Post Modernist

Burjuva Liberalizmi

JURGEN HABERMAS

ANDRÉ GORZ

ERNESTO LACLU

RICHARD RORTY

THOMAS DOCHERTY

SIMON DURING



sarmal
YAYINEVİ

SARMAL YAYINEVİ
Babıali Cad. Pak Han No: 16/4 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 522 45 78 - 512 70 20
Fax: (0212) 522 45 78

Türkçesi Yavuz Alogan
Birinci Baskı: Temmuz 1995

Teknik Hazırlık : M. Selim Talay
Kapak : İnci Batuk
Dizgi Sevgi Kayıhan
Baskı Kayhan Matbaası
Cilt Yalçın Mücellithanesi

Post Modernist Burjuva Liberalizmi

Thomas D. Dochherty • Jürgen Habermas
Richard Rorty • Ernesto Laclau
Simon During • André Gorz

Türkçesi: Yavuz Alogan

İÇİNDEKİLER

Postmodernizm: Bir Giriş
Thomas D. Dochherty 9

Postmodernliğe Giriş:
Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche
Jürgen Habermas 55

Postmodernist Burjuva Liberalizmi
Richard Rorty 71

Politika ve Modernitenin Sınırları
Ernesto Laclau 81

Günümüzde Postmodernizm Ya da Post-Kolonyalizm
Simon During 105

Kişi, Toplum, Devlet
André Gorz 129

Postmodernizm: Bir Giriş

Thomas D. Dochherty

Avrupa'nın üzerinde bir hayalet dolaşıyor: komünizm hayaleti.
MARX, Komünist Manifesto, 1848

"Avrupa'da bir hayalet geziniyor: Postmodernizm.
ORTOGHESI, Le Monde'dan alıntı, 1983

*Un spectre hante la pensèe contemporaine: le spectre du sujet.**
Ferry, 1990

"Postmodern" hayaletin dokunmadığı neredeyse tek bir entelektüel faaliyet alanı yok. Bu hayalet, mimariden zoolojiye kadar her kültürel disiplinin üzerinde iz bırakıyor; biyoloji, ormancılık, coğrafya, tarih, hukuk, edebiyat vè tüm sanat dalları, tıp, siyaset, felsefe, cinsellik vb.ye uzanıyor.(1) Ancak bu şekilsiz varlık gene de bir hayalet -ve oldukça korkunç bir hayalet- olarak kalıyor. Bunun nedeni çok basit: postmodernizm konusunda gerçek anlamda bir tartışma henüz yapılmadı. Bizzat terimin kendisi, en çok okunan yazılarda, bir yanda son derece karmaşık ve zor felsefi anlamlar ile öte yanda çağdaş kültürde yer alan nihilist ve sinik bir eğilimi oluşturan son derece basit bir dolayım arasında belirsiz biçimde dolaşıp durmaktadır.

Bunca tartışılan postmodern nedir? Bu terime basit bir tanım getirmek hem boşuna hem de yersiz bir çaba olacaktır; aslında pek çok argüman tam da postmodernizmin nasıl tanımlanması gerektiği so-

rununda çıkmıştır. Terim muhtemelen ilk kez Arnold Toynbee tarafından 1934'de tasarlandı ve 1939'da kullanıldı. Hacimli bir eser olan *A Study of History*'sinde Toynbee, birinci cildin ilk sayfasındaki bir dipnotta, tarihçilerin "modern" dönem olarak göndermede bulundukları dönemin aşağı yukarı ondokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde -yani 1850 ile 1875 arasında- sona erdiğini öne sürer. Bu, o andan itibaren "modernizm sonrası" bir döneme girildiğini, postmodernitenin yirminci yüzyıldan çok ondokuzuncu yüzyıla denk düştüğünü gösterir. Toynbee eserini yazarken modern dönemin sonuna dair bu düşünceyi pekiştirmiş ve çalışmanın 1939'da yayımlanan 5. Cilt'inde "post-modern" terimini çekinmeden ilk kez kullanmıştır. Bu noktada, modernin Birinci Dünya Savaşı sırasında, 1914-18'de sona erdiğini ve postmodernin iki savaş arası yıllarda, 1918 ile 1939 arasında eklemlenmeye ve biçimlenmeye başladığını öne sürerek kronolojiyi biraz değiştirmiştir. (2)

Toynbee, ondokuzuncu yüzyılın sonuna ilişkin özet niteliğinde ve evrensel bir tarih kurma arzusunun ürünüydü ve bütünleştirilmiş bir insanlık tarihinin mümkün olduğuna inanıyordu. Bu talep Toynbee'nin eserinde, onun kendi tarih yazıcılığının aslında bir Hıristiyan theodicy'si* olması olgusuna denk düşüyordu. Yaptığı iş bir bakıma, evrensel tarihin yörüngesini keşfederek insanlığı yeniden ele alacak bir tarih yazmaktı. Tarihin buradaki yörüngesi, tanrıyı her işin merkezine koyan ilk düşünceden ayrılan -Tanrı'dan koparak- bir yol izliyor, daha sonra aynı kökene dönme dürtüsüyle yönleniyor, tıpkı *Odeyseus* gibi, bir serüven ve geri dönüş anlatısı biçimini alıyordu. Bu anlatıda sekülerlik, temelde döngüsel olan bir anlatının yapısı içinde büyük bir sapma gibi görünür. Toynbee'ye göre tarih olguları, öne düşen, yol gösteren bir anlatı yapısıyla ilişki içinde anlam kazanır. Bu yapının her zaman apaçık olması gerekmese de, verili ve meşru olması şarttır.

**Theodicy* -en yüksek iyiliğin meydana gelmesi için kötülüğün gerekli olduğunu ileri sürerek Allah'ın önlemlerini haklı çıkaran felsefe.(Y.N)

Bu tarih anlayışı varlığını Aydınlanma'nın taşıdığı belirli bir çatışmaya borçludur. Hayden White'ın belirttiği gibi, Aydınlanma genel olarak Leibniz'in monadolojisini* kabul ediyordu. Bu anlamda Aydınlanma filozofları insanlık tarihinin temelini oluşturan bir birlik ya da yönün var olduğu düşüncesini onaylıyorlardı. Ancak Leibniz ile Aydınlanma arasındaki farklılık, Leibniz'in insan soyunun esasındaki bu birliğin basit bir biçimde her yerde ve her zaman mevcut olduğunu düşünmesi, oysa Aydınlanma filozoflarının bunu gelecekte yatan bir ideal olarak görmeleriydi. Bu ideal, tarihsel zaman içinde gerçekleştirilecektir. Onlar [Aydınlanma filozofları] bunu kendi tarih yazımlarının bir önvarsayımı olarak göremezlerdi. Bunun nedeni sadece verilerin bunu desteklememesi değil, bunun kendi toplumsal dünyalarında edindikleri deneyime uygun olmamasıydı. İnsanlığın birliği onlar için geleceğe yönelik olarak tasavvur edebilecekleri bir ideal idi... [3]

Bu nedenle Toynbee'nin postmodern momentle ilgili düşüncesi, Leibniz'in idealist yönelimiyle uyumlu görülebilir, ancak bu düşünce, tarihin gelecekçi** (futurist) yönelimini de ister istemez kabul eder. "Dış görünüşün altındaki çatışmalar"ı, "hepimizin hayatında var olan elementer varlıkların açığa çıktığı"[4] ortak bir insanlık fikrini geçerli hale getirmek isteyen eleştirmen Erich Auerbach gibi, Toynbee de "modern" momenti bu türden bir evrensel uyum momenti olarak görür: her iki yazar da ikinci Dünya Savaşı'nın etkisi altında yazıyordu. Ancak Toynbee'nin yanıtı, gelecekteki bir momenti, bir postmodern momenti, tarihi ve insanlığı yeniden değerlendirmenin mümkün olduğu bir sırada, varsayımlaştırmaktadır.

**Monadoloji*-(Leibniz'de) Artık bölünemez bir birlik olan sonsuz sayıdaki tözlerin.

***Gelecekçilik* (futurist) XX. yüzyılın başında İtalyan şair F. Tommaso Maniretti tarafından kurulan sanat akımı. Gelecekçilere göre geçmişte tutulması, değerlendirilmesi, yüceltilmesi gereken hiçbir değer yoktu. Artık katışıksız yeniyi başlatmak gerekiyordu. Makinelerle iyiden iyiye değişik görünümler almış bir dünyada hızın, savaşın, güçlülüğün sanatını yapmak kaçınılmazdı. Gelecekçiliğe ilkin geleneksel sanata başkaldıran sanatçılar egemenken, akım kısa bir süre sonra siyasal bir kimliğe bürünerek İtalyan Faşizminin destekçisi oldu. (Y.N.)

Böylece "postmodern" sözcüğü daha başından itibaren bir belirsizlikle nitelendi. Bir yandan tarihsel bir dönem olarak anlaşılıyor; öte yandan sadece bir arzu, şimdiki zamanı yeniden değerlendirmek için geleceğe yönelen bir ruh hali gibi görülüyor. Sözcük, bu belirsizliğiyle sosyolojik argümanların ve 1950'lerdeki "ideolojinin sonu" tartışmalarının kıyılarında dolaşıp durur. Ancak mimarlık kuramlarında ve yazınsal eleştiri söylemlerinde terimle ilgili garip bir gerilim daha anlamlı bir biçimde baş göstermeye başlar. Her iki alanda da, postmodernin bir yanda "moderniteden sonra"ya girdiğimiz ya da girmek üzere olduğumuz bin yıl sürecek bir tarihsel dönem olduğu düşüncesi ile, öte yanda şimdiki zamanı ve bu şimdiki zamanın mücadele ya da çelişki ve tutarsızlıkla karakterize edildiğini kabul etmenin bir sonucu olarak özgül bir ruh halini -bazıları buna "şizofrenik" demişlerdir- yaşamaya mahkum oluşumuz arasında bir gerilim vardır.[5] İkinci durumdaki ruh hali, ilk bakışta bir gelecek düşüncesine yönelirken, şimdiki zamanın geçmiş-tarihsel koşullanmasının yarı-Nietzcheci "aktif unutuş"u ile belirlenir. [6]

Bu gerilim, aynı zamanda estetik bir üslup olarak postmodernizme yönelik bir tutum ile siyasal ve kültürel bir gerçeklik olarak postmoderniteye yönelik bir tavır arasındaki belirleyici gerilimi de ortaya koyar; yani estetik ile politika arasındaki uygun ilişki hakkında, daha önce tartışılmış olan bir soruyu açar. Postmodern başlık altında estetik ile politika arasındaki ilişkinin özel yakınlığı, en erken tartışmalarda bile görülür. Örneğin Fiedler, 1960'ların ortalarında yazılan romanlarda yeni bir sanatsal önceliğin ortaya çıkışını bir "kritik nokta" olarak niteler. Bu noktada yazının "zamanı bizzat icat etmediyse de, en azından onun icadıyla işbirliği yaptığı duygusunun" özellikle farkına varırız. Fiedler şöyle devam eder:

> *Uzun süredir edebiyatın başlıca işlevinin, sadece zaman kuramlarını değil, aynı zamanda yaşanan zamana yönelik tutumları da ifade etmek ve kısmen yaratmak olduğunu her nasılsa fark ettik (son on yıllarda rahatsız edici biçimde). Ne var ki bu türden tutumlar bir estetiğin yanı sıra bir politikayı da oluştururlar...* [7]

Kültürün estetik ile politika arasındaki ilişki bakımından bu şekilde yeniden değerlendirilmesi en olgun biçimiyle Jameson ve Lyotard'ın son eserlerinde geliştirilmiştir. Ama hemen belirtmek gerekir ki, günümüzdeki tartışmanın ardında yatan derin biçimlendirici etki Frankfurt Okulu'nun, belki de özellikle Adorno'nun eserlerinin mirasıdır. Bu noktaya aşağıda daha ayrıntılı olarak döneceğim. Şimdilik dikkati çeken olgu, estetik postmodernizmin bir politik postmodernite sorunuyla iç içe geçmiş olmasıdır.

Frankfurt Okulun'dan devralınan bu mirasın bir sonucu olarak postmodern sorunu -en azından teğet olarak- Marksizm'in de bir sorunudur. Emeği, bilinç ile maddi tarih arasındaki ortak düzleme yerleştiren Marksizm, geliştirdiği teknoloji modeliyle (bir sanayi devrimi biçiminde) insan bilgisini ve bilincini insan iradesinden ya da maddi tarihten ayıran bir modern kültürün gerekli açıklamasını yapar ve buradaki ayrışmayı eleştirel bir biçimde bütünleştirir. Ancak bizzat kapitalizmin içinde meydana gelen sürekli devrimci değişiklikler, son yıllarda Marksizm'in belirgin bir biçimde kendisine dönmesini gerektirmiştir. Örneğin Habermas'ta Marksizm, Marksist kuram ve pratiğin özgürleştirici hedeflerinin sürekliliği, biraz revize edilmiş "iletişimsel eylem" başlığı altında tartışılırken, "dilbilimsel (bir) yön" almıştır.[8] Habermas'ın büyük bir çabayla kendisini gözden geçiren bir Marksizm'in sürekli geçerliliğine olan inancı, Mandel'in "Geç Kapitalizm" tanımlamalarına tekabül eden kendi "Geç Marksizm" versiyonunu oluşturan Jameson gibi bir düşünür tarafından paylaşılır.[9]

Buradaki anahtar tarih kuşkusuz 1968'dir. İşçileri ve entelektüelleri bütün Avrupa'da biraraya getirecek bir devrimin hemen gerçekleşebilecekmiş gibi görünmesi, Marksist kuramın özgül biçimde uygulanacağı yüksek bir noktayı temsil ediyordu. Ancak bu devrimler başarısızlığa uğradığında pek çok kişi, özellikle başarısızlık anlarında, Marksist kuramın temel öncüllerine olan bağlılıklarını yeniden düşünmeye başladılar. Rudolph Bahro ve Andrè Gorz büyüme ve desteklenebilir gelişme meselelerini ekonomik pers-

pektiften yeniden düşünmeye başladılar. Onların oluşum halindeki ekolojizmleri 1968'in "imgesel" yönleriyle çakıştı ve Cohn-Bendit kendi hareketini kızıldan yeşile dönüştürdü. Bütün bunlar sömürgecilik ve emperyalizm sorunlarının giderek farkına varılmasıyla birleşti ve gelişen ülkeler, sadece Birinci Dünya'nın yararlandığı tüketim teknolojisi düzeyine ulaşma arzularını değil, aynı zamanda Birinci Dünya'nın bu gezegenin tüketilebilir kaynakları üzerindeki hâkimiyetini de sorgulamaya başladı. Pek çok kişi için Marksizm, özellikle insanın doğa üzerindeki egemenliğinin istenilirliği varsayımı bakımından sorunun bir parçası olarak görülmeye başladı. Bu dönemde oluşan Yeşiller hareketi, özgürleştirme ideallerini ve insan yeteneklerinden mümkün olan en yüksek düzeyde yararlanma arzusunu paylaşarak, ancak insanlık ile doğanın geri kalan kısmı arasında zorunlu birliktelik fikrini ölçülü hale getirerek bir tür "post-Marksizm"e yaklaştı.[10] Gramsci, bu türden düşüncede önemli bir konum almaya ve onun "hegemonya" konusundaki fikirleri bazı politik kuramcıların önem verdikleri sınıf sorununun yerini almaya başladı. Laclau ve Mouffe, tam olarak belirtmek gerekirse, Marksist değil, "post-Marksist" bir sosyalist strateji önerebilmekteler. [11]

Belki de Marx'ın en aşırı biçimde yeniden düşünülmesi, Lyotard'ın *Economie libidinale* ya da Deleuze ve Guattari'nin iki ciltlik *Capitalisme et schizophrènie*'si gibi metinlerdeki "arzu felsefesi" denilen şeyle başladı. Bu çalışma Lyotard ve Deleuze'ü Marksizm veya psikanaliz veya evrimci ilerleme gibi bir ana programı ya da makropolitik kuramı izlemeksizin yerel ve özgül olana kulak verecek bir mikropolitiği izlemeye yöneltti. Temel Marksist üretim kategorisine en açık saldırı tam olarak Baudrillard'ın *Le Miroir de la production*'unda geliştirilmiştir. Bu çalışma Baudrillard'ı, klasik Marksizm'in her biçiminden uzaklaşan bir yörüngeye yerleştirdi. O zamandan beri yaptığı çalışmalar Marksist kuramda kaydedilen muhalif güce giderek karşı çıkan bir örnek oluşturdu. Baudrillard'a göre, bizzat muhalefet kendisini daima bir yönetici ideolojik formasyon olarak ortaya koymuştur. Marksizm daima kapitalizmin göv-

desine zerkedilen ve onu daha dayanıklı hale getiren bir aşı olarak davranır: "eleştirel" ya da "muhalif" düşünce, deyim yerindeyse, burjuvazinin son sığınağıdır. [12]

Artık bizzat kuramın kendisi krize girmektedir -burada kuram derken felsefi olarak temel bir iddia oluşturan bir eleştirel pratiği kastediyorum. Sadece bilgi belirsiz hale gelmekle kalmadı, daha önemlisi, belirli bilgi biçimlerinin ve belirli bilgi içeriklerinin nasıl meşrulaştırılacağı sorunu da kesin bir biçimde gündeme yerleşti: doyurucu olan tek bir epistemolojik* meşruluk modeli yoktur. Böyle bir model olduysa bile, bilincin Öznesi, parçalanmanın ve psikanalizin bir sonucu olarak kuşkuya düşmüştür. Badiou'yu tamamen yeni ve post-Lacancı bir Özne kuramı önermeye kışkırtan bu kuşkudur. Postmodernde "Postmodernizmin anlamını biliyorum," önermesini öne sürmek çok zor olmuştur. Bunun nedeni sadece postmodernin yüklü bir konu olması değil, aynı zamanda, bildiği farzedilen "Ben"in de postmodern pratiğin bir konusu olmasıdır. [13]

Tartışmanın niteliğini üç ana başlık altında ortaya koymayı öneriyorum. İlk olarak, Aydınlanma ve onun mirası konusunu ele alacağım. Buradan hareketle Kantçı zaman ve uzay kategorilerinin kavramlarını ve yorumlarını gözden geçirmek gerekiyor. Üçüncü olarak da, siyaset sorununu doğrudan, bir adalet kuramı başlığı altında ele alacağım.

1. Aydınlanma'nın Mirası

Postmodern konusunda yapılan çağdaş tartışmaların önemli bir kaynağı Frankfurt Okulu'nun çalışmalarında, özgül olarak da Adorno ve Horkheimer'ın, 1944'de, "Nazi terörünün sonu görülmeye başladığında yazılan," *Dialectic of Enlightenment* (Aydınlanmanın Diyalektiği) başlıklı metinlerinde bulunmaktadır. Bu eser Lyotard'ın daha sonraki Aydınlanma sorgulamasının bir bakıma habercisidir ve

---

**Epistemoloji* Bilim kuramı. Bilim felsefesi ile eşanlamlı kullanılırsa da bilim felsefesi bilimlerin tarihini felsefe açısından inceler, epistemoloji ise çeşitli bilimlerin ilkelerini, varsayımlarını ve sonuçlarını eleştirerek inceler. Onların mantıksal kökenini, nesnel değerini belirlemeye çalışır. (Y.N.)

kitle kültürü konusunu, Gorz'un çağdaş kapitalist toplumların "boş zaman tacirleri" üzerine geliştirdiği düşünceleri etkileyecek bir tarzda, ciddi bir biçimde ele alır. Geçerken belirtmek gerekir ki, "Aydınlanma totaliterdir" diyen Lyotard değil, Adorno ve Horkheimer'dır.[14] Alman felsefe geleneğini Aydınlanma yanlısı ve Fransız felsefe geleneğini Aydınlanma karşıtı olarak kaba biçimde nitelendirmek basitleştirici ve yapaydır.

Aydınlanma, insanlığı, eleştirel aklın kullanılmasıyla mitten, batıl inançtan; gizemli güçlere ve doğa güçlerine tabi olmaktan kurtarmayı amaçladı. Gay'e göre, "Aydınlanma iki sözcükle özetlenebilir: eleştiri ve iktidar": eleştiri tam da bireyi güçlendirme ve onu özgürleştirme kapasitesi nedeniyle yaratıcı hale gelir.[15] Adorno ve Horkheimer ilk bakışta hayranlık uyandıran bu programa neden karşı çıkarlar? Neden şöyle derler: "Bütünüyle aydınlatılmış dünya felaketin zafer ışıklarını saçar."[16]

Sorun Aydınlanma'nın kuramsal ilkesinden çok pratiğinde yatar. Animistik büyünün her biçiminde doğayla yarışmaya girişme arzusuz Aydınlatma'ya doğal dünyayı soyut bir biçim içinde düşünmeye başlattı. Sonuç olarak dünyanın maddi özü sadece biçimsel bir kavramsal kategoriler seti haline geldi. Adorno ve Horkheimer'ın belirttikleri gibi:

> *Şimdiden sonra sorun, nihayet, hükmedici ya da doğal güçler, gizli nitelikler yanılsaması olmaksızın, egemenlik kurmak olacaktı. Aydınlanma için hesaplama ve yararlılık kuralına uygun düşmeyen her ne olursa şüphelidir.*[17]

Tek sözcükle akıl *mathesis*'e (hesaplamaya) indirgenmiştir: yani, aklın özgül bir *biçimine* indirgenmiştir. Daha önemlisi bu özgül akıl biçimi aynı zamanda bizzat aklın kendisiymiş, akılcı düşüncenin yegane geçerli ya da meşru biçimiymiş gibi sunulur. Ancak Adorno ve Horkheimer, bu prosedür içinde aklın, maddi gerçekliklerin özgül içeriklerini akılcı kavramlara ya da matematikleştirmeyle yükümlü bir biçime indirgeyen ya da dönüştüren, basit bir biçimsel kategori haline gelmesinden korkarlar. Artık akıl, gerçekliği kendi terimlerine

tercüme ederek onun "yabancı" maddesiyle temas eden aklın (matematiğin) bir söylemi ya da dilinden başka bir şey değildir. Bu tercüme sırasında bir şeyler -kavramsal olmayan gerçekliğin kendisi- kaybolur. Adorno ve Horkheimer'ın belirttikleri gibi: "Biçimlerin çokluğu belirli bir konum ve düzenlemeye, tarih olguya, varlıklar maddeye indirgenir."[18] Böylece matematik bilinç, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, dünyayı matematik olarak üretir. Böylece dünyayla ilgili arzulanan bir bilgi, bilincin dünyayı asla olduğu gibi kavrayamadığı, daha çok dünyayı kendi imgesi ve bağlılaşığı (correlate) olarak tanıdığı, sıradan hatırlamaya (anamnesis) indirgenir.[19]

Aydınlanma'nın "özgürleştirici" bilgisi kendi özgürleştirici niteliğini güçleştiren ve belki de kısıtlayan bir iktidar sorusuyla kendini bağlar. Bilgi, inatçı doğa üzerinde bir egemenlik olarak soyut ve faydacı biçimde anlaşıldığında, iktidar tarafından nitelendirilmiş hale gelir; "sonuç olarak Aydınlanma varlıklara bir diktatörün insanlara davrandığı gibi davranır. Onları kendi amacı için kullanabildiği ölçüde tanır. Bilim insanı, varlıkları, onları imal edebildiği ölçüde tanır."[20] Bilgi teknolojiye iktidar ve doğa üzerinde egemenlik yanılsamasını mümkün kılan bir teknolojiye indirgenir. Bunun bir *yanılsama* olduğunu vurgulamak önemlidir. Bu türden bilgi, doğa üzerinde fiili bir iktidar sağlamaz; çünkü onun biçimsel ya da kavramsal kategorilerine karşı sorumlu olmayan doğada bu bilgi; bilinçlilikten tamamen kurtulur. Burada iktidarla kastedilen şey, kuşkusuz, akıl dilinde daha az akıcı olabilen ötekilerin bilinçliliği üzerindeki iktidardır. Böylece bilgi, bir efendilik ve kölelik diyalektiği içinde kavranabilir hale gelir. Bu diyalektik içinde egemenlik kuran ya da üstün gelen doğa değil, öteki insan bireylerdir; dolayısıyla bu, sadece büyüyü bozma ya da özgürleşmeyle karakterize edilmez. Bu andan itibaren, bilmek bir köleleştirme konumu olmaktadır.

Aydınlanma'nın insanları büyüden kurtarma iddialarından kaynaklanan mit, bizzat Aydınlanma'nın ürünüdür ve maskesizleştirilmek, dolayısıyla bir Aydınlanma epistemolojisinin faydacılığını meşrulaştırmak için inşa edilir. Ancak Aydınlanma'nın

maddi dünyanın içerdiklerine dair bir bilgi ürettiğini artık iddia edemeyiz. Aydınlanma daha çok biçimsel olarak yetkili kılınan bir bilinç Öznesi'ni üretir. Lyotard'ın daha sonra belirteceği gibi, "daha önce ve şimdi söz konusu olan şey, aklın içine iradenin girmesidir." [21]

Bunu belirtmenin bir başka yolu, burada söz konusu olanın, arı aklın işleyişi ile kılgısal akıl arasındaki karışıklık olduğunu göstermek olabilir. Buradaki karışıklık, kuram ile pratik -ya da muhalefetin kendisini en çok ifade ettiği şekliyle- gnosis* ile praxis** arasındadır. Bu, modern zamanlarda Philip Sidney'in, Rönesans'ta Aristo ile Horace arasında dolayım kurarak yazın kuramına getirdiği eski bir Aristocu ayrımdır. Sidney, şiir ve felsefe fakülteleri arasında, bunların yasama öncelikleriyle ilgili iddialarını dikkate alarak, bir anlaşmazlık olduğunu düşünür. Şiirin "filofilozofik" olduğunu iddia eder; felsefe ikinci derecede güçlü kabul edilir, çünkü epistemolojiyi duyguyla - *utile*'yi *dulce* ile- birleştirir:

> *Ve bu hareket öğretimden daha yüksek bir derecededir; öğretimin neden ve etkisinin yaklaşık olarak bundan ibaret olduğu söylenebilir. Öğretim arzusuyla hareket etmeyen, öğretimin kendisine neler sağlayacağından (moral doktrinden söz ediyorum) habersiz olan, öğreneceği şeylerle ne yapacağını bilmeyen kişi, neden öğrensin? Zira Aristo'nun dediği gibi, öğrenmenin meyvesi Gnosis değil, Praxis olmalıdır. Ve Praxis'in pratiğe girmeksizin olamayacağı, çok açık bir meseledir.* [22]

Bu yaklaşım, J. L. Austin'in edimsel dilbiliminden (performativ linguistic) Kenneth Burke'ün "simgesel eylem olarak dil" savunusuna, oradan Fish, Rorty ve diğerlerinde "Yeni Pragmatizm"in yeniden doğuşuna kadar pek çok tartışmalı ve birbiriyle ilgili sorunu önceler.

---

* *gnosis* -Edinilmiş bir bilgiye değil de bir iç vahye dayanan ve yalnız erenlere özgü ilahi gerçeklere varmaya ve ruhun kurtulmasını sağlayacak sırların algılanmasına olanak veren felsefi-dini düşünce sistemi. (Y.N.)

** *Praxis* -Bir amaca yönelik olan bedensel ve ruhsal etkinlik. "Uygulama"nın eş anlamlısı bu sözcük özellikle Marx'çı düşüncede dünyayı dönüştürmeye yönelik eylemi ya da etkinliği belirler. Buna göre Praxis nesnel gerçekliği değiştirebilecek olan temel kategoridir. (Y.N.)

Bütün bunlar pekâlâ dilin epistemolojik işlevini varlıkbilimsel (ontolojik) işleviyle biraraya getirme girişimleri olarak karakterize edilebilir.[23] Bu fikir en geniş çapta Stanley Fish'in denemelerinde görülür. Fish bir keresinde eleştirinin bir metnin "anlamını" değil de ne "yaptığını" ele alması gerektiğini öne sürdü. Fish'e göre, daha kesin olarak bir metnin anlamı, aslında, okura ne yaptığıdır. Anlam yerini okuma faaliyeti içinde bulur; sözel anlamların sadece epistemolojik listelenmesinden çok bir pratik haline gelir.

Bütün bunlar hep aynı temel sorunla ilişkilidir: dil alanı ile Varlık alanı arasındaki ilişki. Daha kesin olarak, sorun, bu iki farklı düzenek arasında algılanan kopuşla ilgilidir. Bu kopuşma dilbilimsel gösteren ile kavramsal gösterilen arasındaki ilişkinin rastlantısallığını ortaya koyan Saussurecü dilbilim tarafından en etkili biçimde ifade edildi. Gerçek bir tarih okurunun metin ile metnin epistemolojik içeriği arasındaki bilişsel faaliyetini ele alan Fish gibi eleştirmenler, bir yanda bilincin yapısı (yani bir bilincin anlam dünyasını edindiği kavramsal biçimler) ile öte yanda tarih (bu türden biçimsel ya da estetik yapıları bozabilen -aslında Fish'in argümanlarında bozması *gereken*- bir metnin maddi içeriği) arasındaki tehdit edici bölünmeyi aşmaya çalıştılar.[24]

Yirminci Yüzyıl Avrupa eleştirisi politik sorun terimleriyle de ifade edilebilen bu sorunun bilincindeydi. Söz konusu olan şey numenal* ve görüngüsel arasında tam bir "uygunluk"un varlığına ilişkin eski bir Kantçı sorudur. Kant bilinç dışı dünyanın bu dünya hakkındaki kavramsal bilişlerimize zorunlu olarak denk düşmediğinin farkındaydı ve *Arı Usun Eleştirisi*'nde ikisini birbirine karıştırmanın bir hata olduğunu öne sürdü. Karıştırılan bu iki anlamlandırma un-

---

* *numenal* -Duyulur sezgi nesnesi olan görüngünün (fenomenal) tersine, duyulur olmayan bir sezgiye karşılık düşen anlık nesnesi.
Kant "Duyulur imgelere katagorilerin birliğine gore düşünülmüş nesneler olmaları bakımından görüngü (fenomen) adı verilir. Ancak yalnızca anlık nesneleri olan ve bir duyular sezgiye verilmemekle birlikte anlık nesneleri olarak bir sezgiye verilebilen (dolayısıyla "zeka kategorisinin karşısında" olan) şeylerin varlığını kabul edersem bu şeyleri bir numen olarak adlandırmak gerekir." der. *Salt Aklın Eleştirisi*. (Y.N.)

suru Frege tarafından "anlam" ve "referans" şeklinde ayırt edildi. Bu, Paul de Man'ın öne sürdüğüne benzer bir ayrımdır. Paul de Man, bu türden bir karıştırmanın tam olarak "ideoloji" diye bildiğimiz şey olduğunu öne sürdü: "İdeoloji dediğimiz şey tam olarak dilbilimin doğal gerçeklikle, referansın görüngücülük ile karıştırılmasıdır." (25)

De Man'ın kaygısı, yazınsal eleştirinin, referansın mutlak geçerliliği konusunda erken varsayımlarda bulunmamasını sağlamaya çalışmaktı; bunu yaparken, tam olarak "dilbilimsel olmadığı" söylenebilecek gerçek dünyanın bu yönleri hakkında bir dilbilimsel önermenin meşruluğu ya da doğru içerikleri hakkında, uyanık bir kuşkuculuğu sürdüren yapıbozmacı bir pratiği izledi. De Man gerçeği tam, "kesin" ya da doğru dilbilimsel formüllendirmeye tabi kılan erken varsayımın, sadece ideolojinin içinde zemin bulmakla kalmayan, aynı zamanda ideolojinin kesin kanıtlayıcısı olan bir varsayım olduğunun farkındaydı. Ancak bu, kuşkusuz (matematik) aklın, akılcı bir kavrayışa elverişli hale getirdiği varsayımla ilgili şikayetlerinin bir tekrarıdır. De Man'ın uyarısını, Adorno ve Horkheimer'ın argümanlarını tekrarlayan bu uyarıyı kabul edersek, şunu görebiliriz ki, *Dialectic of Enlightenment*'ın ana fikri, bizzat Aydınlanma'nın ideolojiyi açığa vuracak ve maskesizleştirecek büyük bir açığa çıkartıcı güç olmadığıdır. İdeolojinin yeri tam da budur. Buna göre dünya onun hakkında yürüttüğümüz akla denk düşebilir -aslında bununla aşılabilir- ya da bilinç süreci insanı, arzuların ilk planda yer aldığı maddi dünyaya yabancılaştıramaz. Aklı temel varsayım olarak kabul eden Aydınlanma, bu türden aklın oluşturduğu biçim tarafından -en azından potansiyel olarak- bozulmuştur.

Adorno ve Horkheimer'a göre bu argüman Kant'tan Heidegger'e kadar Alman felsefesinde yer alan bir sorun olarak kavranabilecek özgül bir biçimi varsayıyordu. Adorno ve Horkheimer'ı kaygılandıran şey, Aydınlanma'nın damgası altında Özne'nin dünya ile sadece kelimenin en saf anlamında, "akılcı" bir tarzda ilişki kurabileceği idi. Adorno ile Horkheimer'ı endişelendiren, Özne'yi anlama ve düşünme denilen bir sürece sokan politik ilişkinin, sadece

bir düşünce ritüeline, kendisini dünyanın algılanması olarak değil, bizzat matematik aklın çözümsel modellerinin algılanması olarak açığa vuran biçimsel bir düşünce görüntüsüne indirgenebilmesiydi. Özne'nin maddi olarak farklı bir Öteki'yle ilişkisinin yolaçtığı politik karışıklık, nesnesi bütün değişkenliği içindeki dünya değil, daha çok Özne'nin siyasetin karmaşasınca gelişimine dokunulmamış kimliğini doğrulayan bir akıl süreci olan matematiksel akıl sürecinin estetik güzellik ve geçerliliğinin doğrulanmasına indirgenebilecekti. Kısaca Özne, nesnel bir dünyanın maddi değişkenliğiyle ilişkiye girecek yerde, kendi akılcı süreçleriyle kurduğu ilişkiye ve bu süreçlerin doğrulanmasına indirgenecekti.

Dünya ile "estetik ilişki" şu şekilde karakterize edilebilir: bilincin yapısı algılanabilir olanı belirler ve onu kendi içsel mantığıyla, kendi içsel, biçimsel, ritüelistik akıl işlemleriyle uygunluk içinde işler. Burada sadece bir ritüel ya da maddi dünya ile ilişki görüntüsü vardır. "Politik ilişki" bu türden ritüelin kopmasıyla, tarihin bilinç içinde, bilincin estetik ya da biçimsel yapılarını bozacak şekilde sıçramasıyla karakterize edilir. Aydınlanma'nın soyutlamaya olan bağlılığı ideolojik, dikkafalı benliğin serbest kaldığı bir model olarak görülür: bizzat soyutlama, tam da bu soruna gönderme yapılması anlamına gelir. Ancak bu Adorno ve Horkheimer'a göre bir düşünce pratiğine değil, daha ziyade ritüelistik düşünce biçimine yol açar: içeriksiz bir biçim sunar. Adorno ve Horkheimer'ın korkusu. Aydınlanma'nın tam da politik olana hitap ettiği zaman politikadan uzaklaşmasıdır.

Aydınlanma'nın Yirminci Yüzyıla kalan bir mirası da yapısalcıların ve göstergebilimcilerin önerdikleri sözde "Kopernik devrimi" dir. Barthes'ın peşinden dünya son derece gürültülü bir yer haline geldi: göstergeler her yerde kendi varlıklarını ilan ettiler ve deşifre edilmeyi talep ettiler. Bu türden deşifre etme genellikle, antropolojideki mit, psikanalizdeki arzu ya da yazındaki dilbilgisi gibi biçimsel bir yapının kalkanı altında yapılmıştır. Göstergebilimde yazındaki görünürde farklı göstergeler arasındaki bir tür eşitliği keş-

fedebilmek daima önemlidir: aslında bu bizzat deşifre etme ya da çeviri ilkesidir. Ancak Adorno ya da Horkheimer'ın belirttikleri gibi: "Burjuva toplumu eşdeğerlikle yönetilir. [Bu toplum] benzer olmayanı soyut niteliklere indirgeyerek kıyaslanabilir hale getirir."[26] Bu türden soyutlama incelenen maddi nesnelerin özgüllüğünü bilerek önemsememek durumundadır: "Aydınlanma'nın aracı olan soyutlama, kendi nesnelerine bir nosyon olarak reddettiği kader gibi davranır: onları tasfiye eder."[27] Göstergebilimsel devrim -çoğu kez Aydınlanma'nın politik, özgürleştirici varisi gibi maskelenen bu devrim- tıpkı Aydınlanma'nın kendisi gibi, kaçınılmaz biçimde burjuvadır ve kabul edilebilir bir bilinç Öznesi'ni kendisiyle özdeş bir varlık olarak inşa etme adına tarihsel ve maddi gerçekliği reddeden bir kimlik felsefesine kurtulamayacak şekilde gömülmüştür.

Diyalektik, faşizmin ve Nazi vahşetinin maddi ve tarihsel gerçekliklerinin son derece bilincine varılarak yazıldı. Bu metin, kötülüğün yeryüzündeki varlığını açıklamak isteyen özgül felsefi ve etik alanlar geleneğine girer. Onsekizinci yüzyılda bu gelenek, tam olarak Leibniz ve iyimserlik* (Optimizm) çevresinde dönen tartışmalarla başladı. İyimserlik, doğanın Leibnizci bir monad** olduğu fikrini temel alır. Buna göre, görünüşte heterojen ve çoklu bir dünyanın gözle görülebilen bütün rastlantısal ve ayrı elementlerini zorunlu bir ilişki içinde birbirine bağlayan büyük bir birleştirici zincir vardır. Daha önemlisi iyimserlik olayların anlamını değiştiren özgül bir ilerici zaman fikrini temel alır. Buna göre, "şimdi" lokal bir kötülük olarak görülen şey, "zamanın olgunlaşması"yla birlikte daha

---

**İyimserlik -Optimizm-* 1. Her şeyi en iyi yanından gören her durumda iyi bir çıkış yolu uman dünya görüşü. 2.(Antik ve skolastik felsefede) Her var olanın değeri olduğunu, her kötünün bir eksiklik olduğunu kabul eden öğreti. 3. (Leibniz'de) Bu dünyanın olabilecek dünyaların en iyisi olduğunu öne süren görüş. 4. (Hegel'de) Gerçekliğin usla düzenlenmiş ve usla yönetilmekte olduğunu savunan görüş. 5. (Rausseau'da) İnsannın doğadan iyi olduğu görüşü. 6. İnsanlığın doğal bir ilerlemesine, bütün durum ve koşulların iyiye doğru gideceğine inanan öğretiler. (Y.N.)

***monad*-Artık bölünemez bir birlik olan sonsuz sayıdaki tözlerin her biri. (Y.N.)

büyük bir iyinin gerçekleşmesine hizmet etmek üzere açığa çıkacaktır. Voltaire'in *Candide*'indeki Pangloss'unun dediği gibi: "her şey düşünülebilecek dünyaların en iyisi içindeki en iyi içindir."[28] Tarih en belirgin kötü eylemlerin içinde, her yerde mevcut olan iyiliği açığa çıkaracaktı; heterojen ve seküler olan, homojen ve monadik sonsuzluğun göstergesi altında kötülüklerden kurtulacaktı.

Bu felsefe, bir anlamda bazı çağdaş kuramsal ilkelerin habercisiydi. İyimser felsefeye göre bir olayın anlamı, sanki olay hiç kendini açığa vurmuyormuş gibi, hemen idrak edilmez.: Onun nihai anlamı -iyiliğin kaçınılmazlığını açığa vuracak şekilde- daima ertelenir (sonsuzluk içinde açığa çıkmak üzere) ve böylece daima farklıdır (ya da olayın kendisine takılan bir gözün görebildiği şey değildir). Yapıbozma (deconstruction) ile İyimserlik arasındaki başlıca farklılık İyimserliğin nihai anlamın olaya içkin olduğuna inanmasıdır; oysa yapıbozma bu türden metafizik anlayışlara karşı sürekli uyarıda bulunur.

Kötülük olgusunu açıklama aracı olarak İyimserlik, onsekizinci yüzyılda büyük baskı altında kaldı ve başkalarının yanı sıra özellikle Johnson ve Voltaire'in saldırılarına uğradı. Ancak tek bir olay öylesine yıkıcı oldu ki, felsefe inandırıcılığını kaybetti. 1 Kasım 1755 Pazar günü sabahı meydana gelen bir deprem Lizbon'u sarstı ve otuz-kırk bin kişinin ölümüne yol açarak şehri yerle bir etti. Bu olayla Avrupa'da can çekişen iyimser felsefenin tabutuna son çivi çakıldı. Ancak tarih içinde farklı bir ilerleme düşüncesi ortaya çıktı. 1755'ten sonra, ilerleme, sonsuzluk düşüncesinin gereklerinden dereceli bir özgürleşme olarak karakterize edilir. Bilincin sekülerleştirilmesi bir etik imkanın zorunlu önkoşulu haline gelir: yani etik giderek felsefi akılcılıkla belirlenir. Blumenberg, bunun felsefeye ya da doğruya verdiği tonlamanın etkili tanığıdır. Geleneksel olarak doğrunun arzulanabilir olduğu, bunun en yüksek amacını da mutluluğun oluşturduğu düşünüldü. Oysa şimdiden sonra doğrunun mutlaklığı ve onun çileci haşinliği bizzat doğrunun doğum lekesi haline gelir ve onun mutlakçılığına riayet edilir."[29]

Bundan böyle, olgular alanını değerler alanından ayırma imkanı ortaya çıkar -ve Kant bunun zorunlu olduğunu söyler. İyimserlik bunların içtenlikle birleştiği bir zeminde ilerler ve ardından kötüden iyiye doğru ilerici hareketin kaçınılmazlığı düşüncesi gelir. Ancak epistemoloji bir kez etikten ayrıldığında, bütün tarihsel ilerleme fikri tartışma konusu olur. Artık tarihin daima ileriye doğru gittiği düşüncesinden emin olamayız. Bunun sonucunda insanlık, mitin büyüsüne değil, daha çok anlatının gereklerine esir oldu çünkü insanlık, teleolojisi belirsiz, hareket planı değerler ya da bir etik amaca içkin olarak belirlenmeyen seküler bir harekete girişti. (30)

Kant, arı ve kılgısal akıl arasında ayrım yaptıktan sonra kullanılabilir duruma gelen ilerleme elçştirisi, yirminci yüzyılda, özellikle postmodern düşüncenin çevresinde yeniden doğar. Paradigmatik bir örnek vermek gerekirse, mimaride bütün binaların modernizmin amaçlarına ve tasarımına uygun biçimde yenilikçi olmasını zorunlu kılan "modernist" düşünceye karşı bir direniş, giderek artmaktadır. Jencks ve Portoghesi'nin öne sürdükleri gibi, geçmişten yeniden öğrenmek, "yeni (bir) klasizm" geliştirmek ya da sadece "geçmişin varlığı"nı bir dayanak noktası olarak almak mümkündür. Sonuç -olguda değilse de ilkede- farklı mimari çağlara ait farklı üslupların, sözde "Uluslararası üslup"un homojenleştirme eğilimine bir yanıt olarak heterojen biçimde yan yana getirilmesidir. Bu argüman mimaride ve genelde kent plancılığında, bir yörenin yerel geleneklerine kendi özgüllükleri içinde saygı gösterilmesinin bir imkan olarak bilince çıkarılmasına yol açar. Öte yandan bu yerel geleneklerin de başka yerelliklerden, farklı geleneklerden alınan üslupların yan yana getirilmesiyle bir tür eleştiriye açılması gerekir. Bu, ilkede dar görüşlülüğe düşülmeksizin gerçekleştirilen bir yerelliktir.

