

PARLAK KARANLIK POST-YAPISALCILIK

ÖZET

Post-yapısalcılık, yapısalcılığın insanı yapıların soğuk makinesine teslim eden katılığına karşı doğmuş; Saussure, Lévi-Strauss, Althusser ve Lacan'dan devraldığı mirası Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari, Barthes, Kristeva, Lyotard ve Baudrillard üzerinden parçalayarak modern aklın merkez, özne, hakikat, yazar, temsil ve ilerleme iddialarını sorgulamıştır. Metin, bu sorgulamayı teslim eder; fakat post-yapısalcılığın en büyük zaafını da aynı yerden yakalar: Söküm vardır, fakat inşa zayıftır. Derrida hakikati sonsuz ertelemeye açarken karar cesaretini zayıflatır; Foucault iktidarı her yere yayarken adaletin yerini belirsizleştirir; Deleuze ve Guattari akış, rizom ve kaçışı romantize ederek sorumluluk, kök ve kurum fikrini inceltir; Barthes yazarı öldürürken sözün hesabını buharlaştırma riskini doğurur. Lacan ve Kristeva özneyi parçalayarak modern benlik kibrini kırar, fakat ahlâkî fail meselesini zayıf bırakır. Lyotard büyük anlatıların şiddetini görür, ama ortak haysiyet dilinin ihtiyacını yeterince kuramaz. Baudrillard simülasyon çağını teşhir eder, fakat gerçek acının maddî sertliğini bazen imaj teorisinin içinde solgunlaştırır. Heterobilim Okulu açısından mesele nettir: Bilgi nötr değildir; her teori kime ne yaptığı, hangi bedeli görünür kıldığı ve hangi haysiyeti koruduğu üzerinden sınanmalıdır. Söküm yetmez; enkazdan insan, hakikat ve adalet çıkarılmalıdır.

1. YAPININ ÇÖKÜŞÜNDEN ANLAMIN DAĞILMASINA: POST-YAPISALCILIKIN DOĞUŞ SAHNESİ

Post-yapısalcılık bir sabah ansızın Paris sokaklarında doğmadı; onun doğumhanesinde yorgun yapısalcılık, kırılmış Marksizm, üniversite koridorlarında yankılanan 1968 çığılığı, dilin insanı kuşatan görünmez kafesi ve modern akla duyulan derin güvensizlik vardı. Bir masanın üzerinde Saussure'ün gösteren-gösterilen ayrımı duruyordu; yan tarafta Lévi-Strauss'un akrabalık sistemleri, mit çözümlemeleri ve insan zihninin derin yapıları hakkında kurduğu büyük antropolojik mimari vardı. Bir başka rafta Althusser'in yapısal Marksizmi, Lacan'ın bilinçdışı dil gibi yapılandıran psikanalitik sistemi, Barthes'ın göstergebilimsel kültür okumaları bekliyordu. Post-yapısalcılık işte bu odada, bu kalabalık mirasın içinde, eski ustaların cümlelerine önce saygıyla baktı; sonra onların altını oymaya başladı.

Yapısalcılık, modern düşüncenin en önemli hamlelerinden biriydi. İnsanı yalnızca bireysel niyetleriyle, psikolojik arzularıyla, özgür iradesiyle anlamaya çalışan hümanist geleneğe karşı, daha derinde işleyen yapıları gösterdi. Dil, akrabalık, mit, ideoloji, bilinçdışı, kültür, metin, moda, din, sanat; hepsi görünür anlamlarının altında başka düzeneklerle çalışıyordu. Ferdinand de Saussure, dilin tek tek kelimelerden değil, fark ilişkilerinden oluştuğunu söylediğinde aslında modern öznenin tahtının altına ilk dinamiklerden birini koymuştu. Anlam nesnelerin içinde hazır beklemiyordu; dil sistemi içinde kuruluyordu. Claude Lévi-Strauss, ilkel denemelerin toplumların düşüncesinde de derin yapılar bulunduğunu gösterdiğinde Batı aklının kibirli antropolojik aynasını çatlattı. Lacan, "bilinçdışı dil gibi yapılandırılmıştır" dediğinde insanın kendine en yakın sandığı iç dünyanın bile simgesel düzenden bağımsız olmadığını ileri sürdü.

Fakat yapısalcılığın güçlü tarafı aynı zamanda zayıflığıydı. Yapı kavramı başlangıçta insanı anlamak için güçlü bir merceğe sağladı; zamanla insanı ezen bir tavana dönüştü. Her yerde yapı vardı; dilin yapısı, mitin yapısı, bilinçdışının yapısı, ideolojinin yapısı, akrabalığın yapısı, metnin yapısı. İnsan neredeyse bu yapıların içinde hareket eden küçük bir işaret memuruna indirgenmeye başladı. Yapısalcılık, öznenin mutlak efendi olmadığını haklı biçimde söyledi; ama bazen özneyi neredeyse tümüyle tasfiye etti. Böylece insanın niyeti,

vicdani, kararı, isyanı, suçluluğu, pişmanlığı ve sorumluluğu yapısal açıklamaların altında ezildi. Bir anlamda yapısalcılık, insanı romantik özgürlük yalanından kurtarmak isterken onu soğuk bir teorik makinenin içine yerleştirdi.

Post-yapısalcılık, bu soğuk makineye karşı doğdu. Önce yapıların kapalı, sabit, bütünlüklü ve kendi içinde düzenli olduğu fikrine itiraz etti. Yapının merkezi var mıydı? Anlam gerçekten sistem içinde dengeli biçimde kuruluyor muydu? Metin kendi sınırları içinde tutulabilir miydi? Özne yalnızca yapının taşıyıcısı mıydı? Hakikat, dilin dışında sakin bir yerde bekliyor muydu? İşte Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Kristeva, Baudrillard ve diğerleri bu soruların içinden konuşmaya başladı. Onlar yapısalcılığın sağlam sandığı zemini gevşettiler. Merkez, köken, öz, hakikat, yazar, özne, bütünlük, temsil, ilerleme, evrensellik, akıl; modern düşüncenin büyük kelimeleri birer birer sorgu masasına yatırıldı.

Jacques Derrida, Batı metafiziğinin merkez arzusunu hedef aldı. Ona göre düşünce sürekli bir temel, bir başlangıç, bir varlık, bir saf anlam, bir kesin köken arıyordu. Fakat anlam hiçbir zaman kendisiyle tam olarak özdeş değildi; her işaret başka bir işarete gönderiyor, anlam erteleniyor, izler birbirinin içinde çoğalıyordu. "Différance" dediği şey, anlamın hem farklılık içinde kurulması hem de sürekli ertelenmesiydi. Bu hamle, düşünce tarihinin taşlaşmış kavramlarına karşı zekice bir saldırıydı. Fakat tam burada ilk büyük sorun başladı: Eğer anlam daima erteleniyorsa, karar nasıl verilecekti? Bir cümle hangi noktada sorumluluk taşıyacaktı? Zulmün, yalanın, adaletsizliğin, sömürünün anlamı da mı sonsuz yorum zincirinde askıya alınacaktı?

Michel Foucault başka bir yerden saldırıdı. O, hakikatin masum olmadığını, bilgiyle iktidarın birbirine düğümlendiğini gösterdi. Hapishane, hastane, klinik, okul, kışla, nüfus politikası, cinsellik rejimi; hepsi insanı yalnızca yöneten değil, üreten kurumlardı. Foucault'nun büyüklüğü burada yatar: Modern kurumların beyaz önlük, bilimsel dil, reformcu söylem ve ilerleme iddiası altında nasıl disiplin ürettiğini gösterdi. Ama onun eleştirisi de başka bir uçuruma yaklaştı. İktidar her yerdeyse, iktidarın dışı nerededir? Her hakikat bir rejimse, hakikatin kendisi için mücadele nasıl mümkün olacaktır? Direniş bile iktidar ilişkilerinin içinden doğuyorsa, insan hangi zeminde "hayır" diyecektir?

Deleuze ve Guattari, bu tabloya arzu, akış, rizom, kaçış çizgileri ve yersizyurtsuzlaşma kavramlarıyla girdiler. Hiyerarşik ağaca karşı rizomu, merkezi örgüte karşı çokluğu, sabit kimliğe karşı oluşu, kapalı bedene karşı organsız bedeni, klasik psikanalize karşı şizoanalizi savundular. Bütün bunlar teorik olarak heyecan vericiydi. Fakat heyecanın da bir sarhoşluğu vardır. Her akış özgürlük değildir. Her kopuş devrim değildir. Her yersizyurtsuzlaşma insanı iktidardan kurtarmaz; bazen onu piyasanın, tüketimin, dijital hızın ve kimlik endüstrisinin eline daha çıplak biçimde teslim eder. Post-yapısalcılık burada sık sık kendi romantizmine yenildi: Dağılmayı özgürlük, parçalanmayı çoğulluk, köksüzlüğü devrim sandı.

Post-yapısalcılığın doğuş sahnesi bu yüzden iki yüzlüdür. Bir yüzünde haklı bir isyan vardır. Modern aklın kibri, yapısalcılığın katılığı, özcü felsefenin kesinlik tutkusu, Batı metafiziğinin merkez saplantısı, ilerleme anlatısının sömürgeci körlüğü gerçekten eleştirilmeyi hak ediyordu. Bu bakımdan post-yapısalcılık önemli bir temizlik operasyonu yaptı. Eski kavramların pasını kazıdı. Düşüncenin kutsal ilan ettiği birçok merkezin aslında tarihsel, politik, dilsel ve kurumsal olarak üretildiğini gösterdi. Bu katkı küçümsenemez. Çünkü bazı merkezler hakikat değil, sadece iyi cilalanmış iktidar mobilyalarıdır.

Ama diğer yüzünde ağır bir zaaf vardır. Post-yapısalcılık sökerken çoğu zaman neyin korunacağını söylemedi. Merkezi yıktı; ama adaletin nerede duracağını açıklamadı. Özneyi parçaladı; ama sorumluluğu kimin taşıyacağını belirsiz bıraktı. Hakikati sorguladı; ama yalanla nasıl mücadele edileceğini yeterince düşünmedi. Büyük anlatıları dağıttı; ama çocukların, yoksulların, ezilenlerin, sürgünlerin, sesi bastırılanların ortak dili ne olacak sorusunu havada bıraktı. Eleştirisi keskinleşti, fakat inşa zayıfladı. Teori cesur göründü, fakat karar ânında ürkekleşti.

Burada asıl mesele post-yapısalcılığın yanlış sorular sorması değildir. Aksine, birçok doğru soruyu sormuştur. Sorun, doğru soruları bazen hayattan kopararak bir entelektüel gösteriye dönüştürmesidir. Anlamın çoğulluğu, metnin açıklığı, öznenin yarılmışlığı, iktidarın mikro düzeyde işleyişi, hakikatin tarihsel kuruluşu; bunlar düşünce için değerli başlıklardır. Fakat teori, insan acısına dokunmadığında, iktidarın ürettiği bedeli sormadığında, çocukların geleceğini, cem fikrini, haysiyeti, emanet bilincini, ahlâkî kararın ağırlığını taşıyamadığında kendi parlaklığının içinde çürümeye başlar.

Post-yapısalcılık, yapısalcılığın demir kafesinden kaçmak istedi. Fakat kaçarken bazen anlamın sisine sığındı. Yapının soğuk hapisanesinden çıktı; ama hakikatin meydanına varamadı. İnsanı yapının kuklası olmaktan kurtarmaya çalıştı; fakat onu kimi zaman metinlerin, söylemlerin, arzuların, simülasyonların ve dil oyunlarının arasında dağılmış bir gölgeye çevirdi. Bu yüzden post-yapısalcılığın otopsi, yalnızca bir düşünce akımının eleştirisi değildir; modern entelektüelin kendi korkaklığıyla, kendi şatafatıyla, kendi kaçış estetiğiyle hesaplaşmasıdır.

Çünkü insan yalnızca yapıların ürünü değildir. İnsan yalnızca metinlerin etkisi, söylemlerin taşıyıcısı, arzuların makinesi, iktidar ağlarının düğümü de değildir. İnsan aynı zamanda karar veren, utanabilen, sorumluluk alabilen, yalan söylememeyi seçebilen, mazlumun yanında durabilen, bir çocuğun yüzüne bakınca teorisini gözden geçirebilen varlıktır. Post-yapısalcılık bunu unuttuğu her yerde zekâsını büyüttü ama hikmetini küçülttü.

Filozof Kirpi: "Yapıyı yıkmak marifet değildir; marifet, enkazdan insanı, haysiyeti ve hakikati birlikte çıkarabilmektir."

2. JACQUES DERRİDA: YAPISÖKÜMÜN ŞATAFATI VE HAKİKATİN SONSUZ ERTELENMESİ

Derrida'yı anlamak için önce eski bir felsefe masasının üzerine eğilmek gerekir. Masada Platon'un ideaları, Aristoteles'in tözü, Descartes'in cogito'su, Rousseau'nun doğallık özlemi, Husserl'in fenomenolojik kesinlik arayışı, Heidegger'in varlık sorusu durur. Bu masa uzun zamandır Batı düşüncesinin ana mobilyasıdır: merkez ister, köken ister, saf anlam ister, güvenilir temel ister. Derrida işte bu masaya baltayla değil, ince uçlu bir bıçakla yaklaşır. Gürültü çıkarmaz; kavramların dikiş yerlerini arar. Bir cümlenin içinde saklanan hiyerarşiyi, bir metnin kenarına itilmiş olanı, merkezin kendini nasıl merkez yaptığını, aklın kendi masumiyetini hangi kelimelerle cilaladığını gösterir. Onun zekâsı burada parıldar: Büyük felsefe cümlelerinin içindeki küçük kaçamakları yakalar.

Derrida'nın hedefinde "logosantrizm" vardır. Batı metafiziğinin sözü, akli, anlamın huzurunu, kökeni, mevcudiyeti ve merkezi ayrıcalıklı kılan geleneğini sorgular. Ona göre felsefe çoğu zaman anlamın bir yerde tam, saf ve hazır biçimde bulunduğunu varsaymıştır. Söz yazıya üstün tutulmuştur; çünkü sözde konuşanın varlığı, niyeti, sesi, canlılığı var sanılır. Yazı ise ikincil, türev, eksik, temsilin temsili gibi görülür. Derrida bu hiyerarşiyi söker. Yazının dışlanmışlığına bakar ve aslında anlamın hiçbir zaman tam mevcudiyet içinde bulunmadığını söyler. Her gösterge başka göstergelere açılır; her anlam kendini kurarken başka anlamları dışarıda bırakır; her merkez ancak kenarı üreterek merkez olur.

Burada "différance" kavramı devreye girer. Derrida'nın bu meşhur kelimesi hem farkı hem ertelemeyi taşır. Anlam, göstergeler arasındaki fark ilişkileriyle kurulur; ama hiçbir zaman son noktaya varmaz. Bir kelime başka bir kelimeye, o kelime başka bir bağlama, o bağlam başka bir tarihsel tortuya gönderir. Anlam elimizin içinde yakaladığımız taş gibi durmaz; avuçta su gibi kayar. Derrida'nın "iz" düşüncesi de buraya bağlanır. Her anlamda başka anlamların izi vardır. Hiçbir kavram kendi başına tertemiz değildir. Her kavram geçmiş kullanımların, dışladığı karşıtların, susturduğu ihtimallerin izlerini taşır.

