

ISSN: 2148-970X

Moment

Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi www.momentdergi.org
cilt 5 • sayı 1 • 2018



İLETİŞİM FELSEFESİ

Burcu Canar & Briankle G. Chang

Moment

ISSN: 2148-970X

Journal of Cultural Studies, Faculty of Communication, Hacettepe University www.momentjournal.org

vol • no 1 • 2018



PHILOSOPHY OF COMMUNICATION

Burcu Canar & Briankle G. Chang

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRLERDEN

i - ii Editörden **Mutlu Binark, Emek Çaylı Rahte, Hatice Şule Gelibolu**

TEMA EDİTÖRLERİNDEN

iii - ix İletişim Felsefesi Üzerine **Burcu Canar, Briankle G. Chang**

MAKALELER (TEMA)

1 - 14 Yankı: Veya Sözcüklerin Kökeni Üzerine **Garnet C. Butchart**

15 - 30 François Laruelle ve (Standart Olmayan) İletişim **Philippe Theophanidis**

31 - 56 Video Oyunlarında Zaman ve Mekân: Bir Taslak **Umut Yener Kara**

57 - 78 Retorikte Alan Temelli Dönüş ve Katılımcı Eleştirel Retorik **Çiğdem Yasemin Ünlü**

79 - 95 Dan Pagis'in Şiirinde Bir İletişim Aracı Olarak Sessizlik **Arus Yumu**

DEĞİNİLER

96 - 104 Yürümek Politik Bir İştir **Tezcan Durna**

105 - 115 Film Endüstrisinin ve Sinema Kültürünün Gelişmesinde Busan Film Komisyonu'nun Rolü **Mutlu Binark**

KİTAP ELEŞTİRİLERİ

116 - 120 Tek-Boyutlu Kendiliğin Boşluğu: Byung-Chul Han'dan Ötekinin Kovuluşu **Srinivas Lankala**

121 - 125 Teknolojik Determinizm ve Eleştirisi Arasında Platformlarla Yönetilmek **Gökçe Özsu**

SÖYLEŞİLER

126 - 129 Ronald C. Arnett'le Söyleşi: Edebiyatın Bir Formu Olarak İletişim Felsefesi **Burcu Canar, Briankle G. Chang**

130 - 134 Johan Siebers'la Söyleşi: Yaşamak İçin Bir Felsefe **Burcu Canar, Briankle G. Chang**

CONTENTS

FROM THE EDITORS

i - ii From the Editor **Mutlu Binark, Emek aylı Rahte, Hatice Şule Gelibolu**

FROM THE THEME EDITORS

iii - ix On Philosophy of Communication **Burcu Canar, Briankle G. Chang**

ARTICLES (THEMATIC)

1 - 14 Echo: Or, on the Origin of Words **Garnet C. Butchart**

15 - 30 François Laruelle and (Non-Standard) Communication **Philippe Theophanidis**

31 - 56 Time and Space in Video Games: A Sketch **Umut Yener Kara**

57 - 78 Field-Based Turn in Rhetoric and Participatory Critical Rhetoric **iğdem Yasemin Őnlü**

79 - 95 Silence as A Means of Communication in The Poetry of Dan Pagis **Arus Yumu**

ESSAYS

96 - 104 Walking as a Political Activity **Tezcan Durna**

105 - 115 The Role of Busan Film Commission on Film Industry and Development of the Cinema Culture **Mutlu Binark**

KITAP ELEŐTIRILERI

116 - 120 The Emptiness of the One-Dimensional Self: Byung-Chul Han's Expulsion of the Other **Srinivas Lankala**

121 - 125 Being Governed through Platforms: Between Technological Determinism and Its Criticism **Göke Özsu**

SŐYLEŐILER

126 - 129 Interview with Arnold C. Arnett: Philosophy of Communication as a Form of Literature **Burcu Canar, Briankle G. Chang**

130 - 134 Interview with Johan Siebers: A Philosophy to Live By **Burcu Canar, Briankle G. Chang**

EDITÖRDEN

Moment'in dokuzuncu sayısında, oldukça ihmâl edilen bir konuda, İletişim Felsefesi temasıyla okuyucularımızla buluşuyoruz. Bu sayımızda, konunun az çalışılıyor olduğu öngörüsüyle, sınırlı sayıda yazı akışı bekliyorduk. Yanılmışız. Tema editörlerinin ve hakemlerin titiz ve özenli çalışmaları ile, gelen yazılar içerisinde yayımlanmaya uygun görülen ve hakem süreci tamamlanan yazıları sizlerin ilgisine sunuyoruz.

Dergi'ye yazı akışının artmasında, Moment'in Şubat 2018 itibariyle, uluslararası alan indeksi Erih Plus'ta taranmaya başlanmasının payı olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Nisan 2018'den itibaren de DOAJ uluslararası veri tabanında yer alıyoruz. Ulusal veri tabanı ULAKBİM'de taranmaya başladıktan sonra uluslararasılaşma hedefimiz doğrultusunda yoğun çalışmalara başladık. Moment'in Türkiye içine kapalı, sınırlı sayıda okuyucusu olan bir dergi olmasını istemedik. Başından beri hedefimiz, yer verdiği güncel konularla, akademinin uluslararası gündemini yakalayan ve daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan bir dergi olmaktı. Önümüzdeki günlerde SCOPUS başvurumuzu yapacağız. İki yıl sürecek bir izleme sürecine gireceğiz. Tıp ve fen bilimleri ağırlıklı SCOPUS'ta Türkiye'den çok az sayıda sosyal bilimler dergisi yer alıyor. Bunun değişmesine katkıda bulunabilirsek ne mutlu bize. Ayrıca Şubat 2018'de yapmış olduğumuz Emerging Sources Citation Index (ESCI) başvurumuz da benzer şekilde iki yıl süren bir değerlendirme sürecine girdi. Son iki aylık süreçte yayın etiği ilkelerimiz üzerinde de çalışmalar yaptık. Etik ilkelerimizi ayrıntılandırdık. COPE (Committee on Publication Ethics) başvuru sürecimizin ise sonuçlanmasını bekliyoruz.

Bir diğer gelişme, artık Dergipark'ta yer alıyor olmamız. Dergimiz'in kendi web sitesi yayın hayatına devam edecek. Fakat artık tüm yazı kabul ve değerlendirme süreçleri Dergipark üzerinden işleyecek. Dergipark, Türkiye'deki tüm hakemli dergileri ortak bir platformda buluşturuyor. Bunun yanı sıra, Dergiler'in daha erişilebilir ve görünür olmasına da katkı sunuyor.

Moment'in yayın kurulunda da değişiklikler oldu. Ekibimize Siegen Üniversitesi'nden Doç. Dr. Aslı Telli Aydemir ve Westminster Üniversitesi'nden Dr. Ümit Çetin katıldılar.

Moment'in bir süredir gerçekleştirdiği Moment Sohbetleri'ne dair de birkaç söz söylemek isteriz. Türkiye'nin kuraklaşan akademik ortamında Moment Dergi'nin yalnızca akademik bir dergi olarak kalmamasını, yazarları, katkı verenleriyle ve okurlarıyla temas kuran bir tartışma platformu olmasını arzu ediyorduk. Moment Dergi Sohbetleri'yle bunu gerçekleştirmenin adımını attığımızı düşünüyoruz. Bir kültürel çalışmalar dergisi olarak biz, akademik merakımızı ve sorularımızı toplumun, sokağın, gündelik hayatın ve deneyimin içinden üretiyoruz. Aynı zamanda bu yaşayan, dönüşen devinimden besleniyor, onunla büyüyor ve yayılıyor. Çağın ruhunu anlayabilmek, yorumsayabilmek de sosyal bilimlerin sokakla, sıradan insanın deneyimiyle kuracağı diyalojik ilişkiyi gerektiriyor. Moment Dergi olarak böylesi bir ilişkilenenin peşinde hem akademik üretime sınırsız, açık erişimi hem de bu bilgi birikiminin hayatla yüzleştirilmesini önemsiyoruz. Bu nedenle akademiye sokakla yeniden buluşturup tartışmaya açtığımız Moment Sohbetleri'ni Kasım 2017'den itibaren düzenlemeye başladık. Bu güne kadar düzenlediğimiz üç buluşma etkinliğimizde Göç, Kadın Anlatıları ve Bellek temalarımızın yazar ve tema editörleri çalışmalarını yeniden tartışmaya açtı. İlk buluşma etkinliğimizden başlayarak gördük ki akademinin sokakla kurduğu ilişki büyük ilgiyle karşılanıyor ve akademik üretim bu buluşmalarda yeniden üretiliyor, hem de işteş bir şekilde. Bu diyalojik ilişki, sokakla akademiye birbirine muhatap kılarken Moment Dergi olarak açık erişim politikamız çerçevesinde tanımladığımız "insanlık için yararlı sonuçlar doğurabilmek" amacımızın nirengi taşlarından birini oluşturuyor.

Biz sözü daha fazla uzatmadan sizi İletişim Felsefesi sayımızla baş başa bırakalım. Gelecek sayılarda tekrar bir araya gelmek umuduyla, diyerek.

Mutlu Binark

Emek Çaylı Rahte

Hatice Ş. Gelibolu

FROM THE EDITOR

In the ninth issue of Moment, we meet with our readers with the theme of highly neglected subject, Philosophy of Communication. In this issue, we were expecting a limited amount of manuscript inflow, based upon an assumption that it has been studied rarely. We were wrong. With rigorous and careful work of the theme editors and the reviewers, we present the peer-reviewed works which are approved to be published among submitted manuscripts, to your interest.

Moment has been indexed in international field index Erih Plus since February 2018, we think this contributed to an increase in manuscript submission inflow to the journal. Besides, we have been in DOAJ international database since April 2018. After we have started to be indexed in the national database ULAKBİM, we proceeded to work intensively for our internationalization aim. We didn't want Moment to be a journal which is enclosed in Turkey with limited number of readers. Right from the beginning, a journal that catches up with the international agenda of the academy with its up-to-date topics and reaches a wider audience has been our goal. In the forthcoming days, we will make our application to SCOPUS. We will start a two-year follow-up process. There are very few social science journals from Turkey in SCOPUS, where journals of physical sciences and medicine are predominant. It would be pleasure for us if we can contribute to a change. Likewise, our application to Emerging Sources Citation Index (ESCI) which has been made on February 2018, is also under two-year assessment process. We have also worked on our publication ethics in the last two months. We have elaborated our ethical guidelines. We are waiting for the result of our COPE (Committee on Publication Ethics) application process.

Another update is, we're in Dergipark now. Our journal's own website will still be online. But all the manuscript admission and evaluation procedures will be processed

via Dergipark. Dergipark brings together all the peer-reviewed journals in Turkey on a common platform. Besides, it contributes them being more accessible and more visible.

There are also changes in Moment's Editorial Board. Assoc. Prof. Aslı Telli Aydemir (University of Siegen) and Dr. Ümit Çetin (University of Westminster) have joined our team.

We would also like to say a few words about Moment talks which have been organized by Moment for a while now. In Turkey's academic environment which is becoming arid, we have wanted Moment not to remain just as an academic journal; we have wanted it to be a discussion platform that establishes a contact with its contributors and readers. We think we took a step for it with Moment Journal Talks. As a cultural studies journal, we produce our academic curiosity and questions from within the society, the street, everyday life and experience. At the same time, we are nourished by this living, transforming movement, and growing and spreading with it. Being able to understand and interpret the spirit of the age requires a dialogical relationship between the social sciences and the street, ordinary human experience. In the pursuit of such relationship, as Moment Journal, we care for both unlimited, open access to academic production and confrontation of this knowledge with life. Therefore, we have started to organize the Moment Talks, where we bring the academy with the street and opened them up for discussion since November 2017. In three meeting events we have organized until this day, editors and authors of the Migration, Women's Narratives and Memory themes reopened up their works for discussion. Starting from our first meeting event we have seen that the relationship established by the academy with the street is welcomed with great interest and academic production is being reproduced in these meetings, moreover reciprocally. This dialogical relationship is one of the cornerstones of our aim to create beneficial outcomes for humanity, which we have defined in the context of our open access policy as Moment Journal, while addressing the street and the academy to each other.

Let us leave you with our Philosophy of Communication issue without furthering our words by saying, hope to come together again in the upcoming issues.

Mutlu Binark

Emek Çaylı Rahte

Hatice Ş. Gelibolu

TEMA EDİTÖRLERİNDEN

İLETİŞİM FELSEFESİ ÜZERİNE

Burcu Canar (BC): Profesör Chang, iletişim felsefesi üzerine bir sayı hazırlamak; pek çok açıdan benim için benzersiz bir deneyimdi ve sözlerime, desteğinizi ve yol göstericiliğiniz için minnettarlığımı ifade ederek başlamak isterim. İletişim Felsefesi sayısını, içinde ne varsa onu özetleyerek tanıtmak yerine *Moment Dergi*'nin tema editörleri olmakla ilgili deneyimlerimizi ve düşüncelerimizi paylaşmaya karar verdik ve böylece bu diyalog ortaya çıktı. Dilerseniz, bu sayı için nasıl birlikte çalışmaya karar verdiğimizizi ve neden özellikle iletişim felsefesi üzerine çalıştığımızızı anlatarak başlayabiliriz.

Briankle G. Chang (BGC): Bu özel sayıda, benim için büyük öneme sahip bir konuda çalışmak muhteşemdi ve eminim senin için de öyleydi. Dolayısıyla iyi niyetleriyle ve yardımlarıyla bu sayının ortaya çıkmasını sağlayan sana ve *Moment*'le ilgilenen tüm arkadaşlara ve meslektaşlara teşekkür ederim.

İletişim felsefesi olarak adlandırılan alanla ilgilenmemin bir süre öncesine kadar giden çok basit bir nedeni var. Üniversitede çift ana dalını gazetecilik ve felsefede yapan biri olarak, iletişim derslerinde verilen okumalarla başım dertteydi. Okumalar bana yüzeysel oldukları kadar sıkıcı görünürdü ve bu okumalar -deyim yerindeyse- aptalcaydı ve belki de yanlıştı. Bu elbette mümkündü -ama o zamanlar bunu bilmiyordum- okumalar kötü bir şekilde seçilmişti ve tamamıyla bu alanın örnekleri olarak ele alınmamaları gerekirdi. Her hâlükârda, o zamanlarda düşündüğüm -ki hâlâ böyle düşünüyorum, "iletişim" veya "medya" gibi sözcükleri veya düşünceleri kavramsal çözümlenmeye tabi tutmamız gerekir. Böylece ne söylediğimiz ve ne

yaptığımız hakkında açık oluruz. Ve dün olduğu gibi bugün de bunun nasıl yapılacağına ilişkin bildiğim tek yöntem, onları filozofların kavramlarını ele aldığı gibi ele almak. Bu basitçe benim düşüncemdir ki “iletişim”, “medya” gibi düşüncelerin veya sözcüklerin - felsefedeki bütün o büyük düşünce ve sözcüklerden söz etmiyorum bile- araştırma nesnesi olarak oluşturulmadan önce ayırt edilebilir kavram formasyonuna dönüşmeleri gerekir. Bir şekilde, daha önce söylediğim gibi, benim iletişim felsefesine ilgimin kaynağında bir akademisyen olarak ne düşündüğüm, ne okuduğum ve ne yazdığım hakkında açık olma isteği var. Çeşitli alanlarda akademisyenler medya ve iletişim üzerine soldan ve sağdan çalışıyorlar ve onların heyecanlarını anlayışla karşılıyorum ve çabalarını alkışlıyorum. Ancak literatürü okuduğumda bu araştırmacıların “medya” ve “iletişim” sözcüklerini kullanırken akıllarında ne olduğunu çoğu kez merak ediyorum.

Yani iletişim akademisyenleri olarak, kendi ilgi alanlarımızdaki benzerliği kolayca görebilirsin. En değerlisi, bu özel sayıda birlikte çalışma fırsatı. Söylememe bile gerek yok, ilgini ve iletişime felsefi açıdan yaklaşma kararını – “felsefi olmak” ne anlama gelirse gelsin- sevdim.

Kendi yaklaşımım ile ilgili de bir iki söz söyleyeyim. Yunanlı düşünürlerden öğrendiğimiz gibi iletişim sadece iletişimin içinde ve iletişim aracılığıyla bir kavram olarak işlenebilir. Bu benim başlangıç noktam. Bu noktadan itibaren iletişimi felsefileştirmenin benim için anlamı, felsefi geleneği (benim durumumda kabul etmem gerekir ki bu daha ziyade Batı Felsefesi) takip etmek, onu incelemek ve böylelikle iletişim kavramının nasıl anlaşıldığını ve tarihteki tüm değişimlerin ışığında nasıl açık bir şekilde dile getirildiğini görmek. Şahsen Heidegger, Derrida ve pek çok yapısalıcı vb. modern düşünürü kendi yaklaşımım için faydalı buluyorum. Bu doğrultuda kendimi, dil-merkezli perspektifi benimseyen ve buradan iletişim fenomeni üzerine düşünen biri olarak görüyorum. Belki senin de Joyce gibi modern yazarlara olan ilgin bu benzer yönelimden kaynaklanıyordur.

BC: “İletişim Felsefesi” iletişim kavramını nasıl anladığımı yansıtıyor. İletişim felsefesi üzerine ne düşündüğümü detaylı bir şekilde bir kitap haline getirmek isterim ve bu kitap, aynı zamanda benim 2016-2017 yılları arasında Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye’de gerçekleştirdiğim, “*Ulysses Vakası* İletişim Felsefesinin Nasıl İnceleneceği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çözümleme” başlıklı araştırma projeme de dayanıyor. Araştırma projem esnasında iletişim felsefesinin iletişim ve felsefe alanları için hala muğlak bir alan

olduğunun farkına vardım.* Farklı ülkelerin akademilerinde iletişim felsefesinin nasıl ele alındığını incelemek; iletişim çalışmalarına ilişkin ‘düşüncenin yeni yollarını’ yaratma konusunda bana iyi bir fikir verdi. Düşüncelerimi özellikle iletişim felsefesi üzerine çalışanlarla paylaşmak ve bu konuda ne yapıyoruz ve daha başka neler yapabiliriz diye tartışacağımız bir ağ oluşturmayı isterim. Söz konusu araştırma projesi esnasında sizinle tanışmak ve bu tema sayısında da beraber çalışma şansına sahip olmak; benim için bu amacımı gerçekleştirme konusunda atılacak ilk adımlar anlamına geliyor.

Bir alanı çalışmaktan anladığım şey tanımlamalar yapmak olmadığı için iletişim felsefesini tanımlamak benim için her zaman zor olmuştur. Ben, en iyisi olacağı için değil; ama farklı olacağı için *kendi* iletişim felsefemi ortaya çıkarmak üzere buradayım. ‘Bu defa farklı olacak’ demenin kulağa daha çok bir klişe gibi geleceğinin de tamamen farkındayım. Ama ne yapabilirim? Şimdilik sadece *Ulysses Vakasının* nasıl farklı olacağını göreceğinizi söyleyebilirim.

Kendimize güvenmek; akademideki alışkanlıkları ve önyargıları değiştirmek için ihtiyacımız olan şey. Eleştirel düşünce, yaratıcı bir düşünce olmak zorunda. Bir akademisyenin kendi fikirlerinin olması son derece önemli ve bana göre kişinin iletişim felsefesini kendine özgü bir biçimde anlaması ve yazması gerekir. Aslında James Joyce’un *Ulysses*’i yıllar önce onu ilk okuduğumda gözlerimi açmıştı ve şunu fark ettim ki yazı söz konusu olduğunda yapamayacağım hiçbir şey yok. Joyce’un romanı, herkes tarafından “anlaşılmaz” diye nitelendirildiği için dikkatimi çekmemişti. Joyce hakkındaki bilgi, anlaşılmazlık üzerine inşa edilmiştir. Ama Joyce’un nasıl okunacağına ilişkin metinlerin rehberliğine başvurmadan Joyce’u kendi başıma okuduğumda onun aslında okunabilir olduğunu gördüm. Onu yazmaya bir çağrı olarak aldım! Yazıyı her zaman düşünceleri ifade etmenin bir yöntemi olarak değil; düşüncenin ta kendisi olarak düşündüm. *Yazının farkını* açığa vuran Derrida, Deleuze, Nietzsche gibi filozoflar ve Joyce, Beckett, Kafka, Blanchot ve Sartre gibi yazarlar, bana tek bir şekilde anlamanın (yazmanın) olmadığını gösterdiler. Kendi iletişim felsefesi anlayışımın ne olduğunu anlatmak için tek bir ifade seçmem gerekseydi bu; iletişim felsefesi, yazının içinde/üzerinde bir yaratıdır, olurdu.

* Araştırma projemin Amerika’daki saha notlarına dayanan makalem, *Moment Dergi*’de yayınlandı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Canar, B. (2017). On the Remains of Guesses: Searching for a Philosophy of Communication in Academia. *Moment Dergi: Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*. 4 (1): 85-112.

Şimdi bu sayı hakkında konuşmaya geldi sıra. İletişim Felsefesi sayısına oldukça fazla ilgi ve başvuru vardı. Dikkatli ve detaylı değerlendirmeleri için bu sayının hakemlerine teşekkür borçluyum. On beş tema ve tema dışı başvurudan yalnızca beş makale yayına kabul edildi. Tema makaleleri; Garnett Butchart'ın *yankısıyla* başlayıp Arus Yumul'un *sessizliğiyle* sona eriyor. Böylelikle, sözler başlamadan önce, ses ve sessizlikle güzel bir uyum yakalıyoruz. İletişimi bir dinleme sorunu olarak ele aldığı için Butchart'ın ses ve dinlemeye ilişkin araştırması düşündürücü. Bana göre bu makale, iletişimi "felsefi" açıdan ele almak için bir tür başlangıç noktası olarak düşünülebilir.

Yumul'un *Dan Pagis'in Şiirinde Bir İletişim Aracı Olarak Sessizlik* başlıklı çalışması sessizliğin Pagis için ne anlama geldiğini ortaya koyuyor. Bu sessizlik, Yumul'un ifadesiyle, "sözcüklerden daha etkileyicidir, daha yüksek sesle konuşur ve daha derindir". Yumul'un Pagis'in "Mühürlü Bir Tren Vagonunda Kurşun Kalemle Yazılmıştır" şiirini okuyuşu; yalnızca Adorno'nun "Auschwitz'den sonra artık şiir yazılamaz" ifadesinin altını çizmez; bu okuma aynı zamanda iletişim felsefesini edebiyat açısından ele alma çabası olarak da düşünülebilir.

BGC: Edebi yazı, anlaşılabilir bir biçimde iletişim ve medya üzerine düşününce bir ilham kaynağıdır. Her muhteşem yazar, çok iyi olmayanlar bile, onların metinlerine taşıdığımız sorular bağlamında birer iletişim felsefecisi olarak okunabilir. Yani bana göre bir şeyin ilginç olup olmayacağını belirleyen şey, en başta sormayı başardığımız ya da başaramadığımız sorulardır. Joyce, J. K. Rowling değildir; ama bir okuyucu, her ikisiyle de muhteşem işlere imza atabilir. Yine de senin Joyce'la ilgili olarak nereden başladığını elbette görebiliyorum.

Sessizlik yoksa hiç bir ses duyulamaz. Aynı nedenle, seslerin ortadan kaybolmasıyla ya da yok olmasıyla da olsa sessizlik her zaman duyulur. Ses, sessizliğin ötekisidir ya da tam tersi. Bu apaçık görünüyor. Bana ilginç gelen soru şudur: Ses açığa çıktığında, duyulduğunda ne amaçlıyor? Ses kendini açığa vurduğunda ne istiyor? Çok sayıda düşünür düşüncenin nesnesi olarak ses hakkında yazmışlardır. Onlardan öğrendiklerime göre böylesi bir ses bir manifestodur, bir bulunuş haline gelişir. Bu kulağa (iyi) gelir; bu; *es gibt, cella donne, il ya'yı* verir. Garnet Butchart'ın yazısı bu konuya işaret ediyor ve düşünmeye devam edeceğimiz bir konu olarak kalmaya devam edecek. Sessizlik daima sağırlaştırır. Bir bedenimiz olduğu sürece mutlak bir sessizlik imkânsızdır. Bedenimiz ses çıkarır ve her zaman kendini duyar. Her durumda, duyduğumuz ilk ses, bizim olduğu kadar bir anne(öteki)nin [(m)other] olan kendi bedenimizden gelir. O halde nasıl olur da sessizlik ifade edilmez olabilir?

Şiir ve müzik ilişkisi benim için bahsedilmesi çok karmaşık ve zor bir konudur. Yazının nasıl olduğu ya da şiirin nasıl yazıldığı, insan deneyimlerine tanıklık etmeyi başarıp başaramadığı üzerinde yorum yapabilecek durumda değilim. Kişisel olarak, şiir, dilin sınırları ve deneyimler arasındaki ilişkilere ilişkin bir fikrim yok. Özel sayımızı aklımda tutarak, tek söyleyebileceğim şey iletişim meydana gelmelidir ve meydana gelmiştir. Her şey onun sonucudur-*la cindre mème*.

BC: Philippe Theophanidis'in François Laruelle üzerine makalesi, Laruelle Türkiye'de pek tanınmayan bir filozof olduğu için dikkate değer. İnanıyorum ki, bu makalenin Laruelle'in yöntemiyle iletişim felsefesini tanıtmada konusunda çok önemli bir işlevi var. Ayrıca "olmayan-felsefe" (*non-philosophy*); iletişim felsefesini farklı düşünmek için muhtemelen en kullanışlı kavramlardan biri.

BGC: F. Laruelle önemli ve farkına varılmamış bir filozof. Bana göre ve inanıyorum ki pek çok kişiye göre de, onun yazıları oldukça soyut, katı bir biçimde meta-felsefi, sınırlarının ne olduğunu fark eden konuşmanın ne olduğunu söylemeye çalışmasının sınırlarında. Belki de tam da bu sebeple, iletişim hakkında söyleyecek, ki bunlar, ona göre, metne ilave edilen görkemli felsefi söylemlerle işliyor, ilginç şeyleri var. Onun metafizik, daha ziyade anti-metafizik olan Bir nosyonu, onun olmayan-felsefesi için anahtardır. Bu kavramın imalarını veya dallanıp budaklanmalarını düşünme konusunda yeterince deneyimli değilim ama bunun materyalizme yeniden fakat değişik bir şekilde yaklaşmamıza fırsat verecek kadar önemli olduğunu düşünüyorum. Theophanidis'in katkısı Laruelle'i bir iletişim felsefecisi olarak tanıtan benim bildiğim az sayıdaki çalışmadan biri. Umuyorum ki insanların Laruelle'in çalışmalarını sindirecek zamanları oldukça felsefeyi bir "ileti" olarak okuma yönündeki herhangi bir girişiminin faydalı olduğu ispatlanacak.

BC: Sesi, sessizliği veya olmayan-felsefeyi düşünmek; aslında sadece üç makale hakkında ipuçları veriyor ama bu sayıda Umut Yener Kara'dan *Video Oyunlarında Zaman ve Mekân: Bir Taslak* ve Çiğdem Yasemin Ünlü'den *Retorikte Alan Temelli Dönüş ve Katılımcı Eleştirel Retorik* olmak üzere iki dikkate değer katkı daha var.

Video Oyunlarındaki zamanı ve mekânı felsefi açıdan ele almak; meydan okuyucudur ve bu konuda pek çok yaklaşım bulunabilir. Daha zorlayıcı ve dikkate değer olansa, Kara, kendi anlayışını Alman medya kuramcısı Friedrich Kittler'in yardımıyla

sunarken, bu konuyu özellikle belirli bir yaklaşım çerçevesinde ele almıyor. Bu makalenin yazım tarzı, klasik akademik makale yazım tarzından da farklı.

Ünlü'nün katılımcı eleştirel retoriğin temel özellikleri hakkındaki makalesi, kapsamlı bir biçimde literatürdeki "yeni" retoriği okuyuculara tanıtıyor ve bu anlamda da çalışmanın oldukça bilgilendirici olduğunu düşünüyorum.

BGC: Evet, video oyunlarına gelirsek, bunlar çok çeşitli nedenlerle ve pek çok insan tarafından rağbet görüyor. Ne yazık ki, ben eski kuşağım; üzücü veya değil; hayatımda hiç video oyunu oynamadım. Yani, basitçe bir ekranın önünde oturarak oynanan herhangi bir "oyun" konusunda tam anlamıyla bir cahilim. Retoriğin bakış açısıyla video oyunlarına bakan akademisyenlerin çalışmaları hakkında ise az bilgi sahibiyim. Bence, "retorik yaklaşım" her türden fenomene uyarlanabilir, bu fenomenler, Ricoeur'un uzun zaman önce göstermiş olduğu gibi, "metinler" olarak okunabildiği sürece. Retorik, dil oyunları, video oyunları, edimseller (*performatives*), oyun (*play*)... Bunların hepsi birbiriyle ilişkili belki de temelde hepsi bir. Hepsi tamamen oyun ama bu oyunlar çok ciddi olabilir.

Bazı yazıları otuz yıldan fazla bir süredir İngilizcede olsa da Kittler, İngilizce konuşan dünyada ve ötesinde yeni yeni popülerlik kazanıyor gibi görünüyor. İletişime ve medyaya materyalist yaklaşımı doğru ve klasikler ve özellikle de Alman Romantizmi konusundaki birikimi nedeniyle bu konuda iyi olduğunu düşünüyorum. Kittler'den ve onun takipçilerinden öğrenmeye çalıştığım şey, telefon gibi, sinema gibi veya herhangi bir medya formunun tarihsel analiziyle çok ilgili değil, bütün medya doğası gereği "dilsel" olduğu için.

BC: Düşünüyorum da ben de eski kuşak sayılırım çünkü ben de hiç video oyunu oynamadım. Sadece nasıl oyun oynanacağını biliyorum. Öte yandan, oyun (*play*) ya da oyun (*game*) kavramı hakkındaki çalışmaları okumayı gerçekten seviyorum. Ve İngilizce konuşan dünyadaki popülerliğinin aksine Kittler benim için yeni bir isim sayılır.

İletişim felsefesini ne dil felsefesi açısından ne de retorik açısından ele alsam da, retorik çalışmalarıyla dil felsefesi çalışmalarının son derece değerli olduğunu düşünüyorum. Şunu söyleyebilirim ki, bu alanlar iletişim felsefesiyle ilgili çalışmaların çeşitliliğini arttırmada hâlâ önemli referanslar gibi görünüyor.

Teşekkür

İletişim felsefesi üzerine düşüncelerini bizimle paylaşan Ronald C. Arnett'e ve Johan Siebers'a teşekkür ederiz. Hem Arnett hem de Siebers bu alanda çok tanınan, seçkin düşünürler ve onların *Moment Dergi'*ye karşı gösterdikleri yürekten ilgileri ve nazik destekleri bizim için kesinlikle çok değerli katkılar.

Srinivas Lankala'ya, Gökçe Özsu'ya, Mutlu Binark'a ve Tezcan Durna'ya bu sayıda yer alan kayda değer yazıları için teşekkür borçluyuz. Ayrıca Adrienn Jelinek'e ve Polity Books'a destekleri için teşekkür ederiz. Jelinek'in Byung-Chul Han'ın en son yayınlanan kitabını bize çok kısa bir sürede gönderme konusundaki yardımları kesinlikle unutulmaz.

Son olarak, *Moment Dergi'*nin editöryel ekibine minnettarız. Yayın sekreterleri Emre Canpolat, Gökçe Baydar Çavdar ve Özge Özdemir bu sayı için cömertçe vakitlerini ayırdılar ve deneyimlerini paylaştılar. Web editörümüz Erkin Gökçer Erdem, editöryel süreçte karşılaştığımız teknik sorunları çözmek için her daim hazırды. Bize göre, *Moment Dergi* kendisinin güzel tasarımına çok şey borçlu.

Dil editörlerimiz Ezgi Sertalp, Beren Kandemir, Gülay Acar ve Ozan Çavdar az zamanda olağanüstü bir iş başardılar. İnanıyoruz ki, onların titiz çalışması bu sayıyı dikkate değer kılacaktır.

Ayrıca, *Moment Dergi* editörü Mutlu Binark'a, editör yardımcıları Emek Çaylı Rahte'ye ve Hatice Şule Gelibolu'ya teşekkür ederiz. Onların içten yardımseverliğiyle her şey daha kolay oldu.

Tema editörlerinden bu kadar, sayının keyfini çıkarın! Herkese iyi okumalar...

Burcu Canar

Briankle G. Chang

FROM THE THEME EDITORS

ON PHILOSOPHY OF COMMUNICATION

Burcu Canar (BC): Professor Chang, preparing an issue on philosophy of communication is a unique experience for me in many ways, and I would like to begin by expressing my gratitude to you for all your support and guidance. Instead of introducing the Philosophy of Communication Issue by summarizing what is inside the journal, we have decided to share our experiences and ideas on being the theme editors of Moment Journal and that is how this dialogue has come out. If you wish, we could begin by telling how we have decided to work together for this issue and why we especially study on philosophy of communication.

Briankle G. Chang (BGC): It has been wonderful working on this special issue, which is of great interest to me and, I am sure, to you as well. So my thanks to you and all the friends and colleagues associated with Moment for the good will and help with this special issue.

I am interested in what can be called “philosophy of communication” for a very simple reason, which goes back a while. As a double major in journalism and philosophy in college, I was troubled by the readings assigned in the communication classes. These readings appeared to me as boring as they are superficial and, if I may say so, stupid and perhaps wrong. It was certainly possible—but I did not know it at the time—that the readings were badly chosen and should not be taken as representative of the field as a whole. In any event, I thought then and still think now that we ought to subject words or

ideas such as “communication” and “media” to a conceptual analysis, so that we are clear about what we say and do. And the only way I know how to do that—then and now as well—is to treat them as philosophers do to their concepts. It is simply my belief that ideas or words, like “communication,” “media,” not to mention all the big ones in philosophy, must undergo an identifiable concept formation before they can be constituted as objects of inquiry. In a way, as I said, my interest in philosophy of communication comes from my wish to be clear about what I think, read, and write as an academic. Scholars of various stripes study media and communication left and right, and I am sympathetic to their enthusiasm and applaud their efforts. However, when I read the literature, I often wonder what those researchers have in mind when they use the words “media” and “communication.”

So you can easily see the affinity in our respective interests as scholars of communication. And so the opportunity to work on this special issue of Moment is most precious. Needless to say, I was heartened by your interest in and commitment to approaching communication philosophically, whatever “being philosophical” may mean.

A few words about my approach may be in order. As we learn from the Greek thinkers, it is only in and through communication that communication can be thematized as a concept. This is my starting point. And from that point on, what philosophizing communication means to me is to follow and examine the philosophical tradition (largely Western I admit in my case) and see how this concept of communication is understood therein and how it may be articulated explicitly in light of all the changes in history. Personally, I find modern thinkers such as Heidegger, Derrida, and many structuralists useful to my project. In this regard, I can see myself adopting a language-centered perspective from which to think about communicative phenomena. Perhaps your interests in modernist writers such as Joyce stem from the same orientation.

BC: “Philosophy of Communication” reflects how I understand the concept of communication. I would like to write down what I think in detail on philosophy of communication in my forthcoming book which is also based on my research project, *The Case of Ulysses: A Comparative Analysis on How to Study Philosophy of Communication* that is both held in the USA and in Turkey between 2016-2017. During my research project, I realized the fact that, philosophy of communication is still more like an obscure area in

philosophy and communication disciplines*. Searching how philosophy of communication is grasped in academia in different countries has given me a good insight into creating a field of “new ways of thinking” regarding communication studies. I would like to share my opinions with those who especially study on philosophy of communication and try to create a network for discussing what we do and what else we can do in this field of study. For me, meeting you during my research project and having a chance to work with you for this thematic issue are one of the first steps to realize this goal real.

Defining philosophy of communication has always been difficult for me since making definitions is not what I understand from studying a field. I am here to reveal *my own sense of* philosophy of communication not because it is going to be “the best” but because it is going to be “the different”. I am also totally aware of the fact that “this time is going to be different” will sound more like a cliché but what could I do? I could only say you’ll see how *The Case of Ulysses* will be different for now.

Trusting ourselves is what we need to change habits and prejudices against creativity in academia. Critical thinking must be a creative thinking. It is essential to have your own ideas as an academic and for me, one must have a peculiar way of understanding and writing philosophy of communication. James Joyce’s *Ulysses* actually opened my eyes when I first read it years ago and I realized the fact that there is nothing I could not do in writing. This novel attracted my attention not because everybody said it’s unreadable. The knowledge on Joyce is built on unreadability. But when I read it by myself without the guidance of Joyce readers, I could see that it’s actually readable. I took it as a call *to write!* Writing has always been not a method of expressing thoughts but the thought itself for me. Philosophers such as Derrida, Deleuze and Nietzsche and authors such as Joyce, Beckett, Kafka, Blanchot and Sartre who shed light on *the difference of writing* show me the fact that there is not one way of understanding (writing). If I had to choose an expression to tell what my philosophy of communication is, I could say it is a creation in/on writing.

So it’s time to talk about this issue. There were quite a lot of interest and submissions, and I am really thankful to referees for their very careful and detailed evaluations in the reviewing process. Out of fifteen thematic and non-thematic

* The article that is based on the field notes of my research project that is held in the USA is published in *Moment Journal*. For more information about *The Case of Ulysses*, see Canar, B. (2017). On the Remains of Guesses: Searching for a Philosophy of Communication in Academia. *Moment: Journal of Cultural Studies, Faculty of Communication, Hacettepe University*, 4 (1): 85-112.

submissions, only five thematic manuscripts are accepted for the publication. When I look through the thematic articles, this section begins with Garnett Butchart's *echo* and ends with Arus Yumul's *silence*. So, before the words begin, we have a beautiful harmony with the sound and the silence. Butchart's exploration on *sound* and *listening* is thought-provoking since he "raises communication as a question of listening". For me, this article could be considered as a kind of starting point of thinking "philosophical" communication.

Yumul's *Silence as a means of communication in the poetry of Dan Pagis* reveals what silence means for Pagis. This silence is, in Yumul's words, "expressive and speaks louder and deeper than words do". Yumul's reading of Pagis's poem, *Written in Pencil in the Sealed Railway-Car* not only underlines Adorno's statement that "there can be no poetry after Auschwitz" but this reading can also be considered as an attempt to take philosophy of communication in terms of literature.

BGC: Literary writing is understandably a source of inspiration when thinking about communication and media. Every great writer, even ones not so great, can be read as a philosopher of communication, depending on the questions we bring to bear on their texts. So to me it is the questions we raise beforehand that make or fail to make the things interesting or not. Joyce is not J. K. Rowling, but either one can do wonderful things for a reader just as the other. But I can certainly see where you are coming from with regard to Joyce.

One can hear no sound, unless there is silence. For the same reason, silence is always heard, though through the disappearance or becoming absence of sounds. Sound is the other of silence, and vice versa. This seems self-evident. The question that is interesting to me is this: what is sound aiming at when it comes forth, when it is heard? What does sound want when it releases itself? More than a few thinkers have written about sound as an object of thought. What I gather from them is that sound as such is manifestation, a coming into presence. It sounds (good); it gives, *es gibt, cella donne, il y a*. The essay by Garnet Butchart addresses this issue, and it remains an issue that we shall continue to think about. Silence is always deafening. As long as we have a body, pure silence is not possible; our body makes sounds and it hears itself. In any event, the first sound we hear comes from our own body, which is part of ourselves as of an (m)other. How could sound not be expressive then?

The relationship between poetry and music is too complex and difficult issue for me to address. I am not able to comment on how writing, or writing poetry, succeeds or

fails to bear witness to human experiences. Personally, I don't have any view on the relations among poetry, the limits of language, and experiences. All I can say, keeping the theme of our special issue in mind, is that communication must take place and has taken place. All is its aftermath—*la cindre même*.

BC: Philippe Theopanidis' article on François Laruelle deserves to be noticed too since Laruelle is not a well-known philosopher in Turkey. I believe this article has a crucial importance in terms of introducing Laruelle's way of thinking philosophy of communication. In addition, "non-philosophy" is probably one of the most useful concepts of thinking philosophy of communication differently.

BGC: F. Laruelle is an important and under-recognized philosopher. To me and I think to many others as well, his writings are quite abstract, strictly meta-philosophical, bordering on trying to say what speech recognizes to be its limits. Perhaps for this very reason, he has interesting things to say about communication, which works, according to him, as a grand trope of philosophical discourses. His metaphysical, rather anti-metaphysical, notion of the One is key to his non-philosophy. I am not well versed enough to consider the implications or ramifications of this concept, but I do think it is important in enabling us to approach materialism anew. Theophanidis' contribution is one of the few pieces I know of that introduce Laruelle as a philosopher of communication. I expect that as people have the time to digest Laruelle's writings, he will be proven useful for any attempt at reading philosophy as such as "message."

BC: Thinking the sound, the silence or non-philosophy actually give clues about only three of the articles in this issue, but we have two more contributions, Umut Yener Kara's article *Time and Space in Video Games: A Sketch*, and Çiğdem Yasemin Ünlü's article *Field-Based Turn in Rhetoric and Participatory Critical Rhetoric*, which are worthy of notice.

Taking time and space in video games philosophically is challenging and one can find many approaches regarding this subject. What is more challenging and deserves to be noticed is that Kara is not taking this subject from a particular approach while he is presenting his understanding with the help of German media theorist Friedrich Kittler. The writing style of the article is also different from the classic style of writing an academic article.

Ünlü's article, which is on the basic characteristics of participatory critical rhetoric approach, comprehensively introduces what is "new" rhetoric in the literature to readers, and I think, in this sense, this article is quite informative.

BGC: Yes, about video games. They are all the rage of late for all sorts of reasons and for all sorts of people. Unfortunately, I am of the old generation; sadly or not I have never played any video game in my life. So I am totally ignorant of any “game” that can be played simply by sitting in front of a screen. I know a little about the work by scholars who approach video games from a rhetorical point of view. I think a “rhetorical approach” is one that can be applied to all sorts of phenomena, as long as these phenomena can be read as “texts,” as Ricoeur showed quite some time ago. Rhetoric, language games, video games, performatives, play—they are all related, perhaps fundamentally of the same. They are all games, but games can be deadly serious.

Kittler seems to be gaining popularity in the English-speaking world and beyond, although some of his writings appeared in English more than 30 year ago. His materialist approach to communication and media is spot on, and he is good at it I think because of his background in classics and German Romanticism in particular. What I manage to learn from Kittler and his followers is not so much the historical analyses of media forms, like telephone, cinema, or whatever, as the possibility that all media are “linguistic” in nature.

BC: I think I also belong to the old generation since I have never played video games, either. I only know how to play. On the other hand, I really like to read studies on the concept of play and the concept of game. And unlike his popularity in the English-speaking world, Kittler is rather a new name for me.

Although I consider philosophy of communication neither in terms of “philosophy of language” nor rhetoric studies, I think, rhetoric studies and philosophy of language studies are tremendously valuable. I can say that these fields still seem to be significant references to increase the variety of studies on philosophy of communication.

Acknowledgements

We would like to thank Ronald C. Arnett and Johan Siebers for sharing their thoughts on philosophy of communication. Both Arnett and Siebers are well-known distinguished thinkers in this field and their sincere interests and kind supports to *Moment Journal* are absolutely precious contributions for us.

We are thankful to Srinivas Lankala, Gökçe Özsu, Mutlu Binark and Tezcan Durna for their remarkable manuscripts to this issue. We would also like to thank Adrienn

Jelinek and *Polity Books* for their supports. Jelinek's help for sending Byung-Chul Han's latest book for the book review in such a short time is definitely unforgettable.

Last but not least, we are grateful to the editorial team of *Moment Journal*. Editorial Assistants Emre Canpolat, Gökçe Baydar Çavdar and Özge Özdemir have generously given their time and shared their experiences for this issue. Web editor, Erkin Gökçer Erdem was always ready to solve technical problems in the editorial process. *Moment Journal* owes a lot to his nice design.

Our language editors Ezgi Sertalp, Beren Kandemir, Gülay Acar and Ozan Çavdar did an incredible job in such a short time. We believe their meticulous support will make this issue also worthy of notice.

We would also like to thank Mutlu Binark, the editor of *Moment Journal*, and associate editors Emek Çaylı Rahte and Hatice Şule Gelibolu. With their kind help, everything becomes easier.

That's all from the theme editors, enjoy the issue! Have a nice reading...

Burcu Canar

Briankle G. Chang

ECHO: OR, ON THE ORIGIN OF WORDS

Garnet C. Butchart*

Abstract

It is within the context of thinking about the phenomenology and semiotics of the human experience of the world that this article explores the twin topics of sound and listening. The discussion is informed by Jean-Luc Nancy's recent volume *Listening*, a philosophy of sound that, I argue, raises communication as a question of listening. The first part of the article draws out this question from Nancy. The second part connects it to Werner Hamacher's examination of the word as a gift of Being (Heidegger), which resonates, or can be heard, I argue, as an echo of being when taken up in communication. The perspectives on listening, word, and echo advanced in the article demonstrate how human communication may be understood philosophically, rather than theoretically, as a reversible semiotic and phenomenological relation.

Key Terms

Philosophy of communication, Nancy, listening, echo, language.

* Assistant Professor, Duquesne University, Communication and Rhetorical Studies, butchartg@duq.edu
Date of Submission: 30.04.2018 Date of Acceptance: 22.05.2018

YANKI: VEYA SÖZCÜKLERİN KÖKENİ ÜZERİNE

Öz

Bu makale, ses ve dinleme konularını, insanın dünyaya dair deneyiminin fenomenolojisi ve semiyotiği bağlamında incelemektedir. Bu tartışma, Jean-Luc Nancy'nin, iletişimi bir dinleme meselesi olarak gündeme getirdiğini savunduğum, bir ses felsefesi olan *Listening* adlı önceki bir çalışmasından hareketle oluşturulmuştur. Makalenin ilk kısmı, bu tartışmayı Nancy'den yola çıkarak yürütmektedir. İkinci kısım ise söz konusu tartışmayı, Werner Hamacher'in iletişimde ele alındığında varlığın bir yankısı olarak yankılandığını veya duyulabildiğini savunduğum sözcüğü, Varlık'ın bir armağanı (Heidegger) olarak, incelemesine bağlamaktadır. Makalede dinleme, sözcük ve yankı üzerine geliştirilen perspektifler, insan iletişiminin teorik olandan ziyade felsefi bir biçimde, tersine çevrilebilir bir semiyotik ve fenomenolojik ilişki olarak nasıl anlaşılabileceğini göstermektedir.

Anahtar Terimler

İletişim felsefesi, Nancy, dinleme, yankı, dil.

Sound and listening. Vast topics, to be sure. But it is their vastness that brings them well within the realm of contemporary philosophy of human communication, and not only research in biology, physiology, or audiology, the latter of which may reduce the immensity of these topics to mundane sense perception which, when examined from the viewpoint of Western science and medicine, may not bring us any closer to understanding the *meanings* made of our empirical experiences of touch, sound, and sight. The objective of the discussion to follow is to engage Jean-Luc Nancy's recent book *Listening*, the learning outcome of which, I argue, compels future inquiry into human communication as a question of listening. Next, the discussion links sound, listening, and communication to Werner Hamacher's discussion of the origin of the word in Being—its *echo*—or what Nancy calls, *resonance*. Throughout, emphasis is placed on understanding human communication philosophically, not theoretically, as a reversible relation.

Sound, Listening, Resonance

Sound is a quantity. It has magnitude and intensity. Listening, however, is a conscious experience of sound. Listening moves us, bringing us closer to the source (we want more quantity, greater volume) or repelling us from it (if the experience of what is heard is disturbing). Listening is a quality that stirs. It excites. But it can also lead to fatigue, then perhaps to slumber. Even in the absence of sound, or in the void of the capacity to hear, listening is a primary human *engagement* with the world. It is, to listening as a

communicative engagement with the life world that Nancy's slim volume *Listening* critically attends.¹

For readers unfamiliar with Nancy, his general philosophical program may be characterized as post-phenomenological. That is, his concern is less with presence and immediacy—the appearance of phenomena as the central concern of more classic schools of phenomenology—and more with understanding being in its withdrawal. In that respect, Nancy's philosophy of sound is offered as a *critique* of visuality and visual presence that he contends dominates Western philosophical thought from Kant to Heidegger. Two main issues at stake in this philosophy are relevant to human communication inquiry.