Aynı şey çağdaş felsefede de görülür. Lyotard bir zamanlar hayatımızı organize eden büyük -ve sağaltıcı olarak İyimserlik- değişik anlatıları onaylamanın giderek zorlaşmakta olduğunu öne sürmüştür.(31) Burada kastettiği şey bütünleştirici anlatılar ve büyük yasalardır. Bunlar, kendi soyutlamaları içinde yerelin özgüllüğünü inkar

eder ve onu küresel bir homojenlik ve evrensel bir tarih adına lekeler. Böylesine temel anlatılar Marx'ın önerdiği büyük özgürleşme anlatısını; Freud'un önerdiği psikanalitik terapi ve kurtarma imkanı anlatısını; ya da Darwin'in evrim başlığı altında önerdiği sürekli gelişme ve adaptasyon öyküsünü içerir. Bu türden anlatılar tıpkı Aydınlanma'nın mantığı gibi işler: birbirinden oldukça uzak yerel tarihleri ve gelenekleri bağdaştırmak için bu geleneklerin anlamını bir temel kurala göre "tercüme" işlemine tabi tutarak soyutlar. Bu tercüme özgül gelenekleri tanınamaz hale getirir. Temel anlatılar olarak bunlar aynı zamanda zorlayıcı ve buyrukçu hale gelirler: Lyotard bunların yerel olanı evrensellik levhası altında etkin biçimde denetlediklerini ve şekilsizleştirdiklerini öne sürer. Böyle bir bütünlük sapması sahici heterojenliğin tarihsel özgüllüklerine saygı duymaz. Lyotard'ın Eleştirel Kuram düşüncesine olan borcu burada açıkça ortaya çıkar.

Adorno ve Horkheimer'ın kötülüğün açıklanmasındaki zorluk ve onun tasavvur edilen ve ilerleyen bir tarih içine yerleştirilmesi konusundaki kötümserlikleri, postmodern tartışmanın bir başka önemli kaynağında öngörüldü. Benjamin, tarih felsefesi üzerine yazdığı meşhur yedinci tezinde tarihsicilik (historicism) sorunlarını ele alır. Tarihsicilik eleştirel biçimsellik gibidir: araştırma arzusu duyduğu momentten çıkıp gelen tarihsel etki ve sonuçları aktif olarak unutur; bunların "bizzat var oldukları" anla "duygudaşlık" kurmayı tercih eder. Nesnenin kendisini keşfetmek için, tarihin nesnesini tarihe "kapatır" Burada söz konusu olan duygudaşlık, kuşkusuz, tarihsel bir konjonktürde verilen mücadele içinde galip gelenlerle kurulan bir duygudaşlıktır. Dolayısıyla tarihsicilik, tarihçinin yazdığı sıradaki egemen sınıfın yararınadır ve bu sınıfla uyum içindedir. Böylece tarihteki galipler, kendi zaferlerinin şımarıklığıyla beslenerek, galiplerin gerekliliğini kaydeden, meşrulaştıran ve destekleyen dokümanlara yer veren bir zafer alayı içinde boy gösterirler. Galipler bu türden dokümanlara "kültür" derler. Tarihsiciliğin aksine tarihsel materyalist, bu süreç içinde ayaklar altına alınan şeyin ne olduğunun

gayet iyi farkındadır: tarihsel materyalist tarihsicinin, atladığı şeyi hatırlar. Böylece tarihsel materyalizm meşhur pasajda yer alan şu sözleri bilir: "Uygarlığın bir barbarlık dokümanıyla zamandaş olmayan hiçbir dokümanı yoktur," (32)

"Modernite" giderek böyle bir "uygarlık dokümanı" olarak düşünülüyordu. Buna ilişkin muazzam miktarda iyi, özgürleştirici bir düşünce ve pratik kesinlikle vardır ve tarihin son iki yüz yıl içinde gösterdiği gelişme umarsızca bir kötüye doğru ilerleme olmamıştır. Ne var ki modernite konusunda mutlak bir kölece bağlılıktan daha iyi bir tutum Marx'ın burjuvaziye karşı aldığına benzer bir tutum olabilir: bir yanda onun uygarlaştırıcı enerjilerine tam bir hayranlık; öte yanda onun ilk günlerindeki barbarca eğilimlerinin eleştirisi.

Zygmunt Bauman modernitenin sonuçlarını ele alırken bu Benjaminci çizgileri izler. Terörizm kurbanlarının, kaçırılan bir araçtaki insanların, rehin alınanların, deneyimlerine ilişkin yaptığı araştırmadan örnekler verir. Bu insanların çoğunda yaşadıkları bu deneyimler görünür köklü "değişimler" yapmıştır: olaydan sonraki kişilikleri olaydan önceki kişiliklerinden tamamen farklıdır. Ancak sosyoloji bu kişisel değişim anlayışına itiraz etmektedir. Aslında kişi, olaydan sonra da temel olarak aynıdır; sadece kişiliğinin daha önceki hayatında uykuda olan bazı özellikleri ortaya çıkar, çünkü tarihsel koşullar onların ön plana çıkmasına elverişlidir. Kişiliğin farklı bir yönü, travmadan önceki kişiliğin özünü oluşturduğu düşünülen bazı özellikleri baskı altına alan buyrukçu bir konum alır. Değişen, kişi değil, onun içinde bulunduğu tarihsel durumdur. Bu durum, kişiliğin gizil olarak hep var olan bazı yönlerinin ortaya çıkmasını gerektirir.

Bauman bunu, modernitenin orta yerindeki Holocaust'ta (Nazilerin Yahudi katliamı -çn.) kötünün patlak verişini açıklayan bir paradigma olarak kullanarak alegorikleştirir:

> *Holocaust'a dair kolektif belleğimize nüfuz eden dile getirilmemiş terör... Holocaust'un bir sapıklıktan, ilerlemenin dümdüz yolunda bir sapmadan, uygar toplumun sağlıklı bün-*

yesinde büyüyen bir kanserden daha fazla bir şey olabileceğine; kısaca Holocaust'un modern uygarlığın ve onun dayandığı her şeyin (ya da bizim öyle olduğunu düşündüğümüz) bir antitezi olduğuna dair kemirici bir kuşkuya yol açar. Holocaust'un, öteki hayran olduğumuz aynı modern toplumun örtüsü kaldırılmış bir başka yüzü olabileceğinden kuşkulanırız (açıkça kabul etmesek de). Ve bu iki yüz aynı gövdeye mükemmel biçimde uyar. (33)

Bu, modernitenin kaçınılmaz biçimde Holocaust'a yol açtığı anlamına gelmez. Daha çok, modernitenin uygarlaşmış yüzü, aynı modernitenin öteki yüzünü oluşturan bir barbarlığa sürekli olarak eşlik etmiştir. Almanya'nın 1930'larda ve 1940'larda içinde bulunduğu tarihsel durum, modernitenin uygarlığa verdiği önceliğe uymuyordu ve modernitenin karanlık barbarlığının gelişebileceği -ve geliştiği- verimli bir zemin oluşturuyordu.

Holocaust'un kötülüğündeki dehşet, Bauman'a göre, Holocaust'un akılcılığından gelen bir dehşettir. İnsanlığın büyüden kurtulma süreci içinde, doğaya egemen olma arzusunun bir ölçüde koşullandırdığı Aydınlanma projesi aşırı akılcı biçimde düzenlenen ve kendine yeterli olan bir toplumsal sürecin gelişmesini mümkün kıldı. Buradan gelen mirasın bir bölümü, sanayide etkinliğin gelişmesi ve teknolojinin kaydettiği sürekli gelişmedir -genellikle kendine hizmet eden bir gelişme. İşin doğrusu, Bauman'a göre şudur:

Holocaust'un her "bileşeni" normaldi. [Buradaki] normal, bildiğimiz anlamdaki "normal" değil... uygarlığımız, onun yolgösterici özü, öncelikleri, içkin dünya vizyonu hakkında bildiğimiz her şeyin tamı olarak akılda tutulması anlamında "normal" idi. (34)

Gaz odaları, yapısal olarak, modernitenin olumlu özellikleri olarak kabul edilen aynı yol gösterici ilkelerle yönlendirildi: akılcı verimliliğin ilkeleri Holocaust olasılığını kolaylaştıran düşünce yapısı, bizzat Aydınlanma'nın felsefi yapısı içine kaydedilmiştir. Çünkü akılcı bir topluma doğru gidiş, özgürleşme kadar faşizm için de kul-

lanılabilecek bir akılcılığa, bizzat akılcılığın kendisine karşı çıkmaya doğru yönelmiştir. Bauman'a göre "kötülüğün akılcılığı"nı, "akılcılığın kötülüğü"nden ayırmak zorlaşmaktadır.[35] Ölüm kamplarının dünyasında her şey akılcılaştırılmıştı:

> *Ölüme giden yolda atılan her adım, kazanımlar ve kayıplar, ödüller ve cezalar bakımından hesaplanabilecek tarzda, dikkatle biçimlendirildi. Temiz hava ve müzik, sığır vagonlarındaki uzun, bitmez havasızlığın ödülüydü. Bir banyo, vestiyer ve berber, havlu ve sabun, bit, kir ve insan teri ve dışkısının kötü kokularından hoş bir kurtuluş sağlıyordu.* [36]

SS, Aydınlanmanın saptırılmasıyla akılcılığın, kurbanlarını bu vahşetin suçortakları haline getirecek en iyi ve en etkili tek müttefiki olduğunu biliyordu. Ölüm kamplarındaki bazı durumlarda, kişinin biraz daha uzun hayatta kalabilme umuduyla kurban durumundaki arkadaşına ihanet etmesi, tam anlamıyla akla uygundu:

> *Düzeni sadece korku üzerine kuran SS'in daha fazla askere, silaha ve paraya gereksinimi olacaktı. Oysa akılcılık, daha etkili, daha kolay ve daha ucuzdu. Ve SS'in adamları kurbanlarını yok etmek için onların akılcılıklarını dikkatle beslediler.* [37]

Modern aklın, yapısı gereği iyi olmadığı açıktır: kirli amaçlar için kullanılabilir ve kötünün müttefiki olabilir.

Yapıbozma bunun bir kısmına felsefi zemin oluşturur. Derrida meşhur "Beyaz mitoloji" denemesinde akıl kavramına bazı eleştiriler yöneltir. Bu çalışmada Derrida metafiziği akla göre değil de, ağır biçimde sınırlanmış bir akla göre niteler. Metafiziği,

> *Batı kültürünü bir arada tutan ve yansıtan Beyaz mitoloji: beyaz adam hala akıl adını vermek istediği evrensel biçim için kendi mitolojisini, Hint-Avrupa mitolojisini, kendi **logos**'unu, kendi tarzının **mitosunu** oluşturur; bu anlayış rakipsiz değildir.* [38]

Aklın Öznesi, kendisini akıllı gören "o", burada özgül bir tarihsel,

kültürel ve hatta -Bauman'ın argümanını doğrulayarak- ırksal bir Özne olarak söz konusu edilir. Aydınlanma tam da bu ölçüde (ne eksik ne fazla) totaliter, Akıl ise ırkçı ve emperyalisttir; evrensel ve zorunlu bir bilinç biçimi için, özgül bir bilinç eğilimi kazanır. Burada Derrida Batı'nın kendisini meşrulaştırma eğilimini açığa çıkarır: Batı akla uyar; çünkü böyle olduğunu söyler ve aklın savunucusu ve yüklenicisi olduğundan bu önermeyi doğrulamak için evrensel olarak akla uygun olmak durumundadır. Bu, Derrida'ya göre, açıkça sahte ve sorunlu bir mantıktır.

Aydınlanma'nın neo-pagan ve özgürleştirici faaliyetlerini meşrulaştırdığı düşünülen Aklın şimdi kendisinin meşrulaşmaya ihtiyacı vardır.[39] Bir kendine özgülük varsayımı olmadan kendini meşrulaştırma kapasitesi varsayılamaz ve bundan böyle onun evrensellik iddiaları yapısında var olan akılcılık eğilimiyle lekelenir. Akılcı bir toplum değil, yönetilen bir toplum üretir: aklın yerini etkinlik, estetik ve akılcılığın biçimsel boşlukları alır. Foucault, bizzat aklın üretilmesinin öncelikli bir kendine özgülük ve içe kapanma eylemine bağlı olduğunu belirtir: aklın kendisine göre Öteki olarak teşhis ettiği şeyin -delilik- aklın kendisini meşrulaştırabilmesi için teşhis edilmesi ve hapsedilmesi gerekir. Aydınlanmacı akıl aslında insanları başat ve merkezleşmiş bir davranış "kuralı" ile uyum sağlamaya yönelten toplumsal buyrukçuluğun üretiminde kullanılan gizil bir silahtır. Kısaca Akıl kendisini sürdürmek için Öteki'nin "skandal"ını üretmek zorundadır.[40] Baudrillard, içinde bulunduğumuz yüzyılda, bunun son derece önemli bir sonuç-etki yarattığını öne sürmüştür. Zamanımızda gerçekliğin (akla uygun, akılcı ilkelere dayandığı varsayılan) temel ilkesi meşruluğa ihtiyaç duyulan aklın pek kendisi değildir. Nitekim toplum kendi uygulamalarının buyrukçuluğunu meşrulaştırmak için Öteki gerçeği -fantezi- üretir. Baudrillard'ın *"The Precession of Simulacra"*da belirttiği gibi:

> *Disneyland "gerçek" ülkenin kendisi olduğunu, "gerçek" Amerika'nın Disneyland olduğunu gizlemektedir (tıpkı hapishanelerin bütünüyle toplumsal olma gerçeğinin her yerdeki bayalığıyla gizlenmesi gibi).* [41]

Aydınlanma'nın önerdiği özgürleşme, hapsedici güdüsünü de beraberinde getirir: onun "özgürlüğü" sadece bir özgürlük biçimine, bir özgürlük politikasından çok bir estetiğe dönüşür. Politik olanın estetikleştirilmesinin adı *temsildir*. Postmodernde, hem politik hem de estetik bir kategori olarak temsil giderek artan bir baskı altındadır ve şimdi ele alacağımız konu da budur.

2. Zaman Çığrından Çıkmıştır

Deleuze, Kantçı felsefeyi özetlerken dört "şiirsel formül" oluşturur. Bunların birincisi Hamlet'in şu büyük önermesidir: "Zaman çığrından çıkmıştır." Deleuze, Kant'ta, zaman ve uzay ile zaman ve hareket arasındaki ilişkide meydana gelen bir devrimin etkisiyle zamanın "yerinden oynadığını" söyler:

> *Zaman artık ardıllıkla tanımlanmaz; çünkü ardıllık sadece zamanın içindeki varlıklarla ve hareketlerle ilgilidir. Eğer zamanın kendisi ardıllık olsaydı bir başka zaman içinde ve sonsuz olarak izlenmesi gerekirdi. Varlıklar birbirlerini çeşitli zamanlarda izlerler; ama onlar aynı zamanın içinde de eşzamanlıdırlar ve sonsuz bir zaman içinde kalırlar. Bu artık ne zamanı ardıllıkla, ne uzayı eşzamanlılıkla ne de sürekliliği sonsuzlukla tanımlama sorunudur.* (42)

Zaman ve uzayın estetikle ilişki içinde yeniden değerlendirilmesi Kant'ın büyük eseri *Critique*'ten önce de Alman felsefi gündeminde yer alıyordu, çünkü G. E. Lessing *Laoköon'da (1766)* zamanın ve uzayın, şiirin ve plastik sanatların farklı alanlarındaki göreli öncelikleri üzerine bir tartışma başlatmıştı. (43)

Şimdiki zamanın da çığrından çıkmış olması bu sayfalarda göstermek istediğim şeyin bir parçasını oluşturuyor. Postmodern çevresinde dönen tartışmaların çoğunun sadece onsekizinci yüzyıl tartışmalarından kaynaklanmadığı, daha erken dönemlerde yapılan bu tartışmaları özetlediği ve üzerlerinde yeniden düşündüğü giderek anlaşılıyor: onsekizinci yüzyılın sonu yirminci yüzyılın sonunca kirletilmiştir. Lyotard'ın yakın zamanlarda belirttiği gibi, bütün "post-

modernizm" fikri belki de "yeniden yazılan modernite" başlığı altında daha iyi düşünülebilir.[44] Ancak günümüzün "yerinden oynayan" zamanı yapısal olduğu kadar estetik üretimi bakımından da ölçümlenmiştir: yirminci yüzyıl kendisini açıkça "zamandışı" ilan eden büyük bir estetik momenti, bir avangard momentidir. Bu avangard, beğeni tartışmasını ve çağdaşlık sorununu, tam da Baumgarten ve Kant'ın onsekizinci yüzyılda bunları sorunsallaştırmaları gibi, güçlü bir biçimde, eleştirel gündeme geri getirmiştir. [45]

Beğeni sorunu zaman ve bilgi sorunlarıyla yakın ilişki içindedir. Bourdieu *soi-disant* (Met. Fr., sahte -çn.) "kültür aristokrasisi"nin sanat "bilgisi"ni küçük gördüğünü, bunun yerine "*connoisseur*" (Met. Fr., yeterlilik -çn.) içinde sezgisel bir incelik duygusunu geçirdiğini gösterir. İlk elde bir estetik sanat deneyimi aracılığıyla bu "aristokrasi" için geliştirilen ve böylece kaçınılmaz olarak zaman içinde bu sınıfın estetik deneyime kendini adadığı iyi beğeni, beğeni sorunlarında "eğitim"i küçük görür. Bu "eğitim" boşa geçen zaman, yapaylık ve *aesthesis*'ten çok bir *askesis* biçimi olarak damgalanır.[46] Kant'a göre bu türden estetik deneyim, beğeni meselelerinde ciddi geçerlilik iddialarına sahipse, her zaman biçimsel olmak zorundaydı. Sidney'in aksine Kant, "doyum sağlamak için bir *tılsımlar* ve *heyecanlar* karmasına ihtiyaç duyan" bu türden beğeniyi "barbarca" bularak küçümser. [47]

Avangard, "barbarca" etkisi dikkatle düşünülmüş biçimsel deneyler yaptı ve ona çoğu kez neredeyse kefil olundu; çünkü avangard eserler olası itirazları önceden karşılama tutumunu yeğleyerek, kendilerini, içinde yaşadıkları ana uygun olmayacak şekilde ortaya koydular. Bir strateji olarak bu ancak yirminci yüzyılda sorunsal haline gelmiştir. Avangard'ın sorunu, kendi kaba uygulamalarının zaman içinde bizzat buyrukçu hale gelmesidir. Sahneye ilk çıktıklarında onlar düşünce biçimlerini ve düşünce pratiklerini şarsan bir patlama önerirler: "kültür aristokrasisi"ni eleştirirler. Gnosis'ten praxis'e, estetikten politikaya doğru bir hareket, düşünceyi "kekik kokusu ve patates tadı" kadar maddi ve gerçek hale getiren bir hareket söz-

konusudur.[48] Avangard geleneksel olarak idealist ve biçimci duyarlığa saldırma işlevine hizmet etmiştir. Ancak bu formüllendirme içinde sorunlu olan sözcük kuşkusuz "geleneksel" sözcüğüdür: avangard bir gelenek haline geldiği için krize girmiştir.

Luc Ferry, Luciano Berio'nun avangard üzerine yaptığı şu yakıcı yorumu alıntılar: "Kendisine avangard diyen kişi bir budaladır... avangard bir boşluktur." Ve Ferry, Octavio Paz'ın zekice yorumları üzerine bir avangard sorgulama modeli oluşturdu:

> *Modern sanat olumsuzlama güçlerini kaybetmeye başlıyor. Modern sanatın olumsuzlamaları artık ritüel tekrarlamalar haline gelmiştir: isyan yöntem, eleştiri retorik, itaatsizlik seramoni haline gelmiştir. Olumsuzlama yaratıcı olmaktan çıkmıştır.* [49]

Avangard'ın modernizmi, saf eleştiri haline gelerek -Aydınlanma'nın dialektiğine bağlantılı bir tarzda- kendi bilgilendirme ilkesine ters düştü ve onu yıkıma uğrattı. Yenilik ve yeni bir düşünce arayışı kendi zıddına dönüşerek yozlaştı: kendi iyiliği için yeni bir düşüncenin biçimsel jestlerinin basit tekrarlanımı. Ferry'nin özlü biçimde belirttiği gibi, "Gelenekten kopuşun kendisi gelenek haline gelir." [50] Ortaya atılan "avangard dialektiği" avangard üzerinde, kendini haklı çıkarmayı amaçlayan muazzam bir spekülatif ve eleştirel baskıyla sonuçlanır.

Avangard özellikle zamansız ve anlaşılmaz olarak, kendisini meşrulaştırmaya alıştı: tarihe ve akla bir meydan okuyuş. Avangard'ın eseri, biri tarafından kendi tarihsel momentinden önce önerilmek zorundaydı. Üretilen eser kendisinin kavranmasına karşı çıkar; öyle ki, üretim momentindeki belirleyici bir felsefi başlık ya da ideoloji içinde ya da altında özümlenme olasılığına karşı koyar. Bilinen terimlere ve kategorilere kolayca "tercüme" edilemez ve böylece *anamnesis*'in (hatırlama) yapısına meydan okur. Avangard ister istemez, sadece "göreneksel" bir sanatın bir biliş momenti sağlayamayacağını, bunun yerine yapay bir bilişe teslim olacağını ve bunun adının temsil edilme olduğunu ileri sürer. Avangard için göreneksel sanat, bütünüyle *anag-*

norisis üzerinde, bilincin Öznesi'nin kimlik ve özaynılık (self-sameness) rahatlığını bulduğu biliş yapısı üzerinde, inşa edilen bir sanattı: *Tel Quel*, olduğu gibi temsil edilen dünya.[51] Bu nedenle göreneksel sanatın algılanan "tutuculuğu", felsefi olarak, pratikte varolan dünya ile ilişki kurmayı düşünen pragmatizmin yapısına da benzer. [52]

Avangard ise bunun tam aksine dünyayı olmadığı gibi temsil eder; daha kesin olarak ifade etmek gerekirse, temsil edilemez bir dünyayı temsil etmek zorunda kalır. Bilincin Özne'si burada Lyotard'ın "iyi formların avuntusu" (solace of good forms) dediği şeyi reddedecektir; (53) ve en önemlisi, reddettiği şey Kimlik biçiminin avuntusudur. "Yeninin şoku" izleyiciyi ya da gözlemciyi Kimlik biçimlerinin dışında ve değişkenlik ve heterojenliğin yarattığı kaygıların (anxiety) içinde, daima radikal biçimde Öteki olan bir dünyanın ve bir bilincin Öznesi'nin içinde, şoka uğratır.[54] Bu nedenle Avangard projesinin ardındaki mantık gnosis'in reddi, onun yerine praxis'in geçirilmesidir -epistemolojiden varlıkbilime doğru bir değişim.

Bu türden bir pratik sanat, sanatçıyı dünyasal ya da kronolojik imkânsızlık olarak görülen şeye tabi kılar. Sanatçı bir eserde ya da bir olayda henüz temsil edilemeyecek bir şeyi yeniden temsil eder: bu durumda yeniden temsil varolma durumundan önce gelir. *Avangardist* için sorun artık var olan sahici dünyayı yeniden temsil etmek değildir; bu ilişki tersine döndürülmüştür ve yeniden temsil etme olgusu ya da pratiği tek başına bir dünya üretir. Ne var ki böyle bir üretim kavranamaz -ya da kesin olarak bilinemez- bir dünya önerir. Bu, avangard üretimden önce "konsensusla" bildiğimiz dünyadan "özünde" farklı olan bir dünyayı temsil eder. Hem bu türden konsensusa hem de konsensus olarak onaylanan bu bilginin içinde yer alan Özne'nin kimliğine böylelikle meydan okunur.

Avangard'da estetik, yapısal olarak, politikadan önce gelir. Ancak buradaki estetiğin, McHale'in "başatın değişmesi" dediği şey nedeniyle[55] aynı zamanda politika olduğu öne sürülmüştür; çünkü

praxis'e gnosis üzerinde öncelik verilmesinin bir sonucu olarak Kimlik felsefesine ("Kendini bilme") buna denk düşen bir saldırı yöneltilmiş ve yerine bir değişim felsefesi ("Öteki'nin bilinen bilinemezliği") geçirilmiştir. Bu, bilincin Öznesi'nin kendini daima "başka yer"e yerleştirmesinden kaynaklanan zorluğu temel alan bir politik değişiklik önerir. Bakhtin bunu, dünyanın dil içinde "dialojik" inşası terimiyle, Habermas ise öznelerarası bir iletişimsel eylem terimiyle düşünür; Lacancı psikanaliz Kimlik felsefesi konusunda bunu ve öteki doğal politik saldırıları destekler. Lacan şöyle der:

> *Öteki... konuşsa da konuşmasa da diğerinin onu işitmeyi kararlaştırdığı ben ile kendisiyle konuşulan işitenin oluşturulduğu yerdir.*(56)

Bu türden değişkenlik, daima diğerinin zamanı içinde olması gereken avangard için temeldir. Ferry, avangard projenin, en azından Kandinskiy'den bu yana hepsi politik olarak sorumlu şu üç merkezi güce dayandığını -ve zorunlu olarak (istemeyerek de olsa) bunları onayladığını- öne sürer: elitizm, tarihsicilik, bireycilik. Avangard elitisttir; çünkü sanatçı geleceği başkalarından önce gören kahramandır ve görevi, sahip olduğu büyük güçleri yavaş hareket eden genel kitleler adına tehlikeye sokmaktır. Avangard tarihsicidir; çünkü onun sanatçıları zorunlu olarak çevrelerindeki kitlelere tarihsel olarak ayak uydurmazlar. Ancak bunun bir nedeni de bunun geçici bir durum olarak kavranması gereğidir. Bir kere tarih ilerledi mi kitleler sanatçının daima ve her durumda haklı olduğunu göreceklerdir ve kitleler kendi gecikmelerini kabullenirken tarihin yorumunu kaçınılmaz bir doğrusal (linear) *ilerleme* olarak onaylamak zorundadırlar.

Bu Lukács'ın avangart üzerine görüşlerine kadar geri götürülebilir. Lukács'a göre sahici avangard paradoksal olarak derinlerde hep gerçekçiydi: avangard olarak nitelenmek için sadece kehanette bulunmak değil, doğru biçimde kehanette bulunmak zorundadır. Bu da, avangard'ın, onun önermelerinin doğrulanmasına izin verecek kadar zaman geçmeden teşhis edilemeyeceği anlamına gelir: kişi asla şimdiki zaman içinde avangard olamaz:

Bir yazarın gerçekten avangard saflara mensup olması ancak tarihin gösterebileceği bir şeydir; çünkü önemli kişisel nitelikleri, trendleri ve toplumsal fonksiyonları kazanıp kazanmadığı ve onlara etkin ve kalıcı bir biçim verip vermediği ancak zaman geçtikçe anlaşılacaktır... yalnız büyük gerçekçiler sahici bir avangard olma yeteneğine sahiptirler. (57)

Geçerken belirtmek gerekir ki, bu görüş Lyotard'ın postmodernin gelecekteki önceliği anlayışından çok uzak değildir.(58) Aynı geçici *dècalage* (met.Fr.,zaman değişimi -çn.) hem Lukács'da hem de Lyotard'da vardır.

Nihayet ve en belirgin biçimde, Ferry için avangard ideoloji bireyci olmak durumundadır; çünkü onun bütün pratiği "*expression du Moi*"yı (Ben'in dışavurumunu) temel alır:

ou, pour reprendre la formule même de Kandisky, "expression pure de la vie intèrieure" de celui qui, par son originalitè, se trouve tout, la fois au sommet du triangle (èlitisme) et en avance sur son temps (historicisme) et qui, par suite, constitue seul une vèritable individualitè... (59)

[ya da Kandinskiy'in formüllendirmesini ele alırsak, özgünlük nedeniyle kendisini birdenbire üçgenin tepesinde (elitizm) ve kendi zamanının önünde (tarihsicilik) bulan kişinin "içsel hayatının saf ifadesi," özgün olduğu içi ı, tek başına gerçek bir ***bireysellik*** *oluşturur.]*

"*Expression du Moi*" avangard Benlik'i onun Ötekileri'nden ayırır ve böylelikle onun Öteki'ni üretir. Alternatif olarak avangard sanatçının bu bireyselleşmesinin bütün öteki bireyleri bir kitle olarak, nefret edilen bir kitle kültürü endüstrisi biçiminde bir kitle kültürü olarak ürettiği söylenebilir. Böylece avangard kendi düşmanını oluşturur ve ona saldırır. Yapısal olarak bu, Aydınlanma'nın aklı akılcılığa indirgemesiyle paralellik taşır: avangard örneğinde gördüğümüz şey politik faaliyetin bu türden faaliyetin ritüel biçimine indirgenmesidir - ya da kısaca, politikanın estetikleştirilmesi. Hem avangard'ın hem de bir kitle kültürü anlayışının yirminci yüzyılın ortalarında krize girmesinin nedeni budur.

Bu nedenle avangard sorunu temelde hız ve politika arasındaki yakın ilişkiyle bağlantılıdır. Kuşkusuz bu, bazı bakımlardan Aydınlanma'nın da sorunudur. Politik bakımdan Aydınlanma, "ileri" ve "az gelişmiş" arasına bir sınır çizilmesini önerdi. Bu ayrımda ileri olan, az gelişmiş olarak lekelediği şeye üstün olma, onu denetleme, ona hükmetme ve onu sömürgeleştirme faaliyetlerinde meşrulaştığını hisseder.[60] Aydınlanma ve onun mirası için yapısal bir gelişme duygusunu sürdürmek de önemlidir (doğrusal bir tarihsel ilerlemeye ilişkin Whig düşüncesine uygun olarak). Ancak Aydınlanma'nın bu süreç hakkındaki yanılgısı, tarihin, içinde eşzamanlı olarak akmakta olduğu birçok tarihsel neslin, birçok "ilerleme" ya da yönelimin olabileceğidir: tarih tek bir çizgi değil, hepsi heterojen olarak kendi yönlerinde ilerleyen bir güçler şebekesidir. Yani Aydınlanma "ileri/azgelişmiş" başlığı yerine ("Birinci Dünya" ve "Üçüncü Dünya" terimleri bunu daha anlaşılabilir biçimde karakterize eder) dünyada farklı hızlarda, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde yaşanmakta olduğunu düşünmenin daha iyi olduğunu kavramayı başaramaz. Kısaca tek bir (ya da üç) dünya değil, pek çok dünya vardır; bunların hepsi farklı ritmlerde yaşar ve bunların uyum içinde birarada olmaları gerekmez. [61]

Bu durumda avangard'ın "zamansız düşünme"sinde bir politik boyut vardır: bir hızlandırma politiği. Kuşkusuz bu konuda en çok düşünen kişi Paul Virilio'dur. Virilio'nun kentleşme ve savaş kuram ve stratejisi üzerine yaptığı çalışma avangardın İyimserlik sorununa farklı bir açı sağlar. Avangard, dönemin başat estetiği diyebileceğimiz şeyle çelişki içindedir: ne var ki, kendi momentinin dışına çıkarak, bizzat zamanla da çelişir: bu her zaman zorunlu olarak anakronistiktir*. (anachronistic, tarih hatası). Zamanın ve çelişkinin bu dizilimi Virilio'ya göre politik olanın özüdür.

Virilio, Marx'ın diyalektik tarih sürecine duyduğu ilgiyi paylaşan, savaşın yapısıyla ilgili anlayışı Lenin'de yankı bulan Clausewitz'e geri döner. Ancak Marksist-Leninist gelenek ile Clausewitz arasında bazı temel farklılıklar da vardır. Clausewitz tarihi, özgül sınıflar ara-

*_anakronizm:_ Bir kişiyi ya da olayı gerçek zaman diliminden başka bir tarihde gösterme.

sında değil, saldırı dürtüsü ile savunma dürtüsü arasında diyalektik bir mücadeleler süreci olarak görüyordu. Savunma ve saldırının diyalektiği sonunda saf bir savaş durumuna yol açıyordu.[62] Bu diyalektik -bu savaş- Virilio'ya göre politik olanın temelini oluşturuyordu çünkü kentin ya da devletin alanını sınırlandıran coğrafi örgütlenmelere duyulan ihtiyaç ve bunların korunması, savaş dolayımıyla ortaya çıkar. Ancak bu sınırların oluşması ne tek başına ne de öncelikle uzamsaldır; tam aksine, kent, yani polis, zamanla belirli bir ilişkiden hareketle oluşturulur ve onun sınırları özgül bir iç tarihsellik, "dışsal" zamandan görece özerk bir "ilerleme" içinde kurulur. Bu nedenle kent uzayda sabit bir nokta değil, daha çok tarihsel bir "vaka"dır: noktasal değil, vakasaldır.

Bu görüşler açıklanmaya muhtaçtır. Politik bir mekan (uzay, space) nasıl oluyor da tanınabilir bir varlık olarak kendisini geliştirip güçlendiriyor? Virilio, açıklayıcı bir örnek olarak, savaş mücadeleleri tarihinde gözetleme kulesinin gelişmesini ele alır. Bu gözetleme kulesi, bir grup savaşçıya ya da topluluğa verili bir durumda gösterilebilecek çeşitli askeri tutumlardan birine karar verebilecek süreyi sağlar. Bir savaş zihniyeti, bu zaman süresi içinde -yani, *zamanın üretilmesinde veya farklı iki topluluk arasında geçici bir farkın ortaya çıkışında*- daha "ilkel" mücadele koşullarına bağlı sezgiselliğin yerini alarak, sahici bir biçimde mümkün hale gelir. Bu zaman üretimi sayesinde:

> *il ne suffira plus d'être rapidement informé sur son milieu, il faudra aussi l'informer, c'est-à-dire tenter de conserver sur place son avance sur l'ennemi, d'où la construction autour du tertre, d'enclaves protégées, d'enceintes, de palisades, destinées à ralentir l'aggresseur.*[63]
>
> *[kişinin kendi çevresi hakkında bilgilendirilmesi artık yeterli olmaz; o* ***çevreyi biçimlendirmesi****, yani düşmanın üzerine* ***ne zaman ve nereden gideceğini****, amacı saldırganı* ***yavaşlatmak*** *olan tepeciklerin, korunmuş alanların, surların, şarampollerin nerede inşa edileceğini saptamaya çalışması gerekir.]*

Birinin düşmandan uzaklaşırken, düşmanın da onu izlemesini mümkün olduğu kadar yavaşlatan bu hız ve yavaşlık diyalektiği, saldırgan ile kurban arasında bir zaman farklılığına yol açar. Sonuç kale duvarlarıyla çevrili kentin ortaya çıkmasıdır. Böylelikle *kent* (polis) mekânı kendisine ait olduğunu iddia ettiği yere yerleşenin hızı ile, onun yeni, biraz geciken saldırgana dayatabileceği yavaşlık arasındaki mantıksal diyalektikle koşullanır. Böyle bir hız ve yavaşlık diyalektiği savaşın özünü oluşturur. "Birinci" dünyanın (kale surlarını kurar) göreli hızı ile Öteki'nin (politik olarak daha az istikrarlıdır) gecikmesi arasındaki gerilim "anlamlı mekan" diyebileceğimiz şeyi meydana getirir. "Anlamlı mekan" deyimiyle, bir kimlik işareti atfedebileceğimiz bir ismi, tarihi ya da kültürü olan bir mekanı kastediyorum: kısaca bir politik varlığı. Mekanda istikrarlı bir nokta, politik kent olarak görünen şey, aslında zaman içinde bir vaka, özü içsel tarihselliği ve değişebilirliğiyle yüklü bir vakadır. Bu nedenle bir nokta değil bir vakadır. (64)

Politika estetikten yoksun değildir; tam aksine özgül olarak savaş zihniyetine sokulan güzellik sezgisiyle ilgili sorunlar, Marinetti ve fütüristlerden çok önce bu tür sorunlara eğilen kişilerin savaş makinesinin güzelliklerine düzdükleri aşırı övgüyle ortaya çıkar.(65) Savaş stratejisi derin bir biçimde "estetik"tir ve bu onu algılamayla ilintilendirir; çünkü savaş görünme ve kaybolmanın denetimiyle, algılamanın lojistiğine dayanan bir denetimdir. Virilio, *maquisard*'ın (II. Dünya Savaşı sırasında Nazilere karşı savaşan Fransız direnişçisi -çn.) paradigmatik örneği üzerinde düşünür. Maquisard topoğrafya, hatta boş ve maddesiz bir atmosferde erimek zorundadır: "otların ve ağaçların örtüsü altında, atmosfer titreşimlerinin, karanlığın içinde yaşar."(66) Savaş bir kurnazlık tarzına bağlıdır. Bu tarzı uygulayan kişi kendisini daha az görünür hale getirerek düşmanı kendi görüş alanına alabilir ve daha sonra onu öldürerek yok edebilir. Virilio buradan mantıksal bir sonuç çıkarır. Önce yiyecek için avlanma vardır ve bu eylemin kurbanı hayvandır. Buradan avlanmanın ikinci aşamasına geçilir: bu kez avın kurbanı kadındır. Kadının evcilleştirilmesi üçüncü bir avlanma aşamasını mümkün kılar. Virilio

bu aşamayı temelde eşcinsel aşama olarak saptar: Bu, bildiğimiz savaş aşamasıdır. Düelloyla (karşılıklı mücadele) sonuçlanan bu eşcinsellik daha göreneksel tarzdaki güzelliğin, bedenin göstergelerine (semiotiklerine) kazınmış güzelliğin temelidir:

> *L'homme fatal est le modèle de la femme, le maquillage des prèliminaires de la mise mort prècëde celui des amours, la sèduction du guerrier travesti est comme pour toute l'especë animal la caractèristique du m,le, l'homosexualitè du duel est l'origine du beau, ce beau qui n'est que le premier degrè d'une torture infligèe aux corps, par les traits, les scarifications, les cicatrices, en attendant les mutilations, la mort. Le beau est peut-être le premier uniforme.* (67)
>
> *[Öldürücü erkek [**l'homme fatal**], öldürmenin aşktan önce geldiğini göstererek, öldürücü kadına [**la femme fatale**] model oluşturur. Savaşçının sürükleyerek ayartması bütün hayvan türlerinde olduğu gibi, erkeğin karakteristiğidir. Güzelliğin kökeninde düellonun eşcinselliği yatar. Buradaki güzellik, vurarak, kanatarak, yaralayarak, her türlü sakatlama ve öldürme yoluyla bedenlere birinci dereceden işkence uygulamaktan başka şey değildir. Güzellik belki de ilk üniformadır.*

Estetiğin temelinde yer alan böyle bir şiddet Baudrillard'ın yorumları boyunca işlevsel olarak dikkate alınabilir. Baudrillard şöyle der:

> *Le dèni l'anatomie et du corps comme destin ne date pas d'hier. Il fut bien plus virulent de toutes les sociètès antèrieures la notre. Ritualiser, cèrèmonialiser, affubler, masquer, mutiler, dessiner, torturer -pour sèduire les dieux, sèduire les esprits, sèduire les morts. Le corps est le premier grand support de cette gigantesque enterprise de la sèduction.* (68)
>
> *[Anatominin ve bedenin bir kader gibi inkarı yeni değildir. Bu bizim toplumumuzdan önce gelen toplumlarda çok daha yaygındı. Ritüelleştirme, seramonileştirme, süsleme, maskeleme, biçimini bozma, damgalama, işkence etme - ayartma: tanrıları ayartma, ruhları ayartma, ölümü ayartma. Beden devasa ayartma macerasının ilk büyük dayanağını oluşturur.]*

Baudrillard'da ayartma sıradan cinsel faaliyetin çok ötesindedir; ayartmayı, tarihin başlıca belirleyici koşulu olarak, Marksist üretim kategorisinin mantıksal önceliğine bir meydan okuma olarak, önerir. Bu tür ayartmanın politik niteliği bakımından, Virilio ve Baudrillard'dan alınan bu ifadeler Eagleton'ın son eserine umduğumuzdan çok daha yakın düşer. *The Ideology of Aesthetic*'te Eagleton, Marksizm'deki emekçi bedenini, onun talan edilmiş güçlerini estetik aracılığıyla restore etmeyi amaçlayan bir argüman önerir: kısaca Eagleton -Baudrillard, Lyotard, Virilio ve Marksizm'e meydan okuyan diğer pek çokları gibi- Marksizm'in politikaya ayrılan olanca kapasitesini estetikle restore etmek ister. Bu restorasyonun yeri insan bedenidir.

Hamlet, "zaman çığrından çıkmıştır," dediğinde aynı zamanda -en azından bu oyunda- bedenin de "çığrından çıktığını" ya da parçalayıcı olduğunu söylemek ister. *Hamlet*'te insan bedeni oyunun bir "modern" drama olarak taşıdığı özel statünün merkezi konumunu oluşturur. Birincisi, Hayalet figüründe, bedenin maddi statüsü hakkında bir dizi düşünce vardır. Hamlet, Kral'ın konuşmasını, onu gözyaşlarına boğan ve böylece fiziksel bir etki yaratan konuşmayı düşünürken, bunun tiyatral oyun ve canlandırma bakımından insan bedeni üzerinde yansımaları olur. Daha sonra Hamlet, mezarkazıcılarla birlikte İskender'in ölümünü kurgularken, insan ruhunun yerini özgül bir bedensel konum içinde düşünür:

> *İskender öldü, İskender gömüldü. İskender toza dönüştü, toz toprağa karıştı. Topraktan balçık yaparız. O balçıktan da belki bir bira fıçısına tıkaç yaparlar.* (69)

Böylece edebiyatta "parçalanan" insan bedeni üzerine az çok komik bir dizi düşünce başlar ve bu düşünceler belki de Beckett'te en yüksek noktaya ulaşır. Beckett'in Murphy'si kül ve toz haline gelerek İskender'in bira fıçısının kalıntılarına karışır.(70) Böylesine parçalanan bir beden, modern ve postmodern estetiğin beden saplantısının zorunluluğunu belirler; kesinlikle zaman içinde, ancak parçalanmış zaman içinde, Kroker'in postmodern "panik" olarak nitelendirdiği şeyi üreterek var olan bir beden:

*Postmodernizm nedir? Yerel tiyatronuzda, TV stüdyosunda, büroda, doktor muayenehanesinde ya da seks pazarında sergilenmekte olan şeydir. Herhangi bir yeninin başlangıcı ya da herhangi bir eskinin sonu değil, çağdaş kültürün, **fin-de-millennium**'un (bin yıllık dönemin sonu -çn.) bir dizi panik sahnesi içinde felaketli, ama gülünç infilakı.* [71]

3. Adil Politika

Foucault'nun *Discipline and Punish*'te gösterdiği gibi insan bedeni adaletin uygulama alanıdır. Daha modernitenin başlangıcında, onsekizinci yüzyılın sonunda bu beden önemli bir değişime uğrar. Hemen önceki dönemde beden adaletin uygulanma anında tam olarak görülebiliyordu: adalet, işlenen suça verilen cezanın insan bedeni üzerinde işkence olarak görülebilmesini, herkesin bunu seyretmesini sağlıyordu. Ancak daha sonra adalet sisteminde etkisi, fiziksel bedenin önemini -hatta deneyimini değiştiren- köklü yer değiştirmeler gerçekleşir. Foucault Avrupa'da kabaca 1770 ile 1840 arasında halka açık fiziksel işkence karabasanının ortadan kalktığına işaret eder; ancak bütünleyici bir adli yasa bunun yerini almıştır:

> *Artık beden, bir araç ya da aracı olarak hizmet eder: eğer biri bedene, onu hapsederek ya da onu çalıştırarak müdahale ederse, bu, kişiyi hem hak hem de nitelik olan bir özgürlükten yoksun bırakmak için yapılır. Bu cezaya göre beden bir kısıtlamalar ve yoksunluklar, yükümlülükler ve yasaklamalar sistemine sokulur. Fiziksel acı, bizzat bedenin çektiği acı, artık cezanın ayrılmaz bir unsuru değildir. Dayanılmaz duygular yaratma sanatı olmaktan çıkan cezalandırma artık hakları baskı altına alma ekonomisi haline gelmiştir. Bedeni mahkûm etmek için ona ulaşmak ve onu **maniple etmek** yasa için hâlâ zorunluysa, bu, uygun biçimde, katı kurallara göre ve "daha yüksek" hedefler uğruna, araya mesafeler koyarak olacaktır. Bu yeni kısıtlamanın bir sonucu olarak, bütün bir teknisyenler ordusu, gardiyanlar, doktorlar, vaizler, psikiyatristler, psi-*

kologlar, eğitimciler, yönetimi acının doğrudan anatomisti olan cellattan devralırlar. [72]

Adli sistemde meydana gelen bu değişiklik estetiğin gelişimine de yansır. Örneğin, onyedinci yüzyıl sonu İngiliz tiyatrosunda, bir karakterin duygularını ifade edişi, beden dilinin aşırı biçimde kullanılışıyla gerçekleşir. Üslup her şeyin önündedir: İngiltere'de Restorasyon tiyatrosunda ve Fransa'da Moliéresque komedide, psikolojik içerikten yoksun olan ve sadece bir üslup -tavırlar, kostüm, maddi dekorlarla ifade edilen bir üslup- biçimine sahip olan komedyenler öne çıkarlar. Ne var ki onsekizinci yüzyılın sonunda Mackenzie'nin *The Man Feeling*'i (1771) gibi bir metinde bu özellik neredeyse parodik hale gelir. Bu roman gerilere, özgül bir "duyarlık"ın sosyolojik ölçütünün (norm) bir sınıfın sosyokültürel meşruluk ve geçerliliğinin işareti olduğu bir momente bakar. Eğer kişinin dünyaya gösterdiği tepki *anında* görülebilecek, kişinin gözyaşları ya da genel tavırlarından okunabilecek kadar incelmiş olsaydı, o zaman bu kişi ve onun toplumsal değerleri, geçerlilik kazanırdı. Burada bir estetik ya da beğeni meselesi toplumsal ve siyasal yasayı belirler. Bu inceliği yeterince sergilemeyenler (yani "moda"ya pek uygun olmayanlar) estet yasasının kurbanları -nesneleri- olarak damgalanırlardı. Bourdieu'nun belirttiği gibi, beğeni böyle bir durumda yasa haline gelir; ve Foucault'nun dehşet verici cezalandırma ve işkence öykülerindeki gibi, beden duyarlık kadar duyumun da kaydedildiği yer haline gelir.[73]

Ne var ki sadece otuz yıl sonra bütün bu duyarlık geleneği Austen ve diğerlerinde yerilmektedir. Beden duyguların kamusal teşhirinden oldukça "uzaklaştırılmış"tır: özgül olarak "İngiliz" bir soğukkanlılık ve ağırbaşlılığın başlaması, Deane'nin gösterdiği gibi, bir "ulusal karakter" fikrinin zemin kazanmakta olduğu bir sırada geliştirilmekteydi.[74] Ne var ki bu soğukkanlı yapı, insan bedenini sanattan, hatta sezgi yeteneğinden uzaklaştıran -ya da, daha uygun bir deyimle yabancılaştıran- bir tutumdur. Bu yabancılaşmanın ve yarattığı siyasal etkinin tarihi, Eagleton'ın *Ideology of the Aesthetic*'inde ve Ferry'nin *Homo Aestheticus*'unda ana hatlarıyla verilir.

