

Kitap Eleřtirileri

İletişimsel, Enformasyonel ve Sayısal Teknolojiler Üzerine Eleştirel Bakış

Doç. Dr. Nilgün TURAL CHEVIRON

galatasaray üniversitesi, iletişim fakültesi

Monokl Yayınları'ndan çıkan *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*¹ Fransız felsefeci Bernard Stiegler'in eserlerinden en önemlisi sayılmayabilir. Ancak bu kitap, düşünürün eserlerinden yola çıkarak teknik, insan, toplumsal bağ, medya-kültür, ideoloji ve toplumsal değişim arayışları bağlamında düşüncesinin önemli boyutlarını anlamamızı sağlayan küçük ve sevimli bir kitap olma niteliği taşıyor.

Kitabın temel düşünce eksenlerini özellikle yeni bir siyasi ve ekonomik düzen arayışı sorunsalında yoğunlaştırdığını söyleyebiliriz.

Bu bağlamda, sanayi sonrası çağ diye adlandırdığımızda tüketim çağı olduğunu inkâr ettiğimiz çağımız, sanayi toplumunun çökmüş olmasından ders çıkararak, kısa vadeli yatırımlarla tüketiciliğin ve buna bağlı verimliliğin artırılmasının hiçbirimizi kurtarmayacağını itiraf edip kabullenmeye hâlâ ayak diriyor. Stiegler bu ayak diremeyi, hem bir görevden kaçma hem de başını kuma görme (s.13) olarak niteliyor. Başlarını kuma gömenlerin tek amacı, kısa bir süre için de olsa tüketicilikten kazanç elde edenlerin, bu pragmatik kazançtan olmasını engelleyebilmek. Bu başını kuma gömme aslında faciamsı haller almaktadır: Tüketici kapitalizm çağı insanlarına sınıfsal ve kimliksel farklılıklarına hiç takılmadan zarar vermektedir. Çünkü finansal kapitalizmin kısa vadeli tüketicilik eğilimi, farklı ve uzun vadeli bir geleceğin oluşturulmasını sağlayacak ufkun düşülmesini, sistemsel bir aptallığa yol açarak engellemektedir. Bu durumda Stiegler'in sözleriyle "asıl

1 Bernard Stiegler (2012). **Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin**, çev. Elyesa Koytak, İstanbul, Monokl, 86 sayfa.

mesele yavaş yavaş ekonomik ve siyasi tüketim düzeninden çıkıp yeni bir yatırım tarzı düzenini başlatacak siyasi bir irade ve vizyon üretme meselesidir” (s.15).

Söz konusu siyasi irade ve vizyon nasıl elle tutulur gözle görülür bir biçim alabilir? Bu soruya yanıt Stiegler’in tekniği tanımlama ve teknik ile hatırlama ve unutma arasında kurduğu bağla yakından ilişkili görünüyor. Deneyimin maddileşmesi olarak teknik, aslında bir tür bilinçsizliğe yol açmaktadır (s.19). Bu bilinçsizlik de hatırlama tekniklerinin yaratılması, icat edilmesi ve kullanımıyla yakından bağlantılıdır. Zaman bir şekilde kendi kendine akıp giderken, bellek geçmişini anılara kaydeder. Bu bellek yoluyla geçen zamanın anısal kayıt altına alınmasını ise, ilk örneğini yazının temsil ettiği bizim iletişim ve enformasyon araçları dediğimiz araçların anısal-belleksel geçmişi dışsallaştırması izler. Geçmişin bu şekilde üçüncü bir aşamada yeniden kurulması Stiegler’e göre bir tür gramatizasyondur; yani, “insan davranışlarının (gerek dilsel, gerek tutumsal) yeniden üretilebilmesi adına tasvir edilmesi, resimlendirilmesi ve kesitlendirilmesi”dir; söz konusu olan “hafızanın teknik tarihidir, yeniden üretime yönelik bir yazıya dökme”dir (s.22). İnsanın keşfettiği ve peyderpey kendi bilme, yapma ve yaşama bilgisini devrettiği yazma ve kayıt teknikleri günümüzde, insanı insan dışılaştıran bir içsel yaşam ile sosyal bağ biçimlerinin yaratılmasına neden olmaktadır.

Bu yazıya dökme ve kayıt altına alma süreci, tekniğin insani olanı üstünde kurduğu egemenlikten dolayı hem düşünme biçimini hem psişik yapıyı hem de estetik olanı dönüştürmektedir. 19. yüzyıl boyunca gelişen işitsel ve görsel kayıt teknikleri, üretim aygıtlarına dâhil olarak Marx ve Engels’in sözünü ettiği proleterleşmeye yol açmıştır. Oysa günümüzde Stiegler’e göre Marx’ın tanık olmadığı yazıya dökme ya da kayıtlama teknikleri ortaya çıkmıştır; bu kayıtlama tekniklerinin tüketici kapitalizmle bütünleşmesi, başka tür bir proleterleşmeye, Marx ve Engels’in tam adını koyarak düşünemedikleri bir yoksullaşmaya yol açmaktadır. Bu yüzden Stiegler, aslında daha çok sosyolog ve iktisatçılar tarafından ele alınan kapitalizmin krizi sorunundan yola çıkarak, yukarıda sözünü ettiğimiz tüketim düzeninden çıkmaya imkan tanıyacak bir siyasi irade ve vizyon için gerekli düşünsel araçları oluşturmaya girişir. Kendisinden önceki Jacques Derida ya da Gilles Deleuze gibi felsefecilerle girdiği polemikte, yapısalılık sonrası kuşağın yapıyı eleştirmekle yetindiğini ancak yerine ikili karşıtlık içermeyen ve metafizik olmayan bir toplumsal bağ ya da yapı önermekte başarısız olduğunu dile getirir (ss.29-33).

Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin başlıklı kitabın amacını, bu tartışmalar bağlamında ekonomi politiğin yeni bir eleştirisinin oluşturulması, bu eleştirinin emek ve üretim sorununu arzu ekonomisiyle bağlantılı olarak tüketimciliğin eleştirisi şeklinde yeniden düşünmenin yollarının araştırılması olarak özetlemek olası. Ayrıca bu kitabında Stiegler, proletarya sorununun, kapitalizmin mafyalaştığına dair saptamanın ışığında burjuvazinin dünya sahnesinden çekilmesi bağlamında yeniden sorunsallaştırılmasının gerekliliğini de vurgulamaktadır (ss.23-25). Stiegler’e göre ekonomi politiğin yeni eleştirisi, kapitalizmin yaşadığımız çağda

biçim değiştirmesi nedeniyle bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Zorunluluk ise, ticaret ile piyasacı mübadele arasındaki derin farklılıktan kaynaklanmaktadır. Stiegler, kazanç getiren sosyal ilişki olarak ticaretin piyasacı mübadele tarzından ayırt edilmesi gerektiğini düşünür. Bu açıdan tüketimci piyasanın "pratik beceri ile yaşama bilgilerinin değerinin düşülmesine" (s.29) dayandığının altını özenle çizer.

Üretimci kapitalizm olan buhar makinelerinin ve demiryollarının simgesi olduğu 19. yüzyıl kapitalizmi 20. yüzyılda yerini, petrokimyaya ve otoyol ağlarına dayanan tüketimci kapitalizme bıraktığından bu yana, ticaret yukarıdaki toplumsal ilişki içeren kazanç anlamını yitirmeye başlamıştır. Çalışanın yaptığı işe dair sahip olduğu ve işi yapmayı bilmekten kaynaklanan bilgi ile yaşam bilgisi arasındaki bağ da, 19. yüzyıl sonundan başlayarak kopma sürecine girmiştir. Tüketici kapitalizmle birlikte, kapitalizm ne proleterin üretici enerjisine ne sanayi çağını simgeleyen motorun enerjisine gereksinim duyar; "yeni enerji artık proleterleşmiş tüketicinin enerjisidir: Tüketicinin libidinal enerjisinin sömürülmesi libidinal ekonomiyi ve aslında bütünüyle ekonominin kendisini dönüşüme uğratar, bunları birbiriyle imha eder" (s.39). Söz konusu olan, Marx'ın öngördüğü tüketim ilişkileri sorununun günümüzde kapitalizmin insanın yaşam bilgisini yok edecek şekilde örgütlenmeye başlamış olmasıdır. Eğer ilk aşamada kapitalizm emek gücünün sahip olduğu pratik bilgi ve beceriyi emekçinin elinden almışsa, ardından sınıfsal ayırım gözetmeden her insanın metalara ve tüketimciliğe boyun eğdirilmesiyle elinden çalışma ve boş zamanını almıştır. Guy Debord'un *Gösteri Toplumu*'nda üstünde durduğu kapitalizmin elimizden zamanımızı alması olgusu hakkında Stiegler, bu olgunun teknik dışsallaştırmanın farmakolojisiyle bağlantılı olarak düşülmesi gerektiğine dikkati çeker. Şu ifadelerle Stiegler teknik dışsallaştırmanın farmakolojisinin ne menem bir şey olduğuna açıklık getirir: "(H)afızanın dışsallaştırılmasının bir hafıza ve bilgi kaybı oluşu, aslında bizim her gün gündelik olarak varoluşumuzun her alanında deneyimlediğimiz bir şey: Sayısal ağların olağanüstü hafıza gücü karşısında giderek, acziyet ve işe yaramazlık olmasa da güçsüzlük hissine kapılıyoruz" (s.43).

Güçsüzlük hissimizin nedeni, tüketici olarak hepimizin hizmet endüstrisi ve aygıtları nedeniyle artık hafızamızdan ve bilgilerimizden mahrum kalmış olmamızdır. Nasıl proleterya hafızasız kaldığı için bilgiden mahrum kalan ekonomik aktörse, unutmanın aşırı endüstrileşmiş çağımızda hepimizi proletere dönüştürdüğünü düşünmek zorundayız. Bu düşünceyi Stiegler, gramatizasyon kavramıyla geliştirmeye çalışır: Gramatizasyon Stiegler için bir organolojidir; organolojiye bedensel organların, suni organların ve sosyal organların birbirine eklemlenmesi kuramıdır (s.48). Dolayısıyla hafızadan mahrum kalma olarak proleterleşme, gramatizasyon ve organoloji kavramlarının ışığında bilenin ve varoluşun kaybı anlamına gelmektedir. Bunun sonucunda ortaya "sistemsel bir aptallık" (s.63) çıkmaktadır.

Ancak farmakon'un hem zehir hem de ilaç olma niteliğini unutmayan Stiegler, bilişsel etkinlikleri proleterleştiren sayısal ağlar, aynı zamanda proleterlerin

bireysellikten çıkma hallerine karşı psişik ve kolektif yeni bir bireyleşme (bireycilikten farklı olarak) düzenini de olası kıldığına dikkati çekiyor. Olumlu bir farmakolojik dışsallaşmanın aktörleri ise, hackerlardan oluşuyor... Yeni bir mülkiyet, yeni bir mübadele ve yeni bir toplumsal aktörler olarak bireyleşme süreçlerini oluşturmak tahayyül dışı değil: Üretici-tüketici karşıtlığının ortadan kaldırılması, kısa vadeli kâr anlayışından ihtimam, özen ve tutumlu olmak anlamında yeni bir ticari düzenin tüketici kapitalizmin yerini almasının sağlanması, pazarlamanın kısa-vadeci mantığının kamusal alanda ve özel olan yol açtığı toplumsal ilişkilerin tasfiye edilmesinin farkına varılması ve önüne geçilmesinin yollarının bulunması.

Tüm bunlar mekanik bir tüketimcilik anlamına gelmektedir; bu tüketimcilik her şeyi ihtiyaca dönüştürürken, aynı zamanda arzuyu ve yüceltim nesnelere yok etmektedir. Tüketici kapitalizm ve organolojisi hakkında şu ifadeye hepimizin dikkatle eğilmesi gerekir: "son krizle birlikte bu geleceğe yönelen sistem (yani tüketici ve kısa vadeci kapitalizm) kelimenin tam anlamıyla çökmüştür, kendi kendini yok etme sınırına dayanmıştır" (s.85). Akıldışılığın insanların tamamını egemenliği altına aldığı fikri, her birimizi tedirgin ediyor. Sanayileşmiş toplumların temel niteliği olan rasyonelleşme aklın gerilemesine yol açıyor. Stiegler bu durumu bir tür aptallık ya da delilik olarak adlandırıyor. 1940'lı yıllarda Frankfurt Okulu temsilcilerinden Max Horkheimer ve Theodor Adorno bu duruma dikkati çekmişti. Bu bakış açısı ve toplumsal rasyonelitenin ekonomikleşmesinin eleştirisi bir kenara itilirken, aynı süreç özellikle de 1980'lerle birlikte her tür etkinliğin performans ölçütü uyarınca rasyonelleşmesiyle hızından hiçbir şey kaybetmedi. Aptallık ve özensizlik egemenliğini ilan ederken, Joseph Schumpeter'in "yıkıcı yaratıcılık" olarak betimlediği "tutucu devrim" yoluna devam ediyor, inanılmaz yıkımlara yol açan küresel ekonomik savaşa karşı insanları çaresizlik içinde bırakıyor. 1980'lerden sonra teknolojideki yeniliklerin de desteklediği küresel pazarlama yıkıcı yaratıcılığı önünde hiçbir engel olmadan ve sınırları tanımadan dünyaya yaymaya başladı. Stiegler'e göre bu yıkıcı yaratıcılık dürtüsel ile libidinal arasında Freud'un 1920'li yıllarda yaptığı ayırım uyarınca sadece dürtüsel (pulsionnel) kapitalizmin yani yıkıcı yaratıcılığın yaygınlaşması ve yatırımsal ve libidinal ekonomiye sırt çevrilmesi anlamına geliyor. Yıkıcı yaratıcılık dünyanın tüketimci bir mantıkla yok edilmesine yol açmaktadır. Bedensel, suni ve toplumsal organların (Stiegler'in terimiyle organolojinin) içinde bireyci değil bireyselleşme sürecine girmiş toplumsal aktörler olarak bireyler olmaya yoluna girilmesi; iletişimsel, enformasyonel ve sayısal teknolojilerin zehirleme gücünü değil de sağaltım gücünü ön plana çıkartacak şekilde örgütlenmesi gerekirken, ayrıca ve en önemlisi dürtüsel bir şekilde herkesin yıkımına yol açan yıkıcı yaratıcılık olarak yatırımsız ve kısa vadeli tüketimcilik biçimini olan kapitalist toplumsal organların iktidarına dur denilmesi gerekmektedir.