First, Nancy argues that “perceived meaning” (how we conceptualize lived experience) has visual *presence* more often than acoustic *resonance* as its dominant support (2007, p. 3). For instance, we say, “I see!” more often than “I feel!” or “I hear!” when responding to an experience described by another. Because of its attention to the visible, modern philosophical thinking therefore cannot often *see* what sound gives to it, according to Nancy. This is why in *Listening* Nancy turns our attention away from “what *presents* itself to view—form, idea, painting, representation” and instead shifts it to what *arises* in “accent, tone, timbre, resonance, and sound” (2007, p. 3). He argues that listening rather than looking deserves special attention because it is in sound that philosophical *truths* may emerge:

The sonorous outweighs form. It does not dissolve it, but rather enlarges it; it gives it an amplitude, a density, and a vibration or an undulation whose outline never does anything but approach. The visual persists until it disappears; the sonorous appears and fades away into its permanence (Nancy, 2007, p. 2).

Sound gives form an outline that comes close (it approaches) but does not fully arrive -in other words, the shape sonority gives to form is not easily grasped, therefore it is difficult to exhaust with concepts, to say nothing of putting into words. Such is sound, and the attendant challenges in writing effectively about it. That said, however, the difficulty

¹Philosophy of communication raises the experience of sound and listening out from under a transfer model of human communication, which underpins how listening is typically defined mechanically in communication-discipline specific research as, for example, “the active process of receiving, constructing meaning from, and responding to spoken and/or nonverbal messages. It involves the ability to retain information, as well as to react empathically and/or appreciatively to spoken and/or nonverbal messages” (Walker, 2015, p. 259).

presented by sound for philosophical thinking about communication does not diminish it. In fact, it *increases* it because what is left open is its resonance—which also means, its *contagion*. What sound gives for thought to think (resonance) can only be received. It is that which must be awaited, truly *listened* for.

Having identified sonority as the blind spot of modern philosophy in its visual prejudice, Nancy turns his perspective to the listening *subject*. This is the second point of relevance to philosophical thinking about human communication. Nancy asks:

What is at stake when one truly *listens*, that is, when one tries to capture or surprise the sonority rather than the message? What *secret* is yielded—hence also made public—when we listen to a voice, an instrument, or a sound for itself? ... What does *to be* listening, *to be* all ears, as one would say “to be in the world,” mean? (2007, p. 5).

Listening as part of philosophy’s curiosity for truth, *yes*. But more basic than that, listening is a basic ontological condition of sense *experience* of the world. “To listen is ... literally, to stretch the ear,” Nancy says (2007, p. 5). To stretch or to pull—to tug, or to guide and move in this direction or that—actions each of which calls attention to one’s *orientation* in the world. Listening, Nancy tells us, is a question of *being*. It is fundamental to the meaning of *human* being.

But this is already banal. The major value of attending to sound and listening rather than to vision and visuality (and to do so as an effort to better understand what it means to be human), is the extent to which it broadens how we understand *communication*. Nancy’s philosophy of listening contributes to what we know about *human* communication as both a semiotic and phenomenological *experience* of the meanings made of our shared life world. From this perspective (what we can call a “point of hearing” rather than a point of view) (Geva, 2012), human communication may be understood philosophically, in part, not only as an experience of sight and of sound but also of *listening*. Consider the essential proposal of Nancy’s book:

In all saying (and I mean in all *discourse*, in the whole chain of meaning) there is hearing, and in hearing itself, at the very bottom of it, a *listening*. Which means: perhaps it is necessary that sense not be content to make sense (or to be *logos*), but that it wants also to resound. My whole proposal will revolve around such a fundamental resonance (2007, p. 6).

Sense wants to resound, Nancy says, not only to be drawn into concepts. Rather than rehearse Nancy's philosophy, what I want to do now is to offer a sense of its perspective—or better, its *accent*—by working with its vocabulary as relevant to human communication.

One point of entry is the description Nancy offers of the levels of sensory perception. He writes: "Every sensory register ... bears with it both its simple nature and its tense, attentive, or anxious state" (2007, p. 5). Listening—truly listening—he says, is "an intensification *and* a concern, a curiosity or an anxiety" (2007, p. 5). For my purposes of adding to what we know about human communication, listening as "anxiety" is important. A basic etymology of the word anxiety (*OED*) not only includes the senses of concern and attending (Dutch, German), but also the senses of fear, sorrow, distress, affliction, and even torment (Swedish). Listening as sorrow, distress, and-or anxiety—in short, the embodied experience of sound, the sense of its resonance—adds to our understanding of human communication as an embodied *reversible relation*.

By reversible relation I mean communication as recognition of another person (*as another person*) by way of the same means that one recognizes oneself. As Richard Lanigan explains this idea, human communication is "the necessary condition of observing in oneself *just that sense of self-consciousness* that is perceptible in the other" (Lanigan, 2013, p.13).² Although Lanigan uses the figure of observing (ocular-centric) in his definition of human communication as reversible, George Herbert Mead draws attention to the embodied experience of sound in human communication. He states: "The importance, then, of the vocal stimulus lies in this fact that the individual can hear what he says and in hearing what he says *is tending to respond as the other person responds*" (Mead, 1934, p. 71).³

The "vocal stimulus" in the above quotation is, for Mead, nothing less than the *human voice*. And we hear them all the time, especially in humanities teaching and scholarship whenever one commands, or is commanded, to "find your voice!" whether in writing or in speech. This simple command—*find your voice*—may be understood not merely as a call to look but to listen. However, why would one have to find something that one cannot lose? If there is anything that is truly one's own, something that makes a

² See also, C. S. Pierce on "communication": "The recognition by one person of another's personality takes place by means to some extent identical with the means by which he is conscious of his own personality" (1892, p. 558)

³ Emphasis added.

“me” really me, it is surely one’s voice, is it not? Voice comes from me. It is mine already. Yet the injunction “find your voice” makes sense for the reason that voice is an imminently alienating phenomenon. My voice not only comes from me, here, and now but also it goes from me. “It goes as it comes,” Nancy says (2008, p. 65). Voice—and in particular, speaking—is at once a coming and a going. One speaks, and it is gone.

We experience our voice as alienating when we hear the sound of it played back—a sound that is never sweet and doesn’t often sooth. It repels. “That’s not me!” we often hear ourselves shriek. The disturbance to the sense (or image) of oneself that is caused by the experience of hearing one’s disembodied voice, a sound removed from the here and now of an act of speaking—which is to say, the experience of listening to oneself speak—is not limited to voice recording. It also occurs in routine communication settings (again, reversible relations), such as when one hears oneself speak intra-personally (for example, when reflecting on what to say before coming out with it), and also inter-personally, heard, for example, when something we have said returns to us from another person who has been persuaded or moved by our words—or worse, when we hear the words of another recur to our own speech.

The experience of voice and of speaking as self-alienating was certainly not lost on Jacques Lacan, whose writings significantly inform Nancy’s work. It is Lacan who offers one of the most recognizable treatments of human communication as a reversible relation: “Human language is like a communication where the sender receives his own message back from the receiver in an inverted form” (Lacan, 2004, p. 83). In other words, a statement becomes meaningful once a receiver (who hears it, to say nothing of listens for it) starts with its end and then works backwards to the context of its utterance. It isn’t until a speaker finishes (with emphasis, say: You’re doing WHAT?) that the meaning of what is stated (its resonance) can be understood by a listener—understood retroactively, in the dissolve of its here and now. Understanding communication as a reversible relation (working back from the “here and now” of the utterance to the context of what was said in the first place) is especially critical in the context of the psychoanalytic interview for the reason that the receiver of verbal statements is always the subject-sender (the patient) him- or herself. In analysis, one talks to her oneself speak.

The Origin of Words

What the psychoanalytic example above suggests is that when we are listening—truly listening—we are open to what comes to us as well as what goes from us. But that being

said, what are we listening *for*? The first part of an answer to this question is that we are listening for *words*, not just their meaning (*signifieds*, that which is conceived) but also their origin—or better, the echo of an origin (the fact that there is language). Here, and as a second part of the answer, the “origin” of words must be approached not as a question of sign value and history (*signifiers*) as in Lacanian psychoanalysis; nor should origin be conceived here as a question of pure presence, say, in the rupture of silence made by an instance of speech, here and now. Rather, origin must be approached in its withdrawal—that is, in its dissolve, its echo.⁴

Echo is not origin, birth, or pure presence. Rather, it is resonance. It is what comes back and goes again, giving back what has been given already. In his celebrated essay, “What is Metaphysics?” Heidegger invokes the notion of echo and origin in reflecting on the presence of the word *as a gift of Being*. Werner Hamacher summarizes the thematic opened by that essay as follows: “It, Being, gives the word and this word is given back to it in answer, in the sacrifice of the answer” (Hamacher, 1993, p. 220). This claim deserves careful scrutiny in order to grasp the insight it offers into our philosophical vocabulary of listening, being, and the reversibility of human communication. Two clauses are particularly important.

First clause: “given back to it.” We can take this to mean that the human *Dasein* speaks (it *uses* words, it communicates) because it is *called*. That is, it is called to language by the sheer existence of the word, what Hamacher calls a sacrifice (or gift) of Being. I will return to the issue of sacrifice in one moment. But to continue, Being gives the word (Heidegger says), and *human* being takes it up—takes it up *and* gives it back. We can give the name *language* to this “taking up” or appropriation of the word and its putting into use in speaking. With regard to the relation between speech and language, Lanigan reminds us that “language is both the instrument and the product of speaking.”⁵ Taking up the word (in language) is a response to, or an echo of, the call put to human being *by the word* itself—that is, by the fact of language, the gift of Being. As Heidegger says: “This echo is the human answer to the soundless voice of Being” (Heidegger as cited in Hamacher, 1993, p. 220). The gift of Being (its word) is detected (and can be listened for)

⁴ See Watkin: “For Nancy, it is the statement as such that is true; the truth consists in the enunciation, and not in its content or message. ... True being no longer hangs on a statement, not on the substance of a speaker, nor in an utterance, but in an announcing” (Watkin, 2009, p. 152).

⁵ “Language in speaking can be existential by constituting meaning, or language can settle into a sediment after being spoken which is an essential meaning” (Lanigan, 1998, p. 161).

in this *answer*—in the resonance or echo of *communication*—heard, as just mentioned, in one’s own voice or in the voice of another.⁶

Second clause: “in the sacrifice of the answer...” I understand “sacrifice” here not merely as a giving up by the giving over of something of Being itself (a gift, a pure donation). Sacrifice, instead, is a sharing—a sharing in *dialogue*. If Being gives up the word, then its “taking up” by the human *Dasein* is a response to the call, or one could say the request, put to it by the gift of the word, that which offers a mode of symbolic exchange, *of communication*. To be sure, it is not as if there is a human state of nature *prior* to language.⁷ Rather, human being is *abandoned to language*—that is, it is speechless without it, is ontologically at language’s mercy and left to its own expressive capacities.⁸ Against this background, language can be conceived of as a dialogue (or a meeting) between the word of Being and the human answer provided in thought. But what is *sacrificed*? Hamacher offers an interpretation:

The sacrifice of which Heidegger speaks is thus a sacrifice *in exchange*, not a free gift which holds nothing back. It follows the economy of a dialogue between the word of Being and the answer of “authentic thought” which can be perturbed through no medium and interrupted through no mediation (Hamacher, 1993, p. 220).

If language echoes the origin of the word (a sharing of Being *voiced* in dialogue), then communication (the human *answer* offered in return by way of speech, writing, and-or gesture) may be understood as *thanks*—thanks for the sacrifice (the gift giving) of the word. *Given back ... in the sacrifice of the answer*. As I hear this, it means: the origin of the word (Being’s gift) echoes *in its use*, that is, its exchange. It echoes as given, received, and returned, a continual gift giving.

⁶ Drawing on studies of sensory stimulation of infants, Rizzuto argues that patients who accept psychoanalytic treatment, do so out of *hope*. She states: “The experience of having been contacted as a self by the maternal voice bestows upon the spoken word a sense of hope about the voice and *words of the mother*, and later of other people, *the hope that one can be found psychically when one is lost and can be helped when in need*.” (Rizzuto, 2008, p.735) emphasis added.

⁷ “It is a speaking man that we find in the world, and language is its unique condition” (Benveniste, 1973, p. 224).

⁸ I develop this idea in my book *Communication, Embodiment, Community: A Contemporary Continental Perspective* (forthcoming). See (Agamben, 1991, pp. 31–37). For the concept of abandonment, see (Nancy, 1993, pp. 43–44).

Human communication, characterized from this perspective as giving back/answer, is not some act of moral obligation (to pay a debt or to offer a donation in kind). Nor is it merely another name for simple “exchange dealings” (Hamacher, 1993, p. 220). Rather, it is, and shows itself (it occurs) as a fundamental ontological condition of human being. Allow me to explain.

Human being is thrown into existence, says Heidegger, but it does not know why (Raffoul, 2012, pp. 74-75). Thrownness is not by choice; human being has no alternative but *to-be*, which is why the meaning of its being arises as a question. Human being is both a having-to-be and a having-to-question. Human communication is therefore the mode and voice of that questioning: it is a taking up of the word (in language appropriation) by and to which human being is abandoned in its very being. Human communicating is, in this sense, being in dialogue with and responding to the “soundless” voice of Being, the *taking place* of language.⁶ As the “origin of word and language,” (Hamacher, 1993, p. 220), Being echoes or *resounds* in communication.

To attend to human communication (that is, to *listen*, and especially to listen to linguistic communication) is, at least in part, to listen for Being—to listen for its echo given in the facticity of the word. It is in that respect that human communicating may be characterized as an answer, reply, or giving back, a *thanks-giving* [F. grace] for the gift of words which makes human communication possible in the first place—a sacrifice, perhaps, of the silence and ownness that, without words (without language), would eliminate all exchange dealings. As Hamacher says:

[T]he gift of which Heidegger speaks is given and thus heard as the ‘soundless voice of Being,’ and in the answer of thought it can only find an echo which is just as soundless. *What thought hears there and lets resound: ‘that Being is’* is nothing other than itself in the strangeness of its own Da-sein first made its own in the echo. The word is the echo of its own facticity, and it emerges as a word of language only out of this echo (1993, p. 221).⁷

Heidegger’s insight into “what thought hears” in words as the gift of Being confirms that human communication is not merely self-giving (expression) and reception (perception),

⁶ “Language is then in the first instance nothing else than this taking place and this self-transference of language into language and in this sense, what makes it into language, language’s “origin”: the switching of language into language” (Hamacher, 1993, p. 221). Cf. (Agamben, 1991, p. 25).

⁷ Emphasis added.

but is rather, and more profoundly, a giving back of what is *already given* (a taking up and return). If the presence of the word inaugurates the possibility for symbolic exchange, and in fact renders the speaking subject as *lacking* without it, then communication is the human answer (a response) to this possibility, this gift of being (of *life*). It is a taking up of the word in response to the calling into language by Being's sacrifice, its gift of the word echoed in all our communications.

To be sure, communication does not occur carelessly and with abandon, at least not in most circumstances. *Human* communication is the taking place of word *and* language in the pursuit of a meaningful existence, a pursuit accompanied by the fading or withdrawal of the word (the "origin" of Being) that can only be listened for in the voice that takes it up. Philosophically, listening for the word and the taking place of language as they resound in communication *calls us back to being*. One could even suggest that listening reminds us of who we are: namely, beings that have-to-exist together with other beings but without fully knowing why. For Nancy,

To be listening will always, then, be to be straining toward or in an approach to the self (one should say, in a pathological manner, *a fit of self*: isn't [sonorous] sense first of all, every time, a *crisis of self*?) (2007, p. 9).

In short, human being *has-to-be*; it is called to communicate (it is *existentially* obliged to do so) by the word given, heard, and taken up (appropriated) in language as it works out *how* to be.

The upshot of this perspective, and the value of it to philosophy of human communication, is its deepening of the sense of what it means to *engage* in communication. When we listen, or when attending to what has already been given in what is being said (namely, word/Being), we may not only hear one another but also hear ourselves. Here is the reversible relation of communication exposed in speaking and listening, an echo of *co-being*. As Hamacher writes:

[A]s answer the sacrifice is an essentially linguistic event, it is the event of language, the coming-to-language of language, the event of its making over to itself, in which its Being as "soundless voice" holds itself back and remains inappropriable. The word is transference and indeed transference out of the singularity of its bare *that* into multiplicity, humanity and a making known of what can only then be called "word" and "language" in a wider sense (1993, p. 221).

Here, Here! Écoute!

Let me repose the guiding question of the present discussion. What are we listening for when we are truly listening? *What* should in fact be replaced with *where*. When we truly listen, we strain to hear, we are listening for what is not immediate, what is elsewhere, in another place, emerging but not yet arriving, as Nancy puts it. The origin of the word, or its echo discernible in its sheer “presence,” is neither here or now, but always on the move—it is coming and going, going *and* coming back. “The here has no place: at every moment it is here and there, here and now, for here *is* now,” Nancy says (1993, p. 47). “It is at each moment here *or* there,” Hamacher adds (1993, p. 221). It is for the movement or *passage* of the word that we listen, the *taking place* of language, of sheer being, its presence in withdrawal.

According to Hamacher, there is in fact nothing more banal in philosophical discourse than to speak of the *here and now*—which, he claims, is Nancy’s career preoccupation. Doing so, as a unique singularity—a *subject* with the capacity for expression—inserts one into a community of what came before, Hamacher says, a community and a history of discourse about the here and now. To speak here and now *of* the *here and now* in order to put it into question—that is, to seize on a moment so as to break through the generality of the formula “here and now”—is, in fact, to corroborate it, to continue. To *begin*, here and now, says Hamacher, is already to *continue*, to go on repeating what has been said before. The here and now *of* which one speaks, and *from* which one speaks, now, here, constitutes a movement away from it, from *here*, to *here*, or here—that is, to another now. To speak of the here and now, or presence, is to distance oneself from it, to *desist*, separate, or move away from it, continuing *there* and *then*.

That being said, another way to articulate that for which we strain when we are truly listening when communicating, and why this matters, is that we listen for the *possibility* of communication given in the word by way of its taking up—heard, for instance, in quotation, translation, questioning, debate, and-or discussion, whether in writing or in speech (even, for instance, in pauses, gaps, silences, and in stuttering—the, the, the...). We strain for more than what *appears* given—listening, that is, for multiplicity, for polysemy, to use the vocabulary of communication theory. When we truly listen, we attend to the possibility of communication given in the present passing—the now, *here*, which together spells “nowhere”—of the word, its phonemic and graphic function, a possibility summoned up (hence, audible) in its use, in *discourse*, the event of language’s taking place (its movement) in every instance of speech/speaking/writing.

To be sure, the *where* of the word is not some pure origin, a transcendent Being. Rather, its *where is* the present passing (the resonance) of language, the placement (or “transference,” Hamacher says) of the word *in* language (signaled each time by the “or” carried as background of this word *or* that, here *or* there, as Hamacher takes pains to point out) (1993, p. 222-225), and its iteration (in citation, translation, in discoursing, and so on). Perspective such as this calls our attention to the openness (the existential exposure) required for the challenge of *listening* (as straining) in contrast to the mere physical capacity for hearing (the difference of which, Nancy says, is signaled by the condescension that resounds whenever someone tells us, “I’m all ears”). Playing on the distinction between *écoute* (F. listen) and *entendre* (F. hear *this*), we may take from Heidegger/Nancy what Lacan asks of the psychoanalyst: namely, to “have ears in order *not* to hear, so as to detect what is to be understood” (Lacan, 2004, p. 46).

The obvious upshot of the discussion is that listening in communication is not merely perception, a sensory organ function. Rather, it is part of the faculty of *understanding*. But understanding what? To be sure, listening is not equivalent to understanding, just as hearing is not equivalent to conceptualization. Listening is an activity of attending (of broadening and-or narrowing focus) so as not just to hear but also to acknowledge, *to be open to* that of which we may as yet be unaware. “To be listening is always to be on the edge of meaning, or in an edgy meaning of extremity,” Nancy says (2007, p. 7). We should therefore replace understanding with *thinking* and offer the following axiom: To listen is to *think*, to be open. Listening is what we do *in the open* of our shared existence: human being is fundamentally a being-with one another—being in contact and thereby always in communication.

The practice of listening exemplifies the experience of communication as a reversible relation of self-expression and other-perception: You hear what I am saying, here, or now, and so too can I. *But are we listening?* This basic question (*are we listening?*) deepens awareness of (that is, our ability to *reflect upon*) our awareness of being-with and being-open to others in our mutual condition of having-to-be. Inquiry into listening as an embodied, intersubjective experience of sound, grounds it phenomenologically and semiotically as a question of *communication*.

References

- Agamben, G. (1991). *Language and death: The place of negativity*. (K. E. Pinkus with M. Hardt, Trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Benveniste, E. (1973). *Problems in general linguistics*. M. E. Meek (Ed.). Miami, FL: University of Miami Press.
- Geva, D. (Director). (2012). *Noise* [DVD]. Tel Aviv, IL: JMT Films Distribution.
- Hamacher, W. (1993). Ou, séance, touche de Nancy. *Paragraph*, 16 (2), 216-231.
- Lanigan, R. L. (1998). *Phenomenology of communication: Merleau-Ponty's Thematics in Communicology and Semiology*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Lanigan, R. L. (2013, July). *Human embodiment: An eidetic and empirical communicology of phantom limb*. Paper presented at the 6th International Communicology Institute Summer Conference, Duquesne University, Pittsburgh, PA.
- Lacan, J. (2004). *Écrits: A selection*. (B. Fink, Trans.). New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: The definitive edition*. C. W. Morris (Ed.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Nancy, J.-L. (1993). *The birth to presence*. Translated by Brian Holmes and others. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Nancy, J.-L. (2007). *Listening*. (C. Mandell, Trans.). New York, NY: Fordham University Press.
- Nancy, J.-L. (2008). *Corpus*. (R. A. Rand, Trans.). New York, NY: Fordham University Press.
- Peirce, C. S. (1892). The law of mind. *The Monist* 2 (July), 533-559.
- Raffoul, F. (2012). Abandonment. In B. C. Hutchens (Ed.). *Jean-Luc Nancy: Justice, Legality, and World* (65–81). New York, NY: Continuum.
- Rizzuto, A. M. (2008). The Talking Cure and the Analyst's Intentions. *Psychoanalytic Review* 95 (5), 729-749.
- Walker, R. (2015). *Strategic management communication for leaders*. (3rd ed.). Stamford, CT: Cengage Learning.

Watkin, C. (2009). *Phenomenology or deconstruction? The question of ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

FRANÇOIS LARUELLE AND (NON-STANDARD) COMMUNICATION

Philippe Theophanidis*

Abstract

The work of François Laruelle is not often mentioned in the fields of communication and media studies. Those research notes propose to outline three points of the intersection. The first point is a short essay Laruelle wrote specifically about communication. Alongside a brief overview of this essay, it is suggested that a model already exists –shared by various authors– that could be for communication what non-philosophy is for philosophy. This model is dubbed “non-standard communication”. The notes proceed to offer two additional ways in which this non-standard communication intersects with Laruelle’s non-philosophy. The first intersection is found in the fact that non-standard communication does not communicate anything other than itself. The second intersection has to do with the fact that non-standard communication does not take place between two agents but instead is how agency occurs in the first place.

Key Terms

communication, Laruelle, philosophy, incommunicability, media, community

* Assistant Professor & Coordinator, Communications Program, York University, theop@yorku.ca
Date of Submission: 16/03/2018. Date of Acceptance: 08/06/2018

FRANÇOIS LARUELLE VE (STANDART OLMAYAN) İLETİŞİM

Öz

İletişim ve medya alanlarında François Laruelle'in çalışmasından pek sık söz edilmez. Bu araştırma notları, bu kesişimin üç noktasının ana hatlarını çıkarmayı önerir. İlk olarak, Laruelle'in özellikle iletişim üzerine yazdığı kısa bir deneme ele alınacaktır. Söz konusu denemeye hızlıca bir genel bakışın yanı sıra, felsefe için olmayan-felsefe neyse, iletişim için de –pek çok yazar tarafından dile getirildiği gibi- bir modelin halihazırda varolduğu öne sürülmektedir. Bu model "standart olmayan iletişim" olarak ifade edilmiştir. Bu noktadan sonra çalışma, standart olmayan iletişimin Laruelle'in olmayan-felsefesi ile kesiştiği, iki ilave yol önerisiyle devam etmektedir. İlk kesişim, standart olmayan iletişimin kendisinin dışında hiçbir şeyle iletişim kurmadığı gerçeğinde yatmaktadır. İkinci kesişimdeyse standart olmayan iletişim, iki fail arasında yer almaktan çok bu failliğin en başta nasıl meydana geldiğiyle ilişkilidir.

Anahtar Terimler

İletişim, Laruelle, felsefe, ifade edilemezlik, medya, topluluk

To this day, the work of François Laruelle is not often mentioned in the fields of communication and media studies. In the brief research notes that follow, I propose to quickly outline three points of possible intersection. First, I revisit a very short essay Laruelle wrote specifically about communication. In doing so, I show that his understanding of what theories of communication are is based on the linear model of transmission. While this model alone does not the account for all those developed in communication and media studies, it can be said to represent a "standard" model. I suggest that, aside from Laruelle's short critique of this standard model of communication, there already exists a conception shared by various authors that could be, for communication, what non-philosophy is for philosophy. I call this model "non-standard communication". I proceed to offer two ways in which this non-standard communication intersects with Laruelle's non-philosophy. I identify the first intersection in the fact that non-standard communication does not separate between truth and its manifestation. Non-standard communication, in this light, does not communication anything else then itself. The second intersection has to do with agency or the lack of thereof. Non-standard communication does not take place between two agents but is revealed to be the event of agency in the first place. In lieu of a conclusion, I suggest further avenues of development that could contribute to a renewed understanding of both communication and the uncommunicable.

Two Hermes for François Laruelle

In this very short text first published in French in 1987 as *“La vérité selon Hermès”*, French philosopher François Laruelle suggests that the “dominant way of thinking” is characterized by the “Hermeto-logical Difference”: that is “the undecidable coupling of truth *and* communication” (2010, p. 19). Communication, in that sense, is the process by which truth is made manifest to human beings, either as accessible (as *logos*) or as inaccessible (as a “supposed secret”). It belongs to the “unitary” way of thinking which, historically, is the thinking “of Being, then of Difference” (2010, p. 21). This thinking is furthermore characterized by the forgetting of the “essence of the One”. In the essay, it is personified by a “greco-Western Hermes” (2010, p. 21). One could say about this Hermes what Laruelle says later about the “unitary philosopher”: he is a “servant of the Postal and Telecommunication Ministry; a transmitter and decoder of hermetological Difference”, a mailman of truth (2010, p. 21). Laruelle believes the “Hermeto-logical Difference” is a “matrix for what is called “metaphysics” in general” (2010, p. 20). That is why he thinks that this dominant way of thinking is more powerful than “all possible theories of communication”¹:

The hermeto-logical circle is deeper and more original than the “hermeneutic circle.” Hermeto-logical Difference is a fundamental invariant, a matrix for what is called “metaphysics” in general. It is more powerful than its modalities or avatars, among which the hermeneutics conflict of interpretations, as well as the textual and signifying critique within hermeneutics, and all possible theories of communication (2010, p. 20).

Laruelle calls the “One” or the “Real” the principle that is prior to this economy of difference. “Non-philosophy” is his attempt to develop an understanding of this principle. For all that, non-philosophy is not a theory *of* philosophy, nor its dialectical opposite: such a view would simply amount to another iteration of the philosophical decision².

¹ This broad, sweeping statement echoes similar ones, often repeated by Laruelle, that distinguishes non-philosophy “from all philosophies” (Laruelle, 2013, p. 49; Mullarkey and Smith, 2012, pp. 6-7).

² François Laruelle once acknowledged the expression “non-philosophy” could, in that sense, create some confusion. Since he has proposed to call what he is invested in “non-standard philosophy”: “Maybe the term non-philosophy is too problematic, induces either fear or amusement, whereas “non-standard philosophy” would be just as evocative and more open, while remaining anchor in a closure or a “no”, resolutely inevitable (my translation, 2009).

In his short essay, Laruelle also points to *another* communication. This “mode” of communication is not reducible to the “unitary” way of thinking. Indeed, next to [“à côté”] the common Hermes, there exists another Hermes. This less obvious Hermes personifies a secret that is not dialectically determined by the potential manifestation of an alliance between truth and meaning, as it is the case with the communicable secret mentioned earlier. Laruelle is insistent of that point: this secret “has never appeared in the horizon of presence” (2010, p. 20). However paradoxical this may seem (it is not), this absence is the very effect of the secret’s positive essence (2010, p. 20). Another way to put it would be to say that the second Hermes carries no proposal of alliance and, as such, that he is the messenger of nothing, except maybe of his own mode of messaging (2010, p. 21). “The secret,” writes Laruelle, “is *index sui* prior to any indication” (2010, 20). “*Index sui*,” meaning the secret, as secret, marks itself before being an indication of something else, and before referring to or representing something else.

This is a reference to the principle mentioned in Spinoza’s 74th letter addressed to Albert Burdth at the end of 1675: “For the truth is the index of itself and of what is false” (1889, p. 417)³. This idea, which Spinoza expresses more than once in different forms can be traced back to Aristotle’s treatise *On the Soul*: “by that which is straight we discern both straight and crooked” (1986, 61). The Christian tradition offers a variation of something similar in Mark 8:12: “He sighed deeply and said, ‘Why does this generation ask for a sign? Truly I tell you, no sign will be given to it.’” (in the New International version)⁴. Laruelle certainly remains consistently critical of what he describes as Spinoza’s so-called immanence (1999, p. 141; 2013, pp. 124–125). However, he also makes consistent use of the “*index sui*” principle. Since at least the end of the 1970s, he used the principle in relation to science, the Real, and linguistics. In his 1978 piece “Toward an Active Linguistics (The Notion of Phonesis),” Laruelle discussed the possibility for “speaking” to become “*index sui*” if its instrumental conception was to be rendered inoperative, hence allowing us to understand speech “as the speaking of language” (2013b). The same principle allowed Laruelle to argue that science “furnishes on its own the means and above all else the immanent rules of its description” (2016, p. 43). That science is “*index sui*” is something Laruelle insists upon on a number of occasions (2015, p. 26; 2017, p. 67). However, to be precise, it should be noted that Laruelle makes use of the Spinozist

³ In the original Latin, “*Est enim verum index sui et falsi*” (1844, p. 351).

⁴ To learn more about the rich tradition the Spinozist expression “*index sui*” is inherited from, see the instructive study of Frédéric Manzini, which some of the present indications borrow from (2010).

principle while criticizing the decision that traditionally separates immanence from transcendence. In *Principle of Non-Philosophy*, he evokes the “Spinozist motif” while expressing the need for “radicalizing it”. Indeed, in Laruelle’s hands, “*index sui*” cannot be said to be immanent or transcendent. As a criterion, it is rather immanently transcendental⁵. For instance, while “the immanence of the Real is *index sui*,” it is also the case that, in regard to science, “*index sui*” can be described as a transcendent criterion in so far as it is rigorously immanent (2015, p. 26). Laruelle further insisted on his radicalization of the Spinozist motif by underlining how “*index sui*” can operate on its own without the need to relate to the false. He thus rejects decisive interpretations which use the motif as a differentiating principle by “plac[ing] the *index veri et falsi* solely in the *et* of this formula” (2010b, p. 205). In other words, the fact that the false exists does not mean the “*index sui*” motif relies on it. In *Theory of Identities*, the false is identified by Laruelle with philosophy and –just as important for the topic at hand– representation (2016, pp. 43, 193).

It is possible to understand how the second Hermes’s incommunicable secret has no need for the kind of communication that is the object of the usual theories of exchange, of meaning, of transmission, etc. Instead, this secret should be understood as being prior to “all possible theories of communication” (2010, p. 20). That is why Laruelle provides it with its “own mode” (“*son mode propre*”) of communication which allows it to determine “the communicational games in the last instance” (2010, p. 21). Although Laruelle does not use this expression, it would be coherent to argue this special mode of communication is to communication the way non-philosophy is to philosophy: a “non-communication” or a “non-standard communication”. As non-philosophy does not oppose philosophy, Laruelle second Hermes does not oppose Hermes-the-messenger. If it were the case, there still be a coupling through contradiction, whereas between the two Hermes, writes Laruelle, there is no conflict, no war, perhaps not even a ‘dialogue’ ” (2010: 21).

In light of all this, one understands that not *all* communications fall under the “Hermeto-logical Difference”, although “all theories” of communication may very well do, especially when they are understood as theories of transmission, of meaning, of exchange, etc. In other words, Laruelle holds a rather specific understanding of what “all possible theories of communication” can be. In what follows, it will be suggest this

⁵ It would be interesting to compare Laruelle’s non-decisional thought on immanence and transcendence with Jean-Luc Nancy’s conception of “transimmanence” (Gratton and Morin, 2015, pp. 232-234).

common –but quite narrow– understanding of communication-as-exchange is also shared by some of his commentators.

Without fully diving into non-philosophy, it remains possible to identify points of contact between Laruelle’s *special* mode of communication –what I have tentatively labelled “non-standard communication”–, and a unique paradigm of communication explored various authors in recent times. The point being this other conception of communication, although not quite common, does not belong to a single author not a specific school of thought, but can be traced back in the work of various thinkers. If there is a common thread between those thinkers, it may be found in the attempt to think human co-existence after the withdrawal of the traditional foundation upon which a humanity was once conceived.

Georges Bataille, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Giorgio Agamben and Roberto Esposito all explored such another understanding of communication. Together they share strongly coherent lines of thought, and often explicitly refer to one another. Among other aspects, their understanding of communication is not grounded in the dialectical coupling of differences. It is neither the means to an end, nor the sharing of something. It precedes human agency, and possibility any kind of agency in general. In so many words: it is a conception of communication without exchange. For the purpose of these research notes, the examination will focus on the work of Bataille, Nancy, and Esposito. In presenting those points of contact, I am not suggesting that those authors are “Laruellians”, nor that Laruelle’s “non-philosophy” can be merged into a broader tradition of thinking.

Incommunicability: Communication without exchange

Laruelle’s essay was translated into English in 2010 by Alexander Galloway, who discussed it the same year in the fifth session of his seminar *French Theory Today – An Introduction to Possible Futures*, at the Public School New York. Galloway’s lectures were made available in five “Pamphlets” which also include special contributions from various guests (2010a). For the session on Laruelle, published in the fifth pamphlet, Eugene Thacker also addresses Laruelle’s essay on Hermes in his contribution:

All philosophy, says Laruelle, subscribes to the “communicational decision,” that everything that exists can be communicated. In this self-inscribed world, all secrets exist only to be communicated, all that is not-said is simply that which is not-yet-said. (2010, p. 24)

In the mid-60s, the Palo Alto school put forward a similar view. In Paul Watzlawick's *Pragmatics of Human Communication*, the very first axiom clearly posits "the impossibility of not communicating" or, to put it another way, that "one cannot not communicate" (1967, pp. 48-51). However, while Watzlawick *et al.* studied the problems of human communication, they were not concerned with what allows communication to be a reality for human beings in the first place, whether as a process of relation or separation. This blind spot in their investigation is precisely what allows them to see communication everywhere. Watzlawick *et al.* were specifically interested in behavioral communication (1967, p. 50). Although their views certainly do not represent all theories of communication –notoriously diversified–, one can understand how they could be associated with a common, dominant conception of communication.

The ideas shared by Galloway and Thacker in 2010 were later expanded in a book they coauthored with McKenzie Wark. *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation* (2014) contains one essay by each of the three authors. As their programmatic introduction makes clear, the perspectives they propose to explore are significantly informed by Laruelle's ideas. This is worth mentioning, as it currently remains one of the very few attempts to bring non-philosophy to the field of communication and media studies.

In the book, Galloway, Thacker and Wark do not refer to Watzlawick *et al.* Instead, when it comes to commenting on Laruelle's ideas, they discuss the linear model of communication. They chose to understand "the elements of the modern communicational apparatus" as "sender, receiver, channel, message" (2014, p.19). The field of communication and media studies is widely diversified, to the point that its limits are notoriously fuzzy. Furthermore, as Robert T. Craig once remarked "the transmission model, as usually presented, is scarcely more than a straw figure set up to represent a simplistic view" (1999, p. 127). Its notoriety is proportional to the amount of criticism it has been subjected to –rightly or not– since its inception. It is without a doubt an easy target, sharing this predicament with Claude Shannon's mathematical model of information transmission published around the same time (1948). Certainly, efforts are being made to revise the predominant perceptions pertaining to Lasswell's model (Sapienza, Iyer and Veenstra, 2015). Similar concerns motivated the activity of a recent workshop organized by the European Communication Research and Education Association in Vilnius, on the topic of "Models of communication: Theoretical and Philosophical Approaches":

It is often claimed that the early phases of media and communication studies were dominated by a linear conception of communication, modelled as a process of transmission. The hegemony of this model may have been exaggerated – it never prevailed in studies of interpersonal communication, for instance – but it has undeniably provided a favourite target for critics of various stripes. (ECREA Philosophy of Communication, 2015).

However simplistic, the principal elements of this transmission model of communication can be described as standard and canonical. They were already present in the analysis of oratory offered by Aristotle in his treatise *Rhetoric* (2006). Mass communication research emerges in the United States as a reworked version of this linear model (Lasswell, 1971). From this standpoint, communication as a means of exchange or transmission is a process employed toward an ideal end, usually represented by the transcendence of differences between individuals, or by mutual agreement or consensus. Thus, it is evident how models based on this understanding can fall victim to Laruelle’s contested “hermetology”, as they split truth between a meaning and its transmission⁶. Inspired by Laruelle, Galloway, Thacker and Wark consequently propose “to move beyond” the limits of this canonical conception of communication. Hence they make their proposal for “excommunication” as a way to “push media and communication theory further” (2014, pp. 20–21). By venturing beyond the difference between communication and incommunicability, they show how it is possible to cross the threshold of the hegemonic model of mediation. They shed light on the possibility of yet another way to think about communication, one which I choose to name “non-standard communication”.

Indeed, such efforts have been made outside the fields of communication and media studies. Georges Bataille is well known for having proposed a view of what could be called a “communication without exchange”, as it is called by François Bizet (2007). The formula is reminiscent of one of the many aporetic ways in which Bataille described his project: “Profound communication demands silence” (1988, p. 92). This “negative” horizon of Bataille’s communication far from being an esoteric glitch or a mere literary artifice had and still has a strong legacy (Libertson, 1982; Collier, 1975; Besnier, 1991; Mitchell et Winfree, 2009). In the past three decades, they were significantly and coherently developed by authors such as Jean-Luc Nancy (1991), Maurice Blanchot

⁶ A rigorous proposition to rehabilitate the transmission model can be found in Sybille Krämer’s *Medium, Messenger, Transmission: An Approach to Media Philosophy* (2015).

(1988), Giorgio Agamben (1993) and Roberto Esposito (2010). Those authors have in turn proposed a unique take on communication which is reminiscent, in some aspects, of Laruelle's special mode of communication.

This view is very much concerned, in one way or another, with the communication of incommunicability or, to use Nancy's words, with the fact that "the incommunicable communicates" (2002, p. 8). For the matter at hand here, "incommunicability" should not be understood as a predicate of communication: it does not stem from a (failed) process of communication. For example, it is not the same as the incommunicability of Kant's noumenon, which still manifests itself as an inaccessible secret. Instead, the incommunicability at hand here actually communicates no-thing: a gap, a groundlessness, an opening, the lack of anything.

Understandably, this incommunicability cannot be confused with the inherent ambiguity of the communicative process either. The fact that communication both unites and separates –this "duplicity", as Thacker calls it in his essay which is also concerned with incommunicability– is still often presented as a dialectical process, especially when, among other things, it is subordinated to a positive end (indeed, an ideal end: the successful communication).

Instead, this incommunicability is prior to this ambiguity, and prior to communication itself, when one understands "communication" as the common, canonical way discussed above. In some respects, it could be another name for Laruelle's second Hermes, whose secret "is itself the Uninterpretable from which interpretation emerges" (2010, p. 20).

Community: Communication without agents⁷

The communication of incommunicability is not an exchange: it does not happen between agents of communication who would exist prior to its taking place. The question of agency is another potential point of contact between Laruelle and the non-standard communication one can find in the work of Nancy, Agamben and Esposito, even if –or especially as– they are dealing with the topic of community. As Galloway explains in his 2010 lecture, putting aside the "human agent", "receptive perceiver" or "human perceiver" is an important requisite for non-philosophy: a way to contest the dominance of the "Hermeto-logical Difference" (2010b, pp. 7-8).

⁷ I have further explored the idea of a communication without agent in another journal article (Choukah and Theophanidis, 2016).

Bataille's understanding of communication makes a very unique use of human agency. Thacker picks up on this aspect in his chapter of the book *Excommunication*:

Whenever Bataille speaks of communication or mediation, his reference is always that of the mystical tradition of the *via negativa*; for him mediation and communication always imply the dissolution of sender and receiver, leaving perhaps only the message that is the gulf or abyss between them. (2014, p. 136)

That being said, communication without agency does not mean that we get rid of the problem of coexistence; quite the contrary. Bataille was notoriously concerned with the problem of community. *Contre-Attaque*, *Acéphale* and the *Collège de sociologie* were all laborious attempts at confronting human coexistence as the very tragic problem it had become in the middle of the 20th century. Nancy, Blanchot, Agamben and Esposito respectively, and very consciously, picked up on this problem where Bataille had left it. Given what is at stake, how could their views on communication do without human agency or, as Galloway puts it in his 2010 lecture, without the "fluff of human mediation" (2010, p. 9)?

It is possible precisely because all those attempts refuse to ignore the fascist catastrophe of World War II. This research on community takes place in a historical horizon where human exceptionalism is severely brought into question as a guiding principle for human coexistence. This is clearly manifest in *The Inoperative Community*, an important book Nancy wrote after spending a year teaching the work of Bataille, in the early 80s. When it comes to the nature of the community, Nancy writes:

it is not obvious that the community of singularities is limited to "man" and excludes, for example, the "animal" (even in the case of "man" it is not a fortiori certain that this community concerns only "man" and not also the "inhuman" or the "superhuman," [...]) (1991, p. 28).

To a certain extent, Nancy's remark is reminiscent of the way Laruelle understands non-philosophy. After all, a "non-human" take on communication could *not* be understood as the opposite of an anthropocentric perspective, but rather as the deactivation of the dialectical operation by which the human exists in a differential opposition to something else (animals, things). The critique of anthropocentrism does not require us to get rid of humans. This is what allows Nancy to list together, at the very beginning of *Being Singular Plural*, "(...) all things, all beings, all entities, everything past and future, alive, dead, inanimate, stones, plants, nails, gods—and "humans" (...)" (2000, p. 3). The process of

“indifferenciation” used by Agamben to deactivate the dialectical process at work in the “anthropological machine” has already been compared to Laruelle’s non-philosophie (Agamben, 2004; Watkin, 2014, p. xvii, footnote 4).

The fact that there is a kind of communication that is prior to any form of agency can still be illustrated in another manner. In *Communitas*, Roberto Esposito suggests a revision of the Heideggerian formula *Es gibt sein* in order to address a special kind of “donation” or *munus*: one that is entirely constituted by a “with” (2010, p. 90-91). Following Nancy’s re-reading of *Being and Time*, Esposito further explains that “all that exists, coexists” (2010, p. 93; see also Nancy, 1993). In other words, what is given through the *munus* is the *cum*, and not “something” in particular: no essence, no meaning, no information. Not only is nothing given –except coexistence– but no agent is responsible for the “donation” as well: the given is without givenness. It is, as Derrida once wrote a “giving that gives but without giving anything and without anyone giving anything” (1992, p. 20)⁸.

On this basis, one could probably argue that while *there is* (*Es gibt*, or in French *il y a*) communication, this non-standard communication is actually prior to any agency, whoever or whatever they may be. Instead, this communication is how agency takes place in the first place: it is how “we” take place. As such, non-standard communication, while communicating no-thing except its own incommunicability, is nonetheless that by which the frail event that is community happens, endlessly.

(Not even) a “dialogue”

Far from presenting a complete model of non-standard communication, these brief research notes call for much-needed further development. At the very least, they suggest the extent to which Laruelle’s non-philosophy could be of interest to those thinking about communication and incommunicability in a different light. The question remains to properly weight how non-standard communication should become –or, even more to the point, *if* it could become– an object of inquiry within the fields of communication and media studies. On principle, a non-standard model may very well require a precarious existence at the threshold of established disciplines, teetering between the knowable and the unknowable. This movement may be like thinking itself, a process of continuous estrangement which nonetheless requires the familiar it keeps moving away from.

⁸ How exactly does Laruelle’s own “*don sans donation*” (given-without-givenness) differs from the *Es gibt* of *munus* is a question that would be worth further inquiry.

If this endless journey is to continue, a number of issues require further consideration. First and foremost, a more systematic attempt should be made to assess the function fulfilled by Laruelle's conception of communication in his overall philosophy. The authors associated with non-standard communication likewise demand a more careful examination. This needs to be done with concern not only for the various ways they explicitly deal with the idea of communication, but also to examine how they differ from one another, as well as from Laruelle's own understanding of communication. The non-standard model –if it is to be called a model at all– must also be further differentiated from specific “standard” models, as they are widely studied and used in the fields of communication and media studies. Special attention must be given to “standard” models of transmission and mediation, and to the ways they have been challenged either from within the established fields or at their margins. This will highlight more precisely how and if those fields could indeed benefit from an encounter with Laruelle, or if, as he suggested in his short piece on communication, between them “perhaps not even a ‘dialogue’” is possible. The latter does not necessarily constitute a negative result. Such a “failure to communicate” could, after all, help to distinguish between communication theories and the philosophy of communication, especially in light of a renewed understanding of both communication and the uncommunicable.

References

- Agamben, G. (1993). *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Agamben, G. (2004). *The Open: Man and Animal*. Translated by Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press.
- Aristotle. (1986). *On the Soul*. Translated by W.S. Hett. Aristotle in Twenty-Three Volumes. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (2006). *The “Art” of Rhetoric*. Translated by John Henry Freese. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bataille, G. (1988). *Inner Experience*. Translated by Leslie Anne Boldt. Albany: State University of New York Press.
- Besnier, J.M. (1988). *La politique de l'impossible: l'intellectuel entre révolte et engagement*. Paris: La Découverte.

