözümlemenin çeşitli düzeylerini ayrıntılandırır ve yapısal bir çözümlemede, edebi nesnenin biçiminin anlambilimle ilgili olan içerik tözünden önce geldiğini vurgular.² O sıralar, Todorov, diğer yapısalcı kuramcılar gibi (örneğin Barthes ve Genette), anlam incelemesini yorumbilgisel (dolayısıyla hümanist) bir çerçeve ile ilişkilendiriyordu. A.J. Greimas'ın çalışmaları daha fazla tanınmaya başlamadan da, belirgin bir yapısalcı paradigma, anlambilim alanıyla ilişkilendirilmedi.

Todorov'un ilk dönem çalışmaları arasındaki ikinci önemli yazı, "Les catégories du récit littéraire"³ idi ve Rus Biçimcileri'nden etkiler

barındırıyordu. Todorov, burada, “eserin betimlenmesi, edebi öğelerin anlamını hedef alır; edebi eleştiri, bunlara bir yorum verme işini yapar”⁴ görüşünü tekrarlıyordu. Saussurecû ilkeyi takip edersek, öğelerin anlamı, onlar arasındaki ilişkide bulunacaktır. Ancak, eğer bu böyleyse, bütün olarak eserin anlamı (*sens*) ne olacaktır? Anlamın ilişkisel olduğunu söylemek, anlam öğelerinin bir sistem oluşturduğunu söylemektir: özel bir biçimde düzenlenmişlerdir ve yalnızca gelişigüzel¹ bir kümelenme değildirler. Eserin bütünü bu ilkeden hâriç tutulabilir ve anlamı, kendi tekilliği ve özerkliğine özgü kabul edilebilir mi? Hayır, der Todorov. Bir eserin anlamı (yorumunun aksine), onun edebiyat tarihindeki diğer eserlerle ilişkisinden çıkar. “*Madame Bovary*’nin anlamı romantik edebiyata karşı olmasıdır.”⁵

Genette’nin anlatı (*récit*) üzerine çalışmasını yineleyen Todorov, ele aldığımız yazıda, “hikâye” (*histoire*) ve söylem düzeylerini çözümlemeye devam eder. Bu yaklaşım, *Littérature et signification*’da yapılan inceleme gibi bir incelemeye giden yolu açar; Todorov’un kaynak metin olarak Laclos’nun on sekizinci yüzyıl mektup romanı *Les Liaisons dangereuses*’i ele aldığı doktora tezini temel alan bir kitaptır bu. Her tür anlatısal hikâyede eylemler ya da olaylar vardır. Ama bunlar ideal bir kro-

nolojiye göre meydana gelmezler. Tersine, çoğu zaman, yalnızca verili bir noktada bir araya gelen, karmaşık bir lifler ağı oluştururlar. Bu lifler ağının mantığının doğasına ışık tutmak, ancak eylem ve kişiler düzeyleri incelenerek olası olur. *Les Liaisons dangereuses*’i kullanan Todorov: (1) bir anlatıdaki eylemlerin nedensiz olmadığını, belli bir mantığa uyduklarını; (2) bir anlatının, iki değişik model, yapının çözümlemesinde birbirleriyle eşit ve uyumlu bir biçimde işlev görebildiği zaman açığa çıkan birden fazla yapıya sahip olabildiğini; ve (3) anlatının “eylem”i, kişilerin psikolojik durumunun değişimine karşılık geldiği zaman -*Les Liaisons dangereuses*’te olduğu gibi- eylem düzeyini, çözümlenmek üzere, diğerlerinden ayırmanın mümkün olamayabileceğini gösterir.

Genel olarak, Todorov bir anlatının gerçekleştiği çeşitli süreçleri (*procédés*) aydınlatmayı hedefler. Eğer anlatım, bir entrika içindeki hikâyenin taşıyıcısı olmayı başarsa, bu süreçler okuyucunun gözüne görece görünmez olmalıdır. Bu süreçler aynı zamanda, bütün olarak anlatının içindeki her bir ögenin işlevlerine ya da anlamlarına (*sens*) karşılık gelir. Genette gibi Todorov da, verili bir metin içinde, zaman, anlatım, öznellik (ya da anlatımın bağlamı ya da süreci) ve nesnelliği (ya da bir alıntı ya da ta-

mamlanmış dilbilimsel edim olarak anlatım) çözümlemekle ilgilenir.

Todorov, *Littérature et signification* (1967) kitabında 1966 tarihli yazısında başladığı *Les Liaisons dangereuses*'in çözümlemesini genişletir. Savının merkezinde, mektup roman kadar taklit/mimesis yoluyla gerçeğe benzeyişinin başarısı üzerinde temellenen bir türün bile, hem -içinde biçim ve özneliliğin görünür olacağı- bir dil edimi olarak (*énonciation*) hem de bir hikâye (*énoncé*) olarak, romanın yapısı içinde bulunan bir süreçler dizisi üzerine kurulu olacağı görüşü vardır. Peki, herhangi bir romanın hikâyesi denilen nedir? Romanın kendi yaratılışının hikâyesidir, diye cevap verir Todorov. *Littérature et signification*'daki kendi konumunu özetlemek için, Todorov, altmışlar kuşağının birçok yapısalci kuramcısının konumunu özetler. Bu konuda şunları yazar: "Her eser, her roman, bir dizi olay yoluyla, kendi yaratılışını, kendi hikâyesini anlatır."⁶ Nihâî bir anlam aramak boşundadır, çünkü "bir eserin anlamı kendisini telaffuz etmesidir. Bize kendi varoluşundan bahsetmesidir."⁷ Aslında her roman, bittiği yerde başlar: "çünkü bir romanın varoluşunun kendisi, olaylar zincirinin son halkasıdır". Bu noktaya, *Les Liaisons dangereuses*'in, romanı oluşturan mektuplar derlemesinin yayımlanmaya başlamasını açıklayan son

mektubunda açık bir şekilde ulaşılır. Bir düzeyde, kurgusal bir eser olgusu, bir kurgu değildir; yine de, kurgu ile kurgu olmayan arasındaki ayrım, kurgusal bir eserin kendisi, onun yaratılış süreci olarak görül- düğü zaman, sorunlu hale gelir. Çünkü artık, kurgu olgusu (örneğin kurgusal olmayan eser), kurgunun temel özelliği gibi görülür hale gelmiştir.

Todorov, herhangi bir eserin nihâî anlamını eserin dışında aramaktan yani, eserin varoluşu dışında bir anlam aramaktan bahsettiği zaman, kendisini metne yönelik yorumbilgisel bir yaklaşımdan, çoğunlukla metnin nihâî (genellikle de ideolojik) anlamını yakalamayı hedef alan yaklaşımdan zımnen uzaklaştırmaktadır. İşin ilginç, Todorov'un yaratısı, *Decameron* üzerine, yapısalcilik üzerine ve fantastik edebiyat üzerine -bunların hepsi de edebi metnin görece özerkliği anlayışını temel alıyordu- etkili eserler yazmasından sonra, simge kuramının tarihi üzerine yaptığı bir incelemeyle birlikte değişmeye başladı.

Todorov, 1981'de, yol göstericisi Rus biçimcilerine geri döndü bu kez, onların biçimci yöntemini özümsemekten çok, onların düşüncelerine yönelik bir yorum getirmeyi amaçlıyordu. Bunun ışığında, Bakhtin'in yaratısını yeniden okuması, onun edebiyat kuramına yönelik yaklaşımının bütününde bir

dönüm noktasına işaret eder. Todorov, 1960'larda, sosyalist gerçekçiliğin ideolojik olarak doğru yaklaşımını reddetmenin bir yolu olarak, yapısalcılık üzerinden bir biçimciliği benimserken, 1980'lerin başında, biçimci bir metin analizinin son derece apolitik gördüğü yaklaşımına karşı mücadele etmeyi hedefleyen, daha yorumlayıcı bir çerçeve hazırlamaya başladı. Todorov'un, Bakhtin'in eserlerinde en fazla değer vermeye başladığı şey, "ötekilik" sorunu ile ilgili "felsefi antropoloji"ydi.⁸ Todorov'a göre, Bakhtin'in diyalogsal ilkeyi dile getirmesindeki "öteki", birincil önem taşır hale gelir. Böylece, Bakhtin'in temel anlayışının, adına layık hiçbir sanat eserinin, Dostoyevski'den sonra, ötekiliği ciddiyetle ele almazlık edemeyeceği olduğunu ileri sürüyordu. "Ben'in birliğini reddetmeye karşılık gelen şey, ötekinin 'sen'i için yeni bir statü öne sürmektir."⁹ Yani, öteki bir nesne değildir artık, bir özne haline gelmiştir. Dostoyevski, bu anlayışı Todorov'a, Bakhtin'in daha sonraki yazıları aracılığıyla öğretir. "Ama", diye sorar Todorov, "Bakhtin'in de tanımladığı gibi, insani bilimlerdeki bilginin temel karakteristiği, doğal bilimlerin dilsiz 'nesne'siyle uğraşmamak ve onu, bilen ve bilinecek bir metinler diyalogu haline dönüştürmek değil midir?"¹⁰

Todorov, araştırmacının, inceleme nesnesi içine dahil olarak görül-

mesi gerektiği -onunla bir diyaloga girmesi gerektiği- önermesinden yola çıkarak, Fransız ve Avrupa tarihiyle kültürünün, ötekiyi ele alışına -ya da almayışına- bakan bir dizi çalışmaya başladı. Bunların arasındaki iki metin, özellikle göze çarpar: *Amerika'nın Fethi* (1982) ve *Nous et les autres* (1989).

Todorov, *Amerika'nın Fethi*'nde Kolomb'un 1492'de Amerika'yı keşfinin belgelerini ve bu keşif hakkındaki diğer belgeleri çözümler ve yorumlar. Adanmış bir incelemedir bu. Avrupalı ve Kızılderili, kendi ve öteki, özdeşlik ve ayrılık arasındaki ilişkilerle ilgilenen bir ahlakçının incelemesidir. Eğer, Todorov'un bol bol gösterdiği gibi, Kolomb'un, hem bilinçli hem de bilinçdışı bir düzeyde, yaşamı anlamak için çok özgül ve sabit bir yöntemi varsa (buna, dünyanın öbür tarafını bulacağına dair bir görüş de dahildir), önemli olan, bunun, Kolomb'un orta Amerika halklarıyla fiili karşılaşmasını nasıl etkilediğini bilmektir. Bu, bir düzeyde, Kolomb'un tam da tahmin edilebileceği gibi davranmış olduğu anlamına gelir: Ötekilere, kendi (dinsel de dahil olmak üzere) kültürel önyargılarının gözlüğü ile bakmıştır. Kızılderililer, Avrupalıların yalnızca kölesi olmaya uygun hayvanlar olarak görülmüş, onlara böyle davranılmıştır. Daha doğrusu, uzaktan bakınca, Kızılderilileri, kutsal kitabın buyurduğu gibi, soy-

lu vahşi olarak idealleştirmiş; fiili karşılaşmada ise onların haklarına tecavüz etmiş ve onlara “pis bir köpek” gibi davranmıştır. “İnsan başkalığı”, der Todorov, Avrupalılarca, “aynı zamanda hem açığa çıkarılmış hem de reddedilmiştir.”¹¹

Todorov, Amerika’nın fethinin iki yönünü gereğince ele almak ister: Her şeyden önce, göstergelerin ve onların yorumunun -dil ve iletişim- nasıl olup da, on altıncı yüzyılda -fetih yüzyılı-, İspanyollar ve Aztekler arasındaki temasta çok büyük bir rol oynadığını göstermek ister. Todorov, burada, İspanyolların fetih savaşını, Hernando Cortés’in yardımıyla, büyük ölçüde de, fatihin⁴, gözlemlerden gelen bilgiye göre davranması sayesinde kazandığını öne sürer: yani Cortés, savaştığı insanların yöntemlerinin pek çoğu hakkında bilgilenmek ve böylece onları anlamak için çaba harcamıştır. Moctezoma ve Aztekler ise, aksine, katı bir şekilde bugünü geçmişin prizmasından okumaya dayanan sakat bir dünya görüşüne sahip olmaya devam etmiştir. Gerçekten de Aztekler kehanete ve ona kopmaz bağlarla bağlı bir yazgı kavramına yaslanıyorlardı. Örneğin, Avrupalıların gelişini kötü bir alâmet olarak görmüşler ve bu durumla başa çıkmak için (olumsuz) bir psikolojik tutum benimsemişlerdir. Cortés, Hristiyan inançlarından etkilenmesine rağmen, Azteklerin aksine, öte-

kinin dilini öğrenmek için birden fazla yol aramıştır. Bunun sebebi, yalnızca, haber kaynaklarının sağladığı bilgilere önem vermesi değil, düşmanı aldatmaya yönelik bir taktik içinde, Aztek mitoslarını da kullanmasıydı. Yani Cortés, kendisinin bir tanrı olduğuna inanan Azteklerin bu yanılsamasını besledi ve sürecin bir noktasında, şimdiki Baha-ma’nın yerlilerini işçi olarak kullandıkları zaman, onları, aslında, atalarının vaat edilmiş ülkesine gittiklerini düşünmeye kandırdı. Özetle Cortés, Aztek kültürünün dilinin ve bilgisinin önemini kavramış ve bunu, durumu kendi lehine çevirmek için kullanmıştı.¹²

Cortés, ötekinin kültürünü gerçekten de anlamış olmasına rağmen (bu, fetih hakkında belirtilmesi gereken ikinci önemli noktadır), Aztek kültürünün yok edilmesine katıldı. Çünkü -Cortés de dâhil olmak üzere- İspanyollar, sadece nesnelerle, özellikle de altınla ilgileniyordu ve hasımlarını insan olarak kabul edemiyorlardı. Bunun gerçek deheseti, doruk noktasına, İspanyol sömürgeciligi esnasında ulaştı; 1500 ile 1600 yılları arasında, insanlar köleleştirilmekle kalmadı, aynı zamanda, dünyanın nüfusunun 400 milyon civarında olduğu bir zamanda, güvenilir tahminlere göre, bütün Güney Amerika’da 80 milyon olan nüfus, bir milyona indirildi. “Öteki”yi anlama yeteneğine rağmen,

men, Cortés'in işleri, Aztek uygarlığını yıkıma götürdü.

Todorov, sonuç bölümünde, Bakhtin'in diyalog ilkesine bağlılığını yeniden doğrular. Gerçek bir eşitlik, ancak, ötekinin sesinin, ne kişinin kendi sesi pahasına ne de ötekinin sesinin yok edilmesi yoluyla duyulur hale getirildiği gerçek bir diyalogda mümkündür. Diyalog, Rimbaud'nun, "ben" ve "sen" in eşzamanlı olarak var olduğu yerde "ben bir ötekidir" ilkesinin doğrulanmasıdır. Diyalog bir başka niteliği barındırır: Ne kadar gerçekleşirse o kadar -bir durumu olduğu gibi karşılamaya ve buna uygun davranmaya yönelik bir- doğaçlama yeteneği üretir. Ancak, Todorov'un duruşunda itiraz edilebilecek şey, onun, Batı uygarlığının (Avrupa olarak okuyun) diyalogun ve yazmanın kökeni olduğunu ve en azından örtülü bir biçimde, yazmanın kendisiyle birlikte getirdiği doğaçlama yeteneğinin kökeninde bulunduğunu kabul etmesidir. Yazarımızın niyetinin, Avrupa kültürünün herhangi bir öteki kültür üzerine kendine özgü bir üstünlüğü olduğunu iddia etmek olmadığı açıktır, ama bu niyetin gerçekleşip gerçekleşmediği açık değildir.

Todorov, kendi-öteki diyalogunu ele aldığı daha sonraki bir çalışmasında -*Nous et les autres* (Kendimiz ve Ötekiler)- çeşitli yazarların -Lévi-Strauss, Montaigne, Gobineau,

Renan, Tocqueville, Chateaubriand, Autaud ve diğerleri- yazılarındaki ırk, ulus, evrensel ve egzotik temalarını inceler. Burada Todorov'u en çok ilgilendiren şey, belirli yazarların, insan çeşitliliği konusunda, Fransız düşüncesinde bulunan ve her şeyi saran bir etnik merkezcilikten (öteki yalnızca nesne) her şeyi saran bir göreciliğe (öteki her şey, kendi hiçbir şey) uzanan bir tereddüdü göstermeleridir. Todorov'a göre, Renan ve Barrès ilk konumun temsilcisiyken, Lévi-Strauss ikinci konumun temsilcisidir. Todorov, karakteristik olarak ırkçılık, sömürgecilik ya da evrenselcilik konusunda aceleci yargılara varmamaya dikkat eder ve felsefî ve ahlâki konuları ele alırken, metinlerin göstergebilimsel çözümlemesini yaparken olduğundan çok daha az rahat davranır. Örneğin, "iyi huylu hümanizm" görüşünü ele alırken, bunu dile getirmese de, bir tür olarak insanlığın özgürlüğünün özünde bireysel bir mesele olduğu önsel anlayışına yaslanır: "hürriyetin insan türünün ayırt edici özelliği olduğu söylenir. İçinde bulunduğum ortamın beni o ortamın belirlediği davranışlar üretmeye zorladığı kesindir; ama o ortamdan ayrılma olasılığım da vardır."¹³ Todorov'a birçok soru sorulabilir: Biyolojizme düşmeden, tür olarak insanla ilgili olarak özgürlükten bahsetmek mümkün müdür? İnsanlıkla birey arasındaki ke-

sin ilişki nedir? Eğer özgürlük yalnızca bireyselse, bu, bireylerin kendi özgürlüklerini insanlığa karşı oluşturduklarını göstermez mi? Ama en ısrarlı soru şudur: Todorov'un belirttiği gibi, özgürlük kaçınılmaz olarak belirlenime karşıt mıdır? Örneğin, bir bireyin mevcut topluluk değerlerini benimsemeyi tercih etmesinin anlamı olamaz mı? Tutucu ahlaki ya da siyasal bir seçimin doğası da tam olarak bu değil midir? Özetle tartışma konusu olan, Todorov'un *Nous et les autres*'te önemli sorunlar öne sürüp sürmediği değil, kişi ile öteki arasında yaşanan çağdaş etkileşim deneyimini genişletmeyi hedeflediğini belirten bir kitapta, muazzam karmaşık felsefi sorulara verdiği cevapların, sıklıkla, ayrıntılandırılmamış olduğu dur.

Todorov, *Amerika'nın Fethi* ile *Nous et les autres* arasında, *Critique de la critique* (1984) ve *La Notion de la littérature* (1987) gibi eserlerle, edebiyatın ve eleştirinin doğası üzerine çalışmalar yayımlamaya devam etti. Bu çalışmaların, Rousseau'nun düşüncesinin yoğunluğunu kavramaya çalışan *Frêle bonheur: essai sur Rousseau* (1985) ve Nazi ve komünist totaliterliği üzerine *Face à l'extrême* (1991) gibi daha açık biçimde bağımlı çalışmalarıyla kısmen karışıklık içinde olduğu kabul edilebilir.

Todorov'un yarattısı, genel olarak, yapısal çözümleme titizliği ile

ahlaki bağılıklar sergileyen yazıları -Todorov'un post-yapısalcı evrede yazdıkları- arasındaki gerilim açısından ilginç ve önemlidir. Son olarak, bu gerilimin kaçınılmaz olup olmadığı sorulabilir.

NOTLAR

1. François Dosse, *Histoire du structuralisme, 1: le champ du sign*, 1945-1966, Paris, La Découverte, 1991, s. 240.
2. Tzvetan Todorov, "La description de la signification en littérature", *Communications*, 4, 1964.
3. Tzvetan Todorov, "Les catégories du récit littéraire", *Communications*, 8 (1966), s. 125-51.
4. a.g.e., s. 126
5. a.g.e.
6. a.g.e., s. 49.
7. a.g.e.
8. Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: Diyalogsal İlke*, çev. Wlad Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1984, s. 94.
9. a.g.e., s. 104.
10. a.g.e., s. 107.
11. Tzvetan Todorov, *Amerika'nın Fethi: Öteki Sorunu*, çev. Richard Howard, New York, Harper & Row, 1984, s. 49-50.
12. Bkz. a.g.e., s. 98-123.
13. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, s. 428.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bakhtin, Kristeva, Genette, Greimas

Todorov'un önemli yazıları

Grammaire du Decameron, The Hague, Paris, Mouton, 1969

- The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre* (1970), trans. Richard Howard, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1975 *Genres of Discourse* (1978), trans. Catherine Porter, Cambridge, Cambridge University Press, 1990
- An Introduction to Poetics*, trans. Richard Howard, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981
- The Conquest of America: The Question of the Other* (1982) (translation of *La conquete de l'Amerique: La question de l'autre*), trans. Richard Howard, New York, Harper & Row, 1984
- Mikhad Sakhtin: The Dialogical Principle* (1981), trans. WL ad Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1984
- Literature and its Thearists: A Personal View of Twentieth Century Criticism* (1984), trans. Catherine Porter, London, Routledge & Kegan Paul, 1988
- Frele bonheur: essai sur Rousseau*, Paris,

Hachette, 1985

- La Notian de la litterature et autres essais*, Paris, Seuil, 1987
- On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought* (1989), (translation of *Nous et les autres: La reflexion française sur la diversite humaine*) trans. Catherine Porter, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993
- Les Immorales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991 *Face extreme*, Paris, Seuil, 1991

Başka okumalar

- Bann, Stephen, 'Structuralism and the revival of rhetoric', *Sociological Review Monograph*, 25, (August 1977), pp. 68-84
- Bottomley, Gill and Lechte, John, 'Nation and diversity in France', *Journal of Intercultural Studies*, 11, 1 (1990), pp. 49-63

İKİNCİ KUŞAK FEMİNİZM

İkinci kuşak feminizm, kadınların yaşadığı toplumsal eşitsizlikleri daha fazla sorgular; kadını erkeğe göre kaçınılmaz olarak dezavantajlı bir konuma yerleştiren köklü ideolojik yapılara da bakar. Bu yapılardan biri ataerkillikse, diğeri -Batı siyasi kurumlarının gerekçelenmesinde çok önemli olan- Toplumsal Sözleşme'dir. Bilincin ya da benliğin öznelliğin merkezi olmadığını gösteren Lacancı psikanalizin görüşlerinden esinlenen ikinci kuşak feminizm, dil, hukuk ve felsefe-deki cinsiyet önyargısına meydan okur. Toplumsal eşitlik mücadelesinde sıkça görüldüğü gibi, kadınların erkekler gibi olmaması, tersine yeni, özellikle de dişil bir dil, hukuk ve mitoloji geliştirmeyi hedeflemesi gerektiğini öne sürer.



LUCE IRIGARAY

(1930-)

Luce Irigaray, bir dilbilimci ve Lacancı bir çözümlemeci olarak eğitim gördü. Yayımlanan ilk yazıları, aşırı bunama sorunu yaşayanların dilini araştırıyordu. Irigaray, yaptığı araştırmalarda, şizofrenlerin dilinin özel bir dil ya da *ideolekt** olma eğiliminde olduğunu fark etti. Ama her şeyden önce, anlaşılmaz sayıklama (*délire*) olarak kabul edilen şeyin aslında, bu kuralları sürekli ihlal etse bile, dilbilimsel yapının kurallarına tabi olduğunu öne sürdü. Irigaray, daha sonra simgeleştirme ve dilin dişil biçimlerini -şizofrenlerin ideolekti gibi, geleneksel ifade tarzlarının dışında kabul edilen dişil deneyimin çeşitli yönlerini temel alan bir biçim- oluşturma işiyle ilgilenmeye başladığı için, onun, felsefi

feminizmin önde gelen temsilcilerinden biri olarak harcadığı çabaları değerlendirirken, bu ilk dönem çalışmasını aklımızda tutmalıyız.

Irigaray, 1974'te, Freud ve psikanalizdeki -anne-kız ilişkisi de dahil olmak üzere- kadınlık kavramını yeniden inceleyerek belirli bir biçimde dişil bir yazı (*écriture féminine*) -kadını kadın olarak sessizliğe mahkum eden erkek imgeleminin hegemonyasını yıkacak bir yazı- geliştirmeye çalışan *Öteki Kadının Aynası*'nı** yayımladı.

Birçok yönüne şiddetle karşı çıksa da, Irigaray'ın dişil felsefesi, Lacancı Gerçek, Simgesel ve İmgesel kuramıyla başlar - Gerçek, anne ve ölümün yeri olarak; Simgesel Babanın-Adı'nı temel alan hukukun

* bireysel kullanım, bir bireyin yaşamının belirli bir döneminde kullandığı dil ya da konuşma. (ç.n.)

** *Speculum de l'autre speculum*: Speculum (bir tür ayna), ortaçağdan beri, tarihsel yöneliimli felsefe çalışmalarına verilen addır. İzsürüm şeklinde de çevrilmektedir.(ç.n.)

alanı olarak; İmgesel ise, Simgeselin bilinç ve imgelemdeki etkisi olarak görülür. Irigaray'ın duruma yönelik okumasına göre, Lacancı simgesel düzen -onun felsefesinin- temelde eril ve ataerkildir; erkeğin imgelemiyile konuşur ve karşısında bulunan simgesel düzenin hukukuna göre örgütlenmiştir. Simgesel düzenin alanı dışındaki her şeyin, etkin olarak, onun terimlerine aktarılması gerekir; bir başka deyişle, onun simgeleştirilen ötekisi, kendisiyle gerçekten de aynıdır. Aksi takdirde, öteki (ölüm ya da dişil gibi) öylesine kökten farklıdır ki, onun iletilebilmesi için hiçbir simgesel araç bulunmaz. Bu, özellikle cinsellik alanında belirgindir. Ve cinsellik, Freud'un gösterdiği gibi, entelektüel ve kültürel yaşamın hemen her alanını etkiler. Şu an, bilimin cinsiyetsiz kabul edilen öznesi de dildeki cinsiyetsiz özne de (üçüncü kişi), Irigaray'a göre, erkek cinsiyetindedir. Az ve öz olarak açıklayacak olursak: Irigaray'ın psikanaliz, dil ve kültür kurumlarının eleştirisi köklüdür; öyle ki, eşitlikçi görünen davranışları bile başlangıçtan itibaren üzerinde uzlaşmış görür. Zira, kaçınılmaz olarak, kadınların hesap defterinin açık tarafında yer aldıklarını, yani erkeklerin sahip olduğu ve kadınların da, adalet gereği, hak ettikleri bir şeyin (gerek toplumsal gerek cinsel açıdan) onlarda "eksik" olduğunu peşin olarak kabul eder

(bu, toplumsal statü, kamu hayatı, özerklik ve bağımsızlık ya da ayrı bir kimlik olabilir).

Cinsel olarak, vajinaya penise eşit bir statü atfeden eşitlikçi davranış, Freud'un penis kıskançlığı kavramına bilinçsiz olarak da olsa dahil olur. Çünkü penis, mihenk taşı olmaya devam etmektedir. Neden böyle olsun ki, diye sormaya iter bizi Irigaray. Lacan, simgesel düzenin bütünün fallik olduğunu (fallusun bütün anlamlandırmaların göstereceğini olduğunu, öznenin bir gösteren olduğunu) ve tamlık (eril) ve eksiklik (dişil) arasındaki cinsel dramının simgesel düzen üzerinden oynandığını söyleyerek Freud'dan da ileri gider - Irigaray, kadınlardan, bunun, şeylere eril bir bakış olduğuna dikkat etmelerini ister. Aslında, "Kadın cinselliği her zaman, eril değişkenler temel alınarak kavramsallaştırılmıştır."¹ Yine Irigaray, kadının payına düşenin "penisin tanıyan değer tek organı olduğu bir yerde, 'eksiklik', (cinsel organın) 'körelme'(si) ve 'penis kıskançlığı' olduğunu"² onaylar. Burada tartışılan, Freud'un iğdişlik korkusu kuramıdır. Freud'un, her iki cinsin de cinsel gelişimi için en önemli olan şeyin penisin varlığı ya da yokluğu olduğunu öne sürdüğü düşünülmektedir. Gerçek bedene doğrudan doğruya erişim olmadığı için, penisin varlığı ya da yokluğu, Lacan tarafından, cinsel farklılığı gösteren

fallusun varlığı ya da yokluğu olarak anlaşılır. Öte yandan, Irigaray'a göre fallus, öteki olarak kadında bulunan eksikliği simgeler, çünkü kadın, aslında, iğdiş edilmiş bir adamdır.

Eğer dil (Lacan'a göre) indirgenemez biçimde fallikse, kadınların konuşmasının ya da iletişim kurmasının tek yolu eril aygıtı benimsemektir. Her iki durumda da kadın, kendisinde olmayan fallusu "elde etmek" zorundadır; eksik tamamlanmalıdır. Açık konuşacak olursak, kadın, başkalarıyla iletişim kurmak ve bağ oluşturmak için -toplumsal olmak için- erkek gibi konuşmalıdır. Böyle yapmazsa, psikoz tehlikesini göze almış olur yani bir ideolekte geri dönme ve toplumsal bağı parçalama tehlikesini. Lacancı dil versiyonu (ki buna *pérevision* adını verir Lacan), Irigaray'a göre, dil ve cinsellik üzerine çoğu psikanalitik kuramda tekrarlanır. Eğer kadınlar kendi kimliklerine sahip olacaklarsa, simgeselin, çok uzun süredir tabi tutuldukları fallik versiyonunu altüst etmelidirler. Çünkü simgesel, kadının baskı altına alınmasının kaynağı olmuştur.

Irigaray'ın belirttiği gibi, kadınların özne olarak rahatsız edici ve bünaltıcı derecede paradoksal bir statüsü vardır; çünkü, konuşmak istiyorlarsa, erkek gibi konuşmalıdır; kendi cinselliklerini bilmek istiyorlarsa, onu kesinlikle erkek cin-

selliliğiyle karşılaştırmalıdır; penis eksikliğinin kendisi "olmalıdırlar". Erkekler, kendilerini tanıma ve sevmeye, dolayısıyla toplumsal dünyada kendilerini başkalarına temsil etmeye, simgesel düzene (aracılığa) rahatlıkla başvurabilirken, kadınlar, bunun aksine, Irigaray'ın "terk edilme"³ adını verdiği bir konumdadır yani kendilerini tanıyamaz ya da sevmeyebilirler, çünkü aracılık (simgesel düzen) onlara yabancısıdır. "Kadınlar, yüceltme işi için aracılıktan yoksundur", der Irigaray.⁴ Sonuç olarak, kendilerini nesnelleştiremezler, en azında nesnelleştirmeyi güç bulurlar. Öte yandan erkekler, kendilerini nesneler olarak sunabildikleri gibi kadını da nesnelleştirebilirler. Kadınların topluma ve kültüre erişmesinin reddedilmesiyle erkeklerin topluma ve kültüre ait olmaları arasında karşılıklı ve doğru bir orantı vardır. Kadınların buradaki konumu, Irigaray'a göre, Marks'ın proletaryaya bakışını açıkça hatırlatır: Proletarya toplum içindedir, diyordu Marks, ama topluma ait değildir. Toplumsal olarak kadınlar -en azından geleneksel bir perspektiften bakınca- toplumsal bir kişiliğe sahip olabilmek için erkeğe bağlı olmalıdır: bir kadın, bu şekilde, kendi kimliğine sahip olamaz. Irigaray, kendi açısından, kendine ait olmayan bir kişiliğe sahip olmanın -"tek olmayan" (örneğin eksikli olduğu için bütün olmayan-

kendi içinde birleşmiş olmayıp bağımlı olan) “bir cinsiyet olmanın”, varlığın tamlığının dışında bırakılmak olduğunu öne sürer; tam olarak bir “terk edilme” durumunda bırakılmaktır bu.

Bu yüzden kadınlar kadın *olarak*, toplumsal sözleşmenin dışında bırakılmıştır. Burada katkıda bulunan bir etken de anne-kız ilişkisini simgelemenin güçlüğüdür (halihazırdaki olanaksızlığı, olarak okuyun). Psikanaliz, insanın dil alanına girişinden bahsederek, çocuğun annesinden ayrılmasına önem vermişse de, bu çocuğun oğul olarak anlaşıldığı olgusuna daha az önem vermiştir. Öyleyse oğul, kendini annesinden, dilin ya da Babanın-Adı'nın müdahalesi yolu ile ayırmalıdır. Oğul yalnızca potansiyel bir baba olmakla kalmaz; aynı zamanda bir öznedir; bir erkektir. Kız ise, aksine, sadece potansiyel bir annedir. Bu yüzden, kadınlığı, annelik deneyiminden azar azar derlenmek zorundadır.

Oğlun ilk dersi, deyim uygunsa, ensest karşıtı yasağa uyacak biçimde, simgesel düzen yolu ile anneyi nesnelleştirmektir. Ancak kız çocuğu, simgesel olanla güçsüzleştirilmiş ilişkisi yüzünden, bu ayrımı başarma araçlarından büyük ölçüde yoksundur. Bu yüzden de daha büyük bir psikoz ve melankoli riskiyle karşı karşıya kalır daha doğrusu, kız çocuğunun dili, Irigaray'ın sa-

yıklama üzerine incelemesinde gördüğü gibi, dürtülerin hâkimiyeti altında olmaya yönelir. Belki de, diye düşünür Irigaray, sayıklama, bir kadının dili için temel oluşturma -ya da, erkekler kendi aralarında nasıl iletişim kuruyorlarsa, kadınların da kendi aralarında iletişim kurmasını sağlayacak bir yol bulma- potansiyeline sahiptir.

Irigaray, 1970'lerin ortalarından itibaren, anne-kız ilişkisine karşılık gelen simgesel aracı yetkinleştirmek üzere sürekli bir çalışma yürüttü. Bu çalışma onu, Batı kültürünün o zamana dek bastırılmış ve dışlanmış, özellikle de dişil olanın toplum içindeki durumuyla ilişkili yönlerini incelemeye götürdü: tanrısal kadının, cadılık ve büyücülük bunlardan birkaçıdır. Margaret Whitford'un belirttiği gibi,⁵ Irigaray'ın buradaki projesinin mantığı, iletilemez bir gizemli durum ya da özsel bir kadın saptamak değil, kadın olarak simgelenmeyen kadın açığını kapatmaktır. Öyleyse hedef, gizemcilik değil, kadını kendi terimleriyle simgesel düzene taşımaktır. Kadınlar, kendilerini, birbiriyle olumlu ilişkiler kurabilen gerçekten toplumsal varlıklar olarak oluşturmak için, kendilerini kendileri olarak (ama erkeklerden oldukça farklı bir biçimde) temsil etmeye ihtiyaç duyarlar.

Tüm bunlar, Irigaray'ın kendi yazılarındaki değişik dilbilimsel

stratejilerle ve özünde dişil olarak düşünülen şeylerle çok yakın ilişkileri olduğu için toplumsal ve kültürel yaşamdan dışlanmış olan deneyimlerin ve kültürel figürlerin çağrıştırılmasıyla birlikte, değişik denemeler doğurdu. Elizabeth Grosz, Irigaray'ın biçemi hakkında şöyle yazıyordu: "Onun yazıları, onun "biçimleri", yeni diyalog biçimleri, yeni konuşma yolları, kadına ve kadınsı olana yönelik yeni kavrayışlar bulan ve çağrıştıran bir şiir içerir."⁶ Bu anlamda biçem denemelerine örnek olarak şunlar verilebilir: *Friedrich Nietzsche'nin Deniz Aşığı*,⁷ *Passions élémentaires*,⁸ ve *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*.⁹ Irigaray, felsefe tarihinin bu figürlerini okurken, sessizlikle geçirtilen bastırılmış öğelere dikkat eder; beden gibi, feministlere uygun öğeler ve temel elementler: Su, toprak, ateş, hava.

Irigaray, benzer bir şekilde, kadına uygun olumlu bir ilahilik (sonsuz) düşüncesi bulmak üzere teolojik gelenek üzerine de düşündü. Erkek imgeleminin örneği olan Hristiyanlığın Tanrısı, kadın deneyimini bir başvuru noktası olarak reddettiği için, Irigaray, kadın imgeleminin örneğini oluşturabilecek bir figür bulma gerekliliğine inanır. Dişil tanrı, çoğulluk, farklılık, oluş, akış, ritimler ve "bedenin görkemi"ne - bir başka deyişle, ataerkil dinsel deneyim içinde yaşayabilen bir imge

bulamayan şeylere- biçim verecek bir tanrı olmalıdır. "Dişil bir tanrı daha gelmedi",¹⁰ diye durumu kabul eder Irigaray. Kuşkusuz, asıl mesele budur: "daha gelecek" olan dişil tanrı, oluşun tanrısıdır; akışkanlık ve geçici sınırların tanrısı, şekilsiz ateş, hava, toprak ve su öğeleri. "Bizim Tanrımız (kadınların Tanrısı) nasıl tasavvur edilmelidir?" diye sorar Irigaray. Ve devam eder: "Ya da bizim tanrımız?" "Bizimle ilgili, düzeni tersine çevirecek ve yüklemi özne konumuna getirecek bir nitelik var mı?"¹¹

Ayırt edici biçimde dişil olan bir tanrı arayışı, ataerkilliğin konumsallığının taklidi olmayacak bir konum -bir başvuru noktası- arayışıdır. Mevcut terimlerle konuşursak, böyle bir konum, bir anlamda bütün konumsallığın üzerinden atlayacak bir konum olacaktır. Özdeşlik mantığına göre, bu konumun savunulması olanaksızdır. Ve genel olarak savunulup savunulamayacağı sorusu da havadadır. Açıkçası Irigaray, bu projenin gerekliliğinden ve uygulanabilirliğinden emindir; ama ya yanılıyorsa? Kadınlar da bu soruyu sormaya başlıyorlar.

Irigaray'ın felsefi projesi de, etğin, Emmanuel Levinas'ın etik yükümlülük kavramının ışığında incelenmesi ile ilgilidir. Irigaray'ın kadınlar için yaptığı şeyi din alanında yapan Levinas, Hristiyanlık içinde bastırılan Yahudilik geleneği öğele-

rini açıkça ortaya koymaya çalışmıştır. Levinas'a göre, ahlâki buyruk, -ötekinin, benliğinin kendi ahlâki değerini doğrulamakla ilişkili olacağı- kişinin statüsü üzerine değil, kendiliğe çağıran ve bir anlamda, kendinin dönüştüğü bir dışsallık ya da başkalık olarak öteki üzerine odaklanmıştır. Kısacası öteki, bütün gösterimler için geçerli olduğu üzere, Aynı'nın düzenine borçlu olan bir gösterime indirgenemez. Irigaray'ı Levinas'a çeken şey, onun, başkalık kuramında maddi karşılaşmaya yaptığı vurgudur. Gerçekten de, gerçek başkalık ancak maddi, bedeni bir düzeyde dile getirilebilir: Ötekiyle sahiden maddi bir karşılaşma, şaşırtıcı ve hayret verici olabilir. Irigaray'a göre, öyleyse dişil, bu başkalığın prototipidir.

Irigaray'ın dişillığe yönelik yeni bir bakış dile getirmeye verdiği önem düşünülünce, bazı temel güçlüklerin varlığını sürdürmesi şaşırtıcı görünüyor; bunlardan özellikle üçü dikkat gerektiriyor. İlk olarak, Lacancı psikanalize borçlu olunan bir şeyler vardır. Burada -Levinas'la birlikte- Irigaray'ın çalışmalarının bir başka Oidipus karşıtı proje olduğu ve sonuç olarak, yıkmaya çalıştığı mantığın hâkimiyetinde olduğu duygusundan kaçınmak güçtür. Gerçekten de, Lacancı Gerçek, Simgesel ve İmgesel, Irigaray'ın hem "eşitlikçi feminizm" in hem de dişillığı eksiklik ve temsil edilemez

ötekilik olarak tanımlayan feminizmin yetersizliğine işaret etmesini sağlar.

İkinci ve daha sıkıntılı bir nokta, "kadın" ve "kadınlar", "erkek" ve "erkekler" terimlerinin görünüşte homojen gerçeklikleri belirtmek üzere kullanılmasıdır: yani, erkekler erkek olmalıdır, kadınlar da kadındır. Politik olarak bu, bir erkeğin (örneğin Derrida'nın) feminist olmayacağı önermesine götürür.¹² Ancak, erkeklerin feminist olamayacağı görüşü, tam da Irigaray'ın yıkmak istediği homojen kimlik (erkek, kadın) kategorileri korunarak savunulabilir ancak. Yani, özdeşlik mantığının hükmü altına girmeden, kadınlar ille de kadın olmazlar; dişil ise ille de feminist olmaz. Tehlike -çok büyük bir tehlike- kimsenin kaçamayacağı sinsi bir sınıflandırma kisvesi altında olası bir ırkçılık biçiminin ortaya çıkmasıdır.

Üçüncü nokta, Irigaray'ın çalışmalarında görülen dişilik öğeleri ile ilgilidir (kadın tanrı; ateş, hava, toprak ve su öğeleri; kadın dili ve festivalleri). Bir düzeyde bu yaklaşım, onun feminizm biçiminin en yaratıcı yanına dokunur. Sınırlar sarsılmış, yeni bir tasarımlama yolu açılmıştır. Ancak, eğer politik bir etki yaratmak isteniyorsa, bu tasarımlamanın müritlerinin mevcut olması gerektiğine dair güçlü bir izlenim vardır. Şimdi sorulması gere-

ken soru, Irigaray'ın terimlerine göre, gerçekten feminist olup da onun feminizm tarzının taraftarı *olmama*-nın mümkün olup olmadığıdır. Irigaray, Torcello adasındaki bir müzede bir kadın İsa gördüğü zaman, bir kadın olarak- büyük bir sevinç duymuştu.¹³ Ama bu sahnenin karşısında, bir kadın ya da bir birey olarak -ya da her ikisi birden olarak kılı kıpırdamayacak birileri olamaz mı? Bu soruya verilecek olumlu bir yanıt, Irigaray'ın dişil olanın ikonografisi ile bir dişil özne haline gelme duygusu arasında kurmaya çalıştığı bağlantıyı sorunlu bir hale getirecek gibidir.

NOTLAR

1. Luce Irigaray, *Tek Olmayan Bu Cinsiyet*, çev. Catherine Portner, Carolyn Burke ile birlikte, Ithaca, New York, Cornell University Press, dördüncü baskı, 1988, s. 23.
2. a.g.e.
3. Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, s. 70.
4. a.g.e.
5. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Dişilde Felsefe*, Londra ve New York, Routledge, 1991, s. 84-5.
6. Elizabeth Grosz, *Cinsel Yıkımlar. Üç Fransız Feministi: Julia Kristeva, Luce ı, Michèle Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989, s. 101.
7. Luce Irigaray, *Friedrich Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, çev. Gillian C. Gill, New York, Columbia University Press, 1991
8. Luce Irigaray, *Passions élémentaires*, Paris, Minuit, 1982
9. Luce Irigaray, *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1983
10. Luce Irigaray, *Tanrısal Kadın*, çev. Stephen Juecke, Sydney, Local Consumption, 1986, s. 8.
11. a.g.e.
12. Irigaray'ın felsefesinin ekonomisi içinde, Derrida gibi figürler için bunun neden böyle olduğu konusunda daha tam ve ince bir anlatım için, bkz. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Dişilde Felsefe*, s. 123-47'de "Kimlik ve şiddet".
13. Luce Irigaray, *Je, tu, nous. Bir Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. Alison Martin, New York, Londra, Routledge, 1993, s. 25.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Freud, Kristeva, Lacan, Le Doeuff, Levinas, Pateman

Irigaray'ın önemli yazıları

Le Langage des dements, The Hague, Paris, Mouton: Approaches to Serniotics, 1973 *Speculum of the Other Woman* (1974), trans.

Gillian C.Gill, New York, Cornell, 1985 *This Sex Which is Not One* (1977), trans. Catherine Porter with Carolyn Burke, Ithaca, New York, Cornell University Press, fourth printing 1988 *Marine Lover of Friedrich Nietzsche* (1980), trans.

Gillian C.Gill, New York, Columbia University Press, 1991 *Elemental Passions* (1982), ed. Joanne Collier and Judith Still, New York, Routledge, 1992

L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger, Paris, Minuit, 1983

Au Ethics of Sexual Difference (1984), trans.

Carolyn Burke and Gillian C. Gill, New York, Cornell University Press, 1993 *Divine Women*, trans. Stephen Muecke,

Sydney, Local Consumption, 1986
Je, tu, nous. Toward a Culture of Difference
(1990), trans. Alison Martin, New
York, London, Routledge, 1993
Culture of Difference (1990), trans. Alison
Martin, New York, Routledge, 1992

Başka okumalar

Allen, Jeffner and Young, Iris Marion, *The
Thinking Muse: Feminism and Modern*

French Philosophy, Bloomington, Indi-
ana University Press, 1989
Grosz, Elizabeth, *Sexual Subversions.*
Three French Feminists: Julia Krisieva,
Luce Irigaray, Michele Le Doeuff,
Sydney, Allen & Unwin, 1989
Whitford, Margaret, *Luce Irigaray: Philo-
sophy in the Feminine*, London and
New York, Routledge, 1991



MICHÈLE LE DOEUFF

(1948-)

Michèle Le Doeuff, Fransa-Fontenay'daki Ecole normale supérieure'de felsefe profesörüdür. Felsefeyle ilgilenmeye büyük düşüncüleri okuyarak değil, Shakespeare'in oyunlarındaki Soyтары ile tanışarak başladı. Soyтары yıkıcı bir dille konuşturuluyordu çünkü; Le Doeuff'un, Soyтары'nın aksine gerçek yaşamda var olan felsefeye içkin olduğunu fark ettiği bir yetenektir bu.

Michèle Le Doeuff, *Hipparchia'nın Seçimi*¹ kitabında, kendi felsefi projesine "felsefede başka bir yerden ithal edilmemiş ve felsefeye özgü olan ve felsefenin içinde akılcılık olarak oluşturulabilecek şeyin koşullarını oluşturan imgesel bir düzey" olduğunu kanıtlayarak başlamanın olanaklı olduğunu düşündüğünü söyler. Le Doeuff, kendisini Fransa dışında en çok tanıtan kitabının *-Felsefi İmgesel-* yörüngesini de böyle tanımlar. Yazar orada, başka şeylerin yanı sıra, Kant'ın, *Saf*

Aklın Eleştirisi'nin fenomen ile nomen arasındaki ayrımı ele alan bölümün ilk paragrafında, anlama işinden, kitabın önceki bölümünün "keşfettiği" bir "arazi" olarak bahsettiğini gösterir.³ Bu arazi imgesinin ötesinde de bir şeyler vardır ama: çünkü Kant anlama "ülkesi"nin "doğanın kendisi tarafından değişmez sınırların içine kapatılmış bir ada" olduğunu da söylüyor ve devam ediyordu:

Engin ve fırtınalı bir okyanus tarafından kuşatılmış hakikatin -ne büyüleyici bir isim!- ülkesidir orası; sislerin yığıldığı, hızla eriyen buzdağlarının başka kıyılar gibi görünerek maceracı gemiciye bir kez daha yeni ve boş umutlar verdiği ve onu bırakmayı asla umut edemeyeceği ama tamamlamayı da başaramayacağı bir işe soktuğu yanılısama ülkesi.⁴

Le Doeuff'e göre felsefi bir me-

tindeki bu imgeler (ada, sis, buzdağı, fırtınalı deniz vs.) sadece mecazi olarak yorumlanamaz. Aksine, doğurdukları etki, metni daha ayrıntılı bir incelemeye kapamak, yani metni kendi kendine yeterli bir hale getirmektir; bir hakikat “adası” olan anlamanın kendi kendine yeterli oluşu gibi.

Daha genel olarak Le Doeuff, felsefedeki imgelerin, felsefenin kendisi hakkındaki üst-söylemi içinde iki şekilde açıklanmış olduğunu söyler; ya daha ilkel veya çocuksu bir düşüncenin belirtisi olarak görülürler ya da adeta, imge, filozofun iletmek istediği düşüncüyü doğrudan konuşabilirmiş gibi, sezgisel ve kendi kendine anlaşılır bir açıklık olarak görülürler. İkinci nitelik, imgeleri, düşüncüyü kültürsüz ya da eğitimsiz bir konuşucuya iletmek için etkili bir yöntemi haline getirir. Le Doeuff'e göre, her iki açıklama da, imgenin felsefedeki gerçek etkisini gizlemeye hizmet eder. İmgeler yoluyla, “her felsefe, dosdoğru bir dogmatikleştirmeye girebilir ve karşısavlardan korkmadan ‘durum bundan ibarettir’ sonucuna varabilir, çünkü iyi bir okuyucunun böyle ‘izah’ları atlayıp geçeceği anlaşılmıştır.”⁵ Bu yüzden de, imgeler, felsefenin, imgeyi inceleme ve tartışmaya kapatarak, felsefi olmamayı

başarabileceği bir araçtır. Le Doeuff'e göre, imgeyi incelemeye kapatmak, felsefenin kendisini kapatmakla aynıdır.

Le Doeuff'ün felsefe çalışmaları, çoğunlukla, feminist Luce Irigaray ve Hélène Cixous'nın ve nispeten daha az Julia Kristeva'nın çalışmalarıyla ilişkilidir. Eril, akılcı ve ataerkil bir konumda -kadınları kendi sesinden mahrum bırakan bir konumda- olduğunu düşündüğü için felsefenin diline büyük kuşkuyla yaklaşan Irigaray'ın aksine Le Doeuff, akıl ve akılcılığın* özünde eril olmadığını öne sürer. Tek başına, birden çok akılcılığın var olduğu olgusu bile hegemonyacı, eril bir akıl kavramını yalanlama eğilimindedir. Dahası, Le Doeuff, bütün felsefe tarihi boyunca, her zaman -erkeklerle aynı avantajlara sahip olmadıkları doğruysa da- kadınların da felsefede var olduğunu ekler, böylece felsefede neden çok az kadının var olduğunu sorup durmak amaca zararı dokunan bir tavır haline gelir. Le Doeuff, bunu, bugün geçmişin aksine, “Kadınların felsefe öğrenimi görmesini, ardından da felsefi eserler üretmesini engelleyen hiçbir şeyin olmadığını” söyleyecek kadar ileri götürür. Ve sorar: “Öyleyse, bu modası geçmiş soruyu sormanın ve uzak geçmişte olup bitmiş şeyler

* *Rationality*: akılcılık, rasyonallik, ussallık. Bir felsefe akımı olan Akılcılıktan (Rasyonalizm) ayrı bir terimdir. (ç.n.)

hakkında konuşup durmanın ne anlamı var?”

Öte yandan, felsefenin uygulanış şekli, kadınların profesyonel felsefeci olmasını engellemektedir kuşkusuz; tıpkı, kadının neredeyse sadece cinsiyetiyle karakterize edilmesinin, felsefe tarihi içinde (imge gibi) bir başka tanınmamış felsefedışı öge oluşturduğunun doğru olması gibi. Felsefede köklü bir cinsiyetçilik vardır, ama Le Doeuff, onunla mücadele etmek için felsefenin kendi kaynaklarına (açıklığa yönelik ilgisine ve kendi ön varsayımları üzerine düşünme çabasına) başvurur; felsefenin bütün diğer disiplinlerin zemini ve temeli olmayı düşlediği gibi, kendi temel ilkesi ve meşrulaştırma aracı olmayı da düşlediği kabul edilmesi gereken bir şey olsa bile. Kısacası, felsefenin, her şeye gücünün yeterliğine ve özerkliğine dair düşü, onun en güçlü mitlerinden biridir. Ancak, tüm bunlardan sonra, Le Doeuff, felsefenin cinsiyetliğine felsefe adına karşı çıkar. Öyleyse söz konusu olan *kendi başına* felsefe değildir, felsefenin tarihsel pratiğidir. Bu pratik, imgelelerin etkisini yanlış tanımıştır; uygunluk pahasına, soyutlana ve tümelleştirmeyi vurgulamıştır. Düşüncelerin “başı boş dolaştığı” fikrini reddetmiştir, “kadın”ı öteki olarak görmüştür, biçem konusunda öyle esneklikten uzak olmuştur ki, sözcelemenin yeri, ilke olarak, gö-

rünmez durumda kalmıştır. Felsefi pratiğin tüm bu yönleri, kadınların felsefedeki yabancılaştırmasına katkı sunmuştur.

Benzer şekilde, kadınlar da -yaratıcı çalışma konusunda kural olduğu üzere- kendi hesaplarına düşünmek yerine, çoğunlukla, büyük erkek filozofların müritleri ve taraftarları olarak konumlanmıştır. Gerçekten de, erkeği bir filozof olarak belirleyen şey, her şeyden önce, diğerlerinin boyun eğdiği bağımsız ve yaratıcı bir düşünür olmasıdır. Bunu pek yapmayan erkeklerin yanı başlarındaysa, erkek filozofun “ontolojik eksikliği”ni doldurmak üzere bir kadın olmuştur. Sartre’ın de Beauvoir’ya bağlanma eğilimi bunun bir örneğidir. Le Doeuff, *Hipparchia’nın Seçimi*’nde, de Beauvoir-Sartre ilişkisini ayrıntılı olarak ele alarak de Beauvoir’nın, *İkinci Cins*’te, durumu alttan alta tersine çevirebilmek için, Sartre’ın varoluşçu felsefesini kullanışını (yani onun taraftarı oluşunu) çözümler. Sartre’ın felsefesinin cinsiyetçiliğine doğrudan karşı çıkmaz de Beauvoir. Tersine, der Le Doeuff, Sartre’ın kategorileri, “‘anın sıcaklığı içinde’ tadil edilmiştir”.⁷ De Beauvoir, varoluşçuluğun çerçevesini verili olarak alır (kendisi bir felsefi sistem oluşturmamaktadır) ve onu, mevcut yer ve zamana yönelik bir “bakış açısı”, bir perspektif sunmak üzere kullanır. Somut örneklerle değinmesi, et-

nografik verileri anması, felsefi bir çerçeve sunmak için değil, bunların insanların yaşama biçiminin örnekleri olarak var olmasından dolayıdır. Ek olarak, de Beauvoir “varoluşçuluktan bir ‘kuramsal konumlar’ derlemesi almaz”, bir değer kümesi alır. “Yani Simone de Beauvoir’ın seçimi en başta ahlâki bir seçimdir.”⁸ Sonuç olarak, Le Doeuff *İkinci Cins*’te pek çok sorun bulmaya devam etse de, diğer feministlerin aksine, kendi feminizmini de Beauvoir’ın bütünüyle reddedilmesi üzerine kurmaz. Ve Le Doeuff, sonuç olarak, de Beauvoir’ı kesinlikle önemli görür, çünkü-dışarıda olanın (ötekinin) şu ya da bu biçimde felsefi ya da ahlâki olarak belirli olduğu fikrini reddeden- Sartreci “fantazmagori”,* “aynı felsefe de Beauvoir’ın eline geçtiği zaman”, ortadan kaybolur. Duruma bakılınca, tüm bunlardan sonra, Le Doeuff, varoluşçulukla başlasa da sonunda kendi sesini dile getiren de Beauvoir’ı çekici bulur. Kısacası de Beauvoir, mürit olmayı bırakmıştır.

Le Doeuff’ün felsefeyi potansiyel olarak özgürleştirici bir pratik olarak görmesi, kimilerini onun yaklaşımında on sekizinci yüzyıl *filozoflarına* gizli bir saygı görmeye itti. Elizabeth Grosz gibi feminist eleştirmenler, onun okumalarındaki bu saygılı ve adaplı tutumun “adeta,

felsefe kadın düşmanıysa, bu tutumun, Le Doeuff’ün açığa çıkartmaya çalıştığı imgesel öğelerle sınırlı olduğunu iddia edecek raddeye”⁹ ulaştığını öne sürüyordu. Meaghan Morris’e göre, Le Doeuff’ün felsefeyi genelde olumlu bir güç olarak kabul etmesi, kadınlar söz konusu olunca, “yalnızca, felsefeyi feminist eleştirmenlerin daha zarar verici saldırılarından kurtarma operasyonu”¹⁰ olabilir.

