

kültür ve iletişim
culture & communication

2003 • 6(2)
YAZ • SUMMER



kültürveiletişim
culture&communication

2003 6(2) - yaz/summer

ki, iletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında üretilen en iyi eleştirel yazıları yayınlamaya adanmış disiplinlerarası akademik bir dergidir. ki, eleştirelliği, aklın sınır ve imkanlarının araştırılması yolunda her türlü dogma karşıtlığı olarak tanımlar. ki'nin kapıları iletişim çalışmalarına olduğu kadar insan varoluşunun ve kültürünün temel bileşeni olan iletişimin içerdiği tüm düşünce boyutlarına -tüm sosyal bilim disiplinlerine, insan bilimlerine, tüm yöntemlere ve bunların kesişim noktalarından doğacak arayışlara- açıktır. ki, "hakemli" bir dergidir; dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, yazarın kimliğini bilmeyen uzman hakemler tarafından değerlendirmeye alınır. ki yılda iki kez, Ocak ve Temmuz aylarında yayınlanır. ki'nin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir.

Editör Editor
Halil Nalçaoğlu

Yayın Kurulu Editorial Board
Ahmet Tolunguç
Ayşe İnal
Bülent Çaplı
Halil Nalçaoğlu
Mehmet Yüksel
Mine Gencil Bek
Nur Betül Çelik

Editör Asistanları Editorial Asisstants
Şerife Çam
U. Tumay Arslan

Tasarım Design
m. Sobacı
Yetkin Yüce

Uluslararası Değerlendirme ve Danışma Kurulu
International Review and Advisory Board
Ackbar Abbas, *University of Hong Kong*
Armand Mattelard, *University of Paris - VIII*
Briankle G. Chang, *University of Massachusetts*
Kuan-Hsing Chen, *National Tsing-Hua University*
George Gerbner, *Temple University*
Lawrence Grossberg, *University of Illinois*
Micheal Morgan, *University of Massachusetts*
R. Radhakrishnan, *University of Massachusetts*

ISSN 1301-7241
kültür ve iletişim culture& communication
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı
Cebeci 06590 Ankara Turkey
tel (+90.312) 319 77 14 / 247
fax (+90.312) 362 27 17
ki@media.ankara.edu.tr
http://ilef.ankara.edu.tr/ki

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı
adına Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü.
Dr. Abdülrezak Altun

Baskı: Desen Ofset

kültür ve iletişim Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları
Vakfı tarafından yayınlanmaktadır.
© 2003 kültür ve iletişim. Tüm hakları saklıdır.

İçindekiler

5

Editör'den
Halil Nalçaoğlu

9

On Perennial Debates in the "Force Fields" of Martin Jay
An Interview of Martin Jay
Beybin Kejanhoğlu

29

The Lion in Winter:
Integrity of the Intellectual
Richard Wolin

53

Öteki Mekanda Olmak:
Post-Kolonyal Dünyada Göçmenlik ve Turizm
Meyda Yeğenoğlu

73

Hiçbir Şey Yapmamamın Göstergeleri:
Loitering ve Çekirdek Çatlama
Şebnem Timur ve Melike Türkân Bağlı

91

Modern Ahlakın Krizi ve Sonrası
Derya Erdem

121

Kitap Eleştirileri
Medya Politikaları:
Türkiye'de Televizyon Yayıncılığının Dinamikleri

•
İletişim ve Teknoloji:
Uluslararası Birikim Düzeninde Yeni Medya Politikaları

•
Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi

•
TV Haberlerinde İdeoloji

Editör'den...

Kültür ve İletişim'in on ikinci sayısı alışılanın dışında bir yapı ile karşınıza geliyor. Daha önce bu sayfalarda bazı özel durumlarda hakem sürecinden geçmeyen yazıların dergimizde yer alabildiğinden söz etmiştik. Bu sayının açılış yazısı bir mülakat. Kaliforniya Üniversitesi Berkeley kampüsünde altı ay geçiren arkadaşımız Beybin Kejanlıoğlu, beraber çalıştığı Martin Jay ile ağırlıklı olarak Martin Jay'in "hiç eskimeyen" etki alanı üzerine bir mülakat gerçekleştirdi. Bu mülakatı Jay'in düzeltmeleri ile olduğu gibi İngilizce olarak dikkatlerinize sunuyoruz. Martin Jay, yazışmalarımızda mülakatın başarısını önemli ölçüde "Beybin'in akıllı sorularına" bağlıyor; Jay'in bu yargısına kesinlikle katıldığımı belirtiyor ve hem kendisine hem de Beybin'e eskimeyen konulardaki bu taze mülakat için teşekkür ediyorum. Martin Jay Türk okurlar tarafından özellikle *Diyalektik İmgelem* ve *Adorno* çalışmalarıyla tanınıyor. Ancak ilgi alanı kültür, kültür eleştirisi, görsellik söylemi olanlar, Jay'in sadece Frankfurt Okulu ya da Marxist sosyoloji alanları ile ilgili bir akademisyen olmadığını gayet iyi bilirler. Belki bir hatırlatma olur düşüncesiyle Jay mülakatı ile birlikte kısa bir Jay kaynakçası yayınlıyoruz.

Halil Nalçaoğlu
Editör

Derginin bu sayısında yer alan ikinci yazı yukarıda andığım alanlarla ilgili olanların (ve ihtimal, olmayanların) yine yakından tanıyacakları bir figür: Richard Wolin. Wolin, kültür eleştirisi alanında sıkça başvurulan *The Terms of Cultural Criticism*'in ve "Hiedegger tartışması"na önemli bir katkı sayılan *The Politics of Being*'in yazarı; bu

başlıkta (*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*) bir de derleme çalışması var. *Kültür ve İletişim*'in bu sayısında yer alan çalışması, Wolin'in 11-12 Nisan 2003 tarihleri arasında Kaliforniya Üniversitesi Berkeley kampüsünde yapılan *The Legacy of Leo Lowenthal* konferansında sunduğu tebliğin tam metni. Bu değerli yazı için yazarın yanı sıra, yine Beybin Kejanlıoğlu'na teşekkür etmek gerekiyor. Bu yazının dikkatli bir okuması yalnızca genç Wolin'in düşünce dünyasının Lowenthal tarafından nasıl etkilendiğini ortaya koymakla kalmayacak, aynı zamanda günümüzde kültür eleştirisi ve kültürel çalışmalar alanlarında çok tartışılan bir dizi kavramın ve yönelişin güçlü bir eleştirisini de sunacaktır.

Elinizdeki sayıda yer alan diğer yazılar, kişisel kanaat belirtme özgürlüğümü istismar etme riskini alarak belirtmeliyim ki, Türkiye'de eksikliği çok hissedilen bir nitelik taşıyor: *Kuramsal cesaret*. "Kuramsal cesaret" kendisini iki şekilde gösterebilir: Bunlardan ilki, kuramı (kavramları) olgu düzeyinde temellendirmekle yetinmeyip, kavramlar arasındaki yapısal ilişkileri sorgulayan çalışmalarda gözlemlenebilir. Bir başka kuramsal cesaret tipi, genel anlamda "zor metinler" olarak bilinen metinlerin senteziyle ortaya çıkıyor. Yeğenoğlu'nun "Öteki Mekanda Olmak: Post-Kolonyal Dünyada Göçmenlik ve Turizm" başlıklı makalesi birinci kategoriye yerleştirebileceğimiz bir çalışma. Makalede, içinde bulunduğumuz dünyayı tarihsel anlamda (örn., kolonyalizm) bölen bazı varoluş biçimlerini anlamaya çalışırken, yüzeysel bir bakışla ilişkilendirmeyeceğimiz turizm ve mültecilik gibi bazı olguların nasıl aynı ideolojik-kuramsal çerçevede ele alınabileceğini titiz ve detaylı bir argüman boyunca görebiliyoruz. Bu çerçevede ele almak istediğim ikinci yazı Melike Türkan Bağlı ve Şebnem Timur imzalı ve benzer bir cesareti çok farklı bir alanda sergiliyor.

Bağlı ve Timur'un yazısı, eminim, dergiyi eline alan herkesin dikkatini çekecek bir başlığa sahip: "Hiçbir Şey Yapmamanın Göstergeleri: 'Loitering' ve Çekirdek Çıtlama." Bir şey(ler) yapmak, yapıyor olmak, hiç kuşkusuz, modern kapitalist ahlakın tersi düşünülemezcek önemde dayatmaları. Bir iş sahibi olmak, çalışma masanızı dü-

zenlemek, "proje vermek/yapmak," üretmek, yapacak hiçbir şeyiniz yoksa bir "hobi" sahibi olmak, gündelik varoluşumuzu belirleyen etkinliklerden sadece hemen akla geliveren örnekleri. Oysa, işsizlik ve buna bağlı yoksulluk, çaresizlik, geleneksel aidiyetlerin kaybı, eğitimsizlik vb. aynı toplumsal düzenin istisnai sayılamayacak semptomları. Bu semptomların bir başka boyutu ise on dokuzuncu yüzyıl *flaneur*'ünden alabildiğine farklı bir hiçbir şey yap(a)mama hali olabilir. Bağlı ve Timur, bu halin Batılı ve Batılı-olmayan kültürlerde toplumsal düzeni meşrulaştıran gündelik söylemlere nasıl eklemendiğini araştırıyorlar. Göstergebilim alanı ile ilgilenenlerin özellikle "hiçbir şey'in göstergesi ne olabilir?" gibi paradoksal soru-kavramlar üzerinde önemle duracaklarını düşünüyorum.

Dergimizin son makalesi, henüz doktora çalışmalarını yürüten genç bir akademisyenin, Derya Erdem'in "Modern Ahlakın Krizi ve Sonrası" başlıklı çalışması. Modern kapitalist dünya bize sürekli bir şeylerle uğraşma önerisini yaparken öznenin karşısına soyut bir "iş" ideali yerleştiriyor. Oysa yaygın ideolojinin söylediği gibi yalnızca "kendinden sorumlu" olması beklenen öznenin bu dünya içindeki edimleri kaçınılmaz olarak karşısına kendisi gibi ve/veya kendisi gibi olmayan başkalarını da çıkartıyor: Temel sorun, Erdem'in de belirttiği gibi, "yaşıyor olmak ve ötekiyle karşılaşmaktır." Sanırım yazının merkezi düşüncesi olarak saptayabileceğimiz (modern) ahlakın müphem doğası, bu sorun karşısında tartışmasız ve net çözümleri unutmamız gerektiğini bize bir kez daha hatırlatıyor. Erdem'in çalışmasını yukarıda andığım ikinci türden bir kuramsal cesaret örneği olarak dikkatlerinize sunmak istiyorum.

On Perennial Debates in the
“Force Fields” of Martin Jay
An Interview with Martin Jay

Beybin Kejanhoğlu
Ankara Üniversitesi
İletişim Fakóltesi

On Perennial Debates in the “Force Fields” of Martin Jay An Interview with Martin Jay¹

¹
This interview was made in Berkeley on May 5, 2003 by Beybin Kejanhoğlu, who would like to express her gratitude to the Turkish Academy of Sciences for its support; to Constance Rivemale both for her particular, precious help in transcribing the tape attentively and for providing a peaceful environment in Berkeley to work comfortably; and to Wendy Schlesinger for the proofreading and her invaluable editorial suggestions.

I would like to begin with your “big books” and a sort of continuity in your areas of interest that I deduced from the contextual information you had provided. You mention Marcuse as the figure who piqued your interest in the Critical Theory and it seems that this interest has led to The Dialectical Imagination (1973), to Adorno (1984), and eventually to Marxism and Totality (1984) (as a result of the misquotation, “Total Break with America”, which was attributed to you by a newspaper as early as 1969). You also link Downcast Eyes (1993) to Marxism and Totality in terms of totalizing gaze. Is there really such continuity or am I dispelling a false harmony and continuity at least at the level of object of inquiry?

Well, certainly, there was no intention at the very beginning of the work I did on the Frankfurt School to spin out different books that dealt with interlocking themes. It is only a *post facto* reconstruction that allows me to see some kind of continuity. I would not say I can discern an overarching logic, but at least some issues and concerns link different projects in an associative way so that themes of an earlier one are revisited and re-described in a different vocabulary in later ones. These in turn intersect with the subjects of various occasional essays, which do not fit precisely under the rubric of the three larger books that you have mentioned or the current project on the notion of experience, but which also betray my perennial obsessions. So I would say yes, there are continuities but they are informal, unintended ones. Only in retrospect does a career seem to have any meaningful shape, which is fortunate because it

means when you are in *media res*, the future is still filled with surprises.

Can I ask a question about your forthcoming book which is on discourses about experience? You have already published works on experience and Benjamin, Dewey, and Foucault. What is the story behind “experience”?

This is also a book that goes back to the beginning of my work, but then veers off in new directions. The Frankfurt School itself was very anxious about what it saw as the decay, decline or withering of something called experience. In their specialized vocabulary, the German word *Erfahrung* stood for the healthy type of experience –involving narrative communicability and the partial integration of subject and object– as opposed to the impoverished type known as *Erlebnis*, which implied subjective immediacy and intensity without meaning. So, I was alerted from very early on to the fact that experience was a problematic issue and one that might even be seen a barometer of the crisis of modernity. In another context, when I examined the French critique of ocularcentrism, the issue of what constitutes a valid visual experience, whether it be a reliable indicator of an external world or a seductive mystification produced by ideology, also brought home to me historical variations in the status of bodily experience. Visual experience is never innocent because it is inevitably filtered through cultural mediations; it too may be in danger of becoming degraded or corrupted (although

2

See especially, Jay, Martin (2002). "Cultural Relativism and the Visual Turn." *Journal of Visual Culture* 1(3).

ironically via the surplus of images that bombard us rather than by their scarcity). Finally, I have always been interested in the vexing issue, with which we struggle all the time, of the authority, legitimation, ground, or warrant for the truth claims we make or values we hold. Is it possible to base such claims or values on who we are, or more precisely, on what we have experienced as particular individuals or members of a group? The exigent issue of identity politics, still so important in the American academy, and I am sure elsewhere as well in any multicultural context, raises the issue of experience as a legitimating ground, which shuts out those with different backgrounds. As a result, exploring the contemporary function of experience as a ground of knowledge and values is also one of the motivations of this essentially historical project.

Positions are also questions of what...

What we call "subject positions" and their relationship with epistemological and ethical authority is at stake here.

I was thinking of asking this later but as you have just mentioned the cultural mediation I can ask it now. In your recent work and also in some other earlier ones related to vision, you emphasized irreconcilability of culture and nature.³ Can you comment on this?

It is one of the perennial problems of all Western thought, and I am sure not only Western thought alone. Whatever we construe as a natural given of our biological, environmental context seems hard-wired and resistant to change. What we construe as historical or cultural is considered more or less variable, amenable to human intentionality, and open to radical improvement (or vulnerable to degradation). Although the terms in which this opposition is cast change, the alternative is very hard to overcome. Today, it may be sociobiology, for example, on the side of nature and a deconstructionist version of textual uncertainty on the side of culture. Intellectual historians are aware of the fact that these debates have undergone many different variations, while never coming to a very clear and positive resolution. It is perhaps a good thing that this

is the case, for it reminds us that do not know really what the limits of human creativity are. But we are also aware of the fact that there are indeed limits. So, it is a question of testing the mix in specific cases without having an a priori transcendental account of what the inherent balance between constraint and creativity, between nature and culture, might be. This battle, of course, is now being waged at the deepest levels through practical human interventions in what was traditionally considered the natural. Such innovations as cloning, the cyberization of the human body and its replacement or extension through prosthetic devices and genetic engineering mean that what we once saw as the limits of nature may in fact be changing. But what will never happen is that they will entirely be effaced. What we call "nature" is one way to name those limits and thus to restrain the danger of overweening human hubris.

If we return to the early 1970s, you seemed to get a critical review by an exponent of the Critical Theory of ignoring the predominance of Marxist Humanist influence over the Institute's early years on the one hand, and be alerted by an attack of structuralist Marxists to label the Critical Theory as Marxist Humanist on the other.³ Was it a battle on two fronts or only against "scientific" structuralist stand?

- Structuralist Marxism was never very powerful in the United States and I myself was never drawn to it. It always seemed to me improbably mechanistic and philosophically reductionist, as well as politically dangerous. I never found it plausible, although I had friends in Britain who tried to convince me of its value. So it was very easy to be critical of the scienticism of structuralist Marxism, which seemed in spirit a continuation of Engels' version of naturalist, automatic, determinist Marxism, Marxism without the subject or human agent. What was a bit more of a departure was to be critical of a kind of sentimental Marxist Humanism, represented by Erich Fromm, at least in his later years. My initial work on the Frankfurt School showed that they were critical of both of these alternatives. Although at the time they were assimilated to Marxist humanism, especially to the Hegelian Marxism associated with Lukács, Gramsci

3

For instance, one of the points raised by Douglas Kellner against Martin Jay's *The Dialectical Imagination* is its underestimation of the influence of Lukács and Korsch on the Frankfurt School. See, Kellner, Douglas (1973). "The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay's *The Dialectical Imagination*." *New German Critique* 4. In line with such a view yet from a structuralist Marxist standpoint, Göran Therborn interpreted the Frankfurt School as a variant of Marxist Humanism, especially through analyzing Horkheimer's and Marcuse's essays on the Critical Theory. See, Therborn, Göran (1970). "The Frankfurt School." *New Left Review* 163. Jay's defense of the position of the Frankfurt School as a critique of both "scientific" and "humanist" Marxism is in: Jay, Martin (1972). "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism." *Social Research* 39(2) (Summer); republished in *Permanent Exiles*. NY: Columbia University Press, 1985.

4
Albert, Hans (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*. Trans., G. Adey and D. Frisby, London: Harper Torchbook.

5
Adorno, T. W. (1973). *Negative Dialectics*. Trans., E. B. Ashton. NY: The Seabury Press (originally in German, 1966).

and Korsch, they understood the limits of the essentially idealist notion of a metasubject of history, an expressive subject of history, a totalizer of history, as if it were a single narrative. A similar conclusion was drawn by Habermas in his own career. There is, in fact, a specific moment in the *Positivismusstreit*, the debate over positivism,⁴ where he rejects the quest for a Hegelian metasubject and embraces a more pluralist notion of two, interactive, but irreducible modes of being in the world, which he calls labor and communicative interaction. This new approach reflected in a way a ratification, albeit in a different vocabulary, of the same move made by Adorno and some of his colleagues in the Institute when they questioned the notion of an expressive, metasubject making history out of itself. When Adorno talked in *Negative Dialectics*⁵ of the preponderance of the object, this signaled a check on the hubris of the fully constitutive human subject. In Critical Theory, to return to your question, there was a two-front war, one against structuralist Marxism, and the other, a little bit less obvious, against a strong version of Marxist humanism.

Talking about non-identity theory and negative dialectics, you mentioned Adorno and Habermas but there is an important difference as Habermas is trying to find a positive alternative through communicative rationality and also your writings show this tension between them.

-That is true. I am always reluctant as an intellectual historian to take sides at the outset, and instead to listen carefully and generously to the people I study. The hope is to extract from them the strong points of their thought, rather than dismiss them by fixating on their most vulnerable weak points. Both Habermas and Adorno have a lot to teach us, even though they do not fully come together as a coherent program. For example, Habermas alerts us to the abiding importance of intersubjective communication, based on the need to make persuasive arguments rather than prophetic pronouncements or aesthetic intuitions. Adorno, in contrast, teaches us the limits of communication in the present world, and the need to

be suspicious of the model of intersubjective transparency when there are objective impediments to its realization. It is not true that there is always a transcendental possibility for communication, because real interests and differential capacities undermine the workings of an ideal public sphere. Habermas himself, of course, knows all this, but Adorno is more persistent in seeking out its implications, which necessitated resorting to theoretical practices that may be esoteric and even elitist in their resistance to easy understanding.

*I wanted to come to the metaphor, 'force fields' that you use when I asked about the tension between Habermas, Adorno and also others. It is one of your books title, it is the heading of your column in *Salmagundi*, and it is a model of analysis that you applied to Adorno, to the history of critical theory, to the field of intellectual history, and even to yourself.* In what sense do you use this metaphor? Is it both temporal and spatial? Is it different from "constellation"?*

It is a metaphor I have gotten from a number of different sources, mostly from Benjamin and Adorno, but it is also there in Bourdieu. They all understood that a cultural or intellectual field is not a static and fixed structure, but dynamic and filled with explosive tensions. As I tried to show in *Cultural Semantics*, my most recent collection of essays, every word needs to be situated in a constellation of its counter-concepts and near equivalents. We can't make sense of terms like "freedom" or "experience" or "theory" unless we think about the surrounding words against which they are pitted or the sedimented meanings, sometimes even contradictory ones, they have accumulated through their usage over time. Included in this imperative is the need to think about how they are translated into other languages, or often cannot be easily rendered with a single equivalent term. So, we have to be aware of etymologies, of issues of translatability and of contextual relations. Connected to these concerns, of course, is the issue of power, which gives the "force" in any force field its larger meaning. But what the concept of constellation tells us is that the power is not simply ours as creators

6
See, Jay, Martin (1993). "Introduction." in *Force Fields*. London & New York: Routledge.

of the elements in a culture we identify as the forces in a particular field. For, after all, the stars in a constellation exist prior to human constitution, even if we can make meaningful patterns out of what is given to us.

In addition, we have to be aware of how our own enterprise is part of the on-going process, which prevents us from having a God's eye view above the constellation or field of forces. We have to acknowledge the temporal dimension in our interaction with the past, for we too are part of an historical stream that never ceases flowing. This, in fact, is a part the excitement of doing this kind of work. For you realize that you yourself are contributing in a small way to the moving of the constellation forward, perhaps even leaving behind some of the positions you held on to in the past. If you live long enough, you recognize that some of the positions you espoused, say, in 1970, are no longer viable. The concept of force field thus alerts you to the importance of what has been called the residual and emergent dimensions of any culture: what has been left from the past, remaining non-synchronous in the present, and what are the potentialities that may be realized in the future, emerging in the present, but not yet fully actualized. So, 'force field' is not simply a static concept, but also a temporal one. Present and future are engaged in a kind of complicated negotiation, which is dynamic and uneven because we are always moving by fits and starts into a future which maintains traces, residues and fossils of the past. These, however, can also suddenly and explosively disrupt the smooth flowing of history, as Benjamin has pointed out in his critique of historicism.

Keywords as part of the subtitle of your Cultural Semantics, "emergent and residual culture"... They are pointing out Raymond Williams...

Yes. I have enormous respect for Williams, who is one of the figures I will be discussing at length in my book on experience. He grappled with many crucial issues with a great deal of learning and sophistication, and had an enormous influence especially in Britain,

and to some extent in the United States, in cultural and literary studies. He was always, to be sure, a bit outside the Frankfurt School's theoretical tradition. He reviewed my first book in *The Guardian* generously, but the review was also a critique of Critical Theory's legacy, as he understood it. He was never fully comfortable with the Hegelian Marxist theoretical dimension of their work, and was also a more of an anti-elitist populist than they were, upholding a more expansive notion of culture. Whatever the differences may have been, the landscape of the 20th century, at least the leftist thought, without Raymond Williams would be a very barren one indeed.

Elitism and populism ghost is everywhere.

Yes, it is a perennial debate.

When I went back to the metaphor of force fields and your approach, I realized that your writing style seemed to complement it. You use "in one sense... in another sense...", "on the one hand, ... on the other hand", and often "ironically" and "paradoxically". Is it a conscious attempt?

I think irony is the sea in which we all swim. We do not have the ability to get beyond it, to have an absolutely positive, clear-cut, non-paradoxical, non-ironic stance on many of the most fundamental issues. So, my writing tries to be true to the complexities of the problems I find compelling and not hide my own very limited ability to find conclusive answers. What I want to do is to be honest to the dilemmas rather than try to short-circuit them. I have always been very distrustful of a kind of writing that radiates unearned authority. Intellectual history is learned commentary with only some modest critique of the ideas and thinkers we study. One should maintain a certain humility in the face of the achievements of the figures of the past whose work is worth resurrecting and commenting on. Despite our hindsight, we have to resist feeling utterly superior to them. That is why I try to be generous to different positions, even to the ones that seem politically problematic to me, and wrest from them

meaningful insights, which may in fact be useful even if they are based on assumptions or values that I would not myself share.

An open text?

I am not, I think, an experimental writer. I try to write lucidly and for an audience that is, if not popular, at least broadly educated. My writing never mimics, say, Bataille, Derrida, Deleuze or other experimental philosophers, although I try to be fair to the complexities those writers have introduced through their style and avoid overly homogenizing paraphrases of their ideas.

...

You mentioned one of the most obvious influences over you as being Adorno's works. In which terms do you think you diverge the most from him?

Adorno had the confidence to judge with authority many things. He had very strong opinions, which were rarely hidden. He knew, for example, that Stravinsky, Hindemith and other figures in the history of music were on the side of something deeply regressive, even reactionary. And he was equally certain that other figures, Alban Berg, say, or Schoenberg, were progressive, and in more than just musical terms. I am a little less confident that I have road map that allows me to make those historical judgments about the way the world is going. In fact, Adorno himself, if you look at his writing carefully, tacitly undercuts that very assumption, because he was sensitive to a number of conflicting temporalities, including decline and repetition as well as progress. I am even less assured in my own judgments than Adorno was about how we can assign historical significance to different cultural phenomena. That is one salient difference.

In Downcast Eyes, you say "Merleau-Ponty occupies a pivotal place in this narrative" because of his incomplete alternative philosophy of the visual. Also, his book, Adventures of the Dialectic, inspired your book, Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas. Do you consider him an important force in your work?

Well, it is a good question. Merleau-Ponty is someone I respect enormously. He did not finish his final work on vision and his politics were moving in directions that were never really fully reached. As a result, we can see Merleau-Ponty as a transitional figure, moving away from his earlier existentialist or phenomenological Marxism, away from a faith in the lived body as primary towards a belief that language was no less important, away from a faith in gestalt psychology to an interest in psychoanalysis sparked by a nascent dialogue with Lacan. In short, Merleau-Ponty was moving in interesting directions, but was prevented by his early death from achieving all he might have in reaching his goals. After its eclipse during the heyday of structuralism, phenomenology has, of course, come back into fashion. There has been a recent interest shown by film theorists, for example, and thinkers in the pragmatist tradition have recognized shared interests. And so Merleau-Ponty remains a powerful figure into the 21st century, who has survived his premature burial at the hands of his foes.

Another important figure –at least important for me– is Arendt. You have really had an uneasy relation to her.

Yes, I do.

In your work on Marcuse, you use her as a corrective, then came your article, "The Political Existentialism of Hannah Arendt", which is really an attack on her, later in your works on Heller and on aesthetics, ideology and politics, you praised her for her appropriation of Kant's reflective judgment?

It is an excellent question. My ambivalence has to do with the availability and reception of her ideas and with my own understanding of them over the years. When I first used her against Marcuse in that very early article of 1969, *The Human Condition*⁷ gave me a way to question the Marxist humanist belief in the metasubject of history. Later, I recognized that Habermas had come to similar conclusions, partly through his reading of Arendt as well. When several years later, I wrote the "Political Existentialism" essay, my

7

Jay's works on Arendt mentioned in this question, "The Metapolitics of Utopianism" (1969) and "The Political Existentialism of Hannah Arendt" (1978) are in *Permanent Exiles*. New York: Columbia University Press, 1985; and "Women in Dark Times: Agnes Heller and Hannah Arendt" (1992-93) and "The Aesthetic Ideology as Ideology: Or What Does It Mean to Aestheticize Politics?" (1992) are in *Force Fields*. New York and London: Routledge, 1993.

8

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press (in Turkish, *İnsanlık Durumu*. Trans., B. S. Sener. İstanbul: İletisim, 1994).

9
Canovan, Margaret (1974).
*The Political Thought of
Hannah Arendt*. Dent:
Harcourt

10
Calhoun, Craig and John
McCowan (eds.) (with an
Afterword by Martin Jay)
(1997). *Hannah Arendt and the
Meaning of Politics*.
Minneapolis: University of
Minnesota Press.

11
Arendt, Hannah et al., (1996).
*Between Friends: The
Correspondence of Hannah
Arendt and Mary McCarthy
1949-1975*. Harvest Books.

12
Wolin, Richard (2001).
*Heidegger's Children: Hannah
Arendt, Karl Löwith, Hans
Jonas, and Herbert Marcuse*.
Princeton: Princeton
University Press.

thinking was influenced by long discussions I had in 1974-1975 in Oxford with Isaiah Berlin, who disliked her enormously. I was also struck by the fact that Margaret Canovan, in the book⁹ I had been asked to review for *Partisan Review*—it soon became a longer essay of its own—never mentioned Heidegger or acknowledged her debts to German existentialism. This made Canovan unaware of certain dangerous moments in Arendt's work, which had set her against from the more radical-liberal values that I found attractive in someone like Habermas. But then, when I began to look at the work that came out posthumously on Kant's political philosophy, I came to admire Arendt's imaginative reading of the Third Critique and its importance for critical judgment, something of which I was unaware of when I wrote the "Political Existentialism" essay because her lectures were not yet published. I then was able to draw on her arguments in two later pieces I wrote on the aestheticization of politics and the political theory of Agnes Heller, who had herself moved from a Lukásian position to one close to the later Arendt. My most recent work about her is the response to the volume edited by Craig Calhoun, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics?*¹⁰ Here I am critical of some of the uses to which certain commentators have put her, turning her into a Nietzschean postmodernist *avant la lettre*, moving her once again too much into Heidegger's orbit. When I wrote that afterword to the Calhoun collection, I had just read her correspondence with Mary McCarthy,¹¹ in which she says some pretty unpleasant things about race relations in America in ways that also alerted me to problems in her work, most notably the rigid separation of social from political issues. Richard Wolin's recent book, *Heidegger's Children*,¹² deals extensively with her debts to Heidegger in a way that reminds me of the criticism I expressed in "The Political Existentialism of Hannah Arendt" back in the 1970s. Although I would not agree with every aspect of Wolin's critique, which underestimates the virtues of many of her arguments, I found it fascinating to see how much that essay anticipated the later discovery of her debts to Heidegger, both personal and political, which she had tried to cover up for many years. In short, my

relationship over the years to Arendt's legacy is a complicated story, which was complicated still further by another factor I haven't yet mentioned: the hostility that existed between her and members of the Frankfurt School, especially Marcuse and Adorno.

But Benjamin...

She was close to Benjamin but argued with Adorno and others in the Frankfurt School about the meaning of Benjamin's legacy. Both Adorno and Arendt were claimants to Benjamin's legacy, as were of course other friends like Scholem. I agree that my relation to Arendt is a very mixed one. I did not know her very well. I met her only once or twice. I still respect her and still read her with a great deal of benefit. For example, I used her in a long review essay I did on Christopher Hitchens' and George Stephanopoulos' books on Bill Clinton in which they attacked him for lying. I was able to find complicated arguments about the inevitability, perhaps even virtue of mendacity lying in politics in Arendt's work.¹³

"Mendacious Flowers"?

Yes, that is right.

*What differentiates your attitude towards "the body art" (as you used it in your recent work on Dewey and democracy) from "academic woman as performance artist"?*¹⁴

In the piece I recently published on somaesthetics and democracy, I argue for the potential of transgressive performance art, art which uses the mutilated, violated body as a site of experimentation, to raise questions about the relations between art and the body politic. Perhaps its primary function is to challenge traditional notions of aesthetic sublimation and organic wholeness, which then can be translated into political terms, supporting the ideal of an organic, often ethnically defined state. My earlier essay, "The Women Academic as Performance Artist" has a different goal. It is a qualified defense of the foregrounding of the speaker's actual body, performatively self-conscious about the roles it plays in our culture, as opposed to an allegedly neutral transcendental mind,

13
Jay, Martin (1999).
"Mendacious Flowers."
London Review of Books 21(15)
(29 July) in which Jay draws
on Hannah Arendt's 1968
and 1971 essays, "Truth and
Politics" and "Lying in
Politics." (in Turkish, see
Arendt, Hannah (1996).
Geçmişle Gelecek Arasında.
Trans., B. S. Sener. Istanbul:
İletisim). The books that Jay
reviews are: Stephanopoulos,
George (1999). *All Too
Human: A Political Education*.
London: Hutchinson and
Hitchens, Christopher (1999).
*No One Left to Lie to: The
Triangulations of William
Jefferson Clinton*. London:
Verso

14
Jay, Martin (2002).
"Somaesthetics and
Democracy: Dewey and
Contemporary Body Art."
Journal of Aesthetic Education
36(4) (Winter): 55-69 and
"The Academic Woman as
Performance Artist," first
published in *Salmagundi* in
1993 and republished in
Cultural Semantics, University
of Massachusetts Press, 1998.

which suppresses the fact that it is always situated in specific bodies, specific histories and specific ways of presenting themselves in the world.

But in both cases, the hope is that becoming aware of the suffering, gendered, culturally constructed body can ultimately stimulate a discussion of what performativity is tacitly arguing, what the doing means. In short, the goal is transcending immediate responses of astonishment or disgust or outrage, in order to take seriously what deeper changes the provocation tries to realize.. My own personal inclination is less to perform in a transgressive way—I'm not sure I have the imagination or courage to attempt that—than it is to take the performative interventions of others seriously, but then ultimately to move to the level of discourse to consider what they mean. Some people, I am sure, will see this as a betrayal of the very challenge performativity makes to discourse. I prefer to see it as a way to take the best out of both.

So, it is related to the "culture of critical discourse".

That is right. We are all in that culture to some extent in the modern world, even though it would be a mistake to idealize it and fail to acknowledge the practical impediments to its full realization. Conversely, its disappearance or discrediting would be an enormous loss. It is hard to imagine what kind of world we will be living in if we were to return to more authoritarian modes of legitimation in which the status or charisma of the speaker was more important than the arguments he or she uses. It is also, I think, an advantage to have a plurality of cultures of critical discourse -epistemological ethical, aesthetic, etc.- in which the protocols of argumentation may vary to some extent, but the principle of persuasive argumentation still holds. But we also have to recognize the limits, both historical and perhaps intrinsic to language itself, which prevent the full realization of an ideal speech situation. Something like Derrida's notion of democracy as a political arrangement always to come in a future that is forever beyond our grasp expresses this situation. Oddly enough, he is close to Habermas in this regard, for the ideal speech situation

is always still to come, always a desideratum or regulative ideal. So, democracy, for both of them, is not a given state, but a striving that needs perpetually to be renewed, but never achieves final closure.

Is there a shift in your works, as I sensed it, from communicative rationality to the artistic forms of experience like body art, like middle voice in novels?

I think we all have been affected by the ways in which modern life is increasingly aestheticized, for good or for ill. Aesthetics as a discursive realm has also become much more central, as the importance of cultural studies has begun to move aside more traditional social and political alternatives. And, of course, the linguistic turn in philosophy has made us all more aware of the rhetorical, figural, even literary dimensions of even the most rigorous theory. As a result, aesthetic experience has emerged as laboratory for all types of questions about the human condition and contemporary society, and works like Adorno's *Aesthetic Theory*¹⁵ have become central works in many different disciplines. Even Habermas has been forced to think more about aesthetic issues than would have seemed likely at the beginning of his career. In a piece I wrote a few years ago, "Habermas and Modernism",¹⁶ I tried to figure out what he meant by aesthetic rationality, which occasioned a very thoughtful response by him. And of course, those thinkers we call poststructuralist have made us very sensitive to the interactions between aesthetics and politics, to what Paul de Man called "the aesthetic ideology," which was a theme I tried to address in another essay in the 1990's. I suppose at a time when politics itself has become so much an issue of images and symbolic displacements, it is inevitable that we find ourselves dealing indirectly with issues like democratic theory, nationalism or the state through the medium of aesthetics.

A recent collection of essays, Canonix Texts in Media Research (2003), is divided into five parts: the Frankfurt School, Columbia School, Chicago School, Toronto School and British Cultural Studies. Part of your work seems to cover the canon of media studies. One can also add

15

Adorno, T. W. (1997). *Aesthetic Theory*. Eds., G. Adorno & R. Tiedemann. Trans., R. Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press. Also Trans., C. Lenhardt, London, 1984 (originally in German).

16

Republished in Jay, Martin (1988). *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*. New York: Routledge.

17
Katz, Elihu et al., (2003). *Canonic Texts in Media Research. Are There Any? Should There Be? How About These?* Cambridge: Polity. Jay's works related to the media and communication are very dispersed to cite all yet his pieces on Kracauer were republished in *Permanent Exiles*, op cit; his narrative of photography and his views on Barthes and Metz are in *Downcast Eyes*, University of CA Press, 1993.

18
Mark Poster's books related to the contemporary media include: *Mode of Information: Poststructuralism and Context*, University of Chicago Press, 1990; *The Second Media Age*, Polity, 1995; *The Information Subject*, G&B Arts International, 2001; and *What's The Matter With Internet?* University of Minnesota Press, 2001. See also, www.humanities.uci.edu/mposter/

19
Chartier, R. (1994). *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe Between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Cambridge: Polity.

your narrative of photography, your works on Benjamin, Kracauer, Barthes, Metz to list a few,¹⁷ and your emphasis on politics and aesthetics, intersubjectivity, communication. I am wondering about your thoughts about the place of culture, communication and the media in your intellectual history.

I have a good friend named Mark Poster,¹⁸ who is also an intellectual historian. He has gone much further than I in taking seriously the implications of contemporary media, cyberspace, virtual reality, the internet and digital technology. In comparison to someone like him, I am very much an amateur. But I think all of us, because of the fact that we live in a world thoroughly mediated by computers in a way that was totally impossible to imagine as recently as the 1980's, recognize how powerfully shaped our world is by the new media and technologies. We are all caught in webs that are indeed worldwide and deterritorialized, for good or for ill. As a result, it has become increasingly impossible to avoid thinking about even previous technologies which have had an impact on culture in ways that once were ignored or taken for granted, understanding them as vehicles of thought that have a powerful effect on the substance of what is said. Even though the medium may be not the entire message, it is nonetheless enough of it that we can't avoid grappling with all of its effects, hidden or on the surface. Just as the linguistic turn in 20th-century philosophy compelled us to attend to the ways in thought was always inevitably presented in written and spoken forms that inflected, the inexorable expansion of communications and information technologies have directed our attention at the history of previous media. For example, the history of the book has become a staple of cultural history after the pioneering work of scholars like Roger Chartier.¹⁹ The Frankfurt School was, of course, interested in the radio and the cinema, as well as the phonograph record, in the creation of the culture industry. To the extent that my own thinking is indebted to theirs, I have also had to confront these issues, but I would not pretend that I have made any real contribution to media studies, which demands an expertise I clearly lack.

My last question is also related to the field of communication. Communication scholars almost always feel uneasy about the field, whether we are political scientists, sociologists or else. I want to come to the issue of interdisciplinarity. In your account of interdisciplinarity of the Critical Theory, you drew both on Horkheimer's and Adorno's addresses in 1931, the former arguing for the interaction of critical philosophy and empirical research, and the latter for science and philosophy as incompatible modes of cognition.²⁰ The latter challenging the former -you located this amalgamation in Adorno's work. Can it be extended to the other members of the Institute? Is it the same issue you raised in terms of the negative dialectic of culture and nature?²¹

Adorno came to be the most important critic of the overambitious totalizing project of the early Horkheimer, at least tacitly. In *Negative Dialectics*, his consistent refusal to mediate the unreconciled contradictions of late capitalism through a philosophy that could claim to overcome them on the level of thought betrayed his loss of faith in the integrative project of early Critical Theory. In fact, as early as his essay on "The Idea of Natural History, which he wrote before officially joining the Institute, showed a resistance to the idea that the nature/culture or nature/history opposition could be sublated or *aufgehoben*. Although he was himself a polymath working in many different fields, his work tried to express performatively the famous aphorism of *Minima Moralia*²² that "the whole is the untrue." One of my recent essays, "The Menace of Consilience, Keeping the Disciplines Unreconciled," forthcoming in the *Stanford Humanities Review*, returns to this issue. "Consilience" is the term that Edward Wilson, the Harvard sociobiologist, adopted for the overcoming of disciplinary boundaries through the imposition of a common natural scientific explanatory scheme. Against this utopian project, I argue for a logic of metaphoric displacement, which allows us to translate roughly from one discipline to another, but never to subsume them all under one rubric. Each discipline is, of course, historically grounded, and has had to assert its relative autonomy against its neighbors, even as it

20
For Horkheimer's inaugural lecture in 1931, see Horkheimer, M. (1989). "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research." Trans., P. Wagner. in *Critical Theory and Society: A Reader*. S. E. Bronner & D. M. Kellner (eds.). London and New York: Routledge; for Adorno's inaugural address of 1931, see Adorno, T. (1977). "The Actuality of Philosophy." *Telos* 31(Spring).

21
Jay, Martin (1981). "Positive and Negative Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory's Vision of Interdisciplinary Research." *Thesis Eleven* 3 (republished in *Permanent Exiles*, op cit.; and "Cultural Relativism and the Visual Turn." see note 2).

22
Adorno, T. W. (1978). *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Trans., E. F. N. Jephcott. London: Verso (in Turkish, Trans., A. Doğukan & O. Koçak, İstanbul: Metis, 1998).

negotiates the boundaries that separate them and allows the importation of ideas and methods from the outside. Disciplines emerge and they sometimes amalgamate with other disciplines, so there is no hard and fast division of territory or labor. But interdisciplinarity, which is one of the most insistent buzzwords of the day, should not mean a project to overcome all distinctions in the name of a master discourse, like Wilson's consilience. The distinctions are healthy because the world in which we live is a world which is itself fractured and therefore cannot be reconciled on the level of theory or method. As I argued before about the impossibility of finding a way beyond the nature/culture opposition, there is no way to overcome the distinction between, for example, sociology and psychology or politics and aesthetics. We sometimes get impatient with such distinctions because we want to get back to something that feels more organically whole, something that we may fantasize exists on the level of the prereflexive life world prior to the differentiation of the subspheres of expertise. This is not, to be sure, an entirely vain desire, as the differentiation can go too far and creative feelings of alienation. A field like 'communications', which straddles different more traditional disciplines, is a healthy reminder that these boundaries are not permanent, although I imagine it too also has created its own sense of internal integrity and external boundary-maintenance, which then allows it to compete in the marketplace for the scarce resources of academic life. Let us hope that in the 21st century, a thousand new disciplines will arise to thwart the imperative to subsume them under a master discourse that pretends to have a totalizing gaze of the whole.

Thank you very much.

MARTIN JAY is Sidney Hollman Ehrman Professor of History, University of California Berkeley.

His books are:

- (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50*. Boston: Little, Brown and Co.; second English edition with new preface (1996), University of California Press; Turkish edition (1989). *Diyalektik İncelem.* Trans., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara.
- (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
- (1984). *Adorno*. London: Fontana Modern Masters Series; Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Turkish edition (2001). *Adorno*. Trans., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.
- (1985). *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press.
- (1988). *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*. New York: Routledge.
- (1993). *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism*. New York: Routledge.
- (1993). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press.
- (1998). *Cultural Semantics: Keywords of the Age*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press.
- (2003). *Refractions of Violence*. New York: Routledge.
- (forthcoming). *Songs of Experience*.

His edited volumes are:

- (1980). "Festschrift for Leo Lowenthal." *Telos* 45 (Fall).
- (1987). *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Lowenthal*. Berkeley: University of California Press.
- (with Anton Kaes and Edward Dimendberg) (1994). *The Weimar Republic Sourcebook*. Berkeley: University of California Press.
- (with Teresa Brennan) (1996). *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*. New York: Routledge.

He has regular column in *Sahmagundi*.

