John W. Murphy

Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri

Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat.
I. Lakatos & A. Musgrave. Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişmiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi.
Jacques Ellul, Sözün Düşüşü.
Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi.
David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma
Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
Edibe Sözen, Söylem
Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri

* * * * *

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem
Giambattista Vico, Yeni Bilim.
Kant, Saf Aklın Eleştirisi
John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
Richard Rorty, Felsefe ve Doğanın Aynası
Leo Strauss, Siyaset Felsefesi
Alasdair McIntyre, Etiğin Kısa Tarihi
Richard Bernstein, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru.
Paul Hühnerfeld, Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman.
O. Pöggeler, B. **Alleman**, Heidegger Üzerine İki Yazı.
Hüsamettin Arslan, Bilim ve Entellektüeller.
Hüsamettin Arslan (der.),Gelenek, Hermeneutik ve Retorik
G. Holton, Kepler'den Einstein'a Bilimsel Düşüncenin Tematik Kökenleri.
Bryan Magee, Büyük Filozoflar.
Peter L. Berger ve **Thomas Luckmann**, Gerçekliğin Sosyal İnşası/ Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi
B. L. Whorf, Dil, Düşünce ve Gerçeklik/B. L. Whorf'tan Seçmeler.
K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon.
Robert, A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler

John W. Murphy

Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri

Türkçesi: Hüsamettin Arslan

Paradigma
İstanbul, Şubat 2000

Postmodern Sosyal Analiz
ve Postmodern Eleştiri
John W. Murphy

Özgün Adı
Postmodern Social Analysis and Criticism

Türkçesi
Hüsamettin Arslan

15. Paradigma Kitabı
Sosyoloji Dizisi 4. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Fırat Üniversitesi Merkez Kütüphanesi
0087764
255.07.02.01.06.00/08/0087764
301.243/M866P

İkinci Baskı:
İstanbul, Mart 2000

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

İçindekiler

Postmodernite, Postmodernizm ve Türkiye / 1
Önsöz / 9
1. Bölüm: Postmodernizmin Tarihsel Gelişimi / 11
Düalizm ve Batı Geleneği / 11
Eski Grekler / 15
Grek Klâsikleri: Platon ve Aristoteles / 17
Ortaçağın Doğal Düzeni / 19
Toplumun Çağdaş "Klâsik" Yorumları / 21
Modern Sosyolojiye Giriş / 24
Modern Sosyoloji ve Modernite / 26
Sonuç: Modernitenin Çöküşü / 29
2. Bölüm: Postmodern Dünyanın İnşası / 33
Giriş: Düalizmin Yıkılışı / 33
Felsefe / 37
Bilim / 40
Sanat / 43
Kültürel Bilimler / 47
Postmodernizm: Teorik Doğrulama / 51
3. Bölüm: Postmodern Sosyal Bilim / 55
Pozitivizm / 55
Postmodern Başkaldırı / 60
Postmodern Metodoloji / 66
Postmodernizm ve Hermeneutik Gelenek / 72
Sonuç: Araştırma ve Kamuya İlgi / 76

4. Bölüm: Düzen ve Söylem / 79
Kartezyanizm ve Toplum / 79
Modern Düzen Yorumları / 81
Postmodern "Merkezîleşmiş" Toplum Eleştirisi / 83
Postmodern Toplumsal Tasvir / 86
Düzen ve Söylem / 91
Postmodernizm ve Sorumlu Toplum / 95
Postmodernizm ve Bırakınız Yapsınlar Felsefesi / 97
Postmodernizmin Solipsizmi / 99
Postmodern Etik? / 102
Postmodernizm ve Maddî Kurumlar / 104
5. Bölüm: Toplumsal Bakımdan Sorumlu Kurumlar / 107
Giriş: Bürokrasiye Hayır / 107
Cemaat Tabanlı Zihin Sağlığı / 112
İşyerinin Demokratizasyonu / 119
Cemaat Hukuku / 124
Tanrı'nın ve Dinin Ölümü / 129
Sonuç / 133
6. Bölüm: Postmodern Kültürün Boyutları / 135
Giriş / 135
Postmodern Kültürün Unsurları / 135
Sonuç / 161
7. Bölüm: Postmodernizmin Politikası / 165
Giriş: / 165
Gizemi Çözülmüş Bilgi / 173
Şeyleştirme Politikası / 178
Diyalog Gerçekliği / 184
Kirli Çamaşırları Ortaya Çıkaran Düşünceler, Söylem ve Politika / 188
8. Bölüm: Sonuç – Sosyal Rehabilitasyon / 193
Seçilmiş Kaynakça / 211
Dizin / 215

Türkçesine Önsöz Yerine

Postmodernite, Postmodernizm ve Türkiye

"Postmodernizm," çağdaş entellektüel literatürde "post" önekiyle birlikte kullanılan biricik terim değildir; burada "postaydınlanmacılık," "postpozitivizm," "postyapısalcılık," "postmarksizm," "postmetafizik," "postliberalizm" vb. türünde çok sayıda terimi bunun örnekleri olarak dile getirmek mümkündür. Adlarının, kendilerini "postmodern" diye gören veya kendilerine "postmodern" denilen yazar, düşünür veya akademisyenlerle birlikte anılmasını istemeyenler bazan "yüksek modernite," "postendüstriyel toplum" türünde kavramlara başvururlar ve postpozitivist, postmetafizik, postmarksist vb. kişiler olarak anılmak isterler. Ayrıntıları elden kaçırmak pahasına bir genellemeye başvurmak gerekirse, yirminci yüzyılın son çeyreği ve yirmibirinci yüzyılın başı "postizm" adıyla etiketlenebilir. Artık postist bir çağdayız.

"Post" önekine bu yoğun başvuru, modernite denilen süreçte ve modern düşünce ve kültürde çok şeyin değiştiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Batı'da bu konuda teferruatta olmasa bile, genelde bir entellektüel mutabakat söz konusudur ve "post" öneki her durumda, radikal bir kopuşu dile getiriyor olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın bir değişmeye, nitelediği "gerçekliği" izleyen, fakat ondan farklı bir "gerçekliğe" ve düşünme biçimine atıfta bulunur. Nietzsche'nin "kelimelerle dans" diye adlandırdığı entellektüel faaliyette hüner sahibi herkes, "post" ekiyle sonsuz sayıda terim üretebilir. "Postmodernite" –kavram bir fiilî sürece atıfta bulunur– "anti" mo-

dernite, "non" modernite değildir, "post" modernitedir. Aynı şekilde "postmodernizm" —bir kültüre, bir düşünme eğilimine atıfta bulunur— "anti" veya "non" modernizm değildir, "post" modernizmdir.

Postmodernitenin modernitenin, postmodernizmin modernizmin devamı olup olmadığı veya postmodernitenin ve postmodernizmin modernitenin ve modernizmden radikal bir kopuş olup olmadığı meselesi etrafında süregelen tartışma, tarihin bütününü gözönünde bulundurmadan parçasını, parçasını gözönünde bulundurmadan bütününü ele almak yanlış olduğu için saçmadır. Tarih "devrimci" düşüncenin veya Foucault'nun ele aldığı gibi "radikal kopuşlar" olarak da görülebilir, kesintisiz işleyen bir süreç olarak da görülebilir. Fakat bunlar arasından tercihte bulunularak yalnızca birini kullanmak, bir tür dar kafalılıktır. Tarih olsa olsa, içinde radikal ya da değil kopuşlar taşıyan bir sürekliliktir; çünkü kopuş, "bir şeyden" kopmayı gerektirir; kırılma boşlukta gerçekleşmez, kırılmanın olabilmesi için kırılabilme özelliğine sahip bir şey önceden varolmalıdır. Tek başına "süreklilik" ve tek başına "kopuş" anlamsızdır; kopuşu anlamlı kılan süreklilik, sürekliliği anlamlı kılan kopuştur. Hayat, kendisini kategorilere ve kompartımanlara ayıranlara direnir ve sonunda kazanması mukadderdir. Bu noktadan yola çıkıldığında, "postmodernite" ve "postmodernizm" terimleri, modernite sürecinden "mutlak" kopuş noktalarına atıfta bulunmazlar. Mutlak kopuş ve mutlak süreklilik yoktur. Postmodernizm ultra-modernizm, posmodernite ultra-modernitedir.

Postizm çağı bir dehalar çağı değildir; çağdaş düşüncenin dehaları modernite döneminde yaşadı; onlar Alman düşüncesinin büyük şahsiyetleriydiler: Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Kuhn vb. Postmodern düşünürler olsa olsa çanak yalayıcılar olabilirler. Fakat bu yine de onların önemsiz şahsiyetler olduklarını göstermez. Lyotard, Baudrillard, Foucault, Derrida gibi Fransız kökenli postmodern düşünürler, entellektüel varoluşlarını onlara borçlu. Postmodernizmi Nietzschesiz ve Heideggersiz düşünmek imkânsızdır. Derrida'ya "post-Heideggerci" veya "sol-Heideggerci," Foucault'ya "post-Nietscheci" diyebilirsiniz. Genellemeleri sevmeyenleri kızdırmak veya ayrıntıdaki kompleksliliği görmezlikten gelmek pahasına şöyle bir genelleme yapabiliriz: postmodernizm, modern Alman düşüncesinin büyük dehalarının düşüncelerinin Fransızcaya iyi bir tercümesinden/yorumundan başka bir şey değildir –Richard Rorty'in neo-Pragmatizmi bu kuralın istisnasıdır.

Düşünceler kelebeklerin kelebek doğurduğu gibi doğmazlar; düşünceler daima kendilerinden önceki düşüncelere ve içinde yer aldıkları çağın problemlerine tepkiden doğarlar. Tekerlek, teorisi yapıldıktan sonra icat edilmez; önce tekerlek icat edilir, sonra teorisi yapılır. Modernite (modernite farklılaşmadır; Ortaçağ'dan farklılaşma) Ortaçağ toplumunun ve dünya görüşünün farklılaşmaya maruz kalmasının doğurduğu problemlere ve Ortaçağın egemen düşünme biçimlerine tepkiydi. Postmodernite, moderniteden farklılaşmadır ve bu anlamda postmodernizm, modernite dönemi rasyonalizmi, modernite dönemi kartezyenizmi ve hümanizmi, modernite döneminin büyük-tahkiyeleri/anlatıları, Aydınlanma ve kolonyalizmin yirminci yüzyılın ortalarından sonra çöküşünün doğurduğu dünya şartları karşısında geliştirilmiş bir tepkiler demetidir. Burada ayrıntılara inme imkânımız olmadığı için, bu tepkiyi bir çırpıda şöyle formüle etmemiz mümkündür: Tanrı öldü (Kilise'nin ve özellikle modernite dönemi entellektüel grupların Tanrısı) = Kral öldü (Milliyetçi monarklar) = Akıl öldü (Aydınlanmanın evrensel normu olarak Akıl) = İnsan öldü (mesela homo-socialistismus) = Merkez öldü = İktidar öldü = Merkez ve İktidar heryerdedir (Tanrı Amerika'yı korusun!). Ne kadar uçuk bir fikir! İktidar ve merkez gerçekten heryerde (ademi merkeziyet) midir? Şu daha doğru değil midir: iktidar heryerde değildir; iktidar kesinlikle biryerdedir!

Postmodernizm konusunda Bauman haklı olabilir. Postmodernizm, modern entellektüellerin veya yasa koyucu entellektüellerin modernite sürecinde sahip bulundukları statülerine kaybetmelerinin doğurduğu şartlara gösterdikleri tepkinin adıdır ve yalnızca budur. "Batı cephesinde değişen bir şey yok."

Biz entellektüeller, "ideoloji" teriminin entellektüeller için geçerli olmadığını, yalnızca bilgi adamları dışında kalan sosyal faillerin ya da aktörlerin adlarının bu terimle birlikte kullanılabileceğini düşünme eğilimindeyizdir. Modernitenin bize bıraktığı yaygın ve egemen dogmalardan biri bilim adamlarının ve uzmanların, ideolojilerin yer almadığı bir dünyada ikamet ettikleri fikridir. Onlar ideolojiden ve ideolojilerden muaftırlar. Fakat bugün biliyoruz ki, yalnızca "hiçbiryerde" yaşayanlar ve yalnızca araştırma-inceleme nesnelerine "hiçbiryerden" bakanların ideoloji ve ideolojilerden muafiyet talepleri, haklı talepler olabilir. Ancak haklılık, mümkünlük değildir ve bu imkânsızdır; hiçbir yerden bakmak, aslında bakmamaktır. Bu muafiyet talebinde bulunanlar da aslında, "hiçbiryerde" yaşamazlar ve kendilerine, dünyaya ve başkalarına

"hiçbiryerden" bakmazlar. Onlarda "biryerlerde" yaşarlar ve doğa ve toplum olaylarına "biryerlerden" bakarlar. Onlar da sıradan insanlar gibi ideolojilere mahkûmdurlar. Çünkü, tarihin bilinegelen en katmerli ve en tehlikeli ideolojilerinden biri, ideolojilerden muaf veya bağımsız olma ideolojisidir (objektivizm=nesnelcilik). Tehlikelidir; çünkü kendisini sinsice gizler. "Objektiflik" iddiası, bir tür "objektif olunmadığını" gizleme retoriğidir. Tehlikelidir; çünkü, kendisinin de bir ideoloji olduğunu göremeyecek kadar miyoptur.

İdeoloji ile gerçeklik arasında yapılan ayırım modern bir ayırımdır. Bu ayrımı çıkış noktası olarak alan her düşünme biçimi moderndir. İdeolojiden ve ideolojilerden bağımsız bir toplum veya dünya fikrinin bizatihi kendisi, katmerli bir ideoloji, katmerli bir mitoloji, daha yerinde bir söyleyişle bir anti-mitoloji mitolojisidir. İdeolojiden bağımsız insanî hayat alanı yoktur ve ideolojileri, düşüncede sadelik ve anlaşılabilirlik adına iki genel kategoriye ayırmak mümkündür: gündelik hayatın içerdiği (sıradan insanların veya halkın sahip olduğu) ideolojiler (liberalizm, sosyalizm, faşizm, nasyonalizm vb.) ve entellektüel ideolojiler (rasyonalizm, empirizm, realizm, pozitivizm, anti-realizm, idealizm vb.). Elimizde, entellektüel ideolojiler diye adlandırdığım ideolojilerin aslında "ideoloji" olmadıklarını gösterebilecek hiçbir kriterimiz yoktur. İkinci ideoloji türünü birinciye üstün kılan biricik şey, görece/nispeten daha güçlü olanların zihinlerinde ikamet etmesidir. Bütün bunlar bir yana, günümüzde, modern düşüncenin gerçeklikle ideoloji arasında yaptığı ayırım, "realizm" denilen entellektüel eğilimin eleştiriye uğraması ölçüsünde bulanık hâle gelmiştir ve bunun sonucu modernitenin "ideoloji" kavramına yüklediği anlam neredeyse çökmüş durumdadır. Çağdaş entellektüeller, ideolojilerden değil, söylemlerden sözediyorlar artık. Realizm, entellektüel literatürdeki yüzlerce söylemden biri yalnızca. Söylemler arasında bir söylem.

Bu değişikliği görmezden gelerek "ideoloji" kavramını tartışma götürmez bir kavram olarak kabul ettiğimizde bile şunlar öne sürülebilir: "postmodernizm" de diğer izm'ler gibi bir "izm," diğer izm'ler kadar izm'dir. "İzmler karanlıkta önümüzü aydınlatan hırsız fenerleri." Eğer ideolojileri, teorileri veya entellektüel bakış açılarını, "gerçekliği" birebir yansıtan veya temsil eden şemalar olarak görme hatasına düşmeyeceksek, diğer entellektüel izm'ler gibi "postmodernizme" de kısmen yansıttığı çağdaş Batı toplumunu meşrulaştıran bir ideoloji veya daha

yerinde bir söyleyişle "söylem" olarak bakabiliriz. O, modern toplumun rayiçteki birçok söyleminden yalnızca biridir.

Her konuşma ve yazma eylemi gibi her söylem de bir meşrulaştırma tarzıdır. Tanrı kendisini konuşarak meşrulaştırır ve bu insanlar ve toplumlar için de geçerlidir. Batılı modern söylemler, modern Batı'yı meşrulaştıran söylemlerdir. Bu meşrulaştırma tarzının adı onsekizinci yüzyılda Aydınlanma, ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında pozitivizm, yirminci yüzyıl boyunca varoluşçuluk ve Marksizm'di; günümüzde postmodernizm ve diğer postist akımlar. Ve elbette bu planlanmış bir şey değildir; bu, konuşma konuşma, söylem söylem olduğu için böyledir. Toplum, kendisini başka toplumlar karşısında meşrulaştırmak amacıyla başvurduğu eski meşrulaştırma tarzları artık ihtiyacı karşılayamamaya başladığında yeni meşrulaştırma tarzlarına, yani yeni söylemlere başvurur. İdealist söylem, empirist söylem, realist söylem dahil, hiçbir söylem diğerleri karşısında ayrıcalıklı değildir ve bu postmodern söylem için de geçerlidir. İmtiyazlı söylemler olamaz. Bu bilgi düzeyinde böyledir; aslında fiilî hayatta, bir söylemler hiyerarşisi sözkonusudur ve bazı söylemler diğerlerinden daha güçlüdür/geçerlidir. Marksist söyleme başvurmanın tam zamanı: egemen söylemler, egemenlerin söylemleridir.

Postmodernizmin kendisi, egemenlerin söylemi olmadığı, egemenler adına konuşmadığı iddiasındadır. Postmodernizm, Batı entellektüel tarihinin egemen söyleminin veya söylemlerinin görmezlikten geldiği, baskı altına aldığı şeyler adına, modernite sürecinin ezilmişleri adına konuşur; postmodern söylem egemen kediler adına değil, ezilen fareler, diaspora mazlumu Yahudiler, homoseksüeller ya da üçüncü tür –diğer iki tür dişiler ve erkeklerdir ve onlar egemen türlerdir– adına, kadınlar, zenciler ve pagan üçüncü dünya halkları adına konuşur. Kimse adına konuşmuyor görüntüsü verdiği durumlarda bir "hiçlik evreni" veya nihilist evren adına konuşur. O kendini ifade edemeyen ve dolayısıyla söylemleri olmayan dilsiz bir dünya adına konuşan söylemdir. Fakat, adına konuştuğu dünyalar, insanlar, türler ya da gruplar ona fiilen vermediği hâlde, postmodern söylem, bu başkaları adına konuşma hakkını nereden almaktadır? Hiçbiryerden! Postmodern söylem, tıpkı modern söylem gibi, bir toplumun dünyadaki toplumlar hiyerarşisinde,egemen Batı toplumunun ve bu toplumun egemen entellektüellerinin muktedir statülerinin tezahürüdür. Batı toplumunun kendi iç hiyerarşisi dikkate alındığında postmodernizm elbette hiyerarşide bilimsel söylemin, Ki-

lise söyleminin ve sosyalist söylemin daha aşağısında bir konumu işgal eder; fakat dünya toplumları hiyerarşisi gözönünde bulundurulduğunda o da diğer egemen Batılı söylemler kadar egemendir.

Modernist söylem bir mümkün ideal toplum teklifinde bulunuyordu ve buna göre mümkün en ideal toplum çağdaş Batı toplumu ya da rasyonel toplumdu. Postmodernist söylem de bir mümkün ideal toplum önerisinde bulunuyor: mini-tahkiyelere(anlatılara) dayanan bir plüralist toplum (radikal demokrasi). Dünya toplumları hiyerarşisinin alt basamaklarınnda ikamet eden Türk toplumu gibi toplumların bu mümkün en iyi toplum önerilerini izlemekten başka çareleri yok; sözkonusu toplumların kendi mümkün en ideal toplum ütopyalarını geleştirme şansları yok. Onlar, bir güç hiyerarşisinin üst basamaklarını işgal eden, egemen toplumları ve onların entellektüellerini izlemek zorundalar.

Düşünce ve düşünceler açısından bakıldığında da durum farklı değil. Dün, kendimize "modern" olma misyonu biçmiştik, izm'ler vardı ve başka hiçbir şey yoktu; bugün entellektüellerimiz postizmden muzdaripler. Çağdaş Batı bize kendisini herbirinin bir albenisi olan "postizmler"le sunuyor. Batı kendisini günümüzde dünyanın geriye kalan kısmına, postizmlerle takdim ediyor. Bu kendini takdim, Batının dünya iktidarının başka iktidarları tanımazlığı ölçüsünde kesin ve başka alternatif yok. Tarihimizde ilk kez, sığınabileceğimiz bir limanımız yok. Bizim adımıza biz konuşmuyoruz; bizim adımıza Batılı söylemlerin sahipleri konuşuyorlar; kim olduğumuzu, haklarımızın ne olduğunu onlar buyuruyorlar ve bu buyurucu söylemlerin "izmler" ya da "postizmler" olmasının bizim açımızdan hiçbir önemi yok. Biz dünyanın kekemeleri ve dilsizleriyiz. Kendimize has bir söylem inşa etme yeteneğimiz ve gücümüz yok.

Bizim açımızdan önemli olan bu postizmlerin doğru olup olmadığı, iyi olup olmadığı, yararlı olup olmadığı değil. Bizim açımızdan önemli olan, bu izmlerin ve postizmlerin, dünya toplumunun güç/iktidar hiyerarşisinde, hiyerarşinin alt basamaklarındaki konumumuzu ne kadar iyileştirdiği veya iyileştireceğidir. Meselemiz, bu izmlerin ve postizmlerin mümkün en iyi toplum önerisini benimseyerek o toplum olmayı denediğimizde, dünya toplumları hiyerarşisindeki konumumuzun –hem toplum olarak, hem bireyler olarak statümüzün hem de entellektüel statümüzün– yükselip yükselmeyeceğidir. Son dönem Osmanlı aydınlarının pozitivizmi tercih ettikleri dönemden bu yana, bir yığın izmi de-

nedik; dünya toplumları hiyerarşisindeki yerimiz değişmedi; bugün postizmleri deniyoruz, yine değişmeyecek. Çünkü, biz "olmak" fiilini hafife alıyoruz. "Olmak" tasarlanarak, planlanarak yapılabilecek, gerçekleştirilebilecek, uygulanabilecek bir şey değildir. Planlama, tasarlama ve bilinçle uygulama rasyonel olabilir; fakat "olmak" rasyonel bir şey değildir ve aklın nesnesi olamaz. Postist olmamız gerekmiyor; böyle bir zaruret yok. Birşey olmamız gerekmiyor; çünkü biz zaten bir şeyiz. Başka bir şey olma çabası, bir kendini reddetme çabasıdır. Öğrenmek ve bilmek bir şey, olmak başka bir şeydir. Öğrenmek "olmak" değildir.

Fakat biz yine de postizmleri körü körüne reddetmemeliyiz; hayatın katı gerçeklerine kulak tıkamak ahmakça bir tutumdur. Ne insanın bilmediği, anlayamadığı bir şeye karşı çıkmasından daha saçma olabilir! Eagleton postizmleri ve bu arada postmodernizmi reddedebilir. Onu anlamak ve saygıyla karşılamak mümkün. Onun mahafaza etmesi "tutması" gerektiğini düşündüğü "marksizm" diye bir şeyi var. O Marksist bir muhafazakâr ya da tutucu olabilir; çünkü kaybedeceği bir şeyi var. Bizim için böyle bir mecburiyet yok; çünkü zaten kaybedecek bir şeyimiz yok (entellektüel zincirlerimizden başka!) Postizmleri öğrenmek boynumuzun borcudur. Entellektüel yeniliklere kendimiz adına açık olmalıyız. Yobazlığın alemi yok! Postizmler ve postmodernizm toplumumuzun egemen ya da ortodoks düşünme biçimlerinin (ezici ölçüde sağcı Kartezyenizm ve Solcu Kartezyenizm veya Sağcı Aydınlanmacılık ve Solcu Aydınlanmacılık ya da sağcı-pozitivizm ve solcu pozitivizm) yeknesaklaştırarak bizi ortodoksilerin entellektüel prangalarına mahkûm ettiği entellektüel dünyamızın kasvetli havasını dağıtarak nefes almamızı sağlayabilir. Düşüncelere açık olmak, eninde sonunda düşünmeye açık olmaktır.

Türkiye'de entellektüel, entellektüel diasporaya maruz kalmış bir "gönüllü" sürgündür. Sefaleti burada saklı. Sefalet, yoksulluktan çok daha kötü bir şeydir. Romantik şair Novalis'in ünlü mısrası bizim için benimseyebileceğimiz muhtemel en iyi doğru olabilir: "Bütün dönüşler yuvayadır." Çetrefil ve zor bir iş. Yine de yapabileceğimiz en iyi şey yuvaya dönmeyi denemektir. Yuva nerededir ve ona dönmek için hangi yolu denemeliyiz! "Bırakın binlerce çiçek birden açsın!"

Hüsamettin Arslan
Şubat 2000

Önsöz

Şu günlerde, tartışma özelde dökonstrüksiyon *(deconstruction)* ve genelde postmodernizm etrafında dönüyor. Eleştirmenler, bu görüşlerin aklın, kültürün ve dolayısıyla ahlâkın *(morality)* yıkımına yolaçacağını öne sürüyorlar. Paul de Man'ın savaş sırasındaki faaliyetleriyle ilgili son açıklamalar, bu durumu daha da kötü hâle getirdi. Geoffrey Hartman, Jonathan Culler ve Jacques Derrida gibi yazarlar, dökonstrüksiyonu yüz kızartıcı bir kaderden kurtarma teşebbüsünde bulundular. Herşeyden önce, eğer de Man faşist idiyse, birçok yorumcu, dökonstrüksiyonun (ve postmodernizmin) otomatik olarak bu toleranssız politik konuma götüreceği sonucuna varacaktır. Bu kitapta, de Man'ın karekterini inceleme veya onun çalışmasındaki faşizm izleri hakkında akılyürütme teşebbüsünde bulunulmamıştır.

Halkı hizaya sokma zamanı çoktan geçti. O nedenle bu metin postmodernizmin toplumsal imalarını açığa çıkarıyor. Bu çalışma postmodernizmi cidden incelemeye değer bir felsefe olarak ele alıyor.

Postmodernizm, kültürel ve politik boyutlarıyla birlikte bir epistemoloji, bir metodoloji ve bir toplumsal ontolojiyi içine alır. Postmodernizmin doğuşunu takiben toplum yeniden kavramlaştırılmalıdır. Bununla birlikte, boğucu ve baskıcı toplumsal muhayyile [imgelem, çev.] bu değişmenin ürünü değildir. En azından, postmodernizmin sonucu olarak mümkün gerçekliklerin sayısı artmıştır. Faşistler gerçekliği daralttıkları hâlde, postmodernistler hayal gücünün keşfettiği tercihlerle eğleniyor. Yine de postmodernistler düzeni yıkmazlar. Genelde, ideolojiden çıkar sağlayanlar, postmodernizmle teselli bulamayacaklardır.

Postmodernizm, toplumsal hayatın kavramlaştırılması ve incelenmesi konusunda geliştirilmiş geleneksel makro ve mikro yaklaşımlara bir alternatif sunar. Ne birey ne de kollektivite ilgi odağıdır. Aksine toplumsal gerçekliğin, bu iki uç nokta arasında varolduğunu söyler. Postmodernistler düzenin kurallarının söylem *(discursive)* pratiklerinden doğduğunu ve bu pratikler içinde kurumlaştığını iddia ederler. Bu, devletin bir formlar çeşitliliğini varsayabileceği anlamına gelir; çünkü dil biteviye gelişiyor. Dahası, her düzen tarzı bütünüyle değerlendirilebilir. Herşeye rağmen, ne bilim ne de gerçeklik şeyleşir.

Sosyal filozoflar, eğer postmodernizmin yeterince anlaşılması gerekiyorsa, geleneksel önyargıları terketmelidirler. Bilginin ve düzenin standart yorumları atılmış olmalıdır. Eğer bu başarılırsa, toplumsal varoluşa yeni bir bakış tarzı kabul edilebilir. Postmodernizmin kalbindeki şey risktir; postmodernizmin bu kitabı okuduktan sonra okuyucular için daha anlaşılır hâle geleceğini umuyoruz.

1. Bölüm

Modernizmin Tarihsel Gelişimi

Düalizm ve Batı Geleneği

Modern felsefenin ve bilimin amacı, hakikatin (*truth*) keşfidir. Gerçekte, Paul de Man'ın kaydettiği üzere, Batı entellektüel geleneğinde "Tek Tanrı, Tek İyi, Tek Hakikat" merkezî bir yer işgal eder.[1] Bununla birlikte, hakikatin temelinin tespiti problem teşkil etmiştir. Aristoteles'in çalışmalarından sonra hakikat, yıllarca *addequatio rei et intellectus* [şeylerin zihne tekabüliyetî] olarak tanımlanmıştır. Basitçe dile getirmek gerekirse bu ifade, bir önermenin, eğer dünyada meydana gelen olayları doğru olarak yansıtıyor ise, doğru olacağını ileri sürer. Richard Rorty tarafından popülarize edilen imgeyi kullanmak gerekirse, geçerli bilgi yalnızca, zihin gerçekliği aksettirecek şekilde eğitildiğinde elde edilebilir.[2] Bu konumun anahtar iması, zihnin, bilinen şey her ne olursa olsun, ondan ayrı olduğudur. Çünkü aksi durumda, bu iki unsur aynı olduğu için gerçeklik zihne yansıyamayacaktır. Dünya düalistik şekilde

---

[1] Paul de Man, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979), s. 119.

[2] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

algılandığı zaman, der Gerald Graff, bir nesnenin "referans olma sorumluluğu vardır?" [3]

Zihnin gerçeklikten ayrılması basit, belirli bir hayal gücü kullanımından doğan olağandışı bir gereklilik değildir. Hakikatın ve düşüncenin, farklı kaynaklardan doğması gerektiği inancı, Batı felsefesi tarihi boyunca sürdürülegelmiştir. Eğer bu iki bilgi tipi birbirinden ayırtedilemiyor durumdaysa, hakikatin keşfî ciddî biçimde zarar görmüş, zayıflamış olacaktır. Gerçekten de, hakikatin kanaatle (*opinion*) kirletilmesine izin verilmesi, kültürün içinin boşaltılmasıyla sonuçlanabilirdi. Tanımı gereği duruma-bağlı olan konu, düzen için sağlam bir temeli nasıl sağlayabilir? Sözün gelişi Durkheim, hakikat tarafsız (*impersonal*) olmadıkça, diye yazmaktadır, toplumun bekası tehlikeye düşer.[4] Diğer bir deyişle, evrensel bir gerçeklik temeli olmaksızın soyut bir evrensel hakikat, esoterik durumda kalacaktır. Yalnızca gerçekliğin, bu bilgi türünü taşıyabileceğini öne sürdüğü hâlde, Talcott Parsons hakikatin bir "nihaî gerçekliği" şekillendirmesi gerektiği düşüncesini onaylar;[5] oysa Durkheim, yalnızca "*sui generis*" [biricik] gerçekliğin bu bilgi türünü taşıyabileceğini öne sürer.[6]

Bu yüceltilmiş gerçeklik nasıl doğrulanmıştır? Kontekstten bağımsız olan bilgi, ona eşlik eden problemlerden geçmeksizin yeterli ölçüde kavramlaştırılabilir mi? Durumun aciliyetleri tarafından engellenmemiş bir hakikat temeli kurabilmek için, nesnellik (*objectivity*), öznelliğin (*subjectivity*) etkisinden kurtarılmıştı. Aynı zamanda yorum veya kanaat diye atıfta bulunulan öznelliğin bireyde lokalize olması gerektiği varsayılmıştı. Öte yandan nesnelliğin, olayların algılandığı süreçlerden etkilenmeyen özerk bir varlığa sahip bulunduğu düşünülmüştü. Nesnellik ile öznellik arasındaki bu ayırım, düalizmin merkezî noktasıdır. Jean François Lyotard, son zamanlarda, bu hizipleşmenin, hâlen birçok toplumbilimci tarafından öne sürülen "realist tezler"de doru-

---

[3] Gerald Graff, *Poetic Statement and Critical Dogma* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), s. 25.

[4] Emile Durkheim, *Pragmatism and Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 74.

[5] Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1966), s. 8.

[6] Durkheim, *Pragmatism and Sociology*, s. 87; Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy* (New York: Macmillan, 1974), ss. 80-97.

ğuna yükseldiği suçlamasında bulundu.[7] Onun problemi, çoğu eleştirmenin, nasıl yorumlanacaklarının önemi bulunmaksızın olguların varolduklarını sevinçle öne sürmeleridir. Dahası, çok sayıda metodolojik tekniğin, insan değerlerinin hiçbir müdahalesi olmaksızın, araştırmacıları verileri ele geçirmeye muktedir kılacağı düşünülmüştür. Bununla birlikte, değerlerden-bağımsız bilimin çok problemli olduğu da ispatlanmıştır; çünkü kontekstten yoksun bilgi tasarlamak zordur. Robert Scholes'in ortaya koyduğu gibi "[gerçekliğin] kaydı yoktur; yalnızca inşası vardır"[8]

Bununla birlikte, düalizm veya postmodernistlerin "içsel/dışsal" ayrımı dediği şey, felsefenin ana akıntısında merkezî bir yer işgal etmiştir. Descartes'ın üne kavuşturduğu dili kullanmak gerekirse, dünya, karşılıklı olarak birbirlerini dışarda bırakan ve *res extensa* [madde, çev.], *res cogitans* [zihin, çev.] diye atıfta bulunulan iki alana ayrılmıştır.Bu yolla, hakikat bilme/kavrama [idrak,çev] yetisinin (*cognition*) zararlı sonuçlarından korunmuştur. Diğer bir deyişle, bir inanç sıçrayışıyla, insana bulaşmamış bilginin var olduğu öne sürülmüştür. Bu enformasyon stoku lekesiz bir şey olarak algılandığından, hakikat ve düzen için eski, sağlam bir temel elde hazırdır. Yine de, bu hakikat kaynağı rizikolu bir manevraya dayandırılır: Ben'in (*the self*) varlığı reddedilir. Tutku (*passion*), kurutulmalıdır. Postmodernistlerin geleneksel sosyal bilimin nihilistik olduğunu öne sürmelerinin nedeni budur. Özellikle düzen ve hakikat, ancak insanî hayatiyet yıkılırsa mümkündür. İleride kaydedileceği üzere, bu konumdan doğan düalizm ve olumsuz sonuçlar, geleneksel sosyal analizin her yanında mevcuttur.

Bu düalizm çok sayıda formu varsaymıştır. Sözün gelişi, ilk prensipler, tanrılar, bilimsel bilgi ve yapısal metaforlar. Bunların hepsi şu veya bu zamanda kullanılmıştır. Bu düşüncelere uygun düşen, yine de, gerçekliğin yorumla kirletilmediği inancıdır. Bu prensipler bilme/kavrama yetisiyle bozulmadığı için sınırsız oldukları varsayılır. Bunun dile getirdiği şey, mutlak bir çerçevenin hakikat ve düzenin belirlenmesi için elde mevcut olduğudur. Sonuçta, hakikat insanî havailik tarafından sınırlandırılmamalı ve düzen, kişisel çıkar vaadiyle kolayca yıkılmamalıdır. Dolayısıyla bu tarihdışı (*ahistorical*) anlayışın elde edilmesi, çok

---

[7] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), ss. 12, 37.

[8] Robert Scholes, "The Fictional Criticism of the Future", *TriQuarterly* 34 (Fall 1975), ss. 233-247.

yüksek değer verilen bir ödül olmuştur. Filozoflar kendilerini bu bilgiyi edinecek şekilde hazırlamak için, birçok nefsi körletme eylemine angaje olmuşlardır. Basitçe dile getirmek gerekirse, bunun nedeni, hakikatin varsayıldığı üzere, toplumu kaosa düşmekten koruyan bir güce sahip olmasıdır.

O nedenle hakikat saf görme'nin (*vision*) veya *theoria*'nın [teori, nazariye, çev.] ürünüdür.[9] Grekler'in başlattığı geleneğe uygun, geçerli bilgi kişilerin muhtemel (*contingent*) doğalarını aşmaları sonucu kazanılır. Özellikle de öznelliğin koyduğu sınırlar, doğanın veya oluşturulabilecek toplumsal hayatın kesin bir değerlendirmesinden sonra aşılmalıdır. Bir yazar son zamanlarda metodolojik şekilde sergilenen ahlâksızlığın, fiilen bilginin temellendirilmesine hizmet ettiğini öne sürdü.[10] Bazen arke (*arche*) diye anlaşılmış bulunan hakikat temeline, yalnızca bu yolla ulaşılabilir. John Ruskin'in *Modern Ressamlar*'ında hatırlattığı üzere, *theoria*'ya "makbul algı"nın doğuşu eşlik eder.[11] Başka bir söyleyişle *theoria* bedeni ilgilerin lekelemediği bilginin edinilmesinin şartı olan saf önsezidir. Ahlak, içinde gerçeklik kurumunun davranış normlarına eşlik ettiği *theoria*'dan doğar. Batılı yazarlar, ahlâka ve kesinliğe senkronik [eşzamanlı, çev.] ulaşıldığını varsayma eğiliminde olmuşlardır. Yine de, şu soru cevapsız kalır: Bu *sui generis* gerçeklik Batı felsefesi tarihi boyunca nasıl kavranmıştır?

Doksanın (*doxa*) veya kanaatin, felsefenin periferisine yerleştirilmesini doğrulayan nedir? Daha ayrıntılı bir postmodernizm tartışması her ne kadar ilerde yapılacak ise de, yeri gelmişken felsefe noktası üzerinde durulmalıdır. Kısaca, düalizm postmodernizm tarafından yıkılır. Derrida'nın terimlerini kullanmak gerekirse, postmoden bir dünyayı kendisi vasıtasıyla zıtlıkların birbirine karıştığı radikal değişiklik karakterize eder.[12] İçi dıştan ayırmak gayrimeşru bir düşüncedir. Dünya bir nesne değil, daha çok senkronik olarak okunan ve yorumlanan bir

---

[9] Paul de Man, *The Resistance to Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), ss. 3-20.

[10] John W. Murphy, "The Importance of Schutz's Phenomenology for Computerization," *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science, ed. Lester Embree* (Washington, D. C.: University Press of America, 1988), ss. 137-149

[11] Herbert Read, *The Philosophy of Modern Art* (Greenwich, Conn.: Fawcett Publications, 1967), ss. 77-81.

[12] Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), s. 14.

"metin"dir. Camus bu konumu *Myth of Sisyphus'*[Sisysphos miti] 'ta şunu yaydığında yeterli ölçüde tasvir eder: "İdealarla veya ebedî/ ezelî olanla hiçbir ilgim yok. Görüş alanıma giren hakikatlere elle dokunabilir. Onlardan kopamam".[13] Bu nedenle, bir postmodenist gibi konuşan Scholes, "dünyayı taklit edemeyiz, onun bir versiyonunu inşa ederiz" der.[14]

Postmodernizm, modernitéyi izleyen tahmini bir tarihsel döneme atıfta bulumaz; gerçekliği anlamamızı sağlayacak bir yaklaşımdır daha çok. Anti-düalizm bu konumun merkezî ögesidir. Birçok çağdaş yazar düalizmin, nesnelliğin öznellikten ayrılmasını sorgularken (olgu ile değer, görünüş ile gerçeklik, hakikat ile kanaat arasında yapılan ayırımlarla birlikte) pek çok durumda bu ayırımları şüpheyle karşılamışlardır. Çeşitli ressamlar, bilim adamları, felsefeciler ve sosyal eleştirmenler karşı çıkılamaz biçimde düalisttir. Kirlenmemiş bir gerçekliğe inanç hâlâ çok yaygındır. İnsanî durumun aracılık etkisi, yani diğer felsefelerin önceden varsaydıkları ancak görmezlikten geldikleri arka alan postmodernizm tarafından ortaya çıkarılmıştır.

Eski Grekler

Eski Grekler'in ilgilerinin genelde zorunlu olarak toplumsal hayata değil, doğaya yöneldiğini varsaydıkları için, bu çıkış noktası bazı okuyucular, konuyla alâkasız görünebilir.[15] Gerçekten de, Grek düşüncesi yalnızca tarihinin geç zamanlarında etik problemlerle yeterince meşgul olmuştur. Bununla birlikte, bu "bilgi âşıkları"nın doğal dünyaya nasıl baktıkları anlaşılırsa, toplumsal varoluş hakkındaki değerli kavrayışları çıkarsanabilir. Özellikle önemli olan, doğanın bütün parçalarını nasıl birbirine bağladıkları ve bu ilişkiyi nasıl meşrulaştırdıkları ve düzenledikleridir.

---

[13] Albert Camus: *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York: Alfred A. Knopf, 1961), s. 89.

[14] Scholes, "The Fictional Criticism of the Future," s. 236.

[15] Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy* (New York: McGraw-Hill, 1975), ss. 3-30; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, cilt 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), ss. 1-25.

Aristoteles ve diğerlerince ifade edildiği üzere, Batı felsefesinin Thales'le başladığı düşünülür.[16] Thales bir monistti; çünkü "İlk (ana) madde"den çıkan bütün fenomenlerin genellikle suyla ilgili bulunduğunu öne sürmüştü. Bu faktörün fiilen su olup olmaması önemli değildir. Daha da önemlisi, Thales'in gerçekliğin varlığını açıklama tarzıdır. Ona göre su, başka her "element"i taşıyan "asıl neden"di; varoluşun temeli veya "ilk ilkesi"ydi. Thales'in hayal gücünden çok, doğayı kavramlaştırma tarzı ilgi odağına çekilmelidir. O, özellikle, doğanın elementlerinin veya parçalarının, kendilerinin kontrol edemedikleri bir kaynak tarafından düzenlendiklerini öne sürüyordu.

Keza Anaximandros da bir kozmoloji geliştirmişti. Dünyaya destek sağlayan ilke, onunla birlikte, sınırsız, mutlak bir kaynağa (*apeiron*) atıfta bulunuyordu. Bununla birlikte, yalnızca Thales tarafından öne sürülen bir noktaya açıklık getirmişti: Yani, bu nihaî ilkenin, etkilerinde kalmaksızın bütün elementleri kontrol ettiğini.

Apeiron "herşeyi-yöneten" düzen sağlayıcıydı ve dolayısıyla bir yarı ilâhî statüye sahipti. Anaximandros ayrıca, doğa yorumunun toplumsal imaları bulunduğunu da zımnen dile getiriyordu. O, *Apeiron*'un organize ettiği sayısız kosmosun (*apeiroi cosmoi*) varlığını kabul edişiyle bilinir. Daha çağdaş bir konuşma tarzıyla, o bununla, toplumun plüralistik [çoğulcu, çev.] ve bu nedenle çok sayıda "dünya görüşü" nü içerdiğini ima etmişti.

Birkaç anahtar tema, ilk dönem Grek filozoflarındaki şu düşünceleri istila etti: İlki, tek bir faktörün gündelik hayatın devamını sağladığıdır. İkincisi, bu temelin gündelik varoluştan ayrı tutulması ve sonsuz olduğunun düşünülmesidir. Ve üçüncüsü, bu ilksel kaynağın bilinen her şeyin kökeni olduğunun varsayılmasıdır. İleri götürücü tarzda karmaşık ve sosyolojik açıdan anlamlı temalar, dönemin diğer şahsiyetlerince dile getirilen temalar değildi yalnızca, daha sonraki yazarlarca da kullanılacak temalardı da.

Pythagoras, sözün gelişi, dört elementin (ateş, su, toprak, hava) bir beşinci elementçe düzenlendiğini öne sürmesiyle bilinir. Ona göre, bu ekstra faktör veya "bütün", evrende gözlemlenen armoniyi oluşturmaktan sorumludur. Ayrıca, dört elementten her biri birleşmelerine neden teşkil eden bir özelliğe sahiptir. Diğer bir deyişle, sayı, varlığın parçalarını uyumlu bir bedene dönüştürür. İlaveten, parçalarla bütün arasında

[16] Milton C. Nahm, *Selections from Early Greek Philosophy* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1964), ss. 37-39.

bir ayırım yapmak için Pythagoras, doğanın farklı unsurları arasında temel bir gerilimin bulunduğunu kaydeder. Böylece her unsura kozmik planda oynayabileceği bir rol yüklenmiştir.

Herakleitos, *logos*'u dünyayı organize eden "yönetici mekanizma" olarak tespit etmiştir.[17] Daha sosyolojik terimlerle dile getirmek gerekirse, adalet bir evrensel standart, bir bireyin yargılarının doğruluğunu ispatlamak üzere her yerde hazır ve nazır *logos*'ça belirlenir. Gerçekte, *logos*'un eyleminin sonucu olarak, kişiler evrensel normlara açılır; çünkü bu kurallar ilahî olarak ilham edilir. Selefleri bu konuda müphem oldukları hâlde, Herakleitos, yasaların tek ve amansız bir otoriteden doğdukları için meşru olduklarını vurgulamıştır.

Grek filozofları, Herakleitos'tan sonra, yasaların nasıl işlediğinin tanımlanması üzerinde yoğunlaştılar. Anaksogoras, doğal ve toplumsal yasaların kadiri mutlak kaynağı *nous*'un sırlarını çözme teşebbüsünde bulunurken, Empedokles evrenin farklı unsurlarının yeni unsurlar şekillendirmek üzere nasıl kombine olduklarının anlaşılmasıyla ilgilendi. Genelde atomcular kendilerini hayatın ana elementlerinin veya atomların nasıl işlediklerinin keşfine adadı. Felsefenin bu dönemi kapanırken, dünya mitik güçlerin düzenlediği şekilsiz (*amarphous*) bir kütle olarak resmedilmiyordu artık. Bunu yerine, eski *archai*'[arke,çev] ye benzer bir tarzda da olsa, sabit yasaların her tür düzenin temelini teşkil ettiğine inanılıyordu. Sonraki dönemlerde, bu yasaların neliği çok daha ayrıntılı hâle geldi.

Grek Klâsikleri: Platon ve Aristoteles

Platon, bilgiye, gündelik hayatın mümkünlerinden (*contingencies*) ayrı tutulan ve genellikle formlar diye atıfta bulunulan tartışma götürmez bir temel inşa etmeyi denedi.[18] Bu değiştirici adımın iması sağduyunun, tarih dışı arketiplere eşlik eden bilgiye göre aşağı düzeyde olduğudur.

---

[17] Philip Wheelwright, *Heraclitus* (Princeton: Princeton University Press. 1959), ss. 44-107 (120 ve 35. f.).

[18] Ludwig Landgrebe, *Major Problems in Contemporary European Philosophy* (New York: Frederick Ungar, 1966), s. 126 vd., 157 vd.

Dahası, formlar dolaylı olarak görülebilir herşeyle ilişkilidirler. Platon'un belirlediği bu çetin felsefî hazırlık, ebedîyetle ilgili bir antik görüşü yakalama şansına sahiptir. Bu tartışma için önemli olan, *Formlar*'ın adalet ve düzen için dokunulmaz bir çerçeve sağlıyor olmalarıdır..[19]

Platon, toplumsal dünyayı bir sistem olarak, Martin Buber'in deyişiyle "saf yapı" olarak tasvir eder.[20] Bu örnekteki sistem terimi, kişilerarası ilişkileri düzenleyen, fakat insanî arzuların etkilemediği mutlak bir yapıya atıfta bulunur. Buradan Buber'in Platon'un düzen yorumunun ideal veya soyut olduğu tezi kolayca anlaşılacaktır. Düzen, kişilerin, bilginin tamından sorumlu bir aygıtça sınırlandıkları konvansiyondan doğmaz. Platon, insanlara ayrı ayrı rollerin nasıl tahsis edildiğini ifşa ettiğinde, bu kontrol süreci açıklık kazanır. Kişilere konumları doğal yeteneklerine göre verilir. Sözün gelişi, Platon, bazı kişilerin liderler olmak, diğerlerinin izleyiciler olmak üzere tahsis edildiklerine inanıyordu.[21] Her birey, yalnızca, formların sağladığı büyük planın veya postmodernistlerin adlandırdığı şekliyle "Büyük Tahkiye"nin (*Grand Narrative*) bir parçasıydı. Her ne kadar bir doğal yasa teorisi formüle etmemişse de, Platon geçerli bilgiyi, doğayı kuşatan evrensel ilkelere dayandırmıştı.

Aristoteles, geleneksel olarak, Platon'un Formlarını reddinden dolayı, toplumsal ve politik felsefeyi somut hâle getirmeye çalışmış bulunmasıyla bilinir. Aristoteles'e göre, düzenin kaynağı eterimsi değildir, doğa içinde yer alır. Bilgi ve toplum, özellikle fiziksel yasaların ürünüdür. Bu düşünüş tarzına paralel şekilde Aristoteles, toplumu yaşayan bir organizma olarak tasarlar. Sonuçta her şehir, "doğanın işleyişine bırakılmalıdır."[22]

Aristoteles, Platon gibi, toplumu idame ettirecek esoterik formlara bel bağlamadığı hâlde, hakikati normal bireylerin menzilinin ötesine yerleştirir. Hayatın her veçhesi yorumdan ayrı bir *telos*'a veya amaca sa-

---

[19] G. C. Field, *The Philosophy of Plato* (London: Oxford University Press, 1961), ss. 66-84.

[20] Martin Buber, *On Judaism* (New York: Schocken, 1967), s. 115, 145-148.

[21] Platon, *Laws* 964e. *The Collected Dialogues of Plato,* ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961), s. 1509 içinde; Frederick Copleston, *A History of Philosophy,* cilt 1 (Westminster, Md.: The Newman Press, 1963), s. 225 vd.

[22] Aristotle, *Politics*, 1552b, *Everyman's Library,* 605, ed. Ernest Rhys, çv. William Ellis (New York: E.P. Dutton, 1939) içinde, s. 3.

hiptir. Bu nedenle devlet, siyasetin organizasyonunu dikte ettiren bir varoluş nedenine bağlanır. Canlı bir bedene benzer şekilde, toplumun her parçasının, toplumun bütünün'ün varlığını sürdürmesine katkıda bulunan bir işlevi olduğu varsayılır. Gerçekten de, Aristoteles *Metafizik*'inde doğa ögelerinin, sorgulanamaz ölçüde büyük kosmos tasarımına tâbi olduğunu iddia eder. Ona göre, "bütün, zorunlu olarak parçaları önceler."[23] Bu önermeyle o, toplumun bireyden önce varolduğunu ve ilâveten politikanın hiçbir unsurunun bu bütünden koparılamayacağını ima eder. Modern fonksiyonalistler [işlevselciler, çev.] benzer bir argümanı savunurlar. Bununla birlikte, Aristoteles'in teorisinden çıkan sonuç, insanî eylemin fonksiyonunun, hakikatin keşfine ve düzenin şekillenmesine yardımcılık olduğudur.

Ortaçağın Doğal Düzeni

Ortaçağ felsefesi, Tanrı'da bulunan kesin hakikatin arayışı olarak karakterize edilebilir. Bu dönemde ilgi odağı akıl değil, inançtı. Ortaçağ felsefecileri hakikatin, akılyürütme [muhakeme] veya insanî çabayla değil, araştırıcıyı mantık ve deney kategorilerinin ötesine taşıyan bir inanç sıçrayışıyla keşfedileceğini düşünüyorlardı.

Ortaçağ felsefesinde çeşitli temalar içiçedir. İlkin, insanlar dahil, bütün evren Tanrı tarafından yaratılmıştır. İkinci olarak, dünya bir ilâhi plana göre organize edilmiştir. Üçüncü olarak, Tanrı varolan herşeyin ontolojik delilidir. Ve dördüncü olarak, bu gerçeklik hakkındaki bilgi, yalnızca bir doğrudan kavrayışla elde edilebilir. Bu görüşün apaçık sonucu, bireyin evren veya bütünün mikrokosmosu olduğudur.

Açıkçası, sağlam bilginin geliştirilmesi ve bu geliştirme çabaları sırasında Tanrı tarafından desteklenmedikçe toplumsal aktörlerin, pasif ve başarısız kalacakları düşünülüyordu. Bekleneceği üzere, insanî davranış, zorunlu olarak kendi kendini yönetmeyi sağlayamazdı; düzenin yalnızca, kosmosun ilâhî kaynaklı yasalarına bağlanılarak sağlanabileceği varsayılıyordu.

---

[23] A.g.e., 1253a

Evreni Tanrı'nın yarattığı fikri, Ortaçağ dönemi yönetiminin anlaşılmasında temel bir fikirdir. Çünkü otoritenin ilâhî bir sözleşmeden alınmış bulunması gerektiği ve bunun yönetenlere anlaşılmaz bir meşruiyet sağlayacağı düşünülmekteydi. Sözün gelişi Büyük Gregory, insanların büyük çoğunluğunun rehberlik yeteneğinden mahrum bulunduklarını ve yöneticilere boyun eğmeleri gerektiğini öne sürerken, Augustine, Hıristiyanların otorite sahiplerine değişmez bağlılık borçlarının bulunduğunu öne sürmüştü.[24] Peter Lombard, daha açık şekilde, yönetimin daima haklı olduğunu, çünkü liderlerin doğaları gereği diğer insanlara üstün durumda bulunduklarını iddia ediyordu. Thomas Aquinas, bazan bu konuda çift anlama gelecek düşünceler öne sürmüşse de, düzeniçi bir kavgayı adaletle gidermek için, insanların Tanrı'nın arzusuna boyun eğmeleri gerektiği şeklindeki Pauline yasağına bağlıydı.[25] Daha da önemlisi, liderlerle sıradan insanlar arasındaki asimetrik ilişkinin Tanrı'nın mukadder kıldığı doğal bir durum olduğu düşünülüyordu.

Tanrı'nın işe karışmasından dolayı, toplumsal düzen sabit yasalarla takviye edilmekteydi. Tanrı otoritesi ile hukuk arasındaki dolaysız bağdan dolayı, hukuk kategorilerinin Tanrı'nın zihnini yansıttığına inanılıyordu. O nedenle toplumsal düzen, toplum Tanrı müdahalesine dayandırıldığı için icat edilen bir şey değildi. Gerçekte, Tanrının yaratıklarının herbirinin, Ortaçağ yazarlarının *unum corpus Christi* [bütünüyle İsa Mesih külliyatı] diye adlandırdıkları şey içinde özel bir fonksiyon icra ettiklerine inanılıyordu. Başka bir söyleyişle, insanlar yalnızca toplumsal bütüne mükemmelen entegre olduklarında yerine getirebildikleri eşsiz bir göreve sahiptiler. Buna uygun olarak *bonum universale* [evrensel iyi] yurttaşların buyurulan kuralları izlemeleri sonucunu veriyordu. Ullman'ın tasvirini yaptığı gibi, *utilitas publica* (kamu çıkarı]'ya çoğu ortaçağ filozofunca *utilitas priuata* [özel çıkar] karşısında öncelik verilmiştir.[26] Bu bakımdan Aziz Paul'ün ifadesini kullanmak gerekirse, yönetici bir *"minister Dei"* [Tanrı'nın hizmetkârı]dir. O nedenle mikrokosmos denilen şeye makrokosmos egemendir.

---

[24] Walter Ullman, *The Individual and Society in the Middle Ages* (London: Methuen, 1967), ss. 12-13.

[25] Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), s. 150 vd.

[26] Ullmann, *The Individual and Society*, s. 43; ayrıca bkz. D.J. O'Connor, *Aquinas and Natural Law* (London: Macmillah, 1967), s. 42 vd.

Toplumun Çağdaş "Klâsik" Yorumları

Ortaçağ'dan sonra doğan teoriler çok sayıda görüş noktası sergiliyorsa da, ortak bir tema bulmak mümkündür. Descartes'ın yalnızca "açık ve kesin" bilginin değerli olduğu yolundaki deklarasyonuna uygun şekilde, hakikat ve düzen artık, arınmış ilkelere bağlı görülmüyordu. Bilginin, Tanrı'ya imandan çok empirik olaylardan çıkarılması gerektiği öne sürülüyordu. Wolin'e göre toplumsal dünya, "duyular-üstü" otoriteye başvurmaksızın, rasyonel ve duyumsal olmayan melekelere bel bağlanmaksızın yalnızca zekâ (intellect) tarafından inşa edilmiştir. [27] Bu tip empirizmin, insan eylemiyle bağlantılı insan bilgisinin üretilmesiyle sonuçlandığı varsayılabilir. Yine de, bu dönemde böyle bir varsayım öne sürülmemiştir.

Seleflerinin çoğuna benzer biçimde Hobbes, ancak güvenilir bir bilgi temelinin anarşiyi önleyebileceğini düşünmüştür. Fakat o, mesela Platon veya Aquinalı Thomas'ın aksine, geçerli enformasyonun duyu izlenimlerinden doğduğunu ileri sürdü. Ve yanlış bir gerçeklik imajına ulaşmaktan kaçınmak için, insanların kendilerini duygu ve diğer bütün öznel [sübjektif] etkilerden kurtarmaları gerektiğini savundu; zihin, olayları gerçekleştikleri şekilleriyle kesin tarzda "kopya" ettiğinde, doğru bilgi kazanılabilirdi. Bu "kopya teorisi"ne, bazı marksistler de dahil, bir filozoflar sürüsünce bağlılık duyulmaktadır. Bununla birlikte Hobbes, aynı zamanda, olguların ve değerlerin ayrı tutulmaları gerektiğini veya hakikatin ebedîyyen gizli kalacağını da öne sürmüştür. Yani, hakikate ulaşmayı umut edenler değerlerden bağışık olmalıdırlar. Bu durumda duyu izlenimleri, nesnel, [objektif] bilgiyi taşıyan nedensel faktörleri sunarlar.

Bununla birlikte Hobbes, duyu izlenimlerinin sağladığı bilginin de problem teşkil ettiğini onaylıyordu. Bu izlenimler yalnızca belirli bir zamandaki bakış açısını sergiledikleri, çizgisel bir tarza kaydedildikleri ve girdilerin mukayesesini yapmayı sağlayacak bir çerçeve sunmadıkları için, Hobbes nihaî noktada, insanların bunlarla dünyanın dağınık bir resmini elde edeceklerine inanıyordu. Gerçekten de, bu epistemoloji, Hume'un kendi varlığından dahi kuşku duymaya başlayacak kadar canını sıkmıştı. Atomistik bir tarzda sunulduğunda, bilgi kolayca genelleştirilemez ve dolayısıyla özel bir duruma özgü bilgi olarak kalır. Hobbes-

[27] Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown, 1960), s. 245.

'un temel görüşü, beklentisi içinde bulunduğu "herkesin herkesle savaşı"nın insanların gerçeklik hakkında kapsamlı bir görüşe sahip olma iktidarsızlığıyla hızlanacağıydı. Chaim Perelman'ın tanımladığı şekliyle, bir "ortak şimdi'siz insanlar, birbirlerinin eylemlerini başarıyla önceden tahmin edeceklerini nasıl düşünebileceklerdi?[28]

Hobbes "tutarsız anlam" diye adlandırdığı şeyden kaçınmak için, devletin, gerçekliğin, sonunda bütün rasyonel insanların kabul edebileceği bir yorumunu desteklemesi gerektiğini öne sürecek kadar ileri gider[29] Değişik gerçeklik yorumlarını genel kabul görmüş bir referans noktasında eriten devlet, Hobbes'un düşüncesinde, *"Büyük Belirleyici"* (*The Great Definer*)[30] hâline gelir. O, özle bilgiyle kamu bilgisini kategorik şekilde birbirinden ayırır; çünkü kişisel kanaatler toplumsal gerçeklik için elverişli bir temel sağlayamazlar. Buradan yola çıkarak Hobbes, devleti tanrılaştırır; çünkü ulusun ya da cumhuriyetin (*the commonwealth*) "ezelî ve ebedî Tanrı"yla dolaysız ilişkisi bulunan, "ölümlü tanrı" olduğunu iddia eder.[31] O nedenle Hobbes, politik otoriteyi, tanrısal tasvip görmüş otorite olarak resmeder. Ayrıca, yasalara itaati, en yüksek ibadet formu olarak sunar. Gerçek mitolojik anlamıyla, Hobbes'un eserlerinde devlet bir canavar (*Leviathan*) hâline gelir.

Hobbes gibi Locke da, bilginin empirik bir temeli bulunduğunu öne sürmüştür. Locke, duyu algılarının *tabula rasa* [boş levha] diye atıfta bulunduğu zihne çarptıklarını düşünüyordu. Locke'un epistemolojisinin merkezî noktası, mantığı reddetmesidir. Tümdengelim (*deduction*), *a priori* kategorileri meşru sayan belirli düşünce kategorilerinin kabulüne dayanır. Locke, bu tür bir soyut kavramsal şemanın kesinlikle bilgiyi tahrif edeceğini öne sürmüştür. O, bunun yerine, *a posteriori* bir duyu verisi varolduğu için, bilginin daima asıl yerinde (*in situ*) algılandığını iddia etti. Bu şekilde kontekstüalize edilen bilgi somuttur ve durumsal ihtiyaçların karşılanmasına kolayca uyum sağlar. Bununla birlikte, sonunda Locke, evrensel ahlâk ilkelerinin tümevarımla (*inductive*) tarzda elde edilemeyeceklerini kabul etmeye başlamıştı.

---

[28] Chaim Rerelman, *The New Rhetoric and the Humanities* (Dordrecht, Netherlands: D. Redel, 1979), ss. 17-18.

[29] Thomas Hobbes, *Leviathan,* ed. Michael Oakeshott (Oxford: Basil Blackwell, 1946), ss. 7-8.

[30] Wolin, *Politics and Vision,* s. 260.

[31] Hobbes, *Leviathan,* ss. 112-140.

Bu yüzden, genellikle bilindiği gibi, Locke, Hobbes'un düzen tasvirinin ekseni olduğuna inandığı otoriteriyenizmden kaçınacak tarzda, hukukla ilgili bir sözleşme teorisinin şampiyonluğunu yapmıştır. Locke, hukukun, basit bir düşünceyi kabul ederek, kendiliğinden kurumlaştığı görüşünü benimsedi. Yani, hiç kimse tam bilgiye sahip bulunamayacağından, devleti zorunlu kılan durumları görmezlikten gelemez. Fakat açıkça doğrulanabilir bilgi, zorunlu olarak bireysel tercihlerin doğal sonucu değildir. Diğer bir deyişle, genel refaha ilgi otomatikman kişisel kazançla ilişkili değildir. Sonunda Locke bütün yurttaşların doğal haklarını, cemaate (*community*) bırakmaları gerektiğini açıkladı; o bununla, yönetimin bireysel arzuların toplamından daha fazla bir şeyi temsil ettiğini ima ediyordu. Locke, gerçekten de, toplumsal kurumların düzeni sağlamaya en elverişli kurumlar olduklarını düşünüyordu; çünkü onlar birbirini öldüren rakiplerce kirletilmiyorlardı ve dolayısıyla faaliyet alanları evrenseldi. Bu kavga, onun "özel yargılar"la yasa koyucular tarafından dile getirilen yargılar arasında yaptığı ayırımda açığa çıkar.[32] Dahası Locke, toplumun bekasının, politik söyleminkine zıt olarak Tanrı'ya ve Doğa'ya bağlı bulunduğunu öne sürdü. Halkın sesi, bu nedenle zorunlu olarak yönetime bağlıdır. Hobbes gibi Locke da, kanaatleri kontrol eden bir bilgi kaynağına öncelik vermiştir.

Benzer bir düalizm tipi, keza, Rousseau'da da bulunur. Bazen radikal bir sözleşme teorisyeni diye adlandırılmışsa da o, "özel irâdeyi" "genel irâde"ye tâbi kılmıştır. Rousseau, insanları modern dünyanın empoze ettiği sınırlamalardan kurtarmayı ümit etmiş, ancak bu çabada başarısız kalmıştır. Çünkü eğer bireysel irâde, soyut olarak tanımlanmış bulunan kollektif iyiye göre ikinci planda ise, düzenin, öznelerarası ilişkilerle kabul edilmiş bağlılıklardan doğduğu söylenemez. Rousseau'nun toplum sözleşmesi anlayışı, toplumsal ilişkilerin yaratılmasında ve sürdürülmesinde bireylere sorumluluk vermez. Gerçekte, o, toplum sözleşmesinin "her üyenin ve her üyenin bütün haklarının topluma total yabancılaşmasını"[33] gerektirdiğini öne sürmüştür. Başka bir deyişle, nihaî sonuç sözleşmeyi imzalayanlara ontolojik bakımdan üstün durumdadır.

Rousseau, sözleşmenin insanlar arasında gönüllü birliktelik oluşturamayacağını, fakat, "insanın bir parçasını teşkil ettiği kollektif yapıya

---

[32] John Locke, *The Second Treatise on Government* (New York: Macmillan, 1956),.s. 98.

[33] Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract* (New York: Nefner Publishing Co., 1965), s. 15.

katılmaya mecbur olduğuna[34] dair kabülü sürdürür. Halkın sesine zıt olarak veya bireysel irâdeye zıt olarak, bir toplumun bekası Genel İrâdeye bağlıdır. Özel İrâdenin aksine, der Rousseau, Genel İrâde yanılmaz; çünkü o tarafsızdır. Bireysel irâde sadece "bütün özel irâdelerin toplamı" iken, Genel İrâde politik manzaraya egemen olmak için yarışan taleplerin karışımını aşar. Bireysel irâdeler disiplinsiz ve keyfi olduklarından, Genel İrâde düzeni empoze eder veya aksi durumda hiç kimse varolamaz. İnsanlar modern dünya tarafından konulan sınırlamalardan kurtulamazlar; daha çok kontrollerinin dışındaki normlara bağlanırlar. Rousseau'ya göre, Genel İrâde insanlığın kurtarıcısı gibidir.

Modern Sosyolojiye Giriş

Auguste Comte ve Emile Durkheim, genellikle modern sosyolojinin anahtar müjdecileri sayılırlar. Onlar, yalnızca spekülatif olmayan empirik bilginin topluma sürekli temel sağlayabileceğini öne sürdüler. Metafizik bilginin güvenilemez olduğunu iddia ettikleri hâlde, sonunda bu konumu terkettiler. Başka bir söyleyişle, düzeni sağlayacak soyut bir temel sundular.

Comte ve Durkheim'in geliştirdiği konumun değerlendirilmesi için, onların tarihsel kontekstlerine bakılmalıdır. Fransa, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında gerçekleşen bir çok dramatik ve toplumsal değişim sonucu karışıklık içindeydi. Gerçekten, her iki yazar da Fransa'nın çöküşünün, "moral düzen" restore edilmedikçe, yakın olduğuna inanıyordu.[35] Kurumsal parçalanma hızlı endüstrileşmenin sonucuydu ve bu yüzden cemaatlar *Gesellschaften'e*,(cemiyete) dönüşüyordu. Toplumun Durkheim'in bir normlar çoğalması diye tespit ettiği anomiyle başı derde girmeye başladığı ölçüde, bireycilik teşvik görüyordu. Bu nedenle, Durkheim'in yazdığı gibi, "gerçeklik değersiz görünüyor..... Gerçeklik terkediliyordu"[36] Yine de, hem Comte'a hem de Durkheim'a göre emperyal bir

---

[34] A.g.e., s. 17.

[35] Emile Durkheim, *Selected Writings*, ed. Anthony Giddens (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), ss. 97-100.

[36] Emile Durkheim, *Suicide* (New York: The Free Press, 1951), s. 256.

devletin kurulması bu durumu düzeltemezdi. Bu çare, yalnızca, geçicidir. Onlar, düzene, anomi önlenmeden önce, bir yüksek otorite statüsü verilmesi gerektiğini öne sürdüler.

Comte, düzensizliğin, çelişkili bilgi temellerine dayanarak hareket eden insanlardan doğduğuna inanıyordu. Onun *Üç Aşama Yasası*'na göre, teolojik ve felsefî dönemlerdeki bilgi güvenilemez bilgidir; çünkü, toplumsal ve doğal olayları açıklamak üzere Tanrılar ve ispatlanmamış diğer faktörler yardıma çağrılır.[37] Üçüncü aşamada, pozitif bilim egemendir ve bu nedenle, ortaya konan bilginin evrensel olduğu varsayılır. Bilim, sözde, değerlerden-bağımsız ve önyargıdan uzak olduğundan, hakikat nihaî noktada bilimsel olanların kavrayışları içinde yer alır. Comte'a göre, bilimin "Kamuoyu", toplumun her boyutuna uygulanabilir bir enformasyon yapısı geliştirme araçlarını sağlar. Bu bilgi yoruma bağlı olmadığından, toplumsal bağlılık sürebilir veya muhtemelen artar.

Durkheim, her ne kadar Comte'un metafiziğini ve toplumsal karışıklıklara engel olacak çözümlerini onaylamıyorsa da, her iki yazar da hakikatin tarafsız olması gerektiğini ileri sürer. Durkheim, gerçekliğin bilme/kavrama veya başka herhangi bir insanî değerlendirmeyle ilgisi bulunmadığını öne sürerek Kant'a, faydacılara ve pragmatistlere karşı çıkar. Başka bir söyleyişle, hakikatin bekası insanın yargılarının kesinliğine bağlı değildir. Basitçe dile getirmek gerekirse, hakikat "reel bir şeye tekabül etmelidir"[38] Aynı şekilde, Durkheim, "moral düzen" kişisel kurtuluşa bağlı görülmemesi gerekirken, toplumun da beşerî ihtiyaçları tatmin etmesinin düşünülemeyeceğini öne sürer. Toplum, der Durkheim, psikolojik eğilimlerden uzak *sui generis* [nevi şahsına münhasır] varolduğu anlaşıldığında düzen mümkündür sadece. İnsanlar, Durkheim'in kamu seramonileri sırasında patladığına inandığı "kollektif coşku" içinde bir normatif referansın mutlaklığının farkına varırlar. Özel durumlarını aşarak toplumun kuşatıcı bir sistem olduğunu anlamaya başlarlar. Durkheim, varoluşsal ilgilerin etkisinde kalmadığından, toplumun, bir zorlayıcı güç ("kollektif güç") olarak işlediğini ve düzeni emniyete aldığını iddia eder.

---

[37] Christopher G. a. Bryant, *Positivism in Social Theory and Research* (New York: St. Martin's Press, 1985), ss. 27-33; ayrıca bkz. Leszek Kolakowski, *The Alienation of Reason* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968), ss. 47-72.

[38] Durkheim, *Selected Writings*, s. 252.

Durkheim, "gerçeklik" der, "toplumdan başka bir şey değildir."[39] Dahası, bu gerçeklik, bireylerin toplamından daha fazla olan bir kollektif yapıdır: "Toplum, bireyin bilincini aşar"[40] Toplumsal sembolizm, kişileri kanaatin lekelemediği bir alana yükseltir. Ve böylece bilgi, algıyı kayıt altına almaya hazır olur. O nedenle, bu yüceltilmiş çerçeveye, davranışı kontrol edecek zorunlu özgürlük verilir. Hakikat, illüzyondan bir "kollektif bilinç" tarafından ayrıldığı için der Durkheim, entellektüel anarşi önlenir. İnsanlar, hem toplumun geçmişini hatırlayan, hem de geleceğini içine alan bir kollektif zihince kontrol edilir. Böylece, Durkheim'in sözünü ettiği moral sınırlama, toplumsal uyumun garantiye alınabilmesinin, sürdürülmesinin anahtarıdır. Ünlü vurgusunda dile geldiği üzere, Durkheim'a göre, toplum, kişisel hoşnutsuzluk ve memnuniyet ifadelerinden bağımsız, nesnel gerçekliğe sahip "şey"dir. Basitçe dile getirmek gerekirse, toplum "*sui generis* gerçekliktir." Durkheim'a göre, "toplumsal olan, daima, bireysel olandan daha yüksek bir değere sahiptir"[41]

Modern Sosyoloji ve Modernite

Modern sosyoloji, genellikle Talcott Parsons'ın çalışmalarıyla özdeşleştirilir. İyice belgelendiği üzere o, hep, kendisinin "Hobbesçu problem" diye atıfta bulunduğu, düzen nasıl idame ettirilir sorunuyla meşgul oldu. Çünkü, toplum olgular üzerinde temellendirilmeyen ilkelere göre düzenlendiği sürece, Parsons herhangi bir zamanda kaos doğabileceğinden korkuyordu.

Parsons, Hobbes'un öngördüğü "herkesin herkesle savaşı"nın patlamasını önlemek için, yeni bir toplumsal imaj icat etti. Toplumu, yapısal olarak birbirine bağlı farklı parçalara sahip bir sistem diye tanımladı. Daha da önemlisi, ona göre, herhangi bir durumda insanlardan beklenen davranışı belirleyen rollerdi. Roller, toplumun temel yapılarıdır.Bu temel birimler "karşılıklı beklentilere –ki bununla, herhangi birinin rolünün başkaları için imalara sahip bulunduğu anlaşılır– göre birleşir-

---

[39] Durkheim, *Pragmatism and Sociology*, s. 87.
[40] Durkheim, *Sociology and Philosophy*, s. 54.
[41] Durkheim,*Selected Writings*, s. 253.

ler."[42] Sözün gelişi, doktor ve hemşirenin rolünün birbirlerini tamamlayıcı ve dolayısıyla temelde birbirine bağlı roller oldukları düşünülür. Rollerinin buyurduğu parametreler içinde eylemde bulunan insan, otomatik olarak diğer insanların beklentilerine uyum sağlayacaktır. Dikkat edilmesi gerektiği üzere, Parsons, roller ve ilişkilerinin sürdürülmesiyle ilgilenmiştir, zorunlu olarak insanların fiilen gündelik hayatlarının düzenleme biçimleriyle değil.