- Bizet, F. (2007). *Une communication sans échange: Georges Bataille critique de Jean Genet*. Genève: Droz.
- Blanchot, M. (2009). *The unavowable community*. Barrytown, N.Y.: Station Hill, 2009.
- Choukah, S., and T, Philippe. (2016). "Emergence and Ontogenetics: Towards a Communication without Agent." *Social Science Information* 55, no. 3 (September 1, 2016): 286–99.
- Collier, P.J. (1975). "Georges Bataille: The Theory and Practice of Communication." Proefschrift University of London, 1975.
- Craig, R. T. (1999). "Communication Theory as a Field." *Communication Theory* 9, no. 2 (May 1, 1999): 119–61.
- Derrida, J. (1994). *Given time. I, Counterfeit money*. Translated by Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press.
- ECREA Philosophy of Communication. (2015). "Models of Communication: Philosophical and Theoretical Perspectives." ECREA Philosophy of Communication, 2015. Access March 10, 2018 <http://philosophyofcommunication.eu/events/models-of-communication-philosophical-and-theoretical-perspectives/>.
- Esposito, R. (2010). *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Translated by Timothy Campbell. Stanford: Stanford University Press.
- Galloway, A. R. (2018). "French Theory Today." *Culture and Communication*, 2010a. Access March 10, 2018 <http://cultureandcommunication.org/galloway/FTT/>.
- Galloway, A. R. (2010). "François Laruelle, or The Secret." In *French Theory Today – An Introduction to Possible Futures, Pamphlet No. 5*, 3–22. New York: The Public School New York/Erudio Editions.
- Galloway, A. R., E. Thacker, and M. Wark. (2014). *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gratton, P., and M. Morin, (2015). eds. *The Nancy Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Krämer, S. (2015). *Medium, Messenger, Transmission: An Approach to Media Philosophy*. Translated by Anthony Enns. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Laruelle, F. (1978). "Pour Une Linguistique Active (La Notion de Phonèse)." *Revue Philosophique de La France et de l'Etranger* 168, no. 4 (1978): 419–31. Translated
- Laruelle, F. (1987). "La Vérité Selon Hermès. Théorème Sur Le Secret et La Communication." *Analecta Husserliana* XXII (1987): 397–401.
- Laruelle, F. (1999). "A Summary of Non-Philosophy." *PLI, The Warwick Journal of Philosophy* 8 (1999): 138–48.
- Laruelle, F. (2009). "Le Spectre de La Non-Philosophie." *Organisation Non-philosophique Internationale*, May 17, 2009. Accessed: March 10, 2018 <http://web.archive.org/web/20170428115716/http://www.onphi.net/accueil/>.
- Laruelle, F. (2010). "The Truth According to Hermes: Theorems on the Secret and Communication." Translated by Alexander R. Galloway. *Parrhesia*, no. 9 (2010): 18–22b.
- Laruelle, F. (2010). *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy*. Translated by Rocco Gangle. New York: Continuum.
- Laruelle, F. (2013). *Dictionary of Non-Philosophy*. Translated by Taylor Adkins. Minneapolis: Univocal.
- Laruelle, F. (2013b). "Toward an Active Linguistics (The Notion of Phonesis)." Blog. Translated by Taylor Adkins. *Speculative Heresy*, September 3, 2013b. Accessed: June 4, 2018 <https://speculativeheresy.wordpress.com/2013/09/03/translation-of-f-laruelles-toward-an-active-linguistics/>.
- Laruelle, F. (2015). "Les deux sources de l'éthique en régime technologique." *Philosophical Anthropology* 1, no. 1 (2015): 18–27.
- Laruelle, F. (2016). *Theory of identities*. Translated by Alyosha Edlebi. New York: Columbia University Press.
- Laruelle, F. (2017). *Principles of Non-Philosophy*. Translated by Nicola Rubczak and Anthony Paul Smith. London: Bloomsbury.
- Lasswell, H. D. (1971). "The Structure and Function of Communication in Society." In *The Process and Effects of Mass Communication*, edited by Wilbur Lang Schramm and Donald F Roberts, 84–99. Champaign: University of Illinois Press.
- Libertson, J. (1982). *Proximity, Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Manzini, F. (2010). "Verum index sui et falsi: de Spinoza à Boyle (à Aristote)." *Archives de Philosophie* Tome 73, no. 4 (December 1, 2010): 741–44.
- Mitchell, A. J, and J. Kemp Winfree, (2009). eds. *The Obsessions of Georges Bataille: Community and Communication*. Albany: SUNY Press.
- Mullarkey, J., and A. P. Smith, (2012). eds. *Laruelle and Non-Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nancy, J. (1991). *The Inoperative Community*. Edited by Peter Connor. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, J. (1993). "The Decision of Existence." In *The Birth to Presence*, translated by Brian Holmes, 82–109. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Nancy, J. (2000). *Being Singular Plural*. Translated by Robert D Richardson and Anne Elizabeth O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, J. (2002). "L'Intrus." Translated by Susan Hanson. *CR: The New Centennial Review* 2, no. 3 (December 19, 2002): 1–14.
- Sapienza, Z. S., Narayanan Iyer, and A. S. Veenstra. (2015). "Reading Lasswell's Model of Communication Backward: Three Scholarly Misconceptions." *Mass Communication and Society* 18, no. 5 (September 3, 2015): 599–622.
- Shannon, C. E. (1948). "A Mathematical Theory of Communication." *Bell Systems Technical Journal* 27 (1948): 379–423.
- Spinoza, B. de. (1844). *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*. Leipzig: Tauchnitz.
- Spinoza, B. de. (1889). *The Chief Works of Benedict de Spinoza: De Intellectus Emendatione. Ethica. Correspondence. (Abridged)*. Translated by R.H.W. Elwes. London: George Bell And Sons.
- Thacker, E. (2010). "Mystique and Mysticism." In *French Theory Today. An Introduction to Possible Futures*, edited by Alexander R Galloway, 24–29. New York: The Public School New York/Erudio Editions.
- Watkin, W. (2014). *Agamben and Indifference: A Critical Overview*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Watzlawick, P., J.H. Beavin, and D. D. Jackson. (1967). *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: Norton.

VİDEO OYUNLARINDA ZAMAN VE MEKÂN: BİR TASLAK

Umut Yener Kara*

Öz

Bu yazı, video oyunlarında mekânın ve zamanın sunumunu, uygulamalarını ve tasarımını incelemekte ve konuya dair genel bir bakış sunmaya çalışmaktadır. Video oyunlarında mekân ve zaman sorusu farklı açılardan yaklaşılabilen son derece kompleks bir sorudur; teknolojik, ludolojik, anlatsal, medya teorik, sosyolojik ve diğer türden boyutlarının hepsinin önemi vardır. Burada belirli bir yaklaşım benimsemiyorsam da ludolojik, anlatsal ve teknolojik boyutları vurgulayarak, Alman medya kuramcısı Friedrich Kittler'in kavrayışlarını analizime dâhil etmeye çalışıyorum. Yazı boyunca tekrarlayan iddiam, video oyunlarında zaman ve mekânın incelenmesinin bilgisayar donanımı ve yazılımıyla ilgili unsurları dikkate alması gerektiğidir.

Anahtar Terimler

Video oyunları, zaman, mekân, medya teorisi, oynanış, anlatı.

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, umutyener84@gmail.com

Bu yazıyı okuyup, öneriler, düzeltmeler ve yorumlarda bulunan Burcu Şimşek'e teşekkür ederim.

Makalenin Geliş Tarihi: 17/05/2018 Makalenin Kabul Tarihi: 01/06/2018

TIME AND SPACE IN VIDEO GAMES: A SKETCH

Abstract

This article examines the presentation, implementation and design of space and time in video games and attempts to present a general overview of the subject. The question of space and time in video games is a highly complex subject that can be approached from multiple angles: technical, ludological, narratological, media theoretical, sociological and other type of considerations all have a bearing on this subject. While I don't employ a particular approach here, I emphasize the ludological, narratological and technological dimensions and attempt to incorporate insights from German media theorist Friedrich Kittler. My argument running throughout the article is that examination of space and time in video games should incorporate considerations about computer hardware and software.

Key Terms

Video games, time, space, media theory, gameplay, narrative.

Gilles Deleuze *Sinema 2*'nin sonunda şöyle iddia eder: "Sinema teorisi sinema 'hakkında' olmaktan ziyade, sinemanın ortaya çıkardığı ve kendileri de başka pratiklerle ilişkili olan kavramlar hakkındadır" (Deleuze, 1989, s. 280). Video oyunlarında zaman ve mekân da kuramsal bakımdan benzer bir çerçevede düşünülebilir. Video oyunlarının zamanı ve mekânı, diğer sanat formlarının ve iletişim pratiklerinin yarattıklarından farklı olduğu gibi onlarla da bağlantılıdır. Bu örüntüleri irdelemek bize sadece video oyunları hakkında değil, zaman ve mekân kavramlarının kendileri ve onların soyutlandıkları gerçeklik(ler) hakkında da bir şeyler söyleyebilir.

Zaman ve mekân son derece karmaşık, çok boyutlu kavramlardır ve bununla bağlantılı olarak, oyunlarda zaman ve mekân konusuna pek çok yerden bakmak mümkündür. Kültürel, sosyolojik, ludolojik, anlatısal, teknolojik, medya teorik ve diğer yaklaşımların hepsi bize bir şeyler söyleyebilir. Ben burada belli bir yaklaşımı benimsemeyeceksem de, oyun çalışmalarında pek keşfedilmemiş bir yaklaşım olduğundan Friedrich Kittler özelinde Alman Medya Teorisi kaynaklı kavrayışları tartışmalara dâhil etmeye çalışacağım. Türkçede video oyunlarında zaman ve mekân konusunu inceleyen hemen hemen hiç akademik araştırma olmadığından, kabataslak nitelikte olan bazı düşünce hatlarına ve araştırma yönelimlerine dikkat çekmeye

çalışacağım.¹ Konuya genel bir girişle başlayarak yazının ilk yarısında video oyunlarında mekân ve uzay, ikinci yarısında ise zaman temasını işleyeceğim.

Fark edileceği üzere mekânsal benzetmeler, dijital medyanın diline, az çok her düzeyde sirayet etmiştir. İnternette adresler ve siteler arasında “geziniriz”. Bilgisayarların teknik-işlevsel organizasyonuna “bilgisayar mimarisi” denilir ve bilgisayar mimarisi de veri yolu (*bus*), geçit/kapı (*gate*) gibi adlar verilmiş birimlerden oluşur. Windows işletim sistemi kullanıcı deneyimini, metaforik düzeyde, pencerelerden bakmak olarak kurar. Hatta Friedrich Kittler’in iddia ettiği gibi, dijital medya teknolojilerinin bir düzeyde şehri medya olarak alıp, onun üzerine modellendikleri bile söylenebilir (Kittler, 2014, s. 138-151). “Siberuzay” (*cyberspace*) kelimesinin yaratıcısı William Gibson da *Neuromancer*’da kavramı tanımlarken böyle bir benzerliği çağırır:

Siberuzay: Milyonlarca resmi kullanıcı tarafından her gün deneyimlenen uzlaşımalsal bir sanrı (...) Sistemdeki bütün bilgisayarların arşivlerinden soyutlanmış verilerin grafik bir temsili. Düşünülemez komplekslik. Zihnin mekânsızlığında (*non-space*) menzilenmiş ışık huzmeleri, veri setleri, takımyıldızları; şehir ışıkları gibi ufka uzanıyorlar (Gibson, 1984, s. 67).

Benzer bir şekilde akademik literatür dijital medyanın mekânsallığına büyük önem vermiştir. Mekânsallık (*spatiality*), Lev Manovich’in *The Language of New Media* adlı kitabının anahtar kavramlarından birisidir ve kendisi “yeni medya mekânları her zaman hareket/gezinme (*navigation*) mekânlarıdır” diyerek can alıcı bir noktaya vurgu yapmıştır (Manovich, 2001, s. 252). Yeni medyanın mekânları etkileşimli, kullanıcının girdilerine göre bilgisayarın gerçek zamanlı olarak çizdiği akışkan, hareket eden/edilebilen/ettirilebilen mekânlardır. Nigel Thrift (2004) de dijital teknolojiler ve mekân konusunu işlerken, “hareket-mekân” (*movement-space*) kavramını odağına alır. Espen Aarseth’in şu gözlemlerinden görebileceğimiz gibi video oyunları için de benzer bir vurguyla karşılaşırız:

Bilgisayar oyunlarının tanımlayıcı bileşeni mekânsallıktır (*spatiality*).
Bilgisayar oyunları temel olarak mekânsal temsil ve müzakere

¹Akademik literatür üzerinden bir tartışma kurmayacağımdan ve bir literatür değerlendirmesi yapmayacağımdan burada var olan çalışmalardan bazılarını sıralamakta fayda var. Video oyunlarında mekân konusunu inceleyen çalışmalar: Wolf (2001), Aarseth (2001), Fernández-Vara vd. (2005), Nitsche (2008), Işığın (2013) ve Günzel (2008). Video oyunlarında zamanı inceleyen çalışmalar: Juul (2004), Wolf (2001), Aarseth, (1999), Atkins (2007), Zagal ve Mateas (2010), Stamenkovic ve Jacevic (2015).

(*negotiation*) üzerine kuruludur ve dolayısıyla bilgisayar oyunlarının bir sınıflandırması onların mekânı nasıl temsil ettiği – veya nasıl uyguladığı (*implement*) – üzerinden yapılabilir (Aarseth, 2001, s. 154).

Zaman kavramı için durum biraz daha karmaşıktır. Her şeyden önce Aristoteles'in "önceye ve sonraya göre hareket sayısı" şeklindeki zaman tanımında örneklediği gibi zamanı genelde, mekân ve hareket üzerinden düşünürüz (*Fizik*, Dördüncü Kitap, 11). Zaman "hızlı" veya "yavaş" "geçer", "ilerler", "çizgiseldir"; popüler imgelemde geçmişe ve geleceğe sanki onlar mekânlarmış gibi "yolculuk yapılır". Benzer şekilde akademik literatür sıkça dijital medya teknolojilerinin *anlık hızlarını* odağa alarak günümüzde dijital teknolojiler temelinde yeni bir zamansal rejimin ortaya çıktığını iddia eder (örn. David Harvey'in "sıkıştırılmış zaman-mekân"ı veya Manuel Castells'in "zamansız zaman"ı). Gelgelelim zamanı hareket hızının bir işlevi olarak alan bu türden yaklaşımlar, video oyunlarına bütünüyle uymaz. Teknolojik bir medyum olarak video oyunları, tabii ki ışık hızında sinyal aktaran, saniyede milyonlarca işlem yapabilen donanım ve yazılım üzerine kuruludurlar ama ileride tartışacağım gibi anlatılar ve oyunlar olarak farklı zamansallık kiplerini içlerinde barındırırlar.

Video Oyunlarında Mekân

İngilizcede olduğu gibi Türkçede de mekân kelimesinin temel olarak iki anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz; uzay (*space*) olarak mekân ile yer (*place*) olarak mekân. Birincisi bütün nesnelere ve varlıkların yer bulduğu sonsuz ve sınırsız üç boyutlu boşluğa gönderme yaparken, ikincisi insanlar için bir anlam ifade eden konumlara, ortamlara ve nesne konfigürasyonlarına gönderme yapar. Nesnelere önceleyen ve bütün nesnelere yer bulduğu sonsuz, mutlak boşluk veya oda olarak uzay düşüncesinin kökeni muhtemelen kalıcı, pek çok nesneye yer olabilen nesnelere deneyimlerine gider. Batı dillerinde uzay anlamına gelen sözcüklerin hepsi (İng. *space*, Alm. *raum*, Fr. *l'espace*) etimolojik olarak "oda" (*spatium*, *raum*) kelimesinden gelmektedirler. Temel figürlerin Öklid, Newton ve Descartes olduğu bilimsel bir gelenek, bu uzay anlayışını mutlaklaştırıp, matematiksel-geometrik formülasyonlarını yaratmış ve geliştirmişlerdir (bu düşünce bazen mutlak uzay veya "*space as container*" [kap olarak uzay] isimleriyle geçer). Yer anlamında mekân ise daha fenomenolojik bir niteliğe sahiptir. Yer olarak mekânların bu yüzden bir karakteri vardır ve insan-olmayan cisimlerden ziyade insanların yer bulduğu ve deneyimlediği alanlardır. Casey'nin (1995) iddia ettiği gibi Batı düşünce geleneği yeri (*place*) hep uzaya (*space*) tabi kılmıştır.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda batılı filozoflar ve bilim insanları yerlerin evrensel uzayın nötr homojenliğinde niceliklere indirgenmiş fark yaratmayan alt-bölümler olduklarını varsaymışlardı. Yerler olsa olsa Newton'un 1687 yılında "mutlak uzay" dediği devasa yapının önemsiz cepleriydi. Newton'un baş rakibi Leibniz tarafından ortaya atılan karşıt "görelî uzay" fikri bile yer düşüncesine neredeyse hiçbir alan bırakmayacaktı (Casey, 1995, s. 134).

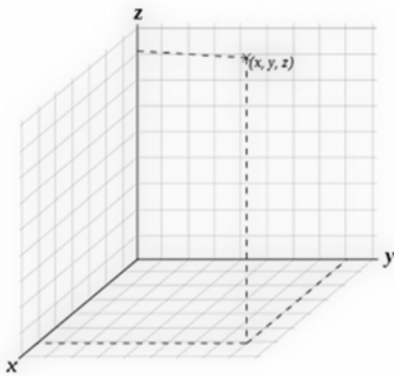
Martin Heidegger de benzer şekilde, modern bilimin, mekânı bütün niteliklerinden arındırarak "her yeri aynı kılmasından" yakınmış (aktaran Casey, 1995, s. 133), matematiksel uzayın salt bir boşluk olarak "hiçbir mekân ve yer barındırmadığına" dikkat çekmişti (Heidegger, 1971, s. 153). Bütünüyle örtüşme de benzer başka bir ayırım Henri Lefebvre'nin *temsili mekân* ile *mekânın temsili* şeklindeki ayırımıdır. Birincisi deneyimlenen, yaşanan ve algılanan mekânlariken ikincisi kent planlamacılarının, mühendislerin ve bilim insanlarının soyut ve kavramsal mekânıdır (Lefebvre, 1991: 38-39). Göreceğimiz gibi dijital oyunlarda biri matematiksel-bilimsel diğeri fenomenolojik bahsedilen iki mekân kavrayışı birbirleriyle iç içe geçmiştir; oyun mekânları matematiksel-geometrik uzay modeli temelinde üretilirken, *yerler* olarak deneyimlenirler.

Algoritmik mekânlar

Video oyunları, isimlerinin önerdiği gibi, temelinde görsel bir karaktere sahiplerdir. Günümüzde video oyunları işitsel, bazense dokunsal duyu verileri içeriyor olsalar da bunlar görsel duyu verilerine göre ikincil sayılabilir. Oyun sırasında bilgisayarların yaptığı işlemlerin büyük bir kısmının görsel çizime adanmış olması da video oyun mekânlarının, her şeyden önce görsel olduğuna işaret eder. Her şeyden önce, video oyunlarının mekânları iki boyutlu yüzeyler olan ekranlara yansıtılır. Sinema, fotoğraf, resim ve televizyon için aynı şey geçerli olsa da aralarında muazzam farklılıklar vardır. Estetik, anlatsal ve temsili olarak video oyunları en fazla fotoğraf ve sinemadan esinleniyor olsalar da, teknolojik görüntü üretimi söz konusu olduğunda görsel bir medyum olarak oyunlar, daha çok resimle benzerliklere sahiplerdir. Resim sanatında çizgisel perspektif ve noktacılık (*pointilism*) isimli yaklaşımlar, oyunların genel görüntü üretim ilkeleri olarak kavranabilirler (Paquette, 2013). Noktacılıkta resim tekniği olarak küçük ayırık noktalar kullanılırken, çizgisel perspektif gerçekliği aslına sadık bir şekilde temsil etme amacıyla geometrik ve matematiksel yöntemler kullanır. Bununla bağlantılı olarak, bilgisayar ekranları sürülmüş (*rasterized*) gibi görünen, piksel (*picture elements*

sözcüklerinin birleşimi) denilen noktalardan meydana gelirler ve bilgisayar belli işlemler yaptıktan sonra her piksele bir renk değeri atar. Ekranda gördüğümüz resimler bu şekilde üretilir ve bu üretim biçimi bilgisayar grafiği alanında resimle doğrudan bir benzerlik kurularak “çizmek” (*draw, render*) fiiliyle kavranır. Kısacası fotoğraf ve filminden farklı olarak video oyunlarının mekânları resim sanatında olduğu gibi büyük oranda yoktan yaratılan hayali veya imgesel mekânlardır. Bu çerçevede bilgisayarı, gerçek zamanlı olarak komutları okuyup insan-üstü hızlarda resim yapabilen otomatik bir ressam – spesifik olarak çizgisel perspektifçi Dürer ve izlenimci Seurat karışımı bir ressam- olarak düşünebiliriz.

Ancak bilgisayarlar gerçek ressamlardan farklı olarak, doğal insan dillerinden anlamazlar ve en temelinde birler ve sıfırlardan oluşan algoritmalar, sayısal hesaplamalar ve kod satırlarıyla resimlerini yaparlar. Diğer deyişle video oyunlarının mekânları teknolojik şekilde üretilen matematiksel-geometrik mekânlardır ve bunun tarihte ilk örneği Rönesans döneminde bulunmuş çizgisel perspektif yaklaşımıdır. Hem video oyunlarının hem de çizgisel perspektifin mekânları, Öklidyen geometrik uzay üstüne kuruludurlar ve bilgisayar grafiğinde bu uzayın Kartezyen koordinatlarla sayısal olarak adreslendirilmiş biçimi kullanılır. Vilém Flusser geleneksel imgeler ile teknolojik imgeler arasındaki farkın, ilkinin “nesnelerin gözlemleri”, ikincisinin ise “kavramların bilişimi/hesaplanması” olmalarından kaynaklandığını iddia eder (Flusser, 2011, s. 10). Bu çerçevede dijital oyunların mekânları bir düzeyde bahsedilen Öklidyen-Kartezyen uzay kavramını doğrudan hesaplamalıdır. Gerçekte Öklidyen-Kartezyen uzay bir soyutlama olsa da matematiksel ve algoritmik hesaplanabilirliği, bir bakıma gelişmiş hesap makineleri olan bilgisayarların iki boyutlu yüzeylere otomatik ve seri biçimde resimler yapabilmesini, sayılardan mekânlar üretebilmesini sağlar.



Görsel 1: Öklidyen-Kartezyen üç boyutlu uzay. Gerçek zamanlı grafik yazılımları bu uzay modeli üzerine kuruludurlar. Sayısal, dolayısıyla hesaplanabilir olduğundan bilgisayarların seri ve otomatik şekilde görüntü üretebilmesini sağlar.

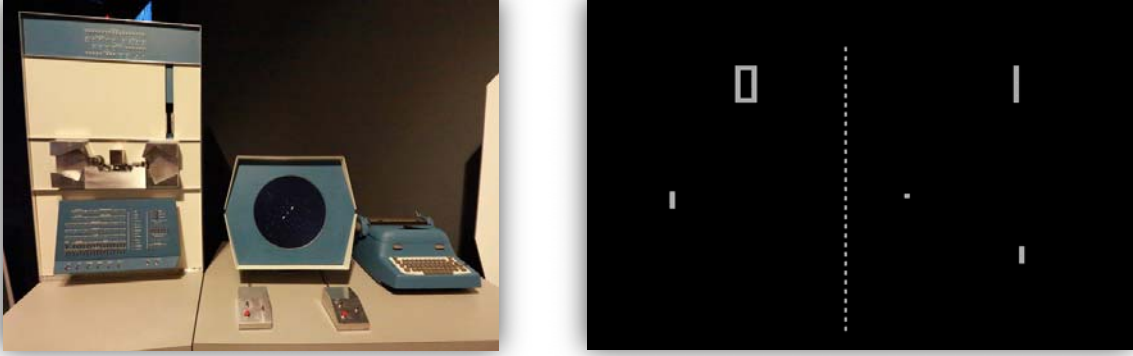
Burada vurgulanması gereken nokta, bilgisayarların bu resimleri *gerçek-zamanlı* (*real-time*) olarak çiziyor oluşudur. Diğer görsel medya kayıtlı, hazır, statik görüntüler veya görüntü akışları olarak gelirken, bilgisayar grafikleri belli derecede, video oyunları ise yüksek derecede bir kullanıcı etkileşimine izin verirler. En bilindik örnek olarak Windows işletim sisteminde bir girdi cihazı olan fareyi hareket ettirdiğinizde, bilgisayar hareketinizle eş zamanlı biçimde veya ufak bir gecikmeyle imlecinizi ekranda farklı yerlere çezecektir. Bunu bilgisayar ekrana seri şekilde resimler (standart saniyede 60 karedir) çizerek yapar ve böylece kullanıcı resimlerle, çeşitli girdi cihazları yoluyla etkileşim kurar. Modern video oyunları sıkça inandırıcı “fotorealistik” tarzda üç boyutlu görsel mekânları gerçek zamanlı olarak çizmeye çalışır ve bekleneceği gibi bu son derece zor bir iştir. Bilgisayarların bunun için saniyede milyonlarca karmaşık işlem yapması gerekir ve modern video oyunları bilgisayarların teknik işlem kapasitesini en fazla zorlayan uygulamalar arasındadırlar. Rilke’nin dediği gibi “gerçeklikler yavaş ve betimlenemeyecek kadar ayrıntılıdırlar” (Rilke’den aktaran Kittler, 2001, s. 36) ve iki boyutlu yüzeylerde, saliselik sürelerde onların benzerlerini bilgisayarlara çizdirmek muazzam miktarda işlem kapasitesine sahip bilgisayarlar, milyonlarca satır kod, ışık fiziği ve göz fizyolojisi gibi bilimsel alanlardan da faydalanan karmaşık matematiksel-geometrik hesaplamalar gerektirir. Teknik olanaklar ve kısıtlamalar, video oyunlarının mekânlarının anlaşılmasında kilit önemdedir çünkü video oyunlarının mekânları teknolojik biçimde üretilir.

Etkileşimli Mekânlar

Oyunların mekânları oyundan oyuna ve türden türe önemli farklılıklar gösterirler; estetik seçimler, anlatsal öğeler, teknik olanaklar, oyun tasarımı ve diğer pek çok faktör, hepsi ortaya çıkan mekânsal konfigürasyonda pay sahibidirler. Literatürde ve endüstride benimsenen temel ayırım, iki boyutlu ve üç boyutlu oyunlar arasındadır. Söz konusu ayırım yerine göre bilgisayar grafiklerine, yerine göre de oyunların sunduğu hareket eksenlerine gönderme yapar.

Oyun mekânlarının tarihsel evriminden kısaca bahsetmek gerekirse, ilk oyunlar hem grafik hem de hareket eksenini olarak iki boyutluydu. 1962 yılında MIT’de Steve Russell’in geliştirdiği ve ilk video oyunlarından birisi olarak kabul edilen *Spacewar* bu tarzda bir oyundur. Sabit, değişmeyen bir ekranda iki oyuncu kendi uzay gemilerini kontrol ederek birbirlerini vurmaya ve ortadaki gezegene değmemeye çalışırlar. Sonrasında gelen Atari’nin 1972 yılında piyasaya sürdüğü *Pong* gibi oyunlar için de aynı

şey geçerlidir. Sabit bir perspektif veya kamera açısı benimsenir, oyuncu basit geometrik şekilleri kontrol ederek değişmeyen, tek ekranlık iki boyutlu bir mekân içinde hareket eder.



Görsel 2-3: *Spacewar* (1962) (solda) ve *Pong* (1972) (sağda) gibi ilk video oyunları teknik kısıtlamalar çerçevesinde son derece basit ve yalın bir mekânsal sunum biçimlerine sahiptiler.

İlerleyen tarihlerde, oyun endüstrisinin gelişimi ve bilgisayar teknolojisindeki ilerlemeler farklı bakış açılarına, daha kompleks grafiklere ve mekânlara olanak sağlamıştı. Nintendo'nun Mario karakterinin ilk kez boy gösterdiği 1981 tarihli *Donkey Kong*, temel olarak *Spacewar* ve *Pong* tarzında bir mekânsal sunuma sahipti. Oyuncu tek ekranlık değişmeyen iki boyutlu oyun mekânını sabit bir açıdan görüyordu. Çok geçmeden bakış açısı sabit (genelde yandan, üstten veya ikisinin karışımı olan izometrik açı) ama oyuncunun gördüğü alanın hareket edebildiği ve ekranın kaydığı, en ünlüsü *Super Mario Bros* (1985) olan, *side-scroller* denilen oyunlar ortaya çıkmıştı. Günümüzde de son derece popüler olan sayısız oyun türünün (platform, dövüş, bulmaca, strateji, *shoot-em-up* vb.) temelleri bu tarihlerde atılmış, söz konusu sabit bakış açısıyla iki boyutla sınırlı hareket eksenini, bu türlerin tanımlayıcı bileşeni haline gelmişti. Mesela en nüfuz sahibi dövüş oyunlarından birisi olan 1991 tarihli *Street Fighter II* hem tür konvansiyonlarını hem de mekânsal bir sunum biçimini yerleşik hâle getirmişti. Bu türden oyunlar günümüzde sıkça üç boyutlu grafikler kullansalar da, hareketi genelde iki boyutlu bir eksene sıkıştırırlar ve oyunculara sınırlı bir hareket alanı verirler. Benzer bir durum platform oyunları için de geçerlidir. Kısacası oyunların mekânları onların etkileşimsel yapılarıyla ayrılamaz bir birlik kurarlar ve çoğu oyun türü, belirli mekânsal konfigürasyonlar üstüne kuruludur.



Görsel 4-5: *Street Fighter II* (1991) (solda) ve *Street Fighter IV* (2008) (sağda). *Street Fighter IV* üç boyutlu grafikler kullansa da hareketi iki boyutlu bir düzleme sıkıştırır zira söz konusu mekânsal tasarım, dövüş oyunlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.



Görsel 6-7: *Super Mario Bros* (1985) (solda) ve *New Super Mario Bros U* (2012) (sağda). Dövüş oyunları gibi platform oyunları için de yandan sabit bir bakış açısı ve iki boyutlu hareket eksenli türsel bir konvansiyon haline gelmiştir. *New Super Mario Bros U*'da Mario karakteri, nesnelere ve düşmanlar grafik olarak üç boyutlu olsa da, oyun oynanış bakımından iki boyutlu olarak kalmaktadır.

Gelgelelim aynı tarihlerde henüz video oyunları emekleme aşamasındayken, üç boyutlu grafikler ve hareket mekânları, özellikle Batılı video oyun endüstrisinde, video oyunlarının ulaşmaya çalışmaları gereken, kutsal kase misali, bir amaç gibi görülmeye başlamıştı. 80'ler ve 90'larda üç boyutluluk *3D Monster Maze* (1981), *Wolfenstein 3D* (1992) ve *Duke Nukem 3D* (1996) gibi oyun isimlerine eklenecek kadar önemli bir ayırt edici ve değerli bir unsur olarak görülüyordu. Dönemin sanal gerçeklik teknolojisi konusundaki abartılı heyecanı da söylenen duruma katkı yapmıştı. *Doom*'un (1993) Sega Genesis 32x'e çıkan versiyonunun kutusunun arkasında oyunun birinci tekil şahıs

bakış açısı “sanal gerçeklik bakış açısı” diye nitelenir.² Aynı oyunun PC versiyonunun kutusunda ise üç boyutlu grafikler “çığır açan teknoloji” diye tarif edilir ve bu sayede oyuncunun “oyunun içine” girdiği söylenir (“*You don't just play this game, YOU are IN this GAME!*”).³

Gerçekte *Doom* (1993) gibi ilk üç boyutlu oyunlar, tamamıyla üç boyutlu olmayıp, çeşitli kandırmacalar yoluyla bu yanılsamayı yaratıyorlardı (örneğin *Doom*'da yükseklik boyutu aslında yoktur, bu yüzden de çok katlı yapılar vb. mümkün değildir). Ancak video oyunlarının mekânsal sunum olanaklarında bir devrim yapmışlardı. Zira hem hareket hem de bakış açısı olarak olağanüstü bir özgürlük sağlamışlardı. İki boyutlu oyunlarda görülen nesnelere sadece belli sabit açılardan ve mesafelerden çizilirken (aslında onlar statik önceden çizilmiş resimlerdir), üç boyutlu oyunlarda nesnelere her açıdan ve her mesafeden gerçek-zamanlı olarak çizilir. Bu sayede üç boyutlu oyun mekânlarında hem kamera hem de diğer nesnelere üç ekseninde de hareket edebilmektedirler.



Görsel 8: *Doom* (1993) gibi ilk üç boyutlu oyunlarda teknik kısıtlamalar gerçekçi bir mekânsal sunuma olanak vermiyorlardı.

² Doom Covers, Erişim: 3 Nisan 2018, <http://www.mobygames.com/game/doom/cover-art/gameCoverId,14370/platform,21/>

³ Doom Covers, Erişim: 3 Nisan 2018, <http://www.mobygames.com/game/doom/cover-art/gameCoverId,194558/platform,2/>

Üç boyutlu bilgisayar grafik teknolojisinin son yirmi yılda müthiş bir ilerleme yaşamış olduğu söylenebilir. Öyle ki yakın zamanlı oyunlardan alınan ekran görüntülerinin, gerçeklikle karıştırılması mümkün olabilmektedir. Tabii ki kameranın kontrolü oyuncuda olduğunda, böyle bir yanılsamayı sürdürmek zorlaşır. Her ışık koşulunda, her açıdan ve mesafeden, her tür doku, yüzey ve nesneyi gerçek-zamanlı olarak görsel gerçeklikten ayırt edilemeyecek doğrulukta bilgisayara çizdirmek anlamında fotorealizm büyük ihtimal hiçbir zaman mümkün olmayacaksa da, kontrollü ve sınırlı koşullarda gerçek-zamanlı grafik teknolojisinin fotorealizme veya "videorealizme" epey yaklaştığı örnekler vardır. Bu gelişim oyun mekânlarının da muazzam ölçüde açılmasını sağlamıştı. "Açık dünyalı oyunlar" (*open world games*) denilen modern oyunların bazılarının dünyaları, gerçekten de çok büyüktür ve kilometre karelerle ölçülürler (*The Elder Scrolls V: Skyrim*'in dünyası 39, *GTA V*'inki 81, *The Witcher 3: Wild Hunt*'inki ise 136 kilometre kare olarak hesaplanmıştır).



Görsel 9: *Unreal Engine 4* oyun motoruyla (oyunların grafik yazılımlarına verilen isim) gerçek zamanlı olarak üretilmiş bir görüntü.⁴

⁴ Kendisinin videoları da son derece gerçeğe yakın görünmektedir. Örn. <https://www.youtube.com/watch?v=UwEuSxAEXPA>

Aynı gelişme doğal olarak, oyunların mekânsal *temsil* imkânlarını da muazzam ölçüde arttırmıştı. Uzun yıllar boyunca, gerçek mekânların ikna edici üç boyutlu benzerlerini gerçek-zamanlı olarak çizmek, oyunların grafik teknolojisi olanaklarının ötesinde kalmıştı ve bu nedenle çoğu oyun, soyut ve/veya çizgi filmsel tarzda bir mekânsal sunum tarzı benimsemişti. *Doom* (1993) ve *Quake* (1996) gibi eski üç boyutlu oyunların mekânları duvarları ve zeminleri olan ama gerçeklikte duvarları ve zeminleri olan hiçbir yere benzemeyen mekânlardı. Ancak aşağı yukarı 2000'li yıllardan başlayarak, gerçek mimari yapıların, şehirlerin ve mekânların ikna edici üç boyutlu benzerlerini yapmak mümkün olmaya başlamıştı. Günümüzde en popüler serilerden olan *Assassin's Creed* oyunları, gerçek şehirlerde ve konumlarda geçer. *GTA V*, *Far Cry 4* ve *Dying Light* gibi diğerleri ise gerçek mekânlar üzerine temellenmiş kurgusal mekânlarda geçerler. Aynı dönemde video oyunlarının yaşadığı endüstriyel ve popüler kültürel patlama, böyle bir gerçekçi mekânsal temsille yakından bağlantılıdır çünkü gerçeklik epey popülerdir ve Hollywood filmlerinden de olsa onu herkes az çok görmüştür.

Oyun Mekânları

Doğal olarak video oyunları, görsel bir medyum olmak yanında, adı üzerinde *oyunlardır* ve izlenmekten ziyade oynanırlar. Video oyunlarının oyunsallıklarının, onların mekânsal konfigürasyonlarında muazzam bir rolü vardır. İsteddiği kadar gerçekçi olsun, eğer bir video oyununun mekânı ilgi çekici hareket ve etkileşim imkânları sağlamıyorsa, o mekânın kötü bir oyun mekânı olduğu söylenebilir. Aarseth (2001) bu çerçevede oyun mekânlarının “alegoriler” olarak kavranması gerektiğini iddia eder: “[Oyunlar] mekânı gittikçe daha gerçekçi bir şekilde temsil ettikleri iddiasındadır ama yanlısamayı oynanabilir hale getirmek için gerçeklikten sapmak zorundadırlar” (s. 169). Oyun yapımında başlı başına bir dal olan bölüm tasarımı (*level design*) bir tür mekân tasarımı olarak düşünebilir. Bölüm tasarımı oyunun sunduğu etkileşim ve hareket olanakları çerçevesinde hareket etmesi ve oynanması ilgi çekici mekânlar yaratmaya çalışır. Bu amaç doğrultusunda pek çok oyun hareketi, etkileşimi ve yön bulmayı kolaylaştırmak, mekânlarını daha ilgi çekici hale getirmek için ekstra yöntemler ve bileşenler içerirler. Aarseth (2001) ve Wolf'un (2001) dikkat çektikleri gibi bir arayüz ögesi olarak haritalar, hem iki boyutlu hem de üç boyutlu oyunlarda yaygın şekilde bu amaçla kullanılırlar. Bu haritalar oyuncunun yönünü bulabilmesini kolaylaştırdıkları gibi, oyun için önemli olan ve etkileşim kurulabilecek nesnelere ve mekânların konumunu da çeşitli ikonlarla

belirtirler. Oyun dünyasının büyük olduğu ve bir yerden bir yere hareket etmenin zaman aldığı oyunlar, sıkça harita üzerinden hızlı yolculuk imkânları da sağlarlar ve oyuncu harita üzerinde belli konumlara tıklayarak istenen konumlara anında “ışınlanır”.



Görsel 10-11: The Witcher 3: Wild Hunt (2015) adlı oyundan alınmış ekran görüntüsü (yukarıda) ve aynı oyunun dünya haritasının bir bölümü (aşağıda). Yukarıdaki resmin sağ üst köşesinde Witcher 3 gibi açık dünyalı oyunların sıkça kullandığı bir arayüz öğesi olan küçük harita (minimap) görülebiliyor.

Büyük dünyalı oyunlarda oyuncunun hareketini hızlandırmanın ve kolaylaştırmanın diğer yaygın bir yolu oyuncuya çeşitli toplu veya kişisel taşıma



Görsel 12: Tettix adlı bir Reddit kullanıcısının *Dark Souls*'un (2011) üç boyutlu dünyasını temsil eden illüstrasyonu. Mekân çeşitliliğini sağlamak, oyuncunun hareketini kolaylaştırmak ve teknik zorluklardan kaçınmak için tasarımcılar, oyun dünyasını dikey olacak şekilde sıkıştırmışlardır.

araçları sunmaktır. *World of Warcraft*'ın (2004-2014) dünyası epey büyüktür ve gemi, zeplin, metro, uçan taksi gibi araçlardan oluşan bir toplu taşıma ağı olduğu gibi oyunculara da hızla hareket eden koşan, yüzen ve uçan kişisel binekler satın alıp, kontrol etme olanağı sunar. Oyun mekânlarını daha çekici hale getirmek amacıyla kullanılan diğer bir yöntem ise mekânı bir anlamda sıkıştırmaktır. Gerçeklik en azından oyunlarla kıyaslandığında mekânsal olarak oldukça tekrar eden ve sıkıcı bir yerdir. *World of Warcraft*'ın 120 kilometre karelik oyun alanı ise flora, fauna, mimari ve iklim olarak olağanüstü bir çeşitlilik içerir. Oyun içinde beş dakika koşarak volkanik bir bölgeden, tropik bir cangıla, kışın yaşandığı bir bölgeden ilkbaharın yaşandığı ormanlık bir alana yolculuk yapmak mümkündür. *Dark Souls* (2011) gibi hızlı ulaşım olanaklarının sınırlı olduğu (en fazla koşmak mümkündür ve hızlı ulaşım oyuncunun ilerleyerek açtığı kestirmelerle gerçekleşir) oyun dünyalarında bu sıkıştırma son raddeye vardırılmıştır.

Son olarak oyun mekânları, özellikle çevrimiçi çok oyunculu oyunlarda sosyal bir karakter de kazanabilmektedirler. *World of Warcraft*'ın dünyası aynı anda ortalama tahminen bin, iki bin kişinin oynadığı kopya dünyalardan oluşur. Tasarımcılar bariz şekilde toplumsal etkileşimi teşvik edecek hatta gerektirecek şekilde, oyun dünyasını mekânsal olarak düzenlemişlerdir. Şimdi pek kullanılmamasalar da, toplu taşıma araçlarında diğer oyuncularla karşılaşmak, tanışmak ve sohbet etmek oyunun eski

versiyonlarında sık gerçekleşen durumlardı. Stormwind ve Ironforge gibi büyük şehirler ulaşım ağının merkezinde olduğundan ve oyun için kritik önemde olan açık arttırma evi (*auction house*) ve bankalar gibi kurumlar barındırdıklarından, oyuncuların temel toplanma ve toplumsallaşma noktalarıdır. Oyuncular bu türden merkezlerde birbirleriyle tanışır, sohbet eder, birbirlerine egzotik evcil hayvanları, kıyafetleri, zırhları ve silahlarıyla gösteriş yaparlar. *World of Warcraft* sadece tek bir örnektir ve toplumsal oyun mekânları, tek başına bir araştırma konusu olacak kadar zengin bir konudur.

Bu bölümü kısa bir medya teorik tartışmayla bitirmek gerekirse, video oyunlarının mekânsal sunumu Friedrich Kittler'in ortaya atıp pek ayrıntılandırmadığı "uzayın manipülasyonu" düşüncesi üzerinden kavranabilir (Kittler, 2001, s. 43). Gerçekte neredeyse bütün iletişim araçları, mekânı görsel-işitsel düzeyde manipüle etmektedirler. Telefon uzak mekânların sesini duymayı olanaklı hale getirir, fotoğraf görsel mekânları belli açılardan ve mesafelerden dondurur, sinema montaj, kamera açıları, alan derinliği, lensler ve diğer pek çok yolla mekânların görsel duyu verilerini manipüle eder. Dijital bir medya teknolojisi olarak video oyunları ise mekânların görsel-işitsel duyu verileriyle oynama faaliyetini görülmemiş bir düzeye vardırırlar. Bilgisayar grafikleri, duyu-verilerini yoktan var ettiklerinden veya sembolik düzlemde inşa ettiklerinden, onlarla az çok her şeyi yapmak mümkündür ve video oyunları bu olanakları oyuncuya da bir derecede verirler.

Oyun mekânları, boyutluluk temelinde Vilém Flusser'in medya teorisi çerçevesinde de kavranabilir. Flusser insanlığın kültür tarihini medya temelinde dört aşamalı bir boyut azalma süreci olarak kavramıştır (Flusser, 2011, s. 8-10). Ona göre başlangıçta insanlar, hayvanlarla ortak şekilde, dört boyutlu bir mekân-zaman sürekliliğinin içinde yaşarken, ellerini kullanarak veya eyleyerek⁵ özne ve nesne, organizma ve çevre arasında bir ayırım yaratmışlar ve üç boyutlu nesnelere oluşan görsel bir evrende yaşamaya başlamışlardı. Sonrasında gözlerinin ellerinden çok daha geniş bir alan üzerinde hâkimiyet kurduklarını fark edip, dünyayı iki boyutlu temsili geleneksel resimlerle dolayımışlardı. Gelgelelim iki boyutlu resimler düz anlamıyla yüzeysel olduklarından ve derinliğe sahip olmadıklarından kavranamıyorlardı, bu yüzden de onları tek boyutlu çizgisel metinlere ait kavramlar halinde soyutlamışlardı. Böylece "metinlerden, hesaplamalardan, anlatılardan ve açıklamalardan oluşan bir

⁵ Almandaca eylemek anlamına gelen *Handeln* fiili el anlamına gelen *Hand* sözcüğünden gelir. Flusser burada ikisi arasındaki yakın ilişkiyi vurgular.

evren" doğmuştu (Flusser, 2011, s. 9). Son olaraksa insanlar, kavramların ve metinlerin gerçekliği dolaylandırmakta başarısız, yapay ve keyfi inşalar olduklarını görmüşler, onları "parçacıklara ve niceliklere (*quanta*), dijital bitlere ve baytlara, karar anlarına ve eylem moleküllerine indirgemişlerdi (Flusser, 2011, s. 9). "Geriye ne kavranabilen ne temsil edilebilen ne de anlaşılabilen parçacıklar kalmıştı" (Flusser, 2011, s.9). Ancak "eller, gözler ve parmaklar için erişilemez olan bu parçacıklar tuşlara sahip özel aygıtlar yoluyla hesaplanabilir" (Flusser, 2011, s. 9). Böylece parçacıkların görülür imgeler olacak şekilde hesaplanıp, toplandığı ve görselleştirildiği "teknolojik imgeler evreni" doğmuştu.

Kittler ise bilgisayar grafik teknolojisinin gelişiminin, bu süreci bir boyut artışı olarak tersten izlediğine dikkat çeker (Kittler, 2010, s. 227). Bilgisayarlar başlangıçta, boyutsuz niceliksel girdi ve çıktılarla işlerken, bir sonraki aşamada tek boyutlu komut satırları kullanmaya başlamışlardı, sonrasında ise iki boyutlu kullanıcı arayüzleri yaygınlaşmış, onları ise üç boyutlu grafikler izlemişti. Teknolojinin yıllardır ulaşmaya çabaladığı sanal gerçeklik ideali ise Flusser'in "somut deneyimin" dünyası dediği dört boyutlu dünyaya denk düşer. Oyun mekânları da aynı şekilde soyuttan somuta giden benzer bir süreç çerçevesinde kavranabilir zira teknolojik görüntüler evreninde "görselleştirme/hayal etme [*envision*] gücü soyuttan somutu yaratabilmekle ilgilidir" (Flusser, 2011, s. 38).

Video Oyunlarında Zaman

Video oyunlarında zaman konusunu incelemeye başlamadan, kısa bir kavramsal tartışma yapmak gerekirse, önceden de söylediğim gibi bizler zamanı hep hareket ve bağlantısında değişim üzerinden düşünürüz. Batı metafiziği mekân için yaptığı gibi zamanı da mutlaklaştırarak zamanı *bütün değişimlerin kendisine göndermeyle gerçekleştiği bir değişim, hiçbir şey değişmese de değişen bir değişim biçiminde kurgulamıştır*. Bunun kökeni güneşin her gün doğup batışı gibi görece düzenli şekilde tekrarlayan değişimlerin deneyimlerine gider. İnsanlar uzun zaman bu türden değişimleri referans noktası olarak, diğer değişimleri ve olayları sırasal olarak düzenlemişlerdir. Ancak doğa, insanların standartlarına göre yeterince düzenli ve kesin şekilde değişmediğinden, saat ve takvim gibi sembolik-mekanik araçlara başvurarak, değişimleri ve olayları adreslendirip, sırasal olarak düzenlemişlerdi.

Daha ayrıntılı bir kavramsal tartışmaya girmeden kısaca denilebilir ki zaman değişimin, olayların ve hâllerin sırası ve düzeniyle ilgilidir. Adrian Bardon'un aşağıdaki

ifadeleri, bu çalışmanın kapsamı çerçevesinde yeterli bir zaman kavrayışı olarak iş görecektir:

Eğer “zaman nedir?” sorusunun cevabına hala ulaşamamışsak bunun nedeni belki de yanlış soruyu soruyor olmamızdır. Zaman bir “ne”den ziyade bir “nasıl”dır, bir sorudan ziyade bir cevaptır. Deneyimimizdeki haliyle zaman kendi deneyimlerimizi esnek şekilde nasıl düzenlediğimizle ilgilidir; fiziksel ve kozmolojik bağlamda ise olaylar evrenini en iyi nasıl modelleyebileceğimizle ilgilidir. Dolayısıyla zaman bir cevaptır: Deneyimi düzenleme ve olayları modelleme sorununun bir çözümüdür. (Bardon, 2013, s. 175)

Bu pragmatik (felsefi anlamda) zaman kavrayışını izleyerek burada, oyunlarda zamanı, değişimler ve olayların sırası çerçevesinde kavrayacağım. Literatüre baktığımızda, neredeyse bütün oyun teorisyenlerinin bazen kafa karıştıran zaman sınıflandırmaları yaptıkları görülür (gerçek zaman, oyun zamanı, olay zamanı, içsel zaman, dışsal zaman, motor zamanı, dünya zamanı, kurgusal zaman, koordinasyon zamanı ve nicesi) (iyi bir literatür değerlendirmesi için bkz. Stamenkovic ve Jacevic [2015]). Bunun nedeni kısmen, oyunların zamansal sunumlarının mekân için olduğu gibi türden türe ve oyundan oyuna büyük çeşitlilik göstermeleri, dolayısıyla da kapsayıcı bir sınıflandırma yapmanın zorluğudur. Zaten yeterince sayıda, çoğu bilgilendirici zaman sınıflandırmaları olduğu için, ben burada böyle bir işe girişmeden, temel bazı noktalara dikkat çekmeye çalışacağım.