The Lion in Winter:
**Leo Lowenthal and the
Integrity of the Intellectual**

Richard Wolin
*History Program
CUNY
Graduate Center*

The Lion in Winter: Leo Lowenthal and the Integrity of the Intellectual¹

¹
This paper was presented at the Conference on *The Legacy of Leo Lowenthal*, University of California, Berkeley, April 11-12, 2003

My friendship with Leo Lowenthal began relatively late in his life and relatively early in mine. We met in Berkeley in 1981, thanks to our mutual friend Martin Jay. Leo had recently entered his ninth decade; I was still in my third. Our friendship would prosper for twelve years. At the time I was finishing a Ph. D. dissertation on Walter Benjamin. Leo was one of two people I have met who actually knew Benjamin, the other being his close friend Herbert Marcuse. Their paths had frequently crossed in Frankfurt during the late 1920s. Later, of course, they had professional dealings in Leo's capacity as managing editor of the *Zeitschrift für Sozialforschung*.

When we met, Leo had just been invited to give a lecture at an international conference in Frankfurt in honor of the long-awaited publication of Benjamin's Arcades Project. Hence, our mutual interest in Benjamin formed the basis of a natural alliance. During our first meeting in Leo's book-lined study, we spoke for hours about Benjamin's brilliant reviews for the *Frankfurter Zeitung*—many of which Leo had undoubtedly read upon their initial publication during the 1920s— as well as Benjamin's uncanny oscillation during the 1930s between messianic and Marxist leitmotifs.

There are a number of themes that arose during these initial conversations that left a deep impression on me. For, despite our considerable differences in age, background, and intellectual training—after all, Leo's mentors had been illustrious philosophers such as Paul Natorp and Heinrich Rickert— we discovered nevertheless a

number of developmental similarities. Both of us had come of age in the aftermath of failed revolutionary situations – in Leo's case, the German Revolution of 1918; in mine, the student revolt of the 1960s. Unsurprisingly, we found that we were attracted to many of the same ideas and texts. In his autobiography Leo recounts how he (like many of his generation) was alienated from the reigning school-philosophy, neo-Kantianism, which seemed conformist and unimaginative. The tools of analytic reason seemed patently inadequate in order to counteract an increasingly irrational political situation. The realization of utopia demanded more robust intellectual methods.

Similar observations apply to my generation's rejection of the predominant academic methodologies, positivism and analytic philosophy. Our disillusionment with these approaches accounted for our intoxication with the utopian promise of German philosophy in general and the Frankfurt School in particular. German classical philosophy was predicated on a potentially subversive dialectic of "essence" and "appearance." It argued against an uncritical reverence for the current state of things, which it denigrated as "immediacy." It remained resolutely skeptical vis-à-vis empirical approaches to truth, approaches that took their bearings from what was historically given. It demanded that the present age be subjected to the rigors of dialectical reasoning. Instead of being revered, social reality stood in need of legitimation before the higher tribunal of the "concept" (*der Begriff*). Its metaphysical encumbrances notwithstanding, Hegel's

philosophy defended the idea of an emphatic concept of truth. Thus, it retained a capacity for strong normative evaluation that remained noticeably absent among the reigning empiricist schools. Suffice it to say that indigenous American intellectual traditions – e.g., endless permutations of pragmatism-scientism nexus – offered nothing comparable.

This Hegelian element remained a prominent component of the Frankfurt School's methodological approach, "interdisciplinary materialism." Simply put, this approach required that empirical enquiries be guided by general theoretical or normative insights. Particular segments of social life – the family, the individual, work, mass culture – needed to be viewed in light of broader historical or theoretical concerns: an orientation toward "totality." In the Frankfurt School's empirical and theoretical work, these insights came to fruition in the claim that Critical Theory was guided by an interest in human emancipation. For a generation like mine that was desperately seeking theoretical leverage to counteract the depredations of what Marcuse had labeled the "welfare and warfare state," these ideas found great resonance. In the Frankfurt School's negative dialectics, many of us felt we had discovered the meaning of the critical spirit.

Upon emigrating to America in the mid-1930s, Leo was struck by the reigning of intellectual provincialism. Many works by major French and German authors remained untranslated. American cultural life seemed unworldly and complacent. But that situation changed radically by the mid-1970s, at least in part owing to the intellectual ambitions of New Left scholars. In *An Unmastered Past*, Leo recounted these developments as follows:

A sense of disappointment, disillusion, and outrage over what had happened in America after the Second World War slowly spread among the more enlightened young people. . . . Leftist intellectual circles reacted to this disappointment with a strong interest in political philosophy. And in this context the Frankfurt School was discovered. Most likely the new interest derived largely from the great

popularity Herbert Marcuse enjoyed in this country . . . This is the context in which we find a fairly broad reception for many of the ideas of the Frankfurt School, as well as . . . a good number of French thinkers. Intellectual curiosity is great and nearly unquenchable (1988: 149).

To the astonishment of many, the *Flaschenpost* or "message in a bottle" launched by Horkheimer et al. during the 1930s had washed up on American shores.

In the course of our conversations in the early 1980s, Leo singled out the two books that had had the greatest impact upon him as a youth: Lukács's *Theory of the Novel* and Bloch's *Spirit of Utopia*. Both works offered a panoply of speculative directives for transcending bourgeois society qua continuum of reification. Lukács's *Jugendschrift* ends with messianic appeal to Dostoevsky as the prophet of a utopian literary form heralding the abolition of the bourgeois era of "absolute sinfulness" (Fichte) and the restoration of the "integrated totality" of classical Greece. *Spirit of Utopia* was the work of a confirmed *unorthodox* Marxist. Bloch employed an expressionistic literary style, reconceived Marxism as variety of political messianism, and, in a play on Kant, praised Bolshevism as the "categorical imperative with revolver in hand." The turning point of my own youthful intellectual development had been joining a Lukács reading circle as an undergraduate in Portland, Oregon. In *History and Class Consciousness* – our bible – Lukács, writing in a neo-Hegelian idiom, had famously proclaimed the proletariat as the identical subject-object of history. My fellow undergraduates and I took him at his word.

Leo's Frankfurt Benjamin talk, "Walter Benjamin: The Integrity of the Intellectual," which I had the good fortune to attend, was a resounding success. For the qualities of intellectual integrity Leo generously attributed to Benjamin very much apply to him, too. After all, Leo and Benjamin were contemporaries. Both evinced a fascination with the conservative philosopher of religion Franz von Baader, on whom Leo wrote his dissertation in 1923. On a less

sanguine note, both Benjamin and Leo had their habilitation efforts blocked by the same University of Frankfurt philology professor, Franz Schultz, during the mid-1920s. Unlike Leo, Benjamin's itinerary seemed haunted by the mischievous upsets of the "little hunchback" (*buchliger Zwerg*) of German fairy tale lore who figured prominently in the "Theses on the Philosophy of History." Paradoxically, Benjamin's lack of worldly success during his lifetime stands in inverse proportion to the international renown he enjoys today.

By "integrity of the intellectual," Leo sought to highlight Benjamin's unshakeable faith in the power of ideas to change the world. However, unlike his Frankfurt School comrades, Benjamin set little store by Hegel. He believed Kierkegaard's "leap of faith" offered more possibilities for radical change than did the successful outcome of a dialectical syllogism. In this respect, his unorthodox Marxism bears comparison with that of his friend and *compagnon de route*, Ernst Bloch.

Benjamin's theoretical fecundity derived from sources that, according to the dogmas of orthodox Marxist canon, were strictly taboo. Hence, his manifest fascination with representatives of the Counter-Enlightenment tradition – figures such as Bachofen, Nietzsche, Ludwig Klages, C. G. Jung – whose ideas he sought to appropriate for the ends of the political left, to the dismay of his Marxist colleagues at the Institute for Social Research. As Benjamin remarked in a letter from the early 1920s: "A philosophy of experience that does not include the possibility of soothsaying from coffee grounds cannot be a true philosophy" (1966). Paradoxically, the only groups who shared the same concerns – who, like Benjamin, viewed cultural history as potential repository of *profane illuminations* – were the leading lights of the conservative revolution. From its earliest inception, Benjamin's program was to make such concerns serviceable for the left. As he explained in his 1929 surrealism essay, his goal was: "to win the energies of intoxication [*Rausch*] for the revolution" (1978: 189). As early as 1918, Benjamin forcefully rejected

the Newtonian-Kantian conception of experience, one that was predicated on the mechanical worldview of the natural sciences, in favor of a conception that was indebted to the tenets of animism, mysticism, and theology (1996:101-110). His experimentation with mescaline and hashish (following a time-honored literary tradition established by Thomas de Quincey and Baudelaire) must be understood along similar lines: these were attempts to decenter the Kantian "transcendental unity of apperception" in the direction of profane illuminations. When, in the Arcades Project, Benjamin remarks that, "My thinking is related to theology as blotting pad is related to ink. *It is saturated with it*", he was deadly serious (2000: 471).

Whereas orthodox Marxists spoke confidently of the laws of historical development and glorified science with Saint-Simonian zeal, Benjamin believed that to divorce revolution from theological concerns was a recipe for failure. It was tantamount to making peace with the profane continuum of history and, hence, to sell short revolution's redemptive potential. His conception of revolution bore greater affinities with the eschatological notion of the "Last Judgment" than it did with the traditional Marxist goal of socializing the means of production. In Convolute N of the Arcades Project ("On the Theory of Knowledge, Theory Progress"), he associates revolution with the concept of *apocatastasis*: a term from the Jewish apocalyptic tradition that designates the restoration of an original paradisiacal state catalyzed by the coming of the Messiah (2000: 459). As Scholem once observed concerning the redemptive dimension of Benjamin's theoretical program: "The goal of Benjamin's 'dialectics of cultural history' [was] the abolition of the prevailing context of expression in favor of the original context of Being."

This fascination with the redemptive promise of Jewish messianism also held its attractions for Leo. Following the twin debacles of the Great War and the German Revolution, Leo, like Benjamin, concluded that there could be no going back to the compromises and half-measures of the bourgeois world. Hence, as a student in Heidelberg, he frequented left-wing Zionist circles. He

had a long and fruitful association with Judisches Leerhaus, a legendary center for Jewish learning founded by Martin Buber and Franz Rosenzweig. Prior to his work for the Institute in 1926, Leo, like Benjamin, was convinced that the idea of socialism could be enhanced by an infusion of a messianic dimension culled from the tradition of secular Judaism:

I believed that Jewish philosophy of religion . . . contains a progressive rationalism with strong secular tendencies, which, though garbed in religious symbolism, also connote the idea of a paradise on earth . . . I believed strongly in Judaism's messianic mission, its utopian political task (1988: 111-112, 114).

It is significant that during his long association with the Institute, these themes remained muted.

In view of his pioneering work on the sociology of literature, much of it done in the 1930s, it would be inaccurate to refer to Leo as a late bloomer. But it would also be unfair to underestimate the roll he played as a champion of Critical Theory's claims later in life as the Frankfurt School's last surviving member. Here, too, Leo expressed something of the integrity of the intellectual: helping to keep the flame of Critical Theory alive at a point when politicians and scholars had accused it of the Socratic sins of leading youth astray and worshipping gods other than those sanctioned by the city.

During the German Autumn – the events surrounding the kidnapping and murder of the head of the German Employers Association, Hans-Martin Schleyer, by Red Army Faction terrorists in 1977 – CDU politicians Alfred Dregger and Hans Filbinger claimed that the Frankfurt School had been intellectually responsible for RAF terrorism. Conservative academics jumped on the bandwagon, arguing that Horkheimer, Adorno et al. practiced a form of "cultural terrorism" that destabilized the foundations of the Christian West (Wiggershaus, 1986: 728 ; Kraushaar, 1998). They adopted the cynical position that critical thought, rather than strengthening the virtues of civic consciousness, undermined them.

Paradoxically, anti-democratic sentiments espoused by German conservatives during the waning years of the Weimar Republic suddenly gained a new lease on life. [Lübbe, memory management]

By making such arguments, Critical Theory's antagonists sought to rehabilitate a cornerstone of the Counter-Enlightenment worldview: the idea that unfettered employment of reason undermines credulity in inherited institutions. In *Reflections on the Revolution in France* Edmund Burke forcefully criticized the "fallible and feeble contrivances of [human] reason" which he claimed must be offset by the influences of habit, custom, and tradition (1961: 46). Burke's critique of "philosophy" found many admirers across the continent among apostles of counterrevolution. During the 1950s and 1960s German conservatives such as Hans Freyer and Arnold Gehlen embraced a pro-technocracy standpoint that derived from the "end of ideology" debate. They alleged that the idea of "popular sovereignty" were dangerous, Rousseauian atavisms, and that the imperatives of "social control" trumped normative concerns or considerations of "right." They viewed substantive justifications of democracy – as one finds, for example, in the tradition of modern natural law – as politically risky and epistemologically undemonstrable (Muller, 1987; van Laak, 1993; Adorno and Gehlen, 1974).

That Horkheimer and Adorno had been outspoken critics of APO (the German acronym for the extra-parliamentary left) excesses seemed to matter little amid the hysteria generated by Critical Theory's growing chorus of conservative detractors. Upon their return to Germany circa 1950, the Institute had championed two central components of the Enlightenment program: the Kantian of paradigm of "autonomy" (or *Mündigkeit*) and the Freudian concept of "working through the past".² In "Answer to the Question: What is Enlightenment?" Kant had famously defined "autonomy" as humanity's emergence from "self-incurred tutelage." Autonomy was predicated on the unfettered employment of reason: a willingness to think without the guidance of experts or authorities. The autonomy

² See Adorno's programmatic essays, "Education Towards Autonomy" and "What Does it Mean to Work Through the Past?" in Adorno (1995).

and maturity of citizens would offset the need for dogmatic political authority – *unenlightened despotism*. This Kantian standpoint posed a direct challenge to conservative thinkers like Gehlen, Freyer, and Luhmann who used arguments about social complexity to proclaim the advent of *posthistoire*. By appealing to the "end of ideology," they reached an eminently ideological conclusion: the emancipatory project had ended. Questions of technical efficiency alone remained. "Man" was a dangerous and untrustworthy animal whose impulses must be closely monitored by institutional mechanisms of social control (Kant, 1964).

In the autumn of his years, Leo played an indispensable role in keeping the torch of Critical Theory alive in the face of the neo-conservative *Tendenzwende* (ideological shift) that swept across Europe and North America during the 1980s. In interviews he regularly commented on current events and provided, in good Frankfurt School fashion, an ideology critical perspective on the reigning intellectual fashion, postmodernism. As an octogenarian, he turned into an eloquent memorialist, penning moving reminiscences of Frankfurt School comrades Benjamin and Adorno. Far from being exercises in nostalgia, these essays were models of political-philosophical concision. What alarmed Leo most was that neo-conservatives and postmodernists seemed to agree on the death of subjectivity and the end of history. He viewed such declarations as both premature and ideologically suspect.

From the Frankfurt School standpoint, the "death of the subject" was a politically sensitive topos. During the 1940s Horkheimer and Adorno feared that, given the realities of totalitarianism, this concept threatened to become an all-consuming reality. In "The End of Reason" (1941), Horkheimer described the elements of psychological regression that accompanied the emergence of "totally integrated societies." According to this optic, the distinctions between communism, fascism, and administered capitalism were differences in degree rather than in kind: the eclipse of the individual was characteristic of all three. Pollock's studies in political economy had

chronicled the transition from laissez-faire to state-managed capitalism. In its empirical work, the Institute had documented the transformation of bourgeois character structure from the rugged individuals of classical capitalism to the pliable and conformist "authoritarian personalities" of monopoly capitalism.

In "Triumph of the Mass Idols" (1943), Leo provided additional documentation for this momentous social psychological transformation. He undertook a content analysis of popular magazines such as *Colliers* and *Saturday Evening Post*, showing how over the course of a forty year period the biographical profiles had changed from a focus on successful entrepreneurs to "personalities" drawn from the sphere of consumption. Instead of Horatio Alger types – i.e., personifications of the bourgeois "achievement ethic" – the new "mass idols" were baseball players, boxers, radio crooners, and movie stars. The popular biographies Leo analyzed exhibited an unabashed, voyeuristic preoccupation with the idiosyncrasies of "leisure time," thereby suggesting a false intimacy between media stars and the person on the street, who purportedly shared the same after hours pursuits. In Leo's opinion, beneath the veneer of harmless "diversion" lay insidious mechanisms of domination and social control:

The distance between what an average individual may do and the forces and powers that determine his life and death has become so unbridgeable that identification with normalcy, even with Philistine boredom becomes a readily grasped empire of refuge and escape. It is some comfort for the little man who has become expelled from the Horatio Alger dream, who despairs of penetrating the thicket of grand strategy in politics and business, to see his heroes as a lot of guys who like or dislike highballs, cigarettes, tomato juice, golf, and social gatherings – just like himself. He knows how to converse in the sphere of consumption and . . . he can experience the gratification of being confirmed in his own pleasures and discomforts by participating in the pleasures and discomforts of the great (1961: 135-136).

In a witticism for which he has been justly celebrated, Leo once described mass culture as "psychoanalysis in reverse." Whereas Freud's goal had been to emancipate the subject from the grip of

unconscious instinctual influences for the sake of human autonomy, the culture industry mesmerized individuals with distractions and infantile blandishments. Hence, in keeping with Leo's metaphor, socialization via mass culture could be accurately described as an *un-Bildungsprozess* or a *Bildungsprozess* in reverse. Instead of abetting the development of critical consciousness – the capacity for refusal or *Verneinung* that the Critical Theorists prized – it facilitated a condition of *immaturity*, adapting individuals to the value-orientations and imagery of the reigning social totality.

It is at this juncture that the disagreement between the Frankfurt School and the champions of postmodernism emerges with unmistakable clarity. Whereas the Critical Theorists viewed the "death of the subject" as an manifestation of socio-psychological regression postmodernists, faithful to a Nietzschean ethos of self-overcoming, greeted it with unbridled enthusiasm. Yet, as critics have pointed out, there remain a number of affinities between postmodern thought and the Frankfurt School approach. Adorno's animus against the identitarian strivings of "first philosophy" in *Negative Dialectics*, in which he argues that the "original sin" of philosophy is its attempt to grasp the non-conceptual via conceptual means, bears marked similarities to Derrida's critique of logocentrism – the notion that the history of the West is distinguished by the "tyranny of reason": the priority of unity, sameness, and totality at the expense of particularity, otherness, and difference. Since Leo's final intellectual project was a critique of postmodern thought – he researched this problem while he was a guest at the Wissenschaftskolleg zu Berlin in 1985 (a partial record of his conclusions may be gleaned from his interview with Emilio Zagaro published under the title "Against Postmodernism") I would like dwell on this problem for a moment and review some of the reasons he felt compelled to address these concern.

One of the reasons that comparisons between the Frankfurt School and postmodern thought are overdrawn is that, throughout its various developmental phases, Critical Theory's focal point

remained *the link between reason and emancipation*. This is one of the reasons that attempts to view the Frankfurt School and postmodernism as kindred spirits ultimately break down. Were the link between insight and emancipation severed, Critical Theory's *raison d'être* would cease to exist. Conversely, one of the distinguishing features of postmodern thought has been a disavowal of the dialectic of Enlightenment qua discourse of liberation. Whether one peruses the texts of Derrida, Lyotard, or Foucault, one encounters the argument that reason, instead of being a tool of emancipation, represents little more than a reprehensible mechanism of social control. This conclusion follows from Derrida's critique of logocentrism as well as Foucault's contention that knowledge is irremediably enmeshed in the corruptions of power. In this regard, all three thinkers echo Heidegger's controversial and potentially self-defeating maxim that "*reason is the most stiff-necked adversary of thought*" (1977). In this respect, I think it is imperative to distinguish the self-criticism of reason – which is necessary and indispensable – from the debilities of a standpoint that bids farewell to reason in the name of a new series of transcendental signifieds: Being, *différance*, will to power, sovereignty, nomadic thinking.

Hence, despite the many interesting insights the aforementioned paradigms may have to offer, one can't help but wonder whether the radical critique of reason risks depriving us of the very means of our emancipation. After all, the social movements of the 1960s – many of which blossomed within earshot of this lecture hall – relied extensively on the eminently "logocentric" vocabulary of modern natural right to argue that the egalitarian promises of modern society had not been redeemed. To proclaim that the dialectic of emancipation is obsolete risks trivializing the democratic aspirations of peoples around the world who, in recent years, have employed the discourse of natural right and popular sovereignty to cast off the chains of authoritarian rule. (Here, I am thinking of the "velvet revolutions" in Eastern Europe, South Africa, and South America.) Thus, despite the fashionable allusions to *posthistoire* or the "end of history," I would claim that the democratic

3
See the biographies of
Foucault by Miller (1992) and
Macey (1994).

revolutions we have witnessed over the course of the last two decades confirm an old-fashioned Hegelian insight: history is best understood as "progress in the consciousness of freedom." Thus, Lyotard's celebrated proclamation of the "end of metanarratives" may have been premature. Hence, if these suspicions are correct, then today's cant concerning the "death of the subject" might best be understood as a sad profession of intellectual impotence. For if the subject is "dead," the idea of emancipation cannot be far behind. (Here one might even make the case that, late in life, Foucault became an advocate of human rights: he publicly championed the political liberalism of New Philosophers André Glucksmann and Bernard-Henri Lévy, protested against the declaration of martial law in Poland, and successfully lobbied French minister of justice Robert Badinter for the elimination of the death penalty).³

Leo interpreted the postmodernist vogue as a consequence of the failure of the New Left's political hopes. As he observed in the aforementioned interview: "After the complete internal and external psychological collapse of [the New Left project], there arose a colossal need for the vacuum to be filled. Since other credible tools and ideologies were not available, a large part of the intelligentsia slowly sank into this irrational and mythological behavior, into this dangerous swamp" (1988: 265). Leo believed that integrity lay in refusing to follow the whims of academic fashion and a willingness to hazard strong judgments in the face of a rising tide of relativist vacillation. Thus, the Frankfurt School resisted the lures of "undecidability" and "power-knowledge" in favor of the legacy of immanent criticism. It was in this vein that thinkers like Horkheimer and Marcuse argued, following Marx, that the ideals of Western metaphysics should be "realized" rather than "deconstructed." They believed that idealism harbored a utopian potential which it was Critical Theory's duty to unlock. As Marcuse expresses this insight in "Philosophy and Critical Theory" (1937):

Reason is the fundamental category of philosophical thought, the only one by means of which it has bound itself to human destiny. Philosophy wanted to discover the ultimate and most general grounds

of Being. Under the name of reason it conceived the idea of an authentic Being in which all significant antitheses (of subject and object, essence and appearance, thought and being) were reconciled. Connected with this idea was the conviction that what exists is not immediately and already rational but must rather be brought to reason. Reason represents the highest potentiality of man and of existence; the two belong together. For when reason is accorded the status of substance, this means that at its highest level, as authentic reality, the world no longer stands opposed to the rational thought of men as mere material objectivity. Rather, it is now comprehended by thought and defined as a concept . . . In this form philosophy is idealism; it subsumes being under thought. But through this first thesis that made philosophy into rationalism and idealism it became critical philosophy as well. As the given world was bound up with rational thought and, indeed, ontologically dependent on it, all that contradicted reason or was not rational was posited as something that had to be overcome (1968: 155).

One of the ironies of the Frankfurt School's reception history was that *Dialectic of Enlightenment* came to be viewed as the *Urtext* of Critical Theory. It is "ironic" insofar as, in many respects, the book represented a major theoretical departure from the Frankfurt School's original research program of "interdisciplinary materialism." For example, if one peruses Horkheimer's programmatic essays from the 1930s – articles such as "Traditional and Critical Theory" or "Philosophy and Critical Theory" (co-written with Marcuse) – he repeatedly invokes the notion of a "rational organization of society" as a regulative idea. Reading these texts there can be no doubt that it is a dearth of reason, rather than a surfeit, that has become one of the major obstacles to progressive social change.

One of the mainstays of the Frankfurt School's intellectual legacy concerns its innovations in the domain of cultural theory. Traditionally, cultural criticism has been one of the weak points of Marxist thought. In this area, Leo's role was of course central. His contributions to the sociology of literature are achievements that rank with those of other pioneers in the field, such as Arnold Hauser and Lucien Goldmann. Challenging the predominant formalist and

4

"The specific treatment which a creative writer gives to nature or to love, to gestures and moods, to situations of gregariousness or solitude, the weight given to reflections, descriptions or conversations, are all phenomena which . . . are in fact genuinely primary sources for a study of the penetration of the most private and intimate spheres of individual life by the social climate on which . . . this life thrives" (Lowenthal, 1961: 143).

textual approaches to the study of literature, Leo probed literary meaning as a repository of social knowledge. He believed that literature offered privileged insight into the dynamics of bourgeois intimacy: the crucible in which the modern self was forged.¹ For Leo, the bourgeois self could not be written off as a locus of heteronomy; it was not merely, as Foucault insisted, a site of domination operating at the behest of disciplinary society. The process of "subjectification" was not a total loss. Instead, Leo discerned a dialectical tension between the repressive and emancipatory aspects of bourgeois character structure. In this respect, he sought to do justice to the moment of autonomy that is an indispensable component of active citizenship. He thereby anticipated one of Habermas's key arguments in *Structural Transformation of the Public Sphere*: in democratic societies, private and public autonomy are mutually complementary.

Another component of the Frankfurt School program that Leo refused to surrender was the normative distinction between art and mass culture. This opposition had been central to the pathbreaking essays in *Kulturkritik* that appeared in the *Zeitschrift* during the 1930s: Adorno's "Fetish Character of Music and the Regression of Listening," Marcuse's "Affirmative Character of Culture," Horkheimer's "Art and Mass Culture," as well as Leo's own article on the "Sociology of Literature." All of these essays celebrated the utopian function of art: its capacity for "transcendence" vis-à-vis utilitarian constraints of workaday existence. Stendhal famously described beauty as a "promesse de bonheur." Autonomous art held out the prospect of a better life: one in which the deprivations and antagonisms of the current social order might be superseded. As Leo argued in, "The Sociology of Literature in Retrospect":

The most important thing to stress is that art and consumer goods must be held strictly apart. I cannot accept any of the current radical attempts . . . to do away with this distinction . . . To put it in even stronger terms: art teaches, and mass culture is learned; therefore, a sociological analysis of mass culture must be all-inclusive, for its products are nothing more than the phenomena and symptoms of the process of the individual's self-resignation in a wholly administered society (1961: 168).

As these comments attest, a refusal to shy away from making strong evaluative judgments was one of Critical Theory's hallmarks.

In later years, as Critical Theory's hopes for concrete political change faded, its proponents accorded a central role to modernist works of art, which they claimed harbored a unique capacity to resist the enticements and seductions of the "totally administered world": the *Verblendungs-zusammenhang* or "context of total blindness" that Adorno criticized in *Negative Dialectics* and other works. (quote from Adorno, "Culture and Administration"). Art represented a negation of false consciousness. As Adorno once remarked: art's greatness lies "[letting] speak what ideology conceals" (quoted in Lowenthal, 1961: 168). Even Marcuse, who had been most sympathetic to the political cause of the international student revolt, fell back on autonomous art's capacities for negation during the 1970s as the New Left's political star began to wane and a new period of normalization began to take hold (here, I am thinking of *The Aesthetic Dimension*, his last published book).

In conclusion, I'd like to reassess the merits of the classical Frankfurt School position on "art versus mass culture" in light of two developments: (1) the apparent demise of autonomous art, or classical modernism, a process often associated with the advent of postmodern art; (2) the cultural left's infatuation with popular culture as a locus of "resistance" – thereby standing the original Frankfurt School position on its head.

In many ways, the traditional dichotomy between art and mass culture is unsustainable. During the 1960s the phoenix of "modernism" was consumed by flames and has yet to be reborn. Benjamin referred to art for art's sake the "secular religion of art." Thereby he sought to highlight art's status as a supramundane repository of value and meaning: a sphere that offsets the demands of theoretical and practical rationalism that predominate in everyday life. The redemptory mission of high art was forcefully challenged by the twentieth-century avant-garde – in particular, Surrealism – which contested modernism's trademark separation of art from life.

By mid-century modernism's inability to neutralize or deflect the realities of political evil – total war, genocide, and nuclear annihilation – disqualified it in the minds of many. The aesthetic sphere seemed tantamount to a realm of unconscionable self-indulgence: a form of high-brow recreation tailored to the interests and pocketbooks of cultural and political elites.

Postmodernism emerged to fill the void that was left with the demise of the modernist program, whose last gasp may have been Abstract Expressionism. In the visual arts postmodernism picked up where Dadaism and Surrealism left off. It apotheosized an element that, in the case of Surrealism, had represented merely a passing flirtation: the *anti-aesthetic moment*. In certain respects, it took the Surrealist program of fusing the domains of art and life praxis much more seriously than Surrealism itself.

By cultivating the relationship between art and non-art, postmodernism continued the legacy of aesthetic democratization that had been initiated by the twentieth-century avant-garde: no subject matter or theme was too trivial to qualify as "artistic." But the end result was far from unproblematic, and one confronted an insurmountable paradox: postmodernism was an approach to art that was profoundly uncomfortable with its own status as art. It would only be a slight exaggeration to say that it was a form of art that wanted to be anything but art: shock, provocation, manifesto, document, found object, political intervention. The postmodernist de-differentiation of art and life bore strong affinities with the Dadaist *objet trouvé*. The critic Harold Rosenberg coined the phrase the "de-definition" of art to describe this crisis of art's *raison d'être*.

In the 1820s Hegel had already coined the thesis of "the end of art." With the 1960s New York scene, this concept became a reality. Pop, op, minimalism, happenings, conceptual art, all aggressively favored the process Benjamin had described back in the 1930s as the "loss of the aura" (*Verlust des Auras*): the de-sacralization of autonomous art, art's fusion of purpose with the realm of everyday life. (It was in this spirit that one of the leading interpreters of

postmodern art, Arthur Danto, could plausibly title a recent collection of essays on post-1960s art, *After the End of Art*.)

Of course, for its part, high modernism was hardly blameless in these developments. It had become increasingly self-referential and esoteric: in essence, art produced for and consumed by other artists. By turning inward and becoming increasingly formalistic, modernism had surrendered the communicative dimension that for centuries had been one of art's *sine qua non*. Moreover, by this mid-century, the works of modernism seemed to have lost their revolutionary edge. Instead, they had become "masterpieces" and "classics," canonical works. They had degenerated to the status of "seminar literature": objects of scholarly veneration and reverence that, consequently, had forfeited their critical thrust.

When Leo expressed his concerns about collapsing the distinction between "art and consumer goods," he had something very specific in mind. Towards the late 1970s, proponents of the academic left, basking in the afterglow 1960s populism, began to embrace the products of mass culture with unprecedented zeal. Under the influence of postmodernism, it became fashionable to decrypt "b" movies, comic strips, situation comedies, as well as all manner of Hollywood pap as repositories of utopian desire. As Fredric Jameson proclaimed circa 1980: there exists "utopian or transcendental potential [in] even the most degraded type of mass culture which remains implicitly, and no matter how faintly, negative and critical of the social order from which, as a product and a commodity, it springs" (1979: 140). Douglas Kellner, taking stock of innovations in network television programming during the late 1970s (issues-oriented situation comedies such as "All in the Family"; breakthrough historical mini-series like "Holocaust" and "Roots") declared that, "Whereas the culture industries were once instruments of ideological conformity and cultural homogenization, they are now increasingly theaters for social conflict and instruments of cultural diversity". In the *Cultural Studies Reader*, editor Simon During views the "Culture Industry" chapter of *Dialectic of Enlightenment* as a

5
For a good summary of developments in the field of cultural studies, see Kellner (1995: 31-49).

negative totem: it epitomizes how not to do cultural studies. As Derrida explains: "Adorno and Horkheimer neglect what was to become central to cultural studies: the ways in which the culture industry, while in the service of organized capital, also provides the opportunities for all kinds of individual and collective creativity" (1993: 30). A greater contrast with Adorno's celebrated maxim from *Minima Moralia* – "Whenever I go to the movies, I come out the stupider and the worse for it" (1974) – could hardly be imagined.⁵

Leo diagnosed this trend as an insalubrious instance of social sublimation: the once-robust political energies of the 1960s had been rechanneled along the more acceptable lines of academic *Kulturkritik*. It seemed that an entire generation had renounced the hazards of praxis for the less perilous pursuit of "textual strategies." The post-Frankfurt School approach was shored up by references to Gramsci (counter-hegemony) as well as the methodological innovations of reader response theory, which appropriately demonstrated that the way texts are read can be just as important as the way they are written.

The cultural studies approach blossomed during the 1980s. Under Foucault's growing influence as well as that of Stuart Hall and the Birmingham School, popular culture was viewed as a site of "resistance" to power. As decoded by its recipients, MTV fare was perceived as a locus of struggle that facilitated individual "empowerment." It was in this vein that "Madonna studies" blossomed into an academic cottage industry. Innovative critics could find instances of "oppositional practice" and "subversion" in the most unsuspecting places: youth in video arcades, hanging out on the beach, loitering in malls, pornography, soap operas, outlet mall shopping, even male rampage films like the *Die Hard* series (Hebdige on *Subcultures*).

On the one hand, the idea of clinging to the traditional left-wing goal of "socialization" would have been foolish. The political spectrum has been irretrievably pluralized. Class society, on which so much of traditional Marxist thought depended, has been

irreversibly stratified – a fact that Madison Avenue and cable television marketing strategies have duly: hence the new ethos of consumer sovereignty and the market niche. This new reality was expressed in the orientation of new social movements that are often more concerned with questions of cultural identity than with the traditional left-wing goals of workers' control, democratization, or expanding the social safety net of the welfare.

Yet, critics of "cultural studies" have bridled at the idea of defining resistance down. The cultural left, it seemed, was content to remain satisfied with "identity politics" and little more. Transgression and contestational practice have been virtualized; for the most part, they remained comfortably ensconced within the parameters of the dominant universe of discourse – within the confines of the affluent or consumer society. Transgression, too, has become a lifestyle niche. Marcuse's "great refusal" has shrunk to alternative strategies of consumption. After all: how meaningful was it to identify Madonna worshippers – so-called "wannabes" – as the new vanguard of cultural political struggle (as John Fiske claims)? Did they not instead display the virtues of a socially respectable hedonism – thereby, from the standpoint of Madison Avenue, fulfilling the demands of an well-defined marketing niche? Even Kellner, in the same essay I cited from a few minutes ago, raises serious reservations about his own conclusions concerning the potential for contestation embodied in the mass media: "when television portrays social change or oppositional movements, it often blunts the radical edge of new social forces, values, or change and tries to absorb, coopt, and defuse any challenges to the existing power structure" (1995).

Moreover, during the unprecedented wave of corporate mergers during the 1990s, media giants such as Time-Warner, Fox, and Disney were featured prominently. The recent AOL-Time-Warner union was the largest corporate merger in history. Deregulation has allowed these corporate giants to monopolize entire media markets. Today they approach an Orwellian threshold

of global domination. In light of these developments, the rejection of political economy in favor of "culturalist" approaches would seem to demand another look (Bagdikian, 1983). In this regard, the Frankfurt School perspective, too, demands renewed attention.

The traditional left had always tried to build on the achievements of democratic society. It advanced by expanding the definition of natural right: from civil rights, to political rights, to social rights. With the cultural turn, however, it seems that traditional left-wing goals, as well as the sphere of mainstream politics in general, had been prematurely abandoned. By narrowing the focus of social change to the realm of "culture," the academic left has, to its own detriment, allowed the right to fill the political vacuum.

It has become a virtual commonplace to acknowledge the fact that, had it not been for Leo's efforts as managing director of the *Zeitschrift für Sozialforschung*, the Frankfurt School as we now know it would probably not exist. Leafing through its pages today, it reads like a who's who of the international scholarly intelligentsia. For, in no small measure owing to Leo's diligence, the Institute secured the collaboration of the likes of: Alexander Koyré, Maurice Halbwachs, Raymond Aron, Georges Friedmann, T. H. Marshall, Charles Beard, Margaret Mead, and Harold Laswell. Moreover, we now know what a crucial role the review section of the journal, for which Leo was in the main responsible, played in funneling financial support to a generation of near-penniless German intellectual émigrés.

In the Festschrift commemorating Leo's eightieth birthday, Habermas, paid tribute to his approach by observing: "While Marcuse relegated reason's historically darkened claim below the threshold of culture by a theory of instincts, Adorno set his empty hope on the solitary exercise of a self-negating philosophy. Lowenthal, who was overshadowed by the two others, represented a third possibility: one can object to the accusatory thesis of the end of reason without having to choose between metaphysics on the one hand and one of the fashionable or scientifically promoted forms of

the liquidation of reason on the other" (Habermas, 1980: 121). Leo's contributions were selfless and made in an admirable spirit of intellectual fraternity. Unlike Horkheimer, Adorno, and Marcuse, he occupied a position that was always a step removed from the limelight. It is all the more appropriate that today we attempt, albeit belatedly, to do justice to his legacy.

Bibliography

- Adorno, T. (1995). *Critical Models*. New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. (1974). *Minima Moralia: Reflections From Damaged Life*. Trans., E. Jephcott. London: Verso.
- Adorno, T. and A. Gehlen (1974). "Sozialtechocratie." in *Adornos Philosophie in Grundbegriffe*. Friedemann Grenz (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bagdikian, B.(1983). *Media Monopoly*. Boston: Beacon Press.
- Benjamin, W. (1966). *Briefe I*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1978). "Surrealism." in *Reflections*. Trans., E. Jephcott. New York: Harcourt Brace.
- Benjamin, W. (2000). *Arcades Project*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Benjamin, W. (1996). "Program of the Coming Philosophy." in *Selected Writings I*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brenkman, J. (1979). "Mass Media: From Collective Experience to the Culture of Privatization." *Social Text* 1 (Winter).
- Burke, E. (1961). *Reflections on the Revolution in France*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- During, S. (ed.) (1993). *The Cultural Studies Reader*. New York: Routledge.
- Habermas, J. (1980). "The Inimitable *Zeitschrift für Sozialforschung*, or How Horkheimer took Advantage of an Historically Oppressive Hour." *Telos* 45 (Fall).
- Heidegger, M. (1977). "Nietzsche's Word: 'God is Dead,'" in *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans., W. Lovitt. New York: Harper and Row.
- Jameson, F. (1979). "Reification and Utopia in Mass Culture" *Social Text* 1 (Winter).
- Kant, I. (1964). "Answer to the Question: What is Enlightenment?" *Groundwork of a Metaphysics of Morals*. Trans., H. J. Paton. New York: Harper Collins.
- Kellner, D. (1995). *Media Culture: Cultural Studies and Identity Politics Between the Modern and Postmodern*. New York: Routledge.
- Kraushaar, W. (1998). *Die Frankfurter Schule: Vom Flaschenpost zu Molotov Cocktail*. Hamburg: Rogner and Bernard.
- Lowenthal, L. (1961). *Literature, Popular Culture and Society*. Stanford: Pacific Books.
- Lowenthal, L. (1988). *An Unmastered Past: the Autobiographical Reflections of Leo Lowenthal*. M. Jay (ed.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Macey, D. (1994). *The Lives of Michel Foucault*. New York: Pantheon.
- Marcuse, H. (1968). "Philosophy and Critical Theory." in *Negations*. Boston: Beacon Press.
- Miller, J. (1992). *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster.

- Muller, J. (1987). *The Other God that Failed: Hans Freyer*. Princeton: Princeton University Press.
- van Laak, D. (1993). *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*. Berlin: Akademie Verlag.
- Wiggershaus, R. (1986). *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Munich: Hanser Verlag.

Öteki Mekanda Olmak: Post-Kolonyal Dünyada Göçmenlik ve Turizm

Özet

Bu çalışma Batı'daki metropoller ve Üçüncü Dünya'daki turistik mekanları post-kolonyal durumun görüngüleri olarak ele alarak hegemonik Batılı özne ile Üçüncü Dünyalı turist in bu iki farklı mekanda karşılaşmalarını ve bu iki grubun kimliklerinin bu karşılaşma içinde nasıl farklı olarak yaşandığını ve konumlandığını inceliyor. Zygmund Bauman'ın "yabancı" kavramı ile Julia Kristeva'nın "iğrenç" nosyonunu bir araya getirerek, göçmen kültürünün ortaya çıkarttığı sınır figürlerin, hegemonik öznenin varsaydığı bütünselliğini nasıl yerinden oynattığını göstermeye çalışıyor. Göçmenlerin Batılı metropoliten mekanda nasıl bir yer işgal ettiklerini Batılı turistlerin Üçüncü Dünya'daki turistik mekanları işgal ediş biçimleriyle karşılaştırarak Öteki'nin kendi mekanındayken nasıl bir arzu nesnesi haline geldiğini inceleyerek bu arzu ile Batılı öznenin yerlinin mekanında kontrol ve iktidarı elinde tutması arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışıyor. Turizmin otantiklik söylemini inceleyerek bu söylemin nasıl bir nostalji üzerine kurulduğunu gösteriyor ve turistik mekanın yerlinin kimliği ve gövdesi üzerinde yarattığı dönüşümlere dikkat çekiyor.

Öteki Mekanda Olmak:

Post-Kolonyal Dünyada Göçmenlik ve Turizm

Abstract

Taking Western metropolis and touristic spaces in the Third World as instances of postcoloniality, this essay examines the nature of the encounter between the hegemonic First World subject and Third World migrants and points to the different ways in the which their identities are lived and positioned in this encounter. By bringing together Zygmunt Bauman's notion of the "stranger" with Julia Kristeva's notion of the "abject" together, the essay examines how the borderline identifications generated by the migrant culture destabilizes the presumed unified sense of the hegemonic subject. Contrasting the way migrants occupy the Western metropolitan space with the ways in which Western tourists occupy the touristic spaces in the Third world, I examine how and why the same Other when he/she is in his/her own space becomes an object of desire and what this desire tells us about the Western subject's ability to maintain control and power in the space of the native. By making a detour through the discourse of tourism, particularly by focusing on its obsession with authenticity and the kind of nostalgia it is based upon, I examine the bodily and subjective transformation the unique space of tourism entail for the native identity.

Meyda Yeğenoğlu
Ortaoğu Teknik
Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü

Öteki Mekanda Olmak: Post-Kolonyal Dünyada Göçmenlik ve Turizm

Giriş: Turist ve Göçmen

Bu çalışma hegemonik Birinci Dünya öznesi ile Üçüncü Dünya'lı yerlinin iki farklı mekanda karşılaşmalarının doğasını anlamaya yönelik bir girişim olarak tanımlanabilir. Bu mekanlar, Batı metropolü ve Üçüncü Dünya'nın turistik mekanlarıdır. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, bu iki karşılaşma biçiminin özellikleri ciddi olarak farklılık arz ediyor. Bu farklılığın nedeni sınırların turistler ve göçmenler tarafından farklı koşullarda ve biçimlerde geçiliyor olmasında aranmalıdır. Bu iki mekanı kolonyal dönem sonrasına ait anlar olarak incelerken, farklı kültürel biçimlerin ve söylemlerin mekanları nasıl düzenlediğini ve bu düzenlemelerin Üçüncü Dünya yerlilerinin ve Batılıların bedenleri ve öznellikleri üzerindeki tamamen karşıt sonuçlarını irdelemek istiyorum. Çalışmayı şu soru yönlendiriyor: Bir kimsenin bir mekanda ikamet etme kipi bu mekan ona dışsal olarak tanımlanan bir nüfus tarafından doldurulduğu zaman nasıl bir dönüşüm geçirmektedir? Bunu tartışırken, Üçüncü Dünya yerlilerinin ve Batılı öznelerin kendilerine ait olarak addettikleri mekânın işgal edilme algılarının nasıl farklılık gösterdiğine işaret etmeyi amaçlıyorum. Bu farkın arkasında Üçüncü Dünya'lı ve Batılı öznelerin ötekine ait mekanlarla kurdukları farklı ilişkilerin küresel ve post-kolonyal güçler tarafından şekillendirilişi yatıyor. Batılı turistlerin ve Üçüncü Dünya göçmenlerinin sınırı geçerken tabi oldukları eşitsiz koşulların yarattığı güç alanları başkalarının mekanlarında yerleşmenin farklı kiplerini de üretmektedir.