Durumun karmaşık olduğunu kabul eden Le Doeuff’ün böyle bir eleştiriye verdiği yanıt, hoşumuza gitse de gitmese de felsefenin, feminist kadınların da amaç edinebileceği bir düşünce özerkliği ve bağımsızlığı modeli sunduğunu söylemek oldu. Belki bu, bir çeşit kurtarma operasyonuna denk düşmez; ama felsefeyi, erkeklerin eliyle mahkûm edildiği kapalılıktan kurtarmaya yönelik bir çabadır. Eğer, tarihsel olarak, erkeklerin felsefesi sınırlıysa, bu, felsefenin de sınırlı olduğu anlamına gelmez.

Felsefenin sunduğu düşünce özgürlüğü olanağının aldatıcı olduğu öne sürülebilirse de, felsefi olarak düşünmekten kaçan birinin nasıl olup da böyle bir düşünceye ulaştığını anlamak zordur. Ancak Le Doeuff’e göre, paradoksal görünse de, felsefenin kendi uygulanabilirliğini bu sınırlılıklar yoluyla sergilediğini

* *Phantasmagoria*: fantazmagori, düşsel ve tutarsız görüntüler geçidi (ç.n.)

kavradığımız zaman, felsefenin tarihsel sınırlılıklarından yararlanılabılır. Fazla düşünmeden konuşmuş gibi görünmemek için, bu bağlantının baştan sona dikkatle incelenmesi gerekse de, tümel olmak felsefenin yetersizliğidir, onu uygulanabilir kılan da tarihsel sınırlarının gerçeğidir. Bir başka deyişle, tarihsel sınırlar, günün konularına sıkıca bağlı olmak anlamına gelir.

Kadınların neden felsefeden kaçmaması gerektiğini açıklayan son ama yine de temel bir neden de, kadınların kadın olarak tanımlanmasının, tarihsel bakımdan, felsefe dışı tasarlanmış olmalarına bağlı olmasıdır. Bu, erkeğin felsefi (yani cinsiyeti tarafından belirlenmeyen) olduğu, kadınınsa sadece kendi cinsiyetinden ibaret olduğu önyargısını doğurmuştur. Le Doeuff, *Felsefi İmgelem*'in "Pierre Roussel'in Evirmesi" bölümünde, bilim adamlarının kadını cinsiyetine indirgemesinin uzandığı boyutların bir örneğini vermeyi başarır. Pierre Roussel, Rousseau'nun (soyut hakikatlerin kadınlara göre olmadığını söylediği) *Emile*'in Kitap V'inden esinlenmişçesine, kadınlar üzerine yazdığı 1777 tarihli risalesinde¹¹, gerçekten de kadınların, kuramlaştırmaya uygun olmadıklarını, çünkü onların, karı ve anne olarak doğal rolleri içindeki ilk dürtülerinin pratik olmak, fikirleri akıllarında tutmalarına izin vermeyen ve kendi güçsüz-

lükleri sayesinde başkalarının çektiği acılarla özdeşleşmelerini sağlayan aşırı aktif bir imgeleme sahip olmak olduğunu söyler. Le Doeuff, başka şeylerin yanı sıra, Rousselci kadın imgesi hakkında iki noktaya dikkat çeker. Bunlardan ilki, kadınların kapasitelerini cinsiyetleriyle açıklayan ve dahası, bu cinsiyeti zaman ve mekân içinde değişmez olarak gören düşüncelerin, bugün, biyoloji, psikanaliz ve felsefenin belirli alanlarında hâlâ yaygın olduğudur. İkinci nokta ise şudur: Bu görüşleri sunan savlar öyle yanıltıcı öyle ideolojiktir ki, imgeler gibi, felsefi varsayılan bir ortam içinde bunların bulunması da felsefe içinde bir sınır oluştururlar.

Le Doeuff'ün *Felsefi İmgesel*'de ve başka yerlerde sürekli olarak çözümlendiği imgelerden biri Ütopya'dır. 1982'de, İngiltere'de yayımlanan bir yazısında,¹² Le Doeuff, More, Bacon ve Campanella'nın ünlü eserlerindeki Ütopya'nın "toplumsallaştırılmış entelektüel yaşamın bir savunması ve gösterimi olmasını"¹³ ele alır. Gerçekten de Ütopya, iyi yaşam ülkesine dair bir hayaldir; ama aynı zamanda içinde bulunan yer ve zamandaki yaşamın da bir eleştirisi olduğu için, hem bir iyi yaşam niteliğini hem de ona ulaşmanın özel bir yolunu içinde barındırır. Kaçınılmaz olarak iyi yaşam, pedagojik reformlar yolu ile üretilen bir yaşamdır; filozofların

tasarlamasını, eğitimcilerin, o yaşa-
mın erdemlerini bunlardan habersiz
çoğunluğa öğretmesini gerektirir.
Yani, Ütopyalar, okul yolu ile orta-
ya çıkarıldıkları için, bilginlerin
okul konusundaki fikirlerini temel
alan toplumlara özgüdürler. Bache-
lard, Ütopya'nın bir biçimi olarak
bilginler Ütopya'sını görürken, Le
Doeuff, Ütopya'nın özünde bilginle-
re ait, özünde okul için varolan bir
toplum olduğunu öne sürer. Le Do-
euff, entelektüel efendinin iktidarı-
na yönelik -Yeni Filozoflar tarafın-
dan getirilen- modern eleştirinin
entelektüelci bir Ütopya'nın haliha-
zırda gerçekleştirilmiş olduğunu
önceden varsaydığını söyleyerek,
bu senaryoya çağdaş bir büküm ka-
zandırır. Bu "ideolojiler", der Le
Doeuff, "filiyatta, ilk ütopyaların
düşlerini takip eder."¹⁴ Filozofların
fantezisi, Ütopya imgesi yoluyla en-
telektüel efendinin mutlak iktidara
sahip olduğu bir dünya üretiyordu.
Öyleyse, gerçek Ütopya, toplumun
zaten okul için olduğu fantezisi ta-
rafından dile getirilir.

Michèle Le Doeuff, sözceleme-
nin yerini hatırlatan bir biçem üze-
rinden, "başı boş dolaşan düşünce
olmadığını" gösteren, arasözler ile
ilerlemeyen bir felsefe üzerinden ve
çevik, dönüşlü bir bağlılık duygusu
üzerinden, felsefeye yeni bir yüz
vermeye başlamıştır. Onun çalışma-
larını çok daha ilginç kılan, belki
de, onun felsefe kanonunun gizli

yüzüyle (imgeler vb.) daha bütün-
lülük bir biçimde kaynaşmasıdır.
Bir Pierre Roussel'in eserlerinin, bi-
limin "kadın"ı nasıl tanımladığını
ölçmek için önemli olduğuna kuş-
ku yoksa da, Roussel'i filozof olarak
nitelemek oldukça güçtür, çünkü,
bir on sekizinci yüzyıl doktoru ol-
duğu için, düşüncelerinin birçoğu
incelenmiş ve biçimlendirilmiş de-
ğildir. Le Doeuff, yeni bir arazi aç-
mış, Descartes, Kant, Rousseau ve
Sartre üzerine yaptığı yorumlarla
yolu göstermiştir. Eger felsefe açık
bir disiplin olarak kalacaksa, önem-
li olan ilerlemektir, çok daha ilerle-
mek.

NOTLAR

1. Michèle Le Doeuff, *Hipparchia'nın Seçimi. Kadın, Felsefe vs. ile İlgili Bir Deneme*, çev. Trista Selous, Oxford, Basil Blackwell, 1989, s. 23.
2. Michèle Le Doeuff, *Felsefi İmgesel*, çev. Colin Gordon, Stanford, Stanford University Press, 1989.
3. Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Norman Kemp-Smith, Londra ve Basingtoke, Macmillan, yeniden basım 1970, s. 257.
4. a.g.e.
5. Le Doeuff, *Felsefi İmgesel*, s.12.
6. Le Doeuff, *Hipparchia'nın Seçimi*, s. 5.
7. a.g.e., s.88.
8. a.g.e., s. 90.
9. Elizabeth Grosz, *Cinsel Yıkımlar. Üç Fransız Feministi: Julia Kristeva, Luce/Lrigaray, Michèle Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989, s. 212.
10. Meaghan Morris, "Etkin akıl yürütme: Michèle Le Doeuff, felsefe ve feminizm", *İdeoloji ve Bilinç*, 9 (1981/2), s.

77, alıntı yapan: Grosz, *Cinsel Yıkımlar*, s. 212.

11. Pierre Roussel, *Système physique et moral de la femme* (1977).
12. Michèle Le Doeuff, "Ütopyalar: Bilginlere Göre", çev. Susan Rotenstreich, *Social Researches*, 49, 2 (1982), s. 441-66.
13. a.g.e., s. 446.
14. a.g.e., s. 462

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bachelard, Irigaray, Kristeva, Pateman

Le Doeuff'ün önemli yazıları

'Women and philosophy', *Radical Philosophy*, 17 (1977)

The Philosophical Imaginary (1980), trans. Colin Gordon, Stanford, Stanford University Press, 1989

'Utopias: Scholarly', trans. Susan Rotenstreich, *Social Research*, 49, 2 (1982)

Hipparchia's Choice. An Essay Concerning Women, Philosophy, etc., trans. Trista Selous, Oxford, Basil Blackwell, 1989

Başka okumalar

Grosz, Elizabeth, *Sexual Subversions. Three French Feminists: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Michele Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989, Ch. 6

Morris, Meaghan, 'Operative reasoning: Michele Le Doeuff, philosophy and feminism', *Ideology and Consciousness*, 9 (1981/2)



CAROLE PATEMAN

(1940-)

Carole Pateman çağdaş bir siyaset kuramcısıdır. Çalışmaları, özellikle liberal demokratik kuramdaki ata-erkil önyargıların feminist açıdan eleştirisi açısından tanınsa da, aynı zamanda siyaset kuramının, -Batı'da ve başka yerlerde- siyasetin daha demokratik, dolayısıyla daha etkin ve katılımcı bir biçimine önderlik edebilme yönüyle de ilgilenir. Ancak bunun olması için, gerek *de facto* gerekse *de jure*,* belirli kategorilerdeki insanların tam politik özneler olma yetkilerini haksız olarak ellerinden alan - ki en azından feminist hareketin ortaya çıkışına kadar, kadınlara uygulanan tavır tamı tamına buydu - bir siyaset kuramı değil, gerçekten genel bir siyaset kuramı geliştirmek gerektiğine inanır Pateman.

Carol Pateman, 1940'da, İngilte-

re'de, Sussex'te doğdu. Bir gramer okulu** bursu kazandı, ama 16 yaşındayken okulu bırakıp büro işçisi olarak çalışmaya başladı. 1963'te Ruskin Koleji'ne girdi, daha sonra siyaset, felsefe ve ekonomi eğitimi gördüğü ve siyaset kuramı üzerine doktorasını tamamladığı Oxford Üniversitesi, Lady Margaret Hall'e katıldı. Pateman, 1970'de, henüz yüksek lisans öğrencisiyken, siyaset kuramı üzerine *Katılım ve Demokratik Kuram* adlı ilk kitabını yayımladı. 1972'de, Sydney Üniversitesi'ne siyaset kuramı okutmanı olarak atandı. Sydney'de siyaset doçenti olduktan sonra, 1990'da, California Üniversitesi'nde siyaset bilimi kürsüsüne atandı.

Pateman'ın modern demokrasi kuramının temel yönlerinden biri, liberal demokrasinin Hobbes, Loc-

* Gerek fiili gerek kuramsal olarak (ç.n.).

** İngiltere'de öğrencileri koleje hazırlayan bir okul (ç.n.).

ke, Rousseau ve Mill gibi klasik kuramcılarının yeniden okunmasına yasanır. Özellikle iki konu dikkatini çeker Pateman'ın. İlki yasal politik yükümlülük sorunu etrafında toplanır; ikincisi ise siyasi toplumun doğasını merkez alır ve modern toplumda özel ve kamusal alan ayrımının öneminin üzerinde düşünme sürecini içerir.

Klasik siyaset kuramının çıkış noktası (Marks'ın dediği gibi) bir doğa durumu içindeki yalıtılmış birey olduğu için, yetkenin meşruluğu sorununun ele alınması gerekir. Eğer birey, siyaset kuramının özüyse, toplum içine girip yasalara tabi olmak üzere doğa durumunun özgürlüğünden vazgeçmeye ikna olmuştur? Buna verilebilecek -hayalperest değilse bile- mitsel bir cevap, akılcı olan (yani kendi çıkarlarının nerede olduğunu bilen) bireyin kendi arkadaşlarıyla yasa benzeri bir akit yapmaya razı olduğu ve bu akdin, ya da Toplumsal Sözleşme'nin böylece toplumun temeli haline gelmiş olduğudur. İnsanların bu Sözleşmenin hükmü altında -Rousseau'nun iddia ettiği gibi- nihâi olarak doğa durumunda oldukları kadar özgür mü oldukları yoksa -Hobbes'un öne sürdüğü gibi- kaybettikleri özgürlüklerinin hiç olmazsa güçlü bir durumda olmakla kazandıkları güvenlikle telafi mi edildiği konusunda, Pateman, rıza temelinde yükselen kapsamlı bir si-

yasi yetke açıklamasının eksik olduğunu düşünür. Ve rıza koşulları eksiğe, yasanın hükmü altındaki özgür özneler fikri de kuşkulu hale gelir. Pateman'a göre, yeri gelir de şu ya da bu bireyin neden yasaya itaat etmesi gerektiği sorulduğu zaman (mesela, yasanın meşruluğunun temeli sorgulandığı zaman), liberal demokratik kuramın buna verecek bir cevabı yoktur. Bütün söylenebilecek olan, özgür bireyin gönüllü olarak temsili hükümet ilkesini kabul etmiş olduğudur. Ama, der Pateman, *"herhangi bir özgür ve eşit bireyin yasal olarak, sonuçta bir başkası tarafından nasıl ve neden yönetilmesi gereklidir?"* anahtar sorusuna bir cevap bulmak gerekiyor.¹

Politik yükümlülük kavramını inceleyen Pateman, politik alanın doğasına dair liberal kuramdaki tanımlamanın kendisinin sorunlu olduğunun farkına vardı. Bir yetkeler hiyerarşisinin varolması sadece "özgür ve eşit bireyler" hipotezinin güvenirliliğini abartmakla kalmaz, siyasi olanın büyük ölçüde kamusal alan -ya da sivil toplum- bakımından atanılmamış olduğu gerçeğinin kadınların siyasi hakları konusunda belirli olumsuz yansımaları sahip olduğu da düşünülebilir. Yani toplum içine girmek için doğa durumunu terk eden bireylerden ne kadar bahsedilirse bahsedilsin, doğa, paradoksal olarak, özel alan ya da ev alanı olarak, toplumun içinde

açıkça görünmeye devam ediyor. Özellikle Rousseau'yu takip edersek, ev alanı, kadının tek yetki alanı olarak kabul ediliyor; çünkü özel alan ya da ev alanı, az ya da çok, biyolojik üremenin ve anneliğin, duygusal bağların ve akrabalık ilişkilerinin hüküm sürmesine göre tanımlanıyor; kısacası, bedeninin ve özel ilginin alanı. Kamusal alansa, tersine, akıl ve evrensel özgürlüğün, özerklik ve yaratıcılığın alanıdır; eğitimin ve akılcı tartışmanın alanı. Kadınların büyük ölçüde üremeye bağlı biyolojik işlevlerine tabi oldukları ve genel olarak doğaya bağlı oldukları düşünülünce, onların kamusal alana girişleri gerçekten sorunlu bir hale gelir.

Örneğin, Rousseau'ya göre, kadınların kamusal alandaki varoluşu en geniş anlamda doğaya aykırı olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumun düzenli işleyişine yönelik bir tehlike de oluşturur. Doğal tutkularını ve arzularını yüceltemeyen kadınların adalet duygusu yoktur; bu yüzden de yasa önünde eşitlik ilkesini kabul etmez ve her zaman hissim akrabalarını destekleyip korumayı tercih ederler. Sonuç olarak Pateman, liberal demokratik kuramın soyut özgür ve eşit bireyinin aslında erkek olduğunu göstermeyi başarıyor. John Rawls gibi çağdaş adalet kuramcıları bile, kadınların doğa ile ilişkilendirilmesinden nasıl kaçınılacağı sorununa değinmeden

soyut bireyden bahsetmeye devam etmiştir. Bir başka deyişle, titiz bir adalet kuramının kadınların da adil ve özgür topluma nasıl dahil edileceğini açıklaması gerekir.

Yani mevcut siyaset kuramı, özgür, evrensel erkek ile doğal (bu yüzden de özgür olmayan), özel kadın karşıtlığına saplanmıştır. Yine Pateman, siyaset kuramının, incelemek kanon metinlerinin sadece bazı parçalarını kabul ettiğine dikkat çeker: cinsel farklılığı ya da kamusal alanla özel alan ilişkisini ele alan kısımlar dışarıda bırakılmıştır. Politikanın izlediği model, politikanın zorunluluk (özel) alanından kurtarıldığı Yunan polisinin idealleştirilmiş modelidir. Benzer bir biçimde, mevcut kuram toplumsal ve politik yaşam içindeki kadınlarla ilgili deneysel açıklığı yok sayar ve kanon metinlerinin standart okumasını tekrarlama eğilimine girer. Kimilerinin sistemli olarak politik süreçten dışlandığını öne süren feminizm ya da liberal kuram eleştirileri, herhangi bir ilkesel sorun yaratır gibi görünmezler. Tersine, siyaset kuramı, ilke olarak *-de jour-* bütün bireylerin liberal politika içine dahil olabileceklerini iddia eder; mevcut eşitlikler sadece *de facto*'dur ve bu yüzden de düzeltilebilirler. Ancak Pateman'a göre, "feminizm, sıklıkla sanıldığının aksine, yalnızca, mevcut akıl yürütme kuramları ve tarzlarına bir şeyler eklemekle

kalmaz. Tersine, feminizm, modern siyaset kuramının ataerkil kuruluşuna meydan okur.”²

Politik toplumun kökenine ilişkin mitler (buna Toplumsal Sözleşme'nin çeşitli türleri de dahildir), kadınların kendi doğalarını aşamayacağını düşünür. Ya da, doğalarını aşarlarsa, bunu ancak erkeklerin yardımıyla yapabileceklerini. Freud da Rousseau da, der Pateman, anatomiyi kadınların yazgısı olarak görür. Freud ve Rousseau'nun (Freud'un, babalarını öldüren erkek kardeşlerin toplumu oluşturduğu ilkel sürüyle; Rousseau'nun, kadının ev içindeki doğal yeriyle) desteklediği mitler, söz konusu olan toplumsal bağın, ikmal edilen bir bağ değilse bile, *kardeşlik cemiyetine özgü* bir toplumsal bağ olduğunu doğrulama eğilimindedir. Toplumsal bağ, kamusal alanın -resmi dille söylersek, özgürlüğün alanının- karşısında bulunan şeydir. Özel bölge -kadının yaşadığı evlilik dünyası- kamusal alandan bütünüyle ayrıdır. Aslında, der Pateman, gelecekte modernliğe geçiş, siyaset kuramında anlaşıldığı şekliyle, özel ve kamusal alanlar arasındaki karşıtığa eşitlenebilir. Yani “sivil siyasi organ, sivil toplumun kadınlardan ayrılması ile oluşturulan erkek ‘birey’ imgesinin ardından biçimlendirilmiştir.”³ Bu açıdan, kadınlara yurttaşlık vermek, kadınların yurttaş olarak -kamusal alanın üye-

leri olarak- bir erkek kimliği üstlenip üstlenemeyecekleri ve erkek aklının dilini konuşup konuşamayacakları sorununu ortaya çıkarır. Pateman'ın görüşüne göre, gerçekten de, kadınların kamusal alana girmelerine izin verilmesinin tek yolu, erkekleri taklit etmeleridir; çünkü aynı anda hem farklı hem de yurttaş olamazlar. Bu yüzden, kamu açısından, erkeklerle kadınlar arasındaki farklılık, tek tek erkekler arasında var olduğu kabul edilen farklılıkla aynıdır. Irigaray'ın ya da Le Doeuff'ın dilinde (Pateman onlardan bahsetmese de), kamu yaşamındaki kadınlar, etkin olarak, Aynı'nın düzenine indirgenmişlerdir. Özellikle, bedenlerini reddetmeleri gerekir. Buradaki güçlükleri çözme konusunda yol almanın tek yolunun, her şeye başından başlamak ve yeni bir siyasi organ kuramı -gerçekten genel bir kuram- oluşturmak olduğu konusunda ısrarcıdır Pateman. Böylesi bir kuramın hedefi, hem erkek hem de kadın bireylerin politik yaşamın içine girmeleridir.

Liberal kuramdaki yükümlülük sorunu ve kamusal alandaki erkek taraftarı önyargılar varken, genel olarak ve özelde kadınlar açısından rızanın ne anlama geldiği konusunda emin olmak mümkün değildir. Kadınların bu statükoya razı oldukları söylenemez; sonuç olarak, Toplumsal Sözleşme'nin bütünüyle ger-

çekleştirildiği de söylenemez. En iyi ihtimalle, hâlâ oluşma sürecindedir. Benzer bir biçimde, evlilik sözleşmesi açısından da, kadınların eşitsiz bir iktidar ilişkisine girmek için rıza gösterdikleri söylenemez; tecavüz veya şiddete herhangi bir biçimde rıza gösterileceği düşüncesi, her türlü sözleşmeyi hükümsüz hale getirir yani, eğer evlilik gerçekten de yasal bir sözleşmeysen. Ancak, yakın zamanlara kadar, evlilik sözleşmesinin sadece adı sözleşmeydi ve aslında kocaya, eşitsiz bir ilişki içinde, karının üzerinde hakimiyet kurma izni veriyordu, çünkü hukukta, kadınlar da erkekler de aynı yasal kimliğe sahipti. Öyleyse özel alanda, paradoksal bir biçimde, haklılığın güçten çıkmasına izin veriliyordu.

Pateman, feministlerin özel-kamusal ikiliğinin mevcut biçiminin herhangi bir anlamda doğal bir ikilik olduğunu reddettiği konusunda ısrarcıdır. Ama sorun, (uç durumlar dışında) yasaya tabi olmayan herhangi bir özel alanın, tam olarak modern ve demokratik bir toplumda nasıl olup da sürdürüldüğünü anlamaktır. En iyi ihtimalle, özel alanın, geçmişte olduğu gibi ailenin alanı değil bireyin alanı olduğu tasavvur edilebilir. Bu açıdan, gerçekten genel bir siyaset kuramı, özel-kamusal ikiliğinin doğası sorununa cevap getirmek zorundadır.

Pateman'ın politik topluma yö-

nelik yaptığı çözümlemeler, yenilikçi doğalarına rağmen, bir dizi sınırlılığa saplanmış gibidir. Bunlardan ilki, Pateman'ın tam olarak, dönüştürmek istediği liberal demokratik kuram geleneği içinde konuşmasıdır. Yaptığı çözümlemelerdeki kavramlar (kamusal-özel, özgürlük, yurttaş vs.) bizzat bu gelenekten çıkmaktadır. Tartışmanın tarafları da hâlâ bu gelenek tarafından oluşturulmaktadır. Sorun şudur: Bu gelenek, nasıl olur da *kendi içinden* değiştirilebilir? Sorun köklü bir reformculuk tarzının ille de olanaksız olması değildir; daha çok, Pateman'ın bunun nasıl başarılabileceğine dair hiçbir ipucu vermemesidir.

İkincisi, Pateman'ın eleştirisinin genel anlamı, soyut birey kavramına dayanmaktadır; bu bireyin cinsiyeti erkek olsa bile. Buradaki örtük sorular şunlardır: Neden *bir* birey, kendisinin yönetilmesine izin vermelidir? Neden *bir* kadın devlette eşit haklara ulaşamamalıdır? Bu sorular, karşısında durulan bir özdeşlik kavramının kullanılmasını gerektirir. Aynı zamanda, kendisiyle özdeş olan erkek ya da kadın bireyin özdeş olmamayı (farklılığı) kendinden uzakta tutma yeteneğini de gerektirir. Çağdaş toplumların çok kültürlü deneyimleri bu soruları daha da keskin hale getirir. Çünkü Toplumsal Sözleşme kuramı, kolektifliğin özdeşliğini "Ben"i (bireyi) homojen bir "biz" in gücüne yüksel-

terek üretirken, çok kültürlü deneyim, buna, yalnızca mantıksal olarak değil deneysel olarak da temel lenen bir "özdeşliği" -psikanalizdeki özneye karşılık gelecek bir şeyi etkin bir biçimde ileri sürerek meydana okur.

Üçüncü ve son olarak, Pate man'ın klasik liberal kuram çerçevesine yoğun olarak odaklanması - taşıdığı niyetlere rağmen- kadının politikaya, yurttaşlık ve kamusal alan dışındaki katılımının dışında tutulmasına çözüm aramayı güçleştiriyor. Öyle görünüyor ki, beden, sorunlu olmaya devam ediyor. Kamusal alanın aşırı derecede ideal doğası, tümelliğe yaptığı vurguyla birlikte, özellikle Julia Kristeva ve Luce Irigaray gibi düşünürlerin şimdiden yöneldikleri daha maddeci bir yaklaşımı son derece uygun hale getiriyor. Kristeva'nın, Freud'un bir başka yönünü kullanarak öne sürdüğü gibi,⁴ modern politika da belirli bir yabancılık kaçınılmaz ve gereklidir. Bu yabancılık sadece dışarıdan gelmez, aynı zamanda yir minci yüzyıl sonlarının kozmopolit öznesini de oluşturur. Batı'nın on sekizinci yüzyıl siyasi mirasını yeniden canlandırmanın temeli olabilecek bir yabancılıktır bu.

NOTLAR

1. Carole Pateman, *Politik Yükümlülük Sorunu: Liberal Kuramın Eleştirisi*, (1979), Cambridge, Polity Press, Blackwell, 1985, s. 13. Vurgular Pate man'a ait.
2. Carole Pateman, *Kadının Rahatsızlığı*, Cambridge, Polity Press, Basil Blackwell ile işbirliği içinde, 1989, s. 14.
3. a.g.e., s. 46.
4. Bkz. Julia Kristeva, *Kendimize Yabancı*, çev. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1991.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Irigaray, Kristeva

Pateman'ın önemli yazıları

Participation and Democratic Theory, Cambridge, Cambridge University Press, 1970

The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory, (1979), Cambridge, Polity Press in association with Basil Blackwell, 1985

The Sexual Contract, Cambridge, Polity Press, 1988

The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory, Cambridge, Polity Press in association with Basil Blackwell, 1989

Başka okumalar

Dean, Mitchell, 'Pateman's dilemma: Women and citizenship', *Theory and Society*, 21,1 (February 1992), pp. 121-30

Yeatman, Anna, 'Carole Pateman's *The Sexual Contract*', *Thesis Eleven*, 26, (1990), pp. 151-60

POST-MARKSİZM

Post-Marksizm, Marksizm'in ve tarihteki değişiklikleri belirli bir sınıfın ya da öncelikli temsilciliğin rolü ile açıklayan bütün siyasi hareketlerin indirgemeci ve anti-demokratik doğasını sorgular. Post-Marksizm, Marks'ın politik ilişkilerinden esinlendiğini kabul eder, ama ekonominin belirleyiciliğine yapılan Marksist vurguyu ya da sosyalizm çağını açacak evrensel bir sınıfın -proletarya- varlığını reddeder. Post-Marksistler, radikal demokrasiyi savunmaktadır artık. Hannah Arendt'in çalışmalarında, demokrasi teması, özgürlük, toplum ve insan hakları ile ilişkili olarak incelenmektedir.



THEODOR ADORNO

(1903-1969)

Adorno, 1903'te doğduğunda, adı Theodor Wiesengrund Adorno'ydu. Martin Jay'e göre, Wiesengrund adını, 1938'de New York'taki Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ne katıldığı zaman, Yahudi ismi gibi durduğu için bıraktı. 1918 ile 1919 arasında, 15 yaşındaki Adorno, Siegfried Krausser'in öğrencisi olarak öğrenim gördü. Lise dönemini tamamladıktan sonra, felsefe, sosyoloji, psikoloji ve müzik eğitimi göreceği Frankfurt Üniversitesi'ne gitti. 1924'te felsefe doktorası aldı. 1925'te Alban Berg'den kompozisyon dersleri almak üzere Viyana'ya giden Adorno, aynı zamanda müzik, özellikle de Schönberg'in eserleri üzerine yazılar yayımlamaya başladı. Viyana çevresinin "akıldışı-cılığı" ile gözleri açılan Adorno, 1926'da Frankfurt'a döndü ve Kant ve Freud üzerine "aşkın zihin kuramında bilinçdışı kavramı" başlıklı bir *Habilitationsschrift*'e başladı. Bu

tez reddedildi, ama 1931'de, daha sonra 1933'te, Hitler'in iktidara geldiği gün yayımlanacak olan bir başka tezi tamamladı: *Kierkegaard: Estetik Olanın Kuruluşu*. Adorno, Max Horkheimer'in müdür olmasıyla birlikte Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ne katıldı. Enstitü, Nazizm'den kaçmak için, 1934'te Zürich'e taşındı, Adorno da İngiltere'ye gitti.

1938'de, artık New York'ta bulunan Enstitü'ye yeniden katılan Adorno, Paul Larzarsfeld'in başında bulunduğu Princeton Radyo Araştırma Projesi'nde çalıştı. Amerika'da bulunduğu dönemde, Thomas Mann'la birlikte *Doktor Faustus* üzerine yaptığı çalışma da dahil olmak üzere bir dizi değişik projede çalıştı. Adorno, Max Horkheimer'la birlikte, ilk olarak 1947 yılında yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanma mantığı hakkında karamsar bir tutum aldı. 1953'te,

50 yaşındayken, Amerika Birleşik Devletleri'nden ayrılıp Frankfurt'a geri dönerek Enstitü içinde yer aldı ve 1959'da, Horkheimer'in emekli olması üzerine oranın müdürü oldu. Sonraki on yılın sonlarına doğru, Adorno, Enstitü'nün bürolarını işgal eden öğrencilerle çatışmaya girdi. Adorno, 1969'da, İsviçre'de, çoğu kişinin onun en önemli eseri olduğuna inandığı Estetik Kuram'ı yazdığı sırada öldü.

Adorno'nun çalışmaları üzerine güncel tartışma¹, kısmen, onun postmodern ve postyapısalcı düşüncenin çeşitli yönlerini ne dereceye kadar öngördüğü noktası çevresinde toplanmaktadır. Burada, Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te² "özdeşlik-düşüncesi" eleştirisine özellikle dikkat edilir. Adorno'nun burada ne söylemeye çalıştığı önemlidir, ama aynı zamanda onun projesini Fransız düşüncesi denilen düşünceden esinlenen projelerden ayıran bir dizi noktayı da aklımızda tutmalıyız.

Önce bilimle başlayalım. Julia Kristeva'nın yapısalcılıktan esinlenen göstergebilimin kuantum fizikinden örnek alması gerektiğini söylediği ve Jacques Derrida'nın "karar verilemezlik"³, kavramını formüle ederken doğrudan Gödel'den alıntı yaptığı bir yerde yani

Fransa'daki göstergebilimcilerle post-yapısalcıların doğal ve insani bilimler arasında bağlar oluşturduğu bir yerde Adorno, Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri gibi, modern bilimi özünde pozitivist olarak görüyordu. Adorno, hiçbir şekilde "pozitifleştirmeyen" bir diyalektik düşünce yaratmayı hedeflemişken, bilime, hor görüyle değilse bile, kuşkuyla yaklaşıyordu. Genel olarak pozitivism gibi bilimin de, özdeşlik mantığına mutlak biçimde bağlı görüldüğü düşünülünce, Adorno'nun felsefesinde bilim, onun en çok karşı çıktığı düşünce biçimi bile sayılabilir. Felsefenin, kendisinin bilim tarafından terörize edilmesine izin verdiğini iddia eder Adorno,⁴ oysa felsefi hakikat, bilimsel hakikate eşit değildir ve felsefe bundan utanmamalıdır. Özetle, "Felsefe pozitivistlerin aptal bir oksimorona* indirgeyeceği bir bilim de değildir, bir 'düşünce şiiri' de."⁵

İkincisi, Adorno -felsefesinden çok kültür eleştirisi çalışmalarında olsa da- görünüşün modern kapitalist toplumdaki yüzeysel doğasını baştan sona reddetmek için, "öz" ile "görünüş" arasındaki ayrımı (post-yapısalcılıktan esinlenen çağdaş Fransız düşüncesinin reddettiği bir ayrımdır bu) korumayı sürdürür. Adorno'ya göre, görünüşler dünya-

* oxymoron: anlamı güçlendirmek için karşıt sözcüklerin bir araya getirildiği deyiş tarzı (ç.n.)

sı, Platon'un da daha önce söylediği gibi, imgelerin ve yalnızca dış görünüşlerin dünyasıdır, göreliliğin ve her şeyden çok şeyleşmenin dünyasıdır. Bu okumada, kapitalist dünyada, şeyleşme ile metalar neredeyse özdeşdir: metalar, kendi üretilme koşullarından bağımsız olarak bir yaşam sürerler. Metalar, aldatıcı dogmalarının hakikatini gizlerler. "Şeyleşmiş dünyanın bütünü içinde bir moment" olan "şeyleşmiş bilinci" okşamaya hizmet ederler.⁶

Dahası, yakın dönem Fransız düşüncesinin aksine, ideoloji, Adorno'nun toplumsal koşullara yönelik çözümlemesinde önemli bir rol oynamaya devam eder; *Prizmalar*'da⁷ ideolojinin çözümlemesinin, eleştirinin çözümlenen ortamdan ayrılmış olduğunu iddia ettiği "aşkın" yönteme güvenmeye devam edemeyeceğini gösterse bile. "Öz" ile "görünüş" arasındaki farklılık, şeyleşmenin ideolojik etkisinin varlığını gerektirir. Çünkü şeyleşmiş görünüşlerin ardında meta üretiminin "fantazmagori"si hakikati yatar. Bu hakikat, insanların, düşündüklerinin aksine, özgür olmadığıdır; kapitalist üretimin mevcut toplumsal koşullarının onlara yüklediği kısıtlayıcı düşünce ve eylem biçimlerine sahiptirler; "açık hava hapisanesine dönüşmüş bir dünya"da⁸ yaşarlar. İnsanlar bu koşullara karşı çıkmaktan çok onlara uyarlar. Sonuç olarak, Simmel'in aynı bağlamda

bahsettiği özgürlük bir mittir. "Bir özgürlüklük durumu içinde," der Althusser, "hiç kimsenin özgürleşmiş bir bilinci olamaz elbette."⁹

Son olarak, Adorno, kendisiyle karşılaştırılabilecek Lacan ya da Foucault gibi Fransız düşünürlerine göre, bilincin rolüne daha fazla ağırlık tanır. "Toplumsallaşmış" bireye yönelik indirgemeci bir bakıştan uzak durma yollarını geliştirmek için zaman harcamış olmasına ve buradaki tutumunun başka bakımlardan karmaşık olmasına rağmen, Adorno'nun bilinçdışına bakışı son derece basittir. Her şeyden önce bilinçdışı (genel olarak Freud'un eserlerinde olduğu gibi) Adorno'nun felsefesinde çok az ayrıntılandırılır. Bilinçdışına apaçık bir şekilde değindiği ender yerlerin birinde, *Negatif Diyalektik*'te şöyle der:

Bilinçdışı doktrini bireyi az sayıda yinelenen sabitlere ve çelişkilere indirgerken, somut olarak baş gösteren benliğe karşı insan sevmeyen bir yansızlık sergiler; yine de, ilkel benlikle ve böylece onun belli belirsiz ve gelip geçici doğası ile karşılaştırıldığı zaman, kendi tanımlarının sarsaklığının benliğini hatırlatır.¹⁰

"Sarsaklık", "belli belirsiz" ve "gelip geçici" sözcükleri bilincin önceliğinden uzaklaşmayı çağırır, sa bile, bilinçdışının felsefeye ya da

düşünceye gerçek bir engel sundu-
guna dair çok az kanıt vardır.

Bir başka deyişle Adorno, özdeş-
lik mantığına, son dönemdeki bazı
okurlarının öne sürdüğünden daha
fazla borçlu gibi görünmektedir.
Öte yandan, Adorno'nun istekleri-
nin, bütünüyle ve tek başına özdeş-
lik mantığına borçlu olmayan bir
düşünce yönünde olduğu da doğru-
dur. Böylece, *Negatif Diyalektik*'te
felsefenin doğası üzerine yeniden
düşünmeye başlayan Adorno, iki
önemli noktaya mim koyar: Birinci-
si, felsefenin, onu aşırı idealist oldu-
ğu gerekçesiyle gözden düşürme gi-
rişiminden sonra da "yaşamaya de-
vam ettiği"; ikincisi, felsefenin, ya-
ratıcı ve yeniye açık kalabilmek
için, dünyanın maddeselliği karşı-
sında kendi etkisizliğini hissetmeye
ihtiyacı olduğudur. Dünyanın mad-
deselliği felsefenin ifade edilmez ta-
rafıdır. Felsefenin temel özelliği
böylece, üzerinde çalıştığı kavram-
ların sınırlılığının son derece far-
kında olmasına bağlıdır. "Kavrama
inancını yitirmek, felsefenin panze-
hiridir."¹¹ Aslında, gerçekten yara-
tıcı felsefe -ki Adorno'ya göre felse-
fe budur- düşüncenin kendisine
meydan okuyan şeyleri arayıp bu-
lur. Bu şeyler genel olarak "hetero-
jenlik" ya da daha anlamlı olarak
"özdeşsizlik" terimleriyle belirtile-
bilir.

Heterojen öğelerin "yadsımanın
yadsınması" ilkesi ile diyalektik ola-

rak ehlileştirileceği Hegel sistemi-
nin aksine, Adorno, "negatif diya-
lektik" ilkesinin her tür olumlama-
yı ya da pozitifliği reddeden bir ilke,
tam bir negatifik ilkesi olduğunu
ilan eder. Yani, negatif diyalektik,
özdeşsizdir. Adorno'nun düşünce-
sindeki bu temel ögenin, yukarıda
söylediklerimize ek olarak bir dizi
eşanlamlısı daha vardır - örneğin:
"çelişiklik", "uyumsuzluk", "özgür-
lük", "ıraksak olan", "ifade edile-
mez olan". Özdeşsizliğin önemine
rağmen Adorno, hiçbir düşüncenin
asıl olarak özdeşsizliği ifade edeme-
yeceğini de söyler: çünkü "düşün-
mek özdeşleştirmektir". Özdeş dü-
şünme çelişikliği saf olarak, yani bir
başka özdeşlik olarak düşünebilir
yalnızca. Öyleyse özdeşsiz düşünce,
gerçekte, düşünce üzerindeki izini
nerede ve nasıl bırakır? Kısacası,
negatif diyalektiğin düşünce içinde-
ki maddesel temeli nedir?

Başlangıç olarak, maddesel yön,
şiir olarak ya da sanat olarak felsefe
değildir. Çünkü sanat olarak felsefe,
felsefenin üstünü çizmeye karşılık
gelir. Adorno'ya göre, felsefenin de
estetik bir dürtüye teslim olmasına
izin yoktur. Bu, elbette, yeni kav-
ramların sunulmasının denenmesi-
ne, yani şiire varabilecek bir sürece
engel olmaz; tıpkı en avangard sa-
natın içkin bir kavramsallaştırma
olabilmesi gibi. Yine de, felsefe
"kendi estetikçiliğini hükümsüz
kılmalıdır". "Sanatla olan ilgisi ona"

-Adorno burada adını kötüyü çıkar-
 ran o ses tonuyla sözünü sürdürür:-
 "... hele de barbarların sanat ayrıca-
 lığı sandığı sezgiler sayesinde", "sa-
 nattan ödünç alma hakkını ver-
 mez".¹² Bu koşullar altında felsefe-
 nin yapabileceği tek şey felsefe ola-
 rak kalmaya devam etmektir. Öz-
 deşsizliği ifade etmenin olanaksızlı-
 ğının ışığında pes etmek, felsefenin
 özdeşsizliğin heterojen, uyumsuz
 doğasını yanlış anlamamanın belirtisi-
 dir; bir başka deyişle, bu anlamda
 pes etmek, özdeşsizliğin -saf bir çe-
 lişikliğe bile yer vermeyen- saf ol-
 mayışını yanlış anlamaktır. "Dü-
 şünceyi bırakarak ifade edilemez
 olanı düşünmeye niyetlenen düşün-
 celer, ifade edilemez olanı çarpı-
 tır."¹³ Özdeşsizlik, olasılıkla, felse-
 fenin gizli, negatif *telos*'udur.
 Marks'ın hatalı olarak felsefenin so-
 nunun geldiğini düşünmesi de tam
 olarak bu açıdan bakmasındandı.

Felsefenin sonunun gelebileceği
 diğer bir nokta, onun (Hegel'de ol-
 duğu gibi) Mutlak bilgi biçimini
 alabilmesidir. O durumda, felsefe-
 nin karşılaşacağı bütün sorunlar -
 özellikle de maddesel dünya ile iliş-
 kisi- bir olumlama doğuran yadsı-
 manın yadsınması yolu ile çözüle-
 cektir.

Adorno, bir dizi şaşırtıcı tersine
 çevirme ile, felsefenin potansiyel sı-
 nırlılıklarını, uzantıları belki ancak
 şimdilerde değerlendirilmeye başla-
 nan felsefi bir tavra dönüştürür.

Adorno, "İlke olarak, felsefe her za-
 man yolunu şaşıracaktır, ilerleyebil-
 mesinin tek sebebi de budur,"¹⁴ di-
 yerek bunu onaylar. Bu yüzden, fel-
 sefe, en güçlü anlamda, negatif di-
 yalektiktir; kavramsallaştırmaya ça-
 lıştığı özdeşsizliğin ta kendisidir.
 Burada dilin rolü çok önemli hale
 gelir, çünkü dil, felsefenin "özgür-
 sülzüğünü", özdeşsizliğin kavram-
 sallaştırılmasının olanaksızlığına
 karşılık olarak sunmasına karşılık
 gelir. Dil, felsefedeki önemli konu-
 munu terk edecek olsaydı, felsefe
 "bilim gibi bir şey" olurdu.

Adorno'nun *Negatif Diyalek-
 tik*'teki bildiri niteliğindeki ifadele-
 rinin estetik ve edebiyat eleştirisi,
 alanındaki çalışmaları ile bağlantılı
 olarak okunması gerekir. Bu bakı-
 dan, İkinci Dünya Savaşı sırasında,
 aforizma biçiminde yazılan *Minima
 Moralia: Örselenmiş Bir Yaşam Üze-
 rine Düşünceler*'de Adorno (hak-
 kında yazı yazdığı Kierkegaard gi-
 bi), Hegel'in "yalıtık her şeyden nef-
 ret eden, bu yüzden de aforizmaları
 da kabul edemeyen"¹⁵ diyalektik
 kuramına karşı çıkar. Adorno'nun,
 pratikte, çeşitli konular üzerine dü-
 şüncelerinde, insan deneyiminin,
 heterojenliğinin yerini alacak felsefi
 bir önerme oluşturmaya çalıştığını
 kabul edebiliriz.

Benzer biçimde, Adorno'nun
 avangard müzik ve sanata, özellikle
 de Schönberg, Webern ve Berg'in
 müziğine olan ilgisi, avangard sana-

tın, sanat nesnelerinin değişim değerine indirgeneceği, sanatın ticarileştirilmesinin (şeyleştirilmesinin diye okuyunuz) homojenleştirici etkilerine meydan okuduğunu görme arzusu ile güdüleniyordu. Öznellik, değişim değeri ile “yalnızca nesne” durumuna indirgenir. Bu yüzden, aslında sanat nesnesinin içinde gömülü bulunan özelliğin kutsallığını, değerın fiyata eşitlendiğı piyasasının hücumlarına karşı koruma arzusu da vardır Adorno’da. Adorno’nun, *Estetik Kuramı*’da, estetik kuramını bağlaçsız/paratactic biçem (önermenin aralarındaki bağ açığa kavuşturularak birleştirilmesi) ve diğer araçlar yolu ile sunması, sanatın ve düşüncenin kültür endüstrisine indirgenmesini atlayıp geçme çabasının bir parçasıdır. Onu içerdenden çökertmek amacıyla değişim değeri ile uğraşma eğiliminde olan Fransa’daki meslektaşlarının aksine Adorno, zor sanatı ve felsefeyi yüceltir; çünkü ona göre, onların değerinin hakkı ancak onları anlama mücadelesi verilerek verilebilir. Değerin yenilenmesini cisimlendiren bir hareket olanak modernizm, böylece, sanat eserinin -“en basit olanının bile”- karmaşık bir *tour de force* haline geldiğı yerde, özünde avangard olacaktır. Bu avangard stratejisi piyasa sisteminin yeniden benimsenmesine karşı bir direniş noktasıdır.

Bazıları (örneğin Lyotard) Ador-

no’nun yaklaşımını, tam da böyle bir sınırın mantıksal ve toplumsal temelini, Adorno’nun bizzat tarafı olduğu son derece politik değerler (örneğin geleneksel Marksizm’e muhalefet) adına savunulamaz hale geldiğı bir zamanda, yüksek sanatla popüler kültür arasında bir sınır koymak üzere başvurulmuş son çare olarak görüyordu. Dahası, Bataille’in çalışmalarının ışığında, değişim değerinin, toplumsal yaşamdaki çok “alçak” öğeler tarafından da, avangardın en yüksek ve ruhsal olarak en yüklü ürünleri tarafından çökertildiğı kadar çökertilebileceğı açık hale gelmiştir. Bunların ikisi de, tüketici memnuniyetinin gelip geçici acilliğine karşı koymak üzere uzaklaşmayı gerektirir. Belki de “alçak” bunu “yüksek”ten çok daha fazla başarabilir; çünkü sonuç olarak “yüksek” sanat, kendi doğası ve niteliğine yönelik eleştirilerin yargısına dayanır; bu yüzden de bir kavramlar oyununa dahil edilir. Bir başka deyişle, avangard sanat ve felsefe birbirlerine bağımlı hale ve dahası –eğer *Negatif Diyalektik*’le yapılacak bir karşılaştırma geçerli olursa- sanat nesnesinin kendi maddeselliğinden (özdeşsizliğinden) ayrılamaz olacağı noktaya kadar gelir. Avangard sanatın gücünü ve önemini kavramak, bir eserin hiçbir zaman hakkını veremeyecek kavramların kullanılmasını gerektirir. Zira eserin maddeselliğı onun eşsizliğini

oluşturur, bu da kavramsallaştırma-ya meydan okur. Peter Osborne'un belirttiği gibi, "Adorno'nun, 'özdeş-sizlik' deneyimi kavrayışının oldu-ğu gibi temel estetik deneyimi kav-rayışının da ortaya çıkışı, bu özdeş-lik düşüncesinin eleştirisinden çıkmıştır."¹⁷

Genel olarak, Adorno'nun *Estetik Kuramı*, kapitalist toplumda "normalleştirilme" ve şeyleştirilme tehlikesi altında bulunan avangard sanat ile, sonuç olarak onlara konu-şma olanağı sağlayan (eleştirici-lik de dahil olmak üzere) toplumsal koşullarla tekil bir şekilde uyum içinde olmayan sanat nesnesi olarak sanat nesnelerinin özünde radikal özerkliği arasında bir uyuma ulaş-ma mücadelesi verir. Ancak soru-nun belki de Adorno tarafından unutulmuş olan bir başka yönü var-dır. O da, kavramsallaştırma olana-ğının kendisinin de, değerinin ve yararlılığının sürekli reddedildiği bir durumda, gücünü kaybedebile-ceğidir. Kavramsallaştırmayı red-dettiği için sistemi reddeden sanatın ayrıntısının temel olduğu kuşku gö-türmezken, kavramsallaştırma da pekala temel olabilir. Bir başka de-yişle, Adorno'nun kolay kolay ka-bul edemediği şey, belirli düzeydeki bir özdeşlik felsefesinin de madde-sel özdeşsizlik kadar zorunlu oldu-ğudur.

NOTLAR

1. Bkz. örneğin, Andrew Benjamin (ed.) *Modernliğin Sorunları: Adorno ve Benjamin*, Londra, Routledge, 1991'de Peter Dews ve Peter Osborne tarafından yazılan bölümler.
2. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. E.B. Ashton, Londra, Routledge, 1983 (karton ciltli yeniden baskı 1990).
3. Bkz. Jacques Derrida, *Saçılma*, çev. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, s. 219.
4. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 109.
5. a.g.e.
6. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 95.
7. Theodor Adorno, *Prizmalar*, çev. Samuel Weber, Cambridge, Mass., MIT Press, 1981 (dördüncü baskı 1988), s. 30-4.
8. a.g.e., s. 34.
9. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 95.
10. a.g.e., s. 352.
11. a.g.e., s. 13.
12. a.g.e., s. 15.
13. a.g.e., s. 110.
14. a.g.e., s. 14
15. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, çev. E.F.N. Jephcott, Londra, Verso, 1978 (üçüncü baskı 1985), s. 16.
16. Theodor Adorno, *Estetik Kuramı*, çev. C. Lenhardt, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1984, s. 155.
17. Andrew Benjamin (ed.) *Modernliğin Sorunları: Adorno ve Benjamin*, Londra, Routledge, karton ciltli baskı, 1991, s. 28'de, Peter Osborne, "Adorno ve modernizmin metafiziği: 'post-modern sanat' sorunu"

Bu kitapta ayrıca bakınız
Benjamin, Derrida, Habermas

Adorno'nun önemli yazıları

The Dialectic of Enlightenment (1947)
(with Max Horkheimer), trans. John

- Cumming, New York, Continuum, 1972
- The Authoritarian Personality* (1950) (with E. Frenkel-Brunswick, et al.), New York, Norton, 1969
- Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life* (1951), trans. E.F.N. Jephcott, London, Verso, 1978 (third impression 1985).
- Notes to Literature* (1958, 1961) 2 vols, trans.
- Shierry Weber Nicholsen, New York, Columbia University Press, 1991
- Introduction to the Sociology of Music* (1962), trans. E.B. Ashton, New York, Continuum. 1989 *Kierkegaard: The Construction of the Aesthetic* (1962), trans. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989
- The Jargon of Authenticity* (1964), trans. Knut Tarnowski. London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1973 (paperback edn 1986)
- Negative Dialectics* (1966), trans. E.B.

- Ashton, London, Routledge, 1973 (reprinted in paperback 1990)
- Prisms* (1967), trans. Samuel and Shierry Weber, Cambridge, Mass., MIT Press. 1981 (fourth printing 1988)
- Aesthetic Theory* (1970), trans. C. Lenhardt, London, Routledge & Kegan Paul, 1984
- The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*, London, Routledge, 1991
- The Philosophy of Modern Music*, trans. A. Mitchell and W. Blomster, New York, Seabury Press, 1973
- Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music*, trans. Rodney Livingston, London, Verso, 1992

Başka okumalar

- Buck-Morss, Susan, *The Origins of Negative Dialectics*, Sussex, Harvester Press, 1977
- Jameson, Frederick, *Late Marxism, or the Persistence of the Dialectic*, London, Verso, 1990
- Rose, Gillian, *The Melancholy Science*, London, Macmillan, 1985



HANNAH ARENDT

(1906-1975)

Hannah Arendt, büyük bir cesaret ve zeka sahibi, son derece tartışmalı bir siyaset kuramcısıydı. “Modern çağ” politikasıyla “modern dünya”nın -uzay yolculuğu dünyasının, belirsizlik kuramı dünyasının, Holocaust ve Stalinci ölüm kamplarının dünyasının- anahtar önemdeki olaylarının ışığında çözümleme işiyle ısrarla ilgileniyordu. Arendt, “modern çağ”la -Kolomb ve Koper-nik’le başlayan- büyük coğrafi ve bilimsel keşifler çağını ve modern çağı sona erdiren yirminci yüzyıl dönemini kastediyordu. Arendt, büyük eseri *İnsanlık Durumu*’nda “bugün içinde yaşadığımız modern dünyanın politik olarak ilk atom patlamalarıyla doğmuş olduğunu” yazar.¹ Arendt, politik yazılarında modern dünyadan çok, modern çağ üzerine odaklanacağı iddiasına pek bağlı kalmamışsa da, yazdığı en sistematik ve saygıdeğer eserlerinin -*Totalitarizmin Kaynakları, İnsanlık*

Durumu ve Devrim Üzerine- tümünün Klasik Yunan ve Roma’nın yanı sıra 1600-1900 dönemine de tarihsel göndermeler içerdiği doğrudur. Göreceğimiz gibi, Arendt’in *yaratısında* iki tema, neredeyse bir takıntı derecesinde sunulacaktır: Özgürlük ve zorunluluk temaları ve istisna ile norm arasındaki ilişki. Arendt’in kuşaklar boyunca onurlandırılan bu temalara vermeyi başardığı derin büküm -ki kesinlikle basit anlamda, Hegelci politik kuramda sonuçlanmaz- kadın düşünürün çalışmaları- nın okunmasını, bütün idealizmle- rin (amaçlara dair bütün düşüncelerin) damgalandığı postmodern çağda zorunlu hale getirir.

Hannah Arendt, 1906’da Hannover’da doğdu. o 3 yaşındayken, anne-babasının çocukluklarını geçirdikleri sakın Baltık kasabası Königsberg’e geri döndüler (Kant da burada doğmuştu). Hannah 7 yaşındayken, babası, görünüşe göre evlili-

ğinden önce yakalandığı frengi ile ilgili bir durumdan dolayı öldü. Aynı yıl -1913- Hannah'ya ikinci bir baba olan baba tarafından büyükbabası da öldü. Hannah, annesi aracılığıyla, zamanın politik gelişmeleriyle tanıştı; Sosyal Demokrat Parti'nin Spartakist grubu ve önderleri Rosa Luxemburg ile Karl Liebknecht de buna dahildi -ikisi de Spartakistler'in başlattığı 1919 işçi ayaklanmasında öldürüldü-.

Arendt, 1924 yılında, bir aşk ilişkisi de yaşadığı Martin Heidegger'in öğrencisi olarak felsefe eğitimi görmek üzere Marburg Üniversitesi'ne gitti. Arendt'in çalışmalarında Heidegger etkisi, sadece Arendt'in Yunan'a verdiği değerde değil, örneğin "emek" gibi anahtar kavramların tam anlamlarını belirlerken sıklıkla kullandığı etimolojik yöntemde de görülebilir. 1925'te Heidegger'le ilişkisini bitiren Arendt, *Existenz/varoluş* felsefecisi Karl Jaspers'in öğrencisi oldu. Arendt, doktora tezi "Augustine'de Aşk Kavramı"nı Jaspers'in denetiminde tamamladı. Aynı yıl, Paris'te, Günter Stern'le evlendi ve daha sonra, 1932'de, tanınmış bir Berlinli olan on dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir Yahudi kadınının, Rahel Varnhagen'in biyografisini yazmaya başladı. 1933'te, Nazizm'in yükselişiyle birlikte, Arendt ve kocası Paris'e kaçmak zorunda kaldılar ve Walter Benjamin ve diğer Alman

Yahudi göçmenleriyle de orada tanıştılar. Arendt, 1940'ta, Fransa'nın düşmesiyle birlikte Amerika'ya kaçmayı ve 1975'teki ölümüne kadar dersler verdiği ve yazılarını yazdığı New York'a (daha çok Yeni Sosyal Araştırmalar Okulu'nda çalıştı) yerleşmeyi başardı.