Stiegler'e göre kısa vadeci, yıkıcı kapitalizmden katılımcı yatırıma geçmenin zamanı gelmiş de geçiyor bile....

Manuel Castells ve Ağ Toplumu İdeoloji Olarak Enformasyon

Zafer ÇELER

galatasaray üniversitesi,
medya ve iletişim çalışmaları doktora öğrencisi

“-Sen beni bilgili, çok okumuş bir adam mı sanıyorsun?
-Tabii ki- dedi Zi-gong- öyle değil misin?
-Pek sayılmaz- dedi Konfüçyüs-, ben yalnızca başka her şeyi birbirine
bağlayan bir ipi tuttum.” (Castells,2005a:1)

Manuel Castells'in *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür* genel başlığı altında topladığı üç ciltlik çalışması Konfüçyüs'ten alıntılanan bu diyalogla açılıyor. Her ne kadar hem bu çalışmada, hem de daha sonra yazdıklarında kavramsal iddialar açısından mütevazı bir duruşa sahip olduğunu ifade etse de, Castells'in cüretkâr entelektüel girişimi kendini daha en başta görünür kılıyor: "...her şeyi birbirine bağlayan bir ipi tuttum"! Castells için dünyayı dolanan ve onu bir yün yumağına çeviren bu ip, çalışmanın başlığının da ifade ettiği gibi enformasyondur. Castells'in bu çalışmasında, enformasyon, mikrobiyolojideki gelişmelerden Afrika'daki etnik çatışmalara, kadın hareketinden Çin ekonomisine dünya üzerinde var olan her hareketi, durumu ve yapıyı açıklayan sihirli bir kavram olarak çıkıyor karşımıza. Castells *The Informational City* (Castells 1989) gibi daha önceki çalışmalarında kurduğu söylemini *Enformasyon Çağı* üçlemesinde çok daha detaylı bir yapı üzerinde inşa ediyor. Castells'in yıllarını verdiği alan araştırmaları sonucu ortaya çıkmış istatistikler, veriler ve analizlerin üzerinde yükselen detaylı ampirik bilginin geniş bir kuramsal yapıyla işlendiği bu çalışma gerçek bir *magnum opus*. Fakat bu devasa eserin tam da bu müthiş cüretkâr iddiası onun zayıf yanını oluşturuyor. Castells enformasyon kavramının zamanımızın mantrasına, her şeyi açıklayan kendinden menkul bir kavrama dönüşmesine yardımcı olan düşünürlerden biri haline geliyor. Nicholas Garnham enformasyonun

günümüzün dünyasını anlamaya yardımcı olacak birçok analitik araçtan sadece biri olabileceğini belirtirken, Castells gibi düşünürlerin enformasyonu var olan düzenin meşruiyetini sağlamaya yarayan ideolojik bir araca dönüştürdüklerini iddia ediyor (Garnham 2004: 166). Garnham'a göre Castells yaşadığımız çağı ve toplumu geçmiş dönem ve toplumlardan tam bir kırılmayla ayırırken, bu kırılmayı temellendirdiği açıklaması derinliksiz bir teknolojik determinizm örneğidir. Bu noktada, Castells'in çalışmasını değerlendirirken cevaplanması gereken temel soru şudur: Gerçekten de, Castells'in iddia ettiği gibi tarihsel bir kırılma sonucu ortaya çıkmış yeni bir toplumsal düzen içinde mi yaşıyoruz?

Castells enformasyon toplumunun birbirinden bağımsız üç sürecin tarihsel çakışması sonucu ortaya çıktığından bahsediyor. Bu süreçlerden ilki, 1970'lerle birlikte gelişme gösteren enformasyon teknolojisi devrimi, ikincisi 1980'ler boyunca süren kapitalizmin yeniden yapılanma süreci ve sonuncusu ise 1960'larda ortaya çıkan kültürel toplumsal hareketlerdir (Castells 2007a:7). Bu üç süreç birbirlerinden bağımsız olarak kendi gelişim mantıkları içinde doğmuşlar ve tarihsel bir çakışmanın sonucunda ise enformasyon toplumu ya da Castells'in diğer bir adlandırmasıyla ağ toplumunu oluşturmuşlardır. Castells, bu süreçlerinden birbirlerinden analitik olarak ayrıldıklarını iki kavramla temellendirmiştir: Üretim biçimi ve kalkınma biçimi¹ (Roberts 1999: 33-34). Kapitalist üretim biçimi üretimin kar elde etmek için yapıldığını, özel mülkiyetin varlığı, rekabetçi pazar ve kapitalist girişim üzerinde yükseldiğini ve ana amacının ekonomik büyüme olduğunu öngörür. Bu kapitalist üretim biçimi de tarihsel pratikler içinde toplumsal sınıfların varlığını belirleyerek üretimin toplumsal ilişkilerini belirler. Kalkınma biçimi ise belli bir düzeydeki üretimi sağlayan teknik imkânları tanımlamaktadır. Castells'e göre insanlık tarihi boyunca her kalkınma biçimi, üretim sürecinde üretkenliği artırmak için temel önemde olan unsurca belirlenir. Tarımsal kalkınma biçiminde bu unsur insan emeği ve doğal kaynaklardaki artış iken, endüstriyel kalkınma biçiminde üretkenliğin temel kaynağı üretim ve dağıtım süreçleri boyunca enerji kullanımını merkezsizleştirme becerisinde yatar. Castells'e göre günümüz toplumunun sahip olduğu kalkınma biçimi ise enformasyonel kalkınma biçimidir, çünkü artık üretkenliğin kaynağı bilgi üretme, bilgi işleme ve sembollerle iletişim teknolojileridir (Castells 2005a: 19-20). Üretimin, dağıtımın, tüketimin ve yönetimin üretkenliğini ve etkinliğini sağlayan temel ve merkezi alan artık enformasyon teknolojileridir. Böylece, Castells belli bir iktisadi ve toplumsal yapılanma olarak kapitalizmi teknolojik alandan ayırmakta ve onları birbirlerinden farklı iki ayrı analitik alana göndermektedir. Castells'e göre 1970'lere kadar var olan Savaş Sonrası Düzeni içerisindeki kapitalist üretim biçimi seri üretim, tam istihdam, yükselen hayat standartları ve refah devleti ilkeleri tarafından tanımlanıyordu (Castells 1989: 21). Bu dönem refah devletinin güdümünde işleyen korporatist kapitalizm dönemdir.

1 Castells, Joanna Roberts'in 1999'da yaptığı görüşmede, 70'li yıllar boyunca Marksizm'den esinlendiğini ve halen üretim biçimi, sınıf mücadelesi gibi belirli Marksist kavramları kullandığını söylemektedir, fakat genel anlamada teorisinin kesinlikle Marksist olmadığını, çünkü Marksizm'in enformasyon çağını anlamakta yetersiz kaldığını, topluma sadece sınıf kavramını kullanarak bakmanın yeterli olmadığını belirtmiştir.

Fakat 1970'lerde petrol bunalımlarının tetiklediği genel bir kriz ortamında bu tarz bir kapitalist üretim biçimi artık varlığını sürdüremez hale gelmiştir. Kapitalizmin bu krizi aşması ancak kendini yenilemesiyle ve temel bir yeniden yapılanma sürecinden geçmesiyle mümkündür. Castells'e göre bu yeniden yapılanma süreci dikey örgütlenme yerine yatay örgütlenmenin geçtiği, seri üretim tarzı Fordist üretim biçiminin yerini esnek üretim ve dağıtım sürecinin aldığı, elektronik ağlarla birbirine bağlanmış üretim, dağıtım ve pazar ilişkilerinin egemen olduğu çok daha akışkan bir kapitalist üretim biçimini doğurdu. Fakat bu üretim biçimi yeni tarzda bir kalkınma biçimi olmadan mümkün olamazdı. Bu yeni kalkınma biçimi de kökleri hemen İkinci Dünya Savaşı ertesine kadar uzanan ama özellikle 1970'li yıllarla birlikte ivme kazanan enformasyon teknolojilerinin gelişimiyle birlikte ortaya çıktı. Bu yeni enformasyonel kalkınma biçimiyle kapitalist üretim biçiminin çakışma biçimi, bunun nasıl mümkün olduğu ve bu çakışmanın meydana geldiği tarihsel dönem Castells'in çalışmasının en çok tartışma yaratan alanlarıdır. Castells hem *The Informational City*'de hem *Enformasyon Çağı*'nda hem de daha sonra yayınladığı birçok çalışmasında ısrarla teknoloji ve toplum ilişkisine değinir ve bu iki alanın birbirlerinden ayrı gelişim dinamiklerine sahip olduğunu vurgular ve bakışının kesinlikle teknolojik determinizm içermediğini savunur: "Teknoloji toplumu belirlemez. Onu temsil eder. Ama toplum da teknolojik yenilikleri belirlemez, kullanır" (Castells 2005a: 6). Teknoloji ve toplumu tamamiyle farklı alanlara ayıran bu tarz bir anlayış aslında Castells'in teknoloji tanımından kaynaklanmaktadır, Castells teknolojiyi toplumsal ilişkilerin bir yansıması olarak gören Marx'ın aksine metaları tekrar ve tekrar üretebilmek için sahip olunan bilimsel bilgi olarak tanımlayıp toplumsaldan ayrı saf bir maddi kültür alanına yerleştirmektedir (Roberts 1999: 35). Teknoloji toplumsal yapılardan ve taleplerden ayrı olarak gelişir ve toplumsal olanı belirlemez. Bu çerçevede, Castells enformasyon devriminin ağ toplumunu yaratmadığını, fakat ağ toplumunun enformasyon teknolojisi olmadan mümkün olamayacağını söyler (Castells 2007a: 7). Bu ifadedeki ince ayırım aslında kapitalizmin yeniden yapılanma sürecinin ve teknolojik devrimin tesadüf eseri tarihin belli bir noktasında rastlaşmalarını açıklamaktadır! Castells her ne kadar teknolojik determinizmle suçlanamayacağını iddia etse de teknolojinin toplumsal alanı şekillendirmedeki gücünü ifade ederken bu iddiası gittikçe daha da bulanıklaşmaktadır: "Teknoloji ve üretimin teknik ilişkileri tüm toplumsal ilişkiler ve toplumsal yapılar düzenine yayılır, böylece iktidara, deneyime nüfuz eder, onları değiştirirler. Kalkınma biçimleri, elbette sembolik iletişim de dâhil olmak üzere, bütün bir toplumsal davranışlar alanını şekillendirir" (Castells 2005a: 21). Böylece enformasyon teknolojisi bir Yunan trajedisinde karanlık bir sona doğru yürüyen kahramanı gökyüzünden gelip kurtaran bir tanrı gibi kapitalizmi çöküşten kurtarır ve ona yeniden hayat soluğunu üfler. Bu tür bir teknolojik determinizm ile sarıllı bir anlayışın çizdiği tablo ise tüm geçmiş dönem ve deneyimlerden apayrı bir dönem ve dünyadır. Castells'e göre, enformasyonel kapitalizm endüstriyel kapitalizmin egemen olduğu dünyadan farklı ve bambaşka bir biçimde devinen bir dünya yaratmıştır.

Castells'e göre 80'li yıllarda kapitalizmin enformasyon teknolojileri yardımıyla yeniden yapılanma süreci tamamlanmış ve böylece ortaya çıkan enformasyonel kapitalizm yeni bir enformasyonel küresel ekonominin doğmasına neden olmuştur. Bu enformasyonel ekonomi hizmet sektörünün egemen olduğu bir ekonomi anlamına gelmemektedir, çünkü sadece hizmet sektöründe değil tarımda da sanayide de enformasyonun kullanımı başat yaratıcı güçtür² (Castells 2005a: 294). Ekonominin küresel karakteri ise kapitalizmin doğuşundan beri var olan dünya ekonomisi özelliğiyle karıştırılmamalıdır, çünkü küresel ekonomi daha önce var olmayan enformasyon teknolojileri vasıtasıyla kurulan ağlar üzerinden birbirine bağlanan ve tüm yerküreyi çevreleyen yepyeni bir oluşumdur.