Buraya kadar Derrida önemli ve gerekli bir iş yapar. Çünkü düşünce tarihi gerçekten de kendini fazla temiz göstermiştir. Akıl çoğu zaman kendi şiddetini akıl diye, merkez kendi tahakkümünü düzen diye, köken kendi ideolojik imtiyazını doğallık diye sunmuştur. Derrida bu cilayı kazır. Platon'un yazıya duyduğu güvensizliği, Rousseau'nun doğallık arzusundaki yapaylığı, Husserl'in mevcudiyet arayışındaki çatlakları, Heidegger'in Batı metafiziğini aşma iddiasındaki gerilimleri gösterir. Felsefe metinlerini kutsal kitap muamelesinden çıkarıp ameliyat masasına yatırır. Bu, düşünce için hafife alınacak bir hizmet değildir. Bazı büyük kavramlar gerçekten büyük oldukları için değil, yüzyıllarca sorgulanmadan tekrarlandıkları için büyük görünür.

Fakat Derrida'nın büyüü tam da burada tehlikeye dönüşür. Yapisöküm, başlangıçta düşünceyi dogmatik merkezlerden kurtaran bir dikkat biçimidir; sonra kolayca karar almayı erteleyen bir entelektüel alışkanlığa dönüşebilir. Her kavramın içinde çatlak bulunabilir. Her cümlemin arkasında başka bir cümle, her niyetin altında başka bir iz, her hakikat iddiasının içinde başka bir iktidar izi gösterilebilir. İyi de insan hangi noktada durup "burada haksızlık var" diyecektir? Hangi noktada "bu yalandır" denilecektir? Hangi noktada "bu çocuk açtır", "bu halk ezilmiştir", "bu cinayet meşrulaştırılmaz" hükmü kurulacaktır?

Derrida'nın düşüncesinde ahlâkî kaygı hiç yoktur demek haksızlık olur. Adalet, misafirperverlik, bağışlama, sorumluluk, öteki gibi konular üzerine yazdığında Derrida kuru bir metin oyuncusu değildir. Fakat yapısökümün akademik kaderi çoğu zaman Derrida'nın daha derin etik sezgisini bile gölgede bırakmıştır. Üniversite koridorlarında yapısöküm, metinleri sonsuzca açan, her kesinliği kuşkulu kılan, her iddiayı askıya alan bir gösteri tekniğine dönüşmüştür. Bir metnin ne söylediğini anlamaktan çok, onun neyi sakladığını, neyi dışladığını, hangi ikili karşıtlığı yeniden ürettiğini bulma yarışı başlamıştır. Böylece düşünce, bazen hakikati arayan bir eylem olmaktan çıkıp kavramsal cambazlığa dönüşür.

Burada problem şudur: Her şeyi sökerseniz, sonunda elinizde yalnızca sökme becerisi kalır. Bir marangoz düşünelim; bütün sandalyelerin kusurunu gösteriyor, her masanın dengesizliğini ispatlıyor, her kapının menteşesindeki zayıflığı buluyor. Peki insan nerede oturacak? Hangi kapıdan geçecek? Hangi masada ekmek bölüşecek? Derrida'nın yapısökümü, felsefenin sahte sağlamlıklarını göstermekte güçlüdür; fakat hayat yalnızca sahte sağlamlıkların teşhirinden ibaret değildir. İnsan bazen eğreti de olsa bir zemine basmak zorundadır. Çünkü zulüm, anlamın sonsuz ertelenmesini beklemez. Açlık, "gösteren zinciri" içinde sıraya girmez. Haksızlığa uğrayan insan, seminer odasının sabrına sahip değildir.

Derrida'nın "metnin dışı yoktur" diye özetlenen düşüncesi de burada sık sık yanlış ve tehlikeli biçimde kullanılır. Bu cümle kaba anlamda "gerçeklik yoktur, her şey metindir" demek değildir; Derrida daha çok anlamın daima bağlamlar, izler, yorum ağları içinde kurulduğunu vurgular. Ama teorinin popüler ve akademik dolaşımında bu incelik çoğu zaman kaybolur. Geriye gerçekliğin metinselleştirildiği, acının yoruma boğulduğu, failin dil içinde buharlaştırıldığı bir hava kalır. İnsanların yaşadığı somut bedeller, dilsel ve söylemsel analizlerin içinde fazla hızlı eritilir.

İşte ağır eleştiri burada çivisini bulur: Derrida'nın yapısökümü, iktidar metafiziklerini söktüğü ölçüde kıymetlidir; fakat karar cesaretini zayıflattığı ölçüde sorunludur. Hakikat iddialarının nasıl kurulduğunu sorgulamak başka şeydir; hakikat arayışının kendisini bitmeyen bir erteleme kuyusuna atmak başka şey. Birinci tavır düşünceyi temizler. İkincisi düşünceyi felç eder. Birinci tavır insanı dogmadan kurtarır. İkincisi insanı hüküm kurma korkusuna mahkûm eder.

Derrida'nın en parlak tarafı, kavramların kibirli tahtını sarsmasıdır. En karanlık tarafı ise sarsılan tahtın yerine hangi sorumluluk mekânının kurulacağını belirsiz bırakmasıdır. Çünkü insan yalnızca metin okuyan bir varlık değildir. İnsan söz verir, sözünden döner, utanır, inkâr eder, aldatır, bağışlar, mahcup olur, zulme ortak olur, bazen de zulme karşı ayağa kalkar. Bu fillerin hepsi sonsuz yorumun sisine bırakılamaz. Bir yerden sonra

düşünce, "bu böyledir" deme riskini almak zorundadır. Risk almayan düşünce zarif görünür; ama çoğu zaman sadece korkaktır.

Yapısöküm, bir düşünce temizliği olarak işe yarar. Put kırar, merkez sorgular, kavramların içindeki saklı hiyerarşileri gösterir. Fakat putları kıran el, bir gün çocuğun başını okşamayı da bilmelidir. Sürekli söken, sürekli erteleyen, sürekli askıya alan, sürekli metinsel farkların peşinden giden düşünce; hayatın sert sorularına geç kalır. Ve bazı sorulara geç kalmak, teorik bir kusur değil, ahlâkî bir suçtur. Mazlum beklerken kavramlar cilalanıyorsa, orada felsefenin salon ışıkları çoktan sönmüştür.

Derrida bize büyük bir uyarı bıraktı: Hiçbir merkez masum değildir; hiçbir metin tam kapanmaz; hiçbir anlam kendi başına saf değildir. Bu uyarı önemlidir. Ama Filozof Kirpi'nin itirazı tam da buradan yükselir: Evet, anlam her zaman çoğalır; fakat zulüm de çoğalır. Evet, metin kapanmaz; fakat mezar kapanır. Evet, hakikat kolay ele geçmez; fakat yalan çok hızlı örgütlenir. Düşünce, hakikatin zorluğunu bahane ederek ahlâkî kararı sonsuza kadar erteleyemez.

Filozof Kirpi: "Hakikati sürekli erteleyen akıl, sonunda yalanın mesai arkadaşına dönüşür."

3. MICHEL FOUCAULT: İKTİDARIN HER YERDE OLUŞU VE DİRENİŞİN BUHARLAŞMASI

Foucault'yu okumaya başlayan insan, ilk sayfalarda eski dünyanın duvarlarına değil, modern dünyanın temiz koridorlarına çarpar. Hapishanenin rutubetli hüccesine değil yalnızca; hastanenin beyaz çarşafına, okulun düzenli sırasına, kışlanın sabah içtimasına, kliniğin teşhis defterine, nüfus müdürlüğünün kayıt sistemine, psikiyatri odasının sakın diline, mahkeme tutanağının soğuk cümlelerine bakmak zorunda kalır. Foucault'nun esas gücü buradadır: Modern kurumların kendilerini iyilik, akıl, sağlık, düzen, bilim ve ilerleme kisvesiyle nasıl meşrulaştırdığını gösterir. Onun dünyasında iktidar yalnızca kralın kılıcı, devletin copu, polisin emri değildir; iktidar bakıştır, kayıttır, sınıflandırmadır, teşhistir, normalleştirmedir, disipline etmektir. İnsan artık yalnız dövülerek yönetilmez; ölçülerek, izlenerek, dosyalanarak, konuşurularak, tedavi edilerek, eğitilerek, itirafa zorlanarak yönetilir.

Foucault'nun "Deliliğin Tarihi", "Kliniğin Doğuşu", "Hapishanenin Doğuşu", "Cinselliğin Tarihi" gibi çalışmaları, modernliğin parlak yüzeyinin altındaki disiplin makinelerini açığa çıkarır. Delilik dediğimiz şeyin yalnızca tıbbi bir kategori olmadığını; tarihsel, kurumsal ve toplumsal süreçlerle üretildiğini gösterir. Klinik bakışın hastayı yalnızca iyileştirmede değil, aynı zamanda bedeni okunabilir bir nesneye dönüştürdüğünü söyler. Hapishanenin suçluyu yalnızca cezalandırmadığını, "suçlu özne"yi ürettiğini anlatır. Cinsellik söyleminin bastırma kadar konuşurma, sınıflandırma, itiraf ettirme ve yönetme mekanizması olduğunu ileri sürer. Foucault'nun sertliği burada berraktır: Modern toplum, insanı özgürleştirdiğini söylerken onu daha ince ağlarla kuşatmıştır.

Bu analizler hafife alınamaz. Çünkü Foucault, iktidarın kaba ve görünür biçimlerine saplanıp kalan siyasal düşünceye yeni bir göz verdi. İktidarın yalnızca yukarıdan aşağıya inmediğini, aşağıda, arada, kurumlarda, uzmanlık dillerinde, gündelik alışkanlıklarda, normlarda, dosyalarda, beden hareketlerinde işlediğini gösterdi. "Disiplin toplumu" dediği şey, insanı parçalara ayırarak işler: bedenin duruşu, öğrencinin dikkati, askerinin adımları, hastanın şikâyeti, mahkûmun davranışı, çocuğun başarısı, vatandaşın kaydı, nüfusun doğurganlığı, işçinin verimliliği. Panoptikon burada yalnızca Bentham'ın hapishane modeli değildir; modern toplumun göz düzenidir. Görülme ihtimali, insanın kendi kendini denetlemesine yeter. İktidar dışarıdan bağırılmaz; içeride iç ses hâline gelir.

Foucault'nun bilgi-iktidar kavramı da bu yüzden sarsıcıdır. Bilgi masum değildir. Bilim, hukuk, tıp, psikiyatri, pedagoji, kriminoloji, nüfus bilimi; hepsi yalnızca hakikati keşfeden tarafsız disiplinler olarak düşünülemez.

Her bilgi alanı, nesnesini belirli biçimde kurar. "Hasta", "deli", "suçlu", "sapık", "normal", "anormal", "uyumlu", "tehlikeli", "başarısız", "riskli" gibi kategoriler yalnızca tanımlamaz; insanları belli rejimler içinde konumlandırır. Bir insan hakkında dosya açmak, onu yalnızca kaydetmek değildir; onu belli bir iktidar bakışına teslim etmektir. Foucault bu noktada modernliğin kalbine neşteri saplar.

Fakat işte aynı noktada Foucault'nun büyük problemi başlar. İktidar her yerdeyse, iktidarın dışı nerededir? Her bilgi iktidarla düğümlüyse, hakikat adına konuşmak mümkün müdür? Her özneleşme bir iktidar ilişkisi içinde gerçekleşiyorsa, özgür özne hangi zeminde ayağa kalkacaktır? Foucault'nun iktidarı merkezsiz, çoğul, üretken, yaygın ve mikro düzeyde işleyen bir ağ olarak düşünmesi, başlangıçta çok güçlüdür. Devleti tek iktidar kaynağı sanan siyasal saflığı bozar. Ama bu genişletme öyle bir noktaya gelir ki, iktidar neredeyse ontolojik sis gibi her yere yayılır. Nereye dönsək iktidar, hangi kuruma baksak iktidar, hangi bilgiye yaklaşırsak iktidar, hangi özne biçimine dokunsak iktidar. Peki direniş nerede nefes alacaktır?

Foucault "iktidarın olduğu yerde direniş vardır" der. Bu cümle ilk bakışta umut verici görünür. Fakat yeterince derine inildiğinde garip bir problem doğurur: Direniş de iktidar ilişkilerinin içinden çıkıyorsa, onun ahlâkî üstünlüğü nereden gelir? Bir direnişi diğerinden daha haklı kılan şey nedir? Mahkûmun isyanı ile faşistin isyanı, ezilenin başkaldırısı ile ayrıcalıklı sınıfın kaybettiği imtiyazlara duyduğu öfke aynı teorik düzlemde mi okunacaktır? Eğer her şey güç ilişkilerinin içinde kuruluysa, adalet kelimesi yalnızca başka bir stratejik hamleye dönüşmez mi?

Burada Foucault'nun etik boşluğu görünür hâle gelir. O, modern kurumların sahte masumiyetini açığa çıkarmakta olağanüstüdür; fakat yerine neyin konulacağı konusunda ürkektir. Hapishaneyi çözer, kliniği çözer, psikiyatridi çözer, cinsellik söylemini çözer, insan bilimlerinin özneyi nasıl kurduğunu gösterir. Fakat "adil kurum nasıl kurulur?", "hakikat yalan karşısında nasıl savunulur?", "insan haysiyeti hangi zeminde korunur?", "mazlumun tarafını tutmak hangi ölçüyle mümkündür?" sorularında sis yoğunlaşır. Sanki teşhis keskindir, tedavi belirsizdir. Otopsi muhteşemdir; fakat cenazenin neden öldüğü kadar, yaşayanların nasıl korunacağı da düşünölmelidir.

Foucault'nun "hakikat rejimleri" kavramı da çift taraflıdır. Bir yandan çok değerlidir; çünkü her çağın, her toplumun, her kurumun hangi sözleri doğru, hangi kişileri uzman, hangi yöntemleri geçerli, hangi verileri güvenilir saydığı sorguladır. Bu sorgulama olmadan bilgi despotizmine karşı koymak zordur. Fakat hakikatin rejimler içinde üretildiğini söylemek, dikkat edilmezse hakikatin kendisini tamamen rejime indirgeme tehlikesi taşır. O zaman yalan ile hakikat arasındaki ayırım zayıflar. Bilimsel eleştiri ile manipölasyon, adalet talebi ile propaganda, tanıklık ile kurgu arasındaki sınırlar bulanıklaşır. Bu bulanıklık ilk anda özgürlük gibi görünür; sonra ahlâkî karar yeteneğini çürütür.