Bir kurum, uyumlu rollerle bu rollerin iç ilişkilerinden oluşur. Bu nedenle Parsons, toplumsal varoluşu bir rol şebekeleri topluluğuna dönüştürmekle eleştirilmiştir. Mesela De Man, Parsons'ınki gibi bir sistemde, kişilerin kuklalar ve otoriteye körü körüne uyan insanlar hâline geldiklerini öne sürer.[43] Herşeyden önce, rollerin ana hatlarını çizdiği sınırların dışında, bir el değmemiş boşluktan başka hiçbir şey yoktur. Birbirlerine bağlı bir roller sistemi olarak kavrandığında toplum, artık, kişilerin yeterli ölçüde kontrol edilmesini sigorta edecek soyut doktrinlerle birleştirilemez. Bu toplumsal yapılar kurumsal ve kişisel anlamın mekânı olduğundan, rol beklentilerine aykırı davranış, tanımı gereği güvenilemez davranıştır. Rollerle, rollerin iskân oldukları alan arasındaki asimetrenin varlığı sonucu, insanlar bir yapısal yükümlülükler bolluğu ile karşı karşıya kalırlar.

Parsons'ın rol sistemi konusundaki çalışması, 1940'lı ve 1950'li yıllarda yapılmıştı. Norbert Viener gibi Parsons da, toplumsal ve doğal sistemlerin, enformasyon ve enerjiden ibaret olduğunu öne sürdü. Buna göre, enformasyon açısından güçlü sistemler, enerji bakımından güçlü sistemleri kontrol ediyordu. Kuşkuyla karşılandığı üzere, Parsons, insanî varoluş sistemi işler durumda tutmak için gerekli enerjiyi sağlarken, toplumsal yapının da enformasyon kaynağı olduğunu ileri sürdü. Ancak bu senaryo, insanların, rolleri kendilerine bir yönelim sağlamadıkça hiçbir yönelime sahip olamayacaklarını dile getirir. İnsanlar bu anlamda toplumsal yapıları yıkma konusunda iktidarsızdırlar. Herhangi bir insan kendi kimliğinin kaynağını nasıl yıkabilir? Ayrıca, bütün sistemlere yol gösteren, Parsons'ın "nihaî gerçeklik" –kusursuz bir enformasyon kaynağı– dediği şeydir.

---

[42] Talcott Parsons, *The Social System* (New York: The Free Press, 1951), ss. 36-45.

[43] Paul de Man, *The Rhetoric of Romanticism* (New York: Columbia University Press, 1984), ss. 262-290.

Freud'a bağlılığıyla uyum içinde Parson'ın yaptığı şey, kültürel gerçekliği bireysel gerçeklikten ayırmaktır. O, özellikle, insanî eylemi irrasyonel ve düzen için tehdit olarak gördüğü hâlde, rolleri formel [mantıksal, çev.] aklın nesnel cisimleşmesi diye tasarlar. Bu mesaj, şüphe götürmez biçimde, onun yapısal metaforları kullanma tarzında dile gelir. Genellikle varsayıldığı üzere, yapılar yoruma tâbi değildirler ve nötrdürler. Bu nedenle tartışma götürmez bir düzen çerçevesi verirler. Sözün gelişi Parsons, toplumu bürokratize edecek zorunlu mantığı tesis etmiştir. Bürokrasilerin değerli oldukları kabul edilir; çünkü ekstrem boyutta formalize olmuş karar alma şemaları ortaya koyarlar. Yargılar standart kriterlere dayanır ve dolayısıyla çok sayıda verinin işlenmesine imkân hazırlarlar. Peter Berger ve arkadaşlarına göre, bir bürokrasinin başarısı "duygusal kontrol"e bağlıdır.[44] Yani, insanlar, kendi ilgilerinin gerçekliği gözden kaçırdığına, tam anlamıyla ikna edilmiş olmalıdırlar. Sonuç olarak, yurttaşların, kamu tartışmalarından uzak durmaları ve bütün karar alma işlemini teknik uzmanlara, kurumlaşmış değerlendirme modellerini bilen uzmanlara devretmeleri beklenir. Daha da önemlisi, bu teknokratların bilimsel oldukları ve kişisel isteklerden etkilenmedikleri varsayılır. Basitçe dile getirmek gerekirse, bürokratikleşmenin merkezî teması, insanların kurumlardan daha az rasyonel olmalarıdır.

Rol gerekliliklerince organize edilmiş karar alımıyla, verimin arttığı düşünülür. Ancak, kişiler düzenli olarak, bürokratlardan gördükleri "gayrişahsî muamele"den şikâyete başlarlar. Tatminsizliklerinin nedeni çok basittir: İnsanî unsurun öneminin düşüşü. Sözün gelişi, bir iş yerinde bürokratizasyon felaket getiren bir şey olabilir; çünkü bir işin formalizasyonu duygusuzlukla sonuçlanarak verimliliği düşürebilir. Ayrıca, bir işletmenin patronlarının, nezaketle davranması beklenir; yoksa, başka bir yerde alışveriş yapılacaktır. O nedenle, pratik düzeyde bürokrasi, ilk bakışta görüldüğü ölçüde verimli olmayabilir. İnsanî maliyetler, teknik uzmanlıktan sağlanan kazançtan daha ağır olmaya başlayabilir. Genelde, organizasyonel formelleşmeye gayrişahsî katılım, toplumun her veçhesini bozmaya ve kapsamlı tatminsizliğe yol açmaya başlayabilir. Üstelik, yabancılaşmanın bu türü yalnızca bir politik devrimle tedavi edilemeyebilir. Toplumsal düzenin tarihinin, belki de bü-

---

[44] Peter L. Berger, Brigette Berger, and Hansfried Kellner, *The Homeless Mind* (New York: Random House, 1973), s. 34 vd.

rokrasiye katılım problemlerini çözmek üzere yeniden düşünülmesi gerekiyor.

Sonuç: Modernitenin Çöküşü

Bürokratizasyonun doğasından kaynaklanan insanî irâdenin dışsallaşması, genellikle modernitenin mihenk taşı sayılır. Bürokrasilerin her yerde hazır ve nazır oluşlarından ve kişilerin temelde keyiflerince davrandıkları yolundaki talihsiz inançtan dolayı, Lucien Goldmann modernityeyi trajedi diye adlandırmıştır.[45] O, yurttaşların, söylem içinde yasaları formüle etmelerine güvenilmediğine ve toplumun kaçınılmaz şekilde, sonunda, dayanılmaz hâle geleceğine inanır. Modernitenin her ne kadar söz konusu eğilimi temsil ettiği söylenebilse de, bu eğilim baştan sona bütün Batı felsefesinde görülebilir. Sözün gelişi, özellikle kayda değer olan, kendinden feragat idealidir; ve bu açık bir toplumun geliştirilmesinde kullanılacak en hayırlı tema değildir. İnsanî eylemin belirsiz bir konuma düşürülmesiyle, gerçeklik tertemiz hâlde ortaya çıkabilir. Buna göre, bilimin faydasına yönelik şaşmaz inanç, formel mantığın aklın mükemmel örneği olduğu görüşü ve kurumların tam rasyonalizasyonu genellikle modernityeyle birarada ele alınır. Mesela, Max Weber buna "karizmanın rutinizasyonu"[46] diye atıfta bulunur. Modernizm, insanî unsur vurgusunun azalmasının, herhangi bir girişimin verimini artıracağını öne sürer. Bu nedenle, insanî özgürlüğün kurbanı, soylu diye resmedilir ve görevini uygun şekilde yerine getirmesi zorunludur.

Modernitenin başlangıcını takiben, insanlar kitle toplumu doğacak şekilde bir genel paydaya göre tesviye edildi; bugün açıkça meydanda olduğu üzere, tam kurumlaşmış rollere uyum, bireyin entegrasyonunun ölçüsüdür. Başkaldırıya kuşkuyla bakılıyor. Bilim pratikte her hayat alanına sızdığı için, davranış daha da standartlaştı. Toplum mekanik biçimde işlediğinden, motive edici öge yok oldu. Keza, bürokrasiler toplumsal sahneye egemen olmaya başladığı ölçüde, faaliyetlerin sınıflan-

---

[45] Lucien Goldmann, *The Hidden God* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970).

[46] Max Weber, *Economy and Society*, cilt: 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), ss. 246-254.

dırılması ve düzenlenmesi en yüksek önemi kazandı. Birbirlerinin yerine ikame edilebilir kişiler, Peter Drucker'ın "Anonim Toplum" (*Corporate Society*) diye adlandırdığı şeyin zorunlu sonucu hâline geldi. Başka bir deyişle, kitlenin ürettiği insanlar, modernitenin bekasının temelini oluşturdu. Özetle, modernite, toplumsal düzenlemeleri doğrulayan, ve böylece düzenin Jean-Francois Lyotard'ın "tek-kent", ya da kendi kendini kalıcılaştıran makina dediği şeyi temsil ettiği imajını besleyen bir bilimsel rasyonalite arayışından ibarettir.[47] Yine de, modernite yaratıcılık pahasına düzen aradığı için, postmodernistler tarafından dekadan olarak görülür. Kafkacı anlamıyla, nüfuz edilemeyen organizasyonlar varoluşu düzenlerken, insanlar anonim hâlde duran otoritelerin verdiği emirler labirentine düşmektedirler.

Genellikle, postmodernistlere göre, Batı geleneğinin temel kusuru, bilgi ve düzeni düalistik olarak kavraması ve "meta tahkiyeler"le desteklemesidir. Bu problem, moderniteyi istila eden yabancılaşmayla doruğuna ulaştı. Meta-tahkiye, sözün gelişi, normları desteklemek için kullanılan, fakat gündelik problemlerin etkisi altında bulunmayan bir bilgi tarzıdır. Lyotard tarafından dile getirildiği üzere, "Ruhun bir evrensel "tarih"i vardır. Ruh "hayat"tır ve "hayat" evrensel, empirik bilimlerin içerdiği bütün hayat formlarının düzene sokulmuş bilgisinde ruhun kendi kendini ortaya çıkarışı ve formülasyonudur."[48] Her ne kadar toplum bu tarzda meşrulaştırılabilmiş ise de, bunun maliyeti çok yüksek olmuştur. Postmodernistler açısından özellikle önemli olan, insanların kendilerinin yarattıkları şeylerin –burada bütün toplumsal fenomenler özerktirler– kölesi olmalarıdır. İnsanî ruhun yönelimlerini kültürel nesneler belirler. Marx ve Engels'in *Alman İdeolijisi*'nde yazdıkları gibi, hayat süreci, bir *camera obscura*'daki gibi ters olarak ortaya çıkar.[49] Bununla birlikte, postmodernistlerin gösterdikleri üzere, bu karikatürü ebedîleştiren düalizmin modası geçmiştir. Postmodernistler, düalizmin bu reddinin özgürleştirici olduğunu öne sürerler. Düalizm ve meta-tahkiyeler, Batı felsefesinin ana akıntısının özelliği iken, postmodernistler sağlam bir epistemoloji ve toplumsal ontoloji veriyorlar. Bu yüzden, Gilles Deleuze "Logos yoktur; yalnızca hiyeroglif-

---

[47] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 12.

[48] A.g.e., s. 34.

[49] Karl Marx ve Frederick Engels, *The German Ideology* (Moscow: Progress Publishers, 1976), s. 42.

ler verdır"[50] der. Julia Kristeva'nın "*yeni gösteren aygıtlar* önererek [sembolik ve toplumsal] *sonlulukları* sorun hâline getiren *pratik*" olarak tanımladığı metin vardır yalnızca.[51] Yazılı her şey yorumu davet ettiği için, metin otoriteye saygı göstermez.

O nedenle, Lyotard'a göre, Postmodernizm "pagan"dır.[52] Postmodernistler, saf hakikat ışığının altında hayatın tadını çıkarmayı amaçlamazlar; daha çok düşünce bataklığında debelenmeyi hedeflerler. Onlar katı mantık aksiyomlarından çok, çamurlu kavramlarla çalışırlar. Bu bakımdan, hakikat, bilgi ve ahlâk, evrimden muaf temalar üzerine bina edilemez. Mesela, Levy-Bruhl'ün primitif [ilkel, çev.] zihni mantıkdışı diye göstermesi yalnızca, primitif diye adlandırılan insanların bilme/kavrama tarzlarının modern psikologlarca ana hatları çizilen şemaya pürüzsüzce uymamasından dolayıdır. Levy-Bruhl'ün yerlilerinin zihinleri, bedenî ve varoluşsal düşüncelerle bilgilenmemiştir ve dolayısıyla şekillenmemiştir. Onun primitifleri şairane bir varoluşu yaşarlar; çünkü bu varoluşta rüyalar ve gerçeklik birbiriyle içiçedir.[53] Postmodernist zihin aynı zamanda "yabanıl"dır ve bilimsel protokol ile sınırlandırılmamıştır. Barthes uygun şekilde, postmoden toplumu "yalnızca erotik ilişkilerden ibaret bir mutluluklar yapısı"[54] diye tanımlar. Zihinsel kuralcılık ile meşgul olduğundan Aristoteles bile, Grek olmayan insanları barbarik diye ele alır. Şu günlerde bu adlandırma terkedildi veya değiştirildi. Bununla birlikte, postmodernizmin yabanıllıkla ortaklığından dolayı, son zamanlarda geliştirilmiş bulunan bu felsefe keskin eleştirilere uğramıştır. Kısacası, kültürün büyük bölümüyle yok olduğu varsayılıyor. Çoğu eleştirmen bozulmamış hakikatsiz kültürün imkânsız olduğunu, deliliğin hâkimiyeti ele geçireceğini düşünüyor.

Bu kitabın amacı yalnızca postmodernizmin ana görüşlerini takdim etmek değil, aynı zamanda, bu felsefenin eleştirilerine cevap vermektir de. Sorun şudur: Gerçeliğin, neden şiirleştirilmek yerine sterilize edil-

---

[50] Gilles Deleuze, *Proust and Signs* (New York: George Braziller, 1972), s. 167.

[51] Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984), s. 210.

[52] Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 16 vd.

[53] Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985).

[54] Roland Barthes, *The Pleasure of the Text* (New York: Hill and Wang, 1975), s. 16.

mesi gerekiyor? Şiirsel gerçeklik neden kaosla özdeş olsun? Gösterileceği üzere, bilginin ve düzenin bildik yorumları postmodernizmle birleşir; ancak kültür yıkılmaz. Bunun yerine, postmodernistler "kritersiz", veya daha spesifik olarak *a priori* tüzüğü bulunmayan bir toplumun geliştirilmesinden söz ederler. Jonathan Culler'e göre, bir postmodernizm türü olan dökonstrüksiyon, "birlik, saflık, düzen ve hiyerarşi adına farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışan karşıtlıkları sökmeye çalışır."[55] Bu beklenti birçok okuyucuyu ürkütürken, postmodernizm muhalifleri, düalistik olmayan bir toplum kavrayışının imkânsızlığını dile getirdikleri zaman bütünüyle hatalıdırlar: Kısacası, insanî eyleme bağlı kültür tamamıyla fantezi olamaz. Bu düalizmi aşma yeteneksizliği postmodernizmin iflâsından çok, insan ruhunun günümüzdeki yoksullaşmasına tanıklık eder. Belki de Heidegger, muhtemelen, insanlığı bugünkü yabancılaşma düzeyinden yalnızca bir Tanrı'nı kurtarabileceği ihtimaliyle feryat ederken, ümitsizlikten çok, derin bir kavrayışı dile getiriyordu.

Kimse, yaşayan bir yabancılaşmamış varoluşun kolay olacağını söyleyemez; fakat mümkün olduğunu söyleyebilir. Birçok geleneksel düşünce, bu gerçekleşmeden önce yeniden ele alınmalıdır. Özellikle hakikat ve düzen tekrar kavramlaştırılmalıdır. Postmodernizm bu süreci kolaylaştırır. Fakat, bu temel kavramları yeniden ele almak bazı okuyucuları korkutabilir. Şüphesiz, postmodernizmi anlamanın anahtarı, sabırdır. Bu kitap, postmodern felsefenin doğru bir yorumunu geliştirmeyi deniyor. Gerçekten, postmodernizm insanlığı kaosa ve köleliğe, hayatın karanlık güçleri denilen güçlere mahkûmiyete götürmek için ileri sürülmenin aksine, çok özgürleştirici olduğunu ispatlayabilir. Nietzsche tarafından popülerize edilen bir postmodern temayı dile getiren postmodern eleştirmenler, kendilerini sürekli riske atıyorlar. Başka bir deyişle, eleştiri ve yorumun birbirine karışmasına imkân hazırlanıyor ve güçlü bir karışım üretiyorlar. Toplum yaratıcı eylemeler içinde genişledikçe, beklentiler sorgulanır ve normlar çözülür.

---

[55] Jonathan Culler, "It's Time to Set the Record Straight About Paul de Man an His Wartime Articles for a Pro-Fascist Newpaper," *The Chronicle of Higher Education,* 13 Temmuz 1988.

2. Bölüm

Postmodern Dünyanın İnşası

Giriş: Düalizmin Yıkılışı

Felsefenin ana akıntısına mahsus düalizm, yirminci yüzyılın başından bu yana tedricen problem hâline geldi. Bilinen ile bilen arasındaki derin boşluk, artık hoş görülemezdi. Bu ayırımın sonucunun her ne kadar gerçek olguların keşfi olduğu varsayılmış olsa bile, teorik ve pratik bakımdan durum bu değildi. Çünkü, eğer bilginin edinilmesiyle deneyimin [tecrübenin, çev.] bir bağlantısı yok idiyse, herhangi bir şey nasıl bilinebilirdi? İnsanî varoluşun aracılık etmediği bir fenomen bütünüyle soyuttur; sözün gelişi, olgular kontekstten yoksundurlar ve o nedenle anlamsızdırlar. Düalistik tarzda kavranan bilgi, kanaatlerle kirlenmemiş olabilir; fakat saflığı bozulmamış bilgi asla kavranamaz. Waldenfels'e göre *doxa* hakir görüldüğünden, felsefenin amacı paradoksaldır.[56] Hakikatin keşfi, sorgusuz sualsiz geçerli, ancak muhtemelen kontekst dışı bilginin bulunmasından ibarettir.

---

[56] Bernhard Waldenfels, "The Despised Doxa: Husserl and the Continuing Crisis of Western Reason," *Husserl and Contemporary Thought*, ad. John Sallis (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1983), ss. 21-38 içinde.

Belki de daha fazla problem teşkil eden şey, düalistik bir epistemolojinin toplumsal imalarıdır. Özellikle de bilginin bu yorumunun, postmodernistlerce, toplumsal baskıya yolaçtığı düşünülür. Onlar, bilgiyi soyut olarak görmenin, kesinlikle, insan ihtiyaçlarından koparılmış moral, etik ve politik ilkelere yol açacağı sonucunu çıkarırlar. Herşeyden önce, eğer ilginin odağına üstünkörü toplum diye atıfta bulunuluyorsa, bu durumda bireye ne olmaktadır? Kişiler, insanî ihtiyaçlara duyarsız bir sistemin fonksiyonel unsurları olarak ele alınabilir. II. Dünya Savaşı sırasında Almanya'da durum buydu; devlet, yetersiz muhalefetle birlikte, masum yurttaşları öldürme gücü kazanabilir. Yine de problem, düzen düalizmle genelleştirildiğinde, insanlar kolayca kültürün idamesinin yardımcıları olarak görülebilir.

I. Bölümde kaydedildiği üzere düalizm, toplumun kökenini ve amacını açıklamak için büyük tahkiyelerin (tasvirlerin, anlatıların) kabulünü teşvik eder. Sonuçta belirli bir felsefenin, sözün gelişi kapitalizmin ortaya çıkışı, evrimci gelişmeyle birleştirilebilir. Lyotard, olayların "Ruhun yolu üzerinde ikamet eden şeyler" olarak algılanabileceğini dile getirerek, bu noktayı belirtir. Hegel'e bu ima, toplumun kaderinin, yurttaşlarının sergilediği bağlılığa hiçbir borcu bulunmadığını öne sürer. Lyotard'ın Hegel eleştirisi bu anlamda, Marx'ın yönelttiği eleştiriyle aynıdır. Her nasıl olursa olsun, plebler sürekli aşağı statülerine gönderilirlerken, liderler kutsal bir emir aldıklarını öne sürebilirler. Tarih, yanılabilir siyaset yapıcıların kararlarından çok, politikaları ve hatta planlanmış katliamları haklı çıkarır. Bu nedenle insanî ruh, tarihin ve toplumun ağırlığı altında ezilebilir. Çünkü Doğal Tarih –ilâhî yasalara veya doğa yasalarına dayalı tarihsel tasvirler– insanları motive eden eğilimlere itibar etmez.

Temelde, düalizmden kaynaklanan insansızlaştırma (*dehumanization*), Lyotard'ın "postmodernizm"[57] diye adlandırdığı şeye doğru hareketi teşvik eder. Gayet tabiî, bu terimi kullanan diğer yazarlar, onun adaptasyonunu halkın anlayacağı şekle henüz sokuyorlar. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* [Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Rapor] adlı kitabının –ilk baskısının tarihi 1979– 1984 çevirisinde, bu konunun hemen kabulünü sağladı. Bununla birlikte,

[57] Lyotard, *The Postmodern Conditions*, s. xxiv. Postmodern teriminin tarihi için bkz. Richard Kearney, "The Crisis of the Postmodern image," *Contemporary French Philosophers*, ed. A. Phillips Griffiths (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), ss. 113-122.

düalizmin reddi zorunlu olarak Lyotard ve izleyicilerince başlatılmamıştır. Postmodernizme eşlik eden temalar, daha önceki birçok yazarın çalışmalarında bulunabilir. Lyotard'la birlikte bu yazarlar, hakikat spekülatif ve dolayısıyla doğrulanamaz olduğu için, düalizmin insanî durumu savunulamaz hâle getirdiğine inanırlar. Buna binaen, hakikat herhangi bir fanatik tarafından benimsenebilir. İlaveten, dünyanın yorumla bozulmamış bilginin keşfini gerektiren rasyonalizasyonu, postmodernistlerin toplumun kendiliğindenliği beslemesi gerektiği inancının temelini kazar. Günümüzün dünyasında vurgu kuvvetle toplumsal kontrole yapılıyor; modernitenin anahtar unsurları durumundaki pozitif bilim ve bürokrasinin savunucuları, farklı düşünmenin altını çizmiyorlar.

Jean Wahl'ın tanımladığı gibi, daha genişçe dile getirmek gerekirse, postmodernizm bir "varoluş felsefesi"dir.[58] Bundan dolayı, felsefenin amacı değişmez hakikatler ve idealleri ifşa etmek değil, insanî eylemle (*praxis*) hayatın anlamı arasındaki yakın ilişkiyi değerlendirmek olmalıdır. Olgu ve illüzyonun nasıl ayırtedildiğinin kavranması için Wahl, insanın varlığına nüfuz edilmesi gerektiğini öne sürer. Hem tümevarımlı hem de tümdengelimli olarak çıkarılmış şemaların bu süreçle ilgisi yoktur; çünkü bu yaklaşımların hiçbiri, bilginin doğuşunda praksisin oynadığı role duyarlı değildirler. Postmodernistler, bütün fenomenler toplumsal anlamları çarpıtılarak tanımlandıklarından, açıklayıcı modeller (veya normatif aygıtlar) kullanımını sevmezler. Sözün gelişi, Platon, Aristoteles, Aquinas ve Durkheim'a zıt olarak postmodernistler, insanî ifadeden kopuk hiçbir şeyin var olamayacağını düşünürler. O nedenle postmodern filozoflar, insanî durumu yeterince açıklayabilmek için tecrübenin açtığı alanda araştırma yaparlar. Böylece varoluş ve "sistem" birbirleriyle çelişen kavramlar olarak ele alınır. Nietzsche'nin görüşlerini hatırlatan Postmodernistler, felsefî sistemler kurmaya çalışanların bütünlükten yoksun olduklarına inanırlar.

Postmodernistler, toplumsal hayatın en iyi, Jean Gebser'in ifadesini kullanmak gerekirse, "karşıtı olmayan bir dünya"[59] olarak anlaşılabileceğini öne sürerler. Başka bir deyişle, anlam ve amaç arıtılmış formüllerde aranamaz; anlam ve amaç hakikat arayışının temeli olan söylemden doğar. Martin Buber'in söylediği gibi, hakikat öznelliği nesnellik-

[58] Jean Wahl, *Philosophies of Existence* (New York: Schocken, 1969).

[59] Jean Gebser, *The Ever-Present Origin* (Athens: Ohio University Press, 1985), s. 481.

ten ayıran mesafeyi dolduran "arada" bulunur. Bu Nietzsche'nin ip cambazının çalıştığı arenadır. "Karşıt"tan vazgeçmek, sadece, insanî eylemin ve dünyanın birbirinden koparılamaz surette bütünleşmiş oldukları anlamına gelir; bunlar olguların veya otoritenin doğruluğunu sigorta etmek için birbirinden ayrılamaz. "Bu birliktelikte Sen," diye yazar Gebser, "ister bir ortak, ister bir dünya, ister bir ilâh olsun, artık bir karşıt olarak düşünülmez, anlaşılmaz, ya da kavranmaz."[60] Bu bakımdan, hiçbir şey doğası gereği insanî duruma karşıt değildir. O nedenle, postmodern bir dünya en iyi durumda, bir bütün hâline gelmiş, somut ve gözlemlenebilir bir çerçeve olarak tasarlanabilir.

Bu bağlantıda, "bir bütün hâline gelmiş" teriminin kullanımı ilâve açıklamayı gerektiriyor. Düalizmin aksine, bilginin, postmodernizmde, gündelik tecrübeyi ihtiva eden işlere battığı düşünülür. Gerçekten Deleuze, "yorumlama'nın insanı (öznellik) ötekinden (nesnellik) hiç de daha az çözmediğini" belirtir.[61] Sözün gelişi arzu, nefret, sevgi formüle edilebilir yasaların parçalarıdır. Dikkat edilmesi gerektiği üzere, bütünleşmiş fiziksel gerçeklik fikri, bilimsel diye etiketlendiğinde bile bilginin bir amacı olduğunu öne sürer. Hakikat, tekerrüre dayalı olmaktan çok pratiğe dayalıdır ve varoluşla kirlenmiştir. Merleau-Ponty'ye göre bilgi, "içten işlenmiş kütle"dir.[62] Schutz, bu konuda olguların her durumda "birine göre" olgu olarak varolduklarını söyler.[63] Bununla birlikte, kötü yeteneklerin gelişmesinden ve dolayısıyla sezgiye güvenilmemesinden korkan Descartes'ın savunduğu görüşün aksine, bu sonuç zorunlu olarak kötü değildir; vukuf kazanacak insanların yüzüne gülerek onları ayartan dosttur. Bu bakımdan hakikat bütünüyle bir tecrübedir. Dahası, bütünsel bir fonksiyon olarak hakikatin toplumsal anlamı vardır ve salt bir metafizik bilmece değildir.

---

[60] A.g.e., s. 481.

[61] Deleuze, *Proust and Signs*, s. 143.

[62] Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible* (Evanstons, III.: Northwestern University Press, 1968), s. 147.

[63] Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World* (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1973), ss. 3-8.

Felsefe

Gerçekliği bütünleşmiş, "entegre" tarzda anlamaya yönelik bu hareketin felsefede gerçekte Kant'la başladığı düşünülür. Onun Kopernik Devrimi denilen devrimi, felsefenin doğasını dramatik şekilde değiştirdi. Daha da önemlisi, olguların parametrelerini empirik gerçeklikten çok insanî bilme/kavrama yeteneğinde biçimlenen önvarsayımların belirlediğini öne sürdü. Basitçe dile getirmek gerekirse, uzay ve zamanın tecrübeye dayalı yapılar oldukları düşünülür. Bu nedenle zamansallık, Bergson'da *dureé* terimiyle bütünleşirken, Malinowski ona "yaşanan zaman" diye atıfta bulunur. Her iki durumda da, gündelik hayat yönelimlerinin bilme/kavrama yoğunluğundaki değişmelerden etkilendiği varsayılır. İnsanî davranış, zamanla sınırlanmış bulunmaktan çok zamansal devinim olarak ortaya çıkar. Bu nedenle Gebser "zamansal özgürlüğün" postmodernizmde temel bir yeri olduğunu yazar.[64] Konuşma diliyle ifade etmek gerekirse, zaman en olağan faaliyetlerden doğar. Olayların içinde gerçekleşen zaman bir olgular kronolojisinin içinde işler.[65]

Postmodernistler, Kant'ın özellikle hayal gücüyle gerçekliği biraraya getirmesinden etkilenmişlerdir. Sartre, postmodernistlerin hayal gücü konusunda değer verdikleri şeyi layıkıyla dile getirmiştir: "Tahayyül edebilmek için, bilincin bir dünya oluştururken reel durumdaki şeyi aşması gerekir; çünkü reelin reddi daima dünyanın inşasının ima ettiği bir şeydir."[66] Muhayyile ile dünyanın birleşmesi, gerçekliği hem yaratır hem de aşar. Derrida bunu "yok olma ekisi altında"[67] yazma çabası diye adlandırır. Sözün gelişi, eğer Derrida "Tanrı'nın varolduğunu" yazarsa, "Tanrı'nın varlığını yok olma etkisi altında öne sürerek onu hem doğruladığı hem de reddettiği" düşüncesini ifade ediyordur. Bu nedenle gerçeklik "belirlenebilir belirlenemezliktir": Gerçeklik yaratılır ve sonra da askıda bırakılır.[68]

---

[64] Gebser, *Ever-Present Origin*, s. 289.

[65] Paul Tillich, *The Religious Situation* (New York: Henry Holt, 1932), ss. 136-143.

[66] Jean-Paul Sartre, "Consciousness and Imagination," *European Literary Theory and Practice*, ed. Vernon W. Gras (New York: Delta, 1973), ss. 61-68.

[67] Gerald Graff, *Literature Against Itself* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 193.

[68] Schutz and Luckmann, *Structures of the Life-World*, s. 9.

Kant'ın düalizmi reddi tam bir reddiye değildi; çünkü "kendinde şey"e [Ding an sich, numen], inancı katılığını koruyordu. Gayet tabiî, Hegel, her ne kadar bu çabasında başarısız kalmışsa da, insanî ruhla tarihi yeniden birleştirmeyi denemiştir. Onun, farklı olayları uzlaştırmak amacıyla *Geist* [tin, çev.]'a tevekkülü, insanın kaderini praksisin sonucu olarak ciddî şekilde ele alma ihtimalini yok etti. Hayatı empirik olayların içine alma konusunda Husserl bütün bilginin maksatlı olduğunu öne sürdüğünde, düalizmi yerlebir ediyordu. Onun, "bilinç, her durumda bir şeyin bilincidir" şeklindeki yalın ifadesi, insanların dünyayla ilişkilerini nasıl anlamaları gerektiği yolundaki düşünceleri bütünüyle değiştirdi.[69] Husserl'den etkilenen Alfred Schutz'a göre, dünya "bir pragmatik güdü"yle yaşıyordu. Maksatlılık, [yönelimlilik, niyetsellik, çev.] der Schutz, "doğal nesneleri kültürel nesnelere, insanî bedenleri hemcinslere, hemcinslerin hareketlerini eylemlere, jestlere ve iletişimlere dönüştürür."[70] O nedenle, olgular bundan böyle can çekişen empirik referanslar değildirler; insanî olarak vahyedilmiş bir yapıya sahip fenomenlerdir. Gerçekten Husserl, empirik dünyayı, *Lebenswelt* veya "hayat-dünyası" [yaşantı dünyası, çev.] diye adlandırdığı kutba koyar. *Lebenswelt,* bir evrensel ve nihaî fonksiyon icra eden öznellik [subjektivity] yapısıdır.[71] Düşüncesi, dünyanın, empiristler ve pozitivistlerin tanımını yaptığı içi boşaltılmış nesne olmadığıydı. Gerçeklik cansız olmaktan çok, varoluşun her yerine yuvalanan bir bilinç ürünü olarak titreşen bir şeydir.

Heidegger, "maksatlılık" terimini kullandığı için Husserl'in tezinin gereğinden fazla psikolojik ve muhtemelen ortaçağa ait olduğunu öne sürdü. Bu yüzden Heidegger, Husserl'in konumunu ünlü "Varlık sorusu"yla yeniden formüle etti. Farklı bir şekilde dile getirmek gerekirse, insanlar olayların, bir mantıkçı veya bilim adamı tarafından kolayca tespit edilebilen anlamlarıyla ilgilenmezler; bunun yerine daha çok, her ne olursa olsun bilinen şeyin temel doğasıyla ilgilenirler. Gerçekten de Heidegger, ne ortaçağ teologlarının ne de modern pozitif bilim adamlarının ciddî sorgulama yaptıklarını, aksine ciddî sorgulamayı fiilen engelledıklerini öne sürüyordu. Her iki grup da, diye iddia eder Heidegger, öncelikle olayların kategorizasyonuyla ilgilendi ve olayla-

---

[69] Edmund Husserl, *The Paris Lectures* (The Hague: Hijhoff, 1975), s. 13.

[70] Schutz and Luckmann, *Structures of the Life-World,* s.5.

[71] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, II.: Northwestern University Press, 1970), s. 113.

nın nelikleri hakkında temel sorular sormadı. Varlık'a ilgisinden dolayı Heidegger, çalışmasını temel ontoloji diye adlandırdı. Ontoloji temeldi; çünkü spekülatif değildi veya naiv olarak kabul edilmiş bulunan faktörlere dayanmıyordu. Heidegger'e göre Varlık, bir "olay"dır; görüşten gizli bir şey değildir.[72] Başka bir deyişle, Varlık yalnızca, "*yaklaşık olarak ve genellikle ortalama gündelikliği içinde*"[73] keşfedilebilir. Otto Pöggeler'in kaydettiği şekliyle Varlık, "maledilen" şeydir."[74] "Varlık, tecrübe etmemiz için bizim yaratmamızı gerektiren şeydir" der, Merleau Ponty.[75] Özetle, Varlık tarihdışı ve mutlak değildir.

Varlık saf değildir, der Heidegger; *Dasein*'in aktiviteleriyle iç içedir. Harfi harfine "orada olma" diye tercüme edildiğinde, bu terimin kullanımı Varlık'ın soyutta varolamayacağını ima eder. Varlık, insan eyleminin içinde çözüldüğü bir durumla bağlantılıdır. Gerçekten insanlar, varlığın açılmasıyla yakından ilgilidirler. Pozitif bilim olgu olma durumunun insanî yanının önemini yok ettiği için, Heidegger varlığın dil kullanımıyla oluşturulan bir "açık alan"da ikamet ettiğini öne sürdü. Sonuçta, dilin "Varlık'ın evi" olduğunu ilân etti. Dilde duran Varlık, daima çeşitli konuşma nüanslarına göre değişiklik gösterir. O nedenle, Hölderlin'den ödünç alarak Heidegger "bu yeryüzünde insanın şiirsel yaşadığını" yazdı.[76] Dilin kullanımı yoluyla, insan hayatını oluşturan fırsatlar hem neşe hem de hüzün saçar. Dünya temsil edilemez; yalnızca dil vasıtasıyla var olması gerçekleştirilir.

Heidegger'in ontolojisinin genel hamlesi, nesnelerin dilbilimsel olarak kaydedilen kimlikleri dışında bir özlerinin bulunmadığıdır. Sartre, bu noktayı şu ünlü ifadesiyle dile getirmiştir: "Varoluş özden önce gelir". Bununla birlikte, Roland Barthes, Jacques Derrida, Paul de Man ve Michel Foucault'ya göre, Heidegger'in Varlık incelemesi yeterince radikal değildir. Bu yazarlar, dilin Varlık için bir kanal değil, gerçekliğin kaynağı olduğuna inanırlar. Onlar, dil ile gerçekliğin Heidegger'in çalışmasında ayırt edilebileceğini öne sürerler. Sözün gelişi Derrida,

---

[72] Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1977), ss. 36-49.

[73] Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), ss. 37-38.

[74] Otto Pöggeler, "Being as Appropriation," *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. Michael Murray (New Haven: Yale University Press, 1978).

[75] Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, s. 197.

[76] Martin Heidegger, *Poetry, Language, and Thought* (New York: Harper and Row, 1971), ss. 213-229.

"Metin dışında hiçbir şey yoktur"[77] dediğinde, bu iki kola ayrılmayı yıkmaya teşebbüs etmektedir. Dil, daha yüksek bir gerçekliğin yerine ikame edilmekten çok, bütün anlamın kaynağıdır. Keza Jacques Lacan da, düşüncesindeki bu değişmeyi onaylar ve hakikatin gerçeklikten değil dilden çıkarılacağını öne sürer.[78]

Derrida gibi yazarlar Kant'la başlayan eğilime gerçeklik kazandırırlar. Ezelî ve ebedî hakikatlerle yüzyüze gelmek için, tecrübenin ötesine geçmek artık bir filozof ve herhangi bir insana uygun görülmemektedir. Nietzsche'nin bu mesele hakkında söylemiş bulunduğu şeye uygun olarak, hakikat arayışı, tarihe dönüşten daha fazla bir şeyi, özellikle de dilin kullanımı vasıtasıyla ulaşılan anlam gösterisinden daha fazla bir şeyi içermez. Bu, bütün farklılıkların uzlaşabileceğini, tam bilgiye ulaşılabileceğini varsayan geleneksel tarih görüşü değildir. Nietzsche yalnızca, dans edebilen bir tanrıya inandığı hâlde, postmodernistler söze sahip bulunmayan bilgiyi kabul etmeyi reddederler.

Postmodernistlere göre, metin veya dünya asla basitçe okunamaz. Çok daha köklü okuma, metne dayalıdır ve dünya inşa etmektir. Bir olay, okunduğu her durumda, kimliği dille takviye edilmiş olmalıdır. Bu, Varlık'ın dille takviye edildiğini söylemekle aynı şeydir. O nedenle, postmodernistler Varlık'ın özünün arayışı içinde değildirler. Mesela De Man, postmodernizmin "aracısız ifade fantezisinden bağımsız" olduğunu öne sürer.[79] Bu yüzden, dilin Varlık'a bulaşma biçimleri önemli sayılır. Barthes'ın öne sürdüğü gibi, Varlık'tan söz edilme tarzı en yüksek öneme sahip bulunmalıdır.

Bilim

Frederick Ferre'nin yolunu izleyen Stephen Toulmin, postmodern bilim çağına ulaşıldığını açıklar.[80] Werner Heisenberg, bilimdeki bu radikal değişmenin ondokuzuncu yüzyılın sonunda başladığını öne sürdü. Bu

[77] Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Jhons Hopkins University Press, 1976), s. 158.

[78] Jacques Lacan, *Ecrits* (New York: 1977), s. 306.

[79] De Man, *Allegories of Reading*, s. 18.

[80] Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley: University of California Press, 1982).

dönüşümün ekseni, olguların artık, kosmosa eşit ölçüde yayılmış bulunan ve eter denil en bir maddede ikamet ettiklerinin düşünülemeyeceğidir. Bu teorik manevra ile birlikte, klâsik fizikte geleneksel olarak ölçümleri doğrulamak için kullanılan mutlak referans noktası terkedildi. Özellikle Newton'un icat ettiği uzay ve mekân kavrayışları, bundan böyle doğrulanamıyordu. Heisenberg'e göre, Newton'un ortaya koyduğu şema doğayı idealize ediyordu ve o nedenle hakikaten gerçeklikle ilgili değildi. Aynı şekilde Einstein, fizikçilerin zorunlu zamanla değil gündelik zamansallıkla ilgilenmeleri gerektiğini öne sürdü.

Bilim adamları, geleneksel olarak evrenin kökenini tasvir etmeye çalıştıkları hâlde, postmodernistler böyle yapmazlar.[81] Başka bir deyişle, bilim adamlarının nesnel denilen bilgiyi elde etme güçleri azalmıştır; çünkü, araştırmacılar alışıldık "seçilmiş gözlemciler" rolünü üstlenemezler. Bu nedenle bilgi, araştırma tekniklerinde usta herhangi bir rasyonel gözlemcinin kolayca ulaşabileceği bir şey olarak görülemez. Postmodernistler, Herakleitos'un, doğa gizlenmeyi sever, özdeyişine bağlıdırlar; ancak onun bu açmaza bulduğu çözümü seçmezler. Olgular davetsiz "nesneler" değildirler; önvarsayımların, ölçümlerin ve diğer kavramsal düşüncelerin gizlediği şeylerdir. Madde saf değildir; kontekste bağlıdır.

Sözün gelişi Michael Faraday, elektromanyetik fenomenlerin soyut uzay ve zamandan çok, bir "güç alanında" varolduklarının düşünülmesi gerektiğini gösterdi. Fikri, mekaniğin kavramlarının uygun kavramlar olmadıklarıydı. Bu bulgu, Einstein'in uzay ve zamanın ayrı varlıklar olmadıklarını öne sürmesiyle doğrulandı. Onun çalışması, kendisinden yola çıkılarak ölçümler yapılabilecek bir "tek şimdi"nin bulunmadığını gösterdi.[82] Zamansal süre ayrılamaz şekilde bir nesnenin hareketiyle birleşiktir. Bu bakımdan Einstein, bilim adamlarının zamanı gündelik olaylardan ayıramayacaklarını öne sürdü. Burada ima edilen şey, çok sayıda zaman çerçevesinin mümkün olduğudur.

Ayrıca kuantum teorisi de, Newtoncu konumu tehdit etti. Klâsik fizikte, bilinen bir nesnenin ilk şartlarının onun gelecekteki konumunun tahmini için yeterli olduğu düşünülüyordu. Bununla birlikte, maddenin

---

[81] Werner Heisenberg, *Across the Frontiers* (New York: Harper and Row, 1974), s. 104-121, 154-165.

[82] Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (New York: Harper and Row, 1962), s. 110-127; ayrıca bkz. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Macmillan, 1967), ss. 113-127.

parçacıklarının belirlenmesinin ilk kez, Grek Atomistlerinin tasarladıklarından daha zor olduğu ortaya çıktı. Planck, maddenin belirsizliğini keşfetti. Ve bu nedenle, yalnızca istatistik önermelerinin maddenin tespitiyle ilgili olduğunu öne sürdü. Kuantum teorisinde nesne, bir "muhtemel durumlar kolleksiyonu"ndan oluşur.[83] Bu düşünce, Heisenberg'in "belirlenemezlik ilkesi"yle takviye edildi; Heisenberg bu ilkeyle, ölçüm sürecinin, ölçülen her ne olursa olsun, ölçüleni etkilediğini gösterdi.[84] Eğer bir nesnenin başlangıç şartları şüphe götürmez şekilde doğru diye alınırsa, Kartezyen nesnellik yorumu nasıl savunulabilir?

Postmodernistler, fenomene anlamını, araştırmanın yorumlayıcı doğasına eşlik eden "belirlenemez"lerin verdiğini öne sürdüler. Yorum araştırmaya çeşitli yollardan, genellikle henüz sorgulanmamış varsayımlarla girer. Mesela, bilgi, gerçeklik ve metodolojiyle ilgili zımnen kabul edilmiş bulunan inançlar, algılanan ne olursa olsun, algılanan şeyi şekillendirmeye başlar. Gerçekten de, bilgi reel diye tanımlanan alanlarda ikamet ettiği için, üretilebilecek olan yalnızca doğrunun "en iyi tahminleri"dir. Dahası, Rene Thom'a göre, yalnızca, belirli bir deneyim tarzında belirlenebilen "determinizm adaları" varolabilir.[85] Geçerliliğini yitiren şey, Newton'un mutlak kesinlik temelidir.[86] O nedenle, determinizm olaylar arasında bulunduğu varsayılan bağlantılarla ilgilidir. Geçerli sayılan bazı değerlere göre, gerçeklik hakkında sınırlı bir önermeler serisi geliştirilebilir.

Heisenberg, Descartes'ın madde ile bilme/kavrama yetisi (cognition) arasında yaptığı ayırımın günümüzde pek az önemi bulunduğunu öne sürer.[87] Bunun nedeni, değerlerden bağımsızlığın hakikati garanti etmesidir. Gerçekte, değerlerden bağımsızlık imkânsızdır. Bu sonuç, bilimin yıkıldığını mı ima ediyor? Sözün gelişi Karl Popper, bu sorunun cevabı-

---

[83] Jonathan Powers, *Philosophy and the New Physics* (New York: Methuen, 1982), ss. 124-135.

[84] Heisenberg, *Across the Frontiers*, ss. 8-29.

[85] Lyotard, *The Postmodern Contidion*, s. 58-59; ayrıca René Thom, *Structural Stability and Morphogenesis: An Outline of a General Theory of Models* (Reading, Mass.: Benjamin, 1975).

[86] Murad D. Akhundov, *Conceptions of Space and Time* (Cambridge, Mass.: TIT Press, 1986), s. 98.

[87] Heisenberg, *Physics and Philosophy*, s. 79.

nın hayır olduğunu örneklerle açıklar.[88] Bir konteksti taşıyan varsayım veya değerlerin bilinmesi, araştırmacının belirli bir gerçeklik tarzını kavramasını mümkün kılar. Hakikate ulaşılması, bu nedenle, engellenmiş olmaz; bu yalnızca sınırlı bir alanda gerçekleşebilir. Hakikat, bu sınırlı alanda şekillenir. Belirlenemezliğe inancını gözönünde bulundurarak Heisenberg, "araştırma nesnesinin artık doğanın kendisi değil, insanî sorguya maruz bırakılan doğa olduğunu ve yine bu alanda insanın yalnızca kendi kendisiyle karşı karşıya kaldığını" yazar.[89] Hiç şüphesiz, bu tarzda yorumun aracılık ettiği hakikat, her ne kadar bu bilgi herhangi bir duruma otomatik şekilde genelleştirilemese de, değerlidir. Heisenberg'de olduğu gibi, postmodern bilim adamları da, metafizik spekülasyonla değil, toplumsal olarak oluşturulan olgularla ilgilendiler. Ne yazık ki, olguların keşfi artık bir zamanlar düşünüldüğü gibi, yalnızca teknik hünerlere dayanmıyordu.

Sanat

Empresyonizm [İzlenimcilik,çev.], ondokuzuncu yüzyıl sonlarında etkili hâle gelen bilim ve teknolojiyle zihinsel meşguliyetin doğal sonucuydu. Empirizmin gerekleriyle uyum içindeki empresyonistler, gerçekliği temel parçacıklarına indirgemekle meşgul oldular. Mesela resim, nesneleri "onları oluşturan madde parçacıklarıyla" yeniden üretiyordu.[90] Sanatın amacı, saf maddenin açığa çıkması için kavramlaştırmayı algıdan çıkarmaktır. Retinal-uyarıma bel bağlamaları sonucunda empresyonistler, tutkularla kirletilmemiş gerçekliğin kavranabileceğini varsayıyorlardı. Sanatın bu tarzda nötralize edilmesinin, estetiği bilimselleştireceği farzediliyordu. Buna binaen, doğanın kurnazlıkları önlenebilecek ve bu bilgi bütün topluma yayılacaktı.

---

[88] Karl Popper, *The Open Universe* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1982).

[89] Aldous Huxley, *Literature and Sicence* (New York: Harper and Row, 1963), s. 76.

[90] Arnold Hauser, *The Social History of Art*, vol. 4 (New York: Vintage Books, 1951), s. 171.

Diğer taraftan, anti-empresyonist sanat doğayı korumaz, tahrif eder. Sanat için temel olan, taklit yerine ifade etmedir. O nedenle, empresyonizmin yücelttiği kendiliğindenliğin zincirlerini kırma teşebbüsünde bulunulur. Postmodern sanatın, "sanat yoluyla sanatın dışında" konumlandığını dile getiren Kristeva, bu temayı tekrarlar.[91] Anti-empresyonistlere benzer şekilde postmodernistler de, bazı teknikler mükemmelleşir mükemmelleşmez gerçekliğin kavranabileceği fantezisini reddederler. Postmodern sanatın hedefi, hayatı onaylamaktır; gerçekleşmesi beklenen bir kaderi tasvir etmek değil. Postmodernizme göre, diye yazar Deluze, "sanat eseri meydana çıkardığı doğrularla beslenir."[92] Postmodernistleri tanımlayan John Cage, "gerçekleşen her ne olursa olsun, onda zımnen varolduğumuz"da ısrar eder.[93] O nedenle, sanatçılar basitçe, Minerva'nın uçuşunu planlamakla uğraşmamalıdırlar; çünkü sanatsal ilham gerçekliğe bağlı değildir. Bundan dolayı, empresyonizm ve diğer realizm türleri postmodernizme yabancıdırlar. Postmodern sanat, gerçekliğe bağlı değildir.

Anti-empresyonizmin genellikle Cezanne'ın çalışmalarıyla başladığı düşünülür.[94] Onun eserlerinde uzay artık üç boyutlu değil, çok boyutludur. Bir nesnenin parametreleri, renk değişiklikleriyle tanımlanır. Bu tekniğin kullanılması sonucu, basit nesneler bile dış hatlara sahip gibi görünürler; eğer uzay yassı ise, bu dış hatlar görünemezdirler. Merleau-Ponty, Cezanne'ın resimlerinin, renk planları, onların hareketini yumuşatacak bir seyirciyi gerektirdiği için somut ve gözlemlenebilir olduklarına işaret ederken haklıdır.[95] Bu anlamda, Gaston Bachelard'a göre, "Varlık küreseldir". Uzay, tarihsel ve bu nedenle mükemmel değildir. Gerçekten de Cezanne, daha sonra kübistlerce altı çizilen şeyi kabul ediyordu –uzay homojen değildir; ressamın görüş alanına göre inşa edilen bir şeydir. Matisse, her ne kadar kübist yöntemi kullanmamış ise de, hem *Dans*'ında hem de *Kırmızı Stüdyo*'sunda açıkça, insanların yalnızca uzaya sıkıştırılmadıklarını gösterdi. Uzay, daha çok bir

---

[91] Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, s. 211.

[92] Deleuze, *Proust and Signs*, s. 136.

[93] John Cage, "Diary: How to Improve the World (You Will Only Make It Worse) Continued," *TriQuarterly* 18 (Spring 1970), ss. 94-11.

[94] Dora Vallier, *Abstract Art* (New York: Orion Press, 1970), s. 1-42; Ellen H. Johnson, *Modern Art and the Object* (New York: Harper and Row, 1976), ss. 65-71.

[95] Raurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception* (Evanston, III.: Northwestern Universiy Press, 1964), ss. 159-190.

"canlı ortam"dır.[96] Gayet tabiî, Kandinsky'nin kompozisyonları uzayı bütünüyle nesnesizleştirir. Jackson Pollock gibi Kandinsky de, uzayı duygu patlamalarıyla doldurur. Kandinsky nesneleri eriterek seyircilerin resimlerinde ağır ağır dolaşmasına zemin hazırladı. Genelde bu anti-izlenimci eğilimlerin amacı, Newton'ın ortaya koyduğu mekanistik dünya imajını gayri-meşru hâle getirmek ve uzayın bir insanî eser olduğunu göstermektir.

Yukarda sözü edilen Cezanne ve diğer ondokuzuncu, yirminci yüzyıl ressamlarınca dile getirilen görüşler kesinlikle radikal görüşler ise de, uzay pekâlâ çok farklı yönlerden bakılan bir şey olarak ele alınabilir. Bununla birlikte Max Ernst, iç ve dış dünya denilen dünyaların er geç örtüşmeye başlayacakları önsezisine sahipti. Postmodern dilde, iç/dış ayırımı ortadan kaldırılır. Sürrealizmin doğuşuyla birlikte, Ernst'in rüyası gerçekleşti. Başka bir söyleyişle sanatın, "tadın dile akışını temsil etmeye" başladığını öne sürer Kristeva.[97]

Sürrealistler naturalistlere dudak bükerek, gerçekliğin hayal ürünü olduğunu öne sürdüler. Andre Breton *Sürrealizmin Manifestosu*'nda (1924), rüya görmenin geceyle sınırlandırılamayacağını iddia etti.[98] Çünkü ona göre, gerçeklikle rüyalar kolayca birbirinden ayrılamazdı. Hayal gücüyle yaralanmadan doğan hiçbir bilgi formu olamayacağından, diye öne sürdüler sürrealistler, gerçeklik icat edilmelidir. Sözün gelişi müzik, Cage'a göre, ses yaratıcılıkla anlamlı bir şeye dönüştürülmedikçe doğası gereği gürültüdür. Magritte'in Pipo resmini düşünün -bu, altına "bu bir pipo değildir" kelimeleri yazılmış bir pipo resmidir.[99] Eğer Magritte'in aktardığı görsel ve dilsel mesajların yorum aracılığıyla anlaşılmaları gerekiyorsa, bu ifade saçma değildir. Herşeyden önce, hiçbir yorum asla nihaî yorum değildir. Pipo kimliği kesin midir? Yorumun kapsamlılığı sayesinde, sürrealistler gerçekliği yerinden ederek gerçek olmaktan çok mümkün bir şeyi ifşa ederler. Pipo empirik değil, kültürel bir şeydir. Pipo, empirik unsurlarından hiçbirinde bulunamayacaktır.

---

[96] Dore Ashton, *A Reading of Modern Art* (Cleveland, Ohio: Case Western Reserve University Press, 1969), s. 16.

[97] Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, s. 79.

[98] André Breton, *Manifestos of Surrealism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969).

[99] Michel Foucault, *This is not a Pipe* (Berkeley: University of California Press, 1982)

Bu durumda yerinden etme, bir nihaî arkenin doğrulamasının çökertilmesi anlamına gelir. Bu bulgunun, bekleneceği üzere, bireysel ve toplumsal bakımdan özgürleştirici olacağı düşünülür. Mesela, Frankfurt Okuluyla ilişkisi bulunan marksistler, Schäoenberg'in müziğini bu nedenle devrimci sayarlar.[100] Onun atonal yapısı, müzikal partisyon etrafında organize edilen bir merkeze dayanmaz. Elde edilen müzik, tek bir *telosa* sahip olarak meydana çıkmaz; senkronik [eşzamanlı, çev.] olarak çeşitli yönlere doğru yayılır. Walter Benjamin, buna binaen, tarihin basitçe göğe doğru yığılmış döküntülerden ibaret olacak şekilde resmedildiğini yazar.[101] Kaderden mahrum bırakılmış insanların başka bir tercihleri yoktur; onlar kendi varoluşlarını belirsizlikten çıkarırlar.

Paul Klee'nin öne sürdüğü gibi, postmodernizm, enerjisini "görülebilirin tarihöncesi"ni gözden geçirmeye adar.[102] Merleau-Ponty bunu "görünmeyen" diye adlandırır.[103] Başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, dikkat sanatın beşerî yanına, yorumu gerçekliğe sokan unsura harcanır. Sözün gelişi, uzay artık sıkıntı verici bir şey olarak tasarlanmaz; Mır'o'nun kelimeleriyle, "özgürlük ışığı" ile aydınlatılan bir şey olarak düşünülür. İnsanî durum bir gözlükten çok, sürekli bir yaratıştır. O nedenle postmodern sanatçı, gerçekliği, empiristlerin görmezlikten geldiği alana nüfuz ederek kavrar.

Bu ilk açılış anlaşıldığında, gerçekliğe giden dolambaçlı yol, mümkün her yoldur. Reel olan, yalnızca gerçeklik sorununa göre bilinebilir. Absürd tiyatrodaki gibi, hayatla ilgili en absürd şey, gerçekliğin kişisel haz dışında, belirli bir yorumunu kabülün doğrulaması olamaz. Ionesco bunu şöyle dile getirir: "Gerçeklik var olamaz, herşey icattır. Realizm bile icat edilmiştir. Gerçeklik realistik değildir."[104] Yine de, postmodern sanatçı, yaratma arzusunun varoluşun temelinde yeraldığını ve asla unutulmaması gerektiğini düşünür. Barthes'a göre bütünüyle doğru olan, sanatın doğuşunun hem sanatçının hem de tüketicinin veya ifadeyi sınırlayan başka herhangi bir soyutlamanın ortadan kalkmasını gerektirmesidir. Ionesco'nun öne sürdüğü gibi, eğer sanatın lüzumsuz olma-

---

100 David Held, *Introduction to Critical Theory* (Berkeley: University of California Press, 1980), ss. 88-89.

101 Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken, 1969), ss. 253-264.

102 Ashton, *A Reading of Modern Art*, s. 51.

103 Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ss.246-248.

104 Eugène Ionesco, "Eugene Ionesco in Defense of the Absurd," *New York Times*, 15 June 1988.

ması gerekiyorsa, gerçeklik yaratma eylemine imkân vermelidir. Gerçeklik süngerimsi olmalıdır.

Postmodern sanat bir resmetme, yazma veya kompoze etme sorunu değildir; bir gerçekliği keşif sorunudur daha çok. *The Re-Definition of Art* [Sanatın Yeniden Tanımlanması] adlı çalışmasında Harold Rosenberg, sanatçıdan, postmodern bir tarzda, şu alıntıyı yapar: "Nesneleri oluşturmayı tercih etmiyorum. Bunun yerine, kendisini dünyada konumlandıran bir tecrübe türünü yaratmayı deniyorum."[105] Sözün gelişi, sanatçı artık sanatla yetinemez. Mesela tuval üzerindeki ilk kalem darbesi, bir şehrin ufkunu veya arka planını ifade etmez. Bu başlama eylemi, içinde gerçekliğin ima edilebileceği çevreyi ya da çerçeveyi belirler. Ressam hareket ederken, gerçeklik de devinir. Sanat çalışmasının odağı, gerçeklikten çok insanî varlıktır. Ancak, bu tarzda algılandığında, bir sanat nesnesi hiç de bir nesne değildir. Bu konuya, Mir'o'nun şu önerisi kesinlikle uygundur: Sanatsal çabanın ürünü, özgürlüğün ortaya çıkışıdır. Postmodern sanatçı, kurallar ve nesneler ya da basitçe dile getirmek gerekirse, sınırlamalar bulunmaksızın çalışır. Yüceltme ve tecrübe ve dolayısıyla gerçekliğin üretimi birbirine karışır. Hem tüketiciler hem de sanatçılar sanat eserlerini bu tarzda yaratırlar.

Kültürel Bilimler

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar, toplumsal hayatı tanımlamak için hep münhasıran naturalistik model kullanıldı.[106] İnsanların doğanın bir parçası olduğu düşünülüyordu ve bu nedenle de, diğer doğal fenomenlere benzer şekilde kavramlaştırılmaları kaçınılmaz bir şeydi. Doğa yasalarının toplumun temeli olduğu farzediliyordu; insanların çevrelerine uyum gösterecek ölçüde donatıldığına inanılıyordu. Kısacası, tıpkı bedenin organları gibi, insanlar ve kurumlar da toplumsal bütünün bekası için vardılar. Bu senaryonun ima ettiği şey, bir bireyin hayatının anlamının toplum tarafından veya Greklerce inanıldığı şekliyle,

---

[105] Harold Rosenberg, *The Re-Definition of Art* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), s. 11.

[106] Gebser, *The Ever-Present Origin*, ss. 73-97.

kosmos tarafından buyurulduğu fikriydi. Gerçekten de, insanlara sadece doğanın koyduğu sınırlar içinde hareket etme serbestisi veriliyordu. Bu nedenle, insan eyleminin doğada mevcut birçok güçten sadece biri olduğu düşünülüyordu; insanlar evrende kesin bir yere sahiptiler.

Max Scheler, daha sonra Gabriel Marcel ve Merleau-Ponty'nin çalışmalarıyla paralel biçimde antropologlar, yirminci yüzyılın ilk yıllarında, insanları ve onların kültürle ilişkilerini resmetmek için kullanılan fizikalistik tasviri sorgulamaya başladılar. Basitçe dile getirmek gerekirse, insanlar "problem" olarak sınıflandırıldı. Mesela, Von Üxküll ve Von Bertalanffy, insanların, deneysel tarzda, çevreleriyle aynı konumda oldukları düşüncesini reddetti.[107] Bu nedenle, insanî varoluşun temel niteliğini karekterize etmek üzere "açık-dünya" terimi ortaya atıldı. Bu tema, Arnold Gehlen ve Helmuth Plessner gibi yazarlarda giderek önem kazandı.[108] Gehlen'in araştırması onu, insanların bitmemiş ürünler oldukları fikrine götürürken, Plessner insanların statik olmadıklarını öne sürdü. Her iki durumda da önemli nokta, insan doğasının doğumdan önce belirlenmi bir şey olmaktan çok, icat edildiğidir. Sözün gelişi Simone de Beauvoir, kadın doğulmadığını, kadın olunduğunu iddia etti.[109] Başka bir söyleyişle, insanın özü bütünüyle toplumsaldır. Marksist ve fenomenolojistler gibi farklı kamplardaki teorisyenler toplumsal değişmeyi açıklamak için, bu görüşü benimsediler.

Psikoloji ve ekonomi gibi diğer disiplinlerdeki yazarlar da, davranışı, soyut toplumsal sistem tarafından düzenlenen bir şey olarak anlamanın savunulamazlığını kabul etti. Gestalt psikolojisinin doğuşunu takiben, insanların dürtü veya bilinçsiz güdülerle motive edilen varlıklar olarak resmedilmeleri, hemen hemen imkansız hâle geldi. Bu psikologlar, bir fenomeni anlamanın bilme/kavrama aktivitesinden çıktığını gösterdiler. İlaveten, Ludwig Binswanger, Viktor Frankl, Carl Rogers ve hümanist psikologlar diye adlandırılan bir psikologlar grubu, özellikle yürütülen terapi açısından gerçekliğin önemini düşürdüler.[110]

---

[107] Ludwig von Bertalanffy, *Perspectives on General Systems Theory* (New York: George Braziller, 1975), ss. 74-102.

[108] Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology* (New York: Columbia University Press, 1980), ss. 1-23; Helmuth Plessner, *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behavior* (Evanston, II.: Northwestern University Press, 1970), ss. 32-40.

[109] Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Bantam, 1970), s. 806.

[110] I. David Welch, George A. Tate, and Fred Richards, *Humanistic Psychology: A Source Book* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1978).

Onlar, terapi isteyen kişinin, "normal" olup olmadığının belirlenmesiyle ilgilenmekten çok, davranışın toplumsal anlamının anlaşılmasıyla ilgilendiler. Hümanist psikologlar normallikten çok, sağlık ve hastalığın nasıl yorumlanacağına ilgi duyuyorlardı. Bu değişme, gerçekliğin ele geçirilmesi zor bir şey olduğunun keşfiyle –çünkü anlamın kaynağı kavramsal kategorilerdi– hızlandı. O nedenle, gerçekliğin, kişinin ikamet ettiği yorumlayıcı ortamın dışıyla hiçbir ilgisi yoktu. Sözün gelişi Binswanger, gerçekliği insanın "dünyada oluş" tarzı olarak gördü.[111] Bu yüzden *Dasein analizini* tercih etti; çünkü terapinin odağı terapiye katılan insanın dünyaya bağlanma şekliydi. O nedenle, basitçe sınıflandırılan davranışın tedaviyi kolaylaştıracak bir özel üretim yöntemi olduğuna inanılamaz; zira, deliliğin doğal olarak verili özellikleri yoktur. Delilik aklı ihlal etmez.

Gerçekliğin yerleştirildiği bu düşünce, ekonominin karakterini değiştirdi. Bazı ekonomistlere göre, makro ekonominin mantığı yıkılmıştı. Alıcıların ve satıcıların davranışlarını resmeden soyut şemalardan çok, kişilerin gündelik hayatı organize etmek için kullandıkları kategorilerle başlayan mümkün herşey ekonomidir. İlkin Avusturya Okulu üyelerince popülarize edilmiş bulunan bu düşünce, monetaristler ve rasyonel beklenticiler gibi Keynes eleştirmenlerince de, hâlen savunulmaktadır.[112] Onlar, "biriken talep"i manipüle etmek için yapılacak herhangi bir girişimin faydasız olduğu ithamında bulunurlar; çünkü bu soyutlama türü, fiilî ekonomik mübadeleyi resmetmez. Aksine ticaret, insanların ekonomik hayatla ilgili büyük yasaları nasıl yorumladıklarından çok, pazar göstergelerini yorumlama biçimlerine göre gelişir. Kimse tam veya soyut bilgiye sahip bulunmadığından, Avusturya Okulu mensupları, ticaretin çerçevesinin yalnızca pazarda düzenlenmiş olacağını öne sürdüler. Pazar düzeni, der Hayek, "kendiliğinden"dir. O nedenle, savunulan şey ekonomiye en az devlet müdahalesinin, ticari göstergelerin doğru yorumlanmasına imkân vereceğidir. Kısacası, bu muhafazakâr ekonomistler, değerler, bağlılıklar ve yargılar tarafından zincirlenmemiş bir mübadele sisteminin varoluşunu farzeden bir politika

---

[111] Ludwig Binswanger, *Being-in-the World* (New York: Basic Books, 1963).

[112] John W. Murphy, "Conservative Economics and the Issue of Social Order at the Marketplace," *Current Prespectives in Social Theory,* cilt: 7, ed. John Wilson and Scott G. McNall (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1986), ss. 69-86.

bilgeliğini sorguladılar. Avusturya Okulunun politik görüşleri naiv ise de, soyut ekonomi sistemlerini reddi postmodernizme uygundur.

Belki de, anti-düalistik bir kültür anlayışı yönündeki en dramatik adım, bir teologlar grubunca atılmıştır. Tanrı'nın ölümü hareketini takiben, din birçok bakımdan realize edildi.[113] Nietzsche'den ödünç fikirler alan bazı teologlar, kategorik açıdan tecrübeden bağımsız hiçbir şey tarif edilemeyeceğinden, Tanrı'nın geleneksel veya ortaçağ tefsirinin geçersiz olduğunu öne sürdüler. Postmodern teologlar, ezelî ve ebedî bilgiyi elde etmeye kalkışmadılar; daha çok Tanrı'nın tecrübede ifşa oluşunu anlamayı denediler.[114] Tanrıyla ilgili bütün sorular, insanî problemlerin çözümüne atıfla sorulmalıydı. Kurtuluş için sosyal adaletin şart olduğuna inanıyorlardı. "İnsanî müdahale", diyordu Wolfhart Pannenberg, bir dini etik'in geliştirilmesi için zorunludur. Postmodern anlamda o, etik eylemin ezelî ve ebedî formüllerden doğamayacağına inanır. "Sorumluluk", der Derrida, etik'in kalbidir. Buna binaen Buber, Tillich ve daha dikkate değer olanı Dietrich Bonhoeffer, sosyal adalet bulunmaksızın Tanrı'nın öneminin olamayacağını savundu.[115] Bu bakımdan, dünyadan kaçış Tanrı'nın keşfine temel olamaz; Jürgen Moltmann'a göre, daha çok ümidi tarihe atma arzusuna temel olur.[116]

Mutlak bir referans noktası olarak Tanrı'dan mahrum kalan kurtuluş, insanî durumu önemli kılan bir toplum dönüşümünde ortaya çıkmalıdır. Bu, Nietzsche'nin, etik sorununun "hayır ve şerrin" ötesine uzandığını dile getirdiğinde söylemek istediği şeydir. Etik eylem gizemli ilkeler yerine, diğer insanlar karşısında sorumlu davranışa dayanır. Postmodern din, barbarizmin ortasında adalete çağrıyı temsil eder. Etik sorunlar, soyut terimlerde değil, yalnızca insanlar arasında söz konusudur. Din, insanları arıtılmış kavramlara kelepçelemek yerine, birbirlerine bağlar.

Özetle, postmodern kültürde toplumun bir totalite veya mükemmel sistem olduğu fikri terkedilir. Mutlak bilginin yokluğu nedeniyle, hem

---

[113] Harvey Cox, *Religion in the Secular City* (New York: Simon and Schuster, 1983).

[114] John W. Murphy, "Cultural Manifestations of Postmodernism," *Philosophy Today* 30.4 (1986), ss. 346-353; ayrıca Rudolf J. Siebert, *The Critical Theory of Religion* (Berlin: de Gruyter, 1985).

[115] John A.T.Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: Westminster Press, 1963).

[116] Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper and Row, 1974), ss. 317-340.

kişinin varlığı hem toplumsal düzen kesinlikten yoksun hâle gelir. Dahası, toplum, bu rakip tezler karışımı dışında ortaya çıkıyor olmalıdır. Postmodern teologların öne sürdüğü gibi, kültürün bir yanlış yorumlar serisine düşüşünün önlenmesi, dini öneme sahiptir. Toplum, çeşitli yasalardan oluşan doğal bir şey değildir. Kişiler, uyarıcıya basitçe tepki göstermezler; ekonomi belirli olaylara otomatik tepkide bulunmaz. Postmodern toplumun anahtarı, insanların olaylara tepkide bulunmamalarıdır. Lacan'ın dile getirdiği gibi, gerçekte her tepki bir sorunla şekillenir. Söylemek istediği, insanın doğası ve Tanrı da dahil, hiçbir toplumsal fenomenin asli bir anlamının bulunmadığıdır. Postmodernistlere göre, toplumun her boyutu hayal gücünün ürünüdür. Veya içinden çıkılamaz surette bir insanî eylem planına bağlıdır. Dahası, bu planlar toplumdur. Ve bu planların içiçe geçmesi, kültürün korunmasının temelidir.

Postmodernizm: Teorik Doğrulama

Daha önce yaptığımız açıklama ayrıntılı değildi; sadece geleneksel düalistik dünya görüşünün çeşitli inceleme alanlarında nasıl çökmeye başladığını örneklerle aydınlatmayı planlıyordu. Kaydettiğimiz üzere, gerçekten de postmodernizm, düalizmin bu yıkılışıyla bir tutulmaktadır. Ondokuzuncu yüzyılın sonları kadar erken bir zamanda, araştırmacılar, insanların bir çevreye basitçe sahip bulunmadıklarını ve dolayısıyla dünyayla basitçe yüzyüze gelmediklerini farketmeye başladılar. İnsanî eylem, bilgi ve düzen arasında, açık bir ayırım yapılamaz; çünkü bu faktörler temelde birbirleriyle içiçedirler. Sözün gelişi Lyotard, hayal gücünün sadece gerçekliğe ilâve olduğu yolundaki statik inancı kabul etmeyi reddeder.[117] Roland Barthes ve de Man aynı şekilde, okumanın asla masum olmadığını söylediklerinde anti-düalisttirler. Dile getirmek istedikleri şey, algılama eylemlerinin, görülen her ne olursa olsun, görüleni belirlediği veya şekillendirdiğidir. "Her durumda yalnızca önyargı, eğilim, taraf tutma ve doğrudan sapma sözkonusudur" der

[117] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 52.

Harold Bloom.[118] Postmodernistler, bir yorumlama macerası olarak bilgi edinimine genellikle bir erotik faaliyet olarak atıfta bulunurlar. Andre Green'e göre hakikate, yalnızca hakikatin deformasyonları yoluyla ulaşılabilir. O nedenle, açıkçası, hakikati korumak için düzenli olarak kullanılan meta-tahkiyelerin doğrulaması yoktur. Çünkü yorumlanan bilgi, bu hakikati ve düzeni emniyet altına alma yöntemine eşlik eden statüye asla uyumlu kılınamaz.

Lyotard, bilginin bir "dil oyunları" ürünü olduğunu söyleyerek düalizmden kaçmanın farklı yollarını özetlemeyi dener.[119] Başka bir deyişle, düalizmin başarısızlığının ardındaki mantık, dilin etkisinin ortadan kaldırılamamasıdır; bu amaca ulaşmak için hangi stratejiye bağlanılırsa bağlanılsın, durum değişmez. Mesela, ne Newton ne de empresyonistler, dilin zaaflarından kaçamazdılar. Wittgenstein'a bel bağlıyorsa da, Lyotard'ın savunduğu şey, gerçekliğin dilin kullanımı içinde kavramlaştırıldığıdır. Julia Kristeva'nın "metinlerarasılık" kavramı, bu noktayla ilgilidir.[120] Fikri, dilin yalnızca, bu metinsellik çevriminden kaçış olmamakla birlikte, bir metinden diğerine dolaştığıdır. Yoruma ulaşır ulaşılmaz, bu süreç tekrar başlar ve devam eder. Gerçekte metinlerarasılık, bir Sisyphos miti olarak durmaktadır. O nedenle; gerçeklik doğru ile yanlış konusunda dilsel tarzda oluşan varsayımlardan doğar. Bu varsayımlardan kaçış imkânsızdır. Dili oluşturan kurallar, ne doğal olarak düzenlenirler ne de tanrısal şekilde ilham edilirler; konuşma eylemleri içinde meşrulaştırılırlar.

Postmodernistler, dil etkisinin teknik olmaktan çok, "pragmatik" olduğunu öne sürerler.[121] Barthes'ın söylediği gibi, alfabe kişisel değildir; çünkü dil kullanımı, gerçekliğin çekirdeğine sızan bir olaydır. Geçmişte dili dünyadan ayıran ne tür teşebbüslerde bulunulmuş olursa olsun, postmodernistlere göre, bu manevralar asla başarıya ulaşamaz. Basitçe dile getirmek gerekirse, dilin etkisinden asla sakınılamaz. Bunun nedeni çok basittir: Semboller, dünya özerkmişçesine olguları işaret

---

[118] Harold Bloom, "Breaking the Form," Harold Bloom ve diğerleri, *De-construction and Criticism* (New York: Seabury Press, 1979), ss. 1-37.

[119] Lyotard, *The Postmodern Condition*, ss. 9-10.

[120] Julia Kristeva, *Desire in Language* (New York: Columbia University Press, 1980), ss. 36-38.