Bu küresel enformasyon toplumu elbette kapitalizmin sınıfsal yapısını da dönüştürecektir. Sanayi kapitalizmine özgü sınıfsal yapı ve ayrışmalar artık anlamsız birer akademik kavrama dönüşmüşlerdir (Rattanen 2005: 138). Ağ toplumu yeni sınıfların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Enformasyon teknolojilerini kullanıp, onları dönüştürebilecek yüksek ve derinlikli bir eğitimden geçmiş bireylerin oluşturduğu yeni bir sınıf doğmuştur. Bu yeni sınıf Castells'in deyiimiyle "ağ işçileri ya da enformasyon işçileri", sanayi kapitalizminin işçi sınıfından tamamıyla farklı bir formasyona sahiptir. Sanayi işçileri gibi hayatlarının belli bir anında sahip oldukları bilgiyle yetinmezler, enformasyon ekonomisinin akışkan ve devamlı dönüşen karakteriyle uyum içinde devamlı kendilerini yenilemek, değişen teknolojiye ayak uydurmak zorundadırlar. Kapitalizmin esnek yapısıyla uyum içinde iş gücü de esnekleşmiş ve gittikçe bireyselleşmiştir. Tam zamanlı, düzenli maaşı olan, sosyal güvenliğe sahip sabit işler gittikçe yok olmakta, özellikle refah devletinin ortadan kalkmasıyla da işçiyi temsil eden ve koruyan sendika gibi kurumlar da tarihe karışmaktadır. Böylece kendini enformasyon toplumunun gerekliliklerine uyurabilecek donanıma sahip, iyi kazanan ve iyi yaşayan ağ işçileri sınıfı doğarken -Castells'in de ifade ettiği üzere ağ birleştirdiği gibi dışarıda da bıraktığı için- ağın dışında kalan büyük bir çoğunluk da enformasyon toplumunun paryasını oluşturmaktadır. Castells'in "Dördüncü Dünya" olarak adlandırdığı bu dışlananlar sınıfı Afrika'nın büyük çoğunluğunu, Asya'nın kırsal bölgelerini, Latin Amerika'nın gecekondü bölgelerini ve gelişmiş ülkelerin küresel şehirlerinin çöküntü halindeki banliyölerini kapsamaktadır (Castells 2007a: 8). Böylece tüm ağ toplumunun küresel ölçeğine dağılmış, derin bir eşitsizlik, kutuplaşma ve dışlama üzerine kurulu bir toplumsal düzen hüküm sürmeye başlamıştır. Ağ toplumunun yarattığı tekinsiz kültürel ortamda belirleyici kimlik formları ağ toplumunun diğer bir yüzü olan tüketim toplumunun dayattığı küresel kimliklerdir. Castells'e göre ağ toplumun gerçekliği elektronik devreler tarafından yaratılan ve iletilen sembolik temsillerle ifade edilen kültürel kodların gerçekliğidir. Bu sanal gerçeklik deneyimlerimizi belirlemekte ve biçimlendirmektedir (Roberts 1999: 37). Tüketim toplumunun tek tipleştirici kültürel kodlarına ve ağ toplumunun sanal gerçekliğinin her an değişen tekinsiz yapısına karşı insanlar gittikçe etnik, dini ya da cinsiyete

2 Burası Castells'in Sanayileşme Sonrası kuramın iddialarından ayrıldığı temel noktalardan biridir. Castells enformasyonu sadece servis sektörünün yükselişiyle ilişkilendirmez, onu tüm toplumu dönüştüren başat güç olarak tanımlar.

dayanan ilksel kimliklerine sarılmaya başlamışlardır. Bu da bize küresel ağ toplumunda neden etnik milliyetçiliğin yükseldiğini açıklamaktadır. Castells için toplumsal hareketler ağ toplumunun yarattığı toplumsal ve ekonomik eşitsizliğe direnmenin tek yoludur. Sanayi kapitalizminin sınıfları ortadan kaybolduğuna göre sınıf savaşımı da tarihin derinliklerine gömülmüştür. Burada olanaklı tek direniş biçimi toplumsal hareketlerdir, ki Castells bu hareketleri iki grupta toplamaktadır: Gerici toplumsal hareketler ve ilerici olanlar. Etnik milliyetçilik ve dinsel fanatizm gerici toplumsal hareketler olarak yıkıcı etkilere sahiptir. Köklerini 60'lardaki toplumsal hareketlerden alan feminist hareket ve çevre hareketi ise ilerici ve eşitsizlikleri cemaat mantığıyla aşmaya çalışan değil, fakat küresel eşitsizliklere yine küresel düzeyde karşı koymaya çalışan hareketlerdir (Castells 2005b; Castells 2007b). Castells'e göre toplumsal hareketlerin doğuşu, ağın karşısında bir kendilik geliştirme isteğinden kaynaklanmaktadır. Küreselleşen ekonominin, teknolojinin ve iletişimin karşısında paralel bir şekilde gelişen bireylerin hayatlarına bir anlam kazandırma isteğinden kaynaklanan kimlik talepleri bu toplumsal hareketleri doğurmaktadır. Castells'in bu açıklaması ağ ve bu hareketler arasında belli bir simetriyi ima etmektedir. Halbuki her yere nüfuz eden, iktidarı, ekonomiyi, tüm toplumsal yapıları belirleyen ve hatta tüm gerçekliğin yapısını şekillendiren ağ toplumunun karşısında bu toplumsal hareketler sadece cılız, savunmacı birer tepki olarak kalmaya mahkumdurlar. Jan van Dijk, Castells'in toplumsal mücadeleyi imkânsız kılan ve toplumu tekil bir güç olan enformasyona tabii bırakan bu anlayışını eleştirirken Castells'in ağ toplumu kavramını tek boyutlu bir toplumsal tahayyül olarak nitelendirmektedir (Van Dijk 2004: 148). Bu toplum tek boyutludur çünkü enformasyonu çağın ruhu bir nevi zeitgeist olarak görür, bu ruha karşı çıkan her şey başka bir gerçeklikten, artık geçerliliği kalmayan bir boyuttan konuşmaktadır. İşte ister ilerici olsun ister gerici tüm toplumsal hareketler ağ toplumunun dışından bir yerden, onun gücüyle boy ölçüşemeyecek geçmiş zamanlara ait bir yerden başkaldırmaktadırlar.

Castells'e göre enformasyon toplumunda eski sanayi toplumunda var olan varlıklı bir kapitalist sınıf yoktur. Ağ toplumunun akışkan, belirsiz ve her an değişen yapısı içerisinde toplumsal katmanların varlıkları bile sanal bir gerçeklik gibi tanımlanabilir. Castells yeni sınıfı oluşturan ağ işçilerinin zenginliğin asıl üreticileri olduklarını ve bunların kolektif bir kapitalistler ağını oluşturduklarını söylemektedir. Her yere nüfuz etmiş olan enformasyonel kapitalizm tanımlanabilir bir kapitalist sınıfa sahip değildir, kapitalizmi bugün yönetenler muhasebeciler, sistem analistleri, finansçılar, borsa brokerları ve reklamcılardır, fakat sanayi kapitalizminin mülklü kapitalist sınıfı gibi tanımlanabilir bir sınıf oluşturmazlar (Webster 2004: 65-80).

Böylece karşımıza eski sınıfsal ayrımların olmadığı, hatta sınıfların bile olmadığı, ama tüm dünyanın ağa katılanlar ve ağın dışında kalanlar olarak ayrıldığı ve bu ayrımın korkunç derin eşitsizliklere ve gittikçe daha fazla sefalete yol açtığı bir dünyayla karşı karşıya bırakıyor bizi Castells. Kapitalist bir sınıfın olmadığı ama belli bir insan tipolojisiyle tanımlanan belirsiz (Castells yüzü olmayanlar

olarak tanımlıyor) bir yönetici kitlesinin var olduğu, buna karşılık Sahra Çölü'ndeki Berberi'yle Bronx'taki temizlikçinin aynı kaderi paylaştığı tuhaf bir heyulayla karşı karşıyayız. Castells yepyeni bir toplumun ortaya çıktığını haber verirken bizi bu toplumu anlamak için yeni kavramlar kullanmaya davet ediyor. Fakat bu kavramlar bizi bu toplumu dönüştürecek bir güçle donatacakları yerde derin bir umutsuzluğa ve kabule sürüklüyor. Garnham, Castells'in görünürde bu tür bir siyasal umudu ve eylemi canlı tutmaya çalıştığını, fakat çizdiği resmin aslında böyle bir umuda yer bırakmadığını söylüyor. Çünkü ağ toplumu öylesine güçlü ki, yarattığı toplumsal morfoloji her zaman toplumsal eylemin üzerinde yer alıyor (Garnham 2004: 169). Bu noktada, Castells, Daniel Bell'in açtığı yolda ilerleyerek bizi yeni bir çağın ve yeni bir toplumsal düzenin kurulduğunu haber vererek, modern toplumun entelektüel geleneği içerisinde doğmuş tüm o ideolojik yapının çöktüğünü, en azından artık işlevsiz kaldığını söylüyor. Bu yeni toplumda enformasyon o kadar güçlü ki, sızmadığı ve içererek ya da dışlayarak dönüştürmediği tek bir nokta bile yok. Böylece enformasyonun kendisi bir ideolojiye dönüşerek, var olan tek ve kapsayıcı tek gerçeklik olarak kabul edilmesi gerekiyor. Enformasyon içinde yaşadığımız toplumu ve çağı anlamak için elimizde bulunan tek araçtır. Castells'in enformasyon toplumu kavramı ekonomik ve siyasal iktidarı elinde bulunduranların konumlarını meşrulaştırmak için kullandıkları bir araca dönüşmektedir. Enformasyon böylece tüm toplumsal hareketleri ve yapıları anlamak için sahip olduğumuz sihirli kavram ve ayrıca dokunduğu her şeyi meşru hale getiren bir gerçeklik haline dönüşmektedir.

Kaynaklar

CASTELLS Manuel (2007a), "An Introduction to the Information Age", **City**, 2:7: 6-16.

CASTELLS Manuel (2005a), **Ağ Toplumunun Yükselişi, Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum Kültür**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CASTELLS Manuel (2007b), "Communication, Power and Counter-Power in the Network Society", **International Journal of Communication**, 1.

CASTELLS Manuel (2005b), **Kimliğin Gücü, Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CASTELLS Manuel (1989), **The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process**, Oxford, Blackwell Publishers.

DIJK Jan A.G.M. Van (2004), "The One-Dimensional Network Society of Manuel Castells", **Manuel Castells**, der. Frank Webster ve Basil Dimitriou, London, Sage Publications.

GARNHAM Nicholas (2004), "Information Society Theory as Ideology: A Critique", **Manuel Castells**, der. Frank Webster ve Basil Dimitriou, London, Sage Publications.

RATTANEN Terhi (2005), "The Message is the Medium: An Interview with Manuel Castells", **Global Media and Communication**, Sayı:1: 2: 135-147.

ROBERTS Joanne (1999), "Theory, Technology and Cultural Power: An Interview with Manuel Castells", **Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities**, Sayı: 4:2: 33-39.

WEBSTER Frank (2004), "Is This the Information Age? Towards a Critique of Manuel Castells", **Manuel Castells**, der. Frank Webster ve Basil Dimitriou, London, Sage Publications.

Sınırların İhlali: Kristeva'da "Dehşet" in Göstereni Olarak Edebiyat

Umur BEDİR

galatasaray üniversitesi,
medya ve iletişim çalışmaları doktora programı öğrencisi

Giriş

Kültürü ve ona bağlı öznellik biçimlerini düşünmek, her şeyden önce "sınırları" düşünmektir. Bahsedilen, biz'i öteki olandan, ego'yu süper ego'dan veya dışıl'i eril olandan ayıran, binlerce yıllık kültür tarihinin birikimiyle oluşmuş sınırlardır. Söz konusu sınırlar, sadece bir kültürün öteki olanı/sınırın dışında kalanı tanımlayarak kendisi üzerine oluşturduğu simgesel bir tasarımı değil, aynı zamanda o kültürün içinde yaşayan öznelere de kapsayan ikili değerler sistemini de inşa eder. Bu ikili mantığın temel muhtevası, tanrısal, iyicil ve temiz olan içerinin, kötücül, şeytani, kirli ve murdar olan dışarıya karşı konumlandırılmasıdır. Başka bir deyişle; aslında bu, Julia Kristeva'nın *Korkunun Güçleri* (2004) isimli eserinde bahsettiği öğrenme, tikslenme, korku ve dehşetle bağlantılıdır. Tikslenme ve Dehşet, kültürel kodların aracılığından geçerek özneleşen, nesnelere, dünyayla ve diğer insanlarla ilişkilerini simgesel anlamlara göre düzenleyen bireyin, sınırın öte tarafına ait olan "şeylerle" karşılaşmasında, sınırın geçirgen, muğlak ve aşılabilir oluşu karşısında yaşadığı psikolojik ve duygusal deneyimin ifadesidir.