Arendt'in tezinin yayımlanmasından sonraki ilk önemli kitabı -onu ünlü yapan ve önemli bir bilim adamı ve entelektüel olarak şöhret kazandıran kitap- olan *Totalitarizmin Kaynakları*, 1951'de yayımlandı. Nazizm ve Stalinizm'in yükselişi, Holocaust'un korkunç olaylarından esinlendiği apaçık olan kitabın sadece son üçte birlik bölümünde doğrudan çözümlenir. Kitabın ilk üçte ikilik bölümü, Arendt'in totaliter tarz davranışın tarihsel örnekleri olarak gördüğü olayların, özellikle de tarihsel bir parya kastı oluşturan Yahudi halkına yönelik olanların genel bir çerçevesini çizer. Arendt, kitabın ikinci bölümünde, emperyalizmin, verimliliğin -ulaşılacak amaçtan bağımsız olarak- tek başına en önemli öge -sömürgeleştirilen insanların yaşamlarından ve refahlarından kesinlikle daha önemli bir öge- haline geldiği yönetsel bir yapıyı oluşturmalarını çözümler. Irkçılık ile yönetimin yaptığı katliamları korkunç karışımı, emperyalizmin çeşitli boyutlarında bir araya gelir.

Arendt, uyruksuz insanların, sa-

vaşlar arasındaki dönemlerde, ulus devletler için başa çıkılmaz sorunlar çıkardığını gösterir. Yurttaşlığını, böylece yasal kimliğini kaybeden uyruksuz insanlar keyfi polis hareketlerinin, yani yasanın kuralları dışındaki hareketlerin potansiyel kurbanları haline gelirler. Arendt burada, totalitarizm olarak tanımlayacağı şeyin temel özelliğinin, kurbanlarını, gerek resmi gerek psikolojik, her türlü kimlik biçiminden yoksun bırakmaya yönelik çok güçlü çabası olduğunu göstermeye başlar. Yani, Arendt'in öne sürdüğüne göre, insanları yasal anomaliler olmaktan kurtarmak üzere ve bunun sıklıkla kışkırttığı keyfi güç kullanımına karşı savaştırmak, yasal olarak oluşturulmuş bir devlet içindeki insanların haklarını yükseltmekten daha önemlidir. Gerçekten de hukuk, başlı başına iyi olmasa bile, yasadan yoksun olmak öyle müthiş onur kırıcı bir durumdur ki, suçlu konumunda olmak, çoğu zaman daha fazla tercih edilir, çünkü suçlular, en alt düzeyde de olsa yasal bir konuma sahiptir. Böyle olunca, uyruksuz bir insan olarak insan haklarını yitirmek, yasallığı -"bütün hakları"- yitirmekle eş anlamlı olur.² Arendt'e göre, resmi statüden yoksun olmanın bir başka sonucu da, eylem ve görüş hakkının yitirilmesinden daha çok, özgürlüğün ve düşünme hakkının yitirilmesidir; çünkü eylem ve görüş, hemcinslerin

birbirlerini kendi gerçekleştirmelerinin zorunlu koşulu olarak tanıması- nı gerektiren kamusal bağlılıklardır. Bu nokta, eylemin, özünde politik olarak uzun uzun ele alındığı ve çözümlendiği Arendt'in sonraki kitabı *İnsanlık Durumu*'nun (1958) habercisidir.

Özetle, Arendt'in "hak sahibi olmayanın felaketi" olarak adlandırdığı şey, yalnızca özel insan haklarının (özgürlük, eşitlik, mutluluk, yaşam hakkı vb.) yitirilmesini değil - çünkü bunlar yalnızca özel bir toplulukta anlamlıdır-, kendi başına topluluğun kendi başına hukukunun da yitirilmesini getirir: "Öyleyse, her geçen gün daha da artan sayıda insanın başına gelen felaket, özel hakların yitirilmesi değil, her türlü hakkı isteyen ve güvence altına alma yeteneğini elinde tutan bir topluluğun yitirilmesidir."³ Yani Arendt, Edmund Burke ile birlikte, herhangi bir topluluktan bağımsız olarak var olduğu kabul edilen soyut insan haklarının aslında kesinlikle hak olmadığını kabul etmektedir.

Arendt böylece, politikanın totaliter biçiminin en saf örnekleri olan Holocaust ve Stalinist ölüm kamplarını ele alırken, bütün insan topluluklarının -ama özellikle de Yahudilerin- sistematik olarak insan haklarından yoksun bırakıldıklarına - kısacası, sistematik olarak insanlıklarından yoksun bırakıldıklarına-

dikkat çeker. Elbette burada, Arendt'in söylediği her şeyin dokusuna örülmüş olan soru şudur: Bu olanlar da neydi? Soykırımın dehşetiyle onun temsili arasındaki kapatılamaz boşluktur gerçekten de söz konusu olan. Kuşkusuz, soykırımın peşinden gelen gözlemcilerin ve süreçten sağ kurtulanların, tüm bunların bütünüyle kötü bir insan projesinin sonucu olduğunu kabul etmek zorunda oldukları olgusu, soykırımın dehşetini çok daha şiddetli bir hale getiriyordu. Kötülüğün kendisi kadar karanlık bir ima ortaya çıkmaktadır şimdi: söz konusu olan iki soykırım da, ancak bir tür kahramanlığın -çarpıtılmış da olsa bir kahramanlığın- güçlendirdiği kötü işlerin vardığı en son nokta olarak anlaşılabilir: En kötü aşırılıklardan bile çekinmeyenlerin ve kendilerini sonuç olarak inkâr edilemez biçimde öne çıkaranların kahramanlığının. Böylece sadece kurbanları unutamamakla kalmayız, Hitler'i de unutamayız.

Arendt, bu muazzam güçlüğü cepheden karşılamaya çalışır. Ve böylece, Nazizm ya da Stalinizm konusunda yargılara varmaktan çok, totalitarizmin işleyişini sistematik olarak çözümlemeye başlar. Öyleyse totalitarizm, yöneticinin, topluluğu kendi imgesine uymaya zorladığı despotizme eşit değildir: despotizmde despot, kendisinden başka herkesi gerçek ya da potansiyel düş-

man haline getiren kişidir. Totalitarizmin düşmanları yoktur; kurbanları vardır: Yahudiler gibi, çoğunlukla kusursuz biçimde bütünleşmiş bir toplumun üyeleri olan bütünüyle masum insanlardır bunlar. Arendt, yalnızca masumların kendi yasal konumlarını böyle bütünüyle kaldırabileceklerine dikkat çeker; devletin gerçek düşmanı her zaman, en azından görünüş olarak yasal konuma sahip biridir. Yine, totaliter rejim, "bütünüyle zapt edilmiş bir nüfusa" karşı terör uygular; ama en çok da, ahlaki ve psikolojik kişiliği öldürerek ölümü anonim bir hale getirir. Totaliter devlet "gözler önündeki gizli bir topluluk" gibidir, der Arendt; normal işleyişinde devleti ve gizli polisi kullanır, kendi kendinden türettiği bir mittten başka hiçbir şeye yaslanmaz. Totaliter devlet, esas olarak propaganda üzerine kuruludur ve maddi gerçeklik onu hemen hiç etkilemez. Propaganda yolu ile suç ve erdem, zalim ve zulmedilen, gerçeklik ve fantezi arasındaki farklılığın kendisi ortadan yok olur. Arendt, Yahudiler'in, ölüm kamplarının görevlileri tarafından suç ortaklığına itildiğine dikkat çeker.

Birçok yorumcu, *Totalitarizmin Kaynakları'nın öldürücü darbesinin*³ bu eserden çok, Adolf Eichmann'ın yargılanması üzerine yazdığı yazılarda olduğuna dikkat çeker. Arendt, 1963 yılının Şubat ve Mart

aylarında *New Yorker* için yazdığı yazıları, daha sonra *Eichmann Kudüs'te* adıyla yayımladı. Bu yargılamada Arendt'i en fazla sarsan şey, canavar, Yahudi düşmanı Eichmann ile gerçek, zararsız bir kişiliğe sahip, ruhsuz ve duygusuz, Nazi makinesinin bir çarkından başka bir şey olmayan, kendi beklenmedik konumuyla yetinmekten öteye geçmeyen, çok sınırlı bir hayal gücüne sahip Eichmann arasındaki farktı. Eichmann'ın davranışları ve çok büyük sayıda Yahudi'yi ölüme gönderirken yaptıkları hakkındaki gerçek, Arendt'e göre, Nazi soykırımının en bayağı, en sistematik, verimli ve bürokrasi sebepli güdülerden kaynaklandığını doğruluyordu: Arendt'in kendi terimiyle söylersek "kötülüğün bayağılığından". Arendt'in totalitarizmin sırlarını açığa kavuşturma çabasında, Eichmann vazgeçilmez bir konuma gelmişti; çünkü bu adam, Nazi girişiminin sıklık ve sıradanlığının ta kendisiydi. Sıradanlık, açıkça, ulaşılan sonuçlara, insan yaşamına verdiği zararlara bakılmaksızın, sorgulamayan bir itaatin sonucu olarak görülebilirdi. Eichmann için ya da genel olarak rejim için, demiryolu hizmetlerini geliştirmekle milyonlarca insanı yok etmek arasında bir fark yoktu: önemli olan sonuca ulaşmak ve emirlere uymak için en verimli ve en etkili araçları bulup çıkarmaktı. Öyleyse, totalitarizmin

gerçek dehşeti, onun temsilcilerinin bayağılığında ve son raddedeki gursursuzluğundaydı, herhangi bir derin psikolojik açıklamada ya da baş döndürücü bir politik iradede değil. Totalitarizmin aşağılık durumunun gerçek temeli buydu işte.

Arendt'in totalitarizm incelemesi, yirminci yüzyılın en dehşetli olaylarını kabul etme ihtiyacından doğduysa, düşünürün *İnsanlık Durumu* kitabı da Klasik Yunan'da çok fazla canlı olan, ama modern çağdan beridir kaybolmuş bir siyaset kuramı geliştirmeye çalışır. Araştırmasını harekete geçiren etken, politikayı, eşitler arasındaki özgürlüğün -eylemin- alanı olarak algılamasıdır; bu, modern dünyada genel anlamda artık varolmayan bir şeydir, çünkü toplumsal alan (ya da Klasik Yunan'da ev halkına [*oikia*] karşılık gelen şey - zorunluluk [ev idaresi] alanı) ve ihtiyaçların yerine getirilmesi, her şeye rağmen politik yaşam olarak adlandırılmaya devam edilen şeye neredeyse bütünüyle hâkimdir. Arendt'e göre bu, yararcılığın hüküm sürdüğü, yaratıcı olmaya ve kendisine son veren eylemin sadece bir eylem aracı haline geldiği durumda, politikanın bayağılaşmasına karşılık gelir (totalitarizmin akla gelmesi kuşkusuz tesadüfi değildir). Uygunluk ve zorunluluk, politik boyutu insan yaşamından çekip çıkarmıştır, böylece insanlık durumunun temel bir yönünün gelişme-

si engellenmiştir: yaratıcılık yönünün. Arendt, -emek, iş ve eylemden oluşan- *vita activa** ile düşüncenin alanı, ya da daha kesin söylersek, öncesiz ve sonrasız olanı uzun uzadıya düşünmenin alanı olan *vita contemplativa*** arasında şematik ve genel bir ayrım yapar. Arendt'in burada yaptığı çözümlemenin ana odağı *vita activa* üzerindedir, ama düşünür iki alan arasında temel bir eşitlik olduğunu öne sürer.

Vita activa'daki -biri zorunlulukla ve acil biyolojik zorunlulukların yerine getirilmesiyle doğrudan doğruya ilgili olan, diğeri yararlar ve dayanıklı nesneler dünyasıyla ilgili olan- emek de iş de, araç etkinlikleridirler, özünde kendileri olarak amaç değildirler. Kişinin yaşamı sadece emek ve işten oluşmamalıdır, modern demokratik toplumların trajedisi budur. Bunlarla sınırlı olan o kadar çok yaşam vardır ki. Eylem alanı, bireylerin başkalarıyla tam bir eşitlik içinde eyledikleri alandır, özgürlük ancak başkalarıyla ilişki içinde anlaşılabilir. Genel olarak, toplumsal olan, bir zamanlar zorunluluğun özel alanı ile politikanın kamusal, politik alanı arasında bir ikilik olan şeye hükmetmeye başlamıştır. Locke ve Marks gibi en etkili politik düşünürler, yalnızca zorunluluğun önemini doğruladılar.

Marks'ın buradaki konumu kesinlikle paradoksaldır. Çünkü bir taraftan (iş değil) emek gücünü bütün zenginliklerin yaratıcısı ve insanın "özü" olarak överken, öte yandan, komünist toplumla ve "devletin sönmesiyle" beraber hiç kimse- nin zorunluluktan dolayı çalışmaya zorlanmayacağını, herkesin sabah avcılık, akşam eleştirmenlik yapma özgürlüğüne sahip olurken hiç kimse- nin temelde avcı ya da eleştirmen olmayacağını söylemektedir. Bu emek kavrayışı, Arendt'in tam yaratıcılık olarak politikanın alanı, yani güzel işlerin alanı konusunda söylemek istediklerine yaklaşır.

Asla sabit olmayan insanlık durumu, şimdi, modern dünyada, özgürlük alanını geri kazanabilir, der Arendt, çünkü teknolojideki gelişmeler (ihtiyaçlar ve onların karşılanması konusundaki) "toplumsal sorunu" gereksiz hale getirmiştir. Ayrıcalıklı toplumların insanların yaşamlarındaki temel etkinlik, daha önce tarihte olduğu gibi yalnızca zorunluluk tarafından yönetilmek zorunda değildir artık.

Arendt, *Devrim Üzerine* (1963) kitabında, Fransız ve Amerikan devrimleri üzerine incelemesinde "toplumsal sorun"a geri döner. Kipta Fransız devriminin ilk, Jiron- den parçasının insan haklarını vur-

* eyleyerek yaşama (ç.n.)

** seyredererek yaşama (ç.n.)

gularak politika tarihinde önemli bir olay haline gelirken, 1793 Jakoben terörünün, Devrimin potansiyel özgürlüğünü, zorunlu bir ilgiye indirgediğini ileri sürer. "Toplumsal sorunu" çözüme kavuşturmanın ve acıları azaltmanın acilliği, 1789'un başlattığı "İnsan Hakları"na⁶ karşı umursamazlık doğurdu. Böylece Devrim, kadim bir şekilde içe döndü ve kendi evrenselci potansiyelini gerçekleştirmeyi başaramadı. Amerikan Devrimi ise, tersine, İngiltere'ye karşı bağımsızlık kazanıldıktan sonra bir anayasa oluşturmanın telaşına düştü. Amerikalılar bu tavırlarıyla hakları ve özgürlüğü "toplumsal sorun"un üzerine yerleştirdiler (ve bu nadiren kabul edilse de) böylece dünyaya daha ilerici bir devrim armağan ettiler. Arendt'e göre Amerikalılar böylece, politikanın ve özgürlüğün alanını oluşturmaya Fransızlar'dan daha çok yaklaştılar.

Tahmin edilebileceği gibi, Arendt'in eylem, emek ve iş arasında yaptığı ayırım çoklukla şiddetli eleştirilere uğradı. Eleştirmenler özellikle de, Arendt'in nasıl olup da toplumsal koşulları iyileştirmeye katkı sunan ya da başkalarına yardım etme seçimini temel alan bir eylemin yaşamın daha az önemli bir biçimi olduğunu iddia edebileceğini (ve ettiğini) sormaktan geri durmadılar.

NOTLAR

1. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, s. 6.
2. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, New York, Harcourt Brace and World, 1951, s. 292.
3. a.g.e., s. 294.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Laclau, Touraine

Arendt'in önemli yazıları

The Origins of Totalitarianism, New York, Harcourt Brace and World, 1951

The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press, 1958

Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman, London, East and West Library, 1958

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, New York, Yiking; London, Faber & Faber, 1963

On Revolution, New York, Yiking Press; London, Faber & Faber, 1963

On Violence, New York, Harcourt Brace and World, 1970

The Life of the Mind, New York, Harcourt Brace and World, 1978

Lectures on Kant's Political Philosophy, London, Harvesler Press, 1982

Başka okumalar

Bernaver, James (ed.), *Amor mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Nijhoff, 1987

Bowen-Moore, Patricia, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Basingstoke, Macmillan, 1989

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 Kaplan, Giesela and Kessler, Clive, *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, 1989



JÜRGEN HABERMAS

(1929-)

Jürgen Habermas, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Okulu'nun ikinci kuşağının en tanınmış üyesidir. 1929'da Düsseldorf'ta doğan Habermas, (1954'te yayımlanan) doktora tezini Schelling'in düşünce-sinde Mutlak ve tarih konusundaki çelişki üzerine yazdı. 1956 ile 1959 yılları arasında, Frankfurt'ta, Theodor Adorno'nun asistanı oldu. Daha sonra felsefe profesörü ve Starberg'deki Max Planck Enstitüsü'nün müdürü oldu.

Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri gibi Habermas da Hegel ve Marks'ın yazılarından güçlü biçimde etkilendi. Adorno ve Horkheimer'in aksine Habermas, Okulun ilk kuşağının kültürel kötümserliğinin yanı sıra Marks'ın değer kuramını da reddeder. Weber gibi Habermas da Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağının "sistem akılsallığı" ile "eylem akılsallığını" birbirine karıştırma hatasına düştüğünü ve bu ha-

taya paralel olarak başka bir karışıklığının olduğunu düşünür: "sistem ve yaşam-dünyasını birbirinden ayırma".¹ Sonuç, der Habermas, sistemi (örneğin ekonomi), bireysel toplumsal eyleyenin doğrudan doğruya ortamı olan ve Husserl ve Schutz'un ardından kendisinin de "yaşam dünyası" dediği şeyin pahasına, bütün topluma hâkim olarak görmektir der.

Öte yandan, Frankfurt Okulu'nun ilk dönemi gibi Habermas'ın yazıları da Hegel'in kalıcı etkisinden izler taşır. Böylece, 1980'lerin ortalarındaki modernite üzerine konuşmalarına, modernitenin, en azından felsefi olarak, Hegel'le başladığını ileri sürerek başlar: "Hegel, açık bir modernite kavramı geliştiren ilk filozoftu," diye iddia eder Habermas.² Bu konuşmalar daha sonra Bataille, Derrida ve Foucault gibi düşünürlerin -yani, çalışmaları Marks ve Hegel'in toplumsal kura-

minı sorunsallaştıran düşünürlerin çalışmalarını ele alsa da, iletişimsele eylem kuramcısı, “postmodern” düşünürlerin düşüncelerinde bulunan sözde “akılın radikal eleştirisi”nin yetersizliklerine işaret etmek için her zaman değerli bulduğu geleneğe bağıllığını gösterir.

Habermas’ın 1960’lardaki çalışmalarının karakteristiğı, pozitivizm karşıtlığıydı. Özellikle de Marks’ın sonraki dönem yazılarının pozitivizmini reddediyor ve yorumbilgisel yanlarını vurgulayarak içkin bir kapitalist toplum eleştirisi için, bir atlama tahtası olarak kullanmak üzere Marks’ın ilk dönem çalışmalarına geri dönmeye çalışıyordu. Bu eleştirinin özellikleri şunlardı: Habermas, her şeyden önce, bilimin ve hatta felsefenin bazı yönlerinin takip edilecek amaçların değerini belirlemede önemli bir rol oynamayı bırakıp, bunun yerine “araçsal” ya da “kullanışlı” akılsallığın (Weber’in *zweckrationalität*’i) kölesi haline geldiğini ileri sürüyordu. Böylece bilim, kapitalizmin sofistike silahlarının yanı sıra daha çeşitli ve karmaşık meta biçimleri geliştirmesini sağlayan teknik akılsallığa katkı sunmuştu; ancak, kapitalist sistemin kendisinin güvenilir bir gerekçelendirmesini üretmekte başarısız olmuştu. Kısacası, bilimin teknik anlayışı pozitivistti ve bu yüzden de, sonuçta ideolojikti. Çünkü, bilimde uygulanan yorumbilgisel bi-

leşeni reddediyordu. Habermas, sonuç olarak, kapitalist çağdaki bilimi ve akılsallığı, insanlar için kullanılmak yerine, insanlara karşı -onların kültürel yaşamlarını yoksullaştıran ve patolojik biçimleri şiddetlendiren bir hale- dönmüş olarak görüyordu. Pozitivist bilimin bu negatif biçimine karşı mücadele etmek ve onu politik ve toplumsal reformla ilgili özgürleştirici bir etkinlik haline getirmek için eleştirel bir kurama ihtiyaç vardı.

Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmanın Diyalektiğı*’ndeki kötümser akıl anlatımının aksine Habermas, olayların gidişini bütünüyle böylesi bir olumsuz kavrayışa çevirmeye girişir ve Aydınlanma’da başlayan “modernite projesini tamamlamak için” çalışır. Yine bu hedef, savaş sonrası kapitalizmine hâkim olan bütünüyle araççı bir bilim görüşünün eleştirisini gerektirir.

Habermas’ın ilk dönem çalışmaları, aynı zamanda modern devletin, kapitalizmin hayatta kalmasının bir sonucu oluşunu ve ona katkı sunuşunu göstermeyi hedefler. Habermas, 1970’lerde bir ara -belirli politik ekonomistlerin çalışmalarının ışığında- devletin halkı kapitalist ekonomideki krizlerin en kötü aşırılıklarına karşı koruyamayacağını, çünkü refah programlarını desteklemek için gelir tahsil etme kapasitesinin sınırlı olduğunu ileri sürdü. Habermas’a göre bu, devletin meş-

ruluğuna bir sınır getiriyordu. Çünkü devlet, insanları ekonomik krizlerden koruma konusunda ne kadar başarısızsa, meşruluğu da o kadar daha az güvence altına alınıyordu.

Habermas, Alman idealist geleneğiyle uyumlu bir biçimde, kendi görüşüne uygun olarak, özünde özgürleştirici bir eleştiri stratejisi geliştirmek için Marks'ı kullanır. Yani Marks, pratik emeğin kendini biçimlendiren/self-normative rolünü vurgularken, Habermas, Hegel'e el sallayarak, emeği eleştiri olarak görür; araçsal aklın uyuşturucu kuvvetini hedef alan bir eleştiri. Alman yorumbilgisel geleneğiyle -ki Habermas buna Freud'u da dahil eder- pratik anlamda elde edilen başarıları göstermek, etkileşimin Marks'ın aklına hiç getirmediği simgesel biçimlerine daha fazla vurgu yapmanın yolunu açar.

Bunun ışığında, 1970'lerin başında, Habermas'ın, özgürleştirici ilginin gerçekleştirilebileceği normatif bir çerçevenin temellerini atmayı hedefleyen bir dil, iletişim ve toplumsal evrim kuramının ilk öğelerini formüle ettiği görülür. Bu çalışma, ilki 1981'de Almanya'da yayımlanan *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın dev ciltleriyle sonuçlandı. Burada, Habermas'ın, Marks'ta bulduğu özgürleşmeye yönelik dürtüden hiç vazgeçmediğini, ama buna ulaşmanın devrimci araçlarını da pozitivist araçlarını da kabul etme-

ye hazır olmadığını görebiliriz. Kapitalizmin, bir sınıf toplumunu davet ettiğini ve bürokratik ya da kulânlı aklıcılığın bireyler üzerinde sürekli artan bir etkisinin olduğunu kabul eder Habermas; ama, "zorunlulukları onlarla bütünleşmiş üyelerinin bilincine üstün olan kendi kendini düzenleyen sistem"i³ yaşam-dünyası ile, yani bilincin ve iletişimsel eylemin dünyası ile eşitlememenin önemli olduğuna da inanır. Habermas'ın sonraki çalışmalarının büyük kısmı yaşam-dünyası yapılarının (özellikle de dil ve iletişimsel eylem ve ahlaki bilinç) araştırılması çevresinde toplanır. Yaşam-dünyası, özgürleşme içindeki bir ilgi üzerine kuruludur; aklın ve dilin yalnızca çarpık bir şekilde kullanılması bunun değerlendirilmesini zorlaştırır. Gerçekte de, özgürleşme, toplumsal yaşamın (yani insan yaşamının) gerçek temelidir. Bu yüzden de görev, bu nokta üzerindeki tümel açıklığı olanaklı kılacak bir kuram sağlamaktır.

Özelde Habermas, 1980'lerin başında Durkheim'a ve Mead ve Schutz'un görüngübilimsel sosyolojisine dönerek, yaşam-dünyası kavramı üzerine bir tartışma başlatır. Schutz'a göre yaşam-dünyası, günlük yaşamın dünyası, önceki deneyimlerin stoku da dahil olmak üzere, bireysel deneyimin toplam alanıydı; bireyin, istese de istemese de içine sokulduğu biyografik olarak

belirlenmiş durumdu. Bu, bireylerin pragmatik amaçları gerçekleştir-meye çalıştığı “doğal olarak kabul edilen dünya”dır. Habermas’a göre, yaşam-dünyası, hem kamusal hem de özel alanı içeren bilinç ufkudur. Kimlik oluşumu ve iletişimsel eylem alanıdır. Habermas, bunlardan ikincisiyle “katılımcıların, tematik olarak sözcelerindeki üç bileşenin yalnızca birini vurguladıkları zaman bile, eşzamanlı olarak nesnel, toplumsal ve öznel dünyalar içindeki bir şeylerle ilişki kurduğu ortaklaşa yorum sürecine dayanan”⁴ eylemi kasteder. Habermas’a göre iletişim, yaşam-dünyasındaki bütün etkinliklerin en önemli yanıdır, çünkü burası, yaşam-dünyası yapılarının genel olarak değiştirilebileceği yer olduğu gibi, ideal olarak, bireylerin kendi sözcelerinin geçerliliği konusunda kavrayış kazanabilecekleri yerdir de. Bu değişikliklerin daha geniş toplumsal sisteme geri tepkide bulunması, dolayısıyla araçsal akılsallığın büyümesini yavaşlatması gerekir.

Habermas, Talcott Parsons’ın bir toplumsal sistem olarak toplum kuramının ışığında yaşam-dünyasını araştırmasıyla birlikte, hem toplumun evrimi hem de toplum içindeki bireyin evrimi ile ilgili, özellikle de bunların özgül normlar ve simgesel biçimler içinde meydana çıktıkları şekliyle, bir kuram yazma konusuyla uğraşır. Bir ahlaki yeter-

lilik kuramı geliştirme konusunda Kolberg ve Piaget’in çalışmalarına ve dilbilimsel yeterlilik konusunda Chomsky’nin çalışmalarına yaslanan Habermas, insan etkileşimi içinde, ihtiyaçların doyurulmasıyla ilgili olan bütününle araçsal bir öğenin yanı sıra normatif bir öğenin de hakim olması gerektiğini göstermeye çalışır. Habermas’a göre, Weber’le birlikte kullanışlı, teknik bir eylem biliminin tek başına olanaklı olduğunu ileri sürenler, ahlaki sorunlarla birlikte ve hatta hakiki anlayış, bir kişisel seçim meselesi olsa bile yanılmaktadırlar. Normlar ve değerler özenli bir eleştirel düşüncenin nesnesi olması gerekir; çünkü “teknik” ile “normatif” arasındaki ayrımın kendisi de normatif türden bir önceki ayrıma dayanır. Böylece görünüşte teknik ya da stratejik bir ilgi bile, etik olarak bildirilmiş bir tümel ilkeler içindeki bir ilgiden yalıtık olarak görülemez.

Sonuç olarak, insanlığın temel ihtiyaçlarının ne olduğunu bilmek kritik bir öneme sahip hale gelir, tıpkı çarpıtılmamış ve özgür iletişimin ortaya çıkarılması zorunluluğu gibi. Her zaman, toplumun normatif yanları içindeki ilgisine güç verecek içkin özellikleri gözetten Habermas, dilin iletişim olarak doğasının kendisinin de, hem konuşucunun hem de dinleyicisinin birbirlerini anlamaya yönelik önsel bir ilgisi olması ge-

rektiği anlamına geldiğini görür. Anlama, katılımcıların bir anlaşmaya vardığı anlamına gelir: Anlaşma, başkasının sözcésinin geçerliliğinin “öznel-arası tanınma”sını gerektirir. Bu süreçte her katılımcı, iletişimsel süreçteki kendi konumu üzerine düşünme yönüne çekilecektir. Habermas’a göre bu, dilin yapısının temelde yorumbilgisel olduğu anlamına gelir: Dil, katılımcıların bütün düzeylerde yorumlama işine girmesini ve böylece her kişinin, kendisinin başkalarıyla etkileşiminden çıkan kendini anlama derecesini yükseltmesini gerektirir. Habermas, bunun, dilin telosunun kendisi olduğuna inanır. Sonuç olarak dil, kuralların fikir birliği modeline göre anlaşılmalıdır. Dilin gerçek işlevi, şöyle ya da böyle, iletişimin gerçekleşmesini sağlamaktır; iletişimin sistemli olarak zayıfladığı yerde, patolojik bir dil kullanım biçimi var demektir.

“Ahlaki bilinç” açısından Habermas, “gelişimin mantığı” içindeki ahlaki aşamalar olarak kabul ettiği (Kohlberg, Piaget, Mead ve diğerlerinden) şeyi temellendirmeye çalışır. Ahlaki bakış açısının insan yaşamı deneyiminin yapısı içindeki kökensel bir öge üzerine oturmasını göstermeyi hedefler. “Ahlaki kuramın yapabileceği ve yapacağına güvenilebilecek şey, ahlaki sezgilerimizin tümel çekirdeğini açıklamak ve böylece değer kuşkuculuğunu

çürütmektir.”⁵ Habermas, bunun herhangi bir ahlaki hakikate sahip çıkmak olduğunu inkâr etse de, “değer kuşkuculuğunun” nasıl olup da ahlaki bir sorun oluşturan tözel bir istemden kaçabileceğini görmek zordur.

Tözel bir ahlaki konumun ahlaklılığın “tümel çekirdeği”nden türediyiğini iddia etmekten daha zorunlu bir nokta da, Habermas’ın modern kapitalizmdeki patolojileri ve eşitsizlikleri ayırt etmeye dönük ilgisidir. Sistem düzeyinde, teknik, kullanışlı akılsallık üzerine yapılan aşırı vurguyla birlikte gelen kültürel yoksullaşma bu patolojik toplumsal biçimin bir örneği olabilir. Habermas’a göre, patolojik bir durum, genelde, toplumsal bir eşitsizlik -örneğin köklü bir rahatsızlık- olduğu zaman ortaya çıkar. Ekonomik bir biçim olmasının yanı sıra, sosyo-kültürel bir form da olan modernite, dejenere olarak bütününü patolojik bir duruma dönüşme riskini içinde taşır. Ciddi sonuçlardan kaçınılmak isteniyorsa, modern geleceğin kendisi içinde bulunan düzeltici önlemler -Aydınlanma’yla başlayan aklın kullanımına dek uzanan düzeltici önlemler- devreye sokulmalıdır. Düzeltici önlemlere ihtiyaç duyulduğu için, yaşam-dünyasının normatif temelini mümkün olan bütün açıklığıyla ortaya çıkarılması zorunludur. Habermas, diğerleri Habermas’ın oldukça tumturaklı

tarzının ulaşmaya çalıştığı açıklığa nasıl katkı sunduğunu merak edip dururken, kendisinin bu süreçle uğraştığını düşünür.

Bir başka açıdan bakıldığında, Habermas -ana hatlarını kendisinin çizdiği modernite geleneğine inat eden- çeşitli düşünürlerin “moderniteden ayrılmak için ödedikleri” yüksek bedeli inceleyerek, “modernitenin felsefi söylemi” adını verdiği şeyi çözümler. Adorno, Bataille, Foucault ve Derrida’da Habermas’ı rahatsız eden şey, özellikle, onların aklın da kendi haklarına sahip olmasını ve her halükârda, aklın radikal bir eleştirisini oluşturmayı açıkça reddetmeleridir, ki Habermas’a göre mesele de budur; bunu bilmemek, hâlâ akla borçlu olmak demektir. Habermas, en çok da, modernite eleştirmenlerinin, yabancılaşma ile özgürleşme arasındaki ayrımı “köreltliğini” iddia eder; kısıcası onlar, bize (bunu duyması gereken bize!) özgürlüğe giden yolun nerede olduğunu söylemeyi reddederler. Modern aklın ve aydınlanmanın en kötü türden bir politik baskıya katıldığı iddiaları Habermas’ı burada özellikle üzen şeydir.

Açıkçası burada ele aldığımız nokta, son derece tartışmalı bir noktadır. Habermas’ın görüşlerinin temel Fransız düşünürleri tarafından reddedilmesi ya da yok sayılması konusunda çok şey yazıldı. Şu ya da bu tarafın erdemleri konusun-

da kim ne düşünürse düşünsün, Habermas ile daha yapısalcı, ya da daha post-yapısalcı esinli düşünceler arasındaki temel farklılıkların ayrıntılandırılması gereklidir. Bu farklılıklardan bazıları şunlardır:

Birincisi, Hegel’in felsefi sisteminin toptanlaştırmacı etkisini ya da modernitenin Rousseau, Descartes -ya da bu konuda Columbus- gibi diğer yetkili isimleri ile değil Hegel’le başladığı düşüncesini -Habermas’ın düşüncesini- doğrudan kabul edecek çok az kişi vardır. Benzer bir biçimde, Marks’ın emek ve devrim konusundaki iddiaları, tek başına, geçen her saat daha da gereksiz hale gelmektedir. Onların felsefelerinde temel değişiklikler yaptığı iddiası doğru olsa da, Habermas’ın düşüncelerinin özü bu iki düşünüre dayanmakta olduğu için, hızla kendine özgü bir entelektüel fazlalık haline gelen bir şeyi koruyarak, tümele yönelik bir ilginin nasıl bağdaştırılabileceği merak konusudur.

İkincisi, Habermas’ın -Einstein, Heisenberg ve Gödel’den sonra- bilimin kolay kolay, pozitivist terimlerle gerekçelendirilen salt bir teknik ilgiye indirgenemeyeceğini göremeyen modası geçmiş bir modern bilim görüşü vardır. Normlara ve patolojik olana yönelik ilgisi düşünülünce, Habermas, Georges Canguilhem’in *Normal ve Patolojik Üzerine*’si gibi eserlere yönelik bir okumadan daha fazla yararlanabilirdi.

Orada, bilim tarihinin insan yaşamının normatif boyutuyla nasıl ilgilenebileceğini görürüz.

Üçüncüsü, yaşam-dünyası düzeyinde, genel bir dilsel yeterlilik ve çarpıtılmamış iletişim kuramı oluşturma çabalarına karşın, Habermas'ın yaşam-dünyasındaki dile yaklaşımı dilbilim ve göstergebilimde etrafıca sorgulanmış bir dizi ön varsayıma yaslanır. Bir dizi yorumcu, şiirsel dilin Habermas'ın kuramından, ve daha çarpıcısı, terminolojisinden dışlanmış olduğuna dikkat çekmiştir. Habermas, dili sadece bir iletişim aracına indirgeyerek, araççı denilebilecek bir yorum sunmakta ısrar eder. Ve bunun, kuramının murat edilmemiş bir sonucu olduğunu ve ilke olarak o kuramın içine dahil edilebileceği cevabını verse bile, buradaki *güçlük*, Habermas'ın dili varsayımsal bir mesaj göndericisi ve alıcısını temel alan bir ideal model yoluyla çözümlemesidir. Örneğin, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Habermas, "standart konuşma edimlerinden birini yerine getiren bir konuşucu için anlamlı olan şeyin", nesnel, toplumsal ya da öznel "eylemci-dünyalar"daki "bir şeylere yönelik pragmatik bir ilişki benimsemek" olduğundan bahseder.⁶ Habermas, dildeki ideal bir konuşucu ve dinleyici modeliyle düşünür, öyle ki konuşucu-dinleyici çifti etkin bir biçimde dilden önce gelir, oysa bu çiftin (tabii üçlü

değil de çiftse), dilin kendisi tarafından oluşturulduğu öne sürülebilir. Böylece dilin kullanıcıları dili konuşurken, dil de o kullanıcılar içinde konuşur. Julia Kristeva'nın süreç içindeki özne kavramının aksine, standart konuşmayı temel alan ideal model -bütünüyle gerçekleştirilmemiş bile olsa- durağan ve potansiyel olarak kapalıdır. Buradaki önemli nokta, "sürecin" içinde barındırdığı açıklığa yönelik çalışmaktır.

Böylece, iletişimin parçalanmasına rağmen saydamlık, Habermas'a göre, yine de dilin telosudur. Açık-tır ki, her türden edebi ve kurgusal eserler de eylem içindeki dilin somut hali olduğuna dikkat çekilebilir; bu eserler, ilke olarak, nadiren saydamdırlar -*Finnegan*'ın *Uyanışı* buna örnek olabilir- ama bu yüzden de dil oluşlarından pek bir şey yitirmezler. Saydam olmayan eserler çoğunlukla oluşum- ya da *Finnegan*'ın *Uyanışı* söz konusu olunca deformasyon- içindeki dilin örnekleridir.

Son olarak, Habermas'ın yazdıklarının çoğunu kabul etme yolunda ortaya çıkan en büyük güçlüklerden biri, onun kendisiyle özdeş olan görece sabit bir tümel özne olabileceğini varsaymadaki iddiasıdır. Bu öznenin varlığı, Habermas'ın -görün-gübilimden sonra- bilinçdışının ya da bulgusal davranımın dışlanması-na varana dek "yaşam-dünyası"nda ki bilince yaptığı vurguyla pekişir.

Bu, sadece felsefi bir sakınca değildir: Bazı önerme türlerinde de özgül bir sorun olarak ortaya çıkar. Böylece Habermas moderniteden bahsederken, büyük ölçüde Hegel'in etkisi altında şöyle yazar: "Modernite kendini hiçbir kaçış olasılığı olmayacak şekilde kendi üzerine çevrilmiş olarak görür. Bu, onun, durmaksızın bugüne taşınan kendini anlama duyarlılığını, 'kendini saptama' girişiminin devingenliğini açıklar."⁷ Burada, modernitenin bütünü, sanki homojen, tamamen olarak bir özdeşlikmiş gibi psikolojileştirilir. Bu bakımdan, mesele, Habermas'ın, karşı çıktığı kökten merkezleştirilmiş özne kavramını kabul ettiğinde ısrar etmek değildir; moderniteyi -ya da dili, ya da bilimi, ya da özneyi- birliktelik tarzının karmaşıklığından kurtarmanın kesinlikle yetersiz olduğunu ileri sürmektir.

NOTLAR

1. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı Cilt 2. Yaşam-dünyası ve Sistem: İşlevselci Aklın Eleştirisi*, çev. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987, s. 333. Kısım VI, Bölüm 2, s. 153-87'de, sistemin yaşam-dünyasından ayrılması kavramı genel olarak ele alınır.
2. Jürgen Habermas, *Modernitenin Felsefi Söylemi*, çev. Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, Basil Blackwell ile birlikte, 1987, s. 4. Konferanslar, Paris, Frankfurt, New York ve Boston'da 1983-4'te verildi.

3. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı Cilt 2*, s. 333.
4. a.g.e., s. 120. Vurgular Habermas'a ait.
5. Jürgen Habermas, *Ahlaki Bilinç ve İletişimsel Eylem*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber NicholSEN, Cambridge, Polity Press, Basil Blackwell ile birlikte, 1990, s. 211.
6. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı Cilt 2*, s. 120. Vurgular bana ait.
7. Habermas, *Modernitenin Felsefi Söylemi*, s. 7.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Adorno, Benjamin, Canguilhem, Touraine

Habermas'ın önemli yazıları

The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (1962), trans. Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, 1989

Theory and Practice (1963), trans. John Viertel, Boston, Beacon Press, 1973

Knowledge and Human Interests (1968), trans.

Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971

Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics (1968-9), trans. Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1970

On the Logic of the Social Sciences (1970), trans.

Shierry W. NicholSEN and Jerry Stark, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988
Legitimation Crisis (1973), trans. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1975
Communication and the Evolution of Society (1976), trans. Thomas McCarthy, London, Heinemann, 1979
The Theory of Communicative Action. Volume 1.

Reason and Rationalization on Society (1981), trans. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984

The Theory of Communicative Action Volume 2.

Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason (1981), trans. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987

The Philosophical Discourse of Modernity (1985), trans. Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, 1987

Başka okumalar

Bernstein, Richard J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985

Braaten, Jane, *Habermas's Critical Theory of Society*, Albany, State University of

New York Press, 1991

Ingram, David, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, Yale University Press, 1987

McCarthy, Thomas, *Critical Theory of Jürgen Habermas* (1978), Cambridge, Polity, 1984 Roderick, Rick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, Basingstoke, Macmillan; New York, St Martins Press, 1986

Thompson, John B. and Held, David (eds), *Habermas: Critical Debates*, London, Macmillan, 1982

White, Stephen R., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988



ERNESTO LACLAU

(1935-)

Alaine Touraine ile birlikte Ernesto Laclau -özellikle Chantal Mouffe ile birlikte yazdığı kitabı *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Politikaya Doğru* (1985)'da¹-, politik eylemi yeniden canlandırmayı hedefleyen politik ve toplumsal kuramın öncüleri arasında yer alır. Olumsuzluk, antagonizma ve hegemonya kavramlarına başvuran Laclau, bütünüyle kapalı hiçbir toplumsal yapının olmadığını ileri sürer; tersine, yerinden edilmişlik, toplumsal yapının temel özelliğidir, toplumsal olarak dönüşebilir eyleme giden yolu açan da bu özelliktir. Touraine gibi Laclau da, postmodern umutsuzluğun birçoklarını bir iktidarsızlık duygusuna boğmuş gibi görüldüğü bir noktada, politika-ya iyimser ve umutlu bir yaklaşım getirir. Laclau, -gerçekten de, kısmen bu ilişkilerce belirlendiğimiz noktasına varıncaya kadar- toplumsal ilişkilerin yapısından etkilenme-

yen hiç kimsenin olmadığını kabul etmenin yanı sıra, hiçbir kimliğin bütünüyle belirlenmemiş olduğunu da kabul eder. Kimlikler, toplumsal yaşamda, çeşitli toplumsal antagonizmaları eklemleyen, böylece birbirine bağlayan politik olarak etkili etkinlikle oluşur. Laclau, bu etkinliğe "hegemonya" adını verir. Toplumsal bir düzeyde, hegemonyanın, toplumsal yapının geçici kimliği olduğunu söyleyebiliriz.

Ernesto Laclau, Arjantin'de doğdu. Buenos Aires ve Oxford Üniversitelerinde eğitim gördü. 1973'ten bu yana, Essex Üniversitesi'nde Yönetim Bölümü'nde ders veriyor. Laclau, 1971'de, "Latin Amerika'da Feodalizm ve Kapitalizm"² başlıklı bir makaleyle Gunder Frank'ın çalışmalarına yönelik yıkıcı bir eleştiri yayınlamasıyla birlikte Marksist çevrelerde öne çıktı. Laclau, bu yazıda, kapitalizmi bir (on dokuzuncu yüzyıl) pazar düşüncesine indirge-

yen mevcut kuramların çözümsel yetersizliğini gösterir. Laclau, böyle bir düşüncenin, özellikle de Latin-Amerika toplumlarının, kültür ve ideolojinin de pazar kadar önemli olduğu kapitalist toplumların özgüllüğünü kavrama konusunda yetersiz kaldığını vurgular.

Laclau, Chantal Mouffe ile birlikte yazdığı en tanınmış eserinde, her şeyden önce, Marksist mirasın eleştirel bir çözümlemesi, özellikle de Marksizm'de işçi sınıfının ya da proletaryanın kimliğinin ve epistemolojik konumunun çözümlemesi işine girer. Marksizm içinde, toplumsal, ekonomik ve sonuç olarak kültürel değişimle ilgili sorunun kapitalizmdeki muhalif sınıf olan proletaryanın kendi üzerindeki baskının bilincine nasıl varacağı ve böylece kapitalizmden sosyalizme geçişi nasıl sağlayacağı anlayışıyla ilişkisi vardır. Karl Kautsky gibi bir dizi düşünür, Marksizm'i, Marksizm "bilimi"nin keşfettiği ve formüle ettiği tarih yasalarının ortaya çıkardığı sosyalizmin tarihsel kaçınılmazlığının kuramı olarak yorumladı. Böylesi bir dogmatik okumaya göre, proletaryanın tarih içindeki rolü, proletarya bu rolün bilincinde olsa da olmasa da, toplumun ekonomik temeli -ya da altyapısı- tarafından belirlenir. Kapitalizm öncesi ekonomik oluşumlar yerini nasıl kapitalizme bıraktıysa, kapitalizm de eşitsiz gelişim ve ulusal özgüllük-

lerle birlikte- yerini kaçınılmaz olarak sosyalizme bırakacaktır.

İkinci Enternasyonal Marksizm'inin karakteristik özelliği olan bu düşünceye karşı olanlar ve onu eleştirenler de vardı elbette. Reformist Marksizm'in çeşitli kanatları (İngiliz İşçi Partisi ile karakterize ediliyordu), revizyonist Marksizm (Bernstein ile karakterize ediliyordu) ya da Devrimci Sendikalizm (Sorel ile karakterize ediliyordu), toplumsal değişimin gerçekleşmesinde ideolojik ya da üstyapısal etkenlere daha çok ağırlık vermeye çalıştı. Daha sonra 1920'lerde, Gramsci, "altyapı-üstyapı" ilişkisi üzerine yeniden düşünmeye ve tarihsel değişimi ortaya çıkarmada entelektüellere belirleyici bir rol vermeye başlayacaktı. Buna rağmen, Laclau, klasik Marksizm'in belirlenimci ve özcü olduğunu gösterir. Bunun sebebi -"son kertede" Althusser'in de yaptığı gibi- ekonomiye öncelik tanınması değildir yalnızca, aynı zamanda işçi sınıfını, kapitalizmdeki değişimin kökenine yerleştirmesidir. Ekonomist de olsa kültürcü de, Marksizm özcülüktür, çünkü "sosyalist entelektüeller, işçi sınıfında, onun nesnel yazgısını *okurlar*"³ ve bu yüzden, ona ontolojik bir konum verirler.

Klasik Marksizm belirlenimci ve özcü olduğu için, yeni bir kuramsal çerçeveye ihtiyaç vardır; "her toplumsal kimliğin koşulu haline gel-

miş” görece akışkanlığın ya da “sabit olmayışlığın” potansiyel özgürleştirici yanlarını hesaba katabilen bir kuramsal çerçeveye. Şimdiden sonra, üretken bir kuram, sosyalizmle somut toplumsal eyleyenler (örneğin işçi sınıfı) arasında gerekli bir bağ olmadığı, ilerici bir politikanın çıkartılabileceği öncelikli bir noktanın (örneğin marjinalite) olmadığı ve her şeyin değişik özne ilişkileri arasındaki ilişkiyi kavramanın biçimine bağlı olduğu konumundan yola çıkmalıdır.

Althusser’in “son kertede” belirleyici ekonomi görüşünün determinist yönü reddedilse de, onun Freud’dan aldığı “üst belirlenim” kavramı reddedilmez. Üst belirlenim, kimlik kavramına simgesel bir biçim verecektir; artık, kimlik, kökenini çoklu kaynaklardan alan ve akışkanlığını da buradan edinen bir şey olarak kavranmaktadır. Üst belirlenim ve simgesel olan, öznenin birçok söylem içinde oluşmuş olmasını gerektirir. Laclau ve Mouffe’e göre bu, toplumsal ilişkiler bağlamında, simgesel ya da söylemsel bir konuma sahip olmayan hiçbir kendilik olmadığı anlamına gelir, ama gerçeklik, söyleme indirgenemez. Toplumsal ilişkiler alanı içinde, söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler arasında bir fark yoktur. Bu epistemolojik noktada bir anlaşma sağlansa da sağlanmasa da, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* yazar-

larının hedefi, politikaya ve topluma yönelik özcü ve homojenleştirici bir bakışın ötesine geçmektir. Köktenci ve totaliter Nazizm ve Komünizm rejimlerini doğuran şey, özcülüktür, demektirler.

Daha kesin konuşacak olursak, yine de, kimliğin, Laclau ve Mouffe tarafından ana hatları çizilen çerçeveden nasıl çıktığı önemlidir. Gerçekten de özne ya da kimlik nedir? Bunun kısa yanıtı şudur: Kimlik, kendi üzerine kapanmış özerk bireye indirgenememesi anlamında, sabit değildir, toplumsal yapıya da karşılık gelmez. Aslında kimlik ne sabittir ne de bütünüyle akışkan. Zorunluluk (toplumsal yapı) ile olumsallık (bireysel özerklik) arasındaki çelişik gerilimin bir ürünüdür daha çok. Kimlikler arasındaki ilişki, toplumsal antagonizmanın temelidir. Toplumsal antagonizmanın altında herhangi bir sebep yoktur, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’nin temel tezi budur. Ancak, antagonizmalar kesinlikle kaçınılmazdır, çünkü kimlikler (buna toplumsal yapının kimliği de dahildir), asla bütünüyle sabit olamazlar. Hegemonya, kimliklerin, toplumsal antagonizmalar bağlamındaki diğer kimliklerle ilişkili olarak geçici sabitliğidir.

Laclau, daha sonraki kitabında, bütünüyle kendi kaderini tayin eden kimliğin toplam özerkliğe karşılık geleceğini söyleyerek bu nok-

taları ayrıntılandırır.⁴ Durum böyle olsaydı, bireysel özerkliğin ortaya çıkması gereksiz olurdu. Tek başına kimliğin kısmen belirlenen ve kısmen akışkan bir şey olduğu olgusu bile onu süre giden bir politik sorun haline getirir. Öte yandan, eğer özne, hiçbir şey değil de toplumsal yapının belirlediği bir şey olsaydı, yapıyla aynı şey olurdu, tıpkı klasik Marksizm'in varsayma eğiliminde olduğu gibi. Kimlik bir ilişkiler sistemi içinde oluşturulur -Saussure'un sözleriyle, ilişkiseldir- ama bu ilişkilere indirgenemez. Kimlik aynı zamanda hem ilişkisel hem özerktir. Gerçekten de kimlik, bundan gelen yerinden edilmişliğin ürünüdür.

Kimliği bu şekilde kuramlaştırma tarzı, Laclau'nun düşüncesinde örneklenen bir konuma sahiptir. Bunun anlaşılması, Laclau'nun bir dizi konudaki düşüncelerine ışık tutulabilir. Yani toplumsal yapı hiçbir zaman tamamlanmış değildir; hiçbir zaman bütünüyle kendisiyle özdeş değildir ve her zaman yerinden edilmeye tabidir. Eğer (bu yapı), kendisiyle özdeş homojen bir bütünlük olsaydı, yapının öğelerinin (örneğin bireylerin), yapının kendisiyle özdeş olduğu kapalı bir sistem olurdu. Benzer bir biçimde, hegemonya, kimlikler arasındaki

hem zorunlu hem de olumsal bir ilişkiler kümesidir. Hegemonya, -demokrasi terimi gibi- anlamın hem bağlamsal hem de herhangi bir özel bağlamdan bağımsız olduğu yüzer gezer gösterenin bir örneğidir. Toplumsal yapı hem "kararlaştırılmaz" hem de belirlenmiştir. Aslında, antagonizmayı* -Laclau'nun politika-sındaki bu anahtar ögeyi- doğuran da, toplumsal yapının kararlaştırılmaz doğasıdır. Antagonizmalar politikanın temelidir ve politika da toplumsal yapıyı açık tutan şeydir. Her türlü politik edim (olumsallığın örneği), yalnızca bir dizi "tortulaşmış" pratikle ilişkili olarak gerçekleşir. Tortulaşmış pratikler, zorunluluk ögesidir ve bu öge olmasaydı, toplumsal yaşam saf bir olumsallığa, yani belirsizliğe sürüklenirdi. Politika toplumsal pratikleri değiştirir, ama ortada bir politika olması için, aynı zamanda görece değişmeyen tortulaşmış -tarihten ya da gelecekte miras kalan- pratiklerin de var olması gerekir. Antagonizmalar bir merkezleştirme pratiği haline gelirler; ama merkezleştirme, yapı hiçbir zaman bütünüyle denge içinde olmadığı için oluşan merkezlerle mümkündür ancak. Merkezler, antagonizmayla ve yapısal olanın yerinden edilmesi yoluyla oluşurlar. Sonuç olarak, gösterim bütü-

* antagonizma: iki şeyin yanyana geldiğinde asla bir dengeye, huzura kavuşmaya-çagını birbirlerini negatif yönde etkilediğini ifade eden sosyo-politik durum (ç.n.)

nüyle saydam olamaz, çünkü bu, gösterimin kendisinin ilişkisinin ortadan yok olmasına sebep olurdu. Bir başka deyişle, gösteriminin gösterileni görünür hale getirmeyi başarması için, belirli bir donukluk takınması gerekir.

Sıkça belirtildiği üzere, böyle bir düşünce tarzı, Derrida'nın felsefesinde açığa çıkan, metafizik karşıtı ve özcülük karşıtı dürtüye bir şeyler borçludur. Çelişiklik yasasına sıkı sıkıya bağlı olmaktan kaynaklanan (kimi zaman kısır) bir muhalefetin şu ya da bu kutbunda kolayca tuzağa düşen bir düşünceyi atlayıp geçme çabasındaki Derrida, "katışıklılık" konusunda ısrar eder. Eşzamanlı olarak hem bunu *hem de* başka bir şeyi temel alan bir mantığı savunur. Ancak, böyle bir yaklaşımın "apolitik" olmak gibi kötü bir ünü vardır. Bu bakımdan, Laclau'nun düşüncesinde şaşırtıcı olan, onun Derrida'nın anlayışlarını politikanın en sonunda kendi haklarını isteyeceği bir temele dönüştürmesidir. Gerçekten de, Laclau'ın okumasına göre, belirlenimciliğin ya da özcülüğün her türü, politikanın ölümü demektir.

Bunun ışığında, Laclau'nun tutkusu, çağdaş politikadaki -örneğin feminizm, ekoloji, kültürel çoğulculuk ve savaş karşıtı hareket- temel sorunların ve hareketlerin özerk ve olumsal olarak oluşturulduğunun anlaşılması gerekliliğini

göstermektedir. Sınıf mücadelesinin ya da ekonomik sorunların kaçınılmaz biçimde ortaya çıkışı olarak görülemezler. Diğer adı "zorunluluk" olan ve tarihsel yazgısı toplumun bütününe çıkarına olarak iktidarı üstlenmek ve böylece sosyalizm çağını müjdelemek olan bir işçi sınıfının yer değiştirmiş bir dile gelmesi olarak hiç görülemezler. Tersine, Laclau'nun söylemek istediği üzere, madem ki determinizm çağı en sonunda son bulmuş gibi görünüyor, çağdaş dönem, (diğer adları "iktidar" ve "olumsallık" olan) politikanın, özerk eylem olarak, insan işleminde hakkı olan yeri arak aldığı bir dönemdir. Bu bağlamda Laclau "toplumsal kimliğin oluşturulmasının bir iktidar edimi olduğunu ve kimliğin aslında iktidar olduğunu" söyleyebilmektedir.⁵

Kimliği iktidara eşitlemenin içerdiği temel yönlerden biri, Amerikan bireycilik geleneğine özgü, varsayımlı olarak özerk kişiliğin sorunlu hale gelmesidir. Çünkü, gördüğümüz gibi, bireyin aslında toplumdan önce geldiğini ve bu yüzden bir tür özerk ve yalıtılmış monad olduğunu varsaymak, ortada yalnızca bireyleri kendi bireylikleri içinde belirleyen bir toplumsal yapıdan başka hiçbir şey olmadığını varsaymak kadar inanılmazdır. Bu özerk bireysellik fikri üzerinde temellenen çoğulculuk, seçkinciliğin ters yüzü haline gelir ancak: böyle-

ce çoğulculuk ve seçkincilik, aynı belirlenimci madalyonun iki yüzü olur: her ikisi de, kendi yöntemleriyle, politikaya son verirler. Eğer metafizik bağlantılar hakkındaki mitler (örneğin Marksizm'in ekonomik koşulların ürünü olan proletarya miti ve Amerikan bireyciliğinin yalıtık birey miti) çağdaş döneme dek toplumsal ve politik yaşama şekil verdiyse, Laclau mite son vermek ister. Çünkü mit ve olumsuzluk-mit ve politika- birbirlerine öyle karşıt görünür ki, mit, politikayı ortadan kaldırmak ister.