Böylece modern, insan bedenine ve daha önemlisi onun görünmesi ve kaybolmasına yönelik tutumlara göre aktarılabilir. Foucault'ya göre cezalandırmanın gelişen tarihi aslında bedenin izlerini tamamen silen bir tarihtir: ölüm cezasına mahkum edilen kişinin son acısı bile doktorun uyuşturucu iğnesiyle ondan esirgenir, öyle ki, maddi bir varlık olarak insan bedeni, insan Özne'nin kendisi gibi neredeyse tamamen yok olur. Onsekizinci yüzyılda başlayan bu süreç Nazi vahşeti sırasında bedene yönelik bir başka tutumla en yüksek noktasına ulaşır. Nazi vahşeti aynı zamanda insan bedenlerinin mitik, saf anlamda biçimsel bir bedenin korunması amacıyla yok edilmesi olarak da görülebilir.

Peki bu arada adalete ne olur? Bu modernizm içinde insan bedeninin politik ve estetik uzantıları arasındaki uygun ilişki nedir? Adalet daima gerçekle yakından bağlantılı olmuştur ve adaletin gerçekleşmesi gerçeğin ortaya çıkarılmasına bağlıdır. Bununla Marksist yorumbilim (hermeneutic) arasında açık bir yapısal benzerlik vardır. Bir ideolojik gizemsizleştirme projesi, bir metnin (ya da bir eleştiri nesnesinin) daima özgül bir tarihsel ve politik bağlantıyla bilgilendirildiği ve metnin bu tarihsel konjonktür içindeki çelişkilerin örtüldüğü (ya da yok edildiği) yer olduğu varsayımlarından hareket eder. Buradaki eleştiri görevi ilk planda epistemolojik bir görevdir: bir görüntünün ardında gizlenen bir doğrunun zorunlu olarak açığa çıkarılmasını gerektirir. Ancak tam da bu zıtlık -bir yanda ideolojik görünüş ile öte yanda doğru gerçeklik arasındaki- güçlü bir spekülatif baskı altındadır. Sonuç olarak adalet sorununun yeniden incelenmesi gerekmiştir.

Bu nokta biraz daha açılabilir. Kentin uzayda bir nokta değil, daha çok zaman içinde bir vaka olarak düşünüldüğünü belirtmiştim. Genelde, gerçek biçiminin analizlerle istikrarsızlığa dönüştüğü gözler önüne serilebilen, görece istikrarlı bir öz olarak düşündüğümüz şey, bir içsel tarihsilik tarafından aşıldı. Daha kapsamlı ifade etmek gerekirse, adalet "olgusal" olarak sunulan bir dizi özgül yasal "dava" ile gösterilemez; adaletin kendisi, bir formülün tekrarlanması ya da önceden belirlenmiş bir kurala uygun bir yargı olarak değil, bir vaka

olarak var olabilir. Artık modernizmin de fark ettiği gibi gerçek daima akışkandır. Ancak buradan gerçeğin bir görünüş ve gerçeklik diyalektiğine uygun olarak belirlenebilen bir şey olduğu sonucu çıkmaz; gerçek, daha çok, görünüş ve kayboluşu düzenleyen diyalektik -ve politik- hıza bağlıdır.

Zamanımızda politiğin özü kesin olarak görünüş ile kayboluş arasındaki bu ilişkiyle formüllendirilmiştir. Debord'un bir "seyirlik toplum"[75] olarak karakterize ettiği şeyin içinde yaşadığımız için, politikamız -ve adaletimiz- giderek "seyirlik" hale gelmiş, bir "şov duruşmalar"a, mahkeme salonundan naklen yapılan "canlı" tv yayınlarına dönüşmüştür. Bu durumun çarpıcı bir örneği Virilio'nun sık sık değindiği Plaza del Maya kadınlarında bulunabilir. Bu kadınlar düzenli aralıklarla sessizce biraraya gelip "kaybolan" akrabalarına tanıklık etmektedirler. Politik sistemler -sözde "demokratik" sistemler de dahil- karşıt düşünceyle onun görüntülerini denetleyerek ve düzenleyerek ilişki kurmaktadırlar; ve gerektiğinde karşıt düşünürler tamamen "kaybedilmekte" -ya da Orwell'in *Bin Dokuzyüz Seksen Dört*'ünde karakterize ettiği gibi "buharlaşmakta"dırlar. [76]

Gerçeği bilmek artık istikrarlı durumda olan bir şeyi bilmek değildir: epistemolojiye tarih bulaşmıştır. Sonuç olarak bilginin kendisi -bilginin Öznesi ile Nesnesi arasında kurulan sabit ilişki, Özne'nin Kimliği'ni üreten bir anagnorisis ya da onay momentince doğrulanmaktadır- krize girmiştir. Bu kriz Lacan ve Derrida'dan çok önce Kant tarafından öngörüldü. *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kant dünya hakkındaki bilginin bilimselliği -bununla kanıtlanabilirliği kast ediyordu- sorununu cesaretle ele aldı. Kant bu tür meselelerde *a priori* yargının zorunluluğunu öne sürdü. Ancak bunun da ötesinde, çözümsel yöntembilimden basit biçimde devşirilen bir *a priori* bilginin bize, dünya hakkında ille de yeni bir şey değil, ama yöntembilim hakında pek çok şey söyleyeceğini öne sürdü: [bu bilgi] sadece anamnesis (hatırlama) sağlıyordu. Demek ki, dünyayı bütünüyle kavramak için bilincin onu kendi içinde kavrayacak bir biçime ihtiyacı vardır; bu biçim -çözümsel algılama yöntemi- öncelikle kendini meşrulaştırma işlevine hizmet eder. Kant dünyanın bizi yeni bilgiyle sarsabilmesini

istedi; dünya gerçekliğinin bir avangard'ın işlevine hizmet etmesini, yani bizi zihinsel yapılarımızın -Kant'ın dönemindeki Romantizm'e göre dünyayı biçimlendiren bu yapıların- ideolojik koşullandırması dışında sarsabilmesini istedi. *Çözümsel a priori*'nin *bireşimsel (sentetik) a priori* dediği şeyi aşmasını istedi. Bu sadece dünyayı epistemolojik çözümlemeye tabi tutma yöntemini doğrulamakla kalmaz, aynı zamanda bizzat bu çözümsel yöntemin, dünyayla ilgili verili olan yeniyi, yeni olduğu için önceden kestirilemez olan verileri açıklamak ve kapsamak için yapısal bir değişime tabi tutulmasını gerektirir. Böylece sadece doğru hatırlamayı değil, bilme olgusunu da sağlayacaktır.

Critique of Judgement'ta (Yargı Gücünün Eleştirisi) çözümsel ve bireşimsel *a priori* arasında yapılan bu ayrım belirleyici ve dönüşlü (reflective) yargı arasındaki ayrımı taslak halinde ortaya koyar. Belirleyici bir yargıda, bilinç Öznesi yargı eylemi ya da olayı içine sokulmaz: bir yöntem, bir yapı, yargının sonucunu belirler. Dönüşlülükte estetik olarak güzel olanı düşünürkenkine benzer bir durum ortaya çıkar: çok bilinen ve tartışılan bir sözle, "ölçütsüz" yargıya varırız.(77) Kısaca , bütün bunlar önceden belirlenmiş bir kuram olmaksızın yargıya vardığımızı gösterir. Bu durumda yargılama, yargının yerini alır ve adalet biçimi ("gerçekleştirildiği görülen" ve "görüldüğü" televizyondan yayımlandığı, "demokratik biçimde" yayıldığı ve dağıtıma tabi tutulduğu için, *sadece bu nedenle* meşru kabul edilen adalet), adalet *vakasının* yerini alır.

Bu durumda aklın işleyişi içsel tutarlılığı olan kendi çerçevesini aşar ve yeniyi kavramaya girişir. Bu aşma, tam olarak anlatılan bir bilgi biçimi olarak düşünmemiz gereken şeye doğru, bilimsel bilgi diyebileceğimiz şeyden bir uzaklaşma olarak görmeye başlayacağımız bir aşmadır. Bir varlığın sabit özünü bilmekten çok, onu yargılayan olayın öyküsünü anlatmaya, onun bilinci nasıl değiştirip ve böylece yeni bir bilgi ürettiğini canlandırmaya başlarız. Barthes daha önce "işten metne" doğru bir değişikliği savundu; postmodern ise "metinden vakaya" doğru bir değişikliği savunur. (78)

Lyotard bunu bir olaydan bir bütünlüğe doğru hareket olarak

anlar. Bilimsel bir bilgi, yönlendiren (governing) bir kuramın bütünlüğü içinde zemin bulan bir bilgi olacaktır ve bunun formüllendirmeleri ve önermeleri bizzat kurama göndermeyle, "içsel olarak" test edilir. Bu aynı zamanda Lyotard'ın modern bir ruh hali olarak betimlediği şeydir; postmodern, tam tersine, "metaanlatımlara karşı güvensizlik"[79] ya da daha basit ifade etmek gerekirse, kuramın bilimsel niteliği hakkında bir kuşkuyla, karakterize edilir. Deyim yerindeyse, postmodern bilme olayını, bilgi olgusuna tercih eder.

Burada eski bir sorun tekrar ortaya çıkar: Bir "olay" hakkında varılan yargı nasıl meşrulaştırılabilir? Tek bir eylem hakkında geçerli bir sonuca nasıl varılabilir? Lyotard'a göre metaanlatılara güvensizlik (yani, normları, kendilerinin yargılandığı ve onaylandığı yargılama gücünün basit vakaları olana karşı olan teoriye bağlanma) dizgesel kuramına tanınan bir ayrıcalığa varır. Pek çok konuda Lyotard'a karşı çıkan Habermas buna da karşı çıkar. Habermas, örneğin Luhmann'a saldırır ve şu tehlikeyi işaret eder: "meşruluğa inanç yasallığa duyulan bir inanca varır."[80] Habermas'a göre bunu düzeltmenin yolu tutarsız biçimde örgütlenmiş toplumsal akılcılıkta yatar. Habermas, Lyotard'ın Aydınlanma mantığına yönelttiği eleştirinin temelini genel hatlarıyla -kabullenilmiş erdemin *izniyle*- kabul eder. Habermas, kendisinin mantıklı olduğunu iddia eden ve ilişki kuracağı sistemlerin hepsini içsel olarak akıldışı olmakla suçlayan bir sistemde potansiyel bir eşitsizlik olduğunun tamamen farkındadır. Yani Habermas, kendisini akla uygun olarak ilan eden bilincin kendi normlarını kendi dışında mümkün olabilecek her bilince hükmedici bir tarzda dayatma tehlikesi taşıdığının farkındadır. Bunun karşıtı bir "iletişimsel eylem kuramı"nda yatar; ancak Habermas ile Lyotard burada bir kez daha ayrılırlar.

Habermas'a göre, iletişim olayına katılanlar arasında bir konsensus sağlamak sadece arzulanabilir değildir, mümkündür de: ve bir toplumsal formasyonu, tartışılarak onaylanmış bir konsensusla daha akılcı biçimde örgütlemek mantıksal olarak mümkündür. Lyotard böyle bir konsensusu, düşünmenin sonuyla ilişkilendirir (ve daha çok Adorno gibi) böyle bir konsensusun sadece, adaletle yaldızlanmış

adaletsizliğin üzerindeki örtüyü kaldıran biçimsel bir araç olacağını söyler. Rotry'le -"konuşma"ya duyulan bir tür inancı Habermas'la paylaşır- tartışan Lyotard, bir diyaloğa katılanlar arasında konsensus oluşturma çabasında bir "yumuşak emperyalizm", bir "konuşma emperyalizmi" olduğunu öne sürer.[81] Ancak dil oyunlarının heterojenliğini gözönünde bulundurursak -ve bunu vurgularsak- düşünme olasılığını koruyabiliriz. Bu da, kısaca, ancak konsensusun reddi ve "anlaşmazlık" (dissensus) arayışı içinde düşüncenin kapsamını genişletebileceğimiz ve onun yeni, (kronolojik) postmodernle etkileşmesini sağlayabileceğimiz anlamına gelir. Konsensus olayların akışını zaptetme aracı, Oluş felsefesini bir Varoluş felsefesine indirgeme tarzıdır. Modernist, Oluş'tan Varoluş'a geçmenin mümkün olduğunu varsayar; postmodernist böyle bir hareketin daima erken doğan (premature) ve yersiz bir hareket olduğuna inanır.

Politika, düşünmeye alıştığımız biçimiyle, konsensusa bağlıdır; kuşkusuz bu türden konsensus genellikle kendisini "temsil" (daima kendi estetik formüllendirmesinin baskısı altında olan bir kategori) başlığı altında ifade eder. Burada ilk olarak temsil eden ile temsil edilen arasında bir konsensus olduğu ve ikinci olarak da temsil edenler arasında bir konsensus imkanı olduğu varsayılır. Bu tam bir demokrasi değil, burjuva demokrasisidir. Böyle bir politikanın yerine bir adalet arayışını geçirmek daha akıllıca olabilir. Adalet daima çoğunluğun tiranlığını (ve kuşkusuz, pek çok "demokratik" sistemde birkaç kişinin tiranlığını, bir toplumsal formasyonun normlarına aracılık eden birkaç kişinin düşünce üzerinde hegemonik denetim kurmasını) temel alan burjuva demokrasisi altında gerçekleşemez. Artık birbirine zıt ya da birbiriyle rekabet halindeki politik sistemler arasında rahatça tercih yapamıyoruz; çünkü artık bu türden bütünleştirici biçimleri onaylamıyoruz; ancak adalet örneğini ve adaletle ilgili olguları ele alabiliyoruz.

Postmoderndeki etik talebin temeli burada yatar. Bu talebin felsefi kökleri Levinas gibi bir düşünürün eserinde bulunur. Şöyle düşünmemiz gerekir: özgül bir durumda yargılama zorunluluğundan

kaçış yoktur. Ancak bu yargıyı temellendirebilecek zemine sahip değiliz. Bu görüş Levinas'a yabancı değildir:

> *Duyarlığın özgül olarak ifade edildiği Öteki'nin yüzü hakkında bir şeyler söyledim... Öteki'nin yakınlığı bu yüzün anlamıdır ve bu anlam tıpkı bir maske gibi yüzü sonsuza kadar örtmeye çalışan plastik biçimlerin ötesindedir. Ancak yüz daima bu biçimler aracılığıyla kendini gösterir. İlk bakışta benimsenen bir yüzle ya da gizlenen ya da korunan herhangi bir ifadenin öncesinde ve bütün belirli ifadelerin altında çıplaklık ve bu tür ifadeden yoksunluk, yani son derece dışa açık, savunmasız ve incinebilir bir kendindelik vardır...Karşımdaki yüz, kendi ifadesi, kendi ölümlülüğü içinde beni çağırır, beni ister, benden ricada bulunur, sanki bir biçimde bir bütünden ayrılan Öteki'nin, saf ötekiliğin yüz yüze gelmek durumunda olduğu görünebilir ölüm benim işimmiş gibi.*[82]

Yüzyüzelik bizi, bir karşılık verme durumuna, toplumsallıktan kaynaklanan bir zorunluluğa sokar. Davranışımızı Öteki'nin yüzüne karşı gerçekleştirmek durumunda kalırız; ancak bunu önceden belirlenmiş bir adalet sistemine, önceden belirlenmiş bir politik kurama göre yapamayız. Öteki, daima kendisinden başka olan kendisidir: bu sadece, daha çok tanıyabileceğimiz ve kendimizi yeniden kurabileceğimiz yer değiştirmiş bir Kimlik değildir. Talep değişkenlikle doğru ilişkiye ve heterojenlik olayının kabulüne yöneliktir. Bu yüzden, kısaca ifade etmek gerekirse, adaleti keşfetmek - üretmek- durumundayız. Postmodernin asıl politik sorumluluğu ve yörüngesi burada bulunabilir: doğru bir politikanın ya da sadece bir politikanın araştırılması.

Notlar

1. Postmodernizmin umulmadık alanlara nasıl sızdığını gösteren bazı makaleler şunlardır: D. R. Griffin (ed.), The Reenchantment of Science: Postmodern proposals, 1988; Harvey Cox, Religion in the Secular City: Toward a postmodern theology, 1984; David Harvey, The Condition of Postmodernity (coğrafya konusunda), 1989; Edward Soja, Postmodern Geographies, 1990; David Platten, "Postmodern Engineering", 1986, 84-6; David Widgery, "Postmodern medicine, 1989, 897; J. H. Wikstrom, "Moving into the post-modern world" (ormancılık üzerine) 1987, 65.
2. Bk. Arnold Toynbee, A Study of History, c. 1. (1934; 2. bs., Oxford University Press, Oxford, 1935), s.1, n.2; c. 5 (Oxford University Press, Oxford, 1939), s. 43.
3. Hayden White, Metahistory, John Hopkins University Press, Baltimore, 1973; yeniden bs. 1987, s. 61-2.
4. Erich Auerbach, Mimesis, 1946; çev. Willard R. Trask; yeniden bs. Princeyon University Press, Princeton, NJ, 1974, s. 552; bu konuda yaptığım yorum için bk. Docherty, After Theory, 1990, s. 122-3.
5. Şizofreni ve postmodernle ilişkisi üzerine bk. örn., Fredric Jameson, Postmodernism, 1991, s. 25 vd. Şizofreni ve kültür konusunda daha geniş bir tartışma genellikle 1960'larda, özellikle R. D. Laing, Rollo May, David Cooper, Norman O. Brown gibi "anti-psikiyatristler"le başladı ve Felix Guattari'nin yazılarında doğrudan politik kültürle ilişkilendi. Bu hareket "arzu felsefesi"ni besledi ve Gilles Deleuze ile Felix Guattari'yi iki ciltlik Capitalism and Schizophrenia başlıklı eserlerinde "şizanaliz" dedikleri kavramı oluşturmaya yöneltti: Bk. Deleuze ve Guattari, Anti-Oedipus, 1972; çev. 1984, özellikle bl. 4; ve A Thousand Plateaus, 1980, çev. 1987.
6. Bu konunun Nietzche'deki aktif ve reaktif güçler bakımından açıklanması için bk. Gilles Deleuze, Nietzche and Philosophy, 1962; çev. Hugh Tomlinson, Athlone Press, 1983, s. 39 vd.
7. Leslie A. Fiedler, "The new mutants", 1965, 505-6.
8. Bk. örn., Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, c. 1, 1981; çev. 1984, öz., bölüm III, "Intermediate Reflections: Social action, purposive activity, and communication"
9. Ernest Mandel, Late Capitalism, 1978; Frederic Jameson, Late Marxism, 1990.

10. Bu konuda tam bir değerlendirme için bk. Andrew Dobson, Green Political Thought, 1990.
11. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy, 1985. Gramsci ve Foucault genellikle sınıf kavramından çok "muhalif" politik eleştiri bakımından okunmaya başladılar. Bu durumda, biraz basitleştirerek de olsa, daha çok Britanyalı kuramcıların sınıf kavramını eski haline getirmeye çalıştıklarını ve bu yönde istek duyduklarını söylemek doğru olabilir.
12. Bk. Jean-François Lyotard, L'Economie libidinale, 1974; Deleuze ve Guattari, op. cit.; Jean Baudrillard, The Mirror of Production, 1973; çev. 1975; karş. After Theory'deki yorumum, s. 207-13.
13. Bk. Alain Badiou, Thèorie du sujet, 1982. Özne statüsünün bu şekilde sorunsallaştırılması Catherine Belsey gibi eleştirmenlerin çalışmasında önemli bir yer işgal eder. Örn., bk. Catherine Belsey, The Subject of Tragedy, Methuen, Londra, 1985; ve Critical Practice, Methuen, Londra 1980; ya da Antony Easthope, Poetry and Phantasy, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Öznenin sorgulanması konusunda postmodernizme, özellikle popüler kültürel biçimlere getirilen farklı, son derece üretken ve anlamlı bir argümantasyon için bk. Slavoj Zizek, Looking Awry, 1991.
14. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, 1944; çev. 1986, s. 6.
15. Peter gay, The Enlightenment, c. 1, 1966, s. xiii. Bu eleştiri ve yaratıcılık sözdizimi yirminci yüzyıl avangardı'nı haber verir; bk. aşağıda bl. 2.
16. Adorno ve Horkheimet, Dialectic, s. 3.
17. Ibid., s. 6.
18. Ibid., s. 7.
19. Bk. Plato, "The Meno," Five Dialogues Bearing on Poetic Inspiration içinde, Dent, Londra, 1913, s. 91: "bütün bilgimiz hatırlamadır." Bilişin tanımaya indirgenmesi özellikle İngiliz Romantizmi'ne uygundur. Belki de en tipik örnek, yazdığı şiirler bir duygunun tekrarlanmasını, bir yerin ya da bir durumun tanınmasını kutlayan Wordsworth'dür.
20. Adorno ve Horkheimer, Dialectic, s. 9.
21. J. F. Lyotard, "Svelte Appendix to the postmodern question" (çev., Thomas Docherty), Richard Kearney (ed.), Across the Frontiers içinde, Wolfhound Press, Dublin 1988, s. 265.
22. Philip Sidney, "Apology for Poetry," Edmund D. Jones (ed.), English Cri-

tical Essays: Sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries, Oxford University Press, Oxford, 1922; yb. 1975, s. 20-1.

23. Bk. örn., J. L. Austin, How to do Things with Words, 2. bs., Oxford University Press, Oxford, 1975; Kenneth Burke, Language as Symbolic Action, University of California Press, Berkeley, 1966; Stanley Fish, Self-Consuming Artifacts, University of California Press, Berkeley, 1972; ve Is There a Text in this Class? Harvard University Press, Cambridge, MA, 1980; W. J. T. Mitchell, ed., Against Theory, 1985.
24. Bk. Fish, Self-Consuming Artifacts. Ayrıca bk. Jonathan Culler, On Deconstruction,. Routledge & Kegan Paul, 1983, s. 66: "Fish'in okurunu ayırt eden şey aynı tuzağa tekrar tekrar düşülmesine yol açan bu eğilimdir. Her defasında bir ayet satırının sonunu bir düşüncenin tamamlanması olarak yorumlamak mümkündür, bunu sadece sayısız örnekte görüldüğü gibi, bir sonraki satırın başlangıcında bir anlam değişikliği bulmak için yapar. Gerçek bir okurun, özellikle bilgilenmeye çalışan birinin, yersiz tahminlerin çoğu kez yanlış çıktığına dikkat etmesi ve okurken bu ihtimali gözönünde bulundurması beklenir. Stanley E. Fish, sadece bu ihtimali dikkate almakla kalmaz, bu konuda kitaplar yazar." Fish'in eserleri hakkındaki bu görüş giderek kabul görmektedir. Fish'in buna verdiği yanıt pragmatist bir konumu kabul etmekten ibarettir. Bunu yaparken, Culler'ın iddiasına göre, okurun tepkisini önceden kestirebilmektedir. Örneğin bir okurun kendi yapıbozma eğilimi nedeniyle, söz gelimi onun bir metinle uğraşmasının yapıbozmacı bir uğraşı olacağı bütünüyle önceden kestirilebilir ve onun okuyuşu da önceden kestirilebilir.
25. Paul de Man, The Resistance to Theory, Manchester University Press, Manchester, 1986, s. 11. Ayrıca bk. Gottlob Frege, "On sense and meaning," Max Blank ve P. T. Geach (ed.), Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege içinde, 1952.
26. Adorno ve Horkheimer, Dialectic, s. 7.
27. Ibid., s. 13.
28. Voltaire, Candide, Oxford University Press, Oxford, 1968, passim.
29. Hans Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age,1966, çev. 1983, s. 404.
30. Bu düşünce tarzının Kierkegaard'a olan borcu anlaşılmış olmalı. Kişinin daima "taşıdığı" duygu ve vardığı kanaatlerin sürekli değiştiği zeminler hep Kierkegaardçı düşünceye yakın oldu. Örneğin şu tipik pasajı

ele alalım (Either/Or, R. Bretall (ed.) A Kierkegaardian Anthology, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1946, s. 102-3) "Belirli bir anda gemisinin güvertesinde duran kaptanı düşünün. Şöyle diyebilecektir: 'Şunu ya da bunu yapabilirim'; ancak bu kaptan kötü bir denizci değilse, o sırada gemisinin her zamanki gibi yol almakta olduğunu, seçtiği için değil seçmeyi ihmal ettiği için, başkaları onun yerine seçtiği için, kendi benliğini kaybettiği için, şunu ya da bunu seçmek gibi bir sorunun olmadığını fark edecektir."

31. Bk. J. F. Lyotard, The Postmodern Condition, 1979; çev. 1984, s. xxiv.
32. Walter Benjamin, Illuminations, ed., Hannah Arendt, 1973, s. 258.
33. Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, 1989, s. 7.
34. Ibid., s. 8.
35. Ibid., s. 202.
36. Ibid., s. 202-3.
37. Ibid., s. 203.
38. Jacques Derrida, Margins: Of philosophy, 1972; çev, Alan Bass, Harvester, Brighton, 1982, s. 213.
39. Gay (Enlightenment, c. 1, s. 24.), aydınlanma düşüncesinin onu sınırlayacağı umulan bir dinsellikle karıştığını öne sürer. Bk. Lyotard'da çağdaş paganizm, Rudiments paiens (Union gènèrale d'èditions, Paris, 1977) ve Instructions paiennes, 1977. Ayrıca bk. Jürgen Habermas, Legitimation Crisis, 1973; çev, 1976.
40. Michel Foucault, Folie et dèraison, Plon, Paris, 1961, passim.
41. Jean Baudrillard, Simulations, çev. Paul Foss, Paul Patton ve Philip Beitchman; Semiotext(e), New York, 1983, s. 25.
42. Gilles Deleuze, Kant's Critical Philosophy, 1963; .ev. 1984, s. vii-viii.
43. G. E. Lessing, Laoköon, 1766; çev. William A. Steel, Dent, Londra, 1930.
44. J. F. Lyotard, "Reècrire la modernitè", L'Inhumain, Galilèe, Paris, 1988, s. 33-44.
45. Bk. örn., Alexander Baumgarten, Reflections on Poetry,çev. K. Aschenbrenner ve W. B. Holther, University of California Press, Berkeley, 1954; Immanuel Kant, Critique of Judgement, Oxford University Press, Oxford, 1952.
46. Pierre Bourdieu, Distinction, 1979;çev, 1984, s. 66-72.
47. Kant, Critique of Judgement, bl. 1, ks. 13, s. 72.
48. Terry Eagleton, The Ideology of the Aesthetic, 1990, s. 14. Burada ifade

edilen duygu ve kitaptaki benzer momentler Eliot'un "dissociation of sensibility"deki şikayetlerine oldukça yakındır. Bk. T. S. Eliot, "The Metaphysical poets," Selected Essays içinde, 3. bs., Faber & Faber, Londra 1951; yeni bs. 1980, s. 281-91, öz. 286-8.

49. Luc Ferry, Homo Aestheticus, 1990, s. 256, 259; çeviri bana ait.
50. Ibid., s. 260; çeviri bana ait.
51. Burada Tel Quel gazetesine gönderme yapılmaktadır. Tel Quel uzun bir yapısalcılık uğraşıyla gerçeküstücülük çalışmasını sürdürdü. Çalışmanın ağırlık noktası teşhis edilebilir kültürel pratiklerin değerleri üzerine politik tartışmanın önemiydi.
52. "Tanıma" en azından Aristotales'in Poetics'inden (özellikle bl. 16) bu yana trajedinin yapısında özel bir yere sahip olmuştur. Burada betimlediğim türden anagrosis'i temel alan bir sanat trajediyle aynı sırada yer alır. Bu bağlantının sadece özgül bir "gerçekçilik" geleneğiyle değil, aynı zamanda pragmatizmle de kurulabileceğini önerdiğim için burada Kenneth Burke üzerine bir yoruma yer verilebilir. Burke'ün Language as Symbolic Action'ında (University of California Press, Berkeley, CA, 1966) veciz bir dipnot vardır (s. 20, n.2):

    Parts of Animal'ın X. Bölümü'nde Aristotales insanı "konuşan hayvan" olarak tanımlar, ancak bu konu üzerinde yeterince durmaz. Biraz aceleyle de olsa, insanlığın yegane umudu komedi kültüdür, şeklindeki kanaatim buna çok şey borçludur. (Trajedi kültü, Yahudi katliamını açıklamaya yeterli değildir....).

    Böyle bir komedi, Burke'ün aynı dipnotta "simgesel olma" ile aynı sıraya koyduğu "gülme eğilimi"nin bir parçası olarak, avangard'ın önemli bir yapısal özelliğini oluşturan uyuşmazlıkla ilgilidir.
53. Lyotard, Postmodern Condition, s. 81.
54. Bk. Robert Hughes, The Shock of the New; ayrıca karşılaştırınız, Peter Bürger, Theory of the Avant-Garde'da "Yeni" üzerine, 1974; çev, Manchester University Press, Manchester, 1984, s. 59-63.
55. Brian McHale, Postmodernist Fiction, 1978, Bl. 1.
56. Jacques Lacan, Ecrits: A selection, 1966; çev. Alan Sheridan; Tavistock, Londra, 1977, s. 141. Ayrıca bk. M. M. Bakhtin, The Dialogical Imagination, ed., Michael Holquist, çev., Carly Emerson ve Michael Holquist, University of Texas Press, Austin, 1981; Jürgen Habermas, Theory of Communicative Action.
57. Georg Lukács, "Realism in balance", Ernst Bloch et. al., Aesthetics and

Politics, 1977 içinde; Verso, Londra, 1980, s. 48.

58. Lyotard, Postmodern Condition, s. 81.

59. Ferry, Homo Aestheticus, s. 264; çeviri bana ait.

60. Bk. örn., Samir Amin, Le Dèveloppement inègal. Kuşkusuz özellikle İngiliz araştırmalarında, Alt İncelemeler bakımından yeni bir alan ve kültür emperyalizmlerinin mantığı vardır. Ancak bu türden emperyalist sorunsalların temelleri hakkında farklı bir bakış için bk. Alfred Crosby, Ecological Imperialism, 1986.

61. Bu, çapraz ritmli müzikteki, özellikle serbest stil caz ve Soft Machine ya da Osibia gibi orkestraların genellikle 1970'lerde benimsedikleri müziksel tempodaki popüler gelişmeyle tarihsel olarak ilginç biçimde çakışır. Müziğin politik ekonomisinde farklı bir yaklaşım için bk. Jacques Attali, Noise, 1977; çev., 1985.

62. Bk. Carl von Clausewitz, On War, ed. Anatol Rapoport, 1832; Penguin Classics, Harmondsworth, 1982; Paul Virilio, Dèfense populaire et luttes Ècologiques, 1978, s. 14-15.

Virilio, DÈfense populaire, s. 17; çeviri bana ait.

Burada betimlediğim kadarıyla vaka, ister istemez değişebilirlik tarafından koşullanır. Ayrıca geçerken belirtmek gerekir ki, bu türden değişebilirliğin zıddını oluşturan İngilizce "duragan" terimi kendi etimolojisi içinde aynı türden değişebilirliği içerir. Bu modern Grekçe'de otobüs durağı, ancak Ancien Grekçe'de iç savaş anlamına gelen statis sözcüğünden türer. Burada iç anlaşmazlık ve mücadele içeren bir durum söz konusudur. Ancak böyle bir durumun dışsal sınırları söz konusu edilmez. Bu fikrin belki de daha göreneksel ifadesi için bk. Lewis Mumford, The City in History, 1961; Penguin, Hamondsworth, 1979, s. 13: "İnsan hayatı iki kutup arasında gidip gelir: hareket ve hareketsizlik."

Bk. Umbro Appolonio (ed)., Futurist Manifestoes, Thames & Hudson, Londra, 1973, passim.

Paul Virilio, L'Horizon nÈgatif, 1984, s. 100.

Ibid., s. 101-2; çeviri bana ait.

Jean Baudrillard, De la sÈduction, 1979, s. 123; çeviri bana ait.

William Shakespeare, Hamlet, Sahne 5, bl. i.

Samuel Beckett, Murphy, Routledge, Londra, 1938.

Arthur Kroker ve David Cook, Postmodern Scene, 1988, s. ii-iii.

Michael Foucault, Discipline and Punish, 1975; çev., Alan Sheridan, Penguin, Harmondsworth, 1977; yeniden bs. 1985, s. 11.

73. Bu konuda ayrıca bk. Malcolm McLaren: "Fashion is always right," BBC2'deki "Did you see?" tartışması içinde.
74. Seamus Deane, The French Revolution and Enlightenment in England 1789-1832, 1988, öz. bl. 1 ve2.
75. Guy Debord, La Sociètè du spectacle, 1968; bk. Debord, Comments on the Society of the Spectacle, 1990.
76. George Orwell, Nineteen Eighty-Four, 1949; Penguin, Harmondsworth. 1954; yeniden bs. 1982, s. 19 ve passim.
77 "Ölçüt" sorunsalı üzerine en iddialı tartışma için bk. J. F. Lyotard ve Jean-Loup Thèbaud, Just Gaming, 1979; çev., 1985.
78. Bk. Roland Barthes, Image-Music-Text, ed. Stephen Heath, Fontana. Glaskow, 1977.
79. Lyotard, Postmodern Condition, s. xxiv; öz. bk. bl. 9 ve 10.
80. Habermas, Ligitimation Crisis, s.98.
81. J. F. Lyotard ve Richard Rorty, "Discussion," Critique, 41, 581-4.
82. Emmanuel Livinas, The Levinas Reader, ed. Sèan Hand, 1989, s. 82, 83.

* çağdaş düşünceye bir hayalet uğruyor: özne hayaleti.

** Hıristiyanlıkta iyilik için kötülüğün şart olduğunu öne sürerek İlahi Adalet anlayışını haklı çıkaran felsefe -çn.

Postmodernliğe Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche

Jürgen Habermas

Ne Hegel ne de onun sağ ve sol izleyicileri, modern çağın kendi gururunu ve özbilincini edindiği modernitenin kazanımlarını sorgulamak istemişlerdi. Modern çağ her şeyden önce öznel özgürlüğün damgasını taşıdı. Bu özgürlük, kişinin çıkarlarını akılcı olarak kollayabilmesini sağlayan medeni kanunla toplumda; siyasal iradenin oluşturulmasına katılımda eşit hak ilkesiyle devlette; ahlaksal özerklik ve kendini gerçekleştirme olanağıyla özel alanda ve nihayet, bu özel alanla ilişkili olarak, kişilerin kendilerini ifade edebilir hale geldikleri bir kültür birikiminin oluşturduğu geliştirici süreçle de kamusal alanda gerçekleştirildi. Birey açısından bakıldığında, nesnel tinin ve mutlak olanın taşıdığı biçimler, öznel tinin kendisini geleneksel yaşam tarzının doğa benzeri kendiliğindenliğinden kurtarabileceği bir yapı edinmişti. Bu süreçte birey hayatını *burjuva, yurttaş* ve *insan* olarak sürdürdü ve bu alanlar birbirinden ayrılarak bağımsız hale geldi. Geçmiş çağın bağımlılıklarından kurtulmanın yolunu hazırlayan bu ayrışma ve özerkleşme, tarih felsefesi açısından bakıldığında, aynı zamanda hayatın etik bağlamının bütünselliğinden de bir soyutlama ve yabancılaşma olarak yaşandı. Geçmişte din, bu bütünlük üzerinde kırılamaz bir damga oluşturduğu için, bunun şimdi kırılmış olması tesadüf eseri değildi.

Toplumsal bütünleşmeyi sağlayan dinsel güçler, ilk planda bir gerileme eğilimi taşıdığı için, aydınlanma sürecinin etkisi altında giderek daha da zayıfladı. Bu aydınlanmanın bir yönü, içgörülerin iradi olarak unutulamayacağı olgusuna dayanan öğrenme süreçlerinin geriçevrilemezliğidir; onlar sadece, daha gelişmiş sezgilerle doğrulanabilir ya da bastırılabilirler. Bu nedenle aydınlanma eksiklerini sadece radikalleşme yoluyla düzeltebilecekti; Hegel ve izleyicilerinin akla, aydınlanma dialektiği içinde dinin birleştirici gücünün bir eşiti olarak umut bağlamalarının nedeni budur. Onlar böyle bir programı gerçekleştireceği varsayılan akıl kavramlarını oluşturdular. Bu girişimlerin neden ve nasıl başarısızlığa uğradıklarını gördük.

Aklı, Hegel, bir mutlak tinin bağdaştırıcı öz bilgisi olarak; Hegelci Sol üretken bir biçimde dışa vurulan, ama bastırılmış temel güçlerin özgürleştirici edinimi olarak; Hegelci Sağ da kaçınılmaz zora dayalı bölünmelerin acısını tekrar tekrar anımsatan bir bedel (compensation) olarak algıladı. Hegel'in akıl kavramı gücünü kanıtladı; mutlak tin geleceğe açılan bir tarih sürecinin ve günümüzün uzlaşmaz doğasının ötesindeki yerini sonsuza kadar aldı. Kutsal felsefeciler kastının uzlaşılmayan bir gerçeklikten sekinci* geri çekilişine karşı çıkan genç Hegelciler, halâ felsefi düşünmenin gerçekleşmesini bekleyen din dışı şimdinin haklılığından medet umdular. Bunu yaparken de yetersiz bir praxis kavramını ortaya attılar. Bu kavram sadece üstesinden gelineceği varsayılan mutlaklaştırılmış akılcı amacın gücünü pekiştirdi. Yenitutucular (Neoconservatives) Praxis felsefesini, tüm devrimci umutlara rağmen kendisini ısrarla hissettiren toplumsal karmaşa olarak açıklıyorlardı. Sonuçta Hegel'in akıl kavramını, modern toplumun bir bedele duyduğu gereksinimin yanı sıra akılcılığını da öne çıkarak, değiştirdiler. Ancak bu anlayış, *Geisteswissenschaften*** (tinsel bilimler) ara-

---

* *Sekincilik* -İnsanların tüm arzularından sıyrılıp kendini sessizce tanrıya ve kutsal şeylere vererek huzur bulmasını amaçlayan dinsel görüş.(Y.N.)

** *Geisteswissenschaften* (tinsel bilimler) -XIX. yüzyılda Alman düşünürü Dilthey'ce ileri sürülen yeni bir tarih felsefesi. Buna göre Geisteswissenschaften yaşanılmışın bilimidir. Örneğin felsefede Hume'u anlamak için Hume'u yeniden yaşamak yani onu çağının bütünlüğü içinde ele almak gerekir. Bunun anlamı, o çağın felsefesini, sanatını, dinini, ekonomisini, siyasasını birlikte ve birbiriyle olan bağlantıları içinde kavramaktır.

cılığıyla geleneksel güçlerin hayata geçirileceğini varsayan bir tarihsiciliğin işlevini oluşturmak için yeterli olmadı.

Modası geçmiş bir tarih yazıcılığının kaynaklarından beslenen bu çağdaş kültüre karşı Nietzsche, Genç Hegelciler'in bir zamanlar Hegelci tarih felsefesinin nesnelciliğine karşı yaptıklarına benzer bir biçimde, modern zaman bilincini tartışmaya soktu. Nietzsche, *Zamana Aykırı Düşünceler*'in ikincisinde "*Tarihin Hayat İçin Yararları ve Zararları Üzerine*"de, eylemden kopmuş bir kültür geleneğinin kısırlığını ve kendi iç alanına itilmişliğini çözümler: "İhtiyaca ters düştüğü halde gereğinden fazla yüklenilen bilgi, artık eyleme yönelten dönüştürücü öge olarak işlev görmez ve karmaşık bir iç dünyada gizlenir... ve bu nedenle bütün bir modern kültür özü bakımından içte olanla ilgilidir, içselliktir... 'Dış Barbarlar için bir İçsel Kültür Elkitabı'dır."[1] Tarihsel bilgiyle aşırı yüklenmiş modern bilinç, gözünü geleceğe dikerek, "Bugünün en ulvi gücünün bakış açısından geçmişi yorumlama" yeteneğini kazandıran "pratik yaşam gücü"nü kaybetmiştir.[2] Çünkü onlar, sistematik olarak izledikleri, ulaşılmazlık anlamında hatalı bir tarafsızlık idealine dayandırılan *Geisteswissenschaften* (tinsel yaşam) yüzünden yaşam için gerekli standartları belirsizleştirdiler ve felç edici bir göreliliğe meydan verdiler: "Bütün çağlarda her şey farklıdır; senin kim olduğun önemli değildir."[3] Bunlar "şimdiki zaman içinde yaşamamızı sağlamak için" zaman zaman "[geçmişe ait] bir şeyleri dağıtma ve parçalama kapasitesi"ni kısıtlarlar.[4] Genç Hegelciler gibi Nietzsche de "tarihin gücü"ne duyulan tarihselci hayranlıktaki, *reel politikanın* basit başarısı karşısında kolayca hayranlık duygularına dönüşebilen bir eğilimin farkındadır.

Nietzsche'nin modernlik söylemine girmesiyle bu tartışma baştan sona değişir. Akıl önce uzlaştırıcı bir özbilgi, sonra özgürleştirici bir edinim ve son aşamada da bedel ödeyen (telafi edici) bellek olarak algılandı; böylece akıl, dinin bütünleştirici gücünün bir benzeri olarak ortaya çıkabilecek ve itici güçleri aracılığıyla modernliğin getirdiği bölünmelerin üstesinden gelebilecekti. Akıl kavramını, aydınlanmaya

has bir diyalektiğin programı için düzenleme girişimi üç kez başarısızlığa uğradı. Bu bağlamda Nietzsche'nin özne merkezli akla boyun eğmekle yeniden içkin bir eleştiri yapmanın dışında bir seçeneği yoktu-ya da programı tümüyle terk edecekti. Nietzsche ikinciyi seçti: Akıl kavramını revizyondan geçirmeyi reddeder ve aydınlanmanın diyalektiğine veda eder. Temel olan her şeyin içini boşaltan ve modern bilinci gelişigüzel içeriklerin istilasına uğratan modern bilincin tarihselci bozulması (deformation) Nietzsche'nin modernitenin kendi ölçütlerini halâ kendisinden hareketle biçimlendirebileceğinden kuşku duymasına neden olur: "Biz modernler kendimizden başka hiçbir şeye sahip değiliz."[5] Aslında Nietzsche, aydınlanma diyalektiğinin düşünme figürünü tarihselci aydınlanmaya da yönlendirmişti, ancak bu kez bunu, modernitenin akılla çevrili görünümünü ortadan kaldırmak amacıyla yapar.