Sınırlar Mantığının Edinilmesi: Özneleşme Süreci

Psikanalitik açıdan bu deneyimler bireyin toplumsallaşmasının ilk evresinde oluşmaya başlar. Çocuk anneye karşı duyduğu Ödipal arzudan baba otoritesiyle karşılaşma (hadım edilme korkusu) sonucu vazgeçer. Benzer şekilde kendi istencinden (arzulardan) bağımsız nesnelere dünyasını idrak ettiğinde, özne/nesne ayrımının henüz oluşmadığı (anneden

kopamadığı) narsistik evreninden atılır. İlk bastırmanın sancısı korku biçiminde ifade edilir. Kristeva'ya göre, öznenin arzusunun karşısına dikilen nesnelere anlamlandırma ve isimlendirme sürecine temel hazırlayan bu nesnesiz korkunun simgesel dışavurumu, kendine nesne arayışıdır. Kültürü ve dili var eden de, bu arayıştır. İğrenme, bu korkunun üst-bene kazanması, toplumsal olarak yaratılmış simgesel anlamların öznenin şeylerle ilişkisinin yerini alması olan ikincil bastırma süreci sonunda tam olarak ortaya çıkar. Yani insan, korku dolu arayışından kurtulmak veya onunla başa çıkmak adına, ikili değerler mantığı üzerinden iğrenç ve temizi onun yerine tanımlayan kültürel ve dinsel değerleri içselleştirir. Söz konusu olan bir bedel ödemektir; korku ve arzuların sınırsız akışı karşısındaki belirsizlikten kurtulmak için, önceden toplumsal olarak tasarlanmış simgelere sığınarak bireyselliğinden, özgünlüğünden vazgeçmektir.

Kristeva'nın düşüncesinde en belirleyici olan nokta, arzunun ve simgesel değerlerin hiyerarşik ve toplumsal olarak dayatılmış biçimlerinden uzakta, kendi öznel anlamını arayan, bu süreçte dinsel biçimler tarafından tanımlanan iğrençle de yüzleşen özne/bireyin idealleştirilmesidir. Tıpkı Deleuze'de olduğu gibi Kristeva'da da, özdeşlik mantığı ve "temsili anlam şemaları karşısında bedenlerin ve yeğliliklerin temsil öncesi dünyalarını imtiyazlı kılmaya odaklanılmıştır" (Best ve Kellner, 1998:108). Anne ile cisimleşen arzu nesnesinden koparılmanın yarattığı acı, eksiklik ve olumsuzluk hissinin ifadesi olarak daha yüksek bir birliğe yönelmekten ziyade Kristeva, özne/bireyin temsil öncesi dünyasına vurgu yapan, üretken ve yaratıcı olan bir korku/arzu nosyonunun peşindedir.

Burada kaçınılmaz olarak Freud'a ve psikanalize yönelik bir eleştiriyle karşı karşıya geliriz. Kristeva'nın bu eleştirisi, Freud'un hadım edilme korkusu yaşayan ve bu korkusuna nesne olarak atları seçen Hans vakasına yaklaşımı üzerinden anlaşılabilir. Hans, Viyana'da yaşayan ve bir at tarafından ısırılma korkusu nedeniyle at fobisi geliştirmiş beş yaşında bir çocuktur. Hans Viyana'da posta servisleri at arabasıyla yapıldığından evin önünden sürekli geçen bu arabalardan korkmaktadır ve bu yüzden sokağa çıkamamaktadır. Freud 1900'lerin başında incelediği Hans'ın annesine duyduğu sevgi ve kıskançlık nedeniyle babası tarafından cezalandırma ve iğdiş edilme korkusu içinde olduğunu düşünmüştür. Ödipal bir süreçte babaya karşı nefret ve korku duygularının içinde gidip gelen Hans, babasına karşı duyduğu öfke ve korku duygularını bastırarak onları babanın yerini tutan atlara aktarmıştır. Kristeva'ya göre Hans adlandırılmayandan korkar ve sürekli simgeler, anlamlar ve dolayısıyla yeni ifade biçimleri üreten bu korku onun dil yeteneğini geliştirir. Ancak Freud'un bu vakada saptadığı sorun, "baba otoritesinin eksikliğidir". Freud acilen babaya atın yerine geçmesini ve böylece Hans'ın sürekli simgeler ve anlamlar üreten yaratıcı korkusuna gerçek bir nesne kazandırmasını önerir. Foucault'un Deleuze ve Guattari'ye atıfta bulunarak psikanalizin, libidoyu ve arzuyu özgürleştirmek yerine aile iktidarına boyun eğdirdiği, cinsel bir iktidarın parçası olan bazı sınırları kabullendiği (Foucault, 2012: 59, 72) yönündeki eleştirisini bir yönüyle dillendirmiş olur Kristeva. Ona göre, bireyin özgünlüğünü koruyarak korkuyla başa çıkmasının yegâne yolu, kültürel

olarak inşa edilen sınırların ötesiyle (iğrençle) yüzleşmekten sakınmayan öznel bir anlam arayışı ve ifade biçimi olarak edebiyattır.

Ancak Deleuze bir arzu teorisyeni olarak toplumsallaşmayı arzuyu bastırma biçimleri üzerinden ele alır, öznedeki akışkan ve göçebe arzuya “yeryurt edindiren” bastırma teknolojilerinin tarihsel evrimini inceler. Kristeva ise *Korkunun Güçleri*’nde insandaki bu ilksel olan ve yaratıcılığı kamçılama gücüne sahip duygunun, yani iğrenme ve tikslenme/korku ve dehşet içinde olma halinin, dinsel ve kültürel simgesel sistemler tarafından nasıl özneyi tehdit etmeyen yapılara dönüştürüldüğünü çözümler. Kristeva’nın göstermeye çalıştığı, gerek totemizmde gerekse Eski ve Yeni Ahit’te murdar/kirli olarak tanımlanan nesnelere veya bunlardan arınmaya yönelik ritüeller (kimi zaman sınırların geçirgenlik ve esneklik düzeyi değişse bile), kültürel kalıpları oluşturan sınırlar mantığının temelde aynı kaldığıdır.

Sınırın Eril ve Dişil Karakteri

Kristeva’nın iğrenme konusunda ulaştığı bir diğer çıkarım ise, inanç sistemlerinin ve tek tanrılı dinlerin ve kültürlerin birbirinden farklılaşmasına rağmen, murdar nesnelere erkek egemen simgesel sistemlerde erilin karşısında konumlandırılan dişil karaktere ait nesnelere olarak tanımlanmış olmasıdır. İlkel toplumlardan beri kurucu bir tabu olarak ensest yasağı, dışkı, kan, akıntı vs. gibi iğrenç olarak tanımlanan tüm nesnelere, narsistik bir cennet olarak doğurgan anneyi, yani dişil otoriteyi çağırırdığı için arzu ve tiksintmeyi aynı anda yaratabilirler. Kolektif düzlemde simgeselin esas kurucusu olan baba otoritesi, öznenin ilk narsisizmi temsil eden dişille ilişkisini kesmek (düzenlemek) adına iğrençlik duygusunu üst-bene işler. Ancak burada söz konusu edilen dişillik kesinlikle biyolojik bir kategori olarak alınmaması gerekir, daha ziyade kültürel olarak çizilen sınırların öte tarafına ait olan, bu sınırları muğlaklaştıran, belirli bir değerler bütününe göre melez, anonim, tanımlanamaz ve öteki olan, anlamı görelileştiren ve bu yüzden de egemen değerler sistemini tehdit eder gibi görünen her fenomen “dişil” olarak tanımlanmayı hak eder (Tutal, 2005).

Kristeva, “iğrenç cesette ve kadavrada öncelikle özneyi ele geçirir” der. Simgesel anlamın ikili yapısını, dişil ve eril kategorilerinin birbirinden ayrışmasında olduğu gibi, ölü ile canlının birbirinden tiksintme deneyimiyle ayrışmasında da buluruz. Örneğin Claude Lévi Strauss, bu ayrımın temelini yaşayanları kıskanan ölümlerde bulur. Ölen kişilere ait ruhların, yaşayanları kıskandığı için kötülük yapabileceğine dair inanç, animist geleneklerde bir hayli yaygındır. Bu topluluklar, ölümlerin yapabileceği kötülüklerden korunmak için çeşitli yöntemlere başvurur. Bunların en başında ölümlerle yaşayanlar arasında bir “sözleşme” oluşturma fikri gelir. Bu sözleşmeye göre yaşayanlar, çeşitli dini ritüeller gerçekleştirerek, hediyeler sunarak veya adaklar adayarak ölümlerin ruhlarını hoşnut edecek, ölümlerse yaşayanlara zarar vermeyecek, eğer yeryüzüne gelip yaşayanları görmek isterlerse ziyaretleri belli aralıklarla, belli zamanlarda gerçekleşecek ve

bu ziyaretler kötü sonuçlar doğurmayacaktır. Hatta "ölüler sağladıkları korumayla mevsimlerin düzenli olarak dönüşünü, bahçelerin ve kadınların doğurganlığını güvence altına alacaklardır" (Strauss, 2004: 241). İnsanın narsisizminin karşısına dikilen en amansız bilinmezlerden olan ölümden ve kötü ruhlardan duyulan korku, onları yaşayanların evreninden dışarıya atma, kötülük yapmalarını engelleme ve Strauss'un sözleşme adı verdiği arınma ritüelleriyle yaşayanların lehine, toplumdaki verili güç dengelerini koruyacak biçimde kullanma yöntemlerini doğurmuştur.

Ortaçağ'da cadılık ve büyücülükle ilgili uygulamalar da benzer bir nitelik taşır. Fakat buradaki kötülük imgeleri doğrudan ruhlar dünyasıyla ilişkili olmaktan çok, bu iki dünya arasında, tam da sınırdaki yer alan araçlardı. Cadılar, şeytanın bu dünyadaki elçileri olarak çocukları yer, annelerin doğurganlıklarını düşürür, kuraklık, kıtlık ve hastalık yaratırdı. Büyücü ise kötü ruhları ve cinleri egemenliğine alan, kendi iradesini eşyanın realitesine dayatan güç peşindeki hastalıklı bir faniydi. Onlar yaşayanlar ve kötü ruhlar, iblisler arasındaki sınırı muğlaklaştıran ve bizden gibi görünerek sınırın ötesindekilerle iş birliği yapan bedbahtlardı. Elbette kendi öznel kimlikleri de siyasal ve dinsel inanışın gereklerine uymuyordu. Zira o dönem Kilise tarafından cadılık ve büyücülük suçlamasıyla yakılanlar, çoğunlukla annelik ideale uymayan, dul ve yalnız yaşayan kadınlardı (Burton ve Grandy, 2005). Bütün kötülüklerin taşıyıcısı olduğu düşünülen bu kadınlar kurban edilerek, toplumsal arınma sağlanıyor, engizisyon kendi varlık nedenini ve meşruiyetini oluşturuyordu. Kristeva'nın da iğrencin dişil karakterle özdeşleştirildiğine dikkat çektiğini düşündüğümüzde, Ortaçağ'daki bu uygulama pek de tesadüf gibi görünmüyor.

Kötücül güçleri zamansal, mekânsal ve zihinsel olarak yalıtılmak suretiyle, yaşayanların evreninden uzak tutma düşüncesinin, ilkel inanışlardan günümüze değin farklı biçimlere bürünerek sürdüğü söylenebilir. Gündüzler yaşayanlara aitse, geceler ölümlere aittir, karanlık ve izbe mekanlar şeytanlar ve cinlere aitken, aydınlık ve ferah mekanlar biz insanlarıdır. Gustav Jung bu tür arketiplerin günümüz insanının hayatında "yansımalar" aracılığıyla belirginleştiğini söyler. Örneğin ilkel inanışlarda ve ilahi dinlerde ismi kötülükle, zorbalıkla veya isyankarlıkla anılan şeytan imgesi, günümüzde seilmeyen bir komşuya, herhangi bir siyasi görüşe, herhangi bir etnik ve cinsel kimliğe veya suçlulara yansıtılabilir. Bunun için, o kişinin illa gerçek bir şeytan olması veya bu yaftayı yakıştıran kişinin mutlak anlamda şeytanın varlığına inanıyor olması gerekmez. Sadece şeytan imgesiyle çağrışım yapan tüm olumsuz nitelikler, bu kişiye yüklenmiş olur (Jung, 2006). Dolayısıyla bu gün zihnimizi meşgul eden ötekiliklerin, kökü şeytanlara ve kötü ruhlara kadar uzanan çok uzun bir tarihi olduğunu söylemek hiç de abartı olmaz.