Henri Lefebvre'in belirttiği gibi, mekansalılık salt zihinsel mekân ya da görgül olarak ölçülebilen "opak" mekân olarak anlaşılmalıdır (1991). Mekân basit bir mimari veya fiziki düzenleme değildir; mekân, imgelemsel ve temsili bir şeydir aynı zamanda. Bu anlamda yerli ve Birinci Dünya öznelerin karşılaşmalarının bilinçdışı boyutta da anlaşılması gerektiğini öne süreceğim. Elbette mekânın özne anlamı belli bir bağlamda yer alan ilişkilerden bağımsız değerlendirilemez. Mekân her zaman toplumsal mekândır; bir yandan belli ilişkiler ağı içinde yer alırken diğer yandan da bu örgüyü oluşturan ilişkileri şekillendirir ve geliştirir. Tek tek her bir mekansal düzenleme, şeyleri ve insanları biraraya getirme, farklılaştırma ve ayırma, merkez ve çevreyi belirleyen sınırlar koyma özelliklerine sahiptir. Sınırların çizilmesi işlemi "iç"i "dış"tan ayrılmasını ve bununla beraber özne ve nesnelerin belli biçimlerde konumlandırılmasını içerir. Mekânın özne hissiyatının şekillenmesinde rol oynayan söylem kalıplarını ele alırken temel derdim, bu iki mekânın nasıl deneyimlendiğini ve bu deneyimlerin öznelliklerin ve bedenlerin sınırlarını nasıl biçimlendirdiğini anlamak.

Batılı öznenin seyahat etme ve Üçüncü Dünya yerlisini ve yerli kültürü görme arzusu hayli ilginç bir arzudur: Yerlileri görebilmek için Üçüncü Dünya'ya seyahat etmek yerine Batı şehirlerinin çevre mahallerine yapılacak bir ziyaretle burada göçmen olarak yaşamakta olan Üçüncü Dünya'nın yerlilerini görebilmek çok daha zahmetsiz olurdu. Ancak şaşırtıcı biçimde, yakında bulunan yerli kirliliği, iğrenç olanı (*abject*) ve Birinci Dünya öznesinin özenle kaçtığı teh-

likeli bölgeyi işaret ederken, uzaktaki yerli hayranlık, haz ve heyecan nesnesi olabilmekte. Batılı turistin kendi otantik mekanında yaşayan egzotik ötekiye dair gözetlemeci (*voyeuristic*) arzusu, Birinci Dünya kentlerinde yaşayan göçmenlerin mevcudiyetini görünmez kılan mekansal örgütlenmeler dikkate alındığında daha da dikkat çekici hale gelmekte. Yerli "bizim" mekanımızdayken, iğrenç olanı ve "uzak durmamız gereken" tehlikeyi imler. Ama aynı yerli "bizden" uzak-tayken arzu nesnesi ve haz kaynağı haline gelir. Bu neden böyle oluyor? Arzudaki bu tersine dönme bize egemen öznenin hakim statüsüne, onun kendi mekanı üzerindeki kontrolüne ve bu kontrolü kaybetmesine dair bir şeyler söyleyebilir mi?

Göçmenler ve turistler sınırları eşitsiz koşullarda geçerler. Bu eşitsiz koşullar, sınır geçenlerin mekan algıları arasındaki farklılıkları da şekillendirir. Bu ise, sonuç olarak, her birinin kendi mekanlarındaki öznelliklerinin farklı biçimlerde kurulmasını belirleyecektir. Çalışmanın birinci bölümünde göçmenliğin hegemonik söylem içinde ne anlama geldiğini ve bunun Batılı özne için nasıl bir mekan duygusu yarattığını tartışmak istiyorum. İkinci bölümde ise, hakim etnik turizm söylemlerinden yola çıkarak, bu söylemlerin turistik mekanı nasıl özgül biçimlerde koşullandırdığını ve bu koşullandırmanın yerli için yarattığı özneliği ve gövdeselliği tartışacağım.

Göçmenlik ve Batılı Öznenin Mekan Duygusu

Küreselleşme pek çok kişi için, dünyanın tekil, bütünlüştürmüş ve homojen bir mekan olmaya başladığı ve farkın ayrılık içinde çözüldüğü bir süreci anlatıyor. Tartışmanın öteki tarafında ise bütünsel küresel bir kültür tasavvur etmenin imkansızlığını ve küreselleşmenin mücadeleden ari ve çatışmasız bir süreç olmadığını vurgulayanları buluyoruz. Bu grup, farkı vurgulayan politikaların artışına işaret ederek, dikkatimizi kültürel heterojenlik eğilimlerine, şimdiye kadar modernliğin kalıntıları altında gömülü kalmış alternatif tarihlerin, geleneklerin ve kültürlerin inkar edilemez varlığını tanımanın gerekliliğine çekiyor.

Çeşitli etnik ve ırksal azınlıklar, bunların gelenekleri, söylemleri ve sembolleri bugün gitgide yoğunlaşan metropol kent kültürlerinin parçası haline gelmiş durumda. Stuart Hall, tikellik ve farkın küresel kültürde nasıl bir etkileşim içinde olduğunu anlamaya çalıştığı bir çalışmada, herkesi ve her şeyi ele geçiren ve nötralize eden, böylece tüm marjinallikleri çelişkisiz ve mücadelesiz bir mekana hapseden küresellik nosyonuna karşı çıkar (1991). Hall'a göre bu anlayış, merkezsizleşen (*de-centralized*) ve merkezini kaybetmiş (*de-centered*) küreselleşme formunu anlatmak için oldukça yetersiz kalmaktadır. Muazzam oranlara ulaşan göçmenlik meselesi ışığında Hall, eski bütünlüştürücü kültürel formasyonun parçalandığını ve günümüzde yerel ve küresel olanın eşanlı olarak değer kazanmakta olduğunu altını çizer. Bu yeni kültürel temsilin homojenleştirici etkisini inkar etmese de, Hall'a göre bu, aynı zamanda hem farkı içinde eritmek hem de tanımak isteyen çok özel tipte bir homojenleşmedir. Küreselleşme bu homojenleştirme içinde farkı silip yok etmek yerine bizzat fark içinde ve fark dolayısıyla işlerlik kazanır. Sermayenin mantığı bir yandan küreselleşmeyi yerli yerinde tutarken diğer yandan da özgüllükler üzerinden işleyen bir yapıya sahiptir. Her ne kadar giderek büyüyen küresel kültür bugün Batı'da yerleşik ve İngilizce konuşur durumda ise de, bu bölgenin farklı diller ve aksanlar tarafından işgali de artarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle, Hall'un çözümlemesine göre, küreselleşme daha önce üstünlük kurmaya çalıştığı farkı içine almak ve onunla müzakere etmek zorunda kalmıştır.

Küreselleşme sürecini tüm karmaşıklığıyla kavramaya çalışan tartışmayı tanımlayan şey, bir dizi ikili karşıtlıktır: Homojenliğe karşı heterojenlik, tektipliğe karşı çeşitlilik, aynılığa karşı fark. Benim eğilimim ise, küreselleşmeyi ve hali hazırdaki post-kolonyal durumu bu ikili karşıtlıkların biri ya da diğeri ile anlamaya çalışmak yerine, Aydınlanma'nın evrensel ve bütünlüştürücü Özne'sinin krizine işaret eden bir gerilim odağı olarak kavramaktır.

Günümüz Birinci Dünya metropol mekanının siyasi ve kültürel haritası, kolonyal ve emperyal ilişkilerin ürünü olan sığınmacılar,

göçmenler, yerinden olmuş kişiler ve sürgündekilerle işaretlenmiş durumdadır. Bu yeni siyasi harita, hegemonik özneliğin üzerinde durduğu ve Aydınlanma projesinin sağladığı güvenli temellerin sarılması yol açıyor. Peki, göçmenliğe atfedilen hangi özellikler bu güvenli olduğu düşünülmüş temeli tehdit ediyor? Kendi için sağlam bir pozisyon kurmuş bulunan hegemonik Özne'nin egemen konumu yükselen fark politikalarının bir sonucu olarak yerinden oynarken diğer yandan da yeni söylemsel oluşumlar bu konumu yeniden kurmak için harekete geçmiş durumdadır. Göçmelerin varlığının tetiklediği bu tepki, mekanı hegemonik biçimde iskan etme durumunun çarpıcı bir örneğini oluşturuyor.

Benim derdim, post-kolonyal mekanın özgünlüğünü, mutlak bir ötekileştirme ilişkisine indirgeyen kolonyal imgeleme teslim olmadan veya basit liberal bir demografik çokluk nosyonuna indirgemediği yeniden-okumak şeklinde açıklanabilir. Mevcut post-kolonyal mekan en iyi biçimde muğlak figürlerin ortaya çıktığı ve bu grupların emperyal Batılı özneliğin üzerinde kurulduğu temelleri sorgulamaya açması sayesinde oluşan bir mücadele alanı (*contested zone*) olarak anlaşılabilir. Sorulması gereken soru, göçmenliğin böylesi bir krize yol açma biçimidir. Çok açık olan bir şey varsa, o da mutlu bir çoğulluğa tanık olmadığımız veya bu yeni mekanda farkı kucaklamadığımızdır. Zira buradaki mesele, farkın tanınması değil, göçmenliğin tetiklediği muğlaklık ve kararsızlığın yol açtığı dehşet ve tehdit halidir.

Çağdaş göçmenlik biçimlerinin tanımlayıcı özelliklerinden biri, göçmenliğin kolonyalizmin dışarı ve içerisi, kent ve köy, merkez ve çevre, Doğu ve Batı gibi eski ikili bölümlenmelerini kaale almayan, "asıl mekana" ek (*supplementary*) tanım-dışı iğrenç addedilen bir bölgenin ortaya çıkışına işaret etmesidir. Özellikle sömürge sonrası bağımsızlık döneminin ardından Batılı metropol mekanlarında patlayan göçmenler kültürel ve ırksal farka dair yeni anlatıları ve aynı zamanda hegemonik kültür terimleri içinde tercüme kapalı ve sağaltılması olanaksız bu figürlerle başa çıkabilme çabası içinde gerçek ve imgelemsel düzenlemeleri tetiklemiştir. Göçmenliğin hegemonik

dilde neden ve nasıl iğrençliğe işaret ettiğini ve hegemonik öznenin, göçmenlerin varlığının oluşturduğu tehdit karşısında kendi bütünsel öznelik duygusunun yerinden oynayışını hangi mekanizmalarla bertaraf etmeye çalıştığını daha iyi anlamak için Julia Kristeva'nın "iğrenç" (*abject*) kavramıyla Zygmund Bauman'ın "yabancı" nosyonunu birlikte kullanmayı önereceğim. Bu iki kavram da, farklı açılardan, mevcut biçimleriyle toplumsal düzenin sağlanması ve öznenin kurgusal tümlüğü için elzem olan sınırların ihlali sonucunda tanımlanamaz hale gelen şeylere tepki olarak egemen öznenin deneyimlediği dehşet ve korkuyu ele alırlar.

Öznenin dostlarla, düşmanlarla ve yabancılarla veya başka ülkelerden gelenlerle ilişkilerini inceleyen Zygmund Bauman, Öteki'nin iki farklı biçimde tanımlanabileceğini iddia eder: Öteki ya dosttur ya da düşman (1991). Düşmanlar içerinin olumluluğundaki olumsuzluk olarak inşa edilirler; düşman, dost olmayandır ve dolayısıyla dostun bizdenliğini (*homeliness*) bozar. Dost veya düşman iyiye karşı kötü, uyguna karşı uygunsuz, doğruya karşı yanlış gibi bir dizi karşıtlık ile ilişkilendirilir. İşte her tür toplumsallığın temelinde tam da bu karşıtlıklar yatmaktadır. Ne var ki, yabancı veya başka ülkeden gelen, uzlaşmaz doğaya sahip düşmana hiç benzemeyen bir biçimde, farklı bir anlamda tehdit oluşturur: Yabancı basitçe henüz sınıflandırılmamış olan değil, ilke olarak sınıflandırılmaz olandır. Bu nedenle de bizzat dost-düşman karşıtlığının kendisini zora sokar. Yabancıyla işgal etmek düşmanla işgal etmek gibi değildir; zira yabancı gri bölgede ikamet ederek bu bölümlenmenin yapaylığını ortaya çıkarır.¹ Yabancı düşman değildir, ama buna karşın, öznenin sorumluluk talep edebilmesine karşın tam olarak dost da değildir. Ne uzakta ne de yakında olan yabancı veya başka ülkeden gelen, ancak uzaktayken tolere edilebilecek farkı ve ötekiliği yakına getirmektedir. Yabancı, biz ve onlar arasındaki ayrımı reddederek, dost ve düşman arasında bir yerde durarak, dışarı ve içerisi, birinci ve üçüncü dünyalar arasındaki sınırları bulanıklaştırarak yarattığı mekansal karşıtlık ve muğlaklıkla toplumsal referans sisteminin çökmesine neden olur. Peki, bu muğlak ve belirlenemez yabancı figürünün toplumsallığı neden tehdit ettiğini nasıl açıklamalıyız? Acaba kişinin

1 Burada ister istemez Derrida'nın karar verilemez olanlar (*undecidable*) konusunda söylediklerini hatırlıyoruz: Karar verilemez olanlar, ne o ne öteki, ama "her ikisi de" yapısı ile karakterize olur. Karar verilemez olanın gücü, bölünmelerin kırılan doğasını ifşa etmesinden dolayı karşıtların uyumlu düzenini felç ederek bozundurmaktan kaynaklanır.

kendi mekanında ortaya çıkan fark, hegemonik sınırların ve hegemonik öznelğin yerinden kaymasına mı yol açmaktadır? Acaba hegemonik öznelikteki bu yerinden kayış öznenin yetke ve kontrolünün büsbütün çözüldüğünü mü göstermektedir? Batı metropolünde yabancıların varlığı tehditkar olarak algılandığından, yabancı başka bölgelerde, öteki mahallelerde muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Bu hegemonik kurulma krizini nasıl daha derinden anlayabiliriz? Kanımca Kristeva'nın "iğrenç" kavramı burada yararlı olacaktır.

Julia Kristeva bütünselliğe sahip bir öznelğin kurulması için kirli, uygunsuz ve düzensiz olarak kabul edilen şeylerin dışa atılması (*expulsion*) elzem olduğunu ileri sürer (1982). Bu süreç, bedensel deliklerden geçen muğlak maddelerin, bedeninin içinin ve dışının, ben ve ötekinin inşasının dikkatle izlenmesini gerektirir. Bu anlamda öznelğin kurulması açısından temiz ve uygun olanın saptanması ve ayrıştırılması vazgeçilmez bir koşuldur. Kristeva öznenin dışa atmak istediği kısma iğrenç adını verir. İğrenç kılma (*abjection*) ise öznenin kendisini baskılanan ve dile getirilemeyecek koşullardan ayırma girişimine verilen addır. Öznenin bütünlüğüne zarar veren şeyler iğrenç kılmayı harekete geçirir. Özne onaylamadığı ve reddettiği parçası aracılığıyla sabit ve istikrarlı bir benlik kazanır ve konuşan, toplumsal bir öznenin sahip olması gereken sembolik konumu edinir. Ne var ki, iğrenç, kararsız bir biçimde yine de hem içeride hem dışarıda kalır ve bu durum kesin çizgilerle ifade edilen, temizi temiz olmayan, düzeni düzensizden, özneyi nesneden ayırması beklenen sınırlar çekmenin imkansızlığına işaret eder. "İğrenç", bedeninin içi ve dışı arasında yer alan eşğin kurulmasını sağlar. "Buna sınır diyebiliriz; iğrenç kılma tüm belirsizliklerin üstünde yer alır. Çünkü, bir yandan bir bağı gevşetirken öte yandan özneyi kendisini tehdit eden şeyden büsbütün kopartmaz ... tam tersine iğrenç kılma onu süregiden bir tehlike olarak kabullenir" (Kristeva, 1981: 9). Böylece öznenin maddi, bedensel sınırlarından dışarı atılan şey, asla bütünüyle yok edilemez, öznenin civarında kalır ve bunun sonucu olarak bütünlük yanılımasını riske sokar. Öznenin bu kötücül unsurları nihai bir şekilde dışarı atamama durumunu tanıması iğrenç olma duygusunu tetikler. Böylece iğrenç asimile edilemez yabancı, tehditkar ötekilik

olarak kalır; iğrenç, dışlanmış orta noktadır ve hiçbir şekilde kutuplaşmış ikili karşıtlık çiftleri içine alınarak evcilleştirilemez.

Her ne kadar Kristeva'nın Avrupa-merkezci kuram üretimi içindeki yeri, onun iğrenç kavramını kültürel fark bağlamında kullanmasına izin vermiyor olsa da, bu kavramı, post-kolonyal mekanda kültürel farkın sembolik statüsünü ve hegemonik Birinci Dünya öznesinin Batı metropolünde yaşayan göçmenlere tepki olarak hissettiği dehşet ve korkuyu anlamak için kullanabileceğimize inanıyorum. Göçmenlik daha önceleri, uzakta ve mesafeli duran Ötekiliği bölgesel yakınlığa getirerek öznenin üzerinde kendisini kurduğu güvenli temellerin kuşku götürür doğasını açığa vurmuştur. Sınırları geçenler, sınıflandırılmaz bir grup olarak, öznenin dışa attığı şeye olan borcunu ifşa etmiştir; bu da, kelimenin tam anlamıyla, tüm melanetin kaynağıdır aslında. Göçmenin iğrenç olarak stereotipleştirildiği post-kolonyal düzenin sembolik ekonomisi, egemen öznenin kuruluşuna ait parametrelerdeki yeniden-düzenlemeyi anlatıyor bize. Yerlinin kolonyal bölgelerden geri dönüşü belki de bize onların külliye imhalarının imkansızlığı hakkında çok güçlü bir hatırlatma yapmakta.

Yabancı, pislik ve iğrençlik timsali olarak düzen sağlamaya yönelik tüm çabaları boşa çıkarır. Göçmenler, Batı metropolünün bilimsel, ahlaki ve mekansal haritasına uymayan kişilerdir. Göçmen denen kimse, kelimenin tam anlamıyla yerinden olmuş olandır; daha doğru bir ifadeyle yanlış yerdedir (yerlerinden olmaları yanlış yerde olduklarını gösterir). Göçmenleri kirletici ve bu nedenle tehlikeli unsurlar yapan, bu kimselerin sınırları ihlal etmiş olmalarıdır. Sınırları ihlal ederek yaptıkları tek şey, düzenli bir yaşamı, içerisini ve dışarısını net biçimde tanımlayan metropol yaşamını tehdit etmek olmuştur; bu davranış aynı zamanda sınırın öte tarafını işgal etme ve öznenin kendine ait mekanı üzerindeki kontrolüne de bir tehdit oluşturur. Göçmenlerin sınırı geçmeleri, onların ihlal etme olasılıklarının hep var olduğunu hatırlatan hareketli (*mobile*) karakterlerini gösterir. Gerçek tehdit unsuru tam da bu hareketliliktedir. Bu hareketli karakteri kararsız ve tehdit edici kılan şey, Bauman'ın Sartre'dan

alıntılararak işaret ettiği, balçık (*slime*) olarak kabul edilen şeyin özelliklerine bakılarak daha iyi anlaşılabilir. Burada aynı alıntıyı vermekte yarar görüyorum:

Tam ona sahip olduğuma inandığım anda, şüphe uyandıran bir dönüşle o bana sahip oluyor. Elimde tuttuğum nesne katı ise, canım istediği andan ondan kurtulabilirim; hareketsizliği benim için mutlak gücü simgeler; ... Ancak durum çok pis biçimde tersine dönüyor; ... ellerimi açıyorum, balçıktan kurtulmak istiyorum ama o bana yapışıyor, beni çekiyor, beni emiyor ... Artık kendime maletme sürecinin efendisi değilim ... Bir bakıma bu sahip olunanın sınır tanımaz uysallığına benziyor, artık istemeseniz bile size kendini veren bir köpeğin adamışlığına, bir başka bakımdan bu uysallığın altında sahip olunanın sahibi gizlice ve derinden ele geçirmesi söz konusu.

Eğer suya dalarsam, suyun dibine gidersem, eğer kendimi batmaya bırakırsam, bundan hiç rahatsızlık duymam, zira [bu durumda] suyun içinde eriyip gideceğim diye bir korkum olmazdı; suyun sıvılığı içinde katı olarak kalırdım. Ama eğer balçığa batacak olursam, içinde kaybolacağımı hissederim ... Balçığa dokunmak balçıklık içinde eriyip gitme riskini almaktır (Sartre, 1993: 608-610).

Bu anlamda göçmeni tehdit edici iğence dönüştüren şey, onun balçıksı olarak algılanan yapısıdır: Göçmenin muğlak, ne o ne öteki konumu Özne'nin egemen konumunun güvenli temellerinin korunmasını sağlayan karşılığı tehlikeye sokar; ama göçmen aynı zamanda Batılı Özne'nin kendi mekanını kontrol etme konusunda daha güçsüz olduğuna da işaret eder. Öte yandan bu, her koşul altında Öteki'nin balçıksı algılanacağı anlamına da gelmez; zira belli bir şeyin balçıksı algılanması, öznenin onun üzerindeki iktidarı ve efendiliğinin zafiyete uğramasının bir sonucudur. Göçmenden balçıkmuşçasına duyulan korku, doğrudan doğruya Batılı Özne'nin iktidarının sarsılmasının bir yansıması olarak görülmelidir. Bu, aslında, öznenin kurgusal bütünlüğü ve mekan üzerindeki tam kontrolünü kaybetmesinin bir göstergesidir.

Yukarıda söylediklerimle çelişme riskini alarak, göçmenliğin ona aşına olunmamasından ya da onun yabancı olmasından dolayı değil de tam da aşına olunmasından dolayı bir tehdit oluşturduğunu ileri süreceğim. Bu açıkça paradoksal cümleyle ne kastettiğimi açık-

layabilmek için Sigmund Freud'un tekinsiz (*uncanny*) üzerine deneşmesini gündeme getirmem gerekiyor (1995: 217-252).

Freud, *unheimlich*/tekinsiz kelimesinin ürküntü verenler sınıfına giren şeylere karşılık geldiğini söylüyor. Kelime, *heimlich*/tekin'in, yani, tanıdık, aşına, yerli ya da bizden'in karşıtıdır. "Tekinsiz", Yunanca'da yabancılaşma, tanıdık olmayana karşılık geliyor. Bu kelime gizli ya da saklı kalması gereken ancak ortaya çıkmış her şeyin adıdır. Örtük olan, bilgiye kapalı olan şeyler aynı zamanda tehditkar ya da tehlikeli olan şeylerdir. Freud'a göre, tehlikeli şeyler arasında öyle bir grup olmalıdır ki, burada tehlike unsuru, bastırılmış ancak geri dönmüş olmakla tanımlanabilmelidir. Bu tür ürküntü veren şeyler, tekinsizi oluşturur. Bu bakımdan tekinsiz ne yeni ne de yabancı bir şeydir. Tam tersine, tekinsiz çok aşına olunan ve eski bir şeydir; ancak zihinden bastırma süreci sonucunda uzaklaştırılmıştır. İşte bu nedenle Freud'a göre, tekin'in anlamı karşıtı, yani, tekinsize erişecek şekilde genişletilebilir. Bir başka ifadeyle, tekin ve tekinsiz iki farklı nesne kümelerine karşılık gelmez. Bir şey tam da tanıdık olduğu için tekinsizdir; ancak bu şeyin tekinsizlik karakteri yüzeye çıktığı, kendisini ortaya çıkardığı için oluşmuştur. Tekinsiz'deki "-siz" soneki bastırmanın alametidir. Freud, bir zamanlar tanıdık ve bizden olanın nasıl bize uzak ve ürküntü verici olabildiğine örnek olarak annenin jenital organlarını gösterir. Annenin organları tekinsiz bir yerdir. Ancak, burası aynı zamanda tüm insanların evi, tek tek her birimizin başlangıçta yaşadığı yerdir. Luce Irigaray'ın gösterdiği gibi, fallosantrik düzende öznellik bu başlangıç yerinin inkarını ve unutulmasını içerir (1985). Freud'un da "-siz" soneki ile anlatmak istediği bu inkardır. Bu bakımdan tekinsiz için gizlice aşına olunan, ancak bastırma sürecinden geçtikten sonra geri dönen demek yerinde olur.

Freud'un tekinsiz ile ilgili analizini izleyecek olursak, göçmenin tanıdık olmayan veya yabancı olarak tanımlanabilecek bir şey olmadığını iddia etmek mümkün olacaktır. Göçmen, tam da tanıdık ve bildik olduğu için gizli saklı kalması gereken ancak bir şekilde geri dönerek tehditkar bir unsur haline gelendir. Göçmen geri dönerek bastırılma sürecini, kirli kolonyal şiddeti, Batı'nın beslediği ve ken-

di kimliğini kurduğu "bize ait olan" ve tanıdık rahmi aşıkâr kılmıştır. Oysa Batılı kolonyal öznenin bastırılmış ve dışlanmış ötekiye bu bağımlılığı ve borçluluk duygusu, kendi varlığının bütünlüğü açısından hep gözlerden uzak ve görünmez kalmalıydı.

Arzu Nesnesi Öteki

Şimdi aynı Öteki'nin kendi mekanındayken neden arzu nesnesi olduğu sorusuna geri dönmek istiyorum. Aradaki bu fark bize Batılı öznenin yerlinin mekanında iktidar ve kontrolü elde tutma yeteneği hakkında neler söyleyebilir? Ve turizmin özel söylemi yerli için ne gibi bedensel ve öznel dönüşümler içerir? Bunları tartışmaya başlamadan önce kısaca turizm söylemine uğrayıp özellikle bu söylemin otantiklik takıntısı (*obsession*) ve bu takıntının üzerinde durduğu nostalji çeşidini irdelemek gerekiyor. Zira tam da bu söylem Batılı öznenin egemen konumunu ve yerlinin maruz kaldığı dönüşümü koşullandırmaktadır.

Turistik mekanın özgül nitelikleri ve Birinci Dünya turistiyle karşılaşan yerlinin maruz kaldığı özgül dönüşüm, etnik turizm nosyonunun üzerinde temellendiği tikel bir zamansallık tarafından yapılandırılmış ve koşullanmıştır. "Otantiklik" etnik turizmin doğurduğu anahtar zamansallaştırıcı mecazlardan biridir. Burada sözünü ettiğim, Johannes Fabian tarafından formüle edildiği haliyle "ötekini zaman içinde geriye itmek" şeklinde işleyen Avrupalı zaman retorikidir (Fabian, 1983). Batılı'nın egemen özne olarak duygusal kuruluşu sayesinde Batılı'nın ilerleme fikrinin mümkün kılınması, belli bir nostalji duygusundan ayrı düşünülemez; buna Rosaldo tarafından çok uygun bir biçimde "emperyalist nostalji" adı verilmiştir (1989). "Sınır bölgesi" (Bruner, 1996) ya da "temas bölgesi" (Rosaldo, 1993) olarak kavranabilecek turistik mekanın, bu egemen duygunun en etkili biçimde analiz edilebileceği mekan olduğunu ileri sürmek istiyorum.

Peki Batılı'nın peşinde olduğu bu otantik olan şey nedir? Etnik turizm söyleminin iddia ettiğinin tersine, otantik hiçbir zaman ora-

da, zaten varolan bir gerçeklik değildir; otantik yerli tarafından özel olarak hazırlanır, düzenlenir ve inşa edilir. Turizmin bütünüyle kapitalist doğası verili alındığında, yerlilerin turistin egzotik ve ilkel olması gereken kendilerine dönük arzularının açıkça farkında oldukları söylenebilir. Yerliler gündelik rutinlerine ara verdikleri anlarda kendilerini, hatıra eşyalarını, yiyeceklerini ve kültürlerini Birinci Dünya turistine sergilemek için özel bir çaba sarf ederler. Ya da, otantikliğin açık alameti olabilmeleri için yerliler belli mekanlara sokuurlar. Bu çalışmada turizmin ekonomik ya da sınıfsal belirlenimlerine, örneğin, yerli turizm endüstrisinin ne düzeyde ve ne şekillerde Batılı küresel tüketim alışkanlıklarıyla suç ortaklığı içinde olduğu sorusuna değinmeyeceğim. Vurgulamak istediğim şey, turist endüstrisinin başlıca ürününün bütünüyle fantazmatik bir mekan, bir düzeneğe ya da sahne olarak inşa edilmiş yerellik ve otantiklik olduğudur. Burada söz konusu olan, kimi zaman ciddi biçimde hayranlık uyandıran teatral yaratıcılığın arkasında yatan güç olarak tanımlanabilecek otantik, yerlinin inşasında Batılı imgelem ve kapitalist ekonominin bir bileşimidir. Ne var ki, turistik mekan için icat edilen ya da yaratılan kültürel formlar, zaman içinde yerel kültürün ve toplumsal yaşamın bir parçası haline gelebilir ve otantik-olmayan turist kültürü bu sözde otantik kültürel formlara zorla dahil olarak iki form arasındaki ayrımı sorunsal hale getirebilirler.

Eğer yukarıda sözünü ettiğim nostaljik duygulanımı postmodern olarak kabul edecek olursak, bunu ancak modernliğin bir sonucu olarak anlamamız gerekecektir. Modernlik, organik bütünselliğin ve otantikliğin tarihsel kayboluşu olarak anlaşıldığına göre, modernliğin anılan zamansal retorik bağlamında "geleneksel"e karşıt bir form olarak inşa edildiğini söylemek mümkün olacaktır. Geleneksel, ilkel ve egzotik kültürler, modern kültürün hastalıklarından, yabancılaşmalarından ve çürümüşlüklerinden sözüm ona bağımsız ve masum addedilirler. Bu nostaljik özlem söyleminde turizm, özellikle etnik turizm, insan medeniyetinin çürümemiş ve saf kökenlerine bir yolculuk olarak değerlendirilir. Modernliğin yol açtığı çürüme tehdidine karşı geleneği koruma söylemi, yani, etnik turizmin imgelemsel fantazisi, otantikliği ve ötekiliği deneyimleme arzusuna yanıt verir

ve bu arzuyu oluşturur. Bu arzu her türlü çürümüşlüğü dışında orijinal, doğal ve saf bir deneyim fantazisi ile ilişkilidir. Ancak gelenekler her zaman icat edilmiş şeylerdir ve durmaksızın yeniden-inşa edilirler; gelenek ne otantikdir ne de saf biçimde yapay olabilir; gelenek, ortaya çıkan ihtiyaç ve gereklilikler sonucunda sürekli bir tanımlanma ve yeniden tanımlanma süreci içinde şekillenir. Geleneği koruma paradoksu, doğrudan doğruya geleneğin bu şekilde dönüşümü ve yeniden-inşası ile sonuçlanır. Ama belki de burada daha önemli bir başka paradoks gizli: Renato Rosaldo'nun dikkatimizi çektiği gibi, otantiklik peşindeki nostaljik arayış aslında Batılı öznenin kendisinin imha ettiği şeyleri arayışıdır ve bu anlamda otantığe dönük arzu aslında bu öznenin kendi masumiyet iddiasından başka bir şey değildir -bir başka deyişle, bu arzu, gerçekte, vahşet dolu kolonyal tarihin bastırılmış konumunun pekiştirilmesidir. Rosaldo işte bu inkara "emperyalist nostalji" adını vermiştir. Bu nostaljik duygulanımın muhtelif formlarına, misyonerlerin gerçek ilkelleri arayışlarında ve aynı zamanda James Clifford'un "kurtarma paradigması" ("*salvage paradigm*") (1986) adını verdiği yüce gönüllü antropoloji pratiğinde de rastlıyoruz. Geleneksel bir kültürü kaybolmadan kayıt altına alma arzusu da benzer bir nostaljik yatırımla işaretlenmiştir. Antropologlar "kaybolan ilkel" nosyonunu emperyalizmin yıkıcı etkilerini ve kolonyal rejimi eleştirmek için kullanırlar. Oysa Clifford'a göre, "kayıp nesne" gerçekte retorik bir kurgudan başka bir şey değildir. Bu kurgunun işlevi belli bir temsil pratiğini, yani, "kurtarma etnografisini" meşru kılmaktır. Bu kurgu yardımıyla zaman ve mekan içinde kaybolmuş Öteki, metin içinde kurtarılmış olur. Burada Clifford'un sorunsallaştırdığı, bu retorik kurgunun antropoloğa sağladığı bilimsel ve ahlaki otorite ve antropoloğu kayıt tutan, yorumlayan ve daha önemlisi, kültürün otantik formuna tartışmasız tanıklık eden figür olarak konumlandırmasıdır.

Bu emperyalist nostaljik duygulanım turistik mekanın ayrılmaz bir parçasıdır ve yerliyi duygulanımsal ve bedensel düzlemlerde üretir. Bir başka ifadeyle, pragmatik ve araçsal unsurlarına rağmen, yerlinin arzusu salt ekonomik çıkar uğruna Batılı arzusunun kullanılmasına indirgenemez. Aslına bakılacak olursa, bu tip bir ekonomik

belirlenme yerlinin turist bakışı altında geçirdiği duygulanımsal dönüşüme katkıda bulunmaktadır. O halde turist bakışının yerli üzerindeki etkisi tam olarak nedir? Bu sorunun yanıtı, turizm endüstrisi tarafından hazırlanan yerel, otantik düzenekte bulunabilir. Bu düzenek içinde, bir bakıma, tüm yerli mekanı talepkar ve tüketici turist bakışı için sunulan bir dekora (*object-scene*) dönüşmüş gibidir. Bu dekorun bir parçası olarak yerel nüfus gerçek bir yerli-oluş (*becoming-native*) sürecinden geçerek dönüşüme uğrar. Bu süreci Roger Caillou's'nun "taklit" ("*mimicry*") kavramıyla (1984) açıklamak istiyorum. Yerlilerin tekilliklerini ve kendi kültürlerine olan yakınlıklarını kaybederek mekanla yek vücut olmaları durumunu vurgulamak istediğim için, öncelikle "ben" duygumuzun mekanla ilişki içinde nasıl gövdesel bir "ben" olduğu konusunda bir gözlem yapmak yerinde olacaktır.

Özneyi gövdesel (*embodied*) bir varlık olarak düşünmemiz için öncelikle özneyi bilinçle özdeşleştiren Kartezyen anlayışı eleştirmemiz gerekiyor. Öznenin Kartezyen kavranışını eleştirmenin güçlü bir yolu özneyi gövdesel bir varlık olarak kavramsallaştırmaktır. Bu ise, herşeyden önce, akıl ve bedeni birbiriyle zıtlık ilişkisi içinde gören kavramsal çerçevenin eleştirilmesi anlamına geliyor. Hem öznenin başka öznelere girdiği ilişkinin doğasını, hem de öznenin doğal ve toplumsal dünya içindeki konumlanışını daha iyi kavrayan bir anlayış geliştirmek için öznenin maddi-bedensel (*corporeal*) kuruluşuna dair bir anlayışa sahip olmamız gerekiyor. Ancak böyle bir anlayış, özneyi maddi bir varlık olarak kavramsallaştırmamıza yardımcı olabilir. Özneliğin vücut bulmuş doğasını ortaya koymak aynı zamanda özneyi, zaman ve mekan içinde konumlandırılmış biçimde anlamayı ima eder. Öznenin kendini algılaması her zaman gövdesel bir algıya tekabül eder ve bu kaçınılmaz olarak, onun mekan içindeki nesnelere ve başka öznelere ilişkiler kurmasını sağlayan şeydir.

Lacan, özne kuramında dikkatlerimizi imgelemsel ve mekan arasındaki karmaşık diyalektiğe çekiyor. Lacan'a göre, beden imgesinin kazanılması, henüz motor koordinasyonun sağlanmadığı ve bu nedenle bedenin duygulanımsal düzlemde parçalı algılandığı dö-

nemde bebeğin kendi bütünlüklü imgesini ayna karşısında bulması ile başlar. Aslında imgelemsel bağımsızlığımızın temelini oluşturan bu çok özel türdeki imgenin bir dizi özelliği vardır: Öznenin kendi imgesi ben'e dışsaldır; bu imge, gerçek ve imgelemsel mekanı, dışsal çevreyi de özne imgesiyle beraber yansıttığı için, bir süreklilik içinde konumlandırır; ve son olarak, bu fantazmatik bir imgedir, zira özneye kendisiyle rekabet halinde bir özne (kendi yansıması) sunmaktadır. Burada Lacan üzerinde durmamızın konumuz açısından önemi, Lacan'ın koordinasyonun sağlanabilmesi için, dış mekanda doğal bir nesne olarak algılanan bedeninin psişik ve kavramsal mekanda bir temsilini bulma zorunluluğu konusundaki ısrarıdır. İmgelemsel beden egonun temelidir ve olmadan ben'in ve ben'i sarmalayan nesnelere zaman ve mekan içine yerleştirilmesi mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, Lacan'a göre, özne için zaman ve mekan nosyonları, özne-nesne ayrımı ve gündelik yaşamda davranışsal komuta ve koordinasyon, bedeninin imgelemsel, yani, psişik bir haritası olmadıkça mümkün değildir. Lacan tarafından kuramsallaştırılan bu Kartezyen özne kuruluğu, Batılı turiste rahatlıkla uygulanabilir. Fantazmatik turist mekanı içinde yerellik, bir "hizmet" olarak sunulan, bir "manzara" olarak görülen, tadına bakılan bir yiyecek olabilen, kısaca, turist öznenin düzeni içindeki her şey olabilen bir şeydir.

Bu noktada Kartezyen turist bakışının üretiminde otantik yerli fantazisine ihtiyaç olduğunu ileri sürmek istiyorum. Aynı bakış yine fantazmatik ve homojen bir kültür nesnesi üretecektir. Böceklerin taklit davranışları üzerine ilginç araştırmasında Roger Caillois, taklit etmenin (*mimesis*) yaşamı sürdürme işlevi olmadığını iddia eder; zira taklitçi böcek çoğunlukla görme değil de koku alma duyusu ile hareket eden avcılardan neredeyse hiçbir zaman kaçamaz. Caillois'ya göre, böcek taklitçiliği organizma ve çevre ya da iç ve dış ayrımının çöktüğünün habercisidir. Çevre, artık organizmadan farklı olmadığı için, organizmanın kimliğinin aktif bir parçası haline gelmiştir. Ancak bu, kendisini mekan içinde ayrı, bağımsız bir varlık olarak konumlayamayan öznenin çevreye verdiği psikotik bir tepkidir. Mekan tarafından ele geçirilmiş, soğurulmuş ve yutulmuş olduğundan, özne psikotik tekil "ben" ile ifadesini bulan bir konuma sahip değil

dir. Caillois'ya göre psikoz, böcek dünyasındaki taklitçiliğin insanlar dünyasındaki analogisidir. Caillois psikotiği şöyle betimliyor:

Nerede olduğumu biliyorum, ama kendimi bulduğum noktadayımışım gibi hissetmiyorum. Bu sahipsiz ruhlara göre, mekan insanı yutan bir güç gibidir. Mekan onları takip eder, devasa boyutta bir fagositoz² içine alır. Sonuçta onun yerine geçer. Daha sonra beden kendini düşünceden ayırır, birey kendi derisinin sınırlarını kırar ve duyularının öteki yanına geçer. Artık kendine mekan içindeki herhangi bir noktadan bakmaya çalışır. Kendini mekan olmuş gibi hisseder, içine bir şey konamayan kapkara bir mekan. Bu kişi benzerdir, herhangi bir şeye benzer değil, sadece benzer. Ve kendine "kasılmalarla sahip olan" mekamlar icat eder (30).

Psikoz vakalarında, ben ve beden bütünlüğü hasara uğrar ve psikotik, kendisini olması gereken yerde konumlandıramaz. Bunun sonucu psikotiğin kendisine ötekilerin baktığı açılardan bakmasıdır: "Kişinin kendi perspektifinin birincilliği, öznenin sadece uzam içinde bir nokta olduğu ve etrafında bir uzamın örgütleneceği bir odak noktası olma vasfını kaybettiği başkasının bakışıyla yer değiştirir" (Grosz, 1995: 90). Kısaca özne, mekan tarafından soğurulur ve öznenin kendisiyle mekandaki diğer varlıklar arasındaki ayrım bulanıkslaşır. Bu mekan içinde asimilasyon sonucu kişisizleşme süreci, aynı zamanda öznenin bir perspektif sahibi olma hakkından feragat etmesi anlamına da gelir. Benim tekil perspektifim başkalarının bakışlarıyla yer değiştirince, ben artık odağı olduğum, etrafımı saran mekanı organize etmeye kadir bir "ben" sayılmam; bunun yerine mekan içindeki herhangi bir nokta haline gelirim. Bu noktada, turizm söyleminin otantik deneyim veya bu deneyimin hep canlı kalması vaadi ile nasıl işlediğini hatırlayalım: "Hayatımızın geri kalan kısmında hep hatırlayacağımız bir yolculuk."

Yerli otantikliğine dönük arzunun etkisi karmaşıktır. Birinci olarak, yukarıda da vurguladığım gibi, turizm endüstrisi otantik ve geleneksel olmanın zorunlu olarak seçici süreci sonucunda yerli kültürü biçimlendirir. Kültürün sahnelenmesi, ekonomik ve ideolojik zorunlulukların, ihtiyaçların ve taleplerin bileşiminden oluşan fazlasıyla seçici bir süreç gerektirir. Neyin neyi dikte ettiği ve neyin ne kadarının seçileceği sorularını sordüğümüz zaman karşımıza sıklık-

2

Fagositoz (*Phagocytosis*): Beyaz kan hücresi gibi bir hücrenin mikro organizmalar veya artıklar gibi organizmaya yabancı maddeleri kaplayıp yok etmesi. ÇN.

la tarihe gömülü bulunan kolonyal ve yeni-kolonyal ideolojilerle beslenmiş bir kültürel stok içinden seçilmiş imgeler ve stereotipler çıkacaktır. Bir başka ifadeyle, bunlar, temel güdüsü saf ve otantik deneyim arayışı olan Batılı imgelemin ürettiği öteki imgeleri olacaktır. Ancak, ikinci ve daha önemlisi, meydana gelen dönüşüm yalnızca kültürün içeriği, onun yeniden üretim sistemleri veya ona ait unsurların metalaşması ile sınırlı olmayacaktır. Turizm endüstrisi, imgelemi ve protokolleri aracılığıyla yerlinin benlik ve öznelik duygusunu, böylece onun kendi kültürü ve mekanı ile ilişkisini yeniden şekillendiren önemli bir faktördür. Yerli özneligi üzerindeki bu etki çok derindir.