Nietzsche bu tarihsel akıl basamağını, en sonunda ondan tamamen kurtulmak ve aklın ötekisi olarak "mit"te sağlam bir yer edinmek için kullanır: "Tarihsel eğitimin kökeni için -ve onun modern çağın tini ve modern bilinçle içsel ve oldukça radikal çelişkisi için- bu kökenin kendisi tarihsel olarak anlaşılmalı; tarih sorununu bizzat tarih çözmeli; bilgi iğnesini kendine batırmalıdır - şayet gerçekten yeni, güçlü, özgün bir şeyler ve bir yaşam vaadi içeriyorsa, yukardaki üçlü alan, yeni çağın yeni ruhunun zorlayıcısı olmalıdır."[6] Nietzsche burada, onu İskenderiye dünyasının ötesine ve Hıristiyan-Roma dünyasının ötesindeki başlangıçlara, "antik Yunan'ın, büyük, doğal ve insanca dünyasına" geri götüren, tarihsel-filolojik araçlarla yürüttüğü incelemesini, *Tragedya'nın Doğuşu*'nu düşünür. Bu yolda modernitenin antika uzmanı düşüncesinin "gecikınişleri" bir postmodern çağın "öncüllerine" dönüştürüldü -Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında yeniden ele alacağı bir program. Nietzsche'ye göre başlangıç durumu açıktır. Tarihsel aydınlanma, bir yanda sadece modernliğin başarılarındaki bariz zora dayalı ayrışmaları güçlendirirken, bir dinsel kültür biçiminde ortaya konulan haliyle akıl, artık geleneksel dinin bütünleştirici gücünü diriltebilecek yapay güç-

leri geliştiremezdi. Öte yandan, yeniden düzenleme yolu modernlik engeline takılıyordu. Eski uygarlıkların dinsel-metafizik dünya görüşleri çoktan modernitenin ürünleri haline gelmişti; bu nedenle onlar, modernitenin radikalleşmiş aydınlanmasına karşı çıkabilmek için gereğinden *fazla akılcıdır*.

Aydınlanma diyalektiğinin dışına çıkan herkes gibi Nietzsche de çarpıcı bir düzenlemeye girişir: Modernite artık tek olma konumunu kaybeder; o sadece ilkel hayatın kaybolması ve mitin çöküşüyle başlayan yaygın bir akılcılaşma tarihinin son döneminden ibarettir.[7] Avrupa'da felsefi düşüncenin ve Hıristiyan tektanrıcılığının kurucuları olan Sokrates ve İsa bu dönüm noktasına işaret ederler: "Doyumsuz tarihsel kültürümüzün büyük tarihsel ihtiyacı, öteki sayısız kültürlerden birinin etrafında toplanma, bilgi tüketme arzusu; bütün bunlar eğer mitin kaybına değilse, mitsel yuvanın kaybına değilse neye dikkat çekiyor?"[8] Doğal olarak modern zaman bilinci mitsel kökene doğrudan bir dönüşe izin vermez. Mitsel geçmişlerin dirilişini sağlayacak bir ufku sadece gelecek oluşturur: "Geçmiş daima bir kâhin gibi dile gelir: Geleceğin yapı ustaları, ancak şimdiyi bilen kimseler olursanız o yargıyı anlayacaksınız"[9] *Gelmekte olan* tanrıya yönelen bu *ütopyacı* tutum, Nietzsche'nin misyonunu, "kökenlerine dön" şeklindeki tepkisel çağrıdan ayırır. Köken ve amacın birbirine zıt düştüğü teolojik düşünce gücünü, tamamen kaybeder. Nietzsche modern zaman bilincini yoksamayıp yücelttiği için, en öznel ifade formlarının bu zaman bilincini doruğa ulaştıracağı modern sanatı, modernitenin ilkel olanla bağlantı kuracağı bir araç olarak düşünebilmektedir. Tarihsiciliğin dünyayı bize "seyirlik" bir yer olarak sunmasına ve çağdaşları içi geçmiş-izleyiciler haline getirmesine karşılık, kendisini sadece aktüalitede tüketen bir sanatın tarihüstü gücü "insanın içsel fakirlikten ve gerçek ihtiyacından" kurtulmasını sağlayabilir.[10]

Burada genç Nietzsche, "Din ve Sanat Üzerine Deneme"sine şu cümleyle başlayan Richard Wagner'in programını düşünmektedir: "Din sanatsal hale geldiğinde, simgesel değerler açısından mitsel sim-

gelere (dince gerçek anlamda doğruluğuna inanılmak istenen) sıkıca sarılıp, kendi özünü korumayı sanata bırakmıştır. Böylece mitsel simgelerde gizlenmiş derin doğru, bunların ideal ifadeleri aracılığıyla görülebilir."[11] Kültürel açıdan canlandırılmış bir kamusal alanla birlikte sanat eseri haline gelen dinsel bayramın, özel olarak edinilmiş tarihsel kültürün içe kapanıklığının üstesinden geleceği varsayılır. Estetik olarak yenilenmiş bir mitolojinin, yarışmacı toplum tarafından kuvvetlendirilmiş toplumsal bütünleşme güçlerini gevşeteceği düşünülür. Bu, modern bilinci parçalayacak ve ilkel deneyimlere açacaktır. Geleceğin bu sanatı, bunun tek bir sanatçının ürünü olduğunu reddeder ve "halkın kendisini geleceğin sanatçısı" olarak belirler.[12] Nietzsche'nin Wagner'i "toplum devrimcisi" ve İskenderiye kültürünün üstesinden gelecek bir kişi olarak yüceltmesinin nedeni budur. O, Dionizyan* (Dionysizm) trajedinin etkisinin Bayreuth'un** ötesine geçeceğini umar: "Toplum ve devlet ve genel olarak insanla insan arasındaki uçurumlar, tam da geriye, doğaya yönelen, büyük bir birlik duygusuna giden yolu açacaktır."[13]

Bildiğimiz gibi Nietzsce daha sonra Wagnerci opera dünyasını hoşnutsuzlukla reddetti. Bu alerjinin, kişisel, politik ve estetik nedenlerinden daha da ilginç olanı, "Romantik kökene (Wagner'inki gibi) değil de Diyonizyan kökene dayanacak bir müzik nasıl olmalıdır?"[14] sorusunun arkasında yatan felsefi yönelimdir. Yeni bir mitoloji düşüncesi romantik kaynaklıdır, gelmekte olan tanrı olarak

---

**Dionysos* -Yunan öncesi tanrılardan olan Dionysos Zeus ve Apollon ile birlikte Eski Yunan düşüncesinin üç büyük tanrısından biri. Kültü (tapımı) başlı başına bir din meydana getirmiştir. Bu din Delphoi kahinlerince Apollon'un buyruğu üzerine kurulmuştur. Dinin amacı insanı tanrısal yetkinliğe ulaştırmak ve tanrıyla aynılaştırmaktır. İnsanın, insanlığına yabancılaşmasını açık seçik yansıtması dinin en önemli özelliğidir. *Dionysia* Tanrı Dionysos adına yapılan şenliklere verilen addır. Bu şenliklerde tiyatro gösterilerinde yer alırdı. (Y.N)

** *Bayreuth* -Almanya'da Bavyera eyaletinde bir kent. Kent en çok besteci Richard Wagner'den ötürü ünlenmiştir. Wagner kente 1872 yılında yerleşmiş aynı yıl Festival Tiyatrosunun temeli atılmıştır. Tiyatro Wagner'in *Der Ring des Nibolungen* (Nibelungen'in Yüzüğü) adlı yapıtının ilk oyunuyla 1876'da açılmıştır. (Y.N.)

Diyonizos'a yönelmek de öyle. Nietzsche bu fikirlerin romantik kullanımından uzaklaşır ve Wagner'in ötesinde daha radikal bir versiyonu açıkça ortaya koyar. Ama Diyonizyan, Romantik olandan nerede ayrılır?

Heidegger kendini kuşatan bir akıl eleştirisinin çıkmazlarından kaçınırken, Nietzsche'nin Diyonizyan mesihçiliğinin temel motiflerini sahiplenmek ister. "Bilgince" çalışan Nietzsche doğruya ve münzevi ideale inancın soykütüğünü (geneology) çıkararak modern düşünceyi daha da öteye fırlatmak istedi; iktidarın maskesini kuramda düşürmek için çizilen bu stratejide aydınlanmanın tabulaştırılmış bir kalıntısını gören Heidegger daha çok felsefeci Nietzsche'ye yakındır. Nietzsche'nin ideolojinin bütünleşmiş, kendi kendini tüketen eleştirisi ile peşinde olduğu amaca Heidegger, içkince* (Immanently) ilerleyen Batı metafiziğinin imhasıyla ulaşmak ister. Nietzsche Diyonizyan olayın köprüsünü Yunan trajedisi ve yeni bir mitoloji arasında kurmuştu. Heidegger'in geç felsefesi, bunu estetik olarak canlandırılmış bir mitoloji alanından ayırarak felsefeye yöneltme girişimi olarak anlaşılabilir.[15] Heidegger, öncelikle felsefeyi, sanatın Nietzsche'de işgal ettiği yere (Nihilizm'e karşı bir hareket olarak) koyma göreviyle karşılaşır. Böylelikle felsefi düşünceyi, Diyonizyan güçlerin kemikleşmesini ve yenilenmesini sağlayacak bir alan olarak dönüştürebilmek mümkün olacaktır. Heidegger nihilizmin doğuşunu ve aşılmasını metafiziğin başlangıcı ve sonu olarak betimlemek ister.

Heidegger'in ilk Nietzsche dersinin adı, "Sanat Olarak İktidar Arzusu"dur. Bu ders her şeyden önce Elizabeth Foerster'in derlemesinde Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanmış parçalardan oluşan ve yazılmamış bir başeser olarak abartılan *Güç İstencin*'e dayanır.[16] Heidegger, "Nietzsche batı felsefesinin yörüngesinde dolaşır" tezini kanıtlamaya çalışır.[17] Onu "Metafiziğinde...Batı felsefesinin kökenlerine geri dönen"[18] ve bir "sanatçı-felsefeci" olarak nihilizme

---

* *İçkin* -Immanent- Varlığın içinde bulunan Sonucu nedenini aşamayan ya da sonucu nedenine kapalı kalan (Y.N.)

karşı harekete yol açan düşünür olarak adlandırır. Ancak Nietzsche'nin sanatın koruyucu gücü hakkındaki görüşlerinin sadece "ilk bakışta estetik" olduğu varsayılır, ama "asıl niyetine bakıldığında...metafizik"tirler.[19] Heidegger'in klasikçi (classicist) sanat anlayışı bu yorumu gerektirir. Hegel gibi Heidegger de Romantizm'le birlikte sanatın sona erdiğine inandı. Walter Benjamin'le bir kıyaslama, Heidegger'in öncü sanatın gerçek deneyimlerinden ne denli az etkilendiğini gösterecektir. Ve bu nedenle Heidegger ancak estetik boyuta uygun, anlamı sürekli olarak merkezsizleştirilmiş öznelliğin özdeneyimlerinden geliştiren öznelci biçimde yüceltilmiş ve kökten farklılaştırılmış bir sanatın, kendisini neden yeni bir mitolojinin resmi başlatıcısı olarak sunduğunu kavrayamaz.[20] Nitekim Heidegger "estetik olgu"nun tahrip edilmesini ve sanatın metafiziğe benzeşmesini (assimilation) düşlemekte zorluk çekmiyordu. Güzel olan varlığın ortaya çıkmasına izin verir: "Hem güzellik hem de doğru (truth) Varlıkla ilişkilidir; aslında varlıkların Varlığını ortaya çıkarmak suretiyle ilişkilidir."[21]

Bu daha sonra şu anlama gelecektir: "Şair kendisini düşünüre gösteren kutsalı açığa vurur. Şiir ve düşünme elbette birbirine bağlıdır, ancak başlangıç aşamalarındaki düşünmeden kaynaklanan, son noktada, şiirdir."[22]

Sanat bir kez bu yolla varlıkbilimleştirildiğinde (ontologized)[23] felsefenin romantizmde sanata devrettiği görevi, yani modernitenin bölünmelerine etkili biçimde direnebilmek için dinin birleştirici gücünün bir eşitini yaratmayı, tekrar üstlenmesi gerekir. Nietzsche nihilizmin üstesinden gelmeyi estetik olarak diriltilmiş Diyonizyan mite havale etmişti. Heidegger bu Dionizyan vakayı, böylelikle tarihsel-dünya anlamı kazanan bir metafizik eleştirisi ekranına yansıtır.

Şimdi Varlık, kendisini varlıklardan uzaklaştırmış ve belirsiz gelişini açıkseçik bir yoklukla ve yoksunluk acısına dayanarak ilan etmiştir. Batı felsefesinin mahkum olduğu, Varlığı kendi (Varlığın) unutkanlığının kaderine doğru yürüten düşünmenin katalitik bir işlevi vardır. Metafizikten eşzamanlı ortaya çıkan, metafiziğin kö-

kenlerini araştıran ve metafiziğin içerden sınırlarını aşan düşünme, kendi özerkliğiyle övünen bir aklın özgüvenini daha fazla paylaşmaz. Varlığın içine gömüldüğü farklı katmanlar kuşkusuz deşilmelidir. Ancak düşünüm gücünün aksine yıkma eylemi kişinin yeni bir dışerkliğe* (heteronomy) yönelmesine hizmet ediyordu. Böyle bir girişim bütün enerjisini, doğrudan doğruya azmi öğrenmek zorunda olan ve tevazuda eriyeceği varsayılan bir öznelliğin kendi kendini aşması ve kendinden vazgeçmesi üzerinde yoğunlaştırır. Aklın kendisine gelince o da sadece bu uğursuz unutma ve uzaklaştırma eyleminde uygulanabilir. Bellek bile sürgüne gönderilenin dönüşünü destekleyecek güçten yoksundur. Sonuç olarak Varlık ancak kadere dayalı bir ilahi takdir olarak varolabilir; yoksunluk içinde olanlar olsa olsa kendilerini buna açık tutabilir ve hazırlayabilirler. Heidegger'in akıl eleştirisi, değişimin köktenciliğine mesafeli, yaygın ama içeriği -sanki özerklik ve dışerklik arasındaki zıtlığın ötesine geçmişcesine özerklikten uzaklaşan ve Varlığın kendini teslimine yönelen- boşaltılmış bir konumda sonlanır.

Bataille'ın Nietzsche'den esinlendiği akıl eleştirisi başka bir yol seçer. Bu eleştiri de, katılaşmış bir öznelliğin kendi sınırlarını zorladığı çelişik bir vecd halinin merkezsizleştirici deneyimleri için, kutsal kavramını kullanır. Öznenin "kendi Ben'iyle ilişkisinden sıyrılmaya" ve yeniden kurulmuş bir "Varlığın sürekliliği"ne yer açmaya çalıştığı dinsel fedakârlık ve erotik kaynaşma eylemleri Bataille için örnek niteliğindedir.[24] Bataille, rasyonel olarak disipline edilmiş iş yaşamı ve aklın dışlanan ötekisi arasındaki kopukluk ya da gediği giderebilecek bir ilksel gücün kalıntılarının peşindedir. Bataille kayıp sürekliliğe zorla geri dönüşü, akla karşı ögelerin patlaması ve öz sınırların nefes kesici bir eylemle zorlanması olarak görür. Bu çözülme sürecinde, kendine aşırı güvenen ve karşılıklı olarak nesneleşen bi-

---

* *Dışerklik* (heteronomy) Yasaları dıştan alan bireyin ya da toplumun durumu. Dışerk yetkenin kendisine sunduğu yaşam ya da davranış formüllerine bağlıdır. (Y.N.)

reylerin dışa kapalı monadik* öznelliği geriler ve bir boşluğa yuvarlanır.

Bataille bireyleşme ilkesine karşı yöneltilen bu Diyonizyen zorbalığa, metafiziğe vararak kendini alteden bir bilginin sınırlayıcı yolundan değil, amaçsal akılcı öznenin kendisini yıpratması ve yok etmesiyle ilgili olguların deneyimsel ve çözümsel kavranışıyla yaklaşır. Bataille burada Baküs şenliklerinde açığa çıkan orgiastik güç arzusu eğilimleriyle açıkça ilgilenir oyun, dans, tam bir kendinden geçme hali ve baş dönmesi kadar, zulmü ve zevki uyaran acıyla, zorla gerçekleştirilen ölüm tanıklığıyla ve yıkımın neden olduğu dürtüler örneğindeki gibi yaratıcı ve coşkun bir iradenin etkinliğiyle de ilgilenmektedir. Kutsal ayin ve cinsel aşkın deneyim sınırlarını, meraklı ve dikkatli bir bakışla, sabırla analiz eden Bataille'ı bir estetik terörü bilgilendirmekte ve yönlendirmektedir. Andrè Breton'un uzun yıllar izleyicisi, daha sonra karşıtı olan Bataille, Heidegger gibi Nietzsche'nin temel estetik deneyimini ihmal etmez, ama bu deneyimi gerçeküstücülük içinde sonuna kadar radikalleştirir. Bataille utanç, nefret ve şokun yarattığı karmaşık ve cansıkıcı tepkileri araştırır; ani, aşağılayıcı, zorla, kabaca müdahale eden izlenimlerin yol açtığı sadist doyumu çözümler. Bu patlayıcı dürtüler, hasret ve yıkıcı bir büyülenme içinde dehşet verici geri çekilmenin karşı koyucu eğilimleriyle birleşir. Nefret, tiksinti ve korku; şehvet, cazibe ve arzuyla iç içe geçer. Bu birbiriyle zıt karmaşık duygularla karşı karşıya kalan bilinç, kavrayışötesi bir alana girer. Gerçeküstücüler bu şok durumunu saldırgan biçimde kullanılan estetik araçlarla harekete geçirmek istediler. Bataille, insan cesedini, yamyamlığı, çıplak bedenleri, adet kanamasını, ensest ve benzerlerini gözönüne alarak

* *Monad* -Basit Töz. İlk kez antik çağda Pythagorascılarca ruhla özdeği aynı zamanda içeren evrensel matematik bir birim olarak (1 sayısı) kullanılmıştır. Terimi daha sonra Giordano Bruno ardından Leibniz kullanmıştır. İki düşünürün monadı arasında büyük farklılar vardır. Bruno'nun monadı ruhsal ögedir, gerçekleşecek bir biçimdir tozdur ve şeydir. Leibniz'in monadı ise bir öznedir, tözdür ve öznedir. En belirgin özelliği algılayıcı ve etkin olmasıdır. Her zaman daha karmaşık bir algıdan daha az karmaşık bir algıya geçme eğilimindedir. (Y.N.)

tabulara doğru geriye yönelen bu "dünyasal aydınlanma"nın (Benjamin) izini sürer.

Aşağıda ele alacağımız bu antropolojik araştırmalar, bir egemenlik kuramı için başlangıç noktası oluşturur. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde yaptığı gibi, Bataille amaç bakımından akılcı olan emek, tüketim ve baskının kurulduğu modern dünya aracılığıyla, farklı olan her şeyin bölünmesi hattâ tamamen yok edilmesi üzerinde çalıştı. Heidegger'in metafizik eleştirisi gibi, o da modernliteyi bir tükeniş dönemi olarak sunan bir Batı akıl tarihi oluşturmaktan kaçamadı. Fakat Bataille'ın heterojen ve yabancı ögeleri algılaması, ilahi kaderciliğin mistik rehberliği çerçevesinde değil, sadece özgürlükçü sosyalist toplumda kısıtlayıcı bağlardan kurtulabildiği taktirde çırpınarak zincirlerinden boşalacak yıkıcı güçler olarak belirir.

Paradoksal biçimde Bataille kutsalın yenilenme hakları uğruna giriştiği savaşta bilimsel çözümlemenin alet ve araçlarını kullanır. Yöntemsel düşüncenin sorgulanabilir olduğunu asla düşünmez. "Eğer mevcut doğruluk ikliminin geçit vermediği keyfi çözümlerden yola çıkılırsa, hiç kimse din problemini sorgulayamaz. Olgular değil de içsel deneyimler üzerine konuştuğum sürece bir bilim adamı olmaktan çıkarım; ancak olgular hakkında konuştuğumda, bunu bilim adamının kaçınılmaz zihinsel gücüyle yaparım."[25]

Bataille, hem gerçek bir estetik deneyime (kutsal ' avramını buradan üretir) ulaşması bakımından, hem de kutsalı çözüm emede yararlandığı bilginin bilimsel karakteri açısından Heidegger'den ayrılır. Aynı zamanda, modernitenin felsefi söylemine yaptıkları katkılar düşünüldüğünde, iki düşünür arasında paralellikler vardır. Her ikisi de aklın radikal bir eleştirisini gerçekleştirmek ister -eleştirinin kendi köklerine saldıran bir eleştiri. Bu iki düşünürün tartışmalarındaki benzer kısıtlıklar, sorunun bu şekilde konulmasında varılan mutabakatın sonucudur.

Öncelikle, eleştirinin nesnesini özne merkezli aklı modernitenin ilkesi olarak görmeye yetecek keskinlikte belirlemek gerekiyordu. Heidegger, kendi kalkış noktası olarak modern bilimlerin nesnelleştirici

düşüncesini; Bataille ise kapitalist girişimin ve bürokratik devlet aygıtının amaçlı akılcı davranışını seçer. İlki, Heidegger, nesnelleşmiş teknik denetim süreçlerinden gelen istencin Descartes'tan Nietzsche'ye uzanan düşünce zincirinin temel yönetici dürtüsünü açıkça ortaya koymak için bilinç felsefesinin temel varlıkbilimsel kavramlarını inceler. Buna göre öznellik ve şeyleşme bizim yönetilemez olana ilişkin görüşümüzü çarpıtmaktadır. Öteki, Bataille, bütün modern toplumlarda endüstriyel üretim içinde kendini tahrip etmeye yönelik bir içsel eğilim olduğunu saptamak için iş ve tüketimin şimdiye kadar görülmedik derecede tabi kılındıkları yararlılık ve randıman zorunluluklarını inceler. Buna göre akılcılaşmış toplumlar üretken olmayan harcamalara ve birikmiş servetin savurganca harcanmasına engel olurlar.

Bu bütüncül akıl eleştirisi bir aydınlanma dialektiğinden tamamen umudu kestiği için, bu bütüncül eleştirinin dahil olduğu alan o denli geniş kapsamlıdır ki, aklın ötekisi, *Varlığın* veya *egemenliğin* karşı gücü, artık sadece aklın bastırılmış ve bölünmüş anlarıyla kavranamaz. Sonuç olarak, Nietzsche gibi Heidegger ve Bataille da, ister pre-Sokratikler'in düşüncelerinde ister kurban etme törenlerini kuşatan galeyan halinde, Diyonizyan izleri yeniden keşfedebilmek için eski dönemlere geri dönerek, Batı tarihinin kökenlerinin ötesine geçmek zorundadır. Burada, soyut "Varlık" ve "egemenlik" kavramlarını yaşamla dolduracak gömülmüş, akılcılaştırarak geride bırakılmış deneyimleri teşhis etmek zorundadırlar. "Varlık" ve "egemenlik" sadece başlangıç için birer addır. Bunların akıcı bir bütünleştirmeye yönelik tüm girişimlere direnecek şekilde akılla çelişen kavramlar olarak sunulmaları gerekir. "Varlık", onu nesnel dünyada kavranabilir ve bilinebilir kılan varlıkların toplamından kendini *uzaklaştıran* bir şey olarak; "egemenlik" ise, kullanıma açık ve hesaplanabilir dünyadan *dışlanarak* tanımlandı. Bu ilksel güçler verilmiş (bağışlanmış) ama şimdi rededilmiş, yitik bir tamlık imgelerinde harcanıp tüketilmeyi bekleyen bolluk imgeleri- belirir. Akıl, hesapçı yönlendirme ve cesaretlendirmeyle ifade edilirken, aklın taydaşı (caunterpant) sadece basitçe yönlendirilemez ve değer biçilemez olarak

olumsuzca (öznenin kendisinden vazgeçmesi ve kendisini özne olarak aşması halinde içine dalabileceği bir ortam olarak) betimlenebilir.

Bu iki moment -yani akıl ve aklın ötekisi- dialektik bir *Aufhebung*'a (kapsayarak aşma -çn.) işaret eden bir karşıtlık halinde olmayıp, karşılıklı nefret ve dışlamanın nitelendirdiği bir gerilim ilişkisi içindedir. Onların ilişkileri kendi yansımasının (self-reflection) aynı güçle karşı koyma süreçlerince dönüştürülebilen bastırma dinamikleri ya da aydınlanma deneyimi tarafından oluşturulmaz. Tam aksine, akıl öylesine bir etkisiz geri çekilme ve geri kaçma, kovma ve yasaklama dinamiklerine teslim edilir ki, dar görüşlü öznellik kendine ait hatırlama ve çözümleme güçleriyle kendisinden kaçana ya da uzak kalana erişemez. Kendi kendini dönüştürme aklın ötekisine kapatılmıştır. Burada bir "*farklı*"nın emirlerine topyekûn uyma çabasını gerektiren tarihötesi veya kozmik güçlerin bir oyunu söz konusudur. Heidegger'de kendi kendini aşacak bir aklın paradoksal çabası, Varlığın bölünüşünü anımsatan acil bir meditasyon biçimi alırken, Battaile kutsalın heterolojik sosyolojisiyle kendisine aşkın güçlerin oyunu hakkında bir aydınlanma sözü verir, ama bunların üzerinde hiç bir nihai etkisi yoktur.

Her iki yazar da kuramlarını, Batı akıl tarihinin anlatısal yeniden inşası yoluyla geliştirir. Özne felsefesinden gelen motiflere uygun bir tarzda aklı özbilinç olarak yorumlayan Heidegger, nihilizmi, totaliter eğilimde kaybolup giden, bir teknik dünya egemenliğinin ifadesi olarak algılar. Metafizik düşüncenin (Varlık hakkındaki sorudan hareketle geliştirilen ama giderek şeyleşmiş varlıkların bütünselliği perspektifinde asli olanın giderek daha fazla yitirildiği bir düşünce) kötü talihinin bu şekilde neticeleneği varsayılır. Praxis felsefesinden gelen motiflere uygun biçimde aklı emek olarak yorumlayan Bataille, nihilizmi, zora dayalı bir birikim sürecinin bir çıktısı olarak algılar. Önceleri hala törensel ve egemen tutkuya hizmet eden, ama sonra giderek daha fazla kaynağı sadece üretkenlik düzeyini yükseltmek amacıyla tüketen artı ürünün kötü kaderi zirveye ulaşır; harcama çılgınlığı üretken tüketime dönüşür ve yaratıcı, kendisini aşan bir egemenliğin temelini ortadan kaldırır

Varlığın unutkanlığı ve yasadışı bölümünün atılması, aklın eleştirisinin aydınlanma diyalektiğinin gelişme yolundan ayrıştırılmasına ve aklın ötekisini modernitenin kurallara davet edildiği bir yargı merciine yükseltme girişimlerine halâ esin kaynağı olan, iki diyalektik imgedir. İzleyen derslerde, bir yanda Heidegger'in sonraki felsefesinin (ve Heidegger'in felsefi mistisizmini Derrida'nın üretken biçimde sürdürmesinin) öte yanda Battaile'ın genel ekonomisinin (ve Foucault'nun bir iktidar temeli üzerinde temellenen soykütüğünün) Nietzsche'nin önerdiği bu iki yolun, bizi gerçekten özne felsefesinin dışına çıkarıp çıkarmadığını araştıracağım.

Heidegger sanatı sabırla varlıkbilimleştirdi ve bütün kozunu tek bir karta oynadı: Metafiziği kendi zemininde yenilgiye uğratacağı varsayılan, tahrip ederek özgürleştiren bir düşünce akımı. Heidegger *en eski felsefenin* (Ursprungphilosophie) düşünce ve akılyürütme tarzına kendisini bağlayarak Diyonizyan mesihçiliğe varlıkbilimsel bir yön verir ve böylece Husserlci görüngübilimin temelciliğiyle ancak boşluğa varan tarihi temelcileştirme pahasına başedebilir. Heidegger özne felsefesinin sihirli döngüsünden bu felsefenin temellerini akışsız zamansallığa oturtarak kurtulmaya çalışır. Somut tarihten tamamen soyutlanmış bir Varlık tarihinin süpertemelciliği onun reddettiği düşünceye bağlı kaldığını gösterir. Oysa Battaille gerçek bir estetik deneyime inanmayı sürdürür ve kendisini özne merkezli aklın ötekisine açık olabileceği bir görüngüler dünyasına açar. Elbette bu deneyimin gerçeküstücülükteki modern kaynağını itiraf etmez; antropolojik kuramların yardımıyla bu deneyimi arkaik bir bağlama aktarmak zorundadır. Nitekim Bataille dünya-tarihsel akılcılaşma sürecini ve nihai bir tersine çevrilme olanağını aydınlatacağı varsayılan kutsalın bilimsel çözümlemesini ve ekonomi projesini sürdürür. Böylece Nietzsche'yle aynı ikileme yakalanır: Kendi iktidar kuramı bilimsel nesnellik talebini karşılayamaz ve kuramsal önermelerin doğruluğunu da etkileyen aklın bütünlüklü ve dolayısıyla kendine göndermede bulunan (self-referential) eleştirisi programını sonuna kadar götüremez.

NOTLAR

1. Friedrich Nietzsche, On the Advantage and Disadvantage of History for Life, Cambridge, 1980, s. 24-5.
2. Ibid., s. 62, 37.
3. Ibid., s. 41.
4. Ibid., s. 21.
5. Ibid., s. 24.
6. Ibid., s. 45.
7. Bu Horkheimer ve Adorno için de geçerlidir. İkisi bu bakımdan Nietzsche, Bataille ve Heidegger'e yakındırlar.
8. Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy and the Case of Wagner, New York, 1967, s. 136.
9. Nietzsche, Advantage and Disadvantage, s. 38.
10. Ibid., s. 32, 64.
11. Richard Wagner, S% mtlich Schriften und Dichtungen, c. 10, s. 211.
12. Ibid., s. 172.
13. Nietzsche, The Birth of Tragedy, s. 59.
14. Nietzsche, "Attempt at self-criticism", The Birth of Tragedy içinde, s. 25. Bk. Nachlass, c. 12, Nietzsche'nin S‰mtliche Werke'si içinde, ed. G. Colli ve M. Montinari, Berlin, 1976, s. 117.
15. 1936 ile 1946 arasında (yani hâlâ faşist Heidegger'den izler taşıyan Introduction to Metaphysics ile savaş sonrası felsefeye giriş yapan "Letter on Humanism" arasında) Heidegger sürekli olarak Nietzsche'yle uğraştı. Varlık tarihi düşüncesi Nietzsche'yle yoğun bir dialog içinde oluşturuldu. Heidegger bunu, düşünce yolculuğundaki bu bölümü belgeleyen iki cilde yazdığı önsözde özellikle kabul eder. Bk. Martin Heidegger, Nietzsche, Pfullingen, 1961, s. 9 vd.
16. Bu kurgu, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari'ın yaptıkları basımla birlikte geriye bir kalıntı bırakmayacak şekilde tahrip edildi. Daha sonraki görüşleri için bk. Nietzsce S‰mtliche Werke, c. 14, s. 383 vd. ve Nietzsche'nin hayatının kronolojisi için bk. c 15, s.1.
17. Martin Heidegger, Nietzsche, c. 1; The Will to Power as Art, New York, 1979, s. 4.
18. Ibid., s. 19.
19. Ibid., s. 131.

20. Bu açıdan Oscar Becker, Heidegger'in temel ontolojisiye yönelttiği ikinci-karşı önerileriyle daha büyük bir duyarlık gösterir. Bk. Oscar Becker, "Von der Hinfaligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers" ve "Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen" Dasein und Dawesen, Gesammelte philosophische Aufsatze (phulligen, w1963), s. 11 vd. , s. 103 vd.
21. Heidegger, Nietzsche, c. 1, s. 200.
22. Martin Heidegger, "Nachwort zu Was ist metaphysik?" Wegmarken içinde, Frankfurt, 1978, s. 309.
23. Heidegger ilk Nietzsche derslerini şu sözlerle özetler: "Varlığın özü perspektifinden sanatın varlıkların temel oluşumları olarak, otantik yaratıcı moment olarak, kavranması gerekir."
24. Georges Battaille, Der heilige Eros, Frankfurt, 1982, s. 10 vd.
25. Ibid., s. 29.

Postmodernist Burjuva Liberalizmi

Richard Rorty

Entelektüellerin toplumsal sorumluluklarına ilişkin şikayetler, tipik olarak, entelektüelin kendisini marjinalleştirme, bir topluluktan, başka bir toplulukla -örneğin, bir başka ülke ya da tarihsel dönem, görünmez bir üniversite ya da daha geniş bir topluluğun içindeki yabancılaşmış bir alt grup özdeşleşerek ayrılma eğilimiyle ilişkilidir, ne var ki bu türden marjinalleşme entelektüellerde ve madencilerde ortaktır. Birleşmiş Maden İşçileri sendikasının ilk dönemlerinde, sendikanın üyeleri, çevrelerindeki yasal ve siyasal kurumlara değil sadece birbirlerine sadakat gösterirlerdi. Bu bakımdan iki savaş arası dönemin edebi ve sanatsal avangard'ına benzerlerdi.

Kendilerini bu şekilde marjinalleştirenlerin toplumsal sorumsuzlukla eleştirilebilecekleri kesin değildir. Kişi, kendisini üyesi olarak görmediği bir topluluğa karşı sorumsuz sayılamaz. Aksi halde kaçan köleler ve Berlin duvarının altına tünel kazanlar sorumsuz olurlardı. Bu türden eleştirinin bir anlamı olacaksa, kişinin kendisini özdeşleştirmek zorunda olduğu bir üst topluluğun -insanlık gibi- varolması gerekirdi. Bu durumda kişi, ailesi, kabilesi ya da ulusu ile bağlarını koparttığında bu üst topluluğun cazibesine kapılabilir ve böylesi grupları, bağlarını koparanın sorumsuzluğunu eleştirirken, aynı şey cezbetmiş olabilir. Bazı insanlar bu türden bir topluluğun varlığına inanırlar. Bunlar, insanın doğal değeri, doğal insan hakları gibi şeylerin var olduğunu ve ahlakın gerekleri ile sağduyunun ge-

rekleri arasında ahistorik (tarihsel olmayan -çn.) bir ayrım bulunduğunu düşünürler. Bunlara "Kantçılar" diyelim. "İnsanlık"ın, ahlaksal değil biyolojik bir nosyon olduğunu, özgül bir topluluğun değerinden türetilmemiş bir insani değerin var olmayacağını ve gerçek ya da kurgulanmış toplulukların göreli yararlılıklarını ölçmekte yardımcı olacak yansız bir ölçütün ötesinde çekiciliğinin olmadığını söyleyenler, bu "Kantçılar"a karşı çıkarlar. Bunlara da "Hegelciler" diyelim. İngilizce konuşulan ülkelerde çağdaş toplumsal felsefenin büyük bölümünü üç köşeli bir tartışma oluşturur: Ahistorik ahlaksağduyu ayrımını, yaşayan demokrasilerin kurum ve uygulamalarının payandası olarak korumak isteyen Kantçılar (John Rawls ve Ronald Dworkın gibi); bu kurumları hem itibarsız bir felsefeyi peşinen kabul ettikleri hem de daha somut başka nedenlerle ortadan kaldırmak isteyenler (Roberto Unger ve Alasdair MacIntyre gibi Avrupa'daki post-Marksist Felsefi sol); ve bu kurumları, geleneksel Kantçı dayanaklarını terk ederek korumak isteyenler (Mıchael Oakeshott ve John Dewey gibi). Son ikisi Kant'ın moral ajan kavramına Hegel'in yönelttiği eleştiriyi devralırlarken, Hegel'den geri kalanı ya doğallaştırırlar ya da çöpe atarlar.

Eğer Hegelciler haklıysa, bu durumda, bir topluluğu terk etmenin sorumlu bir eylem olup olmadığına karar vermek için gerekli olan ahistorik ölçütler, sevgili ya da meslek değiştirmeye karar vermek için gerekli olanlardan daha fazla değildir. Hegelciler, kişiler ve gerçek ya da olası tarihsel topluluklar dışında hiçbir şeyi sorumlu görmezler; böylece "toplumsal sorumluluk"un Kantçı kullanımının aldatmaca olduğunu düşünürler. Çünkü bu kullanım, örneğin Antigone'nin Tebai'ye ve erkek kardeşine ya da Alkibiades'in Atina'ya ve Persiya'ya sadakatleri arasındaki gerçek zıtlığı değil, bir kişiye ya da bir tarihsel topluluğa sadakat ile her ikisinden "daha yüksek" bir şeye duyulan sadakat arasındaki hayali zıtlığı ortaya koyar. Bu da bir tarihsel topluluktan soyutlanan ve toplulukların haklarını bireylerin haklarıyla karşı karşıya karara bağlayan bir bakış açısının varlığını gösterir.

Kantçılar bu bakış açısından kuşku duyanları toplumsal so-

rumsuzlukla suçlama eğilimindedirler. Böylece Michael Wazer, "Verili bir toplum, eğer (bu toplumun) tözel hayatı... üyelerinin ortak anlayışlarına sadık bir şekilde yaşanıyorsa, gerçek bir toplumdur" derken, Dworkin bu görüşü "görelilik" olarak adlandırır. Dworkin "adalet" der, "sözleşmeye ya da anektoda terk edilemez." Böylesi Kantçı şikayetler, Hegelcilerin kendi taktikleri kullanılarak, tam da Walzer'in övmek ve düzeltmek (to reform) istediği Amerikan toplumunun özimgesinin Kantçı sözlükteki "vazgeçilmez haklar" ve "insanın değeri" deyimlerine bağlı olduğu belirtilerek, savunulabilir. Liberal kurumların Hegelci savunucuları, geleneksel olarak dayanışmadan daha fazla bir şeyleri temel alması istenen bir toplumu, sadece dayanışma temelinde savunma konumundadırlar. Hegel'den başlayıp Marx ve Nietzche'yle süren tarihsel olarak koşullanmış bir toplumun çıkarı olarak, "insanlığın ortak çıkarı"ndan çok ahlak düşüncesi üzerinde ısrar eden bir geleneğin Kantçı eleştirisi, genellikle böyle bir felsefi bakışın -liberal uygulama ve kurumlara değer verilirse- sorumsuz olduğunu ısrarla belirtir. Bu türden eleştiri, bu türden pratiklerin ve kurumların geleneksel Kantçı payandalar, yani "akılcılık"ın ve "ahlak"ın kültür ötesi ve ahistorik olarak değerlendirilmesini kapsayan payandalar, çekildiğinden varlıklarını sürdürmeyecekleri kehanetine dayanır.

Zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurumlarını ve uygulamalarını bu türden payandalar kullanmaksızın Hegelci savunma girişimine "postmodernist burjuva liberalizmi" diyeceğim. Bu konuyu konuştuğum insanların büyük bölümünün, bu kurumların ve uygulamaların pek çoğunun belirli tarihsel ve özellikle ekonomik koşullarda mümkün ve savunulabilir olduğu şeklindeki Marksist savla bir sorunları olmadığını vurgulamak için "burjuva" terimini kullanıyorum. Burjuva liberalizmini, yani Kuzey Atlantik burjuvazisinin kendi umutlarını gerçekleştirme girişimlerini, felsefi liberalizmle, bu umutlara sahip olmamızı haklı çıkardığı düşünülen bir Kantçı ilkeler koleksiyonuyla, karşılaştırmak istiyorum. Hegelciler bu ilkelerin, bu umutları haklı çıkarmak için değil (bizzat Rawls'ın Dewey Ko-

nuşmaları'nda yaklaştığı bir görüş) sadece ***özetlemek*** için yararlı olduğunu düşünürler. "Postmodernist" terimini, postmodern tutum, "metaanlatılara güvensizlik" tutumudur diyen Jean-Fronçois Lyotard'ın bu terime yüklediği anlamda kullanıyorum. Metaanlatılar, noumenal* benlik, Mutlak Ruh ya da Proletarya gibi varlıkların tanımlanmış ya da öngörülmüş faaliyetleri olan anlatılardır. Bu metaanlatılar, bazı çağdaş topluluklara sadakat göstermeyi ya da onlardan kopmayı haklı çıkarmaya çalışan öykülerdir. Ancak bu öyküler ne şu ya da bu topluluğun geçmişte yaptıklarına ilişkin tarihsel anlatılar ne de gelecekte ne yapabileceklerine ilişkin senaryolardır.

"Postmodernist burjuva liberalizmi" birbirine zıt çağrışımlar uyandırıyor. Bunun nedeni, yerel ve belki de süreksiz nedenlerden ötürü kısmen, kendilerini metafiziğin ve metaanlatıların ötesinde gören kişilerin çoğunlukla kendilerini aynı zamanda burjuvaziyi seçmek durumunda olan kişiler olarak görmeledir. Ancak bunun nedeni kısmen de, burjuva liberal kurumları Aydınlanma'dan devraldıkları sözlükten -yani yargıçların ve Dworkin gibi anayasacı avukatların görevleri gereği kullanmak zorunda oldukları 18. yüzyılın doğal haklar sözlüğünden- kurtarmanın zor olmasıdır. Bu sözlük ahlak ile sağduyu (prudence) arasındaki ayrım çevresinde kurulur. Buradan hareketle, bu sözlüğün ve özellikle bu ayrımın postmodernist burjuva liberallerimizin ihtiyaçlarına uygun biçimde nasıl yeniden yorumlanabildiğini göstermek istiyorum. Böylelikle liberallerin kendine sadakatin ahlaki bakımdan yeterli olduğu ve bu türden sadakatin artık ahistorik bir desteğe ihtiyacı duymadığı konusunda toplumumuzu nasıl ikna edebildiklerini göstermeyi umuyorum. Bu kişilerin toplumumuzu ahlaki yasaya karşı değil, sadece kendi geleneklerine karşı sorumlu olması gerektiğine ikna ederek, kendilerini sorumsuzluk suçlamalarından kurtarmaya çalıştıklarını düşünüyorum.

---

* *Neumenon* -Dneysel ya da duyulur düzende bilgilerine sahip olduğunuz olgular alanına karşıt olarak yalnızca usla araştırılabilir olan şeylerin alanı. Kant'ın olgular alanına karşıt olarak koyduğu ve usla kavranabilir olmakla birlikte algılanamaz diye belirlediği mutlak gerçekliğin ya da kendinden şey'in alanı (Y.N.)

Bu yeniden yorumlama çabasındaki canalıcı hamle, akılcılığın cisimleşmiş hali olan ahlaki benliği, kendi *benliğini* becerileri ve çıkarlarından, iyi olana dair görüşlerinden ayırabilen Rawls'ın orijinal seçicilerinden biri gibi değil, arkasında hiçbir şey -tutumların gerisinde hiçbir alt tabaka- bulunmayan bir inançlar, arzular ve duygular şebekesi (network), olarak düşünmektir. Ahlaki ve siyasal düşünce ve konuşmanın amaçları bakımından kişi tam da böyle bir şebekedir balistiğin amaçlarına gelince, o kitle içinde bir nokta ya da kimyanın amaçları bakımından bir molekül bağlantısıdır. O alışılmış Quinci anlamda -yani genel kriterlere (örn. "anlam kuralları" ya da "moral ilkeler") referansla değil, hücrelerin ortamın baskısına karşı koymak için kendilerini ayarlamaları tarzında- kendisini tekrar tekrar gözden geçiren bir şebekedir. Quinci anlayışa göre akılcı davranış, aynı topluluğun öteki üyelerinin benzer koşullardaki davranışına kabaca paralel bir uyumlaştırıcı davranıştır. Hem fizikte hem de etikte akıldışı olan, kişinin bu türden bir topluluğun üyeliğinden vazgeçmesi ya da ondan sıyrılmasına yol açan davranıştır. Bu uyumlaştırıcı davranış bazı amaç için "öğrenme" ya da "hesaplama" ya da "sinir dokusundaki elektrik yüklerinin yeniden dağılımı" olarak, bazıları için ise "düşünme" ya da "seçim" olarak betimlenir. Bu sözcüklerin hiçbiri diğerinden ayrıcalıklı değildir.