Ancak, bu son noktaya özel olarak değinecek olursak, Laclau'yu ciddi şekilde okuyan herkesin (onun son eserinde bile) Marksist geleneğe sürekli göndermelerde bulunduğunu kabul etmesi gerekir, öyle ki, Laclau'nun kendisi de Marksizm'le organik olarak bağlantılıymış gibi görünür. Marks'ın metinleri ve Troçki'nin eşitsiz gelişim kuramı, Laclau'nun kuramlaştırmalarında önemli bir sıçrama tahtası oluşturmaya devam eder gibidir. Sonuç olarak, okuyucu Laclau'nun Marksizm'le ilişkisinin tam olarak ne olduğunu sorabilir elbette. Bu konum, kendisinin iddia ettiği gibi gerçekten de "post-Marksist" midir? Eğer Marksizm, bütün biçimleriyle dogmatik ve özcü olarak görülüyorsa, öyleyse neden ona göndermelerde bulunup durmaktadır? Ancak, bundan da öte bir şey vardır;

Laclau, Marks'la olan olası ilişkisini, kendi görüşlerinin ışığında kuramlaştırmamış gibidir. Çünkü, eğer politik ve toplumsal pratiğin koşulları ve biçimleri arasında içkin bir bağlantı olmadığını kavramamız gerekiyorsa ve eğer, ek olarak, bütün kimlikler yerinden edilme, antagonizma ve -çeşitli sınırlar dahilinde- olumsuzluğun sonucu ise, bu, Marksist dogmatizmin yanlış olduğunu söylemek anlamına gelmez mi? Çünkü bugünümüz, bizi geçmişin kökten yeniden değerlendirilmesine götürmüştür ve bu yeniden değerlendirmeden bağımsız olarak geçmişi bilebileceğimizi iddia edemeyiz. Her ne kadar, fazlasıyla tarihselci bir görüş, geçmişi geçmişin terimleriyle anlayabileceğini iddia etse de, tarihselciliği kabul etmek, Laclau'nun projesindeki genel akışa hiç de uyan bir şey değildir. Öyleyse yalnızca, dogmatik Marksizm'in "kendi zamanına göre" doğru olduğunu söyleyip geçemeyiz, çünkü bu, Marksizm'e yönelik, bugünün ilgilerinden bağımsız bir anlayışın var olabileceği anlamını da içinde barındırır. Laclau'nun "hegemonya" ve "yerinden etme" kavramları, Marksizm'i yeni bir ışıktan anlamamızı sağladı: ve bu ışık, olumsuz bir ışıktır. Hegemonya, dogmatik Marksizm'le bütün politik bağlantıları kesmemiz gerektiği anlamına gelir. Ancak Laclau, kendi çalışmalarının bu noktadaki içerimlerini

kabul etmeye pek istekli görünmüyor.

Kuşkusuz, Laclau'nun kuramının konumunun tam olarak ne olduğu sorusu da bununla bağlantılıdır. Laclau'nun görüşleri ile kendi tanımladığı ve kuramsallaştırdığı sunuşlar -antagonizmaların sunuşu ve hegemonya dürtüsü- arasındaki ilişki nereye kadardır? Laclau, buna yanıt olarak -bağlı olduğu Derridacı mantığı izleyerek- kuramının dile getirmekte zorluk çektiği ortamı "paylaştığını ama ona ait olmadığını" söyleyebilir. Bir başka deyişle, bugüne dek oldukça alıştığımız ya şu/ya bu, biri kazanır/biri kaybeder mantığından vazgeçersek, hegemonya kuramının kendisinin de "hegemonyalaştırma" oyununda söz konusu olduğunu ve bu yüzden de titizliği elden bırakmamak gerektiğini görebiliriz. Hegemonyanın da, ilk önce Gödel ve modern bilim tarafından ortaya konulan "kararlaştırılmaz" mantığın karakteristiği olmasının sebebi budur.

NOTLAR

1. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik bir Politikaya Doğru*,

Londra ve New York, Verso, 1985 (üçüncü baskı 1989).

2. Ernesto Laclau, "Latin Amerika'da Feodalizm ve Kapitalizm", *New Left Review*, 67 (1971), *Marksist Kuramda Politika ve İdeoloji: Kapitalizm, Faşizm, Popülizm* (1977), Londra, Verso, ikinci baskı, 1982, s. 15-50'de derlendi.
3. Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 85.
4. Ernesto Laclau, *Zamanımızın Devrimi Üzerine Yeni Düşünceler*, Londra ve New York, Verso, 1990, s. 37.
5. a.g.e., s. 31. Vurgular Laclau'ya ait.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Althusser, Derrida, Foucault, Touraine

Laclau'nun önemli yazıları

New Reflections on the Revaluation of Our Time, London and New York, Verso, 1990

Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (with Chantal Mouffe), London and New York, Verso, 1985 (third impression 1989)

Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism, London, Verso, 1977 (second impression 1982)

Başka okumalar

Geras, Norman, 'Post-Marxism?', *New Left Review*, 163 (May/June 1985)

Rustin, Michael, 'Absolute voluntarism: A critique of a post-Marxist concept of hegemony', *New German Critique*, 43 (Winter 1988), pp. 146-73



ALAIN TOURAINE

(1925-)

Alain Touraine, Paris'teki 1968 Mayıs olaylarından derinden etkilenen bir sosyologdur. Nanterre Üniversitesi'nde öğretmen olan Touraine, öğrencilerin 1968'deki politik eyleminin artık tepkisel olmadığını gördü: Bu eylem, varolan politik biçimler ve iktidar ilişkileri içinde değildi artık. Dönüşmeye açık karakteri ile ayırt edilen bir davranış biçimi haline gelmişti: Toplumsal yapının temel bazı yanları, Touraine'in "toplumsal hareket" diyeceği şey tarafından değiştirilme süreci içindeydi. Touraine'in, Amerikan akademik sistemine yönelik doğru zamanlı bir incelemeyle birlikte öğrenciler ve işçiler üzerine yaptığı çok sayıda incelemeye rağmen ve Latin Amerika üzerine kitapları ve makaleleri ile birlikte, toplumsal hareketleri kavramlaştırması ve bu hareketler üzerine yaptığı incelemeler, onun toplumsal yaşamının sosyolojisinin tek önemli özelliğidir kuşkusuz. Öyley-

se, toplumsal hareketteki anahtar öge, eylemdir: toplumsal sisteme karşı eylem. Touraine'in tutkusu, özellikle daha sonraki çalışmalarında, eylem üzerine yapılan böylesi bir vurgunun kaçınılmaz olarak iradecilik ya da bireyciliğe götürmeyeceğini göstermektir. Ne iradecilik ne de bireycilik, eylemin öznesinin içyüzüne dair bir anlayış vermez.

Alain Touraine 1929'da doğdu. Babası, kuşaklar boyunca tıp pratisyeni olmuş bir aileden geliyordu. Ecole Normale Supérieure'e girerek akademik kariyere yazılmış olsa da Touraine, savaştan sonra aile geleneginden kopmaya karar verdi ve çalışmak üzere, Fransa'nın kuzeyindeki bir kömür madenine gitti. Bu deneyim onda sosyolojiye yönelik bir ilgiyi besledi ve Touraine, 1950 yılında, Centre National de la Recherche Scientifique (Fransız Ulusal Araştırma Kuruluşu)'ndaki sosyolog Georges Friedmann'a katıldı.

Touraine'in ilk önemli araştırma yazısı, Paris'teki Renault otomobil fabrikasında çalışma üzerine bir inceleme idi ve 1955'te yayımlandı. Bir sonraki önemli çalışması *Sociologie de l'action* bundan on yıl sonra geldi. Touraine, 1952'de Fransa'dan ayrıldı ve Talcott Parsons ve Pauls Lazarsfeld'le birlikte öğrenim görmek üzere Amerika'ya gitti. Ayrıca UCLA da dahil olmak üzere çeşitli Amerikan üniversitelerinde dersler verdi. Böylece Amerikan sosyolojisine dair içeriden bir bilgiye sahip olan birkaç Fransız sosyoloğundan biri haline geldi. Touraine'in toplumsal eylem kuramı Parsons'un toplumsal sistem kuramının bir eleştirisidir. Touraine, 1960'dan itibaren Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'te ders vermeye başladı.

Touraine'in yaşadığı 1968 Mayıs deneyimi, katı bir biçimde tasarlanmış, özünde kendini yeniden üretme ilgisiyle ayırt edilen organik, işlevsel bir bütün olarak toplum kuramının yetersiz olduğuna dair görüşünü doğruluyordu. Çünkü bu görüş, toplumların değişme biçimini hesaba katmadığı gibi toplumsal eylemin çeşitli biçimlerine gereken ağırlığı da vermiyordu. Yapısalcılığın dogmatik bir versiyonuna olduğu gibi Foucault'nun ilk dönemine de karşı çıkan Touraine, modernite üzerine yakın dönemde yaptığı bir incelemede,¹ Foucault'nun hapis-

hanenin ve cinselliğin tarihi üzerine yaptığı daha sonraki çalışmalarının öznenin toplumsal yaşam incelemesine yeniden sokulmasındaki önemini kavramıştır.

Touraine, toplumsal eylemin önemine vurgu yapsa da, yapı ve "tarihsellik" eylemcileri üzerindeki etkilere kesinlikle ilgisiz değildir. Gerçekten de toplum yalnızca toplumu yerine yerleştirecek olan ayrık eylemlerin ya da olayların sonucu değildir. Aksine, eylem (toplumun yeniden üretileceği) yeni toplumsal yapı öğeleri *üretecek* olduğu için, varolan kurumlar ve görece sürekli kültürel biçimler içinde ve onlara karşı işlemelidir. Öte yandan, Touraine'in, toplumun kuruluşunda eyleme atfettiği rolün önemini küçümsemek güç olurdu. Bunun farkında olmak için, Touraine'in 1968'den kısa bir süre sonra, *Toplumun Kendini Üretmesi*'nde toplumun toplumsal eylemden başka hiçbir şey olmadığını, çünkü "toplumsal düzenin toplumun varoluşu için toplum üstü bir gerekçeye sahip olmadığını" söylediğini hatırlamak yeter.² Touraine, 1970'lerin başındaki çalışmalarında "toplum" terimini kullanmaya devam eder ve sosyoloji onun için, Durkheim için olduğu gibi, hâlâ bir toplum incelemesidir, ama buna, toplumun artık kendini dönüştürme yeteneğine sahip bir sistem olarak görülmesi bükümünü eklenmiştir. Oysa Durk-

heim'a göre toplum, normal durumu bir denge durumu olan bir organik sistemdir. Daha sonra, özellikle 1980'lerde, Touraine, sosyolojinin hem eylem ve dönüşüm kavramlarının hakkını verip hem de bir toplum incelemesi olarak kalıp kalamayacağını sorar. Cevabı hayırdır ve sosyolojinin, bundan böyle, doğa bilimlerinde açık sistem gibi şeyler konusunda gerçekleşen gelişmelerin ışığında bir değişim incelemesi haline gelmesi gerektiğini söyler. Sosyoloji konusunda daha derin olarak, Touraine, -bir verili koşullar kümesi örneği olarak- sınıfın, hükmetme ve hükmedilme ilişkilerini açığa çıkaran şeyin verili koşullar değil, eylem olduğu kavrayışı karşısında bulunduğu konumu terk etmesi gerektiğini ve böylece açıklayıcı bir kategori olarak "sınıf"ın, yerini "toplumsal hareket"e bırakması gerektiğini ileri sürer.³ Ancak, değişim üzerine bu odaklanma, yapısal sorunların artık varolmadığı görüşüne götürmemelidir; çünkü eylem, gerçek anlamını yalnızca yapıyla ilişki içinde alır. Daha kesin konuşacak olursak, Touraine, "toplumsal hareketlerin" doğasını nasıl tanımlamaktadır?

Öncelikle, çözümlemesini⁴ üç toplumsal çatışma biçiminin tayin edilmesine bağlar: (1) özel bir reformun talep edilebileceği savunmacı kolektif davranış; (2) kararları ya da hatta bir kararlar sistemini değiştir-

meyi hedef alan toplumsal mücadeleler ve (3) toplumsal hareketler. Touraine'in bu üç biçimi betimlemek üzere verdiği fabrika zemini örneğinde, kolektif eylem, eşit nite-likteki insanlar arasındaki ücret farklılıklarının kaldırılması talebinde açığa çıkar. Bu, halihazırda mevcut yapı ile ilgili özel bir reformdur. Toplumsal mücadele, işçilerin karar almada daha büyük bir rol talebi olsaydı ortaya çıkacaktı. Sonuç olarak, fabrikadaki ve böylece genel olarak toplumdaki toplumsal iktidar ilişkilerinin dönüşmesine yönelik bir girişimde bulunmak, bir toplumsal hareketin ortaya çıkışına karşılık gelecekti.

Genel olarak toplumsal hareket, her zaman tepkisel olan kolektif davranışın aksine tepkin bir kuvvet değil, etkin bir kuvvettir. Toplumsal hareketler, genel olarak "tarihselliğin" denetimi için savaşırlar. Tarihsellik, toplumsal yaşamın genel kültürel biçimleri ve yapılarına karşılık gelir. Eğer "toplum" terimi toplumsal bütünleşme anlamına geliyorsa, "toplumsal hareket", toplumsal bütünleşmenin varolan bir biçimine muhalif olan çatışmacı bir eylemi içerir. Mevcut toplumsal bütünleşmeye karşı bu meydan okuma, kesinlikle, toplumun böyle bir kriziyle ve toplumsal örgütlenmenin yıkılmasıyla aynı değildir. Toplumsal eylemin getirdiği değişiklikler, bu yüzden de, Parsoncu terim-

lerle patolojik ya da “işlev bozukluğu” olarak görülmemelidir. Yani toplumsal hareketler sosyolojisi, bir biçimden öbürüne aşamalı olarak evrimleşen bir süreç -örneğin Batı toplumunun gelenekten moderniteye değişimi- içindeki organik bir sistem olarak toplumun incelenmesinden belirgin bir farklılık gösterir.

Eylem kavramını toplumsal yaşamın temeli olarak ciddiyetle ele alan bir sosyoloji, toplumsal sınıfları, çelişiklik özelliği öne çıkan bir durumun basit bir cisimleniş olarak değil eylemciler olarak görecektir artık. Marks'ın aksine Touraine, kendinde sınıf olmadığını söyler, çünkü sınıf bilinci olmayan sınıf yoktur. “Toplumsal sınıf, bir hareketin, adına eylem yaptığı kategoridir.”⁵ Touraine, toplumsal harekete örnek olarak kadın hareketine dikkat çeker. Bu harekette hedef yalnızca liberal değerleri hatırlatarak varolan eşitsizliklere tepki göstermek değildir, kültürel ve toplumsal yaşamın normlarını ve değerlerini değiştirmektir. Kadın hareketinin etkililiği yoluyla, erkeklerin ev içinde yeni bir konum üstlenmesi ve kadınların kamu yaşamında yeni fırsatlara sahip olması olanaklı hale gelir. Kadın hareketi aynı zamanda toplumsal bir hareket olarak da örnek niteliğindedir, çünkü siyasi bir parti gibi, önceden var olan bir politik biçime indirgenemez. Toplumsal bir hareket her zaman parti politikalarını aşar.

Touraine'e göre toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı yüksek ölçüde katmanlı ve hiyerarşik toplumların ortadan kaybolmasıyla aynı zamana rastlar. Bu, tam eşitliğin gerçekleştiği anlamına gelmez; Batılı sanayileşmiş toplumlarda, orta sınıfta muazzam bir büyüme olduğu ve şimdi görülen toplumsal oluşum kendi yapısını değiştirmek üzere müdahale edebilen bir oluşum olduğu için, toplumsal duvarların kesinlikle alçaldığı anlamına gelir. Katı hiyerarşik ve sınıf temelli toplumların ortadan kaybolmasıyla birlikte, eylemi belirleyen -örneğin altyapı ile üstyapı arasındaki Marksist ilişki gibinesnel koşullar da kaybolmuştur. Artık koşulları belirleyen şey eylem olduğu için, sosyologlar, toplumsal hareketlere karışmadan bu hareketleri inceleyemezler. Touraine'in dediği gibi, soğuk nesnellik, toplumsal hareketin sıcaklığıyla temasa geçemez. Öyleyse eylem, içeriden incelenmelidir; ama bu, araştırmacının eylemcilerin ideolojisini benimsemesi anlamına gelmez; tam tersi. Hedef, Touraine'in “evirme” dediği bir “tersine çevirme”ye ulaşmaktır. Araştırmacı bunu ilk önce kendine uygular, ardından eylemciler üzerinde dener, ta ki, araştırmacı ve eylemcilerin, çatışmanın en yüksek olası anlamını ortaya çıkarmak üzere bir araya geldiği noktaya dek.

Touraine, daha yakın dönemde (1992), modernite incelemesini ye-

niledi. Bu inceleme, öncelikle, modernitenin Descartes ve Aydınlanma ile başlayan erken modern çağın içine yerleştirilmesini içeren hâkim tanımlarla ilgileniyordu. Bu okumada bile, Touraine için modernitenin yönelişinin temelde seküler olduğu ve bütün nihâilîği dışladığı açıktır. Ancak, modernite, ilerleme taahhüdüyle tarihe getirilecek olası bir sonu dışlamaz; böyle bir son araçsal akılsallığın hâkimiyeti tarafından olanaksız kılınabilir. Araçsal akılsallık -Weber'in *zweckrationalität*'i ya da araçlar-amaçlar akılsallığı- araçların değerlendirilmesine götürür: Teknolojik, bilimsel, mantıksal vs. araçlar kendi başlarına amaç haline gelirler. Araçsal akılsallık; akıl, özgürlük, yöntem, evrenselcilik ve ilerleme gibi Aydınlanma değerleri yürürlükteyken de hâkimdir. Benzer bir biçimde, somut halini yurttışta bulan kişi ya da birey, politik ve toplumsal eylemin merkezi odağı haline gelir ve modern çağa ayırt edici tarihsel görünümünü verir.

Frankfurt Okulu'nun, Foucault'nun ilk dönem çalışmalarının ve son zamanlarda "post-modern"lerin çalışmalarının ortaya çıkmasıyla birlikte, hem araçsal hem de tümel akıl, özne, ideolojiler ve temel değerler fikri yoğun bir baskıya maruz kaldı. Modernitenin, tam da üstesinden gelmeye çalıştığı baskılara yol açtığı düşünülmektedir; araçsal aklın yaşamın bayağılaştırılmasına

sebebi olduğu ve öznenin ideolojinin ya da artık ölme noktasında olan özel bir epistemolojik yapısının ürünü olduğu düşünülmektedir.

Touraine, buna cevap olarak, eleştirinin, modernitenin kendisine karşı bölünmüş olduğunu kavramayı başaramadığını öne sürer: modernite "öz eleştirel" ve "kendi kendine zarar verici"dir. Nietzsche ve Freud'un yazıları, tam da, post-modern yazılarda bulunanlar da dahil olmak üzere, modernitenin eleştirisi için sıklıkla kullanılan yazıları, bu bölünmenin en açık kanıtıdır, Dahası Touraine, -çekilmez derecede seçkin bulduğu- Frankfurt Okulu'na göndermeler yaparak, teknolojik akılsallığı bir takım tümel amaçlar adına kötülemekte sorun olmadığını, ama bu girişimin her zaman totaliter bir sonuç tehlikesini barındırdığını söyler. Ve şöyle devam eder:

Bizim toplumumuzun güçsüzlüğü teknik araçların iç mantığınca yok edilen amaçların ortadan kaybolmasından değil, tersine, modernitenin kendisi, yani artık akılsallıkla ilgi kurmayan eylem mantıklarının -haz, toplumsal statü, kâr ya da iktidar arayışı- ayrı ayrı gelişmesi tarafından parçalanarak akılcı modelin bozulmasından ileri gelir.⁶

Freud, Nietzsche ve daha az ölçüde Foucault'yu yeniden yorumla-

yan Touraine, dünyanın olası bir “yeniden büyülenmesi”nin aracını bulur. Çünkü her üç düşünürün yaptığı da -özneye karşı o kadar olmasa da- öznenin toplumsal olarak kutsanmış versiyonu olan “kişiliğe” karşı hemen hemen çürütülemez bir eleştiri üretmektir. Kısacası, bu modernizm karşıtları, hem kuramlarında hem de uygulamalarında, öznenin -saf eylemci- uzlaşımlaştırılmış bir davranışlar ya da simgesel biçimler kümesine indirgenemeyecek bir kendilik olduğu tekilliğin farkındadırlar.

Touraine, eyleyen öznenin bu şekilde yeniden canlandırılmasının ışığında sosyolojinin indirgemeci olduğu görüşüne karşı hararetle olmayan bir sav da sunar. Özellikle Nietzsche, Simmel ve Weber’in kişiliğinde, yararcı olmayan bir sosyoloji, oluşum halindedir. Onların açtığı yol gidilmeyi beklemektedir. Touraine, benzer bir biçimde, Foucault’nun yaşamının sonuna doğru özne üzerine yazdığı yazılarında, özneliliğin, boyun eğmenin bir biçimine karşılık geldiği düşüncesinden, öznenin kendini dönüştürme yeteneğine sahip olduğu düşüncesine doğru bir kayış olduğunu tespit eder. Bu dağınık anlayışları temel alarak, modernitenin “yeniden icat edilmesi” gereklidir. Modernitenin önceki biçiminin olumsuz yönlerine sahip olmayan yeni bir toplumsal bütünleşme ilkesi bulmak gerek-

lidir. Touraine’in “yeni modernite”sinde özne ve akıl, toplumsal varoluşun daha belli başlı yönlerinin aktığı mecralar haline gelir (“yaşam”, “tüketim”, “ulus” ve “işletme”). Aydınlanma’daki birleşme ilkesinin tersine, özne “parçalanmış kültürel alanı yeniden inşa eden” düzenleyicidir.⁷ Bütününü narsist benlikteki³ gibi kendi üzerine kaplanmış olmaktan uzak olan özne, arzuları ve ihtiyaçları ulusa ya da işletmeye ait bir bilinç içinde birleştirme girişimi haline gelir. Kişi, kişiliğe yönelik merkezileştirilmiş bir kavrayıştan iki kutuplu bir görüşe ulaşır: öznenin toplumsal bütünlüğün parçalarından herhangi birine indirgenememesinin sebebi de budur.

Touraine, her şeyden çok, eylemci olarak ve hareket olarak, dolayısıyla da eylemin temel belirleyenleri olarak sınıf ve verili durum kavramlarının yerini alan bir özneyi yeniden ortaya koymak ister. Ahlaki ve kişisel sorunlarla bağlantılı kanıların seferber edilmesi, politik alandaki işyerinin ve parti önderliğinin hükümünün yerini alır. Genel olarak, hedef, umudu yeniden icat etmektir; kökenleri yeniden icat etmeyi içeren popülist anlamda değil, toplumsal bütünleşme için zorunlu olan yeniden üretimin yanı sıra yeni toplumsal biçimlerin üretimine yol açan eylem anlamında.

Touraine’in yeni modernitesine

yönelik bir değerlendirme, bu modernitenin postmodern deneyim denilen şeyin çoğunlukla karakteri olan önsel kötümserliğin güçlü bir panzehiri olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Benzer bir biçimde, eylemci olan özneyi tepkici olan benlikten ayırt eden nüanslara dikkatli bakınca, Touraine'in eylem ve özgürlük sorunlarını bir on yıl öncesinden pek de daha az görünmeyen bir biçimde öne çıkardığı görülür. Touraine'in görüşlerinin ışığında var olmaya devam eden soru şudur: Normalleştirilmiş benlikten etkin özneye geçişi nasıl anlamalıyız? Bu hareketin altında yatan ilke tam olarak nedir? Yeni bir dönüşlülüğün temelini sağlayan şey Touraine'in kuramı mıdır? Yoksa maddi koşulların -yani eylemin- kendisi mi?

NOTLAR

1. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, s. 198-201.
2. Alain Touraine, *Toplumun Kendini Üretmesi*, çev. Derek Coltman, Chicago, University of Chicago Press, 1977, s. 2. Metnin Fransızca baskısına *Production de la société* adı verilmektedir, Paris, Seuil, 1973. *Production* kelimesinin "kendini üretme" olarak çevrilmesi, Touraine'in daha sonraki çalışmalarında, eylem bir özneye ya da varolan toplumsal biçimler tarafından sunulmayan bir tekillikle ayırt edilen bir kendilikle ilişkiliyken "kendi"nin verili bir toplumsal biçimin ürünü olduğunu açıklama çabası göz önüne alındığı zaman yarıltıcıdır.
3. Alain Touraine, "Sosyoloji Hâlâ Toplum İncelemesi midir?", çev. Johann Arnason ve David Roberts, *Thesis Eleven*, 23 (1989), s. 19.
4. Alain Touraine, "Toplumsal Hareketler: Sosyolojik çözümlemede özel alan mı merkezi sorun mu?", çev. David Roberts, *Thesis Eleven*, 9 (Temmuz 1984), s. 5-15.
5. a.g.e., s. 9.
6. Touraine, *Critique de la modernité*, s. 125-6.
7. a.g.e., s. 256.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bourdieu, Foucault, Habermas, Simmel

Touraine'in önemli yazıları

L'Evolution du travail ouvrier aux usines Renault, Paris, CNRS, 1955

Sociologie de l'action, Paris, Seuil, 1965

The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society (1969), trans. Leonard F.x. Mayhew, New York, Random House, 1971

The Self-Production of Society (1973), trans. Derek Coltman, Chicago, University of Chicago Press, 1977

The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements (1978), trans. Alan Duff, New York, Cambridge University Press, 1983

(et al.) *Solidarity. An Analysis of a Social Movement: Poland 1980-1981* (1982), trans. David Denby, Cambridge, Cambridge University Press, 1983

(et al.) *Anti-Nuclear Protest: The Opposition to Nuclear Energy in France*, trans. Peter Fawcett, Cambridge, New York, Cambridge University Press, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983

'Social movements: Special area or central problem in sociological analysis?', trans. David Roberts, *Thesis Eleven*, 9 (July 1984), pp. 5-15

Return of the Ac-

tor: *Social Theory in Postindustrial Society*, trans. Myrre Godzich, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987

'Is sociology still the study of society?', trans.

Johann Arnason and David Roberts, *Thesis Eleven*, 23 (1989), pp. 5-34

Critique de la modernite, Paris, Fayard, 1992

Başka okumalar

Scott, Alan, 'Action, movement, and intervention:

Reflections on the Sociology of Alain Touraine', *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 2,8 (February 1991), pp. 30-45

MODERNİTE

Modernite sözcüğüyle sanayileşme kastedilebilir. Ancak, modernitenin habercisi olduğu gerçek değişiklikler karşısında büyülenmiş olan bu kitaptaki düşünürler, modernitenin kapısını açan anahtarı, bilinçte ortaya çıkarılan değişikliklerde görüyorlardı. Aslına bakılırsa, modernite büyük ölçüde bilincin kendi başına bir kuvvet olarak değerlendirilmesinde ve kavranmasında anlaşılabilir. Baudelaire'in modernitenin "geçici, kısa süreli ve olumsal" olduğunu söyleyen sözü bu anlamda anlaşılabilir. Joyce ise, yazı sanatı (roman) için, bunun sonuçları üzerinde ciddi bir çalışma yürütmeye girişen bir yazardır.



WALTER BENJAMIN

(1892-1940)

Walter Benjamin'in çalışmaları üzerinde inceleme yapanların açık hale getirmeye başladığı gibi, "Benjamin'in metinleri gibi açıkça çeşitli bir metinler grubundan bir birlik oluşturmaya çalışmak, her zaman, daha başından karaya oturacaktır."¹ Benjamin -Alman trajik dramasından Romantizm'e, dile ve çeviriye, filme, Paris, Baudelaire, Marksizm ve hikâye anlatıcılığına kadar- olanüstü geniş bir başlıklar dizisine yazmakla yetinmedi, biçimsel olarak da düzyazı, tanıtı, aforizma ve alıntı arasında dolaştı ve çoğunlukla da kendini hikâye anlatıcılığı, edebi eleştiri, tarih yazıcılığı ve felsefe türleri arasına yerleştirdi. Musevilikten, Marksizm'den ve modernitenin ilerici yönleri olarak gördüğü şeylerden değişik biçimlerde etkilenen Benjamin, yeni bir entelektüel çağın eşliğinde durur. Ve yine de yaşamını, belki de sonsuza dek, özel araştırmacılığın teçhizatlarına

boğazına dek gömülmüş biçimde yaşadı. Bu, hikâye anlatıcısı Benjamin'in kendisinin de çok iyi bir şekilde betimlediği gibi, gözden kayboluş noktasındaki bir varoluş biçimiydi.

Walter Benjamin, 1892'de, Berlin'de, Yahudi bir sanat simsarının oğlu olarak doğdu. Hümanist bir cimnazyumda eğitim gördükten sonra Berlin'in yanı sıra Freiburg'da da felsefe ve edebiyat eğitimi aldı. Üniversitedeyken radikal Yahudi öğrencilerin önderi haline geldi ve arkadaşı Gershom Scholem gibi Yahudi mesihi ve Kabala düşüncelerinin etkisi altına girdi.² Scholem'in anarşist politik sempatilerle karışık Siyonizm damgası, Benjamin'in üzerinde güçlü bir etki yarattı. Benjamin, Münih'te İbranice eğitimi görürken Ütopik felsefeci Ernst Bloch'la tanıştı ve Scholem'le birlikte 1924'te Filistin'e gitmeyi düşündü, ama Litvanyalı aktris ve aşırı

komünist Asja Lacis'le evlenmesi bu girişimi engelledi.

Benjamin, 1920'li yılların çoğunu, aslında çetin ilişkiler içinde olduğu babası tarafından desteklenen özel bir araştırmacı olarak istikrar-sız bir yaşamın içinde geçirdi. Mali durumunu iyileştirmek için, üniversitede bir görev almak üzere çabalara girişti -bu, o zaman için koru-verici, güç bir işti- ve 1925'te "Alman Trajik Dramasının Kökeni"ni doktora tezini teslim etti. Tez, geleneklere aykırı ve çoğunlukla lirik, kişisel biçeminden dolayı Frankfurt Üniversitesi'nce reddedildi. *Alman Trajik Dramasının Kökeni*, Benjamin'in tamamlanmış tek kitabıydı, yazılarının geri kalanı, birçoğu ölümünden sonra yayımlanan denemeler, (hem akademik hem de gazeteler için) makaleler, çeviriler, tanıtılardan ibaretti. Proust ve Baudelaire'in çevirilerini de içeren edebi etkinlikleri yoluyla Benjamin, kendisi ve ailesi için biraz para kazanmayı başardı. 1933'te Naziler'in iktidara geçmesiyle Paris'e giden Benjamin, orada Hannah Arendt'le tanıştı. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü tarafından verilen bir burs, ancak yaşamını idame ettirmesine yetiyordu. Benjamin, Paris'e varır varmaz gerçeküstücülerle ve biraz da Georges Bataille'in yönettiği Sosyoloji Koleji'nin üyeleri ile bir

araya geldi, ardından Kemerler Projesi* dahilinde Baudelaire ve on dokuzuncu yüzyıl üzerine muazzam bir çalışmaya girişti.³ Savaşın patlak vermesiyle Kemerler Projesi yarım kaldı ve Horkhemier ile Adorno, Benjamin'i, İspanya üzerinden Amerika'ya gelmeye ikna ettiler. Ancak Port-Bou sınırına varan Benjamin'in geçmesine engel olundu ve görünüşe göre Gestapo'nun eline geçme düşüncesinden kurtulamamış, 25 Eylül 1940 gecesi intihar etti. Ertesi sabah, Benjamin'in ölümünün etkisinde kalan sınır muhafızları, onunla birlikte İspanya'ya geçmek isteyen gruba izin verdiler. "İntihar," diye yazıyordu Benjamin, Baudelaire üzerine incelemesinde, "modernitenin tutkular alanındaki başarısıdır."

Bütün yönleriyle moderniteden esinlenilen düşünceler Benjamin'in yaratısının bütününde yankılarını bulsa da, muhtemelen hiçbir çalışma, özellikle de postmodernite konusundaki tartışmada, onun "Mekanik çoğaltma çağında sanat eseri"⁴ denemesi kadar ilgi çekmemiştir. Görünüşte, özellikle film, fotoğraf ve bu araçlara kitlesel erişim çağında sanat eserinin çoğaltılmasına yönelik politik bir çözümleme olarak yazılmış olsa da, Benjamin, burada, sanat eserinin estetik niteliğindeki temel bir değişime yönelik

* The Arcades Project (ç.n.)

zekice bir çözümleme sunar aslında. Sanatın özgünlük aurası, çoğaltılabilir olmasıyla yok olup gittikten sonra, insanlığın varoluş tarzının bütünüyle birlikte anlam algısı da değişir. Çoğaltma tekniği, sanat nesnelerini izleyici kitlesine daha çok yaklaştırır. Bunun da ötesinde belirli bir tersinirlik gelişir: Çoğaltılan sanat eseri, sanat eserinin çoğaltılabilmek üzere tasarlanmasına sebep olur. Benjamin'in bütün çözümlemelerinde olduğu gibi burada da, konumlar ya da durumlar arasında tek yanlı bir hareket asla bulunmaz, bunların arasında ileri geri bir hareket bulunur.

Yani, yazısının başlığına rağmen, Benjamin'in, modern çağda (on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyıl) önemli gördüğü, yalnızca sanat eserlerinin çoğaltılması değildi. Gerçekten de devrimci olan, bu şekildeki çoğaltma sürecidir; örneğin, "orijinalerin" gerçekten çoğaltılmasına olanak sağlayan fotoğraf negatifi olgusu. Bu yüzden, fotoğraf söz konusu olunca, Benjamin hiçbir zaman bu adı vermiş olmasa da, suretin/sumilacrum hayaletidir ortaya çıkan. Suret olarak fotoğraf, orijinal ve kopya arasındaki basit farklılığın üzerinden atlayıp geçer. Jean Baudrillard gibi bir kuramcının Benjamin'in çalışmalarında en önemli gördüğü özellik de budur. Benjamin'in ilgisinin odağı olan şey, suretler değil,

technik'tir (teknik sözcüğünün Almanca karşılığıdır bu; terimin aynı zamanda teknoloji anlamı da vardır). Fotoğraf örneğimize bağlı olarak, fotoğraftaki tekniğin, sanatın arızı değil ötsel bir parçası olduğuna dikkat çekelim. Dolayısıyla, fotoğrafsal sanat eseri, geleniğin kut-sadığı orijinal bir klasik resmin aurasına sahip olmayabilir, ama aurasının basit bir yadsıması da değildir. Bu sözle, Benjamin'in klasik sanat nesnelerinin çoğaltılmasındaki demokratik potansiyele yönelik övgüleri reddedilmiyor; onun için daha ilgi çekici olanın *technik*'in peşi sıra getirilen yeni estetik olasılıklar olduğu öne sürülüyor. Yeni bir "orijinallik" kavrayışı ile birlikte tersinirlik (üretilen sanat eserinin tipi üzerindeki etki), Benjamin'in yaptığı tartışmalarla açılan sorunlardan yalnızca ikisidir.

İki öge daha vardır. Bunlardan ilki şudur: çoğaltma olasılığı ile birlikte, bir sanat eseri, çeşitli farklı bağlamlardan anlam alabilir. Bu konudaki önemli bir denemesinde, Gregory Ulmer, bir eserin ya da gösterenin yeni bir bağlamda "yeni-den güdülenmesinden", böylece de postmodern kolaj ve montajın temelini oluşturmasından bahseder.⁵ Ulmer'in görüşü, insanların, tam da çoğaltmanın, sanat nesnesini alçaltma eğiliminde olduğunu düşündüğü anda, yeni bir yaratıcılık biçimini başlattığını söyler. Benjamin'in

denemesinin dikkate değer ikinci ögesi film tanımlamasıdır. Bu alandaki önceki yorumculardan bazıları, filmi Mısır hiyeroglifleriyle ya da klasik resimle kıyaslama çabasıdayken, Benjamin'in yaklaşımı, bir kez daha, filmi, (seyircilerin oyuncuyla özdeşleştiği) tiyatronun aksine, seyircilerin kamerayla aynı konumu aldığı yeni bir sanat *teknik*i olarak görmektir. Bunun iki anlamı vardır. Birincisi, beklentilerin aksine, seyirci bir filmi izlerken oldukça etkin bir rol oynayabilir; ikincisi, film, "algı alanımızı" değiştirebilir. Yani, tıpkı Freud'un ve psikanalizin, insanları, dil sürçmeleri ve genel olarak bilinçdışı olgusu konusunda duyarlılaştırması gibi -bunlar Freud'dan önce de apaçık var olsalar ama gözden kaçmış olsalar bile- kamera da insanları (örneğin yaklaşma yolu ile) çevrenin bu zamana dek gözden kaçan çeşitli yönlerine karşı duyarlılaştırır.

Benjamin, -Kemerler Projesi ve diğer yazılarının gösterdiği gibi- moderniteden açıkçası büyülenmiş olsa da, yüzeyden bakılınca modernite tarafından sürüklenip götürüldüğü kabul edilen geleneğin kuramcısı olarak da görülmüştür. Bu noktada, onun bu ilgisini açıklayacak Yahudi'ce bir dürtü aramaksızın, Benjamin'in çalışmalarında gelenekle modernitenin bağlantı noktasının çoğaltma kavramı olduğunu öne sürmek mümkündür. Bu, Ben-

jamin'in yazılarında bir dizi değişik kılıkta ortaya çıkar. Hikâye anlatıcısı imgesinde, çeviri kavrayışında, Proust'un *mémoire involontaire*'inin değerlendirilmesinde, Baudelaire şiirinin lirik yönünde ve Kemerler Projesi'ndeki kültürel iletim kavramında. Bunlara sırasıyla, çok kısaca göz atalım.

İlk metni olan "Çevirmenin görevi"nde (1923) Benjamin, çevirmenin görevinin dinleyicinin bakış açısından bakıldığı zaman aydınlık olmadığını söyleyerek başlar. Tersine, "okuru hedef alan şiirin, seyirciyi hedef alan resmin, dinleyiciyi hedef alan senfoninin var olmadığı" varsayılmalıdır.⁶ Dikkatin merkezi olması gereken şey metindir. Bu anlamda, "orijinal" ve çeviri arasındaki fark, ilke olarak, hesaba katılmamalıdır. Benjamin burada oldukça nadir rastlanan bir şey yapar. "Orijinal"ın özünde, bir aralık niteliği tarafından daha sonraki çevirilerden sınımsız yalıtılmış olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Bu böyle olsaydı, hiçbir metin (ve bir yorum bile bir çeviridir) doğrudan doğruya üretildiği zaman dolduktan sonra yaşamda kalamazdı. Yani metnin ya da sanat nesnesinin onu gelenek yolu ile -belki de çeviri yolu ile demeliyiz- tarihin içinde ilerleten bir "öbür dünya"sı vardır. Benjamin'in ele aldığı somut örneği alacak olursak, Baudelaire'in orijinalinde Fransızca olan şiirinin Almanca'ya sada-

katle nasıl çevrilebileceği bir sorudur. Cevabı da, edebi bir çeviri yapmaya çalışmamak, “orijinaline hafifçe dokun(mak)”tır. Edebi bir çeviri “anlamın çoğaltılması kuramını yok eder ve anlaşılabilirliği doğrudan doğruya tehdit eder”.⁷ “Anlamın çoğaltılması”, eserin şiirsel ögesinin çevrilmesidir; çevrilmesi gereken de budur. Bu, işin bir parçasıdır. Çoğaltma, işin bir parçasıdır. Benjamin’in en göze çarpan savı da budur. Bu konuyu açıklamak için, bir teknenin kırılmış parçalarının kendi aralarında farklı farklı olduklarını ama yine de aynı tekneyi oluşturduklarını, öyleyse bir çevirinin farklı, edebi olmayan parçalarının da orijinalinin bütününe yeniden üretebileceğini söyler. Anlamın (edebi anlamın değil) çoğaltılmasının ilkesi, sözcüğün kendisindedir. “Başlangıçta söz vardı”, diye tekrarlar Benjamin, Yeni Ahit’in söylediklerini. Öyleyse, çevirinin ilkesi -çoğaltmanın ilkesi- orijinaldir, çoğaltılan nesne değil.

“Hikâye anlatıcısı”nda da (1936) benzer bir yapı açığa çıkar. Hikâye anlatıcısının anlattığı hikâyenin çoğaltılmasını sağlayan, anlatılan şeyin içeriği -Benjamin’in sözleriyle, bilgi- değildir, çünkü öyle olsaydı ilk anlatılma anının ötesinde yaşamazdı. Tersine, önemli olan, bellekteki hikâyedir. Hikâye, içeriğin bellekte tutulmasını sağlayan şeydir. Yani hikâye ve bellek, haber ve

unutma ile türdeşdir. Hikâye, iletim ögesidir -Benjamin buna gelenek der- ve iletim, temelde, ölümden sonraki bir yaşamın hikâyesidir. Hikâye, aslında, insanların “öbür dünya”sıdır, tıpkı çevirinin şiirin öbür dünyası olması gibi. Her zaman bir topluluğu gerektiren hikâye, dinleyiciyi hikâye anlatıcısına dönüştüren şeydir: “Samimi dinleyici için esas yön, kendisinin de hikâyeyi çoğaltma olasılığının güvence altına alınmasıdır.”⁸ Burada, bir çoğaltma ilkesi olarak hikâyenin, dinleyicinin hikâye anlatıcısı haline gelmesiyle, bir tersinirlik ilkesi içerdiğini de görürüz.

Yine Baudelaire’in lirik şiiri konusunda da, Proust’un *mémoire involontaire*’inde olduğu gibi, “anı” ile “bellek” arasında bir fark olduğu ileri sürülür. Anı, her şeyden önce bilinçli olmayan bir bellek deneyiminden çıkar. Freudcu bilinçdışı kavramı gibi, anı da deneyime yol açar (Proust’un *madeleine*’i), ama kendisi bir deneyim değildir. Aynısı Baudelaire’in şiirindeki lirik olana da özgüdür: Sarsıntı yaratan bir darbe gibi liriklik, şiirin bir tür sarsıntı sonrası olarak iletiminin ilkesi haline gelir, tıpkı *mémoire involontaire*’in, söz konusu olaylar bilinç tarafından belki de unutulmuş olsa bile bir yaşamı ileri taşıması gibi. Özne, lirikliğin ya da belleğin temelini unutmuş olabilir, ama bunlar özneyi unutmamıştır. Bir kez daha,

deneyimi çoğaltma ediminde, tersinirlik açığa çıkar.

Kemerler Projesi'nde ise durum çok daha karmaşıktır. Araştırmacılar bu labirent gibi yapının içinde yeni yeni ilerlemeye başlıyorlar; Adorno'nun, yalnızca Benjamin'in tam olarak açıklayabileceğini öne sürdüğü bir yapıdır bu. Bu projenin sadece iki önemli yönünü belirtelim: Bunlardan birincisi, Benjamin'in bu projenin temeline demirin ve camın kullanımıyla mimaride gerçekleşen devrimi koymasındır. Yorumcular bu noktada, Benjamin'in, camın kullanımının olanaklı kıldığı iç ve dış mekân arasındaki yeni uzamsal ilişkilere hayranlık duyduğuna özellikle dikkat çekiyorlar; cadde içeri getirilebilir ve bu içerisi, dışarıya açılmış olur. Özel ve kamusal arasındaki ayrım böylece sorunlu hale gelir.

İkincisi, Benjamin, bir tarih felsefesi ve/veya toplumsal ve kültürel bir tarih oluşturma işiyle uğraşmasına rağmen, Buck-Morss ve McCole'un ileri sürdüğü gibi, -Baudelaire'in terimlerinde geçici olarak vücut bulan- modernitenin kendini yeniden üretebileceğini düşündüğü mekanizma ile ilgili bir soru ortaya çıkar. Kısacası geleneğin kuramcısı ve yazarı, moderniteyi, sürekli değişen kapitalist biçimleri içinde nasıl görmektedir? Bu konudaki görüşler, en genel anlamda, Benjamin'in, Marksizm'in bir versiyonunu Yahu-

di ilahiyatının bir versiyonuyla uzlaştırmaya çalıştığı olgusu üzerinde hemfikir gibidir; bu girişimde Marksist öge, kapitalizmin gerçekliğine yönelik klinik bir çözümleme sunarken, Yahudi ilahiyatı, bir geleceğin, kültürel oluşumların bu en cisimsizi içinde nasıl cisimlendiğini açıklamaya yarar. Kuşkusuz, Benjamin'e göre anahtar nokta, tarihin modernite içine, ondan ayrı olmayan bir biçimde nasıl yerleştiğini anlamaktır; zamanın bir anında üretilen "orijinal" şeyin kendisini çoğaltma olasılığını içinde nasıl barındırdığını. Tarih ya da daha doğrusu tarihsel anlayış, modernitenin "öbür dünya"sı olabilir.⁹

Kendi açısından Buck-Morss, Benjamin'in Musée Gravin'de, jartierini düzelterken balmumu bir kadın figürüne duyduğu hayranlıktan bahsederken bu konuyu kesin olarak tanımlar. Buck-Morss'un yorumu şudur: "Kadının geçici eylemi, zaman içinde donmuştur. Organik bozulmaya meydan okuyarak, değişmeden durmaktadır."¹⁰ Geriye, balmumu figürün ya da onun toplumun labirenti içinde algılanabilir estetik eşdeğerinin nasıl olup da tarihin "öbür dünyası" -somut hali haline gelebildiğini anlamak kalıyor. Bu soruya cevap vermek, Benjamin'in en esrarengiz yazısının alanını ortaya çıkarmaya başlamaktır.

NOTLAR

1. Andrew Benjamin, *Sanat, Mimesis ve Avangard*, Londra ve New York, Routledge, 1991, s. 143. Bu konuda ayrıca bakınız, John McCole, *Walter Benjamin ve Gelenegin Çatışkıları*, New York, Cornell University Press, 1993, s. 10-21'de Benjamin'in alımlamasına genel bakış.
2. Benjamin'in Yahudi deneyiminin enlektüel uzantıları konusunda, bkz. McCole, *Walter Benjamin ve Gelenegin Çatışkıları*, Bölüm 1, ve Andrew Benjamin (ed.), *Modernitenin Sorunları: Adorno ve Benjamin*, Londra ve New York, "Felsefe ve Edebiyatta Warwick İncelemeleri", 1991, s. 157-215'te, Irving Wohlfarth, "Benjamin'deki bazı Yahudi motifleri üzerine".
3. Bu proje konusunda derinliğine bir inceleme için, bkz. Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Kemerler Projesi*, Cambridge, Mass. ve Londra, MIT Press, dördüncü baskı, 1991.
4. *Aydınlatmalar*, çev. Harry Zohn, Glasgow, Fontana/Collins, üçüncü baskı, 1979, s. 219-53'te Walter Benjamin, "Mekanik çoğaltma çağında sanat eseri".
5. Hal Foster (ed.), *Anti-Estetik, Postmodern Kültür Üzerine Denemeler*, Seattle, Washington, Bay Press, altıncı baskı, 1989, s. 85'te Gregory Ulmer, "Post-eleştirciliğin nesnesi".
6. Benjamin, *Aydınlatmalar*, s. 69'da "Çevirmenin görevi".
7. a.g.e., s. 78. Vurgular bana ait.
8. Benjamin, *Aydınlatmalar*, s. 97'de "Hikaye anlatıcısı".
9. John McCole, Benjamin'den bu olasılığı destekleyen bir pasaj aktarır. McCole, *Walter Benjamin ve Gelenegin Çatışkıları*, s. 248n.
10. Bkz. Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 369

Bu kitapta ayrıca bakınız

Adorno, Baudrillard

Benjamin'in önemli yazıları

- Illuminations* (1955), trans. Harry Zohn, Glasgow, Fontana, 1973, third impression, 1979 *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (1955), trans. Edmund Jephcott, New York, Schocken Books, 1986
- The Origin of German Tragic Drama* (1963), trans. John Osborne, London, NLB, 1977; London, New York, Verso, 1985
- 'A short history of photography', trans. Stanley Mitchell, *Screen* 13, 1 (Spring 1972), pp. 5-26 *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn, London, NLB, 1973
- 'Program for a proletarian children's theatre', trans. Susan Buck-Morss, *Performance* 1, 5 (March-April 1973), pp. 28-32
- Understanding Brecht*, trans. Anna Bostock, London, NLB, 1973
- One-Way Street and Other Writings* (1974-6), trans. Edmund Jephcott and Kingsley Shorter, London, NLB, 1979, Verso, 1985
- 'The destructive character', trans. Irving Wohlfarth, *Diacritics* 8, 2 (June 1978), pp. 47-8 'Theories of German Fascism', trans. Jerrold Wikoff, *New German Critique* 17 (Spring 1979), pp. 120-8
- 'Goethe: The reluctant bourgeois', trans. Rodney Livingston, *New Left Review* 133 (May-June 1982), pp. 69-93
- 'Central Park', trans. Lloyd Spencer (with Mark Harrington), *New German Critique* 34 (Winter 1985), pp. 32-58
- The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940*, trans. Gary Smith and Andre Lefevere, New York, Schocken Books, 1989

Başka okumalar

Alter, Robert, *Necessary Angels: Traditions and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991

Benjamin, Andrew, *Arı, Mimesis and the Avantgarde*, London and New York,

Routledge, 1991, Chs. 9 and 10

Benjamin, Andrew, *Translation and the Nature of Philosophy*, London and New York, Routledge, 1989, Ch.4

Buck-Morss, Susan, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*,



MAURICE BLANCHOT

(1907-2003)

Fontana Modern Düşünürler Sözlüğü'nde (1983) (Marilyn Munroe'nun yanı sıra) François Miterrand ve Michel Foucault hakkında kayıtlar vardır, ama Fransa'nın savaş sonrası yazarlarının ve eleştirmenlerinin önde gelenlerinden biri olan ve Foucault ile birçok başka kişi üzerinde güçlü bir etki yapan bir düşünür olan Maurice Blanchot hakkında kayıt yoktur. Onun eleştirel yazılarından, bu olgunun Blanchot'u kesinlikle rahatsız etmeyeceğini çıkarabiliriz; o, yazmayı özerk ve derin bir yalnızlığın ürünü olarak gördüğü için, bir biyografi ya da bir *curriculum vitae*'nin/özgeçmişin okuyucuya hakiki bir edebi eserin muammalarını ciddiyetle ele alma konusunda pek az yardım edeceğini düşünür. Aslında, Blanchot'nun biyografik sorunları konusundaki sessizliği, onun edebi projesinin önemli bir parçasını oluşturur. Ona göre edebiyat nesnesi belirsizdir ve bir

anda (psikolojik ya da sosyolojik açıklamalara) indirgenemez, (edebi bir metnin anlamının ve anlamlılığının hepsine ulaşmak hiçbir zaman mümkün değildir). Bu, Tzvetan Todorov'un ileri sürdüğü gibi, belki de Romantizm'in devamının, Blanchot'un *yaratısını* anlamakla ilgili anahtar meselelerden biri olduğu sonucuna çıksa bile.

Bu konuda yoğun bir rekabet olmasına rağmen, -1907'de doğan ve yaşamını bütünüyle edebiyata adan¹- Blanchot, modern Fransızca'nın en muammalı düzyazılarının bir kısmını yazmış olmakla ün kazandı. Eleştiri yazılarında,² edebi çalışmasının dürtülerinden bazılarını dolaylı bir şekilde açıklamış olduğu gerçeği düşünülünce, bu, aşırı bir iddiadır kuşkusuz. Öte yandan, onu bilinmeyen bir çekim merkezine doğru iten belirli bir kuvvetle birlikte -yazan kişinin belli belirsiz algılayabildiği bir kuvvettir bu-

Blanchot'nun projesinde belirli düzeyde bir anlaşmazlık olduğu söylenebilir. Blanchot söz konusu olunca, Romantizm sıfatını reddetmek için iyi nedenler varsa da (bunlardan biri Blanchot'nun köken olarak yazar düşüncesini reddetmesidir), Blanchot'nun sanatsal modernizmin açık bir taraftarı olduğunu söylemek için çok daha kuvvetli nedenler vardır. Bu, orijinal yaratıcılık ilkesinin özel bir versiyonunun kabulü anlamına gelmez. Blanchot gerçekten de, eninde sonunda her şeyin Mutlak Bilgi'nin çerçevesi içinde düzeltileceği Hegelci diyalektığe yönelik uyarıya kulak vermiştir. Sonuç olarak Hegel, tarihin bir sona ulaşacağını ileri sürer; sistemin hedefi o hedefe varış süreci içinde birleşecektir. Blanchot'nun yaratısının tümü, tarihin sonunda bulunan homojenliğin kaçınılmazlığını söyleyen Hegel felsefesinin temelini kabulünü reddetmek olarak görülebilir.

Joyce'un aksine Blanchot, "okunmaz" düzyazılar yazmaz; *-Un Coup de dés*, onun için önemli bir dayanak noktası olsa da- Mallarmé gibi açıkça müzikal metinler de yaratmaz. Tersine, Blanchot'nun kurumsal yazılarının dosdoğru berraklığı, okuru, bunların anlamının aynı şekilde erişilmez olduğunu beklemeye götürür. *L'Arrêt de mort*'un (*İdam Hükümü*) açış cümlesi buna iyi bir örnektir: "Bu şeyler 1938'de ba-

şıma geldi."³ Biçemdeki ve anlamdaki bu berraklık giderek yerini derin bir anlaşmazlığa bırakır. İsimler, Kafka biçemiyle uyum içinde, silinmiştir; olayların geçtiği yer Paris gibi görünür, ama hiçbir zaman tam adres verilmez; "J", ölümcül hastalığı olan bir kadındır, görünüşe göre önce kendi başına ölmek istemektedir, daha sonra morfin ve yatıştırıcı karışımı öldürücü bir ilaç veren anlatıcıdan yardım alır. Olaylar Münih bunalımıyla aynı zamanda gerçekleşir gibidir, ama anlatıcı aynı zamanda, ilgili "olayların" aslında hikâyenin yazılışıyla ilgili olduğu izlenimini verir, ki bu yazma, anlatıcının sürekli üstlenmeyi reddettiği bir iştir. Aslında, yazma zamanı belirsizdir. Anlatının ilk müsveddesi yok edilmiştir; bu, yazmayı uzak bir geçmişe iterken, J'nin ölümlünden sonraki bir yerde, anlatıcı, anlatılan olayların henüz gerçekleşmemiş olduğunu söyler. Blanchot'nun *yaratısındaki* bu türden özellikler, bunların betimlemesini belirsizlik içinde girdap gibi dönen bir tarzda yönlendirir. Ve aslında Blanchot'nun kendi edebiyat kuramı da buna bir parça zemin hazırlar.