Tıpkı turistler için üretilen nesnelere ve performanslar gibi yerli de kendisine bakılacak bir otantik nesneye dönüştürülür. Taklitçi böcekler gibi yerliler de Batılı turistik imgeleme yanıt olarak kendilerine yeniden şekil verirler ve kendilerini yeniden üretirler; bu süreçte yerli, kendisi ve içinde bulunduğu mekan arasındaki ayrımı kaybeder ve turistik mekan tarafından asimile edildiği için kişiliksizleşir. Bu, yerlinin kendine ait bir perspektiften feragat etmesi anlamına gelir; bu mekanın sahibi olmasına rağmen mekan içinde yerli, yalnızca bir nokta olur, dünya, merkezde yer alan öznenin perspektifini sarmalamamaktadır artık. Mekanı organize eden bakış turistin bakışıdır ve bu organizasyon, yerlinin perspektifinin asimilasyonunu içerir. Eğer mekan üzerinde bir perspektif sahibi olmak, tutarlılığı ve bütünlüğü olan bir kimliğin koşulu ise, bu süreçte yerli, kimliğini kaybetmiş demektir. Elbette buradaki paradoks, otantik kimlik sahnelemesinin kimliğin kaybına yol açmasıdır. Kuşkusuz, kimliği kültürel içerik, bir tür inanç, norm, değer veya ritüel olarak ele alacak olursak bu bir kimlik kaybı olarak görülmeyecektir. Bu durumda kültürün, bazı unsurlarının fazlasıyla seçici, kapitalist ve endüstriyel prosedür ve standartlar tarafından metalaştırılmasını gözlemlemekle yetinmek durumunda kalmamız söz konusudur. Ancak, eğer kimliğe bir içerik unsuru olarak değil de, söylemsel güçlerin farklılaşmış mekânında bir ilişki, yani, bir yandan iktidar, diğer yandan da mekânla girilen bir ilişki olarak bakacak olursak, yerli kimliğin otantiklik terimleri ile simülasyonu sonucunda kimliği

üreten güçlerin farklılaşmış mekânının söylemsel olarak imha edildiğini görebiliriz. O halde burada söz konusu olan, basit bir kültürel yeniden üretim ya da kültürel içerikte meydana gelen küçük bir değişiklik değil, gerçekten de insanların yerel kültürel dünyalarıyla olan ilişki biçimlerini radikal olarak yeniden şekillendiren bir kimlik üretimidir: Kişiliksizleştirme ve kültür içindeki farklılıkların imhası, bir yandan yerlinin kendi kültürel dünyası üzerindeki perspektifini kaybetmesi anlamına gelirken, bir yandan da bu süreç, basit bir homojenleşmenin ötesinde yerlinin perspektif kaybı ile çelişki teşkil etmeyen yeni, sinik bir farkı benimsemesi anlamına gelmektedir.

Sonuç

Bu çalışmanın birinci bölümünde yabancı, kirli, tehlikeli bir "iğrenç" (*abject*) ya da çamur (*slime*) olarak göçmen temsilinin, egemen metropol öznenin koyduğu sınırların işlevini kaybetmesi ve post-kolonyal özneler tarafından ihlali üzerine bu özne tarafından geliştirilmiş bir savunma mekanizması olduğunu ileri sürdüm. Psikoza karşı geliştirilen bu savunma, işgal edilme duygusu göçmen üzerine yansıtılmıştır (*projected*). Burada içeri gizlice sızan bir yabancıların, bir mütecavizin işgalindeymiş gibi algılanan mekânın saldırganca savunulması söz konusudur. Öte yandan bu savunma ile ortaya çıkan şey, kriz halindeki egemenliğin muğlak bir tarzda inşasıdır; öteki çok yakına geldiğinde egemenin duygulanımsal inşası pek o kadar kolay olamamaktadır. Turizm, özellikle de etnik turizm, bu egemenlik duygulanımının yeniden kazanılmasının -doğrudan ırkçı değilse de ve metropoldeki post-kolonyal ötekiye doğrudan saldırgan duyguları bir şekilde içermese de- yollarından biri olarak ortaya çıkıyor. Küresel, Batılı veya Üçüncü Dünya turizm endüstrileri bu fırsatın epey farkında görünüyorlar. Ne var ki, bu endüstrilerin ürettiği haz çağrısının ya da otantik deneyimin köklerinde aynı emperyalist kültürel stereotip stoklarını buluyoruz. Turizm söylemi, aynı egemen, emperyal duygulanımsal kuruluşu özenle koruma, hatta tazeleme konusunda hiç de etkisiz sayılmamalıdır. Bu bakımdan, kimi zaman iddia edildiği gibi, insanları yakınlaştırmak ya da fark-

lıkların aşılması şöyle dursun, bu sürecin gerçek sonucu, kültürelleşme maskesi altında bir grubun kimliğini kati bir şekilde kaybetmesi olmaktadır.

Kaynakça

- Bauman, Zygmunt (1991). "Modernity and Ambivalence." *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Mike Featherstone (ed.) içinde. London: Sage.
- Bruner, Edward (1996). "Tourism in the Balinese Borderzone." *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. Smadar Lavie and Ted Swendenburg (eds.) içinde. Durham and London: Duke UP.
- Caillois, Roger (1984). "Mimicry and Legendary Psychastenia." *October* (Winter).
- Clifford, James (1986). "On Ethnographic Allegory." *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford and George Marcus (eds.) içinde. University of California Press.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia UP.
- Freud, Sigmund (1995). "The Uncanny." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 24 vols. içinde. Hogart Press.
- Grosz, Elizabeth (1995). "Space, Time and Bodies." *Space, Time and Perversion* içinde. New York: Routledge.
- Hall, Stuart (1991). "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity." *Culture, Globalization and the World System*. Anthony D. King (ed.) içinde. Hampshire and London: Macmillan.
- Irigaray, Luce (1985). *Speculum of the Other Woman*. Trans., Gillian Gill. Ithaca: Cornell University Press.
- Kristeva, Julia (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans., Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*. Trans., D. Nicholson-Smith. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Rosaldo, Renato (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. London: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (1993). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans., H. E. Barnes. Washington: Washington Square.

Hiçbir Şey Yapmamamın Göstergeleri: Loitering ve Çekirdek Çıtlama

Özet

Bu yazıda boş zaman geçirmekle bağlantılı olarak *loitering* ve çekirdek çıtlama, hiçbir şey yapmamamın göstergeleri olarak, göstergebilimsel bir analizle ve karşılaştırmalı biçimde ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Göstergebilimsel olarak, her bir davranış, ardında yatan birçok anlam ve mesajı ileten bir gösterge olarak okunabilir. "Hiçbir şey" bir boşluk tarif ettiği için "hiçbir şey yapmama"yı hiçbir şey yapmadan göstermek aslında mümkün değildir. Hiçbir şey yapmamayı hiçbir şey yapmadan göstermenin güçlüğü yüzünden, "hiçbir şey yapmamak" zorunlu olarak ancak "bir şey yapmak"la en iyi şekilde temsil edilebilir. "Aylakça dolaşmak, sürtmek, yolda oyalanmak, sallanmak, (zamanı) boş geçirmek, gezmek..." (Oxford, 1990) anlamına gelen *loitering* düz anlamsal düzeyde masumane bir biçimde aşağı yukarı hiçbir şey yapmamayı gösterirken, yan anlamsal düzeyde her an işlenebilecek toplumsal bir "suç"u çağırır. Çekirdek çıtlama ise düz anlamsal düzeyde hiçbir şey yapmamakla karşıt biçimde "aktif" bir eylem olarak bir şey yapmaya işaret eder, yan anlamsal düzeyde ise bedeni, karnı bile doyurmayan ve başka eylemlerde bulunmayı önleyen bir yeme eylemiyle, yani neredeyse "hiçbir şey"le meşgul ettiği için hiçbir şey yapmamayı gösterir.

Signs of Doing Nothing: Loitering and Çekirdek Çıtlama*

Abstract

In this paper, being part of leisure time activities, loitering and çekirdek çıtlama are analyzed and treated as signs of "doing nothing" separately and also comparatively. Within a semiotic framework, every behaviour can be read as a sign conveying various meanings and messages attached to it. As "nothing" defines a void, it is not actually possible to signify "doing nothing" by doing nothing. Deriving from the difficulties of signifying "doing nothing" by doing nothing, doing nothing can only and unavoidably signified by "doing something." Having the definitions of "waiting, hanging around, lingering, dallying, etc..." loitering, while signifying more or less "doing nothing" innocently on a denotational level, it conjures up a possibility of a "crime" that can be committed any moment, on a connotational level. Çekirdek çıtlama by being an active behaviour opposing "doing nothing" indicates to the act of eating something on a denotational level; on the other hand, it represents "doing nothing" on a connotational level by engaging the body -preventing it to do other things as well- with an act of eating that does not even feed which could be seen very close to doing nothing.

Şebnem Timur

Melike Türkân Bağlı
Ankara Üniversitesi
Eğitim Fakültesi

Hiçbir Şey Yapmamanın Göstergeleri: Loitering ve Çekirdek Çıtlama

* Çekirdek çıtlama means eating sunflower seeds and it is a common act in Turkey which is done individually or collectively. To describe the act, it could be said that a certain amount of seed is taken and eaten one by one, in a routinized, rhythmic manner. It defines a repetitive movement that engages the body in a certain place for a certain period of time.

Hiçbir şey yapmamayı konu alan bu yazının çıkış noktası, son derece yalın, ancak aynı zamanda önemli ve çarpıcı bir kişisel yaşantıya dayanmaktadır. Yazının başlığını oluşturan konunun analizine geçmeden önce bu yaşantıyı aktaralım.

Bu satırların yazarlarından biri, 90'ların son deminde Amerika'da bulunmuştu. Yabancı bir ülkede bulunmanın getirdiği uyum zorluklarıyla karşı karşıyaydı. Kurallara olabildiğince uyarak sorun yaşamamak istiyordu. Yönergeleri dikkatle izliyor, gerekenleri yapmaya çalışıyordu. Şehrin pek de tekin olmayan mahallelerinde, duvarlarda veya dükkânların vitrinlerinde, üzerinde *No Loitering* yazan tabelalar görüyordu. Bu tabelalar onu tedirgin ediyordu; çünkü *No Loitering* deyiminin anlamını bilmiyor, ifadede karşı çıktığını anladığı loitering eylemini tanımıyordu. Bağlamsal ipuçlarına dayanarak yaptığı tahminlere göre loitering acaba dilenmek miydi? (Sözlüğü, henüz çeşitli nedenlerle açma fırsatı bulamadığı büyük bavulunda, bavulu da bir depoda kilitliydi). Yoksa *No Loitering*, "loto oynamayın" filan mı demekti? Ya da "yere çöp atmayın" mı diyorlardı? Yok yok, çöp atmak littering'di. *No Loitering*'in anlamını merak etmek bir yana, aslında deyimde söz konusu olan loitering eylemini bilmeyerek gerçekleştiriyor olmaktan korkuyordu. Ya şu anda farkında olmadan "loiteriyorduydu"?

Yerleşme işlemleri hızlanıp, sözlük meydana çıktığı gün, o güne kadar çeşitli nedenlerle anlamını öğrenemediği bu kelime için sözlüğe merakla baktı: "Aylakça dolaşmak, sürtmek, yolda oyalanmak, sallanmak, (zamanı) boş geçirmek, gezmek..." (Oxford, 1990).

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English'de (1995) "to loiter"i şöyle tanımlamaktaydı: "To stand in a public place, usually with no particular or obvious purpose." (Kamusal bir yerde, genellikle belirli ve açık bir amacı olmaksızın durmak -dikilmek-).

Neydi bu eylemlerdeki sakınca? Neydi -örneğin "sigara içilmez" levhalarında olduğu gibi- yapılmaması bir kural şeklinde emredilen/diretilen "kötülük"?

Sözlüklerin verdiği bilgilere dayanarak, kişi, amaçsızca, kamuya ait bir alanda boş boş gezerek ya da sallanarak vakit geçiriyorsa, içinde bulunduğu davranışın adı loitering'dir.¹ Buna göre loitering'in aşağı yukarı hiçbir şey yapmamak anlamına geldiğini görebiliriz. Bu şekilde davranan kişi neredeyse eylemsizdir. Bu anlam çerçevesinden baktığımızda bu kişi, tehlikeli veya sakıncalı herhangi bir şey yapıyor gibi görünmemektedir. Durmanın eylemsizliği içinde beklemekte, takılmakta, boş zaman geçirmektedir. Bu şekilde duran bir kişiye hangi gerekçeyle, hangi hakla NO, yani "burada durma!" denmektedir? Aslında gerçekten bu tür bir uyarıyla karşılaştığında kişi rahatlıkla, "ben hiçbir şey yapmıyorum ki!" diyebilir.

En modern tanımıyla "hiçbir şey yapmamak", "çalışmamak, tembellik etmek"tir (Okyanus Türkçe Sözlük, 1971). "Hiç" ise, "varlığı olmayan ya da yok denecek kadar önemsiz şey"dir (Okyanus Türkçe Sözlük, 1971). "Hiç" in bu tanımı, "varlığı yok denecek kadar önemsiz şeyleri" de kapsamından ötürü eleştirilebilir; zira "hiç", basit biçimde, "varlığı olmayan"dr. Varlığı olmayan bir şeyin yapıp

NO
LOITERING

¹ Şimdiye kadar bu yazıda loitering terimi, anlamı açıklanmasına karşın, orijinal haliyle, İngilizce olarak kullanılmıştır ve bundan sonra da bu şekilde kullanılacaktır. Bu tercihin nedenleri, (a) Loitering olgusunun Türkçe'de, değil tek bir kelimeyle, birden fazla kelimeyle bile karşılanamaması, ve (b) Loitering eyleminin yabancı bir kültürel bağlama ait olması ve bu yabancılığın kelimenin aynen korunarak güçlendirilmesi istegidir.

yapılmayacağı ya da varlığı olmayan bir şeyle bir şey yapılıp yapılmayacağı da, yani hiçbir şey yap(ma)ma, en basit akıl yürütmeye dayanan mantığa göre tartışma dışıdır.

Ancak tam olarak katılmadığımız halde yukarıdaki "hiç" tanımını alıntılamanın nedeni, bu tanımın, "sokaktaki adam"ın anlayışını yansıtması ve "varlığı yok denecek kadar önemsiz şeyleri" de kapsadığını bize hissettirmesidir. "Sokaktaki adam"a göre, hiçbir şey yapmamak, varlığı önemsiz olarak algılanan eylemleri de (örneğin, kahvede veya televizyon karşısında oturmak, arkadaşlarla laflamak) kapsar; dolayısıyla içerisinde mantıksal olarak hiçbir şey bulunmaması gereken hiçbir şey yapmamak kategorisi, bir anda, hiçbir şey yapmama olduğu iddia edilen birçok eylemle doldurulabilir. Buna göre, amaçsız, amacı belirsiz veya görünür olmayan eylemler, hiçbir şey yapmama durumuna yaklaşabilirler. Ancak, son kertede, hiçbir şey yapmamanın neyi kapsayıp neyi kapsamadığını tarif etmek son derece zordur.

Hiçbir Şey Yapmamanın Bir Göstergesi Olarak Loitering

Göstergebilimsel açıdan bakıldığında, *loitering*, hiçbir şey yapmama niyetini tam olarak kendisiyle gösteren, samimi bir eylem gibi görülebilir. Çünkü, *loitering*, tanım gereği, içerisinde amaçsızlığı ve eylemsizliği barındırmaktadır. Öte yandan *loitering*, toplumsal olarak, bu bakış açısındaki masumiyeti çağırıştırır; olası bir tehlikeyi, tehdidi ve suçu çağırıştırır. Hiçbir şey yapmamayı değil, aksine, çok kötü bir şey yapabilecek olmayı gösterir. Bu haliyle *loitering*, amacına -gösterilenine- en yakın biçimde ve "namuslu/dürüst" görünmekle birlikte, eylemsizlik ile olası olumsuz eylem arasındaki bir aralık olarak değerlendirilir. Bu anlamda *loitering*, Barthes'ın (1990) çift katmanlı mitolojik göstergesi gibi ele alınabilir. Yani düzanlamsal düzeyde *loitering*, masum ve samimidir -hiçbir şey yapmamak, hiçbir şey yapmamayı gösterir-; ancak, ideolojik bir kodlama içinde incelendiğinde, yani yananlamsal düzeyde, *loitering*, "hiçbir şey yap-

mama"nın "bir şey yapma"ya dönüştüğü, aktif bir eylem olarak kendisini gösterir. Bu kurgu içinde öznenin, "kötü niyetle" *loiter* ettiğini kabul edecek olursak, çok masum olarak görünen "oyalanmak" ve "sallanmak" eylemleri aslında niyeti gizleyen iyi birer kamuflaj aracına dönüşebilir. Yani hiçbir şey yapmamanın, bir şey yapmayı ya da yapacak olmayı o an için kamufla eden bir perde gibi işlev gördüğü düşünülür.

Bu çerçevede *loitering*, doğrudan doğruya kaypak bir olasılığın temsili de olabilir. Bir aralar çok moda olan yanar-döner kartpostal-ları hatırlayalım. Bu kartpostalların üzerinde, belirli bir açıdan bakıldığında bir resim (örneğin, New York'un gündüz çekilmiş bir fotoğrafı), başka bir açıdan da başka bir resim (aynı noktadan New York'un gece çekilmiş bir diğer fotoğrafı) yansır. *Loitering* sözkonusu olduğunda da, buna benzer bir mekanizma işler. *Loitering*'in içerdiği hiçbir şey yapmama eylemi, bir yandan tamamen kendisi olarak, öte yandan da tam tersine bir suç içeren bir eylem hazırlığı -fırtına öncesi sessizlik- olarak okunabilir. Ancak bizim üzerinde durmak istediğimiz nokta, *loitering* denilen kategorinin bu kaypak doğasından ötürü, ne bir resmin ne de diğerinin mutlak olamayacağı, bu iki resmin birbirine geçişten doğaları nedeniyle, aslında bu açı değiştirme hareketinin kendisinin esas olduğudur. *Loitering*, iki resim arasında yakalayamadığımız o dönüşme ara noktasını, gerçek birleşim noktasını anlatır: Gayet masum "sallanma/boş zaman geçirme" eylemleriyle tehditkâr "suç" eyleminin ara noktasını. Diğer bir deyişle *loitering*, mitolojik göstergeyle düzanlamsal gösterge arasında, olasılığın kendisinin göstergesidir.

Dolayısıyla, bir gösterge yüzeyi olarak *loitering* hiçbir şeyi tam olarak kamufla edemez ya da perdeleyemez, çünkü bu iki resmin bulunduğu odalar arasındaki perde uçmaktadır. Bu kaygan anlamsal çerçeveler içinde belki de en belirli olanı, duvara çivilerle çakılı, çelik NO LOITERING tabelasıdır. *Loitering*'in yapıldığı yeri belirleyen, tabelanın altında bulunanları, kazara orada duran ya da oradan geçenleri, "bu *loitering* de ne demek?" diye durup bakanları zan altında bırakan bir tabeladır bu. *No Loitering* işareti, tıpkı yandaki lokantanın



veya kafenin tabelası gibi, sokağın bir yerine, hiçbir şey yapılmaması gereken bir geçiş alanını tanımlı kılan bir başlık atar.

Barthes'ın nesnenin anlambilimini tartıştığı yazısında değindiği gibi,

(...) Kesinlikle doğaçlamaya dayalı nesnelere bulmak için tam anlamıyla toplum dışı durumlara ulaşmak gerekir; sözgelimi bir sokak serserisinin gazete kâğıdından ayakkabılar yaparken tam olarak özgür bir nesne ürettiği düşünülebilir; ama bu da özgür bir nesne değildir; çok kısa sürede, bu gazete kâğıdı özellikle sokak serserisinin göstergesi olacaktır (1993:170).

Barthes bu yazıyı "anlamdan kaçan hiçbir nesne olamaz" diye bitirir. Bu yaklaşımı *loitering* meselesine uyarlayacak olursak, başlangıçta "sahiden" hiçbir şey yapmamaya dönük ve "gerçekten" masum bir davranış ortaya konmuş olsa bile, *loitering*, zaman içinde gerek uyuşturucu satıcılarının, gerek çete mensuplarının eylemlerinin öncesindeki bir davranış biçimi olarak görülmesi dolayısıyla, toplumsal olarak, kamusal alanda bir anlam değişikliğine uğramıştır. Yani, gerçekten sokakta "öylesine" dolaşmak veya takılmak olarak gerçekleşmiş olsa dahi *loitering*, bir süre sonra *loitering* diye tanımlanan bir kategori haline gelmiştir. Sokak serserisinin gazete kâğıdından yaptığı ayakkabı, birinci anlamlandırma düzeyinde sadece yoksulluğu simgelese de, ikinci düzeyde sokak serseriliğinin kendisini gösterir duruma gelir. Bu noktada, basit ve fonksiyonel gazete kâğıdından

yapılmış ayakkabının masumiyeti yok olur. *Loitering* söz konusu olduğunda da, birinci düzeyde ortaya konan eylem, basitçe hiçbir şey yapmamaktır. İkinci düzeyde ise, *loitering*'in, hiçbir şey yapmamayla her an kötü bir şey yapacak olma aralığını çerçeveleyen bir davranış olarak toplum tarafından kodlanmış olması söz konusudur. Bu kodlamadan sonra, artık *loitering*'in masumiyetinden bahsetmek güçtür.

Loitering'in bu şekilde algılanmasının altında yatan neden, modern kent yaşamının, kamusal alanda işlevsizliği tekinsiz, durağan ve riskli olarak değerlendiren anlayışından kaynaklanır. Peki, bu değerlendirme neye dayanıyor olabilir?

1. Canlı ama işlevsiz beden, kamusal alanda -gözler önünde bulunması, kullanılmayan potansiyel enerjiden kaynaklanan bir olasılıklar zincirini akla getirir ve maalesef bu zincir de, hep kötüye yorulur. Yani *loiter* eden birinin yoldan geçen dilenciye para vereceği akla gelmez de bir başkasının parasını gasp edeceği sıklıkla düşünülür.

2. Kent büyük ölçekli, "akış"a dayanan bir sistemdir. Yani, araçların, insanların, malların, paranın, atıkların akışına dayanan bir sistem.² Harekete dayanan bu sistem içinde elbette ki durağanlığa yer yoktur. Büyük ölçüde ekonomik tabanlı olan bu trafik, kullanıcılarından da aynı dinamizmi bekler. Dolayısıyla bireyler, ya akışa katılmalı ya da akışı engelleyecek bir direnç noktası oluşturmamalıdır.

3. Geç kapitalist dönem, kent yaşamı ve bireyler üzerinde "psychic" bir etkiye de sahiptir. Bu etki, başka yaklaşımlarla birlikte, son zamanlarda Risk Toplumu kavramı bağlamında tartışılmaktadır. (...) Alman kararların sonucunda meydana gelen tehlikeler karşısında güvenlik normları sistemlerinin işlemez olduğu yerde başlayan Risk Toplumu" (Beck, 1999: 38), iktisadi girişimlere, istihdam güvencesine, sağlığa ve çevreye ilişkin risklerin yoğun bir şekilde çoğaldığı yeni bir modernite tarifi içinde konumlandırılır. Risk Toplumu'nda olasılıkların ve belirsizliklerin çokluğu ve çok-anlamlılık, yoğun bir gündem kazanır. Risk Toplumu psikolojisinin eylemler üzerindeki doğurgularına ilişkin olarak Beck, şunları söylemektedir:

2 Genel olarak hareket kavramının alışveriş merkezleri bağlamındaki incelemesi için bkz. Smith (2002).

3
Bu kanunla ve uygulamalarıyla ilgili bilgiler, internette www.ndsn.org/newsbriefs.html adresinden "High Court Rejects Chicago Anti-Gang Loitering Law" başlıklı yazıdan alınmıştır.

4
Bu konudaki daha eski ve bilinen örneklerden biri, Martin Luther King'in 3 Eylül 1958'de Alabama eyaletinin Montgomery şehrinde iki polis memuru tarafından, loitering yaptığı gerekçesiyle tutuklanmasıdır. Bu noktada loitering eyleminin Amerika Birleşik Devletleri bağlamında, azınlıkların iktidarla mücadelesindeki sembolik anlamı da dikkat çekicidir (<http://www.viscom.ohio.edu/moore.site/Pages/AboutMoore.html>).

Risklere bağlı olarak, ufkumuz da kararır. Çünkü riskler, neyin yapılması gerektiğini ifade ederler, ama neyin yapılması gerektiğini değil. Riskler, kaçınmaya, imtina etmeye yönelik emir kipini hâkim kılar. Dünyayı bir risk olarak tasarlayan kimse, sonunda eylem yeteneğini yitirir. Bu gelişmenin çarpıcı yönü şudur: Kontrol niyetinin gelişmesi ve arttırımı, bu niyeti karşısına döndürür (47).

Bu bağlam içinde loitering, başka risklerle birlikte, algılanmasındaki belirsizlik ve tanımlanmasındaki güçlük dolayısıyla, gündelik yaşam risklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Beck'in (1999) yuvarındaki sözlerinde olduğu gibi, yapılmaması ve imtina edilmesi gereken emir kipinde ifade eden "No Loitering" tabelasının görsel varlığı, bir "risk bölgesi"ni tanımlar. Bu tabela, aslında, bir yandan, tüm görünmez olasılıklar arasında loitering eyleminin gerçekleşebileceği bölgeye ilişkin olarak kişileri uyaran bir işlev görürken, öte yandan, işaret ettiği risk olasılığını da kurar, yaşatır ve güçlendirir.

Loitering'in tehlikeli olduğuna ilişkin önyargı, çarpıcı biçimde hukukî uygulamalarda da kendini ortaya koyar. 1992'de kabul edilmiş olan "Chicago Anti-Gang Loitering" kanunu,³ polisin, şüpheli bir çete mensubuyla birlikte, "bir yerde, görünen belli bir amacı olmanızın bulunan" ve uyarıldığında tatmin edici şekilde dağılmayan kişileri tutuklamasına⁴ izin vermektedir. Aynı kanuna göre, loitering'le suçlanan kişilerin, suç içeren davranış, amaç veya sabıkalari kanıtlanmasa bile tutuklanmaları mümkündür. Bu kanun 1995'te, alt düzey bir mahkeme tarafından anayasaya aykırı bulunmuş olmasına karşın, Chicago polisi, bu kanuna dayanarak 89.000 dağılıma emri vermiş ve 42.000 tutuklama gerçekleştirmiştir. Tutuklanan kişilerin çoğu siyah ya da Latin kökenlidir. Bir grup hukukçu masum amaçlarla loiter etme özgürlüğünü anayasal hakların bir parçası olarak değerlendirirken, ikinci bir grup bu görüşe katılmamaktadır. İkinci grup, mevcut "Chicago Anti-Gang Loitering" kanununun belirli bir suç davranışına odaklanmadığını ve Chicago kanun koyucularının bu kanunu gözden geçirerek "belirli tanımlanabilir alanlarda kontrolü sağlamak veya başkalarını bu alanlara girmekten caydırmak için" loitering'i yasadışı ilan etmeleri gerektiğini savunmakta ve suç olarak kabul edilen davranışın daha iyi tanımlanması zorunluluğunu gün-

deme getirmektedirler. Bir tartışma odağı yaratması sonucu "Chicago Anti-Gang Loitering" kanunu 1999'da Amerikan Anayasa Mahkemesi tarafından düşürülmüştür. Ancak konunun karmaşık doğası dolayısıyla tartışmalar dinmiş değildir.

Hukukî olarak loitering kavramının tam olarak ne olduğunun belirli olmayışı, loitering kelimesini anlamakla ilgili sorun yaşayan "yabancı"nın, kaygılarında son derece haklı olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar, gerçekten de güzel bir havada sadece aylak aylak gezip gevezelik eden ya da boş boş dolaşan birinin her an polis tarafından alıp götürülebileceği olasılığına dehşetle işaret etmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, loitering'in ne olduğunu bilmeyen yabancıların yaşadığı zorluğun kaynağı, sadece kelimenin anlamını bilmemesi değil, kelimenin anlamını öğrendikten sonra bile belirsizliğin hâlâ devam etmesidir. Zira, kişi yaptığı şeyin o davranış kabırna ait olup olmadığını hâlâ bilememektedir. Buradaki incelikli nokta, eylemin niteliğinin, eylemi gerçekleştirenin niyetine bağlı olarak değişim göstermesidir. Yani eylemin kimliği, işin niteliğinden bağımsız olarak kişinin niyetiyle tanımlanmaktadır ki, bu da tamamen yoruma açık bir alan oluşturmaktadır. Zaten kavramın hukukî olarak tanımlanmasındaki zorluk da bunun bir kanıtı olarak görülebilir.

Bir şey yapmakla yapmamak arasındaki sınırdaki sınırdaki olmak, ayrıca eğer yapılan bir şey varsa, yapılanın ne olduğunu, ne eylemi ortaya koyan kişinin, ne karşıdakinin, ne polisin tam olarak tanımlayabilmesi ve tüm bu belirsizliklerin aslında hiçbir şey yapmamakla olan gizli bağı... Bunlar, loitering'i kavramsal bir analiz nesnesi olarak cazip bulmamızı ve hiçbir şey yapmamanın göstergesi olarak görebilmemizi sağlayan etkenler...

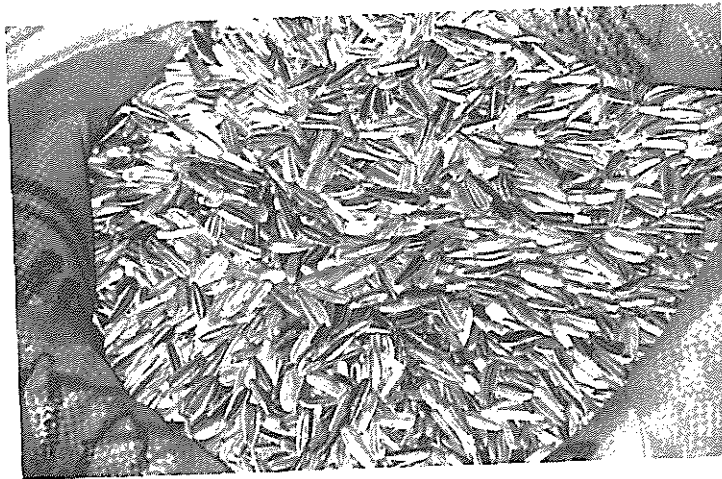
Hiçbir şey yapmamanın bir göstergesi olarak loitering'i tartışmaya biraz ara verip bir başka "olası" hiçbir şey yapmama göstergesine geçelim.

Hiçbir Şey Yapmamanın Bir Başka Göstergesi Olarak Çekirdek Çıtlama

Çekirdek çıtlama, hiçbir şey yapmamanın "boş zamanca" bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Çekirdek, eli meşgul eder. El, hiçbir işe değil, boş ve doyurmayan çıtlama işine aracıdır. Bu da bir bakıma hiçbir şeydir. Çekirdek hiçbir şeyi, çekirdek çıtlama da hiçbir şey yapmamayı simgeselleştirir/gösterir.

Çıtlama, "iş"le boş zaman arasındaki paravan olarak da görülebilir. Çünkü çıtlama, iş yapmanın temel aracı olan eli meşgul eder ve dolayısıyla bireyi, "iş"ten, aşağı yukarı tamamen azat eder. Çekirdek çıtlama, boş zaman geçirmenin "boş zamanca" bir kisvesi olarak hiçbir şey yapmamanın hiçbir şey yapmamaya yakışır bir biçimde gösterilmesine yardımcı olur. Örneğin, çekirdek, çıtlamanın yarattığı hummalı faaliyete rağmen karın doyurmaz; çekirdek çıtlama sırasında ciddi ve kapsamlı hiçbir iş üretilemez. Çıtlama eylemi, ağzı da meşgul ettiğinden yüz, anlamlı herhangi bir ifadeye bürünemez. Kişi, neredeyse hiçbir hayat-memat meselesini çekirdek çıtlarken tartışamaz, çünkü çıtlama sırasında konuşmanın kendisi bile zor, hatta hemen hemen imkânsızdır.

Çekirdek çıtlama, belirli bir zamanda gerçekleştirilen tek ve yalıtılmış bir eylem olabileceği gibi, başka eylemlere de eşlik edebilir.



Çekirdek çıtlama, başka eylemlere eşlik ettiği durumlarda, eşlik edilen eylemi, daha boş, daha gayri ciddi ve daha işten uzak kılar. Örneğin, birbiriyle sohbet eden iki kişi eğer aynı zamanda çekirdek de çıtlıyorlarsa, konuştukları konunun daha az önemli olduğunu düşünürüz. Televizyon seyreden bir kişi aynı zamanda çekirdek de çıtlıyorsa, bu kişinin televizyonda izlediği programla kurduğu ilişkiyi daha zayıf olarak nitelendiririz. Dolayısıyla çekirdek çıtlama, eşlik ettiği eylemleri hafifletir: Boş olanı daha boş, faydasız olanı daha faydasız, fâni olanı daha fâni kılar.



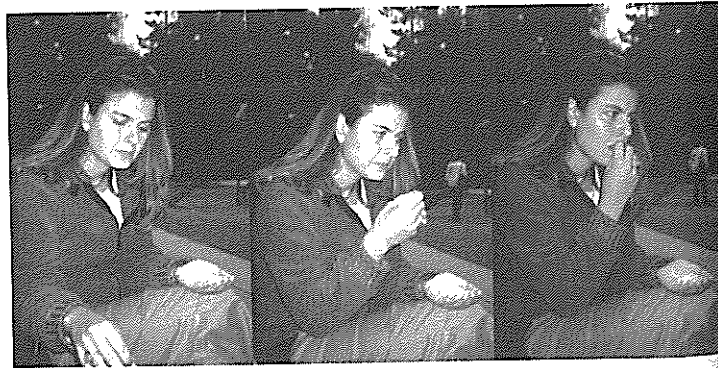
Doğu menşeli fakat Batı devşirmesi saat, birbirine eş aralıklar yaratan bir makine olarak, zamanı ölçme işini kusursuz biçimde yerine getirir. Mekanik saatin yarattığına benzer bir ritmi, çekirdek çıtlarken kişi, organik olarak simüle eder. Çekirdek çıtlamada, bedensel bir deneyim sözkonusudur; çünkü beden, bir makine gibi işlemek suretiyle, zamanı birbirine eş birimler (çekirdekler) hâlinde öğütür tüketir (birbirine eş birimleri tüketmek, zamanı eş aralıklarla ölçme sistemiyle paralellik gösterir). Burada, çekirdek çıtlama, yalnızca zamanın "bitirilmesi" anlamına gelmez; zamanı tüketme biçimi dolayısıyla da, zamanın geçirilmesi sürecini görselleştirir: Çekirdek çıtlayanın postürü, tekrara dayalı vücut hareketleri ve çekirdeklerden arda kalan kabuklarla... "Hiçbir şey", hiçbir zaman, çekirdek çıtlamada olduğu kadar görsel ve yığınsal olarak karşımıza çıkamaz.

Mekanik saat, aslen işi ölçmek için kullanılır. Bu anlamda, boş zaman, işle özdeşleşmiş olan bir araçla, yani saatle ölçülemez (boş zaman kavramı zaten "iş"in karşıtı bir biçimde "iş yapılmayan za-

man" olarak, yani negatif biçimde kodlanmıştır; pozitif olan, iş yapmanın kendisidir). Boş zaman, ancak "boş zamanca" bir şekilde ölçülebilir: Boş zamanın tiktakları, çekirdeğin çıtırtısıdır. Çekirdek çıtlama sürecinde yapılan herhangi bir iş yoktur. Çekirdek çıtlama, çekirdek çıtlamanın kendisi için yapılır ve tekrara dayalı zevk adınadır. Buradaki önemli noktalardan biri, "tekrar"la ilgilidir. Tekrar, zamanı tanımlar. Eylem zamanı, elimizde bulunan birim (çekirdek) miktarına birebir bağlıdır. Çekirdeğin miktarı, çıtlamanın gerektirdiği zamanın miktarıyla ilgilidir. (Aslında çekirdek çıtlarken ölçülen bir zaman da yoktur, zira zaten yapılan bir iş yoktur). Çekirdek çıtlamada geçirilen zaman, üretilen çer çöp veya posayla ölçülebilir. Hiçbir şey yapmama süreci -hiçbir şey yapmamaya yakışır bir şekilde- hiçbir şey yapmayarak hiçbir işe yaramayan kalıntılarla somutlaşır.

Kese kâğıdının içindeki, birim zamanı temsil eden çekirdek tanelerini kronometre eşliğinde bir rekor kırıyor edasıyla, büyük bir performans sergileyerek yemek, hıza dayalı bir eylem gerçekleştirmenin yanı sıra, bir ustalık gösterisi ortaya koymaktır. Çekirdek çıtlamanın kabul edilebilir bir hızı ve bir "racon"u vardır. İyi ve usta bir çıtlayıcı için taneyi kabuğundan bir türlü ayıramayan, bu yüzden de elini kullanan biri (ya bir çocuktur bu, ya da yabancı bir misafir) bir "ömür törpüsü"dür. Önce çıtlama tekniği -ki burada gerçekten bir teknikten bahsedebiliriz- sabırla anlatılmaya çalışılsa bile, bu, yılların tecrübesine dayandığı için öyle çabucak öğrenilemez.

Nerelerde çekirdek çıtlar? Tatil beldelerinde, sahilde yürürken, sokakta akşam yürüyüşüne çıkınca, yazlık sinemanın önünde



gelen geçene bakarken, pencereden dışarıyı seyrederken, aile çay bahçelerinde masada amaçsızca otururken... Bir yönüyle kolektif bir hal alır çekirdek çıtlamak. Aynı senkronize hareketleri, senkronize sesler eşliğinde beraber paylaşmaktan doğan bir beraberlik, kamusal alanın en kamusal ırmağında, yani en hareketli buluşma noktasında büyük bir ortaklık yaratır. Bu ortaklığın tarafları, aynı şeyi yaparak, dünyaya aynı pencereden baktıklarını ispatlayan bir eylem bütünlüğü sunarlar. Dışarıdan izleyenler için çekirdek çıtlayan bir grup, bir ittifak kurmuş gibi gözükür. Aynı sonucu üreten, aynı fikre varan, aynı davranışı sergileyen, aynı safta yer alan, görsel bir göstergeye aynı hızla eşlik eden bir grup bilinci...

Bir Karşılaştırma Denemesi: *Loitering* ve Çekirdek Çıtlama

Loitering ve çekirdek çıtlama eylemleri niteliksel ve kültürel açıdan farklı bağlamlara ait olduklarından karşılaştırılmaları zordur. Bununla birlikte, meseleye "hiçbir şey yapmama" çerçevesinden bakarak bu iki farklı eylemi birarada değerlendirmeye ve tartışmaya çalışalım.

Hiçbir şey yapmama amacıyla daha çok örtüşen *loitering*, paradoksal bir biçimde, aslında fiziksel bir faaliyet içeren çekirdek çıtlamayla karşılaştırıldığında daha tehlikeli ve dinamik/aktif olarak algılanır. Çekirdek çıtlama, *loitering*'e göre çok daha ehlî ve evcil görünmektedir. (Bu yolla, hiçbir şey yapmamak, herhangi bir şekilde onaylanmaksızın tanınır, tanımlanır, varlığı kabul edilir ve meşruiyet kazanır).

Loitering'deki tekinsizlik, çekirdek çıtlamada bulunmaz. Çekirdek çıtlama, ağız ve eli meşgul ettiği ve bu durum görsel olarak açık bir biçimde farkedilir olduğu için, zarar verme olasılığı daha düşük bir eylem olarak algılanır. Halbuki *loitering*, özünde zarar verme niyeti taşımaya bile, bunu görsel olarak belli etmenin -gösterge yaratmanın- güçlüğü dolayısıyla, tehlike hâlinin devam ettiği düşünülür. *Loitering*, niyeti belli edecek gösterge yaratmaktan âciz bir eylemsiz-

lik durumudur. Ancak, fırtına öncesi sessizlik gibi algılanarak fırtınaya delalet eder, fırtınayı gösterir. Bu anlamda, olumsuz bir yananlama sahiptir. *Loitering*'de kişi hiçbir şey yapmıyor gibi görünse de, "orada" "durarak" ve "bulunarak" aslında bir şey yapar. Çekirdek çıtlamada da kişi, "orada" "durmakta" ve "bulunmaktadır", ancak kendi vücudunu makinavâri bir şekilde işlettiği –çekirdek çıtlama işiyle meşgul olduğu- için, tehlike olasılığını nötrler. Bu anlamda, birey, kendi kendisini pasifize etmiş durumdadır. Bu pasifize ediş, paradoksal bir şekilde bedeni belli bir fonksiyona ve etkinliğe angaje etme yoluyla gerçekleşir. Kişi kendini çekirdekle meşgul ettiğinden, o an için başka eylem olasılıklarına kapalı gözükür.

Hiçbir şey yapmamanın göstergeleri tartışılırken karşılaşılan önemli sorunlardan biri eylemlerin tanımlanması ve adlandırılmasıyla ilgilidir. Tanımlama zorluğuyla ilgili tartışmayı kuramsal olarak "eylem kimlikleme" (action identification) kuramıyla açabiliriz: Vallacher ve Wegner'in (1985) eylem kimlikleme kuramına göre, insanlar davranışlarını çeşitli şekillerde tanımlarlar, kimliklendirirler. Davranışların niteliği ile tanımlama şekli arasında karşılıklı etkileşim vardır. Davranışlara ilişkin tanımlamalar/kimliklemeler, alt ve üst düzeyde yapılabilir. Örneğin "odanın ışığını yakmak" alt düzeyde, "odayı aydınlatmak" ise üst düzeyde eylem kimlikleridir (Şekil 1).

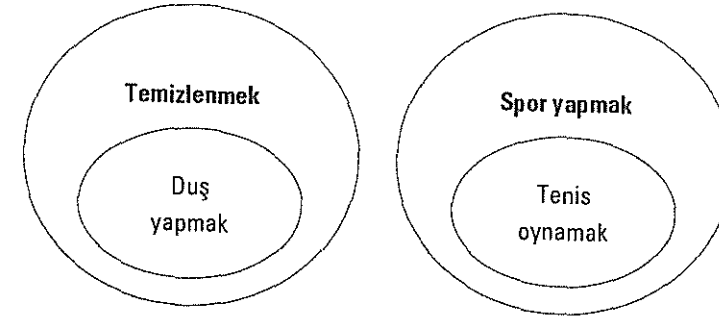
Alt kimlikleme	Üst kimlikleme
"Duş yapıyorum"	"Temizleniyorum"
"Tenis oynuyorum"	"Spor yapıyorum"
"Güneşleniyorum"	"Dinleniyorum"
"Ödev yapıyorum"	"Kendimi eğitiyorum"
"Yerleri süpürüyorum"	"Temizlik yapıyorum"

Şekil 1

Herşeyden önce eylem kimlikleme kuramında eylemlerin, aktörleri tarafından kimliklenmesinin ve tanımlanmasının söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Ancak kuram, eylemleri ve göstergelerini tartışmak konusundaki esinleyici katkısından ötürü burada baş-

ka bir çerçevede kullanılacaktır. Şimdi, alt ve üst düzeyde eylem kimlikleme meselesini farklı bir biçimde okumaya çalışalım. Yukarıda (Şekil 1) verilen örnekleri gösterebilimsel bir ilişki düzeni içinde inceleyecek olursak, sol sütundaki eylemin sağ sütundaki daha geniş tanımının paradigmatik bir uzantısı olduğunu düşünebiliriz. Yani temizlenme eylemini içine alan küme, duş yapmayı kapsar, hem de metonimik bir şekilde kapsar. Duş yapmak, temizlenmenin bir çeşididir ve bir anlamda göstereni olarak da kabul edilebilir. Burada, duş yapmanın temizlenmenin bir göstergesi olarak ele alınması, eyleme yüklenen anlamın başka tek bir eylemle sınırlı olduğu izlenimini yaratmamalıdır. Kuşkusuz, duş yapmak sadece temizlenmek amacıyla değil, örneğin rahatlamak, güne güzel bir başlangıç yapmak, annenin sözünü dinlemiş olmak gibi çok farklı anlamlar da taşıyabilir. Bunlardan her biri, duş yapmak ile, gösteren-gösterilen ilişkisi içinde ayrı ayrı değerlendirilebilir.