[121] Lyotard, *The Postmodern Contidion*, ss. 9-10.

etmezler, göstermezler veya olguların yerine geçmezler.[122] Konuşma, daha büyük bir gerçekliğin vekili değildir, der Derrida, "kendi kendisini temsil eden bir şeydir."[123]

Derrida ve diğer postmodernistlerin kastettikleri şey, yalnızca dolaylı şekilde veya konuşma kalıplarındaki değişmelere göre hakikate yaklaşılabileceğidir. Bu nedenle Derrida, "herhangi bir merkez veya mutlak demirleme noktası olmaksızın sadece kontekstler vardır" diye yazar.[124] Barthes'ın mukayesesi üzerinde ilerlersek, dilin "bu-yanı"ndan başka hiçbir şey yoktur. Konuşmanın öteki yanı veya nesnel yanı denilen yanı, sadece dilsel eylemin genişlemesidir. Gerçeklik, konuşma yerine inşa edilen konuşmanın ürünüdür. Bir ilk *arke*, bu nedenle menzilin dışındadır. Gerçeklik, fiilen, dille temas hâline geldiğinde çoğalır; çünkü konuşma edimleri kesiftir ve daima daha sonra yapılacak yoruma bağlıdır. Merleau-Ponty gösterenin fazlalığından dolayı insanların her durumda niyet ettiklerinden daha az şey söylediklerinden yakınır. Mantığın aksiyomları bile, aldıkları dilsel mirası reddedemez ve bu nedenle asla nihaî ve sabit bir duruma ulaşamazlar.

İnsanî varlıklar dili konuşmazlar yalnızca; aynı zamanda dil içinde yaşarlar da. İnsanlardan çok dilin konuştuğunu söylerken, Heidegger'in kafasında bu düşünce vardı. Veya, Derrida tarafından tanımlandığı şekliyle, konuşma düşüncenin dünya ile insanlar arasına koyduğu mesafeyi ortadan kaldırır.[125] Onların düşüncesi hiç kimsenin, yorumla kirletilmemiş bilgide cümbüş için dil dışına fırlayamayacağıdır. Bu konudaki en keskin ifade Jackson Pollock'unkidir: "Ben doğayım". O, bütün maddenin hayatiyet verilmiş maddede olduğunu savunmuyor; sadece, hayal gücünün gerçekliğin yerini alamayacağını itiraf ediyor. Postmodernistlere göre, dil dışında hiçbir şey yoktur. Bu kavrayış, Barthes'ın, nesnelliğin öteki anlam düzeyinden başka bir şey olmadığı suçlamasına neden oldu.[126] Hakikatle tecrübenin birleşmesi sonucu olarak, postmodernler yeni bir toplumbilim modeli sundular. Realizmin yıkılmasıyla bir-

---

[122] W.J.T. Mitchell, *Iconology* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), ss. 5-46.

[123] Jacques Derrida, *Speech and Phenomena* (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1973), s. 57.

[124] Jacques Derrida, *"Signiture Event Context,"* GLYPH 1 (1977), ss. 172-197.

[125] Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 69.

[126] Roland Barthes, *The Rustle of Language* (New York: Hill and Wang, 1986), s. 160.

likte, bilgiyi ve düzeni tasvir etmek için sıkıntı verici formlar araştırılamazdı. Göndergeli olmayan bir bilim geliştirilmelidir; tezlerini ispatlamayı insanî eylemin dışında aramayan bir bilim.[127]

Postmodernizmi müteakip, gerçekliğin basit temsili imkânsızdır. Ne bilgi ne de düzen ayırt edicidir. Bunun nedeni, dilin tartışma götürmez standartlara ulaşmayı engellemesidir. Varoluş, dil içinde oynanan, kimsenin kaçamayacağı bir oyundur. Bu nedenle Barthes, dilsel mesaj her imajda mevcuttur, diye yazar.[128] Antik *arke* bile, dilsel olarak ilham edilmiştir. Empiristlerin ve diğer realistlerin güçsüzleştirdikleri praksis, araştırma odağı olarak yeniden canlandırılmıştır. Çünkü, postmodernistlerin toplumsal analizcilere hatırlattıkları üzere, nesnel hiçbir şey dile getirilemez; "Apaçık doğrular... yalnızca tercihlerdir" der Barthes.[129] Yine Nietzsche'nin öne sürdüğü şeye uygun şekilde, postmodernistler yalnızca ellerini dünyada kirleten araştırmacıların başarılı olacağını öne sürüyorlar

[127] De Man, *The Resistance to Theory*, s. 39.

[128] Roland Barthes, *Image-Music-Text* (New York: Hill and Wang, 1977), s. 38.

[129] Roland Barthes, *Criticism and Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 39.

3. Bölüm

Postmodern Sosyal Bilim

Pozitivizm

Pozitivistler davranışı açıklamaya çalışırken, metafizik tezler öne sürmekten kaçınmak isterler.[130] Bu arzu, Auguste Comte'un Üç Aşama Yasası'yla resmedilir. Gerçek Aydınlanma tarzında, yalnızca doğrulanabilir bilgi, delil olarak öne sürülebilir. Olayların gidişini etkileyebilen tanrılar ya da herhangi bir başka mutlak faktörle ilgili spekülasyondan sakınılmalıdır. Buna göre, tecrübe geçerli bilgi kazanmakla ilgilenen kişi için çok büyük önem taşıyor olmalıdır. Bacon'ın öne sürdüğü üzere, kendilerini "idoller"inden [putlarından, çev.] kurtarmayı becerebilenlerin doğruyu bulma şansları vardır.

Pozitivistler, her ne kadar tecrübenin bilginin kaynağı olduğunu öne sürüyorlarsa da, idealisttirler. Araştırmanın odağı, insan psike, bilme/kavrama yeteneği veya başka herhangi bir yorumlama kaynağı olmaktan çok, doğadır.[131] Enformasyonun temelinin değişmeyeceğini veya bir zamanlar adlandırdıkları şekliyle, doğa yasaları olduğunu var-

---

[130] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 17.

[131] Paul de Man, *Blindness and Insight* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), ss. 2-35.

sayarlar. Olgular değerlerden ayrılır ve böylece bilginin fiziksel olaylarla eş anlamlı olduğu düşünülür. Durkheim'in yazdığı üzere, olgular "zihnin dışında"dırlar.[132] Başka bir söyleyişle, olgusal bilgi, "bireysel bilincin dışında bağımsız bir varlığa" sahiptir.[133] Bilgi doğayı kucaklamaya, kavramaya muktedir olanlara açıktır. Bilginin fiziksel özelliklerle ilişkili olduğuna inanıldığından, duyu izlenimleri algılamanın nedeni olarak teşhis edilirler. Bu nedenle, pozitivistler bilgiye ilişkin bir "kopya teorisi"nin savunucuları olarak bilinirler.[134] Eğer dünyanın doğru kavranması gerekiyorsa, zihin doğayı taklit etmelidir. Locke'un düşüncelerini kullanmak gerekirse, zihin, enformasyonun üzerine kaydedildiği bir "boş levha" olmalıdır. Epistemolojilerinde zihne pasif bir rol veren pozitivistler, bilginin hem nesnel şekilde hem de lekesizce elde edilebilir olduğu sonucuna varırlar: "Olgular, irâdenin ürünü olmaktan öte, irâde olmaksızın irâdeyi belirler.er."[135] Olgular özerktir.

Bununla birlikte problem, insan unsurunun araştırma sürecinin mümkün mertebe dışına çıkarılmasının gerekmesidir. Zihin yalnızca doğayı yansıtsa bile, kavramsal hatalar her zaman mümkündür. Bir anahtar metodolojik ilke olarak gözleme bel bağlayan pozitivistler, katı bir eğitim sonrasında doğruyu keşfetmeleri konusunda insanlara güvenilebileceğini savunurlar.[136] Başka bir söyleyişle, gündelik veya naif [ham, çev.] algı güvenilemeyebilir olduğu için, insanlara olayları belirli bir analiz etme yolu öğretilmiş olmalıdır. Eğitimli algı geliştirilmelidir. Gerçekliğin vekili bir görme tarzı sistematik olarak beslenmelidir; zira aksi durumda, veriler değerlerle veya başka empirik olmayan düşüncelerle kirlenebilir. Evrensel bilgiyi ortaya çıkarma ihtimallerinin artması için, durumsal zorunlulukların etkilerini nasıl hesaplamaları gerektiği araştırmacılara gösterilmelidir. Bu şartlanmanın nihaî ürünü, metodolojik olarak teşvik edilen ebedîlik durumu diye adlandırılabilir.

Doğruluğu kanıtlanmamış düşünçeler tarafından yönlendirilmekten sakınmak için, araştırma empirik bir referansla başlamalıdır. Dahası, bu

---

[132] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York: The Free Press, 1965), s. 30.

[133] A.g.e., s. 30.

[134] Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities* (New York: Semiotext (e), 1983), ss. 30-36.

[135] Durkheim, *Rules of Sociological Method*, s. 20.

[136] Hans Albert, "The Myth of Total Reason: Dialectical Claims in the Light of Undialectical Criticism," *Positivism and Sociology*, ed. Anthony Giddens (London: Heineman, 1978), ss. 157-194.

kalkış noktası, özel bir duruş noktasına karşıt olarak reel dünya denilen şeyi temsil etmelidir.[137] Bir incelemeye bu tarzda başlamak için, yorumlayıcı yargılar araştırma projesinden çıkarılmalıdır. Bu gereklilikten dolayı, veri toplanması aşırı ölçüde araçsallaşır. Kısacası, geçerli verilerin doğuşuna doğal olarak lojistik saflaştırma işlemlerinin yol açacağı düşünülür. Bir incelemeye önyargıların girmemesini sigortalamaya hizmet eden standardizasyonu beslemek için, çeşitli teknikler öğretilir. Konuyla ilgili anahtar varsayım, tekniklerin manipülasyonunun, yorumu içermediğidir. Bu nedenle, araştırma teknik hâle geldikçe, muhtemelen insanî hataların proje bulgularını etkileme ihtimali de o ölçüde azalır.

Pozitivizm, metodolojik tekniklerin değerlerden bağımsız olduklarını ima eder. Postmodernistlerin atıfta bulundukları üzere, bu "protez kabilinden yardımlar" araştırmacıların aksi durumda menzil dışında kalacak gerçekliğe ulaşmalarını sağlar.[138] Belirli teknikler izlenerek yorum aşılabilir ve olgular ortaya çıkarılabilir. Nesnellik [objektiflik, çev.] illüzyonu, olgular metodolojik dua kitaplarına dönüştürülerek ebedîleştirilir. Titiz gözlem takviye edilir; çünkü araştırma apaçık, adım adım kurallara göre ilerler. Araştırmanın değer tabanının baskı altına alınması sonucu, doğanın temelini teşkil eden yasalar kanaatler tarafından çapraşık hâle getirilemez. Üstelik, yorumun minimize edilmesi, zorunluluk taşımayan unsurlarca engellenmeyen aksiyomların formülasyonunu teşvik eder. Yasavari düzenliliklerin doğuşu, bu surette hızlandırılır.[139]

Pozitif bilimin yeterliliğine duyulan bozulmamış inançtan dolayı, Comte ve Durkheim gibi ilk sosyologlar, toplumun bekası için önemli olan gayrişahsî doğrunun keşfedilebileceği tezini öne sürebilmişlerdi.[140] Buna uygun olarak Talcott Parsons, özellikle kendi sibernetik fazı sırasında, sosyologların anarşinin girişini önlemek için gerekli "nihaî gerçekliği" ortaya çıkaracak araçlara sahip olduklarını öne sürdü.[141] George Jundberg ve George Homans gibi yazarlar, titiz de-

---

[137] Felix Guattari, *Molecular Revolution* (New York: Penguin Books, 1984), ss. 86-87.

[138] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 44.

[139] John W. Murphy, "Phenomenological Social Science: Research in the Public Interest," *Social Science Journal* 23.3 (1986), ss. 327-343.

[140] *Aspects of Sociology* (Boston: Beacon Press, 1972), ss. 1-15.

[141] Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative*, s. 29.

neysel incelemeler bir kez yoluna girdi mi, sonunda sosyologların anlamlı ilerlemeler kaydedeceklerine inanıyorlardı.[142] Bunlarla diğer pozitivistlerin iyimserliği, pozitivizmin –ki pozitivizm teknik operasyonların bilme/kavrama yetisiyle bir ilgisi bulunmadığını söyler– kalbinde duran düalizmi yansıtır. Teknik cihazların araştırma araçları kadar bilgi verici olduğunda şaşılacak bir şey yoktur: Araştırma bulgularının niteliksiz genellemelere yol açmasını önleyecek biricik engel, bir araştırıcının birkaç prosedürü öğrenmekteki yeteneksizliğidir. Sözün gelişi, verilerin toplumsal uygunluğu ile ilgili daha kapsamlı sorunlar, bozucu sayılarak bertaraf edilir.

Şu günlerde, bu araçsal sosyoloji arzusu, teori inşasını ve araştırmayı bütünüyle formalize etme teşebbüsünde ortaya çıkıyor. Viyana Çevresi üyelerine benzer şekilde Hans Zetterberg ve bazı bakımlardan James Coleman ile Hubert Blolock gibi yazarlar, aklı soyut semboller sistemine dönüştürmeyi denediler.[143] Viyana filozoflarıyla uyum içinde bunlar ve bunlarla hemfikir sosyologlar, dil yerine matematiksel sembollerin ikamesinin bütün önermelerin geçerliliğini artıracağını varsayıyor. Yine, burada da temel düşünce, eğer algı veya bu durumda dil kullanımı sınırlanabilirse, olgusal delilin kolayca elde edilebileceği düşüncesidir.

Ancak, bu ilk hamlenin başarısı, ciddî geri tepmelere yol açmaksızın tecrübenin bilime göre tanımlanıp tanımlanamamasına bağlıdır. Davranışları en küçük ve ölçülebilir unsurlarına indirgense, insanlar etkili şekilde incelenebilirler mi? Farklı şekilde dile getirmek gerekirse, insanların gerçekliği kavramlaştırma tarzları değerlendirilmeksizin, eylemleri anlaşılabilir mi? Postmodernistler, insanî unsurun reddinin yalnızca doğrulanamadığını değil, aynı zamanda yorumu görmezlikten gelmenin olguların keşfini tehlikeye sokacağını da savunurlar. *Proust and Signs*'da Deleuze şöyle yazar: "Olgulara inanma yanlışı içindeyiz; yalnızca göstergeler vardır. Doğruya inanma yanlışına düştük; yalnızca yorumlar vardır."[144]

Dahası, pozitif bilimce benimsenen çerçeve, delil olarak mevcut bulunan tecrübe alanının resmedilmesine uygun çerçeve midir? Değilse, enformasyonun toplumsal önemi kolayca gözden çıkarılabilir. Gerçekte

---

[142] Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York: Herden and Herder, 1971), ss. 9-30.

[143] Murphy, "Phenomenological Social Science," ss. 332-334.

[144] Deleuze, *Proust and Signs*, s. 90.

belirli bilgi formlarının otomatik şekilde uygun oldukları tezi, özellikle de değerler sorgusuz sualsiz rededildiklerinde, ideolojik hâle gelebilir. Genel Batı felsefesi eleştirileriyle paralellik içinde postmodernistler, pozitivizmin düalistik temeline bel bağlanamayacağını öne sürerler. Buna binaen, pozitivizmin toplumsal bakımdan anlamlı bilgi üretip üretemeyeceği sorusunu ileri sürerler.

Batı felsefesine temel olan kendinden feragat, pozitivizmle özetlenir. Yani, pozitivistlere göre, geçerli bilgi yalnızca insanî eylem pahasına kazanılabilir. Pozitivizm, kanaatin etkisini bastıran bir metodolojik kurallar serisini –ortaçağ filozoflarının pratiğini yaptıkları çilecileği besleyen kurallardan çok farklı olmayan bir kurallar serisi– dayatır. Bilme/kavrama yetisi eyleme yerine teknik prosedürlerin ikame edilmesinin, yüksek kalitede verinin toplanmasını kolaylaştıracağı sanılır; çünkü böylece zihinsel faaliyet araştırma metodolojisinin buyurduğu sınırlara uyacak duruma gelir. Yalnızca metodolojik kurallar serisine uyumlu kılınarak, bir politikanın doğruya açılacağı düşünülür. Bu nedenle, pozitivizmin başarısı yalnızca araştırmacının teknik açıdan yeterli olup olmamasına bağlıdır.

Yine de, yukarda ortaya konulduğu üzere, postmodernistler pozitivizmle uzlaşmazlık içindedirler. Özellikle olguların, ya da Durkheim'ın söylediği şekliyle "şeyler"in, sıkıntı verici olmadıklarını ve toplumsal hayat hakkında doğru bir görüş elde edilecekse, teknik yeterlilikten fazlasının gerekli olduğunu öne sürerler. Dilin kullanımına atfettikleri önem dolayısıyla postmodernistler, toplumsal araştırma yürütülürken iletişim yeterliliğinin yerine ikame edilebilecek hiçbir şeyin bulunmadığında ısrar ederler. Başka bir söyleyişle, davranışın dille ilişkisi, teknik gerekliliklerle gizlenmemelidir. Kelimelerin çok değerliliğini görmezlikten gelen metodoloji, kaçınılması gereken bir metodolojidir[145].

[145] Theodore Thass-Theinemann, *The Interpretation of Language*, cilt 1 (New York: Jason Aronson, 1973), s. 82.

Postmodern Başkaldırı

Postmodernistlere göre, dil yalnızca bir araç değil, insanların dünyayı anlamalarını sağlayan biricik çerçevedir. Dil gerçekliği güzelleştirmek yerine, bilinen herşeyi kuşatır. Gerçeklik, önemli ölçüde dilsel bir alışkanlıktır. Grekçe fiil *sumballein*'le uyum içinde, sembollerin veya dilin bir olayın anlamını "oluşturacağı" düşünülür. Derrida'ya göre yazmak, "temel eylem"dir, duyarlılığın boyutlarını belirleyen bir jesttir.[146] Gerçekliği meşrulaştıran şey, zorunluluktan (*ananke*) çok "konuşma oyunu"dur.

Barthes'a göre, hünerle oluşturulmuş bir sınıflama sistemi olarak nesnelleştirilen ve ele alınan dil, çok sınırlı bir "mübadele değeri"ne sahiptir.[147] Fakat konuşmanın bilinen herşeye aracılık etmesinden dolayı, sınırsızca genişleyen bir alandır. Barthes'ın fikri, dilin herhangi bir şeye atıfta bulunmadığıdır: Söz ile gerçeklik arasında bulunduğu ima edilen dikatomi yıkılmaktadır. "Herşey bir mesajdır" der Sartre.[148] Dilin değeri, böylece, insanların birbirleriyle konuşma tarzlarından doğar. Postmodern araştırmacılar genellikle dilin, insanın varoluşu olarak atıfta bulunulan doğum ile ölüm arasındaki mesafeyi birbirine nasıl bağladığı konusuyla ilgilenirler. Bu sembolik düzlem, gerçekliğin doğduğu ve çöktüğü, postmodern araştırmanın yürütüldüğü yerdir. Postmodernistler, bir topluma ait dil oyunu içinde çalışırlar. Çünkü, postmodern bir dünyada hiçbir şeyin dili aşamayacağı hatırlanmalıdır. "Aşkın (transendental) gösterilenin yokluğu", diye yazmaktadır Derrida, söz konusu alanı ve karşılıklı anlam etkileşimini *ad infinituim* (sonsuz derecede) genişletir."[149]

---

146 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, ss. 211-281.

147 Barthes, *Criticism and Truth*, s. 40.

148 Jean-Paul Sartre, *What is Literature?* (New York: Philosophical Libra 1949), s. 208.

149 Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Huma Sciences," *The Structuralist Controversy*, ed. Richard Macksey and Eugenio Dans (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979), ss. 247-272.

A. Hakikat

Açıkçası, dilin bu yorumu, hakikatin tipik tanımının yeniden düşünülmesini gerektirir. Aristoteles zamanından beri bilinen hakikate ilişkin mütekabiliyet teorisini, postmodernistler güvenilir bir teori saymazlar. Yine de, bu görüşün savunucuları, doğru önermenin, nesnel şartları yeterli ölçüde yansıttığını iddia ederler. Bu anlamda, hakikatin delili, üzerinde insanların herhangi bir özsel etki bırakmadıkları bir dışsal referanstır. Buna binaen, kesinlik hakikatin ölçüsü hâline gelir; çünkü gerçeklik zihne bütünüyle yansımış olmalıdır. Kesinliği artıran araçların, aynı zamanda, hakikatin keşfedilme ihtimalini de artırdığı düşünülür. "Bu doğru mudur?" sorusu, o nedenle retoriktir; çünkü, hakikatin temel yapısı sorgulanamaz. İstenilen şeylerin tamamı, bir iddianın uygun tarzda gerçeklikle uyum hâlinde olup olmamasıdır. Ancak doğru bu şekilde algılandığında, bilginin "kullanım değeri"ni kaybettiğini öne sürer Lyotard.[150]

Marksist terminolojiyi benimsemiş olmalarına rağmen, –hem Barthes'ın hem de Lyotard'ın öne sürdüğü şey açıktır: Gündelik hayatta sahip olduğu amaçtan koparılan hakikatin hiç bir anlamı yoktur. Gerçekten de, dil konusundaki görüşlerinin benimsenmesini müteakip, postmodernistler bilginin keşfiyle ilgili eski görüsün temelini kazarlar. Çünkü, "hakikat konuşmaz– *stricto sensu* hakikat işler" der Lyotard.[151] Söylediği şey, hakikatin yorumdan doğma mücadelesi vermesi gerektiğidir. Bilgi ve yorumun içselliğinden dolayı, hakikat belirsiz bir varoluşa sahiptir. Dille bilgi arasındaki bu ilişkiyi göz önünde bulunduran Heidegger, hakikate *aletheia* veya "gizlenememiş olan" diye atıfta bulunur.[152] Hakikat, sıkıntı verici değildir; ancak an be an dil tarafından sağlanan bir aydınlıkta ikamet eder. Dil, anlamı açısından buharlaşıcı ve değişken olduğundan, sözün "cıvıltısı", bilinecek belirli bir hakikat durumu için yeterli ölçüde uzun sürmelidir.[153] Bu nedenle, Derrida hakikati bir "iz", bir "köksüz şey" diye tanımlar.[154]

Farklı tarzda dile getirmek gerekirse, hakikat kaynaklanan bir şeydir, kaynak değildir. Mesela, J. Hillis Miller anlaşılması zor bu hakikat

---

[150] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 5.

[151] Jean-François Lyotard, *Driftworks* (New York: Semiotext (e), 1984), s. 35.

[152] Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 262.

[153] Barthes, *The Rustle of Language*, s. 331.

[154] Derrida, *Of Grammatology*, s. 61.

fikrini karakterize etmek için, *mise en abime* ifadesini kullanır.[155] Miller'i açıklamak gerekirse, anlam her ne kadar hakikatten çıkıyorsa da, bu yüceltilmiş bilgi bir *arke* olma statüsünden veya temelden mahrumdur. Semboller basitçe var olmazlar; "her zaman oluşum hâlindedirler".[156] Nietzsche'ye bu imalı atfı yapan Derrida, insanî eylemin veya praksisin varlığından dolayı bilginin, asla sabit konumda olmadığı düşüncesini nakletmek ister. O nedenle, pratik ifadeyle, bir hikâyenin gerçekliğe nasıl sıkıca tekabül ettiğinin kontrolü, onun doğru olup olmadığını anlamak için yeterli değildir. Bunun yerine, gerçekliğin dilsel anlamının kavranması için, oynanan bir dil oyununa başvurmak gerekir. Bir ifade, belirli bir dilsel cemaati idame ettiren konuşma kurallarını açıkladığında doğrudur. Gayet tabiî, bu hakikatin evrensel değil, mahallî olduğunu ima eder. Lyotard'ın işaret ettiği gibi, "bilginin pratik özne, yani özerk kollektivitenin planladığı hedeflere hizmet dışında, nihaî meşruiyeti yoktur".[157] Hakikat bu yüzden anlamlıdır; ancak doğmadan farkı, sezilebilir bir şey olmasıdır.

Bu hakikat versiyonu, mesela, Stanley Fish ve Karl Popper tarafından geliştirilenden farklıdır. Çok farklı görüşlerdeki bu yazarlar, bir cemaatin bilgilendirilmemiş üyelerinin doğru ve yanlış dil kullanımını ayırabileceklerini öne sürerler. Fish edebiyat eleştirmenleriyle, Popper bilim adamlarıyla ilgilenir. Bununla birlikte, her iki durumda da, bu farklı cemaaatlerce benimsenen kuralların *a priori* var oldukları farzedilir. Edebiyatçılar ve bilim adamlarınca kullanılan dil, gündelik söylemde varolan dilden kesinlikle farklıdır. Bu uzmanlara benzer tarzda eğitilen birinin, mantık ve konuşmayla ilgili belirli bir aksiyomlar takımı sunması beklenir. Bu nedenle, dilin kuralları lokalize edilir ancak icat edilemez. Postmodernistler dil oyunlarının basitçe keşfedilmekten çok, lokal olarak inşa edildiklerini söyleyerek bu yazarların görüşlerini bir adım daha ileri götürüler. İletişim yeterliliği, Fish ve Popper'in farzettiği gibi, dil kullanımının ön şartı sayılamaz; iletişim yeterliliği söylem içinde doğar.

---

[155] J. Hillis Miller, "Stephen's Rock and Criticism as Cure," *Georgia Review* 30.1 (1976), ss. 5-31.

[156] Derrida, *Of Grammatology*, s. 47.

[157] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 36.

B. Olgular

Postmodernistler şimdiye kadar zamanlarının büyük bölümünü edebiyat eleştirisine harcadıkları için, bu inceleme alanı olguların doğasını açıklamakta bir başlangıç noktası olarak kullanılmaktaydı. Hakikatin postmodern yorumuna bakılırsa, Durkheim'la Comte ve diğer pozitivistlerce şampiyonluğu yapılan görüşler, geçerliliklerini yitirmiştir. Basitçe dile getirmek gerekirse, olgular bireyin dışında varolan "şeyler" değildirler.[158] Aynı şekilde, toplumun işleyişini tasvir etmek için yapısal metaforlar kullanımı da, meşru değildir. Yapısal-destek kullanımı, toplumsal fenomenlerin bilinçli tecrübeden özerk veya onunla bağlantısız oldukları yolundaki yanlış inancı güçlendirir. Genellikle, mekanik toplumsal hayat imajı bir anakronizmdir; çünkü olgular yargılardan pürüzsüzce ayrılamazlar. Sonuçta davranışsal yasalar basit A–> B formunda ifade edilemez.

Barthes, edebiyatın dil için var olduğu uyarısında bulunur.[159] Bu önermeyle o, metinlerin, eğitim görmüş herhangi bir insanın sonunda kabul edebileceği rasyonel ilkelere göre yapılaşmış nesneler olduklarını savunanları reddetme girişiminde bulunmaktadır. Başka bir söyleyişle, metinler okunma veya yazılma tarzlarından ayrılamaz. Northrop Frye ve Yeni Eleştiri taraftarlarının aksine, edebiyat "rastgele biraraya toplanmış eserler yığını"ndan önemli ölçüde daha fazla bir şeydir.[160] Bu düşünce, her ne kadar banal gibi görünüyorsa da, sözkonusu olan, dilin sadece gerçekliği mi naklettiği yoksa onu organize mi ettiğidir. Bu bakımdan, Felix Guattari, okuyucuların bir metnin sadece şifresini çözmediklerini, aynı zamanda onu "daha fazla şifre hâline getirdiklerini" söyler.[161]

Benzer bir fikri, dilin *eros* tarafından kirletildiğini söylerken ve yazıyı bir fışkırma durumu ile mukayese ettiğinde, Barthes öne sürer.[162] Söyledikleri şey, okumanın hep, bir yeniden okuma olduğu, bu münasebetle yorumun müdahalesini önceleyen bir başlangıç noktasını imkânsız hâle getirdiğidir. Postmodernistlere göre, metin, hayal gücünce şekil-

---

[158] Durkheim, *Pragmatism and Sociology*, s. 97.

[159] Barthes, *The Rustle of Language*, s. 5.

[160] Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), ss. 3-26.

[161] Guattari, *Molecular Revolution*, s. 84.

[162] Roland Barthes, *The Pleasure of the Text* (New York: Hill and Wang, 1975), s. 4.

lendirilen bir toplumsal uzayı düzenler. O nedenle, bir metnin anlamı okuyucuyla yazar arasında gerçekleşen mübadelede açığa çıkar.[163] Postmodernistler, öznenin (yazarın) ve araştırmacının (okuyucu) birbirlerini ihmal edebildikleri, duyarsızlığın aşılması gerektiği, aksi takdirde bu toplumsal dünyanın (metin) yanlış anlaşılacağı konusunda, Blanchot'la uzlaşırlar.[164]

Postmodernistlerin dile getirmek istedikleri şekliyle, semboller bir anlam denizinde yüzerler. Bu Jorge Borges'in otantik yaratıların "uçuş hâlinde" gerçekleştiklerini söylerken kastettiği şeydir. Başka bir söyleyişle, bir göstergenin, dilin sağladığından daha elverişli bir dayanak noktası yoktur. Ancak okuyucu yazarın yarattığı dünyaya girdikten sonra, metnin anlaşıldığı düşünülebilir. Buna binaen William Gass, "romancı, eğer yetenekliyse, bizi şefkatle diline hapsedecektir– arkada gerçekten hiç bir yer yoktur" der.[165] Dil, diğer yorum kadar geçici bir şeyden başka hiçbir şey tarafından stabilize edilemez. En yüzeyde öneme haiz şey, olguların sadece empirik olmarnalarıdır. Metne benzer şekilde, dünya, en iyi durumda cansız diye tanımlanabilen nesnel göstericilerin oluşturduğu bir çorak alan değildir. Barthes, bu konuda empiristleri, toplumsal varoluşu birkaç kolayca ölçülebilir delile indirgedikleri için, hayatı "mumyalamak"la eleştirir.[166] Fenomenologların önerisi izlenerek, toplum bir yaşayan dünya, bir *Lebenswelt* olarak kavramlaştırılmalıdır.

Bu kontekstte, olgularla anlam arasında Husserl tarafından yapılan ayırım öğreticidir.[167] Anlam kesinlikle olgusaldır. Fakat olguların zorunlu olarak bir anlamları bulunması gerekmez. Yani, dilsel olarak kaydedilmiş anlamları bulunduğu için, olaylar olgusaldır; hâlbuki, bütünüyle empirik durumdaki olguların toplumla ilişkileri yoktur. Husserl'in argümanının espirisi, olguların yalnızca empirik oldukları; oysa anlamın fenomenlerin dilsel veya yorumsal etkisine bağlı bulunduklarıdır. Postmodernistler, doğrunun anlam içinde gizlendiğini ve olgularla çok az ilişkisi bulunduğunu öne sürerler. Dahası, doğruyu açığa çıkarmakla ilgilenen araştırmacılar, olguları kategorize etmekten çok

---

[163] De Man, *The Resistance to Theory*, s. 32; ayrıca Barthes, *The Rustle of Language*, s. 54.

[164] De Man, *Blindness and Insight*, ss. 60-68.

[165] William Gass, *Fiction and Figures of Life* (New York: Vintage, 1972), s. 8.

[166] Barthes, *The Rustle of Language*, s. 151.

[167] Edmund Husserl, *Ideas* (New York: Collier, 1972), ss. 45-71.

olayların toplumsal anlamına dikkat etmelidirler. İlginin odağı, olgularla gerçekleştirilen konuşma olmalıdır. Gerçekte dilin belirsizliğinden dolayı, değerlerin, olguların keşfini öncelediğini düşünürler.[168]

Bu durumda, bilginin başarıyla tedarikini garantilemek için, teknik ustalık yeterli midir? Postmodernistler açıkça bu soruya hayır diye cevap verirler. Fakat pozitivistler, öznelliğin dayattığı sınırlamaların aşılması için teknik inceliği, önyargının araştırmaya girişine karşı bir savunma diye görürler. Eğer yargılar teknik kararlar içinde arıtılırsa, o zaman insanî hata ihtimalinin düşürüleceği varsayılır. Aksine teknik yöntemler, yakalanan her ne olursa olsun onu, öldüren bir balık ağı gibi işlerler. Pozitivizm metodolojik prosedürlerin değerlerden bağımsız olduklarını varsayar. Açıkça, teknik kesinliğe bu güven, dille kirletilmemiş durumdaki nesnel olguların, teknik bakımdan yeterli araştırmacılar tarafından üretilebileceğine ikna etmek için, pozitivistlerin başvurduğu bir oyundur. Peki, toplumsal açıdan uygun bilgi bağımsız düşünme yoluyla elde edilebilir mi?

Postmodernistlere göre, olguların keşfinin karşı üretkeni değerlerin gizlenmesidir.[169] Postmodernistler, araştırmacıların, değerleri bir teknik boyutla belirsizleştirmekten çok, inceledikleri insanların yaşayan ortamını kavramayı denemeleri gerektiğini öne sürerler. Eylemleri motive eden varoluşsal çıkarlar, doğrunun anahtarını ellerinde tutarlar. Zira akıldan çıkarılmamalıdır ki, dille aktarılan varsayımlar gerçekliğe bağlıdırlar.

Foucault'ya atıfta bulunurken Derrida, gerçekliği varoluş içine sokan *episteme*'nin hesaba katılması gerektiğini ileri sürer.[170] Bu çerçevenin ihmali yalnızca kısır bir toplum resmiyle sonuçlanabilir. Gerçekten, bilim adına prosedürel saflığı vurgulayan araştırmacılar verileri sistematik şekilde tahrif ederler ve bu nedenle, yanlış enformasyona dayalı toplumsal bakımdan duyarsız tutumlar yaratarak, birçok zarara yol açarlar. Kısaca ifade etmek gerekirse, belirli bir tekniğin kullanımına eşlik eden varsayımlar bilim kisvesine sokulduğundan, karşı çıkılmaz hâle getirilir ve verilerin tespitini kurnazca hadım ederler. Pozitivist bilim adamları anlamdan çok olgunun peşindedirler.

---

[168] Barthes, *The Rustle of Language*, s. 242.

[169] Lacan, *Ecrit, s. 282.*

[170] Jacques Derrida, *The Archaeology of the Frivolous: Reading Condillac* (Pits burgh: Dequesne University Press, 1980), s. 48.

Barthes'ın yorumlama ile şifre çözme arasında yaptığı ayırım bu konuyla ilgilidir. Pozitivistler materyali yorumlar; zira olayı maddî özüne indirgemeye çalışırlar. Başka bir söyleyişle, bütün ikincil özellikler temel nedenler veya diğer empirik faktörlerle açıklanır. Bu icra yolunun aksine postmodernist, metni, yazarın önceden varsaydığı dilsel çerçeveye göre çözer. Sözün gelişi, pasajlar birbirine bağlanacak tarzda kavranır; çünkü, fiilî dilsel dünyada aynı kadere sahiptirler. Buna göre, uzaysal yakınlık nedensellikle bağlantılı değildir. Toplumsal dünyaya göre, olaylar, yalnızca aynı dilsel kimliğe sahip olduklarında benzer şekilde sınıflandırılmalıdır. Kafka'ya atıfta bulunurken Barthes, etkili bir tarzda, şunu söyler: "Beni söylediğin şeye inandırmaya çalışma; çok daha önemli bir şeyi yap; beni onu dile getirme kararına inandırmayı dene."[171] Bu nedenle postmodernist, davranışın emprik doğrulamasından çok varoluşsal doğrulamasının peşindedir.

Postmodern Metodoloji

Postmodernistlerce geliştirilen metodoloji "Şizoanaliz" olarak bilinir.[172] Bu esoterik terminolojinin kullanılması, konumlarının açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunmaz. Postmodernizm eleştirmenlerine göre, bu, postmodern bir bilimi imkânsız hâle getiren delildir. Ancak bu metodolojinin hamlesi gerçekte gayet açıktır. İddiaya göre, postmodern araştırmacılar da, şizofrenikler gibi gerçekliği farketmezler. Normalde, bu tür bir kusur, insanın zihinsel bakımdan hasta diye etiketlenmesine neden olur. Bununla birlikte, postmodern bir bilim adamına göre, teorik keskinliğe bu kapalılık, araştırma süresini güçlendirir. Guattari'ye göre, veri koleksiyonunun geliştirilmesinin nedeni, postmodernizmin teşvik ettiği "semiyotik çokmerkezcilik"le bağlantılıdır.[173] Postmodern araştırmacılar inandıkları şeyin rasyonel olmasıyla sınırlı değildirler. Akıl onları tecrübeye kör hâle getirmez.

---

[171] Barthes, *Criticism and Truth*, s. 90.

[172] Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus* (New York: Viking Press 1977), ss. 272-382.

[173] Guattari, *Molecular Revolution*, s. 77.

"Semiyotik çokmerkezcilik" ifadesini kullanan postmodernistler, fenomenlerin senkronik olarak değişik anlamlara sahip bulunabileceklerini öne sürerler. Metnin, bir "nihaî okuma"sının bulunması gerektiği fikri cehalet diye reddedilir. Keza postmodernizm, bir toplumun "egemen anlamlarının" gerçeklikle özdeş oldukları ve bu nedenle doğruya götürecekleri inancının temelini de kazar.[174] Bu nedenle, gerçeklik çok değerli bir şey olarak görülür. Yapısalcıların sürdürdüğü konuma zıt olarak, olgular brikolaj –bütünüyle oluşturulmuş ve seleflerden ya da çağdaşlardan ödünç alınan bir şey– oluşturamazlar. Postmodern araştırmacılar, *a priori* kabul edilen mantık ve akıl tarafından kilitlenen prangalarından kurtarılan gerçekliği, yalnızca açık, ancak alakasız kriterlere göre analiz etmek yerine, onu yaşayabilir de.

O nedenle, bir Şizo-analist "öznel olan şeyi egemen anlamlara ve toplumsal yasalara uygun hâle getirmeye" çalışmaz.[175] Araştırmacının görevi, Derrida'ya göre, teknolojik rasyonaliteye özgü "aklın saldırısını" yumuşatmaktır; öyle ki, olguların ince dilsel temeli yıkılmasın.[176] Başka bir söyleşiyle, gerçekliğin yorumu irrasyonel olsa bile, ortaya çıkarılan nedene ciddî ilgi gösterilmelidir. Barthes'ın tavsiye ettiği üzere, dilin "isterisi"ne itibar edilmelidir; çünkü gerçeklik, söz tarafından tahrip edilmez; ifşa edilir.[177] Postmodern araştırmacılar, "gerçekten reel" olan önermelerin, gerçekliğin tam bir resmini hiçbir zaman veremeyecek "salt hikayeler" durumunda bulunan önermelerden ayırt edilmesi gerektiğini kabul ederler. Bu anlamda Deleuze, "bir çiçeğin kokusu, bir gösterge olduğunda, madde yasalarını ve (soyut) zihnin kategorilerini aşar" diye yazar.[178] Kısaca, çiçek bir yorum fenomenidir. O nedenle, postmodernistler bir olayın anlamıyla ilgilenirler. Kristeva anlamı şöyle tanımlar: "Anlam dediğimiz şey,.. tam da bu şartsız ve sınırsız gelişim sürecidir; dürtülerin dil içindeki ve dil aracılığıyla, dile doğru, mübadele sistemi ve onun başrol oyuncuları –özne ve öznenin kurumları– yönünde, içinde ve onlara doğru bu aralıksız işleyişidir".[179] Anlam yaratıcılığın ürünüdür.

---

[174] A.g.e., s. 168.
[175] A.g.e., s. 77.
[176] Derrida, *Writing and Difference*, ss. 31-68.
[177] Barthes, *The Pleasure of the Text*, s. 53.
[178] Deleuze, *Proust and Signs*, s. 91.
[179] Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, s. 17.

Grekçe kök *methodos*'un ima ettiği metodoloji, bilgi edinme yoludur. Bu nedenle metodolojik katılık kendinde bir amaç olarak ele alınmamalıdır; standardizasyon araştırmaya kılavuzluk edecek uygun özdeyiş olarak yüceltilmemelidir. Sadece veri toplama stratejisinin kesin ve kendi içinde tutarlı olması, bir fenomenin anlamının kavrandığını garantilemez. Anlamı kavramak için, araştırmacının duyarlılığı çok yüksek olmalıdır. Bu durumda, duyarlılık empatiye değil, "epistemolojik katılım"a işaret eder.[180] Empati, pratikte, bir kişinin eylemlerinin anlaşılmasıyla karşılaştırıldığında önemsizdir. İnsanın öznelerden hoşlanıp hoşlanmamasının, onların davranışlarıyla ilgili bilgi sağlayıcı veri toplamasıyla pek ilgisi yoktur. İyi araştırma, bunun yerine, öznelerin gerçeklik hakkında oluşturdukları varsayımlara nüfuz eden araştırmacılardan doğar. İnsanların nesne ve sebeplerden çok, değerleri ve amaçları görmelerinin nedenleri ilgi odağı olmalıdır.

Bu duyarlılık türü, zorunlu olarak teknik yeterlilikten çıkmaz. Bunun nedeni, teknolojinin tepkisel veya kendi kendini eleştiriden yoksun oluşudur.[181] O nedenle, bir metodolojik tekniği inşa eden önvarsayımlar, üzerinde pek düşünülmemiş varsayımlardır. Gerçekten de pozitivistler, prosedürel konulara uygun görmedikleri herşeyden kaçarlar. Bu bakımdan, bir öznenin gerçekliği sorgulanmaz ve metodolojik tarzda konulan emirlere boyun eğdirilir. Böylece metodolojik saflık garantilenmiş olur. Ancak, gerçeklik sorusu yöneltilmeksizin bir öznenin "hayat dünyası" asla anlaşılamaz. Öte yandan, postmodernistler, araştırmacıların özeleştirici olmalarını ve Lyotard'ın, araştırmacının kendi metodolojik veya dilsel varsayımlarının "ufku" diye adlandırdığı şey üzerinde çalışmalarını ister.[182] Sonuç olarak, araştırmacılar, inceledikleri dünya görüşlerine girmelerini mümkün kılan kendi dil oyunlarının sınırlarının farkına varabilirler. Postmodernistlere göre, birinin dilsel dünyasına girme, yalnızca iletişim yeterliliğiyle gerçekleşebilir. Araştırmacılar iletişim bakımından, özneleri kavradıklarında yeterlilik elde ederler.

---

[180] Murphy, "Phenomenological Social Sience."

[181] John W. Murphy, Algis Mickunas, and Joseph J. Pilotta, "Conclusion: Fundamentals of a Responsible Technology," *The Underside of High-tech,* ed. John W. Murphy, Algis Mickunas, and Joseph J. Pilotta (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1986), ss. 191-205.

[182] Lyotard and Thébaud, *Just Gaming,* s. 64.

İleşitim yeterliliği, sözün gelişi Parsons'ın tanımladığı "çifte olumsallık" [zorunluluk unsuru taşımama, çev.] durumundan doğmaz.[183] Bütün roller tek bir anlayış tarzına göre oluştuğundan, kişilerin birbirleriyle basitçe rollerinin gereklerini icra ederek iletişimde bulunacakları düşünülür. Keza, G. H. Mead'in ana hatlarını çizdiği üzere, "öteki rolünün üstlenilmesi", zorunlu olarak yeterli iletişimle sonuçlanmaz; çünkü "öteki", benin bir projeksiyonu olarak, eşit ölçüde sinsice bir soyut değişiklik olarak ele alınabilir.[184] Her iki durumda da, Lyotard haklı olarak, öteki'ne, biricik, "norm-sağlayıcı özne" durumunda biri olarak yaklaşılmadığını kaydeder.[185] Öteki bir "Sen"den çok, Martin Buber'in ünlü terimini kullanmak gerekirse bir "O"ya dönüştürülür. De Man gibi postmodernistler iletişim yeterliliğinin yalnızca "ikili dostane ilişki" ile başarılabileceğini öne sürer.[186] İletişim yeterliliğinin işlevini özetleyen Barthes, "insanları yazdıkları gibi okuyamayacağımızı" söyler.[187]

Bu diyalog formu, yalnızca, postmodern özne görüşü açıklanırsa bütünüyle kavranabilir. Mesela, Michel Foucault yazarın veya öznenin bir illüzyon olduğunu söylediğinde, edebiyat eleştirmenleri arasında büyük bir gürültüye neden oldu.[188] Pek tahriksiz bir tarzda Barthes, "Ben'in Ben demenin bir örneğinden başka bir şey olmadığı"nı yazar.[189] Yani yazarlar kendilerini eserlerinde inşa ederler. Özne kuşku götürmez bir şeydir; çünkü postmodernler, yazarın meramını dile getirebilecek bir aşkın egonun bulunmadığına inanırlar. Lacan'a göre, özne denen varlık da keza bir dil ürünüdür.[190] Kişinin kimliği söze temel teşkil edemez veya söze zıt olarak gelişmez; değişik eylemler icra etmesinin sonucu tedricen oluşur. Güdüler, bilinçaltı gibi derinlerdeki herhangi bir alanın genişlemesinden çok, dilsel eylemlerle sınırdaştırlar. Gajo Petroviç,

---

183 Parsons, *The Social System*, s. 34 vd.

184 George H. Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), ss. 144-164.

185 Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 23.

186 De Man, *Allegories of Reading*, s. 264.

187 Barthes, *Criticism and Truth*, s. 69.

188 Michel Foucault, *What is an Author?" Textual Strategies*, ed. Josué V. Harari (Ithaca, N.Y.: Cornell Uniersity Press, 1979), s. 141-160 içinde.

189 Barthes, *Image-Music-Text*, s. 145.

190 Lacan, *Ecrits*, s. 181.

"insan bir praksis varlığıdır"[191] diye yazdığında, bu inceliği çok iyi dile getirmektedir. Bu görüşün sonucu, "benin" "belirsiz", belirlenemez, ancak sezilebilir olduğudur.

Benjamin'in tanımladığı üzere, kişinin eylemlerine zorunlu olarak bir telos veya amaç rehberlik etmese de eylemleri amaçlı eylemlerdir.[192] Sanatçı kalabalığı seven kişi değil, bir yalnız serseridir. Kant'ın estetikle ilgili konumu, özellikle de sanatın bir amacının bulunduğu, ancak faydacı değerlerle beslenmediği düşüncesi, bu konuyla ilgilidir. O nedenle, kişiler toplumsal veya psikolojik dürtülerle eyleme geçmezler. Gerçekte, dürtüye anlamını veren insanî niyetlerdir. Eylem uyarımı önceler; motivasyon uyarımdan önce vardır.

Bu yüzden araştırmacı anlaşılacak bir "ben", geçici olarak gözden kaçan bir kişi arayışında bulunmamalıdır. Çünkü davranışı rasyonalize edecek bir psikolojik veya sosyolojik temel yoktur. Normların, delil teşkil edici değil, dilsel olduklarını söyler de Man. Yalnızca insanın hem "ben"ini hem de kontekstini oluşturan "sosyolekt" *(sociolect)* içindeki sezgi, eylemin motivasyonuna ulaşabilir.[193] Başkasıyla konuşan kişilerin kimlikleri, ikili dostane ilişkide saydamdır ve bu nedenle diyalog, normallik konusunda önceden benimsenmiş nosyonlara göre gelişmez. Aksine ikili dostane ilişki, her dil oyununun, oyuncuların ciddiye aldığı kuralları bulunduğunu kabul ederek gerçekliğin dilsel olarak imal edildiği düşüncesini kişilerin benimseme istekliliğine bağlıdır. Sözün gelişi, araştırmacı, hastanın hastalığını "hasta rolü"ne göre değerlendirmekten çok hastalık hakkındaki yorumun anlamını araştırmalıdır. Gerçekten, son araştırmalar, klinik "risk"in biyolojik, çevresel veya doğal denilen diğer faktörlerle pek ilgisi bulunmadığını ortaya koyuyor.[194] Bir cemaatin davranışı yorumlama ve davranışa tepkide bulunma tarzı, insanın klinik meslek hayatının belirlenmesinde araçsal bir yere sahiptir. Basitçe dile getirmek gerekirse, motivasyon toplumsal olarak inşa edilir.

---

[191] Gajo Petrovic, *Marx in the Mid-Twentieth Century* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967), s. 116.

[192] Walter Benjamin, "On Some Motifs in Bandelaire," *Illuminations* (New York: Schocken, 1969) s. 167; Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown, 1973), ss. 206-212.

[193] Barthes, *The Rustle of Language*, s. 119.

[194] John W. Murphy and Joseph J. Pilotta, "Research Note: Identifying 'At Risk' Persons in Community Based Research" *Sociology of Health and Illness* 9.1 (1987), ss. 62-75.

Bazı eleştirmenler, insanların yarı-şeffaf oldukları yolundaki postmodern düşünceden "insanın ölümü"nün çıktığını öne sürerler.[195] Bu itham bir anlamda, doğrudur. Fakat yapısalcılar ve diğer anti-hümanistlerce geliştirilen tezin aksine, benin önemi azalmış olmaz; çünkü gerçekliğin idamesi, insanî eylemin görevi değildir. Gerçekten de postmodernistler, keşfedilemeyeceğini öne sürdüklerinden kişilikle ilgilenmezler. Bu nedenle bir toplumsal rol, toplumsal veya doğal eğilimlerden çok icat edilen beni temsil eder. Ben, Barthes'in "Dilsel Özne-Ben" diye atıfta bulunduğu şeydir.[196] Bu yüzden, kişilerarası söylem, insanların birbirlerini anlaşılabilir, ancak her zaman kestirilebilir olmayan kararsız aşıklar gibi görmelerini gerektirir.

Postmodern toplumsal analist, davranışın normal olup olmadığını değerlendirilmesiyle ilgilenmez. Derrida şöyle yazar bu konuda: "Yorum olmasa da, okumamız metnin aslına ait olmalı ve metnin içinde durmalıdır."[197] Analiz, yapılan şeyi açıklamak için metnin dilinin ötesine geçmemelidir. O nedenle, daha da önemlisi, normallik parametrelerini belirleyen şey konuşma edimleridir. Bazı yorumlar diğerlerinden daha güçlüdür; çünkü bir metnin anlamının daha büyük bölümünü anlamışlardır. Farklı şekilde dile getirmek gerekirse, daha iyi bir girişim, yazarın dilsel dünyasına girmek için yapılır. Eleştirmenlerinin öne sürdükleri tezlerin tersine, hiçbir postmodernist bütün yorumların eşit olduğunu kabul etmez. Doğru yorumlar toplumsal olarak, dilsel olarak uygun yorumlardır.

Bir "şizo-analist" olayların dilsel kaderini kestirmek için geleneksel akıl standartlarını görmezlikten gelir. Dilsel açıdan rasyonel olan şeyi açığa çıkarmak için aklın sınırlarını aşmak, postmodern bilim adamlarının amacıdır. O nedenle, ölçümlerin sabitliği, doğruya otomatik tarzda götürdükleri için reddedilir. Deleuze ve Guattari'ye göre "küçük tahkiye" veya mini edebiyat postmodern araştırmanın odağıdır.[198] Çünkü, spesifik bir konumda doğru hakkında anlatılan hikâye gerçekliği açığa çıkarır. Bununla birlikte, Benjamin, modern zihnin bürokratizasyonundan dolayı, bu tür hikâye anlatımı yolunun özlemini çeker. Bu-

---

[195] John W. Murphy, "Foucault's, Ground of History," *International Philosophical Quarterly* 24.2 (1984), ss. 189-196.

[196] Barthes, *The Rustle of Language*, s. 16.

[197] Derrida, *Of Grammatology*, s. 159.

[198] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature* (Minnapolis: University of Minnesota Press, 1986).

nunla birlikte, dilin her yerde hazır ve nazır oluşundan dolayı, tarihsel tahkiye eylemi, gerçekliğin ve doğrunun anahtarını elinde tutar.

Mini edebiyat postmodern araştırmanın odağı olduğundan, pozitivistlerin ve diğer gerçekçilerin postmodern bilimin meşruiyetini reddetmeleri şaşırtıcı değildir. Tahkiyelerin mitik olduğuna, bilim dışında herşeyin mitik olduğuna inanılır. Fakat postmodernistler, pozitivizmin gerçekte başka bir tahkiye türü olduğunu öne sürerler. Bir tahkiye, nasıl tartışmasız bir şekilde diğerini geçersiz kılabilir? *Sıfır sembolü* bulunmadığı için, gerçekliğe yalnızca hikâyelerle ulaşılabilir. Bu yüzden postmodernistler iyi dinleyicilerdir ve doğrunun tedricen konuşmacının dile getirdiği tutkudan doğduğunu düşünürler.[199] Basitçe ifade etmek gerekirse, olgular anlamlı ve anlaşılması zordurlar. Postmodernistler, bir "danseden [şen, çev.] bilim"in çok etkili, nesnelliği kirletmeyen, metodolojik talepleriyle somutlaşan bir bilim olduğu konusunda Nietzsche'yle anlaşırlar. Tutku ölçüm ciddiyetiyle nasıl cazip kılınabilir? Bilimin ciddiyeti yorumun gözünü korkutur. Bu yüzden, postmodern bilim verilerle anlaşılan ve tekrar anlatılan hikâyeyi onaylar. Hakikat iyi anlatılmış hikâyelerde aranır.

Postmodernizm ve Hermeneutik Gelenek

Postmodernistler, bilgi edinimine toplumsal açıdan daha duyarlı bir yaklaşım adına pozitivizmi reddederler. Olgular iddiacı ve pozitif bir varoluşa sahip değildirler; bir bulunmama türünü –sürekli gelişen bir yorum yapısını– temsil ederler.' Bununla birlikte, postmodernistler hermeneutik konusunda da pek istekli değildirler. Bu ifşa, ilk etapta garip görülebilir; çünkü hermeneutik aynı zamanda genellikle pozitivizmi afaroz ettiği düşünülür. Ancak postmodernistler hermeneutikin radikalizmini yetersiz bulurlar. Bu sonuç, realizmi terketmemiş bulunan hermeneutik gelenekle sıkça özdeşleşenlerin inançlarına dayandırılır.

Modern hermeneutikin postmodern eleştirisindeki merkezî şey, metinlerin ve diğer kültürel fenomenlerin yargılanması aleyhinde ideal bir

---

[199] Barthes, *Image-Music-Text*, s. 56.

yorumlayıcının muhafaza edilmesidir.[200] Kabul edildiği üzere, bu muhafazakârlık türüne Kitab-ı Mukaddes'in ilk tefsircileri tanıklık eder; ancak bu kusur güya günümüz yazarlarınca giderilmiştir. Bununla birlikte, postmodernistler, söz konusu değişmenin gerçekleşmediğini, veya, minimum düzeyde kaldığını, genellikle düşünüldüğü kadar kapsamlı bir değişmenin gerçekleşmediğini öne sürerler. İlkin Platon tarafından gerçeklik ve görünüş arasında yapılan ayırımın –ki bu ayırım geleneksel Kitab-ı Mukaddes ve meşru hermeneutik için temel olmuştur– hâlâ yürürlükte olduğunu iddia ederler. Tipik biçimde, bir Kitab-ı Mukaddes yorumcusunun amacı, sözün gelişi, hakikate veya Tanrısal şekilde metne vahyedilen anlamı ortaya çıkaracak tarzda tarihin kalıntısını ortadan kaldırmak olmuştur. Modern hermeneutikin, açıkça doğmatik değilse de, yorumlayıcı olmayan metinler durumundaki kriterlere göre metinleri inceleme eğiliminin varlığını sürdürdüğüne inanırlar postmodernistler. Başka bir söyleyişle özne-nesne dikotomisi, hermeneutikte varlığını sürdürmektedir.

Lyotard, modern hermeneutiğin savunucularını, apaçık metinlerin gizli anlamlarını çözme arzularından dolayı eleştirir.[201] Bu ilgi, prosedürel zorluklardan veya durumsal zorunluluklardan dolayı, çoğu metnin anlamının araştırmacıların gözünden kaçmaya elverişli olduğunu ima eder. O nedenle, dokümanların veya davranışın yorumunun, öncelikle epistemolojik bir egzersiz olduğu varsayılır. Buna göre, hermeneutik, okuyucuları metne girmekten alıkoyan kapıları açma sorunudur sadece. Bilgi,eğer uygun yöntemler kullanılırsa, orada bulunmalıdır. Bu eğilime zıt olarak Derrida, dil kullanımına bir "emniyetsiz oyun" diye atıfta bulunur.[202] Kastettiği şey, mükemmel bir metodolojinin dahi bir tartışmasız bilgi temeli keşfedemeyeceğidir. Bununla birlikte, realistlerin bönlüğü, de Man'ın, metinlerin revaçtaki inceleme tarzlarını etkilediğini öne sürdüğü "normatif söylem"in teşvik edilmesi yoluyla hermeneutike geçer.[203] Şiirsel ifade bu nedenle prosedürel taleplerle ezilir. Okuyucunun metne nasıl gireceğini metodoloji dikte eder. Daha da problematik olan, hermeneutikten etkilenen ana akıntıda yeralan edebiyet eleştirmenleri ve diğer sosyal araştırmacıların, saf varlıkla karşı karşıya kalma ümidiyle yaşamalarıdır. Gayet tabiî bu inanç, modern me-

[200] De Man, *The Resistance to Theory*, ss. 55-56, 114.
[201] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 35.
[202] Derrida, "Structure, Sign, Play," ss. 247-272.
[203] De Man, *The Resistance to Theory*, s. 114.

todolojik ve teknolojik gelişmelerin başarısına dayanır. Kısacası, geliştirilen teknik yeterlilik, hakikate götürecektir.

Bu çok yeni düalizm formu, ondokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarında Avrupa'da ortaya çıkan *Methodenstreit*'e [metod tartışmasına, çev.] kadar geri götürülebilir.[204] Bu tartışmadaki merkezî nokta, toplumsal ve fiziksel bilimlerin birbirlerinden kökten farklı olup olmadıklarıdır. Çoğu yazar, fiziksel bilimlerce kullanılan yöntemlerin insanların incelenmesine elverişli olmadığına inanır. Bu farklılaşmanın mantığı, toplumsal hayatın yorumlandığı, oysa doğanın yorumlanmadığıydı. Fakat, istenmeyerek, bu iki kola ayrılış, sosyal bilimcilerin düşünceye eşlik eden sınırlamaları aşabileceklerinin öne sürülmesine ilâveten, önceden nesnellik ile öznellik arasında yapılan ayırımı somutlaştırdı. Ancak sosyal bilimciler metodolojik bakımdan fizikçiler veya biyologlar kadar kesin olabilirlerse, Dilthey bile –tarihi çeştili *Geisteswissenschaften*'dan [Tin bilimlerinden, çev.] biri olarak kurma çabasının öncüsüdür– psikolojik yasaların sonunda formüle edilebilecekleri ümidini hiçbir zaman terketmedi.[205]

Bu sırada düalizm her ne kadar önceki yüzyıllardaki durumundan daha gizli idiyse de, saflığı bozulmamış hakikate inanç hâlâ varlığını sürdürüyordu. Sözün gelişi Max Weber, "ideal tipler"in kullanımını, metodolojik araç olarak kullanımını savunuyorsa da, değerlerden bağımsızlık konusunda tereddüt eder.[206] Bu sözde saf örnekler, çaprazkültürel karşılaştırmaların yapılmasına imkân sağlamak için elde bulundurulur; çünkü bu kavramlar statik ve tarihdışıdırlar. Karl Mannheim, kesinlikle pozitivizmin savunucusu değildi; ancak genellikle tutarsızdı ve Weber gibi o da doğa bilimlerini sosyal belirlenim dışında tutuyordu.[207] Postmodernistlerin Gadamer'in hermeneutikiyle de başları derttedir; çünkü Gadamer'in bütün bir kavrayışın birincil şartlarını aradığına inanırlar. Sözün gelişi, Gadamer'in "nesnellik"in standart

---

[204] Theodor W. Adorno, et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, (London: Heineman, 1974); Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston: Little, Brown, 1973), ss. 219-252.

[205] H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1976), s. 196-224.

[206] Max Weber, *Economy and Society*, cilt.: 1, ss. 20-22.

[207] Susan J. Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986), ss. 50-90.

tanımını koruduğuna inanırlar.[208] Dahası, Gadamer yanlış ve doğru önyargıları birbirinden ayırdığı için, tarafsız bilgi elde etme ihtimalini kabul eder. Habermas'ın Gadamer eleştirisine benzer şekilde, postmodernistler de Gadamer'in kültürü ciddî bir eleştiriye tâbi tutmadığını, bunun yerine onu evrensel olarak ele aldığını düşünürler. Bu nedenle Gadamer'in, yargılara destek sağlayacak bir tarihdışı standart, "doğru araştırma ufku" –ki bu daha yüksek bir evrensellliğe götürecektir– diye atıfta bulunduğu bir şey arayışında olduğu varsayılır.[209]

Postmodern hermeneutik eleştirisi, Derrida'nın Husserl'in çalışmasına ve fenomenolojiye saldırısına benzer. Derrida, fenomenolojini ortaya çıkışının, Husserl ve Sartre tarafından yapılan muhalif protestolara rağmen, Batı metafiziğindeki bir kopuşu temsil etmediğini öne sürer. Olağan harici özler arayışı sona ermez, der Derrida, daha da güçlenir. Fenomenoloji, sözde gündelik hayatı "paranteze alan" bir metodoloji –"doğal tutum"– önerir; böylece saf görüşe ulaşılabilir. Husserl'in antik terminolojiyi kullanması, Derrida'ya göre, bir mühimmat fazlalığı sağlar. O nedenle, Heidegger'in Varlık'ı yeniden diriltme girişimi, *Dasein*'in sahte kıyafeti içinde bile, Derrida'dan itibar görmez. Postmodernistlerce yöneltilen ithamların odak noktası, fenomenologlarla birlikte Dilthey, Mannheim, Weber ve Gadamer'in dilin aşırı kullanımıyla saflığı bozulmamış bilginin keşfi beklentisine meftun bulunduklarıdır. İdeal bilgi sevdası yok olmamış, bu sevdayla ilgili terimler ve kavramlar azalmamıştır.

Özetle, modern hermeneutike katkıda bulunanlar, postmodernistlerce "ezelî ve ebedî Akıl"ı bir yorum ölçüsü olarak yeniden dirilmeyi denemekle itham edilirler.[210] Postmodernistler, kriterlerin bir metnin mümkün en iyi okunuşunun emniyet altına alınmasını sağladığını –bu kurallar eleştiriden geçirilmeden kabul edilmemesi gerekmişse de– öne sürerler. Onların korkusu, hermeneutikin amacının bir metnin ya da herhengi bir fenomeni varoluşsal karakteriyle ilgili sorular sormaktan çok, sadece yorumun kesinliğini geliştirmek olmasıdır. Postmodernistler, kesinlik veya ekonomi –modası geçmiş "icra etme ilkesi"nin özü– ile ilgili böylesi bir kaygının mümkün söylem alanını aşırı ölçüde güdük-

---

[208] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1982), s. 408.

[209] A.g.e., ss. 269-272.

[210] Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, ss. 4-12.

leştirmesinden endişe duyarlar.[211] Kesinlik, "gürültü" ya da istenmeyen unsurların yorumdan çıkarılması sonucunu verir. Fakat postmodernistler, kesinliğin bir yazmanın dilsel dokunuşuna ilgi gösterilmeksizin artırılamayacağında ısrar ederler. Girdinin çıktıya oranının optimizasyonu ekonomik analizin itici gücü olduğundan, bir olayın analizi yapılırken derin düşünceden çok teknik hünerler önem kazanır. Ancak, ekonomi konusunu sürdürmek gerekirse, dilde "boş kapasite" yoktur, aksine "sürekli enflasyon" vardır. Bu nedenle, daima, tanım gereği, eleştirel araştırmanın teknik ya da prosedürel kaygılarla ilgisi yoktur. Gerçekte derin düşünce dilsel performansın ekonomik değerlendirmesini gerektiren kapalı sistemi tahrip eder. Ve yorum, postmodernistlerce yöneltilen kapsamlı felsefî sorularla özsüzleştirildiğinde, hermeneutik sadece bir teknik girişime dönüşür.

Sonuç: Araştırma ve Kamuya İlgi

Postmodern araştırma, kamuya ilgiyle yürütülür.[212] Çıkar (interest) ve kamu (public) terimleri çok önemlidir ve açıklanmaları gerekir. Latince *interesse*'den gelir. Bu etimolojinin ortaya koyduğu şey, insanî ilginin gerçekliğin çekirdeğine doğru genişlemesidir *("interesse")*. Araştırmacılar yalnızca bir toplumun politik ve ekonomik işleriyle ilgilenmemelidir; sözün gelişi, düzenin yorumlayıcı dokusuyla da ilgilenmelidirler. Her ne kadar çoğu araştırmacı toplumun belirli bir politik düzen sergileyebildiğini kabul ediyor ise de, düzenli olarak kişileri bir arada tutan bilgi temelini görmezlikten gelirler. O nedenle, kamu birbiçimli bir kütle ya da kişileri sınırlayan bir şey olarak düşünülemez.[213] Toplum yapısal veya mantıksal zorunluluklar çerçevesinde örgütlenmez; çünkü tek başlarına bu faktörler artık teorik olarak muhafaza edilemez.

---

[211] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 41-53.

[212] Murphy, "Phenomenological Social Science"; John W. Murphy, "Postmodernism and Social Research," *Social Epistemology* 2.1. (1988), ss. 83-91.

[213] Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities*, ss. 48-50.

Bilgi ve bilim konusunda postmodernistlerce geliştirilen konum, mutad düzen versiyonunun kullanılamayacağını ortaya koyar. Çünkü eğer bilgi dil kullanımından doğuyorsa, yasalar, olgular ve ilgili diğer fenomenler düzenden çıkarılamaz. Nedeni çok basittir: Düzen insanî eylemden ayrılamaz ve dolayısıyla özerk değildir. Topluma dil aracılık ettiği için, postmodernistler dile düzenin cisimlenişi olarak atıfta bulunurlar. Topluma, "kollektif bilinç"ten çok, "kollektif praksis"i oluşturuyormuş gibi yaklaşılmalıdır.[214] Düzen, idealize edilmiş bir formdan daha fazla bir şeydir. Bu nedenle toplum değil, daha çok, düzenin yürürlükte kalmasına izin veren söylem tarzları incelenmelidir. Düzen insanlar arasında boy verdiği için araştırma, çoğu sosyal bilimcinin yanlışlıkla anlaşılamaz olduğuna inandığı bir alana yöneltilmelidir.[215]

Söylem zorunlu şekilde sıkıntı verici değilse de, dil oyununa giriş mümkündür. Bununla birlikte geleneksel bilginin aksine, benimsenen her araştırma aracı, diyalog hâlindeki öznelerle meşguliyet vasıtası olarak görülmelidir. Açıkçası, araştırmaya bu postmodern yaklaşım, metodolojik veya prosedürel saflaştırmadan çok daha zordur. Eğer söylem düzenin sürdürülmesinde merkezî bir yere sahipse, bu durumda araştırmacılar açısından yalnızca iletişim yeterliliği, olgular üretebilecek demektir. Fakat, metodolojik söylemin amacı, konsensus [mutabakat, çev.] değil, anlamaktır. Bu nedenle, araştırmada değerden-bağımsızlıktan çok, değerlerin anlaşılması teşvik edilmelidir. Araştırmacılar, hangi bilimsel değerlerin, öznelerince inşa edilen gerçekliği tahrif ettiğini değerlendirmeye başlamalıdır. Geçerli bilgi, postmodernistlere göre, değer farklılıklarının kabulüyle elde edilebilir.[216]

Bilginin toplanması, o nedenle, öznelerarası bir süreçtir. Bu nedenle, postmodernistler, öznelerarasılığı standart empirik açıklamasından uzak tutma titizliği gösterirler. Onlara göre, öznelerarasılığı olgular belirlemez; öznelerarasılık praksisten doğar. İlâveten, Gadamer'in aksine, anlama, yorumlayıcı ufukların bir "birbiri içinde eriyişi"ni yansıt-

---

[214] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), ss. 505-524.

[215] John W. Murphy, *The Social Philosophy of Martin Buber* (Washington, D.C.: Universty Press of America, 1983), ss. 35-68.

[216] Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982), ss. 353-355.

maz.[217] Bilginin aktarım tarzı ile ilgili bu resim, postmodernistlere göre, pek statik ve basittir. Araştırma eyleminin kalbi durumundaki kişilerarası söylem, insanlar birbirlerinin gerçeklik tanımını onayladıklarında gerçekleşir; de Man'ın öne sürdüğü üzere, gerçeklik statüsü hakedemeyen kurallar hem araştırıcılar hem de özneleri açısından reel hâle geldiklerinde gerçekleşir.[218] Postmodernizme göre, araştırma, kamuya ait gerçekliği yeniden dile getirmekten ibarettir. Daha da önemlisi, diyalogu bu tür formelleştirme girişimi, hiç kuşkusuz araştırmacılar arasında boş yere uğraşmayla sonuçlanır. Gerçek diyalog dildeki düzensiz gelişmelere rağmen gerçekleşir; yorum yapay olarak konuşmadan çıkarıldığı için değil. Ayrıca, postmodern araştırma, kamunun dilsel olarak şekillenmiş kimliğinin ince ve uçucu karakterinin korunmasına teslimiyete bağlıdır.

Bu bakımdan, derin düşünme zorunludur. Dil yapısal olmadığından, kendi-kendini sorgulamak konusunda uysal ve hassastır. Bu sürecin anahtar sonucu, dil hakkında konuşmanın mümkün olmasıdır. Bu kendi-kendini eleştiri ruhunun araştırmanın parçası olarak kurumlaştırılması zordur; fakat, eğer verilerin dilsel kimliğinin korunması gerekiyorsa, zorunludur. Geleneksel olarak, özel tekniklerin öğrenilmesi, araştırmanın mihenk taşı sayılmıştır. Bununla birlikte, kopyalama ve sorgulama zıt kutuplardır. Araştırmanın değerli olabilmesi için kendi-kendini sorgulama, araştırma projesinin planlanması sırasında inşa edilmelidir. Hem teorik hem de prosedürel varsayımlar bu suretle sorgulanmış olur; böylece, verilerin toplumsal anlamı tahrif edilemez. Postmodernistler, antimetodolojik olmaktan çok, araştırmayı, teknikleri iletişim araçlarına dönüştüren bir kontekste yerleştirirler. Teknikler söylemi dikte etmezler; çünkü toplumu oluşturan etkileşim kalıplarına uyarlanırlar. Araştırmanın amacı kesinlikle şudur: Gerçekliğe duyarlı olmak. Postmodernistlerin tekrar gözden geçirdikleri şey, gerçekliğin doğası ve onun nasıl incelenmesi gerektiğidir.

---

[217] Gadamer, *Truth and Method*, ss. 273-274.
[218] De Man, *The Resistance to Theory*, ss. 97-98.

4. Bölüm

Düzen ve Söylem

Kartezyenizm ve Toplum

Kartezyenizm de geleneksel düzen yorumlarından bağışık olmamıştır. Düzen hem klâsik teorisyenler hem de modern teorisyenler ordusu tarafından düalistik tarzda resmedilir. Descartes'ın tartışma götürmez bir kesinlik temeli arayışına benzer şekilde, çoğu sosyolog düzeni dokunulamaz bir kaynaktan doğan bir şey olarak görür. Öznellik veya insanî eylemin kaprisli olduğuna inanıldığından, yorumun tuzağına düşmemiş bir düzen temeli aranır. Başka bir söyleyişle, kişisel motivasyonlar ve toplum tarafından etkilenmemeye elverişli olması gereken standartlar, Deleuze'ün "kurumsal zincirler ve iletişime sahne olmayan görüş noktaları"[219] diye anlandırdığı şeye intikal edecektir. Bir Newtoncu vaha tipinin –bir mutlak temelin– toplumun hayatta kalması için gerekli olduğuna inanılır.

Bu kartezyen etkinin sonucu olarak, Niklas Luhmann, sosyologların, düzeni "merkezîleşmiş" şey olarak kavramlaştırma eğilimi sergilediklerini yazar.[220] Bununla o, tek ve yola gelmez bir referansın normları

---

[219] Deleuze, *Proust and Signs*, ss. 98-101.

[220] Luhmann, *The Differentiation of Society*, ss. 353-355.

meşrulaştırmaya neden olduğunu dile getirmek ister. Düalizmin varsayımlarına göre, etkileşimi gerektiren bir ortak şimdi tespit edildiğinde, düzen garantiye alınır. Kartezyenizme uygun şekilde, toplumu organize etmek için kullanılan bilginin, öznelliğin antitezi olarak reklamı yapılır ve dolayısıyla düzen otomatik olarak akılla birleştirilir. Kişiler öfkeli, yanlış yola sevkedilmiş ve düzeni sürekli tehdit ediyorken, toplumu sanki akıl şekillendirmektedir. O nedenle, gerçeklik tanıma bağlı değildir; bireyleri kontrole muktedir bir kapsayıcı sistemi sembolize eder. Tutku akılla birleştirildiğinde, der Herbert Marcuse, toplum incitilemez hâle gelir.[221] Herşeyden önce, paydasız tutku akıl üzerinde anlamlı bir etkide bulunabilir mi? Gerçekte, akla duyguları baskı altında tutma gücü verilmektedir.