Foucault'nun özne anlayışında da benzer bir gerilim vardır. O, öznenin doğal, ezeli, kendine şeffaf ve özerk bir varlık olmadığını gösterir. Özne tarihsel pratikler, söylemler, kurumlar, itiraf biçimleri ve disiplinler içinde kurulur. Bu önemli bir eleştiridir. Çünkü liberal modernliğin "özgür birey" masalı çoğu zaman piyasanın, devletin, sınıf ilişkilerinin ve kurumsal disiplinin üzerini örter. Fakat özneyi sürekli kurulan, üretilen, biçimlendirilen bir varlık olarak düşünmek, onu ahlâkî fail olmaktan uzaklaştırabilir. İnsan yalnızca söylemlerin ürünü ise, suç nerede başlar? Sorumluluk kime aittir? Utanç, pişmanlık, tövbe, sadakat, ihanet, cesaret gibi insanî durumlar hangi düzeyde açıklanacaktır?

Foucault'nun son döneminde "kendilik teknolojileri", antik etik, öznenin kendisi üzerinde çalışma biçimleri gibi konulara yönelmesi, bu açığı kapatma girişimi olarak okunabilir. Artık yalnızca disipline edilen beden değil, kendini kuran özne de vardır. Fakat bu dönüş bile tam anlamıyla sağlam bir ahlâkî zemin kurmaz. Daha çok estetikleştirilmiş bir yaşam pratiğine, kişinin kendi varoluşunu biçimlendirme çabasına açılır. Güzel; ama

yetmez. Çünkü zulüm karşısında mesele yalnızca insanın kendini nasıl kurduğu değildir; başkasının hakkını nasıl koruduğu, hangi bedeli üstlendiği, hangi riskle hakikatin yanında durduğu da önemlidir.

Foucault'nun post-yapısalcılık içindeki konumu bu nedenle hem vazgeçilmez hem tehlikelidir. Vazgeçilmezdir; çünkü modern kurumların kendini saklayan iktidarını göstermeden çağımızı anlamak mümkün değildir. Tehlikelidir; çünkü iktidarı her yere yayarak bazen adaletin yerini görünmez kılar. Onun yöntemi, iktidarın maskesini indirir; fakat maskenin altından çıkan yüz karşısında ne yapılacağını net biçimde söylemez. Teori, celladın elindeki bıçağın tarihini anlatır; ama kurbanın kanını hangi ilkeyle savunacağını geciktirir.

Foucault'yu ağır eleştirmek, onu çöpe atmak değildir. Tersine, onu ciddiye almaktır. Çünkü Foucault ciddiye alınmayı hak eden bir düşündürür. Onun sayesinde okulun, hastanenin, hapishanenin, kliniğin, cinsellik söyleminin, nüfus politikasının, uzman dilinin, normalleştirme tekniklerinin içindeki iktidarı görürüz. Ama Filozof Kirpi'nin itirazı tam burada başlar: Görmek yetmez. Teşhir yetmez. İktidarın her yerde olduğunu söylemek, insanı uyanık yapabilir; ama adaletin nerede kurulacağını söylememek, insanı yorgun ve felçli bırakır. Her şeyi iktidar ilişkisi olarak okuyan zihin, bir süre sonra iyiliği de kuşkuyla, fedakârlığı da stratejiyle, hakikati de rejimle, mazlumun sesini de söylemlerle açıklamaya kalkar. İşte o anda teori, zekâsının kurbanı olur.

Foucault'nun bize öğrettiği şey şudur: Modernlik masum değildir. Kurumlar yalnızca hizmet etmez, biçimlendirir. Bilgi yalnızca aydınlatmaz, yönetir. Norm yalnızca düzen kurmaz, dışarıda bırakır. Ama onun eksik bıraktığı şey de şudur: İnsan yalnızca yönetilen, disipline edilen, söylem içinde kurulan bir varlık değildir. İnsan aynı zamanda zulme "hayır" diyebilen, dosyasını yırtabilen, kendisine biçilen normaliteyi reddedebilen, hakikat için bedel ödeyebilen, çocuğun hakkını kurumun prosedüründen üstün tutabilen bir varlıktır. Bunu söylemediğimizde, iktidarın anatomisini çıkarırız ama haysiyetin omurgasını kuramayız.

Filozof Kirpi: "İktidarın haritasını çıkarmak iyidir; fakat haritada adaletin yeri yoksa, pusula yine zalimin cebindedir."

4. DELEUZE VE GUATTARİ: ARZU MAKİNELERİ, RİZOM VE DAĞILMANIN ROMANTİZMİ

Deleuze ve Guattari'yi okumak, düzenli bir kütüphaneden çıkıp kabloları açıkta kalmış, duvarlarına grafitiler çizilmiş, borularından buhar sızan bir makine odasına girmek gibidir. Burada klasik felsefenin ağır mobilyaları yoktur; kavramlar yürür, kaçar, çoğalır, birbirine bağlanır, kopar, yeniden bağlanır. Descartes'ın güvenli "ben'i, Kant'ın düzenleyici aklı, Hegel'in tarihsel bütünlüğü, Freud'un aile merkezli bilinçdışı, Marx'ın sınıf çatışması merkezli büyük çözümlenmesi bu odada yerinden edilir. Deleuze ve Guattari, düşünceyi bir mahkeme salonundan çıkarıp yeraltı tüneline indirir. Orada düzen yoktur, akış vardır; merkez yoktur, çoğulluk vardır; kök yoktur, rizom¹ vardır; baba yoktur, arzu makineleri vardır; klasik özne yoktur, oluşlar vardır.

Onların düşüncesinin ilk büyük darbesi Freud'a ve psikanalizin aile merkezli modelinedir. "Anti-Oedipus" tam da bu yüzden bir psikanaliz eleştirisi olarak okunmalıdır. Freud'un Oedipus kompleksi, arzuyu anne-baba-çocuk üçgenine sıkıştırır. Deleuze ve Guattari'ye göre bu, arzunun toplumsal, politik, ekonomik ve tarihsel üretimle olan bağına daraltır. Arzu yalnızca bastırılmış ailevi sahnelerin ürünü değildir; arzu üretir, bağlanır, akar, makineler kurar. "Arzu makineleri" kavramı, insanı eksiklik üzerinden tanımlayan psikanalitik dile karşı bir itirazdır. Arzu yalnızca olmayanı istemez; arzu üretir. Bedeni, toplumu, dili, ekonomiyi, siyaseti, hatta deliliği bile üretim ilişkileri içinde düşünürler.

¹ Rizom, Deleuze ve Guattari'de kök, merkez ve hiyerarşi yerine çoklu bağlantılarla yayılan düşünce modelidir. Ağaç gibi tek gövdeden yükselmez; yeraltı kökü gibi farklı yönlere dağılır. Sabit kimlikleri, kapalı sistemleri ve merkezi otoriteyi bozar; fakat bazen dağılmayı özgürlük sanma tehlikesi taşır. Teoriye hareket verir, sorumluluk ister.

Bu hamle ilk bakışta son derece özgürleştiricidir. Çünkü insanı yalnızca travmanın, aile romanının ve bastırılmış cinselliğin mahkûmu olmaktan çıkarır. Arzu, toplumsal üretimle birleşir. Kapitalizm yalnızca emek süreçlerini değil, arzuları da düzenler. İnsan yalnızca fabrikada değil, rüyasında, tüketiminde, kimliğinde, bedeninde, fantezisinde, alışkanlıklarında da kapitalist üretim ilişkilerine bağlanır. Deleuze ve Guattari'nin parlaklığı burada belirir: Kapitalizmin yalnızca cebimizi değil, arzu düzenimizi de kolonize ettiğini sezmişlerdir. Bu sezgi hâlâ günceldir. Bugünün dijital kapitalizmi, sosyal medya endüstrisi, reklam algoritmaları, kimlik pazarlaması ve dikkat ekonomisi düşünüldüğünde, arzu üretimi kavramının ne kadar erken ve keskin bir damar açtığı görülür.

Fakat Deleuze ve Guattari yalnızca kapitalizm eleştirisi yapmaz. Onlar hiyerarşik düşünceye, sabit kimliğe, merkezi örgütlenmeye, kapalı sisteme, köklü aidiyetlere, devlet biçimine ve ağaç modeline de saldırırlar. "Rizom" kavramı bu saldırının en meşhur simgesidir. Klasik düşünce ağaca benzer: kök, gövde, dallar, hiyerarşi, başlangıç, merkez, yön. Rizom ise yeraltında yayılan, tek bir köke bağlı olmayan, her noktadan başka bir noktaya bağlanabilen, çoğalan, kesilse bile başka yerden süren bir yapı düşüncesidir. Bu kavram felsefede, sanatta, siyaset teorisinde, medya çalışmalarında, edebiyat eleştirisinde büyük bir cazibe üretmiştir. Çünkü hiyerarşiden bunalan herkese nefes aldırır. Düzenin boğucu mimarisine karşı yeraltı otlarının inadı gibi görünür.

Ama tam burada romantizm başlar. Rizom, teoride özgürleştirici bir çoğulluk imkânı sunar; fakat her çoğulluk hakikat üretmez. Her bağlantı anlamlı değildir. Her merkezsizlik adalet doğurmaz. Her hiyerarşi kötü, her yataylık iyi değildir. İnsan hayatında bazı merkezler baskı değil, sorumluluk noktasıdır. Aile, cem, hafıza, emanet, ahlâkî bağ, tarihsel süreklilik, sadakat, kurum, hukuk, öğretmenlik, ustalık, gelenek; bunların hepsini yalnızca baskıcı ağaç mantığı olarak görmek zihinsel tembelliktir. Deleuze ve Guattari'nin etkisindeki bazı okumalar, kök fikrini öyle hızlı mahkûm eder ki, insanın dünyada tutunma ihtiyacını neredeyse gericilik sayar. Oysa kök bazen hapishane değildir; toprağa tutunma biçimidir. Gövde bazen otorite değildir; meyveyi taşıyan omurgadır.

"Yersizyurtsuzlaşma" kavramı da benzer bir çift anlam taşır. Deleuze ve Guattari'de bu kavram, sabit kimliklerin, yerleşik kodların, katı aidiyetlerin çözülmesini anlatır. Kapitalizm de yersizyurtsuzlaştırır; ama sonra yeniden kodlar, yeniden yakalar, yeniden pazarlar. Bu bakımdan kavram güçlüdür. Kapitalizmin eski bağları çözüp insanı piyasa ilişkileri içinde yeniden bağlama biçimini anlamak için işe yarar. Fakat post-yapısalcı romantizm, yersizyurtsuzlaşmayı bazen başlı başına devrimci bir değer gibi okur. Sanki yerinden olmak, köksüzleşmek, aidiyetsizleşmek, sürekli hareket hâlinde kalmak otomatik olarak özgürlük doğuracakmış gibi.

Hayır. Her yerinden oluş özgürlük değildir. Sürgün de yersizyurtsuzlaşmadır. Mültecilik de yersizyurtsuzlaşmadır. Köyünden koparılıp kentin varoşuna atılan işçinin hayatı da yersizyurtsuzlaşmadır. Dilini, toprağını, mesleğini, komşuluğunu, hafızasını kaybeden insanın çözülüşü de yersizyurtsuzlaşmadır. Finans kapitalin şehirlere birbirine benzetmesi, AVM'lerin bütün yerel dokuyu yutması, dijital platformların herkesi aynı dikkat pazarına sürmesi de yersizyurtsuzlaşmadır. Bunların hangisi kendiliğinden devrimcidir? Hangi göç, hangi kopuş, hangi akış, hangi parçalanma insanı gerçekten özgürleştirir? Deleuze ve Guattari'nin kavramları bu soruyu sormaya uygundur; fakat onların bazı takipçileri bu soruyu sormadan kavramın estetiğine âşik olmuştur.

"Kaçış çizgileri" meselesi de burada ele alınmalıdır. Kaçış çizgisi, mevcut düzenin kodlarından, sabit kimliklerinden, baskıcı formlarından dışarı sızma imkânıdır. Güzel bir fikirdir. İnsan bazen gerçekten kaçmak zorundadır. Hapishaneden, dogmadan, faşizmden, mezhepçilikten, aile içi zorbalıktan, ideolojik boğulmadan, akademik çeteden, bürokratik bataklıktan kaçmak gerekir. Fakat kaçışın kendisi ahlâkî olarak masum değildir. İnsan bazen hakikatten de kaçır. Sorumluluktan kaçır. Çocuğundan kaçır. Sözünden kaçır. Tarihinden kaçır.

Kendine verilmiş emanetten kaçır. Yani her kaçır çizgisi özgürlük hattı değildir; bazıları doğrudan vicdan firandır.

Deleuze ve Guattari'nin dili de ayrıca eleştirilmelidir. "Organsız beden", "arzu makineleri", "şizoanaliz", "rizom", "yersizyurtsuzlaşma", "kaçır çizgisi", "oluş-kadın", "oluş-hayvan", "oluş-moleküler" gibi kavramlar yaratıcıdır; düşünceye hareket kazandırır. Fakat bu dil, kısa sürede akademik bir büyü sözlüğüne dönüşebilir. Kavramların canlılığı, kötü okurların elinde şifreli prestij ekonomisi hâline gelir. Bir metne "rizomatik", "moleküler", "akışkan", "yersizyurtsuz", "organsız beden" demek, bazen analiz yapmak yerine sis makinesi çalıştırmaktır. Teori, hayatı açıklayacağına kendi kavramsal havai fişeklerini izlemeye başlar. Fikir parlıyor olabilir; ama ışığı kim ısıtıyor, kim yakıyor, kim kör ediyor, buna bakmak gerekir.

Bu düşüncenin politik sonuçları da karışıktır. Deleuze ve Guattari, devleti, faşizmi, kapitalizmi, aileci baskıyı, psikanalitik normları, molar kimlikleri eleştirirken özgürleştirici bir damar açarlar. Fakat kurumsallığa, sürekliliğe, merkezî sorumluluğa, ahlâkî sabiteye ve ortak politik hatta duydukları mesafe, pratik siyasette dağınıklık üretebilir. Her şey ağsa, akışsa, çokluksa, kaçırssa; örgüt nasıl kurulacaktır? Hukuk nasıl savunulacaktır? Adalet talebi hangi ortak dille yükselecektir? Çocukların geleceği için hangi süreklilik korunacaktır? Sadece moleküler hareketlerle zalimin kurumsal makinesi durdurulabilir mi? Devletin tankı rizom şiriyle durmaz; sermayenin algoritması yalnızca "akış" kavramıyla bozulmaz.

Bu noktada onların kapitalizm analizindeki ilginç bir gerilim de görünür. Kapitalizm gerçekten de sürekli kodları çözen, bağları gevşeten, sınırları aşan, arzuları kışkırtan bir sistemdir. Yani kapitalizm bir bakıma kendisi de rizomatikleşir, akışkanlaşır, yersizyurtsuzlaştırır. Piyasa sabit kimlikleri çözer, sonra onları ürün olarak yeniden satar. Geleneksel bağları parçalar, sonra "otantik deneyim" diye pazara koyar. Cinselliği özgürlük sloganıyla dolaşıma sokar, sonra bedeni tüketim nesnesi yapar. İsyanı moda markasına çevirir. Kaçır çizgisini tatil paketine, rizomu sosyal ağ mimarisine, oluşu profil güncellemesine dönüştürür. Burada çok sert bir gerçek vardır: Post-yapısalcı özgürleşme sözlüğünün bir kısmı, geç kapitalizmin reklam diliyle fazla kolay akraba olmuştur.