Görsel olarak ifade edecek olursak:

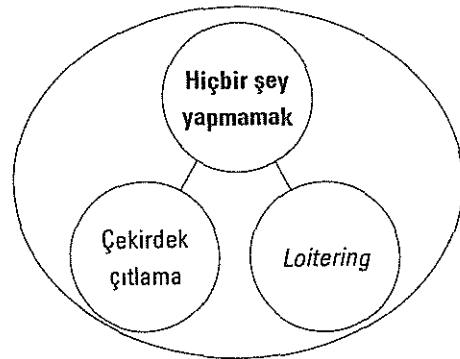


Şekil 2

Hiçbirşey yapmama kategorisine geri dönecek olursak, hiçbir şey yapmamak, ancak hiçbir şey yapmamakla en iyi şekilde temsil edilebilir. "Gerçek" hiçbir şey yapmama durumunda karşımıza çıkacak küme, içi kendiyile -kendi boşluğuyla- dolu boş bir küme olacaktır. Çünkü "hiçbir şey yapmamak" kümesi, herhangi bir eylemle doldurulmaya veya ilişkilendirilmeye çalışıldığı bir durumda "hiçbir şey yapmamak" kümesi olmaktan çıkacaktır. Hiçbir şey yapmamanın önceki eylemler gibi paradigmatik ve "parazitset" bir gös-

tergesini bulmak pek mümkün değildir. Bu yüzden hiçbir şey yapmamak, zorunlu olarak ve aslında gösterge kavramının doğasına daha uygun bir şekilde, kendinden başka olan bir şeyle temsil edilir: **Bir şey yapmakla...** Bu anlayışa uygun olarak, Şekil 3'te hiçbir şey yapmamayı gösteren "bir şey yapma" eylemleri olarak çekirdek çıtlama ve *loitering*, hiçbir şey yapmamak kümesinin içinde değil, bu kümeyle bağlantılı olarak kümenin dışında gösterilmiştir. Bu kavramsal çerçeve içinde hiçbir şey yapmamak, hiçbir şey yapmamak kümesine ait olmayan dışsal bir şeyle temsil edilmek durumundadır.

Hiçbir şey yapmamanın bir şey yapmakla temsil edilmesi, metaforik biçimde "anti-gösterge" olarak adlandırılabilir: Gösterdiği şeyi, gösterdiği şeyin karşıtını ortaya koyarak temsil etme. "Anti-gösterge" kavramı, *loitering* ve çekirdek çıtlama eylemleri çerçevesinde bir başka düzeyde de işlemektedir. İronik olarak, çekirdek çıtlama (aktif eylem) hiçbir şey yapmamaya (pasif eylem) işaret etmektedir. "Anti" terimi, çekirdek çıtlama eyleminin gösterge olmadığı anlamına gelmez. Hatta simgesel düzeyde daha üst bir bağlantı kurmak gerektiğinden, gösterge daha üst düzeyde bir gösterge haline gelir. Yani, gösterenle gösterilen arasındaki mesafe artmış ve ilişki daha gelişkin kılınmış olur. Gösterge kavramını kendinden başka bir şeye işaret eden bir örtü, perde veya bir yüzey olarak tanımlarsak, burada karşıtı üzerinden işleyen ve aslında tersi yoluyla düzünü tarif eden bir mekanizmadan bahsetmiş oluruz.



Şekil 3

Şekil 3'te göstermeye çalıştığımız gibi, *loitering* ve çekirdek çıtlama, hiçbir şey yapmamayla ilişkilendirilmiş iki farklı eylemdir. Görsel olarak bu iki eylemin birbirine eşit mesafede ve eşit ağırlıkta temsil edilmiş olmaları, onları niteliksel olarak eşit veya aynı kılmaz. Aksine, daha önce de değindiğimiz gibi, bu iki eylem, karşılaştırması zor, farklı sosyal ve kültürel bağlamlardan doğmuşlardır.

Sonsöz

Hiçbir şey, bir boşluğun tarifidir. Bu yazının amacı, kültürel davranış biçimleri olan çekirdek çıtlama ve *loitering*'in bu boşluğu kaplayarak nasıl görünür ve temsil edilebilir kıldıklarını tartışmaktır. Daha önce de tanımladığımız gibi, gösterge bir anlam yüzeyidir, bir arayüzdür. Bir zihinsel veya felsefi kategori olan "hiçbir şey" yapmama durumu iki farklı arayüz oluşturan bu eylemler tarafından farklı şekillerde temsil edilir ve hatta bazen de hayata geçirilerek görünür kılır.

Sadece eylemsel düzeyde baktığımızda *loiter* eden kişi ile çekirdek çıtlayan kişi arasında çok temel bir fark görürüz. *Loiter* eden kişi hakikaten amaçsızlığını sergileyen pasif bir durumdayken, çekirdek çıtlayan kişi bunu kamufle eden aktif bir durum içindedir. Bizi bu karşılaştırmayı yapmaya yönelten, her ikisi de hiçbir şey yapmamanın göstergesi olarak nitelendirilebilecek olan bu iki eylem arasındaki karşıtlığın çekiciliğidir.

Bu karşıtlığın ve çekiciliğinin kökeni, aslında iki eylemi kapsayan farklı sosyal, kültürel ve felsefi bağlamların ait olduğu daha büyük çerçevelerin tarihsel karşıtlığına ve çekiciliğine dayanır; Doğu'nun ve Batı'nın... *The Book of Nothing* (2000) kitabında Barrow'un değindiği gibi Batı, görünen olguları açıklamak için mantık ve analitik felsefeye dayanırken, Hiç/bir şey (*Nothing*) kavramına açıklamalarda hiçbir rol vermemiştir. Hatta mantık ve felsefe sisteminin bizzat kendisini, "Hiç/bir şey"i de resmin bir parçası olarak gören bir anlayışın gelişimini engelleyecek şekilde yapılandırmıştır. Bu yapının tersine, Doğu felsefeleri sadece olumsuz çağrışımlara yol

açmayan ve kolay kavranan, "Bir şey-olarak-Hiç/bir şey" (*Nothing-as-something*) fikrini sade bir biçimde ortaya koyan ve kabul eden bir düşünce geleneğine sahiptir.

Hiç/bir şey kavramına ilişkin olarak ayrılan Doğu ve Batı dünyaları hiçbir şey yapmamaya da farklı değerler yüklemekte ve iki kültürde hiçbir şey yapmamak farklı biçimlerde tezahür etmektedir. Çekirdek cıtlamayla *loitering* eylemleri arasında bu yazıda ortaya konan farklar, hiçbir şey yapmamanın farklı kültürel bağlamlara göre nasıl değişebileceğine ilişkin ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarının izini sürerek düğümü çözmek ve hiçbirşey yapmamanın göstergeleriyle birlikte Doğu ve Batının göstergelerini etkileşimsel bir biçimde ayrıca incelemek, bir başka yazının konusudur.

Kaynakça

- Barrow, J. (2000). *The Book of Nothing*. London: Jonathan Cape.
- Barthes, R. (1990). "Günümüzde Söylen." *Çağdaş Söylenler*. Çev. T. Yücel. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Barthes, R. (1993). "Nesnenin Anlambilimi." *Göstergebilimsel Serüven* içinde. Çev. M. Rifat ve S. Rifat. İstanbul: YKY.
- Beck, U. (1999). *Siyasallığın İcadı*. Çev. N. Ülner. İstanbul: İletişim.
- Okyanus Türkçe Sözlük* (1971). Ed. P. Tuğlacı. İstanbul: Pars Yayınevi.
- Oxford Advanced Learner Dictionary of Current English* (1995). Ed. J. Crowther. Oxford: Oxford University Press.
- Oxford Ansiklopedik İngilizce-Türkçe Sözlük* (1990). İstanbul: Sabah.
- Smith, J. (2002). "The Mall in Motion: A Narrative Stroll Through the Obstacle Course". http://proxy.arts.uci.edu/~nideffer/_SPEED_/1.3/product/smith/smith.html
- Vallacher, R. R. ve Wegner, D. M. (1985). *A Theory of Action Identification*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Modern Ahlakın Krizi ve Sonrası

Özet

Üzerinde yoğun tartışmalar yapıldığı modernlik, çelişik doğası itibarıyla çözümlenmesi güç bir olgudur. Modernliğin özgürleşmeci ve baskı altına alıcı iki zıt yapıya sahip olması ve temelde bu iki bileşenli yapının birbirlerini nasıl etkiledikleri konusunda farklı teoriler dolaşmaktadır. Bu çalışmada, modernliğin bu farklı bileşenlerinin aşılabilirliğine, başka bir ifadeyle bu iki yapının çetrefil ve birbirinin üstesinden gelemeyen çabuk ve karmaşık bir süreçte yol açtığına dikkat çekiliyor. Bu durum aynı zamanda modern ahlakın krizini de açığa çıkarmaktadır. Bir yandan yönetici iktidarın baskı pratikleriyle şekillenen kamusal ahlak, öte yandan piyasa ahlakının araçsalcı aklının hakim normları, bu aklın ve normlarının eleştirisine imkan veren eleştirel bir söylem aynı kriz sürecinin bileşenleridir. Bu halyle modern ahlakın krizi de aşılabilir bir süreçlik olarak belirmektedir. Modernliğin karmaşık yapısı ya da müphemliği, insan öznesinin müphemliğine de dikkat çeker, ve insan benliğinin, insanın ahlaki itkilerindeki karmaşık rolüne vurgu yapar. Modern ahlakın krizi sürecinde gündelik yaşamda insanların olaylar ve olgular karşısında aldığı tavır, hakikat temelli ideolojilerin tutarlı etik kodlarını boş çıkarmakta ve hakikati insanın ahlaki benliği ve tecrübesi üzerinden yeniden sorgulamaya yol açmaktadır.

Crisis of the Modern Ethics and the Aftermath

Abstract

Modernity, over which there has been intense controversy, is a difficult phenomenon to analyze as for its contradictory nature. Different theories prevail as to the facts that modernity has two opposite structures such as liberation and suppression, and how these two-component structures interact. This study dwells upon the impossibility of these different components of modernity, in other words, these two structures lead to a conflicting and complicated process where one cannot overcome the other, which also discloses the crisis the modern ethics goes through. The public ethics formed with the oppressions imposed by the governing power on one hand, and prevailing norms of the pragmatist mentality of the market ethics and the critical discourse that allows for criticizing this mentality and norms on the other hand, are the components of the same crisis process. Thus, crisis of modern ethics appears to be an impassable continuity. Complicated structure or ambivalence of modernity draws the attention to the ambivalence of human subject, and emphasizes the complex role of human being in his/her the ethical drives. The attitude taken by the human beings in daily life in the crisis of modern ethics against the events and facts invalidates the consistent ethic codes of truth-based ideologies, and paves the way to re-investigation of the truth over ethical self and experience of the human being.

Derya Erdem
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler
Enstitüsü

Modern Ahlakın Krizi ve Sonrası

1 Öneri ve eleştirileri için Halil Nalçaoğlu ve Ayşe İnal'a teşekkür ederim.

2 Çalışmada "ahlak" kavramı yer yer "etik" kavramıyla özdeşlik içinde kullanılmakla birlikte, etik daha çok modern yasa koyucunun tutarlı davranış normları, ya da başka bir ifadeyle *form* olarak, ahlak ise, son dönem postmodern tartışmalar içinde ifade edildiği biçimiyle, *form* yerine bireyin kendi tecrübesi ve seçimine dayalı bir yaşam (*life*) biçimi olarak ve daha çok özgürleşme söyleminin tercih ettiği bir terim olarak kullanıldı.

Modern Ahlakın Krizi ve Sonrası

Son yıllarda sıkça yapılmaya başlanan modernliğin eleştirisi, kaçınılmaz olarak modern ahlak eleştirilerini de beraberinde getirmektedir. Bunlar elbette birbirinden yalıtılmış olarak değil, birlikte ele alınmaktadır: Modernliğin eleştirisi modern ahlakın da eleştirisi bir bakıma. Bu aynı zamanda modernizm içinde kurgulanan tüm modernleşme süreçleri ve modernite olarak tanımlanan durumların bir etik ya da ahlaki ilişkiler içinde anlaşılması anlamına gelir.

Ahlak üzerine yapılan tartışmalarda, birey bazında "ben kimim-ne yapmalıyım" ve toplum bazında "biz kimiz-ne yapmalıyız" yönündeki sorgulamalar, geçmişin de yeniden sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Modernitenin göç, şiddet, savaş, yoksulluk, kirlilik, doğanın bozulması, hastalık gibi küresel sorunlarının bir risk toplumu meydana getirmesi, "etik krizi" olarak da adlandırılan modern çağın kuramcılarının ve muhaliflerinin yerlerinden kaldırılarak, bunlarla haklılaştırma-eleştirme yoluyla kıyasıya bir hesaplaşma içine girilmesine neden olmuştur. Kant, Descartes, Spinoza, Weber, Marx, Mandaville, Hume, Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger, Scheler, Hartmann vb. düşünürlerin tarih, toplum ve felsefeyle ilgili bütün düşünceleri etik tartışmaların merkezine çekilmekte, kaos/bunalım/belirsizlik gibi bir dönemde yeniden değerlendirilmekte ve modern benlik anlayışını kuran felsefi söylemlere karşı yeni bir "ahlaki benlik" tartışmalarının da temelleri atılmakta-

dır. Kısacası adının konulmasında bir hayli sıkıntı çekilen "buradaki ve şimdiki" dönem ya da "geçiş dönemi -ya da neye geçiş dönemi" nin tartışmaları, Keyman'ın ifadesiyle,

modernitenin teknolojik ve ekonomik gelişme kadar kıyımları ve vahşet manzaralarını da içeren bir rejim bir davranış biçimi olduğunun kabul edilmesi ve bu rejimin radikal bir 'içsel eleştiri' sürecine sokulması ve böylece kayıtsızlığa karşı bir etik anlayışı yaratma, ve etiği benliğin hem kendisiyle hem de Ötekiyle ilişkisinin kurucu ögesi yapmak çabasına girişmek... (133)

olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışma temelde "ahlaka, ona hiç inanmadığımız ya da en az inandığımız zaman ihtiyaç duyuyoruz" savına dayanıyor. Bu görüşü iki boyutta tartışmak istiyorum. İlk olarak, modernliğin ikiyüzünün/çelişkilerinin/paradoksalıklarının tartışmasına yer vererek, modern ahlakı, Dorian Gray'ın aynadaki "güzel" yüzüyle, portredeki "çirkin" yüzünün, ya da aynadaki çirkin yüzüyle, portredeki güzel yüzünün biraradalıklarından doğan bir *sonun sürekliliği* olarak ele alıyorum.⁴ Bu aynı zamanda modern ahlakın krizinin süregelen olduğuna da işaret etmektedir. Bu durum, gerçekte insanı ahlak konusunda karamsarlığa ve umutsuzluğa iterek belki de günümüzdeki değerler karmaşasının da işaret ettiği gibi içinden çıkılmasının zor olduğu bir duruma, hatta ahlaki benliğe olan inançsızlığa, yani ahlaktan can sıkıcı bir terim olarak vazgeçişe, ve kendini egemen olan değerlere, yani kendi değerlerini aramaktansa, zaten mevcut olan ahlaki normlara ve değerlere teslim etmeye yöneltebi-

3 Böyle bir hayatta, doğa yasalarının bilgisinden veya teknik becerilerden daha çok, ahlaki bilgi ve becerilere ihtiyaç duyduğumuzu belirten Bauman, bu bilgi ve becerileri nereden edineceğimizi bilmediğimizi, bu bilgi ve beceriler eğer bize sunulursa, onlara güvenip güvenemeyeceğimizden pek emin olmadığımızı söyler ve Hans Jonas'ın sözlerine katılır: "Bilgelige, ona en az inandığımız zaman ihtiyaç duyuyoruz" (Bauman, 1998: 28). Biz de bu savdan esinlenerek, ahlakın da, modernitenin yaratma-yıkma paradoksallığına dayanarak, yıkıldığı an, yeniden yaratılmasına ihtiyaç duyulduğunu ileri sürüyoruz.

4 Modernliğin doğasına ilişkin bu analogiyi biraz açalım: Dorian, hayatı boyunca yaptığı kötülüklerle, ve üstelik yaşının bir hayli ilerlemesine rağmen aynaya her baktığında kusursuz denecek kadar "güzel" ve "genç" bir yüzle karşılaşmakta, hiç yaşlanmıyor gibi görünmektedir. Bu durumdan giderek rahatsız olan Dorian, bir gece, gençliğinde yaptırdığı ve

daha sonra üzerine bir örtü atarak lavan arasına kaldırdığı portresine, resmi yapan ve Dorian'ın güzel yüzüne büyük bir hayranlık besleyen ressam arkadaşıyla birlikte bakmaya karar verir. Portrenin olduğu köhne odaya girdiklerinde, Dorian tedirginlikle portreye yaklaşıp ve üzerindeki örtüyü kaldırır. Portresine bakar ve dehşet içinde kalır. Portredeki yüz, korkunç derecede "çirkin" ve "yaşlı"dır. Aynı dehşetli ressam da yaşar: "Ressam, odanın loşluğunda, tablodan kendisine sırtlan o korkunç yüzü görünce bir çığlık attı. Bu yüzdeki bakışta öyle bir şey vardı ki, içini bir iğrenme, bir tiksinti burudü. Olur şey değil! Dorian Gray'ın yüzüydü ona bakan. Nasıl bir korkunçluksa bu, hayranlık uyandıran o güzelliği daha bütün bütün bozmamıştı" (Wilde, 1991: 240). Portredeki bu çirkin yüzünü görmeye dayanamayan Dorian, ressamı bıçaklayarak öldürür. Başka bir gece, yine, daha da kötü bir hal almış olan bu dayanılmaz derecedeki korkunç portresine bakan Dorian, bu kez de elindeki bıçağı portreye saplar. Dorian, bıçağı portreye sapladığı an, portredeki yüz şaşılacak ve hayran kalınacak kadar güzelleşip gençleşirken, kendisi kırıksıklık içinde korkunç bir yüzle portresinin başında yığılıp kalır.

Öte yandan aynı durum, yani modernliğin paradoksal yapısının süreğenliği, kolaycı bir tavırla egemen ahlaki normlara teslim olmak yerine, bu normlardan çıkış için insanın kendisini sorgulamasına yol açabilecek daha özgürlükçü bir tercih yaratabileceğine de işaret eder. Zaten bunun aksini iddia etmek, bu yazının temel argümanlarından biri olan modernliğin çelişik doğasını ve bunun aşılma-zahlığını da inkar etmek olurdu.

Çalışmada, Wallerstein (1998) ve Wagner'in (1996) "iki ayrı modernlik" kavramsallaştırmalarından hareketle, modernliğin çelişkilerinin ve bu çelişkileri aşma çabasının, ahlaki ele almanın temelde *evrensel* ve *zora* dayalı modern yollarını belirlediğini ve modern ahlakın krizinin süreğenliğini açığa çıkardığını savunacağım. Burada, Ross Poole (1993) ve Zygmunt Bauman'ın (1997; 1998; 2003) görüşlerinden hareketle, bir yandan modernliğin baskıcı görünümünün ya da disiplini altına alıcı söyleminin evrensel, zora dayalı, etik kodlar oluşturduğu, bu kodların da felsefi temellerini modern kuramcılardan aldığı tartışmalarına yer verirken, bir yandan da modern dünyadaki egemen piyasa ahlakının bireye yansımalarını irdeliyorum. Bu bölüm, özellikle de modern ahlakın evrensel ve zora dayalı kurallar bütünü olarak sunulduğu tartışmaları, "ahlak" teriminin ilk duyulduğu an insanda nasıl olup da can sıkıcı bir ruh hali yarattığının açıklanmasına yardımcı olabilir.⁵ Piyasa ahlakının egemen değerlerinin irdelenmesi ise, ahlaka artık neredeyse hiç inanmadığımız yöndeki savı destekleyecek bir tartışma olarak okunabilir. Modern ahlakın bir yüzünün ise nihilizme dönük olduğu varsayımıyla, Vattimo'dan (1999) yararlanarak bir nihilizm savunması ve eleştirilerinin değerlendirilmesine yer vereceğim. Çalışmada bu bağlamda ele aldığım düşünürler ise, Nietzsche ve Heidegger'dir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, modernliğin diğer görünümü olan özgürleşme söylemi içinden yapılan ahlaki ile ilgili tartışmalara yer veriyorum. Modernliğin müphemliği kadar bireyin ahlaki itkilerinin de müphemliğine vurgu yapılan bu tartışmalarda yeni bir "ahlaki benlik" kavrayışının hakikat temelli ideolojilerin tutarlı etik kodlarının dışında, insanın kendi yaşam deneyimleri ve tercih-

leri içinden sorgulandığına dikkat çekerek, postmodern ahlaki benlik kavrayışının bir açılımı olarak günümüzde sıkça dile getirilen "sorumluluk" kavramıyla ilgili görüşlere yer veriyorum. Bu bölümdeki tartışmalar ise, ahlaka hiç inanmadığımız kadar, ondan vazgeçemediğimize de işaret etmektedir ve dolayısıyla ahlak olgusunun sosyal bilimlerdeki tartışmaların merkezinde yer almaya devam edeceği vurgulanmaktadır.

1. İki Ayrı Modernlik ya da Ahlaki Krizin Temelleri

Modernliğin çelişkileri ve bu çelişkilerin de yol açtığı yeni çelişkilerin çıkmaz sokaklarında bir yönün bulunması yolundaki çabalar, modernliğin temelde *iki bileşenli* bir yapıya sahip olduğu gibi gerçekte belki de başından beri bilinen ama, yapılan son çalışmalarda ancak kuramsal temellerini bulan bir zemine oturmuştur. Örneğin Wallerstein'a göre bu iki bileşen, iki ayrı modernliktir: *teknoloji modernliği* ve *özgürleşme modernliği* (123-128). Teknoloji modernliği ileriye dönük, ilerlemenin ve sürekli buluşların farazi sonsuzluğuna ilişkin kavramsal bir çerçeveye oturtulan, oldukça *maddi*, hızla eskiyen bir modernliktir. Özgürleşme modernliği ise, muhalif, ileri dönük olmaktan ziyade militan, maddi olmaktan çok ideolojiktir. Bu anlamda modern olmak, *ortaçağın* dar fikirliliğinin, dogmatizminin, kısacası ortaçağın karşıtı olmayı ifade etmektedir.⁶ Özgürleşme modernliği kötünün ve bilgisizliğin güçlerine karşı *insan özgürlüğünün* farazi zaferidir. Teknoloji modernliğinde olduğu gibi insanlığın doğaya karşı zaferi değil, daha çok insanlığın kendine karşı ya da ayrıcalıklılara karşı zaferidir. Sınırsız zenginliğin modernliği değil, özgürleşmenin, gerçek demokrasinin, (aristokrasinin ya da en seçkinlerin yönetimi karşısında halkın yönetimi), insan başarısının modernliğidir. Kısa ömürlü değil ebedi bir modernliktir (Wallerstein, 1998: 124). Wallerstein'a göre bu iki modernlik, iki söylem, iki arayış birbirinden oldukça farklı, hatta zıttı; ancak bunlar tarihsel olarak derin biçimde birbirlerine sarmalanmışlardır:

...öyle ki bu karışma büyük bir kafa karışıklığı, belirsiz sonuçlar ve derin hayal kırıklıkları yaratmıştır. Bu ortak yaşamlı çift, modern dünya düzenimizin, yani tarihsel kapitalizm sisteminin temel kültürel çelişkisini biçimlendirdi. Ve kurumsal olduğu kadar ahlaki bir kri-

5 Ahlaklı olmaya çağırın gündelik uyanlara ya da aynı işlevsellikteki atasözlerine, deyişlere vs. günümüzde özellikle gençlerin agresif karşı çıkışları, ya da bu tür uyanların genel olarak çoğu insanda bir an için çok can sıkıcı bir ruh hali yaratması, gerçekte modernliğin neredeyse kural haline gelmiş toplumdaki başat ahlaki değerlerine refleksif bir tepki/direniş olarak okunabilir.

6 Wallerstein özgürleşme modernliğine düşünürlerden ve özgürlük yolundaki mücadelelerden örnekler verir: Ruhban sınıfını kast ederek, "Hainleri Ezin!" (Ecrasez l'infâme!) diye bağırın Voltaire'dir. *Paradise Lost*'da fiilen şeytanı öven Milton'dır. İngiliz, Amerikan, Fransız, Rus ve Çin devrimleri, ABD'de kilise ile devletin ayrılmasına ilişkin doktrin, ABD Anayasa'sının ilk on değişikliği, Köleliğin Kaldırılması Bildirgesi (1 Ocak 1863) vb. gibi örnekler de özgürleşme modernliği içinden okunmaktadır (124).

ze de götüren bu çelişki hiçbir zaman bugün olduğu kadar keskin olmadı (124-125).

Wallerstein, 1500 ile 1800 arasındaki iki modernliğin -karşıt düşmanlarının dogmatizm olması nedeniyle- beraber gibi göründüklerini, 1789-1968 döneminde bunların örtülü bir çatışma içinde olduklarını; ancak liberal ideolojinin bu çatışmayı iki modernlik özdeşmiş gibi davranma yolundaki başarılı girişimiyle kontrol altında tuttuğunu belirttikten sonra, 1968'den bu yana bu maskenin düştüğünü, iki modernliğin açık bir mücadeleye girdiklerini vurgular: "dolayısıyla bugün ve gelecek kırk-elli yıl boyunca dünya sistemi kendini şiddetli bir ahlaki ve kurumsal kriz içinde bulacaktır" (138).

Modernliğin uzlaşmaz, birbiriyle çatışan iki yönünü ele alan düşünürlerden biri de Peter Wagner'dir. Wagner, modernliği Wallerstein'in iki ayrı modernlik savına benzer şekilde, ancak farklı bir kavramsallaştırma içinde ele alır. Wagner'in, "iki modernlik portresi" kavramsallaştırması içinde biri *özgürleşme söylemi*, diğeri *disiplin altına alma söylemi* olarak birbirine karşıt iki anlatı tanımlanır: "Özgürleşme söylemi, bilimsel devrim dönemi boyunca bilimsel uğraşılarda özerklik arayışına, siyasal devrimlerdeki kendi kaderini tayin talebine -bunun modelleri Amerikan ve Fransız devrimleriydi- ve iktisadi faaliyetlerin mutlakiyetçi bir devletin denetim ve düzenlemelerinden bağımsızlaşmasına kadar uzanır" (24). Wagner, bu liberal özgürleşme söyleminin 19. yüzyılda özellikle Marx'la başlayan bir eleştiriye konu olduğunu belirtir. Bu eleştirilerin altında yatan bir neden modernliğin ikinci görünümü, yani disiplin altına alma portresidir. Özgürleşmenin gerçekte asla liberal düşüncelerde sunulduğu şekliyle ortaya çıkmadığı doğrultusundaki gözlem disiplin altına alma söyleminin başlangıç noktasını oluşturmuştur (26). Wallerstein, bu durumu şöyle açıklar: "Liberaller teknoloji modernliğine tamamen teslim olmuşlardı, ancak özgürleşme modernliğinden mideleri hayli bulanıyordu. Onlara göre teknisyenler için özgürleşme muhteşem bir fikirdi, oysa sıradan insanlar için özgürleşme tehlike arz etmekteydi" (128).

Wagner'e göre, 20. yüzyılın modernlik tecrübesi, disiplin altına alınması portresini, bireylerin tabi kılınması ve disiplin altına alınması üzerinde odaklaşan tamamen yeni bir modernlik anlatısıyla yani faşizmle değiştirme eğilimine girmiştir. Bilgi ve iktidarın koalisyonu altındaki böyle bir dönem, aynı zamanda direniş ya da itaat sorusunun da pek geçerli bir soru olmadığına işaret eder (28-29). Bununla birlikte Wagner, son kırk yıl boyunca çoğulluğun ve farklılığın bariz bir şekilde yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte araçsallık ve tek boyutluluk imgelerinin cazibelerini yitirdiklerini, özgürleşme söyleminin de kendi içinde yeniden sorgulanmaya başladığını belirtir (29). Liberallerin sürekli yenilenen teknolojiyle piyasa ve bir bütün olarak toplumsal pratikleri etkiledikleri düşünüldüğünde, teknoloji modernliği olarak açıklananın gerçekte Wagner'in disiplin altına alma söylemini içselleştirdiğini, ya da teknoloji modernliğinin bir tür disiplin altına alma söylemi olduğunu, bunların birbirine denk düştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu süreçte bu farklı modernlikler nasıl değerlendirilebilir? Bunların kalıcılığının ya da çatışmalarının sürekliliğinin belirtilerinin olup olmadığı günümüzde tartışılan ve yanıt aranan önemli sorulardır. Wallerstein, özgürleşme modernliği ile teknoloji modernliğinin günümüzdeki ve gelecekteki çatışmasına dair iki önemli ipucu olduğunu belirtir. Bunlardan biri "yeni bilim" yani karmaşalık bilimidir (138). Bu bilimle Newtoncu bilimin evrenselliğine meydan okunmakta, yaklaşık beş yüz yıldır bilimin tek mümkün izahı olma iddiasındaki bu Baconcu-Descartesçı-Newtoncu bilimin yasalarının, gerçeğin sınırlı özel bir durumunun yasaları olduğu, gerçeği bilimsel olarak anlamak için referans çatımızın ve çözümleme çatımızın büyük ölçüde genişletilmesi gerektiği savunulmaktadır. Yeni bilim bu haliyle 19. yüzyıldaki liberal ideolojinin zaferiyle evrensel gerçek olarak kutsanır hale gelen Newtoncu bilim hakkında ya da teknoloji modernliği hakkında temel sorular ortaya koymaktadır (138-139). Wallerstein'in belirttiği diğer kültürel işaret ise, beşeri ve sosyal bilimlerdeki postmodernizm hareketidir. Postmodernizm, *modern-sonrası* değildir; "özgürleşme modernliği lehine teknoloji modernliğini reddetme tarzıdır" (139). "Postmodernizm"

7

Wallerstein, "günümüzde bu nedenle yeni moda kaos, çatalanmalar, bulanık mantık, fraktaller ve en temel olarak zaman oku sözcüklerini duymaktayız. Doğal dünya ve onun tüm fenomenleri tarihselleştirilmiş oldular. Yeni bilim kesin olarak çizgisel değildir. Oysa teknoloji modernliği, çizgisellik sütunu üzerine kurulmuştur" demektedir (138-139).

gibi dilsel bir biçimin kullanılması, postmodernistlerin, liberal ideolojinin söylem üzerindeki dilsel etkilerini kırabilme çabasıdır (139).

Açıklayıcı bir kavram olarak postmodernizm karışıktır. Kehanetçi bir doktrin olarak postmodernizm kuşkusuz hayli öngörülüdür. Çünkü gerçekten de bir başka tarihsel sisteme doğru ilerliyoruz. Modern dünya sistemi sona yaklaşıyor. Ancak yeni bir toplumsal düzen şeklinde ortaya çıkmasını umabiliyoruz için, en azından bir başka elli yıllık dönemsel krize, yani "kaos"a ihtiyaç duyacaktır (...) Çözümler hiçbir surette aşikâr olmadığından, dünya çapında dev bir çok-taraf-lı tartışmaya girişmeliyiz. Bugünü başka kılıklarda sürdürmeyi arzulayanlar çok güçlüler. Hangi modernliğin sonu? Gelin, bu salte modernliğin sonu ve ilk kez olarak gerçek bir özgürleşme modernliğinin başlangıcı olsun (Wallerstein, 1998: 139).

Çoğu kez "moda söylem" olarak değerlendirilen ve pek çok düşünür tarafından eleştiri oklarına hedef olan postmodern hareket, özgürleşme söylemine bulunduğu katkı nedeniyle kolayca yadsınmamakta ve gündemdeki yerini korumaktadır. Çoğu düşünür, modernliğin içinde bulunduğu krizi, modernlikten postmodernliğe geçiş olarak ele almaktan çok, modernliğin ötesine geçilmemiştir, onun radikalleşmesi evresi yaşanmaktadır (Giddens, 1998: 53); söz konusu gelişmeler, "modernliğin alt edilmesinden çok, modernliğin kendi kendini anlamaya başlaması" gibi görmek daha anlamlıdır (50). *Toplumsal bilginin çifte yorumlama yoluyla dolaşımında*, sistemin yeniden üretimi için gereken koşullara düşünüm-sel olarak uygulanan bilgi, başlangıçta yöneltildiği koşulları yapısal olarak değiştirmektedir (56). Bauman'a göre ise postmodernlik, kendi imkansızlığını kabul eden modernliktir; kendini gözetleyici bir modernliktir (2003: 348).

Modernliğin toplumsal şekillenimini örgütlü modernlik ve örgütlü modernliğe yol açan dönüşümleri modernliğin kapanması olarak betimleyen Wagner ise, postmodernist yazımların modernliğin sonunu ilan ederken gönderme yaptıkları yerin, tam da bu örgütlü modernliğin krizi olduğunu vurgular (42). Batı toplumlarında son kırk yıl boyunca ortaya çıkan kurumsal değişimlerin esaslı bir dö-

nüşüme vardığı ölçüde bunun modernliğin sonu olmaktan çok, -19. yüzyıldaki birincil krizinden sonra- modernliğin ikinci büyük krizi olarak görülmesi gerekir (42). Bu krizin bir sonucu olarak toplumsal gelişmeler farklı bir patikada yol almaya başlamıştır (40).

Burada söz konusu olan 20. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmelere ne ad verildiği yolundaki tartışmalardan çok, konumuz açısından, bu değişimler nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın, modernliğin krizine yapılan vurgudur. Bu yöndeki bütün tartışmalar, özgürleşme söylemi/modernliği içinden yapıldığı sürece, bir direnme pratiği olarak beliren özgürlük nosyonu içindeki açılımlara ve bu yolla da "ben" ve "öteki"nin konumsallıklarını ele alan ahlaki tartışmalara katkıda bulunacaktır. Aslına bakılırsa, teknoloji modernliği, özgürleşme modernliğini disiplin altına almaya ya da iki ayrı modernliğin aporetik durumunu ya da "indirgenemez çifte doğasını" (Wagner, 1996: 28), araçsal akıl yoluyla tek bir taraf lehine çözümlenmeye çalıştıkça, baskıcı modernliğin ve dolayısıyla ahlakının da krizinin açığa çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bu krize giden yollar, ahlaki ele almanın modern yollarının tartışılmasıyla belki daha iyi anlaşılacaktır.

2. Ahlakı Ele Almanın Modern Yolları:

Yönetici İktidar ve Baskı Pratikleri

Liberallerin özgürleşme modernliğine olan antipatileri gerçekte ahlaki sorunu ele almanın modern yollarını da belirlemiştir: "(P)olitik pratikte ahlaki meselelere zora dayalı normatif düzenlemeyle yanıt verilmesi; ve teoride ise felsefi olarak mutlak, evrensel ve temel olanın aranması" (Bauman, 1998: 13). Gerek modern yasa koyucular gerekse modern düşünürler, ahlakın, insan yaşamının "doğal bir özelliği" olmaktan çok, tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olduğunu düşünmüşler; bu nedenle herşeyi kapsayan birleştirici bir etik, -yani, insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü oluşturmaya ve dayatmaya çalışmışlardır (15). Gerçekte, bu yolla dini kurumların ahlaki gözetiminin bıraktığı boşluğu, -genelde çoğu toplumda dini kurumları da elinde tutabilecek ve çoğu kez

de kendi meşruluğunun sürdürülmesinde yardımcı olabilecek bir yapı içinde- modernizmin aktörlerinin gözetimi almıştır.

Toplumsal düzenin sağlanmasında ve özgürlüğün kısıtlanmasında *devlet aygıtı* işlevsel olmuştur. Aydınlanma kuramcıları, toplumsal düzenin sağlanması için devletin zorunluluğunu dile getirmişlerdir. Liberalizm de özünde devlet karşıtı bir doktrin olmak bir yana, teknoloji modernliğini geliştirmek ve özgürleşme söyleminin kontrol edilebilmesi için devleti her zaman öngörmüştür. Liberal ideoloji geliştikçe özgürleşme modernliğini disiplin altına alarak, özgürleşmeyi teknoloji modernliği içinde bir *görüntüye* dönüştürmüştür. *Oy hakkı, refah devleti ve ulusal kimlik* gibi siyasi hedeflerle teknoloji modernliğini bir başka deyişle disiplin altına alma söylemini üretmek ve topluma genel geçer bir yaşam biçimi olarak sunmak daha kolay olmuştur.

Modern toplumsal ve siyasal hayatın gerektirdiği kimlik duygusunu sağlayan cemaat *ulus* olmuş, liberal bireysel *hak* ve biçimsel *adalet* ilkeleri ise ulusal egemenlik ve kendi kaderini tayin hakkı iddialarıyla birleştirilmiştir (Poole, 1993: 128). Ulusal kimlik, modern toplumdaki *aile, kapitalist piyasa ve devlet* yoluyla inşa edilmekte ve ahlakını da bu yollarla biçimlendirmektedir. Ulusal kimliğin dışavurumu olarak beliren ulusçuluk ise, bunlar için birlik ilkesi sağlayarak aynı zamanda bu öğeleri ve kapitalist piyasanın da garantörü olan ve modern aklın yasalarıyla bireylerin ahlaki tutumlarını belirleyen, yurttaşlarını cezalandıran ve gerektiğinde kendi adına ölmelerini isteyen *devletin ahlaki otoritesini* meşrulaştırır. Ulusçuluk, modern dünyada önemli olmuş tek meşruluk ilkesi değildir, ancak en önemlisi olduğu söylenebilir. Modern devletin siyasal biçimi ya da biçimlerinin iktidarlıklarını uygulamada başlıca dayanakları, bir ulusun siyasal dışavurumu olma iddialarıdır (Poole, 1993: 137). Akbar Ahmed, Avrupa modernizminin, dünyanın diğer bölgelerine bıraktığı en kötü miraslardan birinin ulus devlet olduğunu belirtir:

Ulus devlet, tek gövdeli olmasından gelen gücü, merkezileştirme, yolsuzlaştırma ve denetim altına alma eğilimiyle, sınırsız bir kudret ve sınırlı bir hayal gücüne sahip olan güvenlik mekanizmasıyla, başta azınlıklar olmak üzere daha az ayrıcalıklı olan kesimler için çoğu zaman tam bir felaket olmuştur (153).

Liberal ideolojinin 19. yüzyılda ulusçulukla ittifakına karşın, günümüzde küreselleşme sürecine ters düşmesi nedeniyle bu ideolojiyle görünürde bir çatışma içine girdiği söylenebilse de, gerçekte ulus kimliği ve bu kimlik içinde kapitalist ekonominin evrilmeye sürecinde sadece ajanlık rolündeki değişimle devlet ve onun birey üzerindeki otoritesi önemini korumaya devam etmektedir.⁸ Bireye dışardan müdahale boyutunda devlet aygıtı, kendine bağlı kurumlarını, nelerin yapılması ve nelerin yapılmaması gerektiği gibi bir hukuksal rasyonaliteyi ya da hukuksal aklı işleterek devreye sokar. Modern yasa koyucuların eylemselliğinin ardında, modernliğin çeşitli doğasını *evrensellik* temelinde yok etme çabası yatar. Bu çaba pratikte, devletin zor kullanma gücünü meşrulaştıran *temeller* üzerine inşa edilmiştir. Modernliğin yücelttiği insan hakları, çoğulculuk, eşitlik, demokrasi, özgürlük gibi evrensel değerler, yine modernliğin evrensel etik koda dönüşmüş yasalarıyla -yeni değerleriyle- yok edilmiştir. Modern yasa koyucular bu değerlerin ardına sığınarak, bu değerlerin varmış gibi yaşantılanmasına neden olurlar. Bu, gerçekte, ard niyetlerin, içten olmayan tutumların, ikiyüzlülüklerin yeri olan "ahlakın ard alanına" (İnam, 1998: 70) sığınmaktadır.

Modernlik, görünürde ne kadar çok özgürlük vaat ediyorsa, kurma-yıkma paradoksallığı içinde o kadar çok özgürlüğü denetim altına almış, kısıtlamıştır. Modernliğin özgürlük etiği, özgürlüğü engelleyen bir dizi *ödev ve görevi* kapsamaktadır. Hukuki akıl yoluyla çerçevesi çizilen ödev ve görevler, hem örgütsel iş pratiklerinde hem de diğer toplumsal yaşam pratiklerinde disiplin aracı ve buna bağlı olarak "üst" e itaat etmenin aracıdır. Sınırları korumak adına devlette cisimleşen bir *şiddet* eyleminde dahi ödev ve görev ahlak(sızlığı) kendini gösterebilir. Sözelimi Yahudi soykırımının (*Holocaust*) katillerinin doğuştan suçlu, sadist, deli, sosyal yönden habis ya da ahlaksal yönden kusurlu bireyler olduğu yolundaki görüşler doğrulanamamış, bu tarihsel araştırmalarla çürütülmüştür. Katliama ilişkin raporlarda, bunların "normal" insanlar olduğu yolunda görüşler yer almaktadır. *Holocaust*, şiddet yetkisi verilenlerin, bir devlet memuru "görev"ini yerine getirmesi olarak anlaşılabilir (Bauman, 1997).

8

Ancak buna karşılık Ahmed'in ifadesiyle "postmodernizm, merkezlerin ve sistemlerin reddini teşvik ettiğinden, yerel kimliğin gelişmesine yol açtığından, bilgiye erişilmesini sağlayarak, insanlara haklarını istemeyi öğrettiğinden, özgürlük ve eklektisizm düşüncelerini desteklediğinden, devlete meydan okumaktadır" (152).

9

Bu makale yakın dönemde yaşanan Amerika-İrak Savaşı başlamadan çok önce kaleme alınmıştı. Savaş, dünyanın dört bir yanından tepkilere rağmen, Amerika ve İngiltere'nin Irak'a düzenlediği "şok ve dehşet" operasyonu adı altında sürdürüldü ve her zaman olduğu gibi, kazananın ve kaybedenin olmadığı bir düzlemde sona erdi. Ancak bu savaş, eylem biçimiyle modernliğin rasyonel varsayımları üzerindeki kuşkuları daha da artırdı ve bu kuşkular yeni soruları da beraberinde getirdi. Belki de bu savaşla birlikte uygarlık kendisiyle daha çok yüzleşti. Medeniyetin yeni adı "demokratik emperyalizm" olarak kondu ve belki de ilk kez modernlik baskı altına alıcı, yayılcı ve vahşi söylemini kabul etti. Bu konuda akıllara takılan soru şu: Tarihi kan çözüne dönüştüren uygarlığın bu yüzü, yaşam hakkını insanın en temel/ve doğal hakkı olarak iddia etmeye ve demokrasiyi, insan hak ve özgürlüklerini savunmaya/sahiplenmeye hala devam edebilecek midir?

Bu savaş, "şok" ve "dehşet" yaratacağını da baştan vaat etti. Savaş bu yönüyle de akıllarda yeni soru işaretleri bıraktı: Savaş neden "şok" ve "dehşet" kabul eder? Ve bu sorunun sordurduğu yeni sorular: Eleştirel dimağın belki de en uçtaki halesini oluşturan ve yaratıcı/üretken estelliği içinde barındıran "şok" ve "dehşet" duygulanımlarını yaratacağını/yaşatacağını vaat eden/garanti eden savaş, gerçekten garanti edildiği gibi ya da tam da

Devlet memurluğunun onuru, üst otoritenin buyruğunu aynen, kendi inançlarıyla çakıştırmış gibi, dürüstçe uygulama yeteneğindedir. Onur aracılığıyla ahlaksal sorumluluğun yerini disiplin almıştır. Toplumsal ve ahlaksal davranış uygunluğunu kaynağı ve güvencesi olarak örgüt içi kurallar dışında her şeyin meşruluğunu kaldırmak, yani kişisel vicdanın egemenliğini yadsınmak en yüce ahlaksal erdem haline gelmiştir böylece (Bauman, 1997: 42).