Düalistik tarzda kavrandığında toplum, tartışma götürmez bir aklanmayla sonuçlanmaktadır. Çünkü, eğer insanlar rasyonel olarak davranmak zorunda iseler, demektedir geleneksel bilgelik, kılavuzlarını bulmak için kendilerinin dışına bakmalıdırlar. Buna göre, toplum, bu kılavuzluğun doğduğu biricik kaynaktır. Durkheim, ahlâkın yalnızca, "toplumun, sürekli kendisini teşkil eden bireylerden nitelik bakımından farklı bir varlık şeklinde gözönüne alınması kaydıyla" mümkün olduğunu yazar.[222] Gerçekten de, kendi kendinden-feragat, bireyler idealize edilmiş bir toplum versiyonuna tâbi kılındıkları için düzenin önşartı hâline gelir. Durkheim'in dile getirdiği şekliyle ahlâk, "duygusal öznelcilik"ten bağımsız olmalıdır.[223] Peki, bireylerin o denli önemsizleştirilmesiyle birlikte, normlara ciddî biçimde meyden okunabilecek midir? Bir protestonun yükselmesi, kimliklerinin kaynağının eleştirisi, kişileri gerektirecektir. Bu türden bir aktivite, yine de, bireylerin özerkliklerinin reddini gerektirir. Kişiler, ortodoks düzen portrelerine göre normlara hapsedildiğinden, postmodernistler geleneksel sosyal bilimi çok baskıcı olmakla itham ederler.[224] Basitçe söylemek gerekirse, toplum kontrol faktöründen başka bir şey değildir. Hobbes'un ta-

---

221 Herbert Marcuse,"The Affirmative Character of Culture," *Negation* (Boston: Beacon Press, 1968), ss. 88-133.

222 Durkheim, *Sociology and Philosophy*, s. 37.

223 A.g.e., s. 68.

224 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 11; Guattari, *Molecular Revolution*, ss. 24-44.

sarladığı şekliyle sosyal gerçeklik, bir büyük yıldırıcıdır.[225] Gerçeklik bir "kollektif güç" oluşturur.[226]

Modern Düzen Yorumları

Toplumsal gerçekliği kavramlaştırmak üzere, geleneksel olarak iki yaklaşım benimsenegelmiştir. Ortaçağ terminolojisini kullanırsak, bunlara genellikle ontolojik nominalizm ve realizm diye atıfta bulunulur. Realistler –bazan holistler diye de nitelenirler– toplumun, bireylerin varoluşundan kategorik açıdan farklı bir varlığı bulunduğunu öne sürerler.[227] Farklı şekilde dile getirmek gerekirse, toplum parçalarının toplamından daha fazla bir şeydir. Modern sosyolojiye göre, Durkheim, toplumun bir "*sui generis [biricik] gerçeklik*" oluşturduğunu söylemiştir. Auguste Comte, düzeni sürdürmek için pozitif bilimin –"kamuoyunu" düzenleyen bir evrensel bilgi yapısı– tesis edebileceğini öne sürdüğünde, benzeri bir noktaya değiniyordu. Ayrıca, Talcott Parsons, toplumsal sistem anlayışını sundu; Herbert Spencer bir organizmik analojiyi benimsemişti. Her bir durumda da, toplumun yorumdan muaf tutulan bir kaynaktan doğduğu söylenmektedir.Durkheim'in belirttiği gibi, toplum engellenemez hakikati temsil eder.[228]

İlâveten, realizme göre bireyler kimliklerini toplumsal bütünden alırlar. Mesela Spencer ve Parsons gibi yazarlarca tanımlandığı üzere, bireyler yalnızca daha büyük bir toplumsal sistemin parçalarıdır. Ayrıca, her bireye toplumun bekasına katkıda bulunan bir rol tahsis edilir. O nedenle kişinin varoluş nedenini toplumsal sistem belirler. Hayatın anlamıyla ilgili sorulara, bireylerin görevlerini en iyi icra etme tarzlarına göre cevap verilir. Sapma, sağlık, hastalık, kişisel veya kollektif yargılardan çok, çeşitli kurumlara eşlik eden standartları yansıtırlar. Gerçekten de, toplumun yüklediği sınırlamalar gerçekliğin sınırlarını

---

[225] Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Berkeley: University of California Press, 1975), ss. 75-133.

[226] Durkheim, *Sociology and Philosophy*, s.55.

[227] Werner Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought* (New York: Forteham University Press, 1963), ss. 4-5.

[228] Durkheim, *Pragmatism and Sociology*, ss. 86-88.

belirler. ancak Durkheim gibi realistler de, bu görüşü, toplumsal düzenin psikolojik özelliklerle tehlikeye atılamaması için onaylamıştır.

Öte yandan nominalistler, yalnızca bireylerin gerçek olduğunu, toplumun kurgusal olduğunu öne sürerler.[229] Makro seviyede bir düzenin varlığını reddederler. Bu konumun anahtarı, bireylerin kendi amaçlarının peşinden gitmekte özgür oldukları ve düzenin, bu faaliyet sonucunda doğacağı tezidir. Nominalistler, bireyselleşen tercihler temelinde düzenin korunabileceğine inanırlar. Bununla birlikte sosyal düşünce tarihinde, toplumun bu tarzda doğrulanması, nominalistlerce bile şüpheli görülmüştür. Deleuze'e göre, nominalist bakış açısı, insanları "mühürlenmiş kaplar" olarak ele alır. Ayrıca, bireysel görüşün kamu refahını artıracağını varsaymak, gerçekten bir inanç sıçrayışıdır.[230] Mesela, bireyleri monadlar diye tanımladıktan sonra Leibniz, organize olma tarzlarını açıklamak için "önceden-kurulmuş armoni" fikrini takdim etmiştir. Benzer bir tarzda kaos, Adam Smith'e göre, bir "görünmeyen el"in pazara müdahalesiyle önlenmektedir. Modern arz taraftarı ekonomistler, genellikle piyasa diye atıfta bulundukları şeyin ticareti düzenlediğini kabul eder. Her bir örnekte de, ilgisiz bir sonuca varılır. Özellikle, bireyi önceleyen bir güce, davranışı kontrol etme toleransı sağlanır; gerçekliğin idamesi tekrar insanî ellerden alınır.

Realizme göre bireyler kaderlerinden sorumlu değildirler. Nominalistler, bir "*sui generis gerçeklik*" yerine, bir akıl ya da mantık tarzını geçerli bilme/kavrama aktivitesi ve nihaî noktada etkileşim temeli olarak sorgusuz sualsiz kabul ederler. Kullanılabileceği üzere, bu idealden sapanlar sapkınlar diye etiketlenirler. Toplumsal adetler tartışma konusu değildir; çünkü bu kurallar akıllılığı delilikten ayırmaya yararlar. Üstelik, düzeni mümkün kılan ilkeler nasıl iptal edilebilir? Aklın sağladığı kavrayış olmazsa, etkileşim en iyi durumda disipline edilemeyecek ve daha da kötüsü bütünüyle düzeni bozacaktır. Sözün gelişi, ekonomik mübadele, piyasa faktörleri tüccarlarca aynı şekilde değerlendirilmedikçe ekonomik mübadele yüksek ölçüde bozulmuş olacaktır. Bununla birlikte, anlaşılması gerektiği üzere, nominalistler aynı zamanda kişileri özerklikten yoksun bırakır.

Buber'in gösterdiği gibi, moral düzen ya bireysel ya da kollektif taleplerin ürünü sayılagelmiştir. Ancak moralite her iki durumda da kişi-

---

229 Stark, *The Fundamental Forms*, s. 2.

230 John W. Murphy, "The Centered Society and the Sacrifice of Human Freedom," *E.T.C.* 42.2 (1985), ss. 109-118.

liksizleştirilir; çünkü, hem kişisel özerklik hem de toplumsal sorumluluk yıkılır. Yaklaşımların hiçbiri insanî eylemle toplumsal düzeni bir araya getirmez. Bu suretle ima edilen şey, moral düzenle özgürlüğün birbirleriyle uzlaşmaz olduklarıdır. Postmodernistler, bu sonucun düzeni kaçınılamaz biçimde barınılamaz hâle getirmesinden öte, problematik olduğunda ısrar ederler: Bireylerce ifade edilen arzulara hiç önem verilmeyerek, toplumun ihtiyaçları karşılanır.

Luhmann, toplumun tipik biçimde merkezîleştiğinin varsayıldığı suçlamasında bulunur. Lyotard, Spencer, Comte ve Parsons'ın çalışmalarını yerer; çünkü toplumu bir "tek-biçimlilik" olacak şekilde tanımlamışlardır.[231] Bu düşünürler, toplumu, yeterli ölçüde bilimsel biri tarafından keşfedilmeyi bekleyen doğal olgu veya nesne olarak düşünürler. O nedenle, yapısal metafor kullanımının klâsik sosyologlar arasında pek etkili olması okuyucuyu şaşırtmamalıdır. Çünkü, bilincin veya öznelliğin toplumun bilgi tabanından ayrılmasının bütünüyle doğrulandığı düşünülmüştür. Hiç şüphesiz, Descartes *res cogitans (zihin,ruh)*'ı *res extensa (beden, cisim, madde)*'dan ayırarak bu ayırımın ilk örneğini vermiştir. Düzen bu yolla emniyet altına alınabilse de, postmodernistler onun, toplumu şeyleştirdiğini iddia derler. Bu nedenle, geleneksel düşünüşe zıt olarak toplumu bir "nizam"la* karşılaştırırlar.[232]

Postmodern "Merkezîleşmiş" Toplum Eleştirisi

Batı metafiziğinin diliyle varoluş, genellikle kökleri derinlerinde bir ağaçla mukayese edilmiştir. Ağaç metaforu, bu kökler derinlerde oldukları ve gündelik olaylardan uzak kaldıkları için, toplumun bir katı temele sahip olduğunu ima eder. Diğer taraftan, bir düzen, hemen hemen

---

[231] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 12.

* Toprak altında, köklerin çok yönlü birbirine bağlanmasıyla gerçekleşen çoğalma sistemi. (çev.)

[232] Gilles Deleuze, and Felix Guattari, *On the Line* (New York: Semiotexte 1983), ss. 10-20.

sınırsız sayıda yönde büyümeye başlar ve dolayısıyla merkezi yoktur. Guattari ve Deleuze'un bu tasarımı benimseyerek ortaya koydukları düşünce çok basittir. Kartezyenizmin herhangi bir fenomenin, özellikle de toplumun kavramlaştırılmasına uygunluğunu sorguluyorlar. Düzenin, duruma has zorunluluk taşımayan unsurlarca etkilenmeden bir tek noktadan yayıldığı inancı korunabilir mi? Düzen örneği kullanılarak ima edilen, düzenin sorgulanmadan korunan ilkelerden çok, kendi kendisi içinden doğduğudur. Gebser'a göre, postmodern dünyada toplumun merkezi her yerdedir.[233] Derrida, filozofların gerçekliğin çekirdeğinde çalışmak yerine periferide (veya "kenarlarda") çalışmak üzere ayrıldıklarını açıkladığında, bu fikri yeniden teyid eder.[234] Toplumsal varoluş bu yüzden postmodernlerce merkezîleştirilmez. Düzenin kaynağı, der Derrida, "merkezsizlik"tir.[235]

Ayrıca, postmodernistler, spekülatif toplumsal ontolojilerin, artık teorik bakımdan destek sağlanacak şekilde uzun süre kullanılamayacağı açıklamasında bulunurlar. Basitçe dile getirmek gerekirse, kartezyenizmin başarısı ölü bir felsefî adıma bağlıdır. İnsanlar, Descartes'ın gıptayla baktığı saf bilgiyi keşfetmek için yorumun işgal ettiği alanın ötesine nasıl sıçrayabilirler? Eğer bilgiye dil oyunları aracılık ediyor ise, Descartes ve Durkheim gibi modern sosyal filozoflarca aranan nesnel doğru ele geçirilebilir mi? Konuşma edimleri kişileri sınırlamaktan çok düzeni kurarlar. Bu nedenle kurumlar toplumun direkleri değildirler; baskı altında tutulduğu varsayılan yorumlama sürecini şekillendirirler daha çok.

Dil kullanımı içinde ima edilen kurumlar, geçmişten dikkate değer bir kopuşa işaret ederler. Kurumlar, çoğunlukla düşünceler veya normların uygulanabilirliğini sınırlayan herhangi bir durumsal faktör tarafından engellenmiyorlarmış gibi resmedilmiştir. Kurumlar kişilerden basit bir nedenle ayrılmışlardır –toplumsal kontrolü sağlamak. Kurumlara neredeyse sınırsız otorite atfedilir; bu sembolizm, toplumun belirli alanlarıyla sınırlanarak başarılır. Barthes'ın etiketlediği şekliyle "sembolik enerji"nin kültürün bütünü içinde serbestçe akmasına izin verilmez.[236] Toplumsal organizasyonlar kamusal diye tanımlanırken,

---

[233] Gebser, *The Ever-Present Origin*, s. 544.

[234] Vincent Descombs, *Modern French Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 136-167.

[235] Derrida, *"Structure, Sign, Play,"* s. 264.

[236] Barthes, *Image-Music-Text*, s. 158.

sembolizm kişisel bir şey olarak tanımlanır. Semboller özeldirler ve gerçekliği etkilemeye muktedir değillerdir.

Postmodernizmi eleştirenler, dil içinde kirlenen kurumlarla toplumun anarşiye saplandığını öne sürerler. Mesela Rene Wellek, postmodernizmin kurumsal ve pedagojik pratiğe ciddî bir saldırı yönelttiğini savunur. Gelenekselciler, bu felsefenin "vahiyle ilgili irrasyonalizmi", "bilme/kavrama ateizmini" ve "dogmatik relativizm"i teşvik ettiğine inanırlar.[237] Açıkçası, ana akıntıda yer alan sosyal felsefeciler ve sosyologların, postmodernlerce geliştirilen tezlerden korkma nedenleri vardır. Mesela, bir tarihsel çerçeveden mahrum fonksiyonalizm, yapısalcılık, sibernetik gibi teoriler cazibelerini kaybediyorlar. Ve eğer sosyal teorisyenler yapısal metaforlar kullanamıyorlarsa, bilim adamları olarak statüleri tehlikeye düşer. Fakat, bir nihaî *arke*'nin kaybı, toplumun kaçınılmaz biçimde yıkılması gerektiği anlamına mı gelir? Postmodernizmin muhalifleri, postmodernizmin dilin kullanımında öncelikle "belirlenemezler"in altını çizmesinin sonucu, kültürün içini boşalttığını öne sürerler. Gerçekten de, postmodernistlerin, toplumun temelinin kazılmasından mutluluk duydukları düşünülür. Peki, Terry Eagleton, postmodern felsefeye dayanan bir toplumdan yalnızca adaletsizlik çıkacağını dile getirirken haklı mıdır?[238]

Ne var ki, bu suçlamayı anlamak zordur. Beklenebileceği üzere, postmodernistler merkezîleşmiş toplum versiyonunu kabul etmezler. Bu tür bir düşüncesizlik, gerçekçileri rahatsız eder. Yine de Lyotard daha ileri gider: Konsensusun [mutabakat, çev.] modası geçmiş bir kavram olduğunu, toplumsal yasaları bilmenin imkânsız olduğunu açıklar.[239] Bu tür bildirilere anlam vermekte hazırlıksız okuyucu ne der? Çoğu eleştirmenin ulaştığı sonuç, postmodernizmin kendi talepleri altında çöktüğüdür. Çünkü, eğer toplumsal sözleşmeler işletilemezse yasalar güçlendirilemez. Yalnızca düzen imkânsız değildir; postmodernistlerce ifade edilen fikirler ne kavranabilirler ne de yürürlüğe konulabilirler. Bu eleştirmenlerin yükledikleri özellikler, bir toplumu

---

[237] Howard Felperin, *Beyond Deconstruction* (Oxford: Clarendon Press, 1985), ss. 110-115.

[238] Terry Eagleton, *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (London: NLB, 1981), s. 134.

[239] Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 81, 91; Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 60.

idame ettirmek için yeterli değildir. Bu nedenle, postmodernizmin savunucularının politik hastalığa yolaçtıkları düşünülür.

Realizm ve nominalizm taraftarları, başka hiçbir sonucun teminat altına alınamayacağını öne sürer. Yorum unsuruna önem verilmesiyle birlikte, derler, kültürün bütün standartları terk edilmiş olur. Eğer olayların bir yorumu diğer yorumu kadar iyiyse, gerçeklik yok olur. Belirli eylemlerin uygun, diğerlerinin uygun olmadığını dikte edecek hiçbir şey bulunamaz. relativite egemen olur ve dolayısıyla kaos yaratılır. Eğer her davranış bir değer yargısına dayanıyor ise, hiçbir zaman hiçbir şey mümkün değildir. İşlerin bu kasvetli durumunu dikkate alan eleştirmenler, bazen postmodernizmi nihilistlik [hiççi, çev.] diye damgalarlar. Nietzsche'nin ilk eleştirilerini hatırlatan postmodernistlerin ahlâkın dejenerasyonuna davetiye çıkardıkları düşünülür. Hiç sona ermeyen bir yeniden değerlendirme dairesi, kişisel bir hareketsizlikle ve tam bir toplumsal yönden mahrumiyetle sonuçlanır.

Postmodern Toplumsal Tasvir

Postmodern toplum kavrayışını anlamak için, bir çift anahtar düşüncenin hatırlanması gerekir. Birincisi, diğer birçok postmodernist Batı Marksizmi diye adlandırılagelen şeyin taraftarı iken, Lyotard, "*Socialisme ou barbarie* [Sosyalizm ya da Barbarlık]" hareketinin üyesiydi.[240] Bu yazarlar zorunlu olarak düzenin bütünüyle elimine edilmesini savunmazlar; yalnızca, bürokratik devletin, rasyonel bir toplumsal organizasyon olduğu fikrini reddederler. Özellikle de eleştirdikleri şey, Stalin tarafından başlatılan toplumun şeyleştirilmesidir. Claude Leford'un bu konuda söylemiş bulunduğu şeye uygun şekilde, postmodernistler bürokrasiyi yalnızca bir yönetim formu değil, bir felsefe formu olarak anlarlar.[241] Bürokrasi, belirli toplumsal düzenlemelerin "tarihdışı" ve bu hedenle eleştiriyle incitilemez oldukları il-

[240] Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), ss. 203-205.

[241] Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), ss. 181-236.

lüzyonunu yaratır. Sonuç olarak, toplumun, bilimsel ve doğru kurallara göre işlediği düşünülür. Külliyetli bir enformasyon yığını ve insanlar "verimli" tarzda ve uygun şekilde çalıştırılabilir; ancak insanlıkdışılaşma da yaygın hâle gelir.

Bürokratizasyon, der Weber, özsel ve formel rasyonelliğin, birbirinden ayrılmasını gerektirir. Yorumun, organizasyonun periferisine atılmasıyla birlikte, kararların önyargısız alınabileceği illüzyonu yaratılır. Bu inancı güçlendirmek için, davranış standardize edilir; iletişim düzenlenir; otorite biçimleri açıkça tanımlanır ve karar alma süreci aşırı ölçüde sınırlanır. Her aktivite, kararlar giderek mekanikleşirken belirli bir tekniğin ustaca kullanımıyla başarılır. Gerçekten, gelişen bürokrasilerin, israf ve rüşvetin önüne geçecek bir rasyonel yaklaşım olduğu düşünülür. Fakat bu orjinal değerlendirmenin aşırı ölçüde naiv olduğu ispatlanmıştır.

Bürokratizasyonun nihaî ürünü, kararların dışardan gelen etkiler karıştırılmaksızın olgular temelinde verildiği bir sembollerden-bağımsız *mizansen*'dir. Benjamin'in verdiği örneği kullanmak gerekirse, karşılaşılan herhangi bir fenomen "ruhundan" koparılır.[242] Bilgi maddîleştirildiği için, olaylara kolayca yön verilebilir. Bu yüzden yöneticiler, tercihlerini değerlendirirken genellikle analitik yöntemlere bel bağlayan teknofillere dönüşürler. Gerçekten de, doğrudan doğruya tecrübeden elde edilenler gibi "soft" veri denilen veriler, genellikle yanlış akılyürütmeyi artıran bir şey olarak kaydedilir. Öncelik, sorgusuz sualsiz "hesaplama rasyonalitesi"ne verilir. Fakat eleştirel aklın bu eleştirisiz kabulünün, kötü sonuçları vardır. Daha da önemlisi, bilginin kavramlaştırılma tarzı, toplumun organizasyonunu tamir edilemeyecek şekilde değiştirir.

Organizasyon mantığının standardizasyonuyla birlikte, verim en azından başlangıçta kesinlikle yükselir. Bununla birlikte, toplumun bürokratizasyonu politik bakımdan felakete götürücüdür. Güç, aşırı ölçüde genellikle birkaç teknokratın elinde toplanır.[243] Bu görevlilerin bilimsel ya da rasyonel kararlar için gerekli eğitim ve hünere sahip bulunduklarına inanılır. Bilgi yaygınlaştırılmadığından, politik süreç çürümeye başlar. Bilgiye sahip bulunanlar giderek zarurî hâle gelirken, ortalama vatandaş, bilgiye dayalı tercih yapamayacak durumdadır. Bazı

---

[242] Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," *Illuminations* (New York: Schocken, 1969), ss. 217-251.

[243] Jean Meynaud, *Technocracy* (New York: The Free Press, 1969).

marksistlerin "etatizm" dedikleri şey, bürokratizasyonun nihaî sonucudur. Başka bir söyleyişle, toplum bir elitist sisteme –monolitik ve nüfuz edilemez bir sisteme– dönüşür. Foucault, bir toplum bürokratikleştiğinde, gücün artık vahşi bir kuvvet formu olmaktan çıktığının farzedildiğini söyler.[244] Gerçekte, bu sergileme türü bütünüyle çocukça gibi görünüyor. Aksine güç, bütünüyle rasyonel olduğuna inanılan sınıflandırıcı şemalarla davranışı yargılama kriterlerinin kullanımına sarfedilir. Sözün gelişi, sorgulanmayan bir yönetim bilimi, vatandaşların vatandaşlık haklarının ellerinden alınmasına katkıda bulunur. O nedenle, politik süreç yönetmekten başka bir şeye dönüşür. Kişilerin fiilen, psikiyatrik veya tıbbî tedavilerde gönüllü oldukları zamanlardaki gibi, bu standartlarla değerlendirilmeleri istenir. Bu terörizme karşı koymak için, Lyotard, "düz" organizasyonlar geliştirilmesini ister.[245]

İkincisi, araştırmacılar Lyotard'ın Hasidik* ustalara ilâveten Martin Buber ve Emanual Levinas'tan etkilenmiş bulunduğunu bilmelidirler. Lyotard'ın öne sürdüğü paradokslu önermelerin, postmodernizmin oluşumunda bu yazarların oynadığı rol görülmedikçe, yanlış anlaşılması pek muhtemeldir. Hadisizme atıfta bulunuyorsa da, Lyotard toplumu bir buyruklar takımına dayandırmaktan nefret eder.[246] Aynı zamanda, bürokrasi eleştirisine uygun şekilde, gerçekliği illüzyondan mutlak olarak ayıran ana başlıklar tesis etmek de, özellikle kişisel özgürlük değerliyse, kesinlikle sıkıntıya yol açacaktır. Lyotard'ın yasaların keşfedilemeyeceğini önermesi, açıkça, hiçbir zorba otoritenin düzeni meşrulaştırmak üzere sunulamayacağı anlamına gelir. Belirli standartların, diğer standartlar irrasyonelken, nihaî biçimde, rasyonel olduklarının ispat edilemeyecekleri tezinden dolayı, uyumun gerçekliği kavramanın sonucu olması gerekmez. Düzen, zorunlu olarak gözden çıkarılmaz; yalnızca, normalliğin, kendisi vasıtasıyla örgütlenme beklentilerine göre ayarlamalarla eşitlendiği sosyal tasarım gözden çıkarılır.

---

[244] Michel Foucault, *Power / Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), ss. 109-145.

[245] Lyotard, *The Postmodern Condition,* s. 39.

* Hasidizm: 1750'de Polonya'da Rabbi İsrael Ben Elzer tarafından kurulan ve M.Ö. 3. yy'da Hellenistik yeniliklerin muhalifleriyle katı arınma ritüellerinin uygulanmasına inananlarca temeli atılmış bulunan ilk Hasidizmin pratiklerini ihya etmeyi amaçlayan yahudi rasyonalizmi karşıtı mistik musevi tarikatı. Hasid: Musevi sofu. (çev.)

[246] Lyotard and Thébaud, *Just Gaming,* s. 97.

Bu kontekstte Hasidizmle en fazla ilgili olan şey, bilginin dilde ikamet ettiğine inanılması ve hakikatin gündelik faaliyetler arasında araştırılmasıdır. Hasidik öğretilere göre, kurtuluşa sosyal adalet eşlik eder. Tanrı bütünüyle dünyevîdir ve bu nedenle dine kaçışa engel olunur. Dahası, Buber, toplumun gelişimini dilsel icatla eşanlamlı olarak tanımlar. Genelde, Postmodernizm gibi Hasidizm de, realizme muhaliftir. Kısaca, nihaî ilkelerin, gerçekliğin insanî yanını küçülteceğine inanılır; oysa hayatın başladığı yer, insanlararasının alanıdır. Hasidizm, bu yönün ihmalinin toplumla ilgili kutsal olan şeyi tahrip edeceğini öne sürer. Hayat, idollere ve ebedî doğrulara tapınma sonucu cansız bir Golem'e dönüştürülemez. Kurumlar kişiler arasında var olur, diye yazar Hasidist. Bilginin deneyime bağlanmasıyla birlikte, mutlak politik tekliflere nasıl güvenilebilir? Kısacası, Hasidist, hiyerarşinin saçma olduğunu düşünür.

Daha önce kaydedildiği üzere, Lyotard, "düz" organizasyonlar oluşturulmasını tavsiye eder. Onun fikri, toplumsal kurumların özerklermiş, dolayısıyla insan deneyimini koşulluyorlarmış gibi ele alınamaması gerektiği fikridir. Dilin kapsayıcılığı yüzünden, organizasyonlara öncelikle dilsel açıdan bakılmalıdır. Kurumlar gerçeklik parametrelerini belirlemek yerine, pragmatik dil güdüsünün ürünüdürler. Bazı postmodernistlerin topluma cisimleşmiş siyaset diye atıfta bulunmalarının nedeni budur.[247] Düzen insan varlığından ayrılamaz; çünkü toplumsal hayat, hayatlarını anlamlı kılmak üzere kişilerin sergiledikleri arzularla bütünlük kazanır. Kısacası, bir soyut evrensel etkileşimden çıkarılamaz.

Somut toplumsal ontolojileriyle postmodernistler, toplumu "totalleştirmekten" kaçınma arzusundadırlar.[248] Çünkü durum bu olduğunda, diye iddia ederler, kendiliğindenlik güvenliğin yerini alır. Sözün gelişi, toplum, adeta kişiler arasındaki tekbiçimliliği garanti eden bir deli gömleğine dönüşür. Mesela de Man, modern toplumu karakterize etmek için Kleist'ın *Marionettentheater* [Kukla Tiyatrosu]'ini kullanır.[249] Kafka'nın tasvirini yaptığı şatodaki gibi, otoritenin kaynağı bulunamaz; ancak yasalar her yerdedir. Toplumsal hayatı canlandırmak için postmodernistler, düzenin, hem nominalistler hem de realistlerce gözden saklanan alandan doğduğunu öne sürerler. Sözün gelişi Buber bu

[247] Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, s. 151.

[248] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 12.

[249] De Man, *The Rhetoric of Romanticism*, s. 263-290.

yeri, geleneksel metafiziğin yükseklik ve alçaklıklarından yoksun bir "ara" alan diye adlandırır.[250] Son zamanlarda, başka bir yazar bu mekâna "diyalog bölgesi" diye atıfta bulundu.[251]

Nominalistlerin ve realistlerin gözden kaçırdıkları şey, kişiler arasındaki uzaydır. Bu bölge açıkça yorumla dolu olduğundan, gelenekçiler, toplumun muhtemelen böylesi bir ince temel üzerine inşa edilemeyeceği ikazında bulunurlar. Buber bu alanı "dar hat" diye adlandırırken, benzeri bir imgeyi kullandı.[252] O, rüzgarların orada ikamet eden birinin çevresinde vızıldadığını ve dolayısıyla, kişinin görüş alanının sınırlı olduğunu öne sürdü. Bu, kesinliğin elde edilemeyeceğini öne sürmek değildir. Daha çok bilginin, tarihinin arkasında bıraktığı enkazdan çıkarılması gerektiğini söylemektedir. Lekesizce kavranmış olmaktan çok, düzen, gündelik hayata egemen olmak için yarışan tezlerin tehlikeli ve karşı konulmaz gücünden doğar. Başka bir deyişle, hakikat toplumsal ilgilerin derinliklerinde gömülüdür. O nedenle Lyotard, toplumun kurumsal "yamalar"dan oluştuğunu yazar. Postmodernistler bu tarzda tanımlanan düzenin, artık uğursuz olduğunu düşünürler.

Lyotard, kaçınmak istediği şeye örnek göstermek için Platon'un ontolojisini kullanır. Hasidist gibi Lyotard da, Platon'un toplumu, bir ezelî ve ebedî idea olarak tasarladığına inanır.[253] Bu düzen versiyonuna bir kere bel bağlandı mı, gündelik hayat bir etik ve moral değerler kaynağı olarak elimine edilmiş olur. Çoğu Batılı filozofla birlikte Platon'un da, kanaat hakkında söyleyecek pek olumlu fikri yoktur. Fakat Buber'in hatırlattığı gibi, gündelik tecrübeden doğan duyarlılık ve dünyadan uzak bir çevreye çekiliş hayatı anlamsızlaştırır.[254] Soyut yasaların gereklerini yerine getirmeye çabalamak, bireye güvenlik vaadinde bulunur; ancak sonuca götürücü davranış bir vakumda gerçekleşir. Kurtuluş için ödenen bedel, insanın varoluşunu organize etmesini sağlayan değerler, duygular ve bağlılıklardan ibarettir. Dahası Erich Fromm'un

---

250 Maurice Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue* (New York: Harper and Row, 1960), ss. 57-61; Martin Buber, *Between Man and Man* (New York: Macmillan, 1965), ss. 202-205.

251 Algis Mickunas, "The Dialogical Region," *Phenomenology and the Understanding of Human Destiny*, ed. Stephen Skousgaard (Washington, D.C.: University Press of America, 1981), ss. 153-167.

252 Friedman, *Martin Buber*, ss. 3-10.

253 Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, ss. 19-21.

254 Martin Buber, *Meetings* (LaSalle, III.: Open Court Publishing, 1973), ss. 59-61.

belirttiği gibi, eterimsi idealler insanî durumun temelini kazma eğilimindedir.[255] Bu ideallerin bedeli arttıkça, insanî eylemle ilgisi önemsizleşir. Daha fazla yabancılaştıracak şey nedir?

Yine Hasidist gibi Lyotard da, gündelik faaliyetler dünyasını kutsallaştırmak ister. Paul Tillich'in terminolojisini kullanmak gerekirse, kişileri "nihaî olarak ilgilendiren" şeyin, diyalog bölgesinde varlık kazandığı varsayılır.[256] Yapısal zorunlulukların teşhisi üzerine yerleştirilmiş bulunan vurgudan dolayı, bu basit düşünce gözden kaçırılmıştır. "Sallantıdaki"nin artık kutsal olduğu düşünülmez; çünkü düzenin nasıl kurulduğunun sırrı, hâlen teknik operasyonlarla karmaşık hâle getirilmektedir. Mesela, ilişkilerin sadece biçimselleştirilmesinin, etkileşimi en yüksek düzeye çıkaracağı düşünülmektedir. Bürokraside açık etkileşim hatları ve açıkça verilmiş mantık kuralları, doğal olarak iletişimin artmasına yolaçıcı hatlar ve kurallar olarak görülmektedir. Teknik randıman, böylece, söylemin başarısını garantilemek için yeterli addedilir. Toplumun doğuşuna, diye ısrar ederler postmodernistler, bir teknik prosedürler takımından çok dil neden olur. Teknik ustalık yerine iletişim ustalığı düzenin bekası için merkezî konuma sahiptir.[257] Postmodern epistemolojideki gibi, postmodern toplumsal ontolojinin anahtarı da, dilsel pragmatikler diye bilinen özneler-arasılıktır.

Düzen ve Söylem

Postmodernistler başarılı iletişimin zorunlu olarak dilin form ya da yapısını iyice öğrenmekten doğmayacağının farkındadır. Tersine, dilsel pragmatikler düzeni sürdüren dilsel pragmatiklerdir. İnsanların oynadıkları dil oyunu, niyetleri herhangi bir düzene göre sezilmeden önce kavranmış olmalıdır. De Man bu angajman tarzını tanımlamak için,

---

[255] Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Rinehart and Company, 1955), ss. 120-152.

[256] Paul Tillich, *Systematic Theology,* cilt.: 1 (Chicago: University of Chic-ago Press, 1951), ss. 12-13.

[257] Jürgen Habermas, "Toward a Theory of Communicative Competence," *Recent Sociology,* cilt: 2, ed. Hans Peter Dreitzel (New York: Macmillan, 1970), ss. 115-148.

"ikili dostane ilişki" ifadesini kullanır.[258] 3. Bölümde kaydedildiği üzere, dilsel kavrayış, okuyucu bir yazarın dil kullanımıyla tasarladığı dünyaya girdiğinde gerçekleşir. Açıkçası, gramer ve mantık iletişimin bu yanını görmez. Kişilerarası söylem yalnızca dilin "polisemik" [çok anlamlı, çev.] doğası anlaşıldığında mümkündür.[259] Başka bir söyleyişle, kişi bir göstergenin senkronik olarak bir anlam çeşitliliğini intikal ettirdiğini fark eder etmez, kişinin dünyasını etkileşim yoluyla koruma ihtiyacı ispatlanmış olur. Konuşanlar, mukabil gerçeklik yorumlarının sınırlarında yaşamaya başlarlar; öyle ki, diğer dilsel dünyaların varlığı kabul edilebilsin.[260] Diyalog, der Lyotard, "kuralların izin verdiği şeyin sınırlarında" işler.[261] Bu yeni dünyalardan birini oluşturan dilsel "hareketler", böylece uygun şekilde değerlendirilmiş olur. Sartre, bir kitabın okunması açısından bu süreci şöyle tanımlar: "Herbiri (okuyucu ve yazar) bir diğerini dürter; herbiri ötekine bel bağlar; kendisini sorguladığı kadar diğerini de sorgular."[262] Toplumsal dünyaya, böylece, okumanın doğasındaki derin düşünce aracılık eder.

Açıkçası bu düzen resmi, Parsons'ın "çifte muhtemellik"[263] kavramına göre sağladığı düzen resminden farklıdır. O, rollerin yapısal olarak birbirine bağlandığını varsayar ve bu nedenle, bitişik ve sabit bir sistem öne sürer. Başarılacak etkileşim için zorunlu karmaşıklığın azaltılması, kişilerin kendilerine ayrılan rolleri çiğnememeleri sonucunu vermez. Dahası, postmodern düzen, G. H. Mead ve sonra sembolik etkileşimcilerce tanımlanan "başkasının rolünü üstlenen" kişilerin ürünü değildir.[264] Foucault'un en ihtilaflı tezlerinden biri, durumun neden böyle olmadığını açıklar. Kısaca ifade edersek, Foucault bir yazarın eserini veya, bu nedenle kişinin kimliğini taşıyan hiçbir Ben'in bulunmadığını söyler. Mesela, keşfedilebilecek atalara ait veya kollektif hiçbir psike yoktur. Foucault'un konumu, bireyin kendini kavrayışının içselleştirilmiş bulunan söylem pratiklerinden başka bir şeyden oluşmadı-

---

258 De Man, *Allegories of Reading*, ss. 246-277.

259 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Harper and Row, 1972), s. 110.

260 Lyotard and Thebaud, *Just Gaming*, s. 100; Roland Barthes, *Writing Degree Zero* (New York: Hill and Wang, 1968), s. 13.

261 Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 100.

262 Sartre, *What is Literature?* s. 55.

263 Parsons, *The Social System*, s. 36 vd.

264 Mead, *Mind, Self, and Society*, s. 254.

ğıdır. Postmodernistlerin düalizmi terkettikleri gözönünde bulundurulursa, saf bilinç yoktur, dilsel bilinç vardır. Bu nedenle, başkasının rolünün benimsenmesi imkânsızdır.[265] Karşılıklı anlama, kişinin dilsel tarzda şekillenmiş, kendisininkinden farklı olabilen kimlikleri kabule gönüllü olmasına bağlıdır. Dil, ortak bir temel keşfedilinceye kadar araştırılmalıdır. Yalnızca kendisi üzerine katlanan dil, düzenin temeli olarak hizmet görebilir. Toplumsal gerçekliğin kimliğini en iyi "söylem-figür" ifadesi dile getirir.[266] Başka bir deyişle, gerçeklik narin bir biçim alan söyleme dayanır.

Ortaya çıkan düzene, Jean Gebser'a göre, sistem diye atıfta bulunulamaz. Toplum sistem olarak anlaşıldığında, farklı görüş noktalarını uzlaştıracak herşeyi-kuşatan bir mekanizmanın bulunduğu düşünülür. Tersine, postmodern dünyada düzenin bir *"systase"* olduğu düşünülür.[267] *Systasis,* farklı elementlerin, aracı bulunmaksızın doğrudan doğruya entegre edilmesi anlamına gelir. Bu süreç hiçbir soyutlama içermez. Luhmann, farklılığın kabulüyle söylemin başlatılabileceğini öne sürdüğünde, Gebser'ın fikrini daha toplumsal terimlere dönüştürür.[268] Bununla o, benzer gerçekliğe bağlı bulunmayan insanların başarılı etkileşimde bulunabileceklerini kasteder. Dolayısıyla, ulaşabilirlik sokakaraları, daha önce uzlaşmaz oldukları düşünülen gerçekliklerin temasıyla başlamalıdır. Lyotard, postmodernizmin "farklılıklara duyarlılığımızı artırdığını ve karşılaştırılamazı tolere etme yeteneğimizi güçlendirdiğini"[269] söylediğinde, kafasında yer alan düşünce budur. Bu anlamda toplumsal gerçeklik, hiçbiri doğası gereği diğerine üstün olmayan bir farklılıklar çokluğundan ibarettir.

Bir somut evrensel, postmodern toplumu birleştirir. Yani, başkasına ulaşma, örgütlü çeşitlilik, postmodernizme dayalı bir toplumun kalite işaretidir. Proust'dan ödünç alarak Deleuze, "enine geçişliliğin" düzeni mümkün kıldığını açıklar.

Bu terimle o, "birlik ve bütünlüğün, nesneleri ya da özneleri birleştirmek veya bütünleştirmeksizin kendi kendilerine oluştuğunu"[270] dile

---

[265] Niklas Luhmann, *Trust and Power* (New York: Wiley, 1979), s. 21.

[266] Jean-François Lyotard, "Presentations," *Philosophy in France Today,* ed. Alan Montefiore (London: Cambridge University Press, 1983), ss. 116-135.

[267] Gebser, *The Ever-Present Origin,* ss. 309-310.

[268] Luhmann, *The Differentiation of Society,* ss. 353-355.

[269] Lyotard, *The Postmodern Condition,* s. xxv.

[270] Deleuze, *Proust and Signs,* s. 150.

getirmek ister. Bu bağlantıdaki temel moral ilke, ötekinin entegrasyonunun –ötekinin veya ötekinin farklılığının– bütün zamanlar için garantiye alınması gerektiğidir. Derrida "ötekinin varlığı bulunmaksızın etik olamaz" der.[271] Levinas, içinde kişilerin birbirleriyle indirgemeci olmayan bir tarzda "yüz yüze" geldikleri metafiziksiz bir ontoloji diye atıfta buna bulunur. Bireyler, kendi başlarına değerli olarak görülürler, tanrı ya da devletçe buyurulan bir başka amacın araçları olarak görülmezler. Toplum bir bütünü şekillendirir; fakat insanların işlerini nasıl yürütmeleri gerektiğini dikte eden bir bütünü değil. Gerçekten, Lyotard, başkalarınca oynanan dil oyunlarını bozanları "terörist" diye damgalar.[272] Açıkçası, düzen konsensus [mutabakat, çev.] değildir; çünkü kişiler zorunlu olarak benzer ideallerce yönlendirilmezler. Yine de, konsensusun reddi, anarşiyi veya nihilizmi savunmakla aynı şey değildir.

Postmodernizmin eleştirmenleri bu felsefeye hem Tanrı'nın hem de insanın temelinin yıkıldığı suçlamasında bulunurken, haklıdırlar. Yine de düzen bir kenara atılmaz; atılan, yalnızca, toplumsal düzenlemeleri meşrulaştırmak üzere elde tutulan "*sui generis* gerçeklik"tir. Bir anlamda postmodernistler sözleşme teorisini radikalleştirirler. Belirli adetlere ilâveten, normlarla ilgili tartışmaların içinde gerçekleştiği bütün bir çerçeveyi gözden geçirirler. Bu nedenle, toplumun varlığını idamesinin temeli "esnek dil oyunları şebekeleri"dir.[273] Parsons ve diğer fonksiyonalistlerin dogmatizmini eleştirirken Luhmann, gerçekliğin, bir nihaî gerçeklikten çok "zorunluluk içermeme formülünce" sürdürüldüğünü gözlemler.[274] Ayrıca *sensus communis* [sağduyu, çev.] iki veya daha fazla dil oyununun göbeğinde ikamet eder. Lyotard, toplumsal irtibatın "mevcut oyuncularınca üzerinde uzlaşılan ve nihaî iptale tâbi" bir dil oyunundan ibaret olduğunu gözlemler.[275] O nedenle toplumsal denge reel sayılagelen dilsel tarzda şekillenmiş belli anlamlardan doğar. Başka bir söyleyişle, toplumsal düzen an be an sorgulanmayan söylem pratiklerine göre organize edilir. Lyotard'ın açıkladığı üzere, "toplumsal evren, herhangi biri, başkalarına herşeyi söyleyebile-

---

271 Derrida, *Of Grammatology*, ss. 139-140.

272 Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 98.

273 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 17.

274 Niklas Luhmann, *Rechtssystem und Rechtsdogmatic* (Stuttgart: Kohlmanner, 1974), s. 58.

275 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 66.

ceğini öne sürmeye muktedir bulunmaksızın"[276] bir dil oyunları çoğulluğu tarafından şekillendirilir.

Bununla birlikte "ben" ve "öteki" arasındaki ilişki, doğal bir şart değildir. Kişileri bir nedensellik mekanizması veya başka bir determinizm formu birleştirmez. Gerçekte, bir topluluk durumundaki "biz" yalnızca tercih yoluyla ifşa edilmiş olabilir. Kendi kendine başlayan güvenilir bir eylemle, belirli bir davranış, diğer ihtimallere göre oynanır. Gerçekten, eğer bir eylem dış kaynak denilen bir kaynakça motive ediliyorsa, irâdeye eşlik eden tercihin ufku konu dışıdır. Tepki olduğu düşünülen davranış, bir cemaat duygusuna yolaçmaz. Başka bir söyleyişle, toplumsal ilişkileri, özgürlüksüz düşünmek imkânsızdır. Çünkü "ben" ve "öteki"nin tercihinin, onları taşıyan yapı dışında var olması tasarlanamaz.

Postmodernizm ve Sorumlu Toplum

Bu nedenle, kişiler dünyanın gidişi konusunda bir başkasına talimat verirken, sosyalizasyon aktörleri değildirler. Başka hiç kimse adına konuşamazlar, kendileri adına konuşurlar. Daha yüksek bir gerçekliğin vekili değildirler. Kurumlar kırılgandır; çünkü bu organizasyonlar toplumun nasıl işleyeceğiyle ilgili olarak yapılan tercihleri kaydetmezler. Bu nedenle, Postmodernistlere göre kurumlar, yalnızca deformasyona uğrayarak ortaya çıkarlar. Bu, gerçekliğin yargıların etkisine dayandığını ve dolayısıyla artık duyguyu sınırlamak için gerekli statüsünün bulunmadığını söylemenin bir başka yoludur. Kant'dan sözederken Benjamin, kurumların yapısal sorumluluklarca yüklenmemiş bir amaca sahip olduklarını kaydeder.[277] Bir *aylak* gibi toplum da kendi kendine verdiği bir hedefe göre dolambaçlı yollarda yürür. Geride bırakılan düzen anlamlı, ancak dogmatizmden mahrumdur. Bu nedenle insanlar "kadersiz"dirler, diye yazar Benjamin, çünkü kader tarih dışı bir kontekstte var olur.[278]

---

[276] Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 58.

[277] Walter Benjamin, *Reflections* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), ss. 304-311.

[278] A.g.e., ss. 304-311.

Yükümlülük zorunluluktan çok eylem içinde bulunur. De Man'a göre, Hölderlin'in şu sözleri gerçeğe uygundur: "Biz konuşmamızın ta kendisiyiz."[279] Bu bakımdan Levinas, kişilerin birbirleriyle aracısız veya iletişimde bulunmaksızın yaşadıklarını söyler. Ne manevî birey vardır, ne de mutlak Biz. Kişiler sürekli başkalarıyla yüzyüze gelmek için güvenliklerini tehlikeye atmalıdırlar.

Lyotard bu düzen türüne "kendi kendini yöneten" toplum diye atıfta bulunur.[280] Kendi kendini yönetim son zamanlarda çeşitli marksist tanımlamalarda, özellikle de Yugoslavya'da çok popüler hâle gelen bir temadır. Bu düşüncenin temeli, işin yalnızca, işçiler üretim araçlarıyla yakın ilişki kurabildiklerinde anlamlı olduğu düşüncesidir. Bu, emek sürecinin planlamasına uygun zamanlarda işçilerin katılımına izin vermekten çok daha fazlasını gerektirir. Daha da önemlisi, bütün bir iş organizasyonu insanî ihtiyaç ve istekleri yansıtmalıdır. İşi, işyeri düzenlememelidir. Bunun yerine, üreticiler kendi işlerini planlamalıdır. Bir Yugoslav marksist grubun kaydettiği üzere bu, fabrikaların artık özerk varlıklar olarak görülmemelerini gerektirir.[281] Ayrıca bu organizasyonların varlığı insanî eylemden doğmalıdır. Düzen, böylece, Lyotard'ın tanımladığı şekliyle, "etik, toplumsal, politik praksisin içerdiği konuşucuların özerkliği" yoluyla meşrulaştırılır.

Kendi kendini yöneten bir kurum, birçok önemli noktada bürokrasiden farklıdır. Otorite ve kurallar yine varolurken, düzen işçilere yüklenmez. Keza, işyerini işçiler şekillendireceği için güç, bir seçkin yöneticiler grubuna avantajlar sağlamak için iş personeline karşı kullanılamaz. Ve nihayet kararlar gizlice birkaç uzman tarafından alınamaz. Kendi-kendini yöneten organizasyonlara, bazen organik örgütlenmeler diye atıfta bulunulur. Çünkü esnektirler ve yalnızca yönetim işlerine değil, toplumsal işlere de duyarlıdırlar.

Bu tarzda algılandığında, kendi kendini yöneten toplum düzeni, soyut yükümlülüklerden çok halkın sesini temsil eder. Bu tür bir organizasyon kendi yaratıcılarının aleyhine dönüp, onları baskı altında tutmak için gerekli özerkliği nasıl kazanabilir? Düalizmin yıkılmasıyla birlikte, kurumlar asla bu gücü kazanamazlar. Belirli bir akılyürütme formunun, bilgi yapısının veya normlar takımının kuşkusuz reel oldu-

---

[279] De Man, *The Resistance to Theory*, s. 110.

[280] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 35.

[281] Svetozar Stojanovic, *Between Ideals and Reality* (New York: Oxford University Press, 1973), ss 115-134.

ğunu ve bu nedenle toplumsal sahneyi egemenlik altına alma hakkı kazanacağını varsaymanın hiçbir ispatı olamaz. Bu nedenle postmodernistler, toplumu, gelişen konumların, birbirlerine bağlılıklarını tasarlayabilmelerine uygun şekilde, yamalı bir bohça olarak tasvir ederler. Lyotard'a göre toplum, asla başarılamayacak bir konsensusa ulaşma çabası sürecidir. O, kişilerin, sürekli aklı keşfettikleri ve ilişkileri yeniden formüle ettikleri kendi dil oyunlarının sınırlarında çalıştıklarını öne sürer.[282]

Hayek gibi bazı yazarlar, "kendiliğinden" düzen diye buna atıfta bulunurlar.[283] Fakat postmodernistler düzen formasyonunun keyfince davranacağını mı düşünürler? Kesinlikle hayır! Düzen, kendiliğinden karşıtlıkların tesadüfi karşılaşmasından doğan, sonradan akla gelen bir düşünce değildir. Düzen yapay değilse, söylem de rastgele veya tesadüfi değildir. Etkileşimde bulunanlar, bir karşılıklı kabul edilebilir söylem pratikleri çeşitliliği tespit edilinceye kadar, eleştirel düşünme ve yeniden ifade etmeyle dil içinde çalışırlar. Bu prosedür bir kez tatmin edici şekilde tamamlandı mı, bir geçici yönetim varlık kazanır. Bu "empirik olmayan" bir düzen olsa da, toplum şansa dayanmaz.[284] Barthes, uzun süre unutulmuş inançların hem aklı hem de düzeni doğruladığını söylerken haklıdır.

Postmodernizm ve Bırakın Yapsınlar Felsefesi

Eleştirmenler, postmodernistlerin muhafazakâr olduklarını ve yalnızca, ekonomik ve toplumsal işleri yönetmek için bir bırakın-yapsınlar *(laissez-faire)* yaklaşımının tutunmasını sağlamaya çalıştıklarını öne sürerler: Jameson, Eagleton ve Said gibi yazarlar, postmodernizmin, Reeaganomi ve piyasanın yeniden düzenlenmesi yönündeki giderek artan

---

282 Llyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 94.

283 John W. Murphy, "An Examination of Hayek's Theory of Social Order" *Journal of Interdisciplinary Economics* 1.1 (1985), ss. 5-17.

284 Derrida, *Of Gramatology*, ss. 267-268.

eğilimle uyum hâlinde olduğunu iddia eder.[285] Yine de, toplumun soyut bir sistem olduğu fikrini reddetmeleri, postmodernistlerin Herbert Spencer ve birçok kapitalist tarafından yüceltilen "diş-tırnak" ahlâkının savunucuları oldukları anlamına mı gelir? Veya, Hayek'le paralellik içinde, postmodernistler, bireyselleştirilen tercihlerin, bütün rasyonel işlere benzer güdüler kılavuzluk ettiği için bir yolunu bulup armoni oluşturduklarını mı varsayıyorlar? Eğer postmodernistler bir bırakınız yapsınlar dünya görüşünün savunucuları olarak gözönünde bulunduruluyor ise, muhtemelen başka birinden çok Adam Smith'e yakındırlar. Peki Smith, son zamanlarda tanık olunan sınırlanmamış veya disipline edilmemiş ekonomik faaliyet türüne göz yumar mıydı? İskoç filozofu, kısıtlayıcı bağlarından koparılmış ticaretin toplumda belirli moral ilkeler etkili olmadıkça, kolayca barbarlığa yolaçağağını kaydedecek ölçüde dikkatliydi. Bırakın yapsınlar ekonomisi ve postmodernizmin paylaştığı şey, toplumsal hayatın temelinin insanî eylem olduğu inancıdır. Bununla birlikte, bu iki felsefe diğer birçok önemli konuda birbirinden ayrılır.

Postmodernist düşünce, bir açıdan Adam Smith'in düşüncesine benzer. Postmodernistler, bireysel kazanç peşinde koşmaya yardımcı olacak düzen formasyonunu dikkate almazlar. Bu yüzden, postmodernistler bir çok ana noktada arza-dayalı ekonomi yanlılarıyla uzlaşmazlar. İlkin, postmodernistler birey üzerinde değil, daha çok kişiler arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşırlar. İkincisi, düzenin kendiliğinden ortaya çıkmaktan çok, söylem içinde doğduğunu düşünürler; üçüncüsü, postmodernistler meşru söylemin engelleyici-olmayan, veya cebre dayalı olmayan söylem olduğunu çok açıkça ortaya koyarlar. Ve dördüncüsü, hem piyasadaki sapmaları hem de istikrarı açıklamak için, piyasa güçleri gibi soyut faktörlere başvurulamayacağını savunurlar. Genelde, postmodernistler, bireylerin veya tüccarların nasıl kavramlaştırılacağı konusunda muhafazakâr ekonomistlerden ayrılırlar. Postmodernistlere göre, kişiler tarih dışı ve politika dışı varlıklar değildirler; onlar, etkileşimde bulunma (yani ticaret) arzlarına göre, her nasılsa sıraya sokulmuş atomlar da değildirler.

Arza-dayalı ekonomi yanlısı veya muhafazakâr ekonomistlerin etkisine karşı koymak için Lyotard, "libidinal ekonomi" düşüncesini

---

[285] Eagleton, *Walter Benjamin,* p. 138; ayrıca bkz. Ghristopher Norris, *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction* (London: Methue 1985), ss. 19-46.

sundu.[286] Tarihdışı denge modellerinin ekonomik faaliyetin incelenmesine uygun olmadıklarını öne sürdü. Bunun yerine, ticaret, kendisiyle satma ve satınalma kararlarının, ekonomik faktörlerin kendilerini içinde buldukları çeşitli kontekstleri yansıtacak şekilde anlaşılan maddî bir şey olarak görülmelidir. Kişilerin gücü, aklı ve Max Weber'in söylediği gibi, "hayat şansları"nı yorumlama tarzlarını, yapacakları ticari girişimleri belirler. Gerçekten de, Lyotard çok radikal bulunabilir; çünkü o, muhafazakâr ekonomistlerin görmezlikten gelmeyi tercih ettikleri can alıcı ekonomik mübadele unsurlarını görür. Lyotard'ın kaydettiği ve sınıf çıkarları ile ilişkili durumsal zorunlulukları dışarda bırakan bir ticaret modelinden daha yoğunluğu azalmış ve boğucu ne olabilir?

Postmodernizmin Solipsizmi

Frederick Jameson, postmodernizmin doğuşundan sonra "ittifak politikası"nın artık imkânsız olduğunu söyler.[287] Görüşü, postmodernizmin bireye yaptığı vurgudan dolayı kollektif eylemin imkânsızlaştığıdır. Bu, sembolizmin gerçekliği şekillendirme tarzının incelenmesi üzerinde yoğunlaşan sosyologlara karşı yöneltilen eleştiriyle aynı eleştiridir. İlgili yazarlara, etki altında kalınmaksızın "mikro teorisyenler" diye atıfta bulunulur ve inanılamaz ölçüde naiv oldukları düşünülür. İddiaya göre onlar, işinin ehli bir analistin farkına varması gereken güç gibi toplumsal faktörlerin gündelik hayatı etkilediğinden habersizdirler. Peki, postmodernistlerce solipsistik veya asosyal diye karakterize edilen kişilere ne demeli? Ya toplumsal değerlendirmelerle sadece uzaktan bağlantılı bir şey olarak resmedilen birey?

Eğer postmodernistler yönelimleri bakımından Kartezyen olsalardı, bir probleme kollektif cevap imkânsızlaşırdı. Descartes'ın konumuna eşlik eden düalizm, kişilerin kendileri dışında herhangi biriyle temasa geçmesini önler. Dahası, bireyler Leibniz tarafından tanımlanan ve bir-

---

[286] Alphonso Lingis, *Libido* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).

[287] Fredric Jameson, *The Political Unconsciousness* (Ithaca, N.Y.: Conte University Press, 1981), s. 54.

birleriyle dolaylı ilişki içinde bulunan "penceresiz monadlar" mıdır? Lyotard'a göre "insan yavrusu, doğmadan önce bile rotasının kaçınılmaz biçimde planlanmasına ilişkin, etrafındakilerce anlatılan hikâyede refere edilen şey olarak önceden yerini bulur."[288] Kişiler, başka bir söyleyişle,doğrudan doğruya "hitap eden" ve "hitap edilen" olarak birbirleriyle yüzyüze gelirler. Çünkü, der Lyotard "hiçbir benlik ada değildir".[289] Postmodernistlerin ve Lyotard'ın genelde öne sürdükleri şey, öznelliğin, aynı zamanda öznellikler-arasılık olduğudur. Postmodernizmde temel, kişilerin dünyaya açık, ya da Buber'in önerdiği gibi, sürekli başkalarının huzurunda eyleyen varlıklar olarak kabul edilmeleridir. İşin doğrusu, dil oyunları kendi kendine yeten şeyler olarak tanımlanamaz; çünkü bir hareket, diğer oyunların planlama tarzını etkiler.[290]

Wittgenstein'la birlikte, postmodernistlere göre, özel dil oyunları imkânsızdır. Her dilsel manevra, doğrudan görülebilir olmayan başkalarının varlığını gerektirir. Bununla birlikte, her hareketin bir mukabil hareketi vardır. Hep oyun oynayan birinin bildiği gibi, uygun savunma, saldırı stratejileri rastgele geliştirildiklerinde formüle edilemez. Ayrıca, Lyotard'a göre yalnızca tepkisel olan planlar saldırganın sonraki hamlesine kolayca entegre edilebilir. Önce yapılan eylemler bir saldırıyı engellemekte elzemdirler. Sürpriz bir hareket yapmak için, yine de, savunma tarafından tasarlanan ihtimaller alanı anlaşılmış olmalıdır. Toplumsal etkileşimi tanımlamak için ihtiyaç duyulan şey, der Lyotard, "bir temel ilke olarak münakaşa yoluyla istediklerini elde etmeye çalışanları kabul eden bir oyunlar teorisi"dir.[291] Amaçlarının peşinden koşan ve birbirleriyle tesadüfen temas kuran kişiler, bir oyun oynamazlar. Postmodernistlere göre, oyun, etkileşime dayalı bir faaliyettir.

Açıkçası, postmodernistler solipsizm savunucuları değildir. Toplumsal söylem kalıplarını neşneleştirmeyen holistiklerdir. Bu yüzden Foucault ve Derrida, sistemik terimlerle konuşmayı reddetseler de, güç uygulamasını, hatta sınıf ilişkilerini tartışmaya muktedirdirler. Onlar, sistemlerin baskıya neden olmayacağını fakat daha çok, mutlak sayılan söylem oluşumlarına yol açacağını öne sürerler. Şu günlerde bütün sistemlerin kendi sakinlerine saldırdığına tanık olunuyor. Foucault'nun öne sürdüğü gibi, bu tür herşeye karışan bir toplumsal kontrol tarzı,

---

[288] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 15.
[289] A.g.e., s. 15.
[290] A.g.e., s. 16.
[291] A.g.e.

kişileri tahrik etme eğilimindedir.[292] Vatandaşları hizaya getirmenin daha etkili aracı, onların tamamının iyi entegre edilmiş, istenir, herkesin faydası için yaratılan bir kuşatıcı sistemin parçası olduklarına ikna etmektir. Ayrıca bu sistem, rasyonel, ona karşı bütün meydan okumalar irrasyoneldir. Eğer bir sınıfın üyeleri sembolizmi bu tarzda manipüle etmeye muktedir iseler, hegomonyalarını çökertecek herhangi bir teşebbüs kolayca yayılabilir. Bu, basitçe, belirli kişilerin giriş hakkı elde edemezken bazılarının da giriş hakkı kazandıkları anlamına gelmez. Daha da önemlisi, dilin kullanımı yoluyla iktidardakiler, konumları meşru, hatta zorunlu görülecek şekilde gerçekliği çökertebilirler.

Postmodernistler iktidarın metafizik olduğu, veya tarih ya da belirli bir sınıfın sahip bulunduğu mülkiyetten çıktığı fikrinden vazgeçerler. Dahası, iktidar kişiler arasında gerçekleşen söylem –ki söylemle bir grup baskı altına alınabilir– yoluyla kanunlaştırılır.[293] Farklı şekilde dile getirmek gerekirse, belirli bir akıl formuna öncelik verilir ve böylece normal toplumsal ilişkileri anormal toplumsal ilişkilerden ayıran şey olarak kabul edilir. Guattari'ye göre, "hâkim anlamlar" kitlelerin ruhunu tahrip eder ve bu kişileri, zulmedicilerinin politikalarını memnuniyetle yürüten dalkavuklara dönüştürür.[294] Bu nedenle, toplumsal kontrolün açıkça sert veya hayret verici olması gerekmez. Bununla birlikte diğer taraftan, benzer şekilde özgürleşme, zamanın ruhu veya profesyonel devrimciler gibi soyut nedenlerden doğmaz. Aktivistler, aklın sınırlarını teşhir etmelidirler; böylece sevilmeyen bir yönetimce benimsenen sembolizm artık düşünmeyi ve devrimi bastıramaz. Kurtuluş, insanlar dilin kendilerine ait kullanımı tarafından sindirilmediklerinde, dil aşırılıkları bastırılmadığında gerçekleşir. Buna göre, yalnızca eylem istikameti, bilim adamları veya devleti temsil eden diğer profesyonellerce sapkın diye sınıflandırıldığı için, söylem alanı vaktinden evvel budanır. Akıl toplumun belirli bir bölümüyle veya belirli bir dil kullanımı tarzıyla sınırlanmadı mı, deneysel söylem şekilleri çoğalır. Özetle, postmodernizm solipsistik değildir ve bu nedenle apolitik olarak görülmemelidir.

---

[292] Michael Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Pantheon, 1979).

[293] Barry D. Adam, *The Survival of Domination* (New York: Elsevier, 1978), s. 6.

[294] Guattari, *Molecular Revolution*, s. 68.

Postmodern Etik?

Postmodernistlerce benimsenen dünya görüşü yüzünden etik eylem ölmüş müdür? Geleneksel olarak doğru eylemin zorunluluk içermeyen standartlardan çıktığı farzedilir. Erken dönem Grekler, Adaletin kozmolojik bir ilke olduğunu düşünüyorlardı. Durkheim ve sonra fonksiyonalistlerce tavsiye edilen tarzıyla tarihdışı yapılar, kişiler arasındaki etkileşimin doğruluğunu ve tamlığını sağlamanın temelidirler. Bununla birlikte, dilin aynı zamanda her yerdeki mevcudiyetinden dolayı, bu zorunluluklara başvurunun önü tıkanır. *Sui generis* gerçekliğin varolmaması yüzünden, bir etik çerçevesinin postmodernizmi ıskaladığı düşünülür. Postmodernistlerin şimdiye kadar etik için bir çerçeve geliştirmedikleri doğruysa da, bu konuda bazı teorik kırıntılar mevcuttur.

Yine postmodernistlerin kartezyenizmi reddettikleri hatırlanmalıdır. Dolayısıyla praksisin bütünlüğünün korunmasına ilgileri, toplumsal hayatın çapraşıklaştırılması anlamına gelmez. Gerçekten, daha önce belirtildiği gibi, dil oyunları birbiriyle kesişir ve bu kesişme solipsizmi önler. Derrida, postmodern etik'in ötekine dayandığını söylediğinde, kastettiği şey budur. Öznellikler arası pratiği kabulün sonucu olarak, bir etik davranışı inceleme konteksti postmodernistlerin emirlerine amadedir. Eleştirmenlerin postmodernistlerin etiği önemli saymadıklarını iddia ettiklerinde kastettikleri şey, davranışsal mandanın kurulmamasıdır. Gerçekten de, postmodernistler buyruklardan nefret ederler. Yine de, toplumsal varoluşun diğer bütün boyutlarındaki gibi, postmodernistler etik eylemi "arasında"ya atıfla açıklarlar. Ve etik mutlakları, bu alanda eritirler.

Buber'le paralel şekilde, postmodernistler kişiler arası saygıya dayanan bir etik öne sürerler.[295] Dil oyunları sınırlı olduğundan, hiçbir dil oyunu meşru biçimde diğer dil oyunları üzerinde egemenlik kuramaz. Gerçekten de, postmodernizme göre, baskılar seçilmiş oyunların sınırsız olduğu inancından kaynaklanır; bu nedenle diğer dil oyunlarının bütünlüğünü talan ederler. Mesela, Frantz Fanon, bunun nasıl tam da kolonizasyonu güçlendirme tarzı olduğunu açıklar.[296] Özellikle baskı

---

[295] Murphy, *The Philosophy of Martin Buber*, ss. 93-114; Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 66.

[296] Emmanuel Hansen, *Frantz Fanon: Social and Political Thought* (Columbio Ohio State University Press, 1977), ss. 71-114.

altında tutulanların dilsel ya da kültürel oyunları reddedilir. Toplumsal kontrol bu yolla sürdürülür. Bu "sembolik zorbalık" türünü ne haklı çıkarabilir?[297] Böyle bir egemenlik, yorumlamadan kaynaklanan bütün bilgi formları açısından meşru değildir. Bunun yerine, kişiler bir başkasına "Ben" ve "Sen" olarak yaklaşmalıdır. Ötekiler bir kişinin eylemlerine zarureten yardımcı olmayacakları ve orada sadece manipülasyon olduğu için, bir davranışın etkisi değerlendirilirken diğerlerinin arzuları gözönünde tutulmalıdır. Buber'in yazdığı gibi, kişi ne Kierkegaard'ın tanımladığı bireydir, ne de yığın toplumunun üyesidir.[298] Kişiler daha çok, hep tanıyor olmaları gereken gerçek insanların huzurunda eylemde bulunurlar.

Postmodernistler yalnızca evrensel önermelere ciddî önem verilmesi gerektiğini öne sürdüklerinde Kant'ın özdeyişini biraz değiştirirler.[299] Bununla birlikte, Kant'a zıt şekilde, soyut standartlara atıfta bulunmazlar; fakat, başkalarının dil oyunlarını tekzip eden veya ihlal eden eylemlerin geçersiz olduğunda ısrar ederler. Bu anlamda evrensel, tarihdışı olmaktan çok öznellikler-üstülük demektir. Gerçekliğin dilsel yapısından dolayı, davranışsal talepler kişiler-arasılık içinde ele alınmalıdır. Bununla "ben" ve "öteki" ortaklaşa inşa edilir; mesela Barthes, okuyucuların metinde yazarca ifade edilen dünyayı hesaba katmayı beceremediklerinden ahlâka aykırı davrandıklarını öne sürer.[300] Aynı şekilde, kişiler başkalarının varlığını gözetmeksizin planlar yaptıklarında, sorumsuzca hareket ederler. O nedenle Lyotard, adaletin "her (dil) oyununun saflığını korumaktan" ibaret olduğunu yazar.[301] Postmodern bir dünyada, ötekilerin dilsel alanını kabul edip koruyan davranış etiktir. "Öteki"ni bir "sen" olarak içermeyen öneriler, tanım gereği gayrı meşrudur.

Bu nedenle adalet, rakip iddiaları entegre eden bir ezelî ve ebedî ilke değildir. Postmodernistlere göre, eğer bir toplum plüralizmi teşvik ediyorsa sağlıklıdır. Fakat, bu amacı gerçekleştirmek için, muhalif görüşleri hem koruyan hem de reddeden söylem teşvik edilmelidir. Postmodernistler bu anlamda çok radikaldirler: Bireyciliğe vurguda bulun-

---

297 John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Berkeley: Uni-versity of California Press, 1984), ss. 42-72.

298 Martin Buber, *Between Man and Man*. s. 117 vd.

299 Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, ss. 57-58.

300 Barthes, *The Rustle of Language*, s. 30.

301 Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 96.

mazlar, iktidarı görmezlikten gelmezler veya düzenin doğanın veya bir başka soyut gücün ürünü olduğunu varsaymazlar. Ben ve öteki yakın ilişki içinde bulunduğundan, davranış planlanırken bu ortaklık tam olmalıdır; sadece iş işten geçtikten sonra akla gelen düşünce değil. Bu yüzden, adalet ya kişiler-arası olarak veya diyalog bölgesinde gerçekleşir ya da hiçbir yerde gerçekleşmez. Düşünceleri mükemmellikten uzak olsa da postmodernistler, şekillenmiş veya temellenmiş etik görüşü içeren menzile girmişlerdir. Ancak fark edilmesi gerektiği üzere, postmodernistler –bu felsefenin muhaliflerinin fikirlerine zıt olarak– kişilere her istediklerini yapma lisansı vermezler. Yalnızca öznellikler-arası olarak beslenen davranış meşrudur. O nedenle, postmodern felsefe, modern dünyada davranışı motive eden aç gözlülüğü reddeder.

Postmodernizm ve Maddî Kurumlar

Kaydedilmelidir ki, kurumlar zorunlu olarak postmodernizme göre lanetlenmiş değildirler. Postmodernistler, yalnızca, kişisel haz peşinde bulunmakla ilgili "mikro" sorunlara yönelmekle sınırlı değildirler. Keza kişiler-arası uzun dönem etkileşimi teminat altına alma mekanizmalar da ortaya konularak incelenebilir. Yine de, bu kurumsal düzenlemeler, iddia edilen "talepler yığınına" cevap olamazlar veya "toplumsal güçler" gibi metafizik ilkelerle meşrulaştırılamazlar.[302] Tipik olarak, kurumlar, temeli insanın doğasında veya toplumda bulunan derinlerde yatan ihtiyaçların karşılayıcıları diye görülmüştür. Her bir durumda da, kişisel veya kollektif praksisin yerine, genellikle kurumsal gereklilikler konulur. Bu suretle düzenin konumu, Parsons'un fonksiyonel öngereklilikler diye adlandırdığı şey formunda dışsallaştırılır. O nedenle, kurumlar yalnızca uyguladıkları kuralların devamına hizmet ederler. Farklı bir şekilde dile getirmek gerekirse, kurumlar öncelikle kendi bekalarıyla ilgilenir. Kuşkuyla karşılanacağı üzere, kendi kendini koruma, yöneticiler için birincil öneme sahip olduğunda, ortaya çıkan kurumlar tedricen toplumsal açıdan duyarsız hâle gelirler. Modern bü-

---

[302] Roscoe C. Hinkle, *Founding Theory of American Sociology*, 1881-1915 (London: Routledge and Kegan Paul, 1981).

rokrasi, hâlen, daha rasyonel, ancak daha az sorumsuz kurumlara gidiş yönündeki bu eğilimin örneği diye kaydedilir. Program, teknikler ve işlemlerle ilgili sorunlar asıl sorunları gölgeler. Sözün gelişi, kurumların uygunluğu hakkındaki tartışmalar yıkıcı tartışmalar olarak ele alınır. Ancak, postmodernistlere göre organizasyonlar dil oyunlarından ayrılamazlar. Bir kurumun pragmatik hamlesini görmezlikten gelmek, ciddî ve muhtemelen öldürücü bir hatadır. Çünkü, 5. bölümde gösterileceği gibi, yaratıcılığı ve yeniliği boğar. Sonuçta verimlilik zarar görür.

Postmodernistler, tek başlarına teknik değişmelerin bürokrasinin sakat yapısını düzeltemeyeceğini savunurlar. Daha da önemlisi, bu kurumlara, bir insanî temel sağlanmalıdır. Postmodernistler, kurumların kişileri birleştiren diyaloga göre tesis edilmeleri gerektiğini öne sürerler. Bu yolla, sözün gelişi, bir işin nasıl yürütülmesi gerektiği dikte edilmedikçe bir işyeri, asla şeyleşemez. Son zamanlarda postmodernizmin hedefine uygun "kendi kendini yöneten" kurumları kavramlaştırmak ve yürürlüğe koymak üzere çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bunlar, "kontrolsüz organizasyonlar" olarak karakterize edilebilir; çünkü onların amacı davranışı düzene sokmak değil, insanî isteklere hızla ve etkili biçimde cevap vermektir.

Postmodernizmin ıslah etmek istediği şey, toplumsal varoluşun doğası gereği bir soyutlama ortaya çıkardığı düşüncesidir. Toplumun, ezelî ve ebedî yasalarca yönetilen kişidışı bir yapı olmadığında ısrar ederler. Dahası, modern dünyada bu tez önemsizleştirilmişse de, toplumsal ilişkiler diyalogdan doğarlar. Günümüzün "Tüzel toplum"unda, ahlâk ilkeleri sahtekâr politikacılar veya televizyon vaizlerince izah edilen yavan sözlerden başka bir şey değilken, kişiler maldırlar. Jean Baudrillard'a göre, çok uzun süredir kişiler, toplumun taleplerini yerine getiren bir "sessiz çoğunluk" olarak tasarlanmaktadır.[303] Gerçekten, erdem, toplumsal olarak buyurulan tarzlarda eylemde bulunmakla özdeşleştirilmeye başlandı. Fakat postmodernistler kişilerin, toplumu feda etmeksizin kendi kimliklerini geliştirebileceklerini gösterdi. Başka bir söyleyişle, kişisel arzu genel refahla birleştirilebilir.

Postmodernistler, Fransız ahlâkçılar geleneğiyle uyum içinde çalışırlar. "Moral düzen" sorununun, her iki grup için de büyük önemi vardır. Bununla birlikte, postmodernistler toplumun ebedîleştirilmesini garantiye alacak bir mutlaklar sistemi yaratmazlar. Postmodern düzen, özgürlüğün reddinden çok açıklığı müjdeler. Postmodernistlere göre

[303] Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, ss. 1-61.

özgürlük düzene saldırı değildir. İşte tam da bu noktada, özgürlük ve düzenin bir biçimde, baskıya yol açmayan tarzda biraraya getirilmesi gerektiğini, aksi durumda toplumun çok daha bozulacağını öne sürerler.

5. Bölüm

Toplumsal Bakımdan Sorumlu Kurumlar

Giriş: Bürokrasiye Hayır

Max Weber, uzun zaman önce, organizasyonun modern dünyadaki birincil formunun bürokrasi olduğu tezini öne sürmüştü.[304] Bürokrasiyi hiçbir zaman savunmadığı hâlde, bu yönetim yaklaşımından faydalar sağlanacağını kabul ediyordu. Yirminci yüzyılın girişinde Weber bunları yazdığı zaman, bilime büyük inanç besleniyordu. Çoğu yorumcu, birçok organizasyonel hastalığın bilimsel pratiklerin uygulanmasıyla iyileştirilebileceğine inanıyordu. Yöneticiler buna istisna teşkil etmiyordu. Onlar, büyük fabrikaların idaresinin, bu organizasyonların bürokrasilere dönüştürülmesi sonucu geliştirilebileceğine inanıyorlardı. Kısacası, toplumun kaybettiği istikrar giderek artan bürokratizasyonla temin edilebilecekti.