Etkileşimli Zaman

Analog veya dijital bütün oyunların temel özelliği, iyi bilindiği üzere, etkileşimdir. Ancak bu özelliğin oldukça ilginç ve tuhaf bir zamansallık yarattığı pek fark edilmemiştir. Bizim zaman deneyimimizin en baskın özelliği, zamanın bizden bağımsız şekilde devamlı akması, geçmesidir. İç ve dış dünyamız devamlı bir değişim ve akış halindedir. Ancak oyunlarda ve genel olarak interaktif medyada daha farklı bir durum vardır. Örneğin satranç oynarken, taraflar hiçbir hamle yapmazlarsa oyunda herhangi bir hâl değişimi de olmaz, yani oyunun içsel zamanı ilerlemez (tabii oyuna bir öge olarak geri sayım yapan saatler dâhil edilmemişe). Bu söylenen bütün oyunlar için bir dereceye kadar geçerlidir. *Oyun zamanı oyuncunun faaliyetiyle yakından ilişkilidir.*

Ancak analog oyunlardan dijital video oyunlarına geldiğimizde, durum daha karmaşık hale gelir. Görsel-işitsel bir medyum olarak video oyunları, oyuncudan

bağımsız duyu verisi akışları olarak değişimler de içerirler. Modern standartlara göre yalın bir oyun olan *Super Mario Bros* (1985) örneğini verirsek, oyuncu hiçbir tuşa basmasa da oyunda çeşitli değişimler deneyimleyecektir. Her şeyden önce oyunun arka plan müziği çalacak, soru işareti kutucukları yanıp sönecek, düşmanlar, platformlar ve benzerleri hareket edecek, oyunun sağ üst köşesinde saniyeler geriye doğru sayacaktır. Diğer deyişle video oyunlarında zaman oyuncu(lar)dan bağımsız şekilde bir ölçüde akıyor gibi görünür. Ancak söz konusu değişimler son derece kısıtlı ve yalın bir örüntüye sahiptir. Gerçekliği bir ölçüde simüle etmeye çalışan modern oyunlarda bile bu kısıtlılık dikkat çeker. Örneğin *Elder Scrolls V: Skyrim* (2014) ve *The Witcher 3: Wild Hunt* (2015) gibi oyunlarda gece gündüz döngüsü vardır ve görsel-işitsel olarak bu döngüye tekabül eden değişiklikler gerçekleşir (güneş doğar batar, akşamüzeri gölgeler uzar, geceleyin görüş mesafesi azalır, kuş sesleri gece kesilir vb.). Hatta her iki oyunda da bazı sıradan oyuncu olmayan karakterlere (NPC [*Non-player Character*]) bununla uyumlu yapay zekâ davranışları programlanmıştır; akşamları dükkânlarından ayrılıp evlerine gidip uyurlar vesaire. Ancak oyuncu bu değişimlerin oldukça mekanik ve kısıtlı olduğunu hemen fark eder; mevsim döngüleri yoktur, kuş sesleri gibi ambiyans sesler tekrarlayan ses kayıtlarıdır, oyuncu olmayan karakterler robot – veya insanların saatlerini ona göre ayarladığı söylenen Immanuel Kant - gibi belli saatlerde durmak, yürümek ve uyumak dışında başka hiçbir şey yapmazlar. Bu oyunları diyelim otuz yıl çalıştırsak bile oyun dünyasında bahsedilenler dışında hiçbir değişim olmayacaktır; oyun dünyasındaki bütün varlıklar belli bir döngüsel zaman içinde donmuş halde kalacaklardır.

Bunun temel nedeni oyun dünyalarının önceden var olan ve değişen bir dünyanın kayıtlarından ziyade inşa edilmiş dünyalar olmalarıdır, bu yüzden bütün değişimlerin kodlanmaları ve programlamaları gerekir. Bunun için video oyunları zamanı gece-gündüz döngüleri ve hava değişimleri gibi görsel-işitsel etkisi büyük, görece kolay şekilde programlanan ve insanların zaman duygusuna baskın fenomenler yoluyla sunar. Eninde sonunda kimse, yirmi yıl bir oyunu çalıştırıp, ne değişmiş diye bakmayacaktır. Yukarıda söylenenlerden hareketle denilebilir ki, video oyunlarında hâl değişimleri, bir dereceye kadar oyuncuların girdileri ile bir dereceye kadar da kendiliğinden gerçekleşir.

Önemli diğer bir zamansallık türü video oyunlarının hikâyeleri ve onları anlatma biçimleriyle ilişkilidir. Özellikle büyük prodüksiyonlu modern oyunlar, Hollywood sinemasından esinlenen bir hikâyeye anlatım tarzı benimserler. *Call of Duty* serisi gibi

örneklerde, oyuncunun belli eylemleri, oyun dünyasında etkileşimli olmayan veya yarı etkileşimli sahneler tetikler ve oyunun çizgisel ana hikâyesi temel olarak bu sahnelerle anlatılır. Böyle bir çizgisel zamansallıkta oyuncu, önceden belirlenmiş ve değişmesi mümkün olmayan bir olaylar dizisinin bir nevi sözde-failidir. Oyuncu önceden belirlenmiş eylemler gerçekleştirerek, hikâye zamanının akmasını sağlar. Oyuncuya eğer, *Call of Duty* oyunlarında sıkça olduğu üzere, patlayıcı yerleştirmesi gibi direktifler veriliyorsa, oyuncu bunu yapmadan oyunun hikâyesinde ilerlemeyecektir, hikâye zamanı bir anlamda donup kalacaktır. Bağlantılı olarak, oyunların hikâye zamanları, ağırlıklı olarak çizgisel veya seçmeli hikâye kitaplarında gördüğümüz türden yarı-çizgisel şekilde karşımıza çıkmaktadır. Gerçekte oyunlar bir dereceye kadar, çizgisel-olmayan ve öngörülemez tarzda hikâyelere olanak verseler de oyun geliştiricileri bu potansiyeli pek keşfetmemişlerdir. Bunu yapmanın en bilindik yolu hikâye öğelerini ve olayları şans temelinde tesadüfleştirmektir. Örneğin *This War of Mine*'da (2014) oyuncunun hayatta tutmaya çalıştığı ve kontrol ettiği savaş mağduru karakterler görece rastgele şekilde seçilir; oyuncunun tanık olduğu ve yaşadığı olaylar belli bir olay havuzundan rastgele seçilir. Bu hikâye öğelerinin kombinasyonları, oyun her oynandığında, bir ölçüde farklı bir hikâyenin ortaya çıkmasını sağlar.

Üstünde durulması gereken bir diğer nokta, oyunların bir oyun ögesi olarak standart sembolik-mekanik zaman sistemini yaygın şekilde kullanmalarındadır. En bilindik örnekler olarak futbol, basketbol ve voleybol gibi sportif oyunlar, oyun aktivitesini söz konusu zaman sistemiyle ölçüp düzenlemektedirler. Böylelikle zamanın kendisi belirleyici bir oyun ögesine dönüşmektedir. Söz konusu zamansallık başta müsabaka içeren oyunlar olmak üzere video oyunlarında da yaygındır. *Street Fighter* (1987-2018) serisinde rauntlar standart olarak 99 saniyedir; *Hearthstone: Heroes of Warcraft* (2014-2018) gibi dijital kart oyunlarında sıra süresi kısıtlıdır; *Monster Hunter* (2004-2018) serisinde avlar genelde 10-45 dakika arası değişen süre kısıtlamalarına tabiidir; *Super Mario Bros* (1985-2018) serisinde oyuncuya bölümü tamamlaması için saniyeler bazında belli bir süre verilir. Gerçek mekanik-sembolik zaman yukarıdaki örneklerde oyunlara entegre edilerek, oyun zamanının bir parçasına dönüştürülmüştür. Oyun dünyasında herhangi bir değişim olmasa bile, saatlerin kendileri bir değişim yaratırlar.

Gerçek saat zamanı *Animal Crossing*, *Pokemon* ve *World of Warcraft* gibi oyunlarda gece gündüz döngüsünü de belirlemektedir. Bu oyunları akşam oynadığınızda, oyun konsolunuzun içsel saatine göre oyun dünyasında da eş zamanlı şekilde akşam olduğunu göreceksinizdir. *World of Warcraft*'da söz konusu özellik daha çok kozmetik

nitelikteyken, örneğin *Animal Crossing*'de oyuna büyük etki yapar – geceleri yaşayan hayvanlarla konuşmak gibi belli eylemler sadece geceleri mümkündür vb. Saat-takvim sisteminin video oyunlarda görülen yaygın başka bir entegrasyonu, zaman ölçüm birimlerinin gerçek zamandan bağımsız şekilde diejetik ve oyunsal öğeler olarak kullanılmasıdır. *Civilization* (1991-2017) serisi medeniyetin doğuşundan (M.Ö. 4000) yakın geleceğe (2050) kadarlık zamansal bir kesitte geçer ve sıranızı bitirdiğinizde oyun dünyasında, sene bazında değişen bir süre geçer. Çoğu oyun benzer şekilde zamanı bir anlamda sıkıştırır. *The Witcher 3: Wild Hunt* (2015), *GTA V* (2013), *Fallout 3* (2008) ve *The Elder Scrolls V: Skyrim* gibi oyunlarda oyun dünyasında aşağı yukarı bir dakika gerçekte bir saniyeye, bir saat bir dakikaya, bir gün bir saate denk düşer. Aynı zamanda bu türden oyunlar çeşitli şekillerde zamanı ileri alma, durdurma, yavaşlatma ve hızlandırma gibi seçenekler sunar. 1:1 oranlı bir zamansal eşdeğerlilik *Simcity* (1989-2013) ve *The Sims* (2001-2014) gibi çoğu oyun serisini katlanılmaz derecede uzun ve sıkıcı hale getirecektir; kimse bir oyunda aylar ve yıllar boyunca bir binanın tamamlanmasını, saatler boyunca *Sim*'lerinin ve karakterlerinin uyumasını beklemek istemez.

Zaman Anlatıları: Braid Örneği

Zamanı anlatı ve oyun yapısının merkezine koyan oyunlar da mevcuttur. *Life is Strange* (2015), *The Legend of Zelda: Ocarina of Time* (1998), *The Legend of Zelda: Majora's Mask* (2000), *Prince of Persia: Sands of Time* (2003) ve *Braid* (2008) bu türden oyunlar arasındadır. Hepsi zamanı geri almayı, zamanı manipüle etmeyi, merkezi bir oyun mekaniği ve hikâye öğesi olarak kullanırlar. Mesela hikâye odaklı bir oyun olan *Life is Strange*'in başlangıcında kontrol edilen karakter Maxine, fotoğraf dersinde hocanın sorduğu bir soruyu başta bilemez ama cevabı öğrendikten sonra zamanı geriye alıp soruyu cevaplayabilir. *Braid* zaman konusunu hem oyun mekanikleri hem de hikâye bakımından farklı ve ilginç şekillerde işler ve burada kısaca üzerinde durulabilir (ayrıntılı bir analiz için bkz. Stamenkovic ve Jacevic [2015]).

Braid, *Super Mario* oyunlarından, kaleden prensesi kurtarma klişesini merkezine alır. "Zaman ve bağışlayıcılık" (*Time and Forgiveness*) adlı ilk bölümde (*World 2*), oyunun hikâyesinin aktarıldığı kitaplardan birisinde şöyle yazar:

Tim prensesi kurtarmaya çalışmaktadır. Onu korkunç ve kötü bir canavar kaçırmıştır. Tim bir hata yaptığından böyle olmuştur (...) Nedensellik yasalarıyla dünyamız bizi bağışlama konusunda cimri olacak şekilde

koşullandırmıştır. İnsanları kolayca bağışlarsak kötü bir şekilde incinebiliriz. Peki, hatamızdan ders alıp kendimizi geliştiriyorsak, hatamız için cezalandırılmaktan ziyade ödüllendirilmemiz gerekmez mi? (...) Ya dünya farklı şekilde işleseydi? Ona şöyle diyebilseydik: “Az önce söylediğimi kastetmemiştim.” O da size “sorun yok, anlıyorum” dese, size sırtınızı dönmese, hayat siz hiçbir şey söylememiş gibi devam etse. Bu sayede hem hatalarımızı düzeltip hem de tecrübe kazanırdık. (...) Tim ve Prenses kalenin bahçesinde oturuyorlar; gülerek renk renk kuşlara isimler veriyorlar. Hataları birbirleri için sır, hataları zamanın kıvrımlarında güvendeler (*Braid*, 2008).

Braid anlaşılacağı üzere “zamanı geri alabiliyor olsaydık, hatalarımızı engelleyebilirdik” fikrini merkeze alır. *Braid*'in oyun yapısı, tamamen zamanın manipülasyonu ilkesi üzerine kuruludur. Oyuncu bir tuşa basarak zamanı geri alır ve bu yolla çoğu bulmacayı çözer. Ancak bölümler (dünyalar) farklı zamansallıkları oyuna dâhil eder. Birisinde anahtarlar ve bazı canavarlar zamanın manipülasyonundan etkilenmez. Bir diğerinde oyuncu durduğunda zaman durur, sağa doğru ilerledikçe zaman ilerlerler, geriye doğru gittikçe zaman geriler. Son bölüm (*World 1*) oyunun hikâyesinde ve zaman anlayışında kilit bir konumdadır. Oyuncu zamanın, daha doğrusu duyu verilerinin tersine aktığı (müzik tersine çalar, canavarlar tersine hareket eder vb.) bir yerdedir ve prenses ekranın üst kısmında bir şövalyeden kaçır gibi görünmektedir. Ekranın alt kısmındaki oyuncunun kendisine ulaşmasını kolaylaştıracak şekilde koşarken durup çeşitli kapıları açmaktadır. Ancak oyuncu ona ulaştığında aynı sekansı normal zaman akışıyla yeniden oynar. Prensesin aslında oyuncudan kaçtığı, onun kendisine ulaşmasını engellemeye çalıştığı ve kötü canavarın, oyuncunun kontrol ettiği karakter olduğu ortaya çıkar. Bu bölümün zamansallığı özünde sinematiktir; zamanda geriye gitme veya zamanı geriye alma, aynı olayların, duyu verilerinin tersine akışı olarak sunulur. Ancak bir filmi geriye aldığımız şekilde zamanı geri alabiliriz ve olaylar ne kadar uğraşsak da değişmeden kalır. Kısacası Tim hiçbir şekilde hatasını düzeltemez, zamanı geri almak onun hatalarını tersten de olsa *ad infinitum* tekrarlamasına neden olur.

Braid, Kittler'in bir ifadesiyle “söylemsel kanal koşulları üzerine bir söylem” [*diskurs über diskurskanalbedingungen*] (Kittler'den aktaran Winthrop-Young, 2011, s. 4), video oyunlarının medyatik zamansallıkları hakkında düşünümsel bir mesaj olarak kavranabilir. Oyuncunun hareketine göre zamanın durması, ilerlemesi, gerilemesi; zamandan bağımsız nesnelere ve canavarlar, tersten bir zaman akışı içinde hareket etme

gibi fenomenler video oyunlarının kendine özgü zamansallığına özgüdür. Bunları ise video oyunları temelde duyu verilerinin temsillerini manipüle ederek gerçekleştirir. Bilgisayarlar sembol manipülasyon makineleridir ve duyu verilerini sembolik düzlemde yarattıklarından, onları görülmemiş bir seviyede manipüle edebilirler. Değişimlerin, hareketin ve onlarla bağlantılı duyu verilerinin sırasını, süresini, hızını, şeklini ve akışını gerçek zamanda rahatlıkla değiştirebilirler ve bu olanağı oyuncuya da verebilirler.

Kittler medya teorisinde “zaman ekseninin manipülasyonu” [İng. *Time-Axis Manipulation*, Alm. *Zeitachsenmanipulation*] (Kittler, 1999, s. 34) kavramına kilit bir önem vermişti. Yazı ilk olmak üzere iletişim araçları, duyu verilerini fiziksel yüzeylere kodlayıp, *uzamsallaştırarak* zamanı bir anlamda manipüle etmeyi olanaklı hale getirmişlerdir. Örneğin bir konuşmanın yazı olarak transkripti, o konuşmanın zamansal düzeniyle istenildiği gibi oynanmasına olanak verir; belli kısımları atlayıp ileriye gidebilir, istediğiniz zaman geri dönebilir, onu okumayarak durdurabilirsiniz. Analog film ve ses ruloları üzerinde fiziksel işlemler yaparak, onların aktardığı duyu verilerinin zamansal düzeniyle aynı şekilde oynayabilirsiniz. Bilgisayarların köken fikri de (Evrensel Turing Makinesi) üstüne semboller yazılı hareketli bir bant üzerine kuruludur.

Zamanın götürdüklerini, varlıkların geçmiş hallerini deneyimlemek ancak bu verileri zamana dayanıklı yüzeylere kaydetmekle mümkündür. Medya bir bakıma anti-zamandır. Sybille Kramër şöyle der:

İnsan varoluşunun en temel deneyimi zamanın akışının geri döndürülemezliği – söylenen önemlidir çünkü insan nihayetinde fiziksel bir varlıktır. Teknoloji bu geri döndürülemezliği döndürme yolu sunar. Medya teknolojisinde, zamanın kendisi manipüle edilebilecek değişkenlerden birisi haline gelir. Yazı ve kitaplar çağında, sembolik zaman çizgisel sentaktik yapılar olarak uzamda sabitlenerek, tekrarlanabilir ve de bir derecede değiştirilebilir hale gelir. Gramofondan bilgisayara teknolojik çağın ayırt edici özelliği ise bu teknolojilerin “gerçek zamanı” kaydetmeye (...) ve zamansal bir olay olarak “gerçek zamanı” işlemeye olanak vermesidir. *Veri işlem, bizatihi uzayın deneyiminde zamansal düzenin değiştirilebilir ve tersine döndürülebilir hale gelmesini sağlar* (Kramër, 2006 s. 96).

Sonuç

Bu yazıda dijital oyunların zamansal ve mekânsal sunum biçimlerini genel düzeyde irdelemeye çalıştım. Dijital oyunlarda zaman ve mekân karşımıza çok boyutlu fenomenler olarak çıkar. Burada en baskın görünümlere sahip olduklarını düşündüğüm teknolojik, anlatsal ve ludolojik boyutları öne çıkarttım. Hem zaman hem de mekân konusu için analize rehberlik edecek, iş gören zaman ve mekân tanımları önererek başladım. Dijital oyunlarda mekân, birisi fenomenolojik diğeri bilimsel-matematiksel iki farklı mekân anlayışı çerçevesinde kavranabilir. Dijital oyunlar, gerçek zamanlı bilgisayar grafikleri teknolojisi üzerine kuruludurlar ve Öklidyen-Kartezyen hesaplanabilir bir uzay modeli kullanırlar. Bununla birlikte teknolojik olarak böyle bir uzay modeli üzerine kurulmuş olsalar da oyun mekânları, fenomenolojik düzeyde *yerler* olarak deneyimlenirler ve en azından anaakım oyunlarda görsel realizme ve gerçekçi mekânlara yönelik bir eğilimden bahsetmek mümkündür. Ancak en gerçekçi oyunların mekânları bile, gerçek-dışı çeşitli ludolojik öğeler barındırır, oyun ilkesi gerçeklik ilkesine sıkça daha ağır basar.

Zaman konusunu ise, oyunlarda olayların ve değişimlerin düzeni bakımından irdeledim. Oyunlar interaktif oldukları için oynanmadıklarında hâl değişimleri çok az gerçekleşir hatta hiç gerçekleşmez. Özellikle analog oyunlarda bunu iyi şekilde görürüz. Ancak dijital oyunlar bir düzeyde görsel-işitsel niteliktedirler ve oyuncudan bağımsız zamansal değişimleri - özellikle gerçekçi bir sunum tarzı benimseyen video oyunları - bir derecede aktarmaya çalışmaktadırlar. Bunun yanı sıra oyunlar sıkça mekanik-sembolik zaman sistemini bir oyun ögesi olarak kullanırlar. Son olarak zamanı anlatılarının merkezine koyan pek çok oyun vardır. Bunların arasından *Braid*, oyunların zamansal sunum biçimleri ve olanakları hakkında düşünümsel bir söylem olarak kavranabilir.

Hem zaman hem de mekân, oyunlarda karşımıza yüksek derecede üzerinde oynanabilir, manipüle edilebilir fenomenler olarak çıkar. Bu unsuru açıklayabilmek için bu yazıda Kittler'in uzay ve zaman ekseninin manipülasyonu kavramlarını önerdim. Ancak bu kavramların, Kittler'de karşımıza çıktığı gibi, sadece çeşitli iletişim araçlarının özellikleri olarak değil aynı zamanda oyunların oyuncuya sağladıkları olanaklar olarak, oyun faaliyetinin bir parçası olarak da kavranabileceklerini iddia ettim.

Kaynakça

- Aarseth, E. (1999). Aporia and Epiphany in Doom and “The Speaking Clock”: The Ttemporality of Ergodic Art. M. L. Ryan (der..) içinde, *Cyberspace Textuality* (s. 31–41). Bloomington: University of Indiana Press.
- Aarseth, E. (2001). Allegories of Space: The Question of Spatiality in Computer Games. M. Eskelinen ve R. Koskimaa (der.) içinde, *Cybertext Yearbook 2000* (s. 152-171). Saarijärvi: University of Jyväskylä.
- Atkins, B. (2007). Killing time: Time past, Time present and Time Future In Prince of Persia: The Sands of Time. T. Krzywinska ve B. Atkins (der.) içinde, *Videogame, Player, Text* (s. 237–253). Manchester: Manchester University Press.
- Bardon, A. (2013). *A Brief History Of The Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Casey, E.S. (1998). *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, G. (1989). *Cinema 2: The Time-Image* (H. Tomlinson ve R. Galeta, Çev.). Londra: The Athlone Press.
- Doom Covers. Erişim: 3 Nisan 2018, <http://www.mobygames.com/game/doom/cover-art/gameCoverId,14370/platform,21/>
- Doom Covers, Erişim: 3 Nisan 2018, <http://www.mobygames.com/game/doom/cover-art/gameCoverId,194558/platform,2/>
- Fernández-Vara, C., Zagal, J. P ve Mateas, M. (2005). Evolution of Spatial Configurations In Videogames. *Proceedings of DiGRA 2005 Conference: Changing Views – Worlds in Play*. URL: http://facsrv.cdm.depaul.edu/~jzagal/Papers/Spatial_configurations.pdf
- Flusser, V. (2011). *Into the Universe of Technical Images* (N.A. Roth, Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gibson, W. (1984). *Neuromancer*. New York: Ace.

- Günzel, S. (2008). The Space-Image: Interactivity and Spatiality of Computer Games. S. Günzel, M. Liebe ve D. Mersch (der.) içinde, *Conference Proceedings of the Philosophy of Computer Games 2008* (s. 170-189). Potsdam: University Press.
- Heidegger, M. (1971). *Building, Dwelling, Thinking. Poetry, Language, Thought* (A. Hofstadter, Çev.) içinde. A.B.D.: Harperperennial.
- Işığın, A. (2013). The production of subject and space in video games. *Game: Italian Journal of Game Studies*, 2 (2013). URL: <https://www.gamejournal.it/the-production-of-subject-and-space-in-video-games/>
- Juul, J. (2004). Introduction to Game Time. N. Wardrip-Fruin ve P. Harrigan (der.) içinde, *First Person: New Media as Story, Performance, and Game* içinde (ss.131-142). Cambridge: MIT Press.
- Kittler, F. (1999). *Gramophone, Film, Typewriter* (G. Winthrop-Young ve M. Wutz, Çev.). Stanford: Stanford University Press.
- Kittler, F. A. (2001). Computer Graphics: A Semi-Technical Introduction (S. Ogger, çev.). *Grey Room*, 2, 30-45.
- Kittler, F. A. (2010). *Optical Media: Berlin Lectures 1999* (A. Enns, Çev.). Cambridge: Polity Press.
- Kittler, F. (2014). *The Truth of the Technological World: Essays on the Genealogy of Presence* (E. Butler, Çev.). Stanford: Stanford University Press.
- Krämer, S. (2006). The Cultural Techniques of Time Axis Manipulation: On Friedrich Kittler's Conception of Media. *Theory Culture Society*, 23:93.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space* (D. Nicholson-Smith, Çev.). Oxford: Blackwell.
- Manovich, L. (2001). *The Language of New Media*. Cambridge: MIT Press.
- Nitsche, M. (2008). *Video Game Spaces: Image, Play and Structure in 3D Game Worlds*. Cambridge: MIT Press.
- Paquette, A. (2013). *An Introduction to Computer Graphics for Artists* (2. Basım). New York: Springer.

Stamenkovic, D. ve Jacevic, M. (2015). Time, Space, and Motion in Braid: A Cognitive Semantic Approach to a Video Game. *Games and Culture*, 10(2), 178-203.

Thrift, N. (2004). Movement-space: The Changing Domain of Thinking Resulting from the Development of New Kinds of Spatial Awareness. *Economy and Society*, 33 (4).

Winthrop-Young, G. W. (2011). *Kittler and the Media*. Cambridge: Polity Press.

Wolf, M. J. P. (Der.). (2001). *The Medium of the Video Game*. Austin: University of Texas Press.

Zagal, J. P. ve Mateas, M. (2010). Time in Video Games: A Survey and Analysis. *Simulation & Gaming: An Interdisciplinary Journal*, 41, 844-868.

RETORİKTE ALAN TEMELLİ DÖNÜŞ VE KATILIMCI ELEŞTİREL RETORİK

Çiğdem Yasemin Ünlü*

Öz

Retorik teorisi, doğduğu Antik Yunan'da ikna teknikleri, güzel ve doğru konuşma yetisi gibi pedagojik ve işlevsel bir anlama sahip olmuştur. Antik Yunan'daki bu anlamıyla beraber uzun yıllar aynı yaklaşımla ele alınan retorik teorisi Klasik Retorik geleneği olarak bilinmektedir. 20. yüzyılda sosyal bilimlerde anti-pozitivizmin gelişmesi ve dil üzerine odaklanan çalışmaların artmasıyla beraber retorik teorisinin anlamı ve alanı dönüşmeye başlamıştır. Yeni Retorik olarak adlandırılmaya başlanan bu yönelimde retorik araştırmacıları retoriğin anlamını ikna tekniklerinden özdeşleşmeye kaydırmıştır. Retoriğin üretildiği anı ve bağlamı dikkate almanın gerekliliğine vurgu yapan yeni retorik geleneği ile birlikte retorik analizleri çok çeşitli alanlara yayılmıştır. Bu makalede, yeni retorik alanında nitel araştırma yöntemlerinin kullanılmasıyla, retoriği doğal ortamında incelemeyi mümkün kılan katılımcı eleştirel retorik yaklaşımının teorileştirilme aşamaları ve temel özellikleri anlatılmaktadır.

Anahtar Terimler

Yeni retorik, nitel araştırma yöntemleri, retoriksel alan çalışmaları, güncel retorik, katılımcı eleştirel retorik.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi, cigdemyaseminunlu@gmail.com.

Bu makale Anadolu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Komisyonu tarafından desteklenen (Proje no: 1406E305), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "2014 Cumhurbaşkanlığı Seçiminde Retoriksel Stratejiler" başlıklı yayımlanmamış doktora tezime dayanmaktadır.

Makalenin Geliş Tarihi: 30/12/2017 Makalenin Kabul Tarihi: 9/04/2018

FIELD-BASED TURN IN RHETORIC AND PARTICIPATORY CRITICAL RHETORIC

Abstract

Rhetoric theory had pedagogical and functional meanings such as persuasion techniques and elocution in Ancient Greece, where it was born. Also known as the Classical Rhetorical Tradition, rhetoric theory continued to be influential for a long time adopting the same approach in Ancient Greece. In the 20th century, the development of anti-positivism in social sciences and the increase in the number of language studies led to certain transformations in rhetoric theory in terms of both its meaning and field-related issues. This new trend then referred to as the New Rhetoric has generated researchers who transformed the meaning of rhetoric from persuasion techniques to identification. The New Rhetoric Tradition, which emphasizes the necessity to take into consideration the moment and the context in which rhetoric is produced, has caused rhetoric analyses to spread to wider fields. This study addresses the theorization phases and basic characteristics of participatory critical rhetoric approach which enables the examination of rhetoric in its natural environment through the use of qualitative research methods in the field of New Rhetoric.

Key Terms

New rhetoric, qualitative research methods, rhetorical field methods, contemporary rhetoric, participatory critical rhetoric.

Giriş

Yüzyıllar öncesine dayanan köklü geçmişiyle retorik teorisi zaman içinde farklı alanlara yayılmış, dönüşmüş ve Batı'daki toplumsal ve siyasal gelişmelerle birlikte her dönemde farklı biçimlerde varlığını korumuştur. 20. yüzyılda sosyal bilimler alanında dil ve metin üzerine düşünmenin önem kazanmasıyla birlikte retorik teorisinde ve retoriğin anlamında ortaya çıkan değişim ve kırılma onun Klasik ve Yeni/Çağdaş/Eleştirel¹ olmak üzere iki geleneğe ayrılması ile sonuçlanmıştır. Yeni retorik, retoriği güzel konuşma, inandırma teknikleri gibi işlevsel kavramlarla ele alan klasik geleneği aşarak, kazandığı yeni anlamıyla insanlar arasındaki tüm sembolik iletişimi ya da insanların sembolik eylemlerini içerecek biçimde, dil/metin/konuşma üzerine yapılacak analizler için hem teorik hem de yöntemsel bir perspektif sunmuştur.

¹ İngilizce literatürde 20. yüzyılda retorik teorisinin geçirdiği dönüşüm neticesinde oluşan bu yönelim Contemporary Rhetoric, New Rhetoric ve Critical Rhetoric olarak her üç biçimde de anılmaktadır. Metnin bundan sonraki bölümlerinde literatürde daha yaygın olduğu için Yeni Retorik kavramı tercih edilmiş, ancak yer yer eleştirel yöntemsel perspektif üzerine yapılan değerlendirmelerde atıfta bulunulan kaynağa bağlı kalınarak Eleştirel Retorik kavramı da kullanılmıştır.

Retoriğin insani olarak yaşadığımız dünyayı nasıl inşa ettiğimizi açıklayan sembolik eylemler olarak yeniden kavramsallaştırılması biçiminde gerçekleşen bu dönüşüm sonucunda retorik düşüncesi ve etki ettiği alanlar genişlemiştir. Bu değişim, roman ve şiirden, sözlü olarak yapılan konuşmalardan sözel olmayan, görsel semboller ve ritüellere kadar tüm söylem biçimlerinde retoriksel eleştirinin gelişmesini sağlamıştır (Campbell, 2001, s. 499). Dolayısıyla, insani olarak girdiğimiz tüm iletişim biçimlerinin bağlamsal özelliklerini irdelemeye, stratejilerini keşfetmeye yarayan yeni retorik teorisi ve retoriksel analiz yöntemleri sosyal bilimler ve özel olarak iletişim bilimleri alanındaki araştırmacılar için oldukça verimli bir alandır.

Bu makale, yeni retorik teorisinin retoriğin çalışma alanlarını çeşitlendirmesiyle birlikte, bu alanda yaygınlaşarak benimsenen ve Katılımcı Eleştirel Retorik olarak teorileştirilen yöntemsel yaklaşımı tanıtmayı amaçlamaktadır. Öncelikle, yeni retorik araştırmalarında nitel araştırma yöntemlerinin kullanımıyla birlikte ortaya çıkan ve retorikte alan temelli dönüş (field-based turn) olarak adlandırılan teorik ve yöntemsel perspektifin gelişimi ele alınacaktır. Bu yönelimin ortaya çıkışına kaynaklık eden yeni retorik teorisinin gelişiminin kısaca aktarılmasının ardından, alan temelli çalışmalar özetlenerek katılımcı eleştirel retoriğin teorileştirilmesi anlatılacaktır.

Klasik Retorikten Yeni Retoriğe

Antik Yunan'dan günümüze 2500 yılı aşkın süredir var olan retorik teorisi, bu uzun tarihinde klasik ve yeni retorik olarak iki ayrı geleneğe bölünmüştür. Bu iki geleneğin birbiriyle olan devamlılık ilişkisini İnan Özdemir-Taştan (2012, s. 6) "tümülüs" metaforunu kullanarak açıklamaktadır. Buna göre, yeni retorik çalışmaları klasik geleneği çeşitli şekillerde eleştirirken bu geleneğin kavram ve araçlarını dönüştürerek kullandığı için retoriğin Antik Çağ'dan günümüze uzanan tarihi, Antik Yunan ve Roma dönemlerine kesitsel damarlarla bağlı, katmanlar arasında kesinti ve devamlılıkların bulunduğu bir tümülüs² andırmaktadır.

Klasik retorik geleneğinin temelinde Antik Yunan'da para karşılığı yurttaşlara güzel/doğru konuşma dersleri veren Sofistler'den, retoriği pejoratif anlamda "kandırma sanatı" olarak tanımlayan Platon'a, retoriği "elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi" olarak nötr bir düzleme çekerek kuramsallaştıran Aristoteles'e kadar farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bununla birlikte, klasik gelenekte retoriğin temel olarak iknâ tekniği, güzel/doğru konuşma yetisi, dinleyiciyi etkileyecek, güvenilir bir muhakeme için kullanılacak bir iletişim yöntemi gibi anlamlarla ele alınması söz konusudur. Antik Roma'da da Cicero ve Quantilianus'un öncülüğünde retorik benzer bir tür doğru

² Bir yeraltı mezar odasının üzerini örten toprak, taş ve çakıl yığından oluşan yapay/suni tepelere tümülüs adı verilmektedir. Tümülüsler, antik çağda, genelde kral ve ailesi ile soylular için önce zemin üzerine mezar odası inşa edilerek, sonra üstüne toprak veya taşlar yığılarak oluşturulan yapay tepeli anıt mezarlardır. <https://www.arkeolojikhaber.com/haber-tumulus-5167/>. Erişim: 9 Nisan 2018.

konuşma teknikleri anlayışı olarak benimsenmeye devam etmiştir. Bu bağlamda retorik Antik kullanımında hem pragmatik hem de pedagojik bir anlama sahiptir. Ortaçağ'da ise dini metinleri yorumlama ve dini metinleri etkili bir şekilde dinleyiciye ulaştırma çabasında retorik yine pragmatik olarak kullanılırken, üniversitelerde de retorik temel derslerden biri olarak yer almıştır. 18. yüzyıla gelindiğinde ise retorik üniversitelerin *speech communication* (konuşma iletişimi) bölümleri ile ve yeni gelişen kent kültürüyle birlikte etkili ve doğru konuşmanın önemli bir aracı olarak görülmeye ve bu anlamda teorik önemini korumaya devam etmiştir.³

“Klasik dönemden sonra retorikğin hem insan varoluşunun hem de toplumsal yaşamın her yönüyle sürdürülmesinin merkezi bir ögesi olarak geri dönüşü için 20. yüzyılı beklemek gerekmiştir (Özdemir-Taştan, 2012, s. 10).” 20. yüzyılda pozitivist paradigmanın sorgulanmaya başlanmasıyla birlikte, sosyal bilimlerde hâkim olmaya başlayan anti-pozitivist duruş “dilbilimsel dönemeç” (Maigret, 2012, s. 144) olarak adlandırılan bir dönemi başlatmış ve belli bir süre ihmal edilen retorik teorisi yeniden değer kazanmış, ancak yeni retorikçiler retorikğin klasik geleneğinden de beslenerek alanını ve anlamını genişletmişlerdir.

20. yüzyılın ikinci yarısında öncelikle Kenneth Burke (1969a; 1969b)⁴, retorikğin anlamını konuşmacının dinleyiciyi iknâ etmesinden konuşmacı ile dinleyici/okuyucu arasında bir işbirliği ile özdeşleşmeye doğru dönüştürmüştür. Buna göre, konuşmacı dinleyicinin kendisiyle özdeşlik kurmasını sağlayarak, ortak anlamları, sembolleri ve böylece birlikte hareket etme yollarını retorikle sağlamış olur (Bitzer, 1981, s. 234). Farklı

³ Klasik retorik teorisini oluşturan ya da anlatan kaynaklar için bkz. Aristoteles (2014). *Retorik* (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları; Platon (1999). *Gorgias ya da retorik üzerine* (M. Rifat ve S. Rifat, Çev.). İstanbul: Kaf; Dürüşken, Ç. (1995). *Antik çağda doğan bir eğitim sistemi rhetorica: Roma'da rhetorica eğitimi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları; Herrick, J. A. (2000). *The history and theory of rhetoric: An introduction*. Boston: Allyn&Bacon; Kennedy, G. A. (2001). *Classical rhetoric*, Thomas O. Sloane (Ed.), içinde, *Encyclopedia of rhetoric* (s. 92-115). New York: Oxford University Press; Murphy, J. J., Katula, R. A., Hill, F. I., Ochs, D. J. (2003). *A synoptic sistory of classical rhetoric*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.; Theodorakopoulos, V. Th. (2004). *Attika retorikğine giriş* (S. Sandalcı, Çev.), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları. Köker, E. (2005). *Kitapta kurutulmuş çiçekler ya da sözlü kültür üzerine düşünceler*. Ankara: Dipnot Yayınları.

⁴ Yeni retorik teorisinin oluşumuna en büyük katkıyı yapan Kenneth Burke'nin 1945 ve 1950 yıllarında yazdığı *Güdülerin grameri* (*Grammar of motives*) ve *Güdülerin retorikği* (*Rhetoric of motives*) adlı çalışmalarıdır. Burke, bu eserlerinde tüm söylem biçimlerini retoriksel analizin bir nesnesi olarak ele almış ve güdülerini etkileyen söylem biçimlerini ortaya çıkarmayı sağlayan çok sayıda yöntem ve kavram geliştirmiştir. Burke, Hitler'in iknâ teknikleri, İkinci Dünya Savaşı süresince tarafların propaganda faaliyetleri ve savaş sonrası dönemde reklamcılarının kullandığı taktikler üzerine odaklanmıştır (Bizzell ve Herzberg, 1990, s. 900). Birinci ve İkinci Dünya Savaşı dönemlerinde yaşamış bir düşünür olarak Burke, insanların fiziksel olarak değil de sözle savaşılabileceğini göstermeye çalışmış, bu nedenle retorikği çalışma alanı olarak seçmiştir (Warnock, 2000, s. 77). Burke'nin yazdıkları büyük etki uyandırmış, beşeri bilimlerde “retoriksel dönüş” olarak adlandırılmıştır (Simons, 2004, s. 155).

alanlardan (sosyoloji, edebiyat, gazetecilik ve konuşma iletişimi) etkilenerak disiplinlerarası bir yaklaşım geliştiren Burke'nin retorik eleştirisi, söylemin doğruluk ya da yanlışlığı yerine, söylemin ve sembollerin işlevlerine odaklanmıştır. Buna göre retorik eleştirisinin görevi, bir retoriğin dünyayı yorumlama biçimlerini ve ne tür sembolik işleyişleri olduğunu açıklamak ve böylelikle, ötekileri, dünyayı benzer adlandırmalar içinde görmeye davet etme biçimlerini yorumlamaktır (Campbell, 2001, s. 503). Bu yeni anlamıyla retorik, klasik retorik teorisindeki tanımları da içererek, vurgusunu metnin eleştirisine doğru kaydırır ve metnin ortaya çıktığı bağlamı da dikkate alan bir araştırma alanı haline gelmiştir (Gill ve Wedbee, 1997). Retoriğin amacı, iknâ ile sınırlı olmaktan çıkıp her türlü anlam üretimine ve her tür sembolik eyleme yayılmış; insanların anlaşabilmek için ortaklıklar kurabilme çabalarında soyut ve evrensel kategoriler yerine günlük sorunlara uygun ve sağduyudan beslenen retoriksel mantığın önemi ortaya çıkmıştır (Özdemir-Taştan, 2012, s. 29; 75).

Yeni Retoriğin Kavramları

Retorikteki alan temelli dönüşün ortaya çıkışını anlayabilmek için öncelikle yeni retoriğin icat ettiği ya da dönüştürdüğü kavramlara bakmak gerekir. Yeni retoriğin kavramsal çerçevesini sunarken, Burke'nin klasik gelenekteki iknâ kavramını "özdeşleşme" olarak dönüştürmesi yeni retorik çalışmalarının başlangıcını işaret eden en önemli teorik gelişme olduğundan, öncelikle özdeşleşme meselesinin dayanakları üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır.

Burke'nin retorik teorisinin temelinde insanın ve dilin doğası hakkındaki görüşleri vardır. Burke'ye göre, insan sembol kullanan bir varlıktır (Burke, 1966, s. 3). Bilincinin açık olduğu her anda bir anlam ve sembol dünyasıyla karşı karşıya olan "insan, kendine ördüğü bu anlam ağı içerisinde aralıksız durum tanımlaması yapar, kendisinin ve başkalarının eylemlerini yorumlar, anlamlandırır ve bu anlamlar temelinde eylemler gerçekleştirir (Çebi, 2008, s. 185)." Burke'ye göre bu anlam ağı içerisinde tüm kavram ve semboller, dünyayı algıladığımız bir tür filtre olmaya başlar (Herrick, 200, s. 227). Buna göre, tüm kavramlar ya da tüm dil kullanımı bazı gerçekliklerin seçilip bazılarının dışarıda bırakılması sonucu oluşan bir gerçeklik temsilidir. Dolayısıyla insanın dil kullanımındaki bu süzgeçten geçirme işlemini Burke, *kavramsallaştırma filtresi (terministic screens)* olarak adlandırmıştır (Burke, 1966, s. 45).

Burke, bu görüşlerinden yola çıkarak bir sembolik eylem kuramı geliştirmiş; dili bir eylem ve performans olarak tanımlamıştır. Buna göre, eylem ve hareket ayrımı yapan düşünür, eylemin sembolik, hareketin ise hayvani nitelikli; eylemin bilinçli, hareketin bilinçsizce yapıldığını söylemiştir (Burke, 1969a, s. 59). Burke, sembolik eylem olarak tanımladığı dilin aynı zamanda retoriksel olduğunu da ifade etmiştir. Dil, yalnızca doğruları, deneyimleri ya da düşünceleri aktarmaz. Daha ziyade, bize bazı şeylere bakmamızı bazı şeyleri ise görmezden gelmemizi dikte eder. Herhangi bir kavram setini,

bir nesneyi, olay ya da kişiyi tanımlarken aynı anda bazı unsurlara olan yakınlığına, ötekilerden ise uzaklığına dikkat çekilir. Dolayısıyla, dil bütünüyle, doğası gereği retoriksel ya da stratejiktir (Herrick, 2000, s. 227).

Burke, özdeşleşme kavramı ile yeni retorik alanının sınırlarını çizer. Özdeşleşme, dolaylı olarak bölünmüşlük göstergeleriyle aynı göstergelere sahiptir. Özdeşleşme, bölünmüşlük/ayrılık var olduğu için vardır; bölünmenin tam tersidir ve bölünmeyi telafi edicidir. Konuşmacı, topluluklar arasındaki ayrılıklardan yola çıkarak belli bir topluluğu birleştirir ve dinleyiciyi biçimsel özdeşleştirmeler kullanarak iknâ eder. Konuşmacının iknâ davranışları, dinleyicinin kendisini konuşmacının ilgi alanları/ilgileri/çıkarları ile özdeşleştirmesini amaçlamaktadır; konuşmacı kendisi ile dinleyici arasında uyum kurarak ilgilerin özdeşleşmesini sağlamaya çalışır (1969b, s. xiii; 22; 46). Dolayısıyla, dili birlikte hareket etme aracı olarak kullanan insanlar, özdeşleşme yoluyla kendilerini yöneten ve insan ilişkilerini biçimlendiren çeşitli kolektif kimlikler geliştirir (Heath, 2006, s. 376). Böylece Burke'ye göre retorik, insanları ve onların içinde bulunduğu bağlamlarını ya da durumlarını biçimlendiren ve değiştiren sembollerini kullanarak, kendimizi ve topluluklarımızı tanımladığımız sembolik anlamları; insani güdü ve eylemleri anlamamıza yardımcı olur (Herrick, 2000, s. 225). Retoriğin araştırma alanı da hem belli bir topluluk içindeki uyumu yaratan hem de topluluklar arasındaki bölünmeleri/ayrılıkları koruyan ideolojik özdeşleşmenin sembolik anlamlarıdır (Bizzell ve Herzberg, 1990, s. 900).

Burke'yi takiben gelişen yeni retorik teorisinde Herrick'in (2000) sınıflamasıyla üç yönelimde çalışmalar yapılmıştır. Bunlar; *retoriksel durum, drama/oyun ve anlatı* odaklı çalışmalar; *argüman, dinleyici ve bilim* odaklı çalışmalar ve *söylem, iktidar ve toplumsal eleştiri* odaklı çalışmalardır. İlkinde, Burke, Bitzer, Bormann ve Fisher retoriğin üretildiği sembolik, toplumsal ve kültürel bağlamlar ile retoriğin anlatı yapıları gibi konulara odaklanmışlardır (s. 224). Toulmin, Perelman, Grassi ve Habermas'ın yer aldığı ikinci gruptaki teorisyenler, günlük argümanların mantıksal yapılarını açığa çıkarmaya, belli argümanlar içindeki değerlerin yerlerini göstermeye, belli koşullar altında hangi argümanların en adilane biçimde geliştirilebileceği üzerine bir teori ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu entelektüel çabanın amacı çağdaş toplum için söylem pratikleri geliştirmek ve böylece insanın toplumsal hayatının niteliğini geliştirmektir (s. 196). Üçüncü grupta –doğrudan değil “zımnî olarak” retorik teorisine ilişkisi bulunan (Gaonkar, 2002)- Foucault, Derrida ile feminist araştırmacılar iktidarın doğası, bilginin kaynakları ve toplumsal yaşamın yapıları gibi konular üzerine çalışmışlardır⁵ (Herrick, 2000, s. 248).

⁵ Yukarıda bahsi geçen temel çalışmalar için bkz. Burke, K. (1969a). *Grammar of motives*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press; Burke, K. (1969b). *Rhetoric of motives*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press; Perelman, C. ve Olbrechts-Tyteca, L. (1971). *The new rhetoric. A treatise on argumentation* (J. Wilkinson ve P. Weaver, Çev.). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame

Herrick'in yaptığı sınıflamada Burke ile birlikte birinci grubu paylaşan araştırmacılardan Bitzer (1999, s. 218-219), retorikğin üretildiği bağlama ve duruma odaklanmıştır. Bitzer'e göre retorik durumsaldır. Bu sadece bir konuşmanın geçtiği yerdeki bağlamsal kavrayış demek değildir. Bağlamsal anlam insani iletişimin genel bir koşuludur ve retoriksel durumla aynı anlamda değildir. Retorik, konuşmacı, dinleyici, konu ve iletişimsel amacın etkileşiminden oluşan bir ortamda ortaya çıkar. Retoriksel söylem, kendisini oluşturan/üreten durumdan retoriksel bir karakter temin eder. Buna göre, bir retorikğin ortaya çıkmasını sağlayan bir takım gereklilikler söz konusudur. Buradan hareketle Bitzer, bir durumun retoriksel olmasının anlamını şöyle özetlemiştir: Retorik söylem bir duruma karşılık olarak, bir diğer deyişle, bir soruya cevap olarak ya da bir soruna çözüm olarak ortaya çıkar; bir konuşmaya durum tarafından retorik manâ yüklenir. Bir sorunun, bir cevabın gerekli bir koşulu olarak ortaya çıkması gibi retoriksel durum, retoriksel söylemin gerekli bir koşulu olarak ortaya çıkar. Bir durum kendi gerçekliğini değiştirmeye meyilli bir söylemi ürettiği zaman ve söylem onu davet eden bir duruma uyan bir cevap olarak işlev gördüğü zaman retorikselidir. Dolayısıyla durum bir gerekliliğe karşılık olarak ortaya çıkan retoriksel yanıtı belirler.

Birinci gruptaki bir diğer araştırmacı Bormann, geliştirdiği fantezi teması analizinde, politik kampanyalar ve toplumsal hareketlerin iknâ çalışmalarını retoriksel vizyon içinde keşfetmeye ve analiz etmeye çalışmıştır. Bormann'a göre, büyük grupları kapsayan sembolik inşalar, imgesel retorik dil aracılığıyla paylaşılan fantezilerle inşa edilir (2001, s. 697). Bir retoriksel vizyonun ortaya çıkışı "yeni" tanımlayıcı kavramlarla sağlanır (Bormann, 1973, s. 143-144). Bormann'ın teorisinin asıl çıkış noktası dinleyici, kanal/araç ya da durum değil, mesajdır. Zira Bormann, geniş bir grup insanın paylaştığı, harekete geçmek için gerekli olan ortak motivasyon, duygu ve anlamlandırmalar üzerinde durmuştur. Dolayısıyla mesaj dramatik biçimde kahramanlar, hainler, senaryolar ve sahnelerle doludur (Cragan ve Shields, 1977, s. 274).