Ayrımlar Mantiği: Ötekilikler

Modern toplumlarda egemen kodlar vasıtasıyla üretilen ayrımlar mantığının üzerine kurulduğu ötekilik ve marjinalite biçimleri konusunda en kapsamlı veriyi, kuşkusuz Michel Foucault sağlar. Bilinmeyene açılan bir kapı olarak, tarih boyunca

dehşet uyandıran deliler, kimi dönemlerde cinlerin hâkimiyeti altında oldukları söylenip yakılırken, daha sonraları kapatılarak toplumdan yalıtılmış, günümüzde ise tıbbın konusu olarak ele alınabilmişlerdir. Yalnız deliler değil, bazen onlarla beraber kapatılan suçlular, caniler ve ahlaki serbesti içinde olanlar, modern dönemde korku ve tiksintiyi aynı anda yaratabilmişlerdir. Foucault, *Deliliğin Tarihi* adlı eserinde, 18. yüzyıl Avrupa'sında kimi zaman kentlerden zincire vurulmuş bir şekilde geçen bu adamlara karşı halkın duyduğu tepkiyi anlatır: "(K)apatma evi, yalnızca kentlerin uzağındaki miskinhane değildir; bizzat kentin karşısındaki cüzzamdır ve halk kapatma âleminin kapalı mekânlarında kötülükle mayalanarak bozulan havanın oturulan mahalleleri istila edeceğinden ve bir salgına sebep olabileceğinden korkmaktadır" (2006: 514-515) Duyulan korku ise, daha büyük islah çalışmalarını ve daha katı yalıtma şekillerini gerekli kılmaktadır.

Lévi Strauss'un ölülerle yapılan "sözleşme" fikrinde, Ortaçağ Avrupa'sında cadı ve büyücülerin yakılması örneğinde veya Foucault'un ele aldığı tıbbi, cezalandırıcı veya gözetleyici kapatma biçimlerinde gördüğümüz şey, tıpkı Kristeva'nın kurban etmeye yüklediği anlama benzer bir arınma, kötülüğü ve kirliliği uzak tutma ritüelidir. Dehşetse bu uzak tutma mekanizmasının artık işlemediği noktada ortaya çıkar. Ötekiyle, yabancı olanla veya Kristeva'nın deyimiyle iğrençle karşılaşmak, insan bilincinde bütün tarihsel korkuları yeniden gün ışığına çıkartır. Ortaçağ'da şeytanın cadılar acılığıyla dünyayla kurduğu bağ, büyücülerin kötü ruhlarla ve kurbanlarıyla kurduğu bağ, medyumların gökyüzüyle kurdukları bağ ve Foucault'un bahsettiği, kapatılanların kötülükle mayalanmış hava aracılığıyla şehir sakinleriyle kurduğu bağ gibi, sadece yabancı insanlar değil, bilinç alanına giren ve verili olanı tehdit eder gibi görünen her yeni nesne ve fikir de toplumsal değerleri tüm normlarıyla benimsemiş insanın bilincinde kötülüğün taşıyıcısı bir iletken olarak yansıtılabilir, dehşet uyandırabilir.

İktidar Tasarımı Olarak İğrenç ve Dehşet'in Göstereni Edebiyat

Tarihin bilinen her döneminde, kötülük ve murdarı, iyi ve yüce olandan ayıran sınırları inşa eden ve bu sınırlara riayet etmeyen şeyleri ve insanları tehlikeli ve dehşet verici olarak sınıflandıran ayrımlar mantığı, hiç şüphesiz toplumda hüküm süren egemenlik ilişkilerini ve iktidar yapılarını sağlamlaştırmanın da bir aracı olmuştur. Ne Deleuze, ne Foucault, normal ve anormal olanı tanımlayan böylesi ayrımların yapısını, kaynağını ve içeriğini ele alırken, mevcut iktidar mekanizmalarını bu analizden ayrı tutar. Her ne kadar siyasetle ilişkin vurguların eksikliği bakımından yetersiz görülse de, kutsalın yerine ikame edilebilecek bir kavrama biçimi olarak Kristeva'nın edebiyata biçtiği rol, siyasal bir tavır alışı ve mücadele stratejisi olarak da okunabilir.

Kristeva'nın edebiyata yüklediği anlam, her şeyden önce iğrenç kurulan bir bağıdır. Sınırların belirsizleşmesinden ve ihlalinden doğan dehşet ve kıyametin iz düşümüdür. Edebiyat insanın gündelik yaşamda kullandığı maskeleri düşürür, onun toplumsallaşmış dış görünüşünün ardında yatan derin ve karanlık yüzünü

açığa çıkarır. Aynı şekilde akıl dışına ve bastırılmış olana vurgu yaparak, toplumsalın da üzerine inşa edildiği anlam dizgelerini yerinden eder. Bir anlamıyla edebiyat, iğrençle yüzleşmenin öznel bir ifadesidir. Edebiyat “yeni bir ahlaka, sınıfa ya da insanlığa inanmayı gerektiren devrimci bir karşı çıkış” olmadığı gibi, sonu ilerlemeci bir mantığa dayalı eleştirelilik olan “kuşkucu şüphe” de değildir. Edebiyat “tahrip eden, anarşik bir iç patlamaya denk düşen karanlık bir dış patlamadır ” (2004: 186).

Kristeva siyasal tercihini edebiyattan yana kullanıyorsa, mücadele stratejisi ise, tıpkı Dostoyevski, Baudelaire, Kafka ve G. Bataille gibi toplumsal ve bireysel yaşamın karanlık dehlizlerine inmeyi başarabilmiş bir edebiyatçı olarak Céline’in yapıtlarında ortaya çıkar. Yapıtlarında yer verdiği içerikle, kullandığı dil ve üslupla var olan anlam kalıplarını parçalayan, sözcükler ve şeyleri toplumsal olarak onlara yüklenen anlamların çok ötesine taşıyan Céline’in arzu, öfke ve korku üçgeninde bir uçtan diğerine sürüklenen anlatımı, iğrenç karşısında çocuksu bir esrimeyi andıran dili, adeta yaratıcı bir yıkımdır. Eninde sonunda ucu baskıcı bir rasyonaliteye varacak yeni bir devrimci söylem, alternatif bir konum üretmekten uzakta (SSCB deneyimi bunun yanlışlığını göstermiştir), sadece var olan yapıları parçalamayı hedefleyen bir mücadele biçimidir Céline’inki. Aynı zamanda, Céline’in Yahudi karşıtlığında da görülebileceği gibi, iğrenç bireysel bir tarzda özümseyerek dışarı atma çabasıdır. Dolayısıyla Kristeva’nın edebiyata biçtiği rol ve bunu Céline’in yapıtları üzerinden ele alış biçimi, gizliden de olsa bir siyasal eylem pratiği ortaya koyar.

Michel Foucault da Avrupa’da 19. yüzyıldan itibaren kurumsuzlaşan, belirli statülere hitap etme kaygısından uzaklaşan edebi sözün, bir anlamda deliliğin sözüne yakınlaştığını ve marjinalleştiğini ifade eder: “Siyasetin, dinin, ahlakın ya da bilimin dolaşıma sokmakla görevli olduğu sıradan söylemler” arasında dolaşan, “onlarla kesişen, üstlerinde, etraflarında dönen, onlara itiraz eden, fakat hiçbir koşulda o söylemlerden biri olmayan” edebiyatın sözü, bu dönemden sonra “anarşik” ve “ayrık” bir söz halini alır (2012: 223). Hem Foucault’da hem de Kristeva’da edebiyatın rol ve potansiyeline ilişkin bu vurgular, açıkça Deleuze’un öznelerin burjuva gerçeklik ilkesinden, onun üretim ve yeniden üretimin hizmetine koşulan ego ve süperego nosyonundan sıyrıldıkları “psşik bir merkezsizleşme olarak şizofrenik sürece” (Best ve Kellner, 1998: 116) yaptığı vurguya benzer.

Ancak asıl sorgulanması gereken, bu rolün yeni tür bir öznellik biçiminin inşasına zemin hazırlamak amacıyla mevcut simgesel anlamların yerinden edilmesi mi, yoksa muhalif pratiğin bizzat kendisi mi olduğudur?

Kaynakça

- BEST S. ve KELLNER D. (1998), **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalr**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- BURTON D. ve GRANDY D. (2005), **Büyü, Gizem ve Bilim; Batı Uygarlığında Okült**, Çev. Yasemin Takatlı, İstanbul, Varlık Yayınları.
- FOUCAULT M. (2006), **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmgeYayınları.
- FOUCAULT M. (2012), **İktidarın Gözü**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- JUNG C. G. (2006), **Analitik Psikoloji**, Çev. Ender Gürol, İstanbul, Payel Yayınları.
- KRİSTEVA J. (2004), **Korkunun Güçleri**, Çev. Nilgün Tural, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- LEVI-STRAUSS C. (2004), **Hüzünlü Dönenceler**, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- TURAL N. (2005), "İdeolojinin Konumlanma Alanı: Kristeva ve Anlamlandırılmayanla Yüzleşme", **Doğu Batı Dergisi**, Sayı: 30, Ankara, Doğu Batı Yayınları, ss. 65-77.

Mehmet Erte'de Huzursuzluk: Bakış ve Beden

Merve KURT
Aydın ÇAM

galatasaray üniversitesi,
medya ve iletişim çalışmaları doktora programı öğrencileri

Kadın tuvaletin kapı ağzında, küçük oğlunun çişini yapmasını beklemektedir. Çocuk, çişini yaptıktan sonra ucunu silip, ellerini iyice yıkayarak sabunu köpüksüz bir şekilde yerine bırakmalı. Ellerini yıkarken, annesinin yüzü aynada kendi yüzünü örter: "Sadece tuvaletten değil, evden de çıkmak istedi. Sokakta üstünü başını kirletir, diğer çocuklarla kavga ederdi" der Bakışın Kirlettiği Ayna'da (2008: 97)¹ Mehmet Erte. Ki o da hala yaramaz bir çocuk. Burnu sümüklü, yüzü sivilceli, karnı gurultulu bir yazar.

Bu çalışma Julia Kristeva'nın *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme* (2004) kitabından yararlanarak, Mehmet Erte'nin *Tasma* (2009) ve *Kaşıntı* (2010b) isimli *Kitap-lık Dergisi*'nde çıkan öykülerini, *Bakışın Kirlettiği Ayna* (2008) isimli öykü kitabını ve son yapıtı olan *Sahte* (2012) isimli romanını nesnelere ile beden arasında kurulan ilişki ve bu ilişkinin yarattığı huzursuzluk teması etrafında okumaktadır. Erte'deki huzursuzluk hissini Julia Kristeva'nın nesne ya da özne olamayana karşı duyulan tikslenme, korku ve merak (2004: 20) dediği sınır hallerin ışığında başlangıç, anne ve tiksinti motiflerine odaklanarak okumaya çalışacağız. Başlangıç-anne-tiksiniç, Julia Kristeva'nın Jacques Lacan'dan yararlanarak kurduğu, cinsel gelişim sürecinde dil öncesi döneme de denk düşen aşamalarıdır. Bu bağlantıdan yararlanarak, Erte'nin yapıtlarındaki bakış ve beden temalarının izini, yazarın dilin sınırında kalan bu "huzursuz" hissi öncelikle öykülerinde şekillendirmesinde, ardından *Sahte* ile birlikte sadece bir tema

1 Metinde yazar belirtilmeyen tüm referanslar Mehmet Erte'nin yapıtlarına gönderme yapmaktadır.

olmaktan çıkıp romanın yapısı haline dönüştürmesinde süreceğiz. Erte *Sahte*'de "birçok şeyin anneye ilişkilendirildiği psikanaliz çağının henüz sona ermediğini" (2012: 56) yazarak günümüz düşünürlerini aklar. Bu yüzden, kendisinin eserlerinin psikanalitik bir bakış açısından okunmasına karşı çıkmayacağı ümit edilmektedir.

Mehmet Erte'nin Huzursuz Bedenleri: *Başlamak, Anne ve Tiksinç*

Başlamak

Sahte (2012) bir türlü başlanamayan bir romandır. Romanın yazarı, Erte'ye sataşır, kahraman yazara kızar, okuyucu Erte araya girip hepsini dağıtmak zorunda kalır. Roman yazmak üzerine yazılan bu roman, bir yandan bir romana başlamanın zorunluluğunu, korkusunu ve kısıtlamalarını anlatırken, bir yandan da herhangi bir beden olarak vücut bulmanın sıkıntısını da sezdirir:

Başlamış olmak korkunç. 'Bir şey'le birlikte 'her şeyin' başlaması. Tuhaf içsel zorunluluklar, uyulması gereken kurallar, hizmetine girilen fizik kanunları, töreler... Bütün bunların belirlediği sondan kaçarak hep 'başlangıç' noktasında kalmak (2012: 83).

Bakışın Kırlettiği Ayna'daki *Bana Ne Ben* (2008: 16-26) öyküsünde insanın ömür boyu peşinden ortaya çıkarmak için çaresizce koştuğu, başlangıç teması karşımıza çıkar:

(...) ben efendim, başladığım yeri keşfetmeye çalışıyorum, yani bana ıstırap veren zorunlulukları doğuran o başlangıç noktasını (2008: 20).