Weber'in Alman İmparatorluğu'nun kaderi belirsizleşmeye başladığında yaşadığı kaydedilmelidir. Aristokrasinin üyeleri çoğunlukla kendi çıkarlarının artırılmasıyla ilgilenirken, çalışan sınıf henüz çocuk-

[304] Max Weber, *Economy and Society*, cilt: 2, ss. 956-990.

luk aşamasındaydı. Hiçbir grup veya sınıf, bir bütün olarak toplumu temsil için değerlerden bağımsız bir tavır alamıyordu. Hegel'i hatırlatacak şekilde Weber, bürokrasilerin bir evrensel oluşturduğunu ve bu nedenle, kamu yararını artıracağına inanılabileceğini öne sürdü. Bürokratların geleceği, doğrudan doğruya devletin bekasına bağlı bulunduğu için, ihtilaf veya istikrarsızlıkları ortadan kaldırmak için gayretle çalışırlar. Foucault'nun gösterdiği gibi, bürokratlar için garanti edilen özel statüden dolayı bu memurlar tutumlarının keyfi olmadığı veya toplumun belirli bir parçasına yöneltildiği illüzyonunu yaratabilir.[305] Tutumlara böylece bir nesnellik cilası çekilir. Çünkü bürokrasiler, iddiaya göre, iktidar ve öteki bozucu tesirlerden etkilenmezler. Kısaca, bürokratların bilimsel ve olgular temelinde davranışa motive oldukları varsayılır.

Weber'in ilgileri, günümüzde de hâlâ geçerlidir. Rasyonalite ve verimlilik kuşku götürmez şekilde bilimle özdeşleştirilmektedir. Bu nedenle, bürokrasinin bir rasyonalite modeli olarak büyük bir yöneticiler grubunca şampiyonluğu yapılır. Daha sonra kompüterler ve sistemler bu inancı takviye etmiştir. Modern tekno-bürokrasiler, her ne kadar nispeten yeni iseler de, organizasyonları biçimselleştirerek, bu yolla rasyonalize etme arzusunun uzun bir tarihi vardır. Ve bir yönetim biliminin geliştirilmesinin, politikacıların bürokrasileri elimine etme çağrılarına rağmen, hâlâ birçok avantajı bulunduğu düşünülmektedir.

Bilime bu inancın örnekleri, Birleşik Devletler ve Avrupa'daki yönetim felsefesi tarihinde bulunabilir. Daha da açık olan, Frederick Taylor'ın görüşlerini müteakip modellenen "bilimsel yönetim"dir.[306] Taylorizmin popülaritesi, bu teorinin unsurları yaygın şekilde hâlâ benimseniyorsa da, 1915'ten sonra giderek azalmıştır. Weber gibi Taylor da, görüşlerini bir karışıklık döneminde "küçük işyeri", fabrika lehine tedricen terkedilmeye başlandığında, kaleme almıştı. Fakat bu değişme, pratikte bulunmayan yönetim uygulamalarını gerektiriyordu. Mühendislik eğitimi almış olmasından ötürü Taylor, fiziğin yasalarının işyerini düzenlenmesi için kullanılabileceğini öne sürdü. Ürettiği şey, "basamak zinciri" iş bölümü diye de anılan, günümüzün pekçok organizas-

---

[305] Michel Foucault, *The Birth of the Clinic* (New York: Vintage, 1975), ss. 22-37.

[306] Karen A. Callaghan and John W. Murphy, "Changes in Technological Social Control: Theory and Implications for the Workplace," *The Underside of Hightech,* ss. 15-28.

yonunda bulunan bir fonksiyonel iş bölümü açıklamasıdır. Fransa'da Henri Fayol, Taylor'ın işyeri anlayışını genişleterek geliştirdi. Ancak, Taylor gibi Fayol da, fabrikanın canlı bir yapıya benzediğine ve bu nedenle her işçiye, bu organizmanın bekasına katkıda bulunan bir eşsiz görev tahsis edilmesi gerektiğine inanıyordu. İş planı, buna göre, organizasyonel ihtiyaçlar ve doğa yasaları tarafından belirlenir. Taylorizm taraftarlarına göre, işi yapıya kavuşturacak "en iyi yöntemi" keşfetmek mümkündür. Gayet tabiî, bilim bu planın temelini teşkil eder.

İnsanî ihtiyaçlardan çok, organizasyona öncelik verilmesi Taylorizme has değildir. İnsanî ilişki teorisyenleri, bilimsel yönetime sempatiyle bakıyor ve "insanî unsuru" işyerine sokmaya çalışırken, esasen isteksizce yönetimin ayrıcalığına meydan okuyorlardı.[307] Başka bir söyleyişle, toplumsal bir şey ise de, bir soyut sistem olarak işyeri imajı muhafaza ediliyordu. 1950'lerde "nesnelerle yönetim"le beraber sibernetiğin doğuşuyla birlikte, işin insanî yanı organizasyonel öngerekliliklerce daha da karanlıkta bırakıldı.[308] Herzberg, Maslow ve McGregor gibi yazarlar bile –hümanist yönetim teorisyenleri denilen teorisyenlerin çekirdeğini oluştururlar– işi psikolojik bir şey diye gördüler ve dolayısıyla, işin geleneksel yapısı asla ciddî biçimde sorgulanamadı.[309] Bu hümanistlerin herbiri, işyeri mantığını tahrif etmeksizin, işçileri işlerine adapte edecek şemalar öne sürdüler. Çünkü organizasyonun aklın ve kontrolün mekânı olacağını varsayıyorlardı.

Bilimsel bürokrasi mirasına rağmen, bazı yazarlar bürokrasinin hikmetini yine de sorgulamaktadırlar.[310] Bürokrasiler çok sayıda işçi ve yönetici tarafından eleştirilmektedir. Verimsizliğin, yaratıcılık ve motivasyondaki önemli düşüşün bürokrasiden kaynaklandığı öne sürülüyor. Ayrıca, hemen hemen her renkten politikacı bütünüyle dünyanın yüzyüze geldiği ekonomik problemlerin bürokrasiler elimine edilerek

---

307 Henry A. Landesberger, *Hawthorn Revisited* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1958); Paul Blumberg, *Industrial Democracy: The Sociology of Participation* (London: Constable, 1968).

308 George S. Odiorne, *Management by Objectives* (New York: Pitmann, 1965); Stafford Beer, *Cybernetics and Management* (New York: Willey, 1959); Kenneth E. Boulding, "General Systems Theory–The Skeleton of Science," *Management Science* (1956), ss. 197-208.

309 John W. Murphy, "Critical Theory and Social Organization," *Diogenes* 117 (Spring 1982), ss. 93-111.

310 John W. Murphy, "Organizational Issues in Worker Ownership," *American Journal of Economics and Sociology* 43.3 (1984), ss. 287-299.

aşılabileceğini savunuyor. Fakat bu eleştirmenler bürokrasinin etkisini gerçekten anlamışlar mıdır? Postmodernistler anlamadıklarını öne sürer. Çoğu zaman, bürokrasinin büyümesinin önlenmesi için duyulan bu arzu, organizasyonların çapının küçültülmesine duyulan arzudur. Bir yeni yazarlar kalabalığına ilâveten, Weber, organizasyonun çapıyla bürokrasi arasındaki ilişkinin yüzeysel olduğunu öne sürer. Aksine, bürokrasileri haklı çıkaran felsefe, bu organizasyonlara eşlik eden irrasyonellerin ortaya çıkışından sorumlu tutulur.

4. Bölümde belirtildiği gibi bürokrasiler tözsel rasyonalite ile mantıksal rasyonalite arasında yapılan ayırıma dayanır.[311] Bu bölünme, davranışın, bütünüyle rasyonalize edilmesine imkân sağlar. Tözel ya da yorumlayıcı eylem, önemsiz veya öznel görülür ve bir organizasyondaki kural dışı işlere havale edilir. Tersine bürokratik karar alımı, "yerinden-edilmiş" veya kurumsal zorunlulukların etkisinde kalmamış bir şey olacak şekilde tasarlanan formel mantıkla sağlanır.[312] Başka bir söyleyişle, formel akılyürütme, evrensel sayılan ilkelerden çıkarımda bulunma olduğundan, bu mantık tarzının kesin ve sorgusuz sualsiz geçerli diye çığırtkanlığı yapılır. Organizasyonlardaki sınırlı öznellik uygulaması ile, vatandaşlar yönetim kararlarının kurala dayalı kararlar olduklarına kolayca ikna edilir. Guattari bu formalizasyon sürecine, duyguyu gözle görülür biçimde yönetim sürecinden kapı dışarı eden "Libidonun normalizasyonu" diye atıfta bulunur.[313] Herhâlde, bilimsel yöneticiler değerlerden bağımsızdırlar.

Kişisel yargılar bir kez hata kaynağı diye görülünce, bürokratların davranışı formelleştirilmeye çalışmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Kurallar giderek daha fazla standartlaştıkça, kodlandıkça ve nicelleştirildikçe yöneticilerin giderek o ölçüde rasyonalleşecekleri düşünülür. Weber'in dile getirdiği biçimiyle bu "rasyonalizasyon artışı"nın, yönetimi, başarısızlık sözkonusu olmaksızın iyileştireceğine inanılır.[314] Yöneticilere birden bire güvenilirlik yüklenir; çünkü tavsiyelerini, kusursuz kriterlerin desteklediği düşünülür. Gerçekten de Lefort, bürokrasilerin organizasyonel hayatı "mitotarihe" dönüştürdüğünü yazar.[315] Farklı bir biçimde dile getirmek gerekirse, bürokrasinin amacı

---

311 Weber, *Economy and Society*, cilt: 1, s. 225-226.

312 Guattari, *Molecular Revolution*, s. 98.

313 A.g.e., s. 77.

314 Weber, *Economy and Society*, cilt. 2, ss. 809-815.

315 Lefort, *The Political Forms*, s. 220.

liderlerin sanki rasyonalite politikaya karışmıyormuşçasına hareket etmelerinin teşvik edildiği bir "tarihsiz toplum"a inancı restore etmektir.[316] Yorumun bastırılmasını takiben büyük bir enformasyon yığını işlenebilir; çünkü veriler açık kurallara uymak üzere hazırlanır. Girdilerin sınıflandırılması ve çıktıların yaratılması akışkan hâle getirilir ve bu suretle kesin politika ifadelerinin üretilmesine imkân verilir. Guattari'nin gösterdiği gibi, bürokrasi hakikatin politik boyutunu reddeder. Bu organizasyon türünün odağı, kısacası, "bürokratik meta-diller"dir.[317] Bu sembollerin amacı, iş yerini ve diğer kurumları evrenselleştirmektir. Bu nedenle, Guattari'ye göre, bürokrasiler "organsız-bedenler"dir.

Tutum geliştirme ve yürürlüğe koyma bürokratizasyonla kesinlikle rafine edilse de, bu yolla gelişen organizasyonların bir parçası olarak, çeşitli türde prosedürler izlenir. İlki, çok sınırlayıcı bir bilgiyi kavramlaştırma tarzına öncelik vermektir: Yalnızca "öznesiz" veya empirik enformasyonun önemli faydaya sahip olduğu hesaba katılır.[318] İkincisi, bu enformasyon türünün nesnel olduğu varsayıldığı için, söz konusu bilginin icrası veya uygulaması rutin bir tarzda işler. Ve üçüncüsü, genellikle, yüksek ölçüde uzmanlaşanların ve bilimin faydalarını yüceltenlerin en yeterli plancılar ve yöneticiler oldukları düşünülür. Genel olarak kararları doğrulamak için uygunsuz bilgi kullanıldığı, enformasyonun uygulamaya konulması sosyal açıdan duyarsız olduğu ve öncelikli tespitine ve tutumların oluşumunun kılavuzluğuna teknik uzmanlar çağrıldığı için, bürokrasiler verimsizleşirler. Bürokrasiler sanki Toplumsal dünya "ideal kişiler"den ibaretmişçesine işler.[319] Foucault'nun bununla dile getirmek istediği şey, bir esoretik toplum imajının el altından bürokrasileri desteklediği ve bu organizasyonların amacının eşit ölçüde soyut standartlara göre işlemeleri gerektiğidir. Sonuçta vatandaşların ihtiyaçları bürokratlarca yaratılır; çünkü bürokratik kurallar, sanki insanî gelişmenin en ileri aşamasını yansıtıyormuşçasına ele alınırlar. Enforme edilmemiş bürokratların toplumsal hayatla ilgili bilgisiz görüşünü tanımlamak için Lefort'un kullandığı ifade, "tek-olarak-insanlar"dır.[320] Bu nedenle, bürokrasiler gayri insanîdirler ve mazur gösterici sebeplere duyarsızdırlar.

---

316 A.g.e., s. 22.

317 Guattari, *Molecular Revolution*, s. 145.

318 A.g.e., ss. 135-143.

319 Foucault, *The Birth of the Clinic*, s. 34.

320 Lefort, *The Political Forms*, s. 297.

Postmodernistler, toplumun bürokratik yorumunun, onun insanî çekirdeğini gizlediğini öne sürer. Basitçe dile getirmek gerekirse, bürokrasi altında hayat şeyleştirilir. Çünkü bürokrasiyle arzular, belirli akıl ve eylem kategorilerini göre tasfiye edilmektedir. Yalnızca organizasyonların hacminin küçültülmesi veya "uygun teknolojiler" yaratılması, Schumacher'e göre, durumu düzeltmek için yeterli değildir. Bunun yerine, kurumlar praksis içinde tesis edilmeli ve toplumsal açıdan sorumlu hâle getirilmelidir. Bu yolla, sadece belirli kuralların varlığını sürekli kılanlardan çok, kişilerin isteklerini yerine getirmelerini desteklemeye "muktedir" organizasyonlar mümkündür. Postmodern kendi kendini yönetim konusuyla uyum içinde, son zamanlarda, insanî istekleri yansıtan değişik kurumlar doğmuştur. Bu kontekstte, postmodern kurumların "yapılmış olacak olan şeyin kanallarını formüle etmek üzere kuralsız" işlediği hatırlatılmalıdır.[321] Başka bir söyleyişle, kurallar daha fazla bir şey için değil, toplumsal problemlerin çözümü açısından faydalıdır. Sonuç olarak, bürokratik olmayan organizasyonlar insanî istekleri bastırmak yerine yansıtırlar. Toplumsal süreçler bu suretle "biraraya gelmiş bireylerin gücüne" tâbi kılınır diye yazar Stojanovic.[322] Durum böyle olduğu zaman, organizasyonlar toplumsal hayatı afaroz etmezler. Organizasyonlar "organlarıyla birlikte" doğarlar.

Cemaat Tabanlı Zihin Sağlığı

Foucault'ya göre, zihinsel hastalığın tarihinin bir kartezyen temeli vardır.[323] Sonuç olarak, delilik yorumdan koparılmış bir nesneye dönüştürülmüştür. Başka bir söyleyişle, deliliğin izole edilerek incelenebilen doğal nedenleri olduğu söylenmektedir. Mesala Thomas Szasz, bu konunun "zihinsel hastalık miti" diye adlandırdığı şeyi takviye ettiğini

---

321 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 81.

322 Stojanovic, *Between Ideals and Reality*, s. 118.

323 Michel Foucault, *Madness and Civilization* (New York: Random House, 1965), ss. 38-64.

öne sürer.[324] Zihinsel hastalık, saldırılması gereken bir şey veya olgu olarak görülmüştür.

Tipik biçimde, "tıbbî model" zihinsel hastalığı incelemek üzere kullanılmıştır. Bu, deliliğin zihni bozan ve zayıflatan bir hastalık olarak tedavi edilmesi anlamına gelir. Özel olarak, sanki fizyolojik bir problemmiş gibi kavramlaştırılarak hastalık teşhis edilmektedir. Tıbbi personel deliliğin teşhis ve tedavisinden birinci derecede sorumlu tutulur. Ve nihayet, terapi, biyolojik bir temelinin bulunduğuna inanılan süreçlerin, psişik süreçlerle karşı konulamaz biçimde değiştirilmesinden ibarettir. Sözün gelişi Ivan Illich, terapiye bu yaklaşıma bir toplumsal sorunu "tıbbîleştirilmesi" diye atıfta bulunur.[325]

Realistler, eğitim görmüş bilim adamlarının çabalarıyla deliliğin nedenlerini tespit edilerek incelenebileceğine ve mümkünse ortadan kaldırılabileceğine inanırlar. Kartezyenizmin ruhu açısından, bilim güya değerlerden bağımsız olduğundan, bu hastalığın doğasıyla ilgili olgular keşfedilebilir. Fakat bu deliliği tedavi stratejisinin çok miyobik olduğu ispatlanmıştır. Özellikle şaşırtıcı olan, hastalığın saldırılacak ve hastayı istila edecek bir şey olarak düşünülmesidir; insan biyolojisi ilginin odağıdır ve patolojik davranışın, bir fonksiyon bozuluşu ve pek muhtemelen can çekişen zihin göstergesi olduğuna inanılır. Bu yaklaşımın iki boyutu kaydedilmeye değer. Birincisi, sağlık ve hastalığın toplumsal kontekstini görmezlikten gelmesidir. Altı çizilen herşey, denge dışı kaldığı varsayılan doğal olayların analizidir. Deliliğin toplumsal anlamıyla ilgili sorular konu dışı sayılır. İkincisi, bu hastalık fizikopsikolojik bir kopmayı gösterdiği için, deliliğin bir rasyonellik yokluğu veya eksikliğiyle eşitlenmesidir. Bu nedenle, zihinsel hastalığın anlaşılmaktan çok kontrol altına alınması gerektiği iddia edilir.

Deli insanlar garip beşerî varlıklar sayılmış ve üzerlerinde, tuhaf deneyler de dahil, çeşitli incelemeler yapılmış, hatta işkenceye tâbi tutulmuşlardır. Bu iğrenç ritüellerin mantığı, eğer bedenin içi boşaltılabilirse kişinin psişik fonksiyonlarının normale döneceği ve deliliğin azalacağıdır. Kişinin içindeki şeytanlar dualarla defedilmelidir. Çok daha modern terimlerle, cerrahi, elektroşok veya uyuşturucu yoluyla psikolojik armoni restore edilebilir. Gayet tabi, eğer bu yaklaşımlar başarısız kalırsa, hasta kalma ihtimali her zaman mümkündür. Herşeyden

[324] Thomas Szasz, *The Myth of Mental Illness* (New York: Harper and Row, 1961).

[325] Ivan Illich, *Limits to Medicine* (New York: Penguin Books, 1977), ss. 47-130.

önce delilik, toplumun rasyonel olduğuna inanılan geriye kalan kısmından bütünüyle ayrı tutulmalıdır.

Geleneksel cinnet görüşünün çekirdeğinde, aklın akıldışından ayrılması vardır.[326] Kişilerin temelde, irrasyonel tarzda hareket etmelerine yolaçacak faktörlerle temas kuruncaya kadar normal oldukları varsayılır. Ve farklılık bir kez delilikle eşitlendi mi, deliliğin bilimi kesinlikle aklanır. Foucault'ya göre psikiyatri bilimi anormallik hakkındaki söylemi mümkün kılar.[327] Değerden-bağımsız yargılara, hastaların karşı ithamları olmaksızın ulaşılabilir: Hastalar politik imalar olmaksızın değerlendirilebilir. Keza, toplum rasyonel sayıldığı için, bir delilik kaynağı olduğundan hiçbir zaman kuşku duyulmamıştır. Delilik, değerlerden bağımsız bir belirlenime sahiptir.

1950'lerin sonuna doğru, farklı kişilerce, tıbbî zihinsel hastalık modelinin istenen sonucu verebilme yeteneği tartışılmaya başlandı.[328] "Akıl hastanesi" düşüncesinin kendisine itiraz edilmeye başlandı. Psikocerrahi, uyuşturucu terapisi bir "psikolojik deli gömleği" olarak bilinir hâle gelirken, gayriinsanî diye eleştirildi. Ancak, hastalar, Thorajine ile yatıştırıldı; belirtiler maskelendi; hastane koğuşları eşya depolarına dönüştürüldü ve yaratıcı ve yenilikçi terapilerin benimsenmesi terk edildi. Terapi, bir uyuşturucu veya diğer ilaçların zerkedilmesinin kabulüyle özdeşleşti. Çoğu eleştirmen, devlet hastanelerinin bir hastaya önerilecek en kötü yerler olduklarını öne sürmeye bile başladı. Araştırma, insanların gerçekten, eğer belirli bir dönem psikiyatri koğuşuna hapsedilirlerse "kurumsal nevroz" geliştirdiklerini örneklerle açıkladı.[329] Başka bir söyleyişle, hastalar hastane hayatını başarıyla öyle benimsediler ki, sonunda bu konumun dışında hiçbir fonksiyon icra edemez oldular.

Akıl Sağlığı Merkezleri Kanunu, Birleşik Devletler'de devlet hastane sistemine karşı yükselen eleştiriye tepki olarak 1963 sonunda çıkarıldı. Bu kanunlaştırma, gerçekte, akıl hastalığının tedavisinde bir "esnek yeni yaklaşım" olarak Başkan Kennedy'ye sunulmuştu. Bu kanun tasarısının hedefi, ikamete elverişli hastanelere hapsedilen hastaların sa-

---

326 Foucault, *Madness and Civilization,* s. 107.

327 A.g.e., ss. 199-220.

328 Anthony Brandt, *Reality Police* (New York: William Morrow, 1975); Peter Sedgwick, *Psycho-Politics* (New York: Harper Row, 1982).

329 David Ingleby, "Understanding 'Mental Illness'," *Critical Psychiatry,* ed. David Ingleby (New York: Pantheon Books, 1980), ss. 23-71.

yısını dramatik biçimde düşürmekti. Hastalar, şimdi, toplumsal bakımdan hürmete layık tarzda tedavi ediliyordu. Basitçe dile getirmek gerekirse, hastalar kendi tedavileriyle meşguldüler. Akıllılık, delilik ve başarılı rehabilitasyon gibi sorunlar, yalnızca tıbbî değil, toplumsal önemi de olacak şeklide anlaşılıyordu.

Reform çağrıları yeni değildir. Mesela Pinel, onsekizinci yüzyılın sonlarında nezarete dayalı bakımın çok az tedavi değerine sahip olduğunu öne sürmüştür. Bir yüzyıl sonrasında, farklı zamanlarda Dix ve Beers aynı noktaya parmak basar. Bu yazarların anahtar kusuru, teorik bakımdan sofistike olmalarıdır. Gerçekte, birçok ilk reformcu tıbbî modelin savunucularıydı; çünkü Aydınlanmanın etkisi altındaydılar. Hiç kuşkusuz, demonoloji* simyadan daha iyidir; ancak, postmodernistlerin gösterdiği gibi, delilik, yalnızca modern psikolog ve psikiyatristler için geçerli yöntemlere göre anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle delilik, hâlâ aklın evrimine göre tanımlanıyor. Delilik, Derrida'ya göre, "psikiyatri altında ezilir" ve kendisine göre konuşması önlenir.[330] Bu aktivite, Pierre Bourdieu'ya göre, "sembolik şiddet" oluşturur; çünkü psikiyatrinin dilinin diğer bütün konuşma tarzlarının içini boşaltmasına izin verilir.[331] Geleneksel olarak incelenen şey, teşhis terminolojileri ve uyuşturucu dolu ilaçlarıyla silahlı profesyonellerce yorumlandığı şekliyle deliliktir. Realizme bel bağlamaları yüzünden, hiç değilse antipsikiyatrinin doğuşuna kadar, deliliğin deneysel temeli genellikle ilgi odağı olmamıştır.

Anti-psikiyatri, deliliğin dil içinde gerçekleştiği düşünüldüğü için postmodern bir yönelime sahiptir. Eğer durum böyle ise, sorulan teşhis soruları normalliğe uygun olmamalıdır; kişilerce sergilenen fiilî davranışla ilgili olmalıdır. Ludwig Binswanger bu ayrımı yaparak, deliliğin *apriori* tanımlarının doğru olmadığını öne sürmektedir.[332] Bu sonucun nedeni, Shoshana Felman'a göre, "delilik hakkında konuşmak diller arasındaki farklılık hakkında konuşmak" olduğu için apaçıktır.[333] O

---

* Cin ve şeytanlarla ilgili bilim. (çev.)

330 Derrida, *Writing and Difference,* s. 34.

331 John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Berkeley: Univer-sity of California Press, 1984), ss 42-72.

332 Erwin Straus, "Psychiatry and Philosophy," Erwin Straus, Maurice Natanson, and Henri Ey, *Psychiatry and Philosophy* (New York: Springer Verlag, 1969), ss. 1-83.

333 Shoshana Felman, *Writing and Madness* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), s. 19.

nedenle, Felman'ı yorumlarsak, bir dildeki delilik başka bir dilde akıllılık olabilir. Mallarme'yi onaylayan postmodernistler, delinin sadece yasakları çiğneyen kişi olduğunu savunurlar. Derrida şunları yazdığında bu dünya görüşünü güzelce özetler: "Delilik, bu yüzden, kelimenin her anlamında, yalnızca (düşünce *içinde*) bir düşünme durumudur."[334] Akla saldıran ve hezeyanı teşvik eden bir aktöre zıt olarak, delilik sadece bir konuşma kipliğidir. Daha toplumsal terimlerle delilik, sembollerin tipik kullanılma tarzını ihlal eden olaylara tepkinin göstergesi sayılmalıdır. Postmodernistlere göre, bu delilik portresi kesinlikle doğrulanmıştır; çünkü hiçbir fenomen, rasyonel oldukları düşünülen fenomenler bile, dilden çıkarılamaz. Kişiler dilsel veya "merkezden-yoksun" diye tanımlandıklarında, hiçbir içkin deli olma eğiliminin tartışması yapılamaz. Bunun yerine, patolojinin kişiler arası karakteri büyük öneme haizdir. Düzenden çok dil kullanımı, delilik dahil davranışa mantığını sağlar. Genellikle ilgili tanımlar ihlal edildiğinde, postmodernistlere göre, delilik meydana gelir.

Deliliğin dile yerleştirilmesiyle birlikte, "kalın delilikle ilgili monologu" artık teşhisi sağlamak için yeterli olamaz.[335] Akıl bu sessiz sinema oyununu taşıyacak zorunlu özerkliğe sahip değildir. Buna binaen, deliliğin dil oyunu göstergesinin, eğer deliler etkili tarzda tedaviye tâbi tutulacaklar ise, şifresi çözülmelidir. Klinik tedavi uzmanları, hastalarının eylemlerinin kontekstüal anlamını gizlemeleri sonucu, artık sembolik şiddet failleri olmamalıdırlar. Bu yüzden, Foucault'ya göre, tıp mesleğinin toplumsal ideolojisine deliliğin parametrelerini sınırlama imkânı verilmemelidir.[336] Yalnızca tıbbî kriter kullanımının aksine, deliliği akıllılıktan ayırma girişiminde bulunulduğunda, toplumun standartlarına atıfta bulunulmalıdır. Başka bir söyleyişle, "yurttaş katılımı" postmodern psikiyatride merkezî bir konuma sahiptir. O nedenle, toplumsal yeterlilik yalnızca meslekten tıp adamlarınca belirlenmemelidir. Ayrıca, tedavi cemaatler için yapılmalıdır; öyle ki hastalar dost ve komşularıyla birarada yaşamaya devam edebilsinler. Akıl Sağlığı Merkezleri Kanunu'na göre, kişilerin, kurumsal ortamlardan çok "en az kısıtlayıcı bir çevrede" bakıma tâbi olacakları varsayılır. Szasz'ın, akıl hastalığının imal edildiği ilânına paralel şekilde, delilik,

---

334 Derrida, *Writing and Difference*, s. 56.

335 Foucault, *Madness and Civilization*, s. xi.

336 Foucault, *The Birth of the Clinic*, ss. 107-123.

tıbbî probleme zıt olarak etkileşimle ilgili bir sorun diye görülmelidir.

O nedenle, hastalarla cemaatlerinin mensupları arasında diyalogun yeniden kurulması tedavinin amacıdır. Bu, delinin normallikle ilgili kollektif düşüncelere uymayı öğrendiği uyumun vurgulanması değildir. Bunun için devlet hastanelerinden başka kurumlar geliştirilmiştir; çünkü onların amacı etkileşim yeterliliğinden çok toplumsal kontrolü sağlamaktı. O nedenle terapik cemaat delilerle akıllılar arasındaki uzlaşmayı takviye için yaratılmıştı. Hastanelerin aksine, terapatik cemaatte hastalar sıkıca kontrol edilen bir konumda yaşamazlar; bir otorite hiyerarşisiyle yönetilmez ve öncelikle uzmanlarca tedavi edilmezler. Terapik cemaatin kaşifi Maxwell Jones'a göre, hastanın bütün çevresi yapıcı davranışı teşvik etmelidir.[337] Aksi takdirde, Goffman'ın tanımını yaptığı bürokratik "total kurum" varlık kazanmaya başlar ve bu kurumda hastalar hapsedilir, manipüle edilir ve dolayısıyla istenmeyerek diğer hastalar ve terapistler arasında kontak kurulmasının engellenmesi teşvik edilir.[338] Bu yanlış tedavi sonucunda hastalar tatlı sözlerle geri çağrılır ve bu geri çağırılma onların toplumsal yeterliliklerini daha da zayıf hâle getirir. Delilik ve akıllılık arasında var olduğu düşünülen mesafe, yalnızca genişletilir. Cemaaat-tabanlı tedavi teorilerine göre, tedavinin yapılması gereken yer totalleşmiş kurumlardan çok bir açık alandır.

Terapik cemaatlerle ilgili en farklı şey, hastalara bu serbestlikleri kullanma sorumluluğu verilmesidir. Döşemelerin silinmesi, yiyeceğin satın alınması ve faturaların ödenmesi gerekiyorsa, bunları ve diğer görevleri hastalar yapmalıdır. Davranışın ritüelleştirilmesinden çok kendi kendini kontrol ve sorumluluk üzerinde durulur. Hastaların diğer hastalarla, yöneticiler ve diğer personelle etkileşimde bulunurken etkileşim yeterliliği bütün taraflar lehinde artırılır. Hastalar ve normal denilen kişiler, deliyi aşağılamak için tasarlanan bir söyleme angaje olmak yerine, birbirlerine uyumlu hâle gelmeyi öğrenirler.[339] Hastalar, önemsiz diye yorumlarını bertaraf eden kararlar almaya davet edilmekten çok, arzuladıkları hayat tarzıyla ilgili karar almaya davet edilir. Kı-

---

[337] Maxwell Jones, *The Therapeutic Community* (New York: Basic Books, 1953).

[338] Erving Goffman, *Asylums* (Chicago: Aldine, 1961).

[339] Lisa Callahan and Denssi R. Longmire, "The Role of Reason in the Social Control of Mental Illness, "*The Underside of High-tech*, ss. 51-65.

sacası terapik cemaatin amacı, deliliğin kişiler arasında ortaya çıktığını ve yalnızca yapıcı diyalogla tedavi edilebileceğini örneklerle göstermektir. Delilik, basit bir biyolojik problem olmadığı için, tıbbî veya benzeri teknik çözümlere vurgu hafifletilir. Ayrıca, uygun toplamsal fonksiyon icrasının restorasyonu için baskıcı pratiklerin elverişli olmadığı düşünülür.[340] Terapik cemaat, bürokrasinin aksine iletişimi sınırlamaz. Bu organizasyonun amacı, hastalara kendi hayatlarını kontrol imkânı sağlamaktır.

Okuyucular toplum zihin sağlığı programlarının, Avrupalı muadilleriyle birlikte, kusursuz olduklarını düşünmemelidir. İlaçla tedaviye hâlâ sıksık başvurulmaktadır; personel ehliyetsizdir ve hastaların sivil özgürlükleri bazen kısıtlanmaktadır.[341] Bununla birlikte, cemaat zihin sağlığı hareketine eşlik eden sembolizm önemlidir. Kuvvetle öne sürülen, hastalara tedavilerinde önemli rol oynama imkânı verilmesi gerektiğidir. Hastaların bu yolla yetkilendirilmesinin uygun vadede verimli olacağına inanılmaktadır; çünkü, kendi kendini kontrol ve eleştirel düşünmenin demokratik toplumda arzu edilir politik imaları vardır.

Cemaat zihin sağlığı savunucuları, genellikle deliliğe eşlik eden sembolizmi tekzip ederler. Akıl hastalığının, bir "gerçeklikten kopuşu" gösterdiği ve dolayısıyla kavranılamaz olduğu düşüncesini reddederler. Ve gerçeklik delilerce ihlal edilmediği için, hapsedilmenin, onların tedavisine yolaçacağına inanmazlar. Anti-psikiyatristler, deliliğin iletişim yetersizliğinin göstergesi olduğunu savunurlar. Kişiler aralarındaki söylemi koparacak ölçüde sembolleri farklı şeklide kullanırlar. O nedenle, bu duruma çare bulmak için, hem terapistler hem de hastalar açısından, kişiler arası duyarlılık, kişiler arası mukabil yeterlilik düzeyleri arttırılacak şekilde geliştirilmelidir. Bu yolla, bir zamanlar irrasyonel sayılan davranışlar kavranabilir. Cemaat-tabanlı faaliyetler idealize edilmiş normlara uyumdan çok, iletişim yeterliliği kazanımına vurguda bulunurlar. Bu nedenle, 1963'ten sonra tedavi ile kişisel özgürlüğün çatışacakları varsayılmamaktadır.

---

[340] Naomi Weisstein, "Psychology Constructs the Female," *Radical Psychology*, ed. Phil Brown (New York: Harper and Row, 1973), ss. 390-420.

[341] Sherry Turkle, "French Anti-Psychiatry," *Critical Psychiatry*, ss. 150-183.

İşyerinin Demokratizasyonu

Son zamanlara kadar, iş organizasyonunun formelleştirilmesinin iyi bir yönetim uygulaması olduğu düşünülüyordu. Buna göre "iş planlaması", katı bir iş bölümü kurulmasından ibaretti.[342] Mesela Taylor, işyerini bir makinayla karşılaştırıyor ve işçilerin bir "dişli çarklar silsilesi" oluşturduklarını düşünüyordu. İnsanî İlişkiler Okulu'na mensup teorisyenler Pareto'nun eserlerine bel bağlarken, yalnızca bir yönetici elitin bir fabrikayı başarıyla işletebileceğine inanıyorlardı. 1950'lerde sibernetik taraftarları, yöneticilerin sahip bulunduğu bilimsel bilginin, iş sürecini düzenlemede çok etkili olduğunu iddia ettiler. Bu sırada, tüzel toplumun doğuşuyla yönetim uzmanları öngörülemez oranda çoğaldı. 1960 ve 1970'lerde bile, hümanizm diye iddia edilen şey *de rigueur* olduğunda, yöneticiler ve yönetilen işçilere uygun işler arası ayırım sürdürülüyordu.

Kısaca işçiler ile yöneticiler arasında geleneksel olarak açık bir ayırım yapılmıştı. Bu sınır çizgisinin mantığı çok basittir: Fabrika sahipleri işçilerini kontrol etmek isterler.[343] Bilginin yöneticilerce merkezî olarak yerinin belirlenmesi ve kanallar boyunca yayılmasıyla birlikte, işçiler pek zorluk çekmeksizin denetlenebilirdi. Dahası, işçilerin kendi bireysel deneyimlerinin ötesinde genelleme yapmaya muktedir bulunmadıkları düşünülürken, yöneticilerin bilimsel oldukları varsayılıyordu. İşçiler dezavantajlıydı; çünkü işyerinin girift yapısını kavrayamazlardı ve bu nedenle yönetimleri konusunda yöneticilere bağımlıydılar. En iyi durumda, işçilerin teknik eğitimden yararlandıkları ve yalnızca talimatlara uymak üzere toplumsallaştıklarına inanılıyordu. Yöneticilerin sahip bulunduğu kuşatıcı işyeri fikri gözönünde bulundurulursa, üretimin sürat ve miktarını dikte edecek en uygun konumdaydılar.

Çoğu çağdaş eleştirmen, emek sürecinin bu parçalarının bir azalan kazançlar noktasına ulaştığını öne sürer.[344] İşçiler sadece iş bölümü içindeki özel rolleri konusunda bilgilendirildiklerinden, nihaî ürün fikrini yitirme eğilimindedirler. Bu nedenle, işçiler bıkkın hâle gelirler;

---

[342] Bengt Abrahamsson, *Bureaucracy or Participation* Beverly Hills: Sage, 1977), ss. 85-100.

[343] Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 1974), ss. 59-123.

[344] Murphy, *"Organizational Issues in Worker Ownership,"* ss. 287-299.

çünkü olağan görevleri mekanik tarzda yerine getirme konumuna düşürülürler. Ayrıca dar odaklarından dolayı, işçilerin hünerleri körelmeye başlar. Thorostein Veblen, yetenekteki bu düşüşü "eğitimli kapasitesizlik" diye adlandırdı. Bu tür bir işyerinden nasıl verimlilik artışı beklenebilir? Bir zamanlar yöneticiler verimliliğin, eğer işçinin rutin birkaç basit hareketle sınırlanabilirse, sınırsız olabileceğini düşünüyorlardı. Hünersiz işçilerin emek gücü çok etkili tarzda kullanılabilecek, bu yolla pahalı zanaatkâr kullanılamaz hâle gelebilecektir. İhtiyaç duyulan şeyler minimum ücret isteyen robotlardır. Emek maliyetinin düşürülmesi ve teknisyenlerin iş akışını düzenlemesiyle birlikte, yöneticilerin verimliliğin yeni düzeylere ulaşacağı konusunda iyimser olmalarında şaşılacak bir şey yok. Bununla birlikte, bu formülde bir büyük çatlak vardı: İşçiler makina değildirler. Kısaca, maliyetkâr analizi, insanî motivasyonun temel unsurlarına yönelmez.

İşçilerin, çalışma şartlarındaki ve ücretlerdeki iyileşme gibi maddî teşviklere, otomatik olarak tepki göstermeyeceklerinin keşfi, yeni değildir. 1920'lerden ve Hawthorne deneylerinden beri, işin insanî yanı önemli sayılmaktadır.[345] İşçilerin, emek sürecini kontrol etmek için güç kullanmak, hüner ve sorumluluklarını genişletmek istedikleri gösterilmiştir. Yine de, geçmişteki yöneticiler, bu taleplere, işçileri standart iş bölümüne etkili bir şekilde uyarlayabilecek tarzda karşılık verdiler. Kızgınlıklarını yatıştırmak için, düz işçilere çeşitli iş toplantılarına katılma ve böylece kendilerinin önemli olduklarını hissetme imkânı verilmesi gibi yatıştırıcılar verilmiştir. Bununla birlikte, bu işçilerin geleneksel olarak işgal ettikleri rollerin değiştirilmesi yönünde çok az ayrıcalık tanınmıştı. Yalnızca yöneticilerden gelen talepleri karşılayabilecekleri şeylerle donatıldılar. Fakat postmodernistler, bu taktiğin işçilerin moralini yükseltmek ve dolayısıyla verimini artırmak için yeterli olmadığı ithamında bulunurlar.

Bazı yazarlar, yöneticilerle işçiler arasındaki işbirliğini kolaylaştırmak için, iki grup arasında, sözleşmeye dayalı bir ilişkinin tesis edilmesi gerektiğini öne sürdü. Bu manevra, müzakere yoluyla, işçilerin işyerindeki konumlarını iyileştirebileceklerini ima eder. Bu yaklaşımın eleştirmenleri, işyerinde bulunan temel toplumsal ilişkiler değiştirilmedikçe, herhangi bir sözleşmenin şartlarını yönetimin belirleyeceğinde uzlaşırlar. İşyerini yeniden kavramlaştırmaksızın, işçiler güç sa-

[345] Rosabeth Moss Kanter, *The Change Masters* (New York: Simon and Schuster, 1983), ss. 69-126.

hiplerine meydan okuma yeteneğine sahip olacaklarına neden inansınlar? Herşeyden önce, geleneksel toplumsal düşünüş, işçilerin sınırlı kavrayış ve yeteneğe sahip bulundukları düşüncesini taşır. Modernistler, geleneksel bürokrasinin temeli kazılmadan önce, işin sözleşmeden daha fazla bir şey tarafından düzenlenmesi gerektiğini iddia ederler.

Postmodernistler, formel aklı özsel akıldan ayırmanın artık hiçbir meşruiyetinin bulunmadığını öne sürerler. Yapıların kullanılması, bu nedenle, işyerinin kavramlaştırılmasına elverişli değildir. Buna binaen, geleneksel roller etrafında organize olmuş iş modeli kesinlikle sorgulanmalıdır. Çünkü, postmodernistlerce geliştirilen dilsel epistemolojiye göre, her düzen tipi tecrübeden doğmalıdır. Bu nedenle, bir işyerinin temel yapısı diye adlandırılan yapı, belirlenemez bir şeydir. Meta-tahkiyelerden hoşnutsuzluğu postmodernistlerle paylaşan farklı marksistler, organizasyonların praksise dayandırılması gerektiğini iddia ederler. En azından insanî organizasyon bu tarzda planlanmalıdır. Bürokrasilerin yapısında yeralan meta-tahkiye ya da şeyleştirilmiş iletişim yerine, bir işyeri, işçiler arasındaki doğrudan diyaloga göre kurulmalıdır. Aksi durumda, işçilerin faaliyete geçmesi yapısal yükümlülüklere destek olacaktır. Bu nedenle, iş planlaması işçilerin yetenek ve arzularını yansıtmayacaktır. Neticede işçiler, varoluşları sistematik biçimde nesneleşirken, işlerine ve kendilerine yabancılaşacaktır.

Mesela, Fransa'da Argümanlar Grubu'na, Yugoslavya'da Praksis Grubu'na mensup marksistler, eğer bir toplum demokratik ve üretici olacaksa, işyerindeki bürokrasinin kaldırılmasının şart olduğunu öne sürerler.[346] Asıl düşmanları, Stalin ve onun düzenlediği bürokratik aygıttır. Önemli Komünist Parti memurları bile son zamanlarda, Stalin'in Sovyet toplumunu bürokratikleştirme girişiminin hem ekonomik hem de politik bakımdan felakete yolaçıcı olduğu yorumunu yapıyorlar. Bu yeni marksistler, refakatçisi etatizmle birlikte, kollektivizasyon politikaları bilgeliğini sorguluyorlar. Ontolojik realizmin Stalin formu, günümüzde hem gayrimeşru hem baskıcı olarak görülüyor; yara-

[346] Edward Ball, "The Great Sdeshow of the Situationist International," *Yale French Studies* 73 (1987), ss. 21-37; Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, ss. 361-398; John W. Murphy, "Yugoslav Self-Management and Social Ontology," *East European Quaterly* 20.1 (1986), ss. 75-89.

tıcı insanî eyleme bilgi aracılık etmelidir.[347] Postmodernizmle uyum içinde, katı veya bürokratik iş bölümüne destek sağlıyacağı düşünülen doğa yasalarına hiç itibar edilmiyor. Bunun nedeni, doğa yasalarının tarihsel veya toplumsal mutabakat sonucu doğduklarına inanılmasıdır.

Lyotard gibi bu marksistler de "kendi-kendini yönetim"in savunucularıdırlar. Onlara göre bu, bürokratlarca ana hatları çizilen üretim hedeflerinden çok üreticilerin ihtiyaçlarının işin gidişatını dikte etmesi gerektiği anlamına gelir. İşçilerin değeri önemleri bakımından yükseltildiğinden, bürokrasinin anahtar veçheleri yıkılır. İlkin, bilimsel bilgi cazibesinin bir kısmını kaybeder. Bilimin sadece, diğer enformasyon kaynakları arasında bir enformasyon kaynağı olduğu düşünülür. İkinci olarak, teknokratlara verilen efendilik statüsü yıkılır; çünkü onların hünerlerinin bu durumda sınırlı yarar sağladığı düşünülür. Ve üçüncü olarak da, geleneksel şekilde yöneticileri işçilerden ayırmak için kullanılan yapısal engellerin aptalca olduğu gösterilir. Sonuç olarak, bürokrasinin devamında hayatî önemi bulunan toplumsal düşünüş çöker. Böylece, yalnızca ihtiyaçları organizasyonlarla bastırılmadığı için, işçilerin kendi kaderlerini şekillendirecekleri aşamaya ulaşılır. Öz-yönetim, Maslow veya Herzberg gibi hümanist yöneticilerin tanımladığı üzere, işçilerin ve yöneticilerin organizasyonda zamansal olarak konumlarını mübadele ettikleri iş rotasyonundan önemli ölçüde daha fazla bir şeyi gösterir. Daha da önemlisi, işyeriyle geleneksel ortaklığı bulunan sembolizm değiştirilir. Özellikle de, Lyotard'ın tercih ettiği Marksist terminolojiyi kullanmak gerekirse, işyerindeki ilişkiyi "mübadele değeri"ne zıt olarak "kullanım değeri" belirler.[348] Bu, durumla ilgili kaygıların, bir iş grubu organize olduğunda, birinci dereceden önemi bulunduğu anlamına gelir. Mesela, liderlere, belirli bir görevi yerine getirmek için gerekli hünerlere göre kendiliğinden ortaya çıkmaları imkânı verilir. Otorite kalıpları kurulurken, ortaya çıkan roller *sui generis* var olmaz. İşin değerinin, üretim yönteminin ve işçilerin birleşme tarzının belirlenmesinde, yoruma açık faktörlerin hayatî önemi vardır. Öz-yönetim, üreticilerin hayatî olduklarına inandıkları estetik, çevresel ve politik değerlerin üretime kılavuzluk etmesi demektir.

---

[347] John W. Murphy, "Yugoslavian (Praxis) Marxism, "*Current Prespectives in Social Theory*, cilt. 3, ed. Scott G. McNall (Greenwich Conn.: JAI Press, 1982), ss. 198-205.

[348] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 5.

Svetozar Stajanovic'e göre, kendi kendini yöneten bir organizasyon, parçalarının tamamı "bir bütün olarak" işleyen bir "yekpare" toplumsal sistemdir.[349] İşyerinin her bölümü üretim sürecine katkıda bulunur. Daha da önemlisi, bütün planlar bu işbirliğine dayalı çabadan doğarlar; ekonomik gerçekler denilen gerçeklerden –bu üreticilerin önemli saymadığı gerçeklerden– etkilenmezler. Organizasyon hem dikey hem de yatay olarak adem-i merkezleştirilir. Fiili uygulamada, işçiler fabrikaların sahipleridir; kararlar işçi konseylerince alınır; iş dağılımı ve eğitim kapsamlıdır; teknik ve teorik konular hakkındaki bilgi, işyerinin heryerine akar. Uzmanlar, belirli bir projenin yönetimine yetkili kılındıklarında bile, bu bireyler kollektif olandan sorumludur. Lyotard bunlara "düz" organizasyonlar diye atıfta bulunur. Çünkü, bir *sui generis* gerçeklikten çok tecrübe düzeyinde entegre olmuşlardır. Farklı biçimde dile getirmek gerekirse, bu organizasyonlar praksise göre bütünleşmişlerdir.[350] İş ve işyeri birbirinden ayrılamaz.

Öz-yönetimin tahakkuku, kişileri ekonomik sistemde tuzağa düşürmeyen biricik nosyondur. Branko Horvat'a göre, öz-yönetim, ekonomik gerçekliği belirleyen dolaysız bir üreticiler birliğidir.[351] Başka bir söyleyişle, ekonomik güçler özerk değildirler ve tarihin yönünü ister istemez etkilemezler. Bunun yerine, ekonomi kendi ihtiyaçlarını karşılayacak zorunlu malları ve hizmetleri üreten insanlardan başka bir şeyden oluşmaz. Mihailo Markovic, kendi kendini yönetimin "kendi kaderini tayin" olduğunu söylediğinde, ikna edici bir gözlemde bulunur.[352] Öz-yönetim, yalnızca yönetim değil, daha önemli bir şey, toplumsal gerçekliği demokratikleştiren bir felsefedir. İşçiler, yalnızca işyerinin işleyişine katılmaktan çok, bu organizasyonun temeli görevini yaparlar. Kısaca öz-yönetim "özgürlüğün kendini kurması"dır.[353]

---

[349] Stojanovic, *Between Ideals and Reality*, s. 121.

[350] Lyotard, *The Postmodern Condition*, ss. 17-39.

[351] Branko Horvat, *The Political Economy of Socialism* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharp, 1982), ss. 235-367.

[352] Mihailo Markovic, *The Contemporary Marx* (Nottingham, England: Spokesman Book, 1974), s. 209; Petrovic, *Marx in the Mid-Twentieth Century*, ss. 125-127.

[353] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 35.

Cemaat Hukuku

Toplumsal hayatın diğer birçok boyutu gibi, hukuk da bütün vatandaşlar için güvenilemez hâle geldi. Pratikte, medyada hergün birileri, adalet sisteminin sarsılmakta olduğu ve yasaların adaletsiz oldukları suçlamasında bulunuyor. Gerçekten de, Birleşik Devletler Kongresi'ndeki son tartışmalar hukukun tatbikinin Anayasa Mahkemesi üyelerine bağlı olduğunu ortaya koyuyor.[354] Yurttaşlar, hukuk sistemlerinin şarlatanların eline düştüğünden endişelenerek, bu çöküşe tepki gösteriyorlar. Bununla birlikte, daha da önemli bir nokta sürekli gözden kaçırılıyor. Yani, hukuk sistemi, yasaların uygulanma tarzlarını rasyonelleştirmek için, kanunların "asıl maksadını" araştıran hukukçuları ve diğer uzmanlarıyla birlikte, bir kapalı sisteme dönüştü. Toplumsal dünyaya, yasaların uygun olup olmadıklarını belirlemek üzere başvuruluyor. Gerçekte, yasalar yalnızca adalet sistemi soyutlaştığında adaletsiz olabilir. Hukukî teamüllerle meşguliyet, karanlıkta bırakılan toplumsal ilgi sorunu dışında herşeydir. Postmodernistler, insanların bir hukuk kanunları takımından çok komşularıyla yaşamak zorunda olduklarını ileri sürerler.

Eleştirel hukuk incelemeleri diye atıfta bulunulan bir disiplin, postmodernizmin doğal sonuçlarından biri oldu. Hukuk yorum aracılığıyla anlaşıldığı için, yasal standartların biricik geçerli temeli cemaattir. Barthes'ın söylediği üzere, bu bir köken cemaati değil, pratik cemaatidir. Başka bir söyleyişle, hukuk cemaati kollektif eylem içinde üretilir. Bir hukuk cemaatinin üyeleri, belirli bir uygun hareket koduna bağlı hâle getirdikleri tercihleriyle formüle ederek icra ettikleri bir geleceği paylaşırlar. Bu nedenle, mahkemeler, prosedürel mandalar yerine, insanî kaygıları yansıtan teamüllere göre işlemelidir. Bir "doğru" karar, toplumsal olarak enforme edilmelidir. Hukuk, bu yüzden esnek ve tecrübe kabilinden meşrudur. Postmodernistler, hukuk sisteminin bürokratikleştiğini iddia ederler. Teamüller ve yasal teknik ayrıntılar ilgi odağı hâline geldi. Bundan dolayı, hukuk pratiği aşırı ölçüde biçimseldir. İlgi, yasanın lafzî üzerinde odaklaşıyor; yurttaşların hukuk sistemleriyle ilgili kanaatleri üzerinde değil. Yasa uygulama yöntemleri, hafifletici şartlar gözden kaçırılırken, toplumsal aksiyomlardan çıkarılıyor. Ge-

---

[354] Bu ifade, yargıç Robert Bork'un Eylül 1987'de Temyiz Mahkemesi'ne atanması üzerine ortaya çıkan tartışmalara atıfta bulunuyor.

nelde, hukuk sisteminin merkezini süsleyen şey, aşırı ölçüde esoterik hukukun uygulaması hâline geldi.

Postmodernistlerce yöneltilen saldırı, yalnızca hukuk tarihine bir giriş yapıldıktan sonra değerlendirilebilir.[355] Genelde, düzen konusunda olduğu gibi, hukuka da, adaletin muhtemel olmayan bir kaynağı olarak bakılmıştır. Antik Roma'da hukukun nispete dayandığı düşünülüyordu. Ortaçağ filozofları, hukuk ilkelerinin Tanrı tarafından meşrulaştırıldığı düşüncesine göre doğa yasasını popülerize etmişlerdir. Ortaçağ dönemini takiben Austin, Bentham ve İtalyan Okulu üyelerince, pozitivizm ve doğa yasasının eşsiz bir kombinasyonu öne sürüldü. Weber'e göre ise, rasyonel dünya hukukî otorite ile yönetilmekteydi.[356] Başka bir deyişle, yasaların, eğer kodlanmışlar veya formelleştirilmişseler ve eğer kişisel değillerse, geçerli olacağına inanılmaktadır. Hukukî kararlar teknik talimatlara bağlandıkları için, adalet güya depolitize edilmektedir.

Yasaların durumsal zorunluluklardan tedricen koparılmasının, doğru uygulanmalarını teminat altına alacağı varsayılıyordu. Bu, Foucault'nun *Discipline and Punish* [Disiplin ve Ceza] adlı kitabında öne sürdüğü düşüncedir. Gerçekten de Talcott Parsons, yasalar ancak ve ancak tarihdışı olarak ele alınırlarsa, gelişmiş endüstriyel toplumların hayatta kalacaklarının beklenebileceğini öne sürüyordu.[357] Bu toplumlara özgü parçalanma, nesnel hukuk standartlarının yardımı olmaksızın önlenemezdi. Gerçekten de, yasalar anarşiyi önlemekte hayatî öneme haiz "gizil düzenin bekası"na hatırı sayılır katkıda bulunur. Ancak, toplum daha fazla farklılaştıkça, yasalar artan soyutlama düzeylerinde pusuya yatarlar. Bu yolla, sadece belirli kişilerce istenen haklardan çok, toplumun çıkarları korunur. Gözle görülür biçimde, belirli bir ekonomik sınıfa veya etnik gruba avantaj sağlamak için oluşturulan yasalar adaletsizdir. Bununla birlikte, yasaların değerlerden-bağımsız olduklarının iddia edilmesi, aksi sonuçlardan mahrumiyet değildir. Özellikle problem teşkil eden şey, yasaların Chaim Perelman'ın "evrensel izleyiciler" dediği şeye doğru yöneltilmiş olmalarıdır.[358]

---

[355] John W. Murphy, "Social Ontology and Responsive Law," *Practical Reasoning in Human Affairs*, ed. James L. Goldenl and Joseph J. Pilotta (Dordrecht, Netherlands: d. reidel, 1986), ss. 341-355.

[356] Weber, *Economy and Society*, cilt. 1, ss. 217-223.

[357] Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative*, s. 26.

[358] Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities*, ss. 48-50.

Yasalar sistematik biçimde mahallî kontrolden kurtarılırken, bütün yurttaşların işlerini aynı akıl ve mantık ilkelerine göre yürütecekleri varsayımı geliştirilir. Toplum, bu nedenle, düzeninin kuralları ve uygulama politikaları konusunda aynı şekilde enforme edilen bireylerden ibaret bir "evrensel izleyici" hâline gelir. Ayrıca, güç uygulaması veya ihtiyari karar vermenin, yasanın tatbik tarzı ile hiçbir ilişkisi bulunmadığı için, yargı sistemini etkileyeceğine inanılmaz. Güya, yargı sistemi bir ütopya oluşturmaktadır. Çoğu yurttaş bu hukuk anlayışının yararsız olduğunu düşünür. Bu arıtılmış hukuk düzeni imajından dolayı, fiilî hukuk pratiği bireyleri savunmaya başlayabilir. Adalet, kolay ulaşılamaz hâle gelir: Cemaat sorunlarına duyarlı hâle gelir gelmez, hukukun tatbiki komşuluk kültürünü ihlal etmeye başlar ve hukuk uzmanları ile yasama sistemine giriş hakkı önceliği tanınır. Bu yolla merkezîleştirilen hukuk, yasal açıdan mükemmel fakat toplumsal açıdan yıkıcı kararlarla sonuçlanır. Hukuk, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus* adlı kitaplarında tasvirini yaptıkları makinalardan birine dönüşür.[359] Böylece adaletle ilgili toplumsal sorunlar görmezlikten gelinir. Bu nedenle, postmodernistler yalnızca hukukî kararların ilgili davacılarla dolayımlanması durumunda, adaletin mümkün olduğunu öne sürerler.

Teoriye göre, postmodernistler, hukukun yeniden kavramlaştırılmasına ihtiyaç duyarlar. Luhmann, yasaların "muhtemellik formülleri"nden daha fazla bir şey olacak şekilde planlanması gerektiğini yazdığında, bu değişikliği örneklerle açıklar.[360] Bu yüzden, hukukî yaptırımlar, kişiler çaba sarfetmeksizin etkileşimde bulunsunlar diye, toplumsal karmaşıklığı yönetilebilir düzeye indirir. Başka bir söyleyişle, yasalar söylem için gerekli geçici kuralların ana hatlarını çizerler. Parsons'ın inandığı üzere, yasalar yurttaşları birbirine bağlamaktan çok, bireylerin birlikte etkileşimde bulunmalarını mümkün kılan varsayımları şekillendirir. Bu anlayıştan kopuş, güvenin kötüye kullanılmasıdır. İlaveten, toplumsal bağın esnek yorumlayıcı yapısına önem vermeyen hukuk mandaları, insanları zorunlu olarak birleştiremezler. Bunun nedeni çok basittir. Hukukun soyut yorumu değerlerden bağımsız değildir; fakat muhtemelen bir cemaatin kırılabilir duygularını gösterir. Böylece, insanlar bir hüküm sonucu kutuplaşabilirler; çünkü, bir grup diğeri aleyhinde tercih edilmiş olabilir. Bu tür ihtilaflılık, politik dü-

---

359 Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*.

360 John W. Murphy, "Niklas Luhmann: His Contribution to the Sociology of Religion," *International Sociology* 9.2 (1987), ss. 205-213.

zeyler boyunca alınacak sonraki kararlara eşlik edebilir ve dolayısıyla hukuk toplumsal çatışmayı hızlandırabilir.

Toplumsal açıdan sorumlu bir hukuk sistemi şu basit düşünceye dayanır: Daha önce bulunmayan ben ve öteki ilişkisine hiçbir şey sokulmamalıdır. Hak talep edenler arasında baskıya yol açmaktan kaçınmak için Foucault "popüler adaleti" denemeyi tavsiye eder.[361] Hukuk sistemi, grubu bir arada tutan taahhütleri yansıttığında, adalet popülerdir. Bundan dolayı, hukuk uygulaması vatandaşları soyut ve çoğu zaman ilgisiz kurallara itaate zorlamaktan çok, hak taleplerini uzlaştırmalıdır. Gerçekten de, kriminal adalet sistemi toplumsal açıdan duyarlı olmadıkça, yasa uygulamaları dayanışmayı teşvik etmez. Popüler adalet taraftarları, cemaat adalet merkezlerinin yararlarına, tam izleme programlarına ve polis-vatandaş karakollarına dikkat çekerler.[362] Her bir durumda mesele, yurttaşlarla polis memurları arasında bir irtibat yaratmaktır. İnanılan şey, bu iki grubun bir arada çalışmaları teşvik edilebilirse, birbirlerinin ihtiyaçlarını daha iyi anlayacaklarıdır. Genelde, postmodernistler hukukun, kişilerin kendi kendilerini yönetmelerinin aracı olması gerektiğini, aksi takdirde hukukun zulüm aracı hâline geleceğini öne sürerler.

Sözün gelişi cemaat adalet merkezleri, komşular arası kavgaları bir karara bağlamak için kullanılan bürolardır. Bu mahkemeleri yerleştirmek için kullanılan gerçek binalar, hizmet ettikleri cemaat içine yerleştirilir ve böylece kolayca ulaşılabilir kılınır. Dahası hâkimler hukuk uzmanlarından çok komşuluk üyeleridir. Bu kişileri kullanmaktaki amaç, hükümlerin, Perelmann'ın ayrımını hatırlarsak, rasyonel olmaktan çok makul olmalarını garanti etmektir. Basitçe dile getirmek gerekirse, kararlar mahallî toplumsal uygunluk kurallarına, verildikleri cemaat içindeki toplumsal hayatın niteliğine, işlerindeki etkisine ve politik iklime göre alınır.[363] İnsanlar komşularından ibaret bir jüriye hikâyelerini anlatırken, yargılama usullerindeki bürokratik engeller yok olur. Bazı eleştirmenler hukuk cemaatinin, zorla düzen sağlayıcılığa götüreceğini öne sürerler. Bu itham haksızdır; çünkü, adalet karan-

---

361 Foucault, *Power/Knowledge*, ss.1-36.

362 Dan A. Lewes, "Design Problems in Public Policy Development: The Case of the Anti-crime Program," *Criminology* 17.2 (1979), ss. 172-183.

363 Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities*, ss. 17-23; ayrıca, Philippe Nonet and Philip Selznick, *Law and Society in Transition: To-wards a Responsive Law* (New York: Harper and Row, 1978).

lığın perdesi altında veya birkaç katil tarafından dağıtılamaz. Her dava tartışmaya tâbi iken, bütün mahkeme salonları kamuya açıktır. İnsanlar, "adaleti kendi ellerine alabilir"ler; ancak, geleneksel hukuk uygulamasına başvurulduğunda da durum böyledir. Cemaatleri temsil etmesi düşünülen polis değil midir? Adalet cemaatinin önemi, Lon Fuller'in adlandırdığı şekliyle, hüküm verme işine kılavuzluk etmesidir.[364] Hukuk sisteminde öncelikli yer, formelleştirilmiş statülerden çok cemaat hissine ayrılır.

Bununla birlikte hukuk cemaati bir vakumda gerçekleşmez. senkronik olarak devreye sokulan şey, popüler olmayan görüşlere tolerans gibi demokratik ilkelerdir. Gerçekten, adalete bu yaklaşımı demokrasiye inanç destekler ve sonra yasaların formülasyonuna ve tatbikine doğrudan katılan vatandaşlarca dolaysızca gerçekleştirilir. Hukuk, bir tapınma nesnesi değildir; problemleri etkili şekilde çözmesi gereken şeydir. Toplumsal ahenk soyut yasalarla teminat altına alınamaz; çünkü yalnızca kendi farklılıklarını tartışmaya muktedir insanlar bu amacı gerçekleştirebilir. Bu nedenle hukuk, postmodernistlere göre, diyalogu kolaylaştırmalıdır. Gerçekten de Luhmann, uygun hukukun toplumsal bağlılığı artırdığını savunur.[365]

Postmodernistlerin adalet savunucuları olduğunu dile getirdiğinde, Eagleton bir anlamda haklı olabilir. Erken dönem Grekler, Adalet'in (*dike*), kosmosun farklı unsurlarından oluşan parçaları birleştirmeye hizmet eden, herşeyi kuşatan bir yönverici mekanizma olduğuna inanıyorlardı. Başka bir söyleyişle hukuk, kozmolojikti. Postmodernistler bu görüşü aptalca bulurlar; çünkü adalet olarak herhangi bir metafizik faktörün belirsiz olduğuna inanırlar. Düzenle birlikte, postmodernistler adaletin de kişiler arasında gerçekleşeceğine inanırlar. Adalet, kişilerin birbirine saygı göstermelerinin ürünüdür; öyle ki, aralarında engellenmemiş bir söylem mümkün olabilsin. Cemaat adalet merkezleri, grup bağlılığının bu türünü geliştirmek üzere yaratılır. Kişiler, birbirlerinin değerlerini, inançlarını ve deneyimlerini dikkate almaya çalışırken, farklılıklarında mutabık kalırlar. Bu yolla, yasalar bir toplumsal ilgi çevresinde tatbik edilir. Davacılar hukukî mandalardan çok, birbirlerine tepkide bulunur. Bu yüzden hukuk, kişileri bütünleştirir.

---

[364] Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1964).

[365] John W. Murphy, "Niklas Luhmann and His View of the Social Function of Law," *Human Studies* 7 (1984), ss. 23-28.

Tanrı'nın ve Dinin Ölümü

Nietzsche'nin "Tanrı'nın öldüğünü" ilân etmesi, postmodern dinin mihenk taşıdır.[366] Bununla birlikte vurgu, geleneksel olarak dinin dikey boyutuna yapılmıştır; aksi takdirde aşkın alan diye bilinen alan, Tanrı tarafından işgal edilemezdi. Mesela Durkheim, bunu "dinsel" diye adlandırırken, Rudolf Otto "holy" (kutsal) terimini tercih eder.[367] Onların ilgisi, Tanrının tarihe anlamını ve yönünü veren bir nihaî gerçeklik olarak bilinmesi gerektiğidir. Dahası, ahlâk varoluş nedenini bu kutsal kaynaktan alır. Tanrı'nın sonsuz sayılarak günlük hayattan ayrılmasıyla birlikte, davranışta ilâhî hüküm geçerlidir. Fakat Nietzsche, bu Tanrı'nın ölü veya marifetten yoksun olduğunu söyler. Bu tez nihilizme götürür mü? Zira, Tanrı bulunmadığında, insanlar kendileri olacaklar ve kendi kaderlerini kendileri belirleyeceklerdir.

Tanrı neden öldü? Tanrının semavî evi yıkıldı; çünkü, Niethszche'ye göre, değerler gerçekliğe dayanırlar. Değerlerle kirlendiğinden Tanrı'nın gücü sezilebilir ölçüde azaldı. Eğer ilâhî olan dünyayı aşamıyorsa, o zaman kutsal, tecrübede dile geliyor olmalıdır. Postmodern terimlerle, Tanrı artık bir meta-söylem statüsüne sahip değildir. O nedenle, teolojik olduğu iddia edilen problem, birden bire toplumsal ya da tarihsel bir problem hâline gelmektedir. Nihilizm otomatik şekilde geleneksel olarak benimsenen kutsal fikrinin ölümünden sonra, toplumsal kontrol kendi kendini kabul ettiriyor olmalıdır. Yani, eğer Tanrı öldü ise, herşey mümkündür. En azından, kesinlikle geleneksel din yeniden kavramlaştırılmalıdır. Teolojik sorular, bir sonsuz, anlatımı imkânsız varlığa yöneltemez veya bu tür bir varlık çözülemez. Nietzsche metafiziğin bu türünün sona erdiğini dile getirir.[368]

Bu "metafiziğin sonu", Nietzsche'nin "ebedî ve ezelî dönüş" nosyonunda açığa çıkar: Değerler, bütün fenomenlerin temelinde yer aldığı için, herşey aynı kaynağa döner. Ancak, bu temel bir spekülatif referanstan çok farklı bir değerdir. Tarih ne başlar ne de biter; değerlerden bağımsız yargı temeli, bir kuruntudur. Tarih sadece bir değerler derlemesi

---

366 John Robinson, *Honest to God* (London: SCM Press, 1963).

367 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: George Allen & Unwin, 1926), ss. 36-38; Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1923).

368 Martin Heidegger, *Nietzsche,* vol. 1 (New York: Harper and Row, 1979), ss. 200-210.

değildir. Bunun dile getirdiği şey, tarihin daima insanî şimdiye döndüğüdür. Daire sembolizmi anlamlıdır. Gelişme, genellikle doğrusal olmayan tarzda hareket eden bir hat olacak şekilde resmedilir. Bu gelişmenin önceden buyurulmuş bir sonu vardır ve özerktir. Öte yandan, bir daire olarak tasarlandığında, hareketin anlamsız olduğu düşünülür. Nietzsche'nin fikri, gelişmeyi hiçbir şeyin doğrulamadığı, kendisinin doğruladığıdır. Gelişmenin insanî değeri, böylece değişmenin biricik meşruiyet kaynağıdır. Buna göre, tarih daima kendisine döner. Merkezî değerler noktasına ulaşılamayacağından, hiç kimse Nietzsche'nin öne sürdüğü dairenin dışına sıçrayamaz.

Tanrı'nın değerinin düşmesini müteakip, kalan her şey yeryüzüdür. Bu nedenle, yalnızca dinin yatay boyutu denilen boyutuna ciddî önem verilebilir. Bu hayat görüşü değişiminin sonucu, nihilizm midir? Dine toplumsal problemleri çözmesi istenen bir insanî keşif olarak bakılması gerekiyorsa da, bu bir zorunluluk değildir. Bu kontekstte Buber, dinî şevkin, Durkheim'in ortaya koyduğu gibi, insanları gündelik varoluşun dışına atan bir tecrübeden çok insanî ilişkiler bağlantısında gerçekleşen bir kollektif fenomen olduğunu yazar.[369] Yine de, dini dünyevî işlerle sınırlamak bütünüyle kötü değildir; çünkü geleneksel Tanrı imajı insanları küçültme eğilimi taşır. Tarih ilâhî bir planın ürünüdür. Nietzsche ve postmodern din eleştirmenleri bir bakıma haklıdırlar. Nietzsche'nin "danseden tanrı"sı –dünyevî bir tanrıdır– insanları teselli etmek veya insanları gündelik varoluşlarını meşrulaştırmak için zuhur etmez. Dinin sağladığı şey, yurttaşlar eğer yiğitseler, yaşamaya başlayabilecekleri bir toplum imajıdır.

Gündelik faaliyete eşlik eden din, zorunlu olarak kaosla sonuçlanmaz. Mesela Max Horkheimer, temelden dirilmiş bir din versiyonunun barbarlığın kıyısında olduğu anlaşılan dünyanın göbeğinde bir adalet arzusunu temsil ettiğini öne sürdüğünde, postmodern bir görüş sergiler.[370] Din, barış, aşk ve yardımseverlik gibi faziletlerin egemen olduğu bir cemaat tesiri çağrısıdır. Çoğu Tanrı'nın ölümü teologu, dinin kurtuluş politikası olduğunu söyleyecek kadar ileri gider; çünkü gerçekten dindar bir insan toplumsal adaletsizliğe müsamaha gösteremez. Zulmedenler cezalandırılırken, zulmedilenlere ümit vaat edilir. Theodor Adorno, dindar kişilere, kendi sınırlarını aşma fırsatı verildiğini, ancak kendi hemşerilerine yurttaşlarının sorumluluklarını aşma fırsatı

[369] Durkheim, *The Elementary Forms*, s. 38.
[370] Siebert, *The Critical Theory of Religion*, s. 157.

verilmediğini öne sürer.[371] Bu nedenle kurtuluş kişisel değil, toplumsaldır. Bir anlamda insanlar bütünlüklerini onunla restore ederek kendilerini bir yabancılaşma hayatından kurtarabilirler. Din, genellikle nefret ve ümitsizlikle dolu bir dünyaya vahyi sokar. Yine de, postmodernistlere göre, geleneksel kiliseler bu umut mesajını taşımamaktadırlar.

Postmodern dinin aşka, hayırseverlik ve adalete çağrıları bir nihaî Tanrı tarafından vahyedilmez. Eğer bu ideallerin bir anlamının bulunması gerekiyor ise, anlamları öznellikler-arasılıktan çıkıyor olmalıdır. Nietzsche'nin tezlerine ve postmodernistlerce ortaya konulan epistemolojiye göre, yalnızca bir kişiler-arası kozmolojinin bulunduğu varsayılabilir. Ben ve ötekinin karşılaştıkları nokta gerçekliktir ve bu nedenle dini değerler yalnızca bu alan içinde kendilerini gösterebilirler. Sözün gelişi aşk ve nefret bir ezelî ve ebedî varlıktan çok "öteki"ne yöneltilmiş bulunmalıdır. "Ben" ve "öteki" koparılamaz ölçüde birbirine bağlı bulunduğu için, kişisel olmayan bir ahlâk nasıl doğrulanabilir? O nedenle postmodernistler, dinin kişilerarası olduğunu düşünürler. Buber'in söylediği gibi, dinin şekillenmesi "Ezelî ve Ebedî sen"dir. Tanrı'nın insan ve dünya bağlantısında varlık kazanmasının gerçekleşmesidir.[372]

Ancak Thomas O'Dea'nin açıkladığı gibi, çoğu kilise hâlen bürokrasidir.[373] Dinin papazlık rolüne, peygamberlik rolü aleyhine öncelik verilmektedir. Kilise babaları, ilgili ekonomik ve politik problemlerden çok üyelerinin sayısını artırmak, Kitab-ı Mukaddes'in doğru okunuşunu sağlamakla ilgileniyorlar. Kısacası dünyevî tekliflerden kaçınılıyor. Mesela, birleştirilmiş dinler çiçeklenirken, yoksula ilgi azalıyor. Yok olan, toplumun eleştirisine hizmetle birlikte toplumsal hakikattir. Din, bireyler hoşa giden kutsal yazılar, ritüeller ve törenler konusunda fikir edinmek için dolaşırken, özel bir işe dönüştü. Gerçekten de, K. Hadden, ana akıntıdaki dini cemaatlerin kendi dini pratiklerini rutinleştirmeyi ümit ettiklerini –yani ilhamsızlaştırmayı ve kilise memurlarını önceden belirlemeyi düşündüklerini– belgelerle göstermekte-

---

371 A.g.e., ss. 131-132.

372 Martin Buber, *I and Thou* (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), s. 123.

373 Thomas O'dea, *Sociology and the Study of Religion* (New York: Basic Books, 1970), ss. 240-225.

dir.[374] Bu kiliselerin kurucularının karizması ve aktivizmi, açıkça kavranamamaktadır. Yine, her çağdan birçok kişi, dinin bu tarzını boğucu bulur ve ilhamı başka bir yerde ararlar. Ana akımda yer alan kiliselerden bu çıkış, Thomas Luckmann'ı "görünmez" veya bürokratik olmayan bir dinin evrilmeye başlandığını dile getirmeye zorlar.[375]

Harvey Cox, postmodern dinin geleneksel kiliselerin tabanında ve sınırında doğduğunu yazar.[376] Bu muhalefet "sahte cemaatler" şeklinde ortaya çıkar. İlgili gruplar, her ne kadar bu alanla sınırlı değillerse de cemaatler, üyelerinin evlerinde toplanırlar. Bazen papazlar ve diğer resmi vaizler de hazır bulunur; ancak, onların cemaate girip girmemeleri önemli görülmez. Kitabı Mukaddes, düzenli şekilde okunur ve ilgili politik ve ekonomik bilgilerle bağlantı içinde tartışılır. Bu cemaatler, muhafazakâr ve baskıcı olduğu düşünülen geleneksel kilise hiyerarşisini çözmek için kurulmaktadır. Ayrıca Kitabı Mukaddes, toplumsal adaletsizliği düzeltmeyi hedefleyen eylemin temeli olarak ele alınır. Pratik ve moral felsefe birleştirilir. Bu nedenlerle bazı teologlar, sahte organizasyonların kurumlaşmış kiliselere, reformasyondakine benzer ciddî bir meydan okuma konumunda bulunduklarını ilân ederler. Din dünyadan tecrit edilemez; din moral güç olarak serbest bırakılmalıdır. Kilise yalnızca bir organizasyon olmaktan çok, evrensel dayanışmaya örnek teşkil eden bir cemaate dönüştürülmektedir.