Yeni retorik teorisinin başlıca ilgi alanlarından bir diğeri de argümanlardır. Argümantasyon üzerine çalışan retorik teorisyenleri, "rasyonel anlatım krizine mantık, rasyonel konuşma ve argümantasyon üzerine yürüttükleri tartışmalarla yanıt vermeye çalışmış, bu tartışmalarda alternatif bir düşünce, konuşma ve tartışma yolu olarak

Press; Toulmin, S. E. (2003). *The uses of argument*. New York: Cambridge University Press; Bitzer, L. F. (1999). The rhetorical situation. John L. Lucaites, Celeste M. Condit ve Sally Caudill (Ed.), içinde, *Contemporary rhetorical theory a reader* (s. 217-225). New York: The Guilford Press; Bormann, E. G. (1973). The Eagleton Affair: A fantasy theme analysis. *Quarterly Journal of Speech*, 59 (2), 143-159; Fisher, W. R. (1989). *Human communication as narration toward a philosophy of reason value, and action*. University of South Carolina Press; Grassi, E. (2001). *Rhetoric as philosophy: The humanist tradition*, Southern Illinois University Press. Ayrıca bu temel çalışmaların ve retorikğe "zımnî dönüş" olarak adlandırılan teorisyenlerin çalışmalarının anlatıldığı iki temel kaynak için bkz. Bizzell, P. ve Herzberg, B. (1990). *The rhetorical tradition: Readings from classical times to the present*. Boston: Bedford Books of St. Martin's; Herrick, J. (2000). *The history and theory of rhetoric: An introduction*. Boston: Allyn&Bacon.

retoriğe yönelmişlerdir (Özdemir-Taştan, 2012, s. 65).” İkinci gruptaki argümantasyon üzerine çalışan araştırmacılardan Perelman’ın katkısı, Burke’nin ardından retoriğin temel işlevlerini genişletmiştir. Perelman, retoriği teori ve pratik olarak, politik ve diğer insani alanlarda dinleyiciyi inandırmayı ve onu iknâ etmeyi amaçlayan tüm argümantasyonlar biçiminde kavramaktadır (Bitzer, 1981, s. 226). Ahlaki iddiaların, değerler üzerinde çok az uzlaşının olduğu bir kültürde nasıl rasyonel olarak kanıtlanabileceği üzerine düşünen Perelman ve Olbrechts-Tyteca (1971), ahlaki bilginin farklı türden bir bilgi olduğunu varsaymış ve formel mantığın akıl yürütme biçimleri dışında değerler alanındaki akıl yürütme biçimleri üzerine düşünmüşlerdir.

Perelman ve Olbrechts-Tyteca’nın retorik teorisini anlayabilmek için dinleyici teorisine bakmak gereklidir. Retorik, iç içe geçmiş olan dinleyici ve argümantasyon kavramlarından ayrılamaz. Dinleyici onların teorisinde -fikirlere aleni olarak test edilmesi yoluyla- konuşmacıyla eşit rol oynamaktadır (Herrick, 2000, s. 197). Öyle ki, konuşmacı seslendiği dinleyiciyle kurmak zorunda olduğu bağ nedeniyle konuşma/metin dinleyiciye uyumlu biçimde geliştirilir. Perelman (1986-1987, s. 704-705), her kanıtlanmanın inandırmaya çalıştığı ya da seslendiği bir dinleyici kitlesi olduğu için istediği teze katılmada seçme özgürlüğüne sahip bir dinleyici kitlesinin benimsediği varsayılan ya da dinleyicinin geliştirmesi istenen öncüllerden yararlanılabilecek tezleri bilmenin çok önemli olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle konuşmacı dinleyici kitlesinin düşünce ve inançları hakkında bilgi edinmek ve bunları düşünmek durumundadır.

Argümantasyon üzerine çalışan bir diğer teorisyen Toulmin, “analitik argüman karşısında pratik akıl ve pratik argüman”ı savunmuştur (Özdemir-Taştan, 2012, s. 73). Toulmin, felsefi muhakemenin pratik, belirsiz ve olasılıklı konular yerine ideal ve kesinliği olan konulara yaslanmasını eleştirmektedir (Hill, 2000, s. 333). Formel mantığın doğruluğu kurmada olasılıklı argümandan daha üstün görülmemesi gerektiğini savunan Toulmin’in amacı, kesinliği olmayan hukuk, ahlak gibi alanlardaki argümanlara formel mantığın katı yaklaşımını genişletmektir. Buna göre, mantığın klasik yöntemleri bu alanlara uygulanamaz. Toulmin’e göre “gerçek/hakikat” bir topluluğun inandığı şeye göre belirlenerek geliştirilen kriterlere bağlı olan sosyal bir fenomendir (Bizzell ve Herzberg, 1990, s. 914-915). Dolayısıyla Toulmin, argümanların özelliklerinin farklı alanlara göre değişiklik gösterebileceğini, dolayısıyla argümanların “alan-bağımlı” olduğunu belirtmektedir (2003, s. 15). Özetle, Toulmin de Perelman gibi retoriksel bir mantık anlayışını benimsemekte ve herhangi bir argümanın geçtiği bağlam ya da durumun tarihsel, antropolojik değişkenlerinin sistematik mantık çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini söylemektedir (Hill, 2000, s. 332).

Gaonkar (2002, s. 205-206), retoriği genel bir söylem teorisi olarak ya da metin analizlerinde bir eleştiri aracı olarak gören 20. yüzyılın ikinci yarısındaki retoriğe açık dönüşün yanında bir de zımni dönüş olduğunu belirtmiştir. Buna göre, anti-pozitivist bilim paradigmasından yorumsamacı sosyal bilime ve ideoloji ve iktidar çalışmalarına

kadar ortaya çıkan yaklaşımları retoriğe zımnî dönüş olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu dönemde dil üzerindeki çalışmalar, bireylerin ve grupların iktidar/güç kazanmak için iknâ edici söylem ve stratejilere olan ilgisinin canlanmasına yol açmıştır (Herrick, 2000, s. 246). Perelman ve Olbrechts-Tyteca'nın ve özellikle Toulmin'in argümantasyon çalışmalarını izleyerek, argümantasyona dayalı bir "rasyonel uzlaşım"/"iletişimsel rasyonellik" ve buna bağlı bir "ideal konuşma durumu" geliştiren Habermas zımnî dönüşün temsilcilerinden biridir.

Herrick'in yaptığı sınıflamada üçüncü gruptaki *söylem, iktidar ve toplumsal eleştiri* odaklı çalışmaların temsilcileri Foucault ve Derrida da zımnî olarak retorik çalışmaları içerisinde değerlendirilen teorisyenlerdir. Derrida ve Foucault'un çalışmalarında da retorik spesifik olarak yer almamaktadır. Bizzell ve Herzberg (1990, s. 902), Derrida ve Foucault'un retorik teorisiyle ilişkilendirilmesinin nedenini düşünürlerin konumlarının felsefe ile retorik arasındaki asırlık çatışmada retoriksel tarafa uygun olmaları olarak göstermişlerdir. Zira felsefe soyut düşünme ve mutlak doğru hakkında bilgiyi çözümlenmeye çalışıp dili doğru iletişim ya da doğruyu bozan bir araç olarak değerlendirirken, retorik somut insani ilişkiler içindeki olasılıklı bilgiler ve rızanın keşfedilmekten ziyade yaratıldığı üzerinde durmuştur. Dolayısıyla, Bizzell ve Herzberg'e göre, bu çatışmada Foucault ve Derrida'nın bakış açıları açık bir şekilde retoriksel olmasa da, kesin olarak anti-felsefidir. Bu bakımdan Foucault'un söylem çalışmaları ile Derrida'nın yapısöküm teorisi zımnî olarak yeni retorik çalışmaları ile ilişkilendirilmiştir.⁶

⁶ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* (2006) ve *Bilginin Arkeolojisi'nde* (2014) bilginin söylem tarafından yaratıldığını savunmuş ve söylemin toplumsal pratikleri kontrol etme mekanizması ve bilginin denetimi aracılığıyla kurumsal iktidarın korunması olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Pek çok retorik teorisyeni, retoriğin epistemolojik statüsü konusunda da Foucault'un katkısını yazmıştır. Ancak bu katkı bir parçalanma olarak önemlidir. Retorikçiler, felsefi bir soru olarak, retorikle bilgi ilişkisini sorgulamışlardır. Ancak Foucault, bu soruyu genişleterek, söylem-bilgi ilişkisini tarihsel bir soru olarak ele alır (Blair, 1995, s. 155). Dili, bizi eyleme yönelten durumlarımızın bir kavrayışı olarak ele alan Foucault, iktidar kavramını incelerken, iktidar uygulamasından bahsedebilmek için çeşitli ilişkiler, açık stratejiler ve rasyonel teknikler üzerinde durur. Foucault, çağdaş toplumda iktidar kavramını yeniden tanımlayarak retorik ve iktidar arasında bir ilişki olduğunu öne sürer. Ona göre iktidar, bir kişinin diğeri üzerinde kurduğu bir tahakküm değil, uygun koşullar oluştuğunda biri ya da kolektif bir insan topluluğu tarafından diğere uygulanabilme kapasitesidir (Foss, Foss ve Trapp, 2002, s.369). Derrida ise iletişimle, iknâyla ya da söylem yapısıyla bile ilgilenmemiştir. Dildışı hiçbir bilginin olmadığını söyleyen Derrida, bu bakış açısıyla Foucault'a yakındır. Ancak Foucault'dan dili, kendisini ve göndergesel olmasını aşan biçimde ele almasıyla farklılaşır (Bizzell ve Herzberg, 1990, s. 917). Anlamın bir linguistik gönderge olduğu düşüncesinin bir yanlığı olduğunu belirten Derrida'ya göre (2002) metin, görünürde olan göndergesinden uzaklaşarak durumundan ve yazarının niyetinden uzaklaşır. Metni okumayı mümkün kılmayı amaçlayan yorumcuların tersine, Derrida onu okumayı olanaksız kılmak ister. Metnin mesajını kurmada başarılı olduğunu varsaymaz. Bunun yerine, Derrida'nın stratejisi, metnin bir etkide bulunmadığını göstermektir. Kısacası, Derrida metnin anlamını yeniden kurmaz; fakat onun yerine onu söker (*deconstruct*). Sökme (*deconstruction*), yalnızca, metnin işe yararlığına dair nasıl bir duygu verdiğini açığa çıkarmaz, fakat aynı

Üçüncü grup içinde, yeni retorik teorisine en önemli katkıyı feminist araştırmacılar yapmış ve bu katkıyla birlikte bir Feminist Retorik Teorisi ortaya çıkmıştır. Bu dönemde kadınlar, toplumsal bir grup olarak kendi dil kullanımlarını incelemişlerdir. 1970'lerin ortalarından itibaren, çeşitli araştırmacılar kadınların ve erkeklerin dil kullanımlarındaki farklılıklara odaklanmışlardır. Helene Cixous, Julia Kristeva gibi araştırmacıların çalışmalarında retoriksel analiz, iknâ aracılığıyla bilgi yaratan retoriksel eylem olarak işlev görmüştür (Bizzell ve Herzberg, 1990, s. 902).

Önde gelen temsilcileri Karen A. Foss, Sonja K. Foss, Cindy Griffin ve Karlyn Kohrs Campbell olan feminist retorik, kadın savunuculuğunu, ataerkil yapıların analizini, kadınlara özgü iletişim biçimlerini, kadınların dil kullanımlarını, kadınların retorik tarihini yeniden inşa etmeyi, kadınların retoriksel pratiklerini değerlendirmeyi ve kadınların konuşmacı olarak karşılaştıkları belirli durumlara ilişkin eleştirel yöntemler geliştirmeyi kapsar (Campbell, 2001, s. 301). Feminist retorikçilerin alana önemli katkılarından biri, Burke'nin özdeşleşme kavramı ile ilişkili olarak, *davetsel retorik* (*invitational rhetoric*) kavramını kullanmaları olmuştur. 1960'lardaki feminist hareketlerin oluşturduğu bilinç yükseltme gruplarında kadınların argümanlarını ortak akıl yürütme ile ve tümevarımsal olarak geliştirmeleri sonucunda feminist retoriksel perspektif, retoriği iknâ edici bir süreç olarak görmekten uzaklaşmıştır. Foss ve Griffin (1995), buna iknâ yerine "davetsel retorik" demişlerdir. Bu görüşe göre, bir kaynak tarafından iknâ edilme gerekliliği ya da varsayımı kabul edilmemektedir. Davetsel perspektif, konuşmacı ve dinleyici arasında daha eşitlikçi, konuşmanın özünde/doğasında var olan öz-belirlenimcilik temelinde bir ilişki yaratmıştır (Herrick, 2000, s. 265). Feminist retorik teorisyenleri, sistematik olarak retoriksel güce ulaşması engellenen her tür toplumsal grubun retoriksel pratikleriyle de ilgilenmişlerdir. Campbell, bu grupları güçlendirmeye motive edecek olan retoriksel tekniklerin farklı olduğunu savunmuştur. Böylece feminist perspektif, kadın olmayanları da içerecek biçimde toplumsal ve entelektüel bir gündemi olan bir retorik yönelim olarak alanını genişletmiştir (Herrick, 2000, s. 263).

20. yüzyılın ikinci yarısının başlarında, retoriğin hayatın somut, pratik sorunlarına yönelik konularla ilgilenmesi, dinleyicinin verili/belirlenmiş iknâ edilmesi gereken bir öge olmaktan çıkıp konuşmacıyla aynı derecede önem kazanmaya başlamasını takiben, 1960'larla beraber ortaya çıkan siyasal ve toplumsal gelişmeler de yeni retorik teorisinin gelişimini etkilemiştir. 1965'ten itibaren yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışıyla

zamanda bu yanılısamayı kasıtlı olarak devam ettiren retoriksel aygıtlara sahip olduğu bulunabildiği sürece, metnin kendisine karşı nasıl işe yaradığını da açığa çıkarır (Hoy, 1997, s. 59-60). Bu bakımdan yapısöküm teorisi çağdaş retorik teorisyenleri tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Ancak Herrick, "Derrida'nın yaklaşımı retorikle nasıl ilişkilidir?" sorusunu sorarak, bu soruyu şöyle yanıtlamıştır: Retorik bize metinlerin kasıtlı yapılarını gösterirken, Derrida ve yapısöküm herhangi bir yazılı metinde eksiksiz, kasıtlı ya da bilinçli olarak anlamları kontrol edebilen bir yazar olmadığını gösterir. Bu anlamda, yapısöküm ya retorik çalışmalarının karşısında yer alır ya da belki, yeni retorik geleneği içinde açılan yeni bir yolun en ileri boyutudur (2000, s. 255-258).

beraber sosyal bilimlerde söylem, bilgi ve ideoloji odaklı çalışmalar retorik teorisine önemli katkılar sağlamıştır.

Retoriksel Metnin Genişlemesi: Eleştirel-Retoriksel Etnografi ya da Retoriksel Alan Çalışmaları

Yeni retorik çalışmalarının yeni toplumsal hareketlere ve yeni faillere yönelimi retorik alanının alan temelli çalışmalara doğru genişlemesini sağlamıştır. Özellikle yükselen toplumsal hareketlerin söylemleri üzerine yapılan çalışmaların toplumsal hareketler retorik alanı olarak bir alan yaratması ve feminist retorik araştırmacılarının çalışmaları, retorik alanı yalnızca yazılı/tarihsel metinlerin çalışıldığı bir alan olmaktan çıkararak retorik alanın ortaya çıktığı ana odaklanan çalışmaların üretilmesine olanak tanımıştır.

McKerrow ve St. John (2009, s. 321), yeni/eleştirel retorik çalışmalarının önemli özelliklerinden birinin, formel ya da kurala dayalı olmayan, değişken ve esnek yönelimli yöntemler kullanabilmeye uygun olması olduğunu belirtmişlerdir. Bu yönelimlerin başlıca gelişmelerinden biri araştırmacıların nitel araştırma tekniklerini retorik çalışmalarında kullanmaları olmuştur (Middleton, Senda-Cook ve Endres, 2011, s. 386).

Bu alandaki çalışmaların yeni bir yönetsel ve teorik perspektif sağladığının altının çizilmesi ve yeni isimlerle adlandırılmaya çalışılması 2011 yılında yayınlanan iki makale ile gerçekleşmiştir. Bu konudaki öncülüğü Aaron Hess *Eleştirel-Retoriksel Etnografi (Critical-Rhetorical Ethnography: Rethinking the Place and Process of Rhetoric)* başlıklı makalesi ile yapmıştır. Hess (2011), makalesinde retorik araştırmacılarının yazılmış/yayınlanmış/konuşulmuş metinler üzerine yaptıkları analizlere alternatif olarak, konuşmanın/metnin üretildiği/yayıldığı alanın kendisine ait özelliklerini deneyimleyerek ve gözlemleyerek yapılabilecek bir analizin önemine dikkat çekmiştir. Yeni retorik araştırmalarındaki eleştirel dönüşün yerel/yerli olana yönelimini etnografik araştırma yöntemleriyle ilişkilendiren Hess, buradan hareketle önerdiği teorik ve yönetsel perspektifi makalesi kapsamında yaptığı alan araştırması örnekleriyle desteklemiştir. Hess, katıldığı sağlık savunuculuğu hareketlerinde doğrudan karar alma süreçlerinde ve savunuculuk aktivitelerinde bulunmuş ve bu süreçlerde yaşadığı bütün deneyimlerini ve yaptığı görüşmeleri kaydetmiştir. Hess (2011, s. 148), bu araştırma deneyiminden de yola çıkarak önerdiği eleştirel-retoriksel etnografinin, yalnızca metin analizi ile elde edilemeyecek retoriksel yapıları keşfetme olanağı sağladığını, bu anlamda alandaki metni üreten, yayan ve savunanların kavrayışlarını, sınıf, cinsiyet, etnisite gibi unsurların metnin üretimi, yayımı ve/veya savunuculuğu üzerindeki etkilerini daha iyi anlayabilmeyi mümkün kıldığını söylemiştir.

Hess'in ardından Michael Middleton, Samantha Senda-Cook ve Danielle Endres (2011) aynı yıl yazdıkları makalede (*Articulating Rhetorical Field Methods: Challenges and Tensions*) eleştirel/yeni retorik araştırmalarındaki nitel araştırma yöntemlerini kullanan

çalışmaları inceleyerek, bu çalışmaların bir yöntem olarak kavramsallaştırılmadığına dikkat çekmişlerdir. Hess'in öncü çalışmasının ardından araştırmacılar, retorik araştırmaları içindeki bu yönelimi bu kez *retoriksel alan çalışmaları (rhetorical field methods)* olarak adlandırmışlardır.

Eleştirel retorik analizlerinde incelenen konuşmanın/metnin üretildiği koşullar, konuşmanın ortaya çıkarmaya çalıştığı anlamlar bakımından önemli görülmektedir. Middleton, Senda-Cook ve Endres (2011, s. 391-392), retoriği sosyal pratiğin bir parçası olarak gören bilim insanlarından (Bourdieu, 2005; Chouliaraki ve Fairclough, 1999; de Certeau, 2009; Fairclough, 2001; Rufo, 2003) hareketle, retoriği yalnızca metinle değerlendirmek yerine, metnin ve anlamın üretildiği maddi bağlamlar, toplumsal ilişkiler, kimlikler, bilinçler/anlayışlar ve anlamı üreten konuşmacılar ve dinleyiciler arasında birlikte inşa edilen (birbiriyle ilişkili) retoriksel eylemlerin bir birleşimi olarak değerlendirmek gerektiğini söylemektedir. Buradan hareketle, yakın zamanda retorik üzerine çalışan araştırmacıların benimsemeye başladığı, retoriği doğal ortamında (in situ) incelemeyi sağlayan katılımlı gözlem gibi yöntemlerin kullanıldığı retoriksel alan çalışmalarının, çeşitli özdeşlikler ve anlamlandırmalarla biçimlenen "*güncel*" retorik ("*live*" rhetoric) hakkında daha detaylı veri sağladığını vurgulamışlardır.

Eleştirel retorik analizleri, performans çalışmaları (performance studies) ve etnografi araştırmalarının pratik ve teorik bir sentezi olarak retoriksel alan çalışmaları, önceden gerçekleşmiş/yazılmış konuşmalar/metinler üzerine değil, güncel retoriği (live rhetorics) anlayabilmek için yürütülmektedir. Mekânın ürettiği anlamlar, fiziksel koşullar, etkileşim içindeki birey ve topluluklar, "an"a bağlı seçimler retoriksel alan çalışmalarının odaklandığı konulardır (Middleton, Senda-Cook ve Endres, 2011, s. 388). Bu bağlamda, retoriksel alan çalışmaları, retoriğin doğal ortamında karmaşık ve tartışmalı durumlarına odaklanarak, sosyal bir pratik olarak nasıl meydana geldiğini gösterme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla bu yaklaşım metnin resmedildiği kadar basit olmadığını savunmaktadır (Middleton, Senda-Cook ve Endres, 2011, s. 402).

Middleton, Senda-Cook ve Endres'in makalelerinde sıraladıkları nitel araştırma yöntemlerini kullanan bu alandaki çalışmalar, toplumsal hareketlerin eylemlerinden (Katriel, 1987; McCormick, 2003; Pezzulo, 2003; Sprain, Norton ve Milstein, 2009; Endres, Sprain ve Peterson, 2009; Garlough, 2012) çeşitli anma mekânlarının ürettiği retoriğe (Blair, Jappeson ve Pucci, 1991; Katriel, 1993; Dickinson, Ott ve Aoki, 2005; 2006; Hasian ve Wood, 2010) ve çeşitli siyasal kampanyalara (Benson, 1981; Simonson, 2010) kadar farklı alanlara yayılmıştır. Bu çalışmalardan birkaçını örneklemek gerekirse, örneğin, Dickinson, Ott ve Aoki (2005), bir tarih müzesi olan Buffalo Bill Müzesi'nin beyazlık ve erkekliği yeniden ürettiği iddiasından yola çıkarak, mekânın retoriğini incelemişlerdir. Araştırma kapsamında her bir araştırmacı, iki haftalık gözlemlerde bulunarak müzede 20 saat geçirmiştir. Araştırmacılar, katılımlı gözlemin yanında müzenin arşiv defterinden notlar almışlar ve müze yetkilileriyle görüşmeler yapmışlardır. Tarih müzelerinin

toplumsal/kolektif bellek ve ulusal kimlik inşasını sağlayan retoriksel işlemlere sahip mekânlar olarak ele alındığı çalışmada, Buffalo Bill müzesinin Anglo-Amerikanlar'la yerli Amerikanlar arasındaki şiddetli çatışmayı karnavalize ettiği görüşü ortaya konulmuştur. Dickinson, Ott ve Aoki (2006), daha sonra bir Amerikan yerlileri müzesinin retorisi üzerine yaptıkları çalışmada da yine katılımlı gözlem tekniği ile veri toplamışlar ve bu çalışmalarında tarihsel ve deneysel alanlar olarak müzeleri retoriksel bir metin olarak ele almışlardır.

Sprain, Norton ve Milstein (2009) ise toplumsal hareketlerin imaj politikalarındaki retorik kullanımlarına odaklandıkları çalışmalarında, "Toplumsal hareketlerin inşasında imaj politikalarını kullanmanın önemi nedir?" sorusunu cevaplandırabilmek için çevreci bir hareketin faaliyetlerini incelemişlerdir. Bu doğrultuda, grubun bazı eylemlerinde katılımlı gözlemci olarak bulunmuş, katılımcılarla görüşmeler yapılmış, yapılan konuşmalar, bu eylemlerin medyada yer alma biçimi, organizatörler tarafından oluşturulan eylem raporları analiz edilmiştir. Katriel de (1987) İsrail gençlik hareketlerinin ABD'de yaptığı geleneksel ateş gösterilerinin ürettiği retorik etkiyi incelemiş; bunun için ateş gösterilerine katılmış, bu etkinliklerdeki gençlerle görüşmüş ve İsrail gençlik hareketleriyle ilgili belgeleri incelemiştir.

Simonson (2010), 2008'deki ABD Başkanlık Seçimlerinde Barack Obama'nın kampanyasında 12 gün bizzat çalışarak tam katılımlı gözlem yapmış ve kampanyanın retorisinin doğal ortamında nasıl üretildiğini araştırmıştır. Telefon görüşmeleri, stant çalışmaları, kapı-kapı oy isteme çalışmaları gibi çeşitli etkinlikler ve toplantılar içinde bulunarak gözlem yapan Simonson, McGee'nin (1975) "performatif eleştirelilik" kavramından ve Benson'un öncü çalışmasından esinlenmiştir. Benson, 1981 yılında yayınlanan çalışmasında, ABD'de bir Kongre üyesi aday için çektiği reklam filmleri sürecinde yaşadıklarını, oto-etnografik bir tarzda anlatarak eleştirisini yapmıştır.

Yeni/eleştirel retorik alanında Türkçe literatürdeki çalışmalara bakıldığında ise alanda az sayıda çalışma bulunduğu görülmektedir. Bu çalışmalardan biri İnan Özdemir'in (2005) 1980 sonrasında TBMM'deki iletişim özgürlüğü konusunda yapılan tartışmaları incelediği yüksek lisans tezidir. Bir başka yüksek lisans tezi olan Emel Uzun'un (2008) çalışması ise Turgut Özal'ın Cumhurbaşkanlığı dönemi konuşmalarında demokrasi retorisini incelemiştir. Türkçe literatürdeki diğer çalışmalar Halise Karaaslan-Şanlı'nın (2010) 1980'lerden itibaren gelişen politik retorik yaklaşımlar temelinde, Hasan Ali Yücel'in konuşmalarını ulusal kimlik inşası bağlamında incelediği doktora tezi ile Özdemir-Taştan'ın (2012) toplumsal hareketler retorisi bağlamında, retoriksel bir durum olarak ele aldığı 1970'li yıllarda faaliyet gösteren Devrimci Yol dergisinin retorisini incelediği doktora tezidir. Türkçe literatürdeki bu öncü çalışmalar, yeni retorinin analiz perspektifinin bir gerekliliği olan bağlamsal kavrayışı benimsemiş ve analizlerinde bu kavrayışın önemine dikkat çekmişlerdir (Özdemir, 2005, s. 17-18; Uzun, 2008, s. 82; Karaaslan-Şanlı, 2012, s. 32; Özdemir-Taştan, 2012, s. 20). Örneğin Uzun (2008, s. 82),

çalışmasında eleştirel retorik analizi gereği konuşmaların, konuşmanın kendisi, konuşmacı ve konuşmanın yapıldığı yer bağlamında bir arada değerlendirilmesi gerektiğini belirterek, bağlamsal özelliklerin konuşmanın retoriksel yapısını değiştirdiğine vurgu yapmış ve yaptığı analizde, öncelikle Turgut Özal'ın konuşmalarının geçtiği ortamların/mekânların özelliklerini açıklamaya girişmiştir. Aynı şekilde Karaaslan-Şanlı da (2012, s. 32), eleştirel retorik analizlerinde bağlamsal unsurların daha vurgulu biçimde ele alındığını hatırlatarak, çalışmasında Hasan Ali Yücel'in konuşmalarının geçtiği mekânların özelliklerini anlatmıştır. Özdemir-Taştan ise (2012, s. 20; 27) Bitzer'e atıfta bulunarak, retoriksel iletişimin durumsallığına, bir diğer ifade ile retoriksel iletişimin gerçekleştiği andaki durumuna ve bu anın gerekliliklerine işaret ederek, Devrimci Yol dergisinin retorikini incelediği çalışmasında, derginin faaliyet gösterdiği 1970'li yılları retoriksel bağlam olarak ele almış ve analizine bu dönemin ekonomik, politik ve toplumsal özelliklerini açıklayarak başlamıştır.

Türkçe literatürdeki bu öncü çalışmaların ardından, bu makalenin yazarının yaptığı doktora tezinde, retorikğin üretildiği anı doğrudan deneyimleyerek, bağlamsal özelliklere dair daha derinlikli veri elde edebilme olanaklılığını araştırma niyetiyle üretilmiş/yaşanmış retoriksel metinlerin yerine güncel retoriğe odaklanılmıştır. *Retoriksel alan çalışmaları*nı takip eden söz konusu çalışmada (Ünlü, 2016), 2014 Cumhurbaşkanlığı Seçimine katılan üç adayın (Recep Tayyip Erdoğan, Ekmeleddin İhsanoğlu, Selahattin Demirtaş) seçim kampanyalarında üretilen retorik ele alınmıştır. Cumhurbaşkanlığı Seçimini retoriksel durum olarak ele alan çalışma, kampanyaların tamamını retoriksel bir metin olarak değerlendirmiştir. Adayların seçim kampanyaları kapsamında düzenlenen, kampanya tanıtım toplantıları, araştırma kapsamına alınan miting konuşmaları ve resmi propaganda konuşmaları retoriksel analiz için seçilmiştir. Çalışmada, seçilen üç ilde (Diyarbakır, İstanbul, İzmir) adayların gerçekleştirdikleri miting ya da şehir gezi ve toplantılarında⁷ bulunarak katılımlı gözlem tekniğiyle veri toplanmış, kampanyaları hazırlayan, yürüten çalışanlarla derinlemesine görüşmeler yapılmış ve adayların konuşma metinleri ile birlikte tüm bu verilerin eleştirel retorik analizi gerçekleştirilmiştir. Böylece araştırmacının retorikğin üretildiği doğal ortama bizzat katılımıyla ve doğrudan retoriği üreten aktörlerin de araştırmanın bir parçası olmasıyla üretilen retoriğe ilişkin –örneğin, miting alanlarının organizasyonu, düzenlenişi, denetimi, dinleyici tepkisinin ve katılımının özellikleri, konuşmacının konuşma metnindeki inşasının yanında alandaki inşası gibi- yazılı olmayan/sözle ifade edilmemiş bağlamsal veriler elde edilmiştir.

⁷ Adaylardan Ekmeleddin İhsanoğlu miting yapmadığı için, belirtilen illerde yaptığı şehir gezileri ve toplantılarında gözlem yapılmıştır.

Alan Temelli Dönüşün Teorileştirilmesi: Katılımcı Eleştirel Retorik

Hess'in eleştirel-retoriksel etnografisi ile Middleton, Senda-Cook ve Endres'in, retoriksel alan çalışmalarını ilk kez adlandırdıkları çalışmalarının ardından bu dört araştırmacı bir araya gelerek alanda pek çok araştırma örneği olan, ancak adı konulmuş bir yöntem olarak var olmayan bu yönelimi teorileştirmeye karar vermişlerdir. Araştırmacılar, bunu yaparken alanda var olan çalışmaların yanında kendi araştırma deneyimlerinden de bu teorileştirme girişiminde yararlanmışlardır. Retorik teorisi içinde yakın dönemde yaygınlaşmaya başlayan alan-temelli dönüş (field-based turn) içindeki retorik araştırmacıları, mekânların/alanların retoriksel etkileşim içinde nasıl mübadele edildiğini, mekânların/alanların kendisinin retoriksel olarak o mekânların/alanların "yerlileri" tarafından yaratılmasında nasıl rol oynayabileceğini araştırmışlardır. Middleton, Hess, Endres ve Senda-Cook hazırladıkları kitaplarında (2015), bu yönelimi *katılımcı eleştirel retorik (participatory critical rhetoric)* olarak kuramlaştırmışlar ve bunun temel üç varsayımından bahsetmişlerdir. Buna göre katılımcı eleştirel retorik, retoriksel bir analize sağlayacağı katkılar için başlıca varsayımları şöyledir;

Metin toplumsal pratikler, edimler (performances) ve bağlamlar içine gömülüdür. Dolayısıyla, alan araştırmasının alan notları ve diğer dokümanlardan oluşan bileşenleri metni oluştururken, bunlar bir sosyal ve retoriksel sahnenin karmaşık doğasının sadece kısmi bir kavrayışıdır ve metnin doğal ortamında, belirli bir süre içinde nasıl üretildiği ve inşa edildiği katılımcı eleştirel retorikle ortaya çıkarılabilir (s. 15).

Katılımcı bir epistemoloji retoriksel teori ve eleştiriyi genişletir. Böylece içeridekilerin/yerlilerin perspektifine ve retorikğin nasıl ve neden icra edildiğine yönelik bilgi elde edilir (s. 18).

Katılımcı eleştirel retorik ile retoriksel ifşa kesişimsel bir kavrayış olarak ele alınır. Sadece basit olarak kelimelerden oluşmayan retorikğin sergilendiği anda katılımcı bir yöntemle orada bulunan araştırmacı, kelimeler, mekânlar, bedenler ve bağlamlar arasındaki karmaşık kesişim noktalarının ortaya çıkarılmasını sağlar (s. 19).

Dolayısıyla katılımcı eleştirel retorik, retoriksel eleştirinin dikkatinden uzun yıllar dışlanmış olan günlük hayatın içindeki günlük retoriksel pratiklerin işleyişine odaklanmaktadır. Bu bağlamda retoriksel yapıların ortaya çıktığı doğal ortamında her türlü bileşeni irdeleyebilmek için geniş bir teorik ve metodolojik perspektif sunmaktadır. Bu yöntemle araştırmacı, retoriksel süreçlere tam katılım sağlayarak retorikği üretenlerden biri de olabilmekte ya da yalnızca katılımlı gözlem tekniğiyle gözlemlediklerini de veri olarak kullanabilmektedir. Dolayısıyla bu yöntemi geliştiren araştırmacılar Middleton vd. (2015, s. xxii), katılımcı eleştirel retorikği önceden belirlenmiş

araçları ya da katı kuralları olan bir yöntem değil, daha çok retoriksel söylemi üretenlerin kavrayışlarını ve retoriksel üretim süreçlerinin doğal ortamındaki işleyişlerini ortaya çıkarmayı sağlayan esnek bir yöntem olarak tanımlanmışlardır.

Bu anlamda katılımcı eleştirel retorik, güncel (lived) retorikleri doğal ortamında irdeleyebilmek için, eleştirel retorik analizlerine teorik bir ilave olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, diğer retorik analizleri dışlayan bir yönelim değil, daha çok, ancak alan araştırması ile incelenebilmesi mümkün olan günlük, güncel, yerli/yerel ve kişisel retoriksel pratiklerin analizi için eleştirel retorik analizlerine yapılmış bir katkıdır. Böylelikle bu yöntem, nitel araştırma yöntemleri, etnografik yöntemler ve performans çalışmalarının yöntemleri ile metin, bağlam, retor/konuşmacı arasındaki ilişkiyi daha iyi kavramayı sağlamaktadır (Middleton vd., 2015, s. 159-160).

Sonuç

Retoriğin anlamının ve alanının genişlemesi retorik araştırmacılarının çalışma alanlarının da çeşitlenmesini sağlamıştır. Yeni retorik araştırmacıları toplumsal hareketlerin retoriğinden mekânların ürettiği retoriğe, kamusal konuşmalardan siyasal kampanyalara kadar her türlü konuyu çalışma alanı olarak seçmişlerdir. Yeni retorik araştırmacıları bu farklı alanlara yayılan çalışmalarında retoriğin üretildiği an ve bağlam üzerinde önemle durmuşlardır. Dolayısıyla bu yönelim, geçmişte (üretilmiş) olan retoriksel metin analizlerinin yanında, retoriğin üretildiği anda ve mekânda bulunarak yapılan analizlerin (live-güncel retorik) çoğalmasına neden olmuştur.

Middleton, Hess, Endres ve Senda-Cook yapılan bu araştırmaları incelemiş, nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı, araştırmacının retoriğin üretildiği ana katıldığı bu yönelimi teorileştirerek buna Katılımcı Eleştirel Retorik adını vermişlerdir. Araştırmacılara göre, Katılımcı Eleştirel Retorik, yeni retorik araştırmalarında benimsenen retorik analizleri dışlamayan, onları genişleten, esnek ve üretilen retoriği doğal ortamında ve üretildiği anda inceleyebilmeyi olanaklı kılan araştırma yöntemlerinin bütünüdür. Buna göre, retoriğin ortaya çıktığı an, içinde üretildiği mekân, bu mekânın içindekiler ve hatta retorik araştırmacısının bizzat kendisi retoriksel metnin birer parçası olarak görülmektedir. Dolayısıyla, katılımcı eleştirel retorik, eleştirel retorik analizleri ile çeşitli alanlarda özgün araştırmalar yapılabilmesi için araştırmacılara geniş bir perspektif sunmaktadır.

Eleştirel retorik analizini benimseyen birçok araştırma, retoriğin ortaya çıktığı “genel” siyasal, toplumsal, kültürel koşulların anlatılmasıyla ve üretildiği bağlamsal özelliklerin “an”ın meydana getirdiği/getirebileceği belirli özelliklerden kopuk biçimde açıklanmasıyla sınırlı kalmaktadır. Özdemir-Taştan’ın (2012, s. 18-21) sıralamasıyla retoriksel iletişim perspektifinin temel özellikleri; olumsal olması, konuşmacı ve dinleyicilerin iletişim anındaki durumlarına odaklanması, etkileşimi ve konuşmacı-dinleyici arasındaki duygudaşlığı önemseyen ve gerektiren bir niteliğe sahip olması ile

konuşmacı ve dinleyicinin içinde bulunduğu durumu değiştirebilecek birer fail olarak ele alınmasıdır. Dolayısıyla, retoriksel iletişim perspektifinin sıralanan bu özellikleri ile uyumlu biçimde, retorikğin sadece yazılan metinden, hatta geniş bir ifade ile içinde bulunduğu toplumsal koşulların ürünü olarak ortaya çıkan bir metinden ibaret olmadığını vurgulayan katılımcı eleştirel retorik, retorikğin doğrudan doğal ortamına olan bir katılımla, anın koşullarına ve aktörlerine bağlı olarak nasıl inşa edildiğini, işletildiğini, geliştirildiğini ortaya çıkarabilecek metodolojik bir açılım sağlamaktadır.

Kaynakça

- Benson, T. W. (1981). Another shooting in cowtown. *Quarterly Journal of Speech*, November 1981, 347-406.
- Bitzer, L. F. (1981). Political rhetoric. Dan Nimmo ve Keith R. Sanders (Ed.), içinde, *Handbook of political communication* (s. 225-248). Beverly Hills, Calif.: Sage Publications.
- Bitzer, L. F. (1999). The rhetorical situation. John L. Lucaites, Celeste M. Condit ve Sally Caudill (Ed.), içinde, *Contemporary rhetorical theory a reader* (s. 217-225). New York: The Guilford Press.
- Bizzell, P. ve Herzberg, B. (1990). *The rhetorical tradition: Readings from classical times to the present*. Boston: Bedford Books of St. Martin's.
- Blair, C. (1995). Symbolic action and discourse: The convergent/divergent views of Kenneth Burke and Michel Foucault. Bernard L. Brock (Ed.), içinde, *Kenneth Burke and contemporary European thought rhetoric in transition*. (s. 119- 165). Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Blair, C. Jappeson, M. S. ve Pucci, E. (1991). Public memorializing in postmodernity: The Vietnam Veterans Memorial as prototype. *Quarterly Journal of Speech*, 77, 263-288.
- Bormann, E. G. (1973). The Eagleton Affair: A fantasy theme analysis. *Quarterly Journal of Speech*, 59 (2), 143-159.
- Bormann, E. G. (2001). Rhetorical vision. *Encyclopedia of rhetoric* (s. 697-701). Thomas O. Sloane (Ed). New York: Oxford University Press.

- Bourdieu, P. (2005). *Pratik nedenler. Eylem kuramı üzerine* (H. Uğur Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Burke, K. (1966). *Language as symbolic action: Essays on life, literature, and method*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Burke, K. (1969a). *Grammar of motives*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Burke, K. (1969b). *Rhetoric of motives*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Campbell, K. K. (2001). Feminist rhetoric. Thomas O. Sloane (Ed.), içinde, *Encyclopedia of rhetoric* (s. 301-309). New York: Oxford University Press.
- Campbell, K. K. (2001). Modern rhetoric. Thomas O. Sloane (Ed.), içinde, *Encyclopedia of rhetoric* (s. 498-509), New York: Oxford University Press.
- Chouliaraki, L. ve Fairclough, N. (1999). *Discourse in late modernity: Rethinking critical discourse analysis*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press.
- Cragan, J. F. ve Shields, D. C. (1977). Foreign policy communication dramas: How mediated rhetoric played in Peoria in campaign'76. *Quarterly Journal of Speech*, 63(3), 274-289.
- Çebi, M. S. (2008). Sembolik/retoriksel eylem olarak dilin anlam inşasındaki aracılık işlevi. *Selçuk İletişim*, 5 (2), 183-198.
- de Certeau, M. (2009). *Gündelik hayatın keşfi 1: Eylem, uygulama ve üretim sanatları* (L. Arslan Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Derrida, J. (2002). *Writing and difference* (A. Bass, Çev.). London, New York: Routledge.
- Dickinson, G., Ott, B. L. ve Aoki, E. (2005). Memory and myth at the Buffalo Bill Museum. *Western Journal of Communication*, 69 (2), 85-108.
- Endres, D., Sprain, L. ve Peterson, T. R. (2009). *Social movement to address climate change local steps for global action*. New York: Cambria Press.

- Fairclough, N. (2001). Critical discourse analysis as a method in social scientific research. Ruth Wodak ve Michael Meyer (Ed.), içinde, *Methods of critical discourse analysis* (s. 121–138). London: Sage Publications.
- Foss, S. K., Foss, K. A. ve Trapp, R. (2002). *Contemporary perspectives on rhetoric*. Long Grove, Il.: Waveland Press.
- Foss, S. K. ve Griffin, C. (1995). Beyond persuasion: A proposal for an invitational rhetoric. *Communication Monographs*, 62(1), 2-18
- Foucault, M. (2006). *Kelimeler ve şeyler* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2014). *Bilginin arkeolojisi* (V. Urhan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gaonkar, D. P. (2002). İnsan bilimlerinde retoriğe dönüş üzerine düşünceler. Hüsamettin Arslan, (Der. ve Çev.), içinde, *Retorik, hermeneutik ve sosyal bilimler insan bilimlerinde retoriğe dönüş* (s. 191-217). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Garlough, C. (2012). Grassroots political communication in India: Women's movements, vernacular rhetoric and street play performance. Holli A. Semetko ve Margaret Scammell (Ed.), içinde, *The SAGE Handbook of political communication* (s. 484-492). London: Sage.
- Gill, A. M. ve Whedbee, K. (1997). Rhetoric. Teun A. van Dijk (Ed.), içinde, *Discourse as structure and process. Discourse studies: Multidisciplinary introduction vol. 1* (s. 157-184). Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Hasian, M. ve Wood, R. (2010). Critical museology, (Post)colonial communication, and the gradual mastering of traumatic pasts at the Royal Museum for Central Africa (RMCA). *Western Journal of Communication*, 74 (2), 128–149.
- Heath, R. L. (2001). Identification. Thomas O. Sloane (Ed.), içinde, *Encyclopedia of rhetoric* (s. 375-377). New York: Oxford University Press.
- Herrick, J. A. (2000). *The history and theory of rhetoric: An introduction*. Boston: Allyn&Bacon.

- Hess, A. (2011). Critical rhetorical ethnography: Rethinking the place and process of rhetoric. *Communication Studies*, 62 (2), 127-152.
- Hill, L. L. (2000). Stephen E. Toulmin (1922-). Michael G. Moran ve Michelle Ballif (Ed.), içinde, *Twentieth-century rhetorics and rhetoricians: critical studies and sources* (s. 331-336). Westport, CT: Greenwood.
- Hoy, D. (1997). Jacques Derrida. Quentin Skinner (Der.), içinde, *Çağdaş temel kuramlar* (A. Demirhan, Çev.) (s. 57-89). Ankara: Vadi Yayınları.
- Karaaslan-Şanlı, H. (2010). Milli şef dönemi Maarif Vekili Hasan-Ali Yücel'in politik konuşmalarında ulusal kimliğin inşası ve yurttaş terbiyesi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Karaaslan-Şanlı, H. (2012). Karaaslan-Şanlı, H. (2012). *Hasan Ali Yücel konuşmaları ulusal kimlik inşası ve politik retorik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Katriel, T. (1987). Rhetoric in flames: Fire inscriptions in Israeli Youth Movement Ceremonials. *Quarterly Journal of Speech*, 73, 444-459.
- Katriel, T. (1993). Our future is where our past is: Studying heritage museums as ideological and performative arenas. *Communication Monographs*, 60, 69-75.
- Maigret, E. (2012). *Medya ve iletişim sosyolojisi* (H. Yücel, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- McCormick, S. (2003). Earning one's inheritance: Rhetorical criticism, everyday talk, and the analysis of public discourse. *Quarterly Journal of Speech*, 89 (2), 109-131.
- McGee, M. C. (1975). In search of the people: A rhetorical alternative. *Quarterly Journal of Speech*, 61 (3), 235-249.
- McKerrow, R. E. ve John, J. St. (2009). Critical rhetoric and continual critique. Jim A. Kuypers (Ed.), içinde, *Rhetorical criticism: Perspectives in action* (s. 321-340). Lanham, MD: Lexington Books.
- Middleton, M. K., Senda-Cook, S. ve Endres, D. (2011). Articulating rhetorical Field methods: Challenges and tensions. *Western Journal of Communication*, 75 (4), 386-406.

- Middleton, M., Hess, A., Endres, D., Senda-Cook, S. (2015). *Participatory critical rhetoric. Theoretical and methodological foundations for studying rhetoric in situ*. London: Lexington Books.
- Özdemir, İ. (2005). İletişim özgürlüğü retoriği: 1980 sonrası Türkiye Büyük Millet Meclisi tartışmalarında iletişim özgürlüğü. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Özdemir-Taştan, İ. (2012). Devrimci Yol'un retoriği: Devrimci Yol dergisinde bir kurtuluş ve gelecek tasavvuru olarak devrim. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora tezi.
- Perelman, C. (1986-1987). Hukuksal uslamlama ve hukuk mantığı (T. Ballıgil, Çev.). *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 1-4(52), 701-724.
- Perelman, C. ve Olbretchs-Tyteca, L. (1971). *The new rhetoric. A treatise on argumentation* (J. Wilkinson ve P. Weaver, Çev.). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Pezzulo, P. C. (2003). Resisting 'National Breast Cancer Awareness Month': The rhetoric of counterpublics and their cultural performances. *Quarterly Journal of Speech*, 89 (4), 345-365.
- Rufo, K. (2003). Rhetoric and power: Rethinking and relinking. *Argumentation and Advocacy*, 40, 65-84.
- Simons, H. W. (2004). The rhetorical legacy of Kenneth Burke. Walter Jost ve Wendy Olmsted (Ed.), içinde, *A companion to rhetoric and rhetorical criticism* (s. 152-167). Oxford: Blackwell Publishing.
- Simonson, P. (2010). The streets of Laredo: Mercurian rhetoric and the Obama campaign. *Western Journal of Communication*, 74 (1), 94-126.
- Sprain, L., Norton, T. ve Milstein, T. (2009). Step it up and image politics in the Pacific Northwest. Danielle Endres, Leah Sprain ve Tarla Rai Peterson (Ed.). *Social movement to address climate change local steps for global action* (s. 281-308). New York: Cambria Press.

- Toulmin, S. E. (2003). *The uses of argument*. New York: Cambridge University Press.
- Uzun, E. (2008). Demokrasi retoriği: VIII. Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın konuşmalarında demokrasi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ünlü, Ç. Y. (2016). 2014 Cumhurbaşkanlığı seçiminde retoriksel stratejiler. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Warnock, T. (2000). Kenneth Duva Burke (1897-1993). Michael G. Moran ve Michelle Ballif (Ed.), içinde, *Twentieth-century rhetorics and rhetoricians: Critical studies and sources* (s. 75-89). Westport, CT: Greenwood.

DAN PAGIS'İN ŞİİRİNDE BİR İLETİŞİM ARACI OLARAK SESSİZLİK

Arus Yumul*

Öz

Romanya doğumlu İsraili şair ve bir Holokost sağ kalanı Dan Pagis'in (1930-1986) en iyi bilinen eseri kısa, yoğun ve çok katmanlı bir Holokost şiiri olan "Mühürlü Bir Tren Vagonunda Kurşun Kalemle Yazılmıştır" şiiridir. Kutsal Kitaba, Havva ile Adem'e, Kabil ile Habil'e gönderme yapan ve evrensel bir mesaj taşıyan bu tamamlanmamış şiir, okuyucularını Havva'nın aslı kalan, ifade edilmemiş mesajını tamamlamaya ve bu mesajı başkalarına iletmeye davet eder. Sessizlik, Pagis'in söylenemez ve tarif edilemez olanı ifade etme yoludur. Bu sessizlik, sözden daha yüksek sesle konuşan, daha derin ve oldukça etkileyici bir sessizliktir. Bu yazı Adorno'nun "Auschwitz'den sonra artık şiir yazılamaz" ifadesi bağlamında Pagis'in şiirini incelemektedir.