Tasma (2009), okul hayatına başlamak üzere olan bir çocuğun, kendisi gibi korkular ve tuhaflıklar hissetmeyen ve belki de onun gibi pis olmayan yaşlılarıyla ilişki kurmak zorunda oluşundan kaynaklanan huzursuzluğunu dile getirir. Kristeva'ya göre bu başlangıç anı, bedenın önce anneden sonra da nesnelere ayrılarak, bir özne olarak ortaya çıkmaya başlamasındaki korku ve zorunluluk anıdır. Dili önceleyen evrede, dil evresine ait kuralların, kanunların, törelerin ve ötekiyle girilecek ilişkinin hazırlığına başlanan süreçtir (2004: 60-61). Sembolik düzene ya da bir roman kuramına ait olan ve bu düzen aracılığıyla ortaya çıkan anlamı, bedenın kavrayacağı zorunlu başlangıç noktası. Başka bir deyişle, bedenın nesne öncesi ilişkiden koparak nesne/özne ayrımı bilincini edinmeye başlamasıyla ortaya çıkan sembolik alana doğru yol alma süreci, Erte'de farklı şekillerde varlık kazanır: Öncelikle çocuğun yeniye ve ötekine karşı duyduğu merak; yazar kahramandaki başlangıcını arama zorunluluğu; anlatıcının bütün roman boyunca süren yazarla roman arasındaki alışılmış ilişkiyi başlatmaya karşı direnmesi biçiminde.

Anne

Bedenın anne ile olan ilişkisi en açık şekliyle bu yazının girişinde alıntılanan *Bakışın Kırlettiği Ayna* (2008: 95-104) öyküsünde ortaya konmuştur. Öykü,

anneden kopuşun henüz tam anlamıyla gerçekleşmediği, çocuğun tuvalet disiplinini hala anne gözetiminde devam ettirdiği, evden çıktığında yani anneden uzaklaştığında üstünü kirletip diğer çocuklarla kavga ederek anne figürüyle zıtlaştığı bir dönemi anlatır. Çocuk tuvaletin aynasına baktığında kendi bedenini göremez, ellerini yıkasın diye kapıda dikilen annesi ayna üzerinden gözetler onu. Annenin bakışı kendi bedeninin pisliğinden suçluluk duyması gerektiğini söyler. Öykünün devamında yetişkin yazar, kadınlarla olan ilişkisinde hep kendi bedeninden utanır:

Bana oyuncaklarımı kırdırtmasınlar. Bana kedilerimi boğdurtmasınlar. Ona dokunmuşlar. Dokunmuşlar. Dokunmuşlar. Dokunmuşlar işte. Oysa ben kıyamıyordum. Ellerim kirli, çok terliyim diyordum. Hep kendimde bir kusur buluyordum. Koşuyordum ardımda beni çağıran annemin sesini silmek için. Ben koşarken ölüyordu içimde mesafe ve hacim (2008: 101).

Kaşıntı (2010b) öyküsünde onu, takip ettiği kadınlara yakınlaştıran şey, bu kadınların da bedenlerinde huzursuzluğu hissetmeleridir: Yeni alınan bir ayakkabının bilekte neden olduğu bir kaşıntı, gömlek etiketinin teni tahriş etmesi. Huzur arayışı *Tasma* (2009) adlı öyküsünün de odağındadır. Erte *Tasma*'da, ilkokul çağına gelen çocuğun, annesiyle beraber yattığı öğle uykularının bitişinin üzüntüsünden uzun uzun bahseder:

Artık annemle birlikte yattığım öyle uykularım yoktu, sabahları erken kalktığım bu yeni yaşamım anneminkinden çok, babamın dünyasına aitti; oysa ne kadar erken uyandığım göz önünde bulundurulduğunda her zamankinden daha fazla gündüz uykusuna ihtiyacım vardı ve kendimi disiplin altına almaktan zevk duysam da babamın zalim dünyasında adımlarımın ürkekliliğini daima gizlemek zorunda olmak öyle yorucuydu ki, en azından bir öğle uykusu süresince irademi annemin kalp atışlarına terk ederken onun derin soluğunun yatağında dinlenmek istiyordum (2009: 51).

Sahte'de artık yetişkin bir yazar olarak bedeninin babasının zalim dünyasına ait olmasından tiksindiğini söyler: "Nereye gidersem gideyim, bacak bacak üstüne atarken hala babama benzemek tiksindirir beni..." (2012: 16).

Kristeva'ya göre (2004) anne, kişinin bedenine karşı bir tehdittir, bedenin kendi başına bir özne olmasının önündeki engeldir. Fakat bedenin anne ve etraftaki diğer nesnelere bir bütün olduğu dönem bir yandan arzulanmaya da devam edilir. Bu yüzden de ritüel temizlik inancı, çocuğun tuvaletini yaptıktan sonra ellerini defalarca yıkamasında olduğu gibi ensest tabusuyla yakından ilişkilidir. Çünkü ensest tabusu, korkulan ama aynı zamanda merak edilene karşı akıldışı bir psikolojik tepkidir. Tabu annedir, totem ise babadır. Erte ise, "haşarı bir çocuk" olduğu için, babasının zalim dünyasından tiksindirir. Baba figürünün temsil ettiği dünya, açıkça, onun için tapınılması gereken bir totem, kurallarına uyulması gereken bir kanun değildir. Keza roman yazma serüveni, bu anlamda, baba yazarlarınkine benzemeyecek, onlarınkini parçalamaya, delik deşik etmeye, bozmaya yönelik olacaktır. *Sahte*'de olduğu gibi.

Tiksiniç

Erte yüzümüzü buruşturan tiksinci her fırsatta gözümüze sokar. Geğiren, sümüken ergenler, misafir ayakkabısına çiş yapan, kendi dışkısını koklayan çocuklar, kendi dölünün tadına bakan oğlanlar... En çok tekrarlanan motif ise içi irin dolu sivilcelerdir. Bazen bir ergenin burnunda, bazen umumi kadınlar tuvaletindeki bir aynada, bazen 'aşk oyunu' kurmaya çalışan bir erkeğin alında karşımıza çıkar.

Yüzündeki sivilceyi sıkmak üzere iyice aynaya sokulan bir ergen gibi... Sivilceyi sıkarak irini çıkartırken acıyı izleyen bir rahatlama hissi yaşıyor; hemen ardından sorunun köklerinin derinlere doğru inmesine sebep olduğunu bildiği için, telaşla aynadan uzaklaşıyordu. Ama yine, elbette, yüzüne ne olduğunu merak ediyor ve endişeyle aynanın karşısına geçiyordu. Kendisine verdiği sözleri unutup, gittikçe artan sivilcelere dokunuyordu (2008: 115-116).

Sivilce nedir? Dışarıya açılan bir deliktir. Varoluş irininin bir dokunuşla aynaya sıçradığı bir düzensizliktir. Beden ile dışarı arasındaki bir geçiştir. Ne bedene ne de dışarısına aittir. "İnsanın özü sivilceden çıkan irin gibi bir şey mi yoksa?" (2012: 61-62). Kristeva tiksiniç olanı, yani nesneye ya da özneye ait olmayanı, kimliği, sistemi ve düzeni tehdit eden şey olarak tanımlar (2004: 17). Sınırlara, kurallara saygı duymayan ve bu yüzden de hem arzuyu hem de korkuyu tetikleyen durum olarak adlandırır; fobik kişinin tiksintiden başka nesnesi yoktur (2004: 19). Erte, *Sahte*'de, romanının adını *İrin* koyacağından bahseder. Romanın klasik sınırlarına saygı duymayan; bir roman yaratmanın varoluş sancısını, romanın yazarının hem içindeki hazı hem de korkuyu sayfalara sıkıverdiği, "osurup osurup ipe dizdiği" (2012: 22) bir roman yazdığı için onu irine, tiksiniç olana benzetir. Tiksiniç olandan duyulan haz ve korku, *Tasma*'da tuvaletini yapan çocuğun dışkısından ve kokusunu hala üzerinde taşıyan bedeninden duyduğu utanç ile gözümüze çarpar:

Ne zaman tuvalete gitsem, şeytan denetimini ve sorumluluğunu kendimde gördüğüm hayal gücümün kalemini elimden alıp, gözlerimin önünde Allah'ı bulutların üstüne oturmuş Nasrettin Hoca olarak resmediyor, sıçmaya mecbur olmanın utancına cezasını kestiremediğim ve bu nedenle de beni daha çok ürküten bir günahın ağırlığı ekleniyordu (2009: 49).

Tuvalete gitmenin, sivilce sıkmanın ya da kaşıyarak bedeni tahriş etmenin verdiği haz ile birlikte gelen tiksiniç hissi tam da dil ile ifade edilebilir olanın sınırında durur. Nesneyi yaratan dil olduğu için ve dışkı, irin, kan gibi bedensel atıklardan ve sıvılardan kaynak bulan hislerin ifadesi dilin sınırında kaldıkları için, tam olarak tanımlanmamış, anlaşılması zor nesnelere konumuna düşer. Kristeva'ya göre bu sınırdaki kalan nesnelere tanımını yapmaya kalkan edebiyat, bunu başarabilirse, anlatıcı ve anlatı arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır. Erte'nin öykülerinde parça parça karşımıza çıkan ve *Sahte*'de bir bütün olarak okuyucuyla buluşan da işte bu mesafenin sıfırlanmış halidir.

Mehmet Erte'nin Huzursuz Bakışları: Ötekinin Gözleriyle Kendine Bakmak

Bir kadın aynaya bakarken nice hemcinsi onunla birlikte aynadakini süzer (2010b: 72).

Bazen kendi gözlerimizde pusu kuran yabancılar çevremizdekilerden daha tehditkârdır (2010b: 73).

Slavoj Žižek (2005), normal bir bakışın sıradan bir gündelik nesneden başka bir şey göremediği yerde hiçliği, "hiçten çıkan" bir nesneyi görebilen bir bakışı tanımlar. "Düzgün bakınca karmaşadan başka bir şey / Görünmeyen; ama yamuk bakınca biçimi / Ayrışabilen perspektifler gibi" olan, ama bununla da kalmayıp aslında radikal bir alan değişikliği yapan bir bakıştır: Bir resmin, dosdoğru bakıldığında bulanık bir nokta gibi görünen ayrıntısı, ona "yamuk" bakıldığında açık seçik, net bir biçim kazanmaktadır. Bir şeye dosdoğru, gayri şahsi, nesnel bir biçimde bakıldığında şekilsiz bir noktadan başka bir şey görülmezken; "yamuk" bakıldığında o şeyin açık seçik özellikler kazanmasının nedeni, bu bakışın, *arzu*'nun desteklediği, nüfuz ettiği ve "çarpıttığı" şahsi bir bakış olmasıdır. Mehmet Erte çalışmalarında (2008; 2009; 2010a; 2010b ve 2012) Žižek'in başkalarına yönelttiği bu bakışı almış ve aslında ötekiye ait olması gereken bu bakışı kahramanlarının gözlerine yerleştirmiştir. Bakış artık kahramanlarının kendi kendilerine yönelttiği, ama aslında ötekiye ait olan, yamuk, çarpık, tuhaf ve kirli bir bakış haline gelmiştir. Erte'nin ötekinin gözlerinden alıp kahramanlarına yerleştirerek kendilerine yönelttiği; Kristeva'ya göre korku ve tiksintiye neden olan bu bakış, bir ötekinin "ben" olacak şeyin yerini ve konumunu işgal etmesi şeklinde tespit ettiği duruma denk düşer: "Bu öteki, kendisiyle özdeşleştiğim ya da bütünleştiğim bir başkası değil, beni öndeleyen ve bana sahip olan ve bu sahiplenmeyle beni var eden bir ötekidir" (2004: 24).

Aslında Erte'nin kahramanları, kendileri kadar kadınları da dikkatli bir şekilde izlemeyi seven ve bu izlenimlerine son derece kişisel ve "hastalıklı" anlamlar atfeden (yetişkin ya da çocuk) erkeklerdir. Bu erkekler dikkatlerini kendi bedenlerine yöneltmiş, kendilerine dokunan, kaşınan ya da kendilerini izleyen kadınlarla, bakışları aracılığıyla adeta erotik bir ilişki kurarlar. *Tasma* (2009) adlı öyküde merkeze oturan küçük çocuk, evlerine gelen ve kendisini kucaklayıp yanaklarından öpen misafir kadınlardan birinin tüm hareketlerini izleyip bu hareketlerden bir anlam çıkarma çabasına girişir. Ona göre kadın etrafındakilerin konuşmalarına neredeyse hiç katılmayarak, anlamlandırmakta zorluk çektiği beden hareketleriyle karanlık bir şiir yazmaya girişmiştir (2009: 53). Kadının her bir hareketini en ufak ayrıntısına kadar izleyen ve anlamlandırmaya çalışan çocuk, onunla tek yönlü kurduğu bu izleme ilişkisini, dikkatini kendi bedenine çekme ümidiyle, bir duvar saatinin eylemini taklit ederek ilerletmeye çalışacak, ne var ki bu eyleminde başarısız olacak ve kadına olan arzularını ancak misafirlerin ayakbalarına işeyerek dışa vurabilecektir (Erte 2009: 55).