Postmodern din, Rudolf Bultmann'ın dini önerilerin *Fragestellung*-'dan veya harfi harfine varoluşun anlamıyla ilgili soru yöneltilmesinden kaynaklandığı tezini kabul eder. Bu canalıcı nokta etrafında işlemeyen dinî kurumlar, yersiz diye eleştirilir. Başka bir söyleyişle, postmodern görüşte din, kurumların konusu içinde bulunan toplumsal endişelere cevap vermelidir. Din, bürokrasideki gibi, kendi kendini tüketmemelidir. Metz ve Moltmann gibi, yazarlara uygun şekilde din, toplumsal politikalara vicdan sağlamalıdır.[377] Din, yalnızca toplumsal bağı gerektirmez; aynı zamanda onu güçlendirir de.

---

[374] Jeffrey K. Hadden, *The Gathering Storm in the Churches* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969).

[375] Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967).

[376] Cox, *Religion in the Secular City*, s. 175.

[377] Johann B. Metz, *The Emergent Church* (New York: Crossroad, 1981); Jürgen Moltmann, *The Thelogy of Hope* (New York: Harper and Row, 1976).

Sonuç

Postmodernistler hiyerarşik olmayan organizasyonların benimsenmesine davet sonucu, devrimci bir toplumsal düş sunarlar.[378] Bununla birlikte, genelde, bu istek kuşkuyla karşılanır. Çünkü bürokrasinin akıl ve düzenin müjdecisi olduğu varsayılır. İnanılan şey, insanların kendi aygıtlarını terkettiklerinde, kesinlikle karışıklık yaratacaklarıdır. Bununla birlikte, postmodernistlerce belirtildiği gibi, kontrolün bu tarzda dışsallaştırılmasını haklı çıkaran düalizm meşruiyetini kaybetmiştir. Sartre'a göre, bu insanlar kendilerini bürokratik talimatlar altına sokmayı tercih etseler bile, "özgürlüğe mahkûmdur"lar.[379] Bundan dolayı, bürokratın otorite ve kurallara rızası, insanları radikal özgürlüğe ihtiyaçlarından koparamaz. Hiçbir organizasyon toplumsal sorumluluktan muaf değildir.

Postmodernizm insanların, organizasyonların onları düzenin kurallarını yaratma yükünden kurtaramayacağını anlamalarını ister.

Bu bölümde tasviri yapılan kurumlar, şu postmodern ilkeyle işler: Kontrolsüz düzen mümkündür. İnsan kurallar icat etmek ve onları zorunlularmışçasına ele almak dışında bir alternatife sahip bulunmadığı için, hiçbir kurum manda sonucunu veremez. Bu organizasyon görüşü, ihtiyaçlarının aynı anda hem uygun hem uygun olmadığını farkeden bireylerin desteğini gerektirir. Başka bir söyleyişle, hiçbir şey belirli bir kurumsal düzenlemeyi meşrulaştıramaz. İnsanlar, yeni söylem pratiklerinin gerektirdiği beklentileri karşılamak üzere organizasyonlarını tadil ederken, belirsizliği tolere etmelidirler. Gerçekte organizasyonel değişme, bir söylem kipinin bir diğerince gölgede bırakılmış olmasından başka bir şey değildir.

Yukarıda kaydedildiği üzere, yine de, bir bürokrasinin amacı kontrolü uygulamaktır. Postmodern organizasyonların farklı bir amaçları vardır; çünkü kontrolün ima ettiği düalizm aklanamaz. Basitçe dile getirmek gerekirse, postmodern bir kurum yetkiyi bireylere verir. Mesela, bir işyeri, yalnızca işçilerin özerkliğini daha fazla artırma aracıdır. Ön araştırmanın ortaya koyduğu üzere, genelde işçiler ve yöneticiler yarat-

---

[378] John W. Murphy, "Manifestations of Postmodern Culture," *Philosophy Today* 30.4 (1986), ss. 346-353.

[379] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1956), s. 439.

tıkları organizasyonlarca dizginlendikçe, girişimcilik muhtemelen çiçeklenemez.[380] İşyeri gibi organizasyonlar, kollektif istek karşılama tarzları dışında bir şey olarak görülemezler. Geçmişin hatırlatıcısı olarak kurumlar, önceki taahhütlerin bir özetidir. Bu organizasyonlar davranışı idare etmek yerine, belirli bir söylem yorumunu sorgulamama kararını temsil ederler. Kararlar bir kez uygunluklarını kaybedince, yeni kararlar alınmasından kaçınılamaz. Bu nedenle, uyum bile uyumsuzluktur; yüceltme aşağılamadır; çünkü toplumsal intibak insanların kendi taleplerine bağlılıklarından başka bir şey değildir. Kendi kendini kontrol, uyumla aynı şey midir? Postmodernistler bu soruya hayır diye cevap verirler.

Açıktır ki, postmodern anlayışın önemli kültürel ve politik yansımaları vardır. Baskıcı toplumlarda işyeri gibi organizasyonlar, sakinlerini "aşağıda tutmak" için kullanılır.[381] Manipülasyon yoluyla güç kurumlarına göz dikenler, sorgulanamaz bir hikmet kaynağına başvuruyla arzularını haklı çıkaramazlar.[382] Deyim mazur görülecekse, bütün istekler çıplak durmalıdır. Postmodernistlerin dile getirmeyi sevdikleri üzere, güç maskesizdir. Bu bulgu kesinlikle özgürleştiricidir. Ancak, bu dünyayı açma sürecinin, başkalarının kaderlerini belirlemek isteyenleri kızdıracağı muhakkaktır.

---

[380] Kanter, *The Change Masters*, ss. 156-179.

[381] Barry D. Adam, *The Survival of Domination* (New York: Elsevier, 1978), s. 6 vd.

[382] Guattari, *Molecular Revolution*, s. 38.

6. Bölüm

Postmodern Kültürün Boyutları

Giriş

Postmodernistlerce geliştirilen epistemolojinin, açıktır ki, kültürel bir anlamı da vardır. Kültür, artık eylemin doğuşunu önceleyen bir buyruklar sistemi değildir. Sözün gelişi, Freud'un tezlerinin tersine kültür, libidonun ani patlamalarına karşı savunmada bulunmaz. Dil ile kültür arasındaki yakın ilişki dikkate alınırsa, kültür tutkulardan bağımsız değildir. Toplumsal hayatın esnek ve kendiliğinden veçheleri, aynı zamanda bütünüyle kültüreldir. Dolayısıyla kültür ve dil biraraya geldiği için, uygarlık zariftir. Kaosun doğuşunu, incelik vaadi dışında hiçbir şey önleyemez. Öne sürüldüğü gibi, yine de bu kültüre bakış tarzı nispeten yenidir:

Tipik olarak, kültürün topluma güvenlik sağlayacağı düşünülür. İstikrar kesinlikle değerli bir şeydir; fakat bunun doğuşu nasıl anlaşılmalı? Durağanlığın doğrulanması postmodernistler için önemlidir.

Kültürün standart tanımı "ortak değerler" gibi unsurları içerir.[383] Doğal olarak inançlar, duygular ve bağlılıklar bu ideallerin korunmasında hayatî öneme sahiptir. Kültürle ilgili daha da önemli nokta, düşüncelerin yayılacağının, öğretileceğinin ve böylece paylaşılacağının beklenmesidir. Farzedildiği gibi, gündelik işlerin temelinde bulunan şey, içselleştirilmeleri gereken ilkelerdir veya insanların hayvanlardan farklı olmadıklarıdır. Raymond Williams "bilgilenen ruhun", geleneksel kültür yorumuna göre, bütün insanları etkilemeye başlaması gerektiğini söyler.[384] Bu tanım kartezyen düalizmin kabul edilmesini gerektirir. Açıkça dile getirmek gerekirse, kültür, "düzenli kalıplara" veya rollere uymalarını sağlaması dolayısıyla kişileri insanlaştırır. Herbert Marcuse, "onaylatıcı kültür" ve "aynı zamanda uygarlığa üstün diye görülen bağımsız değerler alanı" olarak buna atıfta bulunur.[385] İnsanlar bir kez enerjilerini uygun şekilde kanalize ettiler mi, kültürlenmişlerdir artık. Düzenliliğin ve bağımlılığın kültürün mihenktaşı olduğu düşünülür. Peki, bu erdemler nasıl aşılanmaktadırlar?

Kültür edinimi, insanların saflaşarak doğal durumlarını terkettikleri süreçtir.[386] İnsanlar kültürlenme yoluyla potansiyel güçlerini nasıl gerçekleştireceklerini, bir ideale nasıl yaklaşacaklarını öğrenirler. Eğitim rejimlerinin bir parçası olarak gündelik hayatın yüklediği sınırlamaları, eğer bu soylu duruma ulaşmaları gerekiyorsa, aşmaya başlamalıdırlar. Daha da şaşırtıcı olan, gündelik işlere bulaşmanın insanları mükemmele veya olgunluğa ulaşmaktan alıkoyacağının düşünülmesidir. Mesela Platon'a göre, felsefe kavrayışa götürür; ancak bunun, gündelik varoluşa özgü illüzyon gölgelerinden doğması zordur. Bunun için ömrün adanması ve fedası zorunludur. Aristoteles'e göre, insanın en büyük başarısı saf mükemmellikle veya *theoria* ile doruğa ulaşabilen tefekkürdür. Ortaçağ döneminde manastırlar, Tanrı'nın irâdesini anlamakta zorunlu yalnızlığın peşinde olanlara, sığınak sağlıyordu. Ve sonunda Aydınlanmayı müteakip, yeni bir çilecilik tarzı, genelde bilim diye bi-

---

383 Robert Wuthrow, James Davidson Hunter, Albert Bergson ve Edith Kurzweil, *Cultural Analysis* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), ss. 1-20; Raymon Williams, *The Sociology of Culture* (New York: Schocken, 1982), ss. 11-32.

384 Williams, *The Sociology of Culture.*

385 Herbert Marcuse, "The Affirmative Culture," *Negations* (Boston: Bea-con Press, 1969), s. 95.

386 A.L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture* (New York: Random House, 1952).

linen yeni bir çilecilik tarzı popüler hâle geldi. Bu kısa özetin amacı, mükemmelleşmenin bedelinin, insanların beşerî zaaflarından kurtulmalarını gerektirdiği için yüksek olduğunu açıklamaktır. Meditasyon, bilimsel yöntem ve diğer dilenme pratikleriyle irâdenin gücü artırılır ve böylece insanlara, karakterlerini geliştirme fırsatı doğar.

Talcott Parsons, kültürün toplumu bozulmaktan nasıl koruduğunu, modern sosyolojiye göre tasvir eder. Rasyonel herhangi bir toplumun evrensel sembollere dayanması gerektiğine inanır. Bu semboller toplumun bekası için zorunlu değerleri taşırlar. Kuşku duyulabildiği gibi, "paylaşılan değerler" düzenin devamı için gereklidir. Bununla birlikte, bu enformasyon geçişi çeşitli yollarla gerçekleşir. Bu yollardan biri de doğrudan diyalogdur. Fakat, Parsons bu yöntemi tercih etmez. Bunun yerine, kültürü psikolojiden, biyolojiden ve hayatın diğer gündelik boyutlarından ayrı bir "bağımsız sistem" olacak şekilde tanımlamayı tercih eder.[387] O nedenle, toplumsal düzenin korunması açısından, kültürün katkısı kişiliğin katkısından daha değerlidir. Gerçekten de, kültürün sağladığı enformasyon olmasa, kişiler bir istikamet yokluğuna düşerler ve yalnızca amaçsızca sürüklenirler. Zorunluluk dışında, diye yazar Parsons, bireyler kültürün empoze ettiği değerlere teslim olmalıdırlar. Dahası, bu yönelim süreci bir kez tamamlandı mı, toplumsal yasalarla diğer adetlerin meşruiyeti garantiye alınmış olur.

Parsons, sistem teorisine bel bağlar ve bu nedenle enformasyonun enerjiyi kontrol edeceğini varsayar.[388] Buna göre, psike yalnızca bir enerji kaynağı iken, kültür enformasyondaki en yüksek noktadır. Enformasyonun verdiği istikamet olmaksızın zihnin başarısızlığa uğrayacağı varsayılır. Greklerden çok uzakta olduğu hâlde, Parsons onların görüşlerinden sapmaz. Özellikle de Arislotoles'e benzer şekilde kişilerin, yine kılavuzluğu gerektiren *pathos*'la dolu oldukları hayal edilir. İnsanlar ruhun *pathos*'la kültüre bağlanmasına veya başka normların en iyi durumda geçici olmasına ihtiyaç duyarlar. Aynı zamanda Freud'un da etkisi altında bulunan Parsons, rol yapılarının Libidinal enerjinin odağı olması gerekliğini söyler. Başka bir söyleyişle roller, gerçeklik ilkeleriyle ilgili parametrelerinin anahatlarının çizilmesini sağlar.[389] Böylece kültürün, rasyonel davranışın önşartı olduğu varsayılır; çünkü, aksi

---

[387] Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative*, s. 11.

[388] A.g.e., s. 28.

[389] Talcott Parsons and Robert F. Bales, *Famil, Socialization and Interaction Process* (Glencoe, III.: The Free Press, 1955), ss. 133-186.

durumda düzenli davranış kalıplarının devamının zorlaşacağına inanılmaktadır.

Kültür, soyut bir ruhun gelişiminin ürünü şeklinde ortaya çıkar ve bu nedenle, çeşitli nesnel güçlerden ibaret olduğuna inanılır. Gündelik hayatın zorunluluk içeren özelliklerinden uzaklaşan kültür, toplumsal faaliyetlerin evrensel perde arkası hizmeti görür.[390] Bu nedenle uygarlık, insanlıkla eşanlamlı hâle gelir. Bir ortak doğa rasyonel alanları birleştirir ve ihtiyaçları birbirine uyumlu kılar. İnsanî enerji kullanılabilir bir şeye dönüşürken, kültürel egemenlik yüceltme odağı hâline gelir. Bu bakımdan, insanî öz kültüre yansır.

Marcuse, postmodern bir tarzda, bu kültür yorumuna meydan okur.[391] Basitçe dile getirmek gerekirse, bu kültür açıklamasını "tahakküm"e dayanan bir toplumun müjdecisi olarak görür. Parsons, her ne kadar bu sıkıntı verici görüş noktasının kabulünü savunmasa da, kültür zorunlulukla (*ananke*) eşanlamlı hâle gelir. Gerçekte, insanlar, sözün gelişi, kendilerini perişanlıktan kurtardığı için yönetime meşruiyet sağlayamazlar. İnsanların azgın iştahları kültürle fonksiyonelleştiğinden, sosyalizasyonun aktörleri çok güçlüdürler. Aklın ilkelerini dikte etmeleri için bu görevlilere tolerans tanınır. Bu yüzden kişisel zevk, toplumsal açıdan kabul edilebilir formlar içinde kolayca yüceltilir. Ayrıca rasyonel bir insan, kamu çıkarını kişisel sorumluluğu hâline getirir. Başka bir söyleyişle, nakledilen mesaj, kamu çıkarının kişisel özgürlük arayışının sonucu olarak artırılamayacağıdır. İyi işler ve erdemli davranıştan çok, uygarlığı "kültür esinler"; çünkü bağımsız veya özerk bir alanın *aréte*'nin kaynağı olduğu düşünülür.[392] Eylemin, belirli bir konuma uygun bulunduğu yolundaki kuruntu, belirsizlik kültürün aforoz ettiği şey olduğu için, ortadan kalkmalıdır. Bu bakımdan, kültür özel ve genel çıkarları ahenk içine sokar. Yine ilk Greklerin amaçladıklarına benzer şekilde, kültür güzelliği, saygıyı, dengeyi ve ölçünün takdirini yavaş yavaş öğreten şeydir.

Özetle, kültür ıslah edilmiş tutku ve bu nedenle de farklı çıkarları uzlaştırmaya muktedir bir şey olarak algılanıyordu. İnsan bu noktada

---

[390] *Aspect of Sociology*, ss. 89-100; Bruce Brown, *Freud, Marx, and the Critique of Everyday Life* (New York: Monthly Review Press, 1973), ss. 38-67.

[391] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage, 1962), ss. 20-49.

[392] Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1962), ss. 70-84.

Hegel'i hatırlıyor; çünkü kültür insan ruhuna ağırlık verir. Bu bakımdan kültür bir saygı nesnesine dönüşür. Kültür, yaratıcı eylemin düşmanı yabancı eylemin düşmanı yabancı bir şey olarak ele alınır. Bir anlamda kültür, toplumsallaşmayı saptıran bir "oyma put" türü olarak görülür. Özellikle kişinin kimliğinin kaynağı dışsallaştırılır; çünkü normatif [norma dayalı, çev.] davranışın kurallarını kültür belirlemektedir. İnsanlar, saf gerçekliği görüntülerinin aynaya yansıdığı gibi yansıtmazlar. Toplumsallaşmanın bu yorumu, stoacıların kendi kaderlerinin önünde hemen her zaman diz çöken bireyler olarak *apatheia* diye adlandırdıkları şeyle sonuçlanır. İç motivasyon imkânsızdır; çünkü insan bir vehim, bir belirsiz gerçeklik suretidir. Neden insanî kontrolün ötesinde bir şeyi değiştirme girişiminde bulunulsun? İnsanlar psikolojik nedenlerden dolayı duygusuz değildirler; eylemleri, gerçeklikten koparıldığı için duygusuzdurlar.

Gerçekten de, bu kültür yorumu, Deleuze'e göre, toplumun sınıflandırıcı bir şemaya dönüşmesini gerektirir.[393] Bu yüzden, bir eylemin değerini toplumsal fayda belirler. Bir eylem –davranış ya da tutum– toplumsal dengeyi besler mi? Estetik ve diğer faydacı olmayan değerlerin önemi düşürülür; çünkü bir amaçtan yoksun olarak ortaya çıkarlar. Bu tür bir saygısızlıktan çıkacak iyi, muhtemelen ne olabilir? Marcuse'un adlandırdığı şekliyle "estetik yönelim" ciddiyetten mahrumdur ve oyunun altını çizer.[394] Faydacı tanımlamaların tersine, oyunun bir "zaman israfı" olduğuna ya da sadece "enerji salınımı"nı sağladığına inanılır. Bununla birlikte, Nietzsche gibi Derrida da, "özgür oyun"un hiçbir *Aufhebung*'a yolaçmaksızın ya da nihaî sınıra ulaşmaksızın sürekli yeniden var olma olduğuna inanır. Başka bir söyleyişle, oyun genetik belirlenmemişlik ve [bir] tohum hâlindeki yol macerasıdır.[395] Oyun zorunluluğa meydan okur; çünkü kendiliğindenliği ve yeniliği vurgular. Kurallar, insanların eylemlerine yüklenen şeyler değildirler, daha çok oynanan oyunun parçalarıdırlar. Estetik, hazzın cisimleşmesidir; hafifmeşreplik ile ağırbaşlılığı birbirine karıştırma eylemidir. Bununla birlikte, bu hafiflik ruhu, geleneksel olarak insanların özel statülerinin bulunmadığı yerde, kültürün periferisinde ikamet eder. Ancak Sartre, davranışın değeri geleneksel fonksiyonel gerekliliklerce belirlenir be-

---

[393] Gilles Deleuze, "Nomad Thought," *The New Nietzsche*, ed. David B. Allison (New York: Dell, 1977), ss. 142-149.

[394] Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension* (Boston: Beacon Press, 1978).

[395] Derrida, "Structure, Sign, and Play," s. 264.

lirlenmez, ciddiyetin kültüre yayılışının yasını tutar. Onaylanan amaçsızlık, yalnızca tahammül edilemez bir şeydir.

Böylece duyarlılık akıl tarafından, ruh dünyasından kopartılarak bastırılır. Toplum, insanların içine sokulduğu içi boş bir uzaya dönüşür. Nesne, yol ve görev kümeleri gündelik hayatı oluşturur. İlaveten, bu varlıklar arasındaki ilişkiler nedensel ve mekaniktir. Düzenin kendisine göre ayarlandığı uzay, kuantum değişmelerince tahrip edilmediğinden, yönler açık, mesafeler bellidir. İnsanın varoluşunun anlamıyla ilgili tercihlerinin anlamsız hâle geldiği kendi kendine yeterli bir alan varsayılır. Herşeyden önce, uzay bedeni kuşatır ve insanları korkudan tecrit eder. Gelecek bellidir; ancak pek meydan okumaz. Hayatı ilgi çekici kılan planlama ögesi, bütünüyle konu dışıdır. Akıl açıktır; ancak zorunlu olarak heyecan uyandırıcı değil –sonuçlar öncüllerden kolayca çıkarılır. Akıllı insan, herhangi bir kurumda mantıksal olarak yapılması gereken şeyi hesaplar. Hayal gücü, basitçe dile getirmek gerekirse, mantık ve analizin yardımcısıdır.

Postmodernistler, hayal gücünün bu ele alınışını reddederler. Postmodern dünyada vurgu, fantastikleştirme yeteneğine yapılır. Gerçekte, hayal gücü ve gerçeklik birbirine kavuşur. Bunun açıklaması şöyledir: Düalizm terkedildiği için akıl hayal gücü dünyasının dışında var olamaz. Genellikle yapıldığı gibi, bu iki kapasite yanyana konulmaktan çok birbirlerine nüfuz ederler. Sonuç olarak, kültür aklın bekçisi değildir; yalnızca hayal gücünün ürünüdür. Spesifik bir kültür, bir hayal etme modalitesini temsil eder.

Postmodernistlere göre, Batı felsefesini bütünü içinde benimsenmiş bulunan egemenlik kültürü, artık aklanamaz. Egemenlikle ima edilen şey, postmodenistlerin reddettikleri düalizm ve hiyerarşidir. Bu nedenle, postmodern toplum bir "batınî kültürü" –insanî ilhamı şekillendiren bir kültür tarzını– doğurur. Böylece, toplum kendi kendini meşrulaştırır. Çünkü kültür özerk değildir. Parsons ve diğer realistlerle doğrudan tezat içinde, kültür, bağımsız bir sistem statüsüne akort edilemez. Kültür, geçmişte mümkün olduğu düşünülen şeyi sınırlar.

Postmodern Kültürün Unsurları

a. Akıl

Postmodernistler genellikle aklın temelini kazmakla suçlanırlra. Lyotard'ın Rene Thom'a övgüsü ve Katastrof Teorisi, matematiksel olasılık önermelerinin modasının geçtiğini ortaya koyar.[396] Gödel'in davasının şampiyonluğunu yapmak, aynı zamanda mantık sistemlerinin belirsiz olduğunu ve onlara güvenilemeyeceğini ima eder. İnsan, sürekli empirik ve kolayca sayıya dökülebilir bilginin eksiklerini resmetmektedir.[397] Kompüterizasyonun postmodern reddiyle birlikte gündeme gelen şey, formel mantığın köşe taşı olan çift değişkenin eleştirisidir. Belirsizliğe ve karar verilemezliğe vurgusuyla postmodernizm, aklın önemsiz ve hatta karşıtını yaratıcı olduğu izlenimi yaratır. Gerçekten de, Lyotard'ın yaptığı gibi buyruk önermelerine eşlik eden mantık, aynı zamanda aklı da tahrip ediyor gibi görünüyor.

Açıkçası, formel veya aksiyomatik mantığın elverişliliğine postmodernizm meydan okumaktadır. Ancak bu, aklın *per se* terkedildiği anlamına mı gelir? Bununla birlikte, yakından bakıldığında reddedilen şeyin hepsi, mekanistik mantık kavrayışıdır. Postmodernistler, mantığın bir birleşik sistem oluşturduğu düşüncesini reddederler. O nedenle, akılyürütmenin, öncüllerden sonuçlar çıkarmaktan çok daha fazla bir şeyden ibaret olduğunu öne sürerler. Bu mantık türünün şu anahtar unsurdan mahrum bulunduğunu söylerler: Öğrenme.[398] Akıl, sanki mantık ve yargıların birbiriyle bağlantısı yokmuş gibi, kontekstinden çıkarılarak tanımlanır. Fakat akıl saf ve bir vakumda mı işlemektedir. Eylemler asıl yerlerinde mi ele alınmaktadır ve bu nedenle sınırlayıcı şartların sayısına göre mi rasyonalize edilmektedir? Postmodernistler, aklın saf olmadığına, toplumsal sonuçlara sahip bulunduğuna inanırlar. Başka bir deyişle, aklın esaslarının öğrenildiğini ve dolayısıyla evrensel olmadıklarını öne sürerler. Mesela, bir kişinin yargılarının herhangi bir durumla münasebeti bulunabilir de bulunmayabilir de. Her iki durumda da, akıl saf durumda değildir. Akıl yürütme bahis tutmaya benzer; çünkü belirli bir hamlenin sonucunu önceden kimse bilemez. Bir eylem

---

396 Lyotard, *The Postmodern Condition*, ss. 58-59.

397 De Man, *The Resistance to Theory*, s. 13.

398 Daniel Dennet, "Cognitive Wheels: The Frame Problem of Al." *Minds, Machines, and Evolution*, ed. Christopher Hookway (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), ss. 129-151.

ister rasyonel olarak algılansın ister algılanmasın, tümevarım veya tümdengelimle pek az ilgisi vardır. Aklın etkisi, bu tahmin edilebilir olan şey değildir.

Akıl nedir? Derrida'yı yorumlamak gerekirse, akıl kavramlaştırmayla başlar ve kavramlaştırmayla biter.[399] Bununla, mantığın temelinde, karar almak için kullanılabilen herhangi bir formattan çıkarılmamış yargılar bulunduğunu dile getirir. Spesifik varsayımları tematik hâle getiren tercihler, akılyürütmenin çerçevesini oluşturur. Mesela, Derrida Aristoteles'e zıt olarak, mantığın başlangıcını araştırmanın zor olduğuna inanır.[400] Akılyürütme, gerçeklikle ilgili bazı inançları yeniden doğrulamak amacıyla yalnızca enformasyonu tespit etmek, işlemek ve analizini yapmaktan ibaret değildir. Bunun yerine, akıl kendi doğrulamasını özel bağlılıklar formunda sağlar. O nedenle her yargı, zorunlu olmadığından, belirsizdir. Bu yüzden Derrida, praksisin akıl için biricik istikrar kaynağı olduğunu yazar.[401] Başka bir söyleyişle, insanî eylem rasyonel davranışın ön şartıdır.

Postmodernistler, aklı aşağılayarak bir tarafa mı atmaktadır? Kesinlikle değil; onlar yalnızca aklın yaratıcılarını kontrol etmesine izin verilmesini reddederler. İnsanlar, bu durumda da olayları sınıflandırmaya ve açıklamaya, dolayısıyla bulgularını genelleştirmeye muktedirdirler. Ancak şimdi, eğer kararların rasyonel olarak bilinmesi gerekiyor ise, bu sürecin toplumsal doğrulamaya ihtiyaç duyan yargılara dayandırılacağı anlaşılıyor. Derrida'nın yazdığı gibi, akıl konuşma anında deklare edilir.[402] Başka bir söyleyişle, mantığı taşıyan dilsel dünya, rasyonaliteyi kavramanın anahtarını elinde tutar. O nedenle, mantık herhangi bir toplumsal ilgiye sahip bulunmadan önce, yayılmış olmalıdır. Bu, yalnızca temel aksiyomların halka ulaşmasını sağlayacak çabalarda bulunulması gerektiği anlamına gelmez. Daha da önemli olan şey bir bağlılığın, aklın, akla uygun şekilde ortaya çıkması için belirli değerlere göre oluşturulması gerektiğidir.

Akıl, değerlerden bağımsız değildir. Burası öğrenmenin sahneye girdiği yerdir. Akıl yürütme, yalnızca öncüllerden doğru sonuçlara ulaşma

---

399 Jacques Derrida, *Dissemination* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 19; Jean-François Lyotard, *The Differend* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), ss. 51-58.

400 A.g.e., s. 33.

401 A.g.e., s. 220.

402 A.g.e., s. 155.

yeteneği değildir. Aklın kazanılması, en azından postmodern bakış açısı içinde, çok daha fazla şey içerir. Akıl ve mantığın sembolik oldukları düşünülür; fakat mantıksal pozitivistlerin öne sürdüğü tarzda değil. Pozitivistler, postmodernistlerin akılyürütmede merkezî bir yerinin bulunduğunu öne sürdükleri yorum unsurunu, dışarda bırakırlar. Aklın toplumsal olarak üretildiği yolundaki bu anlayış, sosyal bilimcilerin ilgi alanına girer. İlkin, bu anlayış, öncüllerin değer tabanlı ve bu nedenle zorunlulukla evrensel olmadıklarını ima eder. İkincisi, öncüller varsayımlar olduklarından, gerçekliğin yorumu, bu faktörler yaygın şekilde bilindiği için, yeterli ölçüde sabitleşmiş bulunmalıdır. Bu yüzden, insanlar belirli yorumları nasıl reel diye kabul etmeleri gerektiğini değerlendirmeye başlamalıdırlar. Üçüncüsü, sembolik doğasından dolayı aklın, geçici önceliklere dayandığı düşünülür. Bütün bunların postmodernistler için dile getirdiği şey, rasyonalitenin, aksiyomların inşasını ve mantık çözümlemelerini önceleyen bir süreçten doğduğudur. Akıl ile yargılar içiçedir. Fakat formel mantıkçıları ilgilendirdiği kadarıyla bu, mantığın uzlaşma olduğu anlamına gelir. Ancak, postmodernistler rasyonalitenin kontekste bağlı olduğunu düşündüklerinden, aklı tahrip etmekle suçlanamazlar.

b. Uzay

Biraz anlaşılması zor bir önermeyle Derrida uzayın ne uzaysal ne zamansal olduğunu öne sürer.[403] Bu önermenin ima ettiği şey, uzayın bir uzaysal temele sahip bulunmadığıdır. Eğer bu tez doğru ise, Derrida, özellikle Newton'ı izleyen Batı geleneği dışında bir yerde duruyor demektir. Newtoncı bir evrende gündelik hayat içinde yaşanan uzaysal ilişkiler, *"sensorium Dei"* diye atıfta bulunulmuş olan çok daha temel boyutlar içinde yer alırlar.[404] Başka bir söyleyişle uzay, nesnelerin içinde düzenleri bozulmaksızın ikamet ettikleri bütünüyle Tanrısal bir havuz olarak algılanır. Sonsuza kadar genişlediği için, bu alanın mutlak boyutları olduğu varsayılır. Her varlığın kesin yeri, uzayın sınırlarına ulaşan bir koordinatlar sistemine göre kesin olarak belirlenebilir. O ne-

[403] Jacques Derrida, *Positions* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 43.

[404] Akhundov, *Conceptions of Space and Time*, ss. 95-98.

denle uzay, hem nesnelerin hem insanların hareketlerinin haritasını çıkarmakta kuşku duyulamaz bir referans çerçevesi olarak hizmet görür. Diğer bir söyleyişle, uzay bir mutlak hacimdir.

Ancak Derrida, Newton'ın homojen uzay yorumunun yanlış yola götürücü olduğunu savunur. Newton'ın tersine o, "boş uzaylar", "sıfır noktalar" veya "boşluklar" bulunmadığını öne sürer.[405] Çevrelerinde toplumsal veya doğal fenomenlerin muntazaman düzenlenebileceği imtiyazlı noktalar yoktur. Bunun nedeni, uzayın homojen bir yoğunluğunun bulunmamasıdır. Nesnelerin hareketine uygun olarak, uzay çeşitli şekillerde eğimli veya kırıktır. Basitçe söylemek gerekirse, uzay konteksti, bir nesnenin hareketiyle birlikte sürüklenir. Bir nesnenin hızının azalmasıyla birlikte uzay giderek yoğun hâle gelirken, hızlı hareket eden bir şey "ince" bir uzay yaratır. Postmodernistler uzayın bir zarf olmaktan çok etkileyici bir aracı oldüğunu öne sürerler. Uzayın boyutları, sonsuzluk yerine lokalize hareketle sınırlıdır.

Postmodern uzay Riemanncıdır. Yani, uzay arzuya göre değişir. Veya Lyotard'ın açıkladığı gibi, postmodern uzay plastik değildir. Bunun yerine uzay politiktir; bir pratik yapıdır. Newton'ın tasarladığı alana zıt olarak uzay, değişmeyi, yeniliği ve riske girmeyi davet eder. Uzay hiçbir şey önermez; daha çok bağlılıklar oluşturulacak bir arenadır. Denge uzaysal değildir; irâdenin ürünüdür. Uzaysallık uzayla sınırlı değildir.

Uzay sonsuz değildir; çünkü dilde varlık kazanır, der Derrida.[406] Bu nedenle konuşmanın karakteri nesneler arasındaki ilişkiyi belirler. Uzay, yakınlık tecrübesidir. Postmodernistlerin yorumladığı üzere, ilişkiler dışsal değil, içseldir. Ve nesnelerin kimliği kavramsal olduğundan, konumlanışları birbirleriyle mukayese sonucu belirlenir. Newtoncı "vaha", dil kullanımıyla korunamaz; çünkü konuşma saf değildir. Derrida'ya göre, konuşmanın boş uzayları yoktur. Bu yüzden uzay bir vakum olarak görülemez. Derrida, bunun yerine, uzayın *différance* (heterojen farklılıklar alanı) olduğunu öne sürer.[407] Bu durumda, onun yeni deyimi, boşluğun doğal bir durum değil, bir aralık sorunu olduğu

---

[405] Derrida, *Positions*, ss. 62-72. Jean-François Lyotard, "Plastic Space and Political Space," *Boundary* 2 14, no: 1 and 2 (1985-1986), ss. 211-223; Ihab Hassan, *The Postmodern Turn* (Columbus: The Ohio State University Press, 1987), ss. 46-83.

[406] A.g.e.,s. 14.

[407] Derrida, *Speech and Phenomena*, ss. 85-86.

anlamına gelir. Başka bir söyleyişle, kullanılmayan uzay boş olmaktan çok açıktır; çünkü mutlak boşluk –yani hiçbirşeylik– imkânsızdır. De Man Newtoncı uzayın edebî uzayla çeliştiğini tespit ettiğinde, bunu dile getirir.[408] Edebî uzay, anlamı anlamsız olacak tarzda anlaşıldığında boştur. Bir empirik *topos*'a zıt olarak edebî uzay, anlamına göre çizilir. Yine uzay kozmolojik bir durum değil, varoluşsal bir durumdur.

Toplumsal analiz açısından edebî uzaya öncelik vermenin anlamı nedir? Kısaca dile getirmek gerekirse, uzay bir dilsel performans sitesidir. Daha somut şekilde belirlersek, uzay *Lebensraum*'dur veya canlı alandır, özerk bir alan değil.[409] Sonuçta kontekst, artık yalnızca çevre olarak görülemez. Maddî şartlar, sözün gelişi, bir olayın açıklanması için yeterli değildir. Bu empirik kanıtlar uygun şekilde anlaşılmadan önce, kavramsal ortamlarına uygun biçimde gösterilmiş olmalıdır. O nedenle, kontekst potansiyel bir şey, bir perde arkası değil, bir olayın anlaşılmasının zorunlu ön şartıdır. Gadamer'e atıfta bulunulursa, kontekst "önyargı"dır. Gerçekliğin sınırlarını buyuran bir önyargı veya önvarsayım.[410]

Postmodernistlere göre, insanlar nesnelere bir çevre içinde tepkide bulunmazlar. Nedeni çok basittir: İnsanî hareket, olayları konumlandırmak için kullanılan çerçeveyi kuran yayı keser. Bu yüzden, nesneler ve olaylar bir arada varolurlar. Bu ortaklığı görmezlikten gelen analizin toplumsal varoluşu kavrama ümidi çok azdır. Karşı karşıya gelen kişilerin doğası, hareketlerinin çerçevesine bir nesneyle bağlıdır. Bu bakımdan, insanlar bu fenomenlere tepkide bulunmadan önce, nesneleri anlamlandırırlar. Toplumsal analizci için bu hikâyenin ilkesi, kontekstin nedensel değil, yorumlayıcı bir faktör olmasıdır. Durkheim'ın geliştirdiği uzay görüşüne zıt olarak, uzay gayrişahsî değildir. Bir eylemin kontekstini, bu lananın boyutlarının bir insanî kökeni bulunduğunu kabul etmeksizin değerlendirmek yararsızdır. Postmodernizme göre uzay, takriben bir yorumlayıcı kategoriden başka bir şey değildir.

Uzaya bir yaşayan dünya olarak atıfta bulunulması önemlidir. Postmodernistler, empirik dünyanın bir empirik göstergeler çölünden ve bu yüzden ölü bir dünyadan başka bir şey olmadığını iddia ederler.

---

[408] De Man, "Literary Modernity," ss. 255-256.

[409] Ludwig Landgrebe, *Major Problems in Contemporary European Philosophy* (New York: Frederick Ungar, 1966), s. 68 vd.

[410] Gadamer, *Truth and Method*, s. 239 vd.

Bununla birlikte, fiiliyatta uzaysal mesafe bir bağlılık sorunudur. Sözün gelişi, bir dostluğu kurmak ve sürdürmek, toplumsal psikologlarca savunulan kanaatlerin tersine, uzaysal yakınlık temelinde tahmin edilemez. 1950 ve 1960'lı yıllarda sosyal bilimciler, mesafesiz yakınlığın etkileşimin artmasına yol açacağına ve toplumsal dayanışmayı doruğuna ulaştıracağına inanıyorlardı.[411] Uzay, bu anlamda nedensel değişkendi. Bununla birlikte, yakınlıkla dostluk arasındaki ilişki pek açık değildi. Çünkü uzaya çeşitli toplumsal faktörlerin aracılık ettiği ispatlanmıştı. Bu bulgu, postmodernistleri şaşırtmaz. Çünkü, Heidegger'ın öne sürdüğü üzere uzay, kişilerarası çekim güçlendiğinde küçülür. Başka bir söyleyişle, uzay insanî eyleme bağlıdır ve başka hiçbir neden ortaya çıkmasını sağlayamaz.[412]

Uzay form yasalarına değil, güzellik yasalarına uyan bir manzaradır. Gadamer'in şu güzellik tanımı buna çok uygundur: "Güzel, arzunun tatmin olduğu görüntüdür."[413] Görüntü ile güzellik birbirinden ayrılamaz. Dolayısıyla uzay hareketsiz bir varlık değil, ilhamda şekillenen bir hacimdir. Uzay tanrısı sorgulandığı için, toplumun kaderi trajedi olamaz. İnsanî davranış uzayla sınırlı olarak anlaşılamaz. Bachelard'ın eserini yansıtırsak, uzay poetiktir ve inançla inançsızlık, olgu ve fantazya, bireysel dünya ile kamu çıkarı arasındaki temel gerilimden oluşur.[414]

c. Zaman

Mesela Jacques Lacan, Galileo'nin özendiği zamanın matematikselleştirilmesine ilâveten, Huygens'in saatini de sorgular.[415] Her iki durumda da, zaman yanyana getirilen sonlu sayıda anla eşit zamanlaştırmaya göre belirlenmiş bir mesafe ölçüsüdür. Buna göre şimdi, geçmişle gelecek arasında ikamet eder. G. A. Mead, buna "bıçağın keskin şimdi kenarı"

---

411 Muzafer Sherif and Carolyn W. Sherif, *Social Psychology* (New York: Harper and Row, 1969), s. 135 vd.

412 Heidegger, *Being and Time,* ss. 82-83, 138-139.

413 Gadamer, *Truth and Method,* s. 443.

414 Gaston Bachelard, *The Poetics of Space* (New York: The Orion Press, 1964).

415 Lacan, *Ecrits,* ss. 75-98.

diye atıfta bulunur. Hareket bu zaman hattında gerçekleşirken, şimdi sonrası şimdi tahakkuk eder. Her an kendi kendine yeterlidir ve bu nedenle başka bir ana göre yanlışlanamaz. Dahası, herhangi bir mesafede bir şimdiden başka şimdi varolamaz. Dolayısıyla her şimdi evrenseldir.

Bu zaman imajı, çeşitli nedenlerle toplumsal açıdan önemlidir. Birincisi, olaylar bir düzenli nedensel diziye göre düzenlenir; çünkü geçmiş daima geleceği önceler. İkincisi, her şimdi evrensel olduğu için toplumsal düzeni aklayacak bir zaman temeli hazırdır. Mesela, insanlar aynı şimdiye ulaştıklarında, eylemlerinin aynı zamanda gerçekleşecekleri varsayılır. Bu çizgisel zaman anlayışı, toplumsal açıdan çok fonksiyoneldir. Olaylar nispeten kolayca açıklanarak organize edilebilir. Bununla birlikte Deleuze ve Lacan gibi postmodernistler, zaman çizgisel tarzda tanımlandığında, zamansallaştırmanın yanlış takdim edildiğine inanırlar.

Zamanın geçişini açıklamak için Deleuze, Bergson'dan ödünç fikirler alır. Bergson'la birlikte Deleuze de, zamanın *durée* (süre) olduğunu öne sürer.[416] Bir uzay ölçüsü olmak yerine, zamanın hareketi, bilinçli ilgideki değişmeleri temsil eder. Başka bir söyleyişle geçmiş, bir zaman ufku arkasında kaybolan bir şey değil, daha çok, önemini bir ölçüde yitirmiş bulunan şimdidir. Zaman bir çizgiden çok, bir önemli dönemler kolajından ibarettir. Bütün bu anlar "genişleyen şimdi" diye adlandırılabilecek şeyde varlık kazanırlar ve bu nedenle, onlardan herhangi biri tematik olabilir. Genellikle varoluşçular diye atıfta bulunulan bir yazarlar kalabalığı ile birlikte Luhmann'a göre de, zaman geçmiş-şimdi, şimdi-şimdi ve gelecek-şimdiden oluşur.[417] Zamanın her anına, zamansal hareketin kavranışı payanda olur.

Lacan'a göre de, zaman çizgisel değildir. Lacan'a göre zamansallaşma, şimdinin sürekli tekerrüründen ibarettir.[418] Ona göre *"temps pour comprendire"* (kavrama zamanı), *"moment de conclure"*den (sonuca varma anı) farklıdır. Bu yüzden zamansal koordinasyon, basitçe kişilerin bir aynı şimdiye ulaşmalarından çok, zaman hakkında uzlaşmaya varan kişilere bağlıdır. Postmodernistlere göre şimdi, başka rakip ihtimallere rağmen inşa ediliyor veya kuruluyor olmalıdır. Zaman, *"repre-*

---

[416] Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image* (Minneapolis: Uni-versity of Minnesota Press, 1986)- passim; Deleuze, *Bergsonism* (New York: zone Books, 1988), ss. 51-72.

[417] Luhmann, *Trust and Power*, ss. 10-17.

[418] Lacan, *Ecrits*, s. 44, 48, 75.

sentation du present" (şimdinin temsili)dir, diye yazar de Man.[419] Şimdi var olamaz; daha çok varlık hâline getirilir. Dakiklik yalnızca önceden ayarlanmış bir zamanda biriyle buluşmaya bağlı değildir; daha çok ortak bir zamansallık kavrayışına bağlıdır.

Zamansallık böylece, zaman tecrübesidir. Deleuze, "Zaman, zamanın uzayı da dahil, mümkün bütün uzayları kesen şeydir" diye yazar.[420] Kısaca, zamanın nihaî yorumlayıcı, "nihaî yorumlama eylemi" olduğunu söyler. Anlar ölmezler; ilgili bulundukları şeye göre düzenlenirler daha çok. Mesela, bunalım dönemlerinde zaman ufku çöker; çünkü insanın dikkati o sıradaki endişeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir boş zaman faaliyeti döneminde şimdi genişler. Postmodernistler zaman parametrelerinin, bilinçteki değişmelere göre değiştiğini savunurlar. Zaman uzayabilir de kısalabilir de. Üst sınıflara mensup insanlar zamanı uzatma eğilimindedirler; çünkü onlar uzak bir gelecekte yaşarlar. Bu bireyler uzun dönemde faydalar elde etmek umuduyla zevklerini ertelerler. Öte yandan, işçi sınıfından insanlar, gelecekleri belli olmadığı için, mallarının bitmesini bekleyemezler. Ancak eğer bir araştırmacının her grubun davranışını kesin şekilde tahmin etmesi gerekiyor ise, bu grupların mukabil gelecek anlayışlarını kavramış bulunmalıdır. Sözün gelişi Edward T. Hall, zamanın kültürden kültüre nasıl değiştiğini örneklerle açıklamaktadır.[421] O nedenle, Husserl'in öne sürdüğü gibi, zamanın geçişine kozmik değişmelerden çok, "yaşanan zaman tecrübeleri"ndeki değişmeler olarak yaklaşılmalıdır.[422]

Zaman anlayışındaki bu değişmeden dolayı, çok sayıda sosyolojik kavram yeniden gözden geçirilmelidir. Nedensellik, birtakım olayların ardarda gelişi olarak görülemez. A'nın B'nin nedeni olduğu varsayılmadan önce, bu iki faktör deneysel veya zamansal açıdan ilişkilendirilmelidir. Bu, A'nın B'nin varlığına göre daha önemli olan bir anlamı bulunduğu anlamına gelir. Bu iki anlam alanı, ancak ve ancak ortak bir temaya sahip iseler veya aynı tecrübe alanını paylaşıyorlar ise, birleştirilebilir-

---

[419] Paul de Man, "Literary History and Literary Modernity," *In Search of Literary Theory,* ed. Morton W. Bloomfield (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972), ss. 239-267.

[420] Deleuze, *Proust and Signs,* s. 115.

[421] Edward T. Hall, *The Silent Language* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959); Edward T. Hall, *The Dance of Life* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983).

[422] Edmund Husserl, *The Phenomenolgy of Internal Time Consciousness* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), s. 28.

ler. A, ilk dönem Grekler'in neden anlayışındaki gibi B'yi doğurmaz. İlaveten düzen bir ezelî ve ebedî şimdiye göre öngörülemez. Aksine, düzenin önceden varsaydığı ortak şimdi, insanların mukabil zaman tecrübelerini koordine etmelerinin ürünü olarak doğar. Söylem aracılığıyla kişiler arasında bir ilgi aralığı –ya da tarih– kurulabilir. Bireylerin geçmiş-şimdileri veya gelecek-şimdileri, şimdi-şimdiye dönüşmüş olmalıdır. Söz gelimi, Alfred Schutz, bu faaliyete, "geçmişle birlikte büyüme" ve "geçmişle uyum kazanma" diye atıfta bulunur.[423] İnsanlar böylece aynı konulara atıfta bulunmaya yetenekli hâle gelirler. Zaman süresi, bir mekanik olaylar birliği olmaktan çok, bilinçli şekilde birleştirilen tecrübelerin şekillendirdiği şeydir. Nedensellik ve düzenin dayandığı şimdi, kişiler arası ilgiye sahip bir andır. A, B'ye neden olmadan önce A ve B tecrübeyle birbirine bağlanmış bulunmalıdır.

d. Tarih

Postmodernizmin eleştirmenleri, özellikle de marksistler, bu teorinin tarihsel sürekliliği çökerttiği suçlamasında bulunurlar. Ancak bu iddianın sınırlı bir geçerliliği vardır. Açıkçası, bu iki popüler tarih görüşü birbirine adapte edilemez; peki ilerleme fikri bütünüyle anlamını yitirir mi? Bir olaylar kalıbı veya yönü tasarlamak imkânsız mıdır?

İdealizm ve materyalizm, doğrulanmak için sık sık tarihe başvuran teorilerdir.[424] Mesela, Platon, çoğu Ortaçağ düşünürü ve Hegel, tipik idealistler olarak bilinir. Bu filozoflara göre, tarihsel gelişme, çatışan konumları uzlaştıran veya bütünleştiren bir ezelî ve ebedî formun çabası yoluyla gerçekleşir. Aristoteles, Comte ve Parsons gibi materyalistler, bu fonksiyonu yerine getirecek evrimci yasalar tespit ettiler. Materyalistler ve idealistlerin bütünüyle birbirine muhalif oldukları varsayılmasına rağmen, tarihi resmetmeleri bakımından benzer bir bakışı paylaşırlar. Özellikle her ikisi de, tarihe bir tarihdışı aygıtın kılavuzluğunu yüklerler. Bir olayın anlamı veya amacı, Lyotard'a göre yalnızca "ruhun seyahat defterindeki" doğru yeri bulunarak keşfedilebi-

[423] Alfred Schutz, *Collected Papers*, cilt 1 (The Hague: Nijhoff, 1967), s. 220; cilt 2 (The Hague: Nijhoff, 1964), ss. 159-178.

[424] Murphy, *The Social Philosophy of Martin Buber*, ss. 115-135.

lir.[425] Onun Hegel'e saldırısı, tarihin bu spekülatif yorumunu sarsmayı amaçlar. Postmodernistlere göre, tarihin ruhla veya maddenin hareketiyle hiçbir ilgisi yoktur.

Tarihin amacı tarihsel sürecin ne üstünde, ne de alıtndadır. Postmodernistlere göre, tarihin hiçbir temeli yoktur. Varolanların hepsi olaylardır; her nasılsa, bir anlamlı model hâlinde organize edilmiş bulunmaları gereken olaylar. Ancak bu anlam, tarihin içinde ikamet eder. Postmodernistlerin tarih kesintilidir derken kastettikleri şey budur. Olayları birleştirmenin hiçbir kendiliğinden doğrulanması olamaz. Bir model, belirli oluşlar, bir ortak paydaya sahip görüldükleri için ortaya çıkarlar. Başka bir söyleyişle, farklı konumlanmalarda benzer varsayımların işlediği düşünülür. Ve belirli önvarsayımların bir kez yaygın gerçekliğe sahip bulunduğu ortaya çıkarıldı mı, olaylara, bir genel bakış veya *weltanschauung* oluşturucusu diye bakılabilecektir.

İnsanlığın amansızca belirli bir yönde hareket ettiği fikrinin, güvenilmez bir fikir olduğunu söyler postmodernistler. Anlaşılabileceği üzere bir tebliğ, sözün gelişi Perry Anderson gibi marksistlerin bekledikleri proleterya devrimini garanti etmediği için, postmodernizm gibi felsefelerin tarihsel sürekliliği tahrip ettiğini yazan marksistlerin öfkesine yolaçabilir.[426] Çünkü varolanın tamamı, yorumlayıcı kontekst içinde hayatlarının anlamını bulma kavgası veren insanlardır. Eleştirel teorisyenler *Aushchwitz*'den sonra, metafiziğin artık hiçbir anlamının bulunmadığını dile getirerek, bu noktaya dikkat çekerler. O nedenle, devrim toplumsal yasalara göre planlanmaktan çok, teşvik edilmelidir. Sözün gelişi, yönetimin ekonomi politikasıyla ilgili bir yorum, yanlışları ve diğer tercihleri inceleyerek göstermelidir. Fakat insanlar yalnızca, dalgalanmalar veya dönüşümlerle birlikte sürüklenemeyecekleri için, bu, davranış trendlerinin kaydedilemeyeceğini mi ima etmektedir? Postmodernistler okuyuculara tarihin kesintili, ama yine de anlamlı olduğu garantisini verirler. Bütün postmodernistler, tarihin bir evrensel metafizik kategori olmadığında ısrar ederler. Başka bir söyleyişle, tarihin realistik versiyonunu reddederler. Ne ideal ne de materyal *telos* kabul edilebilirdir ve bu nedenle, tarihin bütünlüğünü tarihdışı hiçbir şey

---

[425] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 35.

[426] Perry Anderson, *Considerations of Western Marxism* (London: NLB, 1976), ss. 111-121; Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), ss. 35-55.

koruyamaz.[427] Aksine, diye yazar Guattari, tarih praksisle aşılanmış "özne"dir. "Bana göre", diye devam eder Guattari, "tarih –insanlarca inşa edilen ve hatırlanan tarih– bir öznedir".[428] Tarih takdir veya kaderden çok, tekerrürle veya hafıza içinde organize edilir. Yapısalcılara zıt olarak, mesela, postmodernistler bireylerin tarihin taşıyıcıları değil, araştırıcıları olduklarını öne sürerler: Gerçekten, Nietzsche'ye göre tarih, insanların kendilerini yeniden inşa etme formları içinde aynı şeyin ezelî ve ebedî tekerrürünü yansıtır.[429] O nedenle devrim, evrimin doğruladığı bir şey olmaktan çok, kollektif bir fantazyadır. Tarih, hiçbir eylemlerini aklamayacaktır; çünkü bu eylemler, taşıdıkları değerlere göre yargılanıyor olmalıdır. Belirli bir tutum, başka bir nedenle değil, toplumsal olarak anlam kazandığı için ayartıcı ve tiksindiricidir. Lacan'a göre, bu yüzden, olayların yönünü değiştirmek için tahminden başka bir şeye ihtiyaç duyulur.[430] Olayların yönü dönüştürülmelidir.

Tarihin *telos*unun çökertilmesiyle birlikte, ortaya çıkan süreksizlik nasıl anlamlı kılınmaktadır? Basitçe dile getirmek gerekirse, insanlar zamanı hatırlama ve tasarlama yeteneğine sahiptir. *Durée* (süre) kipleri kavrandığı zaman, geçmiş ve gelecek şimdiden ebedîyen ayılamayacaktır. Luhmann, şimdi'nin, geçmişi, şimdiyi ve geleceği taşıdığını dile getirdiğinde, bu düşünceyi vurgulamaktadır.[431] O nedenle, tarihin merkezinde olayları koordine eden, mümkün eylemleri mümkün olmayanlardan ayıran hafıza vardır. Belirli bir şimdi yok olmaktan çok, yalnızca ilgi dışı kalır ve diğer tercihleri değerlendirmekte sabit nokta olarak kullanılan bir eski tecrübeye dönüşür. Ayrıca, gelecek, henüz fiilîleştirilmemiş bir olasılıktır.

Bu nedenle tarih, insanların kollektif tecrübelerini tanımlamak için yaptıkları tercihlerin bileşimini sembolize eder. "Total tarih" yok olsa da, der Foucault, olayların düzen içinde ortaya çıkışı kaydedilebilir.[432] İnsanlar arasındaki bir tarihsel bilinç tipi, korunarak nakledilebilir. Tarih mutlak bir kaynaktan doğmadığı hâlde, bir cemaatin gerçekleşmesi mümkün veya muhtemel şey hakkındaki inançları ve hatıraları kesinlikle korunabilir. Sürekliliğe gelince; postmodernistler, tari-

---

427 Guattari, *Molecular Revolution*, s. 176.

428 A.g.e., s. 176.

429 Deleuze and Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, ss. 53-62.

430 Lacan, *Ecrits*, ss. 52-93.

431 Luhmann, *The Differentation of Society*, ss. 271-288.

432 Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 9.

hin kırılgan olduğunu kabul ederler. Hâlâ devrimler olabilir; ancak bugün gerçekleşmemiş ümitlere ve popüler kabul görmeyen toplumsal düzenlemelere dayandırılmamalıdır. Derinlik yokluğunda olaylar arasında yüzeysel düzenlilik kurulabilir.

Sosyal bilimlerin gelişimi sırasında, temel tarihsel eğilimleri kaydetme arzusu çok önemli hâle gelmişti. Daha da dikkate değer şey, sosyologların tarihin temeli keşfedilebilirse, evrensel ilkelerinde keşfedilebileceğini düşünmeleridir. Kısacası, mukayeseli metodolojik standartlar formüle edilebilir. Yine de, postmodernistlere göre, doğal veya ilâhî kanunların aksine, tarihin temeli hafızadır. Bu bakımdan *Matter and Memory*'de [Madde ve Hafıza] ana hatları çizildiği üzere, Bergson'un hafıza versiyonunu över Foucault.[433] Bergson'un hafıza geçmişi sunmak için şimdi tarafından tahrik edilen psikolojik bir özellik değildir; bunun yerine geçmiş fiilen hatırlanır, yorumlanır ve belki de değiştirilir. Bu nedenle geçmişle doğrudan yüzyüze gelinir ve (yeniden) kurulur. Sonuç olarak Foucault, toplumların gelişimini yargılamak için yalnızca "birbirine uygunluk ve birbirine uymayış" noktalarının kullanışlı olduğunu dile getirir.[434] Tarih, yalnızca bir "söylem takımyıldızı"dır –kişisel tercihlerle sürdürülen yaşayan bir düzen. Buna göre tarih, ilerleme hakkındaki yargılara kesinlik sağlamaz. Bu değerlendirme eylemleri, tarihin içinde veya dışında gerçekleşir ve bu nedenle en iyi durumda geçicidirler.

Bu yüzden, tarih araştırmacıları şimdinin arkeologları olmalıdırlar; bu yaşayan boyut daima hem geçmişin hem geleceğin anlamını belirler. İnsanların varoluşsal şimdiye bağlılıklarının yönünün, geçmişin nasıl yorumlanacağı ve geleceğin nasıl tasarlanacağı üzerinde etkisi vardır. Tarih şimdiden doğar. Şimdi, tarihî gidişatın geçici nihaî hakemidir. Bu nedenle, tarihçiler geçmişte ikamet etmekten çok şimdide ikamet etmelidirler. Postmodernistler, zamanı kesen şimdinin tarihçilerin ilgi odağı olması gerektiğini öne sürerler. Çünkü, Tillich'ın iddia ettiği üzere, *chranos*'a anlamını *kairos* verir.[435] Zaman, bir saatle ölçülen zamansallığa veya tarihi doğuran arzunun yerine getirilmesine neden olur.

---

[433] Henri Bergson, *Matter and Memory* (London: George Allen& Unwin, 1962).

[434] Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 65.

[435] Paul Tillich, *The Religious Situation* (New York: Henry Holt and Company, 1932), ss. 136-143.

e. Kişisel Kimlik

En azından takriben 1600'den ve *cogito*'nun takdiminden beri, sosyoloji ve psikoloji tarihinde psike ya da ben'e önemli bir konum verilmiştir. Bu ben, doğuştan gelen düşünceler, idrake ilişkin *a priori*ler, ego, bilinç akışı vb. fenomenlerle bütünleştirilmiştir.[436] Modern sosyolojide fonksiyonalistler, ben'i rol özellikleriyle eşit saydılar. G. H. Mead'a borçlu olan sembolik etkileşimciler, fonksiyonalist konumu biraz değiştirdiler. İnsanın kimliğine, toplumsal bakımdan anlamlı farklı bireylerle etkileşim yoluyla inşa edilen bir "toplumsal ben" olarak atıfta bulunulur. Bu örneklerin hepsinde de ben, maddî veya reel bir şey olarak algılanır.

Ben, tartışma götürmez bir varoluş temelinin arandığı bir dönemin kalıntısıdır. Bir çekirdek olarak ben, kişiye kesinlik duygusu verir. Buna binaen, herkesin toplumda tamamlanması gereken gerçek bir ben'i vardır. Temel ihtiyaçlar denilen ihtiyaçların karşılanması, bu senaryonun can alıcı parçasıdır. Eğer bu temel ihtiyaçlar karşılanır ise, söz gelimi, bir terapist hastalarının tam potansiyellerini gerçekleştirmelerine yardım edecektir. Gerçekten, insanların kendilerini keşfetmelerine veya bulmalarına yardım etmek mültimilyon dolarlık iş hâline geldi. Bu insanları muayene ederek tedavi etme yaklaşımını doğrulayan şey, bir aslî ben'e duyulan inançtır. Bu yüzden delilik ve akıllılık, kimliğin dengede kalma derecesine bağlıdır. Keza, deliliğin çaresi, ben'i bir standart psikolojik veya sosyolojik karakter sürecine uygun duruma getirmekten ibarettir.

Peki, bu kimlik arayışı bir ben'in var olduğunu ispatlar mı? Deleuze ve Guattari, bu soruya hayır diye cevap verirler. Bunlar ve öteki postmodernistler ben'in kurgusal olduğunu öne sürerler. Bu teorik manevradan dolayı, toplumsal ve kişisel güvenliğin nihaî kaynağı tahrip olur. Yazar kavramı hakkındaki eleştirisinde Foucault, "aşkın hiçbir anonimlik" bulunmadığını yazar.[437] Bir metnin veya gündelik hayatın anlamına

---

[436] James Ogilvy, *Many Dimensional Man* (New York: Henry Holt and Company, 1932), ss. 136-143.

[437] Foucault, "What is an Author?", s. 144.

destek olmak için keşfedilebilecek hiçbir gizli psike yoktur. Ayrıca Barthes, "Ben" dilsel olduğu için yazarın belirsiz olduğunu açıklar.[438] "Ben, özne Ben demekten başka bir şey değildir" diye ileri sürer. Yazar, insanlığa temel olan psikolojik konuları diğer insanlardan daha iyi açıklayan kişiden çok, sadece daha iyi yazan kişidir. Yazma ve konuşma bedenin her sunumuna aracılık ettiğinden, yazarlar eserleriyle kendi kendilerini yaratırlar. Barthes bu faaliyeti "yazar etkisi" diye adlandırır.[439] İnsanlar, bir anlamda "kendilerini yazarlar"; çünkü kendilerinin, kullandıkları kelimelerde varlık kazanmasını sağlarlar. Lacan bütün ben'in, hatta bilinçdışının dilsel olduğunu öne sürecek kadar ileri gider. Bu konuda Foucault, yazarın "belirli bir söylem yapısına ve onun çok özel oluş tarzına yol açan kopuşta konumlandığını" yazar.[440] Özde hiçbir "derin güdü", "yaratıcı güç" ya da "amaç" bulunmadığını ilâve eder. Öz, daha çok, icat edilen bir şeydir.

Helene Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva gibi Avrupalı feministler, ben'in bu yorumunu benimsediler.[441] Mesela Cixous, kadın kimliğinin "kadınımsı anlam formları"ndan başka bir şeyden oluşmadığını öne sürer. Freudyen teorinin tersine, deformasyona uğramış libidoyu resmeden "kadınlık" gibi bir şey yoktur. Basitçe dile getirmek gerekirse, kadınlar eksik erkekler değildirler. Bununla birlikte dişilerin eksik oluştukları düşüncesi antik Yunanistan'a kadar erken bir dönemde de vardı. O nedenle Irigaray, kadınlığın, erkeğinkinden ayrı bir seksüalite modu olduğunu öne sürer. Bu bakımdan Kristeva, kadın olmanın yalnızca reddedilen şeye göre tanımlanabileceğini açıklar. Rosalind Coward, *Female Desire* adlı kitabında kadınları şöyle tanımlar: "Öznelliğimiz ve kimliğimiz bizi kuşatan arzunun tanımında şekillenir."[442] Bundan dolayı, kişinin kimliği "tezsel"dir (*thetic*). Onların görüşü, kadının ben'inin erkeklerinkiyle birlikte, dilsel olarak yaratıldığıdır. Ben, yaratıcı eylemlerle doldurulması gereken bir boşluktur. Beni'n "ademi merkezîleştirildiğini" öne sürdüklerinde, postmodernistlerin kastet-

---

[438] Barthes, *The Rustle of Language*, s. 15.

[439] A.g.e., s. 62; Roland Barthes, *Roland Barthes* (New York: Hill and Wang, 1977), s. 56.

[440] Foucault, "What is an Author?", s. 148.

[441] Rosalind Jones, "Writing the Body: Toward an Understanding of l'Ecriture Fémine," *The New Feminist Criticism*, ed. Elaine Showalter (New York: Pantheon, 1985), ss. 316-377.

[442] Rosalind Coward, *Female Desires* (New York: Grove, 1985), s. 16.

tiği şey budur. Yaratıcılıkla işlemeye başlayan merkezkaç gücü, ben'i çeşitli yönlere doğru sürükler.

Feminine Sexuality [Kadınca/Dişil Cinsellik] kitabında Lacan, fallus'un sembolik olduğunu ve ona anlamını, içinde ikamet ettiği toplumsal ilişkiler ağının verdiğini iddia eder.[443] Foucault'nun diliyle, belirli bir söylem veya epistemolojik "şebeke" içinde fallusun sınırlı bir anlam alanı vardır. Bu yüzden, bütün insanî kimlik, bedenin *Joussance*'sine bağlıdır. Kavram-ben (self-concept), seksüel heyecan kadar çok yönlü ve belirlenemezdir. Derrida'nın deyimini kullanan Lacan, "kadın vardır" der.[444]

Postmodernistlerin bir dilsel konvansiyon olarak ben görüşlerinde şaşılacak bir şey yoktur. Herşeyden önce, varlığa, hatta *psike*ye bütünüyle konuşma aracılık eder. Bu, ruhun dilsel olduğu anlamına gelir. O nedenle, Benjamin'in hikâye anlatıcısı hatırlanırsa, orada, kendileri etrafında dönen masal kişileri, ben anlayışlarını güçlendirmektedirler. Bununla birlikte, modern dünyada, ben-gerçekleşmesi başı çeken cazibe hâline gelmiştir. Abraham Maslow'un 1950'lerin başında yaptığı çalışmadan beri, ben'ini gerçekleştirmeye duyulan ilgi toplumu istila etmiştir.[445] Bu kavramla öne sürülen şey, eğer bu gelişme toplumsal engeller tarafından önlenmezse, ben'in doğal olarak çiçekleneceğidir. Aristoteles'in meşe ağacında büyüyen meşe palamudu tanımına benzer şekilde ben, güya kendi kaderini belirleyecek potansiyele sahiptir. Postmodernistlere göre, bu ben tasviri yanlıştır. Ben, doğal bir fenomen olmaktan çok, yaratılan bir şeydir.

Ben'in bir kurgu olduğunu öne sürmek, insanların kimliklerini sürdürmek için çaba göstermeyecekleri anlamına gelmez. Aksine, Gabriel Marcel'ın ortaya koyduğu şeye uygun şekilde, bireyler "ben'e sahip olamazlar" veya "malik olamazlar".[446] Basitçe dile getirmek gerekirse, ben bir kendilik değildir; daha çok kişinin ürettiği bir şeydir. Victor Frankl'ı yorumlarsak, insanlar varlıklarını idame ettirmek için bir "an-

---

[443] Jacques Lacan, *Feminine Sexuality* (New York: Norton, 1982).

[444] A.g.e., ss. 137-148.

[445] Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1968).

[446] Gabriel Marcel, *Being and Having* (New York: Harper and Row, 1965), ss. 154-164.

lama arzusu" sergilerler.[447] İnsanlar, postmodern dil görüşüyle paralellik içinde, kendilerini varoluşları içinde tanımlarlar; kendilerinden varoluşları içinde sözederler. Gayet tabiî, bu süreç asla son bulmaz; çünkü dil tükenmez. Ben dilde ikamet ettiği için, gerçek ben olduğu düşünülen ben arayışı sona ermeyecektir. Kimlik, anlaşılan veya rehabilite edilen bir şey değildir; daha çok farklı eylem modellerinden ibarettir. Lacan'a göre, insanların varoluşlarını oluşturan sorularıdır.[448]

Davranışı inceleyip öngörmek için bir kalkış noktası olarak ben, elimine mi ediliyor? Bu soruya verilecek cevap, hayırdır. Ancak ben, bir ihtiyaçlar ve güdüler doğuşu olarak görülmemeli, ya da insan doğasının bir parçası sayılmamalıdır. Ben, bunun yerine, varsayımları, tanımları ve diğer sembolik pratikleri yansıtır. Bir oyuncu olarak ben, insanın yönelimleri ve bağlılıkları değişirken, dramatik biçimde değişir. Bu, başkalarının, politik ve ekonomik bakımdan daha güçlü olabilenlerin, bir kişi kimliği geliştiremeyecekleri anlamına gelmez. Gerçekten de anti-psikiyatri hareketinin üyeleri, ben'in düzenli olarak gerçekleştiğini ispatlıyorlar.[449] Ancak, mesela bir psikiyatrik söyleşi sırasında bu tür bir iftira yapıldığında ortaya çıkan kişilik, yine de doğal değil sembolik bir kimliktir. Ben'in temeli, aksi durumlarda bile özgürlüktür. O nedenle kimliğin armonisi, aktivitenin konuşulmasıyla, yani özel dilsel ben imajının idamesiyle korunur. Foucault'nun karşılaştırmasını kullanmak gerekirse, ben abideden çok, dokümandır.[450]

Bir anti-psikiyatrist, hastanın semptonlarını açıklamak için ben'i araştırmaz. O yüzden, psikiyatrik tedavi, davranışları sınıflandırmak üzere kullanılan araçlar etrafında evrilmez. Bunun yerine, uygun teşhis yalnızca, insanın kendi ben tecrübesine dayandırılabilir. Bir hastanın kendi-kendisini kavrayışının farkında olması, deliliğin mantığının anlaşılmasının temelidir. Bu, teşhiste bulunmanın yalnızca bilimsel bir çaba değil, aynı zamanda politik bir çaba olduğu anlamına gelir. Hasta ve terapist temasa geçerler ve bu temasta teşhis değerlendirmesi sırasında kullanılacak kuralları görüşürler. Hasta ile terapisti ayıran ve birleştiren sınıra nüfuz edilmelidir. Bu yolla, tarafların benimsediği mukabil görüşler aynı zaman içinde sorgulanarak anlaşılır. Delilik dünyası deni-

---

[447] Viktor Frankl, *Psychotherapy and Existentialism* (New York: Simon and Schuster, 1967), ss. 5-14.

[448] Lacan, *Ecrits*, s. 86.

[449] Guattari, *Molecular Revolution*, ss. 45-50.

[450] Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 7.

len dünya, bu suretle araştırılmış olur. Postmodern psikiyatriye veya psikolojiye göre teşhis, tedavi kontekstinde değil, arkadaşlık kontekstinde yapılmalıdır. Eğer böyle yapılmazsa, hasta muhtemelen, bilimsel nedenlerle hırpalanmış olur. Delinin dünyasına, yalnızca deliliğin dile getirdiği davete uyularak girilebilir ve yalnızca bu davete uyularak delinin dünyası incelenebilir. Eğer deli yalnızca tedavi edilirse, muhtemelen, açıkça ya da zımnen manipüle edilmiş olur.

f. Kişilerarasılık Alanı

Son zamanlara kadar, "öteki zihinler" problemi Batı felsefesi için hep rahatsızlık kaynağı olmuştur. Yıllarca şu soru sorulmuştur: Kişilerarası söylem nasıl mümkündür? En azından Descartes zamanından beri ilginin nesnesi ego [ben, çev.] olmuştur. İnsan diğer bütün konulardan farklı bir konu olarak anlaşılır. Böylece birey kendi kendine yeterli bağımsız ve şüphe götürmez bir şeydir. Mesela, daha modern yazarlar ego'ya kişilik *(personhood)* diye atıfta bulunurken, Leibniz egoyu, monad diye tanımlamıştır. İnsanların bir dar boğazla bağlantıları kesildiğine göre, birbirleriyle nasıl temasa geçeceklerdir? Başkaları hakkında nasıl bilgi elde edilecektir?

İnsanlar, başkalarına yaklaşmadan önce, ego tarafından konulan sınırları aşmalıdırlar. Fakat, bu nasıl mümkün olacaktır? Egonun parametreleri sonsuza kadar yayılmalıdır; çünkü *cogito* başka herşeyden kopar. Egonun tecrit edilmiş doğası yüzünden, solipsizm kaçınılmazdır. Bu eksikliği gidermek için iki taktik kullanılır: İlkin bütün zihinlerin aynı olduğu düşünülür. Zihinler tek biçimli psikolojik veya fizyolojik yasalara göre işledikleri için, bağlantılı oldukları varsayılır. İkincisi, "öteki"nin ben'in bir yansıması olduğu düşünülür. Bu durumda, analojiyle elde edilen bilginin geçerli olduğu varsayılır. Her iki teori de "öteki"ne doğrudan vâkıf olunmasını engeller veya ötekini değiştirir. Özellikle de, "öteki", biricik değildir, yalnızca ben'in kopsayıdır. Varsayılan, bireylerin temelde özerk oldukları ve diğerleriyle dolaylı ilişkiye girdikleridir.