1950'lerdeki eleştiri yazılarına bakılınca, Blanchot'nun gerçekten edebi bir metni kolay elde etmeye karşı olduğu açıktır. Ancak bu durum, okumuş olduklarını iddia ettikleri şeyi fiilen okumuş olan az sa-

yıda eleştirmenin başına sık sık gelir. Tersine, yorumlarını, yeni eserleri önceden varolan kategorilerin içine yerleştiren okumaları temel alarak yazmayı tercih ederler. Eleştirmen, bir eserin bu şekilde yorumlanamayacağını gördüğü zamansa, okumak için çok geçtir; çünkü eleştirmen, yazar olmuştur, bu yüzden de okur olamaz. Gerçek okuma, demek ister Blanchot, edebiyat eserinin tekilliğine saygı duyan okumadır. Aslında gerçek okuma, bir okuma bunalımıdır. Blanchot'nun 1950'lerdeki modernist ve avangard yaklaşımının dürtüsü de budur. Blanchot'nun daha yakın dönemdeki çalışmalarında büyük ölçekte ortaya çıkan bir dizi başka özellik de buna eşlik eder. Her şeyden önce, Blanchot'ya Romantik etiketini kolayca yapıştırmadan önce, onun için gerçekten edebi ya da sanatsal bir eserin anonim olduğunu hatırlatalım. Bu, yazarın eserde gizlenmeye çalışması anlamına gelmez yalnızca; daha çok, eserin yaratıcı gücünün kendisinin yazarın varlığını yok ettiği anlamına gelir. Eserin bütünüyle farkında olmak, yazardan bütünüyle habersiz olmak anlamına gelir. Gerçekten de bir yazar bilinçli olarak bir kitaba ya da bir resme bağlanabilirken, onun gerçek sanatsal değeri ancak bir dizi eserin -kısaca *yaratının*- düzeyinde algılanabilir. Zaman içinde yaratıcı yönelişteki değişiklikler düşünüldüğünde,

• yine de, bir *yaratının* kesin doğası onu yazan herhangi bir yazarda hiçbir zaman bulunmaz. Bir eseri kendi tekilliği içinde anlamak için, onu üreten hareketi kavramak gereklidir. Yani, yazmayı anlamak için, yazma olasılığının koşulları anlaşılmalıdır. Bu, hemen hemen kaçınılmaz olarak, herhangi bir tekil eserin belirleniminin doğasının asla doğrudan doğruya var olmadığı anlamına gelir.

Özelde edebi eserle ilgili olarak, belirlenimin doğası başka bir yön daha alır; bu yön, Blanchot'nun kendi yazma pratiğinde önemli bir öge gibidir. Şöyle ki, “edebiyatın özü herhangi bir özsel belirlenimden ya da onu durağanlaştıran, hatta gerçekleştiren herhangi bir olumsuzlamadan kaçmaktır: asla halihazırda mevcut değildir; her zaman bulunmalı ya da yeniden bulunmalıdır.”⁴ Bir başka deyişle, Blanchot'nun modernist dürtüsü, sanat kurumu -yani eseri ondan önce var olan bir çerçeveye içine almayı bekleyen bir mekanizma- gibi herhangi bir şeyin varlığının kesin olduğu düşüncesinden oldukça uzaktır. Sanat kurumuna sanat eserinin tekilliği karşısında öncelik vermek, -diğerlerinden farklı olabilecek- her sanat eserini kurumun yinelenmesine dönüştürerek bu tekilliği etkin biçimde yok etmek demektir. Blanchot'nun eserden önce hiçbir şey olmadığını savunması da bu yüzden-

dir; her eser yazma pratiğinin yeniden bulunmasıdır. Bu yüzden de, edebiyat kurumu açısından bakıldığında, her tekil eser o eserin edebiyat dışı niteliği tarafından nitelendirilir.

Edebi eserin tekilliği göz önüne alındığında, Blanchot'nun, kariyerinin ilk dönemlerinde neden yazarın yalnızlığından bahsettiğini görebiliriz. Yalnızlık, bir edebi eserin ve onu ortaya çıkaran sürecin bütün diğer unsurlardan koparılıp ayrılmış olduğu anlamına gelir; sıkça olduğu gibi, diğer eserleri anıştırsa bile. Yalnızlık, söz konusu eseri okuyan herkesin onun tekilliğini yaşayacağı anlamına gelir. Yalnızlık, eserin konuşma tarzıdır, aynı zamanda da yazarın sessizliğinin biçimi olan bir konuşma. Bunu kullanan Blanchot, eserin, yazarın yalnızlığının şekil alma tarzı olduğundan bahseder. Blanchot'nun retorikteki oksimoron değişmecesine eğilimine uygun olarak, sessizlik, yazarın konuşmasının bir biçimi haline gelir. Yazar, kısmen onun bilinçdışı arzusunun ışığında üretilen bir *yaratının* içinde olduğu için, *yaratının* biçiminin keşfi hem yazar hem de okur için ilgi çekicidir. *Yaratı*, tam olarak yazarın büyüsunun bir kaynağıdır, çünkü bilinçli olarak belirlenmemiştir. Sadece özgül eserdir o. Büyü, yalnızlığın *yaratı* içindeki görünüşüdür. Büyünün *eşi olmayan* kaynağı, imgedir; ve, ilginç bir şekilde,

Blanchot, imgenin nesnenin sorunsuz bir yansıması olduğunu otomatik olarak kabul etmez. Özünde görsel olan imge, aslında uzaklaşma ya da nesnelleştirme yoluyla nesneyi kavramanın bir yoludur.

Blanchot'nun kurgusal eserlerinin pek çoğu, görünüşün ulaştırdığı imgenin paradoksal konumunu kullanır. İmge, bir uzaklaşmanın getirdiği bir yakınlıktır. Yalnızlık, büyü, imge ve görünüş, böylece Blanchot'nun yazma pratiğini açıklayan temel kavramlar dizisi haline gelir. Bu pratik belirsizliğe yol açar. Büyülenen kimse gerçek bir nesne ya da figür görmez, “çünkü görülen şey gerçeklik dünyasına değil, belirsiz büyülenme ortamına aittir.”⁵ Blanchot, kendisine özgü muamması bir hareketle, imgeyi anlamdan ayırır ve esrimeyle ilişkilendirir. Pek çok kişi böyle bir düşüncenin, Blanchot'nun kurgusunun bir parça melankolik durumunda pek de işe yaramayacağını savunacaktır.

Blanchot'nun modernist projesinin derinliklerine bütünüyle inmek olanaksızdır; fakat ölümün, unutkanın, beklemenin ve sonsallığın, onun yazılarının birçoğunun temelini oluşturan başka bir önemli kavramlar dizisi olduğu açıktır. Blanchot'nun o ünlü sözünde söylediği gibi, ölüm deneyimi yaşanamaz. Blanchot, ölümü imgesel yansıtmının konusu haline getirmeye ya da ölmeyi görüngübilimsel olarak ye-

niden oluşturmaya çalışmaktansa, ölüm deneyiminin olanaksızlığı deneyimi hakkında yazar. J'nin *L'Arrêt de mort*'ta yaşama geri gelmesinin ardında yatan anlam da budur kuşkusuz. *L'Attente l'oubli de Au moment voulu* da beklemenin ve unutmanın karmaşıklığını araştırır. Beklemek, ulaşan, olanaksız hale gelen bir olay türüken; unutmak, verili anla istenen anın arasında yakalanır, unutmak, bu anlamda, her zaman bir tür hatırlamadır.

Blanchot'nun sonsallığın oluşmamasını, en azından deneylenemeyeceğini vurgulama eğilimi göz önünde tutulduğunda, aynı adlı kitaptaki son adamın, aslında, diğer adamlar gibi olduğunu kaydederiz; sanki son adam -bütünüyle tekil olması gereken bu adam- aslında herhangi bir adamdır. Benzer bir şekilde "son söz", kendisi bir söz olmayan, ama genel olarak söz olmayı ima eden "vardır" üzerinde bir oyundur, Son söz, verili olanı gösterir. Son söz aynı zamanda açıklama, yani daha fazla söz ister.

Blanchot'nun orta ile son dönem yazılarının yazıldığı sıralarda (1960'tan sonra), rastlantı, daha açık bir varlık kazanır. Ölüm, tam anlamını ancak rastlantıyla ilişkili olarak alır. Blanchot, *Le Pas au-delà*'da, ölümün ve ölmenin tahmin edilemezliğinden bahseder.⁶ Ama rastlantı konusundaki en sistematik ayrıntılar, André Breton ve Gerçe-

küstücülük üzerine yazdığı bir denemede bulunur.⁷ Blanchot orada, rastlantıdan, özel bir tür deneyim, hâkim düşünce sisteminin bertaraf edildiği bir deneyim olarak bahseder. Rastlantı, varolan düşüncenin dikkatin dışında bıraktığı şeydir; dikkat üzerinde en küçük bir etki yapmadan onun üzerinden atlayıp geçen şeydir. Öyleyse ölüm gerçekleşir, ama ne zaman gerçekleşeceği rastlantıya kalmıştır. Bu yüzden de, rastlantı dikkate alınmayana dek ölüm gerçekleşmez; daha çok, belirsizlik içinde yüzer. Gerçeküstücülerin ilgisini çeken bu çok özel anlamda, ölüm, neden-sonuç mantığından kurtulur, çünkü nedensellik, belirliliğin işaretidir. Böylece Blanchot, kendi yazılarını, rastlantının kesinsizlik ve belirsizliğe yol açtığı ilkesine göre ilerletir. Burada belirlilik ile zamanın tersinirliği ve tersinemez zamana karşılık gelen belirsizlik arasında bir bağlantı vardır. Blanchot'nun kurgusal metinlerinden pek çoğu, bir şeylerin hakikaten gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunu sorar, örneğin *L'Arrêt de mort*'da "J'nin ölümü. Ya da yine, rastlantı sayesinde, bir an gelip geçer. *Au moment voulu*'daki belirli bir anda, Claudia görünüşe göre, adeta "rastlantıyla" bunu yapmaya davet edilmiş gibi, durup anlatıcıya bakar. Kısa bir süre sonra, rastlantı ve an bir kez daha söz konusu olur. "Böyle bir anda mı?" diye sorar anlatıcı,

“ve ne zamandan beri bu an tarihlendi?” Gerçekten de herhangi bir şey oldu mu diye bir kuşku vardır. Bir belirsizlik sahnesidir bu. Rastlantı sadece yalıtık ve ayrık bir oluş olarak görülemez; tersine, bir ahtapotun mürekkebi gibi, bütünü örter.

Eğer hakiki olay rastlantıysa, olayı yazmak, açıkçası, onun belirsizliğini araştırmaya karşılık gelecektir. Blanchot aslında yazmanın kendisinin bir olay olduğu ve belirsizliğe tabi olduğu olasılığını öne çıkarmaktadır. Bu olasılığın, yazarın bilinçdışı arzusunun ürünü olarak yaratı düşüncesiyle hazırlandığını görmüştük. Yazarın, yazısının gittiği yere gitmediği gibi bir anlam vardır burada. Yazar, boşluğa yazar: Mallarmé’in deyimiyle, beyaz sayfaya. Yani, büyük ölçüde bir rastlantı arayışı bakımından, Blanchot’nun yazısı, ondan önce hiçbir şeyin varolmadığını varsayar; bu, yalnızlık ve yazının özerkliği düşüncesinin en derin anlamıdır.

Blanchot’nun daha sonraki çalışmaları, anlatının (*récit*) basit ve parçalı biçimi, yerini, sanki okuyucu arzu ederse düzen yeniden kurulabilirmiş gibi, bir dizi göze çarpan parçalara bırakır. Blanchot, bunlarda, belirsizliği mümkün olduğunca egemen kılmak üzere, etkin bir tarzda yazar. Okuyucu açısından bu, mümkün olan en geniş anlam aralığını egemen kılmaktır aslında.

Onun en derin çalışmalarını açıklamada iddiasında olmak, Blanchot’nun girişiminin mantığına aykırı hareket etmek olacaktır. İhtiyatlı davranmak ve bunu yaparken de gerçek bir anlayışa belki daha fazla yaklaşmak, daha tercih edilebilir bir tutum olur.

Konuyu tamamlamak açısından, Blanchot’nun topluluk kavramına duyduğu ilgiden de kısaca bahsetmek gerekir. Blanchot’nun söylemek istediği şey, gerçek bir topluluğun kendi varoluşundan başka amacının olmadığıdır. Bu açıdan, belirsizdir, temsil edilmesi ya da simgelenmesi olanaksızdır. Bu yüzden de topluluğun doğası ifade edilemez. Yazara göre bu topluluk, yazarın onlar olmadan varolamayacağı, ama tanımlanabilir bir kimliği de olmayan, bilinmeyen okuyucular kitlesidir. Öyleyse, -Bataille’da olduğu gibi- Blanchot’ya göre de, belirsiz, bilinmeyen okuyucu, her yazarın içine atılmayı göze almak zorunda olduğu boşluktur.

NOTLAR

1. Yayımcının Blanchot’dan bahseden notunun özü budur.
2. Özellikle, *La Part du feu* (Fedakarlı), *L’Espace littéraire* (Edebiyat Uzamı), *Le Livre à venir* (Gelecek Olan Kitap) ve *L’Intretien infini* (Sonsuz Sohbet)’te.
3. Maurice Blanchot, *Làrrêt de mort* (İdam Hükümü), çev. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1978, s. 1.
4. Maurice Blanchot, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, “Idées”, 1959, s. 293-4.

5. Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, "Idées", 1955, s. 26. Vurgular bana ait.
6. Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, s. 133.
7. Maurice Blanchot, *La Nouvelle Revue Française*, 172 (Nisan 1967), s. 283-308'de "Le demain joueur (sur l'avenir du surréalisme)"

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bataille

Blanchot'nun önemli yazıları

- Thomas l'Obscur, Paris, Gallimard, 1941
 Aminadab, Paris, Gallimard, 1942
 L'Arrel de morl (*Death Sentence*) (1948), trans.
 Lydia Davis, New York, Station Hill, 1978
 Le Part du feu, Paris, Gallimard, 1949
 Thomas the Obscure (new version) (1950), trans. Robert Lemerton, New York, Station Hill, 1988
 When the Time Comes (translation of *Au moment vou/u*) (1951), trans. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1985
 The One Who was Standing Apart from Me (1953), trans. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1989
 The Space of Literature (1955), trans. Ann Smock, Lincoln, University of Nebraska, 1982
 The Last Man (1957), trans. Lydia Davis, New York, Columbia University Press, 1987
 L'Attente l'oubli (*Waiting, Forgetting*), Paris, Gallimard, 1962
 The Infinite Conversation (1969), trans. Susan Hanson, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992
 The Madness of the Day (translation of *La folie du jour*) (1973), trans. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1981
 The Step Not Beyond (1973), trans. Lycette Nelson, Albany, State University of New York, 1992

- The Writing of the Disasler* (1980), trans. Ann Smock, Lincoln, University of Nebraska, 1986
 The Unavowable Community (1983), trans. Pierre Joris, New York, Station Hill, 1988
 Vicious Circles, trans. Paul Auster, New York, Station Hill, 1985
 The Sirens' Song: Selected Essays, ed. Gabriel Josipovici, trans. Sacha Rabino-vitch, Bloomington, Indiana University Press, 1982, and Brighton, Harvester Press, 1982
 The Gaze of Orpheus and Other Literary Essays, ed. P. Adams Sitney, trans. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1981

Başka okumalar

- Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot: sources of Derrida's notion and practice of literature*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1992
 Foucault, Michel/Blanchot, Maurice, *Maurice Blanchot, The Thought from Outside*, by Michel Foucault, trans. Brian Massumi: *Michel Foucault as I Imagine Him* by Maurice Blanchot, trans. Jeffrey Mehlman, New York, Zone Books, 1987
 Gallop, Jane, *Intersections: A Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1981
 Hartman, Geoffrey H., *Beyond Formalism: Literary Essays, 1958-1970*, New Haven, Yale University Press, 1970
 Libertson, Joseph, *Proximily, Levinas, Blanchot, Bataille and communication*, The Hague and Boston, M. Nijhoff, 1982
 Shaviri, Steven, *Passion and Excess: Blanchot, Bataille and Literary Theory*, Tallahassee, Florida State University, 1990



JAMES JOYCE

(1882-1941)

Jacques Derrida, *Ulysses* ve *Finnegan'ın Uyanışı* üstüne yazdığı kitapta,¹ ilk kitabı olan, Husserl'in kitabı *Geometrinin Kökeni* (1962)'ne Giriş'te ve yine önemli bir denemesi olan ve ilk kez 1968'de yayımlanan "Platon'un eczanesi"nde² Joyce'un yer aldığını anlatır. Derrida, kendisinin *Glas* (1974) ve *Kartpostal* (1980) eserlerini anlamak açısından da Joyce'un önemli olduğunu teyit eder. Derrida, Husserl'in anlamın tek anlamlılığına/univocity karşı, Joyce'un "genelleştirilmiş çokanlamlılığını"/generalised equivocity koyar.³ "Platon'un eczanesi" ise (*Finnegan'ın Uyanışı*'nda bulunan ve) Platon'un sahte bir belleğin - (canlı belleğin karşısında) mnemonic olarak belleğin- yaratıcısı olduğunu söylediği Mısır yazı tanrısı Tot'tan bahseder. Tot, Joyce'un, en umulmaz öğeler arasında bağlar kurduğu mnemonic sürecinin ilhamı olarak da yer alır. Böylesi bir sü-

reçte önemli olan, nesnenin kendisini anıda üretmek değil, hatırlamayı olanaklı kılacak bir süreç üretmektir. Platon, *Phaedrus*'ta, mnemonic'e kusurlu bellek adını verir ve eğer bellek kusurlu olmasaydı onun zaten gerekli olmayacağını kavramış gibi durmaz. Bu yüzden de mnemotekni, Saussure tarafından ileri sürülen, göstergenin nedensiz doğasının doğrulanmasıdır. *Glas* da, der Derrida, bir tür uyanıştır, ama bu uyanışta bir yas duygusu vardır. Derrida, *Kartpostal*'da "Joyce'un aklından çıkmadığını" iddia eder: "Envois'nın aklından çıkmayan, her şeyden önce, Babil motifidir."⁴ Bu, başka şeylerin yanında, seslerin çokluğu olarak anlamı, her zaman açık olan anlamı ifade eder.

Derrida'dan bahsedince hatırlarız ki, Joyce, İngilizce konuşan dünyada ve başka yerlerde edebiyat ve edebiyat eleştirisi üzerinde temel bir etkiye bulunmasının yanı sıra,

yeni düşüncelere de esin kaynağı olmuştur; yirminci yüzyılda, yeni bir yazma anlayışı için bir odak ve sanat ve gerçeklik arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesine yol açan bir güç olmuştur o. Yine Derri-da'dan bahsedince hatırlarız ki, yirminci.yüzyılın ikinci yarısında -bilinçli ya da bilinçdışı olarak- Joyce'tan etkilenmemiş çok az felsefeci ya da yazar vardır. Joyce, *Ulysses* ve *Finnegan'ın Uyanışı*'na ek olarak -*Dublinliler* ve *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*- bir dizi önemli eser yazmış olsa da, burada özellikle, düşünce ve yazma üzerinde büyük etkiler yapmış olan bu ilk iki metin üzerinde duracağız.

James Joyce, 1882'de Dublin'de doğdu. Dublin Üniversite Koleji'nde modern diller konusunda diplomasını almadan önce Dublin'deki Clongowes Okulu'na ve Belvedere Koleji'ne devam etti. Joyce, 1902'de mezun olduğunda, Latince'nin yanı sıra İtalyanca, Fransızca, Almanca ve edebi Norveççe'yi akıcı olarak kullanabiliyordu. Çok istese de, Yunan mitleri onu çok etkilese de, Joyce hiçbir zaman Antik Yunanca öğrenimi görmedi. Adını duyurmak isteyen Joyce, mezuniyetinden kısa bir süre sonra, Sorbonne'da tıp eğitimi görmek üzere Dublin'den ayrılarak Paris'e gitti.

Joyce, 1904'te, *Ulysses* romanıyla ün kazandırdığı Martellow Kulesi'nde yaşıyordu ve *Sanatçının Bir*

Genç Adam Olarak Portresi'nin önceli olan *Kahraman Stephen*'i yazmaya başladı; bu roman ilk olarak 1914'te, *Egoist*'te tefrika halinde yayımlandı. İlk eser ise, Joyce, 1904'te evlenmek için kaçtığı karısı Nora Banacle ile birlikte Trieste'de yaşarken yayımlandı. Her biri Dublin yaşamının "felcinin" (Joyce) özel bir yönünü tanıtan kısa hikâyelerin derlendiği *Dublinliler*, sansürle pek çok sorun yaşadıktan sonra, 1914'te yayımlandı. Bir eleştirmenin belirttiği gibi, "*Dublinliler*, bir anlamda, Joyce'un sürgün yaşamının gerekçelendirilmesidir."⁵ Savaşın geri kalanını Zürih'te geçiren Joyce ve ailesi 1920'de Paris'e geldi. Sylvia Beach'in, Joyce'un *Ulysses*'ini 1922'de, 1000 nüshalık bir baskıyla yayımlaması da orada gerçekleşti. Joyce, 1923'ten 1938'e kadar, *Finnegan'ın Uyanışı*'nı Paris'te yazdı. 1939 Mayıs'ında, *Finnegan'ın Uyanışı*, T.S. Eliot'un yayınevi Faber & Faber'de nihayet yayımlandı, erken basılan bir nüshasıysa, Joyce'un 2 Şubat'taki elli yedinci doğum günü için, tam zamanında gönderildi.

Savaş başlayalı bir yıl olmuş, Joyce hâlâ ne yapacağına karar vermemişti. Amerika'ya gitme fırsatı vardı, ama kendisi ve ailesi için İsviçre vizesine başvurma hakkı kazandı ve Joyce ailesi, 1940 yılında, Joyce'un Birinci Dünya Savaşı boyunca yaşadığı Zürih'e geldi. Mide ülserinden şüphelenilen Joyce'un

sağlığı giderek bozuldu. 1941 Ocak'ında, duodenum ülserinin de-
linmesi yüzünden öldü ve Zü-
rich'teki Fluntern mezarlığına gö-
müldü.

Ulysses, görünüşte, Molly ve Le-
opold Bloom'un hayatından bir gü-
nün (16 Haziran 1902), Home-
ros'un şiirinin* popüler, Romalılaş-
tırılmış bir versiyonu çerçevesinde
sunulmasıdır ve Dublin'in ve İngiliz
edebiyatının (örneğin Shakespeare)
tarihinden çıkartılmış birçok ayrıntı-
nın yanı sıra, yer değiştirilmiş bir
biçimiyle, biyografik öğeler de ba-
rındırır. Homeros'un şiirinin ve Joy-
ce'un biyografisinin okuyucuya, ro-
manın birçok ayrıntısının anlaşıl-
ması bakımından görece sabit day-
nak noktaları sağlayacağı doğrusu-
da, olumsuzluk burada temel bir
yöndür. Olumsuzluğun Baudelaire'i
de büyülediğini ve ona bilinç mer-
kezli hakiki bir modern deneyimin
doğası hakkında ipucu verdiğini ha-
tırlamalıyız. "Evinden uzakta ol-
mak, yine de kendini evinde hisset-
mek" Baudelaire'e göre modern de-
neyimi bütün diğer deneyimlerden
ayırt eden şey budur. Burada, evin-
den uzakta olmak, yeni ve gelip ge-
çici olana, kısa süreli ve fani olana
açık olmak anlamına gelir. Moder-
niteden önce deneyim, "evcil"⁶ -ya-
ni tahmin edilebilir, aşına- olabili-

yordu. Öyleyse modern deneyim,
tahmin edilemez olanla, aşına olma-
yanla, değişiklik ve yenilikle yüzle-
şir ve belki de (Baudelaire'in yaptığı
gibi) bunları aramaktadır. Oysa
evinde olmak, dengenin ve tekrarın
(aşına olanın tekrarının) her zaman
egemen olduğu ve yeninin dışlandı-
ğı ya da bastırıldığı kapalı bir sistem
içinde var olmaktadır.

Peki, daha az önce romandan
bahsederken, iki durağan -ve ol-
dukça "evcil"- dayanak noktasına;
Homeros'a ve biyografiye işaret et-
mişken, Baudelaireci bir çerçeve
Joyce'un *Ulysses*'ine nasıl uygulan-
abilir? Burada bu soruya cevap ver-
meye çalışmak, Joyce'un projesini
daha derinden kavramamızı sağla-
yacaktır.

Katolikliğin yanı sıra Home-
ros'un *Odyseia*'sı bu metne bir tür
demir atılacak liman sunsa da, bu
oldukça geçici bir limandır. Joy-
ce'un karşısında Homeros'ta göze
çarpan ve anlamlı olan şey, *Odyse-
ia*'nın kahramanının, en sonunda
oraya geri dönme mücadelesi verse
de, evinden ayrılması, gezinmesi,
belirsiz yörüngeler tutturmasıdır.
Leopold Bloom da böyledir. *Eccles*
Caddesi 7 numaradan ayrılır ve ora-
ya ancak romanın sonunda geri dö-
ner; bu geri dönüş hiçbir şekilde
tahmin edilebilir değildir. Gerçek-

* Derrida, Attridge ve Ferrer (eds), *Post-Yapısalcı Joyce* s. 151'de "Joyce'a dair bir
çift söz". (ç.n.)

ten de, (*Ulysses*'te) (Genette'nin "yanmetin" dediği) başlık ve yapı dışında, Homeros başka hiçbir yerde açık biçimde çağrıştırılmaz; Joyce, romanın son halinde Homeros'tan alınan bölüm başlıklarını silmiştir. Öyleyse *Ulysses*'in çoğunluğu, "içinde yaşadığımız dünyanın minyatür bir kabartma hattını"⁷ oluşturmaya hizmet eden "rastlantısal buluşmalar, tartışmalar, dans, dövüş, nerede akşam orada sabah gezen gece aylaklarının eski tuzu, bütün bir olaylar galaksisi"nden⁸ oluşur. Rastlantı böyle bir rol oynar. Joyce'un yazısı, etkin bir biçimde, rastlantının -ya da olumsuzluğun- ve yapının birleştiği yere yerleştirilmiştir. Onun, yirminci yüzyıl edebiyatına -ve bu edebiyatın İngiliz dilinde yapılan şekline- büyük katkısı budur.

Ulysses gibi bir metinde açığa çıkan yazma sorunu, rastlantıya ve olumsuzluğa -bir başka deyişle, burada ve şimdi olan olaylara edebi -yazılı- bir biçim verme sorunudur. Kristeva, Joyce'un yazılarının bu yönüne "içe doğma"/revelation der. Kristeva, bu sözcükle, metnin, (simgesel) bir yapı ya da çerçeve ile öngörülemez bir şeyin yazımı olduğunu söylemek ister. Joyce'un yazılarının, görünüşe göre, varoluşun sıradanlığını, yani, egzotik ya da kahramanca olandan mümkün olduğunca uzak görünen şeyleri ele aldığı düşünülünce, bu tuhaf bir şey

gibi görünebilir. Bu sorunu tam olarak odağa yerleştiren türden bir pasaj, 5. Bölüm'ün girişindeki şu pasaj olabilir:

Mr.Bloom ölçülü adımlarla Sir John Rogerson rıhtımı boyunca dizili kamyonların yanından ilerledi. Windmill Lane'i, Leask'ın kenttohumu ezimevini ve posthaneyi geçti. Bu adresi de verebilirdim bak. Denizciler Evi'ni de geçti. Rıhtım civarının sabah hayhuyunu ardında bırakıp Lime Street'e saptı. Brady konduklarının orada bir tabakhane çiracı, koluna geçirdiği sakatat kovasıyla, çiğnenmiş bir izmariti tüttürerek sifirtmekte. Daha küçükçe bir kızcâğız ,küçük bir fıçı çemberini isteksizce tutmuş, alındaki mayasıl kabuklarının altından gözlerini dikmiş ona bakmakta. Şigara içtiği takdirde gelişemeyeceğini söyle ona. Amaaaaan bırak içsin! Yaşam sanki güllük gülistanlıktı da.⁹

Bloom'un yürüyüşü, neredeyse gerçeküstü bir tarzda, bir dizi rastlantısal karşılaşmadan ibarettir. Neredeyse tam bir olumsuzluk yürüyüşüdür. "Neredeyse" dedik, çünkü metnin yazılması gerekir. Anlamsız, kestirilemez ayrıntının, gelip geçici konumunun bir kısmından feragat edebilmesi ve iletilebilmesi, yani Joyce'un romanının kendisi haline gelebilmesi için, bir göstergeye dönüştürülmesi gerekir. Yukarıda alıntılanan pasaj gibi pasajlarda,

düz anlamın saf bir envanter olarak kalmaması için, iki strateji açığa çıkar: (1) Minimal bir anlatı yapısının geliştirilmesi ve (2) belirli bir biçimin geliştirilmesi. Joyce'a göre biçim, sözcükleri -ya da tümcecikler gibi belirli yazı birimlerini- diğer sözcüklerle ilişkileri içinde kendileri için değerli hale getirir. Şiir, bu anlamda, bir biçimin nihâi sunuluşudur. Eğer Homeros, *Ulysses* için yapısal ya da anlatısal bir arka perde oluşturmuşsa, bu, neredeyse sonsuz bir içerik dizisini barındırabilecek açık bir yapı olarak anlaşılmalıdır. Joyce'un yazılarının şiirsel niteliğini belirtmeyen az sayıda yorumcu vardır; Molly Bloom'un son bölümdeki monologu başlıca örneklerden biri olarak alınılanı. Ancak Joyce'un biçimini onun boğuştuğu yazma sorununa bağlayabilenlerin sayısı daha azdır. Böylece, on dokuzuncu yüzyıl gerçekçi yazarları romanın bütününün anlatı dokusunda gerekli görünen olumsal ayrıntılar oluşturmaya çalışmışken, Joyce'un stratejisi, aksine, olumsal ayrıntıyı görece özerk, yalnızca kendi (şiirsel) varoluşuna bağımlı hale getirerek anlatı olasılığının kendisini riske atmaktır. On dokuzuncu yüzyıl duyarlılığı açısından Joyce, olanaksız olanı yapmaktır; romanını olumsuzluk ve belirsizlik üzerine kurmak. Belirsizlik tam olarak ortaya çıkmaktadır, çünkü nedensellik mantığı üzerine ku-

rule bütün bir anlatı yapısı yalnızca kısmen görünür durumdadır. Rastlantıyla, olumsuzlukla, kestirilemeden oluşan olayların fark edilir bir kökeni yoktur. Joyce, dilin, Saussure'un terminolojisiyle, *langue* ya da sabit sistem tarafını değil konuşulan, etkin tarafını geliştirir. Rastlantı bakımından söz edimi olayları, ilke olarak eşsizdir. Onları belirsiz hale getiren de budur. Klasik on dokuzuncu yüzyıl anlatısı, nedensellik ilkesini, harfi harfine, gerçeğe benzerlik olarak takip eder. Her şeyin bir sebebi vardır ve her şey için bir sebep vardır. Joyce da, *Ulysses*'te gerçeğe benzerliği kısmen paylaşırsa da, romanın daha büyük bir kısmında -en yenilikçi yanında- buna karşı koyar. Joyce'un buradaki konumuna dair herhangi bir kuşku ise, *Finnegan'ın Uyanışı*'nda silinip gider.

Ulysses, Joyce'un sürekli belirttiği gibi, günün "hikâye"sidir. Bununla Joyce, yalnızca romandaki olayların gün içinde gerçekleştiğini söylemeye çalışmaz. Yalnızca, bu eserde kullanılan egemen duygunun görme olduğunu da kastetmez. Aynı zamanda, sözdizimi, dilbilgisi, sözcük dağarcığı ve tümce yapısı bakımlarından da, *Ulysses*'in kusursuz biçimde okunmaya değer olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Bir başka deyişle, doğrudan doğruya bakıldığında, *Ulysses* okurla iletişim kurar: *Finnegan'ın Uyanışı*'nda söz ko-

nusu olanı daha iyi kavramak için, her şeyden önce, *Ulysses*'teki anah-tar nitelikteki bir pasaja dönmemiz gerekiyor. Burada, Stephen Dedalus, Homeros'ta da önemli olan bir tema üzerine düşünceye dalar: "Babalık," der Stephen, "yasal bir kur-gu olabilir. Kim bir oğlun babasıdır ki, oğul onu sevsin ve o oğlu sev-sin?" Stephen, sözü, babalığın belir-sizlik bulutuyla kaplı olduğuna ge-tirmektedir - keşke, her şeyden ön-ce, kimse kendi babasının kim ol-duğundan emin olamasaydı. İkinci-si, eğer bir isim baba ilkesi yoluyla veriliyorsa, yukarıda belirtilen be-lirsizlik kişinin kimliğinin kendisi-ne dair bir belirsizliğe dönüşür. Psi-kanalizin vurguladığı gibi, baba il-kesi -Babanın Adı- dilin iletişimsel işlevi için can alıcı önemdedir. Öy-leyse baba ilkesi, belirlilik, anlam ve nedensellik ilkesidir. Joyce, *Finne-gan*'ın *Uyanışı*'nda, anlamı bütünüy-le akışkan hale getirerek bu ilkeye meydan okur. Ona bunu yapma im-kânı veren sahne, gecedir; rüyaların dünyası. Kullandığı bir teknik de bitişmedir/agglutination: Sözcükleri ve tümcecikleri bir araya getirerek belirsiz hale dönüştürme. *Finne-gan*'ın *Uyanışı*'ndan sonra "polyg-luttural" denilecek bir teknikle ola-sı anlamlar türetilir; örneğin, "me-anderthalltale",¹¹, "automutative-ness"¹², "chaosmos",¹³ ve "continu-arration"^{14,15} Ek olarak, çarpıtma ya da "eğriltme süreci"ne¹⁶ (= yapı-

makta olan bir iş) neyin katkıda bu-lundugunu da buluruz: Bütün sabit iletişimsel biçimleri akışkan hale getirmek üzere ritimleri, titremle-meyi/intonation ve kipleme/mo-dulation kullanan bir yazım. Ancak, anlamları akışkan hale getirmek, metni anlamsız hale getirmek de-ğildir. Her şeye rağmen, dilin bastırıl-mış göstergebilimsel düzeyinin (Kristeva) bilincine ulaştırılmaktır. Okur, metnin içine dalar dalmaz, çoğunlukla görür ki, metin yöneti-mi ele geçirmiştir, olağan türden - eleştirmenin metin üzerinde yorum yaptığı- bir eleştiri son derece güç, belki de olanaksız hale gelmiştir. Kısacası, *Finnegan*'ın *Uyanışı*'nı nes-nelleştirmek, yani "baba ilkesi"nin önkoşul olacağı şeyin kendisi, ola-naksız hale gelir.

Bu durumda, romanda ne oldu-ğu, baş kahramanların kim olduğu, rüyayı gören asıl kişinin kim oldu-ğu konularındaki sorular, çokları buna cevap vermeye çalışsa da, ke-sin olarak cevap verilmesi olanaksız sorulardır. Joyce'un kendisi de *Fin-negan*'ın *Uyanışı*'nın eleştirmenlere üç yüz yıllık bir iş çıkardığı tahmi-ninde bulunur. Böyle bir iddia -en azından bir anlamda- yanıltıcıdır, çünkü sonuç olarak, *Finnegan*'ın *Uyanışı*'nın belirsiz, dolayısıyla da nihâi bir anlamı ya da anlamları ol-mayan bir metin olduğu olasılığını bastırır. Oysa bu metnin şiirsel işle-vi, anlamı belirsiz kılar; babaya apa-

çık meydan okur. Dilin özsel bir çekirdeği olmadığı -yalnızca bir farklılıklar sistemi olduğu- ilkesinin bir benzeridir bu.

NOTLAR

1. Jacques Derrida, *Ulysses, gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987. Bu kitabın ikinci yarısı, "Joyce'a dair bir çift söz" başlığıyla İngilizce'dir, çev. Geoff Bennington, Derek Attridge ve Daniel Ferrer (eds), *Post-Yapısalcı Joyce*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, s. 145-59'da.
2. Bkz. Jacques Derrida, *Saçılma*, çev. Barbara Johnson, Chicago, Chicago University Press, 1981, s. 61-171'de "Platon'un eczanesi".
3. Derrida, *Ulysses, gramophone. Deux mots pour Joyce*, s. 28.
4. Derrida, Attridge ve Ferrer (eds), *Post-Yapısalcı Joyce* s. 151'de "Joyce'a dair bir çift söz".
5. Armin Arnold, *James Joyce*, New York, Frederick Ungar, 1969, s. 26.
6. C. Baudelaire, *Modern Yaşamın Ressamı: Sanat ve Sanatçılar Üzerine Seçme Yazılar*, çev. P.E. Charvet, Harmondsworth, Penguin, 1972, s. 299-400.
7. James Joyce, *Ulysses (Düzeltilmiş Metin)*, Londra, The Bodley Head, 1986, s. 528.
8. a.g.e.
9. a.g.e. s. 58.
10. a.g.e. s. 170.
11. James Joyce, *Finnegan'ın uyanışı*, Londra, Faber & Faber, 1939, üçüncü baskı (yeniden basım 1971), s. 19.
12. a.g.e. s. 112.
13. a.g.e. s. 118.
14. a.g.e. s. 205.
15. a.g.e. s. 117.
16. a.g.e. s. 497

Bu kitapta ayrıca bakınız

Benveniste, Derrida, Kafka, Kristeva, Saussure

Joyce'un önemli eserleri

Chamber Music, London, Elkin Mathews, 1907
Dubliners, London, Grant Richards, 1914

A Portrait of the Artist as a Young Man, New York, B.W. Huebsch, 1916

Exiles, London, Grant Richards, 1918

Ulysses, Paris, Shakespeare & Co., 1922;
Ulysses (The Corrected Text), London, The Bodley Head, 1986

Fillfeigmis Wake, London, Faber & Faber: New York, Viking Press, 1939

Stephen Hero, London, Jonathan Cape: Norfolk, Conn., New Directions, 1944. Revised edn 1963

Başka okumalar

Attridge, Derek and Ferrer, Daniel, *Post-Structuralist Joyce*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984

Benstock, Barnard. *The Augmented Ninth, Proceedings of the Ninth International James Joyce Symposium*, Frankfurt 1984, Syracuse, Syracuse University Press, 1988. (See pieces by Kristeva and Derrida)

Einmann, Richard, *Ulysses on the Liffey*, London and Boston, Faber & Faber, 1972. Reissued with corrections 1984

Elimann, Richard *James Joyce*, New York, Oxford University Press, 1982

Hart, Clive and Hayrnan, David, *James Joyce's 'Ulysses': Critical Essays*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1977
Lernout, Geert, *The French Joyce*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990

Litz, A. Walton, *The Art of James Joyce. Method and Design in Ulysses and Finnegans Wake*, London, Oxford University Press, 1964. Reprinted 1968



FRIEDRICH NIETZSCHE

(1844-1900)

Nietzsche'nin felsefesi, çağdaş düşünceye, özellikle de anti-hümanist bir duruş alan -Michel Foucault'nun eserlerinde örneği görülen- düşünceye yeni ufuklar açmıştır. Nietzsche'nin yaşam öyküsünün ve Nazizm üzerindeki varsayılan etkisinin onun metinlerini yorumlama işini daha da karmaşıklaştırdığı düşünülünce, böylesine tekil ve ışık geçirmez bir düşünürün böyle bir etkiye sahip olması daha da şaşırtıcı hale gelir. Buna rağmen Nietzsche, yakın zamanlarda, düşünce alanındaki yeni bir hareketin, görece durağan bir özne-nesne ilişkisinin gerekliliğini kabul etmeyi reddeden bir hareketin odak noktası olmuştur.

Friedrich Nietzsche, 1844'te, Prusya-Saksonya'da doğdu. 1849'da, bir yıllık bir delilik dönemi geçirdikten sonra, daha 36 yaşındayken ölen Ludwig isimli Lüteriyen bir papazın oğluydu. Sağlığı her zaman

kötü olan oğul da, 36 yaşında ölmeye yazgılı olduğunu düşünüyordu. Walter Kauffman'ın klasik incelemesinde belirtildiği gibi,¹ Nietzsche, erkek kardeşinin 1850'deki ölümünden sonra, daha 6 yaşından itibaren, annesi tarafından, bütünüyle kadınlardan oluşan bir ev ortamında büyütüldü. 1858'den itibaren Pforta yatılı okuluna devam etti ve din, Alman edebiyatı ve klasikler alanında üstün başarı sergiledi, ama matematikle resimde kötüydü.² Genç öğrencinin, yetişkin hayatının büyük çoğunluğunu birlikte geçireceği migren ağrıları çekmeye başlaması da bu yıllardadır.

Nietzsche, 1864'te Pforta'dan mezun olduktan sonra Bonn Üniversitesi'ne gitti, ilahiyat ve klasik filoloji eğitimi gördü. 1865'te ilahiyatı bıraktı ve *Irade ve İdea konusundaki araştırmalarında* Schopenhauer'in etkisi altına gireceği Leipzig'e gitti. Parlak bir öğrenci olarak gö-

rüldüğü için, Basel Üniversitesi, onu, 24 yaşındayken, daha doktora-sını bile yapmadan, klasik filoloji kürsüsüne çağırdı. Göreve tayin edilmesinin ardından, Nietzsche'ye doktora diploması vermek üzere acele düzenlemeler yapıldı ve düşünür, 1869'dan, bozuk sağlığı nedeniyle emekliye ayrılmak zorunda kaldığı 1879'a dek dersler verdi. Üretken yaşamı, Turin'de, arabacısının vahşice kırbaçladığı atının boynuna sarılmış halde yere yıkıldığı 1889 Ocak'ına dek devam etti. Akıl sağlığını bundan sonra toparlamadı ve 1900'de öldü.

Nietzsche, 1872 ile 1888 arasında dokuz kitap yayımladı, dört kitabı da yayıma hazırladı. En büyük eseri olan, 1880'lerde defterlerine aldığı notları temel alan ve ilk kez ölümünden sonra 1901 yılında yayımlanan *İktidar İradesi*, Nietzsche'nin radikal idealizm karşıtı duruşunun en güçlü teyididir. Post-modern ve post-yapısalcı düşünürlerin de ilgisini aynı şekilde çeken, işte bu duruştur.³ Nietzsche'ye radikal bir yatay düşünür denilebilmesinin sebebi de böylesi bir esaslı idealizm karşıtlığıdır. Konuya devam etmeden önce, bizim "yatay" düşünce dediğimiz şeyle Nietzsche'nin ilişkisini açıklamak gerekir.

Sezgisel olarak, yatay eksene başvurma düşünceyi tek bir düzeye yerleştirmek olduğunu ve bu yüzden de Nietzsche'nin belki de belirli

bir düşünce eşitliği öne sürdüğü düşünülebilir. Yatay düşünce tam da demokratik düşünce olamaz mı? Cevap, yatay düşüncenin eşitlik ya da demokrasi kavramıyla hiçbir ilişkisinin olmadığıdır. Gerçekten de yataylık, kesinlikle, eşbiçimliliğin/isomorphism herhangi bir türüyle ilgili değildir, durum tam tersidir. Yatay düşünce, aslında, emsalsizdir; bir ölçeğe yerleştirilemez. Çünkü yatay düşünce, farklılığın düşüncesidir, özdeşliğin değil. Nietzsche, eserlerinin birçok yerinde, geleneksel eşitlik fikrinden, Aynı'nın düzeninin bir örneği olarak bahseder. Örneğin Nietzsche, demokrasinin ya da Hristiyanlığın ideal eşitliğinin, temelde, bir "sürü hayvanı ahlakı"nın homojenleştirici eşitliği olduğunu öne sürer. Benzer bir biçimde Nietzsche, çoğunlukla (kendi deyişiyle) "fizyologlar" tarafından ortaya atılan, bütün insan yaşamının eninde sonunda "kendini koruma dürtüsüne" indirgenebilir olduğu idealist⁴ ilkesinin sağlam bir temele dayanmayan, homojenleştirici bir teleoloji olduğunu iddia eder. Oysa insan yaşamı, aynı zamanda bir "iktidar iradesi" olan yaşam ifadesidir.⁵ Kendini koruma ilkesinin güvenilirliğinin altını oyan şeyler, onunla çelişen bütün olgulardır (şiddet, fedakârlık, sağlıksız yaşama, vs.). İdealizmin versiyonları olan her türden özcülük ya da teleoloji, tutarlı olmak için, yaşamın bir ya da

daha çok yönünü reddetmek zorundadır. Nietzsche'nin idealizmin, - modern çağda patolojik sonuçlar üretecek kadar- yaşamı reddettiğini söylemesi de bu yüzdendir. Yaşam, asla indirgenemez; bir özdeşlik değil farklılıklar bütünlüğüdür. Özdeşlik temsil edilebilir ve ortak bir ölçünün ölçeğine vurulabilir. Oysa yataylık, farklılığa uygun bir ölçek bulmanın olanaksızlığından bahsederek. Yataylık, iletişimsel sürecin "bi-reysel dil"/ideolekt ucuna açılır. Bu da, Nietzsche'nin projesinin bütünüyle ilgili, daha sonra geri döneceğimiz sorunlar ortaya çıkarır.

İdealizm ve iktidar iradesiyle ilgili buraya dek açıklanan şeyler, Nietzsche'nin düşüncesinin kalkış noktasından çok varış noktasına yakındır. Nietzsche, 18 yaşındayken, 1872'de yayımlanan ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'nda, son eserine dek mevcut olacak iki ilkeyi tanıtır: Dionysos ilkesi -kaosun, rüyanın ve sarhoşluğun ilkesi- ve Apollon ilkesi -düzenin ve biçim vermenin ilkesi-. Bu iki ilkenin ikisi de estetik bir eğilimle -aslında, sanat eseri olarak yaşam eğilimiyle- ilişkilidir. Böylece Nietzsche, eserine 1871'de yazdığı ilk Önsöz'de şöyle der: "sanat en üst görevi ve bu yaşamın hakikaten metafizik etkinliğini temsil eder".⁶ Bu perspektiften bakılınca, Yunanlılar sanatın -biçim verme ve sarhoşluk ilkelerinden oluşan bir tür yanılsama iradesi olarak- yaşama yönelik

hakiki bir bakış noktası olarak işlev görebileceğini göstermiştir. Böylece sanat, yaşamın herhangi bir nihâî hakikat tarafından bilinemeyeceğinin kavranmasına karşılık gelir. Bu, tragedya olarak görülen hayattır. Bu durumda sanat, yaşamı reddetmek zorunda kalmamanın yollarından biri haline gelir. Trajik olarak yaşam, özellikle de Dionysos ilkesinin somut hali olarak müziğin ruhunda sonuna kadar rol oynar (Nietzsche'nin kitabının ilk baskısı aslında *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* başlığını taşıyordu). Bu yüzden Nietzsche, Sokrates öncesi Yunan dramasında Koronun stratejik rolüne odaklanır. Koro, Schlegel'in öne sürdüğü gibi (dramayla yaşamı karıştırması pek olası olmayan) seyirciye karşılık gelmez, daha çok sahnedeki aksiyonu gerçek olarak görür ve ritmik sarhoşluk yoluyla ona tepki verir. Böylece Koro, Dionysosçu itkiye biçim verir. Plastik güçlerin ve kehanetin tanrısı olan Apollon, dramının görsel, nesnelleştirilen yönüne yol açar. Ancak Nietzsche, Platonculuğun yükselişinin trajik dramayı içten çöktettiğini belirtir: yüksek idealizm olan Platonculuk, yaşamın trajik akışının reddine, dolayısıyla sarhoşluk verici öğeye duyulan ihtiyacın reddine götürür. Platonculuğun mirasçısı olan modern felsefe -ve modern bilimin belirli yönleri- yaşamı aynı şekilde reddeder: Müziğin ruhunu -trajik

öğenin tanınmasını- yok eder. Modern kültürde bilgi öyle egemendir ki, insanlar hareket etme yeteneklerini yitirmiştir. “Bilgi eylemi öldürür”, der Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*’nda, “eylem, yanılısamanın peçelerine ihtiyaç duyar.”⁷

Felsefe, nasıl bilgi alanında yaşamı reddeden bir hale gelmişse, Hıristiyanlık da ahlak alanında aynı hale gelmiştir. Burada Nietzsche, Hıristiyan suçunun rolüne amansızca yüklenir. Bu tema, bize başka bir temaya değinme olanağı sunar; etkin ve tepkisel davranışlar arasındaki ilişkiye. Hıristiyan ahlakı, insan bireyleri arasında temel bir eşitlik ilkesi önerir. Buradaki sıkıntının, yaşamın bize farklılıkların var olduğunu göstermesi olduğunu söyler Nietzsche; güçlü ve zayıf, zengin ve yoksul, yetenekli ve alelade, erkek ve kadın arasındaki farklılıklar. Aslında, yaşamın içinde, akla gelebilen her tür farklılık vardır. Ancak Hıristiyanlık, eşitlik yanılısamasını (yani idealini) sürdürmek için, kendilerinin olumlu anlamda farklı oldukları yargısına varacak olanların kendilerine yöneltmek zorunda kalacakları suçu ya da “vicdan azabı”nı icat etmiştir. Çünkü bunlar, farklılıklarıyla (özellikle de bir üstünlük duygusuyla) birlikte, diğerlerinin acılarından sorumlu olarak görülecektir.

Nietzscheci şemada suç, tepkisel düşüncenin göstergesidir; kesinkes fiziksel bir anlamda değil, ama yaşamı olduğu gibi kabul etmeme, *resentiment** tarafından yönetilme ve güçsüzlüklerini örtbas etmek için idealler icat etmek zorunda olma anlamında, zayıf olanın düşüncesi- dir. Suç, özetle, en az şey bahsedilmiş olanların, çoğunlukla yeni doruklara ulaşan özgür ve orijinal ruhlara karşı kullandığı silahtır. Eşitliği sağlamak için kendilerini yeni doruklara yükseltmek yerine, bu dorukların varlığını reddederler. Nietzsche, en ünlü ve en şiirsel eseri olan *Böyle Buyurdu Zerdüş*’te, pazar yerindeki insanlarla konuşmak için dağdan inen Zerdüş’ü -“yüksek insan”ın örneğini- kullanır. Çünkü, pazar yerindeki insanlar yalnızca yararlılığın (değişim değerinin ve hesaplanabilirliğin) dilini anlarlar. Zerdüş’ü anlamaz ve onu deli sanırlar. Eşitlik etiği ve onunla birlikte gelen yararlılığa bağlılık tarafından yönetilen pazar yeri insanların hepsi aynı şeyi ister. “Çoban yok, sürü var. Herkes aynı şeyi istiyor ve herkes aynı; başka türlü düşünen kim varsa gönüllü olarak tımarhaneye gidiyor.”⁸ Karşı konulmaz biçimde tepkisel olan sürü, mutluluktan başka bir amacı aklına bile getirmez. Eşitlik ve yararlılıkla birlikte geldiği kabul edilen mutlu-

* kızgınlık, gücenme (Fr.) (ç.n.)

luktur bu. Kalabalık, Zerdüşt'ten mutluluğu icat eden En Büyük İnsan'ı kendilerine getirmelerini ister. Zerdüşt, aynı zamanda, yaşamın lehine bütün idealizmin üstesinden gelerek insanın da üstesinden gelen en yüksek insanı simgeler; çünkü insan da, gerçeklikteki hiçbir şeye karşılık gelmeyen bir idealdir. Ancak, tepkisel düşünce mutluluk ister, çoğu yerde yaratıcılık ve orijinalliğe eşlik eden tehlikeleri ve acıları değil. Genel olarak insana karşılık gelen En Büyük İnsan, tepkisel insandır; yüksek insan ya da Üstinsan, yaratıcı olmaya ve yaşamını eşitliğin hesapçı etigine gömmemeye kararlı olan etkin bireydir. Yüksek insanın bir örneği olan Zerdüşt -neredeyse tanıımı gereği- anlaşılabilir; çünkü yatay düşüncenin somut halidir o; sonuç olarak, onun dili sıradan konuşma tarzına nadiren tercüme edilebilir. Kısacası, yüksek insanın düşüncesi, şiirsel-dir.

Yüksek insan figürü doruk noktasına, Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan *İktidar İradesi*'nde çıkar. İlginç olan, Nietzsche'nin kendisini, tam bir ölümünden sonra anlaşılacak -zamanına uymayan- düşünür olarak nitelemesidir. *İktidar İradesi*, yazarın ölümünden sonra yayımlanmış olmasına rağmen, Nietzsche düşüncesinin

bir dizi anahtar yönünü en sürekli biçimde dile getiren eserdir. Bunun arasında, iktidar iradesi, öncesiz ve sonrasız yinelenme;* nihilizm; idealizm karşıtlığı ve bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi vardır. Burada özellikle ilk iki nokta üzerinde duracağız, çünkü bu noktalar, yakın dönemde çağdaş düşünce üzerinde muazzam bir etki yapmıştır.

Daha önce açıklandığı gibi, iktidar iradesi, Nietzsche'nin idealizm karşıtı duruşunun temeli olarak anlaşılmalıdır. Yaşamın olumlanması ilkesinin somut halidir. İktidar iradesi, bir anlamda, yaşamda fiili olarak gerçekleşen her şeye karşılık gelir ve kimilerinin gözünde, Nietzsche'yi, radikal bir gerçekçi düşünür haline getirir. İktidar iradesi, yazarımızın dediği gibi, "dünya"dır. Nietzsche şöyle devam eder: "*Bu dünya iktidar iradesidir -başka da bir şey değil! Ve siz kendiniz de iktidar iradesisiniz- başka da bir şey değilsiniz!*"⁹ İktidarın ötesinde irade gösteren kişi yoktur, kuvvetler oyununun arkasında başka bir gerçeklik yoktur, irade ve onun ötekisi arasında ya da özne ile nesne arasında bir bölünme yoktur, çünkü bölünme, iktidar iradesinin parçasıdır. İktidar iradesi, kimliklerin inşa edileceği bir kuvvetler çokluğudur, görünüşün ardında yatan bir birlik de-

* *eternal recurrence*, kimi yerlerde *bengidönüş* olarak çevrilir. (ç.n.)

gildir. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi, iktidar iradesinin kuvvetler oyunu içinde değerlerin yapılmasına karşılık gelir. Değerlerin her zaman doğrulanması gerekir; değerler, Kant'ın düşündüğü gibi, "kendilerinde" varolmazlar.

Yine, iktidar iradesinin kökeni ya da amacı, başı ya da sonu yoktur; çünkü bunlar da idealist, dolayısıyla da metafizik kategorilerdir. Ya da en azından, dünyanın, ona soybilim tarafından verilen kökenden başka kökeni yoktur. Nietzsche, bu koşullar altında, o tartışmalı "öncesiz ve sonrasız yinelenme" kavramını oluşturur; farklılık ve belirsizlik oyununun doktrindir bu. Bir başka deyişle, iktidar iradesinin aldığı biçim, özünde kestirilemezdir. O: "bu aşırı yazgıcılığın karşı ağırlığı olarak her türlü belirsizliğin, deneyiciliğin tasarruf hakkıdır, zorunluluk kavramının feshedilmesidir; "irade"nin feshedilmesidir, 'kendinde bilgi'nin feshedilmesidir".¹⁰ Dünyanın amacı yoktur, sürekli, "hedefsiz" bir dönüşüm akışı içindedir. Her şey yinelenir; dünya, der Nietzsche, sonsuz bir yenilik dünyası değildir. Sistem dengede değildir, sonsuz biçimde açık da değildir. Daha çok, sonsuz kere oynanan bir oyun (bir zar oyunu) gibidir, öyle ki, eninde sonunda sonuçlar tekrarlanır. Öncesiz ve sonrasız yinelenme ilkesi, bu felsefenin bütünü içindeki en muammalı yöndür. Nietzsche

he, kimi zaman, bunu on dokuzuncu yüzyılın termodinamik kuramına bağlamak ister gibidir (bu nedenle sonsuz enerji miktarından ve sistemin dengesizliğinden bahseder); kimi zamansa bu sorun, iktidar iradesini ve Nietzsche'nin söyleyişle, yaşamın kabul edilen bir iyi tarafa ve reddedilen bir kötü tarafa bölündüğü olaylar gibi yaşamın hiçbir yönünü -onun en dehşet verici olaylarını bile- reddetmemeye hazır olmayı merkez alır gibidir; burada, iktidar iradesi, hangisi olsun, her olayın, öncesiz ve sonrasız geri dönüşünün iradesidir. *Amorf fati* -yazgı aşkı-, bu yaklaşımı en iyi çağrıştıran deyimdir.

Açıktır ki, Nietzsche'nin projesi aşırılıktan başka bir şey değildir. Ama delice ya da akıldışı da değildir; kendine ait belirli ve tutarlı bir mantığı vardır ve bu da onu, aktarılabilir ve açıkça bilinen idealizm karşıtlığının hizmetine sokulmaya uygun hale getirir. Peki, sıkıntıları nedir?