Ahlak ve ahlaksızlığın, suçlunun ve suçsuzun, suç ve masumluluğun (!) birbirine karıştığı ve bütün bunların da modern akılcı eylemin, ya da uygarlığın "normallik"leri olarak anlaşılmasına, George Orwell'in aşağıdaki sözleri belki de iyi bir örnektir:

Şu anda ben yazıyorum, yüksek düzeyde uygarlaşmış insanoğulları beni öldürmek için tepemde uçuyorlar. Benim gibi, onların da bana karşı kişisel bir düşmanlığı yok. Hep söylendiği gibi 'görevlerini yapıyorlar' yalnızca. Bunların çoğu, hiç kuşku yok ki, özel yaşamlarında cinayet işlemeyi asla aklından bile geçirmemiş, iyi kalpli, yasalara saygılı insanlardır. Ama öte yandan, içlerinden biri beni paramparça edecek bir bombayı tam yerine isabet ettirmeyi becerirse, bu yüzden uykusu asla eskisinden daha kötü olmayacaktır. Onu suçlu olmaktan kurtaracak kadar güçlü ülkesine hizmet etmektedir çünkü o (aktaran, Bauman, 1997: 4).

Şiddet ve şiddetin belki de en dolaysız biçimde ortaya çıktığı savaş, modernliğin tarihi boyunca vazgeçemediği bir eylem biçimi olmuştur. Özellikle modern güçlü devletlerin sıkça başvurduğu bu eylem biçiminin, sadece vahşet ve kıyım manzaraları yaratmasından öte bir anlamı vardır. Bundan daha büyük vahşet, *düşmanlık, ayrımcılık, ırkçılık* temelindeki bu vahşeti içselleştiren bireylerin "kraldan daha kralcı" bir tutumla, bu vahşeti onayladığını gösteren psikolojik dışavurumlarıdır. Bireyin, devletin şiddet eylemini görev ve ödev ahlakından da öte bir biçimde onaylaması ve kölenin, efendisinin ağzından gönüllü konuşmaya başlaması, modernliğin belki de en büyük başarısıdır. Şiddete gönüllü katılım, küçük yaşlarda başlar: 1991 Körfez Savaşı sırasında Gateshead'deki bir ilkokuldan 11 yaşındaki bir kız öğrencinin, savaşla ilgili duygularını anlattığı şiir, belki de tarihe *baskıcı modernliğin 11 yaş şiiri* olarak geçecektir. Öğrencinin yazdığı şiir, Mıntıka Ordusu'nu etkilemiş ve onaylarıyla 7 Şubat 1991 tarihli Gateshead Post'ta yayınlanmıştır:

*Saddam Hüseyin'dir nefret ettiğimiz adam
Durum hele, neler yapacağız ona
İstilaya çalışıyor, kovalım
"Orada yeri yok" diye bağuralım
Kafasına vura vura yamyassı edelim
Rafadanlığa sığacak hale gelinceye dek
Kollarını bacaklarını bükelim
Yalvarana kadar kanırtalım
Kafasını, kalbini çekip alalım
Aptal herifi paramparça edelim
Oyalım gözlerini, ısırıp tükürelim burnunu
Kellesini tekmeleyelim, parmaklarını koparalım...
(Aktaran Ahmed, 1995: 289).*

Devlet; okul, din, aile, hukuk, siyaset, sendika, medya ve kültür gibi yollarla ideolojisini yayma ve iktidar alanını genişletme eğilimindedir (Althusser, 1994: 33). Toplumda tahakküm yayılmıştır. Foucault'ya göre, iktidar, bir güç ilişkileri çokluğu, bu ilişkilerin içinde yer aldığı karmaşık bir stratejik durum haline gelmiştir. İktidar, tüm bu ilişkilerin her yerde ve her zaman var olan hareketliliğinin genel etkisidir ve dolayısıyla her yerdedir. İktidar odakları olarak görülen devlet aygıtı, yasa ya da başka hegemonya biçimleri ise, iktidarı tanımlayan bu stratejilerin kristalleşerek aldığı biçimlerden başka bir şey değildir (2000: 23)

Piyasa Ahlakının Egemenliği

Tarihsel olarak daha sonra gelen ikinci bir disiplin altına alma teorisi, modern pratiklerin, bireydeki amaçlanmamış öz sınırlanırımına işaret eder. Buna göre, modern pratikler bir kez başlayınca, insanın özerklik yoluyla kendi kendini gerçekleştireceğini belirten burjuva-hümanist vaadi yerine getirmek şöyle dursun, insan varlıkları hem düşüncede hem de gerçeklikte öylesine dönüştürür ki, tam da bir *benliği (self)* gerçekleştirme nosyonu savunulamaz hale gelir (Wagner, 1996: 27).

Bu argüman temellerini, Marx'ın, insanların piyasaya maruz bırakılmalarının bir sonucu olarak ele aldığı *yabancılaşma* ve *fetişleş-tirme* nosyonlarında bulur. Poole bu bağlamda, 18. yüzyıldaki ahlak biliminin temel bir teması üzerinde durmuştur: modern toplumun

garanti ettiği için şok ve dehşet yaratır/yaşatır mı? (Yaşatmış mıdır? Yoksa şok ve dehşet duygulanımlarını, geçici, anlık heyecanların gölgesinde normalize mi etmiştir?) Savaş bu haliyle yaratıcı muhayyilenin varabileceği en verimsiz, en çorak bekasına, kendi çözüne mi işaret eder? (Yani savaşın çözüne hoş (mu) geldik!?) Ve daha aşkın sorular: Düş gücünün sınırlarını kapatan bu çöl, çözüne hakikatini - sözcüğü Orwell'in ifadesiyle savaş barıştı, özgürlük kölelik gibi- doğrulamak için iktidarın sembolik evreni içinde doldurulmayı mu bekler, yoksa çoktan boşaldığı için, zaten apriori "boş" olduğu için hakikatini çözündeki bu çöl yani savaş kendini yoksa mı?

"ticari toplum" olarak -ya da günümüzde kullanılan terimle "piyasa toplumu" olarak nitelendirilmesi. Bu kavram, modern dünyadaki başat ahlak anlayışlarını biçimlendirmiştir (17). Başat ahlak anlayışlarını biçimlendiren piyasa toplumunun nasıl işlediğini bilmek, bu ahlak anlayışlarına nasıl yol açtığı ve bu yolla "modernliğin kendi pratikleri içinde, bu pratikler yoluyla kendi kendisini nasıl iptal ettiği" (Wagner, 1996: 27), bir ahlak nosyonunu da nasıl geçersiz kıldığı hakkında bilgi verecektir. Ticari toplumun üç karakteristiği, toplumsal işbölümü, özel mülkiyet ve sözleşmeye dair yasal bir çerçeve, özçıkara dayalı davranışa yönelik bireysel bir eğilim olarak belirmektedir (Poole, 1993: 16). Bu koşullar 16. ve 17. yüzyılda doğmamıştır; bu koşulların öğeleri hemen tüm toplumlarda mevcuttur. Ancak modern dünya, bu öğeleri toplumsal hayatın merkezi ve yaygın özellikleri haline getirmiştir (16-17). Bir toplumsal sistem olarak kapitalizmin işleyişine de baktığımızda şu üç süreci görüyoruz: Sürekli bir sermaye üretimiyle her şeyin metalaştırılması, kazanç için sürekli bir mücadele ve Akılcılık ve Akılcılaştırma (Wallerstein, 1992). Üretim ilişkilerinin yeniden üretimin büyük bir bölümü ise, devlet iktidarının devlet aygıtlarında, bir yandan devletin ideolojik aygıtlarında, diğer yandan Devletin (Baskı) aygıtında uygulanmasıyla sağlanır (Althusser, 1994: 38).

Piyasada bireyin tüm davranışları, kendi bireysel çıkarlarına hizmet etme amacına yönelmiştir. Akıl, bireyin hazzını mutluluğunu ençoklaştırma yolunda "araç" olarak kullanılmaktadır. Özçıkara peşindeki bireylerin gözünde diğer kişiler, yalnızca onlardan bağımsız olarak varolan amaçlar için birer araç ya da engeldirler. Araçsal anlamdaki akıl piyasa davranışını biçimlendirir. Ancak akıl, başka bir biçimde ve farklı bir işlevle de var olur: Ticari toplumun işleyişlerini kavrama biçiminde ve bunları toplumun üyelerine açıklama işleviyle (Poole, 1993: 23). Hukuki akıl yoluyla piyasanın işleyişi de meşrulaştırılır:

Hukuki akıl, bireylerin kendilerini ve başkalarını hakların ve ödevlerin taşıyıcıları olarak düşünmelerini teşvik eder... Bu akıl kavramı piyasaya uygun hakları ve ödevleri açıklama ve hakılaştırmanın en makul yolunu sağlar (...) Eğer haklardan ve ödevlerden oluşan bir

çerçeve piyasayı desteklemek için zorunluysa, bu kapitalizmi desteklemek için de zorunludur (Poole, 1993: 64).

Kapitalist toplumda bireylerin *yararcı, kayırmacı, çıkarıcı* eğilimleri liberal argümanların ortak iyiyi ya da toplumsal iyiliği yakalama savını geçersiz kılmaktadır. Piyasa, kendi iyiliğine yönelik akla dayalı bir ilgiyi ve diğer kimselerin iyiliği karşısında bir ilgisizliği gerektirir. Adam Smith, kamunun iyiliği adına özçıkara çığnemeye hazır olma durumu gibi bir erdem varsayımına başvurmuştur. Ancak, piyasa toplumu içinde böyle bir güdülenimin olması, tam da piyasanın kendi işleme mantığı içinde geçersizdir: "İşbölümü, kendisine maruz olanların bakış açılarını ve ilgilerini sınırlandırır ve işbölümünün doğal sonuçları olan eşitsizlikler *kıskançlık ve düşmanlık* yaratır. Tüm bunlar kamunun iyiliğine yönelik bir ilginin gelişmesini engeller" (Poole, 1993: 29).

Marx, burjuvazinin her türlü kişisel onur ve saygınlığı değişim değeri içinde erittiğini, insanların uğruna savaştığı tüm özgürlüklerin yerine ilkesiz bir tek özgürlüğü: serbest ticareti koyduğunu belirtir. Bu bağlamda, piyasanın insanların iç yaşamları üzerindeki etkisi önem kazanmaktadır. Berman, bu etkiyi "insanlar, sadece ekonomik soruların değil, metafizik soruların -neyin değerli, neyin onurlu, hatta neyin gerçek olduğu gibi soruların- yanıtlarını bulmak için de fiyat listesine bakmaktadırlar" (1999: 156-157) şeklinde açıklar. Bu haliyle piyasa toplumu her şeyin metayla ölçüldüğü bir *meta-etik* yaratmıştır. Meta-etik, toplumda aile, arkadaşlık, komşuluk, dostluk¹⁰ gibi her türlü insan ilişkilerine yansır. Bu ilişkilerde sorumluluk ve gönüllük, yerini çıkar ve hazza dayalı bir yakınlaşmaya ya da kamusal alanda tanımlanan bir ödev ahlakına bırakır.

Kapitalizmin yaratma-yıkma paradoksallığının itici gücü kâr dürtüsüdür. Bu dürtü kapitalizmin iki önemli değerine dayanır: *Tüketim ve iktidar*. Kapitalizm bir taraftan üretir ve bunları tüketime sunarken, diğer taraftan yeni isteklerin yaratımına dayanır. İsteklerin sürekli yaratımı ve bunların elde edilmesinin sağlanması, hiçbir zaman tam olarak tatmin sağlamayacaktır. Kapitalizmde esas olan

10

Dostluk ilişkisinin tarih boyunca gelişimi ve piyasanın dostluk üzerindeki etkileri konusunda geniş bilgi için bkz. S. M. Lynch (1997).

tüketimdir ve bu edimin gerçekleştirilmesi, sonsuz bir istekler zinciri yaratmaktadır. Bireyin yararı tam olarak hiçbir zaman sağlanmaz. Kapitalist üretimin gerekçesi tam da bu hiçbir zaman doyum sağlamayan, ancak sağlayacağı düşünülerek tüketime yönelen yararçı eğilimdir.

Kapitalizm tarafından geliştirilen şey, insanın doğayı dönüştürme iktidarındır: Bu yeni makineler, emeğin yeni işbirliği biçimlerini ve yeni bilgi türlerini sunmayı içerir; yeni planlama ve eşgüdümleme becerilerini doğurur (Poole, 1993: 55). Yeni teknoloji ve işbirliği biçimlerinin gelişmesi, idareyle uğraşanlar ve işgücünün geri kalamında yer alanlar arasında farklılaşan iktidar ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte giden bir süreçtir. Bu iktidar türü basitçe denetleme ve zorlama kapasiteleri değil, -aynı zamanda- ya da özellikle dönüştürme, büyüme ve yaratma kapasiteleridir (Poole, 1993: 56). İktidar kavramına özel bir önem atfeden Nietzsche, modern dünyada hakikate yönelmiş yararsız akıl biçimine egemen olan şey iktidar istemidir der ve iktidarın, ahlakın meşgul olduğu işle tezathik oluşturduğunu söyler (1998). Modern dünyada özellikle teknolojik aygıtlar ve bunların hızla eskimesi iktidarın gücünün en önemli kanıtıdır.

Araçsal aklın bilişsel ürünü teknolojinin verimlilik arayışı, koordine edilmemiş maksimizasyon dürtülerinde yansız ve bu dürtünün küresel sonucu, dengesizliklerin hacminin ve yoğunluğunun sürekli artmasıdır (Bauman, 1998: 241). Teknoloji, yaşantılarımızın, başımıza gelenlerin, duygularımızın, düşüncelerimizin atmosferini oluştururken (İnam, 1993: 65), küresel düzeyde bir olumsuz etkilenim alanı açmaktadır. Bu etkilenim modern dünyayı bir *risk* ve *tehlikeler* dünyası haline gelmiştir. Nükleer savaş olasılığı, ekolojik yıkım, küresel ekonomik mübadelenin çöküşü ve diğer gizil küresel felaketler herkes için cesaret kırıcı bir tehlike ufku oluşturmaktadır (Giddens, 1998: 122). Bütün bu gelişmeler, üretim ve dağıtım ilişkili olarak bilimsel teknik bilgiye dayanma yoluyla ekonomiyi totalleştirerek ve küreselleştirerek çevresel etki yaratan mahiyette Ulrich Beck'in tanımladığı bir "risk toplumu"nda yaşadığımız anlamına gelir (Sarıbay, 1998: 54). Teknoloji artık sürekli olarak riskler ve

tehlikeler yaratmaktadır. Bu risk ve tehlikeler elbette dünya çapında bir siyasal, kültürel, ekonomik bunalıma yol açmaktadır. Savaşlar, hastalıklar, çevresel kirlenme, yoksulluk ve şiddet bu bunalımın kanıtıdır. Bu bağlamda modernite politik-etik açıdan sorunsallaşmaktadır. Bütün bu gelişmeler, Sarıbay'a göre, modernitenin düşünsel arka planındaki adalet, eşitlik, özgürlük, hak, demokrasi gibi politik kavramlarının etik temelde yeniden tanımlanmasını gerektirir (53).

Yaşanan bu bunalım döneminde bireyin alacağı konum daha da önem kazanır. Artık sık sık dile getirildiği gibi, risk toplumunun bireyi için temel sorular, "yapmam gereken nedir?" ve "nasıl biri olmalıyım?" dır (Sarıbay, 1998: 53-54). Risk toplumunda yeni bir ahlaki benlikten söz etmek o kadar kolay olmasa da, riskin aynı zamanda birey için olup bitenlere duyarsız kalmama, gelişmeleri sorgulama gibi tepkisel duruşuna ve dolayısıyla bireyin kendini de sorgulamasına zemin hazırladığı düşünülebilir.

Modern ahlakın krizi -ya da liberalizmin ahlaki boşluğu- bireyleri değerleri yeniden sorgulamaya ve yeni değerler arayışına götürür. Günümüzde bu değer arayışı, dini değerlerin ya da ulusal kimlik bazında ulusal değerlerin ifade yeri olma niteliğini kazanan dinci ve milliyetçi hareketlerin yükselmesine neden olmuştur. Bununla birlikte farklı arayışlar, yeni açılımlar ya da eskilerin yeniden gözden geçirilmesi de söz konusudur: Postmodern hareket, Marxist sınıf bilinci nosyonunun yeni açılımları, ya da değerler sorgulamasıyla her dönemde tartışılan ve çoğu kez de liberalizmin ahlaki boşluğunda görülmesi nedeniyle eleştiri oklarının hedefi olmaksızın kurtulamayan nihilizm.

3. Bir Nihilizm Savunması ve Eleştirisinin Eleştirisi

Bir de Nietzsche'nin söylemeye cesaret ettiği o sözler! Bir düşünün! Ümidin en büyük kötülük olduğunu söylemesi! Tanrı öldü demesi! Gerçek, onsuz yaşayamayacağımız bir yanıltır demesi! Gerçeğin düşmanı yalanlar değil, inançlardır demesi! Ölümün son iyiliğinin bir daha ölemeyecek olmak demesi! Doktorların, insanların kendi ölümlerini ellerinden almaya hakkı olmadığını söylemesi! Kötü düşünceler! Bu fikirlerin her birinde de Nietzsche'ye itiraz etmişti.

Ama bunlar sahte itirazlardı; kalbinin ta derinliklerinde biliyordu ki Nietzsche haklıydı (Yalom, 1998: 89).

Nietzsche'nin düşüncesi, kendi katilinin sonunu müjdeliler (Foucault'dan aktaran Poole, 1993: 152).

Modern dünyanın yasalarca sınırını çizdiği ahlak çerçevesi, yine kendi piyasa ahlakının yarattığı "tüketim" ve "iktidar" değerleriyle yıkılma eğilimindedir. Bir önceki kuşağın dini reddetmesi ölçüsünde, modern aklın egemen olduğu (araçsal, hukuksal, bilişsel) ahlaki benlik üzerindeki otorite, modernliğin kendi yarattığı değerlerle yıkılma eğilimindedir.

Modern dünyanın yarattığı risk toplumunda "değer" ve "anlam"ların sorunsallaşması, bireyleri *hiççiliğe*, yani nihilizme sürükler. Bunun bir anlamı da, "yaşamın anlamı nedir?" sorusuna verilen yanıtın "hiç!" olmasıdır. Nihilizm, elbette bu kadar kolay bir indirgemecilikle açıklanamaz. Nihilizmin tohumlarını belki Aydınlanma'da bulmak mümkün; ancak felsefi nihilizm tartışması Nietzsche ve Heidegger'le birlikte 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana süregelmektedir. Vattimo'ya (1999) göre, nihilizm hala gelişme halinde olduğu için onun hakkında kesin yargılarda bulunmak imkansızdır. Günümüz dünyası tam da bir değerler karmaşasının, kafa karışıklığının, belirsizliklerin ve kaosun dönemidir. Böyle bir dönemde tam da bu *belirsizlik ve değerler karmaşasının* geniş bir açılımına yer veren nihilizm tartışmasının merkeze çekilmesi olağandır.

Nietzsche, nihilizmi, "içinde insanın merkezden X'e doğru yuvarlandığı durum" olarak tanımlar. Vattimo bu tanımın, Heidegger'in tanımladığı "içinde Varlık'tan hiçbir şeyin kalmadığı süreç" ile aynı olduğunu belirtir: Merkezden X'e doğru yuvarlanmamızı sağlayan şey, Varlık'tan geriye bir şeyin kalmamış olmasıdır. Nihilizm, herşeyden önce Varlık'la ilgilenir (Vattimo, 1999: 74). Heidegger, *Varlık* ile *varlıklar* arasındaki ontolojik bir farklılığın olduğunu öne sürer. Heidegger'in "varlıklar" ile anlatmak istediği, dünyadaki özne ve nesnelere; Varlık'la ifade etmek istediği daha karmaşıktır: "Dünyadaki her şey vardır ve dolayısıyla Varlık (dünyada varolan her şeyin değişmez 'varlığı' [is-ness] olarak) her şeyde ortak

olan şeydir ama Varlık'ın kendisi bunların hiçbirine benzemez. Bu nedenden dolayı Varlık, varlıklardan farklıdır ve onlarla karşılaştırılmaz" (Snyder, 1999: 16). Varlık hakkında rasyonel bir şey söylenememesi, onun akıl ve mantıktan önce geldiğini gösterir. Bu nedendir ki, Varlık *özzerk, bağımsız ve asli* bir tarzda vardır ve asla düşünen ve akleden öznenin entelektüel gücüyle kavranamaz (16). Heidegger'e göre batı metafiziğinde" başlangıç noktası Varlık meselesi değil, hakikat meselesidir. Hakikat (*truth*) meselesi, varlıklar arasındaki ilişkiden yani özne-nesne ilişkisinden doğar. Platon'dan Nietzsche'ye geleneksel Batı felsefesi dünyadaki varlıklar arasındaki ilişkileri rasyonel olarak *temellendirmek* amacıyla daima mantıksal hakikat meselesiyle ilgilenmiştir (17-18). Bu bağlamda Heidegger ile Nietzsche arasındaki düşünsel fark da ortaya çıkar. Heidegger'e bakılırsa, Nietzsche de diğer pek çok düşünür gibi, "ilk oluş" ya da bir üst-sorgulama yerine dünyevi varlıklar üzerinde durmayı yeğlemişlerdir. Modernliğin sorduğu sorular, Varlık hakkında değil, tabiat, insan gibi varlıklar arasındaki ilişkiler hakkındadır. Bunun aşılması ve Varlık'a dönüşmesi gerekir.

Heideggerci bir düşünür olan Vattimo'ya göre Varlık değere dönüştürülerek yok edilmiştir görüşü, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ya da "yüce değerlerin değersizleşmesi" olarak açıkladığı nihilizm süreci tanımını örtüşür (74). Heidegger'e göre nihilizmin ötesine geçmek mümkünse de Nietzsche'ye göre nihilizmin olgunluğa erişmesi bekleyip ümit edeceğimiz tek şeydir. Vattimo, Heidegger bakışının da gerçekte nihilizmin olgunluğa erme sürecinin bir parçası olduğunu belirtir. Vattimo'nun, Nietzsche felsefesinde başarılı nihilizm tanımını, aktif nihilizmdir. Nietzsche, aktif ve pasif nihilizm arasında önemli bir ayrım yapar: Aktif nihilizm, tinin artan iktidarının bir işaretiyken, pasif nihilizm tinin iktidarının düşüşü ve gerilemesidir. Pasif nihilizm, ahlakın başarısızlığının tarınmasıdır, bu türden anlamların yok olduğu kabul edilir, ancak *olması gerektiği* söylenir. Schopenhauer'da ifadesini bulan pasif nihilizmin semptomu kötümserliktir. Nietzsche, pasif nihilizme "eğer ahlak yoksa *olması gereken de yoktur*" diye yanıt verir (Poole, 1993: 173). Poole'a göre, aktif nihilizm ahlakın yitirilmesini sadece kabul etmez, aynı

11

Heidegger felsefesinde metafizik rasyonelliğin zıddı olarak alınmaz; mantıksal hakikat meselesi ve akıl tarafından yönlendirilen felsefi bir düşünce sistemidir (Snyder, 1999: 17).

zamanda bu kaybı selamlar. Tutumu kötümserlik yerine neşeli bir tutumdur, şen bilimdir (173).

Nihilizm, modernliğin ilerleme ve üstesinden gelme gibi iki önemli kavram doğuran tarih fikrini reddeder. Modernliğin iki ayırıcı özelliği olan bu kavramlar 19. yüzyıl Avrupasının pozitivist ve tarihselci kültürüne ait özelliklerdir. Bu iki kavramın -ve dolayısıyla tarih fikrinin- reddedilişi aklın ve hakikati aramanın reddedilişidir. Ancak nihilizm felsefesi üstesinden gelmeyi reddederken, kendisi de ironik bir şekilde *üstesinden gelmenin üstesinden gelerek*, yine ironik bir şekilde tarihsel kapitalizmin, özgürleşme söyleminin üstesinden gelmesine gizli bir kapı aralar; üstü örtük ve amaçsal olmadan tarih boyunca üstesinden gelenlerin "üstesinden gelmiş olma durumunu" onaylar. Bununla birlikte, Vattimo'ya göre, Nietzsche ve Heidegger'in Avrupa düşünce geleneğini ve modernlik kültürünü sorgulamaları, paradoksal bir şekilde onun üstesinden gelmenin yollarını da gösterir (Snyder, 1999: 19). Bu nedendir ki bu ikilemin yol açtığı açmaz, Nietzsche ve Heidegger'i modernlikten koparmaz; her ikisi de sonuçta modernliğin üstesinden gelmeyi başaramaz. Onlara göre, modernliğin sağladığı dil ve felsefi düşünce sistemi ile modernlikten çıkış mümkün değildir; bununla beraber, modernliğin yanlışlarının üstesinden gelip onun ötesine geçen bir düşünce sistemi de mevcut değildir, bu nedenle mevcut sistemi kullanmaktan başka seçeneğimiz yoktur (Snyder, 1999: 19). Nihilizmin bu şüpheli durumunu Vattimo, postmodernlikle ilişkilendirmiş ve postmodernliğin modernliği tümüyle geride bırakmadığını, bir yandan modernlik kültürünü dağıtmaya çalışırken, diğer yandan onun felsefi sistemine dayanmak suretiyle onun ömrünü uzattığını belirtmiştir (20). Nihilizmin bu yorumu bizi doğrudan doğruya ve yeniden modernliğin çelişik doğasına götürür.

Hayatın anlamını aramak, belki de Sartwell'in ifadesiyle "her zaman acı içinde atılan bir çığlıktır" (66) ya da güneşe bakmak ya da bir uçuruma -ya da uçurumun size- bakması gibidir. Hakikati aramanın keskinliği ya da bunun anlamsızlığı düşüncesi nedeniyle nihilist felsefe, hakikat temelindeki Marksizm, devrimler, sosyalizm gibi bütün *yeniden özümleme* projelerinin ya da bütün "yanlış

yerine "doğru"yu koyma girişimlerinin boşunallığını göstererek, bu girişimleri reddeder. Nihilist perspektifte yanlış ile doğru arasındaki fark daima hayali bir farktır; bu nedenle birinden vazgeçmek diğerinden vazgeçmek demektir (Nietzsche, 1997a). Nihilizm hakikatin aranması yerine *yorumlamayı*, yani yorumlama felsefesini önerir. Her özne, mutlak değerler yerine içinde sonsuz alternatif yorumlama seçeneklerinin bulunduğu bir dünyada yaşar. Gerçekliğin sonsuz yorumlanması, hakikati zayıflatmıştır. Hermeneutik ontoloji felsefesi, Vattimo'ya göre, Batı kültürünün tüm egemen formlarının ve tüm hakikat ya da bilimsel mantık iddialarının -onları "yıkma" nihilistik bir tahlille- sadece yorumlar olduğunun gösterilmesini gerektiren bir yıkma stratejisine dayanır (Snyder, 1999: 24). Yorum-samacı yaklaşımla ilgilenen postmodern düşünce, teknoloji medeniyetinin kendi dünya görüşünü tek mümkün gerçeklikmiş gibi sunma çabalarını, sonsuz yorumlanabilirlik ilkesiyle çeliştiği için reddeder; postmodern düşünceye göre teknolojik gerçeklik zayıflamıştır, çünkü dayanılmaz gücünden mahrum kalmıştır (Vattimo, 1999: 26). İnsanlığın çelişen ve çarpışan bir yorumlar dünyasından çıkışının olmaması, aynı zamanda Nietzsche'nin olması gerekenle olanın özdeşliğini kabul ettiği "Aynı'nın ebedi dönüşü" düşüncesi ni de açıklar.

Nietzsche felsefesinde ahlak da bir hakikat iddiasına dayandığı için, ahlaktan vazgeçilir. Nietzsche'ye göre, toplumsal insan hasta bir hayvandır ve ruhu, vicdanı hastalığının semptomlarıdır. Her bireyin ahlaka maruz olması bu hastalık yüzündendir (Poole, 1993: 169). Ahlaki özneliliğin ötesine geçmek, kişinin kendi olmasının kendi başarısı olduğunun tam bir bilgisiyle birlikte kendi olmaktır. Kişinin ne olduğu ve ne olması gerektiği arasındaki gediğin suçlu farkındalığına burada yer yoktur (Poole, 1993: 167). Bu açıdan bakıldığında kişinin ne olması gerektiğini sorgulaması ve bir arayış içine girmesi, gerçekte hakikat arayışına giriştir ve bu nedenle boşuna bir çabadır. Çünkü en yüksek değerler kendilerini değersizleştirdikleri an değer arayışı, hakikat arayışı da bitmiştir.

Nietzsche'nin aktif nihilizminin ahlaka hayır, dünyaya evet demesi gerektiği ve insanların ancak kötümserlik yerine neşeli bir

12

Sözgelimi, Nietzsche'nin Şöhret ve Sonsuzluk adlı şiirinde yer alan .../Bütün faziletliiler karşısında/ suçlu olmak istiyorum,/ ne kadar suç varsa yüklesinler bana!/ Bütün şöhret zumacılarının karşısında solucana döndü hırsım-./ böyellerinin yanındayken en alçak olmak geliyor içimden.../ Bu metelik, bütün dünyanın ödenti diye dağıttığı./ Şöhret-./ eldiven giyiyorum elim bu meteliği ellerken/ tiksiniyle eziyorum onu ayacağın altında. /... (1997b: 85-87) gibi mısralarını ve Nietzsche'nin buna benzer pek çok şiir ve aforizmasını modern dünyanın görüntülerinin olduğu gibi bırakılmasından çok, modern dünya ahlakının eleştirisi olarak okumak daha doğrudur.

Nietzsche'nin neşesi, yüzyıllardır bastırılmış olan yaratmaya dayalı sanatsal Dionysosçu enerjiden beslenen bir neşedir. Bu neşenin içinde *tragedya*'nın gücü, aşk ve merhametin gizi vardır. Habırlatmak gerekirse, Nietzsche dövülen bir atın boynuna ağlayarak sarıldığı zaman merhamet nedeniyle çıldırmıştır (Barthes, 1999: 204)

tutumuyla nihilizmin başarılacağını belirtmesi, dünyadaki bütün olumsuzlukların -açlık, sefalet, hastalık...- onaylandığı yolunda eleştirilere hedef olur. Poole'un Nietzsche okumasına göre, Nietzsche'nin bireyin kendisini kuşatan tehditlere kendi yanıtlarını bulması gerektiği yolundaki inancı, Nietzsche'yi modernlikle uyum içinde bırakır. Bu yolla Nietzsche, bireysellik ilkesini ortaya koyar. Poole'a göre bireysellik, ötekiliğin bastırılması yoluyla ortaya konabilir. Bireysellik, kendi varoluşu için zorunlu koşulları imha etmek gibi umutsuz bir görevi üstlenmeye itilir (182). Yine Poole'a göre Nietzsche, bireye önceki bir kuşağın Tanrı'ya atfettiği sorumlulukları atfetmiştir: Benliğin ve dünyanın yaratımı. Bu görevlerde başarısız olmak, kendini yitirmektir. Kendisinin iç çekişleri tarafından parçalanması ya da dünya tarafından ezilmesi. Başarı salt mükemmelliktir, başarısızlık dağılma. Ahlaki öznenliğin ötesine adım atmak bir mutlak dağılma ve yine buna eşit mutlaklıkta bir saçılma arasındaki seçimle yüzleşmek demektir. Poole'a göre, Nietzsche'nin felsefesi bireyin yitimiyle sonuçlanır (178).

Nietzsche'nin düşüncesinin, bireyin keyfi özgürlüğü yolunda bir nihilizme yol açtığı savlarıyla, keyfi özgürlüğün de dünyada olup bitenlerin çaresiz kabullenilişi olarak eleştirilmesi, belki de aceleci bir eleştiridir. Nihilist düşüncenin, hermeneutik felsefeye, dünyanın sonsuz yorumlar dizgesine dayandırılışı, her türden yorumun -hatta belki hakikat arayışının bile- kabulü anlamına gelebilir. Aksi takdirde, yorumlar dünyasının belli yorumlara kapalı olduğu savunusu, hermeneutiğin kendini inkar etmesi olarak da anlaşılabilir.

Nihilizm felsefesinde ya da daha özgül anlamda Nietzsche felsefesinde ahlakın reddedilişi bile, modern dünyada ahlakın sorgulanışı yoluyla yapılır. Nietzsche'nin düşüncesi, modern dünyanın bütün görüntülerinin kabul edilmişinden çok, özgürleşme modernliği lehine, onun bir eleştirisi olarak da okunabilir. Kaldı ki, Nietzsche, her ne kadar neşeli bir tutum önerse de, en azından kendisinin neşesinden delirmedeğini söyleyebiliriz.¹² Nietzsche'nin özgür ruhlarının, elbette dünyayı özgürce yorumlayan ruhlar olarak okunması da mümkün. Modern dünya ahlakının sorgulanması, berabe-

rinde ahlakın yeni yorumlarına, yeni açılımlarına götürür bizi. Bu zorunlu bir temel, ya da hakikat arayışı olmaktan çok, özgürleşme söylemi içinden ahlakın sürekli bir yorumlanması olarak anlaşılabilir.

4. Ahlaki Benlik Tartışması

Mücadelemin, biri proletarya, diğeri burjuvazi olmak üzere baştan verili özneleri yoktur. Kim kime karşı savaşır? Hepimiz birbirimizle savaşıyoruz. Ve her birimizin içinde, daima içimizdeki başka bir şeyle savaşan bir şeyler vardır (Foucault, 2000: 134).

Ahlaki benlik tartışması, özgürleşme söylemi lehine, bu söylem içinden yapılan bir tartışmadır. Böyle bir tartışma son yıllarda giderek yoğunlaşmıştır. Teknoloji modernliğinin ya da baskı altına alma söyleminin araçsal aklın egemenliğine teslim olmuş, bir yönüyle bireye tanınan sözde bir özgürlükle, bir yönüyle de ne pahasına olursa olsun ötekinin aleyhine çalışan bir narsisizme zemin hazırlayan iki-yüzlülüğünün sorgulanması, her ne şekilde yapılsa yapılsın özgürleşme söylemine bir katkı olarak düşünülmelidir. İki ayrı modernliğin mücadelesi geçmişte olduğu gibi bugün de söz konusudur. Modernliğin iki ayrı yüzünün sürekliliğiyle karşı karşıyayız. Bunun adına mücadele ya da çatışma, her ne denilirse denilsin, olan şey modernliğin çelişkiği adına sürüp gideceğe benzer. İyi ve kötünün, sevgi ve nefretin, güzel ve çirkinin, siyahla beyazın, yaşamla ölümün biraradalığı gibi...

Araçsal aklın egemenliğindeki modernliğin ya da egemen modernliğin bütün dünyanın gözleri önünde cereyan eden vahşet manzaraları karşısında duyarsız kalınamayacağı ortada. Genel bir vahşet manzarası çizmek, bu vahşetin her boyutta -katliam, gasp, şiddet...- daha özgül anlamda tek tek bireyler arasında yaşandığını gözden kaçırmak olur. Teknoloji modernliğinin iktidarının cisimleştiği devlet baskı aygıtına karşı bir girişimden -devleti yıkma ya da yıkılsa bile sonrasının sorunsallaşmasının engellenmediği bir umutsuz girişimden- çok, devletin öznelere ilişkiyle beslendiğinin, güçlendiğinin, sömürdüğünün, öldürdüğünün kavranması, yani "devletin insanlararası ilişki tarzı olduğunun" (Purkis ve Bowen, 1999) anlaşılması ve insanlararası ilişkilere dönülmesi gerekir. Purkis ve Bowen'ın işaret ettiği gibi devlet, otoriter ve hiyerarşik

örgütlenmelerle iktidara talip olunarak değil, insanlar arasında devletin kendini yeniden üretemediği *yeni ilişkiler*, özgürlükçü ve dayanışmacı yeni bir "hayat tarzı" kurularak yıkılabilir. Bu bağlamda asıl olan iktidarı ele geçirmek değil, gündelik hayat devrimleridir (1999). İnsanlararası ilişkilerin sorgulanması, "ben kimim ve nasıl bir hayat sürmeliyim?" gibi bir ahlaki benlik sorgulamasını da beraberinde getirir.

Ahlaki benlik üzerine sorgulamalar, kaçınılmaz olarak "insan doğası" ile ilgili tartışmalarla birlikte ele alınmaktadır. Tarih boyunca insanın doğuştan "iyi" mi, yoksa "kötü" mü olduğu yolundaki tartışmalar sürüp gitmiştir. Örneğin Sokrates'e göre kötülük, insanın tabii eğiliminden değil, bilgisizlikten kaynaklanır. Ona göre, kötülük bir hatadır, yanılmadır. Eski Ahit ise tersine, insanlık tarihinin bir günahla başladığını ve insanın göstermiş olduğu çabaların çocukluk döneminden bu yana hep kötüye yöneldiğini söyler (Fromm, 1995: 241-242). Yine örneğin "Rousseau'ya göre insan doğuştan hem özgür, hem de iyidir; toplumun dayattığı kurumlar, gelenekler gibi sonradan oluşturulan kısıtlayıcı, bağlayıcı unsurların olmadığı ilk doğa durumunda, insan barışçı, başkalarıyla uyum içerisinde, özgeci, iyi istençli ve mutlu bir yaşam sürmüştür" (Cengiz, 1998: 37). Hobbes ve Mandeville'de insan doğası bireyci, çıkarıcı, sömürücüdür.

Fromm'a göre, Freud'da iyi ve kötü karşıtlığı, psikolojik bir kuramla ifade edilir: Freud insanı ne tam olarak kötü, ne tam olarak iyi görür; aynı derecede güçlü iki kuvvet tarafından harekete geçirildiğini vurgular. İnsanı, yaşama itkisi ile ölüm itkisi gibi birbirine eşit iki güçlü kuvvetin karşılaştığı bir savaş alanı olarak görür. Bu iki itki, insanı da kapsayacak şekilde, bütün organizmalarda varolan biyolojik kuvvetlerdir. Ölüm itkisi dış objelere yöneldiği zaman, bir yıkma, yok etme itkisi olarak görünür; organizmanın içinde kaldığı zaman ise, kendi kendini yok etme amacını güder (Fromm, 1995: 244). Fromm'a göre, "hayatla ölüm arasında yapılacak bir seçim, gerçekten de ahlakın temel seçeneğidir. Yaratıcılıkla yıkıcılık, güçlülükle güçsüzlük, erdemle kötülük arasında yapılacak bir seçimdir bu. Hümanist ahlaka göre, her türlü kötülük haya-

ta karşıdır, her türlü iyilik ise hayatı korumaya ve geliştirmeye yarar" (245). Fromm, yıkıcılığın yaşanmamış bir hayatın ürünü olduğunu, hayatı geliştiren enerjiyi engelleyen bireysel ve sosyal şartların yıkıcılığa yol açtığını, kötülüğün çeşitli görünüşlerinin ise böyle bir yıkıcılıktan kaynaklandığını belirtir (248). Ancak Fromm'un argümanı, kendi güçlerini ve imkanlarını gerçekleştirmesi için gereken uygun şartlara sahip olan bireylerin "iyi" olacağını kabul eder ve günün birinde bütün bireylerin bu şartlara sahip olması durumunda topluma egemen olan bir "ortak iyi"nin olacağını varsayar. Ancak bu varsayım, determinist bir bakış açısının tutarlılık ilkesiyle örtüşerek, insan varlığının rasyonel itkilerle hareket ettiğini öngörmesi nedeniyle sorunludur ve aynı zamanda rasyonellik öngörüsü ironik bir biçimde liberalizmin araçsalci aklına gönderme yapar.

İnsan doğası tartışmasıyla birlikte ele alınacak olan ya da bu tartışmanın bir basamak ötesinde yer alan ise "benlik" nosyonudur. Freud'un psikanaliz teorisi, benliğin (*ego*), bilinçaltı tepilerin (*id*) özgür ifade yönündeki dürtüleri ile vicdanın (*superego*) bunlardan feragat yönündeki talepleri arasındaki çatışmayla cebelleştiği üç parçalı bir modele dayanır:

Ego'nun kendi kimliğini "var kılma" kapasitesi, onun bu çelişen talepleri ayıklama ve hangisinin önemsenip, hangisinin reddedilmesi gerektiğine ilişkin kararları alma yeteneğine bağlıdır. İd'in ego'ya dayattığı içgüdüsel arzuların bastırılması, başlı başına bir toplumsal erdeme sahiptir. Zira, reddedilen tepilerin enerjisi, yaratıcı ve toplumsal bakımdan faydalı bir girişim haline "yüceltilir." Ne var ki, bu tür çatışmalar kararsızlığa ve ego'nun otoritesini kabul ettirme kapasitesinin yıkımına da yol açabilir (Foucault vd., 1999: 105).

Foucault ise benliğin, teorilerle betimlenecek bir nesnel gerçeklik olmadığını, aksine teoriler tarafından fiilen oluşturulan öznel bir kavram olduğunu öne sürer. Yani Foucault'ya göre benlik, onun doğasına dair teorilerden öte bir şey değildir. Benlik teorileri, zihnin üzerindeki iktidarın tanımlanması ve genişletilmesi için kullanılan bir tür "geçer akçe", tedavüldeki genel kanı gibidir. Hutton, bu bağlamda Foucault ile Freud'un bilgi ve iktidar arasındaki fark-

hılığına dikkat çeker: Freud, bilginin nasıl kendimiz üzerinde iktidar kurmamızı sağladığını açıklamaya çalışırken, Foucault iktidarın bizim benlik bilgimizi nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalışmıştır (Foucault vd., 1999: 123). Foucault'ya göre denetleme süreci, insan doğasına ilişkin anlayışımızı şekillendiren söylem ve eylem biçimlerinin oluşturulmasıdır. Dolayısıyla ona göre insan doğası diye bir şey yoktur: "Her kuşak, insanlık durumunu kavrayışını açıklamak, izah etmek üzere birtakım kategoriler oluşturma görevini üstlenir ve arkasından dilsel ve kurumsal yapıntılar bırakarak tarih sahnesinden çekilir" (Foucault vd., 1999: 111-112).

5. Sonuç Yerine: Postmodern Ahlaki Benlik Kavrayışı

Her "kötü" ya da "iyi" gibi insan doğası açıklamaları, ya da hakikat iddiaları, aynı zamanda benlik üzerinde kurulan bir "iktidar" a işaret eder. *Baskıcı modernliğin* insan doğası düşüncesinin "kötü"ye dayanması, devlet ya da toplum yöneticilerinin, bireylerin itaat ve boyun eğme görevini yerine getirmeye zorlandığı bir yasalar çerçevesi oluşturmaya itmiştir. Bu haliyle modern dünyada ahlak görev ya da ödev biçimine bürünmüştür. Ancak insan elbette, neden böyle yasalar zincirindeki ödev ve görev ahlakıyla yaşamak zorunda olduğunu ve bunda kendisinin sorumluluk payının ne olduğunu da sorgulayacak, yani bu sorgulamalara kendinden başlayacaktır. Ve nitekim başlamıştır da... Yeni ahlaki benlik tartışmalarının merkezinde de insan doğasına yapılan göndermeler vardır. Bu tartışmalarda, insan doğasının iyi ya da kötü olduğu yolundaki görüşleri reddederek bu yönde argümanlar geliştirildiği gibi, yeni bir insan özü kavramı geliştirilmesi de önerilmektedir. Örneğin Poole, belli bir insani hayat biçiminin gerçekleştirilmesi olduğu varsayılacak bir insan özü kavramı inşa edebilirsek, o vakit bu özü paylaşanlar için, niçin bu hayat biçimini yaşamaları gerektiğine dair bir neden sağlamış oluruz der (188). Ancak Poole'un ahlak argümanlarında, hümanist girişimin korunması ve ötekiliğe verilen önemin son noktada toplumsal kimlikle ve bir "cemaat" nosyonuyla açıklanmaya çalışılması, her toplumun kendine uygun akıl anlayışlarını dolayısıyla ahlak biçimlerini inşa etmeleri (213) yolundaki söylemi ve buna benzer savlar, gerçekte yeni bir tür ahlakın kurgu-

lanmasına ya da yeni bir hakikatin savlanmasına yol açarken, bir yandan da insan doğasının iyi olduğunu savlayan bir özcü yaklaşımı -eleştirmekle birlikte; yani duygudaşlık, cömertlik, fedakarlık neden saldırganlık, düşmanlık, bencillik olmasın demekle birlikte- alıkoymasıyla, yukarıda Fromm'a getirdiğimiz eleştirilere konu olur.