Bu konumun en sıkıntı verici yanı, bireylerin doğal olarak tecrit edilmiş varlıklar olduklarının varsayılmasıdır. Bundan dolayı, cemaat,

farklı bireylerin birleşmesinden doğar. Fakat bu sonucun toplumsal imaları açıkça küçültücüdür. Kişilerarası bağlılıkların isteğe bağlı olarak resmedilmeleri, özellikle kaydedilmeye değer. Kısacası, bireylerin kollektiviteye, doğaları gereği katılmaya hiçbir mecburiyetleri yoktur. Halen bu inanç çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Sözün gelişi, cankurtaran etiği denilen etik, popüler hâle geldi. Bu ahlâk yaklaşımı, kaynaklar sınırlı olduğu için bütün insanların hayatta kalamayacaklarını öne sürer. Bu nedenle teşvik edilen, yalnızca, problemlere toplumun belirli sektörlerinin lehinde tedrici çözümlerdir. Egoizmin motive ettiği diğer felsefe arza-dayalı ekonomidir.Teşvikler, bütün yurttaşların talep kapasitelerinin kamçılanması yerine, servet sahiplerine tahsis edilir. Güya, bu insanlar paralarını akıllıca harcamaktadırlar ve bu suretle, toplumda ekonomik büyümeyi sağlamaktadırlar. Onların paraları bütün nüfusun satın alma gücünün artmasından daha değerlidir.

Öncelik ego'ya verildiğinden, siyasetin odağı bireydir. İnsanlar, üretim ve tüketim için bir kollektif planın ana hatlarını çizmekten çok, kıt kaynaklar uğruna rekabet ederler. Cankurtaran kayığı senaryosunda, insanların birkaç yolcunun kayıktan denize atılmasını kaçınılmaz kılacak ölçüde tüketmelerine imkân verilir. Daha adil bir çözüm, bütün insanlara mümkün mertebe hayatta kalma izni veren tüketim oranına katlanılması olacaktır. Fakat bu tür bir kollektif strateji, vurgu bireyciliğe yapıldığından ihtimal dışıdır. Ötekilerin refahı, kendi kendini gerçekleştirmelerine yardımcı olan saf endişedir. Aynı şey, arz-ağırlıklı ekonomi için de geçerlidir. Ekonominin belirli bölümlerini harekete geçirmek için yatırımı hedeflemek yerine, servet sahiplerine mutlu olacakları ölçüde harcamaları için para verilir. Bu yüzden ekonomik büyüme bu bireylerin kaprislerine bağlıdır. Moral konuların ana hatları, öncelikle kişisel refaha –ki bu zorunlu olarak kamu refahıyla aynı değildir– göre çizilir. Açıkçası, geriye kalanların hayat tarzı düşerken, birkaç kişinin refahı artırılarak toplumun hayat standardı yükseltilebilir. Eğer yoksullar manzaranın dışında tutulursa, toplumun refah içinde olduğu illüzyonu geçerli kılınabilir. Fakat, toplumun *modus vivendi*si bu mudur?

Düalizm, postmodernizm tarafından tahrip edildiği için, birey artık bir nokta veya benek olarak ele alınamaz. Gerçekten, düalizmden kurtulunduğunda, ön planın, bir arka plan olmaksızın anlaşılamayacağı kabul edilir. Uzun zaman önce Gestalt psikologlarının gösterdiği gibi, figüre bir kuşatıcı alan eşlik eder. İnsanlar "düğüm noktası"nda buluştukları

için "hiçbir insan ada değildir" diye yazdığında, Lyotard'ın argümanı budur.[451] Onun tezi, "Ben"in "Sen"i gerektirdiği ve bu unsurun tesadüfen biraraya gelmedikleridir. Deleuze ve Guattari, herşeyin kollektif olduğunu söylerken, aynı sonuca ulaşırlar.[452] İnsanlar biraraya gelmezler ve bu nedenle birden bire mucizevi şekilde toplumsal olurlar. İnsanlar duruma göre ayrı, duruma göre birbirlerine bağlı olduklarınını düşünürler. Bu bakımdan biraradalık ayrı oluşu gerektirir. Postmodernistler, dünya "Ben" ve "Sen"e ayrılmadan önce bir temel "Biz"in varolduğunu öne sürerler. Derrida'ya göre "empirik egonun küçülmesini, *eidos* egonun doğuşunu mümkün kılan" "Biz"dir.[453] Benzerlik ve farklılık birarada ortaya çıkan şeylerdir.

Yine burası, Buber'in "Ezelî ve Ebedî Sen" nosyonunun ilgili olduğu yerdir. Gerçekten de şu durumda, bu ifade "Daimi Sen" ifadesiyle daha iyi hâle getirilebilir. İnsanlar, öteki insanlardan uzaklaştıklarında bile, dünyaya açıktırlar. Aslına bakılırsa, uzaklaşmayla varsayılan birbiriyle bağlantılı olma durumudur. Ontolojik olarak, insanlar kimliklerini kazanırken toplumsaldırlar. Çünkü özel ve kamu alanları yalnızca analitik bakımdan farklılaştırılmış olabilirler. Özel ahlâk düşüncesi, postmodernistlerce kabul edilmez. Veya daha kesin tarzda dile getirmek gerekirse, özel olanın alanı toplumsal biçimde belirlenir. Bütün davranışlar kollektif kontrole tâbi olmadıkları hâlde, ve ne de tâbi olmaları gerektiği hâlde, hiçbir eylem bütünüyle özel değildir. Bir soyut kollektif yapı bireyin davranışlarını kontrol etme hakkına sahip değildir. En kötü ihtimalle, insanlar, farklı görüşleri savunmak konusunda uzlaşabilirler. "Ben" demek, diye kaydeder Buber, moderniteye eşlik eden kaba bireycilik nosyonunun temelini kazan "Sen"i ima eder.

Teknik açıdan kişi, başkasının rolünü üstlenemez; çünkü insanlar arasında katedilebilecek hiçbir uzay yoktur. Bir kişi başkalarıyla yüzyüze gelmeden önce, bu kişilerin bulunduğu yerler önceden ima edilir. "Öteki" yabancı bir varlık değil, sadece bir alternatiftir. Bu bulgunun gerektirdiği şey, ben'in hiçbir zaman bağımsız olarak ele alınamayacağıdır; insanların izole edilmiş gibi göründüğü durumlarda bile. Ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar, bireyler, başkaları karşısındaki sorumluluklarından kaçamazlar. Kısacası, mutlak yabancılık, postmodern bir dünyada

---

[451] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 15.

[452] Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 280.

[453] Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: an Introduction* (Stony Brook, N.Y.: Nicolas Hays, 1978), s. 61.

asla tasarlanamaz. Birey olduğunu öne süren insanlar, senkronik olarak başkaları için bir bedeldir. Bu yüzden Lucien Goldmann, toplumsal ilişkilere özneler-arası ilişkiler diye atıfta bulunur; çünkü birliktelik kendi aksiyle doğrulanan bir olaydır.[454]

Kişiler-arasındaki bu temel bağlı oluşun hiçbir başlangıcı veya sonu yoktur. Bu konuda postmodernistler geleneksel toplumsal filozoflardan ayrılırlar. Tipik görüş, toplumsal olmayan kişilerin –kültürel ve dolayısıyla gerçeklikten mahrum kişilerin– uygarlaştırılabilecekleri görüşü olmuştur. Bundan dolayı uygarlık, tarihin belli bir zamanında başlar. Bu tarihi andan önce varolanlar, asosyal ve güvenilemezlerdir; ve muhtemelen baskı altına alınmalıdırlar. Hiç kimse asosyal olmadığından, farklı insanlar tamamiyle tuhaf veya anormal değildir. Bu yeni bireyler yalnızca özel bir ötekilik modalitesi temsil ederler. Ve her "öteki" gibi, yeni gelenin sergilediği rasyonalite tarzı incelenebilir ve sonunda kavranabilir. Grup içi ve grup dışı ayrımı, tipik biçimde bu ayırıma eşlik eden ayırımcılıkla birlikte bugün meşru değildir.

Ancak "Ben" ve "alternatifi" birbirinden ayrılamayacağı için, bu, iki insanın birbirini anlayacakları anlamına gelmez. Burada, cemaatle roller ayrışmış olmalıdır. İnsanlar cemaat hayatında içerilirler; çünkü ben daima herhangi birine göre "öteki"dir. Bireyler hiçbir zaman anti-sosyal veya bağlantısız değildirler. Yine de, bu temel ilişki, otomatik olarak karşılıklı anlayışa götürmez. Bireyler kendileriyle ilgili benzer varsayımlara göre hareket ettiklerinde, bu, normatif bir varoluşa kılavuzluk etmeye başlar. Normlar, insanlar davranışla ilgili benzer beklentilere sahip bulunduklarında mümkündür. Haricî-dahilî dikatomisi postmodernistlerce yıkıldığından, normlar başlangıçta çok farklı gibi görünen kişiler arasında bile ortaya çıkarlar. Bu farklılıklar araştırılabilir. O nedenle, apaçık normların yokluğu, antogonizm mazereti değildir. "Öteki" yalnızca toplumsal sözleşme tamamlanmadığı için ortadan kalkmaz. Ontolojik olarak birbirlerine bağlı kişiler, ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, bu bağlantıyı görmezlikten gelemezler.

---

[454] John W. Murphy, "Lucien Goldman and His Precarious Relationship to Structuralism," *Human Affairs* 6a (Spring 1984), ss. 17-43.

Sonuç

Zekâ ürünü eylemin "batınî kültür"e göre belirli bir anlamı vardır. Basitçe ifade etmek gerekirse, zekâ semboliktir ve bu nedenle içinden çıkılamaz surette insanların gerçeklik hakkında oluşturdukları varsayımlarla ilişkilidir. Mesela, anlama yeteneğine sahip insan, yargıların gerçekliği taşıdığını, mantığın kural koyucu olduğunu ve değerlerden bağımsız olmadığını farkeder. Zekâ, toplumsal yeterliliğin göstergesidir ve zorunlu olarak psikolojik fonksiyon yerine getirici değildir. Bu ayırımın amacı, zekânın doğal bir durum değil, toplumsal bir inşa olduğunu vurgulamaktır. O nedenle, toplumsal açıdan yeterli biri, gerçekliğin belirli bir yorumu içinde işleyen değerlere hizmet eder. Zekâ bir temel özellik olmaktan çok, insanların belirli kültürler içinde tercih ettikleri eylemde veya etkileşimde bulunma yollarını yansıtır. Bu yorum, dilsel eylem, "Rosenthal etkisi"nin tanıklık ettiği üzere, akıllı davranışın hüviyetinden ihraç edilemeyeceği için böyledir.[455] Bu deneysel etki, akıllı davranış kimliği, öğretmenlerin öğrencilerinden beklentilerinden ayrılamayacağını gösterir.

Genelde yapay zekâ diye bilinen belirli bir inceleme alanında, bu vukuf, çoğunlukla görmezlikten gelindi. Tipik yapay zekâ, modernite ve realizmle sıkıca birleştirildi. Buna göre, Lyotard'ın kaydettiği gibi, bilgi "enformasyon nicelikleri" ile özdeşleştirilir.[456] Bu alanın önde gelen yazarları, bilgiyi, "reel dünyanın kontekstten bağımsız nesnel özellikleri" olarak tanımlar.[457] Bilgi bu şekilde anlaşıldığında, olgular veya enformasyon birimleri, bilgisayarda, bilgi temeli olarak toplanıp depo edilebilir ve bu suretle durumların teşhisi için kullanılabilir. Enformasyon bilgisayara yerleştirildiği için, yargılar ilgilenilen uygun eylem yönünü izler. Bu tarzda tasarlanan bilgisayara "uzman sistemler" denilir. Yapay zekâ savunucuları, sözün gelişi, fizikçi ve psikologların karar alma yeteneklerini sıfır insan hatası ile yeniden yaratabilen programlar bulunduğunu öne sürerler.

Ancak uzman sistem tasarımındaki ilerleme, bazı eleştirmenlere göre, son zamanlarda yavaşlamıştır. Postmodernistler bu araştırmada

---

[455] Robert Rosenthal and Lenora Jacobson, *Pygmalion in the Classroom* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1968).

[456] Lyotard, *The Postmoden Condition*, s. 4.

[457] Hubert L. Dreyfus and Stuart E. Dreyfus, *Mind over Machine* (New York: The Free Press, 1986), s. 53.

ciddî bir yanlış bulunduğu suçlamasında bulunurlar: İnsanlar kararlarını bilgisayarların yaptığı gibi bir vakumda alamazlar.[458] Kompüterizasyon (bilgisayarlaştırma) savunucularınca ihmal edilen veya en iyi durumda kaçınılan yargılar, değerlerin kılavuzluk ettiği gündelik yargılardır. Aslında, bu standardizasyon türünün, kompüterizasyonun gücü olduğu kaydedilir. Fakat, bir dilsel dünyaya göre eylemde bulunan kişiler, kolayca kompüterize edilemezler. Uzman sistemler, bu nedenle, kararları kesinleştirir; ancak sterilize de ederler. Mesela kompüterize edildiğinde psikolojik evrim, testle eş anlamlı hâle gelir. Postmodernistlere göre, bu ciddî bir eksikliktir; çünkü testte gözden kaçırılan, insan davranışını etkileyen tarihi, ekonomik ve politik düşüncelerdir. Bilgisayarlar, kesin olabilen "kontekstten bağımsız" kararlar sağlar; fakat bu kararlar genellikle toplumsal bakımdan anlamsızdırlar. Bu bulgu, postmodernistleri sarsmaz; çünkü, pozitif bilimin, özellikle de onun bilgisayar modelleyici gibi türlerinin, toplumsal duyarlılıktan mahrum olduklarını öne sürerler.

Bazı teorisyenler, uzman sistemlerin inşasında ulaşılan kördüğümü aşma teşebbüsünde bulunuyorlar. Bu yazarlar, yapay zekânın, insanların ikamet ettikleri dilsel dünyanın, bilgisayar programında inşa edilebilecek kadar geliştirilemeyeceğini iddia ederler. Bununla, gerçeklikle ilgili varsayımların bilgisayar programlarını tasarlayanlarca önemsiz diye atılamayacağını dile getirmek istiyorlar. Başka bir söyleyişle, bilgisayar mühendisleri doğal dil kullanımına ciddî bir ilgi göstermelidir. Bilgisayarlar girdileri toplumsal öncelikler temelinde işleyerek analizini yaptıklarında, bu makinalardan uygun yargılar üretmesi beklenebilir. Yine, bilme/kavrama yetisinin ve dolayısıyla zekânın kontekste bağlı olduğu düşüncesine geldik.

Batı kültüründe hayatın her boyutu, toplumsal veya dilsel aracıya tâbidir. Akıl, mantık ve zekâ iptal edilemeyen yargılarla doludur. Bu bulguyu görmezden gelen biri, konu dışı kalmakla suçlanır. Yapay zekâ araştırılması, bu olguyu örtbas etmek üzere yapılan en son girişimi sembolize eder. Ancak postmodernistlerce gösterildiği gibi, yorum unsuru dikkate alınmaksızın yerine getirilen politika ve pratikler, boş ve zorlayıcıdır. Politika oluşturucular kültürü aşamayacakları için, değerlerden bağımsızlığın aksine değerlere uygunluk karar alımına kılavuzluk etmelidir. Bu nedenle, müdahaleler toplum tabanlı olmalı veya belirli bir *Lebenswelt*'e göre yönlendirilmelidir. Başka bir söyleyişle, bi-

[458] A.g.e., ss. 67-100.

limsel standartlar insanlığın hizmetine sokulmalıdır. Planlamacılar vizyonlarını aşırı ölçüde daraltan akla, bu kadar meftun olmamalıdırlar.

Çevreciler bunun bir örneğini oluşturur.[459] Bu eylemciler genellikle muhaliflerince benimsenen silahın kullanımına başvururlar; yani bilime başvururlar. Çevreciler yeni bir fabrikanın veya enerji tesisinin inşasını durdurmak için aynı taktiği benimserken, arsa oluşturucular bilimi planlarını meşrulaştırmak için kullanırlar. Fakat bir öneri bilimsel açıdan aklandığında bu, onun gerçekleştirilmesinin gerektiği anlamına mı gelir? Ellul'e göre, bir proje yalnızca tatbik edilebilirliğinden dolayı zorunlu olamaz. Keza, bilimin kullanımı, istenmeyen bir planı reddetmenin temeli değildir. Çoğu çevreci bu noktayı kavrayamaz. Özellikle de, bilime eşlik eden değerlere çevre planlaması alanında neden öncelik tanınmaktadır? Bilimin varsaydığı alanda çalışmak, otomatik olarak insanın tercihlerini sınırlar. Özellikle, estetik ve diğer az faydacı ilgiler belirli bir yerde önemli olabilir. O nedenle, bu faktörler yalnızca bilimsel olmadıkları için ihmal edilemezler. Postmodernistler, bu manevranın hiçbir doğrulamasının olamayacağını öne sürerler. Batı kültürü; değerlerin, konvansiyonel bilimsel bilgeliği ihlal etseler bile, eyleme kılavuzluk etmesini gerektirir. Bu değerler evrensel değil, yereldir ve geleceğin söylemini sınırlayamazlar.

Kısacası kültürsüzleşme, yalnızca ideallerini gerçekleştiren insanların sorunu değildir. Aksine, insanlar, dilsel içerikli dünyalarını işlemelidirler. İnsanlar dilsel gerçeklikleri içinde rahatça, ancak eleştirel olarak ikamet etmeyi öğrenmelidirler. Bu dilsel çevre, kişisel kimliklerin ve toplumsal politikaların gerçekleşmeye başladığı yerdir. Kültürün elementleri başka hiçbir yerde bulunamaz. Bu bakımdan, postmodernistler kültürün bir tahkiye, insanların sürekli yeniden yazdıkları bir tahkiye olduğunu savunurlar. Bu bir Büyük Tahkiye değildir; gerçekliğin kişilerarası veya toplumsal inşasını resmeden edebiyattır daha çok. İnsanların ürettiği hikâye mahallî olarak belirlenir ve aktarılır. Bu yüzden, kültürün bilgisi, insanlar algılama haritalarından tatmin olduklarında gerçekleşir. Batın kültüründe, aklanan biricik sınırlamalar, insanların hayal güçleri üzerine koydukları sınırlardır. Yenilik, batın kültürünün köşe taşıdır.[460]

---

[459] John W. Murphy, "A Modern View of the Transfer of Technology," *Science and Public Policy* 12.3 (1985), ss. 144-148.

[460] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 52.

7. Bölüm

Postmodernizmin Politikası

Giriş

Birçok toplum ve edebiyat eleştirmeni, postmodernizmin en iyimser değerlendirmeyle, apolitik olduğunu düşünür. Basitçe dile getirmek gerekirse, kararlaştırılamazlık, kararlardan yoksunluk olarak yorumlanır. Mesela Terry Eagleton, postmodernistler hakikatin temelini yıktığı için, adalet standartlarının gözden çıkarıldığını öne sürer.[461] *Rape of Clarissa*'da, tarihin Clarissa'yı dökonstrüksiyondan kurtarması gerektiğini ilân eder.[462] Bu eleştiri, postmodernizmin hakikatle birlikte tarihin anlamını da tahrip ettiğini ileri süren Edward Said tarafından bir adım daha ileri götürülür.[463] Doğru eylemi belirlemenin ölçüsü olmaksızın toplumsal problem nasıl çözülebilir ve çözümler nasıl önerilebilir? Frederic Jameson'a göre, eğer insanlar, tutumlarının uygun olup olmadığını yargılamaya muktedir değilseler, kollektif çözümlerin etkileri azalır.[464] Hakikat ve tarih dökonstrüksiyona tâbi tutulduğu için,

---

[461] Eagleton, *Walter Benjamin,* ss. 131-142.

[462] Terry Eagleton, *The Rape of Clarissa* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), ss. 64-67.

[463] Edward W. Said, "The Problem of Textuality: Two Exemplary Posit-ions," *Critical Inquiry* 4.4 (1978), ss. 673-714.

[464] Jameson, *The Political Unconscious,* s. 54.

postmodernistlerin saf olumsuzluk politikası savunucuları oldukları varsayılır. Gerçekten de Eagleton, postmodernistlerin olguları tiranik bulup bulmadıklarını merak eder.[465]

Eğer zulmün boyunduruğundan kurtulamayacaklarsa, insanlar özgürlüğü teminat altına almayı nasıl düşünebilirler? Herşeyden önce, kurtuluş toplumsal bir süreçtir; hem bireysel hem de kollektif direnişi gerektirir. Adaletsizlik, devrimcileri çileden çıkarır ve tutkuyla bu durumu düzeltmeye çalışırlar. Fakat, bir konumu formüle etme yeteneği, kitlesel halk desteği ve yürütme politikaları olmaksızın, toplumsal değişme asla gerçekleşemez. Bir rejime muhalefet oluşturmak için, kısacası, insanlar örgütlenmelidir. Rölativizme yaptıkları vurgudan dolayı postmodernistler, teorilerinin, tutarlı bir politik platforma tercüme edilmeye yeteneksiz olduğuna inanırlar. Postmodern politik gündem, gerçekten çok mu anlaşılması zordur? Postmodernistler, alışılmış politika yaklaşımı olarak şirketi mi savunmaktadırlar?[466]

Postmodernizmin apolitik sayılması çok şaşırtıcıdır. Sözün gelişi Deleuze ve Guattari, kesinlikle anti-kapitalisttirler. Psikoloji alanındaki çalışmaları, açıkça politiktir. Derrida, son zamanlarda Güney Afrika'da ırk ayrımı ve nükleer savaş üzerine konuşurken, Yaleli meslektaşlarını susmakla suçladı. İkinci Dünya Savaşı sırasındaki gazetecilik faaliyetinin üzerine bir toz bulutu çökmeye başlamışsa da, de Man Kant'a bağlılığın ilerici politikaları desteklediğini itiraf etti.[467] Ve Foucault'nun hapishaneler ve klinikler analizinin açık politik imaları vardır. Çoğu eleştirmenin postmodernizmde gördüğü problem, bu felsefenin açıkça militan olmamasıdır. Nietzsche'nin, insanlara koltuk deyneği olarak değil, "merdiven trabzanı" olarak hizmet ederim, şeklindeki ifadesi öğreticidir. Postmodernistler, inceden inceye, ancak adamakıllı politikler; çünkü eleştiride bulunuyorlar, fakat özgürlüğe götürecek hiçbir formülleri yok. Özgürleşme önerisinde bulunuyorlar, fakat alışıl-

---

[465] Eagleton, *Walter Benjamin*, s. 134.

[466] John M. Ellis, "What Does Deconstruction Contribute to Theory of Criticism," *New Literary History* 19.2 (1988), ss. 259-279.

[467] Mark Edmundson, "A Will to Cultural Power," *Harper's* (July 1988), ss. 67-71; James Atlas, "The Case of Paul de Man," *New York Times Ma-gazine*, 28 August 1988; Jon Weiner,"Deconstructing de Man," *The Nation*, 9 January 1988, ss. 22-24; Geoffrey Hartman, "Bilindness and Insight," *The New Republic*, 7 March 1988, ss. 26-31; Jacques Derrida, "Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War," *Critical Inquiry* 14.3 (1988), ss. 590-652.

mış şekilde değil. Kısacası, talimatsız bir siyaset felsefesi üretiyorlar; postmodernistler, yönetimlerin nasıl devrilmesi gerektiğini söylemezler.

Bir anlamda, postmodernistler kurtuluşun devrimden önce gerçekleşeceğine inanırlar; devrimin zirvesinde değil. İnsanlar, mevcut yönetimin reddettiği bir vizyona ve bu spekülatif ideali gerçekliğe dönüştürecek kararlılığa sahip olmalıdırlar. Devrimcilerin elinde, yeni bir varoluş tarzının bilgisi kullanıma hazır bulunmalıdır. Devrimcilerin vizyonlarının, hiç değilse başlangıçta, çoğu insan tarafından bir fantazi sayılması heveslerini kırmaz. Fakat postmodernistler bir eylem programının, bir politik parti rehberinin veya bir yönetim çatısının ana hatlarını çizmedikleri için, naiv olmakla suçlanırlar. Ayrıca eleştirmenler, düzensizliklerin muhtemelen üretici herhangi bir şeye nasıl götürebileceğini sormaktadırlar.

Postmodernistler kuvvete dayalı politik egemenliği anlamamakla itham edilemezler. Fakat, baskıya en başarılı yaklaşımlar, kurnazca ve sıkıntı verici yaklaşımlardır. Pierre Bourdieu'nun ortaya koyduğu gibi, "sembolik baskı" halkı, insanları doğrudan baskı altında tutarak kontrol etmekten daha etkilidir.[468] Başka bir söyleyişle, baskı altında tutulanları bu tür bir muameleye müstehak olduklarına ikna etmek çok daha etkilidir; farklı muamelenin kurbanlarına durumlarını mantıksal açıdan gözden geçirerek kaderlerine razı olmaları söylenir. Mesela Frantz Fanon, sömürgeleştirilenlerin sonunda kendilerinden iğrenmeye başladıklarını örneklerle açıklamaktadır.[469] Myrdal'ın klâsik kitabı *American Dilemma*, biyolojik aşağılamanın birçok Amerikalı tarafından siyahların köleleştirilmesinin yeterli ispatı olarak görüldüğünü göstermiştir.[470] Netice itibariyle, çoğu siyah etnik kökenini unutma veya gizleme girişiminde bulunmuştur. "Anatomi kaderdir" tezinden hareketle, kadınlardan ikinci sınıf statülerini "başıboş rahimleri"nin ya da bir penisten yoksun oluşlarının bir sonucu olarak kabul etmeleri beklenir. Kısacası, mağlup edilenler sembolik şiddete maruz bırakılanlardır;

---

[468] Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, s. 42.

[469] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Middlesex, England: Pen-guin, 167); ayrıca bkz. Albert Memmi, *Dominated Man* (New York: Orion Press, 1968); Alber Memmi, *The Colonizer and teh Colonized* (Boston: Press, 1967).

[470] Gunnar Myrdal, *The American Dilemma* (New York: Harper and Brothers, 1944).

akılyürütme tarzları ve kişisel özellikleri kusurlu olarak resmedilmektedir. Baskıya uğrayan insanlara, mahrumiyetlerini açıklayacak sözde çürütülemez deliller sunulmaktadır.

Edward Said, bu aşağılama türünü tanımlamak için "oryantalizm" terimini icat etti. Oryantalizm, der Edward Said, "Batı'nın Doğu üzerinde egemenlik kurma, onu yeniden yapılaştırma ve üzerinde otorite kurma tarzıdır."[471] Foucault'nun tezlerine uygun şekilde Said, egemenlik altına almanın belirli bir söylem oluşturmanın sonucu olduğunu söyler. Özellikle de, bilgeliğe utanç verici yaklaşım, Said'in "Doğu" dediği şeyin portresini çizen bir edebiyat külliyatını doğurmuştur. Bu nedenle, Doğulular, Batılıların değer vermedikleri özelliklere göre negatif bir kimliği benimsediler. Sözde olgular ve nedenler, bu toplumu alçaltmak için kullanıldı. Bu yüzden Doğu, gözle görülür tarzda ideolojik olmayan bilim adamlarınca yaratılan bir idealdir.

Bunun gösterdiği gibi, güç [iktidar, çev.] bir illüzyonun ebedîleştirilmesi sonucu elde tutulabilir. Ve, insanın kendi konumuna taarruz edilemezlik imajı yaratmasının yolu, konumunun bilimle ilişkisini kurmaktan daha iyi ne olabilir? Bilimin meşruiyetine muhtemelen meydan okuyacak olanlar, kimlerdir? Dahası modern dünyada irrasyonellik asla aklın temelini kazamaz. Eğer güç sahipleri bilimsel bilgiyi, en azından bilime eşlik eden enformasyonu tekellerine alabilirlerse, düşünceleri politikayı hızla egemenliği altına almaya başlayabilir. İlâveten, eğer okullar, bu paradigmaya göre öğreten eğitmenleri kabul eder ve ödüllendirirse, güçlülerce savunulan düşüncelere hiçbir zaman meydan okunamayabilir. Bu açıdan bilim, bir ideolojidir sadece. Dogmanın kabulünü teşvik ederken, eleştirel kişi kendi kendini araştırmadan sakınır. Auguste Comte'un tahmin ettiği üzere, bilim adamları bir ölçüde en yüksek rahipler hâline geldiler. Başka bir söyleyişle, bilimsel sorunların çok önemli oldukları düşünülmektedir. Bu yüzden bilim, herhangi bir faaliyeti sürekli meşrulaştıracak bir konumdadır.

Sözün gelişi, Fanon, Freire ve Sartre gibi yazarlar, baskının temelde metafizik olduğunu savunurlar.[472] Yani belirli bir insanlar grubu, değerlerden bağımsız sayılan kriterlere göre toplumda bir göreve atanırlar. Baskı, tanımı gereği yalnızca düşünceleri yansıtan belirli yargılarla nasıl meşrulaştırılabilmektedir? Bir ırkın haklarından yoksun bı-

---

[471] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978), s. 3.

[472] Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew* (New York: Schocken, 1948), öz. ss.17-31.

rakılması, kesinlikle çok daha yüksek bir otoriteyle teyid edilir. Ayrıca bu, hileyle gerçekleştirilmiş olmalıdır; çünkü Foucault'nun açıkladığı gibi, açık güç gösterileri genellikle halkın öfkesine neden olur. O nedenle ideal olarak, baskı altında tutma, Nietzsche'nin "gücenme" diye atıfta bulunduğu "kendinden feragat" formunu varsayar.[473] Zulmedenlerin kurbanları hakkındaki "hakikati" takdimleri sonucu, toplumsal kontrol nispeten açıktır. Egemenliğin kurbanları bu muameleyi kendi doğal eğilimlerine uygun görürler. Bu insanlar, bir kez aşağılıklarını içselleştirmeye başladılar mı, daha ileri düzeyde ayrımcılıkla sonuçlanacak tarzlarda eylemde bulunmaya da başlayabilirler.

Postmodernizmin en güçlü muhalifleri, beklenilebileceği üzere, marksistlerdir. Marksistler, kâr ve verimliliğin ortodoks ekonomistlerin tersine statik düşünceler değil, özel bir toplumsal ilişkinin göstergeleri olduklarını öne sürerler. Özellikle de kapitalistlerle işçiler, mahvedici bir kavgaya tutuşurlar. Kapitalist sistemde bir işçinin aldığı ücret, üretim araçları sahiplerinin üstlenmek zorunda kaldıkları bir başka bedeldir. Yalnızca o nedenle kapitalistler bu bedeli sürekli, mümkün mertebe düşük tutmaya çalışırlar. Bu amaca ulaşmanın en iyi yöntemi işçileri, üretim süreci içinde ücret taleplerini yumuşatmaları için, arizî olduklarına ikna etmektir. Bundan dolayı, genellikle işçiler akılsız, ruhsuz, zevklerini ertelemeye yeteneksiz, işyerinin yönetimi konusundaki sorunlara ilgisiz kişiler olarak resmedilir. Bu kampanyanın amacı işçileri, işlerinin çok az hüner gerektirdiğini ve hemen herkesçe yapılabileceğini göstererek alçaltmaktır. O nedenle işçiler, yalnızca ekonomik faktörle alçaltılmazlar; sembolizmle de alçaltılırlar. Bu bakımdan, dilin tekelleştirilmesi totalitarizme yol açar. Aynı şekilde, College de France'ın açılış konuşmasında Barthes, kodlanmış dilin özeleştiriden mahrum düşünmeye ve bu nedenle baskıya yolaçtığını öne sürer.[474] Ayrıca, dinleyicilerine, iktidarın dilde ifadesini bulduğunu öğretir.

Kapitalist toplumlarda bütün bir kültür, istenilmeyen özelliklere sahip işçiler ortaya çıkaracak şekilde geliştirilmiştir. Sözün gelişi okul-

---

[473] Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals,* vol 13 (New York: Russel and Russel, 1964), s. 34 vd.

[474] Roland Barthes, "Inaugural Lecture, Collège de France"; *A Barthes Reader,* ed. Susan Sontag (New York: Hill and Wang, 1982), ss. 457-478; ayrıca bkz. Jonathan Culler, *Roland Barthes* (New York: Oxford University Press, 1983), s. 13.

lar, filmler ve televizyon programları, bunların hepsi, sözü edilen negatif işçi imajını beslerler. Kendi gerçeklik tanımlarının ekonomik hayatla ilgili doğruyu temsil ettiği mesajını iletecek çeşitli araçlar, kapitalistlerin emrine amadedir. Kapitalistler ilgili hakikate göre serbest kalırken, işçiler kalamaz. Marksistlerin dile getirmekten hoşlandıkları üzere, gerçeklik, işçiler kapitalistlerce piyasaya sürülen taleplere uyum göstermek dışında, hiçbir tercihlerinin bulunmadığına inanacak ölçüde şeyleşir.

Muhtemelen, işverenlerine meydan okumayacak işçiler üretilmelidir. Bu sömürü ilişkisini emniyete almanın en iyi yolu, işçileri hayat şartlarının politik veya değişmenin başka herhangi bir biçimiyle iyileştirilemeyeceğine ikna etmektir. Leibniz'in deyişiyle, kapitalist sistem "mümkün bütün dünyaların en iyisi" olarak resmedilmelidir. Veya son zamanlardaki bira ticareti açısından "bundan daha iyisi bulunamaz". Ancak, kapitalistler, bu illüzyonu yaratma girişimlerinde çok kurnaz ve dalaverecidirler. İşçileri kuşkuya götüren işgüzarlık gösterilerinden kaçınılır. Derrida, "Limited Inc."de, güçlülerin, zayıflıklarını kamufle etmek için dili kullandıklarını düşünür.[475] Çünkü, demokratik toplumlarda hiçkimsenin bir insanlar sınıfının nasıl eylemde bulunmaları gerektiğini dikte etmeye muktedir olamayacağı kabul edilir. Bunun yerine işçiler, statükodan herhangi bir sapmanın irrasyonelik göstergesi olduğuna inanmalıdırlar. Ve genellikle dile getirildiği üzere, kapitalizmi aşan herhangi bir sistem kesinlikle bir ütopya olmalıdır. Doğrudan doğruya baskı uygulanmasa da, işçilerin alternatifleri açıkça budanır. Çünkü fayda ve verimliliği vurgulayan bir toplumda, hayalci diye etiketlenebilecek hiçbir insanın bulunmaması istenmektedir.

İşçilerin aşağılanması sıkıntıya mahal vermeden yasallaştırılmalıdır; aksi takdirde kapitalistler kendi üzerlerine gereksiz ilgi çekerler ve ekonomik sistemlerini itibardan düşürürler. Bu nedenle, güç, kapitalistler ve acentalarıyla sınırlı olmaktan çok, aynı zamanda her yerde hazır ve nazırdır. Foucault'nun öğrettiği ders budur. Güç kendisini, toplumsal varoluşun iç dokusunda açığa vurur. Sözün gelişi, kapitalistleri kazançlı kılan gerçeklik nötr, ve partiler-üstü olarak ortaya çıkmalıdır. Yasalar ve diğer toplumsal kontrol araçları adil ve tarafsız olarak algılanmalıdır. Başka bir söyleyişle, yasa uygulaması, bariz olarak, önyargılı tarzda yapılmamalıdır. Yasa, topluma yayılıyor gibi görünmelidir. Bu yolla,

---

[475] Jacques Derrida, *Limited Inc.* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), ss. 75-79.

güç belirli bir noktaya toplanmaz. Toplumun her girintisine sızar. Normatiflik, toplumsal ilişkilerin çekirdeğine uzanır. Dürüstlük standartları böylece her vatandaşın içinde kökleşir. Bu, kapitalistlerin toplumsal konumlarını idame ettirmek için baskıcı ölçüler kullanmayacakları anlamına gelmez; daha çok, bu tür bir eylemin yetersiz, düzensiz olduğu ve uzun vadede olayların normal gidişini engelleyebileceği anlamına gelir.

Fakat Chaim Perelman, adalet ve dürüstlüğün özdeş olmadıklarını kaydeder.[476] Dahası, postmodernistler adaletin dürüstlükten daha önemli olduğunu savunurlar. Dürüstlük, yasa uygulamalarının belirli bir seçim bölgesi lehinde olup olmamasına bağlıdır. Bununla birlikte, taraf tutmanın yargılanması, hukuk protokolünün değerlendirilmesiyle sınırlı olmamalı, kapsamlı felsefî sorunları da içermelidir. Bu kapsamlı sorunlar elbette adaletle ilgilidir. Sırf lojistik ilgilere zıt olarak adalet, toplumdaki hukukun amacıyla bağlantılıdır. Mesela, belirli bir meşrulatırma istikameti hangi toplumsal konuma hizmet etmektedir? Bu tür soruların yöneltilmesi, yine de işçinin faaliyetler repertuarının bir parçası olmamalıdır. İşçiler, üretim sahiplerini ilgilendirdiği kadarıyla, ideal ve reelin kapitalist sistemde birleştirilmesini gerçekleştirmelidirler. O nedenle, bu ekonomik mübadele tarzı, tarihin amacını şekillendirmesi beklenen kapitalistlerce yüceltilir. Kapitalistin görüş noktasından bakıldığında, adaletle ilgili tartışma sonunda, tehlike hâline gelir.

Foucault'ya göre, gerçekliğin bu şeyleştirilişi, toplumsal ilişkilerin formalizasyonuyla gerçekleştirilir.[477] Sınıf çatışması sonunda, bilim, teknoloji ve bürokrasiyle tıkanır. Mesela bir fabrikadaki iş planlaması kusursuz, tam bir iş bölümüne göre işleyen doğa yasalarına dayandırılır. Yönetimin amacı, işçileri sorgulanamaz bir gerçekliğe adapte etmektir. Teorik ve kavramsal ilgilerden kaçınılırken, dikkat, teknik sorunlara çekilir. Gerçekten de felsefî, moral ya da etik tartışmalar yıkıcı sayılır; çünkü gerçekliğe destek olan varsayımlar asla açığa çıkarılmamalıdır. Yönelinmesi gereken şeylerin bütünü, egemenlik politikalarının devam ettirilmesiyle ilgili problemlerdir. Bu bakımdan, araçsal rasyonalite diğer bütün düşünüş tarzlarını kuşatır. Sözün gelişi, idarî uygulama

---

[476] Joseph Pilotta, John W. Murphy, Elizabeth Wilson, and Trica Jones, "The Contemporary Rhetoric of the Social Theories of Law," *Central States Speech Journal* 34.4 (1983), ss. 211-220.

[477] Foucault, *Discipline and Punish*, ss. 184-194.

tartışmalarında veya yönetimle ilgili tartışmalarda verimlilik, üstünlük kazanır. Dolayısıyla yönetimin bekası teknik bir işleme dönüşür.

Bundan dolayı, ortaya çıkan herhangi bir toplumsal problemin, teknik bir zorluk olduğu düşünülür. Eğer bir montaj fabrikasının verimli olmadığı anlaşılmış ise, mühendislerden teknik düzeltmeler yapmaları istenir. Nadiren mal üretimi için önerilen alternatif yöntemlere başvururlar. Gerçekten de, öncelik bir kez araçsal rasyonelliğe verildi mi, teknik olmayan kaygılara, konuyla pek ilgisi yok diye bakılır. Bu nedenle işçiler, eğer önerilerine akla uygun öneriler diye bakılması gerekiyor ise, yalnızca sistemi iyileştirmeye çalışabilirler. "Sistem içinde çalışma" belirli toplumsal durumları veya politikaları uygun göremeyenlere verilen olağan tavsiyedir. İma edilen şey, herhangi bir radikal değişmenin, asla ciddî ilgi görmeyeceğidir. Bulundukları taahhütlerden dolayı duyarlı insanlar yalnızca, devrimcilerin deli olduğu sonucuna varabilirler. Bununla birlikte, araçsal rasyonalite çevresinde organize edilen politik teklifler, yatıştırıcıdan başka bir şey olamazlar; çünkü prosedürel rafinasyon teknik aklın zorlamasıdır. Uyarlama, toplumsal sistemin bozulmasını önlemek üzere teknokratların yöneldikleri temel ilgi odağıdır.

Ancak postmodernistler bu duruma meydan okumaktan aciz midirler? Bazı eleştirmenlerinin itham ettikleri üzere postmodernistler, baskı altında tutma siyasetinin muhalifleri midirler sadece? Ne yazık ki, postmodernizmin politik boyutunun bulunduğunu öne süren Michel Ryan ve Jonathan Arac, bu konuyu tartışırken oldukları kadar katı değillerdi.[478] Bu yüzden postmodern politikanın pratik hamlesi ilgi görmedi. Ryan ve Arac'a ilâveten Hayden White, postmodenizmden örgütlü hiçbir şey beklenemeyeceğini öne sürer.[479] Bu yanlış bilgi, ne olursa olsun, postmodernistler, radikal politikanın imkânsızlığı ölçüsünde negatifliğe vurguda bulunmazlar. Yine de, hiyerarşi, mutlak yönetim ve baskıyı önemsemediklerinden, geleneksel politik partilerin üyeleri, postmodern politik programı yetersiz bulurlar. Fakat postmodernistler, insanî özgürlüğün savunucularıdırlar; projelerinin temeli plüralizmdir.

---

[478] Ryan, *Marxism and Deconstruction;* Jonathan Arac, ed., *Postmodernism and Politics* (Minneapolis: University of minnesota Press, 1986).

[479] Hayden White, "Historical Pluralism," *Critical Inquiry* 12.3 (1986), ss. 480-493.

Marksistler, postmodernizmden kuşku duyarlar; çünkü postmodernistler özgürleşmenin ekonomik değişmeden otomatik olarak doğacağına inanmazlar. Postmodernistlere göre, geleneksel marksistler çok dar bir toplumsal analiz biçimi ortaya koyarlar. Diğer taraftan, marksistler postmodernistleri yüzeysel ve saf bulurlar. Ancak "Yahudi sorunu" incelemesinde Marx bile, politik ve ekonomik devrimleri birbirinden ayırmıştı. Basitçe dile getirmek gerekirse o, politik bir devrimin önemli herhangi bir değişme olmaksızın gerçekleşemeyeceğini gösteriyordu. Bunun nedeni çok basittir: Başka bir baskıcı otorite yapısı kolayca kurumlaştırılabilirdi. Bu nedenle, proleterya hakiki devrimci güç diye teşhis edilmiştir; çünkü, bu işçilerin kapitalizmi devam ettirmekten veya başka bir egemene hizmet etmekten başka yapabilecekleri hiçbir şeyleri yoktu. Aynı şekilde, postmodernistler devrimlerin, ekonomik veya başka zorunluluklardan çok, yaratıcılıktan doğmaları gerektiğini öne sürerler. Yaratıcılığın önü bir kez açıldı mı, herhangi bir baskıcı otorite formu hoşgörülemez olarak algılanacaktır. Marx gibi postmodernistler de, devrimi kurtaracak bir "büyük adam" veya telos peşinde değildirler. Postmodernistler toplumsal değişmeye marksistlerden daha az bağlılık duymuyorlarsa da, bu iddianın biraz ayrıntılı şekilde ana hatları çizilmelidir. Şimdiye kadar postmodernizmin politikasıyla ilgili iyi bir yorumu yapılmamıştır.

Gizemi Çözülmüş Bilgi

Lewis Mumford'a göre, araçsal veya teknik rasyonaliteden elde edilen en büyük kazanç kontroldür. Toplumsal süreç daha önce hiç görülmedik ölçüde kolayca düzenlenebilmektedir.[480] Nedeni gayet basittir: Yargılar, görülür şekilde, her türlü faaliyetten uzaklaştırılır. Başka bir söyleyişle yargılar teknik işlemlere dönüştürülmektedir. Sözün gelişi, "okul alanında hızlı araba kullanmayınız" gibi bir ifade kolayca, "okulların açık olduğu günlerde, belirlenen alanda saat iki ile üç arasında saatte yirmi mili aşmayınız"a dönüştürülebilir. Öznelliğin veya yorumun

[480] Lewis Mumford, *Techniques and Civilization* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1963), s. 31 vd.

elimine edilmesiyle birlikte, bir görev hiçbir zorlukla karşılaşılmadan öğrenilebilir. İnsanın yapacağı bütün iş, zorlukla karşılaşmaksızın bir işi tamamlamak için bir talimatlar serisini adım adım izlemektir. Bazen mantık ağacı diye adlandırılan şeyin takdimiyle, karar alanı için açık talimatlar verilir. Bu formelleştirme türünün verim ve etkililiği artıracağı düşünülür. Söz konusu diplomatik hareket nasıl aklanmaktadır?

Araçsal rasyonalitenin kullanımı belirli bir "dünya görüşü"nü gerektirir. Bu dünya görüşü üç kalemden oluşur. Birincisi, bütün fenomenlerin maddîleştirilebileceğinin veya bütün fenomenlerin hareketsiz olduklarının varsayılmasıdır. İkincisi, matematiğin olayları tespitin en uygun yöntemi sayılmasıdır. Ve üçüncüsü, fiziğin yasalarının, hem doğal hem de toplumsal olayları açıklayacağına inanılmasıdır. Biraraya geldiklerinde bu ilkeler, gerçekilği nesnelleştirirler. Bilme ve kavrama yeteneği teknik fonksiyonlarla eşitlenir. İşlemler sayılar dökülerek ve kesin şekilde yazılarak her bir faaliyet rasyonelleştirilir. Başından itibaren sayılarla ifade edilmeyen herşey reddedilir veya eğer mümkünse, sayılarla dile getirilebilir terimlere dönüştürülür. Bir anlamda, teknolojik rasyonalite akılla eş anlamlı hâle gelir. Bununla birlikte Jacgues Ellul, bu oyun hamlesinin "teknolojik kölelik"te zirvesine ulaştığı suçlamasında bulunur; çünkü bilme/kavrama yeteneği aşırı ölçüde sınırlandırılmaktadır.[481] Muhayile, basitçe ifade etmek gerekirse, sadece bir teknik duyarlılıktır.

Araçsal aklın vurgulanması Marcuse'ün *"Tek Boyutlu Varlık"* diye adlandırdığı şeyle sonuçlanır.[482] Mukayese edilebilir diğer gerçekliklere karşı üstün bir gerçeklik öne sürülür. O nedenle, tahayyülün imalarının, gerçekleştirilemez rüyalardan oluştuğu varsayılır. Yine de insan yaratıcı olabilir. Fakat, yaratıcılık yalnızca temel aksiyomları, muhtemelen teste tâbi tutulmamış yollarla uygulama yeteneğinden ibarettir. Yaratıcı bireyler, hayal gücü yüksek insanlardan daha hızlı, daha anlaşılması zor ilişkileri farkederler. Yine, bir sorgulanmamış bilme/kavrama çerçevesi varsayılır; bu çerçeve, pozitif bilimin ilkelerinden çıkarılır. Yargılar düşünmeyle birleştirilirken ve eylemde bulunma reddedilirken, buna uygun bir yaratıcılık mümkündür.

Değerlerin sayılara dökülmesiyle birlikte, araçsal rasyonalite peşin hükümlerden bağımsızmış gibi görünmeye başlar. Daha sonra, teknik talimatların yargılar içermediği ve bu nedenle de teknolojik aklın insanî

---

[481] Jacques Ellul, *The Technological Society* (New York: Vintage, 1964), s. 84.
[482] Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1966).

zaaflarca tahrif edilmediği varsayılır. Eğer bir yanlışlık ortaya çıkarsa, bu tür bir hata, teknik tadilatla düzeltilir. Bununla birlikte genelde, performansın karar alımının mekanikleşmesi sonucu iyileşeceği düşünülür. Teknik talimatlar nesnel, kesin, tekbiçimlidir ve bozucu şartlardan etkilenmezler.

Araçsal rasyonalite kullanımı pratikte uygulanmaya başlandığında, toplum teknokrasiye dönüşür.[483] Bilimin ve teknolojinin sağladığı kazançları yüceltenler, çok önemli sayılır. Gerçekten, bu uzmanlar çok büyük güç toplamaya başlarlar; çünkü politikaları formüle edip uygulamaları için onlara tolerans tanınır. Onlar bilime ve nesnelliğe bağlılıklarından dolayı ve bu nedenle topluma en iyi rehberlik edebilecek kişiler olduklarına inanıldığı için, bu soylu konuma yükselirler. Teknik eğitim görmemiş olanlar, sözün gelişi, yöneticilere ve politikacılara tavsiyelerde bulunmaktan ustaca alıkonurlar. Politik güç bu senaryoya sokulduğu zaman, toplumsal işlerden vazgeçişle birlikte, problemler bir bütün hâline getirilmiş olur. Özellikle politik güce sahip olanlar, düşüncelerini bilimin diliyle dile getirmeleri sonucu, konumlarını yükseltmek için bilimi kullanabilirler. Karl Mannheim'ın savunduğu konumun aksine, postmodernistlere "özgürce dolaşan entellektüel" sınıfına inanmazlar.[484] Gerçekten de, çoğu postmodernist bilimin, bilimsel içerik kazanan güdüler görünüşte kötü değilse de, en yeni kontrol aracı olduğunu düşünür.

Açıkçası bilim ve teknolojinin bu kullanımı, bu tasarımdan güç bakımından avantaj elde edenlerle birlikte bir toplumsal hiyerarşi doğurmuştur. Yönetici bürokratların duyarsızlık ve yolsuzluklarının açığa çıkarılmadığı gün bulmak zordur. Yine de, bu profesyoneller, hemen her zaman eleştiriden muaf gibi görünürler. Ancak nadiren başarılı şekilde aleyhlerinde kanuni tahkikat yapılır; çünkü onları harekete geçiren güdüler nadiren sorgulanır. Dahası, bir teknokraside yalnızca belirli türden bilgi politik tartışmaya açılır ve bu enformasyon herkese açık değildir. Sonuçta, politik sahneye sınırlı sayıda düşünce ve öneri egemendir ve dolayısıyla bitkinlik ve çürümüşlüğe prim verilir. Postmodernistler, teknokrasilerin aklanmadıklarını öne sürerler. Akıl yürütme tarzları şöyle işler: Bilimin gücü onun bilimselliğinden gelmez; daha

---

[483] Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1974), ss. 268-276.

[484] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1936), s. 155 vd.

çok kaderlerini bu bilgi formuna bağlayanlardan gelir.[485] Başka bir söyleyişle, bilime inanç beslenir; fakat bilim kamufle edilerek yapılır bu. Dolaylı da olsa, insanlar bilimin varsayımlarını sorgulamamaya karar vermişlerdir ve dolayısıyla bilimsel verilere eşsiz bir statü tanınır. Bilim, bilginin elde edilmesi konusunda, ana yaklaşıma dönüşür. Fakat bu kitap boyunca gösterildiği üzere postmodernistler, bilimsel verilerin diğer verilerden farklı olmadığını öne sürerler. Bütün bilgi bir yorum modalitesini temsil eder ve başka hiçbir şeyi temsil etmez. Hayatın her veçhesine bütünüyle dil aracılık yaptığı için, bilimin sağladığı şey, gerçekliğin yalnızca bir yorumudur. Pozitivistler, bir içiçeliği gizlemeye çalışıyorlar ise de, olgular ve değerler bilimde birbirlerinden ayrılamazlar. Postmodernistlere göre bilim, sadece başka bir sembolizm türü veya semiyotik şemadır.

Bu yüzden, bilim hakikatin merkezi değildir.[486] Weber'in de söyleyebileceği gibi, bilimin takdimini yaptığı evren yalnızca belirli bir evrendir. Bu alan dışında, bilimin geçerliliği tartışılabilir bir şeydir. Daha da önemlisi, arzu ve istekler hem politik hem de bilimsel kararlara temel teşkil ederler. Keza, politikacılara toplumdaki mütevazi statülerini sağlayan değerler, bilim adamlarına da kılavuzluk eder. Bundan dolayı yurttaşlar, rasyonalite bilim adamları ve diğer profesyonellerin istisnaî hakları olmadığı için, kendi görüşlerini öne sürmekten korkmamalıdırlar. Bir öneri toplumun belirli bir bölümünden kaynaklandığı için kabul veya reddedilmekten çok, kendi ölçüleriyle yargılanmalıdır. Dilde varlık kazanırken hiçbir düşünce, başkalarını egemenlik altına almak için gerekli otonomiyi kazanmaz. Olguların statüsü gerçeklikle garanti edilemez; gerçekliğin herhangi bir bilgi formunun bekasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Fakat belirli semboller gündelik ilgiler üzerine çıkacak şekilde yüceltildiğinde ve bilim adamlarınca desteklendiğinde, güç uygulanır. Postmodernistler, bu yüceltilmiş sembolizmin meşruriyetini sorgular ve bu yüzden dil ve edebiyat eleştirileri, kesinlikle politiktir. Bilim, hakikatten çok, bir enformasyon havuzu sağladığından, bu enformasyon yapısı ne toplumun bütününe yayılabilir ne de toplumun bütününce rededdilebilir. Her iki durumda da, yönetim şekli yalnızca

---

[485] Lyotard, *The Postmodern Condition*, ss. 53-60.

[486] Paul A Bovè, "The Ineluctability of Difference: Scientific Pluralism and the Critical Intelligence," *Postmodernism and Politics*, ed. Jonathan Arac, ss. 3-25.

bilime özel ilgi gösterildiği için, artık tek bir bilgi temeline haspedilemez.

Postmodern bilim eleştirisinin sonucu, bilginin kazanılması hâlâ mümkündür. Postmodernistlerin yıktıkları şey, bilginin metafiziğidir. Bunun dile getirmek istediği şey, bütün bilgi formlarının –bilimsel bilginin de– bugün toplumsal bakımdan sınırlı da olsa bozulmadan kaldıklarıdır. Bir bilgi temeli, yalnızca sınırlı bir çerçevede bir elverişliliğe sahiptir. Yine de, bu manevra bir evrensel kavrayış tarzı geliştirme amacındaki pozitivizm için felakettir. Eleştirel bilgiye postmodernistlerce geçerlilik kazandırılır; fakat yalnızca bir özgürlük teşvikçisi olarak. Bir devrimin doğal güçlerce teşvik edileceğinin düşünüldüğü zamanlarda yapıldığı gibi, hiçbir garanti verilmez. Keza, nihaî devrim yoktur; çünkü semboller total bir şeyi buyuramazlar. *Signeponge-Singsponge*'da Derrida, sembollerin herşeyi emdiklerini ve bu nedenle açık olmadıklarını söylerken, bu noktaya dikkat çeker.[487] Bir göstergeden hiçbir şey dışarı atılamaz, der. Kelimeler de parazitler gibi herşeyi içlerine alırlar. Ve bazen tıkabasa anlamla dolarlar. Bundan dolayı özgürleşme, kişilerin kaderi belirleme ve reddetme eylemi sergilemelerinin ürünüdür. Çünkü kelimelerin kaderleri yoktur ve politikdilsel alan kesin değildir. Yalnızca tartışma mümkündür. Demokrasinin vaadi, bu kontekstte gerçekleşebilir. Habermas'ın öne sürdüğü ideal konuşma durumu belki de gerçekleşebilir; fakat bir ütopya olarak değil.[488] Onun tanımladığı elitizmle dolu durumdan bir ölçüde farklı olarak postmodernizm, vatandaşlar lehinde tam politik katılımı teşvik eder. Habermas'ın baskıcı olmayan diyalog portresinin aksine demokratizasyon, güç kavgasından mahrum bir alanda gerçekleşmez. Çünkü postmodernistlere göre, söylem politik uzlaşma sürecinin parçasıdır. Söylem, insanların yalnızca uygun bir şekilde konuşmaya başlaması sorunu değildir. Başka bir söyleyişle, baskıcı olmayan etkileşim, bilginin göreceliğinin farkedilmeye başlandığı zamanla aynı zamanda gerçekleşir. Böylece, politik aydınlanma felsefî ilhamdan doğmaz veya belirli stratejileri öğrenme sonucu ortaya çıkmaz.

---

[487] Jacques Derrida, *Signéponge-Signsponge* (New York: Columbia Univer-sity Press, 1984), ss. 54, 6-70.

[488] Jürgen Habermas, "Toward a Theory of Communicative Competence," *in Recent Sociology*, cilt. 2, ed. Hans Peter Dreitzel (New York: Macmillan, 1970), ss. 115-148.

Habermas ve Platon bu açıdan aynı şeyi düşünür; çünkü her ikisi de toplumsal armoninin bir felsefî idea'dan çıktığını ima eder. Platon'un mağarası, Habermas'ın ideal konuşma durumudur. Bununla birlikte, postmodernistler her iki durumun da doğrulanamaz olduğuna inanırlar. Aksine, özgürleşme için hayatî önemi bulunan bilginin eşitleştirilmesi, insanları birleştiren dilsel praksise bağlıdır. Postmodernistler kaçışı savunmaz; çünkü hiyerarşilerin yıkılması ve baskıcı olmayan söylem kurallarının geliştirilmesi insanlar arasında gerçekleşir. Ne olursa olsun, insanlar dilden nasıl vazgeçebilirler ki? Dilsel öznelerarasılığın önemli kalemlerinden biri, egemenlik kurmanın gayrimeşruluğunun farkına varılmasıdır. O nedenle baskı, dil kullanımıyla takviye edilmiş olmalıdır. Bu, politik kılavuzluğun yönetimin dışından gelemeyeceği ve farklı bilgi tiplerinin oynadığı rolün etkileşim içinde belirlendikleri anlamına gelir. Bütün politik faaliyet, gündelik alan içinde gerçekleşir. Bu yüzden asimetrik toplumsal ilişkiler, dilsel doğrulanmanın bulunmadığı sapmalardır. Ne özgürleşme ne baskı, bir politik idealle sürdürülemez.

Şeyleştirme Politikası

Toplumsal söylem politikanın merkezidir. İnsanlar enformasyon kazanımına ilâveten, başkalarını da etkilemeye muktedir olmalıdır. Bununla birlikte, üretici toplumsal söyleme angaje olmak basit bir görev değildir. İnsanlar, kendilerini kurumları değiştirmeye muktedir kişiler olarak görmelidirler. Eğer durum böyle değilse, kayıtsızlık doğar ve politik süreci terkederler. Dahası, gücü kullananlar, saldırıya açık görülmelidir. Yalnızca yönetime nüfuz edilebilirse, politika kamu lehinde istek ilham eder. Ancak müdahale, yönetimin periferisiyle sınırlanmamalıdır. İnsanlara düşüncelerini ifade imkânı vermek yeterli değildir; daha da önemlisi, olayların gidişini belirlemeye muktedir de olmalıdırlar. Başka bir söyleyişle, demokratizasyon bir kaç politik ritüele katılımdan çok daha fazla bir şeye bağlıdır. Bunun yerine, bütün bir politik süreç demokratikleştirilmelidir. Bu, yönetimin, içine girilebilir, sorumlu, çok yönlü ve esnek olması demektir. Politikanın anlaşılamaz bir labirent olmasına izin verilmemelidir.

Birçok yazar bugün politikaya katılımın her zamankindendaha az olduğunu yazmaktadır. Sözün gelişi, marksistler bunun planlanmış olduğunu öne sürer. Fakat hem sağ hem de sol eleştirmenler, insanların toplumsal yapılarıyla politikaya müdahalede bulunmalarının önlendiği konusunda uzlaşmaktadır. Politik sistem yalnızca gerektiğinden çok daha bürokratik hâle gelmiştir. Kısacası güç, parti aygıtlarını kontrol edenlerce uygulanmaktadır. Fakat, gücün bu yanlış kullanımı neden tolere edilmektedir? Leport, bu sorunla ilgili bazı ipuçları verir. Bir çok insanın, sıradan yurttaşların politik sistemi işletmek için gerekli hünerlere sahip bulunmadığına inandığını yazar. Gayet tabiî, kendi imtiyazlı konumlarını korumaya çalışanlar bu geriye kaçışın en açık yararlanıcılarıdır. Eğer yönetim amansız gibi görünüyorsa, geleneksel politik bilgelik teşvik edilir. Sistem içinde yarar sağlamak için manevra yapmak, günün düzeni hâline gelir. Ancak sağcılar ve solcular politikanın etkili olmasının nedeni konusunda büyük ölçüde farklı şeyler düşünürler.

Beklenebileceği gibi, marksistler politik sistemin şeyleşmesinin burjuvazi tarafından yayılan ideolojinin ürünü olduğunu öne sürerler. Diğer taraftan, muhafazakâr hükümet müdahalesinin politik katılımı boğacağına inanırlar. Fakat her iki taraf da, politikada yaygın olan arzunun temelini kazan sosyal düşünüşü gözden kaçırırlar. Yönetim özerk diye resmedilir ve aklın birincil kaynak olduğu varsayılır. Daha önce belirtildiği üzere, bu şiddetli realizm arzusu, Batılı düzen kavramına egemendir.

Aklın politik kurumlarla özdeşleştirilmesiyle birlikte, kitle eylemi çeşitli nedenlerle ihtimal dışı hâle gelir.[489] İlkin, insanların kimliklerini bu organizasyonlardan aldıkları düşünülür. Kuruma meydan okumak kayıtsızlığa, boşluğa atılmakla eşittir. İnsanlar bağlı hâle geldiklerinde, varoluş nedenleri güç sahiplerince onaylanan programlarla kolayca özdeş hâle gelir. İkinci olarak aktivizm imkânların, güvenilemez oldukları düşünülen politikalarca açıldığını varsayar. Bu Bloch ve Moltmann'ın umudun dünyaya sokulduğunu dile getirdiklerinde kastettikleri şeydir.[490] Söylemek istedikleri, özgürleştirici politik önerilerin realist önerilerden başka bir şey olmadığıdır. Fakat statükonun aşkınlığını realizm nasıl telkin etmektedir? Solcu Avrupalı öğrencilerin 1960'larda yalnızca imkânsızı gönüllerinde yaşatmak üzere yaptık-

[489] Lefort, *The Political Forms*, ss. 272-291.

[490] Moltmann, *Theology of Hope; Ernst Bloch, The Principle of Hope*, cilt 1 (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), ss. 195-205.

ları çağrılar, bu konuma örnek teşkil eder. Bu noktada insan, Magritte'in resmindeki "Bu bir pipo değildir"i hatırlıyor.[491] Bir pipo resmi apaçık şekilde sunulduğu hâlde, gözlemcilere, vizyonlarına güvenmeme itirazı yapılıyor. Margritte'in mesajı yeterince açıktır: Gerçeklik zorunlu değil. Kurtuluş siyasetiyle bağlantılı olarak, uygun bir değişim çağrısı "bu bir devlet değildir" olabilir. Magritte'in resim değerlendirmesine benzer şekilde, politik heyecan da imkânsıza ilgiden doğar ve belli değildir. Yine de postmodernistlere göre, bu durumdaki tahayyül kurguyla eş anlamlı değildir. Bunun yerine, tohuma filizlenme imkânı verilir; kendiliğinden gelişme teşvik edilir.

Özgürleşmeye, zorunlu olarak kurumlar neden olmaz. Gerçekte baskıcı kurumlarda bulunmayan şey –umut– devrimleri ateşler. Baskıya dayalı bir toplumun amacı, insanların hayal kurmalarını ve bu suretle farklı bir hayat tarzını arzu etmelerini önlemektir. Marcuse'ün dile getirdiği gibi, "artı baskı" egemen olur.[492] Ancak bu karanlık, bir umut kıvılcımını tutuşturur. Umut yalnızca psikolojik bir iyimserlik duygusu değildir; zulmün suratına inen darbedir daha çok. Umut, insanlar, zulmedicilerine başarıyla karşı koyabileceklerini anlamaya başladıklarında doğar. Arzu serbest bırakıldığında –gerçekliği yeniden kurma arzusu– ilerici eylem gerçekleşir. Başka bir söyleyişle umut, gerçeklik artık sıkıntı verici olmaktan çıktığında var olur. Magritte'in piponun kimliğiyle ilgili şaşkınlığı, devrimci olacak kişilere ilham vermelidir.

Bilgiyle ilgili "kopya teorisi", postmodernistlerin reddettiği bir teoridir. Hiyerarşiye ve asimetrik politik söyleme yol açar. Toplumsal güçler "anatomi kaderdir" teziyle ilgili biyolojik temalar gibi politik kurumların alışageldik aklanmalarına meydan okumaz.[493] Basitçe dile getirmek gerekirse, eğer bilme ve kavrayış mimetik ise, gerçeklik takviye edilir. İnsanî eylem bir kez olguların yeniden hatırlanmasıyla eşitlendi mi ve imkânsızın yerini reel aldı mı, geleneksel güç kaynakları zarar görmeyecek demektir. "Gerçeklik ilkesi" ya da Sartre'ın "ciddî ta-

---

[491] Foucault, *This is not a Pipe*.

[492] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintae Books, 1962), s. 34 vd.

[493] Lynda Birke, *Women, Feminism, and Biology* (New York: Methuen, 1986), ss. 13-35. Ayrıca bkz. Lynda Miller ve Jean Baker, *Toward a New Psychology of Women* (Boston: Beacon Press, 1976).

vır" diye adlandırdığı şey, bütün tartışmalara egemen olur.[494] Bununla birlikte, postmodernistler bu ruhsuz analizin, insanî unutkanlığın ürünü olduğunu ima ederler. Bu kontekstte, Heideggerci bir tema aşikârdır. İnsanlar politikanın asıl amacının onları mükemmeli başarmaya muktedir kılma sonucunda insanî durumun niteliğini yükseltme olduğunu hatırlayamazlar. Ancak bu, realizm politikaya kılavuzluk ettiğinde mümkün müdür? Mükemmele ulaşma bir meydan okumadır ve normallikten kopuşu ima eder. Belirsizlik, savunulması imkânsız şartları tasfiye ederek, toplumu iyileştiren önerilerin temelidir.

Yine de, politik realizm çare diye karakterize edilir.[495] Sağlam teklifler geliştirilir; çünkü bu teklifler herhangi bir seçim bölgesinin üyelerini savunmamalıdır. Herkesi cezbeden, ancak açık biçimde içerikten yoksun sloganlar yaratan danışmanlar kiralanır. Mesajlar medyada yaygın şekilde dolaşabilecek şekilde ambalajlanır ve şu günlerde açıkça şahit olunduğu gibi, bu düşünceler çok karmaşık olamazlar. Sözün gelişi televizyon, özellikle de izleyiciler düzenli programlamayla toplumsallaştırıldıktan sonra, uzun uzadıya ele alma işlemine veya derin aday veya sorun analizlerine pek adapte edilemez. Televizyon seyircisi tarafından yıllardır sindirilenlere benzer bir tekyanlılıktan ibaret kampanya, pek özlü olamaz elbette. Yine de, yurttaşlar yeterli ölçüde aldatıldıktan sonra, görüşleri teşvik edilir.

Geleneksel olarak, seçimin, onların politik felsefelerinin indeksini sağlayacağı varsayılır. Bu inanç kuşkuludur; çünkü en çok oyu toplayan aday, zorunlu olarak en iyi konumu temsil etmez. Bütün bu süreç, politik konumları taşıyan idealleri ihmal eder. Politik danışmanların kaçındıkları hesaplardan biri, felsefe tartışmasıdır.[496] Böyle bir tartışma kolayca yönetilemez hâle gelebilir. O nedenle, belirli bir yönetim teorisinin sosyal adaleti doğurma yeteneğine genellikle bakılmaz. Moral veya etik ilkeler üzerine tartışmanın yerine politik teknikler üzerine teknik tartışma yapılır. Durum, politik bakımdan dirayetli kişilerce kolayca manipüle edilir. Bu nedenle, çağdaş politik kampanyalar kamu hissiyatını kontrolde becerikli olanları değerlendirme mücadelesine dönü-

---

[494] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1956), ss. 39-40.

[495] Joseph F. Freeman, "Politics and Technology," *The Underside of High-tech,* ss. 39-40.

[496] Larry Sabato, *The Rise of Political Consultants* (New York: Basic Books, 1981), ss. 143-153.

şür. Açıktır ki, aydınlanmanın bu süreçten doğmayacağı muhtemel bir şeydir. Tekniklerin amacı kesinliktir, ilham değil.

Postmodernistler, politikayı, toplumsal anlam sorununa cevaptan çok, teknik bir şey olarak görürler. Politik faaliyette, toplumsal sürekliliği sağlama yönteminden çok, kişisel ve toplumsal varoluşun anlamıyla ilgili sorunlara yönelinmelidir. Gerçekten de, postmodernistler manipülasyonun, yönetilenlerin arzularına aldırmadığını savunurlar. Dahası, bilginin dilsel temelinden dolayı, bu tür bir kibir aklanamaz. Bu bakımdan, yönetim, Bourdieu'nun "edebi alan" diye adlandırdığı şey olarak görülmelidir.[497] Bu alan, edebi tarzlarla amaçların çatıştığı yerdir. Geleneksel ve avangard ressamlar, kamu beğenisi kazanmak için bu alanda rekabet ederler. Onun altını çizdiği şey, gerçeklik bir edebi alan olarak anlaşıldığı zaman, kavganın gerçek sayılacak kelimelerin belirlenmesi için yapılacağıdır. Bundan dolayı, politika, yapısı gereği hiçbiri diğerinden önemli olmayan dil oyunları arası rekabeti temsil eder. Yönetim manipülasyon tekniklerinin kurumlaştığı yerden çok, gerçekliğin inşa edildiği yerdir.

Postmodernistler, dilde açığa çıkan kamu menfaatinin kolaylaştırıcısı olmak dışında, yönetimin hiçbir öneminin bulunmadığını öne sürerler. Politik bilgi söylemden arıtılmış olmaktan çok, koparılamaz surette söylemle içiçedir. Yine de şu soru cevapsız durmaktadır: Hangi yargılar önemli yargılar olarak ele alınmalı? Lyotard'ın bu soruya cevabı, yargıların "kriter kulalnılmaksızın" verilmesi gerektiğidir.[498] Postmodernist olarak konuşan Lyotard, dogmanın söylemi sınırlamaması gerektiğini savunur. Bu, politikanın istikametten mahrum kalması anlamına gelmez. Basitçe dile getirmek gerekirse, hiçbir kriter gündelik hayatın problemlerinin çözümünden doğan kriterlerden daha uygun görülemez. Edebiyat alanında alınan kararlar, politikaların tesisi için gerekli önemli kriterleri belirlemelidir.

Markovic'in duygularını yansıtan postmodernistler, gevşek metafizikten sakınırlar.[499] Fakat, postmodernizm, yapılması gereken ne olursa olsun, hiçbir öneminin bulunmadığını savunan bir pragmatizm türü değildir. Daha da anlamlısı Lyotard, politik yargıların uygunluğunu

---

[497] Pierre Bourdieu, "Floubert's Point of View," *Critical Inquiry* 14.3 (1988), ss. 539-562.

[498] Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 16.

[499] Mihailo Markovic, *From Affluence to Praxis*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974), s. xiii.

değerlendirmek için kullanılan kriterleri sorgulamaktadır. O, politik standartların fonksiyonalistlerin, sistem teorisyenlerinin ve diğer realistlerin iddia ettikleri gibi, fonksiyonel zorunluluklar olmadıklarını öne sürer. Lyotard'ın ifadesini kullanmak gerekirse, politika yargılama veya yeniden gözden geçirme gücü değildir; kriterleri keşfetme gücüdür.[500] Politik ideal yoktur; çünkü politika didaktik değildir. Bundan dolayı, yönetimin temeli, toplumsal idealleri doğuran yaratıcılıktır. Oylamanın aksine söylem, bir yönetimin şekillenmesinin temelidir. Rasyonalite, destekledikleri aday için oy pusulası atan kişilerce zorunlu olarak sergilenmez; yönetimin, arzularını yerine getirmesini istediklerinde sergilenir daha çok. Akıl duruma eşlik eden bir özellik olmaktan çok, varoluşsal kaygılara bağlıdır. Heidegger'in adlandırdığı biçimiyle *sorge*'ye. Postmodernistlere göre yönetim, realistlerin ihmal ettikleri herşeyi kapsayan praksisin ifadesidir. Hakimiyet, der Lyotard, "teorik söylem..... içinde geliştirilir."[501] Görüş noktalarının biraraya gelişiyle şekillenir yönetim. Kaydedilmesi gerektiği gibi, teorinin bu tarzı *theoria* değil, soyutlamanın ürünüdür. Aksine, bu teori doğrudan söylem pratiğine bağlıdır. Saf spekülasyonla ilgisi bulunmayan teori, özgürleştirici olabilir. Her yönetim, zorunlu olmaktan çok teoriktir veya yaratılan bir şeydir.

Politik söylem önermesi "konsensusla" [mutabakat, çev.] sonuçlanmadığı için, Lyotard, yanlış şekilde, bir anarşi yanlısı diye yorumlanmıştır. Bu görüş iki noktada yanlıştır.[502] İlkin, Lyotard egotizm savunucusu değildir. Sürekli dile getirdiği gibi, farklılıkların korunması postmodern bir yönetimin kilit taşıdır. Postmodern toplum, farklılığın hoşgörülmesine dayanır. Bu nedenle, özneler-arasılığı gerektirir. İkincisi, çoğu anarşist, doğa yasalarının ancak resmi yönetim elimine edilirse tam bir düzeni garantileyeceğini düşünür. Bütün ontolojilerin dilsel yapısından dolayı, doğa yasaları veya başka herhangi bir *sui generis* gerçekliğin ayakta tutulması imkânsızdır. Bir nihaî perspektiften mahrum bulunduğundan, postmodern toplum, farklılıklardan başka bir şeyden ibaret değildir. O nedenle, bu farklılıklar birarada vardırlar. Ayrıca, bu farklılık noktaları birbirlerine bağlı bulunduğu için, bir içkin düzensizlik durumunun varolacağı söylenemez. Buber, Hasidik tarzda, cemaatin "artık yan yana değil, başkasıyla birlikte bulunma veya bir kişiler çok-

---

500 Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 17.