Anahtar Terimler

Dan Pagis, Theodor W. Adorno, sessizlik, şiir, Holocaust.

* Prof. Dr., İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, arus.yumul@bilgi.edu.tr
Makalenin Geliş Tarihi: 18/02/2018. Makalenin Kabul Tarihi: 27/04/2018

SILENCE AS A MEANS OF COMMUNICATION IN THE POETRY OF DAN PAGIS

Abstract

Dan Pagis (1930-1986), the Romanian born Israeli poet and Holocaust survivor, is best known for his short, concentrated and multilayered Holocaust poem "Written in Pencil in the Sealed Railway-Car". This unfinished poem which carries a universal message with Biblical allusions to Adam and Eve and Cain and Abel invites its readers to complete Eve's hanging and unarticulated message and to transmit it to others. Silence is Pagis' way of communicating the unspeakable, the ineffable. This is a highly expressive silence that speaks louder and deeper than words do. This paper analyzes Pagis' poem in the context of Adorno's statement that "there can be no poetry after Auschwitz".

Key Terms

Dan Pagis, Theodor W. Adorno, silence, poetry, Holocaust.

"Mühürlü bir tren vagonunda kurşun kalemle yazılmıştır"

burada bu yük vagonunda
havva'yım ben
oğlum habil'le beraber
eğer öbür oğlum
adem'in oğlu kabil'i görürseniz
ona söyleyin ki ben

Dan Pagis (1989, s. 29)

Kısa, yalın ancak anlam zenginliği ve derinliği açısından bir o kadar da zengin olan bu minimalist Holokost şiirinde Dan Pagis, en rahatsız edici, en kulak tırmalayıcı çılgık olan kurbanların sessizliğini seslendirir. Asgari söz ile azami etki yaratır. Onun iletişim stratejisi kurgusal, dolaylı, dolambaçlı ve örtüktür. Pagis'in Holokost şiirlerine bir sessizlik poetikası hâkimdir. Pagis, Holokost'a doğrudan atıfta bulunmaz, yaşananları adlandırmaz. Bu da bize Theodor Adorno'nun "Felaketin adı sessizlikte dillendirilmelidir" (2003, s. 267) sözlerini hatırlatır. Holokost'u temsil ettiği kolayca anlaşılmayan olayları anlattığı şiirleri, Kutsal Kitaba yapılan göndermelerle bezenmiştir.

“Mühürlü bir Tren Vagonunda” şiirinde semavi dinlerin insanlığın anası kabul ettiği Havva ve yine aynı dinlere göre ilk kanı dökülen Habil, Holokost kurbanlarını, ilk kan döken Âdemoğlu Kabil ise bu suçun failini temsil eder. Kutsal Kitaba göndermeler Holokost öncesi Yahudi şiirinde zaten mevcuttur, bu geleneğin içinden yazan Pagis, geleneksel ifade biçimlerini yeniden yorumlar. Kurban ile fail arasındaki ilişkiyi Habil ile Kabil’in modern bir versiyonu olarak görür. İnsanlığın yaratılışı ile “Nihai Çözümü” aynı metinde birleştirir.

İnsanlığın ilk ailesi hakkındaki şiiri okurken, ister istemez, Havva’nın yanında neden sadece kardeşinin öfkesinin kurbanı olan ve Yaratılış’ta olduğu gibi bu şiirde de hiç konuşmayan, sesi duyulmayan Habil’in olduğunu sorusu akla gelir. Düzen ve adaleti temsil eden baba (Tanrı) Âdem orada değildir; belli ki onları terk etmiştir (McCollough, 2016, s. 35). Zira bu altı dizelik şiirde oğul kelimesi üç kez geçerken, Âdem sadece ailevi bağları nedeniyle bir kez zikredilir. Babanın yokluğu aynı zamanda 1934 yılında Pagis’i daha dört yaşında iken büyükanne ve büyükbabasına bırakıp manda yönetimi altındaki Filistin’e giden kendi babasına bir göndermedir. Babanın amacı Filistin’de ailesi için yeni bir hayat kurmaktır. Ancak Pagis’in annesi aynı yıl ölür. Baba 1939’da oğlunu ziyaret eder ama onu kendisiyle birlikte Tel Aviv’e götürmez (*Poetry International Web*).¹ Pagis götürüldüğü Nazi çalışma kampından kurtulup Filistin’e gittiğinde, yeniden evlenmiş olan babası onu bu kez kibutza yollar (Gold, 2001, s. 246). Pagis hayatının sonlarına doğru yazdığı *Baba* adlı bir çeşit otobiyografik kitapta, çocukluğunu ve babasıyla olan karmaşık ilişkisini anlatacaktır (Karpel, 2003).

Auschwitz’den Sonra Şiir

Theodor Adorno, 1949 yılında “Auschwitz’den sonra şiir yazmak barbarlıktır” der. 1962 yılında ise bu sözüne açıklık getirir: Silah dipçikleriyle dövülerek yerlerde süründürülen insanların hissettiği “katıksız fiziksel acının sözde sanatsal temsili, uzaktan uzağa da olsa, bundan haz çıkarma olasılığını barındırır. Bu sanatın ahlâkı kendi karşıtının uçurumuna sürüklenir. Estetik biçimleme ilkesi, hatta koronun vakur duası dahi, akla hayale sığmaz bir akıbetin bir anlamı varmış gibi görünmesine neden olur, bu akıbeti başkalaştırır, içerdiği dehşetin içini boşaltır” (2002, s.189). Adorno bu tür bir sanatın Holokost

¹ Pagis’in biyografisinin yazarı eşi Ada Pagis’e göre, kimse o zaman yalnız bir erkeğin bir çocuğa bakabileceğini düşünmez ve Pagis’in büyükanne ve büyükbabası Pagis’in doğduğu Romanya, Bukovina’nın “sıcak” ve “kumlu” Orta Doğu’dan daha güvenli bir yer olduğuna inanırlar ve büyüdüğünde Pagis’in amcasının yaşadığı Amerika’ya gideceğini umarlar (*Poetry International Web*).

kurbanlarına haksızlık ettiğini düşünür. Birkaç yıl sonra “İşkence görenlerin ne kadar haykırma hakkı varsa daimi ıstırap içinde olanların da o kadar ifade hakkı” olduğunu söyleyecek ve “Auschwitz’den sonra şiir yazılamayacağı” sözünün “bu nedenle yanlış olmuş olabileceğini” ifade edecek (2016: 328), acı ancak sanatta “kendi sesini” ve “tesellisini” bulur diyecektir (2002: 188). Sonuç olarak Adorno şiirin kendisine karşı değildir. O, Holokost’un, ve özellikle kurbanlarının acılarının estetikleştirilmesine, içerdiği dehşetin yumuşatılıp tahammül edilebilir hale getirilmesine, ve acının yanlış temsiline, “dehşet verici olaylara dehşet içinde yorumlar yapan” (White, 2004, s. 123) romantik, hissi, aşırı duygusal lirizme karşıdır. Auschwitz’den sonra hayatı ve hazzı olumlayan şen şakrak şiirlerin yazılmasını barbarca bulur. Aynı zamanda, geleneksel realist formların ahenkli anlatılarına, tahakküm güçlerini form düzeyinde tekrarladıkları için karşı çıkar (Rothberg, 2000, s. 39). Bir sanat eserinin, içeriği aksi yönde olsa da, biçimi -formel ve yapısal tutarlılığı- aracılığıyla, milyonların anlamsız ıstırabına anlam atfetme potansiyeline dikkat çeker. Zira yaşananları düzenli, tutarlı ve formel bir çerçevede sunmak sanatçıda –sırf bir konuya indirgenmiş olan- acının üstesinden gelebileceği algısını yaratır (Martin, 2011, s. 25). Adorno, vezinli şiir yerine serbest vezni tercih eder. Serbest vezne karşı çıkanların “fazlaca teknik gözlerinin” serbest vezinle yazılmış şiirleri “sadece dış görünüşleriyle” algıladıklarını, kulaklarının ise “tarihin darbelerinin serbest vezinde yankılanan sesine kapalı” olduğunu söyler (2000, s. 229). Bu yazı Adorno’nun “Auschwitz’den sonra şiir yazılamaz” ifadesi bağlamında Pagis’in “Mühürlü bir Tren Vagonunda Kurşun Kalemle Yazılmıştır” şiirini incelemektedir.

Sessizlik

Pagis’in şiirinin düğüm noktası kuşkusuz son dizede Havva’nın apansız kesilen sesidir. Birdenbire kesilen Havva’nın sözü, kurbanların ani ölümleri ile tamamlanamayan tanıklıklarını simgeler (Zierler, 1992, s. 325). Kurtulanların artlarında bıraktıkları birkaç cılız hikâye, katledilen milyonlarca kişinin sonsuza dek susturulan seslerinin gölgesinde kalmıştır. Havva’nın mühürlü vagona yazdığı birkaç satır, kurbanların duyulmak için harcadıkları umutsuz çabayı temsil eder. Havva’nın oğluna ve/veya insanlığa iletme istediği mesajı, silinmesi kolay olan kurşun kalemle yazmış olması kendi sesi gibi kurbanların sesinin de kolayca silinip unutulması riskiyle karşı karşıya olduğunun işaretidir. Duyulmayan, ama gömülmeyi de reddeden bu sessiz yakarış, âdeta mühürlü vagona asılı kalmıştır. Ancak şiir, artık konuşamayanların susturulmuş sesini unutulmaya terk etmez.

Havva'nın sessizliğe bürünmesi aynı zamanda Holokost'un tarif edilemez doğasına, kelimelerle tasvir edilemez dehşetine işaret eder. Sessizlik, kendini ifade etmenin olası tek yoludur. Bu öyle bir sessizliktir ki çığlık atmaktadır. Şiirin kapanışı, *aposiopesis*—sözü birdenbire yarım bırakma, aniden kesme- kullanımı ile açık bırakılmıştır. Son dize bir cevap peşindedir, yaşananların anlamını arar; ancak yaşanan ile dilin örtüşmesi imkânsızdır. Söz, bildik dünyanın aşına deneyimleriyle ilgili kelimelerden oluşur; anlatı sınırını aşan felaket deneyimleri için yetersiz kalır. Dil ile deneyim arasındaki ilişki kopmuştur. Bu yüzden Pagis gibi bazı Holokost yazarları, okuyucuyu rahatsız edecek alışılmamış yapılara, edebi taktiklere başvurup, dil kısıtlamalarının ötesine geçerler. Bu yolla bir “okuma etiği” oluştururlar. (Aarons, 2013, s. 188). Okuyucuyu öyküye dâhil edip, yazarla birlikte anlamı oluşturmaya çağırırlar.

Bernard Dauenhauer (1980), dil kullanımının kilit bir unsuru olarak tanımladığı sessizliği, söylemle iç içe geçmiş aktif bir performans olarak tanımlar. Sessizlik, belirli türden bir söz, bilinçli bir iletişim faaliyeti, bir söylem anıdır (s. 4-5). Havva'nın sessizliği bir yandan sözü silerek okurun sözü devralma isteğine gem vurur. Havva'nın dillendiremediğini, onun adına başkasının söylemesine izin vermez. Zira söylenecek her söz, Havva'nın değil, okurun sözü olacaktır (Plank, 1994, s. 48). Onun sessizliği, yük vagonu/içerisi/burası ile okur/dışarısı/orası arasındaki uçurumu derinleştirir Ama öte yandan Havva'nın sessizliği dışarısı ile içerisi arasında irtibat sağlamak için çaba gösterir. Birinci tekil şahısla başlayan şiir, dördüncü dizeden itibaren okuyucuya seslenir ve onu şiirin anlattığı olayların bir parçası ve tanığı olmaya davet eder. Beklenmedik bir anda aniden kesilen şiir, okurlara ivedi ve açık bir mesaj verir: “cümleyi bitirin, mesajı aktarın, hikâyeyi devam ettirin” (Stier, 2009, s. 38). Kapanmamış sözdür ki şiiri diyalojik kılar. Havva'nın ne söyleyeceğini tam olarak bilmesek de, aslında onun iletmek istediği mesaj “söyleyin”dir. Her bir okuyucuyu kendi kişisel çabasıyla tanıklık etmeye, yaşananları anlatmaya çağırır. Sessizlik artık dili engelleyen değil, dilin potansiyelinin önünü açan bir araca dönüşür.

Şiirde sessizlik görsel olarak da tezahür eder: “Cılız konuşma dizeleri, ölümcül sessizliğin geniş beyaz kenar boşluğu ile çevrilidir” (Ezrahi, 1990, s.344). Pagis bu şekilde yaşananların karşısında sözün sınırlılığını sayfada somutlaştırır. Görsel sessizlikler okuyucuları “kayıtsız okuma tutumlarının ötesine geçmeye zorlayarak, söylenenden daha fazlasını duymaya çağırır (Sibelman, 1995, s. 16). Zira açılan bu geniş boşluk, yankılanan ve duyulmayı bekleyen çeşitli sesler barındırır.

Holokost şiirleri, okuyuculara esas olarak içerikle değil de, ölüm ve yıkımı, umutsuzluk, üzüntü ve dehşeti ifade eden çeşitli üslup araçları ile seslenirler. Bu üslup özellikleri genellikle Pagis'in şiirinin bitiminde göze çarpan sözdizimsel boşluk gibi metin boşlukları olarak da karşımıza çıkar (Boase Beier, 2015, s 33). Bu boşluklar Leech ve Short'un (2007) tanımlamasıyla ikoniklik (*iconicity*) örnekleridir. Üslup; metin biçiminin, içeriğin ifade ettiği anlamı, taklit ettiği, yansıttığı ya da dramatize ettiği "kurgusal gerçeği" okurun zihninde canlandırdığı, o gerçeklikle benzerlik ilişkisine sahip biçimsel ifadeler kullandığı ölçüde ikoniktir. Okuyucular olarak sadece kurgusal dünya hakkında bilgi sahibi olmayız, okuma deneyimi aynı zamanda bizi simgesel olarak o dünyanın içine dramatik performans yoluyla çeker (Leech ve Short, 2007, s. 189-190). Pagis'in şiirinde olduğu gibi, bizi vagonun içine çağırarak, parçaları birleştirmeye, boşlukları doldurmaya, cümleleri tamamlamaya, dolaylı ifade edilmiş düşünceleri anlamlandırmaya iter. Anlatılmamış, dil dışı kalmış travma, ölümlerin ziyaret ettiği bu metinde tanıklık talep eder.²

Pagis âdeta imgesel bir sahne yaratarak sevkியatta ve kampta yaşadığı dehşeti mecazi bir dile dönüştürür, bu yolla ifade edilemeyeni anlatılır kılar. "Sanatsal ve tarihi temsil arasındaki sınırları aşarak" yaşanan vahşeti "görsel olarak sunar" (Schweitzer, 2016, s. 5). Bu şiirde ölüm temsil edilmekten ziyade adeta canlandırılır (Ezrahi, 2000, s. 161). Ölüm anını tekrar sahnelemek için Pagis uzun zamandan beri ölü olanları hayata döndürür. Aniden kesilen Havva'nın sesi kurbanların ani ölümlerini mimesis yoluyla tekrardan yaşatır. Sessizlik, Pagis'in imhayı yeniden canlandırma vasıtasıdır (Aarons, 2014, s. 38).

Zaman

Şiirin zamanı geçmişin simgesel temsiliyle sınırlı değildir. Tanıklık kural olarak geçmiş zaman kipi aracılığıyla dillendirilirken (Gabar, 2004, s. 449), bu şiir şimdiki zaman kipinde yazılmıştır. Anlatılanlar âdeta "burada" ve "şimdi" vuku bulmaktadır (Eshel, 2000, s. 148). Havva, Habil ve Kabil'in dahli ile "şimdi" ve "burada"dan "ebedi şimdi"ye (Sokolff, 1984, s. 217) geçilir. Yani, Kutsal Kitap göndermeleri ve şimdiki zaman kipi kullanımı ile Pagis zamanı "ebedi bir şimdi" olarak kurgular ve travmatik geçmiş, tarihin ve geçmişin alanından çıkarır (Eshel, 2000, s. 143). Zaman burada Edmund Husserl'in "iç zaman bilinci"nde olduğu gibi şimdi, geçmiş ve geleceğin bilincini aynı

² Şiirde kullanılan fiiller –yazmak, görmek, söylemek- de tanıklık etme terminolojisine atıfta bulunur.

anda barındırır. Husserl'e göre "şimdi"nin bağımsız bir mevcudiyeti yoktur; kendi başına var olmaz, gelecek ve geçmiş ona hep eşlik eder (Kockelmans, 1994, s. 274).

"Burada" diye başlayıp, şimdiye konumlanan zaman, aniden geçmiş çağlara dönerken Yaratılış'taki karakterleri de Holokost sahnesine taşır. Okuyucularını çoktan geçip gitmiş zamanların var edildiği "bir metin alanının" içine bırakarak şair, "zamanın karmaşık bir aporiasını" dile getirir (Eshel, 2000, s. 145). Bu durum "gözleri, ağzı ve kanatları açılmış", yüzü geçmişe, sırtı geleceğe dönük "sanki bakışlarını dikmiş olduğu bir şeyden uzaklaşmak" isteyen Walter Benjamin'in tarih meleşini anımsatır (Benjamin, 2004, s. 37). Sürekli sırtını döndüğü geleceğe doğru giderken, önünde enkaz yığınları yükselen tarih meleşini gibi bu şiirin de yüzü Shoah'a dönüktür (Eshel, 2000, s. 143).

Pagis'in şiirlerinde Holokost göndermeleri dolaylıdır. Ele alınan şiirde belirli bir tarih veya coğrafi konum belirtilmemiştir. Şiiri Yahudi Soykırımını şiiri yapan ve onu tarihsel olarak konumlandıran "mühürlü vagon" ve "tren" kelimeleridir. Zira tren, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Yahudiler için toplu yok oluşlarının metonimisi haline gelmiştir (Ezrahi 2000, s. 109).³ Aksi takdirde şiir sadece kötülüğün evrenselliğini anlatıyor olurdu. Pagis'in yaklaşımı, geleceğe doğru akan ve birbirini izleyen, önceden kestirilemeyen, tahmin edilemeyen ve birbirine benzemeyen olaylardan oluşan ve ilerlemeci bir tasavvura sahip doğrusal zaman anlayışına uymaz. Aksine, onun tarih anlayışı, Friedrich Nietzsche'nin sözleriyle söyleyecek olursak "aynı olanın sonsuz dönüşünden" (2012, s. 152) ibaret olan döngüsel zaman anlayışıdır. İnsanlığın ilerlemesine duyulan inancı, ilk gelenekten tevarüs eden kötülüğün çağlar boyunca devam ettiğini ya da susamış bir "palimpsest" gibi geçmişten bugünün tarihine defalarca sızdığını anlatarak zayıflatır (Omer-Sherman, 2003, s. 914). Medeniyetin geçmişi gibi geleceği de karanlıktır. Adorno da, Holokost'u medeniyetin ilerlemesinde talihsiz "bir kaza veya cinayet" (2002, s. 308) gibi önceden öngörülmemeyen bir felaket, bir anomali veya tarihsel sapma anı olarak değil, tarihin hareketinin bir parçası olarak görür: "Milyonlarca masum insan... sistematik bir şekilde öldürüldü. Bu [gerçek] ilerlemenin, aydınlanmanın ve hümanizmin sözde inkişafının muazzam dinamiği ile karşılaştırıldığında... yüzeysel bir olgu, tarihin seyrinin bir sapması olarak göz ardı edilemez" (2003, s. 20).

³ Ancak kamplara sevkiate yapılan referanslar genellikle trenin içine değil, demiryolunun fiziksel altyapısı, raylar, sevkiate kalkış/variş noktaları, tren istasyonlarına odaklanmıştır. Oysa Pagis'in şiirinde Havva trenin içinden konuşmakta ve tanıklığını oradan yazar. Şiir, okuru vagonun dışından içine çeker (Gigliotti, 2009, s. 6).

Şiirin dairesel yörüngesi de tarihe ilerlemeci doğrusal bir rota çizmez. Şiirin tamamlanmamış bir cümleyle bitmesi ve tüm kelimelerin küçük harflerle yazılmış olması, okumanın sondan başa dönerek sürekli tekrarlanmasını mümkün kılar: “ona söyleyin ki ben... burada bu yük vagonunda” (Ezrahi, 1990, s. 344-345, Gubar, 2004, s. 448, Mc Cullough, 2016, s. 36).⁴ Bu şekilde ilk cinayetten Holokost’a belki oradan geleceğe tekrarlayan ve/veya tekrarlayacak vahşetin fasılasız tarihi vurgulanır şiirde. Aynı zamanda bu döngüsel okuma, durmaksızın ölüm kamplarına insan taşıyan trenlerin aralıksız seferlerini hatırlatır. Her bir sefer tamamlandığında başladığı noktaya dönen, sonra yenisi için harekete geçen trenlerin tekerlekleri gibi, şiirin son dizesi bizi ilk dizeye götürür. Sonu olmayan bir dehşet döngüsüdür bu. Geçmiş geleceği yansıtır. Gelecek, bugün olduğu gibi acı ve zulmün sürüp gittiği bir zaman olacaktır. İleriye giden yol geçmişin ağırlığıyla gölgelenir. Umutsuzluk bu şiirin temel motiflerindedir. Tren hareket halindedir, ancak Havva ve oğlu Habil mühürlü bir vagonda kısıtlanmış bulurlar kendilerini. Vagonun mühürlü olması onların dışarı çıkmasını engeller. Kısıtlanmış fiziki hareketlilik, kurbanların eyleme geçip kendileri için bir şeyler yapma kapasitelerinin olmadığını ima eder. Bu kısıtlanmışlık duygusu şiirdeki umutsuzluk motifini pekiştirip, güçlendirir. Tren hareket halindedir, ancak gittiği yer geleceğe doğru atılmış bir adım değil, geçmişin acılarının çoğalarak yaygınlaştığı, dehşetin hayal edilemeyen boyutlara ulaştığı bir yer olacaktır.

İshak mı, Habil mi?

Yahudi Soykırımı literatüründe Habil ve Kabil tipolojisinin kullanımı nadirdir. Öte yandan İshak’ın kullanımı-özellikle Elie Wiesel’in onu hayatta kalanlarla özdeşleştirmesinden beri- yaygındır. Wiesel için İshak, Yahudi tarihinin en trajik figürüdür, ilk kurtulan, ilk sağ kalandır (Bussie, 2006, s. 135). İsrail edebiyatında ve sanatında belirgin bir motif olan “İshak’ın bağlanması” –neredeyse kurban edilmesi-⁵ İsrail’in “kurucu mitlerinden” (Itzhaki, 2013, s. 266), “İsrail toplumunun kendisi hakkında kendisiyle iletişim kurduğu merkezi kodlardan” (Zanger, 2003, s. 95), biridir. Pagis’in şiiri, İshak’ın “İsrail/Yahudi kolektif bilincindeki merkezi yerine dair var olan

⁴ Bu okuma Yahudi geleneğinde Kitabın bazı bölümlerinin tekrar tekrar okunmasını, okuma bittiğinde parçanın başına dönülüp, yeniden okunmasını pratiğini anımsatır (Kopuri, 2015, s. 66).

⁵ Devlet öncesi şiirde de iman nedeniyle değil de vatan için ölüme gidecek bir neslin sembolü olarak kullanılan İshak, seküler dönüşüme uğramış kutsal bir figür olarak karşımıza çıkar (Itzhaki, 2013, s.266).

uzlaşmaya örtülü bir meydan okumadır” (Ezrahi, 2014, s. 120).⁶ Yahudilerin İbrahim’den sonraki atası sayılan İshak’ın yerine Habil ile Kabil anlatısını koyarak, Pagis şiirine evrensellik katar. Yine -semavi dinler açısından- insanlığın ilk ailesinin üyeleri aracılığıyla Yahudilerin yaşadığı vahşeti, tüm insanlık ailesini içine alacak şekilde genişletir. Hulasa, bu kısa şiir Holokost’u daha geniş insani boyutlarıyla anlamlandırmaya çalışan, evrensel bir mesaj taşıyan bir Holokost şiiridir. Şiirini spesifik bir Yahudi geçmişine ya da olası bir Yahudi geleceğine konumlandırarak güçlere karşı koyan (Ezrahi, 1990, s. 345) Pagis, sadece tarihi bilince değil, aynı zamanda tarihe önceden belirlenmiş bir varış noktası biçim teleolojik argümana da karşı durarak (Ezrahi, 1991, s. 37), geçmişi anlamlı bir şimdiki zamana taşıma iddiasındaki ideolojik, teolojik sürekliliği sarsar (Ezrahi, 1992, s. 274). İbrahim ve onun zürriyeti yerine ahit-öncesi⁷ karakterler olan Havva, Habil veya Kabil’i Yahudi milli bilincine mal etmek veya tarihteki herhangi bir Yahudi yıkımına referansla kullanmak kolay değildir. Bu yüzden bu şiir, Yahudiler açısından “tarih öncesi bir bilinci kayıt altına alıp, daha tikelci okumaları geçersiz kılar” (Ezrahi, 1990, s. 342).

Özellikle şiirin başlığı Holokost’a örtük bir gönderme yapar. Okura “burada” nasıl bir mahpusluğun söz konusu olduğuna dair ipucu verir. Başlıktaki “mühürlü” sözcüğüyle birlikte anılan “tren vagonu” toplama kamplarına yapılan sevkiyatı akla getirir. Başlığın devamındaki “kurşun kalemle yazılmış” ifadesi, metni tarihsel geçerlilik iddiasında bulunan bir kayda (Sokolof, 1984, s. 216) dönüştürüp tarihin tanıklığına açar. Trenin içine sıkışıp kalmış birinin sözleri olduğu belli olan bu kelimeler adeta tarihin yargılamasını beklemektedir. Bu bize Tanrı’nın Kabil’e “Ne yaptın? Kardeşinin kanı topraktan sesleniyor” (Yaratılış 4: 10) sözlerini hatırlatır. Her iki metinde de sessiz kurban tam olarak susturulamaz, yok edilen her iki metinde de iz bırakır: topraktan seslenen kan ve mühürlü vagondaki yazı (Plank, 1993, s. 362). Bu şekilde şiir, Kutsal Kitaptaki anlatıyla ortak bir zemin bulur.

“İshak’ın bağlanması” (Yaratılış, 22), Yahudi halkının uğradığı süregiden kırımlara da göndermeyle, modern İbrani şiirinde kurban paradigmasını temsil eder

⁶ İlk nesil İsraili şairler kolektif kimliği büyük ölçüde ideolojik şiirler yazmak için kullandı. Ancak 1950’lerin sonlarında İsraili şairler arasında toplumsal içerikli şiirler yazan milli şairlerin ideolojik değerlerine karşı bir duruş ortaya çıktı. Dan Pagis’in de içinde bulunduğu bu “yeni dalga” avangart hareket, şairin birey olduğu fikrinden hareket edip görüşlerini ifade etmek için ironi, azımsama ve sıradan söyleyiş şekilleri ve özgür dizeye başvurdular (Johnson, 2012, s. 164). Şiirlerinde eski gösterişli üslup yerine, halkın konuşma dilini tercih ettiler (Itzhaki, 2013, s. 265).

⁷ Yahudi inancına göre Tanrı ile İbrahim arasındaki ahit Yahudi tarihinin ilk ahdidir.

(Kartun-Blum, 1999, s. 19). Aslında İshak figürü etimolojik açıdan Holokost'u daha iyi temsil eder. Tanrı'nın çağrısıyla oğlunu kurban etmeye hazırlanan İbrahim'e oğlu İshak, "Ateşle odun burada, ama yakmalık sunu kuzusu nerede?" (Yaratılış, 22:7) diye sorar. Yakılarak tanrılara sunulan kurban anlamındaki Holokost, Yunanca *holokaustos*'dan gelir. Bu bileşik kelime "tüm" "bütün" anlamına gelen *holos* ve "yanmış, ateşten kıpkırmızı kesilmiş" anlamına gelen *kaustos*'dan oluşur. Sonuç olarak holokost "tamamen yanıp, kül olmuş" anlamını taşır. Buradan yola çıkarak terim daha genel anlamda "toplu imha, büyük katliam" anlamında kullanılır. Sadece katliamı değil, ama aynı zamanda ateşle imha etmeyi de ifade etmesi Holokost terimine, Yahudi Soykırımı bağlamında, daha somut, daha hakikate uygun bir anlam katar: "Yaşananların dehşetinin, Nazi fırınlarında yanan cesetlerin kokusunu akla getiren bir terimle, daha uygun biçimde vurgulandığı söylenebilir" (Garber ve Zuckerman 2004, s. 5).⁸

Dan Pagis'in Sessizliği

Bir holokost sağ kalanı olan Pagis, şiirlerinde Holokost/Soykırım/Auschwitz gibi kelimeler kullanmaz. Göndermeleri örtüktür, karakterlerin Holokost'a referansları ancak dolaylıdır. Kendisini 11 yaşındayken büyükanne ve büyükbabasıyla birlikte, doğduğu Romanya, Bukovina'dan Ukrayna'daki Transdinyester Nazi çalışma kampına gönderilmek üzere bir Alman treninde bulur. Yıl 1941'dir. Büyükbabası kampta ölür. 1944 yılında kamptan kaçır, 1946 yılında ise babasının bulunduğu Filistin'e gider. Burada İbranice öğrenir ve şiirlerini bu dilde yazar. İlk kitabı 1959, ikincisi 1964 yılında çıkar. Ancak üçüncü kitabı olan *Gilgul*'da (Başkalaşım/Dönüşüm/Metamorfoz)⁹ Holokost hakkında şiirler yazar. Kampa gönderilişinden yaklaşık otuz yıl sonra yazdığı bu kitapta yer alan "Mühürlü bir Tren Vagonunda Kurşun Kalem'le Yazılmıştır" şiirinde, yaşanan vahşeti tasvir etmek için yük vagonuna büyükbabası ve büyükannesi ile kendisini değil de, Havva ile Habil'i yerleştirir. Pagis özel yaşamında da hayatının bu döneminden bahsetmekten imtina eder. Eşi Ada, Pagis öldükten sonra onun hakkında yazdığı biyografide Pagis'in bu konuda ısrarla sessiz kaldığını, kamptaki hayatı hakkında hiçbir

⁸ Holokost sözcüğünün doğuşu ve dini çağrışımlarıyla ilgili kapsamlı bir tartışma için bkz. Garber ve Zuckerman (2004).

⁹ Kitabın adı kendi kişisel tarihine de bir göndermedir. Zira savaş onu yerinden yurdundan edip, "aksi takdirde bilmeyeceği ve içinde yaşamayacağı bir dile ve ülkeye" sürmüştür. Pagis için *Gilgul* kendisini "Romanya'da Almanca konuşan bir çocuktan Üçüncü Reich'in bir düşmanına, masumiyetten üç yıllığına bir kampa, sonra kurbandan kurtulana, İsrail'de İbranice konuşan bir şaire" dönüştüren "ani kopma, acımasız metamorfozla alakalıydı." (Felstiner, 1990, s. 8).

ayrıntı vermediğini yazar (Metzger). Pagis, savaş süresince yaşadıklarından bahsetmediği gibi, savaş öncesi yaşamından da bahsetmez (Rokem, 2017, s. 61).¹⁰

“Auschwitz’den sonra yaşanıp yaşanmayacağı ve aslında öldürülmesi gerekirken tesadüf eseri bu zulümden kaçmayı başarabilmiş olanların yaşama hakkı olup olmadığını” sorar Adorno (2016,s. 328). Zira sağ kalanların yaşamı hükümsüz bir varoluştur: “Aslında artık yaşamadığını, 1944’te gaz odasında öldürüldüğünü ve bu tarihten sonra sadece tahayyülünde yaşamaya devam ettiğini” (s. 329) söyler. Pagis’in şiirleri de hükümsüz kılınmış bir varoluşu tasvir eder. Severin olan doğum adını İsrail’de Dan’a değiştirir (Auslander, s. 2018). Muhtemelen ancak geçmişle ilişkisini keserek yani kendisi ile geçmişi arasına kalın bir duvar örerek yeni bir hayat kurabileceğini düşündüğü içindir ki, hayatı boyunca doğum adını ifşa etmez. Şiirlerinde biyografik detaylara rastlanmaz, şair kendi hikâyesini anlatmaz, kendi şahsi kimliğiyle konuşmaz. Onun adına hayali kişiler ve sesler konuşur. Şair Dan’ın kendisi gibi, şiirsel özne de açıklanmamış, gizli kalmış bir kimliğin imleyicisidir (Ezrahi, 2000, s. 172).¹¹ Bu şiirde Pagis kendi zürriyetinin kurban ve fail olarak ayrışması karşısında allak bullak olmuş Havva’dır. Bir diğer şiirde Pagis, Habil’dir. İronik olarak bu şiirin adı “Otobiyografi”dir, burada da Pagis “şiirsel ben” ile “otobiyografik ben”i ayırıp (Itzhaki, 2017, s. 383) sesini bir başkasına emanet ederken aynı metinlerarası yapıyı kullanır.¹² Pagis, Haim Chertok’a verdiği mülakatta “şiir, çoğunlukla kılık değiştirmiş olsa da, kişisel deneyimlerimizin bir uzantısıdır” der ve kendisini “bir tür Habil figürü gibi hissettiğini” söyler (Chertok, 1998, s. 70). Habil, daha önce de belirtildiği gibi, Yaratılış’ta hiç konuşmayan, sesi hiç duyulmayan sessiz kurbandır. Onun namına kanı topraktan seslenendir.

¹⁰ 1985 yılında verdiği bir mülakatta “şiirlerinin gittikçe daha fazla otobiyografik bir özellik kazandığını” söyler. Mülakatı yapan Haim Chertok (1988) “şimdi kendi Holokost deneyimlerinize atıfta bulunuyorsunuz” yorumunu yapınca Pagis ancak 1970’de yazdığı *Gilgul* kitabının “Mühürlü Tren Vagonu” bölümünde bilinçli olarak Holokost’a atıfta bulunabildiğini, bunu da arketipik bir düzlemde Habil, Adem ve Havva figürleri aracılığıyla yapabildiğini söyler (s. 70).

¹¹ Pagis’in yukarıda bahsedilen ve bir otobiyografi olmaktan ziyade bazı otobiyografik detaylar içeren *Abba* (Baba) adlı kitabında babasıyla arasında şöyle bir konuşma geçer: “Adın mı? Eğer sakıncası yoksa, hangisi? Benim san verdiğim isim (aslında ben değilim, Tzili teyze önermişti), sen İsrail’e gelince o tınlayan Latince adı sildin. En sıradan olan Dan’ı seçtin. İtiraz etmedim. Anladım ki İsrail’de uyumlu olmak istiyordun, suyun toprağa emildiği gibi sadece içine absorbe olmak istiyordun. Ne demişler, adını değiştir ki bahtın değişsin, doğru mu? Ama yine de sana soyadımızı da değiştirmedğin için teşekkür ederim. Beni anlıyor musun?”

“Hayır, baba.” (aktaran, Ezrahi, 2000, s. 172)

¹²Şiirin ikinci kıtasında kendisini Habil’le özdeşleştirir: “Kardeşim cinayeti icat etti/ ailem üzüntüyü icat etti,/ ben sessizliği icat ettim” (Pagis, 1989, s.5).

Pagis'in şiirini unutmaya ihtiyacı ile yaşadığı dehşeti anlatıp tanıklık etme arzusu arasındaki çelişki tanımlar. Bu yazıda ele alınan şiir, *Gilgul* kitabının "Mühürlü Tren Vagonu" bölümüne yer alan birkaç Holokost şiirinden biridir. Ancak, ifadesi zor ağır deneyimlerin, eksik kalmış sözlerin, teslim edilemeyen mesajların yer bulduğu şiiri, geleneksel tarihi veya biyografik anlatılara veya tanıklıklara benzemez. Onun Holokost şiirlerine dehşetin izleri sinmiştir, ancak bu dehşet "histerinin tiz ve kulak tırmalayıcı sesi" ya da "sahte kehanet beyanları" veya melodramatik tonlamalarla dillendirilmez; şair kendi sözünü dillendirmeyi mesafeli, vantrilokumsu çeşitli seslere, ya da avatarlara bırakır (Alter, 1996, s. 400).

Steiner (1969) Holokost'un tarif edilemez vahşeti karşısında edebiyatın ve genel olarak tüm sözel kaynakların sessizliğe doğru çekildiğini gözlemler: "Henüz belirsiz şekilde tanımlanmış olsa da, modern uygarlıkta sözel kaynakların belirli bir tükenişi, sözün vahşileşmesi ve değerini yitirmesi hakkında yaygın bir ima'nın varlığından bahseder (s. 67). O, insan dilinin soykırım tecrübesini kavrayabilme ve ifade edebilme yeteneğinden yoksun olduğunu düşünür: "Şairin konuşup konuşmayacağı, dilin onun ihtiyaçlarını karşılayan bir şey olup olmadığı sorusu gerçek bir sorudur. "Auschwitz'den sonra şiir yazılmaz der Adorno" (s. 75). Bu sessizlik, olup biteni anlamlandırma çabasının çöküşüyle sözün tükenişini ifşa eden ve ifade yetersizliğinden kaynaklanan bir sessizlik ya da sözün kilitlenmesi midir, yoksa kullanılabilir tüm sözcüklerden daha etkili ve daha derin bir ifade aracı mıdır?

Tarihi ve dini referansların üst üste geldiği Pagis'in bu birkaç satırlık şiiri; gücünü, sessizlik ile dil arasındaki gerilimden alır. Stéphané Mallarmé'nin açıkladığı gibi şiirin gücü ve değeri sadece söylenen sözde değil, aynı zamanda ifade edilmemiş "anamlı sessizliklerde" yatar (aktaran, Sibelman, 1995, s. 11). Şiiri bitiren ani kırılma, dillendirilmeyenin bir şekilde söylenmiş olacağını gösterir ve Adorno'nun Auschwitz'den sonra şiir yazılmayacağına dair sözlerinin etkili bir şiirsel yorumudur. Bu şiir, Auschwitz'den sonra kabul edilebilir şiirsel ifadenin "eşiklerine doğru adeta sessizce hareket eder" (Schweitzer, 2016, s. 2). Adorno'nun talebi sanatın dilsizleşmesi değil, "sessizliğe yakınlıktır" (Rothberg, s. 46). Pagis telaffuz edilemeyeni telaffuz etmez. Bunun yerine, ifade edilemeyene uzanmakla yetinir, onu elleriyle kavramaz. Okuyucunun onun orada olduğunu bilmesine olanak tanırken bunu açıkça beyan etmez. Dillendirilemeyen, her dizede yankılanır. Şiirin biçimsel özellikleri de içeriğini yansıtır. Anlatı veya dilbilgisi tutarlılığı ve anlatı kapanması sadece başlıkta mevcuttur. Şiirin sonundaki ani kırılma, sözün aşırı tasarruflu kullanımı serbest vezin, noktalama işaretleri

ve büyük harflerin kullanılmaması yolu ile dil, Susan Shapiro'nun sözleriyle söyleyecek olursak, "düzen yaratan araca" (1984, s. 6) dönüşmez. Bir başka deyişle, anlamsız kıyıma, yapısal tutarlılık yoluyla anlam atfedilmez.

Kaynakça

- Aarons, V. (2014). A Genre of Rupture: The Literary Language of the Holocaust. Jenni Adams (Der.), içinde, *The Bloomsbury Companion to Holocaust Literature*, (s. 27-45). Londra ve New York: Bloomsbury Academic.
- Aarons, V. (2013). Memory, Conscience, and the Moral Weight of Holocaust Representation. Simon Gigliotti, Jacob Golomb & Caroline Steinberg Gould (Der.), içinde, *Ethics, Art, and Representations of the Holocaust: Essays in Honor of Berel Lang* (s. 183-198). Maryland, Lanham: Lexington Books.
- Adorno T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Ş. Öztürk, Çev.). İstanbul: Metis.
- Adorno T. W. (2003). *Can One Live After Auschwitz? A Philosophical Reader*. Rolf Tiedeman (Der.), C. Lendhardt (Çev.), Stanford: Stanford University Press.
- Adorno T. W. (2002). Commitment. (Francis Mc Donagh, Çev.) Theodor Adorno vd. *Aesthetics and Politics. The Key Texts of the Classic Debate Within German Marxism* (s. 177-195) Londra: Verso.
- Adorno, T. W. (2000) *Minima Moralia*. (Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Çev.). İstanbul: Metis.
- Alter, R. (1996). Dan Pagis and the Poetry of Displacement. *Judaism*, 45(4), 399-411.
- Auslander, M. (2018). Worlds Lost and Worlds Regained. Erişim: 29 Ocak 2018, <http://museum.msu.edu/?q=node/578>.
- Benjamin, W. (2004). *Pasajlar*. (Ahmet Cemal, Çev.). İstanbul: YKY.
- Boase-Beier, J. (2015). *Translating the Poetry of the Holocaust: Translation, Style and the Reader*. Londra ve New York: Bloomsbury Academic.

- Bussie J. (2006). Laughter and the Limits of Holocaust Storytelling: Wiesel's The Gates of the Forest. Rosemond Horowitz (Der.), içinde *Elie Wiesel and the Art of Storytelling* (s. 123-155). London: Mc Farland Press.
- Chertok. H. (1988). *We are All Close: Conversations with Israeli Writers*. New York: Fordham University Press.
- "Dan Pagis". Erişim 13 Ocak 2018,
www.poetryinternationalweb.net./pi/site/poet/item/18703.
- Dauenhauer B. P. (1980). *Silence: The Phenomenological and its Ontological Significance*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Eshel, Amir (2000). Eternal Present: Poetic Figuration and Cultural Memory in the Poetry of Yehuda Amichai, Dan Pagis and Tuvia Rübner. *Jewish Social Studies*, 7(1), 141-166.
- Ezrahi, D. S. (2014). "Sacrificial Space: The Hebrew Imagination "Comes Home". Joachim Küpper, Klaus W. Hempfer ve Erika Fischer-Lichte (Der.), içinde *Religion and Society in the 21st Century* (s. 115-133). Berlin ve Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Ezrahi, D. S. (2000). *Booking Passage: Exile and Homecoming in Modern Jewish Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Ezrahi, D. S. (1992). The Grave in the Air: Unbound Metaphors in Post-Holocaust Poetry. Saul Friedlander (Der.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"* (s. 259-275). Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Ezrahi, D. S. (1991). Shattering Memories. *New Republic*, 25 Şubat, 36-38.
- Ezrahi, D. S. (1990). Dan Pagis-Out of Line: A Poetics of Decomposition. *Prooftexts*, 10(2), 335-363.
- Felstiner, J. (1990). The Gilgul of Dan Pagis: Myth, History, Silence. *Translation Review*, 32-33(1), 8-11.
- Garber, Z. ve Zuckerman, B. (2004). Why Do We Call the Holocaust "The Holocaust"? An Inquiry into the Psychology of Labels. Zev Garber ve Bruce Zuckerman (Der.),

- içinde *Double Takes: Thinking and Rethinking Issues of Modern Judaism in Ancient Contexts* (s. 3-30). New York, Oxford: University Press of America.
- Gigliotti, S. (2009). *The Train Journey: Transit, Captivity, and Witnessing in the Holocaust*, New York: Berghahn.
- Gubar, S. (2004). The Long and the Short of Holocaust Verse. *New Literary History*, 35(3), 443-468.
- Gold, N. R. S. (2001). Betrayal of the Mother Tongue in the Creation of National Identity. Emily Miller Budick (Der.), içinde *Ideology and Jewish Identity in Israeli and American Literature*. (s. 235-258). Albany: State University of New York Press.
- Itzhaki, M. (2017). La Littérature Hébraïque Contemporaine Dialogue Avec La bible. G. Ayoub ve A. Guetta (Der.), içinde *La Langue et Le Sacré*, (s. 381-400). Paris: Geuthner.
- Itzhaki, M. (2013). Israeli Poetry. Alain Dieckhoff (Der.), içinde *Routledge Handbook of Modern Israel*. (Carolyn Shread, Çev.) (s. 263-72). Londra: Routledge.
- Johson, S. G. (2012). Dan Pagis. Rosemary M. Canfield Reisman (Der.), içinde *Critical Survey of Poetry: Eastern European Poets* (s. 164-169). Massachusetts: Salem Press,
- Karpel D. (27 Ağustos 2003). Long-Term Memory. *Haaretz*. Erişim: 30 Ocak 2018, www.haaretz.com/1.5367637.
- Kartun-Blum, R. (1999). *Profane Scriptures: Reflections on the Dialogue with the Bible in Modern Hebrew Poetry*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Kockelmans, J. J. (1994). *Edmund Husserl's Phenomenology*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Kopuri, S. (2015). The Mythical Cycle of Mortal Legacy in Dan Pagis Written in Pencil in the Sealed Railway-Car. *2nd National Conference on Translation, Language and Literature. ELK Asia-Pacific Journals*, 68-69. Erişim: 3 Şubat 2018, <http://www.elkjournals.com/>.
- Leech, G. N. ve Short, M. H. (2007). *Style in Fiction: A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*. (2. Basım). Harlow: Pearson.

- Martin, E. (2011). *The Poetics of Silence: Nelly Sachs*. Gert Hofmann, , Rachel MagShamhrain, Marko Pajevic, Michael Shields (Der.), içinde *German and European Poetics After the Holocaust: Crisis and Creativity*. Rochester, New York: Camden House.
- McCullough, S. G. (2016). *Engaging the Shoah through the Poetry of Dan Pagis: Memory and Metaphor*. Londra ve New York: Lexington Books.
- Metzger, J. Commemoration and Poetry. Erişim 30 Ocak 2018. <http://www.yadvashem.org/articles/general/commemoration-and-poetry.html>.
- Nietzsche, F. (2012). *The Gay Science*, çev. Thomas Common, Mieola, New York: Dover Publications.
- Omer-Sherman, R. (2003). Dan Pagis. S. Lillian Kremer (Der.), içinde *Holocaust Literature: Vol II Lerner to Zychlinsky*, (s. 913-917) Londra ve New York: Routledge.
- Pagis, D. (1989). *The Selected Poetry of Dan Pagis*. (Stephen Mitchell, Çev.). Berkeley: University of California Press.
- Plank, K. A. (1994). *Mother of the Wire Fence: Inside and Outside the Holocaust*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Plank, K. A. (1993). Scripture in a Sealed Railway-Car: Poem of Dan Pagis. *Literature and Theology*, 7(1), 354-364.
- Rokem N. (2017). Dan Pagis's Laboratory: Between German and Hebrew. Amir Eshel ve Rachel Seeling (Der.), içinde *The German-Hebrew Dialogue: Studies of Encounter and Exchange* (s. 61-75). Berlin ve Boston: De Gruyter.
- Rotherberg, M. (2000). *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.
- Schweitzer, P. M. (2016). *Gendered Testimonies of the Holocaust: Writing Life*. Londra: Lexington Books.
- Shapiro, S. (1984). Hearing Testimony of Radical Negation. Elisabeth Schüssler Fiorenza ve David Tracy (Der.), içinde *The Holocaust as Interruption*. Edinburg: T. & T. Clark.

Sibelman, S. P. (1995). *Silence in the Novels of Elie Wiesel*. New York: St. Martin's Press.

Sokoloff, N. (1984). Transformations: Holocaust Poems in Dan Pagis' *Gilgul*. *Hebrew Annual Review*, 8, 215-240.

Steiner G. (1969). *Language and Silence: Essays 1958-1966*, Harmondsworth: Penguin.

Stier, O. B. (2009). *Committed to Memory: Cultural Meditations of the Holocaust*. Amherst: University of Massachusetts Press.

White, H. (2004). Figural Realism in Witness Literature. *Parallax*, 10(1), 113-124.

Zanger, A. (2003). Hole in the Moon, or Zionism and the Binding (Ha-Akeda) Myth in Israeli Cinema. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 22(1), 95-109.

Zierler, W. (1992) Footprints, Traces, Remnants: The Operations of Memory in Dan Pagis' 'Aqebot'. *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 41(4), s. 316-333.