Deleuze ve Guattari'nin büyük katkısı, düşünceyi katı biçimlerden, tek merkezli modellerden, aileci psikanalizden, devletçi siyasal hayalden, hiyerarşik bilgi düzenlerinden kurtarmaya çalışmalarıdır. Fakat büyük zaafı, dağılmanın, akışın, kopuşun ve çoğulluğun ahlâkî bedelini yeterince tartmamalarıdır. Hayat yalnızca özgürleşme çizgilerinden oluşmaz. Hayat aynı zamanda bakma, taşıma, bekleme, koruma, sadık kalma, hesap verme, çocuk büyütme, sözünde durma, adalet için kurum kurma, hafızayı muhafaza etme ve gerektiğinde merkezde nöbet tutma işidir. Bu işler sıkıcı görünebilir; ama medeniyetin omurgası biraz da bu sıkıcı sadakatlardan yapılır. Her şeyi akışa bırakınca, ilk boğulan genellikle zayıflar olur.

Filozof Kirpi açısından Deleuze ve Guattari'nin eleştirisi şu sert noktada toplanır: Onlar yapının baskısını gördüler, fakat bağın merhametini yeterince görmediler. Merkezi teşhir ettiler, fakat sorumluluk merkezini zayıflattılar. Arzunun üretkenliğini gösterdiler, fakat arzunun açgözlülüğünü her zaman yeterince dizginleyemediler. Rizomu sevdiler, fakat kökün bazen hafıza, gövdenin bazen haysiyet, dalın bazen gelecek olduğunu unuttular. Bu yüzden onların düşüncesi güçlü bir özgürleşme enerjisi taşır; ama o enerji, ahlâkî bir kıvamlı tutulmadığında teorik anarşinin parıltılı lunaparkına dönüşür.

İnsan yalnızca kaçır varlık değildir. İnsan bazen kalır. Kalmak da devrimci olabilir. Bir çocuğun yanında kalmak, bir halkın hafızasında kalmak, bir sözün arkasında kalmak, bir mahallenin ağacını savunmak, bir mezarın başında beklemek, bir haksızlığa karşı yerinden kıpırdamamak... Bunlar rizomatik şenliklerin gürültüsünde az duyulur; ama hayatı asıl ayakta tutan damar çoğu zaman buradadır. Kaçır çizgisi kadar nöbet çizgisi de gerekir. Akış kadar emanet de gerekir. Çoğulluk kadar haysiyet de gerekir.

Filozof Kirpi: "Her kaçır özgürlük değildir; bazen insan yalnızca vicdanın adresinden taşır."

5. ROLAND BARTHES: YAZARIN ÖLÜMÜ VE SORUMLULUĞUN CENAZESİ

Barthes'ı okumaya başlamak, gündelik hayatın vitrin camına burnunu dayamak gibidir. İlk bakışta yalnızca reklam afişi, moda dergisi, biftek, şarap, araba, güreş müsabakası, fotoğraf, gazete dili, roman cümlesi, oyuncak, turistik broşür görürsün. Sonra Barthes gelir; o masum görünen nesnelere içinden ideolojinin küçük böceklerini çıkarır. "Mitolojiler"de yaptığı şey tam da budur: Burjuva toplumunun doğalmış gibi gösterdiği kültürel işaretleri söker. Fransız şarabı yalnızca içki değildir; ulusal kimliktir. Biftek yalnızca yemek değildir; erkeklik, güç, sınıf ve kültürel aidiyet imgesidir. Bir otomobil yalnızca ulaşım aracı değildir; modernlik, statü ve arzu makinesidir. Barthes gündelik hayatın dilini yakalar; ideolojinin kravat takmış, parfüm sıkılmış, gülümseyen hâlini teşhir eder.

Bu yönüyle Barthes çok değerlidir. Çünkü modern iktidar yalnızca yasa metinlerinde, polis copunda, devlet arşivinde çalışmaz; dergi kapağında, reklam sloganında, yemek masasında, moda fotoğrafında, edebiyat eleştirisinde, gazetecilik dilinde, sinema afişinde de çalışır. Barthes bize göstergebilimsel dikkat kazandırır. Bir nesnenin yalnızca nesne olmadığını, bir işaretler düzenine bağlandığını öğretir. Saussure'den gelen gösteren-gösterilen ayrımını kültür alanına taşır. Anlamın doğal değil, kurulmuş olduğunu gösterir. Bu, ideoloji eleştirisi için güçlü bir araçtır. Çünkü ideoloji en tehlikeli hâline kendini ideoloji olarak göstermediğinde ulaşır. Barthes'in meziyeti, bu görünmez doğallaştırma düzenini yakalamasıdır.

Fakat Barthes yalnızca mitleri çözümleyen bir kültür eleştirmeni değildir. O aynı zamanda metin, okur, yazı, yazar ve anlam üzerine post-yapısalcılığın en etkili müdahalelerinden birini yapar. "Yazarın Ölümü" başlıklı meşhur metni, modern edebiyat teorisinin en çok dolaşıma giren fikirlerinden biridir. Barthes'a göre metnin anlamı, yazarın niyetine bağlanamaz. Yazar, metnin üzerinde tanrısal bir otorite gibi durmamalıdır. Metin, birçok kültürel kodun, alıntının, dilsel izin, tarihsel çağrışımın kesişim alanıdır. Okur bu çoğulluğu açığa çıkarır. Yazarın ölümü, okurun doğuşudur. Bu cümle teorik olarak etkileyicidir; edebiyat eleştirisini biyografik dedikodu olmaktan çıkarır, metni tek bir niyetin hapishanesinden kurtarır.

Buraya kadar Barthes'in hamlesi anlaşılırdır. Gerçekten de edebiyat, yalnızca yazarın hayatına indirgenemez. Romanı yazarın çocukluk travmasına, şiiri aşk hayatına, denemeyi siyasal beyanına kapatmak sığlıktır. Metin yazardan fazladır. Dil, yazardan eskidir. Türler, kalıplar, kültürel kodlar, bilinçdışı çağrışımlar, tarihsel tortular, okurun konumu metnin anlamını genişletir. Bir yazar bazen ne yazdığını tam bilmez; metin kendi yazarından daha zeki olabilir. Barthes bu hakikati cesur biçimde söyler. Edebiyatı, yazar putundan kurtarmak ister.

Ama işte mesele burada çatallanır. Yazarın ölümü, metni özgürleştiren bir imkân olabilir; aynı zamanda sorumluluğun cenazesine de dönüşebilir. Yazar öldüyse, sözün hesabını kim verecektir? Metin yalnızca kodların, alıntılarının, kültürel izlerin ve okuma ihtimallerinin alanıysa, manipülasyonun faili nereye kaybolur? Propaganda metni, nefret söylemi, ırkçı roman, mezhepçi vaaz, kadın düşmanı şiir, sömürgeci seyahatname, devletçi tarih anlatısı, reklam dili, politik yalan; bütün bunlar yalnızca "çoğul anlamlı metinler" olarak mı okunacaktır? Barthes'in okuru özgürleştiren jesti, kötü ellerde faili buharlaştıran bir teorik numaraya dönüşebilir.

Çünkü yazı yalnızca anlam üretmez; etki üretir. Bir metin insanı kışkırtabilir, uyuşturabilir, kandırabilir, örgütleyebilir, aşağılayabilir, kutsayabilir, katliama hazırlayabilir, piyasaya teslim edebilir. Dilin masum olmadığını Barthes zaten bilir; fakat yazarın ölümünü aşırı genelleştiren okuma biçimleri, sözün ahlâkî mülkiyetini dağıtır. O zaman herkes konuşur, ama kimse sorumlu olmaz. Her şey metindir, ama hiçbir metnin sahibi yoktur. Bu tablo bugünün dijital çağında daha da korkunçtur. Sosyal medya linçleri, algoritmik propaganda, sahte haberler, estetikleştirilmiş nefret dili, anonim hesapların zehirli cümleleri; bunların

hepsinde “yazarın ölümü” neredeyse teknik bir gerçeğe dönüşmüştür. Fail kaybolur, etki kalır. Hesap sorulamaz, zarar çoğalır.

Barthes’ın “okurun doğuşu” fikri de dikkatle tartılmalıdır. Okur elbette pasif tüketici değildir. Metin, okurla birlikte yeniden açılır. Her tarihsel dönem, her toplumsal konum, her kültürel hafıza metni başka biçimde okuyabilir. Bu, hermenötik açıdan zengin bir imkândır. Fakat okurun özgürlüğü sınırsız yorum keyfiliği anlamına gelmez. Her okuma aynı derecede meşru değildir. Bir şiirden zulüm emri çıkarmakla, bir romandan insan haysiyetine dair derin bir duyarlık çıkarmak aynı şey değildir. Okuru mutlaklaştırmak da yazarı mutlaklaştırmak kadar tehlikelidir. Yazar tanrı değildir; ama okur da küçük bir tanrı değildir. Metin, yazar, okur, tarih, dil, ahlâk ve toplumsal etki arasında daha sorumlu bir denge gerekir.

Barthes’ın metin anlayışında haz meselesi de önemlidir. “Metnin Hazzı”nda okuma, yalnızca anlam çözme değil, bedensel, estetik, erotik ve zevkli bir deneyim olarak düşünülür. Bu yaklaşım edebiyatın kuru ideolojik şemalara hapsedilmesine karşı değerli bir uyarıdır. Edebiyat yalnızca mesaj taşıyan bir kamyon değildir; ritmi, sesi, boşluğu, gerilimi, cümle eti, imge kıvrımı vardır. Fakat burada da bir risk çıkar. Metnin hazzı, metnin ahlâkî ve politik etkisini perdelediğinde, edebiyat salon oyuncağına dönüşür. Zevk incelik, sorumluluk incelmese ortaya estetikleşmiş kayıtsızlık çıkar. Güzel cümle, kötü fikrin smokini olabilir. Parlak üslup, zehirli ideolojiyi içilebilir hâle getirebilir.

Barthes’ın fotoğraf üzerine düşünceleri, özellikle “Camera Lucida”, onun daha kişisel, daha kırılğan, daha duygusal tarafını gösterir. “Studium”² ve “punctum”³ ayrımıyla fotoğrafın genel kültürel okunabilirliği ile kişisel olarak insanı delen ayrıntısı arasındaki farkı anlatır. Bu ayrım çok kıymetlidir. Çünkü bazı görüntüler yalnızca bilgi vermez; insanı yaralar. Bir fotoğrafta önemsiz görünen küçük bir ayrıntı, izleyenin hafızasında bıçak gibi durabilir. Barthes burada metinsel oyunun ötesine geçer; kayıp, yas, anne, ölüm, bakış ve zamanla temas eder. Bu Barthes daha insandır, daha az şatafatlıdır. Sanki göstergebilimci, bir an için teori gözlüğünü indirip fotoğrafın içinden kendisine bakan ölümlülükle yüzleşir.

Yine de genel Barthes etkisi içinde büyük problem değişmez: Metin, işaret, okur ve haz merkezli düşünce, sorumluluk meselesini sık sık arkaya iter. Barthes’ın kendisi bayağı bir ideoloji teşhircisi olduğu hâlde, ondan türeyen bazı post-yapısalcı okuma biçimleri, metni neredeyse sonsuz bir oyun alanı saymıştır. Oyun güzeldir; fakat her oyun masum değildir. Bir toplumun hafızasıyla, çocukların algısıyla, yoksulların öfkesiyle, kadınların haysiyetiyle, inançların diliyle, savaşın acısıyla, iktidarın propagandasıyla oynandığında metin artık yalnızca metin değildir. O, bir müdahaledir. Müdahalenin de hesabı olur.

Filozof Kirpi açısından Barthes eleştirisinin kalbi buradadır: Yazarın tahtı kırılmalıdır; ama sözün hesabı ortadan kaldırılamaz. Okur özgürleşmelidir; ama okuma ahlâkî keyfiliğe teslim edilemez. Metin çoğul anlamlara açılmalıdır; ama bu çoğulluk yalanı, nefreti, manipülasyonu ve estetik kurnazlığı aklamamalıdır. Göstergebilim ideolojinin maskesini indirmelidir; fakat kendi kavramsal maskesini de kutsamamalıdır. Çünkü bazı metinler yalnızca okunmaz; toplumu eğitir, bozar, çürütür, diriltir veya uyuşturur.

Barthes bize kültürün doğal olmadığını, işaretlerin ideolojik dolaşımını, gündelik hayatın mit üretme kapasitesini gösterdi. Bu büyük bir katkıdır. Ama yazarın ölümü fikri, sorumluluğun ölümü hâline geldiğinde

² Studium, Roland Barthes’ta fotoğrafın genel, kültürel ve okunabilir anlam alanıdır. İzleyici fotoğrafa tarih, bilgi, estetik, toplumsal bağlam ve öğrenilmiş kodlarla yaklaşır. Studium bizi fotoğrafa ilgiyle bağlar; fakat derinden yaralamaz. Daha çok anlama, tanıma, çözümleme ve kültürel okuma düzeyinde çalışır. Punctum kadar kişisel değildir.

³ Punctum, Roland Barthes’ta fotoğrafın izleyiciyi kişisel olarak delen, yaralayan, beklenmedik ayrıntısıdır. Studium genel kültürel okumayı sağlar; punctum ise fotoğraftan fırlayıp insana saplanır. Bir bakış, eski ayakkabı, titreyen el, boş sandalye olabilir. Açıklanması zor, etkisi derin ve şahsidir. Fotoğrafı unutulmaz kılar.

teori kendi kuyusuna düşer. Yazarı öldürmek kolaydır; zor olan, metnin kime hizmet ettiğini, kimi yaraladığını, kime güç verdiğini, hangi yalanı şıklaştırdığını, hangi hakikati görünmez kıldığını sormaktır. Metinlerin mezarlığında dolaşırken hâlâ yaşayanların acısını duymayan eleştiri, yalnızca entelektüel turizm yapar.

Filozof Kirpi: "Yazarı öldüren teori, metnin işlediği cinayete kefil bulamazsa, okuru özgürleştirmez; sadece faili saklar."

6. JACQUES LACAN, JULIA KRISTEVA VE ÖZNEİN PARÇALANMIŞ LABORATUVARI

Lacan'ı okumak, insanın kendi yüzünü görmek için aynaya eğilip aynanın arkasında başka bir düzenek çalıştığını fark etmesine benzer. İlk bakışta insan kendini görür: bir yüz, bir beden, bir benlik, bir bütünlük hissi. Sonra Lacan gelir ve bu bütünlüğün aslında erken bir yanlış tanıma, bir imgeye tutunma, bir eksiklik düzeni içinde kurulmuş kırılğan bir kurgu olduğunu söyler. İnsan kendine sahip değildir; kendini dilde bulur, dilde kaybeder, başkasının bakışıyla kurulur, simgesel düzenin içine girerken kendi doğrudanlığını yitirir. "Ben" dediğimiz şey, Lacan'ın dünyasında sağlam bir kale değil; aynada, dilde, arzuda ve eksiklikte yamalı biçimde kurulmuş bir ikametgâhtır.