Her şeyden önce, eğer iktidar iradesi her şeyse, Nietzsche neden onu açıklamaya girişmiştir? Belki de buna, onu açıklamadığını, felsefe yapma biçimi yoluyla onun bir örneğini yarattığını söyleyerek cevap verebilirdi. Ancak, onun eserlerini okuyup da biçime eşlik eden bir iletildiğini görmeyen yoktur. Nietzsche, bir düşünür olarak eşsizdir, burası kuşku götürmez; ama bir o

kadar da kendisinden bahseder. Saf şiir yazmaz. Bu yüzden de kuramları, felsefe oyunundaki hamleler olarak görülmelidir; bunu reddetmek, Nietzsche düşüncesinin önemli bir boyutunu reddetmektir. Öte yandan, bunu kabul etmek, radikal bir heterojen düşünür olasılığını kuşku hale sokmak olur.

İkincisi, Nietzsche'nin idealizm karşıtlığının 'ayakta durması ya da yıkılması, bir olayın, o olayın tanımına indirgenebilme olasılığına bağlı gibidir; Kristeva gibi düşünürlerin iddia ettiği gibi, metafor dilin tam ortasında yer alıyorsa, böyle bir iddianın kuşku olduğu açıktır.

Sonuç olarak, eğer Nietzsche kendi yaşamını "reddeden" olmak-tan sakınmak istiyorsa, yaşamın kısmen yaşamın reddini de gerektirdiğini kabul etmek zorunda değil midir? Yani, bir yanılsama iradesinin yalnızca sanat biçimi almayabileceğini, aynı zamanda bir mutluluk iradesi biçimi de alabileceğini?

NOTLAR

1. Walter Kaufmann, *Nietzsche*, New York, Vintage Books, üçüncü baskı 1968, s. 22.
2. a.g.eç
3. Burada, Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard ve Irigaray'ın çalışmalarına dikkat çekilebilir.
4. Nietzsche'ye göre, görünüşün çeşitli olgularının altında yatan ve tutarlı bir hakikat olarak öne sürülen her tür ilke idealisttir. Her ihtimale göre, indir-

gemeciliğin bütün biçimleri (ister öz biçiminde olsun ister teleoloji - amaç), Nietzsche'nin şeyler temasına göre idealist olacaktır.

5. Bkz. Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1973 (yeniden basım 1974), s. 26.
6. Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu ve Wagner Olayı*, çev. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1967, s. 31-2'de *Tragedyanın Doğuşu*.
7. a.g.e., s. 60.
8. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, yeniden basım 1974, s. 46.
9. Friedrich Nietzsche, *İktidar İradesi*, çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968, sect. 1067, s. 550. Vurgular Nietzsche'ye ait.
10. a.g.e., sect. 1060, s. 546.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bataille, Baudrillard, Deleuze, Foucault

Nietzsche'nin önemli yazıları

Nietzsche tarafından yayıma hazırlanan kitaplar

Books prepared for publication by Nietzsche

The Birth of Tragedy (1872, 1874, 1886), trans.

Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1967

Untimely Meditations, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, includes:

First Part: David Strauss, the Writer and the Confessor (1873)

Second Part: On the Use and Disadvantage of History for Life (1874)

Third Part: Schopenhauer as Educator (1874)

Fourth Part: Richard Wagner in Bayreuth (1876)

Human All Too Human trans. R.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (reprinted 1989):

Volume One (1878)

Volume Two. First Section: Assorted Opinions and Sayings (1879)

Volume Two. Second Section: The Wanderer and His Shadow (1880)

Daybreak: Thoughts all the Prejudices of Morality (1881), trans. R.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1982

The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs (1882), trans. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974

Thus Spoke Zarathustra (1883, 1884, 1885), trans.

Walter Kaufmann, New York, Viking 1966; edn used: trans. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, reprinted 1974

Beyond Good and Evil (1886), trans. Walter Kaufmann. New York, Vintage Books, 1966; edn used, trans. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1973. Reprinted 1974

The Genealogy of Morals (1887), trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York, Random House, 1967, Vintage Books, 1989

The Case of Wagner (1888), trans. Walter Kaufmann, New York, Vintage, 1967

The Twilight of the Idols (prepared for publication, 1888; first edn 1889), trans.

R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968. Reprinted 1974

Nietzsche contra Wagner (prepared for publication 1888; first edn 1895), trans. Walter Kaufmann (selection) in Walter Kaufmann (ed.), *The Portable Nietzsche*, Harmondsworth, Penguin, 1976 (reprinted 1982), pp. 661-83

The Antichrist (prepared for publication, 1888; first edn 1895), trans. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968. Reprinted 1974 *Ecce Homo* (prepared for publication, 1888; first edn 1908), trans. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967, Vintage Books, 1989

Nietzsche tarafından yayımlanmayanlar

The Will to Power (selections of excerpts from Nietzsche's notebooks of the 1880s; first edn in 1901; expanded edition 1906), trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968

Başka okumalar

Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, Vintage, 1968

Magnus, Bernd, Miller, Stanley and Miler, Jean Pierre, *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature*, New York, London, Routledge, 1993 Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985



GEORG SIMMEL

(1858-1918)

Georg Simmel; Ferdinand de Saussure, Sigmund Freud ve Emile Durkheim'in doğrudan çağdaşı olsa da, düşüncesindeki birçok akım, düşünürlerin en çağdaşlarının temalarıyla kesişir. Nesnelliğin eril olarak görüldüğü cinsellik üzerine yazdıkları, Irigaray'ın feminist ilgi alanını hatırlatır; para ve değişim üzerine yazdıkları, Mauss ve Bataille'in bazı ilgi alanlarını yansıtır; modernitedeki gerçekçilik olayı ve onun eleştirisi kuramı ise, Barthes'in ilk dönem çalışmalarını çağrıştırır.

Çağdaşlarından birçoğu, Simmel'i sonradan, kendine özgü bir akademisyen, belgelenmemiş yazı biçimi ve "alelade" konuları seçmesiyle üniversiteye yönelik bir hakaret olarak gördü. Simmel, hem çağdaş toplumsal görüngüleri çözümleme hem de felsefi bakımdan bilgili olma ihtiyacını gören yenilikçi ve orijinal bir düşünür olarak kendini

gösterir. Dahası: Simmel'e göre, cinsellik, para ve toplumsallık hakkında yazı yazmak, aynı zamanda bu görüngüleri yaşamının da bir biçimiydi. Simmel, -en ünlüleri *Paranın Felsefesi* ve "Metropol ve zihinsel yaşam" olan- çözümlemeleriyle, modernitedeki bilincin, özerk bir bireysellik olarak kendinin farkında olan bir bilincin sosyolojik portresini çizmesiyle ün kazandı.

1858'de Berlin'de doğan Simmel, yedi kardeşin en küçüğüydü. Bütün yaşamınca, anne-babasının evinde gerçek bir entelektüel kültür fikrine sahip hiç kimse olmadığında ısrar etti, gerçekten de, Simmel'i akademik yaşamının çoğunluğu boyunca destekleyen kişi, yakın bir aile dostu olan müzik yayımcısı Julius Friedländer'di. Simmel, 1876'da girdiği Berlin Üniversitesi'nde psikoloji, tarih, felsefe ve İtalyanca eğitimi gördü. "Kant'ın maddenin doğası üzerine çeşitli görüşlerinin açıklanması

ve değeriendirilmesi" başlıklı bir tezi temel alan doktora derecesini 1881'de aldı. Simmel, 1900'den önceki on beş yıl boyunca, bir *Privatdozent** olarak Berlin Üniversite-si'nde ders verdi; tek geliri, öğrenci ücretleriydi. Bir dizi üniversite kür-süsü için başvurmuş olsa da (bun-lardan biri, Max Weber tarafından desteklendiği Heidelberg Üniversi-tesi'ydi), anti-Semitizm ile akade-mik tutuculuğun bir araya gelmesi yüzünden, Simmel'in kariyerine atanması oldukça geç oldu; 1914'te, 56 yaşındayken, Strasbourg Üniver-sitesi felsefe kürsüsüne atandı. Sim-mel, dört yıl sonra öldü.

Simmel, "Metropol ve zihinsel yaşam"da bireysel bilinç ile modern şehir arasındaki etkileşimin çözüm-leyici bir krokisini çizer. Ferdinand Tönnies ve ondan önce gelen diğer yazarlar gibi Simmel de, modern anlamda şehir yaşamının gelenekle çelişmesine dikkat çeker. Şehirde, daha geleneksel duygusal bağların yerini bireyler arasındaki resmi bağ-lar alır: Bürokrasi ve bilimin geli-şmesiyle birlikte, yaşam büyük ölçü-de farklılaşır; yaşamın sabit bir içe-riği yoktur artık, tersine, en önemli-si para olan soyut biçimler tarafın-dan karakterize edilir. Daha fazla ayrıntıya girmeden önce, metropol-

de, paranın, bir değiş tokuş ortamı olarak, hepsi için ortak ölçü olma-sından dolayı, akla gelebilecek en geniş yelpazedeki malların aktarıl-masına olanak sağladığını hatırlata-lım; böylesi müthiş bir eşitlikçidir para.

Parayı örnek olarak alan Sim-mel'in makalesi, şehrin ilke olarak her tür biçim ve aracılıklardan do-kunmuş olduğunu öne sürer. Grup-lar içindeki ve arasındaki duygusal bağlar böylece yerini bireyler ara-sındaki resmi bağlara bırakır; Sim-mel, bunun daha büyük bir özgür-lüğe götürdüğünü düşünür. Çünkü, tıpkı paranın takas işlemlerinin ye-rini tam olarak almasından sonra, üretimin satıcısının büyük bir çeşit-lilikteki malları pazara getirme ye-tenegine sahip olması gibi, entelek-tüelci dürtü de, bireyin büyük bir çeşitlilikteki eylemler ya da etkile-şimler yoluyla kendini üretmesine ve geleneğin sabit yordamlarına ve ritüellerine sınırlanmamasına ola-nak sağlar. Simmel belki de gelene-ği kırarak yeni bir lezzet ve atmosfer açılmış olsa da; onun en orijinal olduğu nokta burası değildir. Aslın-da, onun temel anlayışı, şehir yaşa-mının temelden yeni bir psikolojik davranış ortaya çıkarmasıdır; bez-gin tavrı. Bu tavır, bireysel bilincin,

* Avrupa üniversite sisteminde, özellikle de Almanca konuşan ülkelerde, üniversi-te profesörü olmak isteyen kişiye verilen hem bir unvan hem de bir pozisyon (kı-saltılması PD ya da Priv.-Doz.). (ç.n.)

-yaşamın ağırlıklı olarak yinelemeli görüldüğü- geleneğin tersinir zamanından kurtulur kurtulmaz, şehrin tersinemez zamanının akışının içinde dalmış olma olgusunun sonucudur. Deneyime hükmeden şey, Baudelaire'in "geçici, kaçak, olumsal" tümcecigidir.

Simmel'in kendisi bunu tam olarak bu terimlerle oraya koymasa da, modern deneyimin, benliğin varoluşun her ayrıntısına neredeyse aşırı duyarlı hale geldiği bilinç dönüşümünden ayrılmaz olduğunu açıkça ima eder -bu bilincin kendisi, varoluşun geçici doğasına dayandırılır. Bu yüzden de, tuhaf bir şekilde, modern bilinç bir ölüm bilincidir ilk ve son olarak tekrarlanan bir olay olarak ölüm değil, gelip geçici varoluşun birçok yüzeyi yoluyla yerinden edilen -aracılık edilen- ölüm. Modern yaşama ve onun karmaşıklığına yönelik bu aşırı duyarlılığın, entelektüel ve duygusal uyarımın başa çıkılabilir bir miktarı dışında her şeyi süzmeye sebep olduğunu ileri sürer Simmel. Psişik sistem, belirli bir noktadan sonra uyarılara cevap vermeyi durdurur ve modern şehir görünümünün "bezgin"² tavrının bir örneğini oluşturur. Her türden ayırımın etkisi altında, bezgin tavır, ayrımlara karşı "bir kayıtsızlık" haline gelir.¹ Başlangıçtaki büyülenme ve bağlılık duygusunun yerine (tarihsel mi? psikolojik mi? Simmel bunu söylemez),

şehrin üzerine bir aynılık çökmeye başlar.

Marks ve Durkheim gibi Simmel de işbölümünün ve ona eşlik eden ekonomik ve toplumsal farklılaşmanın ortaya çıkışının farkındadır. Ancak, Marks'ın aksine o, bunun kültürel etkilerinin çerçevesini çizmeye çalışır. Özellikle de, modern toplumda "nesnelin öznel üzerindeki egemenliği" dediği şeye dikkat çeker Simmel. Genel olarak söylersek, "nesnel ruh", toplumsal yaşamı nesnelleştirme dürtüsüne karşılık gelir. Nesnelleştirme -para, hukuk ve yazıdan iletişim ortamlarının büyümesine dek- aracılıkların etkisidir. Bir nesneyi nesnelleştirmek, onu "asıl" bağlamından koparmak ve çeşitli simgesel biçimlere tercüme etmektir. Simmel'e göre, bu yüzden, farklılaşma, nesnelleştirmeden ve bir parça da temsilden ayrılamaz.

Simmel'in, şimdi yöneleceğimiz *Para Felsefesi* kitabında, nesnelleştirme, sanatla ilgili olarak açıklanır. Geleneksel bağlamda sanat, neredeyse bir teknikte (zanaat tekniğinde) cisimleşir. Öte yandan, moderniteyle birlikte sanat nesnesi ortaya çıkar; üretildiği teknikten ayrılmış bir nesnedir bu. Bir sanat eseri, yalnızca bir nesne olarak parasal değere ya da değişim değerine sahiptir. Değişim değerine sahip olmak, en genel anlamda, sanatın, -modern yaşamda daha pek çok şeyin olduğu gibi- Aynı'nın yasasına dahil olması

demektir. Çünkü para, eşitlik ortamıdır: Değişim değeri -ki Simmel buna niteliğin niceliğe indirgenmesi de der- nesnenin özgül "biçimini" yok eden genel bir ilkedir. Bu sebeple insanlar, sıklıkla, büyük bir sanat eserine (*Mona Liza*) parasal bir değer biçilmesinden hoşlanmazlar. Ya da en azından, eğer büyük bir deha eserine bir fiyat biçilecekse, bu, neredeyse akıl almayacak kadar yüksek bir fiyat olmalıdır. Bunun sebebi, eserin öneminin temelinde eşsizlik ve orijinallik olmasıdır. Onu, eşsizliğin teknikte bulunduğu bir zanaat nesnesinden ayıran şey, yeniden üretilemezliğidir. Ancak, sanatın alanıyla ilgili olan şey, para söz konusu olunca, modern yaşamın diğer alanları için de geçerlidir.

Örneğin Simmel, fahişelik üzerine yaptığı ünlü tartışmada, fahişeliğin, insanın aşağılanmasıyla akla getirdiğini, bunun sebebinin de insanların araç haline gelmesi (oysa Kant, insanların her zaman kendilerinde amaç olarak ele alınması gerektiğini söyleyen koşulsuz buyruğu ileri sürmüştür) ve özünde bir kadının en kişisel varlığı olan bir şeyin etkin olarak bir kamu malına dönüşmesi olduğunu söyler. Ancak Simmel de, fahişeliği anlamının kültürel bir yönü de olabileceğini, çünkü bu kurumun, her yerde, Batı'daki gibi olumsuz bir konuma sahip olmadığını kabul eder. Biraz

farklı bir açıdan bakarsak, yüksek ölçüde gelişmiş para ekonomisinin fahişeliğin insan ilişkilerinin bir modeli haline gelmesine sebep olmasının anlamını sorabiliriz. Böyle bir düşüncede gerçek payı az gibi görünür: her kişisel olmayan ilişkisinin potansiyel olarak bir araçlar ilişkisi olduğu fikrine dayanır, oysa sorununa bir başka açıdan bakarsak, profesyonelleşme -kişinin yetenekleriyle geçinmesi- kavramının, yine para ekonomisinin getirdiği aynı ölçüde makul bir genel gelişme olduğu söylenebilir.

Simmel, tarihsel, etnografik ve psikolojik göndermeler zenginliği içinde, paranın temel özelliği olarak gördüğü şeyin çerçevesini çizer. En önemlisi, para, söylendiği gibi, kendinde bir değeri olmayan bir eşdeğerlik ya da aracılık ilkesidir. Anlamı, satın alabileceği şeyde aranmalıdır. Bu, çarpık bir şekilde kullanılan paranın kendinde amaç haline gelmeyeceği anlamına gelmez. Parayı biriktiren cimri ile bütün parasal alışverişleri reddeden derviş, parayı çarpık bir biçimde kendinde araç olarak kullananlara örnektir. Ancak, bütünüyle gelişmiş bir para ekonomisi, her zaman hareket halindedir ve para nadiren biriktirilir.

Simmel'in çözümlemesinde, paranın bir başka temel özelliği de, bir eşdeğerlik ilkesi olarak paranın bütünüyle soyut, saf bir biçim olmasıdır. Saf bir biçim olarak para, son-

suz içeriğe sahip olabilir. Bu anlamda bir özgürlük aracıdır, çünkü, takas durumunun aksine, pek çok farklı şey aynı değişim değerine sahip olabilir. Para aynı zamanda nesnelleştirmenin bir biçimi olduğu için, fiyat yoluyla bir değer bilgisidir de.

Para aynı zamanda bir eşitleme aracıdır. Şeylerin ortak olarak sahip olduğu yönleri vurgular. Bu yüzden de, değer duygusunun yittiği bir bezgin tavrına sebep olabilir: "Aynı miktarda paranın yaşamın sunması gereken bütün olanakları elde edebileceği olgusunun etkisi altına giren herkes de bezginleşiyor olmalıdır."² Aynı sebeple, kinizm -yüksek değerlerin var olmadığı duygusunda olasıdır. Her şeyin satın alınabileceğine olan inanç, kinik tavrın tipik özelliğidir.

Para, kendinde niteliklere sahip olmadığı için, her türden olanağın uyarıcı olarak işlev görür. Modern ortamda, bu, paranın daha büyük özgürlüğe açıldığı anlamdır. Para, bir özgürlük aracı olarak, insanları, kendi "kişisel özgürlüklerinin" daha çok bilincine varmalarını sağlayan derin duygusal bağlardan koparma eğilimiyle, kişiliğin yitimine sebep olur. Simmel, paradoksal bir biçimde, paranın başlattığı duygusal bağlardan kurtulma sürecinin, başkalarına karşı belirli bir bağımlılığa da götürdüğünü söyler. Çünkü para "kişisel olan her şeyi dışlarken,

insanları birleştirmenin tek olanağını vermiştir bize".³ Dolayısıyla modern şehirde, duygusal, gayri resmi toplumsal bağların kopmasından gelen bir yalnızlık duygusu olmasına rağmen, en karmaşık ve en gelişkin biçimine ulaşan bireycilik, başkalarıyla teması artırır, dolayısıyla da, daha geniş bir insan grubu içinde duygusal bağlar oluşma olasılığını yükseltir.

Para ekonomisinin gelişmesiyle birlikte, kadınların durumu da değişir. Aile yaşamının darlığının ortadan kalkmasıyla birlikte, kadınlar, ücretli işçi olarak kamusal alana girebilirler. Kadın hareketinin yükselişi, der Simmel, kuşkusuz, işbölümünün yoğunlaşmasıyla birlikte teknolojik ilerlemelerin, kadının ev içindeki işlerinin çoğunu gereksiz hale getirmesi olgusundan kaynaklanır. Aslında, ekonomideki görevlerin bir bütün olarak farklılaşması ne kadar fazlaysa, cinsiyet temelli işbölümünün gerekçeleri de o kadar azdır. Simmel, (eski bir geleneği takip ederek) kadını "doğaya" erkeklerden daha yakın görse de, "evlilik yaşamının bireylere yüklediği sabit biçimler ve alışkanlıklar, eşlerin kişisel gelişimine karşı durur".⁴ Evlilik (bu noktada nesnelleştirilmesi gereken daha çok şey olduğu için) geleneğin öğelerini gerektirmeye devam etse de, özellikle de kadının kişisel gelişimini kısıtlar, çünkü kadınlar, geleneğin taşıyıcıları olma

yükünü taşımaya erkeklerden daha çok zorlanırlar.

Simmel, bütün diğer yazılarından da açıkça anlaşılacağı üzere, kadınların da erkekler gibi kendi özgürlüklerini elde etmesi gerektiğine inanır: burada özgürlük, modern anlamda geleneksel bağlardan kurtulmak olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda Simmel, kadınların nesnel kültüre girebilmek zorunda olduklarını ileri sürer. Nesnel kültür, kültürün kendisinin görünümüne bürünse de ve bu yüzden de cinsiyetlere karşı tarafsız kabul edilse de, Simmel bu kültürü tereddütsüz eril olarak belirler. Gerçekten de kadınların kimi zaman hukuka karşı sergiledikleri muhalefetin, aslında hukuka karşı değil, erkeklerin çıkarlarının somut hali olan hukuka karşı bir muhalefet olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Hukuk, soyut bir araç olarak -para gibi- saf bir biçim olması gerekirken, üzerinde verili bir amacın izlerini taşır hâlâ.

Öyleyse, genel olarak, Simmel'in -ailede, hukuk ve adalet açısından, sanatta, aşta ve ekonomide- kadınları desteklemesi, modernite projesinin bütün olarak gerçekleştirilmesinden ayrılamayacak bir destektir. Ancak Simmel'in inceliği, kadınların kendi açılarından ve kadın olarak özgül yetenekleri açısından kamusal alana girmesini önermektir. Örneğin kadınlar tıbbi pratikte erkeklere göre daha iyi teşhis uzman-

ları olabilirler, çünkü kendilerini başkalarının yerine koyma/emphatise yeteneğine sahiptirler. Öte yandan Simmel'in körlüğü, belki de kadınlara sadece kendilerine ait bir kimlik atfetmek için onların niteliklerini çoğunlukla doğallaştırarak bir kadın psikolojisi üretme tehlikesini göze almaktır (örneğin, bir kadının doğasının dış yüzeyinin, merkeziyle daha yakın ilişkili olduğu varsayılır; kadın doğası erkeklerden daha homojendir vs). Buna rağmen, Simmel'in sınırlılıklarına, onun işaret ettiği nesnelleştirme kökünden başka bir yerden erişilip erişilemeyeceğini sormak zorundayız. Ne de olsa Simmel, çatışmacı ve heterojen toplumun da kuramcısıdır. Zira bunlar, yirminci yüzyılın sonundaki post-modern zamanların anlamını davet eden temalardır.

Simmel'in yaklaşımının, kadının konumuna dair çözümlemesinin ortaya koyduğundan daha ciddi bir sınırlılığı da, gelenekle modern yaşam arasındaki karşıtlıkta ısrar etmesidir. Sonuç olarak özgürlük, şehir, para, cinsellik ve aşk, emek vs. hepsi, geleneksel sınırlardan kurtuldukları için, modern olarak kabul edilirler (yani ağırlıklı olarak aracılık biçimleri olarak anlaşılırlar). Ancak, modern anlamdaki aracılıkların halihazırda var olmadığı deneysel toplum örneklerinin olup olmadığına dair kuşkular ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, Sim-

mel'e sorulacak soru, modernitenin kendisinin de gerçek kadar mitsel (dolayısıyla da geleneksel) olup olmadığıdır.

NOTLAR

1. George Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", çev. Edward A. Shils; Donald Devine (ed.), *Georg Simmel, Bireysellik ve Toplumsal Biçimler Üzerine*, Chicago ve Londra, University of Chicago Press, 1971, s. 329'da.
2. George Simmel, *Para Felsefesi*, çev. Tom Bottomore ve David Frisby, Londra, Routledge, ikinci baskı 1990, s. 256.
3. a.g.e., s. 345.
4. a.g.e., s. 464.

Bu kitapta ayrıca bakınız
Benjamin

Simmel'in önemli yazıları

Soziologie: Untersuchungen über die formen der Vergesellschaftung (Sociology: Investigations of the Forms of Sociation), Leipzig, Dunker, and Humblol. The work contains many essays forms of social interaction and social types - that have been translated into English and published separately

Conflict and the Web of Group Affiliations (1908, from *Soziologie*), trans. Kurt H. Wolff and R. Bendix, Hughes, Glencoe, Ill., Free Press, 1955

The Conflict in Modern Culture and Other Essays, (1918), trans. D.E. Jenkinson et al., Sunbury, Middlesex, Nelson; New York, Barnes & Noble, 1968

The Problems of the Philosophy of History (essays), trans. G. Oakes, New York, Free Press, 1977

The Philosophy of Money (1900), trans. Tom Bottomore and David Frisby, London, Routledge, second edn 1990

Başka okumalar

Frisby, David, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge, Polity Press, 1985
Frisby, David, *Georg Simmel*, London, Tavistock,

'Key Sociologists', 1984

Karen, Michael et al. (eds), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Dordrecht, Boston, Kluwer Academic Publications, 1990

Ray, Larry (ed.), *Formal Sociology: The Sociology of Georg Simmel*, Brookfield, Edward Elgar Publishing Co., 1991



PHILIPPE SOLLERS

(1936-)

Georges Bataille'ın, kendi yer değiştirme yazısını geliştirmek için biyografik parçaları kullanması gibi, (Bataille'a hayran olan) Philippe Sollers de, bir yazma edimi yazısı geliştirmek üzere, kendi biyografisini kullanır. Philippe Forest'in Sollers'in *yaratısı* üzerine yaptığı bilimsel incelemesinde belirttiği gibi, benzeşimsel yazıdır bu.¹ Sollers'in projesinin özelliğini ve eşsizliğini kavramanın önündeki engellerden biri, eleştiri dünyasının, Sollers'in edebi, kuramsal ve eleştirel yazılarının içeriginden çok, kişiliğindeki görünüşte görkemli ve sapkın değişikliklere vurgu yapmasıdır; Sollers'in ortaya çıkmasında hepten masum olmadığı bir durumdur bu. Geleneksel, on dokuzuncu yüzyıl roman modelini son derece sınırlayıcı olarak gören *Nouveau Roman*'dan ve *angaje* edebiyatın eleştirisinden başlayıp, Maoculuk ve Ka-

toliklik'ten geçerek on dokuzuncu yüzyıl klasisizmine (Voltaire, oğul Cr billon) ve "anlam"a geri dönen Sollers, medya elestirmenlerine ihtiyaç duydukları şeyi her zaman vermiştir: Onların aynalar oyununu oynadığı, hem de iyi oynadığı için, hem küçümsenecek hem de sevilecek bir figürü (yazar milleti "nefret etmek için sever" cümlesi Sollers'in hoşuna gidecek bir tümce olurdu).

Ancak, onun yazılarına ya da kişiliğine karşı alınacak konum bir yana, Sollers'in 1960'da edebiyat dergisi *Tel Quel*'i kurduğuna ve burada -başkalarının yanı sıra- Foucault, Barthes, Derrida ve Kristeva'nın önemli eserlerini yayımlayarak Fransa'daki edebiyat ortamını dönüştürdüğüne dair pek az kuşku vardır. *Tel Quel*,  okları için, Fransız edebiyatının avangardıydı. Yine 1983'te *Tel Quel*'in ardından *L'Infini*'nin kurulmasıyla birlikte, anla-

mın yokluğuyla ilişkili avangard yazı düşüncesinin “anlamın geri dönüşü” olarak yazı düşüncesine dönüşmesine pek değinilmemiştir.

Philippe Sollers, 1936'da, ailesinin fabrikasının bulunduğu Bordeaux'da doğduğunda, adı Philippe Joyaux idi. Anne-babası İngiliz hayranıydı, işgal'in güçlendirdiği bir eğilimdi bu. Sonuç olarak genç Philippe, her şeyden önce caza, sonra da James Joyce'a tutkuyla bağlandı. Versailles'daki Ecole Sainte-Genviève'de Cizvitler tarafından eğitilen Sollers, disiplinsizliğinden dolayı okuldan atıldı. Böylece edebiyat ve felsefe tarihi konusunda kendi kendini eğitmek zorunda kaldı; resmi öğretime son derece değer veren bir kültürde önemli bir sıkıntıydı bu. Disipline ve militarizmin her türüne karşıt olmak, Sollers'i, 1962'deki Cezayir savaşı sırasında şizofren taklidi yapmaya götürdü. Ancak bu sırada edebiyat ödülleri kazanmaya başlamıştı bile; önce 1957'de yayımlanan kısa eseri *Le Défi* (Meydan Okuma), ardından da 1961'de yayımlanan *Le Parc* (Park) ile ödül aldı. İlk gerçek romanı *Une curieuse solitude* (Tuhaf Bir Yalnızlık) 1958'de yayımlandı ve Louis Aragon'dan övgü aldı; tutucu yazar François Mauriac da *Le Défi*'yi övmüştü.

Sollers, ergenlik ve gençlik döneminde Baudelaire, Poe, Proust, Lautréamont ve Gerçeküstücülü-

ğun etkisi altında kalmıştı. Daha sonra 1960'da, şair Francis Ponge, Sollers için büyük önem kazandı. 24 yaşında, Sorbonne'da Ponge üzerine bir konferans veren Sollers, 1965'te, Francis Ponge'un dili, bir ideoloji vasıtası olarak değil, insana beden ve ruh sunan bir ortam olarak ele alan nadir kişilerden olduğuna dikkat çekecekti.² 1972 yılı geldiğinde Sollers, Artaud ile birlikte “yirminci yüzyılda dildeki en büyük devrimi” temsil eden Joyce'un sansürlenmesinden Gerçeküstücülüğün sorumlu olduğunu ileri sürdü.³ *Nouveau Roman*'ın amaçlarından bazılarını destekleyen Sollers, 1964'te, bu hareketten ve onun yaratıcısı Alain Robbe-Grillet'den uzaklaştı. Eleştirmenler, *Le Parc*'ta Robbe-Grillet'nin projesinin izlerini bulsa da, *Nouveau Roman*, Sollers için fazla akademik olmaya başlamıştı, yani verimsizleşmişti. Bir başka açıdan bakılınca, Robbe-Grillet'nin yazıları gerçeklikte yazılamayan (yalnızca ima edilebilen) bir boşluğa karşı dursa da, Sollers de aynı boşluktan bahsetmeyi -onu yazmayı- hedefler. Çünkü Sollers'e göre yazma, boşluğun bir benzeridir/analogue; tıpkı gerçeküstücü yazının *delire*'nin (hezeyanın) bir kurası değil onun benzeri olması gibi.⁴

Bütün benzeşimsel yazılar, bir anlamda bir yazma pratiği olmayı amaçlarlar: Ne gerçekçi anlamda

şeffaf (dünyadaki bir pencere) olmak isterler ne de, öbür yandan, dünyanın ışık geçirmezliğinin ege-men olacağı saf şiir olma yoluna başvururlar. Yazı hiçbir zaman bütünüyle ışık geçirmez değilse de bu, kesinlikle, ritmin bulunmadığı anlamına gelmez. Böylece Sollers, 1970'lerin başındaki romanı *Lois*'ten (*Yasalar*) bahsederken eserin on heceli ritmine dikkat çeker, ancak bilinçdışından çıkan bir ritimdir bu ve jestlerin şarkısını hatırlatır. *Lois*'in ritmi başlangıçta bilinçdışındır, ancak giderek etkileri denetlenabilir hale gelir, öyle ki noktalama işaretleri olmayan *Paradis* (1981) romanında, on hecelik ritim, yazı gücünün temeli olarak bilinçli bir biçimde geliştirilir.

Le Parc'ın yayımlandığı 1961 ile *Paradis*'in yayımlandığı 1981 arasında, Sollers'in yazıları, en genel düzeyde, *Nouveau Roman*'ın belirli biçimsel stratejilerine kısa bir uyum sürecinden, 1965 ile 1972 arasında yazılan *Drame*, *Nombres*, *H* ve *Lois*'in yüksek ölçüde biçimselleştirilmiş yapısına -1980'lerin başında, Joyce ve Mallarmé'ı hatırlatan noktalamasız ve lirik avangard metinlere- doğru hareket eder.

Sollers, müziğin ritmine göre yazdığını vurgular; özellikle Purcell, Monteverdi, Schönberg ve Webern'den ve Parker, Konitz ve Kraxton gibi büyük cazcılardan geçen bir esindir bu. Kulak, der, ilk önce-

liğe sahiptir. İlk önceliğe sahiptir ama tek öncelik değildir. Sollers'in edebi eserleri *à la* Sartre bir edebi *angajelikten* çok uzaktır, ama bunların arasında, yazarın biyografisiyle ya da Sollers'in her zaman etkin bir katılımcısı olduğu toplumsal ortamda gerçekleşen olaylarla en azından dolaylı olarak bağlantılı olmayan eser bulmak çok güçtür. Forest'in belirttiği gibi, 1983-93 arasındaki on yılda yazılan *Femmes* (*Kadınlar*)'dan başlayarak, biyografik öge, romanların özellikle önemli bir özelliği haline gelir. Daha sonraki eserlerinde neredeyse bütünüyle açık bir şekilde baş kahraman olan Sollers, yazma yoluyla, seksin zorunlu olduğu ve anlamın reddinin bir norm haline geldiği *son dönem* toplumuyla olan ilişkisini inceler. Öyleyse Sollers'in projesi, genel olarak, aynı zamanda hem şiirsel (kurgu) hem betimsel olan bir yazı üretmeyi amaçlar yani yazma ediminin bir sureti olan ve aynı zamanda da "istisnaların" yazılmasını frenlemek isteyen sansürü açığa vurarak müdahale eden bir yazı.

"İstisna", Sollers'in yazı kuramında anahtar bir terimdir, bu yüzden de, anlamını açıklamak için birkaç dakika ayırabiliriz. Sollers, felsefede Nietzsche'nin yaptığı gibi, bir meslek olarak yazı işine gerçekten dalan yazarın kaçınılmaz olarak bir istisna olduğunu ileri sürer. Sollers'e göre istisna, "sanat ve edebi-

yatta kuraldır”: Çünkü tam anlamıyla yazar olmak için yazının biçim ve protokolleri dönüştürülmek ve yazan özneyi çoğunlukla dayatılmaz bir yalnızlığa terk etmek zorunludur. Sonuç olarak, gerçek yazar, sanatının mevcut uzlaşımları içinde yazmaz, bu uzlaşımları yeniden düzenler, en azından bu yeniden düzenleme işinin katalizörü olur. Yazma uzlaşımları her zaman toplumsal uzlaşımlar olduğu için, böylesi bir yazmanın etkisi (Joyce buna örnektir), söz konusu toplumsal ortamı sarsmak, belki de yeniden oluşturmaktır. Yazma ve belki de genel olarak sanat, yalnızca toplumsal olarak açıklanamaz; tersine, parçanın çoğu zaman bütünün gücünden daha büyük olduğu kümeler kuramı anlamında kavranmalıdır. Çoğunlukla yazmanın toplumsal olarak kabul edilen normlarının (yazı *doxa*’sı diyebiliriz buna) somutlaşması olan gazeteci yazımı, kendi alanında, yazmanın meşru bir biçimidir; en tam anlamında yazı (“büyük” yazı) gazeteciliğe eşitlendiği zaman, Sollers için bir sorun ortaya çıkar. Eşitlenebileceği herhangi bir modelin olmadığı açıksa da, hakiki yazarın sanatı, her zaman avangard sanattır; her zaman, istisnadır. Öyleyse, istisna olarak yazar, öyle kolay kolay varolan bir ölçüğe ya da kategoriler tablosuna yerleştirilemez. Toplumun normları bakımından her zaman “öteki”dir ve

toplumsal yaşamla güçlkle bütünleşir; bütünleşebilirse tabii. Burada yazmanın (yazma sanatının) dejenere olarak kendine düşkün bir narsisizm içine girmesi tehlikesi vardır gerçekten de. Ancak, narsistin sonuç olarak toplumsal ortamı hiçbir zaman gerçekten sarsmaması, çünkü narsistin sanatının, toplumun sözde evrensel normlarını hiçbir zaman görev olarak kabul etmemesidir. Oysa istisna, evrenseli kişisel bir sorun olarak kabul eder; aslında, konu istisna olunca, evrensel ve istisna birbirinden ayrılmaz; öteyandan, saf narsist için evrensellik, aslında mevcut değildir.

Böylesi bir savı kabul etmeme tavrı, kimi zaman bu savın seçkinci olarak görülmesinden kaynaklanır. Ancak, seçkinci bir kuram, kaçınılmaz olarak, aşağılık ve üstünlük temelinde yükselen, açıkça kavranılabılır bir derecelendirme sistemi önerir; geri dönülmez biçimde hiyerarşiktir. Kısacası seçkinler, ancak verili toplumsal ilişkiler sistemi içinde varolabilirler; sistemin yargılama yetkisine karşı durmazlar. Sollers’in istisna kuramını karakterize edense, çok daha yatay bir yaklaşımdır. Yatay açıdan söylersek, yazar özünde *sui generis*’tir/nev’i şahsına münhasır: karşılaştırma kabul etmez; bir istisnadır.

Sollers için “istisna”nın neredeyse eşanlamlısı olan bir terim de “te-

killik”tir. Bu düşünceyi daha iyi kavrayabilmek için, Sollers, 1980’lerin başında, Jean -Hodebine gibi bazı arkadaşlarıyla birlikte, Duns- Scotus’un “*haecceitas*” kavramını temelinde “tekilliği” ayrıntılandırmaya çalıştı. *Haecceitas*, sözcük anlamıyla, bir şeyin “bu’luğudur”/thisness. Mutlak özellik ve bireyselliktir. Aslında *haecceitas*, önceden varolan herhangi bir toplumsal konvansiyon ya da normla izah edilemeyecek olandır; tersine, *haecceitas* olan bir tekilliğe giden yolu açmak için normun kendisinin değiştirilmesi gereklidir. Toplumsal sistem, kaçınılmaz olarak tekilliği sansür eder; ama, biyolojideki açık sistem gibi, tekillik de sistemin canlılığını korumak için zorunludur.

Sollers, yazar ve yazarın metninin okuru arasındaki etkileşim düzeyinde, bildik okuma normlarına temelden meydan okur: okuyucuyu mevcut önyargılarını değiştirmeye ve hayal gücünün kapasitesini genişletmeye davet eder. Sollers’e göre, bunu yapmayan bir eser iyi bir gazetecilik işi olabilir, ama büyük bir yazı olamaz.

“İstisna” ve “tekilliğin” Sollers’in girişiminin genel ekonomisine ege-men olduğu söylenebilirse de, onun yazımına egemen olan daha özgül bir ilke ya da pratik vardır. Bu, ilk önce *Drame* ve *Nombres*’te altı çizilen, “yazma edimi ile anlatı arasındaki mümkün olan en sıkı çakışma-

yı arama; anlatıyı yazdıran edim, edimi nakleden anlatı” ilkesidir.

Bütününüyle noktalamasız romanı *Paradis*’in 1981’de yayımlanmasıyla sona eren 1970’lerin gözle görülür şiirsel yazımıyla “kopma” sürecinden sonra bile, ilgisi hâlâ açık bir şekilde yazma hakkında bir yazı üretmeye yöneliktir Sollers’in. Doğayısıyla, daha fark edilir uzlaşım-sal bir biçime geçişin göstergesi olan *Femmes* romanında, anlatı hâlâ romanın kendisini yazmanın anlatısıdır. Entrikadan öğrendiğimize göre, “Will” (Amerikalı bir gazeteci), *Femmes*, Paris’te, daha önce noktalamasız ve “okunmaz” bir roman yayımlanmış S adıyla yayımlanacaktır⁵. Görünüşe göre S şimdi bütününüyle “okunabilir” bir eser yayımlama sürecindedir. S’nin “avangard” geçmişi göz önünde tutulunca eleştirmenler arasında skandal yaratacak bir şeydir bu. Parisli eleştirmenler, gerçekten de, Sollers’in tutarlılıktan yoksun oluşunu ve avangard ilkelerine sadakatsizliğini eleştirerek tepki gösterdiler ve bu tepki kurgusal eserle birleşmiş, böylece kurgu ve kurgu olmayan arasındaki ve yazılı anlatımla anlatımın yazılması arasındaki boşluğu kapatmıştı.

Forest’in de belirttiği gibi, *Paradis* ve *Femmes* arasındaki boşluk, aslında, romana gösterilen genel tepkinin düşündüreceği kadar büyük değildi. Tersine *Paradis*, bütün çağdaş ve tarihsel göndermeleriyle,

noktalamasız bir *Femmes*'ti ve *Femmes*, bütün edebi ve tarihsel göndermeleriyle, *Paradis*'in noktalamalı bir versiyonuydu. Ya da, *Femmes*'in kendi terimleriyle söyleyecek olursak, Amerikalı gazeteci Will ve S, bildiğimiz gibi, gerçekten de aynı kişidir (bu, metnin *roman à cle* yönüyle vurgulanır). *Le Portrait du joueur* (Oyuncunun Portresi) gibi, tek anlatıcılı, açıkça otobiyografik bir metinde bile, anlatı, Sollers-Diamant isimleri arasındaki oyuna çekilir. Anlatıcının kimliği, isim yoluyla kimlik çoğullaştırılınca de kurgusal (yani yazılı) hale gelir.

Sollers, 1992'de *Le Secret* isimli bir roman yayımladı. Gevşek bir biçimde 13 Mayıs 1981'de Papa II. John Paul'e yapılan suikast girişiminin etrafında kurulan entrika, kısmen de suç girişimi hakkında bir bilgi içeren kayıp bir nota odaklanır. Notun kaybolması, orada, cinayet girişiminin dürtüsü ve tekniği hakkında söylemiş olması gerekenleri anlama çabasına yol açar. Edgar Allan Poe'nun çalınan mektubunda olduğu gibi, mektubun yokluğu, nottaki hayali içeriğin yansıtılmasına olanak sağlar. Yani notun içeriği giz olarak kalır. Gizin çeşitli yönleri araştırılsa da (gizli ajan, anlatıcının gizli/özel yaşamı, askeri stratejideki giz), romanın değindiği temel noktalardan biri, -tuhaflik, gerçek dışılık bakımlarından- kurgu ile gerçeklik arasındaki farkın hızla or-

tadan kaybolmasıdır. Özellikle de, yapay dölleme ve vekil anne-babalık ile yeni medya teknolojisi bağlamında yaşam ve ölüm açısından, durum budur.

Bugün bir roman yazmak, der Sollers, yalnızca olgulardan yola çıkmakla olası hale gelir. Olgular tekliklerdir; kestirilemezler ve kitile iletişimde kendini gösteren kolektif bilincin kontrolü dışındadırlar. "Gerçeklik, kurgudan daha tuhaf" ilkesi dile getirilir. Sollers, kendisinin "hiçbir şey icat etmediğini" öne sürer. Tehlike, medyanın olayları yeniden üretme kapasitesiyle ve insan yaşamının yeniden üretilmesinde bir medyanın rolüyle birlikte, istisnanın tehlike altında olmasındadır: İstisna ne yeniden üretilebilir ne de kolektifleştirilebilir; kısacası, kodlanamaz. Öyleyse, Sollers'in büyük korkusu, postmodern toplumun, gerçekte hiçbir eşsizliğin, sürprizin, gizli olmadığı tam bir gösteri toplumu olmasıdır. Sollers, daha sonraki yazılarında, yabani bir imgelemin şiddeti yoluyla değil, hızla kaybolduğunu söylediği bir gerçekliğe saygı göstererek istisnayı oluşturmaya çalışır. Bu, hem yazar hem de gizli ajanın yüklendiği kimlikler çokluğunun gerçekliğidir.

NOTLAR

1. Philippe Forest, *Philippe Sollers*, Paris, Editions du Seuil, 1992, s. 59-61. Forest aslında, temelde *Le Parc*

(Park)'tan bahsetse de, bu terim, Sollers'in eserlerinin bütünü için de aydınlatıcıdır.

2. Philippe Sollers, "La poésie, oui ou non" (1965); *Logiques*, Paris, Seuil, Coll. Tel Quel, 1968, s. 198-205'te.
3. Philippe Sollers, "Philippe Sollers: 'ébranler le système'" (röportaj), *Magazine littéraire*, 65 (1972), s. 12.
4. Bkz. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.*, çev. Jeffrey Mehlman, Chicago, Chicago University Press, 1990, s. 26.
5. Philippe Sollers, *Vision à New York. Entretiens avec David Hayman*, Paris, Grasset, 1981, s. 100.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Blanchot, Duras, Joyce, Kafka

Sollers'in önemli yazıları

Le Defi, Paris, Seuil: 'Ecrire', 1957

A Strange Solitude (1958), trans. Richard Howard, New York, Grove Press, 1959

The Park: A Novel (1961), trans. A.M. SheridanSmith, London, Calder and Boyal'S, 1968

Francis Ponge au la Raison tl plus haut prix, Paris,

Seghers, Coll 'Poetes d'aujourd'hui', 1963
Drame, Paris, Seuil: Tel Quel, 1965
Nombres, Paris, Seuil: Tel Quel, 1968
Logiques, Paris, Seuil: Tel Quel, 1968
Writing and the Experience of Limits (1971), ed.

David Hayman, trans. Philip Barnard with David Hayman, New York, Columbia University Press, 1983

Lois, Paris, Seuil: Tel Quel, 1972 *H*, Paris, Seuil: Tel Quel, 1973 *Paradis*, Paris, Seuil: Tel Quel, 1981

Vision a New York. Entretiens avec David Hayman, Paris, Grasset, 1981

Women (1983), trans. Barbara Bray, New York, Columbia University Press, 1990 *Portrait du joueur*, Paris, Gallimard, 1984 **Paradis II* Paris, Gallimard, 1986

Theorie des exceptions, Paris, Gallimard: Folio/Essais, 1986

Le Coeur absolu, Paris, Gallimard, 1987

Les Folies françaises, Paris, Gallimard, 1988 *Le Lys d'or*, Paris, Gallimard, 1989

La Fete a Venise, Paris, Gallimard, 1991

Le Rire de Rame, Paris, Gallimard,

1992 *Le Secret*, Paris, Gallimard, 1993

Başka okumalar

Barthes, Roland, *Sollers Writer*, trans. Philip

Thody, London, Althone; Minneapolis,

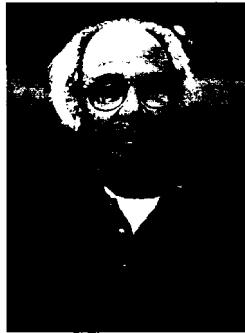
University of Minnesota Press, 1987

Clark, Hilary, *The Fictional Encyclopaedia: Joyce, Pound, Sollers*, New York, Garland Publishing, 1990

Kurk, K.C., *Consummation of the Text: A Study of Philippe Sollers*, Texas, University of Kentucky, 1979

POSTMODERNİTE

Postmodernite'nin ne olduğuna dair çeşitli anlayışlar bulunsa da, bu kitapta, Jean-François Lyotard ve Jean Baudrillard'ın çalışmalarından çıkarılan anahtar bir düşünce, postmodernitenin özne ve nesne arasında açık bir ayrımı temel alan modernist epistemolojinin sorgulanmasıyla ilgili olduğudur. Postmodernite'yi tanımlarken söylenen diğer şeyler, "üst-anlatılara yönelik kuşkuçuluk" (Lyotard) ile ilgilidir, bu da, kullanıcı akılcılık çağında hiçbir genel davranış açıklamasının güvenilir olmadığı anlamına gelir. Dahası, teknolojinin, modernist üretim paradigmasının aksine, yeniden üretim üzerindeki bir odağa yol açtığı düşünülür. Ya da yine, postmodern düşünce, modernitenin uzantılarını kesinlikle ciddiye alır. Örneğin, eğer göstergeler ve dil, özsel bir niteliğin değil de farksal ilişkilerin sonucuysa ve eğer, Foucault'yu izlersek, iktidarın özsel bir niteliği yoksa, postmodernite, bunun kimi radikal uzantılarını sonuna kadar götürür.



JEAN BAUDRILLARD

(1929-)

Üretimin egemen olduğu bir toplumda, kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki farklılığın bir uygunluğa sahip olduğunu ileri sürer Baudrillard. Elbette Marks, bir zaman için, sadece bu kategorileri kullanarak kapitalizmin büyümesine görece inandırıcı bir açıklama getirebilmişti. Bir nesnenin kullanım değeri, o nesnenin, Marks'ın belirli ihtiyaçların doyurulmasıyla ilişkilendirdiği yararıydı; değişim değeri ise, bir ürünün pazar değerini ya da fiyatıyla ölçülen nesneyi gösteriyordu. Değişim değerinin nesnesi, Marks'ın nesnenin meta biçimi adını verdiği şeydi.

Marks'ın nesneye dair ekonomik kuramının, özellikle de bu kuramın "kullanım değeri" kavramı ile ilgili yönünün yeniden değerlendirilmesi ve eleştirilmesi ile işe başlayan Jean Baudrillard, çalışmasının ilk önemli evresini, üretim ve nesneye dair göstergebilimsel temelli bir kuramla

geliştirir; nesnelerin "gösterge değeri"ni vurgulayan bir kuramdır bu. Baudrillard, çalışmasının ikinci önemli evresinde, göstergenin ve anlamlandırmanın aracı olarak gösterge kavramının bile aşırı indirgemeci olduğunu öne sürer; tersine, sözcüklerin harfler yoluyla gizemli olarak ve neredeyse büyülü bir şekilde ortaya çıkar gibi görüldüğü anagramların Saussure'ü, dilin çalışma biçimiyle daha çok uyum sağlar. Son olarak, 1970'lerin ortalarından bu yana yazdığı yazılarında, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* ile başlayarak, Baudrillard, radikal sonuçlarını, kendi sözleriyle, geç-modern toplumlarda kodun yayılmacılığını ele almaya başlamıştır. Kod, elbette bilgisayarlaştırma ve dijitalleştirme ile ilgilidir, ama aynı zamanda, nesnenin ya da durumun kusursuz bir yeniden üretimine olanak sağladığı fizik, biyoloji ve diğer doğal bilimlerde de temel bir yeri

vardır; bu nedenle, kod, gerçeğin üzerinden atlama olanağı sağlar ve Baudrillard'ın meşhur deyimiyle "aşırı-gerçekliğe" açılır.

Baudrillard, bir geçmişe sahip olmamayı tercih etse de,¹ onun 1929'da Reims'de doğmuş olduğunu tespit etmek mümkündür. Büyükbabası köylüyse de, kendi ailesi, şehir hayatına ve devlet memurluğunda iş tutmaya geçiş sürecindeydi. Ortam, entelektüel bir ortam değildi; Baudrillard, bunu telafi etmek için lisede epey çalışmak zorunda kaldı ve ailesinin ciddi biçimde entelektüel çalışma yapan ilk üyesi oldu. *Agrégation/alan yeterliliği eğitimi* yapmaya kalkışsa da başaramadı, üniversitede sürekli bir görev almayı da hiçbir zaman başaramadı (şimdi emekli oldu). Baudrillard, kişisel olarak, yaşamını "sanal bir kopuş durumu" olarak değerlendirmeyi tercih eder. 1966'da Nanterre'de, yapısalcılığa muhalif Henri Lefebvre ile sosyoloji tezini tamamlayan Baudrillard, daha sonra Ecole des Hautes Etudes'te Roland Barthes ile ilişki kurdu ve 1969 yılında, *Communications*'a nesne ve gösterge işlevi konusunda önemli bir makale yazdı. Baudrillard'ın *Le Système des objets* (Nesne Sistemi) (1968) Barthes'in *Moda Sistemi* çalışmasının yankısıdır.

Baudrillard'ın Calvino üzerine yazdığı ilk yazıları ve Sartre'in *Les Temps modernes*'inde yayımlanan

diğer yazılarının, Brecht ve Weiss'tan yaptığı çevirilerle birlikte, on yıldan daha az bir süre sonra ortaya çıkacak olan Marks'ın değer kuramına ilişkin şiddetli eleştirisinin habercisi olduğu pek söylenemez. Lefebvre'in tam aksine Baudrillard, yapısalcılığı reddetmedi; daha çok, ona öbür tarafından yaklaştı. Bu ona, yapısalcı çabanın, özellikle de gerçek ile hayal arasındaki ayrımla ilgili sınırını dikkatle dile getirmek için "gösterge", "sistem" ve "farklılık"/difference kavramlarını kullanma olanağı sağladı.

Baudrillard'ın Marks'ın ekonomi politiğine yönelik kuşkuları gücünü büyük ölçüde nesnenin kapitalizmde göstergebilimsel kavranışından alsa da, Mauss'un hediye kuramından ve Bataille'in gider kuramından önemli ölçüde etkilendi. Bu son iki düşünür için, hiçbir insan ekonomisi, denge normal durumundayken, varsayılan yararcı bir temele indirgenemez. Tersine, Kula ve potlaç gibi kurumlar, tüketimin asıl, yararcı olmayan temelini saygınlık dürtüsündeki artıklık olduğunu gösterir. Bunun ışığında, ekonomi politiğin kullanım değeri ile değişim değeri arasında yaptığı ayrım oldukça sınırlıdır. Bir nesnenin, ne kullanım ne de değişim değerine indirgenemeyecek simgesel bir değeri olduğu da anlaşılmalıdır. Bir hediye (örneğin bir nikah yüzüğü) böylesi bir doğaya sahip bir nesnedir. Hedi-

ye -indirgenmiş bir biçimde de olsa-kapitalist toplumlarda varlığını sürdürmeye devam eder ve kolaycı dengeli ekonomi kuramlarının her türü için bir engel oluşturur.

Ama kullanım değeri nesneleri (yarar ve ihtiyaç nesneleri) ile değişim değeri nesneleri arasındaki bölünme kabul edilse bile, bu iki biçim arasındaki çizginin tam olarak nereye çizileceği sorunu ortaya çıkar. Baudrillard, bu konuyu ele alan kitaplarında -*Le Système des objets* (1968), *Tüketim Toplumu* (1970), *Göstergenin Ekonomi Politikası İçin* (1972)- önce simgesel nesne ve gösterge nesneyi nesneler kategorisine ekleyerek çözümlemenin kapsamını genişletir. Ardından, dört değişik mantığı ayırmak gerektiğini ileri sürer: (1) Kullanım değerine karşılık gelen pratik işlemler mantığı, (2) değişim değerine karşılık gelen eşdeğerlik mantığı, (3) simgesel değişim tokuşa karşılık gelen ambivalans mantığı ve (4) gösterge değerine karşılık gelen farklılık mantığı. Bu mantıklar sırasıyla yarar, pazar, hediyeye ve statü mantığı şeklinde özetlenebilir. İlk kategorinin mantığında, nesne, bir alet, ikincisinin mantığında bir meta, üçüncüsünün mantığında bir simge ve dördüncüsünün mantığında bir gösterge haline gelir.²

Baudrillard, nesne üzerine göstergebilimsel yazılarında, bu kez Saussure ve yapısalcılarını izleyerek, di-

ğerlerinden yalıtık durumda hiçbir nesnenin var olmadığını göstermeye çalışır. Tersine, nesnelerin farksal ya da ilişkisel yönü, onları anlamakta can alıcı bir önem kazanır. Ek olarak, birçok nesnenin yararlı bir yönü varsa da, özlğinde, bir statüyü gösterme kapasitesi barındırır. Bu bakımdan, feragat bile bir tür lüks olabilir, örneğin "beğeni" gereği bir odanın her tarafının dağınık nesnelerle dolu olmaması istendiği zaman. Burada vurgulanması gereken şey, nesnelerin, tüketim toplumunda tüketilmekle kalmadıklarıdır; bir ihtiyacı doyumaktan çok bir statüyü göstermek için üretilirler ve bunun mümkün olmasını sağlayan tek şey de nesneler arasındaki farksal ilişkidir. Dolayısıyla, tam bir tüketim toplumunda, nesneler göstergeler haline gelir ve ihtiyaç alanı çoktan geride bırakılmış olur -tabii böyle bir alan var olduy-
sa-.