YÜRÜMEK POLİTİK BİR İŞTİR

Tezcan Durna*

Yürümenin felsefesi olur mu? Frédéric Gros'un *Yürümenin Felsefesi* (2017) başlıklı kitabını ilk gördüğümde aklıma gelen ilk soru bu oldu. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını köyde geçiren ve uzun yıllar bisiklet dışında bir ulaşım aracının sahibi olmayan biri olarak yürümek benim için çok sıradan bir etkinlikti. Kentli orta sınıf insanlar için bir hayal olan yürüme, çocukluğumda, benim için, evden bahçe ve tarlaya uzanan bazen çok keyifli bazen de mecburi bir yolculuktu. En nihayetinde yürümek, insan için iki ayakla gerçekleşen, tamamen kendi bedensel enerjisine dayalı bir etkinlik. Milyarlarca yıl evvel, insan türünün ilk görüldükleri yer olan Afrika'dan dünyanın en ücra köşelerine kadar yayılmasına yol açan eylemin de kendisi. İnsanın doğayla, doğada en saf bulunma halini de anlatan bir etkinlik. Bu nedenle aslında yürümek; basit bir eylem değil; belki de günümüzde önemini insanlığın unuttuğu, onu artık sportif bir etkinliğe indirgediği bir var olma biçimi. Zira insan günümüz hız toplumunda ancak yürürken ağırdan alma "hakkı"nı kullanabiliyor. Çünkü gitmeniz gereken yere ancak ağırdan alma lüksünüz olduğu zaman yürüyerek gidebilirsiniz. Yürümenin ise hızla alakası yoktur.

Milyarlarca yıl öncesinde, ellerinde navigasyon aletleri olmadan, sadece doğayı dinleyerek ve ona meydan okumak yerine ona uyum sağlayarak, sabırla atalarımızın binlerce yıl içinde kat ettiği yolları günümüzde saatler içinde kat ediyoruz. Ancak bu sabırla oluşan kadim bilgeliğin şaşmaz bir yön duygusunun olduğunu Wade Davis (2015, s. 40-42) Polinezya halkları arasındaki deneyimlerinden aktarıyor. Yayıldığı alan

* Moment Dergi Yayın Kurulu Üyesi, Bağımsız Akademisyen, tezcandurna@gmail.com.
Yazının Geliş Tarihi: 21/05/2018 Yazının Kabul Tarihi: 30/05/2018

itibariyle dünyanın neredeyse beşte birini oluşturan, binlerce adadan oluşan Polinezya Adaları'na atalarımızın nasıl ulaştığını, o adalar arasında nasıl iletişim kurduğunu, adadan adaya doğanın yıkıcı gücüyle mücadele ederek nasıl bağlantı kurduğunu günümüz teknolojisiyle bile anlamak mümkün olamıyor. Galiba bu sır sadeliğin, dinginliğin, sabrın ve "teslimiyet" in verdiği özgüvende yatıyor. Yürümek, alet, teknoloji, teknik değilse bile bir bilgiye ihtiyaç duyuyor doğayla mücadele açısından. Ancak bu bilgi, yılların, hatta bin yılların içinde sabırla yoğrulmuş kadim bir bilgi. Bu bilgi doğayı zaptetmek yerine onu dinlemeyle, ona samimiyetle kulak verildiğinde anlamı olan bir bilgi. Sahip olunan değil, olunan bir bilgi. Siz doğayı dinlediğiniz zaman, onunla nasıl başa çıkabileceğinizi değil, doğaya nasıl karışabileceğinizi öğreniyorsunuz. Yoksa *Into the Wild*¹ filmindeki genç gibi yok olup gidiyorsunuz. Günümüzün kendine aşırı güvenli modern insanı da bu aşırı özgüvenle doğaya karışmak yerine ona hükmetmeye çalışırken, yok olma tehlikesi altında.

Yürümek aslında insanın kökenine inerse, göçebeliğine de eşlik eden bir eylem. Öyle ya, insan hedefe kilitli bir biçimde, hayatta kalma güdüsünün hareketiyle yürümeseydi, ilk çıktığı kıtadan dünyanın ücra köşelerine nasıl ulaşacaktı? Bu nedenle yürümek; günümüz modern zamanlarının en yakıcı/yıkıcı sorunlarından birisi olan mültecilik kavramı ile de bir arada düşünülmesi gereken bir kavram. Zira insanlar hala öz yurtlarındaki savaş ve çatışmalardan canını kurtarmak için görece daha güvenli ülkelere canlarını dişlerine takarak, yokluk içinde yürüyerek kaçıyorlar.² 100 yıldan fazla zaman önce bu memleketten göçe zorlanan Ermeniler, çoluk çocuk, yaşlı ve kadınlar olarak yürümeye zorlanarak kovuldular. Kuşkusuz böylesi yürüyüşlerin felsefesinden ziyade, siyasetini düşünmek gerekir. Bu şekilde yürüyen insanlar, Agamben'in de tarif ettiği "kutsal bedenler" (2001) olarak karşımıza çıkıyor. Hiçbir hukuksal zırhla korunmayan, çıplak bedenler. Her türlü suiistimale, hukuk ihlaline açık çırılçıplak bedenler. Modern zamanlarda gerek savaş ve çatışma gerekse ekstrem iklim koşulları

¹ Sean Penn'in yönettiği 2007 yapımı filmde, genç bir üniversite öğrencisi, mezun olduktan sonra, her şeyi bırakıp doğanın içinde yaşamaya karar verir. Pek çok güçlüklerle karşılaşan genç, deneyerek değil kitabi bilgilerle hayatta kalmanın bedelini ağır bir şekilde öder.

² 10 Mayıs 2018 tarihli gazetelerde bir haber gördük. Haber 37 gün boyunca açlık ve yokluk içinde, bin bir tehlike atlatarak Afganistan'dan kaçan, Ağrı'ya kadar yürüyerek gelen 15 göçmenin hikâyesini anlatıyordu. Bu insanların her biri yaşadıklarını yazsalar, kuşkusuz bu yürüyüşün de bir felsefesi çıkardı ortaya. Ancak gazeteyle bu insanların hikâyesi bir felsefe olarak değil bir trajedi olarak yansdı, ilk okunduğu anda üzen, ama sonra çarçabuk unutulmuş bir trajedi. (Haber için, bkz. <https://www.sozcu.com.tr/2017/gundem/37-gun-yuruyerek-afganistandan-agriya-ulastilar-1841044/>, erişim tarihi: 18.05.2018).

nedeniyle her birimiz yürüyerek doğup büyüdüğümüz topraklardan kaçma tehlikesiyle karşı karşıyayız. Yani her birimiz çıplak beden olma potansiyeline sahibiz. Bu satırların yazarı, bir barış bildirisine imza attığı için çıplak beden olmanın adaylarından birisi hâlihazırda. Baskının, çatışmanın, otoriterleşmenin yoğunlaştığı bir ülkede, muktedirin savaş talebine karşı çıkmamanın doğal sonuçlarından birisi gibi görünebilir mülteci olma riski, ancak elbette başka türlü bir yaşam tahayyülünü önce talep etmek sonra da onda ısrar etmek de politik öznenin olmazsa olmazları arasındadır. Elbette bu son cümleler bir hal tercümesidir, ele almayı vaat ettiğimiz kitabın meramını sunmaktan uzaklaşmayalım.

Kitap modern öznenin yaptığı gibi yürümenin bir araç olmadığı kanaatine dikkat çekerek başlıyor. Yazar, bu bağlamda yürümenin bir spor etkinliği olmadığını hatırlatıyor ilk cümlesinde. Yürümek, basitçe bir ayağını diğer ayağının önüne atmaktan ibarettir, ancak spor etkinliği gibi bir rekabet için yürümek, yazarın dikkat çektiği yürümenin felsefesiyle uyuşmayan bir etkinlik. Zamanla, rakiple, doğayla, kendinle yarışmak, yürümenin felsefesini gölgede bırakan bir motivasyon. Bu nedenle yürümek yazara göre bir erteleme özgürlüğü sunduğu andan itibaren bir anlam ifade ediyor. İşe yürüyerek gideyim, yol parasından tasarruf etmek için yürüyeyim, fit kalmak için yürüyeyim gibi motivasyonlar, yürümenin modern özne tarafından araçsallaştırılmasını beraberinde getiriyor. Kuşkusuz zamanla yarışan, kendini içinde yaşadığı zamanın hızına kaptıran bir modern özneye yürümek için bu tür motivasyonlar gerekli görülebilir. Ancak zaten zamanla yarışan özne, vakti nakdin diğer yüzü olarak kavrayan kişi, erteleme özgürlüğüne de sahip değildir doğal olarak. Her anı planlı, günün her saati bir işe ya da eyleme angaje edilmiş bir kişinin özel olarak şu sokağı da yürüyerek geçeyim deme lüksü söz konusu değil. Bu nedenle yürüme eylemi ile tamamen üretkenliği motive eden kapitalist bir toplum arasında derin bir çelişkinin olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Yine bu nedenle gerçek anlamda bir yürüyüş, özel pantolonlar, ayakkabılar ve "sopalar" eşliğinde yapılan "trekking" değildir yazara göre. Zira böylesi bir etkinlik, doğasında insanın kendi özüne, doğaya dönme isteğini teşvik etme amacı barındıran yürüyüşü, tüketimin gerekçesi haline getirir. Böylesi bir motivasyon, yine doğasında tefekküre dalma isteğini barındıran yürüyüşü, rekabetçi bir spora döndürme riski taşır. Rekabet yerine tefekkür için yürümek ise ya yalnız yürümeyi ya da en fazla dört kişiyle yürümeyi gerektirir hatırlatmasında bulunuyor. Bu sayının mutlaka bir hikmeti vardır, ben bu hikmeti yazarın yürümeye yüklediği anlamda aramak gerektiğini düşünüyorum. İnsan yürürken ya kendisiyle konuşacak ya da zaman zaman değiştirebileceği sohbet eşlikçileriyle yürüyebilecektir, ki bu eşlikçiler de sohbetin derinleşebilmesi için dördü

geçmemelidir. Yazar bu nedenle, motivasyonu rekabete dayanmayan yürüyüşü ünlü yazar ve filozofların yürüme etkinliklerinden uzun uzun bahsederek devam ediyor kitabına; her biri de zaten pek çoğumuzun tanıdığı, ama yürüyüşün hayatında ne kadar önemli olduğundan pek haberimiz olmayan ünlüler.

Nietzsche, Rimbaud, Thoreau, Nerval, Kant, Rousseau, Gandi, İsa gibi kendi politik, felsefi ve düşünsel bakış açılarından yürüyüşü bir yaşam biçimi ve varoluş hali olarak şekillendirmiş isimler karşımıza çıkıyor kitapta. Örneğin, Nietzsche severler için önemli bir bilgi ile karşılaşılıyor. Çok bilinen ve çok okunan *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kitabında Nietzsche, “Kanla yaz: göreceksin ki kan ruhtur” (1997, s. 43) der. Ancak Gros, bu deli olduğu kadar, ulu düşünürle ilgili bir gerçeğe daha dikkat çekiyor yürümenin hikmeti çerçevesinde. Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*'ndan *Gezgin ve Gölgesi*'ne, *Şen Bilim*'den *İyi'nin ve Kötünün Ötesinde*'ye kadar pek çok eserini yürürken yazmıştır. Çünkü Nietzsche için yürümek aynı zamanda özgür bir biçimde düşünmek için bir fırsattır. *Gezgin ve Gölgesi*'ni yazdığı yaz, günde en az sekiz saat yürür. Nietzsche için yürümek Kant'ta olduğu gibi işe ara vermek ve zihnini temizlemek için bir mola değildir. Bizzat çalışmasının bir parçasıdır. Çünkü Nietzsche kendi deyişimiyle “kitaplar arasında düşünebilenlerden, beynini kitapların dürtüklediği” kişilerden değildir. O deniz kıyılarında, dağ eteklerinde, kırlarda “yürüyerek, sekerek, dans ederek” düşünenlerdendir (s. 23). Gerçekten de Nietzsche kadar olmasa da kafasındaki düşünceleri toparlamakta güçlük çekip de kısa bir yürüyüşe çıkıp, sonra düşüncelerini o yürüyüş sırasında şekillendiren az değildir. Doktora tezi yazarken inzivaya çekilip, kitaplardan medet umarken tıkanarak evimin yakınındaki parka süresi belli olmayan yürüyüşler yaptığım zamanlar geldi aklıma kitabı okuyunca. Yazdığım bir bölümün nüvesi o yürüyüş sırasında şekillenmişti. Biraz da erken bitirdiğim yürüyüşün sonunda aklımdakileri kâğıda aktarabilmek için ayakkabılarımı bile çıkarmadan masanın başına çöküp neredeyse nefes almadan sayfalarca el yazısıyla düşündüklerimi aktarmıştım. Gerçekten de öyleydi, kafamdakileri yürüyüş sırasında şekillendirmiştim ve yürürken, onları aktarabileceğim bir araç yoktu yanımda. Aslında içine düştüğüm bu aciliyet hissi insanın unutmamak için yazdığı, hatırlamak için not ettiği gerçeğini de ortaya çıkarıyor. İnsanı düşüncesinin hakikiliğine, bu hakikiliğin kendisi dışındakilere de aktarılabilirliğine en nihayetinde simgeler aracılık ediyor gibi görünüyor. Ancak bu simgelerin, yani bu bağlamda yazının yürürken aklından geçen tüm hakiki düşünceyi aktarıp aktaramadığı da bir muamma. O nedenle yürümenin yol açtığı en önemli şey bence, yazmaya yol açmasından ziyade insanın kendisiyle diyaloga yol açmasıdır. Ta

Sokrat'a dayanan diyaloji, gerçek anlamda yürürken vuku bulabildiği için, Nietzsche de konuşur gibi yazar, tam da masa başından ziyade, kırlarda sekerek düşündüğü için. Diyalojik düşünce ise insanın içindekinin gerçek anlamda doğmasına, ortaya çıkmasına vesile olur; elbette bu meyanda özgürleştirici bir süreçtir. Nietzsche'nin konuşur gibi yazması boşuna değildir, zira o yürürken yanındaki bazen gerçek bazen de hayali eşlikçisine aklında uçuşanları aktarıverir. Nietzsche'nin ahlak, iyi, kötü, bilim üzerine yazdığı şeylerdeki özgül hakikatin sırrı bu yürüyüşlerdedir. Zira yürüyüş, insanı içinde bulunduğu doksalardan, kanaat kırıntılarından, kültürel hegemonyalardan uzaklaştıran, kendisiyle başbaşa bırakan nadide bir etkinlik olarak tanımlanır Gros'un kitabında.

Gros'un, yürüyüşün felsefesini bağlamına yerleştirmek için bahsettiği tüm filozof, düşünür ve yazarlardan bahsedecek değilim. Nietzsche üzerine yazdıklarımın, kitap hakkında yeterince merak uyandırıcı satırlar olmasını ümit ediyorum. Her yürüme etkinliğinin politik ve felsefi bağlamını kavrayabilmek için her filozof ve düşünürün deneyiminin ayrı bir ufuk açtığını da unutmamak gerekir. Örneğin, bu bağlamda Aydınlanma'nın en özgün ve bağlantısız filozoflarından Jean Jacques Rousseau'dan bahsetmemek de olmazdı. O'nun müzmin bir yürüyüşçü, bağlantısız ve yersiz yurtsuz bir dünya yurttaşı olduğunu elbette biliyordum. Hem Rousseau'yu hem de Arthur Rimbaud'yu müzmin bir gezgin, bağlantısız bir dünya yurttaşı yapan, onların düşünsel olarak da zihinsel olarak da kalıcı bir şekilde bir yere bağlı olamamalarından kaynaklanır. Düşünce dünyalarını zengin kılan, insanın en saf halini bir hakikat olarak karşımıza çıkaran, örneğin özellikle Rousseau'nun insanlar arasındaki kurulmuş eşitsizliklere vurgulu bir biçimde dikkat çekme becerisini getiren de bu bağlantısızlık ve yürüme tutkusudur. Yürümek, bu gibi bünyelerde basit bir eylem olmanın ötesine geçip bir felsefi sisteme, bir düşünsel ekole, bir politik motivasyona dönüşür. Arthur Rimbaud'nun kısa, trajik ve çok hareketli yaşamının sonlarındayken, bir ayağı dahi olmadığı halde bulanık zihniyle neden hala "gitme" (Gros, 2017, s. 51) hayalleri kurduğunu yürümenin verdiği hazzı ve özgürlüğü bilmeyenler anlayamaz.

Yürümek, hiçbir araca, hiçbir topluluğa, hiçbir kalıba ihtiyaç duymaz. İnsanın zaman ile mekân arasındaki sıkışıklığı aşmasının en iyi yollarından birisidir. Zira yürümek günümüzde moda olan yavaşlığın en belirgin sembollerinden birisidir. Yavaş şehir, yavaş yemek, yavaş gazetecilik gibi hızın zıddıyla kurulan etkinliklerin hepsinin temelinde yürüme etkinliği yatar. Hız aslında zaman kazandırmaz. Hızla yaptığınız bir işten arta kalan zaman, tıpkı Marks'ın "artı değeri" gibidir. Aslında ihtiyacından fazlasını biriktirmesi insanı gerçekten özgürleştirmez; aksine tutsaklaştırır. Gros, zamanı

hızlandıran şeyin acelecilik ve sürat olduğuna dikkat çekerek, hızlı bir şekilde yaptığınız her şeyin istifleme etkinliği ile aynı şey olduğunu hatırlatır (s. 38). Acele ettikçe daha fazla zamana ihtiyaç duyarsınız, daha fazla zamana ihtiyaç duydukça acele edersiniz. Bu ikisi arasındaki neden sonuç ilişkisi bir süre sonra kaybolur, hızın kendisi bizatihi amaca dönüşür. O saatten sonra zaman sizi tutsak etmiş olur. Zamanla bir işiniz olmadığında, zamanın size gerçekten de hiç bitmeyecekmiş gibi geçtiğini görürsünüz. Benim aklıma çocukluğumda geçirdiğim yaz tatilleri gelir. Haziran başında girdiğimiz yaz tatili çocukluğumda çok uzun sürerdi. Hayatımın hiçbir döneminde böylesi uzun yaz tatilleri yaşamadım. Şimdi yazın nasıl geçtiğini, güz aylarının ne çabuk gelip çattığını bilemiyorum. Bu belki de çocukluk ve yetişkinlik arasındaki algı farkından da kaynaklanıyor olabilir, ancak modern hayatın içindeki hızın da bu algı farklılığını önemli ölçüde etkilediğini inkâr edemeyiz.

Kitap daha önce tanımadığım ve sivil itaatsizliğin kurucularından sayılabilecek Henry David Thoreau ile de tanışmama vesile oldu. Thoreau'nun 1800'lü yıllarda yazdığı *Walden Gölü, Ormanda Yaşam* (2017) başlıklı eseri ve bu esere esin veren ormandaki iki yıllık yaşama deneyimine Gros'un kitabında rastlamak boşuna değil. Kitapta Thoreau'ya özel ve uzun bir yer ayrılmasının nedeni, yürümeyi karakterize eden en önemli iki şeyin O'nda bulunmasından kaynaklanır. Hem bireyci bir başkaldırı hem de doğayla hemhal olmanın verdiği doğalcılık. Bu iki kavram da sanayileşmenin ve doğanın fethinin doludizgin yaşandığı 1800'lü yıllarda Batı'da özellikle de ABD'de gerçek bir politik tavır alışı tekabül etmesinden dolayı önemli bir çıkış noktasıdır. Thoreau'nun toplumu terk ederek, Walden Gölü'nün kıyısında kurduğu kulübede geçirdiği iki yıl, aynı zamanda onun zenginlik-yoksulluk, kâr-zarar, efendilik-kölelik gibi kavramları yeniden düşünmesi ve sorgulamasını ve bu kavramlara farklı bir bakış açısıyla bakmanın önemini kavramasına yol açar. Kuşkusuz yürümek, doğada kaybolmak değildir, doğayla barışık bir biçimde yaşamının pratiğidir. Thoreau da bunu yaşayarak deneyimlemiştir. Doğada yazmaktan daha çok yaşamıştır. Gros'un Thoreau'nun bu deneyimine özel bir önem atfetmesinin nedeni, yazarın Thoreau'dan alıntıladığı şu sözde gizlidir: "Aşktan, paradan, şöhretten ziyade hakikati verin bana" (s. 95). Thoreau hakikati doğa anada bulmuştur. Ancak doğanın efendisi olarak değil, onun bir parçası olarak yaşayarak bulmuştur hakikati.

Yürümek hem dini hem de politik bir hareketin de dinamosu olarak çıkar karşımıza Gros'un kitabında. Ancak yazarın kitabında yer verdiği deneyimler, yürümeyi bizatihi araçsallaştıran değil, doğallığında yaşayan deneyimlerdir. Örneğin, yazarın hacının ilk

anlamından yola çıkarak yürüyüşe attığı anlam gayet politiktir ve bizi bu yazının başındaki mevzuya geri döndürür, ki bu mevzu belki de insanlığın başından beri kaderidir. Bazıları bir yeri yurt edinir ve o yurdun sahipleri olarak kural koyar. O kurallara uymayanlar ya da o kurallar dogmaya dönüşünce onları sorgulamaya kalkışanlar o yurttan sürgün edilir. Tıpkı Musa gibi, tıpkı İsa gibi, tıpkı Muhammed gibi. Her bir peygamberin yaşadıkları yurtlarından sürgün edilmesi boşuna değildir. Statükoya karşı koyduğun anda, muktedirin suratına haksızlığını haykırdığın anda ya sürgün edilirsin ya çarımha gerilirsin ya da baldıran zehri içersin. Hacı'nın ilk anlamı da "yabancı, sürgün"dür. Hacı her ne kadar günümüzde Kudüs ya da Mekke'ye giden olarak bilirse de ilk anlamı unutulmuş gibidir. Zira hacı, yani "peregrinus" esas olarak "yurdundan uzakta yürüyen"dir (s. 99). Hacı kendi yurdunda güven içinde yürüyen kişi değil, her an tehdit altında, her an saldırıya açık çıplak bir bedendir. Günümüzün modern hacılarının mülteciler olduğu gerçeğini tokat gibi yüzümüze çarpıyor bu hacının ilk anlamı. İlk Hristiyan teologların da tasavvuf ehillerinin de bu dünyanın fani olduğuna, bu dünyada sadece yürüyor olduğumuza dikkat çekmeleri de boşuna değildir. Aslında bu her ne kadar mütevekkil ve teslimiyetçi bir bakış açısı gibi görünse de gayet politik bir duruştur. Hiçbir yere ait olmamak, orayı gerçek anlamda da sahiplenmemeyi, onun uğruna savaşmamayı, o sahiplik uğruna hiçbir canlıya zarar vermemeyi de beraberinde getirir. Yunus Emre'nin dizelerinde hayat bulan "Mal sahibi mülk sahibi, hani bunun ilk sahibi, mal da yalan mülk de yalan, var biraz da sen oyalan" felsefesi, ancak yabancı ve sürgün olmakla hayata geçebilir. Ancak bu felsefeyi sahiplenmek, doğaya tahakküm etmekle değil doğaya karışan bir yaşama biçimi benimsemekle mümkün olabilir. Doğaya hükmetmek, aynı zamanda senin gibi düşünmeyen, olmayan hemcinslerine de hükmetmeyi beraberinde getirir. Bu meşruiyet ise, tüm savaş, çatışma, zulüm ve kısımların da kaynağını oluşturur. Basit bir yürüme eyleminin nasıl politik bir mevzu olduğu Gros'un verdiği örneklerden açık bir biçimde ortaya çıkıyor.

Hazır yürümenin politik bir etkinlik olduğu gerçeğine tekrar dönmüşken, basit bir yürüyüşün koskoca bir ulusu savaşmadan nasıl özgürleştirdiğinden bahsederek satırlarıma son vereyim. Gros, yürüyüşün özündeki tekrarı, yeknesaklığın muazzam bir güce sahip olduğundan bahisle kitabına son veriyor. Bu yeknesaklık ve ısrar aynı zamanda bir direnişe, gizil bir güce ve işgalciyi çaresiz bırakan bir bağımsızlık iddiasına dönüşebilir. Bu yeknesaklığın gücünü Gros, Gandhi'nin uzun yürüyüşünde görür. Gandhi'nin felsefesinde olan "kör edici parlaklık yerine sakın aydınlık", Hint ulusunun bir yürüyüş ısrarıyla özgürleşmesini beraberinde getirmiştir. Yürüyüş, basit gibi görünse

de yol açtığı sonuçlar itibariyle karmaşık bir etkinliktir. Gandi'nin yürüyüşündeki asıl güç eylemin alçakgönüllülükle yapılıyor olmasındadır. Zira yürümek aslında yoksulların harcıdır. Yoksulun bir yerden bir yere ulaşmak için bacaklarından başka aracı yoktur. Ancak Gandi'nin yürüyüşündeki alçakgönüllülük elbette yoksullukla aynı şey değildir. Yürüyüş sırasında alçakgönüllülüğe dair öğrenilen en iyi şey, her şeyi bilemeyeceğimiz ve her şeyi yapamayacağımızın farkındalığıdır; yani kısacası haddimizi bilmemizdir. Had bilmek mistik bir teslimiyete değil, insanın sınırlarını bilmesine işaret eder. Sınırlarını bilen insan hem olabildiğine özgür hem de olabildiğine etrafında yaşayan tüm canlılara bağımlı olduğunun farkında olan insandır. İşte yürümek, bu bilinçle beraber gerçek, politik bir etkinlik olup çıkar.

2017 yaz aylarında "adalet" sloganıyla yürüyüşe başlayan Türkiye'nin ana muhalefet lideri Kemal Kılıçdaroğlu, genel kaniye göre iyi bir insan ancak iyi bir lider olarak kabul görmüyordu. Türkiye'de "iyi" bir siyasi lider olmak kolay değildir. "Yumruğunu masaya vurmaya bilmek", "güçlü görünmek", "iyi demogoji yapabiliyor olmak", "dini bütün olmak" lider olabilmenin yolları arasında sayılır. Sokaktaki insanlarla konuşurken bile Kılıçdaroğlu'nun bu niteliklerden yoksun olduğunu en az üç kişiden ikisinden duymamız mümkündür. Adaletin tamamen ortadan kalktığı, hukukun üstünlüğünün yok edildiği, bir gecede binlerce insanın bir Kanun Hükmünde Kararname listesine adı eklenerek emeklerinin bir çırpıda yok edildiği bir dönemde "adalet" sözcüğünü merkeze alarak yürüyüşe başlamak, Kılıçdaroğlu'nu ve onu destekleyen kitleyi masaya vurmaktan da lider olunabileceğine ikna etmiş görünüyordu. Yani aslında bu yürüyüş "adalet" sözcüğünün etrafındaki yokluklara işaret ederek yeniden var olabileme umudunu yeşertilmeye tekabül etmişti. En azından yürüyüşün sonlarında kendisiyle KHK mağdurları kontenjanından birisi olarak görüştüğümüzde edindiğimiz izlenim bu yöndeydi. Ancak Kılıçdaroğlu, yürüyüşe gösterilen teveccühe şaşırılmış haldeydi. Bu teveccühün kendisinden ziyade eylemin kendisine, yani yürüyüşe olduğunun farkındaydı. Tek bir kişinin memleketteki haksızlıkları ortadan kaldıramayacağını bilinciyle, "hep beraber yapacağız" diyordu. Yürüyüş, bir anlamda otoriter bir iktidarla nasıl başa çıkabileceğini bilmeyen, öğrenilmiş çaresizliğe teslim olmuş bir kitleye umut oldu. Ancak, yürüyüşün yarattığı politik tavrın devamı gelmedi. Elbette sürekli yürüyüş halinde olmak mümkün değil. Ancak yürüyüşün yarattığı politik bilinç ve özgüvenle kendi yolundan gitmek de mümkündür. Ancak muktedirin açtığı yola mahkûm olmadan kendi yolunu bulabildiği zaman gerçek bir kitle hareketine yol açabilmek mümkün olacaktır. Bir zamanların muktedir politikacısı Demirel'in söylediği

gibi belki “yollar yürümele aşınmayabilir”, ama verili zihniyet, statüko, tahakküm, esaret, baskı, zulüm ve adaletsizlik ancak ve ancak yürümele aşılır.

Kaynakça

Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Davis, W. (2015). *Yol Bilenler: Kadim Bilgelik'in Modern Dünyadaki Önemi*. (A. Terzi, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Gros, F. (2017). *Yürümenin Felsefesi*. 6. Baskı. (A. Ulutaşlı, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Nietzsche, F. (1997). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (T. Oflazoğlu, Çev.). İstanbul: Cem Yayınları.

Penn, S. (Yönetmen). (2007). *Into the Wild*. [Film]. ABD: Art Linson Productions.

Thoreau, H. D. (2017). *Walden Gölü, Ormanda Yaşam*. (C. Turan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Değini

FİLM ENDÜSTRİSİNİN VE SİNEMA KÜLTÜRÜNÜN GELİŞMESİNDE BUSAN FİLM KOMİSYONU'NUN ROLÜ

Mutlu Binark*

2018 yılının Mart ayının başından bu yana, Güney Kore'nin Busan kentinde, Busan Yabancı Diller Üniversitesi'nin konuk öğretim üyesi olarak, Yaratıcı İçerik Endüstrileri alanında Kore hükümetinin ve ilgili aktörlerin kültür politikalarını inceliyorum.¹ Busan kenti,² Seul ve diğer Kore kentleriyle hızlı tren veya otobüs bağlantısı ve Çin, Japonya, Vietnam gibi uluslararası uçuşlara merkez olması nedeniyle, saha çalışması için oldukça uygun bir liman kenti. Busan kentini seçmemin diğer bir nedeni de, kentin her yıl düzenli olarak Busan Uluslararası Film Festivali'ne³ de ev sahipliği yapıyor olması. Saha çalışmam için KOCCA (Korean Content Creation Agency), KOFICE (Korean Foundation of Intenational Cultural Exchange), KOFIC (Korean Film Council) başta olmak üzere, Kültür Spor ve Turizm Bakanlığı'na bağlı çeşitli kamu aktörleri ile yaptığım görüşmeler dışında, televizyon şirketleri, yerel yönetimlerin kültür ajansları/komisyonları ile de görüşmeler yapmaktayım. 9-10-11 Mayıs 2018 tarihleri arasında Busan'da düzenlenen Busan İçerikler Pazarı'na (Busan Contents Market) katılarak, çeşitli televizyon şirketleri ile yurtdışı satışları ve "remake"ler olgusu üzerine görüşme olanağı buldum. Bu

* Prof. Dr, Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo-TV ve Sinema bölümü, mbinark@gmail.com
Yazının Geliş Tarihi: 28.05.2018 Yazının Kabul Tarihi: 01.06.2018

¹ Söz konusu çalışma, HÜ BAP Birimi tarafından SBI-2017-16354 koduyla desteklenmektedir.

² Busan (Korece "부산", Çince ve Japonca "釜山" olarak yazılır) Güney Kore'nin ikinci büyük kentidir ve nüfusu 3,5 milyon civarındadır.

³ *Busan International Film Festival*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <http://www.biff.kr/structure/eng/default.asp>

organizasyon sırasında Busan Film Komisyonu'nun standını da ziyaret ederek, Komisyon'dan randevu talep ettim. Busan Film Komisyonu⁴ ile film endüstrisine verdikleri çeşitli destekler üzerine görüşmeyi planlıyordum. Ancak, Busan Uluslararası Film Festivali'nin düzenlendiği Busan Sinema Merkezi'nde bulunan bir tabela, Busan Film Komisyonu ile yapacağım görüşmenin mahiyetini değiştirdi. Bu tabelaya göre Busan Kenti, Unesco tarafından 2014 yılında film alanında yaratıcı kent olarak seçilerek,⁵ Yaratıcı Kentler Ağı'na dâhil edilmişti. Unesco'nun web sayfasına bakıldığında da Busan Yerel Yönetiminin Unesco'ya taahhütlerini yerine getirmekten, Busan Film Komisyonu sorumluydu. Bu yeni bilgi, saha çalışmamın da yeni bir boyut kazanmasına yol açtı. Unesco'nun yaratıcı kentler programı ve ağının, kent yönetimlerinin ülke içinde yaratıcı endüstri ve hizmetler ile kültür politikasındaki rollerini güçlendirdiğini fark ettim.

Unesco'nun 2004 yılında başlatılan Yaratıcı Kentler Ağı, bugün 72 ülkeden 180 üyeye, el sanatları, tasarım, film, gastronomi, edebiyat, müzik ve medya sanatları olmak üzere 7 alt alanda faaliyet göstermektedir.⁶ Yaratıcı Kentler Ağı'nın kurulmasının nedenini Unesco, ağ üyesi ülkelerin kentlerinin, kültürel etkinlikler, hizmetler ve ürünler başta olmak üzere, üretim, dağıtım ve paylaşım alanında güçlendirilmesi olarak açıklamaktadır. Ağ'a üye ülkeler; yaratıcılık ve inovasyon konusunda bir *hub* olarak gelişme gösterecekler, kültür endüstrisi alanında yaratıcılar ve profesyoneller için fırsatları geliştirecekler; kentte kültürel yaşama erişimi ve katılımı, tüm kent sakinleri için, özellikle marjinalleştirilmiş veya incinebilir gruplar ve bireyleri de gözeterek geliştirecekler ve bu ülkelerin sürdürülebilir kalkınma planlarına da kültür alanı ve yaratıcılık olgusu da tam anlamıyla entegre edilecektir. Unesco'nun 2030 *Sürdürülebilir Kalkınma Gündemi ve Yeni Kentsel Gündem (the 2030 Sustainable Development Agenda and the New Urban Agenda)* için hazırlanan ve 2017-2021 yıllarını kapsayan Stratejik Çerçevesine⁷ bakıldığında, kültürel alanın kentsel gelişme için rolünün altı çizilmektedir. Ağ'ın üyesi olan ülkelerin kentsel gelişmede yaratıcılığı entegre ederek, uluslararası işbirliklerini arttırmaları önerilmektedir. Kentsel gelişmede inovasyon alanları ise bu çerçevede ulaşım, enerji, toplumsal içerme ve eğitim olarak belirtilmektedir. Dolayısıyla,

⁴ *Busan Film Commission*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018,

http://www.bfc.or.kr/homepage/default/page/subLocation.do?menu_no=30010701.

⁵ *Unesco Creative Cities Network/Busan*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <https://en.unesco.org/creative-cities/busan>

⁶ *Unesco Creative Cities Network*. Erişim: 30 Mayıs 2018, <https://en.unesco.org/creative-cities/>

⁷ *Unesco Creative Cities Network/ Management Documents*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <https://en.unesco.org/creative-cities/content/management-documents/>

üye kentler; yerel yönetimler-merkezi hükümet ve diğer ilgili aktörler (şirketler ve STK'lar) sürdürülebilir kent yaşamları planlarken, kültürel üretim alanını da kentleri daha yaşanılabilir kılabilecek uygulamalar, kent sakinlerini içerecek kültür politikaları geliştirmelidir.

“Yaratıcı kent” olgusu Richard Florida’nın oldukça tartışılan *The Rise of the Creative Class* (2002) adlı eseriyle yoğun bir şekilde gündeme gelmiştir. Florida’nın kurduğu çerçevede günümüzde “kent mühendisliği” kavramı yerini, “yaratıcı kent inşasına” bırakmıştır (Landry, 2000’den aktaran Thiel, 2017, s. 21). Özellikle Florida’nın, yaratıcı kenti gerçekleştirdiğine vurgu yaptığı yaratıcı emek gücü olgusu, üç temel bileşene sahiptir: teknoloji, beceri ve hoşgörü (Pratt, 2008:108). Ancak, literatürdeki çeşitli çalışmalar yalnızca yaratıcı emek gücünün kentlere çekilmesi ile kentsel gelişmenin sağlan(a)madığını göstermiştir. Özellikle Walter Siebel, Florida’nın, kenti sadece hizmet profesyonellerine yönelik talepten oluşan tüketilebilir bir çevre olarak kavrayarak sıradanlaştırdığını belirtmektedir (2008, s.274’den aktaran Thiel, 2017, s. 23). Florida’nın yaratıcı bilgi ekonomisi modeli, yaratıcı bireyler ve kentsel çevre bileşeninin bir araya gelmesi dinamiği üzerine kurulmuştur. Oysa, Joachim Thiel’e göre literatürdeki eleştiriler örgütlerin, kurumların, emek gücü pazarının ve alt yapıların kentsel gelişmede önemli rol oynadığını göstermiştir (2017, s. 24). Bu noktada Unesco’nun yaratıcı kentler tasarımının da yalnızca, yaratıcı emek gücünün, bilişim teknolojileri ve yaratıcı endüstriler odaklı hizmet ve etkinliklerin kent merkezlerinde toplanması olmadığını altını çizmek gerek. Özellikle kent sakinlerinin kamusal alan kullanımı ve kamusal alana katılımı konusunda kültürel hizmetlerin üretilmesi ve tüketilmesinin yaygınlaştırılması ile demokratikleştirilmesi vurgusunun Florida’nın bakış açısından farklı olduğunu belirtelim. Kamusal aktörlerin de bu politik bakış ile kültür politikalarını ve uygulamalarını şekillendirmeleri talep edilmektedir. Keza, Florida’nın kendisi de *Yeni Kentsel Kriz* (2018) adlı yakın tarihli eserinde, yaratıcı kentler olgusunun umulduğu gibi gerçekleşmediğini, yaratıcı kentlerin konut fiyatlarındaki aşırı artış, kent sakinleri arasında giderek artan eşitsizlikler nedeniyle “plütokratikleştirme” (saf soylulaşma) sürecine girdiğini belirtmektedir (s. 30-31). Özellikle, bu yaratıcı kentlerde yaşayan yoksullar ile mavi yakalı emek gücü, Florida’nın dahi altını çizdiği üzere, kentin sunduğu ekonomik, toplumsal ve kültürel hizmetlerden eşit fırsatta yararlanamamaktadırlar (s. 31). Üstelik bu kentlerde orta sınıfın yaşam kalitesinde çok az iyileşme görülmekte ya da hiç iyileşme olmamaktadır (s. 33). Dolayısıyla, yaratıcı emek gücünün aktığı bu kentleri, gelecekte orta sınıf krizi beklemektedir. Wendy Brown da *Halkın Çözülüşü* adlı eserinde,

neoliberal rasyonalitenin sonucu olarak, yoğunlaşan eşitsizlikleri ve orta sınıfın krizini şu şekilde vurgulamaktadır: "...orta tabakalar ise geçtiğimiz yarım yüzyılda görülmemiş ölçüde az ücret, sosyal yardım ve güvence, emeklilik veya yukarı doğru hareket umudu karşılığında daha uzun saatler çalışmaktadırlar" (2018, s. 32). Florida, yeni kentsel kriz için çözüm önerisini de "daha çok kentleşme" ve "iyi kentçilik" şeklinde önerirken, "herkes için kentleşme" olarak adlandırdığı, kapsayıcı bir kentçilik modelini önerir (s. 230-264). Yaratıcı kentlere ilişkin literatürdeki tartışmalar iki kanaldan, daha olumlu veya eleştirel bakış açılarından, şekillenmektedirler. Unesco'nun 2004 yılında başlattığı Yaratıcı Kentler Ağı ise, yukarıda da vurgulandığı üzere kent sakinlerinin, ekonomik, toplumsal ve kültürel hizmet ve ürünlerden eşit bir şekilde faydalanmaları ve sadece tüketici değil, üretici olmalarını da vurgulamaktadır. Bu bakış açısının ardında makro politik bir tercih, sürdürülebilir kalkınma politikasına verilen destek yatmaktadır.

Busan kentine dönecek olursam, kent 2014 yılında Unesco'nun Yaratıcı Kentler Ağı'na filmin yaratıcı kenti olarak dâhil olmuştur. Bu alanda diğer üye kentler Santos, Terrasa, Galway, Roma, Sidney, Bradford, Sofya, Qingdao, Yamagata, Bitola olarak sayılabilir. Busan denince, aklımıza ilk olarak hiç kuşkusuz Yeong sang-ho'nun yönettiği *Train to Busan*⁸ (2016) filmi gelmektedir. Ancak, bu sene 23.'sü düzenlenecek olan Busan Uluslararası Film Festivali (BIFF), 1996'dan beri her sene düzenli olarak gerçekleştirilmektedir ve bu festival, Güney Kore'nin yaratıcı içerik endüstrisinin en eski ve en başarılı örneklerinden birisidir. Ayrıca Kore Film Konseyi⁹ ("영화진흥위원회") (KOFIC) nin de Merkez'inin Busan'da olduğunu belirtmek gerekli.¹⁰

Busan Uluslararası Film Festivali'nin Film Endüstrisine Desteği

⁸ *Train to Busan*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, https://en.wikipedia.org/wiki/Train_to_Busan/

⁹ *Korean Film Council*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <http://kofic.kr/kofic/business/main/main.do/>

¹⁰ KOFIC, Güney Kore Kültür, Spor ve Turizm Bakanlığı'na bağlı özel bir ajans. Amaçları arasında şunlar yer almaktadır: Kore içinde yerel film endüstrisini geliştirmek ve desteklemek; Kore filmlerinin uluslararası pazarda bilinirliğini ve izlenmesini arttırmak, uluslararası ortak yapımları geliştirmek; Kore filmleri ve sinema endüstrisi ile ilgili olarak araştırmalar yapmak ve istatistikler tutmak; sinema endüstrisinde çalışan profesyonellerin sürekli eğitimini sağlamak; film çekimleri için Namyangju Stüdyoları'nın kullanımını temin etmek; dijital sinema, 3D gibi sinema endüstrisinin gelecek ve yeni teknolojileri kullanması konusunda araştırmalar yapmak; Kore sinemasının gelişmesi için fon oluşturmak. KOFIC in özellikle Kore'de çekilen uluslararası yapımların arttırılması yönünde yakın zamanlarda uygulamaya başladığı bir destek programı vardır. Bu destek programından örneğin Busan'da çekilen *Black Panther* (2018) yararlanmıştır.

Busan Uluslararası Film Festivali ile ilgili olarak Soo-Jeong Ahn'ın 2012 yılında Hong Kong Üniversitesi'nden yayınlanan *The Busan International Film Festival: South Korean Cinema and Globalization* adlı çalışması, bir festivalin tarihini, organizasyon yapısını, devlet kurumları ve siyasetle ilişkisini hem kültür politikası bakış açısından hem de ekonomi politik bakış açısıyla ortaya koyması açısından, sinema endüstrisi çalışmalarında oldukça ender görülen değerli bir çalışmadır. Ahn'ın çalışması BIFF'in nasıl Hong Kong Film Festivali'ni ve Tokyo Film Festivali'nin ününü geçerek, bölgede önemli bir etkinlik haline geldiğini, bu gelişmenin arkasında yatan dinamikler ile açıklamaktadır. Ahn, Güney Kore'de üç tür film festivalinin düzenlendiğine dikkat çekmektedir: Ardında devletin kurumlarının –burada KOFIC-, yerel yönetimlerin, şirketlerin ve aydınların olduğu en kapsamlı film festivalleri; ikinci olarak şirket destekli film festivalleri ve son olarak da aktivist gruplar tarafından yapılan film festivalleri. Kadın Filmleri Festivali, İnsan Hakları Film Festivali veya Queer Film Festivali sonuncu türe giren festivallerdendir (2012, s. 15). BIFF özellikle, dünyada her film festivalinin, yaratıcı içerik endüstrisinin birbiriyle rekabet ettiği bir ortama döndüğü süreçte, özellikle “Asyalılık kimliğini” vurgulayarak, dünya sinema endüstrisi için Asya bölgesinin temel merkezi olmayı hedeflemektedir. Ahn'a göre BIFF, Asyalılık kimliğini, uluslararası üne sahip Koreli yönetmenlerden ziyade, Japonya'dan, Çin'den yönetmenlerle üretmektedir. Ozu Yasujiro, Kitano Takano, Zhang Yimou'ya bundan dolayı yer verilmektedir. Böylece Kore, Asya kültürlerinin “içinde ve arasında” kalabilmektedir (2012, s. 72). Doobo Shim de BIFF'in Kore ve Asya sinema endüstrisinin gelişmesindeki önemli rolüne dikkat çeker (2013, s. 60-61). BIFF, Asya'nın sinema endüstrisinin *hub*'ı olmak için, Asya Film Akademisi'nden, Asya Proje Pazarı'na değin çeşitli film destekleri geliştirmiştir. 2018 yılından itibaren BIFF Asya Sinema Fonu kapsamında senaryo desteği, post prodüksiyon ve Asya Belgeselleri için destek vermeye başlayacaktır.¹¹ Asya Proje Pazarı, Kore'deki en büyük proje pazarı olup; yapımcıları ve finans kaynaklarını bir araya getirmektedir; üstelik Koreli yapımcılar ile sınırlı olmayıp, Asya'nın farklı ülkelerinden yapımcı-yönetmenlere de destek sağlanmaktadır.

BIFF'in Asya bölgesinde önemli festivallerden biri haline gelmesinde, 1990'ların sonunda Kore hükümetinin kültür endüstrilerine yönelik özel politika geliştirmesi, Festivalinin de giderek daha yoğun bir şekilde Hallyu'nun (“Kore Dalgası”) küresel boyuttaki etkisinden yararlanması yatmaktadır. İkinci olarak, Festival Busan kenti ve

¹¹ *Asian Cinema Fund*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, http://acf.biff.kr/Template/Builder/00000001/page.asp?page_num=4018

küreselleşme arasında bağ kuracak bir politika geliştirmiştir, bu amaçla Busan kenti küresel bir kent olarak yeniden kurgulanmıştır. BIFF'in Kore sinemasının gelişmesindeki rolü özellikle, "Yeni Kore Sineması Dalgasına", ifade özgürlüğü ile demokratik açıklığa verdiği destekten dolayı çok önemlidir. Bu konuda BIFF'in kurucu ekibinden yönetmen Park kwang-su'nun¹² özel bir yeri vardır. BIFF tarihinde Kore hükümetinin uyguladığı sansür politikasına karşı sansürsüz bir gösterim mekânı olarak da özel bir yere sahiptir. Örneğin, 1996 yılında ilk kez Mamuru Oshii'nin *Ghost in the Shell* (1995) dahil olmak üzere 15 adet Japon filminin sinemada gösterimi BIFF ile gerçekleşmiştir.¹³ BIFF, Kore'de Kuzey Kore filmlerinin de gösteriminin ilk kez gerçekleştirilmesine öncülük etmiştir. Yakın zamanlarda da Park Geun-hye hükümetinin Festival bütçesinde politik nedenlerle yaptığı kısıtlamalara rağmen, Festival izlencesinde hükümete göre sakıncalı görülen Sewol kazası¹⁴ ile ilgili belgeselin gösterimi yer almıştır.

Hiç kuşkusuz BIFF'in, özellikle 2000'li yılların ortalarından itibaren hükümet politikalarında yer alan film endüstrisinin devlet eliyle geliştirilmesi ve desteklenmesi kararlarından olumlu olarak etkilendiği göz ardı edilemez. Ancak, özellikle Lee Myun-bak ve Park Geun-hye gibi sağ muhafazakâr politikacıların hükümetleri zamanında BIFF, bütçe kesintisi ve festival izlencesinde sansür girişimleri ile karşılaşmıştır. Bunlara rağmen Festival'in sürekliliğini ve ifade özgürlüğünden yana tavrını koruması, Kore'de film kültürü başta olmak üzere, demokrasi kültürü için güçlü bir zemin oluşturmaktadır. Türkiye'de de film festivallerinin ana destek kaynaklarının Kültür ve Turizm Bakanlığı ile devlet bankaları olduğunu dikkate alırsak, Festivallerin devlet ile olan organik ilişkiye karşı neden BIFF gibi bağımsız bir tavır takınamadıkları sorgulanmalı, ülkenin demokrasi kültürü içinde festivallerin kurumsallaşamaması olgusu ile festival yapılarının ekonomi politiği bu bağlamda tartışmaya açılmalıdır. Özetle, BIFF'in, Busan'ın yaratıcı kent olarak seçilmesindeki rolü yadsınamaz. Özellikle, Festivalin yalnızca film gösteriminden ibaret olmaması, festivalde yarışma mantığının da bulunmaması, bunun yerine Asya merkezli film projelerine desteklerin sağlanması, Asya, Kore panoraması ve ülke sineması gibi bölümlerle, genç ve tanınmamış

¹² Park Kwang-sun. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, https://en.wikipedia.org/wiki/Park_Kwang-su/

¹³ Bu noktada Japon kültür endüstrisi ürünlerinin (müzik, film, anime ve manga vb.) 1990'ların sonuna değin Kore'ye ithalatının, Kore'de gösterimin, dağıtımının yasak olduğunu anımsatalım.