Lacan'ın meşhur "ayna evresi" tam burada önem kazanır. Çocuk aynada kendi bedenini bütünlüklü bir imge olarak görür. Oysa bedensel deneyimi henüz dağınık, koordinasyonsuz, kırılğandır. Aynadaki imge ona bir bütünlük vaadi sunar. Çocuk bu imgeyle özdeşleşir; fakat bu özdeşleşme aynı zamanda bir yabancılaşmadır. Çünkü kendini kendisi olarak değil, dışarıdaki bir görüntü üzerinden tanır. İnsan benliği daha baştan kendi dışından geçerek kurulur. Bu fikir modern öznenin kendine şeffaf, kendine hâkim, kendisinin efendisi olduğu fikrine güçlü bir darbedir. Lacan, insanın "ben" dediği yerde bile bir başkalık, bir yarıklık, bir eksiklik bulunduğunu gösterir.

Lacan'ın üç düzeni — imgesel, simgesel ve gerçek — öznenin bu parçalanmış kuruluşunu daha da derinleştirir. İmgesel düzen, imgelerin, özdeşleşmelerin, benlik yanılsamalarının alanıdır. Simgesel düzen, dilin, yasanın, adın, akrabalık yapılarının, toplumsal kodların alanıdır. İnsan bu düzene girerek insan olur; ama bedeli ağırdır. Dil, insanı ifade ettiği kadar keser, böler, sınırlar. Gerçek ise simgeselin tam olarak kuşatamadığı, dile gelmeyen, temsil edilemeyen, yarıklık olarak kalan şeydir. Böylece Lacan'ın öznesi hiçbir zaman tamamlanmaz. Arzu da bu eksiklikten doğar. İnsan istediği şeyi değil, çoğu zaman eksikliğinin etrafında dolanan şeyi ister. Arzu, doğrudan nesneye değil, Öteki'nin arzusuna bağlanır.

Buraya kadar Lacan'ın düşüncesi modern insan için büyük bir teşhis gücü taşır. Çünkü insan gerçekten de kendini sanıldığı kadar bilmez. Kendi arzularının efendisi değildir. Dil, aile, yasa, bilinçdışı, imge, toplumsal beklenti, başkasının bakışı insanın iç dünyasına sandığımızdan daha fazla sızar. "Ben böyle istiyorum" diyen insanın arkasında bazen babanın sesi, annenin suskunluğu, toplumun yasası, sınıfın terbiyesi, dinin korkusu, piyasanın arzusu, ideolojinin fısıltısı konuşur. Lacan bu sahte kendilik güvenliğini bozar. İnsanın kendi kendisine opak olduğunu hatırlatır. Bu küçümsenecek bir katkı değildir; hatta ahlâkî kibri törpülemek bakımından önemlidir.

Fakat Lacan'ın laboratuvarında özne o kadar parçalanır ki, bir süre sonra insanın sorumluluk taşıyan tarafı belirsizleşir. Her şey dilde, eksiklikte, "öteki"nde, simgesel düzende, bilinçdışının yapılanmasında çözülmeye başladığında, insan ne zaman "ben yaptım" diyecektir? Ne zaman "ben yalan söyledim", "ben ihanet ettim", "ben sustum", "ben korktum", "ben zalimin sofrasına oturdum" diyecektir? Özneyi mutlaklaştırmak elbette yanlıştır; ama özneyi sürekli yarıklık, eksik, dil tarafından kurulmuş, başkasının arzusuna bağlı bir yapı olarak görmek de ahlâkî fail fikrini aşındırır. İnsan yalnızca semptom değildir. İnsan yalnızca dilin sürçmesi değildir. İnsan yalnızca eksikliğin koreografisi değildir. İnsan bazen düpedüz karar verir; ve o kararın hesabını taşır.

Lacan'ın dili de ayrıca bir mesele olarak durur. Kavramları keskindir ama çoğu zaman kapalı, ağır, labirentlidir. "Büyük Öteki", "objet petit a"⁴, "jouissance"⁵, "simgesel kastrasyon"⁶, "arzu grafiği"⁷, "gerçek" gibi kavramlar, ciddi düşünce imkânları taşıdığı kadar akademik sis üretmeye de elverişlidir. Lacancı gelenek, bazı yerlerde insanın canlı acısını kavramsal bir bulmacaya çevirmiştir. Bir insanın yasını, utancını, korkusunu, suçunu, sevgisini, çocuğuyla kurduğu kırılma bağı, yalnızca simgesel düzenin oyunu olarak okumak, zekice görünebilir; fakat insana fazla uzaktan bakar. İnsan ruhu, teorik makasla kesilip kavram kutularına yerleştirilecek bir laboratuvar numunesi değildir.

Julia Kristeva ise bu parçalanmış özne tartışmasına beden, dil öncesi titreşimlerin, annesel alanın, dışlama ve iğrenme deneyiminin daha karanlık bir damarını ekler. Kristeva'nın semiyotik ve simgesel ayrımı, dilin yalnızca kurallı, gramatik, yasa tarafından düzenlenmiş tarafını değil; ritim, ses, beden, dürtü, annesel yankı ve dil öncesi enerjilerle ilişkisini de düşünmeye açar. Ona göre özne simgesel düzene girerek kurulur; fakat bu düzenin altında bastırılmış, tam ehlileştirilememiş semiyotik akışlar vardır. Şiirsel dil, avant-garde yazı, kırılma anları bu semiyotik enerjiyi görünür kılabılır.

Kristeva'nın "abjection" kavramı da önemlidir. İğrenç, dışlanan, atılan, sınırdaki duran şey; öznenin kendini kurması için dışarı ittiği ama asla tamamen kurtulamadığı şeydir. Kan, ceset, dışkı, anne bedeni, çürüme, sınır ihlali, kir, ölüm kokusu; bunlar yalnızca nesne değildir, öznenin sınırlarını tehdit eden deneyimlerdir. Kristeva burada kültürün temiz yüzeyinin altındaki dışlama mekanizmasını gösterir. Bir toplum kendini "temiz", "uygar", "makbul", "normal" kurarken bazı bedenleri, bazı dilleri, bazı kadınlık hâllerini, bazı yabancıları, bazı yoksulları, bazı delilikleri dışarı iter. Bu analiz güçlüdür; çünkü ahlâkî ve politik dışlamanın bedensel köklerine dokunur.

Ancak Kristeva'da da özne çoğu zaman kırılma, sınırdaki, dışlama ve içeri alma hareketleriyle kurulan, dil ile beden arasında gidip gelen bir figürdür. Bu karmaşıklık değerli olsa da, aşırı teorikleştirildiğinde yine aynı problem doğar: Sorumluluk nerede durur? Bir toplumun dışladığı bedenleri analiz etmek önemlidir; fakat o dışlamaya karşı hangi ahlâkî emirle karşı çıkacağız? Bir metindeki semiyotik taşımayı görmek incelikli olabilir; fakat o metnin hayatta kime zarar verdiğini, kime haysiyet kazandırdığını, hangi iktidarı beslediğini sormazsak analiz yarım kalır. Kristeva'nın düşüncesi, özellikle annesellik, yabancılaşma, iğrençlik, melankoli ve dil üzerine güçlü açıklamalar taşır; ama post-yapısalcı atmosfer içinde bazen öznenin politik ve ahlâkî omurgasını yeterince kalınlaştıramaz.

Lacan ve Kristeva'nın ortak önemi, insanı basit bir rasyonel karar makinesi olarak görmemeleridir. Bu doğrudur. İnsan çatışmalıdır, yaralıdır, eksiktir, bilinçdışıyla konuşur, bedeniyle düşünür, dil tarafından kesilir, yasayla biçimlenir, başkasının bakışında kendini arar. Bu tablo, modern hümanizmin fazla temiz insan resmini bozar. Fakat Filozof Kirpi'nin itirazı burada yükselir: İnsanı temiz resimden kurtaracağız diye onu

⁴ **Objet petit a**, Lacan'da arzunun ulaşamayan, eksik kalan, sürekli peşinden gidilen nesne-nedenidir. Arzunun doğrudan hedefi değil, arzuyu hareket ettiren boşluk ve çekim noktasıdır. İnsan onu ele geçirdiğini sandığında arzu başka yere kayar. Eksikliğin etrafında dönen içsel miktattır. Sahip olunmaz, arzu ettirir.

⁵ **Jouissance**, Lacan'da basit hazdan daha fazlasıdır; insanı hem çeken hem aşırıya kaçınca acıtıcı yoğun hazdır. Haz ilkesi sınır ister; jouissance sınırı zorlar, hatta ihlal eder. Kişi ondan zevk alır ama aynı anda yaralanır. Arzunun karanlık fazlasıdır; tatlı zehir gibi çalışır.

⁶ **Simgesel kastrasyon**, Lacan'da çocuğun sınırsız arzu ve bütünlük yanılmasıyla çıkararak dilin, yasanın ve toplumsal düzenin sınırlarını kabul etmesidir. Biyolojik değil, simgesel bir kesilmedir. İnsan her şeye sahip olamayacağını öğrenir. Arzu bu eksiklikle kurulur; özne yasaya girerken tamamlanmışlık hayalinden vazgeçer.

⁷ **Arzu grafiği**, Lacan'da öznenin arzu, dil, talep ve Öteki arasındaki karmaşık ilişkisini gösteren şemadır. İnsan doğrudan istemez; arzusunu dilin içinden, başkasının bakışından ve eksiklikten geçirerek kurar. Grafik, ihtiyacın talebe, talebin arzuya dönüşmesini anlatır. Arzu, söylenenin arkasındaki eksik fazladır.

tamamen kırık cam parçalarına da çeviremeyiz. Çünkü kırık cam parçası hesap vermez. Kırık cam parçası utanmaz. Kırık cam parçası çocuğuna söz vermez. İnsan kırılmış olabilir; ama kırılmışlık sorumluluğu iptal etmez.

Post-yapısalcı psikanalitik damar, öznenin kuruluşundaki yarıkları gösterirken ahlâkî fail meselesini çoğu zaman geriye iter. Oysa insanın eksik olması, onun sorumsuz olması anlamına gelmez. İnsan arzularının tümünü seçmemiş olabilir; ama arzularıyla ne yapacağını bütünüyle kadere bırakamaz. İnsan dilin içine doğar; ama o dille yalan da söyleyebilir, hakikati de savunabilir. İnsan Öteki'nin bakışıyla kurulur; ama bir gün o bakışa karşı "hayır" deme cesaretini de gösterebilir. İnsan semptom taşır; ama semptomunu başkasının hayatına cehennem yapmak zorunda değildir.

Lacan ve Kristeva bize öznenin kolay bir bütünlük olmadığını öğretti. Bu ders kıymetlidir. Fakat düşüncenin görevi yalnızca özneyi parçalamak değildir; parçalanmış insanın içinden sorumluluk, haysiyet, sadakat, adalet ve merhamet çıkarabilmektir. Psikanalitik incelik, ahlâkî cesaretle birleşmediğinde insanı anlamaz; onu sonsuz bir yorum kliniğine kapatır. İnsan yalnızca analiz edilecek bir yara değildir. İnsan bazen yarasına rağmen doğru yerde durmak zorunda olan varlıktır.

Filozof Kirpi: "Özneyi parçalamak kolaydır; zor olan, o parçaların arasından utanabilen ve sözünde durabilen bir insan çıkarmaktır."

7. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: BÜYÜK ANLATILARIN ÇÖKÜŞÜ VE KÜÇÜK PARÇALARIN SİYASETİ

Lyotard'ın düşüncesine girmek için önce modernliğin büyük salonuna bakmak gerekir. Bu salonda ilerleme kürsüde konuşur, akıl başkanlık eder, bilim tutanak tutar, özgürlük duvarda asılı durur, devrim arka sıralardan heyecanla el kaldırır, insanlık tarihi ise düzgün bir çizgi hâlinde geleceğe doğru yürüyormuş gibi anlatılır. Modern dünya uzun süre kendini bu büyük sahneyle meşrulaştırdı. Aydınlanma insanlığı karanlıktan çıkaracaktı; bilim hurafeyi yenecekti; devrim sömürüyü bitirecekti; ulus-devlet yurttaş kuracaktı; demokrasi halk iradesini temsil edecekti; eğitim özgür bireyler yetiştirecekti. Lyotard, işte bu salonun akustiğini bozan adamdır. "Postmodern Durum"da söylediği meşhur şey, modern dünyanın büyük anlatılarına duyulan güvenin çöktüğüdür.

Lyotard'ın "büyük anlatılar" dediği şey yalnızca uzun hikâyeler değildir. Bunlar, toplumların bilgiye, siyasete, tarihe ve ahlâka meşruiyet sağlayan geniş çerçeveleridir. Aydınlanma anlatısı, insan aklının evrensel ilerleyişine inanır. Marksist anlatı, tarihin sınıf mücadelesi üzerinden özgürleşmeye doğru aktığını düşünür. Liberal anlatı, bireysel özgürlük ve piyasa düzeniyle refahın genişleyeceğini savunur. Ulus anlatısı, farklı insanları ortak tarih, ortak dil, ortak kader etrafında toplar. Bilimsel ilerleme anlatısı, bilginin insanlığı daha iyi bir geleceğe taşıyacağını varsayar. Lyotard bu anlatıların artık eskisi gibi ikna edici olmadığını, bilgi çağında meşruiyetin değiştiğini, bilginin performans, verimlilik, teknik fayda ve sistemsel işlev üzerinden değerlendirilmeye başladığını söyler.

Bu teşhis hafife alınamaz. Çünkü yirminci yüzyıl, büyük anlatıların yalnızca umut değil, felaket de ürettiğini gösterdi. Akıl adına sömürgecilik yapıldı. Bilim adına ırk teorileri geliştirildi. Devrim adına kamplar kuruldu. Ulus adına kıyımlar meşrulaştırıldı. İlerleme adına doğa talan edildi. Kalkınma adına şehirler ruhsuz beton depolarına çevrildi. Eğitim adına çocuklar standartlaştırıldı. Medeniyet adına başka toplumların hafızası ezildi. Lyotard bu anlamda modernliğin mağrur dilini haklı biçimde sorgular. Çünkü büyük anlatıların gölgesinde ezilen küçük hayatlar, yerel hafızalar, bastırılmış sesler, azınlık deneyimleri ve marjinal öyküler vardır.

Lyotard'ın "dil oyunları" fikri de bu parçalanmış meşruiyet zeminini anlamak için önemlidir. Wittgenstein'dan esinlenen bu yaklaşımda dil, tek bir evrensel mantığa indirgenemez. Bilim, sanat, hukuk, din, politika,

gündelik konuşma, etik tanıklık, teknik rapor; hepsi farklı kurallarla çalışan dil oyunlarıdır. Birinin ölçüsü diğerine doğrudan uygulanamaz. Bilimsel doğruluk ile estetik yoğunluk aynı şey değildir. Hukukî delil ile ahlâkî tanıklık aynı düzlemde işlemez. Politik slogan ile felsefî önerme aynı oyunu oynamaz. Bu dikkat değerlidir; çünkü tek bir dilin bütün hayatı yönetmesine karşı çoğulluğu savunur.