İnsan özünde iyidir ya da kötüdür gibi iddiaların ikisinin de yanlış olduğunu söyleyen Bauman'a göre, aslında "insanlar, ahlaki olarak müphemdir": İnsan birlikteliğinin esas yapısı düşünüldüğünde, müphem olmayan bir ahlak varoluşsal olarak imkansızdır (1998: 21). Müphemlik, belli bir durumun doğru biçimde okunmadığı ve alternatif eylemler arasında seçim yapılmadığı zaman hissedilen keskin rahatsızlık ve bundan kaynaklı endişe ve kararsızlıktan dolayı bir düzensizlik olarak yaşanır (Bauman, 2003: 9). Mantıksal olarak tutarlı etik kodlar ise, ahlakın müphem durumuna uygun düşmezler: Rasyonellik ahlaki itkiyi hükümsüz kılmamakla birlikte, onu sürdürülebilir ve felç edebilir; böylelikle rasyonel itki, iyi olanın yapılması ihtimalini güçlendirmek bir yana, zayıflattır. Ahlaki davranışın garantilenemezliği, aynı zamanda mükemmel insan gibi, mükemmel toplumun da uygulanabilir bir proje olmadığını anlaşılmasına yardım eder. Ahlak aporetiktir ve ahlaki fenomenler doğaları gereği gayri-rasyoneldir (Bauman, 1998: 21). Bauman'a göre etik ise, daha çok zorlayıcı evrensel kurallar olarak açıklanır:

...etik, hayattaki her durumda, sayısız kötü seçenek karşısında bir seçeneğin iyi olduğuna hükmedilebilir ve edilmelidir varsayımıyla hareket eder; dolayısıyla, aktörler de olmaları gerektiği gibi rasyonel olduklarında eylem rasyonel olabilir. Ama bu varsayım ahlakta neyin gerçekten ahlaki olduğu sorusunu atlıyor. Ahlaki fenomenleri kişisel özerklik alanından iktidara dayalı dışerk alanına kaydırıyor. Sorumlulukla oluşturulan ahlaki benliğin yerine öğrenilebilir kurallar bilgisini koyuyor. Daha evvel Ötekine ve ahlaki vicdana karşı sorumluluğun bulunduğu, ahlaki tavır alınmadığı yere, yasa koyuculara ve kanun bekçilerine karşı sorumluluğu yerleştiriyor (1998: 21-22).

Postmodern perspektifin öğrenilebilir etik kodlar yerine sorumlulukla oluşturulan ahlaki benlik üzerinde durduğunu belirten Bauman'a göre, ahlaki eylemlerin nadiren tam bir tatmin sağlama-

sı, ahlaki kişiye yol gösteren sorumluluğun her zaman yapılmış olanın ve yapılabilenin ötesinde ve tersine yönelik tüm çabalara karşın, belirsizliğin ahlaki benliğin durumuna her zaman eşlik edecek oluşu; ahlaki benliğin nasıl tanınacağını da açıklar: *Ahlaki benlik, yapılması gereken herşeyin yapıp yapılmadığının belirsizliğiyle tanımlanabilir* (1998: 22).

Ahlaki benliğin herşeyden önce gelmesi ve sorumlulukla oluşturulması, modern etiğin benliğe tamıdığı önceliği, Ötekiye vermektir. Sorumluluk kavramı ve bu kavram üzerindeki argümanlarıyla Levinas, son yıllarda etik tartışmasının merkezine çekilmiştir. Ahlak ya da etik üzerine yayınlanmış pek çok eserde bu nosyona gönderme yapılır. Peki nedir sorumluluk ve kişi nasıl sorumlu olur?

Öznelerarası ilişki simetrik olmayan bir ilişkidir. Bu anlamda, ben, bu karşılığı çok istesem bile karşılık beklemeden Ötekiden sorumluyum. Karşılıklılık onun meselesidir... Ben, tüm ötekiler için ve ötekilerdeki her şey için, hatta onların sorumlulukları için yanıt veren, bütünsel bir sorumluluktan sorumluyum. Benim her zaman ötekilerden daha fazla bir sorumluluğum var (Levinas'tan aktaran Bauman, 1998:109).

Levinas'ın sorumluluk nosyonu, aynı zamanda postmodern ahlaki benlik anlayışının da açıklanmasına yardımcı olur. Bauman, postmodernin ahlaki benlik anlayışını büyük ölçüde sorumluluk kavramı bağlamında açıklar. Bireyin kendisini kuşatan tehditlere ve Ötekine kendi yanıtını bulması gerektiği yolundaki Nietzsche felsefesi de sorumluluk nosyonu ve postmodern ahlaki benlik anlayışıyla uylaşım içindedir. Postmodern felsefede ötekine karşı sorumluluk, zorlayıcı üstün bir gücün yasalarla sınırını çizdiği bir sorumluluk anlayışı olarak belirmez. Zora ve baskıya dayalı olmayan bir sorumluluk, öznenin ötekiden yola çıkarak kendi seçimleriyle ahlaki duruşunu inşa etmesidir.

Sorun, yaşıyor olmak ve ötekiyle karşılaşmaktır. Bir kez dünyaya geldiğimizde, -ki dünyaya gelmek bizim tercihimiz değil, ötekinin tercihidir- yaşamak en temel hakkımız oluverir(!) ve ötekiyle karşılaşmamız da istesek de istemesek de bir ahlaki benliği

taşımamızın gerekliliğini gösterir. Ray Billington'ın belirttiği gibi "yaşıyor olmak, ahlaki bir tutum takınmaktır" (1997: 53).

Burada ve şimdi ahlaktan bahsedebilmenin belki de tek yolu, bu tutumun sorumlulukla belirmesi olabilir. Ötekine karşı sorumluluk, özgürleşmeyle tezat bir ilişki içinde görülebilir. Ancak özgürlüğün Ötekini hesaba katarak, Öteki dolayımıyla anlaşılması gerekir. Bu aynı zamanda *bireyin kendi ahlaki sorumluluğu temelinde hareket edebilme hakkını* kullanmasıdır. Bauman'ın belirttiği gibi "sorumluluğun tek yanlılığı, simetrisizliği nedeniyle, yaratıcı gücün tamamen benim tarafımda yoğunlaşmasıyla, etik benliğin özgürlüğü belki de, paradoksal olarak, bağımlılığın her yerde hazır ve nazır olan gölgesinden kurtulmuş olan tek özgürlüktür" (1998: 111).

Ahlaki benliğin sorumluluğu; ötekini anlaması yoluyla gerçekleşir ve bu sorumluluk aynı zamanda farklıkların da beraber yaşantılanması gerektiğini, her türden farklılığı baskı altına alan anlayışın da sorgulanması olasılığını beraberinde getirir. Ve ancak bu yolla siyasetin ve daha genel anlamda yaşamın bir etik ilişki temelinde düşünülmesi ihtimali doğar. Ve yine bu yolla, *baskıcı modernliğin* öznelerarası ilişkilerde cisimleştiği bir "iktidar" nosyonu ve baskı altında tutulan eşitlik, hak, özgürlük, adalet ve vicdan üzerindeki otorite zayıflatılabilir.

Kaynakça

- Ahmed, S. Akbar (1995). *Postmodernizm ve İslam*. Çev., Osman Ç. Deniztekin. İstanbul: Cep.
- Althusser, Louis (1994). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev., Yusuf Alp, Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim.
- Barthes, Roland (1999). *Yazı ve Yorum*. Haz. ve Çev., Tahsin Yücel. İstanbul: Metis.
- Bauman, Zygmunt (1998). *Postmodern Etik*. Çev., Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Zygmunt (1997). *Modernite ve Holocaust*. Çev., Suha Sertabıboğlu. İstanbul: Sarmal.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernlik ve Mitophemlik*. Çev., İsmail Turkmen. İstanbul: Ayrıntı.
- Berman, Marshall (1999). *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*. Çev., Ümit Altuğ, Bülent Peker. İstanbul: İletişim.
- Billington, Ray (1997). *Felsefeyi Yaşamak*. Çev., Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Bowles, Samuel and Herbert Gintis (1996). *Demokrasi ve Kapitalizm*. Çev., Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı.
- Cengiz, Erdal (1998). "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu." *Doğu Batı* 4: 25-41.

- Foucault, Michel (2000). *Entellektüelin Siyasi İşlevi - Seçme Yazılar 1*. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Serdar Keskin. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel, vd.(1999). *Kendini Bilmek*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om.
- Fromm, Erich (1995). *Erdem ve Mutluluk*. Çev., Ayda Yörük. Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Giddens, Anthony (1998). *Moderliliğin Sonuçları*. Çev., Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı.
- İnam, Ahmet (1993). *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?*. Ankara: Alamuk Yayınları.
- İnam, Ahmet (1998). "Halsiz Kalmış Bir Ahlakın Cehenneminde: Ahlakı Hak Saklasın Bir Yarım Var İçinde." *Doğu Batı* 4: 67-81.
- Keyman, Fuat (1999). "Ahlaki Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi." *Doğu Batı* 6: 121-137.
- Lynch, S.M. (1997). *Dostluk Üzerine*. Çev., Ferma Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı.
- Nietzsche, Friedrich (1997a). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev., Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan.
- Nietzsche, Friedrich (1997b). *Dionysos Dithyrambosları*. Çev., Oruç Aruoba. İstanbul: Kabalcı.
- Poole, Ross (1993). *Ahlak ve Modernlik*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.
- Purkis, John and James Bowen (der.). (1999). *21. Yüzyıl Anarşizmi*. Çev., Şen Süer Kayal. İstanbul: Ayrıntı.
- Sarıbay, Ali Yaşar (1998). "Politik Teori, Modernite ve Etik." *Doğu Batı* 4: 51-59.
- Sartwell, Crispin (1999). *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*. Çev., Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Snyder, R. John (1999). "Modernliğin Sonu' Hakkında." *Moderliliğin Sonu* içinde. Çev., Şehabettin Yalçın. İstanbul: İz.
- Vattimo, Gianni (1999). *Moderliliğin Sonu*. Çev., Şehabettin Yalçın. İstanbul: İz.
- Wagner, Peter (1996). *Moderliliğin Sosyolojisi-Özgürlük ve Cezalandırma*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Sarmal.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Liberalizmden Sonra*. Çev., Erol Öz. İstanbul: Metis.
- Wilde, Oscar (1991). *Dorian Gray'ın Portresi*. Çev., Vahdet Gültekin. İstanbul: e Yayınları.
- Yalom, Irvin (1998). *Nietzsche Ağladığında*. Çev., Aysun Babacan. İstanbul: Ayrıntı.

Kitap Eleştirileri

Medya Politikaları: Türkiye'de Televizyon Yayıncılığının Dinamikleri

D.Beybin Kejanlıoğlu, Sevilay Çelenk, Gülseren Adaklı (der.) (2001). Ankara: İmge Kitabevi. 354 sayfa.

A. Raşit Kaya

Günümüzde tüm toplumlarda medya kurumu, Sosyal Teoride de medya olgusu giderek daha merkezi bir konum kazanırken sosyal bilimlerin değişik dallarındaki çalışmalar medya konusunu artan bir biçimde ilgi alanları içerisine alıyorlar. Buna bağlı olarak kitle iletişim araçlarının toplumsal yaşamdaki yer ve işlevleri üzerine, bu araçların ortaya çıkışlarından bu yana en fazla araştırma ve yayının yapıldığı bir dönemdeyiz. Türkiye'de de son yıllarda medya alanında yapılan yayınlar bakımından çok hızlı bir artış rahatça gözlemlenebilmekte.

K. Alemdar ile birlikte yirmi yıl önce 1983 yılında *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar* başlıklı derleme çalışmamızı yayımladığımızda konu ile ilgili akademik kitapların sayısı bir elin parmaklarından fazla değildi. Konu ile ilgilenen herkes bir çırpıda mevcut çalışmaları

sayabiliyordu. Çünkü, Ü. Oskay'ın, O. Tokgöz'ün ve A. Aziz'in, hepsi "üniversite" yayını olan ilk çalışmalarından başka bir yayını bulmak olanaksızdı. Bunlara bir de H. Topuz'un *Yüz Soruda Basın Tarihi*'ni ekleyebiliriz. Şimdi ise çok sayıda telif, çeviri, derleme kitap, kitapçıklarının raflarında ayrı bir reyon oluşturabiliyorlar. Bunlara *Kültür ve İletişim* gibi, konuda uzmanlaşmış dergileri de eklemek gerekiyor.

Bu artışta yukarıda dile getirilen genel neden dışında kimi özel nedenlerin de kuşkusuz bir payı bulunuyor. İlk akla gelen YÖK Sisteminin akademik terfiler için oluşturduğu "yayın yapma" baskısı. Bu bağlamda, her araştırdığımızda sayılarının arttığını, son sorduğumda da bu sayının 26'ya ulaştığını öğrendiğim İletişim Fakülteleri de kanımca üç biçimde söz konusu gelişmeye katkıda bulunuyorlar: Birincisi, bu fakültelerin büyük bir kısmında artık çok sayıda lisansüstü tez üretiliyor. İkincisi bu fakültelerin öğretim kadroları söz konusu baskı nedeniyle yayın arayışlarını yoğunlaştırıyorlar. Üçüncü olarak bu fakültelerin öğrencileri bir tür "mecburcu" okur kitlesini de oluşturuyor. Nedenler ne olursa olsun sonuç olarak artık medya konusundaki yayınlarda da eskiden sahip olmadığımız seçici davranabilme olanağına kavuştuk. Bundan böyle mevcut yayınlar arasından nitelikli olanları ayırt ede-

bilmek gibi bir sorunumuz (!) var. İşte *Medya Politikaları* başlıklı kitap böyle nitelikli çalışmalar kapsamında dikkate alınması gereken bir çalışma.

Medya Politikaları başlıklı ortak çalışma, "yayıncılık-özellikle televizyon yayıncılığı alanındaki politika sorunlarını ele almak ve teknolojik yeniliklerden, deregülasyon sürecinden ve kamu hizmeti yayıncılığının yaşadığı krizden yola çıkarak daha çok tecimsel yayıncılıkla ilgili başlıca düzenleme konularına eğilmek üzere" (10) planlanmış. Çalışmanın önemi derleyenlerin daha kitabın önsözünde dile getirdikleri şu amaçla ortaya çıkıyor: "Bu kitapta yer alan bütün yazıların ortak noktası, özgül sorunların her birinin, bir yanıyla ekonomi politikası uzandığının ama bir yanıyla da kültürel bir boyutu olduğunun vurgulanması ve ne, niçin, nasıl/kimlerin yararına/zararına sorularına yanıt aranmasıdır" (13).

Aranan yanıtta, çalışmanın sunumunun yapıldığı önsözden sonra sekiz ayrı makaleye yer verilerek ulaşılmaya çalışılıyor. Bu çerçevede Erol Mutlu "Ne Olacak Bu Kamu Yayıncılarının Hali?" sorusunu uzun bir inceleme ile yanıtlamaya çalışıyor. Bülent Çaplı "Yayıncılığın Sayısallaşması-Belirsizlikler" başlıklı yazısı ile "teknolojik olanakların" yarattığı yeni durumları irdeliyor. D.Beybin Kejanlıoğlu, Gülseren Adaklı ve Sevilay Çelenk'in "Yayıncılıkta Düzenleyici Kurallar ve RTÜK"ü konu olan ayrıntılı incelemeleri kitabın üçüncü makalesi. Dördüncü yazı da yine çok önemli bir konuyu, "Yayıncılık Alanında Mülkiyet ve Kontrol" sorununu Türkiye örneğinde ele alıp tartışıyor. Bir sonraki makale Cem Pekman tarafından kaleme alınan "Çokuluslu Reklamcılık, Uluslararası Düzenlemeler ve Ulusal Uygulamalar:Kuralları Kim ister?" başlıklı kapsamlı bir çalışma. Sevilay Çelenk de önemli bir başka konuyu "Türkiye'de Radyo ve Televizyon Yayıncılığında Telif Sorunu"nu yetkin bir biçimde inceliyor. Son iki çalışma ise (daha) "popüler" konuları ele alıyor. Ahmet Talıncılar "Fut-

bol Maçlarının Yayını ve Kulüpler-Federasyon-Medya İlişkileri:Futbol-Televizyon Evliliğinde Yeni Dönem"i değerlendiriyor. Beybin Kejanlıoğlu'nun incelemesi ise "Cinsellik, 'Erotik Programlar', Müstehcenlik ve 'Ahlakçı' İkiyüzlülük" konusunda. Her ikisi de özenli, çok ilginç çalışmalar. Ancak, derleyenlerin önsözlerindeki özel açıklama ve bağdaştırma çabalarına karşın konu bütünlüğü açısından diğer makalelere göre biraz "ayrık" duruyorlar. Aslında çalışmanın bütünü bakımından da aynı sorunun bir ölçüde var olduğu söylenebilir. Bu durum derleme kitapların çok büyük bir kısmının bir bakıma yazgısıdır. Ancak, bu derlemedeki sekiz yazının önemli bir kısmının daha önceleri başka amaçlarla kaleme alınmış (daha geniş) akademik çalışmaların kısaltılmış ve makale formatına uyarlanmış versiyonları olduğunu ve bütünlük sorununun bir ölçüde de buradan kaynaklandığını düşünüyorum. Ama, hiç kuşkusuz önemli olan her biri ayrı, ayrı önem taşıyan bu çalışmaların bir biçimde okuyuculara ulaştırılmış olması.

Her biri yetkin akademik çalışmalar olan sekiz yazıdan bu derleme için özel olarak yazıldığı anlaşılan en önemlilerinden birisi kuşkusuz E. Mutlu'nun incelemesi. Her şeyden önce incelediği konu alanın en öncelikli ve toplumsal içerimleri açısından en önemli tartışma konusu. E. Mutlu da alana uzun bir ömür vermiş "veteran"lardan. Akademik yaşamı öncesinde bir kamu kuruluşu olan TRT'de de uzun ve oldukça "çileli" yıllar geçirmiş. Haliyle konuya doğrudan bir ilgisi, geniş bir bilgi yanında deney birikimi de var. Bilgi aktarımları ile düşünce açıklamaları birleşince ortaya bir derleme kitabı için oldukça uzun sayılması gereken bir metin çıkmış (55 sayfa). Ancak, belki de böyle uzun tutulması metni bir ölçüde dağınmak hale sokmuş. E. Mutlu'ya çok yıllar önce, daha öğrencilik yıllarında "dost" lakabını yakıştıran sıcak üslubu da bu dağınkılıktan kaynaklanan okuma zorluğunu yeterince gideremiyor. Buna karşılık, "kamusal

yayıncılığın, kamusal bir mal olan enformasyonun bütünüyle piyasaya terk edilmesiyle" ortaya çıkan sorunlara engel olma potansiyelini göstermesi nedeniyle mutlaka dikkatle okunmalı.

Türkiye'de medya alanının yeniden düzenlenmesinin gündemde olduğu, bu amaçla "İletişim Şurası"nın bile toplandığı bir sırada *Medya Politikaları-Türkiye'de Televizyon Yayıncılığının Dinamikleri* özellikle teorik çerçevede ile uygulama durumunu birleştiren çözümlenmeleriyle sadece iletişim alanındaki öğrenciler için değil, konuyu bir yurttaş bilinci ile tartışmak isteyen herkes için yararlı bir kaynak.

1
Bu çerçevede çevirileriyle alanın birçok temel metnini Türkçeye kazandıran Mehmet Küçük'ü anmadan geçemeyeceğim.

İletişim ve Teknoloji: Uluslararası Birikim Düzeninde Yeni Medya Politikaları
Haluk Geray (2003). Ankara: Ütopya Yayınevi. 224 sayfa.

Nurcan Törenli

Çağımızda, iletişim ve enformasyon teknolojileri, toplumsal yapıya etkileri bağlamında ulusal kalkınma stratejileri açısından giderek önem kazanmaktadır. Bu anlamda yaşanan dönüşümler, gelişmiş ya da az gelişmiş tüm toplumları yakından ilgilendirmektedir. Bu gelişmeye paralel olarak, içinde yaşadığımız sürecin adlandırılması ya da tanımlanması konusu da önem kazanmakta, tartışmalar benzer ya da farklı yönlerde vurgu yapan seçenekler çerçevesinde sürüp gitmektedir.

Bu süreci tanımlama ya da adlandırmaya yönelik tartışmalar, aynı zamanda sürecin kendisini de denetlenebilir, yönlendirilebilir, istendik bir biçime sokma, kalıba dökme çabalarıyla da örtüşmektedir. Kısacası enformasyon toplumu kavramı ile ilişkili olarak süren tartışmalar, geçmiş ve bugünün olduğu kadar geleceği de kavramayı amaçlarken; az gelişmiş toplumlar açısından unutulmuş bir boyutu; "geleceği-gelişmeyi" gelişmiş ülkelerin enformasyon toplumu öngörülerine uygun "eylem haritaları" çerçevesinde, belli-istendik bir yöreğe oturma hedeflerini de içermektedir.

Bu anlamda enformasyon toplumu, gündeme geldiği dönemin bir özelliği olarak, kapitalist birikim sürecinin II. Dünya Savaşı sonrasında girdiği yeniden yapılanma evresine koşut olarak, az gelişmiş toplumlar kendi toplumsal yapılarına bağlı olarak, farklı düzeylerde-biçimlerde bu modellerle uyumlu hale gelme çabasına girmişlerdir ya da bu yönde bir çabanın içine çekilmişlerdir. Gelişmiş ülkelerde kapitalizmin birikim sürecinin tamamlanması ile birlikte bu kez küreselleşme olgusu bağlamında, kendi sistemini bir dünya sistemi olarak kabul

ettirme girişimi ile ifade edilebilecek başka bir süreç ivme kazanmıştır.

Günümüzde, bilgi ve iletişim teknolojileri (BİT) alanında merkez ülkeler ve birkaç "aracı" ülke belirleyici olma konumlarını sürdürmekte; buna karşın çevre ülkeler "alıcı ya da kullanıcı" konumundan öteye gidememektedir. Bu bağımlılık ilişkisi ya da Doç. Dr. Haluk Geray'ın kitapta vurguladığı gibi kapitalist sistemin 1970'lerin ikinci yarısından sonra yeni bir birikim düzeni oluşturma yönündeki çabaları, politika üretme süreçlerine de yansımaktadır. Kitap bu anlamda, ilgili sürecin anlaşılmasına katkıda bulunacak ekonomi-politik bağlamın netleştirilmesi yanında, iletişim alanında politika oluşturma pratiğinin niteliğinin ulusal (özellikle Türk Telekom örneği)-uluslararası düzlemde sorgulanmasını ve gelişmekte olan ülkeler açısından BİT destekli "insani sürdürülebilir sosyo-ekonomik kalkınma" yaklaşımının yeteneklerini ortaya koymak açısından da önem taşımaktadır.

Geray'ın da altını çizdiği gibi BİT de, merkez ülkelerin gelişmekte olan ülkelere gerek modernleşme kuramları gerekse enformasyon toplumu senaryoları ("birinci kuşak enformasyon toplumu yaklaşımları") ile empoze etmeye çalıştıklarının aksine salt teknolojiye odaklı olmayan aksine sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel boyutlarıyla "Enformasyon Toplumu Teknolojileri" olarak anılmayı hak etmektedirler. AB içerisinde ve birliğe yönelik dokümanlarda Enformasyon ve İletişim Teknolojileri (*Information and Communication Technologies-ICT*) kavramı yerine Enformasyon Toplumu Teknolojileri (*Information Society Technologies-IST*) kavramının tercih edilmesinin nedeni bu çerçevede, toplumsal bağlama ya da "vatandaş merkezli", "insan odaklı" olma durumu ile (*citizen centred*) açıklanmakta; ETT, büyüme, ekonomik bütünleşme süreci, demografik dönüşüm ve göç gibi değişim yönünde itici güce sahip olgular arasında değerlendirilmektedir (Weber & Burgelman, 2001).

Giriş bölümünde, sözel kültürden yazılı kültüre geçiş ve yazıya ortam oluşturan taş, kil tabletler, papirüs, parşömen ve kağıt gibi iletişim araçlarının gelişim süreci, bu süreçte güç-iktidar ilişkilerinin iletişim araçları ile etkileşimin getirdiği değişimler ve bilgi tekellerinin iktidarın kurulmasına verdikleri destek *Innis'in (Empire and Communication)* ekonomi politik yaklaşımı temel alınarak değerlendirilmektedir. İletişime ekonomi politik yaklaşım, tarihsel bir analiz aracı olma yanında toplumsal yaşamın tüm alanlarında karşılıklı bir belirlenim ilişkisi kurarak, günümüzün iletişim ağlarına ilişkin küresel politika oluşturma çabalarına da açıklık getirmektedir.

Geray iletişim ağlarında politika oluşturma sürecine ilişkin merkez ülkelerin piyasaları ve teknolojiyi (BİT) öne çıkarıp, idealleştiren-meşrulaştırma "idealist" yaklaşımının altında, çevre ülkelere dayattıkları hazır reçetelerin yattığı gerçeğini "Yeniden Yapılanmanın Kökenleri" başlıklı bölümde detaylandırmaktadır. Kapitalist sistemin yeni birikim düzeni, sürekli genişleme ve sermayenin yeniden üretiminin önündeki engelleri (Beniger'in "kapitalizmin kontrol krizleri") aşma yönünde yöndeşme (yakınsama) içinde olan "yeni medya" ya da BİT'i pazarlama, reklamcılık, halkla ilişkiler faaliyetleri altında sistematik olarak devreye sokarken salt üretim, dağıtım krizlerini değil aynı zamanda tüketimi ya da talebin kontrolü krizini de aşmayı hedeflemektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, ekonomik krizin, BİT'in uzun süren bir gelişme sürecinin sonunda, hem mal ve hizmet, hem yeni üretim araçları hem de üretim ilişkilerinde uygulamaya konan yeni yönetim biçimleri anlamında artık ürünlerini vermeye hazır hale geldiği bir dönemde ortaya çıksındır. Bu dönemde BİT'deki gelişmeler, şirketlerin gereksinme duyduğu komuta ve kontrol sorunlarını aşmak için kullanılmıştır. Bu gelişme aynı zamanda enformasyon toplumuna geçiş yönündeki çabaların, zorunlu bir süreç olarak kendi meşruluğunu

ortaya koyması anlamında, böyle bir kriz ortamında geçerli bir gerekçe ve içerik de kazanmaktadır. Kapitalist ekonomik sistemin işleyiş bu hedefe uygun olarak kurulların kaldırılması, serbestleşme, özelleştirme, uluslararası kuruluşların devreye girdiği bir dizi politika (GATT, GATTS, TRIPS vb.) anlamında yeni birikim düzenini oluşturma yönündeki çabaların birer bileşeni haline gelmektedir. İdealist modelin toplumsal eşitlik, sosyal adalet, kamu çıkarı, ulusal dinamikler vb.ni dışarıda bırakan yaklaşımına karşı stratejik model iletişim alanında politika oluşturma ve düzenleme rejimlerinin ekonomik ve politik belirleyicilerini he-saba katan bir analiz öngörür. Geray, bu ayrımı yaparak ve tanımlayarak, yeni birikim düzenine uyumlu hale getirilen iletişim politikaları konusundaki kafa karışıklığını da giderebilecek bir modelin sistematiğini kurmaktadır.

Yeni birikim düzeninin ekonomik politikası çevre ülkelerde yeni pazarların açılması ve böylece talebin ve tüketimin güçlendirilmesi, bu pazarlarda ya da ülkelerde merkeze benzer yapıların, işleyiş mekanizmalarının kurulması ile olmaktadır. Diğer taraftan bireysel üretim sürecinde ortaya çıkan ürünler, küresel piyasa ortamının bir gereği olarak bir an önce pazara ulaştırılmak ve en geniş ölçekte pazarlanmak durumundadır. Bu mekanizma, sonuçta gerek bireysel gerekse ulusal şirketler düzeyinde gerçekleştirilen üretimin küresel piyasa ortamında pazarlanabilirliğini zorlaştırarak Çok Uluslu Şirketlere (ÇUŞ'lara) zorunlu bir yetki devrini (patent hakları ve bunun satın almalar yoluyla devri, *outsourcing, teleworking, back office* vb. uygulamalar, ürünlerin pazarlanmasında ÇUŞ'ların sahip olduğu pazarlama ağlarına giriş için yapılan anlaşmalar ve bu anlaşmalarda ÇUŞ'ların üretimde hiçbir katkıları yokken ilişkinin baskın ögesi konumuna gelmeleri türünden uygulamalar) geçerli ve meşru-hukuka uygun hale getirmektedir.

"Ekonomide Yeniden Yapılanma", Geray'ın da vurguladığı gibi, bu anlamda çevre ülkeler-

de ulus-devlete çok uluslu şirketlerin önünü açma yönünde yatırım ve rekabet ortamının alt yapısıyla, kural ve kurullarıyla her yönden uygun hale getirilmesi açısından gereksinim duymaya devam etmektedir. Refah devleti döneminde kamu hizmeti olarak kabul edilen faaliyetlerin, günümüzde yeni birikim düzeninin yeni faaliyet veya mal pazarlama alanları olarak ele alınması, her alanda zayıflatılmaları gereken ulus devletlerin uluslararası örgütler aracılığı ile bu yeni birikim alanlarının uluslararası ticarete dahil edilmesi, talebin kontrolü için gerekli mekanizmaların üretilmesi, üretim örgütlenmesinde esnek iş süreçlerinin kullanılmaya başlanması ve yeni birikim düzenine uygun kültürel-düşünsel iklimin yaratılması yönünde alacağı politik kararlarla yakından ilişkili bulunmaktadır.

Yayincılık alanına ilişkin düzenlemeleri de içerecek şekilde telekomünikasyon ve yeni medya alanlarında gerçekleştirilen düzenlemeler, hane halklarını birer tüketici konumuna indirgeyen yaklaşımları ile toplumsal amaçlardan ziyade sermaye birikiminin yeni koşullarına uyum sağlamak amacıyla taşındığını gözler önüne sermektedir. Geray, kitabın "Yeni Korumacılık" başlıklı bölümünde, rekabet yoluyla fiyatların ucuzlatılması görüşüyle meşrulaştırılmak istenen telekomünikasyon ve yeni medya rejimine işaret etmektedir. Telekomünikasyon alanını 1996'da çıkardığı "İletişim Yasası" ile yeniden yapılandıran ABD, bu bölümle irdelenen FCC'nin düzenlemelerinin de ortaya koyduğu gibi rekabetçi bir yapı yerine, özellikle hizmetler sektörüne özgü yeni malların yeni pazarlara ulaşabilmesi, buna karşılık ABD pazarının yabancı ülke mallarına karşı korunması amacıyla "yeni korumacılık" uygulamasını egemen kılmıştır.

Sonuçta BİT'in kullanımının, sunduğu yenilikçi yollarla birlikte değerlendirildiğinde, endüstriyel kapasiteyi artıracak ve özellikle gelişmekte olan ülkelerin dünya piyasaları ile yeniden ve başarılı bir biçimde bütünleşilebil-

melerini sağlayacağı öne sürülerek; çok geniş ve güçlü BİT sistemlerinin, enformasyon (bilgi) toplumunun oluşumuna temel hazırladığı ileri sürülmüştür (Mansell&Wehn, 1998). Bu anlamda BİT, enformasyon toplumu söyleminin kurucu, inşa edici ögesi haline gelmektedir. İster sanayi toplumundan, sanayi sonrası toplumuna geçiş; ister örgütlü kapitalizmden, örgütsüz kapitalizme geçiş; isterse fordizmden, post fordizme geçiş şeklinde tanımlansın, sonuçta tüm tanımlamalar, yeni bir yapısal dönüşüm olarak adlandırılan bu sürecin aslında kapitalist sistemin bunalımının ve bu bunalımdan çıkışa dönük arayışların ideolojik çerçevesini oluşturduğunu gizleyememektedir.

Geray, küresel ölçekte bu gelişmeler yaşanırken, iletişim politikaları alanında 1990'lara kadar stratejik modelin hakim olduğu Türkiye'de, bu tarihten sonra idealist modelin ağırlık kazandığını belirtilmektedir. Geray, son yıllarda Türkiye'de stratejik iletişim politikaları oluşturulması ile ilgili olarak, TUENA projesinin politika oluşturma yaklaşımının önemini ve toplumsal hedefleri gözetmek yönünde bir açılıma sahip olmayan uluslararası örgütlerin Türkiye'ye ilişkin değerlendirmeleri (Örneğin Dünya Bankası tarafından Türkiye için hazırlanan 1992 tarihli rapor) yanende DPT Özel İhtisas Komisyonları Raporları, e-Türkiye, Ulaştırma ve Bilişim Şurası gibi çalışmaların stratejik ve katılımcı önerilerinin değerini vurgularken, bu anlamda Türkiye'nin iç dinamiklerine güvenmek ve teslimiyetçi bir tutum yerine stratejik ve katılımcılığı sağlayacak politikalara yönelmek gerekliliğine işaret etmektedir.

Kaynakça

Weber, M & J.C. Burgelman (2001). "Mobile Europe: Harnessing Rapid Change To Meet European Needs." IPTS (Institute For Prospective Technological Studies) Report 51. European Commission. Joint Research Center. Notes: 1.

Mansell, R ve U. Wehn (1998). *Knowledge Societies: Information Technology For Sustainable Development*. New York: Oxford University Press.

Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi
Nilüfer Timisi (2003). Ankara: Dost Yayınevi.
253 sayfa.

Nurcan Törenli

Yeni iletişim teknolojileri ile yurttaşların katılımçılığının artması, temsili demokrasinin eksiklerini giderecek gibi görünse de, bunun "e-çözümler"e geçişle kendiliğinden ortaya çıkmasını beklemek fazlasıyla hayalci bir beklenti içine girmek olacaktır. Nilüfer Timisi, *Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi* adlı kitabında, yeni iletişim teknolojileri ile demokrasi arasında iki yönlü bir dengenin, iletişim ve enformasyon araçlarına özgürce erişebilme hakkı ve yeteneği yanında yurttaşların kendileri adına verilen kararlara katılabilme ya da iletişim araçlarının yönetiminde söz sahibi olma hakkı ve olanaklarıyla kurulabilecek olmasına önem verirken, bu hayalci beklentinin kırılacağına da dikkat çekmektedir. Nitekim yeni iletişim teknolojileri siyasal katılım yönünde erişimin önündeki zaman ve mekan kısıtlarını ortadan kaldırırken kazandığı "eşitleştirici" yan, bu araçların içerikleri ve bu içeriğin üretimi aşamasında katılım mekanizmalarının devre dışı bırakıldığı, tekeli yaklaşımınla "dengesizleştirici" bir kimliğe bürünebilmektedir.

Toplumsal iletişim sürecinde yeni iletişim teknolojilerinin yapısal rolünün ne derecede ve kimler adına belirleyici olabileceğinin değerlendirilmesi üzerine odaklanan bu çalışma, yeni iletişim teknolojileri ve özellikle de İnternet aracılığıyla toplumsal iletişim biçimlerinde meydana gelen ve "bilgi-erişim eksikliğinden" kaynaklanan "eşitsizlikçi" iletişim ortamlarına seçenek olmaya aday yeni iletişim teknolojileri bağlamında gündeme getirilen açılımları ya da seçenekleri konu alıyor.

Nitekim 1970'lere kadar dünya çapında egemen olan "içer dönük" ekonomik politikaların değişimi, iletişim teknolojilerinin gelişimi

yanında bu anlamda toplumsal-siyasal düşüncenin ifade edilmesinde yeni iletişim teknolojilerinin devreye girişi ile aynı dönemde rastlanmaktadır. Örneğin ilk tele oylama (televote) projesi, 1977 yılında Hawaii Üniversitesi tarafından düzenlenmiş ve bu projede gönüllü öğrenciler telefon aracılığıyla halkı, akademik bir tarzda yönetilen şehir mitingleri için bir araya getirmişlerdir (Etzioni, 1992: 34-39). Bu ve benzeri ilk örnekler, ayrıntıları üzerinde çok kafa yorulmamış olmasına karşın, sokaktaki insanı harekete geçirmek açısından oldukça başarılı olmuşlardır. Sonuçta ciddi bir siyasal reform olarak adlandırılmaması gereken ama bu tür siyasal canlılığı ya da ilgiyi yeniden sağlamayı amaçlayan çabaları Almanya, İngiltere, Amerika (örneğin Los Angeles) ve Yeni Zelanda'da özellikle kablolu televizyonun ve İnternet e-mail olanaklarının devreye sokulduğu diğer girişimler izlemiştir. Burada atlanmaması gereken nokta bunların sonuçta sınırlı sayıdaki yurttaşları ilgilendirdiği ya da bunlarla sınırlı olduğudur. Dolayısıyla Timisi'nin de belirttiği gibi, yeni iletişim teknolojilerinin demokratik işlevini ve bu işleve atfedilen yorumları, bunları meşru-geçerli kılmaya yönündeki çabaları ya da yeni iletişim teknolojileri ve kamusal katılım ilişkisini sorgulamadan, irdelemeden, detaylandırmadan doğru-geçerli saymak, oldukça yanıltıcı sonuçlara götürebilecektir.

Timisi'nin kitabın ikinci bölümünde de altını çizmeye çalıştığı gibi yeni, dışa-uluslararası rekabete dönük, çok uluslu şirketlerin faaliyetlerinin önündeki engellerin kaldırdığı ve bu doğrultuda her sektörde özelleştirmeyi, serbestleştirmeyi hedefleyen ve küresel ölçekte yapılandırıldığında sermaye birikimini hızlandırmak açısından tam kapasiteye ulaşabilecek ekonomik model, yeni iletişim teknolojilerinin gelişmesi ya da bu teknolojilerin uzun süren bir gelişme sürecinin sonunda, hem mal ve hizmet, hem yeni üretim araçları hem de üretim ilişkilerinde uygulamaya konan yeni yönetim biçimleri anlamında artık ürünlerini vermeye

hazır hale geldiği bir dönemde ortaya çıkışı ile ilişkilidir. Örneğin Al Gore'un Uluslararası Telekomünikasyon Birliği'nin (ITU) Mart 1994'de Buenos Aires'te yapılan toplantısında yaptığı konuşma, yeni iletişim teknolojileri ile bu teknolojilerin desteğinde ulaşılmak istenen yeni düzenin birbiri ile olan ilintisini ortaya koymak açısından oldukça açıklayıcıdır:

Dünyadaki tüm ulusları bir araya getirecek teknolojik olanaklar ve ekonomik araçlara artık sahibiz. Bugün, mesajları ve resimleri herhangi bir kıtadaki, herhangi bir şehirden küçük bir köye ışık hızında gönderebileceğimiz bir enformasyon ağını yaratabiliriz. Bu ağ ailelerimiz ve arkadaşlarımız arasındaki zaman ve mekan sınırlarını aşmamızı sağlayacak temel araç olacaktır... Bu ağ aynı zamanda tüketicilerin ürünleri alabileceği ya da üreticilerin mallarını satılabileceği bir küresel enformasyon pazarı olacaktır (Gore, 1994).

Dolayısıyla "enformasyon kavramında devrime" yol açan gelişmenin tek başına teknolojiye değil, toplumsal-iktidar ilişkileri bütünlüğü içerisinde anlam kazanan "enformasyon sürecinde" meydana geldiğini söylemek daha anlamlı olacaktır. İletişim sürecinin yaşandığı tüm sistemlerde denetleme/kontrol işlevini yerine getiren yeni iletişim teknolojilerinin ve bu teknolojilerin maddi işleme yeteneğindeki artış, öncesinde bir dizi ihtiyacın, sonrasında da bir dizi gelişmenin yaşandığı bir süreç olarak kavramsallaştırmak durumundadır. Maddi işleme yeteneğinde ya da kapasitesinde bu artış, yeni iletişim teknolojilerinin enformasyonun biçimini (yazılı, sözlü) değiştirerek, "sayısal" hale getirmesi ile gerçekleşmiştir. Bu sayısal biçim, enformasyonun elektronik ortamlarda, sistematik denetim başta olmak üzere çeşitli amaçlara dönük olarak üretilmesine, saklanmasına, iletilmesine ve dağıtılmasına dönük maddi işlemleri, önceki dönemlerle karşılaştırılmayacak ölçüde kolaylaştırmış; fikri haklar, marka, patent vb. mekanizmalarla alım-satma konu olan bir mal-ürün haline gelmiş, yöneten-

yönetilen ilişkilerinde iktidarın kurulmasına ya da yeni iktidar alanlarının oluşturulmasına da katkıda bulunmuştur. Timisi'nin de belirttiği gibi "Elektronik iletişim araçları, enformasyon ve denetimi her yerden her yere taşımaktadır" (15).

Küreselleşen ekonomide, İnternet'i de kapsayan enformasyon ağlarına ve enformasyon alt yapısına verilen kilit roller, İnternet ve özel ağların yaygınlaşması, bazı toplumbilimcilerin Mc Luhan, Masuda ve Toffler vb.nin yolundan giderek enformasyon toplumunu "sibertoplum" (*cybersociety*), "siberokrasi" (*cyberocracy*), "ağdaş" (*netizen*) gibi kavramlarla, yeni iletişim teknolojilerinin ve özellikle de İnternet'in yarattığı "sınırsız" demokrasi ortamını, yeni kamusal alanlar ve yeni yurttaşlık biçimleri çerçevesinde tartışmalarına neden olmuştur. Kitapta bu anlamda, yeni iletişim teknolojileri ve demokrasi ilişkisini anlamak açısından enformasyon toplumu, post-fordizm, post-modernizm ve küreselleşme kavramları çerçevesinde yapılan tartışmalara yer verilmesi, adı geçen bu "olanakların" kimin için ya da kimin çıkarına ne anlama geldiğini kavramak açısından oldukça yararlı bir bilgilendirme işlevini yerine getirmektedir. Örneğin artan enformasyon talebi ve buna bağlı olarak artan enformasyon arzı, Masuda'ya göre hem ulusal hem de uluslararası ölçekte lokomotif sektörü ya da başka bir ifade ile gelişmenin motoru olacaktır. Bu yapı üretim ilişkilerini de değiştirecek, üretici ile tüketiciyi birbirinden ayıran, uzmanlaşmış sanayi üretimi yerine bu tip ayrımların ortadan kalktığı enformatik üretim -enformasyon tabanlı ekonomi- gelişecektir. Sanayi toplumuna özgü değişim ekonomisinin yerini ise enformasyon toplumunda "dayanışmacı" (*synergetic*)¹ ekonomi alacaktır (Masuda 1990: 5). Dolayısıyla sanayi toplumunda üretimin örgütlenme-işletme modelini özel ya da kamu şirketleri oluştururken, Masuda enformasyon toplumunda bu modelin yerini dayanışmacı ekonomi ile paralel bir biçimde gönüllü katılım ilke-

si ile bir araya gelmiş toplulukların, cemaatlerin (İnternet bunun en son ve güncel örneğini oluşturmaktadır) alacağını öngörmektedir.