Dikkatini ve bakışını kadınlara yöneltmiş, onların her hareketini ayrıntılarıyla izleyen ve bu ayrıntılardan anlamlar çıkarmaya çalışan kahramanların bakışlarıyla, Erte'nin *Bakış ve Beden ya da "Anlam Bulutlarının Ardına Gizlenen Güneş"* (2008: 27-37) adlı öyküsünde de karşılaşılır. Üstelik bu defa, kadınların kendilerine yönelttikleri o tuhaf bakış da açığa çıkacaktır. Orta yaşlarında bir erkek olan öykünün kahramanı, bir sabah otobüste karşılaştığı ve izlemeye başladığı genç kadının bir zaman sonra ön koltuğu tuttuğu elini, yeni sürdüğü ojelelerini seyrettiğini fark eder. Erte bunu kadınların dışarıdayken ansızın kendilerini fark etmelerine ve bedenlerinin herhangi bir parçasına bir başkasının gözüyle kaçamak bakmalarını sevmelerine bağlar. Ancak hemen kadınların benzer kaçamak bakışları evlerinde de sergilediklerini ekler:

Bir keresinde karımı suçüstü yakalamıştım. Salonda bacak bacak üstüne atmış, umursamazlığın ardına saklanarak ayağını gizlice seyre dalmıştı. Sözde bir yandan televizyona bakıyor, diğer yandan elindeki dergiyle oyalanıyordu. Varlığını fark edince yanakları kızarmış; gözlerinde *ötekini* göreceğimden korkarak yüz yüze gelmemeye gayret etmişti (2008: 29).

Karısının izlendiğini fark ettiği gibi, otobüsteki kadın da bir süre sonra kendisiyle birlikte elini izleyen öykünün kahramanını, yani diğer *ötekîyi* fark eder ve ancak elini sergilemeye devam eder. Ancak, ilk anda bundan oldukça hoşlanan kahraman bir süre sonra bu eylemi tehditkâr bulmaya başlar:

Paylaştığımız bu saniyelerin başkaları tarafından izlenmesini mi istiyordu? Yoksa *onlarla* da mı paylaşıyordu? Tam bir teşhirci olması ihtimali ürküttü beni. Onun için tehlikeye girdiğimi anlamıyor muydu? Bu tehlikenin neyle ilgili olduğunu bilmiyordum ama varlığını yadsıyamazdım. Bencildi, kendi zevki için benimle alay ediyordu. Karımın *ötekinin* gözüyle ayağını gizlice seyrederek evliliğimizi, teklîğimi tehdit ettiği gibi, o da başkalarını eline bakmaya davet ederek aramızdaki özel bağı, *ötekiliğimi* tehdit ediyordu. Kendisini *bakış ve beden* olarak iki parçaya ayırıyordu (2008: 29).

Bakış ve bedenini açık bir şekilde ikiye ayrılması, bu bakışın ve bedeninin –o an için– iki ayrı oluşa işaret etmesi diğerlerinin onun bakışına tıklılıp, onun gözlerinden bedenine bakmasına benzer bir şekilde kendi bedenine *ötekinin* gözleriyle bakmasına imkân verir. Ancak kendisini, yine kendisinin bir arzu nesnesi olarak görmesine ve bu eyleminin son derece açık olmasına karşın, Erte'nin kahramanı –ya da şimdiden Erte'nin ta kendisi– onun tüm yolculuk boyunca kendisi için sergilediği hareketlerini anlamlandırmaktan uzaktır. *Henüz anlam bulutlarının ardındaki güneş kendini göstermemiştir* (2008: 31). Dahası (Erte'nin kahramanı için *daha kötüsü*) tıpkı karısı gibi, genç kadın da izlendiğini anlamış ve bakışlarını artık gizlemeye karar vermiştir. Bir sonraki öykü, *Güneş Gözlüğü*'nde (2008: 38-46), kahraman bakışlarının kaynağı olan gözlerini bir güneş gözlüğüyle gizleyecek ve daha önce bulutların ardına gizlenen anlam artık bulutlar dağılmış bile olsa güneş gözlüğü tarafından engellenecektir.

Kadınların kendi bedenlerine karşı temasları ve bakışları Erte'nin kahramanları için çoğu zaman anlamlandırmakta zorluk çekilen eylemlerdir. Kahramanların, arzularını açığa çıkaran ve onları çoğu zaman harekete geçiren eylem kendilerine toplum içinde olduklarında bile yalnızmışçasına temas etmekten kaçınmayan kadınlardır. Kendi bedenine temas eden kadın temasının sıra dışı bir örneğiyle *Kaşıntı* (2010b) adlı öyküde karşılaşılır. Adından da anlaşılacağı gibi öykü, *kaşınan kadınların yörüngelerinden çıkmamak için* (2010b: 72) her şeyini feda etmeye hazır kahramanın bir mağazada ayakkabı seçmeye çalışan bir kadınla karşılaşması ve onun hareketlerini izlemesini konu edinir. Kadının, tezgâhtarın denemesi için getireceği ayakkabıyı oturmuş beklerken çıplak ayağına attığı temkinli bakış hemen kahramanın ilgisini çeker. Ne var ki, kadının bir yaprak narinliğindeki ayağına karşın burnundaki sivilceyle tuvalet aynasında ilk kez karşılaşan insanlara özgü ürküntüsüne anlam veremez. Ne kadar uğraşsa da böylesi bir ürküntüye somut bir neden bulamamıştır:

Onun her daim –evinde yapayalnızken bile– bedenine başkalarının gözleriyle savaş halinde bakan kişilerden olduğunu ve bilinçaltından beslenen bir yabancıнын densizce ortaya çıkıp bir anlığına da olsa gözlerinin hâkimiyetini ele geçirerek ayağına bakmasının onda huzursuzluk yarattığını düşündüm (bir çift gözde dünyanın bütün gözleri vardır, dolayısıyla insan kendini birinin, birilerinin yerine koymadan da kendine başkalarının gözüyle bakar, başkaları durmaksızın bakışımıza dadanır – konuyu arapsaçına çevirmekten çekiniyor ve kimseyi sıkıkmamak için ‘insan kendine kendisi olarak bakabilir mi?’ tartışmasına girmiyorum) (2010b: 72-73).

Erte'ye göre bir insanın kendisine kendisi olarak bakması aslında kolay kolay mümkün olmamaktadır. İnsan daha bir çocukken bile kendisine aslında başkalarının gözüyle bakmaktadır. Kendisine bir başkasının gözüyle bakan, Freudyen bir çocuk kahraman onun kitabıyla aynı adı taşıyan öyküsünün (2008: 97-104) ilk bölümünde yer almaktadır. Otuzlu yaşlarındaki bir kadının küçük oğlu çişini yapmakta ve annesi de onu izleyip talimatlar vermektedir: “onu öyle sallamayacaksın (...) musluktan avucuna biraz su al ve *ucunu yıka*” (2008: 97). Çocuğun üzerindeki anne bakışı o derece güçlüdür ki, ellerini yıkarken aynada onu görmektedir:

Ellerini yıkarken aynada kendi yüzünü bulamazdı, kapı ağzındaki annesinin gözleri doldururdu tüm aynayı (2008: 97).

Yetişkin ya da çocuk, erkeklerin ötekilik, yabancılık, bakış ve bunların bizzat kendileri tarafından ikame edilmelerine dayanan ortak erotik deneyimleri zaman zaman pornografik bir hal almakta; ancak bu deneyimler giderek kendi kimliklerini de tehdit eder hale gelmektedir. Erte'nin *Vazgeçilmiş Renk* (2008: 107-126) adlı öyküsü kendinden büyük kadınlara saplantıyla bağlı olan, ancak bu defasında sevdiği kadın tarafından üçüncü ile paylaşılan bir erkeği anlatılır. Zaten kendinden büyük kadınlarla olan ilişkilerinden utanç duyan kahraman, bu aldatılma sonrasında utancını üçe katlamıştır: Başkasıyla birlikte olmaya devam

eden bir kadını sevmenin utanç, sevdiği kadını bir başkasıyla paylaşmaya razı gelmenin yarattığı aşağılık duygusunun verdiği utançla birlikte yol almakta ve aldatılmayı hak eden zayıf bir yana sahip olmasının utançla kesişmektedir (2008: 111). Ancak, bir süre sonra utançlarıyla başa çıkabilmek için bu duygusunu daha da keskinleştirmeye karar verir ve kadından aldatılmasının her ayrıntısını tüm çıplaklığıyla anlatmasını ister. Kadın(lar) giderek daha sert ayrıntılara girmekte ve sevişmelerini tüm çıplaklığıyla anlatmaktadırlar. Öykünün kahramanı da kendisine uygulanmasını istediği bu şiddetten zevk almaktadır:

Öğrenmeye çabaladığı sayısız ayrıntı sayesinde, nasıl aldatıldığını defalarca kurgulayarak mastürbasyon yapıyor ve kendisini aldatan *kadınla* sevişirken ellerini, organını tüm vücudunu o *erkeğe* ait olarak düşünüyordu; bazen o erkeğin hemen yanı başındaydı, *kadına* birlikte dokunuyorlardı (2008: 117-118).

Ne var ki, arzularını ötekiyle özdeşleşerek tatmin eden kahraman, bir süre sonra bu özdeşleşmenin kendisinin değil de kadının kimliğini tehdit eder hale geldiğini anlayacaktır:

Sevdiği *kadını* bir başkasıyla paylaşmayı kabul ederek sevgisinin nesnesini kaybetmemeye çalışıyorsa eğer, bu nesnenin paylaşıldığı gerçeğiyle yıpranacak olan sevgiyi kaybetmemek için ne yapacaktır? Affedilmeyi istemeyen *kadın*, "Bana *bize* katılarak dokunabilirsin," diyor, o ise çekip gitse bile gözlerinden silinmeyecek olan bu görüntüden uzaklaşamamanın çaresizliği ve savaşı kazanamayacağını bilen birinin teslimiyeti içinde, dokunmak için uzattığı elin kendisine ait olmadığını, bir başkasının gözleriyle baktığını fark ediyor, acının doruklarından *ötekiyle* bütünleşmenin hazzına doğru yuvarlanıyordu. İşte her defasında bu noktada, *kadın* karşısındakinin *ötekileşmesiyle* kendi kimliğinin (tehdit edildiğini) güvenliğini yitirdiğini hissediyor ve "Bu *ev* benim ruhum değil," diyerek gidiyordu (2008: 123).

Ötekileşme deneyimi ve bakışın pornografik bir öge haline gelişi Erte'nin son çalışması *Sahte*'nin de (2012) önemli temalarıdır. Hatta roman pornografik bir kurguyla yapılandırılmıştır. Yazar, akli başında kimseler için saçma sapan bir kitap yazdığını bilmektedir, ancak akli başında olmayan okurlar için pornografik bir kitap yazma arzusuna kapılmakta ve pornografik bir kitap yazmaya çalışmaktadır (2012: 108 ve 111). İzleme ve izlenme deneyimleri pornografik kurgunun temel öğeleridir. Erte, bu deneyimleri pornografiyle şöyle ilişkilendirir:

Pornografik anda, izleyen unsur olarak kameranın bir eşi, bizi okuyacak ve bizim onu okumamıza imkân verecek şekilde sahnedeki bedende icat edilir: İzlediğimiz beden tarafından izleniriz. Böylece (bu temasla) sahnedeki yaşantıya (yakalanırız) dâhil edilirdik. İzlenen özne bizimle birlikte kendini adlandırır, gösterir ve bizim varlığımıza rağmen kendi kendinin izleyenidir (2012:109).

Pornografide, kurgusalın çeperini delen ve paramparça kurgusal gerçekle kendisini aynı anda dolaysız olarak gösteren bir yaşantı parçası vardır. Bu noktada artık, sahnede gösterilen şey pornografik değil gerçektir. Erte'nin sözleriyle pornografi gerçeği taklit etmez. Pornografiyi gerçek kılan ya da pornografide

gerçek olan şey, izleyicinin (okuyucunun) gerçeğiyle (gözüyle) kurduğu ilişkidir (2012: 110). Dolayısıyla, roman boyunca Erte'nin ve okurların kitabın yazarıyla ve okurlarıyla kurduğu ilişki –izleme ve izlenme pratikleri, bakış ve bakış aracılığıyla açığa çıkan öteki olma halı– pornografik bir ilişkidir. Yazar romanı tamamlama uğraşında başarılı olsun ya da olmasın vardığı nokta pornografidir:

Pornografi belki de bir tür kaza ya da arızadır, demiştim; öyleyse eğer ve ben beceriksizliğimle pornografiye varıyorsam, zaten bunun açıklanacak bir tarafı yok demektir. Ama hem izleyen hem izlenen olduğum ve okur tarafından izlendiğimin bilincini açık ortaya koymaya çalıştığım, yani ayrıntılı bir açıklamasına giriştiğim kendi pornografi tanımına göre ilerlemeye uğraştığım bu kitapta varmak istediğim pornografinin yolundan sapmaktan ya da bu yolda tökezlemekten başka ne tür bir beceriksizlik etmiş olabilirim? (2012: 114).