Bu benlik anlayışında "insan değeri"nin rolü nedir? Bu soruya en uygun yanıtı Rawsalcılar gibi kendimizi "kendimize ilişkin anlam oluşturmaya yetenekli" Kantçı özneler olarak göremeyiz diyen Michael Sanders verir. Sanders'e göre:

> *"Gerçekte ahlaki güçleri kısmen onlarla birlikte yaşamamıza dayanan ve kendimizi belli bir türden kişiler olarak kavradığımız -bu ailenin, cemaatın, ulusun ya da halkın üyesi, şu tarihin taşıyıcıları, o devrimin oğulları ya da kızları, bu cumhuriyetin yurttaşları gibi- bu bağlılıklara ve kanılara büyük bir maliyet ödemeksizin..."*[1]

Bu türden sadakatlarin ve kanıların taşıdığı ahlaki gücün ***bütünüyle*** bu olgudan ibaret olduğunu ve herhangi bir ahlaki güce sahip başka

bir şeyin olmadığını öne sürüyorum. Sadakat ve kanılara dayanak oluşturan inanışların, arzuların ve duyguların kendimizi ahlaki ve siyasal düşüncelerden hareketle özdeşlediğimiz grubun öteki üyelerinin kaderleriyle örtüştüğü ve bunların grubun ***ayırt edici*** özellikleri, grubun öteki gruplar karşısında kendi imgesini kurmak için kullandığı özellikler olduğu gerçeği dışında, bu türden sadakatler ve kanaatlerin hiçbir "temeli" yoktur. Bu da, doğallaştırılmış Hegelci "insanın doğuştan gelen değeri" benzeşiminin, bir kişinin kendisini özdeşlediği bir grubun karşılaştırmalı değerinden ibaret olduğu anlamına gelir. Uluslar, kiliseler ya da hareketler, bu bakımdan ele alındıklarında, daha yüksek bir kaynaktan gelen ışınları yansıttıkları için değil, zıt-etkiler -öteki daha kötü topluluklarla yapılan karşılaştırmalar- nedeniyle parıldayan tarihsel örneklerdir. Kurumların ve bir grubun pratiklerinin ahlaki bakımdan haklı çıkarılması -örneğin, çağdaş burjuvazinin- felsefi bir metaanlatılar sorunu olmaktan çok, genellikle bir tarihsel anlatılar (belirli bir gelecekte olabilecekler hakkındaki senaryolar dahil) sorunudur. Tarih yazıcılığının başlıca desteği felsefe değil sanatlardır. Sanatlar, örneğin, kahramanları ilahlaştırarak, düşmanları şeytanlaştırarak, kendi üyeleri arasında diyaloglar kurarak ve grubun dikkatini yeniden yoğunlaştırarak grubun kendi özimgesini geliştirmesine ve değiştirmesine hizmet eder.

Önermenin daha ileri düzeydeki bir sonucu, ahlak-sağduyu ayrımının artık benliği oluşturan şebekenin iki parçası -bulanık ve sürekli değişen sınırların ayırdığı parçalar- arasında bir ayrım olarak ortaya çıkmasıdır. Parçalardan biri, bütün bu inanış, arzu ve duygulardan ibarettir. Bunlar, kişinin düşünsel amaçlarla kendisini özdeşlediği bir topluluğun öteki üyelerinin inanış, arzu ve duygularıyla örtüşürken, kendisini özdeşlemediği öteki toplulukların inanış, arzu ve duygularına ters düşer. Bir kişi kendisinin de paylaştığı ve "BİZ böyle şeyler yapmayız," demesine yol açan bu inanış, arzu ve duygu örtüşmesinden söz ederken, sağduyudan çok ahlaka başvurur. Nitekim en ahlaki ikilemler, kendimizi birçok farklı toplulukla özdeşlememiz olgusunun yansımalarından ve bunlardan biriyle ilişkide

kendimizi marjinalleştirmek isteyişimizden kaynaklanır. Bu kimlik çeşitliliği eğitimle birlikte artar, tıpkı kişinin kendisini özdeşleyebieceği topluluk sayısının uygarlıkla birlikte artması gibi.

Dworkin'in haklı olarak bizim çoğulcu toplumumuzun alameti farikası olarak gördüğü toplum için gerilimlerin, gene Dworkin'in zorunlu gördüğü türden genel ilkelere başvurularak, çözülmesi pek mümkün değildir. Bunlar daha çok kendisinin "sözleşme ve anektod" dediği şeye başvurularak çözülür. Demokrasilerin siyasal söylemi, en iyi durumda Wittgenstein'in "belirli bir amacı hatırlatanlar" dediği şeyin alışverişinden ibarettir -Çeşitli geçmiş pratiklerin etkileri ve bunlardan bazılarının gelecekte değişmesi ya da değişmemesi halinde olacakların önceden tahmin edilmesine dair anektodlar: Postmodernist burjuva liberalinin ahlaki düşünceleri genellikle aynı söylem türünden ibarettir; özel bir taktiği gerektiren durumlar -bir anayasa ya da gençlerin hatırlamaları için kurallar yazarken- dışında genel ilkeleri formüllendirmekten kaçınır. Bu ahlaki ve siyasal düşünce tarzının, Dewey'in -zamanından önce bir postmodernist- Amerikan filozofu olarak hüküm sürdüğü, "yasal gerçekçilik"in ilkesiz subjektivizmden çok istenen pragmatizm olarak düşünüldüğü günlerde, Amerikalı enetelektüeller arasında çok yaygın olduğunu hatırlamak gerekir.

Bu anektod düşkünlüğünün yeniden ilkelere bağlılıkla neden yer değiştirdiğini de düşünmek gerekir. Öyle sanıyorum ki, bu durum kısmen, Dewey zamanında pek çok Amerikalı entelektüelin kendi ülkelerini parlak bir tarihsel örnek olarak görmeleriyle açıklanabilir. Bu düşünceyle kolayca özdeşlendiler. Kimliklerini kaybetmelerinin en büyük nedeni Vietnam Savaşı oldu. Savaş, bazı enetelektüellerin kendilerini tam anlamıyla marjinalleştirmelerine neden oldu. Diğerleri, Chomsk'le birlikte, Savaş'ın sadece Amerika'nın umutlarına, çıkarlarına ve özimgesine ihanet etmediğini, aynı zamanda ***ahlak dışı*** olduğunu, bu işe ilk anda girişmeye ***hakkımız*** olmadığını söylemek için, Kantçı nosyonların itibarını iade etme girişiminde bulundular.

Dewey bu türden kendini azarlama girişimlerinin yersiz olduğunu

düşünebilirdi. Bütün bunlar yararlı boşalım *(cathartic) amacına hizmet edebilirlerdi, ancak uzun dönemli etkileri konsensusu değiştirmekten çok enetelektüelleri ulusun moral konsensusundan ayırmak oldu. Ayrıca Dewey'in doğallaştırılmış Hegelciliği, bizim zengin Kuzey Amerikan burjuvazimizin konuşma ihtiyacı içinde olduğu toplulukların inanç sistemleriyle, doğallaştırılmış bir Kantçılıktan daha fazla örtüştü. Böylece Deweyci bakış açısına dönüş, bizi uluslar arasından her türlü ilişkinin mümkün olmasını sağlayan daha iyi bir konuma getirebildi, ayrıca Amerikalı entelektüelleri de kendi yurttaşlarıyla daha iyi ilişki kurabilecekleri bir konuma getirdi.

Söylemekte olduğum şeye yöneltilen iki itirazı ele alarak bitireceğim. Birinci itiraza göre, benim görüşümde, ormanda dolaşırken bulunan, tapınakları yerle bir edilmiş, kitapları yakılmış ve kendisi kılıçtan geçirilmiş bir ulusun kalıntısı olan bir çocuk hiçbir ortak insani değere sahip bulunmamaktadır. Aslında bu bir sonuçtur, ancak çocuğa bir hayvanmış gibi davranılmasını da gerektirmez. İçinde yaşadığımız topluluğun geleneğinin bir parçası olduğu için, bütün değerlerini kaybetmiş yabancı insan, yeniden o toplumun içine alınacak ve yeniden değerlerle donatılacaktır. Geleneğimizde bu Yahudi ve Hıristiyan unsur, Kantçı ve Hegelci arasındaki farklılıkların sadece "felsefi" düzeyde kalmasını isteyen benim gibi beleşçi ateistler tarafından şükranla karşılanır. İnsan haklarının varlığı, bu meta-etiksel tartışmada söz konusu edildiği anlamda, böyle bir çocuğa yaptığımız muamelenin Tanrı'nın varlığı sorunuyla ilgisi kadar ya da daha az ilgilidir. Bu ikisi arasında da pek az ilişki olduğunu düşünüyorum.

İkinci itiraz, "postmodernizm" dediğim şeye "görelilik" dememin daha iyi olacağı ve göreliliğin de kendi kendini çürüttüğüdür. Görelilik, kesinlikle kendi kendini çürütür, ancak bir topluluğun bir diğer topluluk kadar iyi olduğunu söylemekle, bizi oluşturan şebekelerden, kendimizi özdeşlediğimiz topluluklardan hareket etmek zorunda olduğumuzu söylemek arasında bir fark vardır. Postmodernizm artık Hi-

*-*Boşalım*- Catharsis: Baskı altına alınmış düşünceleri bilince çıkarma yoluyla çözümleme olayı (yn.)

lary Putnam'ın görüşünden daha göreli değildir. Putnam'a göre artık "Tanrı'nın gözüyle bakmaya" çalışmıyoruz ve anlıyoruz ki, "kendi geleneğimizin içinde iş görüyorsak, ancak daha akılcı bir akılcılık anlayışı ya da daha iyi bir ahlak anlayışı oluşturmayı umabiliriz."[2] Her geleneğin bir başka gelenek kadar ahlaki ve akılcı olduğu görüşü, ancak bir tanrı tarafından, araştırma ya da düşünme ihtiyacı olmadığı için "akılcı" ya da "ahlaki" terimlerini kullanması gerekmeyen (bunları ancak ifade eden) biri tarafından savunulabilir. Böyle bir varlık, tarihten, derin düşünceler ve metaanlatılar içinde konuşmaktan, kaçacaktır. Postmodernizmi görelilikle suçlamak bir metanaltıyı postmodernistin ağzına koymaya çalışmaktadır. Eğer birisi, "bir felsefi konumu savunmayı" mevcut bir metaanlatıya sahip olmakla özdeşliyorsa, bunu yapacaktır. Eğer böyle bir "felsefe" tanımı üzerinde ısrar ediyorsak, bu durumda postmodernizm post-felsefi olur. Ancak tanımı değiştirmek bence daha iyi olur.[3]

Dipnotlar:

1. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York, 1982, s. 179. Sandel'in önemli kitabı, Rawls'ın Kant'ı doğallaştıramadığı ve hala Kantçı "pratik aklın" meta-etik otoritesini muhafaza ettiğini yetkin bir biçimde ortaya koyar.
2. ***Reason, Truth and History***, Cambridge University Press, New York, 1981, s. 216.
3. Yeni tanımı *Consequences of Pragmatism*'e Giriş'te (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982), görellik sorununu "Habermas, Lyotard ve Postmodernite"de (***Praxis International*** içinde; Türkçesi ***Modernite versus Postmodernite*** içinde, Der. Mehmet Küçük, Vadi 1993, s. 153) tartışıyorum.

Politika ve Modernitenin Sınırları

Ernesto Laclau

Önce estetik alanında görülen postmodernite teması daha geniş alanları kapsamış, kültürel, felsefi ve politik deneyimimizin yeni ufku haline gelmiştir. Politik deneyim alanında, ki buradaki analizimi bununla sınırlayacağım, postmodernite birbirine yaklaşan iki entelektüel çalışma tarzı aracılığıyla gelişmiştir. Ne var ki bu iki tarzın karmaşık iç içeliği ve yanyanalığı da önümüzdeki sorunların belirsizleşmesine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Her iki çalışma tarzı, kuşkusuz bir özelliği paylaşır: Tarihsel özelliklerin ve görüngülerin (postmodern) tümel kümesini, geçmişe ait olan ve modernite başlığı altında gruplandırılabilecek öteki özellik ve görüngülerden ayırmak için *sınırlar* oluşturma girişimi. Her iki örnekte de modernitenin sınırları radikal olarak farklı biçimlerde kurulur. Birincisi, bazı anlatıların temeline ilişkin (foundational) statülerine meydan okuyarak modernitenin metafizik ve akılcı iddialarında bir zayıflama olduğunu ilan eder. İkincisi, anlatının varlıkbilimsel statüsüne değil daha çok *belirli* anlatıların bugünkü geçerliliğine meydan okur: İnsan özgürleşmesinin küresel (global) projesi içindeki modernitenin tarihsel deneyiminin (temel unsurlarından biri olarak bilim de dahil) toplamını aynılaştıran Lyotand'ın metaanlatı (méta-récist) dediği.

Aşağıda metaanlatıların statüsünü ele alacak ve şu temel tezleri ortaya koyacağım: 1. son birkaç on yılın düşünce ve kültüründe radikal bir değişiklik olmuştur (bunu bir tür postmoderniteye giriş ola-

rak düşünmekte hiç bir uygunsuzluk yoktur), ancak bu düşünce ve kültür ne bir krizden geçmekte ne de metaanlatıları terk etmektedir; 2. Bizzat metaanlatıların terk edilmesi düşüncesi mantıksal olarak çelişkindir, çünkü bu düşünce, moderniteyi nitelediği düşünülen "temellerin mantığı"nı postmodern söylem içinde yeniden üretir; ve 3. kesin değişim, anlatıların -metaanlatılar da dahil her tür anlatı- çevresinde uygulanan söylemsel yeni statü ve yeni dil oyunlarıyla ilintilidir. Modernite ile postmodernite arasında bir sınır olduğu fikri, içinde bir şeyin *sonunun* düşünülebilir yani saydam ve entelektüelce kavranabilir olduğu yer alan kuramsal söylemi peşinen kabul eden metaanlatıların gözden düşmesiyle belirlendi. Bir şeyin "sonu"nun olması ne anlama gelir? Bu, erekbilimsel* (teleological) anlamda o şeyin en yüksek biçimine erişmesi olarak; diyalektik anlamda kendi zıddına dönüşmesi olarak; sonsuz dönüş hareketi içinde biçimlerin oluşum peryodunda bir moment olarak; ya da kendi radikal konumunu açığa vuran bir tükeniş olarak kavranabilir. Bu da iki oluşum arasındaki ayrımı -hatta zamansal ayrımı- açıklayabilen ve kurabilen bir söylemin gerekli olduğu anlamına gelir. Bir şeyin sona erdiğini sadece ilan etmek boş bir jesttir.

Daha kötüsü, *son* kategorisinin bir söyleme eleştirisiz girmesi, sadece bildirilen ve varsayılan bir sonun iradi (voluntarist) saydamlığının fiili bir "sona erme"nin yerine geçirilmesi, fırlatıp atılmış olanın gizlice geri dönüşü, anlamına gelir. Bu iki şekilde olabilir. Birincisi, bir şey sona erdiği ölçüde, radikal olarak farklı bir şeyin başlaması gerekir. Böyle bir durumda, postmodernitenin artık geride kaldığını iddia ettiği "yeni" kategorisinden ve yenilik getiren öncü fikrinden kaçınmak olanaksızdır. Öte yandan, metaanlatıların modası geçtiğini varsaymak (öteki anlatı türlerine ne olduğunu düşünmeksizin) nesnel olanın araştırılmasına oranla oldukça mütevazı entelektüel kazanımlar elde etmektir. Özdeşliğin mantığı, bütünlük alanından, atomlaşmış çoklu anlatılar alanına olanca varlığıyla, eksiksiz kaydırılır.

*Erekbilim - (teleology) Yalnızca insan eylemlerinin değil, tarih ve doğa olaylarının da, bütünün olduğu gibi tek tek olayların da ereklerle belirlenmiş ve yönetilmiş olduğunu kabul eden öğreti. (Y.N.)

Eğer bir postmodernite anlayışı varsa, yani farklı görüntüleri arasında belli "akraba benzerlikleri" kuran bir pre-teorik referanslar tümel kümesi varsa, bu, "temel" "yeni" "özdeşlik" "öncü" vb. gibi kategorilerin aşınma ve parçalanma süreçlerince çağrıştırılmıştır. "Postmodernite durumu"nun meydan okuduğu şey, toplumsal ve kültürel özdeşlikler arasındaki ayrım ve seçimden çok, bu özdeşliklerin inşa statüsü ve mantığıdır. Sonuç olarak, modernitenin sınırlarını çizmek sadece sınır oluşturmaktan daha karmaşık ve geliştirici bir işlemi gerektirir. Postmodernite, modernitenin basit bir reddi olamaz; daha çok farklı bir temalar ve kategoriler değişimini, kendi dil oyunlarında daha büyük bir çoğaltımı gerektirir.

Şimdinin radikal yeniliğinin reddi ya da onaylanmasıyla ilgili olarak oynadıkları geleneği kavramaktan kaçınan bu oyunların bazıları bu yüzyılın entelektüel tarihine uzun uzadıya kaydedilmişlerdir. Heidegger'in "varlıkbilim tarihinin yapısızlaştırılması" dediği şey bir örnektir:

> *Yanıt (Varlık sorununa), yanıtın önerme olarak doğruladığı şey sadece aktarılıyorsa, özellikle değişken bir sonuç olarak dolaşıma giriyor, böylelikle biz sadece şimdiye kadar uygulanan tarzdan farklılaşabilecek bir "duruş noktası" hakkında bilgilendiriliyorsak, tam olarak kavranamaz. Yanıtın "yeni" olup olmaması tamamen yüzeysel bir sorun oluşturur ve hiç bir önem taşımaz. Yanıtın pozitif karakteri, onun, "kadim" (ancient) olanın bizim için hazırladığı olanakları öğrenmemize yetecek kadar kadim olmasında yatar.* [1]

Bu basit bir reddetme olanağını dışlar. Bunun yerine geleneğin önemsizleştirilen ve pekiştirilen tortularını oluşturan bazı kategorilerin görünürdeki aşikârlığını çözen ve özgün soruna bu şekilde bir yanıt bulan şimdiki zamanın soykütüğünü (genaology) izlemeye girişir. Heidegger'de de böyledir:

> *Varlık sorunu kendi tarihini saydamlaştırmak durumundaysa, katılaşmış geleneğin gevşetilmesi ve bu geleneğin getirdiği gizliliklerin çözülmesi gerekir. Bu görevi Varlık sorununu ipucu olarak aldığımız bir görev olarak an-*

larız, Varlık'ın doğasını ilk belirleme tarzlarını -o zamandan beri bize rehberlik eden tarzları- kazandığımız en eski deneyimlere ulaşıncaya kadar kadim varlıkbilimin geleneksel içeriğini tahrip ederiz.[2]

Aynı argüman en farklı teorik söylemleri kapsayacak şekilde genişletilebilir. Örneğin, Marksizm'deki "sınıf" kategorisini düşünün. Yakınlarda meydana gelen değişiklikler nedeniyle şu sorular önem kazanmıştır: İleri sanayi toplumlarında tarihsel değişimin temel aktörleri, sınıflar ya da toplumsal hareketler midir? Yoksa işçi sınıfı yok olma sürecinde midir? Ancak bu sorular ikinci derecede önemlidir, çünkü ne yanıt verilirse verilsin temel olan *varsayım* şudur: "Sınıf" kategorisinin açıkseçikliği ve saydamlığı. Marksizm tarihinin Heidegger'in kullandığı anlamda "yapısızlaştırılması," sınıf gibi kategorilerin açıklıktan uzak olduğunun, zaten belirlemelerin (determinations) sentezi olduğunun, toplumsal aktör sorununa belirli yanıt bulunduğunun, gösterilmesi gerekir. Çünkü çağdaş durum bu sorunu Marx'dan çok daha karmaşık terimlerle yeniden sorgulamaktadır. Onun sorularının özgün anlamını çok daha açıklıkla kavrarken, yanıtının eksik ve sınırlı bir sentez olduğunu anlamak gerekir. Bir entelektüel müdahale duygusu, ancak yanıt arayan sorular sistemini yeniden oluşturmak mümkün olduğunda oluşur. Öte yandan, bu sorular yanıtı belli sorular olarak alındıklarında, anlamları, tamamen kaybedilmese de, bulanıklaşır. Bir sorunun anlamını canlı tutan, tam da yanıtların sınırlılığıdır.

Modernitenin sınırlarını çizerken, modernite içinde neyi test edeceğimizi kararlaştırmamız gerekir. Eğer Aydınlanma'yla birlikte küresel olarak başlayan toplumsal/politik/entelektüel tasarımın özgül değerlerini sorguluyorsak, içine girilen krizin anlatısı *öteki* değerlerin onaylanmasını gerektirir; ne var ki bu, *değer* kategorisinin varlıkbilimsel statüsünü değiştirmez. Bu bakımdan, modernite eleştirilerinin farklı değerler getirmeye çalışmadıklarını belirtmek önemlidir. Onsekizinci yüzyılın kuramcıları, sonunda Auschwitz'e varacak bir "hükmetme" projesinin başlatıcıları olarak sunulduklarında, Auschwitz'in genellikle onsekizinci yüzyıldan köklenen bir değerler setiyle

reddedildiği unutulur. Böylelikle eleştiri, metaanlatılar içinde üstü kapalı olarak yer alan bütünlük kategorisine yöneltildiğinde, sadece, kısmi anlatıları özgürleştirici bir küresel anlatı içinde biraraya getirme olanağı ateş altına alınır; "anlatı" kategorisinin kendisi bütünüyle bu eleştirinin dışında kalır. Bunun tam da modernite söylemlerindeki merkezi kategorilerin *içeriği* değil, *varlıkbilimsel statüsü* olduğunu; bu statüde meydana gelen aşınmanın "postmodern" duyarlık aracılığıyla ifade edildiğini; negatif bir görüngü olmaktan uzak bulunan bu aşınmanın modernite değerlerinin içerik ve işlerliğinin muazzam biçimde büyütülmesini temsil ettiğini ve onların Aydınlanma projesinin (ve onun çeşitli pozitivist ya da Hegelci-Marksist yeniden formüllendirmelerinin) temellerinden daha sağlam temellere yerleştirilmesini mümkün kıldığını, göstermek istiyorum.

Dil ve Gerçeklik

Postmodernite, Aydınlanma modernitesinin değerlerinde bir *değişme* değil, bu değerlerin mutlakçı karakterinde belirli bir zayıflama anlamına gelir. Bu nedenle, bakış açısı bu zayıflamanın tasavvuredilebilir ve tanımlanabilir olan bir analitik alanı sınırlamak gerekir. Bu alana ne isteğe bağlı ne de serbestce hayal gücü girebilir. Tam tersine bu alan, ortak paydası *verili alanın* doğrudanlığının çöküşü olan bir gelenekler kümesinin tarihsel bir tortusudur. O halde yirminci yüzyılın entelektüel tarihinin, analitik felsefe, görüngübilim (Phnomenologi) ve yapısalcılık gibi üç entelektüel geleneğin yükselmesini sağlayan üç doğrudanlık yanılsaması temelinde (kavram, görüngü* ve gösterge** oluşturduğunu öne sürebiliriz. Ne var ki bu doğ-

---

* *Görüngü* -(Phenomenon) duyularla algılanan her şey. Görüngü, hem gerçek varlıktan hem de salt görüntüden ayırt edilir.
Görüngübilimde, yalnızca düşünülen dolaylı olarak bilinen içeriklere karşıt olarak, doğrudan doğruya görülenen yaşanmış olan içerikler. Bu anlamda bir gerçek var olan (ör. kendi iç edimlerimiz) ya da özü bakımından kavranmış bir nesne de (ör. üçgen) görüngü olabilir. (Y.N.)

** *Gösterge* -(sign) Genel olarak bir başka şeyin yerini alabilecek nitelikte olduğundan kendi dışında bir şey gösteren her türlü nesne, varlık ya da olgu. Özel olarak dilsel bir gösterenle bir gösterilenin birleşmesinden doğan birim.(Y.N.)

rudanlık yanılsamasının krizi tek başına bu kategorilerin terk edilmesinin sonucu değil, daha ziyade bunların olgun varlıklar oluşturma özlemlerinin zayıflamasının, ancak kendi çevrelerinde geliştirilmesi mümkün olan dil oyunlarının hızla yayılmasının sonucudur. Mutlakçı "doğrudanlık" iddialarının krizi, özgül "zayıflama"yı karakterize eden, postmodernite dediğimiz bu entelektüel işlemlere girişmek için uygun bir başlangıç noktasıdır. Bu üç entelektüel geleneğin her biri, analizimize eşit derecede geçerli bir kalkış noktası olarak hizmet edebilir. Bununla birlikte ben aşağıda argumanımı yapısalcılıktaki kriz üzerine oturtacağım.

Bilindiği gibi yapısalcılık dilbilimsel modele göre oluşan yeni bir merkezin çevresinde kuruldu. Özgün olarak gösterge nosyonunu karakterize ettiği düşünülen "doğrudanlık"ın krizi üzerinde yoğunlaşmak istiyorsak, dilbilimsel modelin yeni dilsel alanlarının istilası üzerinde değil, daha çok bizzat dilbilimsel modelin içsel dönüşümü üzerinde yoğunlaşmamız gerekir. Kriz tam olarak dilin sınırlarını tanımlamanın artan zorluğundan ya da daha kesin olarak dilbilimsel nesnenin özgül kimliğini tanımlama zorluğundan ibaretti.

Bu bakımdan yapısalcı gelenekte üç temel stratejiden söz edebilirim. Birinci aşama Saussure ile tanımlanır. Bilindiği gibi, Saussure özgül dilbilimsel nesnesini *langue* dediği şeyin içine, bir zıtlar ve tanımlar kümesine dayanan dil görüngüsünün tümel kümesinden bir soyutlamaya, yerleştirmeye çalıştı. Bu zıtlar ve tanımların en önemlileri şunlardır: *langue/parole**, gösteren / gös-

---

* *Dil/söz* (Langue/parole) ferdinand de Saussure (1857-1913)'e göre langue (dil), bir dilin biçimsel dizgesidir. Dil yetisinin (langage) birey dışında kalan toplumsal yanıdır. Dolayısıyla langue (dil), hiçbir bireyde eksiksiz değildir; onu eksiksiz olarak kendinde bulunduran sadece toplumdur. Lague (dil), bir göstergeler dizgesidir. Parole (söz) ise dilin bireye olanak verdiği sözsel edimlerdir, bu nedenle de bireysel bir istençtir, toplumsal hiçbir şey içermez. Langue ve parole'ün bu karşıtlığı, göstergenin nedensizliğinin zorunlu sonucudur.(Y.N.)

terilen*, (signiler/signified) dizim/dizi** (syntagm/paradigm). Şu önermeler nesnenin oluşumunu belirleyen iki temel ilkeyi oluşturur: dilde pozitif terimler değil sadece farklılıklar vardır ve dil öz değil biçimdir. Her iki ilke de *değer* kategorisi bakımından merkezi idi. Bu kategori, yapısalcı geleneğin daha sonraki evriminde *anlamla karşı karşıya gelerek*, artan bir önem kazandı.

Ne var ki dilbilimsel biçimselliğin giderek saflaşması Saussurecu teorinin onun temel önermeleriyle çelişen ilkelerin yardımıyla örtülebilen, belirsizlik kümesine dayandığının anlaşılmasına yol açtı. Gösteren ve gösterilen arasındaki ayrımı alalım: dil öz değil sadece biçimse, gösterenin düzeni ile gösterileninki arasında mükemmel bir eşbiçimlilik*** (izomorphizm) varsa, ikisini birbirinden ayırmak

---

**Gösteren/gösterilen* -(Signilier/signified) Saussare'e göre dilsel gösterge bir nesneyle adı değil, bir kavramla işitim imgesini birleştirir. Başka bir deyişle her göstergenin bir gösterileni (kavram) bir de *göstereni* (işitim imgesi) vardır.

Gösteren, göstergenin özdeksel yönünü oluşturan işitim imgesidir (ikincil düzlemde yazı simgeleri). Saussare'e göre gösteren çizgiseldir, bir başka deyişle yalnız süre içinde gerçekleşir, özelliklerini süreden alır, bir yayılım gösterir ve bu yayılım tek boyutda ölçülebilir, o da bir çizgidir

Göstergenin kavramsal yönü olan *gösterilen* ile gösterenin zorunlu, doğal hiçbir bağıntısı yoktur. Bunlar arasındaki bağ nedensizdir ve anlamı doğal bir ilişkiden kaynaklanmayan, toplumsal bir anlaşmanın, bireyler arası üstü kapalı bir ürünüdür. Örneğin ağaç kavramının (gösterilenin) kendisine gösterenlik yapan "a-ğ-a-ç" ses dizilişiyle (işitim imgesi) hiçbir içsel bağıntısı yoktur. (Y.N.)

** *Dizim/dizi* (syntagm/paradigm) Dizim, söz zinciri içinde birbirini izleyen ve belli bir biçim oluşturan anlamlı ögelerin birleşimidir. Örneğin "O kitap-ı karıştırdım" tümcesinde *O* ile *kitap*, *karıştırmak* ile *karıştırdım*, *karıştırmak* ile *-ı(kitabı)* arasındaki yatay doğrultudaki ilişkiler gibi

dizi aynı türden olan ve bir söz öbeği içinde bir başkasıyla düşey doğrultuda değiştirilebilecek nitelik taşıyan öğeler arasındaki ilişkilerin bütünüdür. Örneğin: O kitap-ı karıştırdım" "Bu film-e bayıldım" vb. gibi

***Eşbiçimlilik* -(Isomorphism) Değişik düzeyde iki ya da daha çok yapının oluşturucuları arasında aynı türden ilişkiler bulunması. L. Hjemslev'in kuramında içerik biçimiyle anlatım biçimi aynı türden bir düzenleniş gösterir. Gösterenin ses birimlere bunların da sesbirimciklere ayrışması gibi gösterilen de anlambirimciklere bölünebilir. Eşbiçimlilik ilkesini, anlatım ve içerik düzlemlerinin koşutluğunu yadsıyanlar eleştirir. (Y.N.)

nasıl mümkün olur? Saussure bu ayrımı ancak bir durumda sesle, ötekinde kavramla ilişkili olan öz fikrine başvurarak yapabiliyordu. *Langue* ile *parole* -kolektif hazine olarak dil ile onun her tekil birey konuşmacı tarafından kullanılması-arasındaki ayrıma gelince, bu ayrım *ancak* dilbilimsel sisteme dışsal bir öznenin varsayılması halinde korunabilir. Sonuç olarak bu sisteme yöneltilen temel itirazlardan birinin dışsal olarak tanımlanması, böylece dilbilimsel biçimselliğin yeni bir sınır içinde tutulması gerekiyordu. Bu noktanın ötesinde, söylemle cümleden daha büyük bir dilbilimsel birimi kastediyorsak, bir "söylem dilbilim"ini varsaymak imkansızdı. Saussure göstergebilimden (semiolgy) toplumsal hayatta genel bir işaretler bilimi olarak söz etmişti, ancak *langue* hala *dilbilimsel* işaretin maddiliği içinde kaldıkça, böyle bir proje belirsiz bir mecazi (metophorical) ve programatik düzeyin ötesine geçemezdi.

Bu noktadan itibaren post-Saussurecu yapısalcılık Saussure'ün kendi çalışmasındaki belirsizlik ve tutarsızlıkları aşmak için dilbilimsel biçimselliği vurguladı. Böylece ikinci aşama başladı. Bu aşamada, örneğin Hjelmslev, ayırt edici özellikleri artık eşbiçimlilik olmayan, göstergeden daha küçük birimleri tanımlayarak, gösterenin düzeni ile gösterilenin düzeni arasındaki katı eşbiçimlilikten koptu. Böylelikle Hjelmslev iki düzen arasında tamamen biçimsel zeminlerde ayrım yapabildi. Ayrıca özne kategorisinde var olan Dekartcılığın (Cartesianism) eleştirilmesi, tekil konuşmacıların dilbilimsel müdahalelerinin ancak *ayrımların** *sistemleri* olarak kavranabilen modelleri ve düzenlilikleri giderek artan oranda açığa vurduğunu gösterme imkanı sağladı. Bu da dilbilimsel modelin söylem alanına yaygınlaştırılmasını sağladı.

Ancak bir gelişme daha vardı. Dilbilimsel biçimsellik özü bir kez radikal biçimde ortadan kaldırdı mı, konuşmaya uygun farklı özelliği olan sistemler ile bunların bağlandığı *"dilbilimdışı" (extralinguistic) ve söylemdışı (extradiscursive)* eylemler arasında ayrım yapma ola-

---

**Ayrım*: (difference) İki şeyin ayrılmaz ilineklerle birbirinden ayrı olması. (Y.N.)

nağı ortadan kalkar, çünkü hem konuşma hem de eylemler çok daha geniş bir alanın işlemleri içinde yer alan farklı özelliği olan konumlardır. Ancak bu gelişme "dilbilimsel model"in değer alanını genişlettiyse, dilbilimsel nesne de kendi özgüllüğünü kaybetme eğilimi gösterdi. Ne var ki, yapısallığın radikalleşmesinin bu ikinci momentinde, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin sabit niteliği sorgulanmamış, sadece ikisi arasındaki yapısal eşbiçimlilik bozulmuştu. Dilbilimin sınırları genişletilmişti, ancak onun nesnelerinin doğrudanlığı ve tam olarak var olma özelliği sadece doğrulanmıştı.

Bu nesnelerin varlığı ve kendilerini ortaya koyuşları zayıfladığında, belirli bir geleneği izleyerek postyapısalcılık olarak isimlendirebileceğimiz bir üçüncü momente geçişi sezebiliriz. Bu kez sorun gösteren ile gösterilen arasındaki sabit bağlantıdaydı. Yapısal biçimselliği dilbilimsel sistemin tamamen bağıntısal* kimlikleri arasında oluşturduğu yarı Dekartcı saydamlık sadece bu kimliklerin yeni bir ilişkiler sistemi karşısında daha *kırılgan* olmasına hizmet etti. Başka deyişle, ideal kapanma koşulları daha kesin olarak tanımlandıkça, sistemin kapalı karakterini korumak giderek daha da zorlaştı. Göstergenin doğrudanlığının ve saydamlığının radikal sorgulanması bu noktadan başlar. Bu sorgulamanın çeşitli biçimleri gayet iyi bilinmektedir: Barthes'ta düzanlam**/yananlam*** (denotation/connotation) ayrımının eleştirisi, Lacan'da gösterenin önceliğinin ve "gerçek"in giderek merkezleşmesinin simgeselle *karşı karşıyalığının* (vis-a-vis) doğrulanması, Derrida'da *farklılığın* ku-

---

**Bağıntı*-(Relation) Bir düşünce edimi içinde ardarda gelen iki ya da daha çok şey arasında bulunan birlik, bağlılık, birlikteki gibi ilişkilerin tümü (Dilbilim) Dil birimleri arasında dizisel ya da dizimsel düzlemde kurulan ilişki. Dilde her şey bağıntılara dayanır, dilin yapısını her düzlemde bağıntılar belirler. (Bağıntısal–Relational) (Y.N.)

***Düzanlam* -(denotation) Yananlama karşıt olarak, birbirinin mantıksal, bilişsel, nesnel anlamı. Bilimsel söylemde düzanlam, yazınsal söylemde yan anlam egemendir. (Y.N)

****Yananlam* -(connotation) Bir sözcüğün sürekli anlamsal öğelerine ya da düzanlamına kullanım sırasında katılan ve bildirisenlerin tümünce algılanmayan, ikincil kavramlara, imgelere öznel izlenimlere, vb. ilişkin olan duygusal coşkusal ikincil anlam; çağrışımsal değer (Y.N.)

rucu karakterinin vurgulanması ve varolma metafiziğinin eleştirisi.

Göstergenin doğrudanlığının krizine bir çifte hareketin egemen olduğu görülür: gösterilen kendi içine daha az kapalıyken ve sadece özgül bir bağlamla ilişki içinde tanımlanabilirken, bu bağlamın sınırları giderek daha az tanımlandı. Aslında sınırın mantığını tanımlamak giderek daha da zorlaşıyordu. Örneğin Hegel'e göre bir sınırın algılanması onun ötesindeki şeyin algılanmasıydı; bu durumda sınır kavranabilir olanın içinde yer alır. Yapısalcılığın radikal ilişkiciliği (relationalism) böylece sonsuz gerileme kategorisi altında sınıflandırılacaktır. Bu nokta genelleştirilebilir: çağdaş düşüncenin en farklı biçimlerine, entelektüel bağlama hakim olmanın imkansızlığıyla bağlantılı olarak, kimliklerin ilişkisel karakteriyle nüfuz edilir. Husserl'in benlik/bölünmelerinin (ego/splits) kıvrımlarını ve onun öznenin deneyüstü kuruculuğunu onaylama çabalarını; Wittgensteinci ve post-Wittgensteinci felsefede semantik ile pragmatik arasındaki ayrımın zayıflamasını; Kuhn'un paradigmalarının niteliğini; Foucault'da *èpistèmès*'ten *dispositifs*'e geçişteki çözülmemiş problemleri; Quine'de doğmasız ampirizmin pragmatik dönüşünü düşünün. Bu örneklerin bazıları, özellikle Husserl'inki, tıkanmayı özcü bir yaklaşımla yeniden doğrulayarak çıkışsızlığı aşma girişimleridir. Ne var ki, bu örneklerin çoğunda, bağlam açıklığının gerçekleşmesi radikal bir anti-özcü eleştiri için kalkış noktası olmuştur.

Bu noktada dikkatimizi, gösteren/gösterilen ilişkisinin yani bütün bir özdeşliğin sabit olmayan karakteri tarafından açılan çeşitli boyutlara yöneltelim. Bunun yarattığı etki ilk planda çok anlamlılıktır: bir gösterilenler çoğulluğu sabit olmayan bir tarzda belirli gösterenlerle birleştirilirse kaçınılmaz sonuç çifte anlamlılığın (equivocality) ortaya çıkmasıdır (Aristotalesçi anlamda). Ancak biri, bu kararsızlığın bütünüyle gösterenin çifte anlamlılığına değil de, gösterenin kullandığı bağlamlara bağlı olduğunu onaylayabilirse, bu artık bir *çifte anlamlılık* sorunu değil, *belirsizlik* ve *kararsızlık* sorunu olur. Örneğin, "tepeden aşağıya," ya da "yanağından aşağıya yavaşça"[3] dediğimde, *aşağıya* sözcüğü çifte anlamlıdır: sözcüğün anlamı farklı

bağlamlarla ilişki içinde değişir, bununla birlikte her bağlamda anlam mükemmel biçimde açıktır. Öte yandan, Soğuk Savaş yıllarında Batı Avrupa'nın siyasal bağlamında "demokrasi"den söz ediyorsam, terimin çift anlamlılığı kendi bağlamından çıkar. Buradaki bağlam bir ölçüde komünist ve anti- komünist söylemlerin eşzamanlı varlığıyla oluşur. Bu nedenle terim büyük ölçüde belirsizdir ve basit biçimde çokanlamlı değildir. Buradaki mesele onun komünist söylemde bir şey, anti-komünist söylemde başka bir şey olması değildir. Kuşkusuz bu da olabilir, ancak bu tek ayırt edici durum olsaydı kümesinin çok iyi tanımlanmış bir bağlamlar çokluğuyla ve sonuç olarak basit bir çifte anlamlılık durumuyla karşılaşırdık. Ne var ki burada çok farklı bir şey olur: her iki söylem de uzlaşmaz çelişkili (antagonistik) olduğu ve genellikle aynı argümantatif bağlam içinde yer aldıkları için terimin özdeşliğini oluşturan ilişkisel sistemlerde bir gevşeklik vardır. Böylece terim akışkan bir gösteren haline gelir. İşaretin sabitliğini bozan bu önemli belirsizlik tam da bağlama açıklık kazandıran şeydir.

Bütün bunlardan üç sonuç çıkar. Birincisi, söylem kavramı dilbilimsel değildir, dilbilim ile dilbilim dışı arasındaki ayrımdan öncedir. Bir duvar inşa ediyor ve birine, "bana bir briket ver," diyorsam ve sonra briketi duvara yerleştiriyorsam, birinci eylemim dilbilimsel, ikincisi davranışsaldır, ancak her ikisini de bütünlüklü bir işlemin yani duvar inşaatının parçası olarak kavramak kolaydır. Bütünlüklü işlem içindeki bu bağıntısal moment ne dilbilimsel ne de dilbilimdışıdır, çünkü her iki tip eylemi de içerir. Eğer bu konuda bir yandan da pozitif olarak düşünürsek, onu kapsayan kavramların dilbilim/dilbilimdışı ayrımından önce olması gerekir. Bu temel örneğe söylem denir ve bu nedenle "sosyal" ile bitişiktir. Her toplumsal eylemin bir *anlamı* olduğu için, bu da dilbilim ve dilbilim dışı unsurları eklemleyen söylemsel ardıllıklar biçiminde oluşturulur. (4)

İkinci bir sonuç, söylemin bağıntısal karakterinin tam da dilbilimsel modelin toplumsal ilişkiler içinde genelleştirilmesine izin veren şey olmasıdır. Gerçeklik dil değildir; ancak dilbilimsel sistemin

giderek biçimselleştirilmesi, dar olarak tanımlanan dilbilimden daha fazlasını kapsayan bir bağıntısal mantık kümesinin tanımlanmasına neden oldu. Bir duvara bir briket yerleştirme eylemi dilbilimsel değildir, ancak bu eylemin daha önceki dilbilimsel briket istemiyle olan *ilişkisi* özel bir söylemsel ilişkidir: iki eylemin dizimsel (syntagmatic) bir bileşimi. Toplumsal genişlemenin nesnelliğin yeni kavramsallaştırılmasına yol açan ilişkisel mantıkları.

Üçüncü sonuç açıkça ilk ikisinden türer. Toplumsal özdeşliklerin radikal bağıntısallığı onların yeni ilişkiler karşısındaki duyarlılıklarını arttırır ve içlerine yukarda sözünü ettiğimiz belirsizliği sokar.

Bu üç sonuç bize postmodern deneyime yaklaşımı mümkün kılan bir çerçeve sağlar. Eğer modernitenin söylemlerini karakterize eden bir şey varsa, o da, bu söylemlerin toplumsalın kuruluşuna entellektüel egemenlik, tarihin bütünlüğü nosyonuna akılcı bir bağlam verme ve sonuncusunu insanın küresel kurtuluşu projesine dayandırma iddiasıdır. Böylece onlar, özlere ilişkin söylemler, şu ya da bu biçimde saydam bir toplum mitini temel alan ve tümüyle şu andaki özdeşlikler olmuşlardır. Tersine postmodernite, şu andaki özdeşlik, bütünüyle kendi katagorisinin sözde doğrudanlık ve saydamlığına, saydamsızlık ve pragmatizm boyutu getiren kavranılamaz bir dışsallık tarafından tehdit edildiğinde, başlar. Bu, gerçek (Lacancı anlamda) ile kavramlar arasında, ikincisinin mutlak varsayımlarını zayıflatan aşılmaz bir uçurum yaratır. Şu da vurgulanmalıdır ki, bu "zayıflama" modernite projesinin içeriklerini herhangi bir biçimde olumsuzlamaz; sadece bu içeriklerin onları beklenmedik bir tarzda yeniden tanımlayan bağlamların çokluğu karşısında ne kadar duyarlı olduğunu gösterir. Bu duyarlılık olanca radikalliği içinde kabul edildiğinde bunu, ya özgürleştirici değerlerin terk edilmesinin ya da bunlar hakkında genelleşmiş bir kuşkuculuğun izlemesi zorunlu değildir. Tam tersine onların onaylanması ve savunulmasıyla ifade edilen karmaşık stratejik-söylemsel işlemlerin farkına varılması izler.