¹⁴ 2014 yılındaki Sewol Feribot kazası ile ilgili olarak bakınız: *Diving Bell: The Truth Shall Not Sink with Sewol (Director's cut / free release)*, Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018. https://www.youtube.com/watch?v=dhME_nj5CWc/

sinemacıların popülerleşmesine zemin temin edilmesi nedeniyle, BIFF'in işleme modeli kanımca kayda değerdir. Burada BIFF'e ilişkin eleştirilmesi gereken hususlar ise, tecimsel sinemanın baskısını üzerinde daha fazla hissetmesi, Kore hükümetinin "Kore stili" ve yahut "Han stili" olarak yaygınlaştırmaya çalıştığı yumuşak güç politikası olarak işe vurduğu kültürel ürünler ve hizmetler söyleminden ve idol mitinden giderek daha fazla etkilenmeye başlamasıdır.

Busan Film Komisyonu ile Genç Yeteneklerden Kent Sakinlerine Değın Film Kültürünün Yaygınlaştırılması

Busan yerel yönetiminin yaratıcı kent ağı için yaptığı başvurusunun ardından Busan kenti, Unesco tarafından 1 Aralık 2014 tarihinde, filmin yaratıcı kenti ağına üye olarak seçilmiştir. Bu seçimin gerçekleşmesinde rol oynayan diğer önemli bir kurum da hiç kuşkusuz Busan Film Komisyonu'dur (Busan Film Commission) (BFC). *Snowpiercer*, *Mother*, *The Host*, *Memories of Murder* filmlerinin yönetmeni Joon-ho Bong, Busan'ın Kore'de ilk film komisyonu kuran kent olduğu olgusuna dikkat çeker. Yukarıda belirttiğim üzere, Unesco'ya verilen taahütleri gerçekleştirecek asıl kurum, Busan Film Komisyonu olarak işaret edilmiştir. 1999 yılında kurulan Busan Film Komisyonu ile ilgili belki de ilk elde belirtilmesi gereken hususlar, Busan Kent Yönetimine bağlı olarak çalıştığı ve tüm bütçesinin yerel yönetim kaynaklarından karşılandığıdır. BFC'nin, Yaratıcı Kentler Ağı'nın bir üyesi olarak yapması gerekenler şu şekilde sıralanmaktadır:

- 'Herkes için Filmler'in yaratıcı kenti olmak, diğer bir deyişle, yaratım, üretim, dağıtım ya da filmlerden haz alma anlamında film endüstrisinden faydalanan Busan'da yaşayan herkese eşit fırsatların sunulması,
- Yaratıcı, sosyal ve ekonomik fırsatlar sunmak için hem fiziksel hem de insan altyapısını garanti ederek, çok çeşitli film etkinliklerine tüm yaştan ve farklı topluluklardan sakinlerin eşit fırsatlar ile katılımlarının gerçekleştirilmesi,
- Film, turizm ve boş zaman etkinliklerinin desteklenmesi,
- Unesco Yaratıcı Kentler Ağı'nın üyeleriyle deneyim, bilgi ve kaynakların paylaşımı aracılığıyla ilişki geliştirerek, kentteki yaratıcı endüstrileri beslemek

BFC'nin 2000 yılından 2014 yılına değın 390 adet uzun metrajlı film ile 510 adet TV draması ve reklama destek verdiğini, istatistiki veri olarak aktaralım. 2017 yılı Aralık ayı itibariyle desteklenen yapım sayısı 1179'dur. *Along With the Gods:TheTwo Worlds* (2017), *Ode to My Father* (2014), *Veteran* (2015), *The Thieves* (2012), *A Taxi Driver* (2017), *Train to*

Busan (2016) gibi uluslararası tanınmış filmlerin de BFC tarafından desteklendiğini belirtelim. Bu istatistik Komisyonun Kore film endüstrisindeki önemini daha somut kavramamıza yardımcı olabilir. BFC'nin verdiği destekleri de şu şekilde sıralamak mümkün:¹⁵

- Film planlama ve geliştirme desteği: Filmin üçte birinin Busan'da çekilmesi koşuluyla seçilmiş 10 adet treatment veya senaryonun çekilmesine destek verilmektedir.
- Busan'daki film yapımcıları için film yapımı desteği: Bu yerel sinemacılara destek fonu olup bütçesi 300 milyon wonun altında olan uzun metraj ya da belgesel filmlere maksimum 100 milyon won yardım yapılmaktadır.
- Konaklama desteği: Busan'da çekilen yapımın film ekibinin konaklama masrafı maksimum 3 güne kadar karşılanmaktadır.
- Ulaşım desteği: Busan'da çekilen yapımın film ekibinin ulaşım masrafı maksimum 30 güne kadar karşılanmaktadır.
- Senaryo yazma için konaklama desteği: Yerel ya da uluslararası senaryo yazarlarına maksimum 10 gün Busan'da senaryo yazması için uygun şartlarda konaklama temin edilmektedir.
- Film yapımcıları meslek içi eğitimi: Film yapımcı ve yönetmenlerine yeni teknolojiler ile ilgili meslek için eğitimlerin verilmesi.
- FAMTOUR: Bu destek yurtdışından yapımcıların Busan'a davet edilerek, kentteki olası çekim mekânlarının tanıtılmasını amaçlamaktadır.
- Busan'da çekilecek filmlerin çekim vb. her türlü izin desteklerinin temin edilmesi.
- Desteklenen filmlerin Busan Sinematek'inde gösterilmesini temin etmek.

Ayrıca BFC'nin işlettiği yakın zamanlarda teknik olarak yenilen Busan Sinema Stüdyosu da mevcuttur.¹⁶ BFC'nin yönetimini üstlendiği Asya Film Komisyonları Ağı'na (Asian Film Commissions Network) (AFCNet) günümüzde 20'den fazla ülke ve 61 komisyon üyedir. BFC, bu ağın koordinasyonu, web sitesinin işletilmesini ve üyelerin

¹⁵ BFC Uluslararası İlişkiler Bölümü Yöneticisi Joo Hyun Cho ile 17 Mayıs 2018 tarihinde yapılan görüşmeye dayanarak, BFC'nin çalışmaları aktarılmaktadır. Joo Hyun Cho'ya ayırdığı zaman ve verdiği bilgiler için teşekkür ederim.

¹⁶ A stüdyosu 2001 yılında açılmıştır ve 837 metrekaredir; B stüdyosu ise 2004 yılında açılmıştır ve 1650 metrekaredir. 2011 yılında Asya'da açılan *Busan 3D Production Center: Digital Bay* de buradaki ilk sanal stüdyo olma özelliğini taşımaktadır. *Digital Bay* de Cinema Robotics Lab'da hizmet vermektedir ve Busan'da çekilecek filmlere, bu stüdyoları kullanmaları için izin işletim desteği dahil olmak üzere, pek çok destek verilmektedir.

yıllık olarak toplanmasını, üyelerin film projelerinin film pazarında tanıtılması vb. sorumlulukları üstlenmiştir. Bu kapsamda Asya Film Forumu, Asya Sinema Yetenekleri Kuluçka çalışması, Asya Film Pazarı, Link of Cine-Asia vb. etkinlikleri de BFC gerçekleştirmektedir. 2017 yılında oluşturulan “Platform Busan” ile Asyalı bağımsız filmcilere başlangıçları için olanak temin edilmiştir. Sinema endüstrisinin gelecek yönelimi olan sanal gerçeklik (VR) konusunda da konferanslar ve gösterimler düzenlenmiştir. Asya Proje Pazarı’na 28 proje katılmış olup, 645 proje toplantısı gerçekleştirilmiştir. Burada son olarak bahsetmek istediğim etkinlik; Busan Asya Film Okulu’dur. Busan Asya Film Okulu, BFC’nin koordine ettiği bir eğitim merkezidir. Bu okulun özelliği yalnızca Asyalı genç yeteneklerin film yapımı alanında eğitim almasını sağlamak değil, sinema kültürüne ilgi duyan Busan kent sakinlerinin de film kültürü konusunda çeşitli seminerlerle eğitim alabilmesine olanak verilmesidir. Tüm bu sıraladıklarım, bir ülke ölçeğinde değil, bir kent ölçeğinde film endüstrisi ile film kültürünün nasıl gelişeceğine, zenginleşebileceğine ilişkin önemli ipuçları vermektedir. BFC’nin kent sakinlerinin film kültürünü öğrenmeleri konusunda ve yahut Busan’da yaşayan film sanatçılarına yönelik senaryo destek, yapım ve yapım sonrası süreçlerinde süregelen desteklerini görünce, Türkiye’de yerel yönetimlerin kültür ve sanat politikalarının kalıcılığı konusunu bir kere daha gündeme getirme ihtiyacı hissettim. Özellikle AKP’nin Kasım 2015 Genel Seçimlerinden ve 2016 yılında OHAL’in ilan edilmesinden sonra toplumun farklı kesimlerini kapsamayı bırakan, hatta kamusal alanın dışına atan siyasal politikasının pervasızlığını düşününce, Türkiye’de gerek kamusal aktörlerin gerekse yerel yönetimlerin kültür politikalarında çoğulculuğun ve çok boyutluluğunun gerçekleşmesinin, günlük siyasi kaygılardan uzak, uzun erimli ve süregelen kültür politikası ve stratejisinin yapılabilmesinin ancak ülkede demokrasi kültürünün tesisi ve siyasal çoğulculuğa geçiş ile mümkün olacağı aşikârdır. Ülkenin makro ve mikro kültür politikaları, yaratıcı endüstri ve yaratıcı kentler üzerine algının ne olduğu bu yazının kapsamı dışında kalmakla beraber, şu hususa değinmeden geçemeyeceğim: mevcut politikalara bakıldığında farklı kurumların bir biriyle çelişen politika metinleri ürettiği, kültür politikalarının¹⁷ hükümetin Sünni-İslam’a temellenen “Milli İrade” tahayyülünün ötesinde varoluş/oluş içermediği ve geleneğin kitchleştirilerek yeniden icadı düzeyinde gerçekleştiğini, nostalji hissiyatının bir semptom haline geldiğini gözlemlemek mümkün.

¹⁷ Bu konuda *Birikim* dergisinin Mart 2018 tarihli 347’nci sayısındaki zengin tartışmalara bakılabilir.

Son olarak, Türkiye’den İstanbul, Kütahya, Hatay ve Gaziantep kentlerinin de Unesco’nun Yaratıcı Kentler Ağ’ının üyesi olduğunu belirtiyim.¹⁸ Unesco’nun Yaratıcı Kentler Ağ’ının web sayfasına bakıldığında, üye kentlerimizin ne düzeyde kent sakinlerini kapsayıcı kültür politikası ürettikleri ve uluslararası işbirlikleri planladıkları da görüle(meye)bilecektir.

Kaynakça

Ahn, S. J. (2012). *The Pusan International Film Festival: South Korean Cinema and Globalization*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Asian Cinema Fund. Erişim: 30 Mayıs 2018, http://acf.biff.kr/Template/Builder/00000001/page.asp?page_num=4018

Brown, W. (2018). *Halkın Çözülüşü: Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*. (B. E., Aksoy. Çev.). İstanbul: Metis.

Busan Film Commission. Erişim: 30 Mayıs 2018, http://www.bfc.or.kr/homepage/default/page/subLocation.do?menu_no=30010701.

Busan International Film Festival. Erişim: 30 Mayıs 2018, <http://www.biff.kr/structure/eng/default.asp>

Diving Bell: The Truth Shall Not Sink with Sewol (Director’s cut / free release) Erişim: 30 Mayıs 2018, https://www.youtube.com/watch?v=dhME_nj5CWc/

Florida, R. (2018). *Yeni Kentsel Kriz*. (D. N. Özer, Çev.). İstanbul: Doğan Kitap.

KOFIC (2017). *Korean Cinema 2017*. Seul.

KOFIC (2017). *Korea Shooting Guide*. Seul.

Korean Film Council. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <http://kofic.kr/kofic/business/main/main.do/>

Park Kwang-sun. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, https://en.wikipedia.org/wiki/Park_Kwang-su/

Pratt, A. C. (2008). Creative cities: the cultural industries and the creative class., In *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*. 90(2): 107-117.

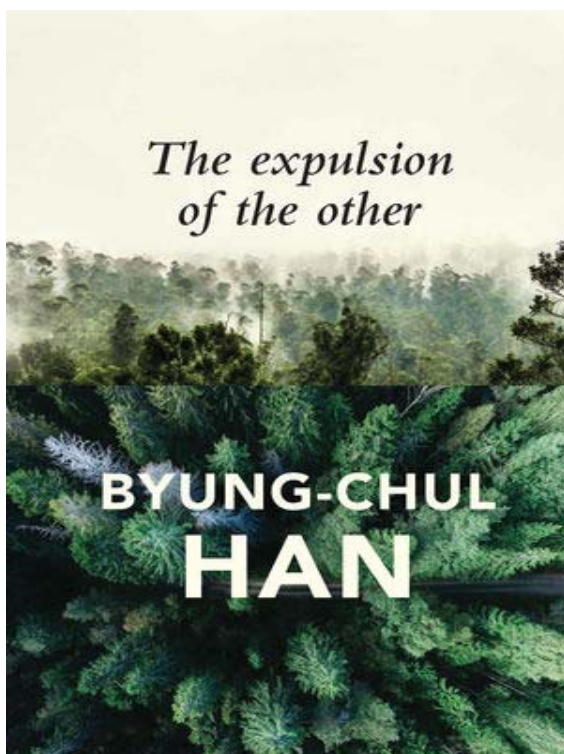
¹⁸ *Unesco Creative Cities Map*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <https://en.unesco.org/creative-cities/creative-cities-map>

- Rapir, J. (2018) Black Panther Director Explains Why Busan is the Setting of the Movie's Car Chase. Erişim: <http://en.koreaportal.com/articles/44063/20180305/black-panther-director-explains-why-busan-is-the-setting-of-the-movie-s-car-chase.html>
- Shim, D. (2013). Korean Cinema Industry and Cinema Regionalizm in East Asia. In N. Otmazgin & E. Ben-Ari (Eds.) *Popular Culture CoPructions and Colobarations in East Asia*. (52-67) Singapore: NUS Press & Koyoto University Press.
- Thiel, J. (2017). Creative cities and the reflexivity of the urban creative economy, *European Urban and Regional Studies*. 24 (1): 21-34.
- Train to Busan*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, https://en.wikipedia.org/wiki/Train_to_Busan/
- Unesco Creative Cities Network/Busan*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <https://en.unesco.org/creative-cities/busan>
- Unesco Creative Cities Network*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <https://en.unesco.org/creative-cities/>
- Unesco Creative Cities Network/ Management Documents*. Erişim tarihi: 30 Mayıs 2018, <https://en.unesco.org/creative-cities/content/management-documents/>

THE EMPTINESS OF THE ONE-DIMENSIONAL SELF: BYUNG-CHUL HAN'S *EXPULSION OF THE OTHER*

Srinivas Lankala*

Han, B. (2018). *The Expulsion of the Other: Society, Perception and Communication Today*. (W. Hoban, Trans.). Cambridge: Polity Press. 100 pages. ISBN: 978-1-509-52305-4.



It takes an especially wide and deep understanding of our zeitgeist, and the philosophical reflections on it, to bring together such disparate contemporary phenomena as immigration, terrorism, surveillance and the digital consumer society and fuse them into a coherent and succinct meditation on our social condition. The German philosopher Byung-Chul Han has been engaged in just such a series of meditations over the last few years. The *Expulsion of the Other* (2018) is the newest of these engagements and brings together Han's previous reflections on contemporary society: a society he sees as defined by a profound fatigue (Han, 2015a), an abundance of

* Assistant Professor, Department of Communication, The English and Foreign Languages University, lankala@efluniversity.ac.in.

meaningless 'positivity', an obsessive – even pornographic – transparency (Han, 2015b), narcissism, consumption and the reduction of the material stuff of reality to the ephemera of digital capitalism (Han, 2017). In the present work, Han continues his concern with the direction of social progress by shifting focus to the question of Otherness, specifically to the result of the lack of the presence of the Other, and the deliberate erasure of alterity that marks our contemporary lives. The book progresses through an examination of different aspects of this disappearance of the Other, the relationship of this disappearance to the mediated self of digital capitalism, and the immense socio-historical consequences such a disappearance involves. The elimination of all negativity is a hallmark of contemporary society. Everything is smoothed out. Communication, too, is smoothed out into an exchange of pleasantries; negative feelings such as sorrow are denied any language, any expression. Every form of injury by others is avoided, yet it rises again as self-harm. Here, too, we find a confirmation of the general logic that the expulsion of the Other results in a process of self-destruction (2018, p. 24). Han understands this disappearance of alterity in society as a deliberate and conscious expulsion of any sign of the Other. He begins by relating this expulsion to the "terror of the Same" (2018, p. 3) or the reduction of all selves to a quantifiable, interchangeable commodity. This is a terror prompted by capitalism's digital incarnation and its need for incessant positivity. This obsession with the positive which Han also links to the obsession with appearances of health and happiness, is an imperative of digital capitalism's drive for "efficiency and productivity" (2018, p. 4) at all costs. Here, Han echoes Jean Baudrillard's exposition of 'terrorism' as the inevitable response to the violence that capitalism causes to the Self, through its excision of Otherness and the promotion of a universal Sameness. Han's understanding however attempts to move beyond Baudrillard's idea of proliferating global violence as a form of cancer: "The violence of the global as the violence of positivity is post-immunological. Baudrillard overlooks this paradigm shift, which is constitutive of the digital, neoliberal order" (2018, p. 14). Han relates this expulsion of the Other to the literal expulsion of migrants, of refugees, of unwanted minorities who would threaten the proliferation of this universal sameness. He sees the centralized surveillance regimes represented by the old Panopticon now replaced by an exclusionary "banopticon" (2018, p. 12), that operates through the violent enforcements of closed borders and the prevention of the Other from entering the territory of the Self.

Drawing from Kant's idea of perpetual peace that depends on a universal hospitality: "No one, Kant argues 'has more of a right to be at a given place on earth than

anyone else” (2018, p.17), Han presents the European Union’s inhospitable response to its newest refugees as betraying its pretensions to reason and freedom.

Hospitality is the highest expression of a universal reason that has come into its own. Reason does not exercise any homogenizing power. Its friendliness enables it to acknowledge the Other in their otherness and welcome them. Friendliness means freedom (2018, p. 17).

Much of this slim volume, which has a rewarding density belying its size, draws on and painstakingly examines Heidegger’s concept of Dasein to distinguish between the universal Sameness of the Self organised by neoliberal capital and the immanent “self-Being” (2018, p. 29) or the “Selfsame” (2018, p.2) that is guided by an inner orientation to its own potentiality. Han’s idea of the authentic human self is similar to his understanding of social diversity: both superficial creations of sameness that turn the self into a commodity (the authentic self) and in turn generate a mirror image of assimilable differences – or the “same Other” (2018, p. 21) – that we call diversity. Both these commoditised entities, Han says are products of the numbing positivity that capitalism generates, and are the opposite of the enlivening negativity that is the hallmark of a true Other and of the Selfsame ‘Dasein’.

An essential element of this positivity is the featurelessness of our interactions in the digital and virtual world. Han uses Peter Handke’s notion of ‘counterbody’ to bemoan the loss of any friction, resistance and materiality in the world that would have been evidence of humanity and the presence of the other. Instead he argues we are increasingly accustomed to a series of disembodied encounters that rob us of the gaze and voice of the other.

Han brings together Lacan, Sartre, Blanchot and Hitchcock’s *Rear Window*, among other eclectic texts to underline the significance of the gaze as a sign of the true Other. Even the dominance of the Panopticon is for Han a sign of the humanity of central surveillance, compared to the digital panopticon that has no need of the gaze, for we have taken on its functions and have turned our gaze upon ourselves. The Voice too, for Han is a fundamental aspect of the presence of the Other, in the Barthesian terms of the voice as a sensual signifier as well as carrying the sense of the signified. The digital voice that lacks both the corporeality and the potential ambiguity of the signifier is a further sign of the smoothening that accompanies the expulsion of the Other. Similarly Han argues, the hypercommunication of our age destroys the silences and foreignness of language that are an integral sign of the Other. In the absence of the Other, true communication is thus no longer possible.

Han ends with the final aspect of the Other's disappearance: the absence of listening as a part of our discourse. This is the result of the lack of any 'object' of our communication:

Digital communication, on the other hand, fosters an expansive, de-personalized communication that has no need of a personal no need of a gaze or a voice.... Without the presence of the Other, communication degenerates into an accelerated exchange of information. It creates no relationship, only connection. It is a communication with no neighbour, without any neighbourly closeness (2018, p. 74).

Han presents social media as emblematic of this kind of one-sided narcissistic faux communication: "In the community of the 'like', one encounters only oneself or like-minded persons. Thus no discourse is possible." (2018, p. 75). On an optimistic note, he sees the re-emergence of a community of listeners as the only way to reclaim not just the human element of discourse but also the humanity of time, out of the neoliberal temporality that privileges "efficiency and performance". For Han this recuperation is inseparable from our reconnection with the expelled Other:

The society to come, by contrast, could be termed a society of listeners and hearers. What is needed today is a temporal revolution that ushers in a completely different time; we must rediscover the time of the Other... Unlike the time of the self, which isolates and separates us, the time of the Other creates a community. It is therefore a good time (2018, p.78).

Despite the density of Han's ideas and the eclectic range of his references and inspirations, *The Expulsion of the Other* is an eminently readable book. Wieland Hoban's excellent translation should take the credit for retaining the essential, concise rhythm of Han's prose, but readers familiar with Han's other recent works would recognise the accessibility that is one of the philosopher's hallmarks.

That familiarity would in some cases make the present work seem repetitive. In the service of his main arguments, Han draws upon many of the same ideas and references that animate his other work: *The Transparency Society*, *The Burnout Society*, *In the Swarm* and *Psychopolitics* among his other works have all addressed pieces of the same puzzle that Han is examining in the present work. However, *The Expulsion of the Other*, through its engagement with communication, language and the digitally-mediated self adds a new dimension to Han's examination of our collective condition under neoliberal capitalism. While it brings forth new aspects of this relationship between digital media and politics, for a new reader the book also acts as both a fascinating introduction to the work of this original thinker, as well as a succinct

summary of his ideas. Brief yet profound, *The Expulsion of the Other* is an evocative meditation on the fate of the human self in the age of digital capitalism. At a time when a new fascism across the world is rising hand in hand with the increasing digital commoditisation of our lives, the book provides a timely self-reflection and a reminder of the possibilities of a different future.

References

- Barthes, R. (1977) *Image Music Text*. (S. Heath, Ed. and Trans.). London: Fontana.
- Baudrillard, J. (2003). *The Spirit of Terrorism*. (C. Turner, Trans.). London and New York: Verso.
- Han, B. (2015). *The Burnout Society*. (E. Butler, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Han, B. (2015). *The Transparency Society*. (E. Butler, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Han, B. (2017). *In the Swarm: Digital Prospects*. (E. Butler, Trans.). Cambridge MA: The MIT Press.
- Han, B. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. (E. Butler, Trans.). London and New York: Verso.
- Han, B. (2018). *The Expulsion of the Other: Society, Perception and Communication Today*. (W. Hoban, Trans.). Cambridge: Polity Press.
- Handke, P. (1997). *A Journey to the Rivers: Justice for Serbia*. (S. Abbott, Trans.). New York: Viking.

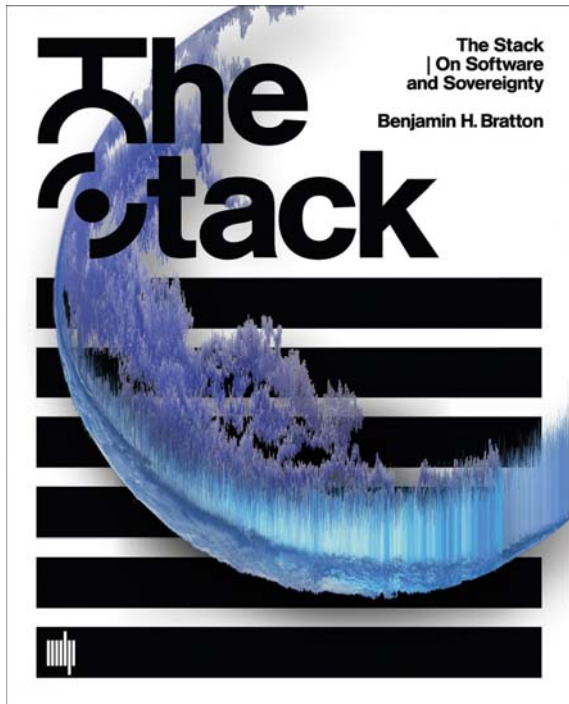
Book Review

BEING GOVERNED THROUGH PLATFORMS: BETWEEN TECHNOLOGICAL DETERMINISM AND ITS CRITICISM

Gökçe Özsu*

Bratton, B.H. (2015). *The Stack: On Software and Sovereignty*. Cambridge: Massachusetts, London: England: The MIT Press. 502 pages. ISBN: 978-0-262-02957-5

From McLuhanesque hyper-optimistic gaze on the speed-of-information-based determination, to cybernetic theories from both the USA and former USSR, the aftermath of technological determinism has been reached at the present day any way at all, despite all kind of severe but fair criticism. When looking at recent personal data scandals of Facebook and customized and both centralized and decentralized mass surveillance with AI of China through the technological determinism perspective, it can be argued that argumentative strength of the criticism on technological determinism



* PhD Student, Hacettepe University, Department of Communication Sciences, gozsu@hacettepe.edu.tr
Date Of Submission: 24/04/2018 Date of Acceptance: 14/05/2018

has been melting, so new kind of approaches are needed for both advocating every aspect of human subjectivity and deconstructing the transformed objects that technology determine. Therefore, we can properly include technological inquiries into media studies. Thus, *The Stack: On Software and Sovereignty* (2015)¹ by Benjamin H. Bratton is worth reviewing by its way of evaluating the human- technology relations and the implications of their transformative effects on politics, media theories and also every aspect of digital humanities in general. This also provides a historical and social approach onto recent media theories.

The Stack is an essay that basically argues the structures of planetary scale computing model that works for governing which also brings its utopias and dystopias. Highly comprehensive and recent characteristics of this study combine design theory, software studies, political philosophy and -in Bratton's own words- "even science fiction" (p. xvii). What *the Stack* offers in the very first phase is a contribution to political philosophy by its evaluation of how sovereignty has been transformed from Schmittian state to platform state. Despite its political contribution in the main scale, *the Stack* also offers philosophy of communication a new set of vocabularies and an evaluation of subject-object relationships.

Before reviewing this contribution, one point deserves a strong highlight: Technological determinism and its basic expectations, either optimistic or pessimistic are disregarded but Bratton's study seems compelling this towards a moderate location for the sake of the model of governing through platforms and software. This provides a critical approach as the major aim of the book which has been structured around a kind of evaluation of 'computation' which has a form of 'planetary-scale', as logic of culture, design, architecture, governmentality and politics. Another main offering of *the Stack* is that a new set of vocabularies. Bratton (2016) suggests: "Today we lack adequate vocabularies to properly engage the operations of planetary-scale computation, and we make use of those at hand regardless of how poorly they serve us" (p. xviii). Therefore, *the Stack* allows us a discussion through philosophical inquiries unlikely it has been formerly done by deterministic approaches. Therefore, Bratton's study also provides us a new kind of approach on new-media-theory (the theory of new media, or rather new media theory), while suggesting a multi-layered reading towards both design theory, media theory and also politics by philosophical manner. This also affirms that how

¹ Bratton's book is abbreviated as *the Stack* throughout this text. G.Ö.

design theory, politics, technological inquiries, and media theories have all been intertwined.

By this book, Bratton basically promises a new vocabulary and a context approaching sovereignty in the world that is governed by planetary scale computation. This form of governing is increasing its concern over the world in which both central and decentral massive surveillance has reached what were the worst scenarios of the dystopian narratives. Over the last couple of years, China structured its massive central surveillance system that implements face-recognition system and runs with AI, that is known its algorithms have been jet-black. The way that *The Stack* is used for governing in the planetary scale makes it multi-layered. One of the philosophical manner that *The Stack* contains is multi-layeredness, which includes historicalness located in the background, is worth underlining. This provides both different readings onto it and a methodological structure. One of the founding arguments that Bratton uses is that The Stack is a model that being used for governing (p. 7). This gives the way for discussing the stack in the context of subject and object relationships. Despite his disregard of early portrayal of state-machine analogy of Weber, later Western Marxists and Foucault, Bratton argues this concept as “the machine as the state” that governing also controlling humans not through discourse but information as a form of human being which flows into designable platforms.

A strong underlining of designable character of the platforms has been structured for recent kind of sovereignty that brings us planetary-scale computational governing. This is because of the fact that the design is not only a former geopolitical problem as argued by Bratton but also a matter of constructing social subjectivities. These subjectivities are located in the six-tier-layered structure of The Stack: Earth, Cloud, City, Address, Interface and User. The way of gathering these is from the most physical to the culturally most complex (p. 66-72). What is attributed for designability can be more than what the book offers, instead of this, Bratton (2015) argues that “The Stack may represent an epochal enclosure of the planet under an absolutist regime of algorithmic capitalism, or the fragility of its totality may force new breaks, [...] even emancipatory programs of disenchantment, discovery and design.” (p. 72). This may be because of the political aspect of the relationship between design and creativity as long as they can be deconstructed.

I do not intend to introduce each layer individually but rather evaluate “City, Address and User” layers for underlining their interwoven structure and their

relevance to subject and object relationships. Even though, each layer is introduced separately, evaluating the most relevant layers, I believe, enables us to properly understand their interdependently pre-designed characteristic among these three. This would also be applicable for stressing how *the Stack* constructs the subject.

The city layer as a kind of urban space which information is flowing is structured around media, entertainment and control regimes. By referencing *The Overexposed City* by Virilio (1985) and *Postscript on the Societies of Control* by Deleuze (1992), disciplinary mode of society has been disregarded but control mode of society is operating. By *Postscript on the Societies of Control*, Deleuze (1992) basically argues the transformation from discipline to control has been because of the mutation of capitalism into socio-technologically evolved informational capitalism. Foucauldian manner of former disciplinary society has been disregarded for the sake of platform capitalism because of its characteristics that do not allow to escape (p. 157). The city which also encapsulates networking through apparatuses, has User (both the layer one and the using-agent one) who has “multiple process of subjectification” (p. 164-5) by referencing Foucault’s concept of *dispositif* and Agamben’s apparatus. In this context, Bratton emphasizes these two concepts as a procedure of subjectification. From this point of view, *the Stack* allows subjects, subjectivities and subjectifications but this allowing also brings regulation and limitation, also a kind of determination, for the sake of software’s architecture. It can be argued that ruling and resistance are both located within the certain level of this determination. The user layer therefore is the most subjective and speculative layer. As Bratton introduces this, “[a]ll these [layers] are put in motion for *Users*, as *Users* are put in motion for them” [italics are used as given by the original text] (p. 256). This chapter is aimed at theorizing the user, positioned between cybernetics and subjectivities in order to seek a universal user in post-human form. Its universal characteristic of user’s political subjectivity is originated from the idea of quantitatively optimization of our carbon footprints and economic values of personal data in the state of platform capitalism. The last layer that I would like to mention is Address which seems the most applicable for stressing the intersection set which includes governing relations and technological determinism because of its designation as “a medium of communication” (p. 192). What makes the Address layer crucial is identification strategy that communication uses. A term called deep address is derived from the need for things to be known by *the Stack* (p. 197).

In conclusion, it can be argued that Bratton's study, *The Stack: On Software and Sovereignty*, is a recent theoretical contribution that seeks new vocabularies and models to explain how politics has been transformed in the state of platform capitalism. Planetary-scale computation, in this context, on the one hand is a continuation of universalistic suggestion, but on the other is in search of a moderate location between technological determinism and its criticism. Therefore, *the Stack* can be considered as a strong contribution on recent and the next media theory.

References

- Bratton, B.H. (2015). *The Stack: On Software and Sovereignty*. Cambridge: Massachusetts, London: England: The MIT Press.
- Deleuze, G. (1992). Postscripts on the societies of control. *October*. 59. pp. 3-7.
- Virilio, P. (2002). The Overexposed City. (G. Bridge & S. Watson, Eds.). *The Blackwell City Reader*. Blackwell Publishing. (pp. 440-8) Retrieved from https://www.gla.ac.uk/0t4/crcees/files/summerschool/readings/Virilio_2002_TheOverexposedCity.pdf

Interview

INTERVIEW WITH RONALD C. ARNETT: PHILOSOPHY OF COMMUNICATION AS A FORM OF LITERATURE

Burcu Canar*

Briankle G. Chang**

Ronald C. Arnett (Ph.D., Ohio University, 1978) is professor and chair of the Department of Communication & Rhetorical Studies and the Patricia Doherty Yoder and Ronald Wolfe Endowed Chair in Communication Ethics at Duquesne University. He is the former Henry Koren, C.S.Sp., Endowed Chair for Scholarly Excellence (2010–2015). He is the author/coauthor of eleven books and the recipient of eight book awards. His most recent work is *Levinas's Rhetorical Demand: The Unending Obligation of Communication Ethics* (2017, Southern Illinois University Press), which received the 2017 Top Book award from the National Communication Association's Communication Ethics Division and the 2017 Distinguished Book award from the National Communication Association's Philosophy of Communication Division. He was selected as a 2017 Distinguished Scholar by the National Communication Association.

* Assistant Professor, Hacettepe University, Faculty of Communication, Department of Communication Sciences, canar@hacettepe.edu.tr

** Associate Professor, UMASS Amherst, Department of Communication, bchang@comm.umass.edu.
The Date of the Interview: 3/3/2018

What does the expression “philosophy of communication” mean to you? Could you describe this field of study in your own terms?

I engage philosophy of communication as a humanities scholar. For me, it is closely connected to the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. Philosophy of communication carries information, meaning, and standpoint—pointing in a given direction within existence. My study of philosophy of communication rests within postmodernity/hypertextuality. I understand postmodernity as a juncture in which all historical periods are co-present; I reject the term as referring to an epoch in a linear sequence after modernity. Umberto Eco’s phrasing of hypertextuality is helpful in understanding my engagement with postmodernity, indicating the co-presence of multiple texts and historical periods. The hypertextual nature of philosophy of communication leads not to analytic truth, but to stories that matter. I study philosophy of communication as a form of literature in which the stories frame an understanding of existence, with no one story capturing a universal truth.

In your thought-provoking study *An Overture to Philosophy of Communication: The Carrier of Meaning* (Peter Lang, 2012) with Annette M. Holba, you have pointed out that “philosophy of communication attentive to meaning is judged by its ability to help us dance, to love life, to assist us in attending to relationships... a thanks for existence itself” and you considered Kazantzaki’s *Zorba* as a character who repeatedly says “yes” to life. *Zorba’s* “love of life” was a unique way of how to live the life. How can the theory of philosophy of communication be adapted to the practice of everyday life?

My understanding of philosophy of communication is closer to the impulses of Immanuel Kant than to a person claiming to be a modern expert. Kant wanted human beings to engage in self-legislation. He did not mystify the philosophical/pragmatic decision-making process. For me, philosophy of communication is not mystical. It is the bias, prejudice, and assumptions that order and direct a human being onto a particular path. Philosophy of communication is an expression of everyday engagement. There are multiple philosophies of communication. I subscribe to the work of Calvin Schrag, such as *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, as he moves from philosophy to rhetoric. Rhetoric enters conversation with philosophy of communication as we attempt to sort between and among different philosophies of communication, and as we seek discernment that will offer direction in a given context and in a temporal moment. I

consider philosophy of communication essential to everyday existence, and I cannot work with philosophy of communication without the engagement of rhetoric, which reminds us about what matters.

Literature has been used as a reference to comprehend philosophical issues, especially in contemporary philosophy. Can “literature” also give nuances to philosophy of communication in terms of differentiating itself as a field of study in communication studies?

I love your question about literature. I am not a fan of case studies; they are more akin to still photos. Literature, on the other hand, takes us into the human drama, providing us with textured insights that reveal the confounding nature of the human condition. Whenever possible, the linkage of literature and philosophy of communication is comprehensively helpful. Perhaps it is my understanding of philosophy of communication as story that makes the notion of literature so attractive as a form of explication.

Professor Arnett, since you are the former Executive Director of the Eastern Communication Association, do you see any differences between academia in the East and academia in the West on studying and/or considering philosophy of communication?

My term as the Executive Director of the Eastern Communication Association consisted of six years from 2010 to 2016. That experience was consistent with much of my understanding of communication within the West. My interest in Jewish philosophy walks toward a communication engagement not principally centered on the self. The Occidental prejudice uplifts the importance of a self disconnected from social restraints, such as family, friendship, work, culture, society, etc. Within the West, in my judgment, we embrace a social disease: individualism. Alexis de Tocqueville in *Democracy in America* warned about this fore-coming problem. He contended that selfishness was not only more natural, but much more helpful than individualism, which attempts to stand above the fray of human existence. The construct of modernity, as I describe in my book *Communication Ethics in Dark Times: Hannah Arendt’s Rhetoric of Warning and Hope*, embraces a secular trinity of efficiency, progress, and individual autonomy. Modernity is self-centric and unresponsive to words such as “tradition,” “past,” and “ground under our feet.” Many of these assumptions are closer to the East, with writers such as Arendt,

Buber, and Levinas reminding us of the limitations of basic presuppositions that continue driving the West in problematic directions.

In rhetorical studies, meaning lies in this expression: How you say something seems much more important than what you say. Rhetoric is also a well-known source of reference when it comes to mentioning the effects of communication in communication studies. Besides rhetoric, is there a way of considering communication philosophically?

For me, I do not equate rhetoric with expression. Perhaps I need to connect this question to the previous one. If one understands rhetoric as something that the world does to us, persuading us, in the words of Charles Taylor, we are products of the “sources of the self.” Rhetoric commences with attentiveness and listening, not expression. Such rhetoric garners our attention, reminding us of philosophies of communication that matter and carry meaning. In a postmodern age of hypertextuality, rhetoric reenters the conversation as we navigate our way through multiplicity and differences of perspective. The linkage of rhetoric and philosophy of communication begins with attentiveness and listening. This perspective is contrary to Levinas, who detested rhetoric. He equated it with the imposition of an individual’s ideas upon another. In my book *Levinas’s Rhetorical Demand: The Unending Obligation of Communication Ethics*, I contend that Levinas does indeed engage rhetoric; however, it is a rhetoric that is otherwise than convention. The rhetoric I am describing here calls us forth. The Other offers a reminder, reconnecting us to an immemorial ethic: *I am my brother’s keeper*. It is a rhetorical reminder of what matters, what should matter to us. One then reenters a conversation with an Other, with an unending responsibility to determine the appropriate and the helpful response. In such moments, one sorts through multiple possibilities, finding conviction, ever wary of undue certainty. I paraphrase Levinas as he stated that the most detested person is the self-righteous man. The arrogance of unquestioning confidence that is devoid of doubt is capable of inviting manifest destiny, colonialism, and totalitarianism. Such a person cloaks himself within the guise of universal certainty, accuracy, and truth. My reading of philosophy of communication and rhetoric seeks to avoid the character that Arendt, Buber, and Levinas recognize as the purveyor of evil, eclipsing the face of the Other.

Interview

INTERVIEW WITH JOHAN SIEBERS: A PHILOSOPHY TO LIVE BY

Burcu Canar*

Briankle G. Chang**

Johan Siebers is Associate Professor of Philosophy and Religion at Middlesex University London and Associate Fellow of the Institute of Modern Languages Research, School of Advanced Study, University of London, where he directs the Ernst Bloch Centre for German Thought. In 2009 he founded *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, of which he has been the Principal Editor ever since. He has published widely on Ernst Bloch, German 19th and 20th-century philosophy as well as on philosophy and theory of communication. With Keri Facer (Bristol) he edits the Routledge Research in Anticipation and Futures book series. He holds a doctorate in philosophy from Leiden University.

Although *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication* is a well-known journal; would you give us the details on the motives of making a journal of philosophy of communication? How and why *Empedocles* comes out?

Well, back in 2006 I attended the International Communication Association's annual conference, which was held in Dresden that year. It was a great occasion for me. Communication studies was a new field for me and I had picked this conference as a place to get inspiration. I had exclusively worked in philosophy up to that point. At the conference I met Elihu Katz and Ruth Katz (with whom I had wonderful discussions about opera during that week), I met Jürgen Habermas. I also met Robert Craig and Ed

* Assistant Professor, Hacettepe University, Faculty of Communication, Department of Communication Sciences, canar@hacettepe.edu.tr

** Associate Professor, UMASS Amherst, Department of Communication, bchang@comm.umass.edu.

The Date of Interview: 19/03/2018

McLuskie, who were later to join the advisory board of *Empedocles*, which did not exist at the time. I had been working on philosophy of language, but with a focus on language use, speech, rhetoric, dialogue and communication. I had also worked on metaphysics, especially event ontology. I wanted to bring the two together into an area of philosophical concern that wasn't exactly philosophy of language as we know it, but that also did not a priori reduce communication to an interplay of other dimensions (society, the mind, linguistic structure, etc.). I was interested in what it means to speak. It seemed to me that communication was a basic aspect of being, something meaningful that needed to be understood on its own terms. None of the philosophers of language had done this, the ones advocating the "linguistic turn" least of all, although there were some starting points, for example in Buber, but also in Davidson. So for me there was a definite spirit of metaphysical urgency about it. We could envisage a real philosophy of communication, standing on its own ground! It was clear to me that it would be a long process to develop such a philosophy, and that it would depend on the interdisciplinary collaboration of communication studies (an unfortunately sluggish term, the German *Kommunikationswissenschaft* is better) and philosophy. I found a like-minded scholar in Tino Meitz (now at Jena), and we decided to do two things: Tino suggested to start a separate section for Philosophy of Communication in the European Communication Research and Education Association (ECREA), and I suggested to start a journal for philosophy of communication. We ended up doing both. I came up with the name *Empedocles* because of the story of Empedocles throwing himself into the crater of Mount Etna to become one with the whole. As you know, he lost his sandal while jumping. This trace communicated what had happened to him. So Empedocles shows us that communication is a vanishing act. I thought that this might indicate the kind of thinking the journal was going to afford space to. Tino and I set up the Section, which is currently chaired by Mats Bergman, and we approached Intellect Publishers, who are working together closely with ECREA, with the idea for the journal. I am very happy they gave us the chance. The journal is now well-established in the field and I hope it will be around for a long time to come.

How would you put forth the differences of philosophy of communication from philosophy?

I think the term "philosophy of communication" should be read in two ways: on the one hand, it indicates philosophical interest in communication as a phenomenon or an object of reflection. Here we can think of ethics of communication, epistemological aspects of communication as mediation, communication as something studied in the philosophy of mind and language, the psychoanalysis of unconscious communication, the relation between communication and ideology, and so on. But we can also read the term as a subjective genitive, to name the kind of philosophy we get when we start from

communication as a basic word. So here, communication becomes the ground on which we philosophize. If we do this, we discover that many things change.

How would you put forth the differences of philosophy of communication from communication?

Communication is an aspect of reality. In my view it names a surplus in everything that is real, which makes things relate while not becoming one. I also like to use the term “over-againstness” for it. Communication happens in the free, open space where we are over-against each other and an encounter can take place. Communication is therefore something else than coordination. Communication names the paradoxical common ground of internal and external relations. You could say it is a figure of negation, or rather negation is to be understood as communication. On this basis we can provide a fundamental theoretical perspective on all kinds of communicative interaction. At the same time, the empirical and experimental study of communication interacts with communication theory. The relation is pretty similar to the one between experimental and theoretical physics. Philosophy of communication concerns the foundations of communication theory. However, as Robert Craig has so forcefully pointed out, communication theory arises on the basis of, and reflects back into, communication practices and ways of understanding communication (the two cannot be distinguished radically). So it is with the philosophy of communication. Its place in the edifice of theory is only part of it. It is also a philosophy to live by. As we think, we live.

Are philosophy of communication and media philosophy the same? If not, what are the differences?

They are closely related but they are not the same. Communication is what we do with media. But there may also be a meaning to the idea of immediate communication, so they are different. We can leave media and words behind and still communicate. The situation is as in the perceptive remark by Chuang Tzu: “The fish trap exists because of the fish. Once you've gotten the fish you can forget the trap. The rabbit snare exists because of the rabbit. Once you've gotten the rabbit, you can forget the snare. Words exist because of meaning. Once you've gotten the meaning, you can forget the words. Where can I find someone who has forgotten words so I can talk with them?” But, as Chuang Tzu himself ironically indicates here, a strict separation is not useful to maintain and would in fact stifle the mind by reifying form and content. I still need words to talk with you. So I take a generalized ontological notion of media to be fundamental for the philosophy of communication. McLuhan was one of the first to see this clearly. But he got his ideas from his deep knowledge of medieval philosophy, especially the Aristotelianism of Aquinas. The forms in Aquinas’ realist account of cognition are the basis of McLuhan’s account of media. As Aquinas says, understanding requires “expression in another”. That is why

media are everywhere, but are hard to notice. They disappear in the face of what they themselves evince and so the world autopoietically comes to be in its disclosure, without the need to resort to transcendentalisms of any kind – Kantian, Heideggerian, Wittgensteinian; we are back with Empedocles' sandal. When we read Walter Ong, Harold Innis and Marshall McLuhan, or Maturana and Varela for that matter, we should always have Joseph Owens' *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, and Bernard Lonergan's *Insight*, on our bedside table.

Many believe that technological developments in the last twenty years have fundamentally changed the way people communicate in the world. Do you agree with this observation? If not, why not? If so, what is the nature of this change? Does the new condition require a new way of thinking about communication?

I think the changes that we have seen, and are seeing, are at least as fundamental as the invention of the printing press. Who could have thought, in 1998, that twenty years later the president of the United States would conduct international politics via 280-character messages, broadcast to everyone from his couch, not even spell-checked? On the one hand, we see a level of directness and informality that is unprecedented. McLuhan had something like it in mind with his idea of the global village. It has a very liberating potential, but also, as McLuhan predicted, the potential to dismantle urban freedom and privacy and establish a global world of social control. We have to hear the dark side of "village", too. But what McLuhan missed, because no one could have predicted it, was that this space is not primarily verbal and televised, but written and texted. People read and write more than ever before; we are seeing a true emancipation of the letter! This is perhaps the most fundamental change. The fact that sending letters has become instantaneous creates a whole new dimension in which the distance that writing creates inserts itself into direct communication. Nearness and distance enter into a new constellation, in which each now mediates the other in previously impossible ways; it could, to stay with McLuhan's terms, insert the city back into the heart of the village, so it has a utopian dimension. It is having an influence on our sense of identity and it is spreading like a virus in our institutions. It has tremendous creative potential, and also tremendous destructive potential, as we are seeing with the unexpected developments around fake news and with the imminent collapse of Facebook. Fundamentally communication does not change, however. Fundamentally the embodied dimension of face to face communication also has not changed, nor has the fact that this dimension retains primacy, as an anchor, over other forms of communication. The printing press did not eliminate face to face education, and our technological revolution will also not do that. In fact, as Whitehead pointed out a long time ago, the printing press led to a huge increase in the number of schools and universities. I think we are seeing the same type of development now, and will see more of it when people begin to understand intuitively

the way the new media work. We do need new ways of thinking about communication to understand the changed conditions, with their profound effects on social and political institutions, and on the way we experience ourselves. But we also need to continue to reflect on the fundamental dimensions of communication, which have not changed. These are on one hand grounded in our bodily, physical existence and on the other in the way we relate to self and other, where things come into play such as recognition, spontaneity, freedom and expression, creating togetherness and separation, play and creativity, meaning and nonsense, hope and history, listening and speaking, singing and telling - all communicative realities. The fundamental meaning of these things does not change, and it is difficult enough to understand them, and not let surface changes obscure our awareness of them. One way of indicating this level could be to say that, whatever technology or media we use, communication is fundamentally a matter of the word. (As you can see from what I have been saying I take the Christian theology of the incarnate word as a proto-philosophy of communication that is perhaps somewhat lacking in self-understanding but has managed to stumble upon something close to the truth.) What is the meaning of that term – “word”? It is, perhaps, more of an open question than ever since the time of Chuang Tzu. For all of these reasons it is true to say that we are living in a time of heightened urgency and opportunity to think again in a fundamental way about communication.