Fakat Lyotard'ın açtığı kapıdan giren postmodern çoğulluk, kısa sürede başka bir soruna dönüşür. Büyük anlatıların baskıcı biçimlerini eleştirmek haklıdır; bütün ortak anlatı ihtiyacını tasfiye etmek ise tehlikelidir. İnsanlık sadece küçük parçalarla yaşayamaz. Her topluluk, kendini aşan bir anlam ufkuna ihtiyaç duyar. Adalet, özgürlük, haysiyet, hakikat, emanet, çocukların geleceği, yeryüzünün korunması, zulme karşı ortak duruş gibi meseleler yalnızca küçük dil oyunlarına bırakılamaz. Çünkü zalimin dili büyük çalışır. Sermaye küresel çalışır. Savaş makinesi büyük çalışır. Ekolojik yıkım büyük çalışır. Dijital gözetim büyük çalışır. Yoksulluk büyük çalışır. Sen bunlara yalnızca küçük anlatılarla cevap verirsen, parçaların zarif olabilir; ama tankın önünde origami kuşu gibi kalırsın.

Lyotard'ın "büyük anlatılara güvensizlik" formülü, ilk anda özgürleştirici bir uyarıdır. Ancak zamanla entelektüel bir alışkanlığa dönüşür: Her ortak iddia kuşkulu, her evrensellik totaliter, her bütünlük baskıcı, her tarihsel amaç tehlikeli, her kurucu söz tahakküm işareti sayılır. Bu tavır, iktidarın büyük yalanlarına karşı dikkat kazandırır; fakat aynı zamanda ortak hakikat imkânını da zayıflatır. İnsanlar birlikte neye inanacak? Hangi kelimedede buluşacak? Hangi acının karşısında aynı anda ayağa kalkacak? Hangi haksızlık için "bu hepimizin meselesidir" diyecek? Eğer her grup kendi küçük anlatısına çekilirse, ortak dünya nasıl kurulacak?

Bugünün dünyası Lyotard'ın haklılığını da, eksikliğini de aynı anda gösteriyor. Evet, büyük anlatılar krizedir. İnsanlar artık devletin resmî tarihine, partilerin kurtuluş vaatlerine, piyasanın refah masalına, teknolojinin ilerleme dinine, üniversitenin tarafsız bilgi iddiasına kolayca inanmıyor. Bu iyi bir kuşku. Ama aynı insanlar algoritmaların küçük anlatılarına, kimlik baloncuklarına, komplo cemaatlerine, tüketim kabilelerine, dijital öfke topluluklarına, anlık duygulanım pazarlarına daha kolay teslim oluyor. Büyük anlatıların çöküşü insanı otomatik olarak özgürleştirmiyor; çoğu zaman daha küçük, daha dağınık, daha hızlı tüketilen ve daha kolay manipüle edilen anlatıların pazarı açılıyor. Büyük anlatıdan kaçan insan, bazen reklam sloganına yakalanıyor. İşte mesele biraz acı ama net: Boş kalan anlam alanını en hızlı dolduran genellikle en hakikatli olan değil, en gürültülü olandır.

Lyotard'ın bilgi üzerine söyledikleri de sert biçimde ele alınmalıdır. Ona göre postmodern durumda bilgi, hakikat arayışından çok performans ölçütlerine bağlanır. Bilgi artık "doğru mu?" sorusundan ziyade "işe yarıyor mu, satılıyor mu, sistemi hızlandırıyor mu, verimlilik sağlıyor mu?" sorularıyla değerlendirilir. Bu teşhis olağanüstü önemlidir. Üniversitelerin şirketleşmesi, araştırmancının fon mantığına bağlanması, akademik üretimin performans puanlarına indirgenmesi, bilimin patent ve teknoloji piyasasıyla iç içe geçmesi düşünüldüğünde Lyotard burada erken bir alarm çalmıştır. Bilgi, hikmetten kopup teknik performansın memuruna dönüşmektedir.

Ama Lyotard bu teşhisin ardından daha güçlü bir normatif zemin kurmakta zorlanır. Bilginin performans mantığına teslim oluşunu görmek yetmez; bilgi ne için savunulacak, kim için üretilecek, hangi hayatı koruyacak, hangi iktidarı sınırlayacak, hangi çocuğun geleceğini güvence altına alacak? Bunlar söylenmediğinde eleştiri havada kalır. Modern bilginin meşruiyet krizi anlatılır; fakat bilginin haysiyetini yeniden kuracak ahlâkî damar yeterince kalınlaştırılmaz. Yani Lyotard, bilgi pazarının soğuk ışığını gösterir; ama o ışığın karşısına nasıl bir vicdan lambası konulacağını açık bırakır.

Küçük anlatıların savunusu ise başka bir gerilim taşır. Elbette küçük anlatılar önemlidir. Bir köyün hafızası, bir kadının tanıklığı, bir işçinin yarası, bir göçmenin dili, bir çocuğun korkusu, bir mahallenin ağacı, bir halkın ağdı, bir azınlığın sessiz tarihi büyük anlatılar tarafından ezilmiş olabilir. Bunları duymak gerekir. Hatta çoğu

zaman hakikat, büyük kürsülerden değil, küçük çatlaklardan sızar. Fakat küçük anlatıların değeri, ortak ahlâkî ufku reddetmeyi gerektirmez. Aksine, küçük anlatıların korunabilmesi için daha büyük bir adalet fikrine ihtiyaç vardır. Yoksulun küçük hikâyesini sermayenin büyük iştahından kim koruyacak? Yerel hafızayı küresel turizm endüstrisinden kim savunacak? Çocuğun kırılğanlığını devletin, ailenin, piyasanın ve ekranın saldırısından hangi ortak ilke muhafaza edecek?

Lyotard'ın postmodern çoğulluğu burada sınanır. Çoğulluk değerlidir; ama çoğulluk kendi başına adalet değildir. Parçalılık değerlidir; ama parçalar arasındaki güç farkı görülmezse güçlü parça zayıf parçayı yutar. Büyük anlatı tehlikelidir; ama anlatsızlık da savunmasızlıktır. Evrensellik baskıcı olabilir; fakat hiçbir ortak ölçü kalmadığında insan hakları, çocuk hakları, emek adaleti, çevre sorumluluğu, savaş karşıtlığı, sömürgecilik eleştirisi hangi dille savunulacaktır? "Her dil oyunu kendi kuralıyla işler" demek bir noktadan sonra ahlâkî tercümeyle imkânsızlaştırır. Oysa adalet, farklı acılar arasında tercüme yapabilme kabiliyetidir.

Filozof Kirpi açısından Lyotard'ın hatası, büyük anlatıların sahtekârlığını görüp büyük sorumluluk ihtiyacını yeterince savunmamasıdır. Büyük anlatılar yalan söyleyebilir; evet. Ama ortak haysiyet fikri olmadan toplum dağılır. İnsanlık, tek bir ideolojik kışlaya kapatılamaz; doğru. Fakat yalnızca küçük anlatı adacıklarına bölündüğünde de küresel iktidarların açık denizinde boğulur. Büyük anlatıların yerine büyük kibir değil, büyük sorumluluk konulmalıdır. Evrenselliğin yerine yerelcilik putu değil, haysiyeti merkez alan adil bir ortaklık düşünülmelidir.

Lyotard bize modern vaatlere kuşkuyla bakmayı öğretti. Bu ders kıymetlidir. Fakat kuşku tek başına yuva kurmaz. Bir toplum yalnızca "inanmıyorum" diyerek ayakta kalmaz. Bir noktada "neyi koruyoruz?" sorusu sorulmalıdır. Çocuğu mu, haysiyeti mi, hakikati mi, yeryüzünü mü, emeği mi, hafızayı mı, adaleti mi? Bu soruya cevap vermeyen postmodern zekâ, eleştirel görünse de politik olarak eksik kalır. Çünkü büyük anlatıların çöküşünden sonra ortaya çıkan boşluğu, filozoflar doldurmazsa reklamcılar, algoritmalar, güvenlik bürokrasileri ve piyasa rahipleri doldurur.

Filozof Kirpi: "Büyük anlatı yalan söyleyebilir; ama hiç anlatsız kalmayan toplum, ilk güçlü reklam sloganına secde eder."

8. JEAN BAUDRILLARD: SİMÜLASYON, HİPERGERÇEKLIK VE GERÇEKLIĞİN CENAZE TÖRENİ

Baudrillard'ı anlamak için bir meydanın ortasına değil, o meydanın dev ekranlardaki görüntüsüne bakmak gerekir. Çünkü onun dünyasında olay, olay olmaktan çıkar; imaja, göstergeye, dolaşıma, tüketilebilir bir sahneye dönüşür. Bir savaş yalnızca savaş değildir; televizyon rejimidir. Bir ürün yalnızca ihtiyaç nesnesi değildir; statü, arzu ve kimlik simgesidir. Bir haber yalnızca bilgi değildir; gerçekliğin medya tarafından yeniden paketlenmiş hâlidir. Bir şehir yalnızca yaşanan yer değildir; reklam panoları, turistik imgeler, güvenlik kameraları, marka değerleri ve dijital haritalarla üretilmiş bir hipergerçeklik alanıdır. Baudrillard'ın sezgisi burada keskindir: Modern toplum artık yalnızca üretim ilişkileriyle değil, işaretlerin, imgelerin, simülasyonların, ekranların ve tüketim kodlarının egemenliğiyle anlaşılmalıdır.

Baudrillard'ın erken döneminde tüketim toplumu analizi güçlüdür. Ona göre modern kapitalizm yalnızca nesne üretmez; anlam, prestij, fark ve arzu üretir. İnsanlar nesnelere sadece kullanmak için tüketmez; göstermek, ayrışmak, ait olmak, üstünlük kurmak, sınıfsal konum belirtmek, bir kimlik performansı sergilemek için tüketir. Bir otomobil, bir telefon, bir kıyafet, bir mobilya, bir tatil, bir kahve markası; hepsi bir gösterge sisteminin parçasıdır. Nesnelere kullanım değeri kadar, hatta çoğu zaman ondan daha fazla, gösterge değeri vardır. Bu tespit günümüz dünyasında daha da belirginleşmiştir. İnsan artık yalnızca bir şeyi

satın almaz; kendisinin hangi tür insan olduğunu satın alınmış nesne üzerinden ilan eder. Kapitalizm, cüzdandan önce benlik imgesini ele geçirir.

Bu yönüyle Baudrillard, Marx'ın meta fetişizmi analizini başka bir çağa taşır. Marx, kapitalist toplumda toplumsal ilişkilerin nesnelere arası ilişki gibi görüldüğünü anlatmıştı. Baudrillard ise geç kapitalist toplumda nesnelere artık ihtiyaç değil, gösterge sistemi içinde anlam taşıdığını vurgular. Tüketim, biyolojik ihtiyacın karşılanması değildir; kodlanmış bir toplumsal dildir. İnsan bu dili konuşur, bu dil tarafından konuşulur, bu dil içinde sınıflandırılır. Evindeki koltuk, taktığı saat, gittiği restoran, kullandığı araba, izlediği dizi, paylaştığı fotoğraf; hepsi onun toplumsal cümlesinin parçalarıdır. Baudrillard'ın haklılığı burada rahatsız edicidir: Modern insan çoğu zaman düşündüğünden çok daha fazla gösterge tüketicisidir.

Fakat Baudrillard asıl ününü simülasyon ve hipergerçeklik kavramlarıyla kazanır. "Simülakrlar ve Simülasyon"da gerçekliğin yerini göstergelerin aldığını, temsilin artık temsil ettiği gerçekliğe bağlı kalmadığını, simülakrların kendi başına bir gerçeklik etkisi ürettiğini söyler. Harita artık araziye temsil etmez; harita arazinin önüne geçer. Model, gerçekliğin kopyası olmaktan çıkar; gerçeklik modele göre üretilir. Disneyland, ona göre yalnızca eğlence parkı değildir; Amerika'nın geri kalanının gerçek olduğunu hissettirmek için kurulmuş bir simülasyon alanıdır. Televizyon, medya, reklam, dijital görüntü, tüketim nesnelere ve politik gösteriler aracılığıyla insan, gerçek ile temsil arasındaki farkın silindiği bir dünyaya girer.

"Hipergerçeklik" tam da bu silinmiş farkın adıdır. Gerçekten daha gerçek gibi görünen, daha parlak, daha düzenlenmiş, daha dolaşıma uygun, daha etkileyici, daha tüketilebilir imaj düzenidir bu. Bir yemeğin fotoğrafı yemeğin kendisinden daha cazip olabilir. Bir siyasetçinin ekran performansı fiilî yönetiminden daha etkili olabilir. Bir savaşın canlı yayını, savaşın gerçek açısından daha baskın bir gerçeklik hissi üretebilir. Bir insanın sosyal medya profili, kendi hayatından daha ikna edici bir "ben" yaratabilir. Baudrillard burada çağımızın damarını yakalar. Biz artık yalnız yaşamıyoruz; yaşadığımızı göstermek, gösterdiğimizizi doğrulamak, doğruladığımızı yeniden dolaşıma sokmak zorunda bırakıyoruz. Hayat, kendi fragmanını çekmeye mahkûm edilmiş gibidir.

Ne var ki Baudrillard'ın parlaklığı, kısa sürede karanlık bir aşırılığa dönüşür. Gerçekliğin imaj tarafından kuşatıldığını söylemek başka şeydir; gerçekliğin öldüğünü ilan etmek başka şey. Simülasyon düzeninin gücünü görmek başka şeydir; her şeyi simülasyonun içinde eritirken somut acının, bedeninin, emeğin, açlığın, savaşın ve ölümün maddî sertliğini zayıflatmak başka şey. Baudrillard'ın "Körfez Savaşı olmadı" biçiminde özetlenen çıkışı, tam bu yüzden büyük tartışma yaratmıştır. Elbette onun kastı kaba anlamda bombaların düşmediği, insanların ölmediği değildir; savaşın medya teknolojileriyle bir gösteri, stratejik ekran olayı ve simülasyon rejimi içinde sunulduğunu söylemek ister. Fakat bu tür formülasyonların kibirli bir soğukluğu vardır. Çünkü bombalanan insan için savaş "medya olayı" değildir; evin yıkılması, bedeninin parçalanması, çocuğun ölmesi, suyun kesilmesi, korkunun geceye çökmesidir.

Baudrillard'ın teorik dilinde bazen gerçek acı, fazla hızlı biçimde göstergelere dönüşür. İşte ağır eleştiri buradan yapılmalıdır. Bir savaşın temsil edilme biçimi elbette önemlidir; ama temsil analizi savaşın maddî vahşetini gölgelememelidir. Bir yoksulluk imgesi medyada tüketiliyor olabilir; ama yoksulluk yalnızca imge değildir, boş tencere, borç defteri, üzüyen çocuk, mahcup baba, erken yaşlanan anne, çalışmaktan gövdesi kırılmış işçidir. Bir göçmen krizi ekranlarda simülasyon estetiğiyle dolaşıma sokulabilir; ama göçmen bedeni denizde gerçekten boğulur. Gerçekliği imajların boğduğunu söylemek kıymetlidir; fakat imaj eleştirisinin kendisi de gerçek acıyı boğmaya başlarsa teori celladın değilse bile kameramanın suç ortağı olur.