Diğer yandan enformasyon ve yeni iletişim teknolojileri merkezli gelişmelere ilişkin eleştirel görüşerse, yeni iletişim teknolojilerinin bugün ulaştığı düzeyde, tüm elektronik iletişim ve bilgi faaliyetlerinin izlenmesinin ve gözetlenmesinin olanaklarını sağlamak olduğunu savunmaktadır. Özel sektör ve hükümetlerin kâr ve kontrolü artırıcı bir araç olarak bu potansiyeli değerlendirmesi sonucunda enformasyon hızla ticarileşmektedir. Üretim ve dağıtımın küreselleşirken, merkezi denetime duyulan ihtiyaç özel enformasyona duyulan ihtiyaçla birlikte sürekli artmaktadır. Tüm iktidar merkezleri-çok uluslu şirketler, ABD federal bürokrasisi, Pentagon ve önde gelen üniversiteler- enformasyonun hayati önemi konusunda anlaşmaktadırlar.

Tüm bu değişimler, 1970'lerde UNESCO'da (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü) gerçekleştirilen iletişim akışının dengesizliği sorunu ile ilişkili olarak yapılan tartışmalarda, konunun önemli aktörlerinin çekildiği ve Soğuk Savaş koşullarında güç kazanan, kendi aralarında bir çekim alanı oluşturarak meydana getirdikleri bağlantısız hareketinin parçalandığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Oysa, bu tartışmaların olmaması, İnternet gibi enformasyon otoyollarının işlevinin, geçmişin haberleşme ağlarından farklılaştığı anlamına gelip gelmediği araştırılmamaktadır. Nitekim Innis, 1950'lerde gelişmiş ulaşım ve iletişim ağlarının temel işlevinin sömürgeciliğin sınırlarını belirlemek olduğuna işaret ederken, dikkatleri bu noktaya çekmektedir (Innis, 1986). Günümüzde, iletişim ağlarının işlevinin açığa çıkartılması, bu ağların üzerinden akan enformasyonun yönünün saptanması ve giderek artan sayısal uçurumun küreselleşme süreci ile bağlarının ortaya çıkarılması açısından 1970'lerin deneyimlerinin ve enformasyon akışının dengesizliği üzerine yapılan tartış-

maların hiç de boş şeyler olmadığı bir kez daha kendini kabul ettirmektedir. Kültürel farklılık ve çok sesliliğin kendini yeni iletişim medyasında ve özellikle de İnternet üzerinde, hatta kamusal hizmet topluluklarının iletişim araçlarında ifade etmesine destek vermek, arka çıkarak; İnternet üzerinde "kamusal alan" ve düşünsel haklar alanında "dürüst-adil kullanım" (*fair use*) kavramlarını uluslararası alanda en geniş anlamda tartışmaya açmak, kamusal enformasyon ve bilgi kaynaklarına evrensel erişim ilkesini özendirmek vb.

Sonuçta, Timisi'nin kitabında yeni iletişim teknolojilerinin ve özellikle de İnternet'in kamusal katılımda önemli potansiyeller içerdiği; bireylerin, yerel ve bölgesel-küresel grupların birbirlerine bağlanmalarında, kamuoyu oluşturulmasında, bunun harekete geçirilmesinde ve dayanışmanın oluşturulmasında önemli uygulamalara konu olduğunu ancak, yeni iletişim teknolojilerinin aynı zamanda ticarileşme, erişimde eşitsizlik, dengesizlik, iktidar ve kontrol ilişkilerine ortam hazırlama vb. açılardan eleştirel bir bakış açısıyla ve ihtiyatla karşılanması gereken bir durum olduğunu da gözden kaçırmamız gerektiğini bir kez daha anlıyoruz.

1

Synergy kavramı, değişik organların ortak bir amaçla, birlikte çalışmaları anlamına gelmektedir. *Synergetic* davranışın önemli bir özelliği de ortaya çıkan sonucun, her durumda tek tek organların harcadıkları çabanın aritmetik toplamından fazla olmasıdır.

Kaynakça

- Etzioni A. (1992). "Teledemocracy: The Electronic Town Meeting." *The Atlantic* 270 (4) (October): 34-39.
- Gore, A. (1994). www.goelzer.net/telecom/al-gore.html. White House.
- Innis, H. (1986). *Empire And Communications*. Victoria, Toronto: Press Porcepic Limited.
- Masuda, Y. (1990). *Managing In The Information Society*. Oxford, U.K: Basil Backwell.

TV Haberlerinde İdeoloji

Çiler Dursun (2001). Ankara: İmge. 289 sayfa.

A. Seval Tuncay

Türkiye'de Haber, İdeoloji ve İktidar İlişkilerine Dair Bir Manzara

Son yirmi yıldır ulus-devlet yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Ulus-devletin rolünün ve etkinlik alanının bütünüyle değiştiği, bazı kesimler tarafından kabul edilmese de bir değişimin varlığı yadsınmamaktadır. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren uluslar üstü aktörlerin etkinliklerinin başat hale geldiği küreselleşme süreci, eşitsizlik yaratan, kutuplaşmalara neden olan bir süreçtir. Küreselleşme sürecini simgeleyen temel politikaların en önemlilerinden biri de özelleştirme. Küreselleşme olgusunu kavramak açısından "yerelleşme" ve "bölgesel entegrasyon"un yanında "özelleştirme" de hayati bir öneme sahiptir. Özelleştirme politikalarının neden ve nasıl işlediğini mikro çözümleme düzeyinde sergilemeye çalışan Çiler Dursun'un *TV Haberlerinde İdeoloji* kitabı, aynı zamanda özelleştirme politikalarının televizyon haberlerinde nasıl yansıtıldığını gösteren fikir verici bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazarın gerçekleştirdiği çalışmada sorun edilerek yanıtlan aranan birbiri ile ilintili birkaç konu bulunmaktadır. Temelde "haberlin ideolojisi nedir?" ve "haberde ideoloji nasıl kuruluyor?" sorularına cevaplar aranan kitapta, televizyon haberlerinde anlamların üretilme stratejilerinin açığa çıkarılması, çalışmanın ana vurgusunu teşkil etmektedir. Türkiye'de özelleştirme sürecinin haber metinlerinden yola çıkılarak çözümlenmesi, özellikle araştırmanın yapıldığı 1995-1997 yılları düşünüldüğünde önem kazanmaktadır. Türkiye'de farklı toplumsal kesimler özelleştirmenin, bir ekonomi politikası olarak ne olduğunu kavramakta güçlük çekerken, adeta bir oldu bitti ile karşı-

karşıya bırakılmışlardır. Birçok insan ancak özelleştirme yasası çıktıktan sonra bu yasanın ekonomi politikası ve toplumsal politika bakımından ne anlama geldiğini kavrayabilmiştir. Dönemin haber metinlerinde iddia edildiğinin aksine, özelleştirme, Turgut Özal'ın veya Tansu Çiller'in bir buluşu değildir. Türkiye'de 1980'lerden başlayarak 1990'larda uygulaması hız kazanan özelleştirme politikaları, küresel kapitalist gelişmelerden bağımsız da değildir. Küreselleşme sürecinin bir bütün olarak Türkiye'ye etkileri göz önüne alınmadan, Türkiye'de uygulanan özelleştirme politikalarını açıklamak ve anlamak zordur. Çünkü küreselleşme süreci, özelleştirme politikalarının kapitalizmle ilişkili olan ekonomi politik bağlamını vermektedir. Bu nedenle özelleştirme, pek çok bakımdan adeta küreselleşme sürecini simgeleyen ideolojik bir olgudur.

İdeolojilerin sona ermediğini, hatta tam tersine, kapitalizmin kendi ideolojisini insanlara nasıl dayattığını göstermek çalışmanın temel amacıdır. Dayatmayı burada, bir fikri, sonucu, hareketi tek geçerli yol, yöntem ve yordam olarak sunmanın zordan ve/veya akılcı meşrulaştırmadan kaynaklanan mevcut bütün biçimleri olarak kullanıyorum. İdeolojilerin yeniden üretildiği alanlardan bir tanesinin televizyon haberleri olduğu, kitapta mikro çözümleme düzeyinde sergilenmiştir. Bu yapılırken, televizyon haber bültenlerinde özelleştirmeye ilişkin haberlerin toplumsal rızanın ve uzlaşmanın sağlanmasına elverecek şekilde nasıl ve neden inşa edildiği sorgulanmaktadır. Kitapta sunulan araştırma sonuçları, haber metinlerinde ideolojik bir işleyiş ve söylemsel bir kapanma gerçekleştiğini göstermektedir. Özelleştirmeyi açıklama ve anlamaya dönük diğer araştırmaların aksine bu çalışma, medyayı merkeze yerleştirilmesi bakımından çok önemlidir. Çalışma boyunca medya, sadece siyasal olayları yansıtan bir araç olarak değil; aynı zamanda siyasetin yapılandığı ve kurulduğu bir yer olarak görülmektedir. Son on yılda gittikçe güçlenen ti-

cari medyanın ağırlıkta olduğu günümüz iletişim ortamında, kamu yayıncılığı temsilcisi sayılan TRT'nin çözümleme dışında bırakılması ve örneklerin özel televizyon kanallarından seçilmesi, konunun özelleştirme olması bakımından kendi içerisinde tutarlıdır. Çünkü orta ve büyük medya kuruluşları sahipleri, aynı zamanda özelleştirilecek kuruluşların güçlü ve potansiyel "müşterileri" haline gelmişlerdir. Bu bakımdan da söz konusu medya kuruluşlarında, özelleştirme konusundaki ideolojik stratejilerin sergilenmesi, "çoğulcu ve demokratik medya" mitinin sorgulanması girişimlerine de güç vermektedir. Çoğulcu ve demokratik medya miti dediğim, liberal kuramın öncüllerine dayanan ana akım araştırmalarının savunduğu bir mit. Burada medya, kamuoyunu bilgilendiren, ortak çıkarların takipçisi ve çoğulculuğun bir alanı olan dördüncü güç olarak konumlandırılır. Toplumsal iktidarı ise toplumun eşit ve özgür bireylerine dağılmış olarak değerlendirilmektedir çoğulcu medya kuramı.

Burada dikkate değer bir diğer nokta, yeni sağın söylemsel öğeleri ve ilkelerinin Türkiye'nin sosyolojik, kültürel, tarihsel koşullardan kaynaklanan özgül eklemelişlerinin, son kerte özelleştirmeyi doğallaştırarak sanki herhangi bir makro ideolojiyle bağlantısı olmayan ayrı bir ideoloji, daha da doğru bir tabirle ideolojisiz bir ideoloji gibi yansıtılmasına yol açmasıdır. Kitapta, bu özgül eklemelişlere değinilirken, özelleştirme politikalarıyla hangi sınıfsal kesimlerin temelde neyi hedefledikleri de belirgin bir şekilde ortaya konmuştur.

TV Haberlerinde İdeoloji kitabının önsözünde de belirtilen üç temel varsayımı mevcuttur:

1. Haber metinlerinde özelleştirmeye ilişkin söylemsel bir mücadele değil, söylemsel bir kapanma gerçekleşmiştir.

2. Bu söylemsel kapanma çerçevesinde haber metinlerinde toplumsal uzlaşma, medyanın toplumdaki iktidar odaklarının varolan hegemonyacı söylemlerinin dolayımlanmasıyla

(mediation) inşa edilmekle birlikte; belirli anlamlar üretilirken medyanın birincil tanımlayıcı olarak işlev görmesi, yani kendisinin bizzat egemen ideolojinin gönderim (başvuru) çerçevelerini üretmesi söz konusudur.

3. Özelleştirme konusundaki toplumsal uzlaşmanın inşa edilmesi sürecinde televizyon kuruluşları ideolojik aygıtlar olarak iş görmüşlerdir (18).

Yukarıdaki üç varsayıma yönelirken esas alınan teorik öncül şudur: İdeoloji belirli anlamların örgütlediği ve yeniden üretildiği maddi bir pratik olarak işler. Varsayımlara bakıldığında, kendi aralarında tutarlı oldukları görülmektedir. Çalışmanın son aşaması olan haber çözümlemelerine baktığımızda, tüm varsayımların doğrulandığını görüyoruz.

Kitap, üç ana bölümden oluşmaktadır. "İdeoloji ve Medya" adını taşıyan ilk bölümde, ideoloji ve medya arasındaki ilişkiler eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde ideoloji, dil, söylem ve anlam konularının etkileşimlerine dair kuramsal bir çerçeve içinde sunulmaktadır. Ardından araştırma için geliştirilen çözümleme yöntemine genel hatlarıyla değinilmektedir. Bu bölümde ideoloji, dil, söylem ve anlam konularının etkileşimlerine dair verilen kuramsal çerçeve, oldukça açıklayıcı ve bütünlüklü bir şekilde verilmiştir. Eleştirel iletişim çalışmaları alanından özellikle Gramsci ve Althusser'in ideolojiye ilişkin yaklaşımlarından etkilenen bir ideoloji kavramsallaştırmasından yola çıkılmaktadır. Kitabın bu ilk bölümünden başlayarak, çalışmanın her aşamasının temellendirilerek gidileceği gösterilmektedir. Bu bölüm, okura, "ideoloji" kavramının gelişimi ve farklı değerlendirilmeleri konusunda temel bilgileri vermektedir. Çalışma, yaklaşımı ve çözümleme yöntemi açısından, Marksist yapısalcı bir temele dayandırılmıştır. Son bölümde yer alan somut çözümlemelerin ve kategorilerin ne anlama geldiğinin açıklanması ve okuyucunun çözümleme sonuçlarını anlamlı bir şekilde de-

ğerlendirmesi için, çalışmanın yaklaşımı ve yöntemi açık ve net bir biçimde ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte kuramsal çerçeveye verilen ağırlık sonucunda, okur açısından bakıldığında *TV Haberlerinde İdeoloji* kitabı akademik bir dile bürünmüş gibidir. Dolayısıyla da medya ve ideolojiye ilişkin bazı temel kuramsal bilgilere aşina olmayan okuyucunun, çalışmanın argümanlarını doğrulamak için tutulan yolu kavrayabilmek için ciddi bir çaba içine girmesi gereklidir.

Dursun, eleştirel yaklaşımların Marksist toplumsal eleştiriden kaynaklanmasından dolayı, iletişime ve medyaya bütünlüklü bir bakışa erişmenin olanaklarının sağladığını belirterek; aynı zamanda eleştirel yaklaşımların kendi arasında da medyayı ele alış tarzında ve araştırma nesnesine dönüştürmesinde farklı tercihleri olduğunu dile getirmektedir. Kültürel çalışmalar, ekonomi-politik yaklaşım ve eleştirel ekonomi-politik yaklaşımların genel çerçevesini çizerek kendi yaklaşımını bunlarla ilişkisi çerçevesinde ortaya koymaktadır. Medyaya yönelik eleştirel çalışmalarda medya anlamlarının oluşumu, yapılanması, tüketime odaklananlar yani kültür, dil, söylem konularını ele alanlar ve medya endüstrilerinin ekonomik örgütlenmeleriyle mülkiyet ilişkilerini ele alanlar olmak üzere iki farklı çizginin belirginleştiğini görüyoruz. Medya çalışmalarında kabaca altyapıya ağırlığı veren ekonomik politik yaklaşımın karşısında üst yapıya ağırlığı veren kültürel çalışmalar dışında bir üçüncü yaklaşım eleştirel ekonomi politik yaklaşımdır. Eleştirel ekonomi politik medyayı hem endüstri, hem de belirli anlamların üretildiği metinler olarak ele almaktadır. Dursun'un deyimiyle "üretim, metin ve alımlama olmak üzere üçlü bir sacayağına sahiptir. Egemenliğin medya çalışanlarının etkinliklerinden ve tüketicinin yorumlama işlemlerinden geçerek nasıl yeniden üretildiğini göstermek için, üretimin ve alımlamanın ekonomik ve toplumsal koşullarının da çözümlenmesine dikkati çekmektedirler". Di-

yebiliriz ki medya daha kapsamlı olarak ele alınmaktadır. Ekonomik ilişkilerin ve yapılanmaların kültürel üretim sürecini ve sonuçlarını inşa etme yollarına uzanan bir açılıma sahiptir. Kültürel çalışmalar ise temelde anlamın inşası ile ilgilenerek, metinlerin ideolojik ve dilsel yapılanmalarına odaklanmaktadır. Toplum karmaşık, çelişkili, farklılaşmış, etkileşimli yapılar olarak tanımlanarak, bir mücadele alanının var olabileceği savunulmaktadır. Her ne kadar çalışmada eleştirel ekonomi politik yaklaşıma dayanıldığı özellikle vurgulansa da, kanımızca çalışmanın yaklaşımının kültürel çalışmalara daha yakın olduğu görülmektedir. Yeni sağ ideolojinin çeşitli temalarının ve öğelerinin bir araya geldiği metinler olarak televizyon haber bültenlerine odaklanan çalışma, özellikle metinlerde ideolojinin kuruluşunu çözümlemesi ve mikro metin çözümlenmesi yapması bakımından kültürel yaklaşımların çalışma sorunlarına daha yakın görünmektedir. Ekonomi-politik yaklaşıma dayandığını belirten yazar, çalışmada ekonomi-politik çözümlemeye fazla ağırlık vermediği izlenimi uyandırmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünde özelleştirme politikalarına, özelleştirme politikalarının uluslararası düzeyde dayatılma nedenleri ve Türkiye açısından bu süreçte belirleyici olan etkenlere değinilmektedir. Bu bölümün medya konusundaki tartışmalar ve çözümleme bölümüyle bağlantısı yeterince kurulmamış; bağlantının bütün öğeleri gösterilerek, bir bakıma bağlantıyı okurun kendisinin kurması beklenmiş gibidir. Türkiye'deki özel kanalların ekonomik ilişkileri ve yapıları, diğer bölümlere kıyasla, daha yüzeysel ve panoramik bir şekilde ortaya konmuştur. Yine diğer bölümlerden farklı olarak bu bölümde başvuru yazarların çok büyük bir kısmı hatta hemen hemen hepsi yerli düşünürlerdir. Başvuru yazarlar, kuşkusuz ki büyük birikimlere sahip çok değerli yazarlarımızdır ve Türkiye'de özelleştirme politikaları ve kapitalizmin işleyişi ile ilgili olarak yerinden bir anlayışı geliştirmeleri bakımından onlara baş-

vurular yapılması anlamlıdır da. Fakat konu bir yanıyla da kapitalizmin uluslararası işleyişi olunca, kapitalizmi, küreselleşme ve ulus-devletin gelişimini inceleyen çok geniş ve kapsamlı yabancı literatürden de yararlanılabildi. Bu ayrıntıyı görmemizi sağlayan şey, "İdeoloji ve Medya" adını taşıyan birinci bölümün yabancı literatürden yararlanılarak yazılmasıdır. Literatüre başvurma bakımından beliren bu farklılık, Türkiye'de yapılan başka pek çok çalışmada da karşımıza çıkmaktadır.

Özelleştirme sürecinde özelleştirmeye ilişkin olarak ideolojik bir üretimin nasıl gerçekleştirildiği, haber metinlerinin yapısal söylem çözümlemesi ile incelenmektedir. Dursun, bu incelemenin bir ideoloji analizi olduğunu vurgulamaktadır; "Metinler içinde bir ideolojinin, Türkiye'de artık egemen ideoloji haline gelmiş bir ideolojinin, çeşitli söylemsel öğelerle eklenerek oluşma, biçimlenme ve sabitlemesi; neleri dışlayarak neleri bünyesine katarak inşa edildiği, bu inşa edilme sürecinde taraflar arasında bir mücadelenin var olup olmadığı incelenmiştir". Yapılan ideoloji analizinde, ideoloji ne cisimsiz fikirler olarak ne de belirli davranış kalıplarıyla ilgili bir sorun olarak ele alınmıştır. İdeoloji, söylemsel bir fenomen olarak ele alınmaktadır. Böyle bir kavrayış bir yandan ideolojinin maddiliğini vurgularken bir yandan da ideolojinin anlamlarla ilişkili olduğunu varsaymaktadır. Althusser'in ideolojinin insanlara öznel olarak seslendiği ve ideolojinin seslenen söylem olarak iş gördüğüne ilişkin saptaması, metinde merkezidir. Yapılan kavramsallaştırma ile, ideolojiyi fikir ve düşünceler toplamı olarak gören geleneğe olan bağ kesilmiştir. İdeolojiler seslendikleri özne türü olarak bize kim olduğumuzu anlatmaları bakımından farklılaşmaktadır. İdeolojik mücadeleyi kazanmak doğru seslenişler yapmayı gerektirmektedir.

Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise haberlere ilişkin tasarımlar ve haberin söylemi incelenmektedir. Çözümleme dört özel televiz-

yon kanalı olan ATV, SHOW TV, KANAL 6, STAR TV'nin 1 Eylül-31 Aralık 1994 arasındaki dört aylık dönemde yayınlanan ana haber bültenleri içerisinde gerçekleştirilmiştir. Çözümlemede ikili bir yapı vardır; bir yandan televizyon haberlerinin anlatsal ve dilsel özellikleri belirtilerek metinde anlamların nasıl örgütlendiğine bakılmış, bir yanda yeni sağ ve özelleştirme konusundaki ideolojik üretimin gerçekleşmesine odaklanılmıştır. Çalışmada gerçekleştirilen çözümleme yöntemi içerisinde dokuz ayrı analitik kategori geliştirilmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Televizyon Haberlerinin Anlatsal Özellikleri ve Sunum Yapıları.
2. Haberin Cümle Yapıları ve Sözcük Seçimleri.
3. Görüntülerle Üretilen Anlamlar ve Simgesel İnşa.
4. Tematik Çözümleme.
5. Karşıtlıklar ve Dışlamalar.
6. Eğretileme ve Düzdeğişmeceler.
7. İdeolojik Seslenişler.
8. İdeolojik Öğelerin Eklenmesi.
9. Direngen Anlamlar ve Çelişkili Öğeler.

Belirlenen kategorilere, ortaya konulan argümanları doğrulamak bakımından başvurulmaktadır. Bununla birlikte bazı kez, kategorilerle uygunluk gösteren örnekler, tek-düze bir şekilde sıralanmış, yeterince yorumlanmamış, yorum yine neredeyse okura bırakılmış gibidir. Örneğin eğretileme ve düzdeğişmece ile karşıtlıklar ve dışlamalar kategorilerinde, ilk önce bu kavramların ne olduğu, neden böyle bir analitik kategorinin seçildiği açıklanmış; daha sonra da başlangıçtaki argümanları destekleyecek çok sayıda eğretileme ve düzdeğişmece sıralanmıştır. Adeta okuyucudan, yorumu kendisinin geliştirmesi

beklenmektedir. Daha az sayıda, ancak ayrıntılı bir şekilde açıklanan örneklerle de argümanların doğrulaması yapılabildi. Öte yandan kullanılan tüm kategoriler için aynı zorluğun söz konusu olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Özelleştirmeyle ve dönemin toplumsal bağlamıyla ilişkili bir nitel içerik çözümlemesi olan "tematik çözümleme" kategorisi, belirlenen kategoriler arasında son derece yararlıdır. Ayrıca tematik çözümleme sonuçlarını toparlayan tablo da, yalın ve açıklayıcıdır.

İdeolojiyi söylemsel bir fenomen olarak ele alan, yani bir yandan ideolojinin maddiliğini vurgularken bir yandan da ideolojinin anlamlarla ilişkili olduğunu varsaymak noktasında çalışma, eleştirel-ekonomi politik yaklaşımdan çok iletişim alanında kültürel çalışmalar olarak tarif edilen alana yakın görünmektedir. Sadece metnin yapısal özelliklerine odaklanmasıyla değil, ait olduğu tarihsel, toplumsal bağlamı da kurmaya çalışmasıyla, analizin kültürel çalışmaların yaklaşım ve yöntemine yakın olduğu söylenebilir. Türkiye'de alandaki önemli bir kuramsal ve çözümleyici çalışma boşluğunu doldurduğunu söyleyebileceğimiz kitap genel olarak ideoloji ve iletişim, daha özgül olarak ise haber konusunda çalışanların başvurabilecekleri ve bu konularla ilgili temel tartışma hatlarının bölümler içerisinde derli toplu ele alındığı dizgeli bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bölümler arasında azami dengeyi gözeterek, dağınık olmayan, tutarlı ve sistematiki iyi kurulmuş böylesi bir çalışmayı ortaya koyması yazarın başarısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yabancı literatürde örnekleri olan iletişim kuramları ve çözümlemelerine ilişkin araştırma boşluğunu Türkiye'de bir ölçüde de olsa doldurmaya aday bir çalışmadır *TV Haberlerinde İdeoloji*.

Yazı Teslim Kuralları

Gönderilen yazıların, başka bir yerde yayınlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir. Yayınlanmayan yazılar iade edilemez. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayınlanan yazıların da her türlü telif hakkı dergiye aittir.

Makaleler 8000 kelimeyi geçmemelidir. 6000-7000 kelimelik bir makale (notlar ve referanslar dahil) iyi bir hedeftir. 2000-3000 kelimelik daha kısa yorum yazıları da kabul edilmektedir. Yazılar, varsa tablo, şekil ve illüstrasyonları da içeren dört eş nüsha olarak teslim edilmelidir. Yazının bir nüshası da diskette gönderilirse (Word for Macintosh ya da Windows), yazıyla ilgili işlemler daha hızlı yürütülebilir.

Yazarlar, gönderdikleri yazının eş bir nüshasını kendilerinde bulundurmalıdır. 100-150 kelimelik İngilizce ve Türkçe birer özet de yazılarla beraber gönderilmelidir. Yazılar, bir toplantıda tebliğ edilmiş ise, toplantının adı, tarihi ve yeri belirtilmelidir.

Yazıların ve özetlerin üzerinde, sadece yazının başlığı bulunmalıdır. Aynı bir kapak sayfasında yazarlar, isinmelerini, tam ve aşık kurum posta adreslerini bildirmemelidirler. Bu bilgiler, hakemlere gönderilmeyecektir.

Tüm metin, girintili (indent) paragraflar, notlar ve referanslar dahil, A4 boyutunda kağıda çift aralıklı olarak ve kağıdın sadece bir yüzüne yazılmalıdır. Başlıklar ve arabaşlıklar kısa ve belirgin olmalıdır. ABD, TRT gibi kısaltmalarda nokta kullanılmalıdır.

Dergiye gelen yazıların yayınlanması hakemlerden alınacak değerlendirmelere bağlıdır. Dergiye ulaşan yazılar en kısa süre içinde hakemlere gönderilir.

Hakem değerlendirmesinin normal şartlarda 2-3 ay sürmesi beklenmelidir. Yazarlardan, hakemlerin görüşleri uyarınca yazılarını geliştirmeleri veya gözden geçirmeleri istenebilir. Yayın konusunda son karar Yayın Kurulu'na aittir. Yazılarının kabul edilip edilmediğine dair bir mektup, hakem raporlarının fotokopileriyle birlikte, yazarlara gönderilir.

Yazıların gönderileceği adres

Kültür ve İletişim
Ankara Üniversitesi
İletişim Fakültesi
Cebeci 06590 Ankara

Kaynak Gösterme Formatı

Metin içinde kaynak belirtme

Tüm referanslar, ana metinde uygun yerlerde ve parantez içinde, yazarın adı, basım yılı ve gerekiyorsa sayfa numaraları ile belirtilir. "Ibid", "op.cit.", "a.g.e." vs. kısaltmalar kullanılmaz. Notlar ve referanslar ayrılmalıdır. Notlar, metnin içinde numaralandırılıp, metnin sonunda numara sırasına göre ve referanslardan önce yerleştirilmelidir. Notların içinde yer alan referanslar da metin için geçerli olan kurallara göre belirtilir.

- Yazarın adı metinde geçmiyorsa ve kitaba referans veriliyorsa, (Williams, 1988)
- Yazarın adı metinde geçmiyorsa ve belli bir sayfa söz konusuysa, (Williams, 1988: 26)
- Yazarın adı metinde geçiyorsa ve kaynakçada birden fazla eseri varsa (1988: 26)
- Birbirini takip etmeyen belli sayfalar söz konusuysa, (Williams, 1988: 22-6, 45-8)
- Yazarın adı metinde geçiyorsa ve kaynakçada bu yazarın yalnızca bir eseri mevcutsa sadece sayfa numarası verilir. Hawkes'a göre dil ve antropoloji...(32)
- İki yazar varsa, (Lash ve Urry, 1988)
- İki kiden fazla yazar varsa, (Bennett vd., 1986)
- Aynı yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla eserine referans varsa, basım yılına a, b, c, gibi harfler eklenerek birbirinden ayrılır. (Foucault, 1979a)
- Aynı bahiste birden fazla kaynağa referans varsa, bunlar aynı parantezde noktalı virgülle ayrılarak belirtilmelidir, (Bourdieu, 1984; DiMaggio, 1987; Lamont, 1988)
- Metnin içindeki alıntılar için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılar için tek tırnak kullanılmalıdır. 40 kelimedenden uzun alıntılar, tırnak kullanmadan girintili paragrafla verilmelidir.

Dergiden makale

Lawrence, Grossberg (1995). "Cultural Studies vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored with this Debate." *Critical Studies in Mass Communication* 1(12): 72-81.

Editörlü bir kitaptan makale

Turow, Joseph (1991). "A Mass Communication Perspective on Entertainment Industries." *Mass Media and Society*. James Curan ve Michael Gurevitch (der.) içinde. London: Edward Arnold. 160-167

Bir yazarın seçilmiş yazılarından derlenmiş kitabından makale

Thomas, Lewis (1974). "The Long Habit." *Lives of a Cell: Notes of Biology Watcher* içinde. New York: Viking. 47-52.

Kitap

Lewis, Justin (1991). *The Ideological Octopus: An Exploration of Television and Its Audience*. London ve New York: Routledge.

Çeviri Kitap

Larrain, Jorge (1993). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. Çev., Neşe Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal.

Derleme Kitap

Balio, Tino (der) (1990). *Hollywood in the Age of Television*. Boston: Unwin Hyman.

İki Yazarlı Kitap

Gessell, Arnold ve Francis L. Ilg (1949). *Child Development: An Introduction to the Study of Human Growth*. New York: Harper and Row.

Üç ya da daha fazla yazarlı kitap

Spiller, Robert, vd. (1960). *Literary History of the United States*. New York: MacMillan.

Yazar olarak kurum adı

Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (1996). *Kafkasya ve Orta Asya: Bağımsızlıktan Sonra Geçmiş ve Gelecek*. Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Yayınları.

**abone formu subscription form****kültür ve iletişim'i nasıl edinebilirsiniz?**

Belli başlı kitapçılarda bulabileceğiniz kültür ve iletişim'i abonelik yoluyla da edinebilirsiniz.

Yurtiçi abonelik için Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı'nın **Türkiye Vakıflar Bankası Cebeci Şubesi 048-2028817** numaralı banka hesabına abonelik ücretini yatırdığınıza ilişkin dekontu ya da bir kopyasını, aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

Yurtdışı abonelik için "İLEF Mezunları Vakfı" adına hazırlanmış banka çekinizi aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

kültür ve iletişim, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı, Cebeci 06590 Ankara • Turkey

İsim / Name :
Kurum / Institution :
Adres / Adress :
Posta Kodu / Postcode :
Ülke / Country :
Telefon / Phone :
Faks / Fax :
E-mail :

Abonelik koşulları**Subscription Information****Yurtiçi Turkey**

Tek Sayı	8.000.000 TL. +1.500.000 TL.
1 yıl (2 Sayı)	14.000.000 TL. +3.000.000 TL.

**Yurtdışı Other Countries
Prices (Postage included)**

Single issue	
Individual	US\$ 10
Institution	US\$ 15

Subscription

Individual	
1 year (2 issues)	US\$ 15

Subscription

Intitution	
1 year (2 issues)	US\$ 25

Bu form fotokopiyle çoğaltılabilir / You can send the photocopy of this form

**abone formu subscription form****kültür ve iletişim'i nasıl edinebilirsiniz?**

Belli başlı kitapçılarda bulabileceğiniz kültür ve iletişim'i abonelik yoluyla da edinebilirsiniz.

Yurtiçi abonelik için Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı'nın **Türkiye Vakıflar Bankası Cebeci Şubesi 048-2028817** numaralı banka hesabına abonelik ücretini yatırdığınıza ilişkin dekontu ya da bir kopyasını, aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

Yurtdışı abonelik için "İLEF Mezunları Vakfı" adına hazırlanmış banka çekinizi aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

kültür ve iletişim, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı, Cebeci 06590 Ankara Turkey

İsim / Name :
Kurum / Institution :
Adres / Adress :
Posta Kodu / Postcode :
Ülke / Country :
Telefon / Phone :
Faks / Fax :
E-mail :

Abonelik koşulları**Subscription Information****Yurtiçi Turkey**

Tek Sayı	8.000.000 TL. +1.500.000 TL.
1 yıl (2 Sayı)	14.000.000 TL. +3.000.000 TL.

**Yurtdışı Other Countries
Prices (Postage included)**

Single issue	
Individual	US\$ 10
Institution	US\$ 15

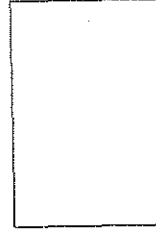
Subscription

Individual	
1 year (2 issues)	US\$ 15

Subscription

Intitution	
1 year (2 issues)	US\$ 25

Bu form fotokopiyle çoğaltılabilir / You can send the photocopy of this form



ki dergisi
ankara üniversitesi
iletişim fakültesi mezunları vakfı
cebeci 06590 ankara
turkey



abone formu subscription form

kültür ve iletişim'i nasıl edinebilirsiniz?

Belli başlı kitaplarda bulabileceğiniz kültür ve iletişim'i abonelik yoluyla da edinebilirsiniz.

Yurtiçi abonelik için Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı'nın **Türkiye Vakıflar Bankası Cebeci Şubesi 048-2028817** numaralı banka hesabına abonelik ücretini yatırdığınıza ilişkin dekontu ya da bir kopyasını, aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

Yurtdışı abonelik için " İLEF Mezunları Vakfı" adına hazırlanmış banka çekinizi aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

kültür ve iletişim, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı,
Cebeci 06590 Ankara - Turkey

İsim / Name :
Kurum / Institution :
Adres / Adress :
Posta Kodu / Postcode :
Ülke / Country :
Telefon / Phone :
Faks / Fax :
E-mail :

Abonelik koşulları

Subscription Information

Yurtiçi Turkey

Tek Sayı	8.000.000 TL. +1.500.000 TL.
1 yıl (2 Sayı)	14.000.000 TL. +3.000.000 TL.

Yurtdışı Other Countries

Prices (Postage included)

Single issue	
Individual	US\$ 10
Institution	US\$ 15

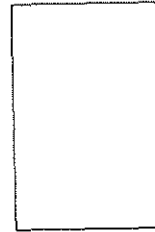
Subscription

Individual	
1 year (2 issues)	US\$ 15

Subscription

Institution	
1 year (2 issues)	US\$ 25

Bu form fotokopiyle çoğaltılabilir / You can send the photocopy of this form



ki dergisi
ankara üniversitesi
iletişim fakültesi mezunları vakfı
cebeci 06590 ankara
turkey



abone formu subscription form

kültür ve iletişim'i nasıl edinebilirsiniz?

Belli başlı kitaplarda bulabileceğiniz kültür ve iletişim'i abonelik yoluyla da edinebilirsiniz.

Yurtiçi abonelik için Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı'nın **Türkiye Vakıflar Bankası Cebeci Şubesi 048-2028817** numaralı banka hesabına abonelik ücretini yatırdığınıza ilişkin dekontu ya da bir kopyasını, aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

Yurtdışı abonelik için " İLEF Mezunları Vakfı" adına hazırlanmış banka çekinizi aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

kültür ve iletişim, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı,
Cebeci 06590 Ankara Turkey

İsim / Name :
Kurum / Institution :
Adres / Adress :
Posta Kodu / Postcode :
Ülke / Country :
Telefon / Phone :
Faks / Fax :
E-mail :

Abonelik koşulları

Subscription Information

Yurtiçi Turkey

Tek Sayı	8.000.000 TL. +1.500.000 TL.
1 yıl (2 Sayı)	14.000.000 TL. +3.000.000 TL.

Yurtdışı Other Countries

Prices (Postage included)

Single issue	
Individual	US\$ 10
Institution	US\$ 15

Subscription

Individual	
1 year (2 issues)	US\$ 15

Subscription

Institution	
1 year (2 issues)	US\$ 25

Bu form fotokopiyle çoğaltılabilir / You can send the photocopy of this form



ki dergisi
ankara üniversitesi
iletişim fakültesi mezunları vakfı
cebeci 06590 ankara
turkey



abone formu *subscription form*

kültür ve iletişim'i nasıl edinebilirsiniz?

Belli başlı kitapçılarda bulabileceğiniz kültür ve iletişim'i abonelik yoluyla da edinebilirsiniz.

Yurtiçi abonelik için Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı'nın **Türkiye Vakıflar Bankası Cebeci Şubesi 048-2028817** numaralı banka hesabına abonelik ücretini yatırdığınızda ilişkin dekontu ya da bir kopyasını, aşağıdaki abonelik bilgileri birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

Yurtdışı abonelik için "İLEF Mezunları Vakfı" adına hazırlanmış banka çekinizi aşağıdaki abonelik bilgileri birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

kültür ve iletişim, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı,
Cebeci 06590 Ankara - Turkey

İsim / Name :
Kurum / Institution :
Adres / Adress :
Posta Kodu / Postcode :
Ülke / Country :
Telefon / Phone :
Faks / Fax :
E-mail :

Abonelik koşulları *Subscription Information*

Yurtiçi Turkey

Tek Sayı 8.000.000 TL.
+1.500.000 TL.

1 yıl (2 Sayı) 14.000.000 TL.
+3.000.000 TL.

Yurtdışı Other Countries *Prices (Postage included)*

Single issue
Individual US\$ 10
Institution US\$ 15

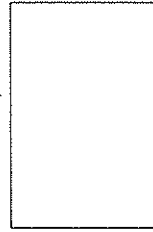
Subscription

Individual
1 year (2 issues) US\$ 15

Subscription Intitution

1 year (2 issues) US\$ 25

Bu form fotokopyle çoğaltılabilir / You can send the photocopy of this form



ki dergisi
ankara üniversitesi
iletişim fakültesi mezunları vakfı
cebeci 06590 ankara
turkey



abone formu *subscription form*

kültür ve iletişim'i nasıl edinebilirsiniz?

Belli başlı kitapçılarda bulabileceğiniz kültür ve iletişim'i abonelik yoluyla da edinebilirsiniz.

Yurtiçi abonelik için Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı'nın **Türkiye Vakıflar Bankası Cebeci Şubesi 048-2028817** numaralı banka hesabına abonelik ücretini yatırdığınızda ilişkin dekontu ya da bir kopyasını, aşağıdaki abonelik bilgileri birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

Yurtdışı abonelik için "İLEF Mezunları Vakfı" adına hazırlanmış banka çekinizi aşağıdaki abonelik bilgileri birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

kültür ve iletişim, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı,
Cebeci 06590 Ankara Turkey

İsim / Name :
Kurum / Institution :
Adres / Adress :
Posta Kodu / Postcode :
Ülke / Country :
Telefon / Phone :
Faks / Fax :
E-mail :

Abonelik koşulları *Subscription Information*

Yurtiçi Turkey

Tek Sayı 8.000.000 TL.
+1.500.000 TL.

1 yıl (2 Sayı) 14.000.000 TL.
+3.000.000 TL.

Yurtdışı Other Countries *Prices (Postage included)*

Single issue
Individual US\$ 10
Institution US\$ 15

Subscription

Individual
1 year (2 issues) US\$ 15

Subscription Intitution

1 year (2 issues) US\$ 25

Bu form fotokopyle çoğaltılabilir / You can send the photocopy of this form



ki dergisi
ankara üniversitesi
iletişim fakültesi mezunları vakfı
cebeci 06590 ankara
turkey



abone formu *subscription form*

kültür ve iletişim'i nasıl edinebilirsiniz?

Belli başlı kitapçılarda bulabileceğiniz kültür ve iletişim'i abonelik yoluyla da edinebilirsiniz.

Yurtiçi abonelik için Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı'nın **Türkiye Vakıflar Bankası Cebeci Şubesi 048-2028817** numaralı banka hesabına abonelik ücretini yatırdığınıza ilişkin dekontu ya da bir kopyasını, aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

Yurtdışı abonelik için "İLEF Mezunları Vakfı" adına hazırlanmış banka çekinizi aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

kültür ve iletişim, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı,
Cebeci 06590 Ankara • Turkey

İsim / Name :
Kurum / Institution :
Adres / Adress :
Posta Kodu / Postcode :
Ülke / Country :
Telefon / Phone :
Faks / Fax :
E-mail :

Abonelik koşulları *Subscription Information*

Yurtiçi *Turkey*

Tek Sayı 8.000.000 TL.
+1.500.000 TL.
1 yıl (2 Sayı) 14.000.000 TL.
+3.000.000 TL.

Yurtdışı *Other Countries* *Prices (Postage included)*

Single issue
Individual US\$ 10
Institution US\$ 15

Subscription

Individual
1 year (2 issues) US\$ 15

Subscription

Institution
1 year (2 issues) US\$ 25

Bu form fotokopiyle çoğaltılabilir / You can send the photocopy of this form



ki dergisi
ankara üniversitesi
iletişim fakültesi mezunları vakfı
cebeci 06590 ankara
turkey



abone formu *subscription form*

kültür ve iletişim'i nasıl edinebilirsiniz?

Belli başlı kitapçılarda bulabileceğiniz kültür ve iletişim'i abonelik yoluyla da edinebilirsiniz.

Yurtiçi abonelik için Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı'nın **Türkiye Vakıflar Bankası Cebeci Şubesi 048-2028817** numaralı banka hesabına abonelik ücretini yatırdığınıza ilişkin dekontu ya da bir kopyasını, aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

Yurtdışı abonelik için "İLEF Mezunları Vakfı" adına hazırlanmış banka çekinizi aşağıdaki abonelik bilgileriyle birlikte bize ulaştırdığınızda derginiz adresinize postalanacaktır.

kültür ve iletişim, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı,
Cebeci 06590 Ankara Turkey

İsim / Name :
Kurum / Institution :
Adres / Adress :
Posta Kodu / Postcode :
Ülke / Country :
Telefon / Phone :
Faks / Fax :
E-mail :

Abonelik koşulları *Subscription Information*

Yurtiçi *Turkey*

Tek Sayı 8.000.000 TL.
+1.500.000 TL.
1 yıl (2 Sayı) 14.000.000 TL.
+3.000.000 TL.

Yurtdışı *Other Countries* *Prices (Postage included)*

Single issue
Individual US\$ 10
Institution US\$ 15

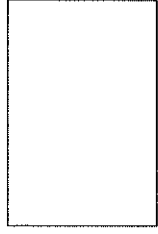
Subscription

Individual
1 year (2 issues) US\$ 15

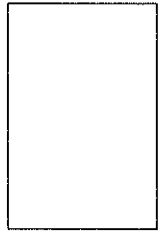
Subscription

Institution
1 year (2 issues) US\$ 25

Bu form fotokopiyle çoğaltılabilir / You can send the photocopy of this form



ki dergisi
ankara üniversitesi
iletişim fakültesi mezunları vakfı
cebeci 06590 ankara
turkey



ki dergisi
ankara üniversitesi
iletişim fakültesi mezunları vakfı
cebeci 06590 ankara
turkey