Postmodernitenin kökenlerine ilişkin anlatı -bütün başlangıçlarda

olduğu gibi- bir çoklu soykütüğünü (geneology) kapsar. Bir sonraki bölümde bunu, hem modernitenin özgürleştirici anlatılarının en yüksek noktalarından birini, hem de onun ilk krizlerinden birini oluşturan belirli bir gelenekle -Marksizm- ilişki içinde inceleyeceğim. Yeni bağıntısal bağlamlardan bir post-Marksizm'in ya da bir post-modern Marksizm'in oluşumu klasik Marksizm'in kategorilerini de kapsadı. Artan gerilimlere maruz kalan bu kategoriler daha yeni ve daha karmaşık dil oyunlarını gerektirdi.

Kapitalizm, Eşitsiz Gelişme ve Hegemonya

Soykütük sorunsalının anlamını açıklığa kavuşturalım; eğer nedenlerle bir etki yaratan bütün içsel özellikleri kastediyorsak, uğraşılmakta olan anlatı belirli bir sürecin ***nedenlerini*** kurmaya çalışmaz. Kuruyor olsaydı, geçmişi sadece kavramsal olarak kavranabilir bir temelin akılcı saydamlığına yeniden kaydederdik. Oysa buradaki sorun, tam tersine, bir temelin *çözülmesini* anlatma, böylece bu temelle bağlantılı olan kategorilerin rastlantısallığını açığa çıkarma sorunudur. Amacım *açıklayıcı* olmaktan çok *açığa çıkarıcı* olmaktır.

Marksizm'in temel bir öğretisiyle başlayacağım: Kapitalizm ancak üretim araçlarının sürekli dönüşmesiyle ve mevcut toplumsal ilişkilerin giderek çözülmesiyle varolur. Bu nedenle kapitalizmin tarihi, bir yandan, kapitalizmin ürettiği toplumsal ilişkilerin ileri düzeyde tahrip olmasının tarihi ve öte yandan, onun kendisine dışsal olan toplumsal biçimlerle olan sınırının tarihidir. Bu fiilen kapitalizmin mantığının sürekli olarak yeniden yaratılmasını ve yeniden tanımlanmasını gerektiren iki sınır sorunudur. Böyle bir durum iki kavramsal alternatifi tehlikeye sokar: bu sınırların hareketi ya sonucu genel olarak belirsiz bir mücadele sürecidir ya da bu tarihin çelişkilerini etkileyen kurnaz bir Akıl tarafından önbelirlenmiş ya da önbelirlenebilir bir sonuç doğuran Tarih'tir. Bir tarih felsefesinin ancak ikinci alternatife göre formüllendirilebileceği açıktır. Klasik Marksizm'in bu çizgiyi izlediği pek kuşku götürmez. *Ekonomi Po-*

litiğin Eleştirisine Katkı'ya önsöz bu durumu yeterince açıklar. [5]

Bu ikinci alternatifi yukarda tartıştığımız özdeşliğin bağlantısal karakteriyle ilişki içinde ele alalım. Eğer sistemin sınırları dışsal bir gerçeklik tarafından tahrip edilebiliyorsa, her özdeşlik bağıntısal oldukça, dışsallığın yeni ilişkileri özdeşlikleri dönüştürmekten başka şey yapamaz. Özdeşlikler ancak kapalı bir sistem içinde sabit kalabilirler. O halde kapitalist sistem içinde özdeşlikler olarak tanımlanan tarihsel aktörler -özellikle işçi sınıfı- fikri ile sistemin her zaman kendisi dışında bir gerçekliği etkileme olgusu arasında bir uygunluk var mıdır? Klasik Marksizm'in öne sürdüğü çözüm şudur: Dışsallık ilişkisi *içsel* olarak tanımlanabilir, çünkü her dışsal ilişki kapitalist yayılmanın sonucu olarak *a priori* yenilgiye mahkumdur. Böylece sermayenin *içsel* mantığı Tarih'in akılcı alt tabakasını oluşturur ve sosyalizmin gelişinin ancak kapitalizmin çelişkilerinin sonucu olarak mümkün olduğu düşünülür.

Durum buysa, söylenecek pek az şey kalır ve Marksist söylemler içinde bir post-Marksizmin soykütüğünü izleme girişimleri başarısızlığa mahkum olur. Ancak öykü bundan ibaret değildir. Aslında Marksizm'in içinde ayrı söylemler oluşur. Bu söylemlerde "içsel" ile "dışsal" arasındaki ilişki giderek karmaşıklaşmış ve klasik Marksizm'in kategorilerini dağıtmaya başlamıştır. Bu kategoriler çevresinde oynanan dil oyunları daha zor ve riskli hale geldi: örneğin "sınıflar" özgül olarak onlara atfedilenlerden tamamen uzak bağıntısal kompleksler tarafından oluşturularak kavrandı.

Marksizm'in tarihi bu türden çeşitli belirsizlik düğümleri ve söylemsel türetmelerle karşılaşmıştır. Ne var ki, "eşitsiz ve bileşik gelişme" başlığı altında gruplandırılan bu görüngüler yarattıkları etkilerin çeşitliliği ve merkeziliği nedeniyle özel bir dikkatle seçilmelidir. Yakınlarda yayımlanan bir kitapta[6] bu eşitsiz ve bileşik gelişme kavramının oluşmasını ve yaygınlaşmasını temel hatlarıyla betimledim. Bu yüzden burada sadece kavramın ayırt edici özelliklerini özetleyeceğim. Başlangıçta bu kavram sadece istisnai bir bağlamı karakterize etme girişimiydi. Tarihsel olarak geciken ve

sonuç olarak Çarlık mutlakiyetini yıkma demokratik görevini yerine getirebilecek yetenekten yoksun olan Rus burjuvazisi bu görevi yerine getiren işçi sınıfına teslim oldu. Ancak işçi sınıfına "uygun" olan görevler demokratik değil, sosyalist görevlerdir. Bu durumda bir sınıfın bir başka sınıfın görevlerini "istisnai olarak" devralması nasıl açıklanabilir? Bu görev devrine verilen *isim* "hegemonya" idi, ancak bu durumun ortaya çıkardığı ilişkinin doğası pek açık değildi. İşçi sınıfı ile demokratik görevler arasındaki ilişki onun bir sınıf olarak taşıdığı niteliğe *içsel* miydi, yoksa *dışsal* mıydı? Ve bu eşitsiz gelişmenin istisnai bir özellik olmaktan çıkması halinde bu olguyu ne yapacağız? Emperyalizm çağına denk düşen toplumsal ayaklanmalar, artık daha az ortodoks tarihsel bağlamlar içinde işlemelerinin bir sonucu olarak, daha karmaşık eklemleyici pratikleri gerektirdi. Trotsky eşitsiz ve bileşik gelişmeyi çağımızın tarihsel yasası olarak anlıyordu. Peki bu durumda farzedilen *normal* gelişme nedir?

Burada daha önce belirttiğim noktalardan birine dönebilirim. Her (toplumsal ya da başka tipte) özdeşlik bağıntısaldır ve bir dışsallığın yıkıcılığı karşısında duyarlıdır. Bu da eşitsiz gelişmeye denk düşen görevler bileşiminin bunları temsil eden toplumsal etmenlerin niteliğini değiştirmekten başka bir şey yapamayacağını gösterir. Bunun örneğini, halk cepheleri döneminde "kitleler", "ulusal", "popüler" vb. gibi, İkinci Enternasyonal'in en enerjik döneminde Marksist söylemden dışlanan, içeriklerin ortaya çıkışında bulmak mümkündür. Ancak bu da ister istemez sınıfçı kategorilerin birleştirici, temel ve metafizik değerinin radikal biçimde sorgulanmış olduğu anlamına gelir. Yani, sınıfçı özdeşlikler bir dışsallık, bağıntısal ve eklemleyici yeni bağlamlar tarafından tahrip ediliyorlarsa, Tarih'in temeli olamazlar. Pragmatizm ve olabilirlik, görevin kendisinden, onu yerine getirecek etmenlere geçer ve bir Tarih felsefesini oluşturmak için gerekli zemin dağılır.

Temelin mantığına yöneltilen bu radikal sorgulama, benim ve meslektaşım Chantal Mouffe'nin bulduğu postmodern deneyimine has zayıflatıcı etkidir. Ve bu noktaları, bu zayıflatıcı etkinin işlemekte ol-

duğu Marksist gelenek içinde keşfederek post-Marksizm'in soykütüğünü izleyebiliriz. İki örneği ele alalım: Sorel ve Gramsci. Sorel iki konuda netti: kapitalist gelişmenin mantığı Marx'ın öngördüğü yönde gelişmiyordu ve işçi sınıfının demokratik siyasal sisteme katılması onun sistemle bütünleşmesine yol açıyordu. Birinci süreç, tarihin temeli olarak sermayenin mantığını zayıflattı; ikincisi, işçi sınıfının toplumsal kimliğinin sınıfın siyasal katılımıyla oluşan yeni ilişkiler sistemi karşısında duyarlı olduğunu göstererek aynı zayıflatıcı etkiyi üretti. Sorel'in buna verdiği yanıt bilinmektedir: Sorel, bir yanda, işçi sınıfı ile siyasal sistem arasındaki ilişkilerin ihlali ve yok edilmesi bir proleter özdeşliğe izin verdiği için radikal bağıntısalcılık (relationalism) anlamı taşıyan bir mitin teorisini saptar; öte yanda da, toplumsal ilişkiler ancak mit tarafından belirli bir modele oturtulduğu zaman yapısal tutarlılık kazanacağı için Tarih'in temelini oluşturan akılcılığın mutlak anlamda reddini önerir.

Gramsci bize tam tersi bir çözüme ulaşan bir özdeş bağıntısalcılık sunar. Sorel bütün dışsallık ilişkilerini reddediyor ve bozulmamış bir proleter kimliği öneriyordu. Gramsci tam aksine kendi döneminin İtalyası'nda gelişen bağıntısal birliklerin çokluğunu araştırdı ve böylece hegemonik ilişkiler alanını sistematik biçimde genişletti, ama sonuç olarak siyasal öznelerin sınıflar değil kolektif iradeler olarak yeniden tanımladığı şeyi kabul etmek zorunda kaldı. Sorel'in siyasal sisteme katılımı bir kimlik kaybı olarak gördüğü yerde, Gramsci hegemonik eklemlenmeleri kimliklerin yaratılma süreçleri olarak gördü. Ancak ikisi de aynı bağıntısal ve nihai olarak yerine oturmamış kimliklerin niteliğini ortaya koydular.

Bu iki örneği daha geniş bir tarihsel perspektife yerleştirirsek soykütüğü arayışımızın izlediği yön daha kolay ayırt edilebilir. Marksist gelenekteki söylemsel alanların sistematik keşfi yeni içeriklerin ve kategorilerin oluşmasına yol açtı. Bu da, klasik Marksizm'in temel kavramlarını bir bütün olarak zenginleştirerek sürdürmekten çok, bu kavramlara Derrida'nın "bütünleyiciliğin mantığı" dediği şey anlamında, mantıksal olarak birleştirilemeyecek bir *bütünleyici* ekledi.

Lenin'den Gramsci'ye kadar Marksizm'e yapılan temel terminolojik eklerin bu anlamda bütünleyiciler oluşturduğunu öne sürmenin bir abartma olduğunu sanmıyorum. Bu durumda Marksizm'in soykütüğü onun kökenler mitinin dağılmasıyla çakışır.

Bu mit sürekli olarak kendi çatlaklarını gizleyen pek çok işlemle beslendi. Bu işlemler en kaba ifadelerini şanlı ve yenilmez *à la* Sovyet Marksizm-Leninizm'inde bulur, ama bu hiç olmazsa bürokratın bariz hantallığında gözle görülebilir hale geldi; *trahison des clercs* (bürokratın ihaneti-çn.) daha büyük, ancak gizlemeye yarayan bir sofistikasyonu (çokbilmişlik) gösterir. Lukàcs'ın sofistikasyonu bütünüyle, burjuva kültürünün en yüksek biçimlerini bir Sovyet Bilimler Akademisi üyesinin izlediği pek farklı olmayan saydam bir sınıf anlayışıyla bağdaşabilir hale getiren düşüncelere indirgemiştir. Daha yakın zamanlarda, yüksek yetenekli bir grup Alman teorisyen Devlet kavramını Sermaye kavramından türetmeye çalışan bir ilm-i simya araştırmasıyla hem kendilerinin hem de okurlarının zamanını boşa harcadılar. Sıra *son tahlile* geldiğinde "incelmiş" (refined) materyalistin kanaatleri vulgar materyalistin kanaatlerinden çok farklı değildir. Bunun anlamı Marksizm tarihinin çoğulculuğunu kaybetmiş olmasıdır; bu tarihin ve onun yaşadığımız dönemle ilişkilerinin içindeki dil oyunları önceden tanımlanmış ve kodlanmıştır. Marksizm ya olduğu gibi kabul edilir ya da olduğu gibi reddedilir, Marx'ın metinleri, Freud, Hegel ya da Platon'un metinleri gibi, yan kendi sorunlarımız ve şimdiki durum perspektifinden sorgulanarak okunmaz.

Daha doğrusu, nihai bir açıklama bizlerin yaşadığımız gerçeklikten uzaklaşmamıza, farklı bir tarih içinde yer almamıza yol açtı. Kuşkusuz bu bir yanılsamaydı. Ancak şimdiki sorunlarımızı ele aldığımızda, bu sorunlarla ilişkimiz sadece izlenimci ve pragmatik olur. En genelde, Marksizm'in birliğindeki nihai boyuneğme ve inanç onu tamamen ortadan kaldırmaktadır; ancak bu onun tutarlılığı ve birliği mitini korumaya hizmet eder.

Bu tutum öylesine genelleştirildi ki önceki argümanlar biraz modası geçmiş izlenimi uyandırır. Ne var ki, Marksist gelenek ko-

nusundaki bu kayıtsızlık radikal politikaların oluşturulması bakımından önemli bir kayba yol açar. İlk planda gelenekte bir yoksullaşma vardır. Yalıtılmış mücadeleler deneyimleri "bütünleştiren" daha geniş bir ufuktan görülemezlerse radikal bir hayal gücü oluşturmak imkansız olur. Ayrıca soyut ve toptan reddediş ,hiç bir şekile bu geleneğin aşıldığı anlamına gelmez. Bu bizi başlangıçtaki soruna geri götürür: bir şeyin sonunun geldiğini kabul etmek, bunun nasıl gerçekleştiğini göstermediğimiz sürece hiçbir şey ifade etmez. Bir anlamda sadece Spinoza'nın felsefesi ve Hitlerizm tarihsel olarak sona ermiştir. Ancak *sona* erişlerini ve kapanışlarını kavradığımız farklı biçimler, sadece geçmişle olan ilişkimizi belirleyişimiz bakımından değil, aynı zamanda içinde yaşadığımız zamanı tanımlayışımız bakımından da bizi aşar.

Bir geleneğin Heideggerci anlamda yapısızlaşmasıyla ilgili argümanlarımıza dönelim. Bir yanıtın sınırlarını oluşturmak, sorunun özgün anlamını yeniden yaratmaktır. Marksizm'in tarihsel sınırlarını oluşturmak, bu gelenekle yeniden canlı bir dialog kurmak, ortodoks savunucularının atfettikleri *zamandışılığa* (timelessness) karşı ona belirli bir çağdaşlık kazandırmaktır. Ancak bu, Marksizm'in birliğini ve tutarlılığını basit biçimde onaylamak anlamına gelmez. Geçmişi yaratıcı biçimde değerlendirebilecek bir söylem oluşturmak şimdiki sorunlarımızı Marksist gelenek içinde -Luxemburg, Bauer, Sorel ya da Gramsci'nin, çoğundaki sezgilerin yapıçözücü etkiler yarattığı yazıları- izlememizle mümkündür. Tarihsel unutkanlık en iyi durumda dar görüşlülüğe, en kötü durumda verilen mücadelelerin uzlaşmaz çelişkili (antagonist) söylemlerle donatılmasına yol açar.

Ne var ki burada daha kesin olmak gerekiyor: Radikal geleneği, başlangıç noktasından zorunlu bir ayrılış olarak değil de şimdiki zamanın soykütüğü olarak *yeniden yapılandıracaksak* (yapılması gereken tam da budur) Marksizm'in sadece bir referans noktası olamayacağı açıktır. Şimdiki toplumsal mücadelelerin, ondokuzuncu yüzyılda kavranabilen dünyadan radikal biçimde farklı ve daha karmaşık bir dünyada oluşması "evrensel sınıf" mitinin terk edilmesini

gerektiriyor. Evrensellikten söz edilebiliyorsa bu sadece hegemonik ve pragmatik olarak inşa edilen göreli merkezilikler anlamındadır. İşçi sınıfının, kadınların, eşcinsellerin, marjinal nüfusların, Üçüncü Dünya kitlelerinin mücadeleleri kendi özgül soykütüksel çabalarıyla, geleneği kendilerine uygun biçimde yeniden inşa etmeleriyle sonuçlanmalıdır. Bu da, kuşkusuz, Tarih akılcı bir temele sahip olmadığı için, yapı düzeyinde belirlenmiş bir *a priori* merkeziliğin olmadığı anlamına gelir. Tarihin sahip olabileceği yegane "akılcılık" ona mücadelelerle, somut pragmatik-hegemonik yapılarla verilen göreli akılcılıktır. Sorel'in ve Gramsci'nin temel sezgileri ancak bu şekilde radikal biçimde geliştirilebilir. Ancak bu yolla Marksist kategorileri, taşıdıkları varlıkbilimsel iddiaları azaltarak ve onları Tarih'in temeli olarak değil; bir tarihsel gerçekliğin onları bozan ve aşan pragmatik ve sınırlı sentezi olarak ele almak suretiyle, günümüzde geçerli hale getirmek mümkün olacaktır. Bu bizi Marksist bakış açısından doğruca postmodernite çevresindeki tartışmanın içine sokar. Burada iki önemli sorun ortaya çıkmaktadır. Birincisi, bir radikal politik söylem açısından temel söylemin çöküşünün yarattığı sonuçlarla ilgilidir: Bu çöküş politik nihilizme, deneyim ve eleştiri temellerinin atılmasının olanaksızlaşmasına yol açar mı? İkincisi, Aydınlanma'nın kavradığı biçimiyle özgürleştirici projenin birliğiyle ilgilidir: Bugünkü toplumsal mücadelelerin çoğulculuğu ve dağılması bunun küresel bir proje olarak terk edilmesi anlamına gelmez mi?

Tartışma Süreci ve Sağduyu

Temeller mitinin çöküşü, Tarih'i ve toplumu, esas anlamından, Dekartçı *cogito* anlamında, politik usavurma için somut hareket noktasından, yoksun bırakır. Klasik varlıkbilimsel terimler bakımından bu, toplumun temelsiz olduğu anlamına gelir; eğer bütün özdeşliğin bağıntısal anlamını kabul ediyorsak, kapalı bir sistemin ideal koşulu asla gerçekleşmez ve bu nedenle bütün özdeşlik az çok akışkan bir gösteren olur. Bu kapalı sistem yoksunluğu politik argümanın yapısını ve önemini iki bakımdan değişikliğe uğratır. İlk olarak, tüm

temellendirme* öne sürüldüğünde politik argüman, kendisine dışsal bir gerçekliğin eyleminin *keşfine* dayanacaktır. Ne var ki, hiç bir temel değerlendirme yoksa politik argümanın önemi artar, çünkü bu politik argümanın katkıda bulunabileceği kanaati sayesinde, bizzat argümanın kendisi, belirli bir ölçüde, toplumsal gerçekliği *inşa eder*. Böylece toplum, içinde insanların kendi gerçekliklerini inşa edecekleri, geniş bir argümantatif yapı olarak kavranabilir.(7)

Ne var ki, ikinci anlamda, keşif olarak argümandan toplumsal inşa olarak argümana bu geçiş, *argüman tipinde* zorunlu bir değişikliği gerektirir. Öte yandan, toplumsal işleyişin temelini *cogito* olarak kabul edip bir kalkış noktası olarak alabilirsek, argüman, bir yargı biçimi oluşturacağı için, mantıksal ya da algoritmik** tipte olacaktır. Ne var ki, böyle bir biçim olmaksızın argüman, bir argümanın doğruluğundan çok muhtemelliğini kanıtlama, böylece pragmatik ve açık-uçlu olma eğilimi taşıyacaktır. Bu bizi Aristotelesçi *doğru görüş*** (Phronosis) kavramına geri götürür. Bir düşmanın karadan mı yoksa denizden mi saldıracağını saptamaya çalıştığımızı düşünelim. Bir algoritme başvurmak işe yaramayacaktır; ancak bir ihtimalin ötekinden daha muhtemel olduğu kanaatine varabiliriz. Bu daha büyük ihtimal de başka durumlarda kullanılan başka argümanlar tarafından belirlenmiştir. Argümanların biraraya gelmesi bir grubun *sağduyu* dokusunu oluşturur. Ve zamanla genişleyen bu sağduyu bir

---

* *Temellendirme* -(ground) Sağlam bir dayanak koymak; bir örenmeyi, bir kural, bir gerekliliğin kendisini doğrulayacak herhangi bir şey üzerine dayamak; nedenlerini göstermek, belli gerekçelerle doğrulamak. (Y.N.)

***Algoritma* -Bir tür işlemler cetveli; bunun uygulanması ve sonlu sayıda işlemle anlatılmış bir problemi çözmeye yarar.

Bir algoritmanın üç özelliği olmalıdır; sonluluk, kesinlik ve genellik. Algoritmanın belirli niteliği iyi tanımlanmış bir dönüşüm bilgileri kümesine dayanarak, giriş büyüklükleri denilen nicelikleri, çıkış büyüklükleri denilen niceliklere dönüştürmektir. (Y.N.)

*** *Doğru görüş* -(Phronosis) Aristotele'e göre sanata ve bilime karşıt olarak pratik bilgelik. "Doğru görüş insana ilişkin iyi ve kötü konusunda, doğru olanı akıl yoluyla sezmeyi sağlayan pratik bir yatkınlıktır" *Nikhomakhas* ahlakı 6-5 (Y.N.)

geleneği oluşturan şeydir (bir mücadele iktidarı yürütme vb. geleneğini). Şimdi bu gelenek, açık uçlu tanımla oluştuğu -yani son bir algoritmik kesinliğe dayanmadığı- için toplumun içinde oluşan ayrı argümantatif deneyimlere yanıt vericidir. Bir argüman bir başkasını yanıtlar, ancak bu karşı argümantasyon süreci içinde, bizzat argümanın kendisi -yani kendi özdeşliği- şu ya da bu biçimde değişikliğe uğratılır.

Birinci soruya verdiğimiz yanıtın temeli buradadır. Temellendirim* mitinin terk edilmesi nihilizme yol açmaz; nasıl ki bir düşmanın nereden saldıracağının bilinmemesi pasifliğe yol açmazsa. Bu daha ziyade, zorunlu olan söylemsel müdahalelerin ve argümanların üremesine yol açar, çünkü söylemin sadece yansıtabileceği, söylemsellik dışı hiç bir gerçeklik yoktur. Argüman ve söylem toplumsalı oluşturduğuna göre, bunların açık uçlu karakteri daha büyük bir aktivizmin ve daha radikal bir özgürlükçülüğün kaynağı haline gelir. Dış güçlere -Tanrı, Doğa, Tarih'in zorunlu yasalarıdaima boyun eğen insanlık artık, postmodernizmin eşiğinde, kendisini ilk kez kendi tarihinin yaratıcısı ve yapıcısı olarak düşünür. Temellendirimler mitinin dağılması -ve "özne" kategorisinin de bununla birlikte dağılması- Aydınlanma'nın ve Marksizm'in sunduğu özgürleştirici imkanları daha da radikalleştirir.

Temellendirimin çekilmesine bir başka itiraz yöneltilebilir: Bu eylem motivasyonunu ortadan kaldırmaz mı? Bu durumda, Sartre'ın dediği gibi, hiç bir seçme güdüsü olmayan bir seçici durumuna gelmiyor muyuz? Ancak bu geçerli bir itiraz değildir, çünkü temellendirimlerin yokluğu sadece "insan"ın aslında boş bir varlık olduğunu, ancak toplumsal ajanların genelde asla "insanlar" olmadıklarını doğrulamaya varır. Tam aksine, toplumsal ajanlar somut durumlarda ortaya çıkarlar ve kesin, sınırlanmış söylemsel şebekeler tarafından oluşturulurlar. Bu anlamda, temellendirme yok-

* *Temellendirim* - (Foundation) İleri sürülen bir sav için temel dayanak, gerekçe vermek. Bir şeye varoluşunu ya da varlık nedenini veren şey. Bilgi ya da davranış kurallarının kendisinden türetilebileceği daha genel ve daha yalın önerme (Y.N.)

luğu, insanların gerçekleştirdikleri eylemin anlamını ortadan kaldırmaz, sadece onların sınırlarını, sonluluklarını ve tarihsiliklerini doğrular.

Küresel Özgürleşme ve Boş Gösterenler

Şimdi ikinci sorunu, toplumsal mücadelelerdeki dağılmanın ve bu mücadelelerin taşıdığı çoğulculuğun, özgürleştirici projenin küresel karakterini yok edip etmediğini ele alacağım. Kuşkusuz kişi, bir toplumsal projenin temellendirimlerini bir kez reddettiğinde, onun birlik ve bütünlüğünden söz edemez. Ancak toplumdaki bütünleştirici pratiğin yegane biçimi temellendirim birliği midir? Pragmatik hegemonik deneyimler dediğimiz şey düzeyinde bütünleştirici etkiler yok mudur? Bir özdeşliğin kendisini kapalı bir bütünlük içinde kesin bir farklılık olarak koyamadığı sürece belirsiz olduğunu hatırlayın. Bu durumda özdeşlik, boşluk derecesi onu özgül gösterilene olan sabitliğinden ayıran mesafeye dayalı, bir gezici gösteren olur. (Daha önce böyle bir gösteren örneği olarak "demokrasi"yi kullandık.) Bir gösterenin bu sabitlik derecesi, verili bir söylemsel formasyon içinde dolaşımının büyüklüğüyle ters orantılı olarak değişime uğrar. Gösteren "demokrasi"nin belirsizliği, onun söylemsel merkeziliğinin doğrudan bir sonucudur, ancak önemli toplumsal pratiklerin çevrelerinde oluşan bu gösterenler sistematik belirsizlik etkisine maruzdurlar. (Aynı argüman popülist sembollerin "gevşekliği" için de oluşturulabilir.)

Aslında, yürürlükteki belirsizlik, her ne kadar bu konu bizim için daha ilginçse de, gösterenleri antagonistik söylemlere yerleştirme girişimlerinden çıkmaz. Belirsizliğin bir çok kaynağı olabilir ve sembolik temsil görüngüsüne atfedilebilir: Bir gösteren, belirli bir gösterilenden ayrıldığı zaman boşalır ve uzun bir gösterilenler zincirini sembolize etmeye başlar. işlevindeki bu yer değiştirme ve genişleme, sembolü oluşturur.

Bir temellendirim ile onun temellendirdiği arasındaki ilişki bir sembolik temsilden ve onun sembolize ettiği şeyden tamamen fark-

lıdır. Temellendirimi oluşturan mantıkta, temellendiren etmenle temellendirilen içerik arasında zorunlu, belirleyici bir ilişki vardır; öte yandan sembolik temsilde bu türden içsel motivasyon olmaz ve eşit gösterilenler zinciri süresiz olarak uzatılabilir. Birincisi, sınırlanmış, belirlenmiş, yani sabitleşmiş bir ilişkidir. İkincisi açık-uçlu bir ufuktur.

Temel ile ufuk arasında bir zıtlık vardır. Öyle sanıyorum ki, bu zıtlık, moderniteden postmoderniteye geçişte, özgürleştirici söylemlerin ve genelde metaanlatıların varlıkbilimsel statüsündeki değişiklikleri kavramamızı sağlayabilir. Bir ufukla ilişki içinde birleştirilen ve bütünleştirilen bir oluşum temelsiz bir oluşumdur; kendisini ancak olumsuzladığı şeyden sınırladığı kadarıyla bir birlik oluşturur. Örneğin, eşitlik ve haklar söylemlerinin kendi temelleri olarak ortak bir insan özüne dayanması gerekmez; sınırları bir toplum içinde var olan somut argümantatif pratikler tarafından verilen eşitlikçi bir mantığı ortaya koyması yeter. Bu durumda bir ufuk, boş bir yer, toplumun kendi temellendirmesizliğini sembolize ettiği bir noktadır. Bu temellendirmesizlik nedeniyle somut argümantatif pratikler, radikal özgürlüğün ya da radikal olabilirliğin arka planında işler. Temellendirmeler mitinin dağılması onun yokluğundan gelen hayaleti dağıtmaz. Bu yokluk -en azından on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde- projelerimizin tarihsel geçerliliğinin ve onların radikal metafizik olabilirliğinin onaylanması imkanının koşuludur. Bu çifte ekleme çağımızın özgül metaanlatılarının yanı sıra postmodern özgürlüğün ufkunu oluşturur.

Notlar

1. Martin Heidegger, Being and Time, çev. John Macquarrie ve Edward R binson, Basil Blackwell, Oxford, 1985, s. 40.
2. Ibid., s. 44.
3. Örnek için bk. J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistic, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, s. 69.
4. Söylemselliğin işlevsel karakteri nedeniyle her söylemsel ardıllığın dili gerektirdiğini öne sürmek doğru olmayacaktır; bunda kuşkusuz doğruluk payı vardır, ancak dil de ses şeritlerini gerektirir. Nitekim, bir şeyin soyut varlık koşullarını tanımlamaktan çok, bu koşulların içinde eklemlendiği yapısal bütünlüğü tanımlamamız gerekir.
5. Marx'ın eserinin çeşitli yerlerinde farklı bir perspektife ilişkin ipuçlarının bulunduğu inkar edilemez; örneğin Rus köylü komünlerinin sağladığı imkanlar konusunda Vera Zasuliç'e yazdığı tanınmış mektup. Ancak bunlar sadece ipuçlarıdır; Marx'ın düşüncesinin farklı yönde geliştiği kuşku götürmez.
6. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics, 1985.
7. Yukarda belirttiğim gibi, argümantatif doku sadece sözel değildir; aynı zamanda ona yol açan ve sözel olmayan eylemlerle iç içe var olur. Nitekim, sözel olmayan her eylem anlam taşır ve karşıt olarak, her sözel argüman bir gerçekleşme boyutuna sahiptir.

Günümüzde Postmodernizm Ya da Post-Kolonyalizm

Simon During

"Postmodernite" kavramının oluşumu günümüzde hızla sürüyor. Bir yığın makale ve kitap, varlığıyla bölünmelere, şiddetli tartışmalara neden olan bu şeyi, postmoderni, tanımlıyor, işliyor, kutluyor ve lanetliyor. Açıkça ilgiler tehlikeye girerken yeni çalışmalar yapılıyor. Ancak tartışma yaratan bu faaliyet, sonunda paradoksa dayanan kavramın kendisi tarafından üretilir. Paradoksa temel olan "Postmodernite" bir yanda günümüz dünyasında eleştiri mesafesinin kaybolmasının, öte yanda ayrımsanabilen bir kültürel çevre ya da sosyo ekonomik taban tarafından bu kategorilerin gayrımeşrulaştırılmasının adıdır. Bu nedenle postmodernite hakkında yazmak postmodernitenin yokluğunu gösterir. Postmodernitede hiç bir eleştirel uzaklık (critecal distance) yoksa, bizzat postmoderniteyi analiz etmek için gerekli uzaklık nasıl korunabilir? Ve postmodernite ancak merkezsiz olarak kavranabiliyorsa, onun özü nasıl kavranabilir? Bu anlamda bölünmeye uğramış bir konu artık ayrımsanamaz. Bir sonuca varmaya direnen bu türden paradokslar kendilerini derin bir sorunsal olarak üretirler.

Postmodernin en kapsayıcı değerlendirmeleri -Jameson'ın "*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*" denemesi[1] ve Lyotard'ın son çalışması gibi- bu paralojizmlere (mantığa aykırı dü-

şünüşler -çn.) duyarıllıklarını sürdürürler. Bu nedenle burada Jameson ve Lyotard üzerinde duracağım. Ancak öne süreceğim argüman, kısmen postmodernitenin paradokslarına yakalanmamak için, "postmodernite"nin kavramsal dayanaklarına karşı olan üç ayrı konumdan çıkıp gelişecek.

Birincisi, Jameson'a ters düşerek postmodernitenin "bir kültürel dominant"[2] olarak kavranmaması gerektiğini öneriyorum. Daha sonra, postmodernitenin ifadesi ve yardımcısı olarak düşünülen edebi postmodernizmin, postmodernitenin bir düşmanı olarak yorumlamanın uygun olacağını öne sürmek istiyorum. Nitekim modernitenin aynı zamanda düşmanı olan postmodernist metinlerdeki etika-siyasal terimler modernist metinlerdekinden farklı değildir. (Bu, çağdaş kültürü karşıt olasılıkların ortadan kalkışıyla karakterize eden Trilling gibi liberaller ile daha geç dönemindeki Adorno gibi Batılı Marksistler'den farklı bir çizgi izlemektir.) Ve üçüncüsü, postmodern düşünce denebilecek bir şey varsa, bunun sadece belirleyici bir postmodernitenin ifadesi olarak görülemeyeceğini öne sürüyorum.

Postmodern düşünceyi (yeterli olmasa da yararlı bir ifade) daha kaba biçimde Öteki'ni, Aynısı'na dönüştürmeyi reddeden düşünce olarak karakterize edebiliriz. Böylece postmodernitenin reddettiği şeye teorik bir alan sağlamak mümkün olur: Ötekilik. Ne var ki postmodern düşünce aynı zamanda Öteki'nin asla kendi başına Öteki *olarak* konuşamayacağını da kabul eder. Ya postmodernitenin yanında ya da karşısında yer alan, ancak onunla açıkça uyumlu olmayan bu konumların çevresinde dönen bir söylemi dile getirirken ihtiyatlı olmak gerekir.

Hiç biri özgün ya da iddialı olmayan bu önermeler ana tezimi kurmamı sağlıyor. Burada, postmodernite kavramı, post-kolonyal kimlik olasılığını hemen hemen bilinçle ortadan kaldırmak için oluşturulmuştur. Aslında, niyet bir yana, "biz"in şimdi postmodernite içinde yaşamakta olduğunu göstermeye çalışan bir argüman bakımından post-kolonyal durumun kavramsal olarak iptal edilmesi gerekir. Ben, biraz garip de olsa, post-kolonyalizmi, emperyalizmin

kurbanı olmuş uluslar ya da gruplar için, evrenselci ya da Avrupa merkezli kavram ve imgeler tarafından kirletilmemiş bir kimlik kazanmaları bakımından, ihtiyaç olarak görüyorum. Argüman burada karmaşıklaşıyor, çünkü post-kolonyalizm postmodern düşüncenin ilk özelliğinden, onun Öteki'ni Aynısı'na dönüştürmeyi reddedişinden umut ve meşruiyet türetebilen bu Ötekiler'den birini oluşturur. Aslında bu, postmodern düşüncedeki ikinci momentin tehdidi altındadır.

Postmodernite, günümüzün belirleyici bir koşulu olarak görüldüğünde, şu soru hemen ortaya çıkar: Başka hangi koşular vardır? Örneğin Jameson için bu soruyu yanıtlamak kolay değildir. Jameson postmoderniteyi çok uluslu kapitalizmin ürettiği kültür olarak anlar: bir başka bütünlüğün sonucu olan bir bütünlük. Jameson'ın göndermede bulunduğu bütün kültürel görüngüler postmoderniteyi gösterir. (Jameson sonunda postmodernitenin olduğu gibi kavranamayacak, ancak dolaylı olarak, yüceltilmiş biçimde düşünülecek kadar güçlü olduğu yargısına varır.) Postmodernite gibi dolaysız ve toplam bir oluşumu analiz etmenin tek ifadesi nedenselliktir. Jameson gibi ne kadar sofistike olduğunu başka alanlarda gösteren bir kuramcı için bu durum yenilgici (defeatist) değilse de gerileyici bir yönelimi ifade eder.

Jameson bu sorunları devralır ve Hegelci kalıtı onun, hem kültürü bir bütünlük hem de tarihi birbirini izleyen çağlar olarak düşünmesini sağlar. Aslında şimdiki Marksist "postmodernite" değerlendirmeleri Frankfurt Okulu'nun Hegelci Marksizmi'nin daha erken modern kültür değerlendirmelerini tekrarlayan terimlerle eklemlenir. Özellikle Adorno'nun son önemli denemesi "*Kültürel Eleştiricilik ve Toplum*" Jameson'ın makalesinin ardında yatan kaynaktır. Adorno, geç kapitalizm dediği şeyi dünyanın bilinçle topyekun dolayımlandığı bir durum olarak görür. Burada ideoloji artık sahte bilinç değildir ve yüksek kültür "tarafsız" hale gelmiştir.[3] Adorno aynı zamanda hem aşkın eleştirinin (analize tabi tutulan görüngülerin dışındaki bir konumdan yapılan eleştiri) hem de dolaysız eleştirinin (içerden görülen çelişkilerden yapılan eleştiri) toplum şeyleşmiş hale gelirken or-

tadan kalktığını öne sürer. Ancak Adorno, Jameson'dan daha ileri gider. Tekabüliyet (correspondence) olarak gerçeğin praxis olarak gerçeğe Marksist anlamda dönüştürülmesinin kapitalizm tarafından özümlendiğini, bu arada hegemonik güçlerin gerçeğin pragmatik yorumlarını kendi hedeflerine uydurduklarını öne sürer. Ve öte yandan kültürün korunmuş bölgelerine araçsal akıldan yapılan karşı saldırı artık başarısızlığa uğrar, çünkü bizzat ideoloji artık hiç bir araçsal işleve sahip değildir. İdeoloji zihinsel dağınıklık ve haz içinde çözülmüştür. Nitekim dünya artık bir "açık hava hapishanesi"dir. Marcuse'nin 1937 tarihli bir denemesinde yer alan ve Adorno'dan beslenen sözlerle, bu dünyada "insanlar kendilerini varolmadan mutlu hissedebiliyorlar."[4]

Demek ki Adorno, Jameson'ın kültürel kötümserliğini daha önce sergilemiştir. Ne var ki Adorno postmoderniteye değil totaliterci ve faşist kültürü içeren bir oluşuma göndermede bulunur. Örneğin bu, Auschwitz'den sonra şiir yazmayı olanaksız hale getirecek derecede estetikleştirilmiş totaliter devlettir. Çok bilinen bu ifade, genel olarak sanıldığı gibi, Auschwitz'in, hakkında yazılamayacak kadar dehşet verici bir deneyim olduğu anlamına gelmez, bunun anlamı faşizm ve geç kapitalizm koşullarında gerçek dehşeti ifade etmenin son derece sıradanlaşmış olmasıdır. Jameson'ın postmoderniteyi kurduğu söylem, kısmen faşizmi suçlamak için kullanıldı. (Marcuse'nin denemesi bir başka ayrılık noktası olacaktır.) Bu, faşizmin analizi kültürümüz için konu dışı olduğundan değil, bütünlük ve egemenlik kategorilerinin günümüzde bu konulara döndüğümüz zaman yeniden düşünülmeyi gerektirip gerektirmediğini merak etmemizi sağladıkları için, önemlidir.

Adorno geç kapitalizmi tahayyül ederken de Jameson'dan ayrılır. Jameson kurtuluşu bir postmodern politikada görür. Bu politikanın amacı, mevcut kategorilerle haritasının çıkarılamayacağına inandığı, çağdaş durumun haritasını çıkarmaktır. Kendi denemesiyle de bu türden bir politikaya giriştiğine inandığı görülür. Adorno ise kurtuluşu bir tür düşüncede görür. Bu düşünce "yalnızca varlıkların

kendilerini ifade etmelerine yardımcı olmaya çalışır; aksi halde herkesin konuştuğu dil onları bu ifadeden yoksun bırakır."[5] Adorno neredeyse liberal bir ruhla kendi kaderini tayin için bir alan açmak ister. Doğrudur, kendi kendisini eklemleyen bir program sunamaz. Ancak "Auschwitz'den sonra şiir yazılamaz" görüşünü ateşli biçimde savunmasına rağmen, retorik olarak özgürlüksüzlüğün içinde bizim özgürlüğümüzü oluşturan bir alan açar. Jameson'ın yeni harita için yaptığı zayıf çağrı, bilişsel bilgimiz üzerinde yaptığı vurguyla birlikte, Adorno'ya kıyasla nasıl tuzağa yakalandığını gösterir. Belki bu nedenledir ki Adorno, bilişin, ifadenin ve düşünmenin çağdaş parçalanmasına dair daha güçlü bir kavrayışa sahiptir. Zira sadece bilgi değil, eylem çağrısında bulunmaktadır.

Ancak -ve burada meselenin kilit noktasına yaklaşıyoruz- Jameson'ın denemesindeki en zayıf moment, her şeye rağmen postmoderniteyi diyalektik olarak düşünmeye çalıştığı zaman ortaya çıkar. Kendisine postmodernitenin oluşumu karşısında olumlu bir tutumun nasıl alınabileceğini ve bunun tarihin ilerleyişine nasıl olanak verdiğini sorar. Postmodernitenin "enternasyonalizm"ine başvurur. Onun ilerici görevi, bazı sosyalizmlerin çok arzuladıkları şekilde ulusçuluğun sona ermesini gerçekleştirmektir. Şunu ekler: "Sosyalist devrimin, daha eski ulusçuluklarla felaketli bir biçimde aynı hizada yer alması ve bunun sonuçlarının ister istemez yeni Sol düşünceyi yükseltmesi bu konumu destekleyecek şekilde öne sürülebilir."[6] Postmodernitenin en güçlü düşmanları bu zayıf noktada ortaya çıkarlar: yeni post-kolonyal ulusçuluk. Aslında Jameson'ın aydınlanma modernitesinin eski ruhundaki kültürel farklılığı kökünden söküp atmak için totaliterciliğin imgelerindeki bütün gücü harekete geçirmekte oluşu bağışlanabilir. Postmodernitenin diyalektik olarak değerlendirilememesinin nedeni açıktır. "Pozitif" ya da "ilerici" nosyonlarının analizin içinde yeniden ortaya çıkmasına izin verildiğinde, incelenen konu artık postmodernite değil aydınlanmaya doğru çıkılan tarihsel yolculukta bir aşamadır. Ve ilerleme, herzamanki gibi, belirleyici olumsuzlamayla tanımlanmak durumundadır - gerileyici ola-

rak, kalıntı olarak, ilkel olarak, öteki kültürlerin akıldışıcılığı olarak değil. O halde genelde Jameson'ın postmoderniteyi postmodern yapılar içinde kendisini ifade eden bir kültürel belirleyici olarak isimlendirmek için, neo-emperyalizmin iktidara gelişini kabul etmek ve bir suç ortaklığına girerek postmoderniteye olumlu bir eğilim kazandırmak zorunda kaldığı söylenebilir.[7]

Postmodernite başka türlü nasıl düşünülebilir? Onu hayranlıkla, daha eski bilgimize direnecek kadar güçlü bir bütünlük olarak okumak nasıl mümkün olabilir? Bana öyle geliyor ki, biri arkeolojik diğeri soykütüksel iki kaynaktan hareket etmek gerekir. (Bu sözcükler burada Foucault'dan belirli bir uzaklıkta kullanılıyor.) Postmodernite, bir öz ya da bir dönem olarak, tarihin ileri kolu olarak değil farklı kültürel sistemlerin bir sonucu olarak, görülmelidir. Postmodernitenin, kimsenin Jameson'dan daha iyi tanımlayamadığı özellikleri, kültürel mekanizmalar denebilecek şeyin sınırsız alanı içinde üretilir: Bunlar, her biri belirli medya teknolojileri içinde biçimlenen, her biri gerçeğe kendi tarzında müdahale eden ve her biri kendi özne oluşum biçimine (made of subject formation) sahip metinler, imgeler, söylemlerdir.