Baudrillard'ın politik karamsarlığı da ayrıca tartışılmalıdır. Onun dünyasında kitleler artık klasik anlamda devrimci özne değildir. Medya, tüketim, gösteri ve simülasyon düzeni içinde kitleler emici, sessiz, ironik, edilgin ve anlamı yutan bir varlık gibi görünür. Siyaset de giderek temsili bir oyuna, medya performansına,

simgesel değiş tokuşıa dönüşür. Bu tespit kimi yerlerde haklıdır. Bugünün seçim kampanyaları, lider imajları, kriz yönetimi şovları, gündem manipölasyonları, sosyal medya öfkeleri ve marka gibi pazarlanan ideolojiler düşünüldüğünde Baudrillard'ın erken uyarıları ciddiyet kazanır. Siyaset gerçekten de çoğu zaman gerçek sorunların çözümü olmaktan çıkıp gösteri yönetimine dönüşmüştür.

Fakat bu karamsarlık, direniş imkânını fazla küçültür. Eğer her şey simölasyon, her itiraz da sistemin içinde yeniden dolaşıma sokulan bir göstergeye dönüşür. İsyân tişört olur, devrim afiş olur, muhalefet içerik olur, acı haber formatı olur, öfke algoritmik etkileşim olur. Bu kısmen doğrudur; kapitalizm gerçekten de karşıtlarını emme konusunda şeytani bir kabiliyete sahiptir. Ama "sistem her şeyi yutar" cümlesi mutlaklaştırıldığında insanın eylem cesaretini kırar. O zaman hiçbir şey yapmamak daha sofistike görünür. Böylece Baudrillardcı zihin bazen radikal eleştiri görüntüsü altında siyasal ataleti besler. Dünyanın gösteri olduğunu söyleyip kenara çekilmek, zalimin işini kolaylaştırır. Çünkü zalim simölasyon tartışmasını beklemez; ihale yapar, bomba atar, orman keser, çocuğu aç bırakır, gerçeği bürokratik cümlelerle gömer.

Baudrillard'ın "gerçekliğin ölümü" teması, çağımızın medya düzeni açısından güçlü bir metafor, ama felsefi ve ahlâki olarak tehlikelidir. Gerçeklik ölmedi. Gerçeklik saklandı, çarpıtıldı, paketlenildi, ekranlaştırıldı, metalaştırıldı, filtrelendi, hızlandırıldı, simölasyonla kaplandı. Ama ölmedi. Gerçeklik hâlâ bedendedir. Açlıkta, yorgunlukta, mezarda, deprem enkazında, maden ocağında, çocuk işçinin elinde, kesilen ağacın gövdesinde, sürgündeki insanın dilinde, yaşlı annenin bekleyişinde durur. Gerçekliği kaybettik demek kolaydır; gerçeğe temas etmek zordur. Baudrillard'ın bazı cümleleri, bu zorluğu zekice aşan değil, şık biçimde kenara alan cümleler gibi durur.

Simölasyon eleştirisinin bir başka sorunu, ahlâki ayrımları bulanıklaştırma riskidir. Bir görüntü manipüle edilebilir; evet. Bir haber kurgulanabilir; evet. Bir siyasal olay medya tarafından çerçevelenebilir; evet. Fakat bütün bu kuşular bizi hakikat arayışından vazgeçirmemelidir. Tam tersine, daha derin, daha zahmetli, daha bedelli bir hakikat arayışına zorlamalıdır. "Her şey kurgu" diyen zihin, bir süre sonra yalanla hakikat arasındaki farkı önemsizleştirir. Bu, postmodern çağın en zehirli konforlarından biridir. Çünkü yalanın en sevdiği ortam, herkesin hakikatten yorulduğu ortamdır. Simölasyon teorisi, eğer dikkat edilmezse, hakikati savunmanın değil hakikatten vazgeçmenin parlak bahanesine dönüşebilir.

Burada Baudrillard'ın zekâsı ile hikmeti arasındaki mesafe açıklar. Zekâ, ekranın nasıl çalıştığını görür. Hikmet, ekranın arkasında kimin ağladığını sorar. Zekâ, imajın dolaşımını çözer. Hikmet, imajın örttüğü bedeli arar. Zekâ, tüketim kodlarını analiz eder. Hikmet, bu kodların insan ruhunu nasıl yoksullaştırdığını, cem bağını nasıl kopardığını, çocukların hayal gücünü nasıl pazara açtığını, doğayı nasıl dekor hâline getirdiğini de hesaba katar. Baudrillard zekidir; bazen fazlasıyla zekidir. Fakat fazlasıyla zekâ, insanın gerçek acı karşısında mahcup olma kabiliyetini azaltabilir. Teori, acının yanında biraz utanmalıdır. Utanmayan teori, ne kadar parlak olursa olsun, cam gibi soğuktur.

Filozof Kirpi açısından Baudrillard'ın en büyük katkısı, geç modern dünyanın imaj, tüketim, gösterge ve simölasyon düzenini teşhir etmesidir. En büyük zaafı ise bu teşhiri bazen gerçekliğin cenaze törenine çevirmesidir. Oysa gerçeklik gömülmedi; sadece üzerine ekran örtüldü. Ekranı kaldırmak gerekir. Simölakları çözmek gerekir; ama çözdüğümüz şeyin altında hâlâ insanın nefesi, hayvanın canı, ağacın gövdesi, toprağın sabrı, çocuğun hakkı, işçinin alın teri, annenin korkusu bulunduğunu unutmadan. Gerçeklik, felsefecilerin ilanıyla ölmez. Gerçeklik, onu savunacak insanlar sustuğunda yaranır.

Baudrillard bize ekranın büyüüne inanmamayı öğretti. Bu ders kıymetlidir. Ama ekranın büyüünü bozmak, enkazın altındaki sesi duymaya yetmez. İmaj eleştirisi, insanın elini kirletmeye hazır değilse eksiktir. Bir yerde kamera kapanır, teori susar, kelimeler biter; orada hâlâ bir beden üşür. İşte gerçeklik oradadır. Simölasyonun

ulaşamadığı değil, üstünü örttüğü yerde. Düşünce oraya eğilmediği sürece, kendi parlak kavramlarının neon ışığında dolaşır durur.

Filozof Kirpi: "Gerçek öldü diyenlerin çoğu, henüz enkaz altından çocuk çıkarmamıştır."

9. POST-YAPISALCILIĞIN BÜYÜK GÜNAHLARI: AHLÂKÎ FELÇ, POLİTİK DAĞILMA VE EPİSTEMİK SİS

Post-yapısalcılığın büyük günahlarını konuşmak için önce onun hakkını teslim etmek gerekir; çünkü zayıf rakibe vurmak kolaydır, güçlü rakibin içindeki çürümeyi göstermek zordur. Post-yapısalcılık aptal bir düşünce modası değildir. Derrida'nın merkez ve mevcudiyet eleştirisi, Foucault'nun bilgi-iktidar çözümlenmeleri, Deleuze ve Guattari'nin arzu ve rizom kavramları, Barthes'ın göstergebilimsel kültür teşhiri, Lacan ve Kristeva'nın parçalanmış özne analizleri, Lyotard'ın büyük anlatılar karşısındaki kuşkusu, Baudrillard'ın simülasyon ve hipergerçeklik sezgisi; bütün bunlar yirminci yüzyıl düşüncesinin ciddi kırılma anlarıdır. Modern aklın kibri, yapısalcılığın katılığı, hümanizmin fazla temiz öznesi, bilimin tarafsızlık gösterisi, devletin düzen fetişi, metnin tek anlamlı okunması, tarihin çizgisel ilerleme masalı gerçekten sorgulanmayı hak ediyordu.

Fakat bir düşüncenin bazı doğru sorular sorması, onun bütün sonuçlarını masum kılmaz. Post-yapısalcılık modern düşüncenin sahte sağlamlıklarını sarstı; ama çoğu zaman insanın üzerinde durabileceği ahlâkî zemini de çatlatıp geçti. Hakikatin nasıl kurulduğunu sorguladı; fakat hakikat için bedel ödemenin ne demek olduğunu yeterince kalın düşünmedi. Öznenin kendine şeffaf olmadığını gösterdi; fakat sorumluluk alabilen insan fikrini zayıflattı. İktidarın her yere yayıldığını anlattı; fakat adaletin nerede kurulacağını belirsiz bıraktı. Büyük anlatıların baskıcı yüzünü teşhir etti; fakat ortak haysiyet dilinin yokluğunda insanlığın nasıl savrulacağını küçümsedi. Simülasyon düzenini gördü; fakat gerçek acının maddî sertliğini bazen kavramların neon ışığında solgunlaştırdı.

Bu yüzden post-yapısalcılığın ilk büyük günahı ahlâkî felçtir. Sürekli kuşku, sürekli erteleme, sürekli bağlam, sürekli söylem, sürekli metinsellik, sürekli iktidar analizi, sürekli temsil krizi insanı sonunda karar alamaz hâle getirir. Her şeyin arkasında başka bir şey aranır. Her sözün içinde başka bir iktidar izi bulunur. Her hakikat iddiası bir rejime bağlanır. Her özne konumu tarihsel olarak kurulmuş sayılır. Her merkez kuşkulu, her bütünlük baskıcı, her ilke potansiyel totaliter, her evrensellik gizli şiddet taşıyan bir şey gibi görülür. Peki insan hangi noktada "yeter" diyecektir? Bir yerde çocuk açsa, kadın dövülüyorsa, işçi eziliyorsa, şehir yağmalanıyorsa, halk kandırılıyorsa, savaş yoksulların evine çöküyorsa, orada sonsuz bağlam analizi yapmak ahlâkî incelik değil, bazen düpedüz kaçıştır.

Post-yapısalcı zekâ, karar anını sevmez. Çünkü karar almak, bir anlamı diğer anlamlara tercih etmeyi, bir tarafı tutmayı, bir iddianın arkasında durmayı, yanılma riskini göze almayı gerektirir. Oysa post-yapısalcı refleks çoğu zaman kararı erteler; çünkü her karar yeni bir merkez, her hüküm yeni bir dışlama, her ilke yeni bir iktidar biçimi gibi görünür. Bu kuşku belli ölçüde sağlıklıdır. Kör iman, dogmatik siyaset, kapalı ideoloji, tek hakikatçilik ve baskıcı ahlâk karşısında kuşku gerekir. Fakat kuşkunun da ahlâkı vardır. Kuşku, hakikate yaklaşmak için kullanıldığında erdemdir; hakikatten kaçmak için kullanıldığında entelektüel korkaklıktır.

İkinci büyük günah politik dağılmadır. Post-yapısalcılık merkezi, örgütü, büyük anlatıyı, sabit özneyi, evrensel dili ve bütünleştirici projeyi eleştirdikçe, siyasal mücadelenin ortak zeminini de gevşetti. Elbette tek merkezli, buyurgan, hiyerarşik, erkek-egemen, devletçi, totalleştirici siyaset biçimleri eleştirilmelidir. Fakat her ortaklığı tahakküm, her örgütlenmeyi disiplin, her programı kapatma, her evrensel iddiayı şiddet gibi okuyan bir zihin, sonunda yalnızca günlük itiraz adacıkları üretir. Bu adacıklar şîrsel olabilir, yaratıcı olabilir, yerel hakikatler

taşıyabilir; ama küresel sermayenin, devlet şiddetinin, savaş aygıtlarının, dijital gözetimin ve ekolojik yıkımın karşısında çoğu zaman yetersiz kalır.

Çünkü iktidar yalnızca dağınık değildir; aynı zamanda örgütlüdür. Sermaye çok iyi örgütlenir. Devlet çok iyi kayıt tutar. Bürokrasi çok iyi bekler. Güvenlik aygıtı çok iyi sınıflandırır. Algoritmalar çok iyi hesaplar. Medya çok iyi gündem kurar. Savaş makineleri çok iyi plan yapar. Buna karşı yalnızca parçalı itiraz, kimlik adacıkları, geçici performanslar, metinsel müdahaleler ve mikro-direnış romantizmiyle çıkılamaz. Mikro-direnış değerlidir; ama makro-zulüm karşısında yalnız bırakıldığında bir vicdan aksesuarına dönüşür. Post-yapısalcılık burada çoğu zaman "örgütsüz incelik" üretmiştir. İncelik vardır; ama zalimin kasasına dokunmaz. İtiraz vardır; ama iktidarın ana şalterine uzanmaz.

Üçüncü büyük günah epistemik sistir. Post-yapısalcı metinlerin önemli bir kısmında dil, hakikati açmak yerine hakikatin önüne bir prestij perdesi çeker. "Yapısöküm", "söylemsel oluşum", "arzu makinesi", "rizomatik ağ", "hipergerçeklik", "metinsellik", "özne pozisyonu", "fark", "iz", "dil oyunu", "abjection" gibi kavramlar ciddi düşünce imkânları taşır. Fakat bu kavramlar kötü ellerde birer akademik sis bombasına dönüşür. Anlaşılmazlık bazen derinlik sanılır. Kapalı cümle, keskin fikir zannedilir. Metin ne kadar zor okunursa o kadar önemliymiş gibi bir hava yaratılır. Bu, düşüncenin aristokratik dolandırıcılığıdır. Halkın anlayamadığı her şey derin değildir; bazen sadece kötü yazılmıştır. Akademik karanlık, her zaman hikmetin karanlığı değildir; çoğu zaman iktidarın perdeli odasıdır.

Bu epistemik sis, üniversite ve kültür dünyasında bir prestij ekonomisi üretmiştir. Post-yapısalcı kavramlarla konuşan kişi, çoğu zaman sıradan ahlâkî soruların üzerinde bir entelektüel yükseklikten bakar: "Kim zarar gördü?", "Kim kazandı?", "Kim susturuldu?", "Kim bedel ödedi?", "Bu metin neyi meşrulaştırdı?", "Bu söylem hangi çocuğun geleceğini çaldı?" gibi yalın sorular kaba bulunur. Onun yerine daha rafine, daha şık, daha karmaşık, daha dolambaçlı analizler tercih edilir. Oysa bazen en doğru soru çok basittir: Bu iş kime yaradı? Bedelini kim ödedi? Kimin haysiyeti çiğnendi? Hangi yalan parlatıldı? Hangi hakikat gömüldü?