Öyleyse Baudrillard'ın hedefi, ihtiyaçlar ya da yarar fikrini sorunlu hale getirmektir. İhtiyaçların, ancak öznenin ideolojik temelli bir antropolojisiyle sürdürülebileceğini ileri sürer. Bu, sıklıkla, psikolojici (insan doğasının bir fonksiyonu olarak ihtiyaçlar) ya da kültürelci (toplumun bir fonksiyonu olarak ihtiyaçlar) bir biçim alır. Veblen'in (göze çarpan tüketim üzerine), Bataille'in ve Mauss'un yaptığı çalışmalar göz önüne alınınca ve farklı

toplumsal ve kültürel oluşumlar denkleme dahil edilince, indirgenemez başlıca ihtiyaçların insan etkinliklerini belirlediği fikri bir mit haline gelir. Baudrillard, özne ve nesnenin, öznenin öncesiz ve sonsuz nitelikleri temelinde birleşmiş olmadığına, -Lévi-Strauss'u izleyerek- toplumsal ilişkilerin bilinçdışı yapısı yoluyla birleşmiş olduğuna dikkat çeker. Özetle, insanlar mutluluğu aramaz; eşitliği gerçekleştirmeye çalışmaz, tüketimi homojenleştirmez; gösterge sistemi yoluyla farklılaştırır. Toplumsal yaşamın temeli -ekonomik ihtiyaçlar değil- yaşam tarzı ve değerleridir.

Baudrillard'ın tüketim çözümlemesinin göstergeler bakımından önemli bir sonucu, doğru ile yanlış, yapay ve gerçek ihtiyaçlar arasındaki -Galbraith ve Frankfurt Okulu'nca da aynı şekilde kullanılan- ayrımın geçerliliğinin altını oymasıdır. Yenilenmiş bir ahlakçılık uğruna tüketicilik eleştirisi ile *homo economicus* kavramından kaçınmak gerekir, der Baudrillard. Bunu ayrıntılandıran düşünür, tüketim toplumu çözümlemesinin sonunda, sonraki bütün çalışmaları için mihenk taşı oluşturacak bir fikir oluşturur. Bu, tüketim söyleminin içinde bir anti-söylemin olduğudur: Tüketim toplumunun eleştirisi, her yerde, yüceltilmiş bolluk söylemine eşlik eder, öyle ki reklamcılık, kasıtlı olarak reklamcılığın parodisini yapar.

“Anti-” olan her şey, der Baudrillard, gördüğü zararı telafi edebilir; Marks'ı başka, geçmiş bir çağa terk eden şey de budur. Tüketim toplumu, aynı zamanda, tüketimin kınanması toplumdur.

Baudrillard, ilk dönem yazılarında, bir dizi yerde, göstergeler sisteminden bahsederken “kod” terimini kullanır. Bu terim, sistemin ya da dilin (Saussure'ün *langue*'si) eş anlamlısı olarak yer alabilirse de, düşünürün 1970'lerin ortalarındaki en önemli çalışmasında -*Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*- “kod” kavramı pek de azımsanmayacak bir önem kazanır. Bunun sebebi, Baudrillard'ın, (Eco'nun aksine) kod kavramının doğasını ve inceliğini belirlemek için çok fazla zaman harcamaması değildir. Aslında, geçerken belirtelim, düşünür, anahtar terimlerini nadiren geniş kapsamlı bir tarzda tanımlar, anlam büyük ölçüde bağlamdan ve Baudrillard'ın göstergebilim ve belirtilen diğer alanlardaki gelişimleri kabul ettiği görüşünden çıkar. Burada, yine de, “kod”un anlamının oldukça açık olduğunu söyleyebiliriz: Kod, bilgisayar teknolojisinin ikili kodudur; bilgi teknolojisindeki kod olduğu kadar biyolojideki DNA kodudur ya da televizyondaki ve ses kayıt teknolojisindeki dijital koddur. Kod çağı aslında gösterge çağının yerine geçmektedir. Bunların hiçbirini dile getirilmez, ama bağlamda açıkça çağrış-

tırılır. Baudrillard'ın ilgi alanlarının merkezinde kod ile yeniden üretim -kendisi "orijinal" olan yeniden üretim- arasındaki bağlantı vardır. Kod, üretilen nesnenin -örneğin, biyolojideki dokunun-, terimin kabul edilen anlamında, kopyanın orijinal, doğal bir nesnenin kopyası olduğu bir kopya olmamasını gerektirir. Tersine, kopya ve orijinal arasındaki fark artık gereksizdir. Ne kadar gereksizdir? Bu temel bir sorudur. Baudrillard, bütünüyle gereksiz olduğunu söyleme eğilimindedir; ama bu, toplumsal sistemin şiddetle içe göçmesini engellemenin tek yolunun uç bir kuramsal konum tutmak olduğuna yönelik inancına da uygundur. Ancak çokları, kodun henüz Baudrillard'ın tarif ettiği hegemonya oranına erişmediğini ve erişmeyeceğini ileri sürer. Ancak yine de kodun son derece önemli olduğu reddedilemez. Sanal gerçeklik, küresel iletişimler, hologram ve sanat, kodun örneğini oluşturduğu alanların yukarıda sayılanlar dışında kalan birkaç tanesidir yalnızca.

Doğal nesnenin artık güvenilir olmadığı bir çağda (yapısalcılık doğal nesnenin güvenilirliğine meydan okuyan ilk modern hareket olmuştur), kod, toplumsal yaşamda benzeri görülmemiş bir simülasyon ortaya çıkarmıştır. Simülasyon ve

modeller, saf yeniden üretimin örnekleridir. Kod -üretim çağında anlaşıldığı şekliyle- gerçekliğin üzerinden atlanabilmesine olanak sağladığı için, tuhaf bir potansiyel ortaya çıkar; Baudrillard, buna "tersinirlik" der. Tersinirlik, bütün sonsalıkların ortadan yok olmasını gerektirir; bir totoloji haline gelmiş sistemin dışında hiçbir şey yoktur. Bu, en çıplak şekliyle simülasyon ve simulakrumlarda* görülür.

Baudrillard, simülasyonun üç türünü tanımlar: klasik Rönesans çağında egemen olan sahte simülasyon, endüstri çağındaki üretim simülasyonu ve bu çağda kodun hüküm sürdüğü simülasyon. İlkinde, gerçek ya da "doğal" nesne ile sahatesi yapılan nesne arasındaki farklılık açık hale getirilir; endüstriyel üretimde, nesne ile emek süreci arasındaki farklılık belirgin hale getirilir; simülasyon çağında ise, nesnelerin üretimi değil yeniden üretimi can alıcı bir önem kazanır. Gördüğümüz gibi, yeniden üretim ilkesi kodun içinde bulunur. Yeniden üretim konusunda, emek gücünün ya da işçinin de yeniden üretildiği açıktır. Bu yüzden de yeniden üretim endüstri sistemi çağındaki denklemin her iki yanında bulunan terimleri de içerir. Artık, şeylerin kökeni orijinal bir şey ya da varlık değil, formüller, kodlanmış sinyaller

* *simulacrum*: simulakrum, taklitçe. (ç.n.)

ler ve sayılardır. Yeniden üretimdeki kökenin üretilen nesne ilkesi değil üretim ilkesi olduğu göz önünde tutulunca, tam bir tersinirlik mümkündür: üretilen son “orijinal” kursuz bir biçimde yeniden üretilebilir. Gerçek ile gerçeğin temsili arasındaki farklılık silinir ve simülakrumlar çağı ortaya çıkar. Bu yüzden de, en uç biçiminde, ölüm bile sistemle bütünleştirilebilir: daha doğrusu, tersinirlik ilkesi, ölümün gerçekte gerçekleşmediğini beraberinde getirir.

Eğer, Foucault’nun çalışmaları- nın göstermeye çalıştığı gibi, artık iktidarın tözeli bir içeriği yoksa -artık sahip olunan ve merkezileştirilen bir şey değilse- merkezi iktidar kurumlarının sürekli işlemleri, belirli biçimdeki iktidar ilişkilerinin simülasyonu haline gelecektir. Kısacası, iktidarın bir içeriğe sahip olduğu iddiası hileli bir sözden ibaret kalacaktır. Dolayısıyla, genelleştirilmiş simülasyon bütün özcülüklerin ölümüne eşlik eder.

Baudrillard, toplumsal açıdan, kod çağının toplumsal dokunun bütününe nüfuz etmeye başladığına dikkat çeker. Bunun işaretlerinden biri, karşıtların yıkılmaya başlaması ve “her şeyin kararlaştırılmaz hale gelmesi”dir: modadaki güzel ve çirkin, politikadaki sol ve sağ, iletişim araçlarındaki doğru ve yanlış, nesneler düzeyindeki yararlı ve yarar-sız, doğa ve kültür; tüm bunlar, ye-

niden üretim ve simülasyon çağında birbirlerinin yerini alabilir.

Baudrillard böylece sistemin potansiyel olarak kendi içine çökme tehlikesine sahip kapalı bir sistem olduğunu gösterir. Aşırı-gerçeklik gerçek ile hayali olan arasındaki farkı siler. Cevap bekleyen soru, sistem tarafından telafi edilmeyecek hangi politik müdahalenin olası olduğu sorusudur. Baudrillard, “baştan çıkarma” ve “ölümcül stratejiler” konularını ayrıntılandırarak bir yol önerir. Her iki durumda da, nesneye özne karşısında öncelik tanımak gerektiğini ileri sürer; ölümcül kuram bayağı olanın üzerindeki nesneyle belirlenirken, eleştirel kuram özne tarafından belirlenir. Önemli olan, sistemin dengesini etkisiz hale getirmek için uçlara gitmektir. Baştan çıkartan nesnenin karşısında esrime, büyülenme, risk ve baş dönmesi, bayağı kuramın ılımlı dönüşlülüğünden önce gelir. Bayağı kuram, her zaman totolojiktir. Başlangıç her zaman sona eşittir; ölümcül (= ölüm ve yazgı) konusunda ise, hiçbir temsili ya da teleolojik anlamda bir “son” yoktur. Öyleyse baştan çıkartma, öznenin önceden kestirilemez nesnenin -büyülenme nesnesinin- egemenliğinde olması anlamında ölümcüldür. Kendi dönüşlülük ve uygunluk eksiklikleri yüzünden devrimci entelektüellerin umutsuzluğu olan kit- leler, takip edilecek model haline

gelmişlerdir artık. Çünkü onlar her zaman, şuarsuzluk ve büyülenmeye, dolayısıyla da nesneye öncelik vermişlerdir: Kitleler böylece sistemin potansiyel uçlarına yakınsamaktadır. Kitlelerin imge ile ilişkisinden bahsederken, Baudrillard şunları yazar: “Bu uygunlukta, sözcüğün tam anlamıyla bir baştan çıkartma kuvveti, bir saptırma, çarpıtma, ele geçirme ve ironik büyüleme kuvveti vardır. Bir tür ölümcül uygunluk stratejisi vardır.”³

Baudrillard'ın yazdığı yazıların birçoğu ateşli tartışmalara sebep oldu. Bunlardan en şiddetlilerinden biri de, Fransız günlük gazetesi *Libération*'da, görünüşte, 1991 Körfez Savaşı'nın gerçekleşmediğini iddia ettiği zaman kopanıydı. Tartışma genellikle kısırdır, çünkü herkes kendi telinden çalmaktadır; Baudrillard, kodun ve modern bilim ve teknolojiye gelişmelerin içerdiği şeylere ilişkin konumundan yola çıkarken, karşıtları, çoğunlukla, kökenin gerçek, doğal bir nesne olarak düşünüldüğü on dokuzuncu yüzyılın hümanist konumundan yola çıkar. Baudrillard'ın yaptığı, simgesel ve maddi biçimlerdeki değişikliklerin çok gerçek sonuçlarını göstermektir ve bu, medya şıngısı ve perdesinin giderek daha fazla egemen olduğu bir dünyada önemli bir şeydir. Baudrillard'ın sınırlılığı, çok olasıdır ki, modern bilimin sınırının kendisinde bulunabilir. Bu da,

kodun henüz örnek bir biçimde egemen olmamasıdır; Baudrillard'ın etkin bir biçimde sunduğu toplumsal gerçekliğin klon versiyonu, henüz tam değildir. Hâlâ kısmen kodun menzili dışında yaşıyoruz; bu, gerçekten de, Stephen Spielberg'in *Jurassic Park* filminin gösterdiği şeydir, kodun egemenlik ilkesi en sonunda bütünüyle mevcut olsa bile.

NOTLAR

1. Örnek için bkz. Mike Gane'den gelen bir mektuba yazdığı cevap; Mike Gane (ed.), *Yaşayan Baudrillard, Seçme Röportajlar*, Londra ve New York, Routledge, 1993, s. 6'da.
2. Bkz. Jean Baudrillard, *Göstergenin Ekonomi Politikasının Eleştirisi İçin*, çev. Charles Levin, St Louis, Telos Press, 1981, s. 66.
3. Jean Baudrillard, *İmgelerin Kötü Ruhu*, çev. Paul Patton ve Paul Foss, Sydney, Power Institute, 1981, s. 14-15.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bataille, Lyotard, Mauss.

Baudrillard'ın önemli yazıları

- Le Systeme des objets*, Paris, Denoel, 1968
La Societe de la consommation, Paris, Galimard, 1970
For a Critique of the Political Economy of the Sign (J 972), trans. Charles Levin, St Louis, Telos Press, 1981
The Mirror of Production (1973), trans. Mark Poster, St Louis, Telos Press, 1975
Symbolic Exchange and Death (1976), trans. Ian Grant, London, Sage, 1993
Forget Foucault (1977), New York, Semiotext(e), 1987

Seduction (1979), trans. Brian Singer, London, Macmillan; New York, Saint Martins, 1990

The Evil Demon of Images, trans. Paul Patton and Paul Foss, Sydney, The Power Institute, 1981 *Simulacres et simulations*, Paris, Galilee, 1981 *Fatal Strategies*. *Crystal Revenge* (1983), trans.

Philip Beitchman and W.G.J. Niesluchowski, New York, Semiotext(e); London, Pluto, 1990 *La Cauche divine, chroniques des annees 1977-1984*, Paris, Grasset, 1985

America (1986), trans. Chris Turner, London and New York, Routledge, 1989

Cool Memories (1987), trans. Chris Turner, London, Verso, 1990

The Transparence of Evil: Essays on Extreme Phenomena (1990), trans. John J. St. John, Baddeley, Routledge, 1992

Selected Writings, ed. Mark Poster, Cambridge, Polity Press, 1988. Reprinted 1989

Baudrillard Live. Selected Interviews, Mike Gane (ed.), London and New York, Routledge, 1993

Başka okumalar

Gane, Mike, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London, Routledge, 1991

Gane, Mike, *Baudrillard's Bestiary. Baudrillard and Culture*, London, Routledge, 1991

Kellner, Douglas Jean *Baudrillard. From Marxism to Post-Modernism and Beyond* (1989), Cambridge, Polity Press, 1989

Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern, Bataille, Baudrillard and Lyotard*, Sydney, Alien & Unwin, 1991



MARGUERITE DURAS

(1914-1996)

Marguerite Duras, Fransa'nın en önemli ve ilginç entelektüel figürlerinden biridir. Üstün bir yazar, film yapımcısı ve oyun yazarıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, uzun yıllar boyunca, *France-Observateur* için gazetecilik de yaptı. Çoğunlukla, Cezayir Savaşı'na muhalif hareketler, 1968 Mayıs olayları ve feminizm gibi politik hareketlerin en önünde yer aldı. Belki de şaşırtıcı bir biçimde Duras, Greenpeace gemisi *Gökkuşluğu Savaşçısı*'nın 1985'te Fransız gizli servisi tarafından batırılmasını da destekledi; Fransa'nın Pasifik'teki nükleer denemelerine karşı -Greenpeace'in temsil ettiği- her tür engelin yalnızca Sovyet yayılmacılığını teşvik ettiği görüşündeydi.

Duras, kapsamlı yaratısında, özellikle aşk, arzu, acı ve ölümün getirdiği duygusal dengesizliği, özellikle de kadınlara olan etkisi ve onları delilik uçurumuna yönlendirmesi açısından araştırdı. Ancak

Duras'ın yazıları, bunlara ek olarak, erime ve ayrılma (örneğin aşk ve cinsellikteki) arasındaki, özel yaşam (aile yaşamı) ve kamusal (politik ve sanatsal) yaşam arasındaki -simgesel ve imgesel olan ve anlatı zamanı ile anlatılan olay arasındaki- sınırları parçalayan mesafeyi de araştırır. Anlatı çoğunlukla gerçekten bir tür uzaklaşma olarak ortaya çıkar, öyle ki yazma, tek gerçeklik haline gelir. Dolayısıyla, Duras'ın temel kurgusal metinlerinin birçoğunda özne ve nesneyi birbirinden ayırmak güçleşir. Bu, yazar/anlatıcı ile kendisi hakkında yazılan şeyi belirlemenin özellikle güç olduğu *Lol V. Stein'in Kendinden Geçişinde*¹ örneklenir. Bu nedenle, Duras post-modern bir yazar olarak görülmüştür.

Duras'ın yaşamı, onun kurgusal yazıları için çok önemli bir malzeme ve esin kaynağı olmuştur. Du-

ras'ın düzyazısını karakterize eden günlük yaşam parçalarını yoğunluk ve sadeliğin birleşimiyle sanatsal ifadelere çevirme başarısını gösterebilen çok az kişi olmuştur. Leslie Hill'in belirttiği gibi,² Duras'ın yaşamıyla ilgili mutlak olarak doğru ve değişmeyen biyografik olgular kümesi yoksa da, belirli noktalar verili olarak kabul edilebilir.³

Marguerite Duras, 1914'te, Cochinchina'da (şimdi Güney Vietnam) Saygon yakınlarındaki Gia-Dinh'te Marguerite Donnadieu adıyla doğdu. Annesi de babası da daha önce evlenmiş ve Vietnam'da karşılaşmışlardı. Duras'ın babası, güney batı Fransa'dan bir matematik öğretmeni idi, annesi ise kuzeydeki yoksul bir çiftçi ailesinden gelmişti. 1918'de, Phnom Penh'e atanmasından kısa bir süre sonra, babası dizanteriye yakalandı ve Fransa'ya dönmek zorunda kaldı, orada da öldü. Duras'ın annesi böylece Marguerite'i ve iki ağabeyini, Kamboçya ve Vietnam'da çeşitli evlerde, tek başına büyütme zorunda kaldı. Marguerite, ilkokul diplomasını aldığı 11 yaşına kadar Fransızca'dan çok Vietnamca konuşuyordu.

1932-1923'te kalıcı olarak Fransa'ya dönen Duras, matematik öğrenmeye başladı, ama çok geçmeden bu eğitimi bırakıp siyaset bilimi ve hukuka geçti. Bu çalışmalardan sonra, araştırmacı ve aktivist olarak Sömürge Bürosu'nda görevlendiril-

di, savaşın patlamasından kısa bir süre önce de yazar Robert Anthelme ile evlendi. Duras, 1940 ile 1942 arasında, Philippe Roques ile birlikte ilk kitabı *L'Empire français*'i yayımladı, ama Donnadieu aile adıyla yazdığı ilk romanı *La Famille Tanéran*, Gallimard tarafından reddedildi. Yine bu dönemde, Duras'ın ilk çocuğu ölü doğdu. Daha sonra, Robert Antelme ile evliliğini 1946'da bitirmesinden sonra, 1947'de, partneri Jean Mascolo'dan bir oğlu oldu. 1943 önemli bir dönüm noktası oldu: Duras'ın yayımlanan ilk romanı *Les Impudents* ortaya çıktı, "Duras" takma adıyla ilk yazıları yayımlandı ve Duras, George Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Edgar Morin ve diğerleriyle arkadaş oldu. Aynı zamanda, kocasıyla birlikte savaş tutsakları için Fransız hareketine katıldı. François Mitterand ile birlikte Direniş'te etkin durumda olan Duras, 1944'te komünist partiye katıldı, daha sonra 1950'de partiden atılacaktı. Robert Antelme tutuklanarak Buchenwald ve Dachau'ya gönderildi. Onun dönüşünü beklerken yaşadığı acılı deneyim, 1985'te yayımlanan *La Douleur* romanına esin verdi. Duras, 1984'te, *Aşk* romanıyla Goncourt ödülünü aldı.

Ancak Duras, 1985'teki genel övgülerden önce, Alain Resnais'nin filmi *Hiroshima mon amour* (1959) için yazdığı senaryoyla, *Le Vice-consul* (1966) romanını temel alan ken-

di filmi *Hindistan Şarkısı* (1959) ile ve iki çok tartışılan roman olan *Moderator Cantabile* (1958) ve *Lol V. Stein'in Kendinden Geçışı* (1964) ile tanınmıştır.

Genel olarak, Duras'ın yazıları, (bunlar, elbette, onun yaptığı her şeyde örtük olarak yer alsa da) fikirlerin ayrıntılandırılması ya da sanatın deneysel yanı üzerine değil, simgesel biçimlere hemen hemen hiç nakledilemeyen duygusal deneyimler üzerine odaklanır: Sessizlikler, kendini ifade edememe, derin hüznün, ani ve açıklanamaz şiddet, aşkta yitip gitme, duygusal ya da bedensel durumlarda neredeyse algılanamayan -ama yine de temel- değişiklikler, hayal gücünün tuhaf uçuşları; Duras'ın sanatsal çabasının ortasında olan şeyler bunlardır. Özellikle duygusal durumlar üzerinde odaklanmak, Duras'ın *yaratısına* feministlerin, yüksek ölçüde itibar gören erkek yazımının akılcı ve fallus merkezli kabul edilen anlatısının altını oyan bir çekicilik vermiştir.

Hindistan Şarkısı filmindeki parçalı anlatımın dile gelişindeki eşsiz ritim, Duras'ın "kadını" biçiminin bir örneği olarak verilebilir kuşkusuz; çoğunlukla uzlaşımın sinemanın tipik özelliği olan sıkı bir şekil-

de düzenlenmiş gerçekçi yaklaşımla çelişen bir biçemdir bu. Siyah beyaz çekilen *Hindistan Şarkısı*, müzikle görüntüler arasındaki uyumsuzluğu kullanır; diyaloglar perde üzerinde geçmekten çok perde dışında geçerler, çoğu çekim durağandır ve çekim/ters çekim tekniğinin reddi söz konusudur. Filmin şiirsel karakteri, uzlaşımın gerçekçi bir filmin öyküsel vurgusuyla açık bir karşıtlık içindedir.

Duras'ın yazı biçemi açıkça tekdirdir ve sıklıkla *Nouveau Roman*'ın deneysel gerçekçiliğini çağırıştırır. Kısa cümleler küçük ayrıntılar üzerinde odaklanır, böylece entrikanın dile geliş ritmini yavaşlatırlar. Bir bakış, bir iç çekiş, bir dokunuş, çoğu zaman, taşımakla görevli oldukları -bir fikir değil, sıklıkla bir ruh hali ya da duygusal bir kriz olan- anlam kadar önemli görünürler. *L'amour* (Aşk) romanı tipik olarak aşkın ne olduğu konusunda bir tartışma içermez; daha çok, diyalog içinde ve kısa cümlelerle aşkı çağırıştırır ve gösterir. Duras'ın romanlarının çoğu, adeta minimalist* ve Barok olmayan bir biçemi güçlendirmek istemiş gibi, geleneksel standartlara göre kısıdırılar (40.000 sözcük civarında). Bu minimalizm, biçimsel bir aygıt olmanın ötesin-

* Minimalist: Olayları geniş ve karmaşık olan yapılarından çıkartıp dar platformlarda yorumlama eğiliminde olan kişi. Bir başka yönüyle de estetikte sadelikten yana olan. (ç.n.)

dedir; aynı zamanda konuşma ve yazmanın güçlüğü üzerinde odaklanmanın da bir parçasını oluştururlar; hemen hiç bastırılmamış bir sessizlik içерirler.

Duras'ın yaratısının yukarıda belirtilen özellikleri, Julia Kristeva'yı Duras'ın yazımını, yirminci yüzyılın korkunç olaylarının ışığında bir dil ve temsil eksikliğinin ortaya çıktığı bir dünyanın belirtisi olarak görmeye yönlendirmiştir. Kristeva'nın, kimilerinin Duras'ın yaratısının özelliklerini yorumlamak için sorunlu göreceği psikanalitik bir çerçeve kullandığı doğruysa da, bu özelliklerin ne olduğu konusunda hemfikir olan az sayıda yorumcu vardır zaten. Gerçekten de, Kristeva'nın *Lol V. Stein'in Kendinden Geçışı*'nin okumasına eleştirel yaklaşan Leslie Hill'in söz konusu romanda belirsizliğin temel bir özellik olduğu görüşü, yirminci yüzyılın sonunu karakterize eden temsil krizinin tipik özelliği olan kimlik konumu sorunsalını doğrular gibidir yalnızca.

Öyleyse, Kristeva'ya göre, Duras'ın eserleri, kıyamet temalarının - Hiroşima, Holocaust, Stalinizm, Sömürgecilik- bir arka planı gibi görülmelidir. Böylece o da, olan bitenin dehşetini göstermeye yeterli simgesel araçlar arayışına katılmış olur. Acı çekmenin genel anlamı üzerine odaklanmaktan çok, bu anlam, yoğun bir kişisel bağlamda sunulur. İnsanlar kendi kederlerinin -

ya da depresyonlarının- içine kapınırlar, öyle ki, konuşmaları, dehşetin bir tür katarsisinin ya da kabulünün bir aracı olmaktan çok, o dehşetin belirtisidir aslında. Duras'ın yazıları, hüznün çözümlemesi olmaktan çok, onu yoğun bir şekilde çağrıştırdığı ve betimlediği için, Kristeva'nın görüşüne göre, bizi deliliğin sınırına taşır; Duras'ın metinleri onu göstermekten ya da aşmaktan çok onunla kaynaşır. Ancak bu delilik, yine de kişinin bireyselliğini yaşamasının tek yoludur; zira gösterimin kamusal araçları son derece yoksullaştırılmış. ki.

Leslie Hill, Aşık'ın tartışması bağlamında Kristeva'nın yorumlayıcı görüşünün etkisini doğrular: Duras'ın eseri *L'Amant*, epizotları izah etmekten çok tekrarlar ve bundan fazla bir şey de yapmaz.⁴ Gerçekten de, Duras'ın dağarcığındaki çoğu sahneler ve karakterler romanlarında yeniden işlenirler ve bunlar, Duras'ın otobiyografisini aktarmaktan başka bir işe yaramaz da.

Dolayısıyla Kristeva, Duras'ta annenin ve ayrılma temasının öneme dikkat çeker. *Deniz Duvarı* (1950) ve Aşık'tan daha sonraki *Kuzey Çin Aşığı*'na (1991) dek, annenin varlığı yalnızca bir anlatıda değil, aynı zamanda yazının kendisinde de gösterilen bir figür olarak görülür. Bu daha psikanalitik okumada, anne, yaşanan deneyimin duyusudur, aşılamayan deliliktir. Bu-

nu anlayabilmek için, *Aşık*'ın anlatısı (bu şekliyle) ile Duras'ın yaşamındaki bilinen olgulara öylesine yakın durması arasında bağlantı kurması yeterlidir. Duras, romanında da yazdığı gibi, ağabeyini, annesi onu çok sevdiği için, öldürmek istemiştir. Dahası, şunları yazar: "Ailemin üyeleri hakkında pek çok şey yazdım, ama o zaman daha yaşıyordu annem ve ağabeylerim. Ve onların etrafından dolaştım, tüm bu şeylerle gerçekten uğraşmadım, yalnızca etraflarından dolaştım."⁵ Yaşamını ilgilendiren şeylerle uğraşmaya koyulurken, "Yaşam hikâyem yoktur. Yoktur. Hiçbir merkezi yoktur. Yolu, hattı yoktur."⁶ dese de. Yine Duras'ın şu anda yaptığı şey "hem farklıdır hem de aynı."⁷

Duras aynı malzeme üzerinde yeniden çalışır, ama şu soru kalır: bu şekilde bu romanda ve başka yerlerde resmedilen umutsuzluk ve nefreti aşmayı başarmış mıdır, yoksa yazıları gerçekten de onun bir benzeşi, dolayısıyla doğrulanması mıdır? Bir başka deyişle, Duras geçmiş, onu aşacak derecede hatırlamış mıdır, yoksa daha çok, o geçmişle büyük ölçüde duygusal ve nostaljik bir ilişkisi mi vardır? İlk açıklamanın lehine ve belki de Kristeva'nın görüşünün aleyhine olarak, Duras'ın yazar olarak kuşku götürmez bir başarı kazanmış olduğu olgusu vardır; dünya çapında çok satan *Aşık*'la birlikte daha da pekişen

bir başarıdır bu. Bu yüzden de Duras, kendi adına hatırlayamasa da, başkaları adına hatırlar gibidir. Bu noktaya kadar, eser umutsuzluğu aşar. Öte yandan, aşkınlık yokluğu, rahatlıkla, modern toplumda varolan umutsuzluğu doğruluyor olabilir ve Duras'ın başarısının merkezindeki etken bu olabilir. Acı çekmeye, kendine acı çektirerek tepki vermek olasıdır, dolayısıyla okuyucular, Duras'a, kendilerini onun yerine koyarak, çözümsel olmaktan çok büyülenmiş bir biçimde tepki verebilirler. Durum hangisi olursa olsun, Duras'ın, insanları, yazmanın bugünkü doğası üzerine düşünmeye ittiği kesindir.

Duras'ın romanlarının en ilgi çekici ve tanınmış olanlarından biri *Lol V. Stein'in Kendinden Geçiş*'idir. Romanın karmaşık anlatısı -ya da açık bir anlatıdan yoksun olması- değişik yorumlara yol açmıştır, bunlardan en ünlüsü de Jacques Lacan'ın yorumudur.⁸ Lacan'ın, Duras'ın hikâyesinde kendi psikanalitik öğretisinin bir örneğini görmesi ünlüdür; Duras'ın, 1964'te, onun kuramlarıyla en ufak bir tanışıklığı olmamasına ve onun hiçbir semine-rine katılmış olmamasına rağmen. Lacan'a göre bu roman, Lol Valerie Stein'in nişanlısının, T. Beach balosunda, Anna-Maria Stretter adlı daha yaşlı bir kadınla çekip gitmesini içeren travmatik bir başlıca sahnenin'tekrar tekrar hatırlanması girişi-

midir. Bu olay en azından kısmen süzgeçten geçirilmiştir: her şeyden önce -aynı zamanda olayların içinde etkin bir kahraman olan- anlatıcı Jacques Hold'un ve Hold'un anlatımından anlaşıldığına göre, T Beach'te olan biteni Hold'a anlatan Tatiana Karl'ın (Hold'un doktor olarak çalıştığı hastanedeki amirinin karısı, aynı zamanda Hold'un aşığı) süzgecinden. Ancak, açık olan bir şey daha vardır, o da, T. Beach'in hikâyesinin anlatılmasının aktarılan olaylardan ayrı olmamasıdır. Özelikle de anlatının bir kısmının o uğursuz gecenin yeniden canlandırılması girişimini betimlediği düşünülünce, bu böyledir.

Nişanlısı Michael Richard-son'un, o gece, Anna-Marie Stretter'le çekip gitmesinin şoku, Lol V. Stein'i deliliğe itmiş gibidir. Ancak, görünüşe göre toparlanmış ve üç çocuklu Jean Bedford'la evlenmek üzere doğduğu kasaba olan S. Tahla'dan ayrılmıştır. Sonunda, on yıllık bir ayrılıktan sonra, Lol V. Stein, S. Tahla'ya döner ve Tatiana'yla tanışıklığını tazeler, aynı zamanda da Tatiana'nın aşığı Jacques Hold'la tanışır. Romandaki temel öğelerden biri, Lol V. Stein'in belirsiz yeriyle ilgili olanıdır. İlk başta (görünüşün gerçekten aşıp aşılmadığı temel bir sorun olsa da) görünüşe göre, bir başka kadın için terk edilmiş olmak Lol'ü harap eder. Ancak bu durum bir dizi şeyle karmaşıklaşır; Lol'ün

daha sonra o uğursuz gece ne olduğunu hatırlayamaması ve Anne-Marie Stretter, dans salonuna girdiği andan itibaren nişanlısını sevmemiş olduğunu iddia etmesi önemsiz şeyler değildir. Lol'ün unutulması göz önünde tutulunca, Tatiana'nın, Jacques Hold'un anlatısının süzgecinden geçen tanıklığı, olayların yeniden oluşturulması için, yani aslında hikâyenin kendisi için, can alıcı önemdedir. Lol'ün hikâyesi bütünüle ikinci planda kalırken, Lol'ün kendisinin kendi durumunun bir parçası olduğunu anlatamamasına kuşkuyla yaklaşıyoruz; kendini simgesel bir biçimde belli etmeyi başaramayan travma sürekli rol olarak oynanır. Aslında, metnin son kısmı, Lol'ün dramatik olayların gerçekleştirdiği sahneye geri dönüşüyle ve bu olayların yeniden canlandırılmaya çalışılmasıyla ilgilidir.

Hikâyenin anlamına ışık tutabilecek yeni kanıt için giderek daha fazla tetikte duran okuyucu, hikâyenin bir olaydan çok o olayın nasıl anlatılabileceği ile ilgili olduğunu çok çabuk bir biçimde fark eder. Lol anlatamaz, çünkü olaya çok yakındır; olayı anlatmak için gerekli simgesel araçlara sahip olan tek kişi tanıktır. Ancak bu da basit bir mesele değildir; çünkü Jacques Hold'un anlatımında, Lol, Hold ve Tatiana arasındaki ilişkiye tanık olduğu zaman simgesel bir aracı ve üçüncü taraf konumuna yerleştiril-

mıştır. Lol, adeta, travma geçirmiş kurban -bir başkasının söylemi- olmak yerine, gördüğü şeyden konuşmasına olanak sağlayacak bir konum içinde olmak istemektedir.

Lol V. Stein'in travmasıyla olan ilişkisi, Marguerite Duras'ın kendi ailesiyle (özellikle de annesi ve ağabeyiyle) ilişkisine karşılık gelir gibidir. Bir kez daha, sorun, kişinin geçmişindeki hakiki olayları yeniden oluşturması sorunu değil, kendi yaşamına tanık konumunda olma sorunudur. Söz konusu olan nasıl konuşulacağı ve nasıl yazılacağıdır; kişinin söylediği ya da yazdığının yanlış, kurgusal ya da kurgudışı olması değil. Aile adını bırakarak takma isim almak, bu yüzden de, Duras'ın sanatının özsel olan ve rastlantısal olmayan bir parçası olarak görülmelidir. Onun kendi yaşamına tanık olabilmeye başlamasının bir aracıdır bu. O yaşamın gerçek travmasından ayrılmayı (hatta onu reddetmeyi) gerektirir. Duras, bu şekilde, yirminci yüzyılda çok az yazarın başardığı şeyi başarmıştır: Dilin içine -en alt düzeyde de olsa- dil mücadelesini sokmayı.

NOTLAR

1. Marguerite Duras, *Lol V. Stein'in Kendinden Geçışı*, çev. Richard Seaver, New York, Grove Press, 1966.
2. Leslie Hill, *Marguerite Duras: Kiyamet Arzuları*, Londra, Routledge, 1993, s. 1
3. Duras hakkındaki buradan sonraki bi-

yografik ayrıntılar büyük ölçüde Leslie Hill, Marguerite Duras ve Christiane Blot-Labarrère, *Marguerite Duras*, Paris, Seuil, "Les Contemporains", 1992 kaynaklarından gelmektedir.

4. Hill, Marguerite Duras, s. 118.
5. Marguerite Duras, Aşık, çev. Barbara Bray, Londra, Collins, Fontana/Flamingo, üçüncü baskı, s. 11.
6. a.g.e.
7. a.g.e.
8. Jacques Lacan, "Marguerite Duras'a Övgü", çev. Peter Connor, *Duras'ın Duras Hakkında Söyledikleri*, San Francisco, City Lights Books, 1987, s. 122-9.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Irigaray, Kristeva, Lacan

Duras'ın önemli yazıları

- La Vie tranquille*, Paris, Gallimard: folio, 1944 *Sea Wall* (1950), trans. Herma Briffault, London, Faber & Faber, 1986
- Moderato cantabile* (1958), trans. Richard Seaver, London, John Calder, 1966
- Hiroshima Mon Amour* and *Vne aussi longue absence* (1960 and 1966), trans. Richard Seaver and Barbara Wright, London, Calder & Boyars, 1966
- The Ravishing of Lol V. Slein* (1964), trans. Richard Seaver, New York, Grove Press, 1966 *L'Amanle anglaise* (1967), trans. Barbara Bray, London, Hamish Hamilton, 1968
- Destroy, She Said* (1969), trans. Barbara Bray, New York, Grove Press, 1970
- L'Amour*, Paris, Gallimard, 1971
- India Song*, (1973) trans. Barbara Bray, New York, Grove Press, 1976
- Outside: Selected Writings* (1981 and 1984), trans. Arthur Goldhammer, London, Collins, Fontana/Flamingo, 1987

The Maladie of Death (1982), trans. Barbara Bray, New York, Grove Press, 1986

The Lover (1984), trans. Barbara Bray, London, Collins, Fontana/Flamingo, 1985

La Douleur (1985) (also published as: *The War: A Memoir*), trans. Barbara Bray, London, Collins, Fontana/Flamingo, 1986

Blue Eyes, Black Hair (1986), trans. Barbara Bray, London, Collins, Flamingo, 1988

Emily L. (1987), trans. Barbara Bray, London, Collins, Fontana/Flamingo, 1989

The North China Lover (1991), trans. Leigh Hafrey, New York, The New Press, 1992

Başka okumalar

Hill, Leslie, *Marguerite Duras: Apocalyptic Desires*, London, Routledge, 1993. This book contains an exhaustive English and French bibliography of Duras's works

Woodhull, Winifred, 'Marguerite Duras and the question of community', *Modern Language Studies*, 17, 1 (Winter 1987), pp. 3-16



FRANZ KAFKA

(1883-1924)

Kafka'nın eşsizliği, büyük ölçüde, yazımının ve yaşam deneyiminin kesişmesinden gelir. 1883'te, Prag'da, bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak doğan Franz Kafka, başarılı, kendi kendini yaratmış bir iş adamının oğluydu. Anne-babası kendi köylerinde Çekçe konuşmalarına rağmen, oğullarının iyi bir eğitim alması, özellikle de -Prag'daki ayrıcalıklı Almanca konuşan azınlık gibi- iyi şekilde Almanca konuşabilmesi ve yazabilmesini sağlamak için yapabilecekleri her şeyi yaptılar. Baba, oğlunun, aile tarihinin Yahudi tarafını tanıması ve anlamasını da istiyordu; bu, Kafka ile babasını çatışmaya götüren bir etkeni, çünkü Franz'ın çok farklı bir Yahudilik anlayışı vardı. 1919 Kasım'ında babasına yazdığı ünlü mektubunda dile getirilen bir noktadır bu.

1893'ten 1901'e dek bir Alman cimnazyumuna devam eden Kafka,

daha sonra Karl-Ferdinand Üniversitesi'nde hukuk eğitimi gördü. 1906'da, Hukuk doktorasını aldı. 1902'de, eleştirmen ve romancı Max Brod'la ilk kez karşılaşan Kafka, onun tarafından Prag edebi çevrelerine sokuldu. 1907'de bir İtalyan sigorta şirketinde çalışmaya başladı, 1908'de ayrıldı ve 1922'de sağlık sorunları yüzünden emekliye ayrılanı kadar, yarı resmi İşçi Kazaları Sigorta Bürosu'nda çalıştı. Şirket Kafka'ya uzatılmış bir hastalık izni verdi, bu da Kafka'nın yazmaya daha fazla zaman ayırmasına olanak sağladı.

1909 yılında, Kafka'nın ilk hikâyesi bir Prag dergisi tarafından kabul edildi ve Kafka, Brod'a *Taşrada Düşün Hazırlıkları* romanından bölümler okudu. 1910'da günlük tutmaya başladı, aynı zamanda Alman Yahudileri/Yiddish tiyatro kumpanyasıyla ilişkiye girdi. 1912'de iki kez

nişanlanacağı Felice Bauer ile tanıştı ve onunla hacimli yazışmalar yürüttü. Ayrıca, Çekçe’de yayımlanan hikâyelerinin çevirmeni Milena Jesenká’ya da mektuplar yazdı. Kafka, 1914 yılında, *Dava*’nın ilk bölümünü Brod’a okudu ve 1918’de, verem teşhisi konulmasından bir yıl sonra, Julie Wohryzek ile nişanlandı. 1920-1 kışında, verem yüzünden bir sanatoryumda kalan Kafka, Brod’dan, ölümünden sonra bütün eserlerinin yakılmasını istedi, bu isteğini daha sonra yazılı olarak da teyit edecekti. Berlin’de, Polonya İbranicesi öğrencisi Dora Dymant’la birlikte yaşadığı bir süreçten sonra, 1924 yılında veremden öldü.

Kafka’nın etkisi en azından iki bakış açısından derin olmuştur. İlk olarak, -görünüşte esrarengiz, iskelet benzeri bir dünya yaratan- yazıları modern, endüstriyel toplumda sürülen yaşamdaki bir sinir ucuna dokundu. Tanrısız bir toplumun nihilizmi, bürokratik egemenliğin ağırlarıyla masumları boğan aşırı akılcılığı ve -belki de bütün ilk ilkelerle birlikte nedensellik kavramının sonu da dahil olmak üzere- bütün idealizmlerin sonu çizilir bu yazılarda. İşte Kafka’nın *yaratısı*, belirli bir amacı olmayan ama mutlaka maddi anlamda bir sona ulaşmaya yazgılı olan bir toplumun alegorisidir. Böylece *Dava*’daki Joseph K, hangi suç için tutuklandığını öğrenemez; tıpkı *Şato*’daki K’nın şatoya girememe-

si, ama bunun nedenini de bilememesi gibi. Öyleyse, Kafka, bir düzeyde, düpedüz araca indirgenmiş toplumsal ve psikolojik ilişkileri açığa vuran bir yazar olarak kabul edilmiştir. Bu dünyayı yaratmakta çok da başarılı olmuştur; bu dünyayı betimlemez ya da karakterize etmez o, daima gösterir ya da çağırıştırır. Kafka’da modernite konusunda bir mesaj arayan okurların aradıklarını bulması gayet olasıdır, çünkü bir mesajın ileri sürdüğü fikir, Kafka’nın yazım stratejisinin temel özelliklerinden biridir. İfade etmek değil, göstermek ve çağırştırmaktır -muamma/enigma yoluyla çalışmak- şeylere derin bir kaleydoskop niteliği veren. Kafka’nın yazılarının, 1980’den önce çok az Kafka okurunun farkına varmadığı tuhaflığı, minimalist gösterme tarzında bulunabilir. Tuhaflık, her okurun, o yazımda kendisine ait bir şeyler bulmaya başlaması anlamına geliyordu. Bir başka deyişle, Kafka’nın dünyasındaki tanım ve özgüllük eksikliği, “Kafkaesk” olanı üretir, yani muammayı, herkesin huzursuz ve kasvetli de olsa kendine bir yer bulabileceği karanlığı ve gizi.

Muamma ve karanlığın/obscurity rolü, hiçbir şekilde bir yazım stratejisinin açık bir ürünü değildir, sıklıkla, betimlenen nesneye içkin görünür. Bunun en iyi gösterildiği yer, *Dava*’daki hukuk tartışmasıdır. Davayı aydınlatması gereken hu-

kuk, aynı zamanda da davayı karartır. Aslına bakılırsa, hukukun tam göbeğinde bir kör nokta var gibidir. Çünkü kimin hukukun içinde, kimin dışında olduğu sorusuna kesin bir yanıt veremez. İlke olarak hukuk, kendine sınırları kabul edemez; gücü her şeye yetermiş gibi yapar. Ancak, aslında, hukukun dışında kalan alanlar her zaman vardır; hazzın, dehşetin ve ölümün alanları gibi. Bunlar, tam da, Kafka'nın metninin sabit fikir haline getirdiği alanlardır.

İkinci olarak, Kafka ve yaratısı, yirminci yüzyılda yazar olma durumuna yönelik bir anlayış sunar. Kafka'nın yazı içindeki ve yazı için yaşamı -*Günlükler*'de, büyük bir güç ve acılıkla, kısmen yansıtılan o yaşam- genelde sanata, özelde yazmaya adanmış olmanın yirminci yüzyılda ne anlamı geldiği sorusunu ortaya atar. Neden yanıtlaması öylesine zor bir sorudur bu? Neden, kimisi insanlara avukat ya da doktor dendiği gibi kimilerine de "yazarlık" mesleği yapıyor, denmiyor? Bu soruya verilecek bir cevap, yazar olarak yazarın modern toplumda kendisinden yapılmasını istediğini hissettiği şeyin ne olduğuna bağlıdır. Eğer yazar, yazmanın geleneksel uzlaşımlarına uymaya razıysa, sorun yoktur gerçekten de; gazeteciliğin ve temelleri sağlam türlerin (örneğin dedektif romanı) kapıları onlara açıktır. Ancak, doğru ya da

yanlış, on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren modern toplumun içinde bir edebiyat kategorisi ortaya çıkmıştır. Edebiyat, en azından bir bakış açısına göre, hakiki bir tekil yazının "kanonlaştırılması"dır. Kafka'ya bakacak olursak bu, onun en içten iç deneyimlerinin kutsanmasını gerektirir. Bu kutsama ya da yazının edebi hale gelmesi, derin bir gerilim ortaya çıkarır. Çünkü yazar, rolünü oynadıktan, köprülerini attıktan, kendi varlığını ateş hattına sürdükten ve ortamı, zamanının sanatının en derin uzlaşımlarına meydan okumaya hazırladıktan sonra, kabul görmeyebilir; her şey boşa gidebilir. En derin başarısızlık olasılığı akılda tutulmalıdır. Ortaya sürülen meblağ öyle yükseltilmiştir ki, tehlikeye atılmanın çekiciliği son derece güçlüdür.

Bu açıdan, bir yazar yalnızca kendi yazısı için yaşamaz, daha derin olarak, yazısı içinde yaşar ve hatta fiziksel anlamda, o yazı tarafından oluşturulur. Bu, belirli bir enerjinin karşılıksız harcanması şeklinde yazmaktır. Kafka'nın biyografisinin belirli özellikleri, söz konusu olanın ne olduğunun pekiştirilmesi ve örneğidir. Örneğin Kafka, kendi çalışmalarıyla geçinen tam profesyonel bir yazar olmaksızın, gün içinde devlet sigorta bürosunda çalışmaya devam etmiş, yalnızca geceleri, ya da akşama doğru yazmıştır. İkincisi, bilindiği gibi,

Kafka, edebi vasiyetini bıraktığı Max Brod'dan (birkaç istisna hariç) varolan bütün eserlerinin yakılmasını istemiştir. Kafka'nın romanlarındaki olayların kökeni gibi bu istek de muammanın sisiyle kaplıdır. Ölüm döşeginde bile eserlerinden birinin provalarını düzelterken Kafka, neden böyle bir şey istemiştir? Max Brod'un bu kritik noktada, kendisinden isteneni yapmayı reddederken, bunun yerine Kafka'nın bütün eserlerini beş cilt halinde yayımlamaya girişmesi sayesinde Kafka ölümsüzleşmiştir; yazıları edebiyat haline gelmiştir. En sonunda, kendi açısından kabul görmeyi başarmıştır, ama trajik bir biçimde, bunu görece kadar yaşamamıştır.

Kafka'nın romanlarında alegorik bir okumaya, dolayısıyla politik olarak kullanılmaya uygun öğelerin olduğuna kuşku yoksa da, Kafka'nın yazılarında politik etkilere sahip olduğu düşünülebilecek asıl yönelim daha dolaylıdır ve yazma pratiğinin değerlendirilmesiyle ulaşılabilir. Kafka'nın yazıları Sartre'inki gibi angaje değildir; çünkü böylesi bir politik duruş için gerekli olan ideal hakikat, Kafka'nın romanlarında yoktur. Gerçekten de, böylesi bir bağlılığın olanaksızlığı, Kafka'nın yaklaşımıyla daha uyumludur. Yazma pratiği, dünyanın umutsuzluğuna ve karanlığına rağmen, belirli bir kesinlikle uyulabilecek akılcı kuralların yokluğuna rağmen yazının

üretilmesidir. Bu anlamda, Kafka'nın bir feda yazımıdır. Muammaları bu yazının özü haline gelir; bunun mal olduğu çaba da onun özüdür: Kafka kendini yazarken tüketir. Bunun iyi bilinen örneklerinden biri, *Yargı'yı* bir oturuşta, 22-3 Eylül 1912 gecesinde yazmasıdır. *Günlüğünde* belirttiği gibi:

Bacaklarımı masanın altından çıkarmayı beceremiyordum neredeyse, oturmaktan kaskatı kesilmişlerdi. Korkunç bir zorlanma ve keyif, öykünün önümde gelişmesi, bir suyun üzerinde yürür gibi ilerleyişim. Bu gece sırtımda bir kaç kez kendi ağırlığımı taşıdım... Saat ikide son kez saate baktım. Hizmetçi holde ilk kez yürürken, ben son cümleyi yazdım... Kalbimin çevresinde hafif ağırlar. Gecenin ortasında kaybolmuş olan o bitkinlik¹

Deleuze ve Guattari de, Kafka'nın yazımında Sartre gibi bağlanmış bir politik etki görmeseler de, Kafka'nın romanlarının, "majör" bir dilbilimsel oluşumda "minör" bir yazım oluşturması anlamında politik olduğunu öne sürerler.² Yani bir Çek Yahudi'si -yani bir azınlık grubunun üyesi- olarak Almanca yazan Kafka, egemen dil içinde minör bir ağız oluşturarak o dil içinde ilerlemeyi başarır. Kafka, Almanca'nın tonlamasıyla oynar, metaforları reddeder, dili aşinalıktan uzaklaştırır-

cak (bölgesellikten çıkaracak) şekilde yazar, soykütütsel/genealogical bağlantıları reddeder ve kendi etrafındaki çok küçük şeylere odaklanır ve genel bir görünüş yaratmaktan çok harfleri akıtır. Kısacası Kafka, Almanca'nın doğasını, belki de hissedilemeyecek bir biçimde değiştirir ve o dil içinde kendine eşsiz bir yer oluşturur; onun yazdığı zamanda, dilin mevcut kullanımının hiçbir şekilde beklemediği bir yerdir bu.

Olayların bu yöne dönüşünü çözümlerim ve Kafka'nın yaşamının yazma ile yaşam arasındaki bağlantıyı anlamının yeni bir yolunu gündeme getirdiğini söylemekle yetinelim. Bu, şu şekilde özetlenebilir: Kafka, kendi yazma pratiğinde, yazmanın bir yaşam tarzı olduğunu, gücü yoğunlaştırmayı gerektirdiğini göstermiştir;³ aynı zamanda, edebî nesnenin oluşturulmasında söz konusu olan gerçek etkenleri görünür hale getirmiştir; son olarak da, muammayı kullanarak, yazıyı, onu maddi koşullar ya da yazarın biyografisi bakımından açıklamaya çalışan toplumsal ya da psikolojik belirlenimcilikten kurtarmıştır. Kafka'dan sonra, yazma (edebiyat) koşulların ürünü değildir artık, aynı zamanda bu koşulları oluşturan şeylerden biridir.

Fransız eleştirmeni Marthe Robert'e göre, Kafka, aşkın niteliklerini meydana çıkarmak için, K gibi

temel karakterlerinin anonimliğini kullanır.⁴ Bir başka deyişle, bu karakterler, ortaya çıktıkları çevreden kurtulmuşlardır ve çok farklı çevrelerde kök salabilirler. Dolayısıyla bu karakter, her tür sınırı -ahlâki, yasal, kültürel, psikolojik- çiğneyebilen bir sürgündür (Kafka'nın kurgularında bu hiçbir zaman dile getirilmese de) tıpkı Yahudiler gibi. Karakter, her zaman bir topluluk arayışında olan anonim, köksüz bir kişidir; bugün, yirminci yüzyılın sonunda, Avrupa'da dolaşan yerinden edilmiş pek çok insan gibi. Yarı Yahudi yarı Alman olan Kafka'nın kendi yaşamı da bu sürgün ve "ülke dışılık" temasının somut halidir.

Bir başka açıdan bakıldığında, sabit sınırların bulunmayışı, Kafka'nın romanlarının özelliklerinden biri olarak görülebilir. Bu kez, sınırların dağılması bir aşkınlık yokluğunu çağırıştırır. Kaynak ya da köken silinmiştir: Hukukun kökeni, değişimin, cinselliğin kökeni, neden ve sonuçtaki neden; hepsi bir muammanın içinde buharlaşıp gitmiştir. Kısacası, "neden," sorusunun yanıtı yoktur. Bu anlamda, Kafka bir Nietzscheci ve radikal bir anti-idealist haline gelir. Georges Bataille'in belirttiği gibi,⁵ Kafka'da vadedilmiş ülke yoktur; Musa'nın hedefine ulaşamaz, çünkü söz konusu olan aşkın bir krallık değil insan hayatıdır; fiziksel ve maddesel dünyadır. Kuşkusuz Kafka, bütün

sınırları ve böylece bütün özdeşlikleri daha akışkan hale getirme çabası içinde "postmodern" olarak tanımlanan özelliklerin bir kısmına uyma eğilimindedir.

Ölümün hayaleti, iç daralması ve umutsuzlukla birlikte, Kafka'nın kurgusunu rahat bırakmayan bir öğedir. İnanç dışlanabilir, ama inanç arayışı dışlanamaz. Maurice Blanchot'nun dediği gibi, anlam konusunda bir belirsizlik vardır, çünkü umutsuzluk ve kaygı, ölümün yaşam içindeki karşılıklarıdır.⁶ Burada umutsuzluk ortaya çıkar, çünkü varoluş bir sürgündür; modern yaşamın kaygısından kaçılabilir gerçek bir liman yoktur. Modern olmak, bir şekliyle, Yahudi olmaktır. Kafka'nın eşsizliğini, Blanchot'nun, Kafka'nın çalışmalarının kendisine rağmen, yani ölüm kaygısıyla dolu olmasına rağmen parıldadığını söyleyen sözlerinden daha iyi özetleyebilen azdır: "(Kafka'nın yaratısını) ancak ona ihanet ederek anlamamızın sebebi budur; okumalarımız bir yanlış anlamanın etrafında, kaygı içinde, dönüp durur."⁷

NOTLAR

1. Franz Kafka, *Franz Kafka'nın Günlükleri 1910-23*, ed. Max Brod, çev. Joseph Kresh ve Martin Greenberg, Harmondsworth, Peregrine/Penguin, 1964, s. 212.
2. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kafka: Minör Edebiyata Doğru*, çev. Dana Polan, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, 16-18.