Ancak postmodernite, görmeye başladığımız gibi, kendi geçmişi olan bir söylem içinde postmodernite olarak bilinir. Bu nedenle postmoderniteyi Batılı Marksizm'in bütünleştirici kategorileri dışında düşünmek, ayrı kültürel sistemlerin ideolojik etkilerini, bu etkilerin bir bütünü oluşturduğunu düşünmeksizin yorumlamaktır. Bu aynı zamanda bu türden etkileri betimlemek için kullanılan kavramların kaynakları ve tarihleri üzerinde düşünmektir. Bir söylemin seceresi incelendiğinde daima bir kurtarıcı momentin var olduğu görülür. Bizzat bu söylem doğal ve kaçınılmaz değil, tarihsel, geçici ve değişime açık hale gelir. Arkeoloji ve soykütüğünün bu ikili projesine ek olarak postmoderniteyi aynı zamanda diakritik (ayıran) olarak düşünmek mümkündür. Başındaki "post" sözcüğü nedeniyle postmodernizm, moderniteye karşı tanımlanması gereken bir nosyon olmaya devam eder.

Burada kültürel sistem dediğim şey hakkında tam bir yorum sunamıyorum. Ancak burada Coppola'nın *Apocalypse Now* filminden ne anladığımı kısaca belirtmek istiyorum. Bu film özellikle iyi bir örnektir, çünkü Conrad'ın modernist klasiği *Heart of Darkness*'ı yeniden işler ve bu nedenle diakritik analiz için bir giriş sağlar. Ayrıca *Heart of Darkness* sadece Avrupa düşüncesinin kendisini ilkel olandan ayırdığı terimleri işlemez hale getirerek bir modernite eleştirisi sunduğu için meşrudur. Nitekim postmodernitenin moderniteden emperyalizmi meşrulaştırma ya da gayrimeşrulaştırma tarzıyla ayrıldığı düşünülür ya da daha radikal olarak, postmodernite söyleminin bir kez daha ötekililiğin reddinde zemin bulduğundan kuşkulanılırsa, *Apocalypse Now*'ın bu hipotezleri taşıdığı düşünülebilir.

Heart of Darkness, ilkelin ötekiliğinin tam da "bizim" ötekililiğimiz olduğunu gösterir -burada "bizim" sözcüğüyle kastedilen uygarlaşmış Avrupamerkezli toplumdur. Başlıktan da anlaşılacağı gibi burada bütün insanların aklın ışığında yol aldıklarını ve daha ileri gitmedikleri sürece eşit olduklarını farz eden Aydınlanma evrenselciliği altüst edilir. Batılı aklın ve uygarlığın yukardan belirlenmesi Conrad için açgözlülüğün, yıkımın ve paradoksal olarak akıldışılığa dönüşün örtüsü haline gelir, çünkü insanların kendilerini tanrı sanmalarına izin verir. Ne var ki öykü bu noktayı eski bir mistik anlatı içinde aktarır: bilinen aşamaları ve zirvesiyle birlikte yeraltına ve geçmişe yolculuk. Dolayısıyla burada kültürün aydınlanma konusunda kendi kuraldışılığını anlatı haline getirebileceğine dair bir güven vardır. Metin aynı zamanda kendi pozitif ideolojik projesine de sahiptir. Marlow'un sesi "genel insan" söylemini duyarlı, yabancılaşmış entelektüelin söylemine aşılar. Böylelikle negatif evrenselcilik hâlâ bir konsensusa doğru işler. Marlow aynı zamanda araçsal aklı, boş yere de olsa, otonomlaştırmaya çalışır -boş yere, çünkü gösterdiği çaba, sonunda emperyalist hedeflere uygun düşer. Son olarak metin toplum içinde toplumun kendi gerçeklerinden korunmuş bir yer sunar. Aydınlanma'nın bir barbarlık biçimi, Batı'daki Öteki'nin Batı'nın kendisi olduğunu bilen Marlow, Batılı kadınlara

yalan söyleyerek onları bu gerçekten korur. Kurtz'un son sözleri, "Dehşet, dehşet"tir ve bu sözler asla nişanlısına aktarılmaz. O hâlâ Kurtz ölürken dudaklarından onun isminin döküldüğüne inanmaktadır. Ancak burada bir saptırma vardır. Kadının gerçeklerden korunması gereken değerleri de dehşettir ve bu Marlow'un yalanını doğru haline getirir.

Conrad'ın öyküsünün bu şekilde okunması, filmin de modern ile postmodern arasındaki bölünmeyi belirtecek şekilde okunmasını sağlayabilir. Ancak başlıca değişiklik anlamın değil medya ve teknolojinin değişikliğidir. Conrad'ın masalı yazılmıştır: Burada endişe kaynağı olan sorun yazıdaki sesin nasıl yakalanacağı ve bunun hangi ses olduğudur. *Apocalypse Now* seslerden ve imgelerden oluşur. (Apaçık ortada olan bu nokta bir ölçüde belirsiz bir sonucu ortaya koyar. Oyunun cari düşünce içinde yazılmasının sağladığı ayrıcalık kendi içinde postmodern teknolojiye bir direniş eylemidir.) Ayrıca Conrad'ın romanı özerk evde tek başına yazan bir adamın ürünüdür; yatırım, kolektif girişim ve bu nedenle de yüksek dolaşım gerektirmez. *Blackwood Magazine* için yazılmasına rağmen -hiç bir gazete bundan daha az elitist modernizmin bir aracı olamaz- gerçek bir izleyicinin olmadığı duygusu öykü içinde sürekli önplana çıkarılır. Sanki metnin okuru Kurtz'un nişanlısının, doğrunun asla ortaya çıkamayacağı toplumsal alanına mensuptur. Ancak Coppola'nın maddi nedenlerle izleyici gerektiren filmi kendi izleyicisine asla sınır çekemez; onun okuru soyut tüketiciden başkası değildir.

Film ileri teknolojinin bir ürünü olduğu için bu dünyada romandan tamamen farklı bir yere sahiptir. Özellikle doğru ile yalan arasındaki bölünmeyi tamamen başka yönden çözer. Willard'ın -Marlow figürühava süvarisi ile ilk kez karşılaştığı sahneyi alalım. Helikopterden bir şiddet, gürültü ve tehlike denizine atlar. Bu üretim değerleri öylesine güçlü bir sahnedir ki, film bir savaş oyununun sergilenmesinden çok gerçek bir savaşın kaydı gibidir. Ansızın bir ses işitilir: "Savaşıyor gibisin." Bu postmodern öz-sembolleştirmenin girişi değildir. Hemen görmekte olduğumuz şeyin, kısmen, bir oyunun ser-

gilenmesinin sergilenişi olduğunu anlarız: Askerler yavaş yavaş görüş alanına giren televizyon kameralarının önünde ve onlar için savaşmaktadırlar. O halde bütün bu uydurmalar, evlerine dönüp haberleri izleyen insanlar için eğlenceli bir savaş mıdır? Hayır: ne uydurma ne gerçek ya da uydurma ve gerçek. Yere serilen "gerçek" gövdelerdir. Tiyatro ile savaşın birbirine karışması, tiyatro olarak savaş, modern iletişim teknolojisinin bir ürünüdür ve Conrad'ın bir yalanın doğruyu söyleyebileceği duygusuna tamamen yabancıdır.

Aslında sadece savaş temsil edilmemektedir, filmin kendisi savaştır. Eleanor Coppola'nın çok satan hayat öyküsünü stüdyo dışında okursak (iyi tüketiciler olarak) bu son derece çarpıcı gerçeğe uygun savaş sahnelerinin Coppola'nın Filipin ordusundan kiraladığı silahlar ve ekipmanla gerçekleştirildiğini anlarız.[8] Çekimler sırasında bütün bunlar ordu tarafından dağlardaki gerçek isyancılarla savaşmak için peryodik olarak ödünç alınıyordu. Ve film seti koruma altındaydı,. çünkü malzeme nedeniyle saldırı olabileceğinden korkuluyordu. Film neo-emperyalist savaş sahneleriyle gerçekleştirildi. Filmin kendisi canlandırdığı şeyden ayrılamaz. Burada, film yapmakla savaşmak arasındaki ayrımın ortadan kalkması öncelikli bir kültürel olgu ya da bir tema değildir, ancak özgül maddi koşulların bir sonucudur. Ne var ki bunun yarattığı etkiler gene de ideolojiktir: Bu özel sistem imge ile imgelenen arasındaki mesafenin kaybına dair teorilere neden olur.

Dünyanın gerçekdışılaştırılması da filmin üstü kapalı bir temasıdır. Willard'ın gözleri tanıklık ettiği olayların gerçek olduğuna inanmadığını gösterir. Ancak buna verilen naif karşılık - askerlerden birinin söylediği "Disneyland'dan daha iyi," sözleri- yetersizdir. Filmin açıklığa kavuşturduğu şey, Vietnam'ın, deney yoluyla anlaşılabilirlik ilkesinin yokluğu yüzünden "gerçekdışı" olduğudur. Conrad'da bu ilkeler bir yandan anlatısal, öte yandan özne bilincinin birliğidir. Marlow'un öyküsü ve verdiği karşılığın tekliği, gerçek dışı ve inanılmaz bulduğu emperyalist Afrika deneyimini nihai olarak anlamlı hale getirir. Bu kategoriler kısmen teknik nedenlerden

ötürü filmde yer almaz. Willard'ın gözlerinin çekimi öznel karşıtlığın canlandırılmasından daha çok şey anlatmak durumundadır. Ancak bu tek başına Willard'ın gördüklerini nasıl yorumladığını ortaya koymaz. Bir inançsızlık ifadesinden dehşet sahnelerine *metonomik** metonymically hareketlerle gidip gelen sahneler bile ancak her çekim arasındaki boşluğu önplana çıkarabilir. Öznel bilinç ile dış dünya arasındaki etkileşim, özneler görünür nesneler, gözler, ağızlar, bedenler haline geldiklerinde, boşa çıkar. Sessizliğin de, egemen bir öznenin olaylara tepki göstermesini sağlayarak, aynı şeyi yaptığı söylenebilir. Filmde imge ile ses arasındaki kopukluk bunu önler. Willard'ın sesi, Marlow'un aksine, tek başına hem olayları temsil etme hem de onları öznel olarak yorumlama aracı değildir. Temsil etme işlevi filmde, temsilin özne tarafından denetlenmesini engelleyecek şekilde kameraya verilir. Nitekim burjuva öznenin, sadece benlik ile dünya arasında açık bir ayrıma değil benliğin dünyayı özümleyebileceği bir araca da bağımlı olan özerkliği, filmde parçalanır. Burada sistem içinde bir momentle karşı karşıyayız. Bu momentin etkisi psikolojik öznenin postmodern ölüm duygusu ve ifadenin sonudur.

Film "The End" başlıklı bir Doors şarkısıyla başlar. Bu arada Willard sinirli bir dalgınlık halindedir. Ama bu dalgınlık hiç bir şey ifade etmez. Henüz başına bir şey gelmemiştir. Bu sahne, ifade olanağının daha başından kovulması olarak görülür: Bundan sonra Willard'ın tek duygusu -buna duygu denebilirse- inançsızlıktır. Ancak ilk sahne anlatıya ters düşer: başlangıç sondur. Başlangıçta, sondaki gibi hiç bir şeyi işaretlemeyen -ya da her şeyi işaretleyen- bir dehşet vardır. Ne var ki ilerleyen anlatının dağıldığı zeminler daha kesin olarak belirlenebilir. Conrad'ın anlatısı aydınlıktan karanlığa bir seyahat ve karanlık olan aydınlığa bir dönüştür. Bu da uygarlıkla vahşet arasına sınır çeken bir dünyayı gerektirir. Bu ayrımlar sonunda sanki yok olmaktadır. Bu türden bir farklılık filmde sadece alıntı olarak var olur. Willard, tıpkı Marlow gibi, bir tekneyle bir ırmak boyunca gider,

---

* *Metonimi* (metonymy)- Bir şeyi belirli bir özelliği ile isimlendirme üsülu.

ancak ona verilen mesajlar daima onun önündedir. Yolculuk boyunca başının üzerinde helikopterler ve jetler uçar. Yolculuğunun biçimi yönlendirilmemiştir; Conradcı bir yankı taşır. Burada savaş teknolojisinden başka bir şey olmadığı için, teleolojik bir anlatı nostaljiden başka bir şey değildir.

İkincisi Conradcı uç noktalar -Kurtz'un "dehşet, dehşet" sözleri- aktarma gibidir. Burada teknolojinin kişiden önce gelmesi gibi (Kurtz radyosunu asla yanından ayırmaz) Conrad'ın metni de daima filmin önünde yer alır. Ne var ki bu simetri bir eşdeğerlik anlamına gelmez. Coppola, Conrad'ın anlatısını Vietnam gerçeğini anlatmak için kullanır, ancak bunu yaparken tarihsel uyuşmazlıkla ve modernizmin anıtlaştırılmasıyla karşılaşırız. Kurtz, Eliot'tan alıntı yapar; Frazer ve Weston'dan bir şeyler okur; başkaları adına acı çekme kapasitesi olarak büyüklük üzerine Nietsche vari bir söylev çeker. Bir dahi olarak betimlenmesine rağmen, bütün bunlar asla bir karizmayla neticelenemez. Bu bir standart liberal sanat eğitimi meselesidir. Filmin kendi terimleriyle Kurtz'un asıl ayrım noktası onun yarattığı etkidir; ordu bürokratlarının ikiyüzlü oyununda rol almayı reddetmesidir. Ancak bu bürokratlar da onu katlederlerken kendi oyunlarını oynamazlar - dolayısıyla sonuçta aralarında farklılık yoktur. Nihai olarak, etkinlik her şeye hükmeder. Conrad'ın onların sınırlarını açığa çıkarırken onayladığı, şeref, doğru olanı yapmak, iş yapmak için iş yapmak gibi değerler özerk özne ya da sanat eseriyle birlikte ortadan kalkmıştır.

Son olarak kültürel yeniden üretim sorunu vardır. Conrad'ın metninde öykü, nişanlıya değil gölgeli bir "biz"e anlatılır. Coppola'nın Kurtz'u, kendi doğrularını oğluna anlatma saplantısı içindedir; intihar etmeden önce bu görevi Willard'a verir. O ve Willard onun gerçeğinin canlandırılamayacak kadar yüce olduğunu düşünürler. "Mecbur kaldığım şeyi anlayamayacağından korkuyorum," der Willard'a. Ancak Kurtz'u canlandırmanın olanaksızlığı sınırsız bir anlaşılabilirliği gerçekleştirmenin yüce olanaksızlığı değil, ikinci elin birinci el haline gelmesinin saçma olanaksızlığıdır. Kurtz'un büyüklüğü, onda olan

bir şey değil, anlatının en yüksek noktasının ve anlaşılabilirliğin bir gereğidir. Garip bir sonuç ortaya çıkar: anlatılacak kadar büyük bir şey yoksa, anlaşılabilirlik kategorileri ortadan kalkmışsa, bu durumda kültürün tarihsel olarak kendisini üretemeyebileceği görülür. Tarih çağı tarihin içinde kaybolabilir. Burada postmodernitenin, tarihi, onu geçersizleştirme anlamında tüketme tarzını görüyoruz. Bu bir ifade ya da temadan çok bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak bu yeniden üretememe durumu sessizlik içinde olmayacaktır. Ayrıca Kurtz hepimizin görebileceği şekilde ekrandadır. Conrad mesajının çok tehlikeli olduğuna inanıyordu. O kadar ki bunu kimse işitmemeliydi. Coppola'nın bize kavranamayacak kadar tehlikeli bir mesaj taşıdığını söyleyen filmi, yeniden üretilemezliğin her yerde gösterilmesini ister. Doğru mesaj artık hiçbir şeyin üretilemeyeceğidir; bu tam da kültürel yeniden üretimin kendisini kültürel değerlerden koparmasıdır.

Bu görüşler filmin tam olarak okunmasını sağlamaz, ancak filmin işlevlerini, bu ahtapot "postmodernizm"in ya da "çokuluslu kapitalizm"in bir örneği olarak değil, daha çok, tamamen özgül bir teknolojik, ekonomik ve ideolojik çerçeve içinde postmodernitenin sonuçlarını yaratan bir sistem olarak görmemiz için yeterlidirler. Bu sonuçlarda en derin biçimde yerleştiği görülen şey, Batılı güç ve teknolojinin Üçüncü Dünya üzerindeki baskısıdır. Anlatıcılığın yok olması bu gücün her yere ulaşabilmesinin bir sonucudur. Filmin kendisi neo-emperyalizm çerçevesinde savaş haline gelir.

Bu noktada Coppola ile Conrad arasındaki son bir farkı hatırlamak yararlı olur. Afrika yerlileri Conrad'ın metninde yer alırlar. Bu yerlilerin kitapta yapay bir biçimde yamyam olarak ifade edildikleri doğrudur, ancak bunlar Batı'nın kendisini Öteki olarak tanımasını sağlayan bir rol oynarlar. Coppola'nın filminde Vietnamlı düşman görülmez. Film gerçekdışılık duygusunu onları perdeden tamamen silerek kazanır. Postmodernite söylemi postmoderni hiç bir Öteki'yi tanımayacak şekilde karakterize eder, böylece bu filmdeki Öteki ortadan kaldırılır. Temsil edilecek bir düşman olsaydı, filmde ak-

tarmadan çok anlatı olurdu. Üçüncü Dünya ulusçuluğunun var olma hakkının tanınmamasında açığa çıkan şey, Jameson'da bulduğumuz bütünlük isteği ve hayalgücü zayıflığıdır. Bu rastlantı olamaz. Postmoderniteyi açabileceğimiz bir gizli anahtar var mıdır? Böyle bir anahtar varsa, Jameson gibi postmoderni açığa vurmayanlarda ya da postmodernitenin etkilerini üretenlerde değil de, bütünlüğün düşmanı olan postmodern düşüncenin kendisinde bulunabilir mi?

Lyotard için postmodernite bir çağ olduğu kadar bir bilme durumudur. Bu modernitenin içindeki ve ardındaki, Marcuse ve Adorno'nun ruhuyla kavranabilen bir momenttir. Lyotard kapitalist üretim tarzının gelişmesi üzerinde merkezlenen bir tarih önermek yerine moderniteyi bir toplumsal akılcılaşma süreci olarak anlar. Konuyu ilk kez ele aldığı *The Postmodern Condition*'da bu süreç negatif olarak kavranır: modern, araçsal aklın oluşumuyla belirlenir. Modernitede Lyotard'ın "performaticity" dediği şeyin ölçütü gelenek ya da metafizik gerçeğe yapılan çağrıların üstesinden gelir. Hesaplanan şey, bir eylemin neden yapıldığı ya da bir düşüncenin neden düşünce olduğu değil, nasıl etkili olacağı ve dolaysız sonucunun ne olacağıdır. Uygulamalı bilim dereceli olarak bütün bilgilerin ölçüldüğü standart haline gelen (araştırma olarak) araçsal aklın yuvasıdır.

Bu gelişmenin tartışmayla ortaya çıkan sonuçları vardır: doğrulanabilen ve doğa üzerindeki denetimi sağlayan bilişsel ifadeler bu özellikleri taşımayan ifadeler üzerinde ayrıcalıklıdır. Ancak bilim nihai olarak kendisini doğrulayamaz; ancak iktidara, onun araçsallığına hizmet eder, onun "kendi meşruluğunu" ortaya koymasını sağlar. Bilimin kendi meşruluğuna ilişkin iddiasının boşa çıktığını kabul etmek insan özgürleşmesi ve felsefi spekülasyonla ilgili büyük anlatıların sonunu ifade eder. Bunların çöküşü, parçalanmış ve birbirinden kopuk bir formasyonlar ve pratikler setini açığa çıkarır. Postmodern, bilimin sıkı kurallara göre hareket etmek durumunda olduğunu ve tek başına geçerli olamayacağını kabul eder. Bilim parçalılığın ve söylemlerdeki ölçülemezliğin nedenini aramayarak mantığa aykırı düşünceyi (paralogism) hoşgörmelidir. Ve Lyotard'ın

daha sonraki çalışmasında olmasa da *The Postmodern Condition*'da, anlatıya dayanan bilgi tercih edilen düzen olarak bilimin yerini alır.

Lyotard'ın en son kitabı *Le Différend* (çekişme/ anlaşmazlık -çn.) postmodernizmle doğrudan ilgili olmasa da, tutarsız heterojenliğin hem sözel sonuçlarını hem de felsefi zeminlerini inceler.[9] Bir *différend* için gerekli olan paradigma, çatışma halindeki iki tarafın kendi davalarını aynı ifade içinde eklemleyemedikleri bir durumdur. Lyotard bir haksızlığı [un dommage] bir adaletsizlikten [un tort] ayırır. Bir adaletsizlikte haksızlık davacının kendi geçerlilik ölçütüne göre yargılanmaz, öyle ki davacı (o sırada bir kurban haline gelir) aslında sessiz kalır. Adli paradigma mahkemelerle sınırlı değildir. Betimleyici ifadelerin kurallar koyan ifadeler üzerinde ayrıcalıklı olması sonuç-araç olan akılcılığın içinde ortaya çıkan bir *différend*'dir; Batı kolonileştirilmiş halkları bir *différend* içine yerleştirir; kapitalizm evrensellikle olan bağları sayesinde bir *différend* yaratır.

Lyotard için, Dekartcı bir ruhla, kuşkunun ötesinde olan şey söz ya da söz-olaydır. Ancak her ifade bir diffèrend olarak gerçekleşir: bir sözü bir diğerine bağlamak, olası türlere karşı ilk sözün zorunlu kılabileceği bir adaletsizliktir. Söz-olaylar arasındaki hiçlik, tam da gerektiği gibi, bir kullanım yararına aşıldığı zaman bir diffèrend var olur. Nitekim Lyotard şunu söyleyebilmektedir: "politika sözler arasında bağlantı kurma meselesidir" ve "dilin kendi kendisiyle iç savaşı" içinde oluşturulur.[10] Burada Wittgensteincı, dilin sınırları dünyanın sınırlarıdır düşüncesi, Derrida'nın Levi-Strauss üzerine düşüncelerindeki "şiddet yazmaktır" önermesiyle birlikte kavranır.[11] Dilin temelsizliği, onun hiçliğe itilmesi, sadece bir vaka olarak taşıdığı karakter, kendisiyle olan bağlantılarını ortaya koyan bir bütünlük olarak varolmaması, bütün bunlar, özkimlik yanılsamasının yanı sıra, kültürel farklılığın, şiddetin mümkün olmasını sağlar.

Wittgenstein ve Derrida'nın aksine Lyotard bu aşkın iddialardan tarihe döner. Sonuç en azından vaat ettiği kadar hayal kırıklığı yaratır. Dil bir bütünlük olmadığı için, diffèrend'leri ister istemez oyuna soktuğu için, bütün öteki söylem türlerini (spekülasyon) kapsama id-

dası taşıyan ya da adaletsizliğe son vermeyi vaat eden (insan özgürleşmesinin anlatıları) söylemin meta-türleri temelsizdir. Ne var ki felsefe tek başına bunların geçersizleşmesinden sorumlu değildir; onlar tarihin içinde ölürler. Modern tarihte bazı kültürel différend'leri görmezlikten gelmek olanaksızlaşır. Bu différend'ler bazı önemli isimlerin çevresinde oluşan sessizliğin işaret ettiği duygularda teşhis edilirler: Auschwitz onun en çok kullandığı örnektir. Bir davacıya hatalı Auschwitz yorumlarına karşı adalete başvurmasına izin verecek şekilde kendisini ortaya koyan hiç bir söylem türü yoktur. Bu sessizlik Batı kültürel emperyalizminin seküler örtüsü olan Batılı özgürleşme ve spekülasyonun grand rècit'lerinin (büyük anlatılar -çn.) sonunu ifade eder. Varlığını sürdüren heterojen söylemler arasında bunun ötesinde bir köprü kurma umudu yoktur. Kişi *différend*'i kabul etmek durumundadır.

Öte taraftan bizzat kapitalizm söylem düzeninin gücünü bozacak şekilde işler. Kapitalizmde dünyadaki nesneler arasında belirleyici ilişki olarak değiştirilebilirliği düzenleyen, dilden çok paradır. Para aynı zamanda biriktirilmiş zaman ve güvenliktir -buna biriktirilmiş haz da eklenebilir. Böylece kapitalizm kendisini insanlık ve ilerleme gibi yüksek-kültürel emperyalizmi destekleyen nosyonların yükünden kurtarır. Ama aynı zamanda bu fikirlere direnen oluşumların, özellikle ulusçuluk ve felsefi düşüncenin değerini de düşürür. Lyotard'a göre kapitalizm nihai olarak etkin politik kurumların sonu anlamına gelir. Alışveriş oyunu, paranın güvenlik olarak üretilmesi, kurumların söylemsel varsayımlarını de gayrimeşrulaştıracaktır. Aslında Lyotard'ın akıldışılaştırılmış kapitalizmi Jameson'ın çokuluslu kapitalizmine yakındır ve tıpkı Jameson gibi Lyotard da post-kolonyal ulusçuluğu sadece arkaik değil aynı zamanda tehlikeli görür. Post-kolonyal ulusçuluk kendisini değişmez bir kültürel köken oluşturan "anlatı miti"nde eklemler[12], sözü olay olarak nötralize eder ve farklılığın askıya alındığı bir "yurt" tasarlar; en büyük modern örneği Nazizm'dir. Böylece, sessizlik, acı ve nihayet düşünmeyle kuşatılan bu isimlerde karşı karşıya gelinir. Düşünme hiç kuşkusuz

söz olaya geri götürür ve kişi bir *différend*'in gizlenmesinde, fesat amacıyla gizli ittifak yapmıyorsa, sözcüklerin gelgiti ancak "*Arrive-t-il*" (varış) ile noktalanmak durumundadır.

Kültürel emperyalizmin meşruluğunun ortadan kalkmasının dünyayı hem araçsal aklın ifadesinden ve hem de mitik kökenlerin nostaljisinden özgürleştireceği umudu buradadır. Günümüzde postmodernite sanki post-kolonyalizmlerin hareketi gibidir ve onları sadece özgürleşmenin içine gömülmüş evrenselliğin gereklerinden değil, aynı zamanda anlatıda mit olarak üstü kapalı biçimde bulunan kimlik açlığından kurtarmaktadır. Lyotard bütün deyimlerdeki ifade potansiyelini maksimize etmek için alanı temizlemeyi amaçlar. Sorun Lyotard'ın kendi Dekartcı yaklaşımının evrenselciliği değildir. Kitapta "Auschwitz'den "*Arrive-t-il*?"e geçişin şokunu yumuşatacak pek bir şey yoktur. Bu sonuncusu onun tutarsız heterojenlik görünümünde üstü kapalı olarak var olan vaadin zayıf bir sonucu olarak görülür.

Lyotard için Auschwitz sadece sessizlik halesiyle çevrili bir isim değildir; bir différend'i işaretleyen belirli bir duyguyu üretir. İsimle kurulan bu duygu bağı hangi bağlamda gerçekleşir? Auschwitz'deki olaylar onlara adeta doğal olarak bahşedilen duygularla birlikte dünyaya gelmez. Batı felsefesinin pek az duygu yüklediği bir başka ismi düşünelim: Yeni Zelanda. Burası Maorilerin Aotearoa dediği ülkedir. Bu ülke anıldığında, katliamlar, felaketlerin yol açtığı ölümler, Yeni Zelanda isminin sessiz kaldığı bir kültürün ve bir toplumun yıkımı hatırlanır. Bütün bunları bilmenin asla yeterli olamayacağını kabul etmek Lyotard'ın meziyetidir. Yeni Zelanda ve Auschwitz isimleri çevresinde ayrı ayrı oluşan sessizlikleri nasıl değerlendirebiliriz? Kuşkusuz Auschwitz'in bize yapıldığını, Yeni Zelanda'nın ise bize yapılmadığını söylemek mümkündür. Ne var ki, aşırı tutarsız biçimde kan dökerek yaptıklarımızı bildiğimizi farzederiz; ve bunu asla gizlemek istememesi Lyotard'ın bir başka meziyetidir. Burada bir niteliksel farklılığa işaret edilebilir -ancak bir kültürün kaybını can kaybıyla nasıl ölçebiliriz?

Auschwitz bizi sadece genetik olarak değil, olayla ilgili anıların sözlü ve yazılı olarak sürekli dolaşımda olması nedeniyle de etkiliyor. Öte yandan Yeni Zelanda'nın tarihi farklı bir retorik içinde anlatılıyor ve ülkenin içinde bile yeterince yaygın değil. Auschwitz'le ilgili duygular dile bağlanıyor; analitik olarak onları üreten söylemden ayrılamıyor. Sonuç ile dil arasındaki farklılık, "Kişinin duygulanmaya hakkı var mı?" sorusu sorulduğu zaman başlıyor. Kişinin hissettiği adaletsizlik duygusunu ifade etmeye hakkı olduğu açıktır. Kişinin duyguları ilk anda adaletsizlik olarak hissetmeye hakkı olduğu o kadar açık değildir. Bu soru felsefe alanında nadiren sorulur, çünkü genellikle bir haksızlığın sadece haksızlık olarak hissedildiği düşünülür, oysa bir kuş sadece bir kuş olarak görülmez. Lyotard dilin ya da duygunun iletilmesi sorusunu ele almaz. Söz olay akıl yürütmenin başlangıcı ve sonuysa buradan onun sadece hiçlikle sınırlanmış dünyaya geldiği sonucu çıkmaz. O daima iletilen, onu mümkün kılan tarihin içinde yer alır. Felsefe iletilmiş söze karşı duramıyorsa, bu durum gene felsefi bir sınırı belirler.

Lyotard'da atlanan şey, bir sözün belirli bir dil içinde ya da o dilin boşlukları içinde oluştuğudur. Aslında bir solukta şöyle der: "Tüm *Langue* iletilebilinirdir."[13] Eğer dil aracılığıyla neyin iletilebilir ve neyin iletilemez olduğu sorununun sonsuz biçimde tartışılabilir olduğunu kabul etseydi, bu durumda kendi çerçevesi içindeki özgüllüğün sınırlarının bizzat sözün içinde bulunmadığını kabul etmek zorunda kalacaktı. Belirli bir dil içinde ortaya çıkan sözleri dikkate almak, sözden başka bir şeye dikkat etmektir: sözün içinde yer aldığı dil. Felsefi düşünce için tahminlerin sona erdiği bir noktada belirli bir dille karşı karşıya gelmek bir kez daha dil farklılığından ayrı düşünülemeyen bir sosyo-kültürel düzenle karşı karşıya gelmektir. Bu düzen (order) söz ve onun bağlantılarıyla örtülemez. Lyotard'ın dilbilimsel dönüm noktası bütünlük kategorilerinden kaçarken, *kendi terimlerine* indirgenemeyen ya da ihmal edilemeyen bir bütünlükten -doğal dil denilen- kaçınır. Bugün post-kolonyalizm tam da bu bütünlüğe başvurur.

Post-kolonyal arzu, kolonisizleştirilmiş toplulukların kimlik arzusudur. Bu Jameson'ın aksine Adorno'nun tasavvur edebileceği kendi kaderini belirleme programına aittir. Bunun ulusçulukla yakın bağları olduğu açıktır, çünkü bu topluluklar her zaman olmasa da genellikle uluslardır. Gerek edebiyatta gerekse politikada kimliğe yönelik post-kolonyal itki dili merkeze alır. Bunun nedeni kısmen postmodernitede kimliğin bir başka yerde bulunamamasıdır. Post-kolonyal için emperyal diller konuşmak ve bu dillerle yazmak bir kimlik sorununa, bir taklitçiliğe ve kararsızlığa yol açacaktır. Post-kolonyalizm için dil sorunu, politik, kültürel ve edebidir, aşkın anlamda différend olarak politikayı mümkün kılan söz değildir, maddi anlamda bir dil seçimi bir kimlik seçimidir.

Post-kolonyalizm ile dil arasındaki bağlantının bir tarihi vardır. Yakınlarda çıkan bir kitapta, *Imagined Communities*'de Benedict Anderson ulusçuluğun daima Babel'de zemin bulduğunu öne sürmüştür. Bunun anlamı, ulusçuluğun "baskı- kapitalizmi" denilen şeyin bir ürünü olmasıdır. Şöyle yazar: "kapitalizm ile baskı teknolojisinin insan dillerinin yok edici çeşitliliği üzerinde biraraya gelmesi, yeni bir hayali cemaat biçimi olanağı yarattı. Bu hayali cemaat, kendi temel yapıbilimi (morphology) içinde modern ulus için sahneyi hazırladı."[14] Ulusçuluk, bazı diller basılı hale getirildiğinde ve kitaplarla iletildiğinde oluşur. Bu durum öznelerin kendilerini bu kitaplarla ifade edilen okurlar topluluğunun üyeleri olarak özdeşlemelerini sağlar.

Anderson'ın tarihi üzerinde biraz daha duralım. Yeni basılı dilleri yaratan çalışmaların hiç biri kutsal kitaplardan daha büyük bir otoriteye sahip olmamışlardır. Bu noktada öyküde hafif bir sapma görülür. Kutsal kitaplar Tanrı sözünün araçları olarak çevrilemezler. Hiç kuşkusuz, Tanrı kendisini doğal bir dille açığa vurduğunda bir tür aktarma gerçekleşmiştir, ancak insan dili Tanrı sesinin soluğuyla, onun belirtileriyle kutsal hale gelir. İncil'i (ya da Kuran'ı) *herhangi bir* halka ait dile dönüştürmek ulusçuluğun eski kiliseyi yenmesine meydan vermez; önceki biçimi, iletişim için önceki vahiye anlam kazandırır -aslında bu, işaretin keyfiliğini teslim etmektir.

Anderson, bana kaçınılmaz görünen daha ileri bir argümana geçmez. Belirti bir kez keyfileştiğinde, kutsal vahiy seküler diller aracılığıyla aktarılabilir hale geldiğinde, sadece ulusal kimlikler basılı dile bağlanmakla kalmaz, dilin kendisi de artık herhangi bir uygun kimliğe izin vermez. Bir dil bir başka dile çevrilebiliyorsa, ölü dil denebilecek bir şey yoksa, sadece onu konuşanlara ait olarak geriye kalan çevrilemez artık nedir; onun aktarılamayan biçimi bir başka biçim midir? Ancak gösterilene (bunu genelde olduğu gibi, bir biçim figürü olarak kullanıyorum) göre belirlenen bir kimlik ister istemez iletilemeyen bir kimliktir. Kendi ölüm belgesi biçiminde iletilen ulusal kimliğin ulusçuluğun kaderine basılı-kapitalizm olarak yazılmış olduğu görülür. Aslında bizim kültürümüzde yatıştırılamaz bir ulusçu dokunaklı ve acı verici özelliğin (pathos) kendi ölümlülüğüyle karşı karşıya geldiği anlar vardır: Hönderlin'in şiirini düşünelim.

Nesnelerle ve sözcüklerle sadece değişim değerleri için ilgilenen kapitalizmde dilde değiştirilemez olana başvurulması özellikle ayartıcıdır. Klasik ulusçuluk formüllendirmelerinde -örneğin Fichte'nin *Adresses to the German Nation*'ında ulusal kimlik hem dili (kültürün yuvası) hem de toprağı temel alır. Çokuluslu kapitalizm altında yaşayan Kenyalı romancı Ngugi gibi bir post-kolonyal ulusçu toprağa baktığında onu bir üretim aracı olarak görür ve üretim araçları kimlikleri ifade etmez; aslında sahip olunabileceği yerde toprağa genellikle yabancılar sahiptir. Bu durum Ngugi'yi dile, dil içindeki kültüre götürür. (Kolonisizleştirilmiş uluslar için öteki büyük ulusçu dokunaklı ve acı verici özelliğin -savaş- pek yeri olmadığı söylenebilir. «çoğu post-kolonyal ulus ve kabilenin tarihi emperyalist güçler karşısında yenilgilerin tarihidir. Özgürlük genellikle düşmanın armağanıdır.)

Pre-kolonyal dil, kolonyal basmakalıplaştırma (streotyping), ilkel olanın modernist belirlenişi ve antropoloji tarafından üzerinden atlanan bütün özgüllüğü koruma altına alır. Ayrıca kendisine özdeş olan ulusal dil, bir toplumun diğeri içinde kurduğu aynılık ve farklılık oyununu ve ilişkiler ağını dışlar. Bunu benzersiz olmama avan-

tajına sahip olarak yapar. Konuşulan dillerin sayısı sınırsızdır; Babel'in ekonomisi kısıtlanmamıştır. Ve dil sadece kendisiyle özdeş değildir; çeviri sırasında arkada daima bir tortu kalır.

Dili kendi post-kolonyalizminin yüreğine yerleştiren Ngugi Gikuyu dilinde ortak yazılan oyunlar yüzünden tutuklandı. İşlediği suç, hiç kuşkusuz, Gikuyu dilinin basılı bir dile dönüştürülmesine de yardımcı oldu. Basılı dilin verdiği bir kimliğin bir ölüm belgesi olarak verildiği duygusunun onu rahatsız etmediği açıktır. Nitekim Ngugi ya da ona benzer birinin bu türden sorunlardan rahatsız olan bir post-kolonyal yazarın romanına girdiğinde neler olabileceği önceden kestirilebilir. Salman Rüşdi'nin *Shame* adlı romanının hemen başlarında anlatıcının sözleri, onun anlatma yetkisini tartışan bir konuşmacı tarafından kesilir.

> *Yabancı! Mütecaviz! Bu konuya girmeye hakkın yok!... Ben biliyorum: kimse beni tutuklamadı. Kimsenin beni tutuklama ihtimali de yok. Yağmacı! Korsan! Senin yetkini reddediyoruz. Bir bayrak gibi çevreni saran yabancı dilinle seni tanıyoruz. Çatallanmış dilinle bizden söz ediyorsun. Sen yalandan başka ne söyleyebilirsin? Sana daha çok soruyla karşılık veriyorum: Tarih sadece ona katılanların mülkü müdür? Bu tür iddialara hangi mahkemeler bakar, hangi sınır komisyonları ülkelerin haritasını çizer?*
>
> *Sadece ölü mü konuşabilir?*[15]

Bu, post-kolonyali içsel olarak bölen engeli kesen bir dialogtur. Buradaki ayrım, post-kolonileştirileni post-kolonileştirenden ayırır. Post-kolonileştirilen emperyalizmin ve onun dilinin yıktığı kültürle özdeşlenir; post-kolonileştiren, emperyalizmle özdeşlenmiyorsa, en azından emperyalist ulusların kültürünü ve dillerini terk edemez. Kuşkusuz burada her zaman bir seçim yoktur. Pek çok eski koloni için yerel dil dünya dilidir -İngilizce. Bu durum, söz gelimi, Avustralya ve Kanada için, bir zamanlar Birleşik Devletler için olduğu kadar, geçerli değildir. Pek çok Maori ve Aboriginal'ın yanı sıra Batı Hint Adaları için de geçerlidir. Aslında çeşitli post-kolonyal ulus-

larda genellikle bilinmeyen ama önemli bir farklılık vardır. Avustralya gibi bir ülkenin post-kolonileştiren durumuna gelme ihtimali hemen hemen hiç yoktur. Oysa bu ülkenin komşusu olan, Maorilerin büyük bir azınlık oluşturduğu Yeni Zelanda için böyle bir ihtimal vardır. Yeni Zelanda, dilini, bir özel isimler haznesini, pre-kolonyal bir kültürün anılarını muhafaza eder. Hiç kuşkum yok ki, aynı Yeni Zelanda ve onun diffèrend'i günün birinde kendisine Aotearoa deme noktasına gelecektir. Burada karşılaştığımız şey, dil içindeki iktidara, retoriğin iktidarına değil, dilin ardındaki iktidara dayanan bir dil politikasıdır. Post-kolonileştirenden bakıldığında da, farklılığa dönüş düşünülmüştür. Ancak postmoderniteden bakıldığında, İngilizce (çokuluslu kapitalizmin dili) artık basılı hale gelen bunca gecikmiş pre-kolonyal dilleri ve imgeyi müzeye kaldıracaktır.

Rüşdi'nin post-kolonileştirilen ile post-kolonileştiren arasındaki dialogu tam Atlantik ötesi İngilizcesi olmayan bir dilin içinde yer alır. Örneğin, "Tarih sadece ona katılanların mülkü müdür?" sözleri bu İngilizce'den bir şeyler taşır. Ancak buradaki farklılık ulusçu dokunaklı ve acı verici özellik ile ilişkilendirilmiş olmayabilir; farklı olmayan, fakat norm oluşturana, dünya gücünün diline daha yakın kalır. Hint, Yeni Zelanda, Avustralya ya da İrlanda İngilizcesi Atlantik ötesi İngilizce'den, Maori ya da Gikuyu arasındaki fark bir yana, Fransızca'nın İngilizce'den farkı kadar bile farklı değildir. Bu durum post-kolonileştirenin boşluğunu gösterir. Rüşdi eliptik biçimde "Sadece ölü mü konuşabilir?" diye sorarken, diğer şeylerin yanı sıra pre-kolonyal dillerin güçsüzlüğünü, düşmüş diller -ki kendi dili en uzağa düşmüştür- aracılığıyla bir kimlik bulmayı gerektiren ölüm belgesini kastetmektedir.

Rüşdi post-kolonileştirilenin meydan okumasını diffèrend'e dayanarak yanıtlar. Anlatıcı sorar: "Bu tür iddialara hangi mahkemeler bakar?" Bu kez kurban olarak görülen ezilenin tarafında yer almayan odur. Ezilen ne adaletin gerçekleşebileceği ne de kendi davasını açıkça ifade edebileceği bir yer bulabilir. Bunun nedeni kısmen ne uluslararası piyasanın ne de bir post-kolonileştirenin dilini konuşuyor

olmasıdır. Suçlu bulunduğu şey kendisine miras kalan şeydir. Rüşdi, bir post-kolonileştirici olarak bir diffèrend'in dramatik bir biçimde ön plana çıktığı çağdaş tarihin içinde bir yerden konuşuyorsa, Lyotard'ın aşkın felsefeye geri çekilişi, seçilmiş doğru isimler mistisizmi ve deney için yaptığı tercih, güçlü bir rakiple karşı karşıya demektir. Jameson imaj-kapitalizm diyebileceğimiz şeyin yüceltilmesinden ve uluslararasılığından kendisini tam olarak uzaklaştıramıyorsa, bunun nedeni belki de diffèrend'den, onun sınırlarından söz eden sesleri yeterince dikkatle dinlememiş olmasıdır.

Apocalypse Now sistemini *Shame*'le birlikte düşünmek öğreticidir. Rüşdi'nin eseri yer yer postmoderni andırır, ancak kesinlikle postmoderniteyi yansıtmaz. *Shame*'in amacı, utancı -Greklerin aidos dedikleri, epik, aslında pre-kapitalist duygu- Pakistan'ın yakın tarihiyle yeniden birleştirmektir. Utanç yeniden yönlendirilirken, roman hem feminen hem de gaddar bir şiddet çağrısı yapar. Bu şiddet *Apocalypse Now*'daki gibi daha başından itibaren en üst noktaya ulaşmaz. *Shame*, *Apocalypse Now*'da asla görülmeyen, yerelleştirilemeyen, ifade edilemeyen ve etik olarak tam bir şiddeti hayal eder. Aslında roman bir bütün olarak tam da Coppola'nın filminin tersi yönde gelişir. Tarih gerçeksizleştirilmiş değildir, yaratılan etki şiddetin, anlatı coşkusunun içinde atomlaştırılmış değildir, öteki kültürler ne Doğu efsanesiyle sınırlanmıştır ne de Batı sahnesinin dışındadır. Bu durumda diyebiliriz ki, post-sömürgeleştirilen suçlayıcısıyla karşılaştığı zaman Rüşdi diffèrend sorunsalının ifadesi karşısında şaşırır, ama modern Pakistan'la karşı karşıya geldiğinde bir suçlayıcı olarak hareket eder. Rüşdi'nin romanı burada adalet ve akıl kavramlarına bağlı kalır. Postmodernitemizi toptan suçlayanlar bu kavramların güvende oldukları konusunda bizi temin ederler.