Dördüncü günah, hakikat ile yalan arasındaki ayrımın zayıflatılmasıdır. Post-yapısalcılık hakikatin tarihsel, söylemsel, kurumsal ve dilsel koşullarını gösterirken faydalı bir iş yapar. Fakat bu analizler bir süre sonra "hakikat zaten kuruludur" kolaylığına kaydığında, yalanın önü açıılır. Çünkü yalan da tam olarak bunu ister: Hakikatin yorulmasını, herkesin her şeyden kuşku duymasını, bütün ölçülerin erimesini, sonunda en güçlü sesin en doğru ses gibi algılanmasını. Hakikatin mutlak ve dogmatik kullanımına karşı çıkmak gerekir; ama hakikat arayışını tümüyle iktidar oyununa indirgemek, insanı sahtekârların sofrasına oturtur. Post-truth çağının bazı zehirli damarları, post-yapısalcı kuşkunun popülerleşmiş ve bayağılaşmış biçimlerinden beslenmiştir.

Beşinci günah, insan acısının fazla metinselleştirilmesidir. Acı elbette anlatılır, temsil edilir, söylem içinde dolaşır, politik olarak kurulur. Fakat acı yalnızca söylem değildir. Açlık midededir. İşkence sinirdedir. Sürgün dilde olduğu kadar ayaktadır. Yoksulluk istatistikte olduğu kadar tencededir. Deprem enkazı yalnızca medya anlatısı değildir; beton tozu, kırık kolon, kesilmiş nefes, soğuk gece, bekleyen baba, bağırılmaktan sesi tükenen annedir. Post-yapısalcı analiz, acıyı temsil rejimleri içinde incelerken onun maddî, bedensel, ahlâkî sertliğini kaybettiğinde, teorisinin kalbi soğur. Soğuk teori parlak olabilir; ama insana geç kalır.

Bütün bunlara rağmen post-yapısalcılığı basitçe çöpe atmak da düşünsel tembellik olur. Onun yaptığı uyarılar hâlâ gereklidir. Merkezler sorgulanmalıdır. Büyük anlatıların şiddeti görülmelidir. İktidarın bilgiyle ilişkisi çözülmelidir. Metinlerin tek anlamlı olmadığı bilinmelidir. Öznenin yarılmaışlığı hesaba katılmalıdır. Simülasyon düzeni teşhir edilmelidir. Fakat bütün bunlar, daha büyük bir ahlâkî sorumlulukla bağlanmadığında teorik enkaz üretir. Sökümden sonra tamir, kuşkudan sonra hüküm, çoğulluktan sonra adalet, parçalanmadan sonra haysiyet, eleştiriden sonra emanet gelmelidir.

Post-yapısalcılığın büyük trajedisi, modern aklın putlarını kırarken bazen insanın sığınabileceği son taşları da yerinden oynatmasıdır. İnsan ne yalnızca yapıların kuklasıdır ne yalnızca arzuların makinesi ne yalnızca söylemin ürünü ne yalnızca metinsel bir etki. İnsan aynı zamanda utanabilen, söz verebilen, hakikati savunabilen, çocuğun yüzüne bakınca teorisini yeniden tartabilen varlıktır. Düşünce bu insanı kaybettiğinde, ne kadar parlak olursa olsun, kendi labirentinde yankılanan bir ses hâline gelir.

Filozof Kirpi: "Bazı teoriler karanlığı açıklamaz; karanlığı daha pahalı bir dille yeniden satar."

10. Heterobilim Okulu Açısından Post-Yapısalcılık: Söküm Yetmez, Bedel Sorusu Sorulmalı

Heterobilim Okulu açısından post-yapısalcılık, parlak bir ameliyat takımıyla hastanın başında bekleyen ama ameliyattan sonra hastanın nasıl yaşayacağını yeterince düşünmeyen bir teorik gelenektir. Neşter keskindir; teşhis çoğu zaman zekicedir; modern aklın kibri, merkez fikrinin tahakkümü, metnin kapalı anlam rejimi, kurumların masumiyet maskesi, öznenin kendine şeffaflık yalanı, büyük anlatıların totaliter iştahı başarıyla açığa çıkarılmıştır. Fakat Heterobilim'in sorusu başka yerden gelir: Peki bu bilgi ne üretti? Kimi korudu? Kimin yarasını azalttı? Hangi iktidarı sınırladı? Hangi çocuğun geleceğini güvence altına aldı? Hangi yalanın maskesini indirmekle kalmayıp onun toplumsal zararını da durdurdu?

Post-yapısalcılık genellikle "anlam nasıl kurulur?" sorusunda güçlüdür. Derrida, metnin içindeki izleri, ertelenmiş anlamları, bastırılmış hiyerarşileri gösterir. Foucault, hakikat rejimlerini, bilgi-iktidar düğümlerini, disiplin düzeneklerini teşhir eder. Deleuze ve Guattari, arzunun üretim alanlarını, rizomatik bağları, kaçış çizgilerini açar. Barthes, kültürel mitleri, gündelik göstergelerin ideolojik kimyasını çözer. Lacan ve Kristeva, öznenin parçalanmış kuruluşunu, dilin ve bedenın kırılan sınırlarını gösterir. Lyotard, büyük anlatıların meşruiyet krizini anlatır. Baudrillard, simülasyonun, imajın ve hipergerçekliğin çağdaş gerçeklik üzerindeki baskısını görünür kılar. Bunlar az şey değildir. Ama Heterobilim burada masaya yumruğunu vurur: Anlamın nasıl kurulduğunu bilmek yetmez; o anlamın kime ne yaptığını da sormak gerekir.

Çünkü bilgi nötr değildir. Bir kavram yalnızca kavram değildir; dünyaya müdahale biçimidir. Bir teori yalnızca açıklama yapmaz; bazı şeyleri görünür, bazı şeyleri görünmez kılar. Bazı hayatları merkeze alır, bazılarını dipnota sürer. Bazı acıları temsil edilebilir, bazılarını teorik gürültü içinde duyulmaz hâle getirir. Heterobilim Okulu için temel ölçü şudur: Bilgi ya hayatı güçlendirir ya da iktidarı rafine eder. Arada tertemiz, steril, masum bir bilgi bölgesi yoktur. Bu yüzden post-yapısalcılığın her kavramı şu sorularla sınılanmalıdır: Bu kavram hayatı mı açıyor, yoksa sorumluluğu mu erteliyor? Bu analiz zulmü mü görünür kılıyor, yoksa zulmü daha karmaşık cümlelerle mi perdeleniyor? Bu teori insanı mı koruyor, yoksa akademik prestij pazarında yeni bir para birimi mi üretiyor?

Heterobilim'in post-yapısalcılığa ilk itirazı, sökümün kendi başına yeterli sanılmasıdır. Derrida'nın yapısökümü, merkezleri sorgulamak bakımından gereklidir; fakat sökülen merkezin yerine hangi adalet fikrinin konulacağı belirsiz bırakıldığında düşünce yarım kalır. Bir binanın çürük kolonlarını göstermek elbette önemlidir. Fakat içeride insanlar yaşıyorsa, yalnızca "bu kolon çürük" demek yetmez; o insanların nasıl kurtarılacağı, yeni yapının hangi ilkeyle kurulacağı, hangi malzemededen kaçınılacağı, hangi mühendislik ahlâkının işletileceği de söylenmelidir. Sökümden sonra tamir gelmiyorsa, teori enkaz turizmine dönüşür.

İkinci itiraz, iktidar analizinin adalet fikrini gölgelemesidir. Foucault'nun bilgi-iktidar çözümlenmeleri son derece değerlidir; okulun, hastanenin, hapishanenin, kliniğin, nüfus yönetiminin ve disiplin tekniklerinin masum olmadığını gösterir. Ama Heterobilim burada şu soruyu sorar: İktidarın her yerde olduğunu bilmek bizi neye mecbur eder? Sadece daha kuşkucu olmaya mı? Sadece her kuruma mesafeyle bakmaya mı? Yoksa daha adil kurumlar kurmaya mı? Eğer bilgi-iktidar eleştirisi, adil kurum inşasına bağlanmazsa, insanı

kurumsuzluk romantizmine veya politik çaresizliğe sürükler. Oysa haysiyet, yalnızca devletsiz bir hayalde değil; adil işleyen okulda, hesap veren mahkemede, çocuğu koruyan kurumda, hastayı nesneleştirmeyen sağlık düzeninde, yurттаşı ezmeyen bürokraside de savunulur.

Üçüncü itiraz, öznenin parçalanmasıyla sorumluluğun aşınmasıdır. Lacan ve Kristeva bize insanın saf, bütün, kendine şeffaf bir varlık olmadığını öğretti. Doğrudur; insan yaralıdır, eksiktir, dilin içinden geçer, başkasının bakışıyla kurulu, bedeniyle ve bilinçdışıyla çatışır. Fakat Heterobilim açısından insanın parçalanmış olması, onun sorumsuz olduğu anlamına gelmez. İnsan dil tarafından kurulu; ama yalan söylememeyi seçebilir. Arzu tarafından sarsılır; ama başkasının hayatını mahvetmemeyi öğrenebilir. Simgesel düzenin içinde biçimlenir; ama adaletsiz bir düzene "hayır" diyebilir. Heterobilim için özne, ne liberal masalın kendi kendine yeten bireyi ne de post-yapısalcı laboratuvarın sonsuz parçalanmış numunesidir. İnsan, yarasına rağmen sorumluluk taşıyabilen varlıktır.

Dördüncü itiraz, büyük anlatı eleştirisinin ortak haysiyet dilini zayıflatmasıdır. Lyotard'ın büyük anlatılara duyduğu güvensizlik haklıdır; çünkü tarih, kurtuluş vaatlerinin nasıl kışlaya, devrimlerin nasıl bürokrasiye, aklın nasıl sömürgeciliğe, bilimin nasıl teknik tahakküme dönüşebildiğini göstermiştir. Fakat Heterobilim şunu söyler: Büyük kibirle büyük sorumluluk aynı şey değildir. Totaliter anlatıyı reddetmek gerekir; ama insanlığın ortak haysiyet ufkunu reddetmek intihardır. Çocukların korunması, yoksulların hakkı, emeğin adaleti, doğanın emaneti, savaş karşıtlığı, hakikatin savunusu, zulme karşı dayanışma yalnızca küçük anlatı parçalarına bırakılmaz. Çünkü zulüm büyük çalışır; ona karşı ahlâk da büyük düşünmek zorundadır.

Beşinci itiraz, gerçekliğin simülasyon içinde fazla hızlı eritilmesidir. Baudrillard'ın ekran, imaj, tüketim ve hipergerçeklik eleştirisi keskindir; fakat Heterobilim gerçekliğin ölüm ilanını kabul etmez. Gerçek ölmedi; üstü örtüldü. Gerçek, hâlâ bedendedir. Açlıkta, yorgunlukta, deprem enkazında, sürgün yolunda, işçinin nasırında, çocuğun korkusunda, kesilen ağacın gövdesinde durur. Simülasyon eleştirisi, ekranı kaldırıp bu gerçekliğe ulaşmak için kullanılmalıdır; gerçekliğin cenazesini ilan etmek için değil. Çünkü gerçekliği öldü sayan teori, bir süre sonra gerçek acıya karşı bağışıklık kazanır. Bu da teorik bir kusur değil, ahlâkî bir çürümedir.

Heterobilim Okulu'nun post-yapısalcılığa en temel katkısı, "bedel sorusu"dur. Bir teori hangi bedeli görünmez kılıyor? Hangi bedeli başkasının sırtına yüklüyor? Hangi bedeli estetikleştiriyor? Hangi bedeli akademik kavramlarla yumuşatıyor? Hangi bedeli sonsuz yorum içinde erteliyor? Heterobilim açısından bilgi, bedelsiz bir oyun değildir. Her düşünce bir sonuç üretir. Her kavramın toplumsal dolaşımı vardır. Her teori bir iktidar ilişkisine temas eder. Bu nedenle düşüncenin asıl sınavı, yalnızca zekâsında değil, sonuçlarında aranmalıdır.

Burada post-yapısalcılığın akademik kaderi de sert biçimde eleştirilmelidir. Başlangıçta özgürleştirici olan kavramlar, üniversite piyasasında çoğu zaman prestij araçlarına dönüştü. Yapisöküm, söylem analizi, rizom, metinsellik, özne pozisyonu, simülakr, dil oyunu gibi kavramlar; bazen hakikati açmak yerine metni daha pahalı, daha kapalı, daha erişilmez hâle getirdi. Heterobilim böyle bir bilgi aristokrasisini reddeder. Bilgi, yalnızca uzmanların birbirine göz kırptığı kapalı bir salon faaliyeti değildir. Bilgi, cem'e, hayata, çocuğa, adalete, haysiyete, hafızaya ve sorumluluğa dönebildiği ölçüde değerlidir.

Bu, kaba bir anti-entelektüalizm değildir. Tam tersine, bilginin ciddiye alınmasıdır. Heterobilim karmaşık olanı basitleştirmez; ama karmaşıklığı putlaştırır. Derinliği sever; fakat anlaşılabilirliği otomatik olarak derinlik saymaz. Teoriyi küçümsemez; fakat teorinin hayattan kaçmasına izin vermez. Kavram üretir; ama kavramın arkasına saklanmaz. Çünkü mesele yalnızca "nasıl düşünüyoruz?" meselesi değildir; "düşündüğümüz şey hayatta neye dönüşür?" meselesidir. Düşünce sonuç doğurur. Sonuç doğuran şey de ahlâkî hesaptan kaçamaz.

Post-yapısalcılık Heterobilim açısından tamamen reddedilecek bir miras değildir. Onun uyarıları alınmalıdır: Merkezler sorgulanmalı, metinler açılmalı, iktidar teşhir edilmeli, öznenin yarığı görülmeli, büyük anlatıların şiddeti unutulmamalı, simülasyon düzeni çözülmelidir. Ama bunların hepsi haysiyet, adalet, emanet, cem, çocuk, hakikat ve sorumluluk eksenine bağlanmadıkça eksik kalır. Söküm yetmez. Kuşku yetmez. Metinsellik yetmez. Çoğulluk yetmez. İktidar analizi yetmez. İnsan, teorinin sonunda hâlâ ayakta kalabilmelidir.

Heterobilim'in çağrısı nettir: Hakikati dogmaya teslim etme; ama hakikatten de vazgeçme. Özneyi putlaştırma; ama sorumluluğu öldürme. Büyük anlatıların kibrini reddet; ama ortak haysiyet dilini koru. İktidarı teşhir et; ama adil kurum fikrini terk etme. Metni çöz; ama metnin hayatta kime ne yaptığını sor. Gerçekliğin ekranla örtüldüğünü gör; ama ekranın altında hâlâ nefes alan insanı unutma.

Post-yapısalcılık bize kavramların mezarlığında dolaşmayı öğretti. Heterobilim ise mezarlığın yanındaki çocuk parkına bakmayı emreder. Çünkü düşüncenin nihai sınavı, seminer odasında alkış almak değildir; hayatın içinde kimi koruduğu, hangi zulmü durdurduğu, hangi yalanı açığa çıkardığı, hangi haysiyeti ayağa kaldırdığıdır. Sökümden sonra insan yoksa, teori kazı yapmış ama defineyi kaçırmıştır.

Filozof Kirpi: "Hakikati sökmek marifet değildir; marifet, enkazın altından insanı, haysiyeti ve adaleti birlikte çıkarabilmektir."