Sonuçta ortaya izleme ve izlenme pratiklerinin birbirine karıştığı; kimliklerin iç içe geçtiği ve aynı ötekiyle ben'in tek bir bedeni paylaştığı bir roman ve roman kahramanları ortaya çıkar: "Mehmet Erte beni yazıyor, ben de bu romanı. – Hayır Ömer Kumsal, beni yazan sensin (2012: 90). Hala bu romanın okuru olarak mı kalacaksın Mehmet? Ne zaman yazmaya başlayacaksın? (2012: 91). Yoğun bir temponun ardından bu gece "Yazar bu romanın yazarını gözden geçiriyor" diye bir başlık attı ve tek satır yazmadı (2012: 93). Onun kaybolmayı seçmesini ve anlatının bu günceye doğru kaymasını istiyorum (2012: 95). Onu taklit ederek metnin içine kendi arzumu sızdırmama izin vermesinin bir nedeni olmalı (2012: 95). Yeni bir başlangıç yapmasına engel olmak için –kendi kurgusuna uygun bir şekilde– ona bir 'önsöz' ve 'arka kapak yazısı' yazmayı önerdim. Onu 'son'a (kurgusunun işleyeceği alanların sonuna) yaklaştırmayı umuyordum. Ama o hem kendi arzusunu hem de önerimi bir kenara itti (2012: 96). Anladığınız üzere bu metin Ömer Kumsal tarafından kaleme alındı. Daha doğrusu Kumsal'ın dikte ettiği şekilde Mehmet Erte tarafından (2012: 97).

Tüm bunlar şu büyük huzursuzluğun bir parçasıdır.

Kaynakça

- ERTE Mehmet (2008), **Bakışın Kırlettiği Ayna**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ERTE Mehmet (2009), "Tasma", **Kitap-lık Dergisi**, Sayı: 129: 49-55.
- ERTE Mehmet (2010a), **Alçalma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ERTE Mehmet (2010b), "Kaşıntı", **Kitap-lık Dergisi**, Sayı: 135: 72-75.
- ERTE Mehmet (2012), **Sahte**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- KRISTEVA Julia (2004), **Korkunun Güçleri; İğrençlik Üzerine Deneme**, Nilgün Tural (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Orijinal baskı tarihi 1980).
- ŽIŽEK Slavoj (2005), **Yamuk Bakmak; Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş**, Tunca Birkan (çev.), 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları (Orijinal baskı tarihi 1992).

Kitap Tanıtımları

İletişim Bilimlerinin Serüveni

Halime YÜCEL BOURSE, Michel BOURSE
Ayrıntı Yayınları, Schola Dizisi
İstanbul 2012, 384 s.

İletişim bilimleri birçok kuram ve disiplinden beslenen bir “mozaik bilimler bütünü” olarak tanımlanabilir. *İletişim Bilimlerinin Serüveni* de iletişim bilimlerini oluşturan kuram ve disiplinleri eleştirel bir yaklaşımla ele alıyor. Düşünceler tarihinde önerilen farklı iletişim modellerini inceleyerek, günümüzde sıklıkla karikatürleştirilen kuramların özgünlüğünü ve varsıllığını ortaya koyuyor. Kuramsal akımların çatışmasının hareketli tarihinin derinine inerek, iletişim bilimlerinin düşünsel kaynaklarını ve oluşturucu değerlerini bulguluyor.

Kitap iletişim bilimleri olarak adlandırdığımız araştırma alanını tanımlayan farklı kuramların temel dayanaklarını eleştirel bir biçimde tanıtmayı öneriyor. İnsan bilimlerinin, iletişim sürecini araştırmaya ve çözümlenmeye başladığından bu yana, çeşitli alanlardan gelen farklı araştırmacıların iletişimin oluşturucu öğelerini açık ve işlevsel bir biçimde tanıtmaya yönelik modeller oluşturmayı denediklerini biliyoruz. İletişim süreci en yalın biçimiyle, üç temel öğenin *etkileşiminin* sonucu gibi incelenebilir: Bir *alıcıya* bir *ileti* gönderen bir *gönderici*. Bu öğeler arasındaki bağıntılar gibi, bu öğelerden birine ya da ötekine verilen önem, şu ya da bu modelin özelliğini açıklar ve belirler. Bu kitap da iletişim bilimlerini, yeni bir yaklaşımla, üç büyük model ailesi çevresinde değerlendiriyor: Sinyallerin aktarımına odaklanan *bildirişim modelleri*, özellikle iletiyi ele alan *dilbilimsel modeller*, iletişimi toplumsal ve psikolojik bağlamında değerlendiren *psikososyolojik modeller*. Antik Çağ’dan günümüze, iletişim üzerine geliştirilen tüm düşünce ve tartışmalar da bu üç model ailesinde yerlerini buluyor. Böylece *İletişim Bilimlerinin Serüveni* kuramların yalın bir derlemesinin ötesinde, iletişim üzerine sistemli bir düşünce geliştiriyor.

Böylece okuyucularına daha iyi yapılandırılmış, daha uyumlu, daha inandırıcı iletişim stratejileri oluşturma olanağı veriyor.

İletişim Bilimlerinin Serüveni, bir başka düzeyde, günümüzde önem kazanan bu araştırma alanını daha iyi anlamayı isteyen okuyucuların bilgilerini derinleştirmeyi ya da bakış açılarını genişletmeyi amaçlıyor. Öğrencilere, genç araştırmacılara ya da öğretim elemanlarına bilgi aktarımı, dil, söylemler, imge, sinema ve televizyon, medya ya da daha genel olarak insan davranışları ve toplumsal, kültürel pratikler çalışmalarında kullanabilecekleri ya da karşılaşılabilecekleri kimi kavramları tanımlamayı hedefliyor. Ayrıca bu kitap yalın bir iletişim kuramları tarihinden daha fazlasını ele alarak, düşünceler tarihinde önerilen farklı iletişim modellerinin eleştirel bir incelemesine de girişiyor. Akımların ve kuramların karşılaşmasının hareketli tarihinin ötesinde, iletişimin düşünceler çekirdeğini ve oluşturucu değerlerini ortaya koyuyor. İletişim bilimlerini daha iyi anlamayı isteyenlere iletişim bilimlerinde farklı akımların ve eğilimlerin güncel durumunu açıklamayı amaçlıyor.

İletişim Bilimlerinin Serüveni, öncelikle iletişimsel etkinliğin uygulanmasıyla karşı karşıya kalan kişilere—öğrenciler, araştırmacılar, meslek çalışanları—sesleniyor. Bu bakış açısında hem insan bilimleri ve toplum bilimleri, hem de iletişimin işlevi üzerine genel bir düşünce üzerine temelleniyor: Öğrencilerin, araştırmacıların ve meslek çalışanlarının daha iyi yapılandırılmış, daha uyumlu, belki de daha inandırıcı iletişim stratejileri oluşturmalarını sağlama amacını güdüyor. Ancak, yalnızca “gereklilikçi” bir el kitabı olmanın ötesinde, her iletişim durumunu kapsayan, çok çeşitli etkenlerin işin içine girdiği karmaşık iletişim durumlarına göndermede bulunan yöntemler ve sorunsallar üzerine düşünmeye de yöneltmeyi hedefliyor: Teknik bilgiler, kişisel ve toplumsal tarih, işlev, mesleki, toplumsal ve kültürel çevre gibi.

İletişim Bilimlerinin Serüveni aynı zamanda etkileşimli bir “hiper-kitap” niteliği taşıyor. Her bölüm sonunda yer alan QR kodlar, okuyucunun, kitabı varsıllaştıran videolara, akıllı telefon aracılığıyla ulaşmasını sağlıyor. Böylece okuyucu ücretsiz ve her an başvurabileceği çoklu ortam bilgilerine erişebiliyor. Cep telefonu teknolojilerinin buluşlarından ve iki boyutlu barkodlardan yararlanarak, uluslararası QR-Code kurallarına uygun biçimde 103 barkodla zenginleştirilen içerik, böylece her zaman ve her yerde, kolay (1 flash, 1 klik, 1 içerik) ve mobil bir biçimde uluslararası mültimedya bilgilerine başvurabilme olanağını sağlıyor.

Kamu Diplomasisi ve Uluslararası Halkla İlişki

Gaye Aslı SANCAR
Beta Yayınevi, İletişim Kitapları
İstanbul, Temmuz 2012, 314 s.

Kişi ve kurumların yürüttüğü halkla ilişkiler çalışmaları gibi devletler de iç ve dış hedef kitlelerine yönelik halkla ilişkiler çalışmaları yürütmektedirler. Devletler diğer devletlerle olan ilişki ve iletişim faaliyetlerinde diplomasiyi, diğer devletlerin halklarıyla olan iletişim faaliyetlerinde ise uluslararası halkla ilişkiler faaliyeti olan kamu diplomasisi tekniklerini kullanırlar. Kamu diplomasisi teknikleri uzun dönemde diğer devletlerin kamuoylarında oluşan algıyı oluşturma ya da yönetme amacı taşımaktadır.

Kamu diplomasisi devletlerin dış politikaları nezdinde uluslararası meşruiyet kazanma süreçlerine yeni bir boyut getirmekte ve onların "sert güç" yerine "yumuşak gücü" kullanmalarına olanak sağlamaktadır. Kamu diplomasisi bu konularda uluslararası gündem yönetimine olanak yaratarak ve hükümetlerin çıkarına olan kararların sürdürülebilirliğini sağlayarak, yumuşak güç avantajının korunmasına yardımcı olmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde küreselleşmeyle karşımıza çıkan yeni dünya sistemi ele alınarak, değişen dünyada yeni aktörler ve bunların diplomasideki yeri, devletlerin dış politika aracı olarak diplomasi ve değişen güç kavramı çerçevesinde "sert güç", "yumuşak güç" kavramları ve değişen dünyanın diplomatik ilişkilerinde kamuoyu oluşturmanın önemine değinilmiştir. Kapitalizmle birlikte karşımıza çıkan halkla ilişkiler biliminin önemi ise onun sosyal bir fenomen olarak ele alınmasıyla aktarılmıştır. Bu çerçevede, Gramsci'nin "hegemonya" kavramı, Habermas'ın "kamusal alan" ı, ve "sosyal teori" çerçevesinde halkla ilişkilerde rıza üretimi konusu tartışılmış, devletlerin uluslararası halkla ilişkiler uygulamalarıyla bu rıza

üretiminin örnekleri paylaşarak, halkla ilişkiler ve ilişkili kavramlar arasındaki benzerlikler açıklanmıştır.

İkinci bölümde ise, uluslararası halkla ilişkiler yöntemi olarak kamu diplomasisi kavramı ayrıntılı olarak incelenmiş, kamu diplomasisinin ABD’de nasıl ortaya çıktığı anlatılmış, kamu diplomasisinde hedef kitle ve kaynak, sosyal paydaş ve aktörler ele alınmıştır. Kamu diplomasisi modellerine de yer verilmiş, kamu diplomasisinin halkla ilişkiler, propaganda ve ulus markalama ile olan ilişkisi tartışılmıştır.

Üçüncü bölümde, kamu diplomasisi kavramının uygulamada nasıl hayat bulduğu incelenmiş; kültürel diplomasi, yurttaş diplomasisi, lobicilik, savunuculuk ve reklam gibi kamu diplomasisi uygulama alanlarının yanı sıra, geleneksel medya, yeni medya, etkinlikler ve projeler, ünlü kullanımı, uluslararası yayımcılık ve ulusal markalar gibi araçlar örneklerle açıklanmıştır. Bu uygulama alanlarının ve araçlarının dünyadaki diğer örnekleri ise ayrıntılı olarak Amerika, Avrupa ve Ortadoğu başlıkları altında incelenmiştir.

Dördüncü bölümde ise Türkiye’nin kamu diplomasisi uygulayıcıları olarak Başbakanlık Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü, Dışişleri Bakanlığı, Başbakanlık TİKA ve Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluğu Başkanlığı ve çeşitli sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri anlatılarak, Türk kamu diplomasisinin durum analizi ortaya konulmuştur. Kamu diplomasisi uygulayıcıları, iletişim ve uluslararası ilişkiler akademisyenleri ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerle Türk kamu diplomasisinin diyaloga dayalı olması, Türk kamu diplomasisinde karşı tarafın dinlenmesi, kamu diplomasisinde uluslararası medya ile ilişkilerin önemi ve kamu diplomasisinde algılama araştırmalarının önemi aktarılmıştır. Sonuç olarak derinlemesine görüşmelerden elde edilen görüş ve öneriler doğrultusunda Türkiye’nin kamu diplomasisi konusunda gelecekte atması gereken adımların neler olduğu ortaya konularak Türkiye için bir kamu diplomasisi modeli önerisi getirilmiştir. Bu anlamda *Kamu Diplomasisi ve Uluslararası Halkla İlişkiler* konuyla ilgili gerçekleştirilmiş kapsamlı bir çalışma olarak bu alanda gerçekleştirilecek araştırmalara referans olma niteliği taşımaktadır.