Notlar

1. Bk. bl. 4.
2. Ibid., s. 64.
3. Theodor Adorno, "Cultural Criticism and Society", Prisms içinde, çev. Samuel ve Shierry Weber, Neville Spearman, Londra, 1967, s. 34.
4. Herbert Marcuse, "The affirmative character of culture", Negations: Essays in critical theory, çev. Jeremy J. Shapiro, Allen Lane, Londra, 1968, s. 122.
5. Adorno, s. 29.
6. Jameson, s. 52.
7. Bu makale Jameson'ın "On Magic Realism in Film" (Critical Inquiry, 23 [1986], 301-25) denemesinden önce yazıldı. Bu deneme "cultural logic" bölümünden bir kopuşu ifade eder, çünkü post-kolonyal filmlerin postmodern ürünlerden vaat edildiği şekilde farklılaşmasına izin vermez. Ancak benim bakış açımdan deneme bazı kuşkulu varsayımları temel alır. Örneğin:

1. Bazı "Birinci Dünya" filmleri (nostalji filmleri) n,l, postmoderniteyi yansıtır.
2. Post-kolonyal filmler "Birinci Dünya" filmlerinden daha gerçekçidir, çünkü bunlar geç kapitalizmin bütünüyle h,kim olmadığı koşullarda üretilmiştir.
3. Post-kolonyal filmler, her ikisi de kültürel kalıntıları "libidinize" eden "anlatısızlaştırma" ile bir "bedene indirgeme" örneklemeleri bakımından aynı zamanda postmoderndirler.

   Ancak bu tezlerden hareketle anlamlı bir değerlendirme yapılabilir. Deneme, gene nedensellik ve yansıtma teorisine dayanır; "postmodern"in ve "gerçekçilik"in, sonuçlar ya da metinlerdeki söylemler tarafından oluşturulmuş değil doğrudan metinsel özellikler olduğunu varsaymaya devam eder; ve nihayet sadece ve özellikle post-kolonyal uluslarda meydana gelen belirli bir etik-politik tartışma ve müdahale modeline izin vermez. Burada postmodern düşüncenin idealize etmeden ve küçültmeden analiz edilmesini gerektiren bir güçler alanından çok, post-kolonyalin, hem Luk‡cs için 1848'den önceki Avrupa gibi bir şey tarafından ve hem de post modernitenin ilerici materyalizm tarafından doldurulması tehlikesi vardır.

8. Bk. Eleanor Coppola, Notes, Pocket Books, New York, 1979, s. 9
9. Bk. Jean-Françoise Lyotard, Le DiffÈrend, 1983.
10. Ibid., s. 204.
11. Jacques Derrida, Of Grammatology, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Londra, 1976, s. 135.
12. Lyotard, s. 219.
13. Ibid., s. 226.
14. Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism, Verso, Londra, 1983, bl. 3, "The origins of national consciousness", s. 49. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. John Edwards, Language, Society and Identity, Basil Blackwell, Oxford, 1985, "Language and nationalism"
15. Salman Rüşdi, Shame, Vintage Books, New York, 1984, s. 23.

Kişi, Toplum, Devlet*

André Gorz

Bir insan için ne zaman özerk denebilir? Özerkliği toplumla ilişkilerinde nasıl gösterir kendini?

Herhangi bir kişi, kişisel bir projeyi kendi koyduğu hedeflere doğru ve toplum tarafından önceden belirlenmemiş başarı kıstaslarına göre düşünüp gerçekleştirirse, o kişinin özerk olduğu söylenir. Deyim Grekçeden geliyor: "Kendi yasasını kendi koyan kişi." Özerk davranış, özü gereği, sosyolojik açıklamalara sığmaz. Kuşkusuz her zaman toplumsal açıdan belirlenmiş bir alanda, toplum tarafından önceden oluşturulmuş araçlarla gelişir. Ancak bu alan ve araçlar kişisel hedefler ve kişisel bir serüven doğrultusunda aşılmış ve uyumlulaştırılmıştır.

Bu gerçek özellikle -ama yalnız onlar için de değil- "yaratıcılar" dediğimiz ve ister sanatçı olsunlar, ister matematikçi, mucit, girişimci, filozof ya da yeni yaşama biçimlerinin, yeni eğitim modellerinin militanları, vs. olsunlar, her zaman kendi toplumlarının normları ve töreleriyle uyuşmazlık içinde olanlar için geçerlidir. Bu uyuşmazlık, özellikle, toplumun güçlü biçimde bütünleşmiş olduğu durumlarda ya da totaliter Devlet'te onlara yöneltilmiş bir suçlama biçimini alır. Onları "toplumdışı", "ahlakdışı" diye, kurulu düzen için birer tehlike, vs. olarak nitelendirirler ve rahatsız ederler.

*André Gorz'un Autogestion dergisinin 1982 ilkbahar sayısında çıkan bu söyleşi AFA Yayınevince yayınlanan ve Turhan Ilgaz tarafından çevrilen Cennetin Yolları adlı kitaptan yayınevinin izniyle alınmıştır.

Özerklik, varoluşa ilişkin anlamıyla, ister istemez yalnızlığı yani fenemenologların "cogito" dedikleri, kişisel -kesin-inançlarımı başkalarıyla paylaşmanın imkansızlığı ve benim sosyal birey kararlılıklarımı bana mal ederek kişisel doğrular gibi yaşamımın imkansızlığı bilincini içerir. Kısacası, toplumsal varlıkta, kaçınılmaz olarak rahatsızlıklarımızın bir bölümü vardır, çünkü toplum herkes için, özgürce, ötekilerle gönüllü işbirliği içinde yarattığı eser gibi oluşmamıştır ve oluşturulamaz, öyle kabul edilmemiştir ve edilemez.

Malraux'un Fatihleri'inin başında profesyonel bir ihtilalci olan Garine'in polis dosyasından söz edilir, dosyaya sahibi tarafından şu not düşülmüştür: "Toplumdışıyım, tıpkı tanrı tanımaz olduğum gibi." Bu formülü çok severim. Zira inanan kişi, kendi düşüncesi ötesinde, *onu* düşünen ve kendisiyle umutsuzca buluşmaya çabalayan bir mutlak ve doğru düşünce olduğuna inanır. Aynı biçimde kendi toplumsal ortamlarının normlarına ve ağırlıklı değerlerine uygun davranan kişiler, toplumu, kendilerini aşan bir doğru uyarınca *onları* düşünen kavrayıcı bir özne gibi kabul ederler. Kişilerin topluma hizmet etmelerini ve onun bütünlüğünün araçları olmalarını isteyen her davranışta bir dinsellik var. Bu davranışlarda her zaman anomik bir şeyler bulunuyor; değerler, İyi, Doğru, burada hep edilgin ya da yarışmacı bir konformizmle boyun eğilen dokunulmaz veriler gibi düşünülüyor. Tersi durumdaysa, kendisini İyiyi ve Doğruyu, deyimde olduğu gibi "vicdanında ve bilincinde", seçecek tek yargıç gibi gören kişi "tanrı tanımaz olduğu gibi toplumdışı"dır da; toplumun, onların yaratıcılığına sağladığı araç ve alanların zenginliğiyle insanlarının gelişmesinin hizmetinde olması gerektiğine inanır.

Ancak başkalarına göre daha özerk kişilerin oluşu nereden kaynaklanıyor?

Her şeyden önce aile ortamından. Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirilen şu ünlü Korhnauser araştırması var; insanların çalıştıkları iş, tekdüze ve girişim imkanı bırakmadığı ölçüde, daha çok anomik (yani özerklikten yoksun ve hiyerarşiye

saygılı) olduklarını gösteriyor. Ancak bu belirgin sosyal determinizimin de besbelli sınırları var. Önce kendilerine kişisel bir hedefi gerçekleştirme imkanı vermek üzere para kazanmak için geçici olarak vasıflı işçilerin tekdüze işini yapanlar var. Eğitim giderlerini karşılamak için fabrikada ya da servis yöneticiliği gibi işlerde çalışmanın hiç de seyrek görülmediği Amerika Birleşik Devletler'in de bu tür insanlar özellikle çok. Fransa'da André Schwartz-Bart *Le Denier des Justes*'ü (Doğruların Sonuncusu) yazabilmek için Renault'da vasıflı işçi olarak çalışmıştı.

Öte yandan, Kornhauser'ın araştırmasını yayınlandığından beri, tüm dünyada, özellikle genç emekçiler arasındaki vasıfsız işçilerin başkaldırısının geliştiğini gördük. Burada toplumsal olgu fazla bir şey açıklamıyor: Bir kültürel dönüşüm oldu, yani çalışmanın algılanışı, emekçinin durumu, kabul edilebilir olanla olmayan değişti. Şimdi, kişilerin sosyal evrenle bu kültürel ilişkisi her şeyden önce aile çevresinden başlayarak oluşur: O çevreyle uyum içinde olmaktan çok ona karşı bir tepkime olarak... Bir aile ortamı ne denli çok çelişkiliyse, yani değer ölçülerini kabul etmek ne denli imkansızsa, ya da yalnızca orada bir takım değerler bulmak ne denli imkansızsa, çocuğun sonuçta kendini özerkliğe mahkum hissetme olasılığı da o denli fazladır. Bu özerkliği gerçekleştirmek için, ona bir dizi kültürel imkanlar gerekecektir ki, toplumlarımızda, yalnızca ana-babalar veya onların yerini alanlar bunu ona sağlayabilirler. Kısaca, özerk kişiler, özellikle yaratıcılar, sanatçılar, aydınlar vs., babanın otoritesinin olmadığı ya da tükendiği ve ailedeki herhangi bir başka bireyin, düşüncelere, kitaplara, sanata karşı düşkün olduğu ya da sadece uyanık bir merak beslediği ailelerden gelmektedirler.

Tek sözcükle, özerk kişiler sosyalizasyonun kendilerinde eksik kalmış olduğu kişilerdir; varoluşun toplumsallaşmamış bölümü, onlarda, toplumsallaşmış bölümüne ağır basmaktadır. Toplum, *her* toplum onlara olağan, neredeyse rastantısal, daha çok saçma ve her türlü şıkta dışta kalan bir şey gibi görünür. Toplumun işleyişine ilişkin norm ve yasaların insanın ahlaki ya da estetik, kendine özgü zorunluluğuyla ve insanlar arasındaki ilişkilerle bağdaşmadığının sü-

rekli bilinci içindedirler. Toplum tipi ne olursa olsun, üstesinden gelinemeyecek bir bozukluk vardır.

Ve bu bozukluk sana asla ortadankaldırılabilir gibi görünmüyor?

Azaltılabilir , zaman ve mekan içinde önemi sınırlandırılabilir; ama onu tümüyle ortadan kaldırmak hayır. Tersine, tümüyle ortadan kaldırma iddiasının yalnızca onu yadsımaya götürdüğüne inanıyorum ve de bu yadsıma totalitarizmlere, özellikle, buna dahil olan totaliter sosyalizme özgüdür. Bu rejim, şu ya da bu biçimde, insanlara hep şunu söyler: "Toplumların en iyisinde yaşıyoruz, burada bütün insanlar eşit ve kardeştir, şu halde eğer sen mutlu değilsen, eğer toplumsal rolünle itirazsız biçimde özdeşleşmiyorsan, demek ki sen sapkın, kötü, suçla ya da deli bir kişisin, hatta emperyalistler tarafından satın alınmış bir halk düşmanısın."

Şimdi her toplum, politik rejimi ne olursa olsun, bazı yönleriyle, iyi çalışması için insanların yerine getirilmesinde ne heyecan verici ne de ödüllendirici bir yan bulunan bir takım teknik buyruklara tam zamanında boyun eğmelerini gerektiren bir büyük makinedir. Çin'de, örneğin, bu buyruklardan biri tarlalarda dışkıyla yapılan gübreleme dir. Bu gerekliliğe karşı, iki muhtemel tutum var:

-denebilir ki, tamam, bu hiç kimsenin üstlenmeye fazla gönüllü olmadığı sıkıcı bir angaryadır. Şu halde herkesin sırayla, olabildiğince en az zamanını alacak biçimde, bu işi bölüşeceğiz.

-ama aynı zamanda, ki Çin'de oldu bu, Büyük Proleter Kültür İhtilalininin zaferinin ortak çıkarının, herkesin ortak amaçta bütünleşmesini ve topluma daha iyi hizmet için kişisel ihtiyaçlarından vazgeçmesini öngördüğü ilkesinden de yola çıkılabilir. Bu durumda iyi yurttaş, kendini neşeyle İhtilale kurban eden ve en yüksek kişisel doyumunu dışkıyla gübrelemede bulan bir iş kahramanı olarak tanımlanır. Bu iş o zaman artık bir angarya gibi değil, ama bir ahlak ve yurttaşlık ödevi olarak gösterilir. İyi bir yurttaş olmak için gübrelemeyi sevmek gerekir. Ve tabii böylesi bir işi pek sevmeyeceklerini düşünmek için bir dolu neden bulunan bazı kişiler, ay-

dınlar olduğundan, onlar bu işe öncelikle özendirilecek ve üstüne üstlük, kendilerinden, bu uğraşın zafer şarkılarını söylemeleri ve onlara bu tür bir beyin uğraşının sevinçlerini bulduran Büyük Önder'e teşekkür etmeleri istenecektir.

Şimdiye dek, bütün sosyalist rejimler bu tür bir emek dinini kurumlaştırdılar ve onu övmek için sağlıksızlığını yadsımaya kalkıştılar. Eğer iş, gerçekten geliştirici ve ödüllendirici hale gelmiş olsaydı onu ayrıca övmenin hiçbir gereği olmazdı. Aslında, işin değişmediği biliniyor ve sosyalist ya da kapitalist, her büyük-üretim-birimleri toplumun ve o büyük makine yönünü hep koruyor; maddi sistemler her bireyin ve herkesin gelişmesine yarayacak yerde, insanları büyük maddi sistemlerin çalışmasının hizmetine koşuyor.

Ancak özerk çalışmayı geliştirirken, asıl, ondan o büyük makine yanını kaldırmak için toplumun maddi olarak yeniden örgütlenmesine saldırılmıyor mu? Amaç, özerk çalışmaya kavuşmak için, büyük boyutları nedeniyle, kendi kendine yönetilemeyen her şeyi ayrıştırmak değil mi? Özerk çalışma düşüncesinde kişinin ve grubun gereksinmeleriyle üretimi, başkalarıyla (meta) değişimleri arasında, anlaşılır ve yaşanmış bir ilişkiye geri dönüş düşüncesi var. Bu özerklik alanı nereye kadar gidebilir? Hangi ekonomik, toplumsal veya politik nedenlerle, tarihin yönü ne olursa olsun, aşılmaz sınırları olacaktır?

Eğer her toplumun bir büyük makine tarafın bulunduğu ve kişiler için bir tür toplumsal bozukluk taşıdığı olgusu üzerinde diretiyorsam, bu, işte asıl bu olgunun tanınmasından yola çıkılarak, o büyük makine işleyişini öngören ve sürdüren kurumların, İliç"in deyimiyle "aletlerin" ve de faaliyetlerin en aza indirgenmesine çalışılması içindir. Ama bunlar tümüyle ortadan kaldırılamayacaktır: Zira özerk faaliyetler alanının dış sınırı olmaması için, dünyanın yalnızca gönüllü biçimde ortak olmuş üyeleri tarafından özdenyönetimle yönetilen mikro-işletmelerden kurulmuş olması ve de bu mikro-işletmelerin eksiksiz birimler olmaları gerekirdi. Bu da kabaca, birbirinden tümden ayrılmış olarak, Amazonlarda şu yakınlara dek hala varoldukları biçimiyle yaşayan kabile toplumlar aşamasına uygun düşüyor.

Özerk üretim esas itibariyle, üretim süreci içindeki kişinin ya da birlikte yaşayan grubun üretim araçlarına, ve işin, ister tasarımında olsun, ister niteliğinde olsun, üretimin gerçekleşme işlemine egemen olduğu bir zanaatçı üretimdir. Şimdi gereksinmelerinin tümünü ya da hiç değilse en büyük kısmını karşılamak için çıkrığa, su değirmenine ve ev ya da köy ekonomisine dönüş sözkonusu değildir. Özerk üretim, bugün düşündüğümüz biçimiyle, her grup veya kişinin kolayca kullanabileceği ancak grup ya da topluluk ölçeğinde imal edilemeyecek olan, çok gelişmiş ve sofistike bir aletler çokluğu ile yapılır ya da yapılacaktır. Örneğin mikroprosesörlerle uzantıları ve hatta bisikletler, ya da güneş enerjiinden yararlanan ısıtıcıların (ve de fotokopilerin) parçaları, tek bir ülke, hatta bir kıta ölçeğinde işbölümü gerektirir.Bunun için çok ilerlemiş ince bir metalürji, optik aletler, kimyasal ve elektrokimyasal aletler, özel makineleriyle bilyalı rulman fabrikaları vs., gerekir.

Hiçbir kişi ve hiçbir grup bir bisiklet ya da küçük bir robot imal etmek için gerekli teknoloji ve bilgilerin tümüne egemen olamaz. Bu aletlerden yararlanmak için, şu halde kendi başlarına kullanım değeri olmayan parça ve organların imalat ve tasarımında uzmanlaşmış kişilere ve üretim birimlerine gerek vardır; örneğin hafıza birimleri ya da bisiklet zincirleri gibi... Nihai ürünün egemenliği, şu halde, ister istemez onlardan çıkmaktadır. Çalışmalarında, üzerinde bir etkinlikleri olmayan çok daha geniş bir bütün doğrultusunda üretmektedirler. Bu çalışma sınırlı özerklik biçimleri gösterebilir, akla uygun, hoş, vs., olabilir, ama özerk bir faaliyet olmayacaktır. Kendileriyle ilişkide olunan kişilere değil, doğrudan *pazara* ayrılmıştır. Bununla şunu söylemek istiyorum ki bu çalışma, Marx'ın anladığı anlamla, değeri ölçüsünde ücretlendirilecektir; kullanım değerleri değil çalışma saatleri mübadele edilmektedir. Çalışma saatlerime karşılık, eğer sömürü ortadan kaldırılsa, bana onlar için harcadığım çalışma saatleri kadar saate karşılık olan şeyleri satın almama imkan verecek bir ücret alıyorum. Dolayısıyla meta ilişkileri ortadan kaldırılmamıştır, ücretsel tutsaklık da, imatalatına yardımcı olduğum ürünlerin özelliklerinin ve niteliğinin dıştan belirlenişi de Sos-

yalizm burada hiçbir şeyi değiştirmiyor. En iyi şıkta, en geniş anlamda çalışma koşullarının emekçiler tarafından özden belirlenmesine imkan sağlayabilir.

Şu halde özerklik alanı, aslında her zaman, özerk olmayan bir sosyalleştirilmiş üretim alanından koparılmıştır. Bunun etkinliği ve üretkenliği sayesindedir ki büyüyen bir özerkliğe ve mümkün faaliyetlerde büyük bir zenginlik-çeşitliliğe imkan veren aletlere ve zamana sahip olabiliyoruz. İşbölümü ve görece önemli ve karmaşık üretim birimleriyle sosyal üretimin alanı olmasa, tam gerekli olanı üretmek için çok daha fazla çalışmamız gerekirdi.

Ne tür bir çalışma olurdu bu? Özellikle daha özerk olmaz mıydı?

Hem evet hem hayır. Zanaatçı-köylü toplumda zamanı kullanmaya, çalışma temposuna ve çalışma yöntemlerine egemen olunduğu ölçüde daha özerk olunuyordu. Ama bu özerklik tan yeri ağarandan güneş batana dek, çoğu kez hiçbir güvenlik payı olmaksızın, çalışıldığı ölçüde, özerklik gibi yaşanmıyordu. Bugün keyifli teknolojilerle yerine getirilen özerk faaliyetlerde ödüllendirici olan, onların sizi bağımlı çalışmanın yorgunluğundan uzaklaştırılmaları ve yaratıcı, yıkıcı bir nitelik taşımalarıdır: Büyük meta üretiminin egemen olageldiği bir toplumda, alternatif kültürel ve toplumcul modeller oluşturan adacıklar koparıyorsunuz. Eğer bunlar baskın olsalardı, eğer bizler başlıca yumuşak teknolojilerle ev ya da topluluk ölçeğinde çalışma yasasıyla bağlanmış olsaydık, bunu ne yaratıcı ne de ödüllendirici bulurduk.

Bu esasen kendi başına bir çelişki olurdu, çünkü böyle bir durumda merkezileştirici bir ilke asıl böyle bir ilkeyi engelleyecek bir şeye uyarlanmış olacaktı.

Devlet zorlayıcı yasal normlar koymak için merkezileştirici olmak zorunda değildir. Özellikle uygunlaştırıcı olması -ki Çin'deki durum bu- yeter. Eğer politik otorite ilke olarak iyi yurttaşın, aile birimi halinde ya da mini-kooperatiflerde kendi giysilerini imal et-

mesini, kendi sebzelerini yetiştirmesini, güneş enerji aygıtını kurmasını, maddi ve manevi ceza tehdidiyle ilke olarak ortaya koymuşsa, Çin'de olduğu gibi, yönetimsel merkezileşme çok ileri aşamada olmasa bile, ortaya boğucu, baskıcı ve aşırı konformist bir otoriter toplum çıkar.

Bana göre, özerk faaliyet, eğer bize ne ahlaki, dinsel ya da politik ilkeler adına kabul ettirilen bir zorlama, ne de yaşamsal bir gereklilikse, ancak özerk bir faaliyettir. Ama ne biri ne de öteki olmaması için, geçimimizin, yaşamak için zorunlu her şeyi sağlayan ve zamanımızın çok az bir bölümünü bizden isteyen çok gelişmiş bir sosyal üretim mekanizması tarafından güvenceye alınması gerekir.

Her şeye rağmen rahatsız edici bir şeyler var bu modelde. Zira zorunlunun üretimi için gerekli çalışma kısaldıkça, bu çalışma asıl şey haline geliyor; aynı zamanda da üstün-üretken sektör önem kazanıyor. Bütün ilgilerin objesi haline geliyor, çünkü geriye kalan her şey için sütanalığı yapacaktır. Üretimcilikçi değerler böylece, sosyal işleyişin tüm kalan kısmını belirleme rizikosu taşımakta.

Hiç de değil, işler hiç de böyle olmuyor. Yüksek bir üretkenlik kaygısı ille de üretimcilikçi bir yaklaşımı içermez. Şu söyleniyorsa üretimcilikçilik vardır: Her zaman daha çok üretmek için her zaman daha hızlı üretmek gerekir, zira daha çok olan, daha iyidir. Ama, herkesin dilediğini yapabilmesi için çok zamana sahip olması amacıyla en az zamanda en çok miktarı üretmek gerekir, dendiğinde ; sözkonusu olan üretimcilikçilik değildir. Zira amaç, bu durumda, üretimi artırmak değil, boş zamanı artırmaktır Üretkenlik bu amaca ulaşmak için yalnızca bir araçtır ve güce övgü düzmeye değil, daha yetkin aletlerin araştırılmasına dayanır. Karşı-üretimcilik tekniğin ve akılcılığın karalanmasına eşlik etmek zorunda değildir.

Esasen, eğer en ileri ülkelerdeki, özellikle de Kuzey Amerika'daki gelişmeye bakılacak olursa, makinelerin üretkenliğinin gelişmesinin kültürel bir dönüşüme eşlik ettiği saptanır: Boş zaman çalışmadan daha önemli, zamanın kullanım değeri (yani kendi kendine ya-

pılabilecek olan) mübadele değerinden (zamanını satarak kazanılabilecek olandan) daha önemli hale gelme eğiliminde. Bu gelişme, elbette görece daha çok eğitim görmüş kişilerde belirgindir ve bunun nedeni de o kişilerin daha yüksek gelire sahip olmaları değil ama, kültürel açıdan, daha çok özerkliğe sahip olmalarıdır: Bu kişiler kendi kendilerine uğraşma yeteneğine sahipler ve bunu istiyorlar, oysa her zaman haftada 48 saat ya da daha fazla süreyle tekdüze bir iş yapmış kişilerde bu duruma aynı ölçüde rastlanmaz.

Bununla beraber dönüşüm burada daha az gerçek değil. Kültürel değişim, her zaman, eğitim görmüş kesimlerden başlar. Bir zaman politikası herkese boş zamanlarında ödüllendirici ya da yaratıcı biçimde kendi kendine uğraşmasına imkan verdiği ölçüde daha çabuk yaygınlaşacaktır.

Amerika Birleşik Devleri'ndeki durum henüz bu değil tabii. Emek ideolojisinin orada sorgulanmaya başlandığını gösteren hiçbir işaret yok. Tam tersine, faal nüfusun yüzde 10'unun işsizleştirilmesi demek olan zamanın o şiddetli kısaltılma biçimi, belki de beraberinde, çalışmadan nefreti değil ama geleneksel normlara yeniden bağlanmayı getiriyor.

Sanayileşmeci toplum, toplumsal bakımdan gerekli emek miktarının hızla azalışa geçtiği ve herkesin bundan yararlanabileceği olgusunu gizlemek için elinden geleni ardına koymuyor da ondan. Dileyen herkese daha çok boş zaman önerecek yerde, tam gün çalışmayla tam gün işsizlikten başkaca bir seçenek önerilmiyor, bu da boş zamanı bir felaket, bir sosyal ölüm gibi sunmanın bir yolu. Üstelik, İskandinav ülkeleri dışında, işsizlere, emeklilere, emekliliği gelenlere kendi kendilerine üretim yapma imkanını da yasaklıyorlar, çünkü kendi gereksinmeleri ve kendi çevreleri için üretecekleri her şey meta üretiminin çıkışlarını azaltacaktır. "Tamgün çalışma" ya da "işsizlik" seçenekleri arasında kısılmış kalmış insanlar hala işi tercih ediyorlar. Buysa, onların çalışmanın geleneksel değerlendirilişine katılmaya devam ettikleri anlamına gelmez.

Tersine, Birleşik Devletler'de ve Kuzey Avrupa'da görüldüğü ve

Guy Aznar'ın *Tous à mi-temps!** adlı kitabında sözünü ettiği kamuoyu yoklamalarının gösterdiği gibi faal nüfusun çok önemli bir bölümü, ücretli işlerine oranla özerk faaliyetlerine daha çok önem veriyorsa bu, boş zaman isteği çok güçlü ancak karşılanmamış demektir. Dolayısıyla kültürel dönüşüm asıl burada. Ama toplum hala gerek toplumsal bakımdan gerekse politik bakımdan bu dönüşümün ortaya çıkmasını engelliyor. Bu yüzden toplumun, insanlara, özerk faaliyetlere de en azından bir ücret karşılığında yapılan, toplumsal bakımdan önceden belirlenmiş işe verdiği kadar büyük bir önem verme hakkını ve maddi imkanını sağlaması için sürdürülecek bir politik mücadele olduğunu söylüyorum. Her türlü şıkta, teknolojik evrim muazzam miktarlardaki emeği ortadan kaldırıyor ve toplumu bir seçiş karşısında bırakıyor: Çok eşitsizlikçi ve her zaman üretkenci işsizlik toplumu, ya da herkesin hayatında, bağımsızca belirlenmiş ve metalaşmamış faaliyetlerin ekonomik amaçlı ücretlendirilmiş işe üstün gelebileceği boş zaman toplumu.

Alvin Toffler, *La Troisième Vague* (Üçüncü Dalga) da mikroelektronik devrimin potansiyel olarak iktisadi hedeflerin, meta üretiminin, parasal mübadelenin ikincil önemdeki şeyler haline gelebileceği bir uygarlığa kapı açmakta olduğunu çok yetkin biçimde göstermiştir. Bu nesnel imkan elbette ancak bir politik irade ona sahip çıkarsa gerçekleşecektir. Neden böyle bir irade belirivermesin? Hayret verici ölçüde şizofrenik bir biçimde yaşıyoruz. Toplumsal ilişkilerimiz eşit mübadele düşüncesinin baskısı altında, ama kapitalizme ve sosyalizme özgü bu düşünce, varoluş deneyinde ortada görünmüyor. Kişisel ve duygusal ilişkilerimizde asla eşit bir mübadele içinde olmak değil de karşılık olarak alınandan daha fazlasını vermek söz konusu. Dostluk, aşk, duygu, şefkat ilişkileri her kişinin diğerine en fazlayı -her şeyi- verme isteği üzerine kurulu, bu da pratikte her zaman daha fazla vermek için bir yarışma içeriyor. Tıpkı ilkel toplumlardaki gibi, çömertliğe doğru bir yarışma... İktisadi hedefler ve meta değerleri bu düzeyde tümüyle ortadan kalkıyor.

---

*Hepimiz yarım güne! (Ç.N.)

Ama her gerçek mübadelede her şeye rağmen karşılıklı bir çıkar hissedilir. İki ortak da bunda kazançlıdır.

Çıkar planında yerleşilir yerleşilmez, her şey biter. Seni sevmekte çıkarım varsa, seni sevmiyorum demektir.

Tamam, ama iki, üç ya da dörtlü ilişkiden toplum düzeyindeki sosyal ilişkiye geçiş sorun yaratıyor. Aşk ilişkileri ya da ilkel toplum ilişkileri örnekleri büyük bir toplumun ölçeğine ancak zorlamayla taşınabilir.

Ben de bunu söylüyorum. Bizim toplum biçimlerimizde, sosyal ilişkiler kimsenin kendini açmadığı soğuk, kodlanmış, hukuksal, mekanik ilişkiler ve bu nedenle kişisel varoluşla toplumsal varoluş arasında bir boşluk var. İktisadi hedeflerden soyunmuş, yeni sıcak birliktelik biçimlerine yönelik güncel arayışlar da bu yüzden.

Ama eğer kişiler arasındaki kendiliğinden ya da özerk ilişkiler toplumsal ilişkilerden farklıysa, bunların ister istemez kodlanmış ya da hatta dışardan bir düzenlemeyle zorla onaylatılmış olduklarını kabul etmek gerekir.

Olan şey de işte bu. Yetmişli yıllarda, Birleşik Devletler'deki sosyal birliklerde sıcak ilişkilerle uyuşabilen grubun boyutlarına ilişkin yoğun bir düşünsel çalışma sürdürülmekteydi. Kaliforniya'daki bir hareketin vardığı tanıma göre grup, tüm ötekilerle karşılıklı konuşma şeklindeki iletişime imkan kalmadığı anda, üyelerinin girişim ve karşılıklı ilişkileriyle yönlenir olmaktan çıkıyordu. Tüm diğerlerine karşı konuşan kişi, açıklama ya da söylev tonunda konuşmak zorunda kaldığı zaman karşılıklılık ve kendiliğinden mübadele ilişkilerinin yerini, içinde hemen hiyerarşi, egemenlik, rekabet, vs., sorunlarının ortaya çıktığı bir ilişkiler sistemi alıyordu.

Altmışlı yılların sonunda ve yetmişli yılların başında, hemen her yerde meclislerin iktidarından yana olanlarla yürütmenin yandaşları arasında şiddetli tartışmalar oldu. Birinciler kitlelerin giriş yeteneği ve her türlü hiyerarşinin dışlanması adına, her türlü yetkilendirmeye

düşmandılar. İkinciler, meclislerin görünürdeki kendiliğindenliklerinin aslında iktidarı, korkutma, şantaj ve terör de dahil olmak üzere, kesinlikle anti-demokratik yöntemlerle alıp koruyacak belli bir karizmatik şef tipine meydanı boş bırakacağını kanıtlamaya çalışıyorlardı. Bu da doğrulandı. Bilikte yaşayabilen grubun boyunu aşan topluluklarda, üyelerin özgürlük ve eşitliği, ancak topluluğun işleyişi eğer herkes için geçerli olan ve adına Hukuk denilen kurallar ve yöntemlerle düzenlenmişse güvenceye alınmıştır.

Peki bu hukuku kim hazırlayacak ve kabul ettirecek?

Pratikte, hukuk, en iyi koşullarda, genel kurul halinde toplanmış topluluğun, bu işe görevlendirdiği alt-gruplar ya da "komisyonlar" tarafından hazırlanır. Lip'te meydana gelen de buydu ve çok iyi yürüdü. Partilerin de aynı modele uygun olarak çalıştıkları varsayılır ama bu, özellikle, partilerin işleyişi üzerinde kendi kendilerine verdikleri seçimsel ve hükümetsel görevlerin uyguladığı baskı nedeniyle, pek seyrek görülür. Kuramsal olarak, hukukun kaynağı ancak sivil toplum olabilir, yani gerçek ve yaşayan toplumsal ilişkiler örgüsü.

Adieux au prolétariat (Elveda Proletarya) adlı kitabında iki alan ayırıyorsun: Sıcak ya da birlikte yaşama ilişkilerinin alanı diye de adlandırdığın özerkliğinki; ve boyutlarıyla ortak kişilerin imkanlarını aşan, toplulukların işleyişinin gerekliliklerine göre düzenlenmiş bağımlılığın alanı -ki sen buna da soğuk toplumsal ilişkiler alanı adını veriyorsun. Bu işleyiş gerekliliklerinin, sana göre, Devlet'in kefil olduğu ya da olmak zorunda bulunduğu hukuk kuralları şeklinde düzenlenmiş olmasını istiyorsun. Aynı zamanda, istiyorsun ki bağımlılığın alanı ve de Devlet'in gücü en aza indirgensin... Ancak Devlet gücü nasıl en aza indirgenebilir ve bir yandan da, toplumun üzerinde kararlaştırıcı bir etkinliği olabilir? Özdenyönetimsel bir perspektif içinde, Devlet'in bütün öteki sosyal biçimlenişleri yumuşatan, eğen ve onlara tabi olan "en üst" bir sosyal biçimleniş olarak çözümlenmesi gerekmez mi?

Burada birbirinden çok farklı iki sorun var. Önce Devlet'in ta-

şıyacağı boyut, kendisi de ülkedeki insan topluluğunun maddi kuruluşuna bağlı olan bağımlılığın alanına tabidir. Teknolojiler ne denli ağır ve üretim, teknik ve ekonomik açıdan yoğunlaşmışsa, toplumun işleyişi de o denli, büyük bir makinenin büyük bir fabrikanının işleyişine yaklaşır. Neredeyse askeri bir örgütlenmeyle denetlenebilir. Bu düzenleme de yönetim birimleriyle birlikte Devlet aygıtı tarafından sağlanır. Ekonomik makinenin özdenyönetimi bu biçimiyle düşünülemeyecek bir şeydir. S.N.C.F.'in (Société Nationale des Chemins de Fer/Fransız Demiryolları Ulusal Şirketi [Ç.N.] özdenyönetiminden söz etmenin anlamı bile yoktur. Ekonomik makinenin de SNCF'in de devletçi-bürokratik-askeri bir işleyiş biçimi ve tarzı vardır. Önemlerini, örneğin, enerji üretiminde ve ulaştırmada, daha büyük bir bölümü yerel tekellere bırakarak azaltmak mümkündür, ama bunun da bir sınırı vardır: Demiryolu ve elektrik şebekeleri yalnız bölgesel değil *aynı zamanda* ülke çapında olmak durumundadır.

Devletin işlevini daraltma imkanı şu halde teknik ve ekonomik birimlerin küçültülmesine ve ademi merkezileştirilmesine bağlıdır. Elbette, Devlet'in böyle bir küçültmede hiçbir çıkarı yoktur zira bu işlem onun gücünü azaltacaktır. Ama sivil toplumun ve halkın bunda çıkarı vardır. Bununla birlikte onların da Devlet'i ortadan kaldırmada çıkarları yoktur. Yalnız maddi olarak değil hukuksal açıdan da Devlet'i gerektiren, zorla daraltılamayacak bir alan kalmakdadır.

Fransa'da, ne denli solda olunursa o denli Devlet'e karşı olunur. Bu her yerde böyle değil. Fransız Devleti her zaman yerinde duran ve sivil toplumu, her zaman, koruduğundan çok ezmiş olan bir şeydir. Oysa ki İtalya'da, Amerika Birleşik Devletleri'nde ve özellikle, Almanya'da, asıl Devlet yokluğu, prenslerin iktidarının sürmesine ve hukuk kurallarından kurtulmasına imkan vererek sivil toplumun gelişmesine engel olmuştur. Alman felsefesinde Devlet bunun için aynı zamanda kişileri ve sivil toplumu prensin keyfiliğinden kurtaran bir hukukun koşuluydu. Şu halde Devlet'i hukukun başlıca aygıtı ve güvencesi olarak görmek gerekir, ama hukukun kaynağı olarak değil. Onun kaynağı her zaman toplumsal ilişkilerde aranmalıdır.

Öyleyse bir yanda Devlet'i, öbür yanda sivil toplumu ayırıyor ve ikisi arasında bir yerlere de onların ilişkilerini yönettiğini söylediğin politikayı koyuyorsun. Ancak somutta, bu politik yargı, neye benziyor?

Günümüzdeki çok kötü işledikleri için partiler diye adlandırmaya cesaret edemedeiğimiz şeye. İlke olarak, partiler, kişilerin ve toplulukların olabilecek en üst düzeydeki özerklik isteklerinin ancak politik bir söyleme çevrildiği zaman karşılanabileceğinin bilincindeki yurttaşların ortaklıkları olmak gerekirdi: Yani sitenin örgütlenmesine, sivil toplumun işleyişine kişileri ve temel toplaşmaların egemenliğinden kaynaklanamayacak şeylerin hukuk tarafından düzenlenmesine ilişkin söylemler. Kısacası politika toplumda algılanabilecek çatışmaların getireceği bilinmezleri hukuk ve örgütlenme terimleriyle düşünmesini seven ve bilen militanlar tarafından üstlenildi.

Bu militanlar iktidar adına konuşan hatta onu tekelleştiren profesyonel aydınlara çok benziyorlar. Sivil toplumla ilişkilerini nasıl kavramak gerekiyor bunların?

Sivil toplumdan yükselen özlemleri formülleştirip çevirirler ve bunları toplumsal sistemin ya da *bir* toplumsal sistemin işleyişiyle tutarlı, uygulanabilir, uyumlu hale getirmeye çalışırlar. İlke olarak, her parti, her şeyin tüm denetlemek isteyenlerin denetimi altında, zaman zaman gerçek özlemleri dile getirmeyen ya da kötü dile getiren kişileri de görevden alma inkanıyla gözler önünde tartışıldığı bir hazırlama ve çatışma yeridir.

Ama senin söylediğin gibi işleyen bir parti örneği yok.

Söze başlarken ben de onu söylüyordum ya. Partilerin işleyişi yozlaştı çünkü Devlet toplumu yiyor. Bugün, hangileri olursa olsun, partilerin işlevi Devlet'in iradesini yurttaşlara ulaştırmaktır, yoksa bunun tersi değil. Fransız Sosyalist Partisi Devlet Başkanı ile hükümetin transmisyon kayışıdır, bereket içinde yeterince rate var da bu

pek göze batmıyor. Ne bir şeyler hazırlıyor, ne bir şeyleri dile getiriyor. Bugün hala, ilke olarak partilerin üstlenmeleri gereken işi yapan yurttaş toplulukları yalnızca, fikir kulüpleri, diğer kulüpler, sendika militanlarının küçük grupları, vs. den ibaret. Politikanın dökülüşü yaşanıyor.

Politika asla yürütme erkiyle, yönetimle, yani Devlet'le karıştırılmamalıdır. Eğer sivil toplumun özlemlerini hükümete ulaştıracak ve onu bu özlemler adına yadsıyacak, sonra tersine, tutarlı bir bütün kavrayışı adına bu özlemleri yadsıyacak öneri gücü değilse, o durumda politika özerkliğini yitirir ve kendisi de yiter.

Ancak özdenyönetimsel hedef, temelde devletçi-karşıtı ve dolayısıyla arabulucu bir politik kollayıcının bulunduruluşuyla bağdaşır değil: Acaba senin düşüncen aslında özdenyönetimsel hedefin radikal bir revizyonuna götürmüyor mu?

Özdenyönetimsel hedef bir özlemdir, toplumun doğasına ve işleyişine özgü genel, kendi içinde tutarlı ve uygulayıcı bir düşünce değil. Özdenyönetim yalnızca birkaç yüz kişiyi geçmeyen topluluklar ölçeğinde mümkündür. Ancak özdenyönetilen değişik topluluklar arasındaki ilişkileri kim yönetir? Ve de bir ülkeyi oluşturan bütün topluluklar arasındaki *ilişkiler sistemini* kim yönetir? Ve bu ilişki sistemleri arasındaki ilişkiler, onları kim yönetir?

Ya buna "hiç kimse" diye cevap verilir, ve bu durumda bu ilişkiler adına "piyasa güçleri" denen ve aslında mücadele halindeki güçler dengesi olan şeye terkedilir. Ya da bu ilişkiler, herkesçe bilinen ve özerklik alanını olabildiğince çoklaştıran kurallara göre sivilleştirilmeye, düzenlenmeye çalışılır ve o zaman da bir hukuk aygıtına, bir Devlet'e ihtiyaç vardır.

Üçüncü bir yol yok. Özdenyönetim alanı alabildiğine yaygın olabilen bir özlem, ama her şeye bir çözümde değil. Uluslararası mübadeleden ulaşım ve iletişim şebekelerine, para dolaşımından polise değin, toplumun toptan işleyişinin tüm sorunlarıyla durmadan canımı sıkmak istemeyebilirim. Kanımca herkes, bütün bunlarla sürekli biçimde uğraşmama konusunda özgür olmalıdır.

Bu da o takdirde bir profesyoneller sınıfına güvenilmek gerekeceğini düşündürüyor.

Profesyonellere karşı bir düşmanlığım yok. Onlar her zaman olacaktır. Örneğin, her zaman cerrahlar olacaktır. Sorun sadece onların bir sınıf ya da bir kast haline gelmelerine, yani uzmanlıklarını, ondan bir iktidar kaynağı yaratarak yürütmelerine ve tekelleştirmekten başkaca bir şey yapmamalarına engel olmaktır. Şu ya da bu alanda başkalarından çok daha fazla şeyler bilen kişiler her zaman ve ister istemez olacaktır. İyi bir tarımcı ya da kimyacı yetiştirmek için en azından on yıl gerekli ve on yıl sonunda bile tarım ya da kimya konusunda o yetişen kişi çok az bir bilgiye egemen. Aynı şey jeologlar, mekanikçiler, hukukçular, yöneticiler, vs. için de geçerli. Herkes herşey ve herhangi bir şey olamaz, meğer ki neolitik çağın teknolojisine ve daha gerilere dönmüş olsun.

Çözüm sosyal çalışma süresinin azaltılmasındadır: Kimse mesleğini günde ortalama dört saatten çok yapmasın. Bu yolla, çok ilerletilmiş bilgilere ve kamusal sorumluluklara sahip olacak çok daha fazla sayıda insan bulunacaktır. Ve kalan zamanlarında ufak tefek uğraşları olan, bahçeyle uğraşan, ders veren, öğrenen, çocuklarla ve mutfakla ilgilenen kişiler olarak içinde yaşadıkları temel yerleşim birimlerinin eşit ve ayrıcalıksız üyeleri olacaklarından, birer çok bilmiş olarak görülmeyecekler, kendileri kendilerini de böyle görmeyeceklerdir. Özgürleştirici akışı engelleyen uzmanlık ya da profesyonellik değil, katmanlaştırılmış toplumlarımızda bazı mesleklere bağlanmış olan statü ve iktidarlardır. Katmanlaşmalar ve hiyerarşiler uzmanlık ve işbölümü ortadan kaldırılmaksızın ortadan kaldırılabilir.

Post Modernist Burjuva Liberalizmi

Politika, düşünmeye alıştığımız biçimiyle, konsensusa bağlıdır; kuşkusuz bu türden konsensus genellikle kendisini "temsil" (daima kendi estetik formüllendirmesinin baskısı altında olan bir kategori) başlığı altında ifade eder. Burada ilk olarak temsil eden ile temsil edilen arasında bir konsensus olduğu ve ikinci olarak da temsil edilenler arasında bir konsensus imkanı olduğu varsayılır. Bu tam bir demokrasi değil, burjuva demokrasisidir. Böyle bir politikanın yerine bir adalet anlayışını geçirmek daha akıllıca olabilir. Adalet daima çoğunluğun tiranlığını (ve kuşkusuz, pek çok "demokratik" sistemde birkaç kişinin tiranlığını, bir toplumsal formasyonun normlarına aracılık eden birkaç kişinin düşünce üzerinde hegemonik denetim kurmasını) temel olan burjuva demokrasisi altında gerçekleşemez. Artık birbirine zıt ya da birbiriyle rekabet halindeki politik sistemler arasında rahatça tercih yapamıyoruz, çünkü artık bu türden bütünleştirici formları onaylamıyoruz; ancak adalet örneğini ve adalet ile ilgili olguları ele alabiliyoruz.

ISBN - 975 - 7380 - 40 - 7