3. Bu konuda, bkz. Fanz Kafka, *Franz Kafka'nın Günlükleri 1910-23*, s. 163.
4. Marthe Rober, *Franz Kafka'nın Yalnızlığı*, çev. Ralph Manheim, Londra, Faber & Faber, 1982, s. 6.
5. Georges Bataille, "Kafka"; *Ouvres complètes*, IX, Paris, Gallimard, 1979, s. 272'de *La Litterature et le mal*'da.
6. Maurice Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard/Idées, 1981, s. 66.
7. a.g.e., s. 74.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Bataille, Blanchot, Duras

Kafka'nın önemli yazıları

- The Trial* (1925), trans. Willa and Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1968
- America* (1927), trans. Willa and Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1962
- The Castle* (1926), trans. Willa and Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1974
- Metamorphosis and In the Penal Settlement* (1919 and 1933), trans. Eithne Wilkins and Ernst Kaiser, London, Secker & Warburg/Octopus Books, 1976
- The Great Wall of China* and Edwin Muir, London, Secker & Warburg/Octopus Books, 1976
- Diaries* (one volume), ed. Max Brod 1910-13 (1948), trans. Joseph Kresh, 1914-23 (1949), trans.. Martin Greenberg and Hannah Arendt, New York, Schocken Books, 1988
- Dearest Father* (Letter to His Father) (1953), trans. Ernest and Eithne Wilkins, New York, Schocken Books, 1954
- Letters to Milena*, ed. Willy Haas, trans. Tania and James Stern, New York, Schocken Books, 1962
- Letters to Felice*, ed. Erich Heller and Jürgen Born, trans. James Stern and Eli-

sabeth Duckworth, New York, Schocken Books, 1973

Wedding Preparations in the Country and Other Stories (also includes: *Letter to His Father*, *Meditation*; *The Judgement*; and *A Country Doctor*) Harmondsworth, Penguin, 1978

Başka okumalar

Anderson, Mark (ed.), *Reading Kafka: Prague, Politics and the Fin de siècle*, New York, Schocken Books, 1989

Bataille, Georges, *Kafka in Literature and Evil*, trans. Alastair Hamilton, London, Calder & Boyars, 1973

Benjamin, Walter, 'Franz Kafka on the tenth anniversary of his death' in *Illuminations*, trans. Harry Zohn, Glasgow, Fontana/Collins, third impression 1979, pp. 111-140

Blanchot, Maurice, *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard/Idées, 1981

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix, *Kafka: Toward a Minor Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986

Robert, Marthe, *Franz Kafka's Loneliness*, trans. Ralph Manheim, London, Faber & Faber, 1982



JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

(1924-1998)

Jean-François Lyotard 1924'te Versailles'da doğdu. 1959 yılına varıncaya dek on yıl boyunca liselerde felsefe öğretmenliği yaptı, daha sonra Paris VIII (Saint Denis) Üniversitesi'nde felsefe profesörü oldu, 1989 yılında emekli oluncaya dek bu görevde kalacaktı. Lyotard, 1956'dan 1966'ya dek, *Socialisme ou barbarie* (Ya Sosyalizm Ya Barbarlık) adlı sosyalist derginin ve *Pouvoir ouvrier* adlı sosyalist gazetesinin yayın kuruluundaydı. Cezayir'deki savaş konusunda Fransız hükümetinin etkin bir muhalifi olmanın yanında 1968 Mayısındaki olaylara da katıldı.

Lyotard, 1950'lerde ve 1960'lar-da Marksist inançlı politik bir eylemci olmakla birlikte, 1980'lerde post-modernitenin Marksist olmayan felsefecisi haline geldi. Post-modernite, Marksizm'in (ama yalnızca Marksizm'in değil) temsil ettiği bu çeşit totaliter düşüncelerden

temel bir kopuşa işaret ediyordu. En önemli felsefe kitabı olduğu savunulan kitabının -*The Differend: Tartışmadaki Tümcecikler*- çıkmasından önce de Lyotard, felsefe yönelimindeki değişimin sinyallerini *Discours, figure* ve *Economie libidinale* adlı doktora tezlerinin ikisinde de vermişti. Bu ikinci çalışması Freud'un libido enerjisi ekonomisi ve birincil süreç kavramı yoluyla Marksizm'in kuramsal 'soğukluktan' kaçmaya çalışır. Artık, politikanın temelini oluşturan şey ekonomi-politik değil, libido ekonomisiydi. *Economie libidinale*'deki Marksizm'den bu keskin kopuş, post-modernizmin felsefesiyle daha bir incelmış hale gelir.

Son yıllarda, özellikle estetik alanındaki ürünlerindeki doğurganlığa karşın, Lyotard'ın gerçekten yenilikçi (ya da deneysel) -ve elbette kendisine ün kazandıran- düşünce-

lerinin neredeyse bütünü yalnızca iki kitapta toplanmıştır: *Postmodern Durum ve Differend*.

Postmodern Durum, Quebec hükümeti için, bilgi üzerine yazılmış bir rapordur; ileri kapitalist toplumlarda bilgiyi, bilimi ve teknolojiyi inceler. Burada, 'birliğin' (ulusal kimlik kavramında olduğu gibi) bir biçimi olarak toplum kavramının kendisinin güvenilirliğini yitirdiği yargısına varılır. Bir birlik olarak toplum -gerek organik bir bütün olarak (Durkheim), gerek işlevsel bir sistem olarak (Parsons), gerekse, yine, özünde bölünmüş iki kısım sınıftan oluşan bir bütün (Marks) olarak kavransın- "üst-anlatılar"ı meşrulaştırmaya "karşı" giderek büyüyen "kuşkuların" ışığında güvenilirliğini yitirmiştir artık. Böyle üst-anlatılar (örneğin: her topluluk, üyelerinin iyiliği için vardır; bütün, parçaları birleştirir; parçalar arasındaki ilişki duruma göre adildir ya da değildir) hem sosyal baği hem de bilim ve bilginin bu baği ilişkin rolünü meşru kılan bir teleoloji sağlar. Öyleyse üst-anlatı, eylem, bilim ya da en geniş haliyle toplum için 'güvenilir' bir amaç sağlar. Daha teknik bir seviyede, bilim, eğer kendi kurallarını bir üst-anlatıya -yani kendi yeterlik alanının dışında bir anlatıya- göndermede bulunarak meşrulaştırmaya çalışıyorsa, moderndir.

Etkili iki üst-anlatı, bilginin

kendisi için üretildiği fikri (tipik bir Alman idealizmidir bu) ve bilginin özgürleşme arayışındaki bir halk-öznesi için üretildiği fikridir. Oysa postmodernite, bilginin bu iki hedefinin şimdi birbiriyle çekiştiğine ve dahası, bu amaçlar üzerine bir tartışmayı sonuca bağlamak için nihâi bir kanıtın olmadığına işaret eder. Karmaşıklığın giderek arttığı düşünülen bilgisayar çağında, bilgi ya da bilim için tekli hatta ikili bir açıklamanın varolma olasılığı çok uzak hale gelir. Daha önceleri, bir anlatıya (örneğin dinsel doktrinlere) duyulan inanç, potansiyel sorunu çözüyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ise, teknikler ve teknolojiler, Weber'in öngördüğü gibi, "vurguyu, eylemin amaçlarından araçlarına kaydırır".¹ Anlatısal birleştirmenin biçimi ister spekülasyon ister özgürleştirici tarzda olsun, bilgi "büyük bir anlatı"ya yaslanarak meşrulaşamaz artık; öyle ki bilim, bundan böyle, en iyi şekilde Wittgenstein'in "dil oyunu" kuramı bakımından anlaşılabilir.

Dil oyunu, hiçbir kavram ya da kuramın, dili, bütünlüğü içinde kavrayamayacağını gösterir; bunun tek sebebi, kavrama girişiminin de kendi özel dil oyununu oluşturması değildir. Dolayısıyla yine, büyük anlatıların inanılabilirliği kalmamıştır; çünkü bunlar, kendisi de birçok dil oyununun parçası olan bir dil oyununun parçasıdır. Lyotard, yazı-

larında, bir dil oyunu olan -ifadele- rin birbirlerine bağlanma tarzı bakımından çözümlenebilecek, özel kuralları olan bir oyun olan- spekülâ- tif söylemden bahseder.

Dolayısıyla bilim de, aşağıdaki kuralları olan bir dil oyunudur.

1. Yalnızca düz anlamlı (betimleyici) ifadeler bilimseldir.
2. Bilimsel ifadeler, toplumsal bağ oluşturan (kökenlerle ilişkili) ifadelerden oldukça farklıdır.
3. Yeterlilik, bilimsel iletinin yalnızca göndericisi için istenir, alıcı tarafı için istenmez.
4. Bilimsel bir ifade, yalnızca, akıl yürütmeye ya da kanıtla doğrulanan bir dizi ifade içinde var olur.
5. (4)'ün ışığında, bilimsel dil oyunu, bilimsel bilginin mevcut durumunu konusunda bir bilgi gerektirir. Bilim, meşrulaşabilmek için artık bir anlatıya ihtiyaç duymaz, çünkü bilimin kuralları kendi oyununda içkindir.

Bilimin “ilerlemesi” için (örneğin yeni bir aksiyomun ya da düz anlamlı ifadenin kabul edilmesi için) birey olarak bilim adamı ya da bilim adamlarından oluşan bir grup, aynı alandaki bütün diğer bilim adamlarının onayını almalıdır. Bilimsel çalışma karmaşıklaşırken, kanıt biçimleri de karmaşıklaşır: Kanıt ne kadar karmaşıklaşırsa, genel olarak kabul edilen doğrulama düzeylerine ulaşmak için gerekli

teknoloji de o kadar karmaşıklaşır. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, bilimsel bilginin toplum içindeki biçimini anlamak için can alıcı bir önem kazanan teknoloji, optimal performans ilkesine uyar: Minimum girdiye karşılık maksimum çıktı. Lyotard buna “edimsellik”/performativity ilkesi der; artık bilimsel dil oyununa egemen olan ilke budur, çünkü bilimsel bir buluş, paraya mal olan bir kanıt gerektirir. Teknoloji böylece bilimsel kanıt ulaşmanın en etkin yolu haline gelir: “zenginlik, verimlilik ve hakikat arasında bir denge kurulmuş olur”². Teknolojinin çok alt düzeyde olduğu “kontROLSÜZ” buluşlar hâlâ gerçekleşebilmesine rağmen, teknoloji bilimle ekonomiyi birbirine bağlama eğilimindedir. Pahalı olmamasına rağmen, hakikat arayışında saf bir araştırma hâlâ mümkündür, pahalı araştırma ise norm haline gelmektedir; bu da parasal kaynak yordımı elde etme anlamına gelir. Parasal kaynak elde etmek içinse, araştırmanın uzun vadeli elverişliliğinin teyit edilmesi gerekir; bu da saf araştırmayı, edimselliğin dil oyununun himayesi altına sokar.

Edimsellik egemen hale geldikten sonra, hakikat ve adalet, parasal açıdan en iyi şekilde desteklenen (en iyi şekilde desteklenen, dolayısıyla en inandırıcı) araştırmanın ürünü olma eğilimine girer; “takviye etme teknolojisiyle gerçeklik

'takviye edilir', kişinin adil ve dürüst olma şansı da artar".³ Eğer araştırmaya parasal kaynak sunacak zenginliğe sahip olanlar iktidara da sahiplerse (ve Lyotard'a göre, iktidara sahiptirler, çünkü araştırmadan kâr ederler), postmodern çağ, iktidarın ve bilginin daha önce hiç gerçekleşmeyen bir biçimde birbirleriye temasa geçtikleri çağ olacaktır.

Öte yandan edimsellik, ancak meşruluk sorunu oyunun dışında tutulabilirse, bilimsel dil oyununda egemen bir konumda kalabilir. Eğer meşrulaştırma sorunu, "Bilim nedir?" sorusuyla aynıysa, bu kolaylıkla yapılabilir. Ancak sorunun edimselliği söz konusu edildiği zaman, edimselliğin kendini bir üst-anlatı dışında doğrulayamaması ölçüsünde, edimsel akılcılığın sınırı da ortaya çıkar.

Luhmann gibi sistem kuramcıları, bilim ve teknolojinin getirdiği inanç yitiminin ardından, edimselliğin, (toplumsal) sistemin kendini sürdürdüğü temel olduğunu öne sürerler. Kusursuz sistem en verimli sistem olarak kabul edildiği için, hedef, bütün uyumsuzlukları gidermektir. Sistem kuramcılarına göre, insanlar, homojen, durağan, kuramsal olarak bilinebilir, bu yüzden de kestirilebilir bir sistemin parçasıdır. Bilgi, sistemi kontrol etmenin

aracıdır. Kusursuz bilgi olmasa bile, sistem kuramcılarına göre, bilgi ne kadar büyükse sistem üzerindeki güç de o kadar büyüktür denklemini su götürmez.

Aksine Lyotard, sistem kuramının modernist bir epistemoloji içinde bulunduğunu gösterir. Çünkü tam da edimsellik olarak sistem açısından, bilgi yoluyla kontrol, o sistemin performansını düşürür; çünkü belirsizlik, bilgi arttıkça azalmaz, artar (krş. Heisenberg). Artık, yeni, postmodern bir paradigma oluşmaktadır; kestirilemezliği, belirsizliği, (René Thom'un eserlerinde olduğu gibi) felaketi, kaosu ve hepsinden çok da paralojiyi ya da anlaşmazlığı* vurgulayan bir paradigma. Anlaşmazlık, oyunun mevcut kurallarına meydan okur. Oyunda yeni hamleler için tanıma olgusu kullanılmadığı ve meşruluk reddedildiği zaman, paraloji olanaksız hale gelir. Bir oyuncuyu oyunda susturmak -ya da oyundan çıkarmak- terörist bir eyleme karşılık gelir. Akıl yürütmenin ve geçerliliğin egemen kurallarıyla çelişkili bir konum sunabilme kavramı, Lyotard'ın sonraki çalışması *Differend*'a uygun bir geçiş noktası oluşturur.

Lyotard, söz konusu olan politik konuları -özellikle de adaletle ilgili olanları- hissetmiş olmasına rağmen, kendi differend felsefesini ge-

* *dissensus*. Lyotard'ın *differend* terimi de anlaşmazlık olarak çevriliyor. (ç.n.)

liştirmeye devam eder; daha sosyolojik olan çalışması *Postmodern Durum*'un gerçek felsefi temelidir bu. Differend, bir dil oyununda, oyuncunun susturulmasına Lyotard'ın verdiği addır. Söylemin mevcut alanında sunulacak farklı olan şeye yönelik (bu bir fikir, bir estetik ilke ya da bir sıkıntı olabilir) üzerinde hemfikir olunmuş işlemlerin olmadığı zaman ortaya çıkar. Bu, revizyonist tarihçilerin, gaz odalarının kurbanlarından biri, bir kurban olarak getirilmedikçe Nazi gaz odalarının varlığını reddetmelerinde canlı bir biçimde görülür. Kurban olabilmek için, odalarda ölmüş olmak gerekir. Çoğu tarihçi, kanıtlama kurallarının bu şekilde kötüye kullanılmasına haklı olarak öfke gösterdiler ve suçluların kötü niyetlerinden bahsettiler. Öte yandan Lyotard, problemin ortaya çıkmasının sebebinin deneyci tarih yazımı denilebilecek şeye çok fazla yatırım yapılmasından kaynaklandığını vurgular. Bu yazım, bilişsel bir tümcelemenin (örneğin "gaz odaları vardı") doğru olarak kabul edilebilmesi için göndergenin (örneğin gaz odaları) varlığını tek başına yeterli sayar. Aynı zamanda, tek başına göndergenin varlığından kanıt çıkarma ilkesinin de evrensel olarak geçerli olduğunu kabul eder. Kanıt evrensel olarak geçerli kabul edilir, çünkü gerçekliğin simgesel biçimde temsil ya da ifade edilebilecek bir

evren (bir bütünlük) olduğu varsayılır. Ancak, fizikte bile, bütünüyle simgesel biçime konulabilecek böylesi bir evren yoktur. Tersine, evrensellik iddiasındaki her önermenin betimlediğini iddia ettiği evrenin yalnızca bir *parçası* olduğu kolayca gösterilebilir.

Lyotard'a göre, tarih, politika, dil, sanat, toplum konularında evrensel değil bölgesel bir yaklaşım benimsemek gerekir. Lyotard, *Differend*'da dil oyunlarından bahsetmek yerine, "tümceleme rejimlerinden" ve "söylem türlerinden" bahseder. Dil oyunları gibi, tümceleme rejimlerinin de kendi oluşma kuralları vardır ve her tümceleme bir evren sunar. Yani tek bir evren yoktur, bir evrenler çokluğu vardır. Bir tümceleme rejimi bir tümce evreni ya da bir tümceleme tipi sunar: kuralcı, gösteren, edimsel, ünlemler, sorulu, emirli, değerlendiren, yalın vs. Öte yandan, bir söylem türü, tümceler topluluğuna bir birlik vermeye çalışır. Bir söylem türü bir tümceleme rejimini tanımlamak üzere çağrıştırılmalıdır, çünkü tümceler alıntılanabilir ve örnek alınabilir. Bir kurgusal eserdeki bilişsel (olgusal) tümceleme, bir tarihçinin bilişsel tümcelemesi gibi değildir. Tarih yazımı türü, tarihi ve bilişsel türü birleştirmeye çalıştığı için, Faurisson'a -revizyonist bir tarihçi- gaz odalarının varlığına karşı bir iddiada bulunma fırsatı vermiştir. Tarihsel tü-

rûn sûreçlerinin altını oymayı başarmıştır, çünkü bu türün içinde, tarihin ancak bilişsel bir tümceleme yolu ile bilinebilecek şeyler hakkındaki olduğu iddia edilmiştir. Kısacası, bilişsel tümceler yalnızca belirlenebilir olanla ilgilenirler; bilinemez ve belirsiz olan, onların görüş alanlarının dışındadır. Bilim, kanıt koşullarından nasıl ayrılamazsa (gerçekliğin bildirilmesinden ibaret değildir), göndergenin gerçekliğini oluşturma kuralları da “bilişsel tümcelmeler evrenini”, “doğruluğun ve yanlışlığın nerede söz konusu olduğunu”⁴ belirler. Doğru cümleler yalnızca göndergenin varlığının otomatik sonucu olarak ortaya çıkmazlar. Yalnızca göndergenin hakiki doğası üzerine uyumsuzlukların olmasının değil, aynı zamanda kanıt kurallarına bağlı olmayı reddedenler ya da kuralları, onları -örneğin sadece ölü bir insanın tanık olabileceğini iddia ederek- altüst edecek şekilde kullananların iddialarının olmasının sebebi de budur.

Bilişselin bu şekilde altüst edilme olasılığı differend’a yol açar. Onun varoluşu yalnızca bilişsel olarak saptanamaz; çünkü o, bilişsel terimlerle ifade edilemeyecek bir haksızlık olarak haksızlığın da göstergesidir. Bir kişinin bir haksızlığın kurbanı olup olmadığı bilişsel tümcelmelerle doğrulanamaz, çünkü o, kurban olarak, bir differend’ın konusudur. Differend, bir haksızlığı

tümcelere dökmenin olanaksızlığını ortaya çıkardığı sessizliği de gösterir.

Lyotard, “Tarihin Göstergesi”⁵ tartışmasında tarihsel olayları Kant’ın *Yargının Eleştirisi*’ndeki yüce kavramının ışığında yorumlama konusunda çalışır. Kant’a göre, yüce duygular nesneden (örneğin doğadan) gelmez; bunlar, bir nesneyi yüce duygulara yeterli bulma güçsüzlüğünün farkına varan eşsiz bir zihin durumunun belirtisidir. Yüce, bütün aşırı duyarlıklar gibi güçsüzlüğün göstergesidir. Böylece yüce, saf gösterge olarak anlaşılan differend’ın bir göstergesi haline gelir. Felsefecinin görevi artık differend’ın böylesi göstergelerini arayıp bulmaktır. Yine, hiçbir evrensel -ister insanlık olsun, ister özgürlük, ilerleme, adalet, hukuk, güzellik, toplum ya da dil- gerçek bir nesneye karşılık gelemeyeceği için, evrensel olanla gerçek nesne arasında kurulmaya çalışılan bağ sadece totaliterlik ve ötekiliğin sürekli dışlanması sonucunu doğurur. Ancak Kant, Fransız Devrimi’ni hararetle gözlemleyenlerdendi. Devrimi, insanlığın ilerlemekte olduğunu gösteren bir olay olarak görüyordu. Devrim’i dışarıdan izleyen ilgili izleyicilerin çoğunda olan *coşkunluk* onda da vardı. Peki Kant, böylece, yücenin mantığına karşı çıkmış ve güçlü bir duyarlılığı (coşkunluğu) somut bir tarihsel olayla -Devrim’le-

karıştırmış mı oluyordu? Olmuyordu, çünkü coşkunculuk, Devrim'in yüce -yani ortaya sunulamaz- bir yönü olduğunun göstergesiydi ve bu, kesinlikle, onun tarihsel bir olay olmasından kaynaklanıyordu. Hakiki bir tarihsel olay mevcut söylem biçimlerinden hiçbirisiyle ifade edilemez; böylece mevcut türlere meydan okuyarak kendi yolunu açar. Bir başka deyişle, tarihsel olay, bir differend örneğidir.

Hegel'in aksine Kant, bilişsel bir tümcelelemeye karşılık gelen spekülâtif bir tümceleme oluşturmaya çalışmaz. Spekülâtif tümcelemeler her zaman göstergelerle (örneğin duygular ve heyecanlarla) ilgilidir ve Hegel, spekülâtif bir tümcelelemenin somut bir gerçekleşmesi olabileceğini düşünürken yanılmaktadır. Hegel, bu şekilde, bir sonuç -yani olayların belirli bir biçimde sonuçlanması- felsefesine bağlanıyordu. Belirsiz olan -gösterge, heyecan, olay, differend- Hegelci sistemde hiçbir şekilde bulunmaz.

Kant'ın tarih eleştirisi gibi, Lyotard'ın *Adil Kumar* kitabında da yükümlülük sorunsalı ele alınır. Lyotard'ın tartışmasına yön veren şey, etik bir tümcelelemenin temelini, dolayısıyla da yükümlü olmanın temelini arama sürecidir. Çalışmasını, belki de paradoksal olarak, yükümlülüğün temelini belirlenemeyeceğini söyleyerek tamamlar, çünkü öncelikle, yükümlülük betimleyici

olarak açıklanamaz, eğer açıklanabilseydi, yü yükümlülük buhar olup uçardı. Kişiye yükümlülük, ancak o kişi, -Kant'ın dediği gibi- yükümlülüklerini yerine getirmede özgürse verilebilir. Yapılacak bir betimleme ancak bir yükümlülükten neden kaçınılamayacağını gösterebilir. Kısacası, "-dir"den "-meli" çıkartılamaz.

İkincisi, yükümlülük "benim" yasamın değil "ötekinin" yasasının sonucudur: Yükümlülük, ancak benim kendi dünyamın dışından -ötekinin dünyasından- geliyorsa yükümlü tutulabilirim. Ötekinin, yükümlü tutan yasası, onun yeterli bir şekilde temsiline oluşturulmasının bile olanaksızlığının bir kanıtıdır. Etik tümceleme, yalnızca, asla somut biçime sahip olmayan bir yükümlülüğü gösteren bir gösterge olabilir. Söz konusu olan, Kant'ın koşulsuz buyruğunun etik bir topluluğun temeli olup olamayacağıdır. Burada, Levinas'ın, ötekinin ("sen") ahlâk yasasının kökenindeki zorunlu birincilliğini göstermek üzere Yahudi ilahiyat kaynaklarını çağrıştıran felsefesini görürüz. Kant, yükümlülük söylemi türünü bilişsel türe indirgemeyerek uzlaşmayı reddetmekle kalmaz, aynı zamanda söylem türlerinin birbirilerine "bağlanma" biçimini düşünmek üzere de bir yol önerir. Her söylem türü bir "adalar denizi"ne benzer, yargı ise bir adalar denizinden diğ-

rine geçmenin bir yoludur. Spekûlatif söylemin homojenleştiren durtûsûnün aksine, yargı, türlerin zorunlu heterojenliğinin kalmasına izin verir. Öyleyse yargı, differend'ın farkına varmanın bir yoluyken, Hegelci spekûlasyon onu kararlılıkta bırakmanın yoludur.

Lyotard'ın savının kuvveti, özgül bir gerçek duruma (örneğin bilişsel tümcelemenin göndergesine) özdeş olan bir genel fikir üretmenin olanaksızlığını vurgulama yeteneğindedir. Felsefeciler, matematikçiler ve bilim adamları, artık, dünya hakkındaki genel bir önerme, o önermenin dile getirildiği yeri hesaba katmak zorunda kalınca ortaya çıkan paradoksların farkına varıyorlar. Lyotard'ın *Differend*'daki düşünceleri her şeyi tek bir türe indirgeme, böylece de differend'ı boğma hezeyanına karşı değerli bir panzehirdir. Differend'ı boğmak yeni düşünme ve eyleme yollarını boğmaktır.

Ancak, daha sorunlu bir yazıda, Lyotard'ın tümcelemeyi, differend'ın karşısında öncelikli bir konuma yükseltmesi de bir differend'ı karartma tehlikesini barındırır gibidir. Çünkü burada tümceleme-olmayan yoktur. Bir susuş, bir ünlem, omuz silkme; tüm bunlar tümcelemedir. Dahası, ilk ya da son tümceleme yoktur, çünkü tümcelemeler her zaman birbirlerine bağlanırlar. Tümcelemeden başka bir şeyin olmadığını söylemek, elbette tümce-

lemenin kendinden çıktığı -yani kendi yasalarının olduğu- anlamını içinde barındırır. Ama bu iddianın, differend'ın sessizlikten çıkmasına olanak sağlayan ilkeyi hiçe sayan kısıtlayıcı bir toptancılık haline gelmesi tehlikesi vardır. Lyotard, cevap olarak, bunun, tümceleme rejimlerine atfettiği (kökten) heterojen konumu -differend'ı güvence altına alan konumu- yadsımak anlamına geleceğini söyleyebilir. Ancak, ötekiliği yadsıyan heterojenlik ne tür bir heterojenliktir? Her zaman bir tümcelemenin olduğunu -her zaman, hiçbir şeyin olmadığını değil, bir şeylerin olduğunu- söylemek, "hiçbir şey" sorununu ortadan kaldırmaz; hiçbir şey bir olanaksızlık olsa bile. Bu sorun, Lyotard'ın, tümcelemeler felsefesinin differend'a yönelik bir anlayış kazanmanın yollarından biri olduğu iddiasını kabul etmeden önce, "tümcelemenin" daha karmaşık bir şekilde ayrıntılandırılması gerektiğini gösterir.

NOTLAR

1. Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Geoffrey Bennington ve Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, altıncı baskı, s. 37.
2. a.g.e., s. 45.
3. a.g.e., s. 47.
4. Jean-François Lyotard, *Le Differend*, Paris, Minuit, 1983, s. 35.
5. Lyotard, "Le signe de l'histoire", *Le Differend*, s. 218-60'da.

Bu kitapta ayrıca bakınız

Baudrillard, Habermas, Levinas

Lyotard'ın önemli yazıları

Phenomenology, (1954) trans. Brian Beakley, New York, State University of New York Press, 1991

Discours, figure, Paris, Klincksieck, 1971

Dérive à partir de Marx et Freud, Paris, Union générale d'éditions, 1973

Des dispositifs pulsionnels, Paris, Union générale d'éditions, 1973

Libidinal Economy (1974), trans. Iain Hamilton Grant, Bloomington, Indiana University Press, 1973

Instructions païennes, Paris, Galilée, 1977

Just Gaming (with Jean-Loup Thébaud) (1979), trans. Wlad Godzich, Minneapolis, Minnesota University Press; Manchester, Manchester University Press, 1984

The Postmodern Condition (1979), trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, Minneapolis, Minnesota University Press; Manchester, Manchester University Press, 1984

The Differend: Phrases in Dispute (1983), trans. George van den Abele, Minneapolis, Minnesota University Press; Manchester, Manchester University Press, 1986

Peregrinations: Law, Form, Event, New York, Columbia University Press, "The Welleck Library Lectures", 1988. Contains a 'checklist' of writings by and about Lyotard

Heidegger and 'The Jews' (1988), trans. by Andreas Michel and Mark Roberts, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990

The Inhuman: Reflections on Time (1988), trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Cambridge, Polity Press, 1991

The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985 (1988), trans. Julian Pefanis and Morgan Thomas, Sydney, Power Publications, 1972

The Lyotard Reader, ed. Andrew Benjamin, Oxford, Basil Blackwell, 1989. Contains a wideranging selection of articles and chapters by Lyotard, with a special emphasis on aesthetics and representation. Also has a select bibliography (to 1988) of Lyotard's articles and chapters translated into English

Başka okumalar

Bennington, Geoffrey, *Lyotard: Writing the Event*, Manchester, Manchester University Press, 1988
Descombes, Vincent, *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J.M. Harding, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 180-6 and passim

Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard*, Sydney, Allen & Unwin, 1991

İNDEKS

A

- A.J. Greimas 221
 açıklık 26
 adalet 434
 Adolf Eichmann 322
 Adorno 14, 17, 312, 327, 328, 332, 356
 Adrien Borel 180
 Agen 160
 Akdeniz 170, 172, 173
 akıl hastaneleri 207
 akılcılık 23
 akıldışı 24, 207
 Alain Touraine 337, 345
 alan 96
 Alban Berg 311
 Algirdas Julien Greimas 237, 238
 Almanca 212, 372
 Almanya 46
 Althusser 81, 82
 Amerika Birleşik Devletleri 141
 Amorfi fati 384
 ana-metinsellik 122
 anakroni 120
 anaphora 239
 André Gide 221
 Anglo-Amerikan 56
 anı 359
 anlam 121, 395
 anlambilim 251
 Anlambilimsel alan 232
 anlatan temsilci 154
 Anlatı düzeyleri 120
 Anlatı zamanı 119
 anlatıcının işlevleri 120
 anlatım 249
 Anlatsal durum 119
 Anna-Marie Stretter 418
 Annales 171
 Annales okulu 167, 174
 Annales tarihçiler okulu 170
 Annales tarihi 11
 Annie Cohen-Solal 211
 Antagonizmalar 340
 Antoine Meillet 87, 110, 113
 Ara durumun dışlanması yasası 195
 Araçsal akılsallık 349
 Aristoteles 195, 229
 Arjantin 337
 Aron 37
 Artaud 396
 Arturo Toscanini 133
 Aryaman 112
 Arzu makineleri 191
 Asja Lacis 356
 askıya alma 70
 Austin 102
 autrui 214
 avangard 365
 Avesta 109
 Avustralya 232
 Aydınlanma 42, 208, 234
 ayırıcı özellik 126, 129
 Ayna Evresi 134, 156
 Aynı 188, 214
 ayrılma 70
 Ayrım 197
 az kültürlü 96
 Aztek kurban töreni 182
 Aztekler 281

B

Bachelard 24, 205
 bakalorya 180
 Bakhtin 11, 33
 Bar-sur-Aube 21
 Barry Hindess 17
 Barthes 180
 Basel Üniversitesi 380
 başarıml/performance 101
 Bataille 61, 332
 Baudelaire 355, 396
 Baudrillard 61
 Beauvais Lisesi 109
 beden teknolojisi 61
 Belçika 46
 bellek 359
 belli belirsiz 313
 Belvedere Koleji 372
 Ben 73, 88, 127, 280
 Benveniste 89
 Bergson 187
 Bergsonculuk 141
 Berio 230
 Berlin 422
 Berlin Üniversitesi 388
 Bernstein 338
 Bertrand Russell 195
 Betimsel dizim 155
 Beyaz mitoloji 118
 Bhaga 112
 biçimbilim 251
 bilinç felsefecisi 69
 bilişsel kapasite 105
 Bilyon 179
 bireysel dil 381
 Birinci Dünya Savaşı 372
 Birlik 26
 biz 73
 Blanchot 180
 Boh 230
 Bolzano 47
 Boules 230
 Bourdieu 11, 61, 98, 151
 Braudel 173
 Brunschvicg 72
 Buck-Morss 360
 Büyü 366

C-Ç

California Üniversitesi 303
 Calvino 406

Canguilhem 205
 Cantor 139
 Carole Pateman 303
 Castelnauary 37
 Cavaillès 48, 205
 Cenevre 269
 Cenevre Üniversitesi 270
 Central High School 102
 Centre National de Recherche 188
 Cezayir 79, 93, 195
 Cezayir savaşı 396
 Chantal Mouffe 338
 chaosmos 376
 Charcot 54
 Charles Blondel 211
 Charles Morazé 170
 Charles Sanders Peirce 260
 Cherbourg 221
 Chomsky 11, 104
 Christian Metz 151
 cinsellik tarihi 209
 Claude Bernard 40
 Claude Lévi-Strauss 62, 141
 Clermont-Ferrand 160
 Clongowes Okulu 372
 Collège de France 94, 113, 170, 221
 Collège Philosophique 37
 Columbia Üniversitesi 125
 continuarration 376
 corps franc 46
 Crébillon 395
 Çekçe 421
 çelişiklik 314
 Çelişiklik yasası 195
 çıgılık 180
 çıplaklık 214
 Çin 66
 çok sesli 35
 Çürük güneş 181

D

Daniel Lagache 37
 danslar 63
 Dante 229
 de facto 305
 Debussy 62
 değer 274
 değer kuşuculuğu 331
 değiş tokuş 145
 değiş tokuş evlilik 63
 Değişen dizim 155

Değiştirici 127
 Deleuze 187
 delilik 206
 Dengvin 94
 Denis Hollier 183
 Derrida 151, 180, 332, 371
 Descartes 48, 71, 187
 Devrimci Sendikalizm 338
 dışavurum 190
 Diané Collinson 13
 diegesis 121, 153
 différence 197
 dikey 188
 dikey düşünce 188
 dil 90
 dilbilgisel yapı 105
 dilbilim-ötesi 33
 dilbilimsel 90, 130
 dilbilimsel özgürlük 101
 dilbilimsel sistemler 90
 Dionysos ilkesi 381
 dirimsel ruh modeli 55
 diyalojik roman 35
 dizimsel/syntogmatic 154
 dizisel/paradigmatic 154
 doğaçlama 95
 Dora Dymant 422
 Dostoyevski 29, 32, 211
 Dönüşümsel dilbilgisi 104
 dramın 34
 dramatisasyon 34
 Dublin Üniversitesi 372
 Dumézil 61
 Durkheim 141, 329
 düzdeğişmece 135, 157
 düzensiz görüngüleri 160
 düzensizlik 160

E

Eco 266
 Ecole 151
 Ecole des Chartes 180
 Ecole des Hautes Etudes 94, 152, 221
 Ecole des Hautes Etudes Hispaniques 180
 Ecole Normale 109
 Ecole Normale Supérieure 37, 79
 Ecole Pratique des Hautes Etudes 61, 170
 Edgar Allan Poe 136, 400
 Edgar Morin 414

Edmund Burke 321
 Eduardo de la Fuente 17
 egzotik ya 374
 Einstein 23, 34, 230
 ekstrapolasyon 121
 elaseme 239
 Elisabeth Roudinesco 133
 Emile Benveniste 87, 270
 Emile Durkheim 61, 387
 Emile Zola 163
 Emmanuel Levinas 211, 291
 enfans 134
 énoncé 88
 énonciation 89, 154, 279
 enstet 145
 entelektüel enerji 184
 entropi 159
 Eprenay Koleji 180
 Ephraim Nimni 17
 Epinal 61
 epistemoloji 403
 Epizotlar olarak sekans 155
 epoché 70
 éponge 200
 eponimi 121
 Erken Yapısalcılık 19
 Ernesto Laclau 337
 Ernst Brücke 54
 Erotizm 184
 Esprit 69
 Etik 30
 Etimoloji 113
 etki 190
 etkin tarih 205
 etnografik 390
 evcil 373
 evirme 348
 eylem akılsallığı 327
 eylemci 190

F

fallus 137, 289
 fantazmagori 298
 farklılık 142
 Felix Guattari 187
 Felsefe Koleji 213
 feminist 415
 Feminizm 15, 285, 305
 Ferdinand Aliquie 187
 Ferdinand de Saussure 87, 387
 Fernand Braudel 167, 169

festival 31
 festivaller 63
 fetişist 157
 fetişizm 157
 figürler 248
 film 153
 Film dünyası 153
 filmsel gösteren 153
 filmsel hikâye 153
 fizyolojik 66
 Fliess 55
 Foucault 61, 158, 180, 204, 332
 Francis Ponge 396
 François Châtelet 187
 François Mitterand 363, 414
 Frankfurt 311
 Frankfurt Okulu 79, 312, 327, 349, 408
 Frankfurt Üniversitesi 311
 Fransa 46, 109, 160, 179, 195, 413
 Fransız Devrimi 434
 Fransız felsefesi 141
 Fransızca 151, 372
 Franz Kafka 421
 Frege 139
 Freiburg Üniversitesi 45
 Freiburg 54, 212, 355
 Frekans 120
 Freud 11, 14, 25, 54, 55, 83, 90, 137, 157, 287, 311, 349
 Freud'un cinsellik teorisi 56
 Freyr 112
 Fricco 112
 Friedrich Nietzsche 379

G

Gaëtan de Clérambault 133
 Galbraith 408
 Gaston Bachelard 21
 gelenekler 113
 gelip geçici 313
 gelişimin mantığı 331
 genealogical 425
 Genette 238
 genizsillik 129
 geno-metin 257
 Georg Simmel 387
 Georges Bataille 179, 356, 395
 Georges Canguilhem 37, 45, 187
 Georges Dumézil 62, 109, 162
 Georges Friedmann 345
 Gérard Genette 117, 277

Gerçek 287
 gerçekliğin izlenimi 153
 Gerçeklik 400
 Gerçeküstücülük 183, 187, 367
 German Bopp 113
 Geroges Canguilhem 19
 Gershom Scholem 355
 Gill Bottomley 17
 Gilles Deleuze 187
 giyotin 181
 Glasgow 159
 Glosematik 251
 Godel 139
 godt 251
 Gogol 211
 Goodman 102
 got 251
 Gott 251
 göçebe 173
 Gödel 49, 312
 görüngü-metin 257
 Görüngübilim 49
 görüngübilimsel 71, 95, 131
 gösteren 248
 gösterge 248
 gösterge değeri 405
 göstergebilim 11, 33, 89
 göstergebilimciler 15
 göstergebilimsel 24, 238, 259
 göstergebilimsel sistemler 89
 gösterilen 248
 gösterim 22
 Gramsci 79
 Gregory Ulmer 357
 Gremias 153
 Greta Garbo 133
 Gustav Fechner 54
 Güney Amerika 281
 Güney Amerika Caduveo Yerlileri 146
 Güney Vietnam 414
 Gürültü 161, 164

H

H. Buber 62
 Habermas 14, 328, 331
 habitus 61, 65, 96, 97, 101
 halk-öznesi 430
 Hannah Arendt 319, 356
 hayal ürünü 157
 Hegel 69, 189, 261, 327, 435
 Hegel diyalektiği 80

Hegel felsefesi 81
 Hegemonya 342
 hegemonyalaştırma 343
 Heidegger 15, 212, 216, 320
 Heidelberg Üniversitesi 388
 Heisenberg 230
 Herman Helmholtz 54, 159
 Hermes 161, 164
 Hernando Cortés 281
 heterojenlik 314
 Hristiyanlık 382
 Hindistan 66
 Hint Mitra 112
 Hint-Avrupa ailesi 112
 Hint-Avrupa dilleri 270
 Hint-Avrupa uygarlığı 109
 Hint-Iran kültürü 112
 Hint-Iran mitleri 112
 Hintikka 102
 Hiroşima 416
 histoire événementielle 173
 Hitler 311
 Hjelmslev 239, 249
 Hobbes 13, 303
 Holocaust 321, 416
 homeostaz 55
 Homeros 376
 Horkheimer 328, 356
 hukuk 434
 hukuki dilbilgisi 238
 Hume 187
 Husserl 47, 48, 49, 70, 126, 212, 216

I-İ

ıraksak 314
 içe dogma 374
 içerik 248, 249
 id 58
 idea 213
 ideoloji 85
 İkinci Dünya Savaşı 14, 69, 79, 125, 212, 413, 430
 İkinci Enternasyonal Marksizm 338
 iktidar 341
 iktidar iradesi 189, 383
 ileti 161
 iletişimssel yeterlilik 101
 ilişki 142
 ilkel 128
 İlkel benlik 58
 İmgesel 137, 288

İndra 112
 İngiliz İşçi Partisi 338
 İngilizce 152
 İngiltere 303
 İntihar 356
 intonation 376
 Irigaray 11, 214
 ironik 30
 İslam 172
 İspanyollar 281
 İstirap 184
 işletme 350
 işlev bozukluğu 348
 İtalyanca 372
 iyi 189
 izafiyet teorisi 34

J

J. Dubois 238
 J.L. Austin 201
 Jacques Derrida 98, 177, 187, 195, 371
 Jacques Hold 418
 Jacques Lacan 53, 133, 273
 Jacques-Alain Miller 37, 138
 James Joyce 229, 371
 Janson-de-Sailly 69
 Jean Baudrillard 403
 Jean Cavallès 21, 45
 Jean Hyppolite 187
 Jean-François Lyotard 403, 429
 Jean-Jacques Lecercle 187
 Jean-Paul Sartre 69, 211
 Jeremy Bentham 208
 John Duns Scotus 261
 John Lechte 11
 John R. Searl 201
 John Rawls 305
 Jonathan Culler 201
 Joyce 230
 Jules Verne 163
 Julia Kristeva 11, 24, 148, 255, 312
 Juliet 259
 Julius Friedländer 387
 Jung 25
 Jüpiter 112
 Jürgen Habermas 327

K

Kafka 11
 Kahire 87
 kahkaha 31

Kamboçya 414
 Kamusal alan 305
 Kant 42, 46, 98, 187, 189, 211, 261, 311, 387, 390, 435
 Kantçılık 141
 karışma 161
 Karl Jaspers 320
 Karl Kautsky 338
 Karl Liebknecht 320
 Karl-Ferdinand Üniversitesi 421
 karmaşıklık 26
 karnaval 32, 256
 karnaval kahkahası 30, 31
 karşı 430
 kat 190
 katkı 253
 Katoliklik 172, 395
 Kemerler Projesi 356, 358
 Khlebnikov 130
 Kızılderişiler 280
 Kipleştirme 241
 kişiselleştirilmiş 222
 Klasik Çağ 207
 Klasik Marksizm 338
 Kod 408
 Kohlberg 331
 Kojève 69
 Kolberg 330
 Kolomb 280, 319
 Komünizm 339
 konuşma tedavisi 55
 Kopernik 319
 köksap 188
 Kripke 102
 Kristeva 11, 32, 238, 259, 385
 kronotop 35
 kullanım değeri 405
 kurgusal 419
 Kuzey Afrika 112
 Kuzey Denizi 221
 kültürel sermaye 96

L

la grande syntagmatique 155
 Lacan 11, 137, 158
 Lakatós 102
 langage 152
 langue 34, 128, 146, 152, 223
 Laplace 183
 Laplanche 55
 Lascaux 179

Latince 151, 372
 Lautréamont 396
 Le Doeuff 300
 Le Festin d'immortalité 110
 Lefebvre 406
 Leibniz 190
 Leipzig 379
 Leonard Bloomfield 101
 Leopold Bloom 373
 Lévi-Strauss 61, 69, 90, 125
 liberal demokrasi 303
 Libération-sud 46
 Litvanya 211, 212
 Locke 303, 324
 Londra 46, 54
 longue durée 173
 Louis Althusser 21, 79
 Louis Hjelmslev 247
 Louis-Le-Grand 94
 Louis-le-Grande 69
 Luce Irigaray 287
 Lucien Febvre 170
 Luhmann 432
 Luméville-en-Ornois 169
 Lyon Üniversitesi 188

M

Madame Bovary 278
 maddi alçaklık 181
 Mahabharata 109
 Malinowski 148
 Mallarmé 230, 259
 mana 64, 65, 143, 248
 Maoculuk 395
 Marburg Üniversitesi 320
 Marcel Mauss 19, 61, 67
 Marguerite Duras 413, 414
 Marks 81, 324, 405
 Marksist 37
 Marksist dogmatizm 342
 Marksist ilişki 348
 Marksizm 97, 195, 355
 Mars 112
 Marthe Robert 425
 Maske 32
 matar 113
 mathesis universalis 49
 Maurice Blanchot 212, 363
 Maurice Merleau-Ponty 69, 238, 414
 Maurice Pradines 212
 Mauss 61, 206

Max Brod 424
 Max Horkheimer 311
 Max Weber 388
 Mayakovski 130
 Mazoşizm 54
 McCole 360
 Mead 329, 331
 meconnait 136
 Medvedev 29
 Mekanik çoğaltma çağı 356
 mémoire involontaire 359
 Merleau-Ponty 71, 73
 metafor 135, 157
 metalepse 120
 metin 249, 253
 metinler-ötesilik 122
 Metropol 388
 Metz 238
 Mısır 221
 Mısır hiyeroglifleri 358
 Michael Richardson 418
 Michel Bréal 113
 Michel Butor 187
 Michel Foucault 21, 37, 38, 66, 79, 187, 203, 363, 379
 Michel Serres 159, 160
 Michel Tournier 187
 Michèle Le Doeuff 295
 Mikhail Bakhtin 29, 255
 Milena Jesenka 422
 Mill 304
 mimesis 121
 mimologizm 121
 mistik 66
 Mit 146
 Mitler 113, 146
 Mitolojiler 223
 mitos 223
 Mitra-Varuna 112
 mizansen 33
 model 95
 Modernite 11, 15, 334, 353
 modulation 376
 Mona Liza 390
 monolojik 33
 Monteverdi 397
 Mordovia Devlet Öğretmen Okulu 29
 Mors kodu 89, 231, 249
 Moskova 126
 Moskova Üniversitesi 126
 Murray Domney 17

mutativeness 376
 müstehcenlik 179

N
 Nanterre Üniversitesi 345
 narrataire 120
 narsistik 157
 Nazi 45
 Nazi gaz odaları 102
 Nazizm 320, 322, 379
 nedensellik 183
 nesnelci 95
 Newton mekanığı 159
 nicel ruh modeli 55
 Nietzsche 14, 39, 180, 187, 189, 349
 nihilizm 422
 Nizan 37
 Noam Chomsky 101, 102
 nomoloji 49
 normal 39
 Normale Supérieure 151
 normatif 330
 Norveççe 372
 nümismatik 180

O-Ö

obsequium 94
 obsession 180
 Odin 112
 Oidipus miti 148
 Olgular 400
 olumsal 389
 Organsız beden 191
 orijinal 360
 Ortaçağ fablları 229
 Oxford Üniversitesi 303
 öbür dünya 360
 Ödül dizimi 155
 ölümcul stratejiler 410
 öngörücü 119
 Öteki 214, 215, 281
 öz 312
 öz teknikleri 66
 Özdeşlik 381
 özdeşlik mantığı 195, 314
 Özdeşlik yasası 195
 özdeşsizlik 314
 Özerk plan 155
 özgürleşme 329
 özgürlük 314
 özlere 70

Özne 190
öznel 190

P

panoptik öznesi 158
Paralel dizim 155
paratactic 316
parazit 161
Paris 79
Parker 397
parodik 30
parole 34, 128, 146, 223
Pasteur 38
Pastoral roman 35
Pastoral yaşam 35
Paul Larzarsfeld 311
Paul Patton 17
Pauls Lazarsfeld 346
Paulo Üniversitesi 141
Peirce 231, 262, 266
Pennsylvania Üniversitesi 102
perceptum 266
Peter Osborne 317
Petrograd Üniversitesi 29
Pforta 379
Philadelphia 102
Philippe Forest 395
Piaget 330, 331
Picasso 62, 181
pictograph 199
Piedmont 229
Pierre Bourdieu 93
Pinel 207
pitar 113
Place de la Concorde 181
Platon 13, 121, 189, 211
Platonculuk 381
Poe 396
Poétique 118
Poitiers Üniversitesi 212
Polonya İbrancısı 422
polygluttural 376
Port-Royal dilbilgiciler 270
post-Marksist 342
post-Marksizm 11, 15
post-modern 349
post-modernite 11, 15
post-yapısalcı 91
post-yapısalcı düşünce 15
post-yapısalcı düşünürler 380
postmodern eleştiri 230

postmodernite 430
postyapısalcılık 312
pozitif terimleri 275
Prag 126, 421
Privatdozent 388
procédés 278
prolepse 120
Propaganda 322
prototip 157
Proust 117, 190, 396
Prusya 243
psikolojik 390
Purcell 397
Puşkin 211

Q-R

Q modeli 231, 232
Quine 102
Quirinus 112
radikal yataylık 188
R. Barthes 238
R.G. Collingwood 169
Rahel Varnhagen 320
rastlantısallık 160
ratio difficilis 233
ratio facilis 233
récit 121, 278
Reformist Marksizm 338
Reims Lisesi 180
René Leriche 40
resmi ritüeller 63
rêverie 25
Rimbaud 282
ritim 131
ritmik sarhoşluk 381
ritüeller 113
Robert Faurisson 102
Roland Barthes 221, 222
Roman Jakobson 125
Romantizm 30, 355, 364
Romanya 221
Romeo 259
Rosa Luxemburg 320
Rousseau 35, 196, 304
Rönesans 207
Röntgencilik 157
ruh 63
Rus Ortodoks Kilisesi 29
Rus şiiri 129
Rusça 126, 212
Russell 139

rüya 56, 157

S-Ş

s-kod 231

Sadi Carnot 159

Sahne 155

Saint-Paul d'Eyjeaux 46

Sanskritçe 112, 270

São Paulo Üniversitesi 169

Sarsaklık 313

Sartre 13, 37, 79

satirik 30

Saussure 11, 14, 34, 69, 72, 105, 197, 249

Saussure algoritması 135

savavarım 263

savoir-faire/yetenek 95

Schelling 327

Schönberg 397

Schutz 329

semafor 249

sempomatik 237

sens 278

sentez 26

Serres 161

ses 120, 130

sesbilgisi 251

sesbilim 129

seyirci 153, 157

Shakespeare Kumpanyası 133

sınıf 347

sınırsız semiosis 231

Sıra 120

Sıradan sekans 155

Siegfried Kracauer 311

Sigmund Freud 53, 387

signifiant 272

signification 137

signifié 272

Simgesel 24, 137, 156, 287

sinema 156

sinematografik 156

sistem 114

sistem akılsallığı 327

Siyonizm 355

skopik tutku 157

Smerdyakov 33

Sollers 396

somut 249

Sonlu durum dilbilgisi 104

Sorbonne 38, 46, 141, 187

Sorel 338

Sosyal Demokrat Parti 320

sosyoloji 98, 173

soybilimsel 209

Soytarı 160, 164

Sömürgecilik 416

sözceleme öznesi 154

sözdizimi 251

Spartakist grubu 320

Spinoza 82, 187

Sroasa 112

Stalin 29

Stalinist ölüm kampları 321

Stalinizm 320, 322, 416

Stanford Üniversitesi 161

Stephen Dedalus 376

Stephen Spielberg 411

Stockhausen 230

Strasbourg 211

Strasbourg Üniversitesi 38, 46, 388

strateji 95

Sussex 303

süperego 58

Süre 120

süreç 249, 253

Sürrasyonalizm 25

sürü hayvanı ahlakı 380

Sydney 303

Sydney Üniversitesi 303

şeyleşmiş bilinci 313

şiiressellik 128

T

Talcott Parsons 330, 346

Tanrı 213, 215, 251, 258

tarih felsefesi 172

tarihsellik 346

Tarz 120

teknik 357

Teilhard de Chardin 79

teknik 330

teknoloji 208

telos 315

tersine çevirme 348

tersinirlik 409

Theodor Adorno 311

there is 213

Thomas Aquinas 229

Thomas Mann 311

Thor 112

titrüşimlilik 129

Tiyatro 152
 Todorov 229, 238, 279
 Tolstoy 211
 toplum 347
 toplumsal 275
 toplumsal hareket 347
 Toplumsal mücadele 347
 Toplumsal sınıf 348
 toplumsal sorun 324
 Toplumsal Sözleşme 285
 totalitarizm 322, 323
 totaliter 320
 Totaliter devlet 322
 totaliter Nazizm 339
 Toulouse 38
 töz 250
 Tôzel 250
 travmatik 57
 tripartite 111
 Tuke 207
 Turin Üniversitesi 229
 tüketim 350
 Tümcecik yapısı dilbilgisi 104
 tûmdengelim 262
 tümevarım 262
 Tzvetan Todorov 277

U-Ü

uçlar 248
 ulus 350
 Umberto Eco 229
 Uppsala Üniversitesi 203
 Uppssala 170
 uygarlık 174
 uygunsuz 200
 uyumsuzluk 314
 üç taraflı 111
 Üçüncü Cumhuriyet Fransası 257
 üreme 191
 üreteç 103
 Üretici 103
 üretici" dilbilgisi 103
 üst benlik 58
 üst-anlatılar 430
 Üst-belirlenim 83
 üst-metinsellik 122

V-W

vaka 180
 Van Gogh 182
 Varoluşçu 46, 50

Varşova Üniversitesi 110
 Veda 112
 Vedalar 112
 Vincennes 188
 Vita activa 324
 Viyana 54
 Viyana Üniversitesi 54
 Vladamir Propp 237
 Vohu Manah 112
 Voloshinov 29
 Voltaire 395
 Walter Benjamin 222, 320, 355
 Walter Kauffman 379
 Weber 330, 349
 Webern 397
 William Thompson 159
 Wittgenstein 102
 Wodan 112

Y

Yahudiler 322
 yapı 114
 Yapısal Tarih 167
 yapısalci kuramcılar 277
 yapısöküm 197
 Yapısökümcü 196
 Yapısökümcü felsefesi 195
 yaratı 27, 59
 yaşayan mevcut 73
 Yatay 188
 yatay düşünce 188, 380
 Yatay eksen 188, 190
 Yaylacılık 173
 yazıbilim/grammatology 117
 yazıbilimi 195
 yerinden etme 342
 yerleşik 173
 yeterlilik/competence 101
 Yunan-Latin edebiyatı 29
 Yunanca 151, 261
 yüksek insan 382
 Yüz 215

Z

Zellig Harris 101
 Zerdüş 382
 Zerdüş teolojisi 112
 Zerdüş toplumu 112
 zihinsel yaşam 388
 Zürich 30, 121, 272, 373

ELLİ ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜR

JOHN LECHTE



John Lechte Avustralya Macquarie Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. Julia Kristeva'nın ilk öğrencilerinden olan Lechte, Georges Bataille'nin çalışmalarından çokça faydalanmıştır. Tarih, sosyal teoriler, gösteri, politika üzerine ilginç tezlere sahiptir.



- 19. yüzyıldan 21. yüzyıla ve özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası batı felsefesi ve sosyolojisinde ne türden değişimler yaşanmıştır?
- Yapısalcılık, modernite, feminizm, göstergebilim, post-marksizm, postmodernite vs. kategorilerinde anahtar role sahip düşünürler kimlerdir?
- Elli anahtar çağdaş batı düşünürü tanımak için hangi külliyatlar okunmalıdır?

Bu kitapta, John Lechte hem yapısalcı kuramın gelişimi hem de bu yönelişe karşıt anahtar düşünürler üzerine odaklanıyor. John Lechte, elli başlığın her birinde, karmaşık düşünceleri olağanüstü bir açıklıkla ustaca aydınlatıyor. Yazar ayrıca daha ileri okumalar yapmak için kapsamlı bibliyografik bilgi ve metin önerileri de sunuyor.

Yapısalcılıktan Postmoderniteye Elli Çağdaş Düşünür, bize erken yapısalcılıktan başlayarak post-yapısalcılık, göstergebilim, post-marksizm ve Annales tarihinden, modernite ve post-moderniteye doğru rehberlik ediyor. Kitapta diğer başka düşünürlerin yanı sıra Bakhtin, Freud, Bourdieu, Chomsky, Derrida, Lacan, Kristeva, Saussure, Irigaray ve Kafka hakkında bölümler var. Dilin kavranış tarzını değiştiren edebî figürler de felsefeciler, dilbilimciler, sosyal kuramcılar, feministler ve tarihçilerle birlikte ele alınmakta.

John Lechte, edebiyat, sanat ve felsefedeki yeni gelişmeleri açıklarken, okuyucunun savaş sonrası düşünce ve kültürün temelini oluşturan öğeleri derin bir biçimde anlamasına yardımcı olmakta.



AÇILIM KİTAP
Büyükdere Paşa Cad. No:22/16 Vezneciler İstanbul
Tel: (212) 520 98 90 - 527 06 77
internette sipariş için: www.kitappinari.com

ISBN 975-352-251-7



9 759783 522513