501 A.g.e., s. 21.

502 A.g.e., s. 27; ayrıca bkz. Lyotard, *The Postmodern Condition*, ss. 61-66.

luğu varoluşu" olduğunu yazdığında, bu yönetim düşüncesinin uygun bir portresini çizer.[503] Ötekiliği kabul etmez ve ötekiyle bütünleşme postmodern dünyadaki cemaatin mihenk taşıdır. Açıkçası, anarşiyi teşvik, postmodernizmin asli gündemi değildir.

Rejimin temelinin kazılmasıyla, her ne kadar devam ettirilmesi imkânsızlaşmıyor ise de, yönetim çok esnekleşir. Fransız geleneğindeki diğer moralistlerinki gibi Lyotard'ın düzen analizi de, epistemolojisinin yardımcısı değildir.[504] Onun ve diğer postmodernistlerin en büyük kaygısı, tam bir toplumun tesisidir. Ancak, bu amaç uğruna doğa yasalarına veya ilâhî yasalara bel bağlanamaz. Postmodernistler, daha çok politikayı politik eylemler dışında hiçbir şeyin aklayamayacağını öne sürerler. Daha da somut bir ifadeyle, yönetim yalnızca söylem pratiklerinden ibaret olacak tarzda tespit edilebilir. Bu nedenle, insanların politik olmaktan başka hiçbir alternatifleri yokken, devletin zarar görmesi mümkündür. Sartre'ın söylediği gibi, insanlar politik olmaya mahkûmdur; çünkü baskı altında tutulan eylem bile gerçekliğin çekirdiğine uzanır. Çünkü, insanlıkla ilişiği bulunmayan bir gerçeklik, gerçekten uğursuzdur.

Diyalog Gerçekliği

Postmodernistler, "fallokrasi"nin (phallocracy) –bir *causa sui*'yi (kendinden neden) temsil eden ilkelerle sürdürülen durum– yıkılmasını müteakip karanlıkta debelenmezler.[505] Düzen, yalnızca devlet artık bir evcilleşmemiş fallus olarak tasavvur edilemediği için çözülmez. Kartezyen egonun temeli kazıldığı için, insanlar birbirleriyle temasa geçmeye başlayabilirler. Başka bir deyişle, tekbencilikten (solipsizm) kaçınılır. Ancak daha önce kaydedildiği üzere, gerçekleşen söylem, Habermas'ın buyurduğu tarza benzer tarzda yorumlanmamalıdır. Diyalog, ideal konuşma durumunun sergilendiği şeyin aksine, teorik veya pratik *a priori*'lere göre organize edilmez. O nedenle Lyotard, "insan kendi yasa-

---

503 Buber, *Between Man and Man.*

504 Karlis Racevskis, "The Modernity of Moralistes and the (a)Morality of Postmodernists," *Antioch Review* 45.3 (1987), ss. 275-279.

505 Guattari. *Molecular Revolution,* s. 233.

larını kendisine verir" diye yazar.[506] Bundan dolayı, ortaya çıkan diyalog, birçok tarzda arzu, belirsizlik ve durumsal zorunluluklarla evlenir. Habermas'ın öne sürdüğü tezlere rağmen bozulmamış diyalog yoktur; yalnızca gerçekliği oluşturan yorumlamaları ve yanlış yorumlamaları koruma ihtimali vardır. İnsanlar birbirleri arasında toplumsal ilişkiler kurmaya yeteneklidirler. Fakat, tarafsız bilgi imtiyazı istemeksizin. Gerçeklik, hapishaneden çok, bir (yanlış) anlama karışımı "kollektif söyleyiş" diye anlamlandırılabilir.[507] Belçikalı sürrealist Paul Nouge, gerçekliğin "sonu gelmeyen bir metafor" olduğunu söylerken, postmodern bir eylemde bulunur.

Çeşitli nedenlerle diyaloga, yalnızca özneler-arası diye atıfta bulunulamaz. Lyotard'a göre söylem, "özneler-arası pragmatik"çe taşınır; o, bununla özneler-arası standart yorumu, dönüştürür.[508] İlkin, daha önce kaydedildiği gibi, artık özne yoktur, yalnızca okumanın, yazmanın ve diğer eylem formlarının geçici tezahürü vardır. İkincisi, diyolog, her nasılsa biraraya gelmiş ayrı kendiliklerden doğmaz; çünkü, kopukturlar. Özneler-arasılığın geleneksel versiyonu, etkileşimin isteğe bağlı olduğunu öne sürüyor gibi görünüyor. Üçüncüsü, söylem hiçbir zaman final noktasına ulaştırılamaz ya da formelleştirilemez; çünkü herhangi bir toplumsal anlam tarzı, sürekli yeniden doğrulanmalıdır. Yönetim biraraya gelen öznelerden oluşmaz; icat edilerek kabullenilen söylem formasyonlarından oluşur. Politika, kollektif düşünüşten ibarettir. O nedenle kimlikler, yasalar ve gerçeklikler bir pratikler praksisinden doğarlar.

Özneler-arasılığın bu reddi, postmodernizmde öldürücü bir çelişkiye yolaçmaz. Postmodernistler, Husserl'i bir yana atan tekbencilik itham larından dolayı, fenomenolojiyle sıkıca bütünleşmek konusunda isteksizdirler. Yine de, bu metin boyunca kaydedilmesi gerektiği üzere, postmodernizmde birçok fenomenolojik tema yer alır. Postmodernistlerin altını çizdikleri nokta, etkileşimin bir yolunu bulup öznellikten çıkmadığıdır. Luhmann gibi yazarlara göre, fenomenoloji, etkileşimin, ancak öznenin kesinliği sorgulandıktan sonra gerçekleştiğini öne sürer.[509] Fenomenolojinin bu yorumu geçersiz kılınmışsa da, Husserl'in çalışması bir zamanlar böyle anlaşılıyordu. Gerçekten yapısalcılık, fe-

---

[506] Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 31.
[507] Guattari, *Molecular Revolution*, s. 43.
[508] Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*, s. 77.
[509] Luhmann, *Trust and Power*, s. 7.

nomenologların politik veya toplumsal konulara yönelmedeki algılama yetersizliğine bir tepki olarak doğar. Postmodernistler, Avrupa'da yenilgiye uğramış geçmişe sahip geleneklere bağlanmış olmak istemezler.

Postmodernistler hem devletçiliğe hem de liberalizme düşmandırlar. Bu yönetim sistemlerinden her birinin odağının toplumsal kontrol olduğunu öne sürerler. Mesela, birçok marksist toplum hâlen, keyiflerini çıkardıkları hiyerarşiyi takviye etmekten başka bir şey yapmayan bir bürokratik elitçe düzenlemeye tâbi tutulmaktadır. Diğer yandan, çoğu gelişmiş liberal toplum da, keza C. Wright Mills'in "güç eliti/iktidar seçkinleri" diye atıfta bulunduğu bir seçilmiş uzmanlar ordusunca yönetilmektedir.[510] Bir alternatif eylem istikameti bütün vatandaşlara en fazla faydayı sağlayacak olsa bile, bu uzmanlar yönetimin istikrarını sağlamlaştırmaya çalışır. Her iki durumda da, yönetim çatısının var kılınması düşünülür ve bu popüler kanaate pek ilgi duyulmaksızın sürdürülür. Bu yönetim yaklaşımı anlaşılabilir bir şeydir; çünkü her iki sistem de bir doğal düzene inanç üzerine taşınır. Doğa yasasına başvuru Locke ve Marx'ın eserlerinde bulunabilir. Ancak düzenin doğal eğilimleri yansıttığı varsayıldığında, bu soyutlamalar dikkat odağı hâline gelirler. Sonuçta, yönetimin bekası ne pahasına olursa olsun korunmalıdır.

Politik organizasyon açısından postmodernistler, yönetimin merkezi ve periferesi arasında hiçbir ayırım yapmazlar. Düalizmin yokluğu, bu ayırımın varlığını önler. Yine 1968 başkaldırısının yadigarı birçok solcu araştırmacı, periferinin her yerde olduğunu söyler. Hiçkimse imtiyazlı konum işgal etmediği için, düz organizasyonlar düşüncesi birdenbire güvenilirlik kazanır. Fiilî pratikte bu, karar alımının işçi ve yurttaş konsülleri formunda, mahallîleştirilmesi gerektiği anlamına gelir. Yine, insanlar, politik aktivistler olarak yeni rollerinde toplumsallaşmalıdır. Yalnızca politik emirleri yerine getirenler olmadıkları için, vatandaşlara politika üretip uygulamaları için gerekli bilgi ve teknik beceriler sağlanmalıdır. Önceden yöneticiler ve hükümet memurlarıyla sınırlı bulunan enformasyon, çok daha geniş bir alana yayılmalıdır. Bu yüzden, politik bağımlılık artık teşvik edilemez. Bu, politik liderliğin doğmayacağını söylemek değil; Michels'in oligarşinin çelik yasasının askine, ilgili insanlara, otomatikman politika şekillendirme tartışmalarına ve politik formasyonun diğer bütün boyutlarına hâkim olma-

---

[510] C. Wright Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1956).

ları için lisans verildiğini öne sürmektir.[511] Başka bir söyleyişle, liderlerin varlığı zorunlu olarak demokrasinin çöküşünü göstermez. Çünkü postmodernistlere göre otorite, sözün gelişi, Tanrısal hak veya genetik özelliklerden doğmaz; toplumsal atanmışlıktan doğar. Lefort, bu kontekstte önemli, ilgi çekici şu gözlemi yapar: Yeterlilik ve güç aynı şey değildir.[512]

İnsanlar, belirli bir alanda uzmanlık sahibi oldukları için, kaçınılamaz şekilde toplumda efendi konumunu garantilemezler. Bu imtiyaz inancı, yine de hünerlerin ilâhî veya doğal bir lütuf oldukları düşünüldüğünde ve belirli işler toplumun bekası için hayatî derecede önemli görüldüğünde, takviye edilir. Soyut ontolojinin temelinin yıkılmasıyla birlikte, hünerlerin durumsallıkla bağlantılı oldukları anlaşıldı. Sözün gelişi Chomsky'ye zıt olarak, yeterlilik işte açığa çıkar ve içkin standartlara göre tanımlanamaz.[513] Her yetenek, hiç kimsenin sorgulamaksızın önemli sayamayacağı toplumsal olarak tesis edilmiş belirli bir değere sahiptir. Kısacası, bütün işler değerlidir. Bununla birlikte, belirli bir yetenek toplumsal ihtiyaçtan dolayı yüceltildiğinde bile, bu belirlenmenin bir doğaüstü kaynağı olamaz. Dolayısıyla bu seçilmiş insanlar kollektif olana, yani, değerlerinin kaynağına mahkûmiyetlerini hatırlamalı ve kendilerine verilen değer ve kendilerine duyulan taleple övünmelidirler. Diğer taraftan, bu statüyü verenler bu süreçteki rollerinin toplumsal olarak belirlendiğini unutmamalıdırlar. Bundan dolayı, her iki grup da toplumsal ilişkilerinin kıymetini bilirse, Michels yasayı kolayca yumuşatılmış olur. Mannheim bu bir hizaya getirici faaliyete, kendisiyle her değerler hiyerarşisinin çökertildiği "demokratikleşme" diye atıfta bulunur.[514]

Fakat demokratik teorinin bir bunalım durumunda bulunduğu anlaşılıyor.[515] Liberal demokrasiyle ilgili İkinci Dünya Savaşı sonrası iyimserlik zayıfladı. Mesela plüralizm, bugün bir ölçüde naiv bir şey

---

[511] Robert Michels, *Political Parties* (New York: The Free Press, 1966), ss. 342-356.

[512] Lefort, *The Political Forms*, ss. 268-272.

[513] Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965), ss. 3-18.

[514] Karl Mannheim, "The Democratization of Culture," *From Karl Mannheim* (New York: Oxford University Press, 1971), ss. 271-346.

[515] Gary Thom, *Bringing the Left Back Home* (New Haven: Yale University Press, 1979), ss. 13-51; Fred F. Dallmayr, *Polis and Praxis* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), ss. 15-46.

olarak ele alınmalıdır; çünkü pazar mekanizması politik katılımı organize edememiştir. Birçok grup, politik sistemden hak ettikleri kazançların tamamını elde etmeleri için gerekli kaynakları alamamıştır. Dahası, toplumsal piramidin tabanında ikamet edenler, yapısal ve ideolojik engellerden dolayı, aynı zamanda politikadan sistemli şekilde dışlanmaktadırlar. Kısacası, düşüncelerin pazaryeri denilen pazaryeri, nüfusun belirli bölümlerince oransızca etki altında tutulmaktadır. O nedenle postmodernistler, düşüncelerin rastgele yayıldığı iddiasını ve gücün en iyi politik öneri getirenlere geçtiği sahteliğini boşa çıkarmaya çalışırlar. Geleneksel demokratik teori, açık söylemi ve yeni düşüncelerin çiçeklenmesini bastıran toplumsal ilişkiler asimetresini görmezden gelir. Batı epistemolojisi ve toplumsal ontolojisi eleştirileriyle postmodernistler, politik söylemi genişletmeye çalışıyorlar. Gücün maddî faktörler dışında bir şeye dayanmadığını göstermeyi deniyorlar.

Kirli Çamaşırları Ortaya Çıkaran Düşünceler, Söylem ve Politika

Jameson'ın "İttifak Politikası"nın postmodernistlerce engellendiğine dair itirazı, açıkça temelsizdir. Bu suçlamanın aksine postmodernistler, insanlara başkalarıyla özgürce yüzyüze gelme, görüş noktalarını mübadele etme, hâkim politik gerçekliğe alternatifler öne sürme imkânı veren yeni bir toplumsal düşünüş ortaya koyarlar. Bununla birlikte, postmodernistler, politik partinin zaferinin, doğa yasası veya başka herhangi bir metafizik güç tarafından önceden buyurulmasını reddederler. Ayrıca, onlar, muhalif görüşlerin formasyonuna izin vermekle kalmazlar, yalnızca aynı zamanda onları teşvik de ederler. Gerçekten de, gerçekliğin mitlerden postmodernistlerce üstlenilen arındırılması, bu amaçla tasarlanır. Mutlak özerk bir politik gerçeklik, politikanın insanlar arasında gerçekleştiği öne sürülerek aklanamaz. Durum böyle ise,yapısal veya ideolojik talimatlar eylemi sınırlayamazlar. Geleneksel ontolojinin yıkılmasıyla birlikte insanlara, bütün hakikat simsarlarına kuşkuyla bakmaları tavsiye edilir. Özellikle kayda değer şey, totaliter, "tek olarak halk" fikrinin postmodernistlerce reddedilmesidir.[516] Aslına ba-

[516] Lefort, *The Political Forms*, ss. 292-306.

kılırsa, postmodernizmin arzu edilen sonucu, hakiki plüralizmdir. Bu sonuç gayet radikaldir; çünkü geleneksel realizme göre toplum-içi planlanmamış veya kendiliğinden bölümlenme, verimsizdir.

Bununla birlikte, liberal eleştirmenler bu plüralizm müdafaasının, istemeyerek, iğrenç hareketlerin sahibi baskıcı yönetimleri affettiği suçlamasında bulunurlar; veya marksistler kapitalizmin dolaylı olarak postmodernistlerce onaylanmasından korkarlar. Ancak bu endişeler bütünüyle yersizdir. Haksız yere insanlara baskı yapmayı gerektiren, özerklik iddiasında bir sistem, postmodernistlerden onay alamaz. Gerçekten de, postmodernistler bu tür mutlakçılığı gayrimeşru ve terörizm habercisi sayarlar. "Öteki"ni hesaba katmaksızın eylemde bulunulmasına izin veren kişi, giderek bir yarı-tanrı hâline gelir. Çünkü, belirli bir grubun düşüncelerinin bir kez durumsal zorunluluklardan etkilenmediği düşünüldü mü, bu görüşler kusur ötesine yerleşir. Kaydedilmesi gerektiği üzere, postmodernizm bu "kötü sınırsızlığa" veya metafiziğe göre lanetlidir.[517] Açıktır ki, diktatörlerin postmodernizmde, yönetimlerini aklayacak bir şey bulmaları ihtimal dışıdır; ancak kapitalistler de, bu felsefeyle coşkuya kapılmayacaktır. Özellikle, sermaye sahiplerinin payına düşen avantajlar da reddedilmektedir. Marx'ın yorumladığı üzere, sermayenin ölü ağırlığı, yani ezici sembolizm, işçilerin sırtlarından kaldırılır. Postmodernizmin sonucu olarak bütün partilerarası söylem simetrikleşir. Bu, farklı görüş noktaları dil kullanımı düzeyinde birbirine karıştığı ve o nedenle tersine çevrilebildikleri için, böyledir.

Tecrübe düzeyinde kurulan bir yönetim, baskıcı olamaz. Nedeni basittir: İnsanlar kendilerine nasıl zulmedebilirler? Baskı, başkasına tâbi bir göndergenin tecrübeyi kayıt altına almasını ima eder. Ancak postmodernizm bu ihtimale açıkça kuşkuyla bakar. Lefort'dan aktarmak gerekirse, postmodernizm "beden politikasının özünü restore eder."[518] Altını çizdiği şey, ancak beden kötürümleştirildikten sonra veya bir nesneye dönüştürüldükten sonra, insanın zalim olduğudur. İnsan şeyleştirildiğinde beden dünyayı bloke edemez; dünyaya giriş yapar. Ebedîleştirilmeyen bir yönetim, keza, ifadeye engel olamaz. İnsana bağlandığından yönetim asla "toplumsal düşünüş"ten –bir vaade şekil veren gerçek-

---

[517] John W. Murphy, "Deconstruction and the Subversion of 'Affirmative Culture'," *New Orleans Review* 13.2 (1986), ss. 90-97.

[518] Lefort. *The Political Forms*, s. 306.

lik– başka bir şey olamaz.[519] Postmodern yönetimin hamlesi, yalnızca bitmemiş şeylerin kabul edilebilir olduğu yolundaki sürrealist temaya yansır.

Düalizm terkedildiğinden, postmodernizm insanı şeyleştirmez. Eylem, beden ve dil birleştirilir. Bu birlik postmodernistlere, sözleşme teorisiyle liberalizmi toplumsal açıdan sorumlu hâle getirmeleri için, ilgili teorilerin ötesine geçme imkânı verir. Marcuse bile, liberalizmin radikal bir teori olma potansiyeli bulunduğunu kabul eder; ancak bu ihtimalin düalizm tarafından köreltildiğini söyler.[520] Kontrol, özgürlükten daha önemli hâle gelmiştir. Fakat halkın sesinden kaynaklanacak düzeni anlamaktan daha radikal ne olabilir? Yönetim, diye vurgular Lyotard, adlardan ve göstergelerden başka bir şey değildir. Yönetime halkın sesine göre meşruiyet atfedilmesi, postmodernizmin amaçlarıyla uyum içindedir. Bununla birlikte postmodernistler, canalıcı bir noktada liberallerden farklıdırlar. Sözün gelişi, Locke'a zıt olarak, bir toplumsal kontratın idamesi, yurttaşların yetkilerini devlet gibi bir yüksek otoriteye devretmelerini gerektirmez. Okuyucular şimdi, postmodernistlere göre bu tür bir yüceltilmiş konumun sürdürülemeyeceğinin farkına varmalıdırlar; çünkü dilsel sözleşme dışında hiçbir şey varlığını sürdüremez.

Postmodernizme göre, halkın sesi kavramı anlamın tazelenmesini varsayar. Bu ses, toplumsal sözleşme normların temeliyken, gerçekleşir. Devlet konuşan tarafları koruyamaz; diyalogu şekillendirir. Söylemi sigortalayan bir *leviathan* değil, kişiler-arası karşılıklı saygıdır daha çok. Locke, teorisi şu önemli noktada çatladığı için düzeni emniyete alacak bir devlete ihtiyaç duyar: İnsanları kendi kendilerine düzen vermeye yeteneksiz sayar; çünkü, kamu çıkarının korunmasını, kişisel mutluluğu aramaya göre ikincil sayar. O nedenle, kollektif eylem ihtimal dışıdır. Fakat, postmodernistler bu düalizmi yıktıklarından devlet, düzenin emniyete alınmasının zorunlu şartı değildir. Dil, şu bakımdan yetersiz değildir: Konuşma kendi kendini gözden geçirmeye ve kendi kendini korumaya muktedirdir.

---

519 A.g.e., ss. 195-204.

520 Herbert Marcuse, "Repressive Tolerance," Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., and Herbert Marcuse,*A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1968), ss. 81-117.

Sonuç

Postmodernistler, geleneksel politik ontolojiyi parçalarlar. Daha önce öne sürüldüğü gibi, kontrolsüz düzen, postmodern politika teorisyenlerince arzulanan sonuçtur. Alışıldık yapısal kontrol araçlarının terkedilmesiyle birlikte, diye iddia ederler, özyönetim kabul edilebilir biricik yönetim biçimidir. Basitçe dile getirmek gerekirse, yeni yasalar önerdiklerinde, insanların kurumlaştırılmış bulunan ve her durumda meydan okunabilen önceki yasalardan başka hiçbir alternatifleri yoktur. Fakat, bu destek günümüz toplumunda yok gibi görünüyor. Vatandaşlar genellikle dalkavuk ve liderlerinin kılavuzluğu peşindeler. Bundan başka, hükümet memurları Tanrı'ya, bilime ve onlara hikmetini ilham edecek başka bir metafizik kaynağa güveniyorlar. 1930'larda Avrupa'yı kaplayan bitkinlikle ilgili eleştirisinde itiraf ettiği gibi Husserl, liderler ve vatandaşlar, bilimadamları, teknokratlar ya da peygamberlerce, insanî özgürlüğü feda etmeksizin sağlanamayan güvenliği istiyorlar.[521] Elbette düzen bu tür bir yüksek bedele değmez.

Çoğu öz-yönetim önerisi pek anlaşılamadı. Gerçekte, bu düşüncelerin uygulamaya elverişsiz ve naif olduğu düşünülmektedir. Ancak bu ümit vaat etmeyen değerlendirme, çeşitli nedenlerle anlaşılabilir bir şeydir. Öncelikle düzen, geleneksel açıdan bir praksis ürünü olarak görülmez. İkincisi, kendi kendini kontrolün, kurumlarca kayıt altına alınan bir özellik olduğu varsayılır. Bu nedenle öznellik, düzeni desteklemeyecek kadar tehlikelidir. Hobbes'un düşüncesine başvurursak, bir uğursuz güçten başka hiçbir şey tutkuları kontrol edemez. O nedenle, insanların, politik konsül için otorite aramak dışında hiçbir başvuru noktasına sahip bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Çoğu vatandaşın özyönetim umudunu terkettiğinden şüphe yok. Ümitsizlik tahayyülleri, insanların cinnet geçirerek etrafa saldırmasıyla birlikte çoğalıyor. Bundan dolayı, işçiler üretim sürecini yönetmeye yetenekli olmadıklarını açıkça kabul ediyorlar. Diğer taraftan, yöneticiler genellikle bilimsel oldukları için, tehdit eden kaosa karşı anahtar savunma olduklarına inanmaya sürükleniyorlar. Böylece, toplumun geriye kalanı aşırı ölçüde itaatkar hâle gelirken, liderler dogmatikleşiyor. Bu tür bir faktörler kombinasyonu, pek muhtemelen, politik felaketle sonuçlanacak. Erich Fromm'un tanımladığı gibi, politikaya

---

[521] Husserl, *The Crisis in European Science*, ss. 269-299.

rasyonel yaklaşım olarak benimsenen otoriteryenizm aşaması doğuyor.[522]

Bununla birlikte unutulan şey, bu senaryonun belirli bir toplumsal düşünüş tarafından takviye edildiğidir. Mutlak bir gerçekliğin yokluğunun kaçınılamaz biçimde barbarlık üreteceği hatırlanmalıdır. Bu, yalnızca insanların söylem içinde kendi kendilerini idare etme yeteneklerine güvenmeyecek ölçüde sakatlandıkları zaman olacak durumdur. Ayrıca rol yerleşimi doğa üstü düşüncelere dayandırıldığında, yeterlilik güçle eşitlenir. Yurttaşların kendi kendilerine görevler yüklemesiyle birlikte, iş bölümünün yaratıldığı düşüncesi, zorunlu olarak kimseyi şaşırtmamalıdır. Herşeyden önce, demokratik teori bir zamanlar için elverişliydi. Ancak kartezyenizm demokrasiyle çatışmaya girdi. Özellikle de düalistik toplumsal kontrol tarzı, demokratik davranışın temeli durumundaki kişisel özerkliğin boğulmasını gerektirdi. Böylece, demokrasi saptırılarak kendi-kendini yönetmeyle pek ilişkisi bulunmayan ritüellerle eşanlamlı hâle getirildi.

Postmodernizm, radikal demokrasi denilen demokrasiyle paralellik içindedir. Periferinin birden bire heryer olmasıyla ademi merkeziyetçi yönetim bir anomali değildir.[523] Keza, politik bir zorunluluk olarak kendi-kendini kontrol artık bir fantezi de değildir. Realizmin eliminasyonunu takiben, kollektif öncelikler teşvik edilmektedir ve yeni politik temsil fromları mümkündür. Otoritenin mutlak gücünün sorgulanmasıyla birlikte, nihaî belirlemede, kamu hissiyatını içeren kararlar alınmaktadır. Kendi kendini yönetim zorunludur; çünkü davet edilebilecek başka hiçbir düzen kaynağı yoktur. O nedenle baskı altında tutma, bir edebe aykırı kendi kendini kontrol tarzı olarak ortaya çıkıyor. Daha da önemlisi, kendi-kendini yönetim, toplumsal olarak sorumlu yönetimi teşvik eder. Doğabilecek kavramlar ne olursa olsun, insanî eylem onlara meşruiyet sağlar. Beden politikası böylece tesis edilir. Bu, Lyotard'ın "libidinal politika" diye adlandırdığı şeydir –arzu gerçekleşir. Arzu kendi kendini yokedici değildir. Postmodernizmin doğuşunu müteakip arzunun, toplumun bekasını sağlamak üzere akılla aşılanması gerekmez; yaratıcılık yeterli bir politik güdüdür.

---

[522] Erich Fromm, *Man for Himself* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1964), ss. 8-14, 144-158.

[523] Lefort, *The Political Forms*, ss. 262-270.

8. Bölüm

Sonuç – Sosyal Rehabilitasyon

Yalnızca marksistler değil, aynı zamanda farklı birçok eleştirmen de, toplumsal öncelikler açıkça gözönünde bulundurulmadığı için, modern toplumun, çöküşün eşiğinde olması gerektiğini öne sürer. Sözün gelişi, filozaflarca yöneltilen sorular basmakalıp ve hatta yıkıcı sorular olarak görülmeye başlandı. Şu günlerde kendilerini etik ve moral sorunlara adayanlar, ya fanatik ya da üç kağıtçı ressamlardan daha kötü kalpazanlar sayılıyorlar. Toplumun her boyutu tek bir güdü tarafından motive ediliyor gibi görünüyor: Maddî ürünlerin birikimine yol açan verim. Gerçekte, insanî refahla ilgili düşüncelerin servet edinimi ve haz tatminine zarar verdiği düşünülüyor.

Bu kitap boyunca öne sürüldüğü üzere, modernizm meydan okunmaksızın gitmiş değil, Jacques Ellul, modernitenin "teknolojik uygarlık" olarak karakterize edilmesi gerektiğini öne sürer.[524] Bu tema,

---

[524] Jacques Ellul, *The Technological Society*, ss. 61-174.

modern düşünce tarihinin bütünü içinde bulunabilir.[525] Ferdinand Tönnies, toplumun *Gemeinschaft'en* (cemaat) *Gesselschaft*'a (cemiyet) doğru değiştiğini yazdı. Durkheim benzer bir eğilimden söz etti ve bu eğilimi mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya doğru giden bir hareket olarak kavramlaştırdı. Weber, basitçe dile getirmek gerekirse, dünyanın giderek rasyonelleşmekte olduğuna inanıyordu. Bu yazarların paylaştıkları şey, toplumsal hayatın karşı konulamaz biçimde, negatif bir yönde değiştiğidir.Yani, kılavuz verim motifiyle uyum içinde hem doğa hem de toplum sistematik olarak ruhsuzlaşmaktaydı.[526] Nicelikleştirme, teknoloji ve sibernetiğin kullanımıyla varoluşun insanî yanı aşırı ölçüde düzene sokulmuş olmaktadır. Bazı yorumcular, modern toplumun cansız bir iskeletten başka bir şey olmadığını söyleyecek kadar ileri giderler. Onlar, insanlar kendi kurdukları tuzağa düştüklerini anladıkları için, dünyanın büyüsünün çözüldüğünü öne sürerler.

Tönnies, Durkheim ve Weber'in aksine marksistler, bu gidişin ne doğal ne de evrime dayalı olduğunu öne sürerler. Aksine, varoluşun bu formalizasyonu politika kaynaklı ve şeytanidir. Charles Babbage ve Adam Smith bile –solcu değildirler– toplumsal hayatın rasyonelleşmesinin zararlı politik sonuçlarını kabul ediyorlardı.[527] Teknolojinin zihni körleştireceğine inanıyorlardı. Bununla birlikte, marksistler çoğu beklentinin tersine, teknik veya araçsal akılyürütmenin verimliliği gerçekten düşürebileceğini keşfetme hakkının kendilerine ait olduğunu iddia etmeyi severler. İşçiler makinaların uzantıları diye görüldüğünden, hem çalışma hayatı hem de toplumsal hayatın niteliği zarar görür. Mesela zihinsel hassasiyet ve işçinin geniş hüner düzeyinin daralması.[528] Marksistler kayıtsızlığın, işçileri uysallaştıkları için üretim sahiplerinin kazançlı çıkmasıyla sonuçlandığını öne sürerler. O nedenle, formalizasyonun artması doğal bir eğilim değildir; bir gizli toplumsal kontrol aracıdır. İş standartlaştırılarak işçiler hünersizleştirildiklerinde, emek gücünün değeri düşer. Aynı şekilde, pekiştirilen iş bölümü, eleşti-

---

[525] Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

[526] Don Ihde, *Technics and Praxis* (Dordrecht, Netherlands: D. Reidel, 1979), ss. 3-39.

[527] Robert Brown, *The Nature of Social Laws* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), ss. 70-95.

[528] Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 1974), ss. 139-152.

rel düşüncenin yaşama yeteneğini zayıflatmaya başlar. Hem marksistler hem de tarihin liberal yorumcularına göre, insanların yaşadıkları yabancılaşma artmaktadır. Bu, çeşitli şekillerde düşünülegelmiştir. İlkin, insanlar sadece toplumsal sistemi işler hâlde tutmak için zorunlu birer enerji kaynağı olarak ele alınırlar. Gerçekten de, beşerî varlıkların sibernetikteki tanımlanma biçimi budur. İnsanların salgıladıkları enerji mümkün mertebe verimli bir şekilde, basitçe egemen iş bölümüne kanalize edilir. Buna masum "sistem dizaynı" adıyla atıfta bulunulur. Emek gücü yönetilebilir hâle getirilmelidir. Frederick Taylor tarafından resmedildiği üzere işçi, çark dişlilerinden biri hâline getirilmelidir.[529] Ucuz bir enerji kaynağı kullanıma hazır hâle geldiğinde, insanlar üretim sürecinden hep birlikte çıkarılmış olmalıdır. Otomasyon vasıtasıyla kendi kendini yönlendiren makinalar, işçileri modası geçmiş emek gücüne dönüştürebilirler. Herşeyden önce, bir dış kaynakça yönlendirilmeye ihtiyaç duymayan makinadan, muhtemelen daha kendi kendine yeterli olabilir?

İkincisi, daha geniş bir perspektiften bakıldığında, bireylerin bu insanlıkdışılaştırılması, toplumda kitle diye tanımlanan bir oluşumla sonuçlanır. Gerçekten, toplumsal varoluşa kitle toplumu diye atıfta bulunmak hâlen bir klişedir. Bu düşünüş, o nedenle çok anlamlıdır. Eğer insanlar, kömür ve odun gibi önemli bir kaynak iseler, o zaman bütün vatandaşlar mantıksal açıdan bir enerji kütlesi oluşturuyorlar demektir.

İşçiler pazarlanabilir kılınmak üzere "yeniden döküldüklerinde" veya "yeniden doğrulduklarında", toplum korunmuş ve terbiye edilmiş olmalıdır. Bir hareketsiz, ancak değerlendirilebilir nesneyle aynı tarzda halk da korunmalı ve kullanıma hazırlanmalıdır. Bu amaca ulaşmak için, günümüzde, insan sermayesinin korunduğu bir toplumsal ekoloji türü revaçtadır. Açıktır ki, sözün gelişi, otoriteye karşı gelen vatandaşlar emekçiler olarak kabul edilemezdirler. Sermaye inatçı değil "akıcı" ve herhangi bir zamanda kullanıma hazır olmalıdır.

Daha önce öne sürüldüğü gibi, siyaset ve diğer faaliyet bir manipülasyon oyununa dönüşmüştür. İnsanlar yığını, eylemde bulunmaya ikna edilmelidir; fakat yalnızca iyi belirlenmiş parametreler içinde. Sözün gelişi, bir işyerinde maliyet yeterliliği başlıca üretimi teşvik aracı ol-

---

[529] Frederick W. Taylor, "Why Manufacturers Dislike College Students," aktaran Samuel Haber, *Efficiency and Uplift: Scientific Management in the Progressive Era, 1890-1920* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), s. 24.

malıdır. İşçiler, bir işi verimli hâle getirmek için basit hareketleri nasıl yapmaları gerektiği konusunda eğitilirler. Fakat, en tedirgin edici şey, okulların uysal bir işgücü yaratmanın anahtar aracı hâline gelmesidir. John Scudder, haklı olarak okulların en önemli ürünleri durumundaki öğrencileriyle "fabrikalara" dönüştüklerini yazar.[530] Gerçekten de, birçok yüksek okul, liberal sanat koleji bile, iş programlarını artırırken meslek eğitiminden daha az şey sunmayacaktır. Bilgisayarların sınıflara mümkün mertebe erken girişiyle birlikte, öğrencilerin formel mantığı akılyürütmeyle eşitlemek dışında pek tercihleri yoktur. Ancak Heidegger'in işaret ettiği gibi, eleştirel analiz bu eğitim formundan doğamaz. "Hesaplayıcı düşünce asla bitmez; kendi kendini toplar" ve "bu nedenle varolan herşeye egemen olan şey, anlamı tasarlayan düşünüş" değildir.[531] Bu yüzden, eğitim refleksif değildir. Genellikle, modern dünyadaki okullar gibi kurumların mantığı gerçekten apaçıktır– hiçbir şey tutkudan daha belirlenemez ve yetersiz değildir.

Winds Of Doctrine'de Santayana, modernizmin yıkıcı olduğunu öne sürer. Altını özellikle çizdiği şey, faydacı değerlerin toplumsal sahneye egemen olduğudur.[532] Bu suretle herşey rasyonalleştirilir. Fakat, insanî eylem negatif olduğu için, bir tür yokluk, bencillik belirli miktarda mal kazanılıncaya kadar normal sayılır. Umut, şevk ve arzu, incelenmeleri ve kontrol edilmeleri zor olduğu için, irrasyonel diye gözden çıkarılır. Fakat ilhamsız ben, yalnızca dünyadaki nesnelerin yansıtıcısı olabilir. Mümkün olan herşey taklittir. Zekâ, böylece, gerçeklikle ilgili temaları hatırlama ve tartışma yeteneği veya çalışma arzusunun değerlendirilmek üzere kullanılan temel araçtır. Gerçeklik içinde sınıflandırma, öğrenimin ve pratik başka her çabanın amacıdır. Anlam problemi üzerine tefekkür, kesinlikle imkânsızdır. Yunan efsanesinin kendi kendine âşık kahramanı *(Narcissus)* gibi, modern kimlik de, gerçeklik üzerine tefekkürden çıkarılan bir ikincil niteliktir yalnızca. Christopher Lach gibi yazarların moderniteye "kültür narsisizmi" –kültür narsizminde geçici ben, bir sürekli endişeyle tekrar teyit edilir– diye atıfta bu-

---

[530] John R. Scudder, "Excellence in Education: Production or Productivity," *Technology and Human Productivity*, ed. John w. Murphy and John T. Pardeck (Westport, Conn.: Quorum Books, 1986), ss. 39-49.

[531] Martin Heidegger, *Discourse on Thinking* (New York: Harper and Row, 1966), ss. 45-57.

[532] George Santayana, *Winds of Doctrine* (New York: Scribner's, 1913), ss. 25-57.

lunmalarında şaşıracak bir şey yok. Yeni narsisistler "kendi varlıklarının gerçekliğinden bile kuşku duyarlar."[533] Bu tür insanlar, kendi varoluşlarının kaynağını nasıl sorgulayabilirler?

Kendiliğindenliğin kontrolüyle, modern zihnî meşguliyetten nasıl yabancılaşma doğmaktadır? Verimlilik üzerinde odaklaştıkları için, faydacı değerler en üstün değerlerdir.Özellikle de mantıksal katılık açısından, iş bölümündeki herhangi bir iyileştirme alkışlanır. Bununla birlikte, realistlerin görüşlerine rağmen, dilden daha az ne faydacıdır? Gerçekten de dil, kodifikasyona hep meydan okuyarak, onu aşar. Postmodernistlere göre, yapısalcılarla Viyana Çevresi üyelerinin dili sabit bir sisteme dönüştürmek için körükledikleri programlar, başarısızlığa mahkûm olmuşlardır. Basitçe dile getirmek gerekirse, dil ruhsuz bir nesneye dönüştürülemez. O yüzden, dilin düzeni yıkmaya yeteneklilığinden dolayı, eğer toplumun yeterli ölçüde düzene sokulması gerekiyor ise, insanlar kendi kendilerini baskı altına almalıdırlar. Sözün gelişi, yorumu gerektirmedikleri varsayılan talimatlar, işler ve politikalar eleştirel düşünüşten doğan zorluklarla karşılaşılmaksızın tamamlanacak ve icra edilecek şekilde birbirlerine bağlanır. Böylece dil, Bertrand Russel ve Rudolf Carnap tarafından anahatları çizildiği üzere, formalize edilir, hatta matematikselleştirilir.[534] Her ne pahasına olursa olsun, dilin bir görevi tahrif etmesi önlenmelidir; çünkü verimlilikteki düşüş, muhtemelen bu ihtiyatsız eylemin sonucu olacaktır.

Dilin bu reddi, pratik açıdan yabancılaşmadan ibaret ders kitabı örneğidir. Bireyin dışındaki diğer kaynaklar gerçekliğin sınırlarını belirlerken, insanî praksis baskı altına alınır. Kendi kendilerine yabancılaşma yoluyla insanlar, hayatlarının kontrolünü yabancı güçlere devrederler. Eğer politik güç sözkonusu şemanın bir parçası ise, bu gerçekliği taklit arzusu felakete yol açıcıdır. Yani, eğer sıradan insanlara bir uygun kimlik kazandırılması gerekiyorsa, otorite sahipleri taklit edilmelidir. Otorite böylece sorgusuz sualsiz herkes için rol modelleri şahsiyetler olarak hizmet görmeye başlar. Bu süreç çeşitli formlar alır. Sözün gelişi, reklamcılık yoluyla insanlar, bir meslekte başarıdan seksi cazibeye kadar, her şeyi nasıl edinebilecekleri konusunda bilgilendirilirler. Borsanın bile, moda desinatörlerinin kadınların eteklerini değiştirme tarzına göre dalgalandığı düşünülür. *Playboy*'un ideal kadın görünüşünü

---

[533] Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1978), s. xvi.

[534] Bryant, *Positivism in Social Theory and Research,* ss. 109-116.

dikte etmesi, feministleri çileden çıkarır. Bir yazarın son günlerde dile getirdiği gibi, reklamcılar "bilinç kaptanları" hâline gelirler.[535] Daha da önemlisi, televizyon ve magazinlerin kamuoyunu etkilemesi değil, kamuoyunu etkileme biçimleridir. Bu medyayı kontrol edenlerin özelliği, başkalarının sahip bulunamayacakları ön seziye sahip bulundukları izlenimini yaratmaya muktedir olmalarıdır. Sonunda bu kodomanlar, vizyon sahipleri olarak görülürler.

Bilgi, ona nesnelliğini ve bu suretle gücünü veren bir kontekste yerleştirilir. Mekanik olarak yeniden üretilen enformasyon, diye yazar Benjamin, "ruhunu" veya "varlık değeri"ni kaybeder.[536] Bir kaba güç olarak bu bilgi, gündelik bilinci boğar. Sözün gelişi, insanlar ünlü televizyon şahsiyetlerinin karşısında neredeyse baygınlık geçirmeye başlarlar. Sonunda bu yıldızlar hemen her politik görüş noktasını ve ürünü onaylamak için kullanılırlar. Adorno'nun *The Stars Down to Earth* [Yeryüzüne İnen Yıldızlar] adlı incelemesinde astroloji, insanların kendisiyle kaderlerini keşfetmek için toplumsal durumlarını reddettikleri hurafe olarak ele alınır. Adorno buradan astrolojinin bir "bağımlılık ideolojisi" olduğu sonucunu çıkarır.[537] Gayet tabiî, onun tezi günümüzde, toplumsal hayatın diğer birçok alanına uygulanabilir. Ayrıca, postmodernistler kaderin bu dışsallaştırılmasının merkezîleşmiş yönetime neden olduğunu öne sürerler. TV starları, bilim adamları ve teknik uzmanlar değerlerini yükseltirken, varoluşun geriye kalan kısmının önemi azalır. İnsanlar, hüküm verme yeteneklerinin bir zayıflık olduğuna ikna edildiklerinde, baskı altına alınmaları tamamlanmış olur. Yargılar bir belirsizlik ifadesi olarak görülür görülmez, insanlar kendi kendilerinin en kötü düşmanları hâline gelirler. Akıldan veya duyarlılıktan yoksun diye resmedildiklerinden, anlamsızlık içine düşerler ve çevrelerini kontrol etmek için minimum düzeyde çaba sarfederler. Kısacası, güçsüzlük kendi kendini sansürle birleşir. Açıktır ki, dünyayı reddetme verimsizdir. Tutku itibardan düşürüldüğü için, insanlar sonu gelmez bir izleme dairesine sokulur. Çünkü toplum, âni, tasarlanmamış heyecandan uzak tutulmalıdır. 1960'larda John Cage'i izleyen öğrencilerin bu kendiliğinden isyanı, "olaylar" diye adlandırıldı. Düzenlenmemiş

---

[535] Stuart Ewen, *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of Consumer Culture* (New York: McGraw-Hill, 1979).

[536] Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Repruduction," *Illuminctions*, ss. 217-251.

[537] Jay, *The Dialectical Imagination*, ss. 196-197.

olaylar, modernitenin afaroz nesnesidirler; çünkü onları bütçelere ve diğer planlama yöntemlerine sokmak zordur. Her ne kadar toplumsal kontrol bazen kesinlikle sertse de, etkili olanlar gösterinin bu türünden kaçınırlar.

Açıktır ki, kültür, yalnızca insanlar yabancılaştığı için çözülmez. Bununla beraber, yabancılaşmanın normatif olarak gözönünde bulundurulması için kaçınılmaz bir toplum icat edilmelidir. Bu tür bir sistem alışılmadık biçimde parçalara ayrılmış bulunmalıdır; çünkü insanlar birbirleriyle ve başkalarıyla ilişki kurmaya muktedir değildirler. Temeline yeterli sayıda otorite sembolü kazınılıncaya kadar ben'in içi boş olduğundan, insanlar hayatlarının büyük bölümünü, kimliklerini kendilerine ihsan edenlerden kabul görme arayışına harcarlar. Gayet tabiî kabul görmeyi başaramayanlar, bu kötü duruma uyum göstermekte yardıma ihtiyaç duyarlar. İsyancı olabilen akılsız bir kaç kişiye ilâveten, otoritenin teveccühünü kazanmakta başarısız kalan kişilere rehabilitasyon sağlanmak zorunludur. Kısacası normallik, mülkleriyle hipnotize edilmiş ancak aynı zamanda hiçbir toplumsal sorumluluklarının bulunmadığına inanan, kendi çıkarını düşünmeyen bireylere göre tanımlanır. Bu insanlar, her zaman yeterli olup olmadıklarını hep merak ederler. Dahası, bu yetersizlik duygusunu reddeden biri nankör, aşırı saldırgan veya dindar insanların durumundaki gibi kafir veya zındık diye etiketlenir. Gerçekten de, kendini Tanrı'ya teslim etme bugün revaçta gibi görünüyor. Bir süre önce Eric Fromm, bu eğilimi, "özgürlükten kaçış"[538] diye adlandırmıştı. Fantaziye kaçış, insanlar özgürlüğün yükünden ya da özgürlüğe eşlik eden güvensizlikten kurtulmak için gerçekliği bastırırlarken, dilin engellenmesiyle mümkün hâle gelir. İnsanlar varoluşlarının delilini, arayışlarının parçası olarak özgürlüğü, terk ederler.

Postmodernizmin temeli, diye yazar Jameson, bugünün tüketim kültürüne has anomi ve seri üretime pek fazla uygun olmasıdır.[539] Muhtemelen kapitalizm, başka herhangi bir toplumsal felsefeden çok daha fazla yakındır nihilizme. Sözün gelişi, tüketim düzeylerinin yükseltilmesi kapitalist ekonominin büyümesi için zorunlu olduğu için, gelenek feda edilir. Yeni ürünler elde edilmesi için, eski herşey terkedilmeli-

---

[538] Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Farrar& Rinehart, 1941).

[539] Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society," Hal Foster, ed., *The Anti-Aeshetic* (Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983), ss. 111-125.

dir.[540] Buna göre, malları tarafından egemenlik altına alınmalarına ilâveten insanlar, hangi ahlâki ilkeler moda olursa onları benimserler. Bu uygunsuz faaliyete, edeb-i kelam kabilinden "uyum" gösterme veya "oyun oynama" yeteneği diye atıfta bulunulur. Gayet tabiî, kararsızlık faydacılığın doğal yan ürünüdür. Keza, kişisel kazanç bu sistemin değer ölçüsüdür. Herhangi bir eylemin toplumsal maliyeti, en fazla sonradan akla gelen bir fikir olduğu hâlde, egoizm teşvik edilir. Hiç kimsenin gücenemeyeceği öne sürülerek, en samimi ilişkiye bile, toplumsal kontrol olarak atıfta bulunulur. Başkasının hakkını çiğneyen biri, vicdan azabı çekmeyen bir işbilir avukat kiralar sadece. İnsanları, doğrudan doğruya yurttaşlarına saldırmaktan alıkoyan biricik kaygı, hapse girme korkusudur. Basitçe dile getirmek gerekirse, kapitalizm insanlık dışı eylemler etrafında organize edilir. Ve bu, barbarlığı sürdürenlere bir ödül olarak, toplumsal mobilite sayılır.

Fromm'un başka bir biçimde dile getirdiği gibi, kapitalizm "normallik patolojisiyle" sürdürülür.[541] Pazara yöneldikleri için, insanlar kendilerini aktif aktörler olarak değil, pazarlanacak şeyler olarak görmeye başlarlar. Kendi değerlerinin sosyo ekonomik rollerince belirlendiğine inanırlar. Kısacası ben, maldan başka bir şey değildir. *Sane Society* [Akıllı Toplum]'da Fromm şöyle yazmaktadır: "İnsan kendisini, kendi güçlerinin ve zenginliğinin aktif taşıyıcısı olarak görmez; daha çok kendisi dışındaki güçlere, yaşayan özünü yansıttığı şeylere bağlı güçsüz bir 'şey' olarak görür."[542] Fromm bu nesnelere köleliğe, "putperestlik" diye atıfta bulunur. Daha önce, *Acquisitive Society* [Açgözlü Toplum] adlı kitabında P. H. Tawney, insanların mülklerinin egemenliği altına girişini önceden haber veriyordu.[543] Modernitede insanlar, yalnızca yapısal zorunlulukların taşıyıcıları durumundalar. Toplumsal değişmeye rağmen, insanlar, "nerede sistemsiz olabileceğimizi" sorarlar. Toplumsal sistem kimliğin vekili hâline gelir. Faşist yönetimlerin iddia ettikleri gibi, insanlık bir bütün olarak korunmalıdır.

---

[540] Charles Newman, *The Postmodern Aura* (New York: Harcourt Brace and Company, 1920), ss. 183-184.

[541] Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Renehart & Company, 1955), s. 6.

[542] A.g.e., s. 124.

[543] R. H. Tawney, *The Acquisitive Society* (New York: Harcourt Brance and Company, 1920), ss. 183-184.

Neden postmodernizmin kapitalizme destek sağladığı düşünülmektedir? Jameson'a göre, postmodernistler öznelliğe saygıyı restore ederler. Bireyci veya kartezyen görüş yeniden diriltilir. Gerçeklik, öznelliğin doğal sonucu olduğu için, herşey mümkündür: Görecelik, en yüksek noktada hüküm sürer. O nedenle, sınırsız kişisel tüketim görünüşte onaylanır. Görecelik ile faydacılık tarafından oluşturulan keyfilik arasında bir fark var mıdır? Postmodernizm eleştirmenleri kayda değer hiçbir farkın bulunmadığını öne sürerler. Dahası, eğer ahlâk özel bir şey ise, hemen her tür davranış aklanabilir mi? Modern dünyada ahlâkdışı eylemi oluşturan nedir? Başka birinin kârını maksimize etme veya çevreyi yağmalama hakkının sorgulanmaması mı? Kesinlikle değil; çünkü hiç kimse başka birine nasıl davranması gerektiğini söylemek için zorunlu bilgiye sahip olduğunu farzedemez. Arz öncelikli ekonomiye anahtar teorik destek sağlayan Hayek, farklı enformasyon kaynaklarını bir kuşatıcı ekonomik programda entegre etmeye muktedir olduklarını iddia ettikleri için, planlı ekonomi taraftarlarını cezalandırır.[544] Hakikatin belirsiz doğasından dolayı, insanların kendi kendilerini kontrolden ve başkalarına tavsiyede bulunmaktan aciz oldukları varsayılır. Yalnızca aşırı ölçüde küstah insan, toplumsal siyaseti doğaya dayandırmayı deneyebilir.

Bu çevre içinde ahlâkî sınırlamaya başvuranlar partizan diye görülür. Herşeyden önce ahlâk, öznelliğin yüklediği sınırlar aşılmaksızın elde edilemez. Bu, genelde ahlâkî rehberliğin yalnızca doğaüstü bir varlık tarafından verilebileceği anlamına gelir. Bundan dolayı, Tanrı'yla doğrudan temas, bu kavrayışa ulaşılamadan önce gerçekleştirilmelidir. Fakat faydacılığa dayanan bir dünyada, bu tür bir iddiada bulunan kişiye kuşkuyla bakılır. Kapitalist bir toplumda ahlâk sınırlıdır ve bu nedenle değişen şartlara göre değiştirilmelidir. Ve yalnızca irrasyonel insan, gerçekdışı yanlısı olmayı tercih edecektir. O nedenle, insanların ilgilerini çekme ümidiyle bazen, dini lider tarafından garip bildiriler sunulur. Tüketici bir toplumdaki maddî başarı tutkusu gözönüne alındığında, insanları kayıtsız haz arayışından başka yöne çevirmek için abartının gerekli olması şaşırtıcı değil. Din aşırılaşır; ve bu abartma, vatandaşları etikten söz edenlerden kuşkulanmaya yöneltir. Uluya yapılan göndermeler fantastik diye reddedilebilir. Başka bir söyleyişle, burjuva ahlâkı ölçülü ve pragmatiktir ve bu nedenle, ilhamdan yoksundur.

---

[544] John W. Murphy, "An Examination of Hayek's Theory of Social Order," *Journal of Interdisciplinary Economics.* 1.1 (1985), ss. 5-17.

Postmodernizm, şu basit, ama yanlış nedenle burjuva ahlâkıyla birleştirilir: Postmodernistlerin kartezyenizmin koyduğu sınırlamalar içinde çalıştıklarına inanılır. Yine, Lyotard, postmodernizmin bu şekilde yanlış yorumlanmasına açık kapı bıraktığı için hatalıdır. Postmodernizmin, edebiyat tarihindeki en son dönem değil, modernizm içinde bir hareket olduğunu dile getirir.[545] Başka bir deyişle, postmodernizm modernizm içinde uykuda yatmaktadır. Açıkçası bu yorum, postmodernizmin modernizmin sadece bir genişlemesi, bir modernizmi arıtma girişimi olduğu anlamına gelir. Ancak, Lyotard'in amacı bu değildir. Aksine, onun altını çizdiği şey, modernizmin ve her sanat tarzının temelinde gözden kaçırılan bir unsurun bulunduğudur. Belki de konuyla daha yakından ilgili olan şey, bu faktörün, sözün gelişi, birçok ilk sanatsal ifade tarzınca bastırıldığıdır. Merleau-Ponty'nin ayrımını kullanmak gerekirse, postmodernistler "görünmeyen"in "görünene" sızmasına imkân verirler.[546]

Görünmeyen nedir? Görünmeyen, bir fırça darbesini ileriye doğru iten dürtüdür. Ayrıca, bu faktör empresyonist ressamların, renk lekelerinde yok olmalarını önler. Görünmeyen şey olmasaydı, Van Gogh'un köylünün pabuçları resminde sergilenen acı ve yalnızlık, Heidegger'in gösterdiği üzere, kaybolurdu.[547] Postmodernizmde, önceden resmedilmemiş olan resmedilir –arkaplan ifşa edilir. Kısacası, insanî varlık her sanatsal ifade girişimini, hatta, gerçeklikle hayal arasında herhangi bir ortaklık bulunduğunu reddetmek için tasarlananları bile dolduracak şekilde açığa çıkar. Postmodernistlere göre, benimsediği estetik teorinin hiçbir önemi bulunmaksızın, sanat bir olaydır. Postmodernist sanat kodlanmış bir sistemce sağlanan "örtüsüz" veya "*a decouvert*" var olur. Postmodernistlerce doğurulan sanat, gerçekliğin gölgesinde durmaz.[548]

İnsanî arkaplan, postmodernistlerce ima edilen sükutla, fısıltılarla doludur. Bu dile getirilmezler, insanların gerçeklik hakkındaki varsayımlarını veya Nietzsche'nın keşfettiği *Hinterfragen*'i oluşturur. Bu bakımdan, postmodernistler bilginin ifadeden ayrılmadığı, ben'in gerçeklik için bir tehdit olmadığı bir dünya hayal ederler. Başka bir söyle-

---

[545] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 79.

[546] Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible* (Evanston, LIII.: Nortwestern University Press, 1968).

[547] Martin Heidegger, *Poetry, Language, and Thought* (New York: Harper and Row, 1971), s. 32 vd.

[548] Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 81.

yişle, sanat Susan Sontag'ın ifşa olacak "sanat erotiği" diye adlandırdığı şeylerin açığa çıkmasına imkân verir.[549] Gerçekliği kuran varsayımlar gizlenmez, serpilmelerinine izin verilir.

Bu nedenle, postmodern sanatsal olay durgun değil, sürprizlerle doludur. Bu tanımın ima ettiği şey, sanat eserlerinin gerçekliği resmetmekten çok biraraya getirdiğidir. Nadja'nın son cümlesinde Breton "Güzellik sarsıcıdır ya da başka hiçbir şey değildir"[550] diye yazdığında açıkca bu düşünceyi dile getirir. Breton'a ve postmodernistlere göre, düzen arzusu resme yayılır. İlaveten, bu organizasyonel kapasiteden mahrum edilen toplumsal hayatla birlikte, sanat çalışmaları da hiçbir şekilde var olamaz. Breton, "heyecan" güzelliği kaplamaksızın sanatın hiçbir amacı olamayacağını teslim eder.

Sözün gelişi empresyonistler, ışığın özünü yakaladıklarını iddia ederlerken, postmodernistler bunun imkânsız olduğunu öne sürerler. Işık asla saf değildir. Cereyanlı, sıkıntı verici bir odada altında roman okuduğumuz ışık, Van Gogh'un bahar veya yaz tablolarından birini seyrederken hissettiğimiz sıcak korun ışığından farklıdır. O nedenle ışık, yalnızca insanî unsurun konumlandığı yere göre anlam kazanır. Postmodernistler, insan ruhunun, görülebilir herşeyin sahne gerisi olarak sanat çalışmasının ortasında ikamet ettiğini düşünürler. Eğer sorgulanırsa, bu, algının belirsizliğini ima ettiği için varsayımın, gerçekliği dile getirilemezleştirmesidir. Bir *hypokeimenon* veya varoluşun etrafında kümelendiği temel varlık olarak insanî durum, yok edilemez. Kristeva bu ana temeli "Semiyotik bölge", diye adlandırır. "Semiyotik bölge", diye yazar Kristeva, "bir dilsel gösterenin bir *ego* için bir *nesneyi* gösterme rolünü oluşturur".[551] Bu nedenle, sanat gerçekten dünyayla biraradadır.

Postmodernizmin modernizmin ürünü olduğunu düşünen eleştirmenlerin problemi, düalizmi aşamamalarıdır. Kartezyen ıztırapları onları postmodernizmi geleneksel kalıba sokmaya iter. O nedenle, nesnellikten mahrumiyetin ahlâkî çöküşe yolaçtığı düşünülürken, bireycilik egoizme dönüşür. Fakat bu metin boyunca dile getirildiği üzere, postmodernistler düalizmle korkutulamaz. Gerçeklikle oynamak için, Descartes tarafından inşa edilen maskeyi bütünüyle parçalarlar. Postmo-

---

[549] Susan Sontag, *Against Interpretation* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1966), s. 14.

[550] André Breton, *Nadja* (New York: Grove Press 1960), s. 160.

[551] Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, s. 67.

dernistler kendi kendilerini gerçekliğe bularlar; çünkü onlar, kirlenmiş doğrudan korkmazlar. Dali gibi onlar da, hakikate "yenilebilir" bir şeymiş gibi yaklaşırlar.[552] Postmodernistler, yalnızca toplumun bilgi arzına yorum sızdığı için insanlığın geleceğinin yağmalanmadığını öne sürerler. Çiçek, moleküllerinin toplum olarak ele alınamayacağı için, postmodernistler, tecrübe çiçeğine inanırlar.

Meta tahkiyelere temel teşkil eden düalizmi yıkmak için, postmodern toplum minik edebiyat denilen edebiyatla desteklenir.[553] Bu edebiyat varoluşun dramına yatkındır ve bu nedenle bütünüyle politiktir.[554] Postmodern sanat dramatiktir; çünkü ifadesi gerçeklikle sınırlı değildir. Postmodernistler özellikle kuşaktan kuşağa el değiştiren hikâyelerin ciddî şekilde incelenmeleri gerektiğini, çünkü bunların tarihin ruhu ve kalbi olduklarını öne sürerler. Sözel tarih, yani yalnızca geçmişi hatırlatan değil aynı zamanda geçmişi, şimdiyi ve geleceği yaratan dil, özel bir gerçekliği kuşatır. Büyünün dünyası, bilim tarafından açıklanabilecek ve bertaraf edilebilecek bir şey değildir; sakinleri için çok reel olan bir dünyadır. Her dilsel dünyanın ilgi çekici sırları vardır. Dil ufka uzandığı ve ufkun ötesine geçtiği için, gezginlere politika sunar. Bununla birlikte, Benjamin, hikâye anlatıcının modern dünyada bir anakronizm hâline geldiğini öne sürer.[555] Başka bir söyleyişle, bilgi neden insanlara bulaşmak zorundadır? Apaçık bir gerçeklikten söz etmek, hiç kuşkusuz gereksizdir.

Yine de bugün sanatsal ifade formları tam da gerçekliğe meydan okudukları için anlamlıdırlar. Marcuse'ün gösterdiği üzere, sanatın taşıdığı görünüşler üçüncü Reich kadar tehdit edici politik gerçekliklere meydan okumak için yeterlidirler.[556] Gerçekten de, çoğu otoriteryen gibi Hitler de hayal gücünden kuşku duyuyordu. O nedenle edebiyat veya resim, gerçekliğin karakteri açık olmadığı için ölmek üzere değildir. Mini edebiyat, "büyük adamlar"ca değil, sıradan kişilerce güçlü bir dille yazılır. O yüzden, herkes potansiyel devrimcidir; çünkü gerçeklik ilâve her ifadeyle daha da kirlenir ve insanlar dil karşısındaki sorumluluklarından kurtulamazlar.

---

552 Salvador Dali, *On Modern Art* (New York: The Dial Press, 1975), s. 45.

553 Deleuze and Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, ss. 16-27.

554 A.g.e., s. 16.

555 Benjamin, "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Les-kov," *Illuminations*, ss. 83-109.

556 Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension* (Boston: Beacon Press, 1978).

Bu kitap boyunca tartışılageldiği üzere, düalizm bu şekilde aşıldığında, toplumun her boyutu yeniden kavramlaştırılmalıdır. Nihai bir gerçekliğin yokluğu, hakikatin ölümünü çabuklaştıramaz ve keza bireysel kendiliğindenlik zorunlu olarak kamu yararıyla çatışmaz. Bu ayırımların telafi edilemez şekilde modası geçmiştir. Gerçekten de, postmodernistler kültürü yıkmak yerine, toplumu radikal ölçüde demokratikleştirirler. Mannheim, bu başkalaşımı tanımlamak için "kültürün demokratizasyonu" ifadesini kullanırken, Max Scheler "duygular demokrasisi" diye atıfta bulunur.[557] Gerçekliği dile bulaştırmanın sonucunda kültür yıkılmaz, açılır ya da genişler. Macherey tarafından dile getirildiği üzere, kültür bir "belirli tefekkür"e dönüşür. Kültür düşmanları olmadığı için, insanlar "özgürce ilişki kurabilirler". Daha açıkça dile getirmek gerekirse, politik irâdeye yapısal engellerle karşı konulamaz. Politika gibi "dil" de, "şimdi uç noktalarına veya sınırlarına doğru hareket etmek üzere, temsili olmayı bırakır".[558]

Demokrasinin geliştirilmesinin bir kültür işi olduğunu öne sürmek önemlidir. Bu bakımdan Mannheim'in *Geist* terimini kullanışı özellikle önemlidir. Bu terim kültürün, zihnin ve insanî eylemin yorumunu ima eder. Buna göre demokrasi, parlamenter prosedürler ve evrensel oy kullanma hakkı gibi bir kaç uygulamanın icrasından doğmaz. Modern toplum, bu sonucu doğrulayacak ölçüde yeterli tanık sağlar. Çoğu demokrasilerde politik katılım, yeni çöküntüler yaşadı. Bu çöküşün nedeni, yaygın politik katılımı desteklemenin temeli durumundaki kültürel düşünüşün doğmamış bulunması olabilir. Farklı şekilde belirtmek gerekirse, yurttaşların demokrasinin ruhuyla aşılanmamalarıdır. Bu gerçekleşinceye kadar, sınırlı sayıda aldatıcı faaliyetten başka hiçbir şeyden ibaret olmamaya devam edecektir. Çünkü demokratik bir varoluş tarzı, bir demokratik siyaset mümkün hâle gelmeden önce gerçekleşmiş bulunmalıdır. Bu kitabın öne sürmeyi denediği şey, postmodernizmin demokratik ilkelerin, deyim yerindeyse demokrasinin ruhunun aşılanmasını teşvik ettiğidir.

---

[557] Karl Mannheim, *Man and Society* (New York: Harcourt, Brace and company, 1951), s. 44-49; Karl Mannheim, "The Democratization of Culture," *From Karl Mannheim,* ed. Kurt H. Wolff (New York: Oxford University Press, 1971), ss. 271-346.

[558] Deleuze and Guattari, *Kafka,* s. 23.

Mannheim, demokrasi vaadinin yerine getirilmemiş bulunduğuna inanmasının dört nedeninin bulunduğunu yazar.[559] Birincisi, güç simsarı kliklerin parçalanmamış olmasıdır. Bunun dile getirmek istediği şey, bilginin, hünerlerin şekillenmesi için gerekli diğer kaynakların desteklenmesi ve icra politikalarının yüksek derecede yoğunluk kazanmış bulunmasıdır. O yüzden plüralizm basmakalıp bir kavramdır. Modern feministlerden bir aktarma yapmak gerekirse, demokrasi babasızdır; çünkü hiç kimse bir yönetim oluşturmak için gerekli enformasyonu kullanma imtiyazına sahip bulunmamalıdır. Hiçbir şey "Baba adıyla" otorite hâline getirilemez.[560]

İkinci olarak, Mannheim insanların demokrasiyi, yalnızca statükoyu rasyonelleştirmenin bir başka yolu şeklinde görmeleri olduğunu öne sürer. Bu görüş, der, hem talihsiz hem de yanlıştır. Basitçe dile getirmek gerekirse, demokrasi toplumsal düzeni teminat altına almanın biricik en yeterli yöntemi değildir. Diğer birçok yönetim tarzı çok daha yeterlidir; çünkü tartışma her durumda sınırlı sayıda yönde akabilmektedir. Yine de demokrasinin düzeni rasyonelleştirdiğini öne sürmek, bu yönetim biçiminin yalnızca bir toplumsal kontrol aracı olduğunu ima eder. Bunun tam tersi doğrudur. Bir demokratik toplumda yönetim, arzuları sınırlamaktan çok somutlaştırır. Demokraside düzen için zarurî hiçbir şey olmamalıdır; uygulanması gereken biricik sınırlama, hayali sınırlamadır.

Üçüncüsü, kişisel özerkliğin teşvik görmemesidir. Fromm'a göre "sahte özerklik" yaygınlaşır; çünkü, sözün gelişi, sağduyuya, bilime, kamuoyuna, normalliğe ve kamu sağlığına yersiz önem verilir.[561] Bu yüzden, "sürü konformizminin" yaygınlaşması, Heidegger'ın *Das Man* –kabul edilir olmak için uğraşan anonim kişi– etkisiyle ortaya çıktığını söylediği şeye benzer. Tillich'in söylediği gibi, bu kaygılar yerine, "cesaret alınacak şey" kılavuz bir demokrasi ilkesi olmalıdır.[562] Bireyler muhalefete rağmen düşüncelerini geliştirecek ve öne sürecek ölçüde güven içinde olmalıdırlar. Eğer bu unsur yoksa, dogmatizm tartışmayı ve planlamayı çok kolay boğmaya başlar. Muhaliflerine karşı eylemde bu-

---

[559] Mannheim, "The Democratisation of Culture."

[560] Nelly Furman, "The Politics of Language: Beyond the Gender Principle," Gayle Green and Coppélia Kahn, eds., *Making a Difference: Feminist Literary Criticism* (London: Methuen, 1985), ss. 59-79.

[561] Fromm, *The Sane Society*, ss. 152-164.

[562] Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: University Press, 1952).

lunmak için, insanlar durumlarını dile getirebilmelidirler. O nedenle, kör inancın demokraside hiçbir yeri olamaz.

Dördüncüsü, gerçekliğin kişiler-arası karakterinin modern toplumda vurgulanmamış olmasıdır. Bireycilik, toplumsal endişelerin daima konu dışı sayılması ölçüsünde vurgulanmıştır. Eğer belirli kişiler bir tutumun etkisi altında kalmamışlarsa, muhtemelen, diğerlerinin muhalif tavırlarını protesto etmezler. Fakat bir demokraside, adaletsizliğin toplumda yaygınlık kazanmaması için tetiktedirler. Çünkü eğer insanlar yalnızca kendilerine yanlış muameleye karşı çıkarlarsa, toplum doğru eylem gerçekleşmeden çöker. Bir demokraside insanlar başka insanlardan tecrit olamayacaklarını anlamalıdırlar; böylece bir negatif örneğin çoğalabileceğini anlamalıdırlar. Bilinmeyen bir Tanrı'ya dua dışında, baskının yaygınlık kazanmasını ne önleyecektir? Sartre'ın kaydettiği gibi, herkesin özgürlüğü, her bir insanın özgürlüğüne dayanır. Özgürlük teoride var olamaz.[563] İnsanlar başka insanları korumazlarsa, güvenliklerini başka hiçbir şey garanti edemez. O nedenle, bireycilik toplumsal sorumluluğu yok etmemelidir.

Postmodernistler bu eksiklikleri gidermeye çalışırlar. Hakikat ademi merkezîleştirilir veya özel herhangi bir toplumsal gruptan alınır. Ne belirli bir toplumsal sınıf ne de empirik referans, bilginin sorgulanamaz kaynağı görevi yapar. Dahası, bilginin edinilmesinde hayatî öneme haiz belirlenemez yorum ögesinden dolayı, her makul sistem rasyonellikten kurtarılmalıdır. "Normallik patolojisi" temeli, bu yüzden kasıtlı biçimde sorgulanmamalıdır. Başka bir söyleyişle, sistemlerin küçülmekte olduğu tezi savunulamaz. Buna benzer bir durdurma, dillerin doğal olarak yeterli oldukları anlamına gelir; aslında mesele sadece bu değildir. İnsanlar daha çok, gerçekliğin yorumunu yapma çabalarını sürekli artırmalıdırlar. Postmodernistlerin gösterdikleri şey, ihmal edildiği için, dilin çürümek yerine çiçekleneceğidir. Gayet tabiî, normallik apaçık olmaktan başka bir şey değildir.

Gerçekliğin dilde ikamete mahkûm edilmesiyle, tercihler dışında hiçbir şey normları idame ettiremez. Yorum, doğru ile yanlışın sadece bir yargıya göre anlık olarak birbirinden ayrıldığını ima eder. Yalnızca direnme, doğruyu yok olmaktan kurtarabilir. Bu yorum, hegemonyanın başka bir şey değil, kişisel çaba ürünü olduğu anlamına gelir. O yüzden, belirsizlik karşısında özerklik sergileme yeteneği, bilginin bekasını ge-

---

[563] Jean-Paul Sartre, *Existentialism* (New York: Philosophical Library, 1947), ss. 44-45, 54.

rektirir. Ancak, bu tercihler bir vakumda yapılmaz; ihtimallerin mevcudiyetini gerektirirler. Basitçe dile getirmek gerekirse, her tercihin geriye kalan tercihler üzerinde etkisi vardır. Yorum modaliteleri, bu yüzden kendi kendilerine yeterli değildirler; "ben" ve "öteki" birlikte var olur. Bilginin insanlar-arası özelliği tercihlerde ortaya çıkar. O nedenle, tekbencilik (solipsizm) postmodernistlerce reddedilir. Demokrasi böylece batını insan eylemiyle yakından ilişkili bir şeydir.

Jean Gebser ve Karl Jaspers tarafından sunulan bir postmodern anlayışı kullanmak gerekirse, demokratik bir toplumun dayanağı "şimdi"dir.[564] Bu, yönetimin doğuşunun insanî zehirlemenin aforoz ettiği bir şey olmadığı anlamına gelir. Gebser şöyle söyler: "Kaynağın, insanın kendini gerçekleştirmesi yönünde gelişiminden sözedebiliriz."[565] Geleceği şekillendiren bilinçli eylemler veya dilsel patlamalar ben'in, bilginin ve düzenin kaynağıdır. Toplumsal kontrolün odağı, kendinde dayatma olması gerektiği için, bir demokraside bu nokta önemlidir. O nedenle, insanlar bir "olgun özerklik" hissi kazandıklarında ya da kendi kendilerine sınırlamalar koyduklarında, demokrasiye ulaşılır; belirli bir sınırlama formunun modası geçtiğinde, yeni etkileşim tarzları tartışıldığında ve uygun bir eylem istikameti istendiğinde, demokrasi anlaşılır.[566] Kısacası, demokrasinin kaynağı, demokratik süreçtir.

Eğer postmodernizme eşlik eden bir metafizik var ise, bu metafizik, Jaspers ve Gebser'in ortaya koyduklarına benzer bir metafiziktir. Yani, varoluşun temel özelliği, en iyi, "dünyaya açıklık" diye tanımlanabilir. Gebser, düalizmin yıkılmasıyla birlikte dünyanın artık "ruhun somutlaşması"na tanıklık etmekte olduğunu savunur.[567] Bu ifade, en iyi, kültürün *"con-crescere"*leşmesi (somutlaşması) olarak anlaşılabilir.[568] Farklı tarzda dile getirmek gerekirse, kültür bilincin veya praksisin bileşimidir; Postmodernistler arzunun yoğunlaşması diyebilirler. Her neyse, mesele, insanların uzay zaman ve tarihte hapis olmamaları, daha çok bu yönlerde yükselmeleridir. Macherey'in "yapılar mezarlığı" diye adlandırdığı şeyden kaçış mümkündür.[569] Göz dönerken dünya da döner.

---

[564] Gebser, *The Ever-Present Origin*, ss. 280-281.

[565] A.g.e., s. 41.

[566] Habermas, *Theory and Praxis*, s. 17.

[567] Gebser, *Teh Ever-Present Origin*, s. 541.

[568] A.g.e., s. 542.

[569] Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), ss. 136-156.

Politik açıdan bunun anlamı nedir? Sadece şudur: Toplumsal varoluşun rehabilitasyonu. Toplum bir hastalıktan dolayı tedavi edilemez; daha önemlisi, orjinal *terapi* amacıyla paralellik içinde tedavi edilir ve toplumsal alan, "ben" ve "sen"in buluştuğu yere döner. Postmodernistler, insanların kendilerine dönmelerine imkân veren bir eğitim programı sağlarlar. Toplum, düalizmin kabulü bunalıma yolaçmadan önce, asıl durumuna getirilir. İnsanlar, kabul veya reddetmeksizin kendi hayatlarını yaşayabilirler.

Postmodernistler, kültürün yaşamasına imkân verirler. Hiçbir şey dolaysız tecrübeyi aşamayacağı için, toplumsal hayatın her boyutu, insan ruhunun tezahürüdür. Gerçekliğin düzenin varlığını sürdürmesiyle ilgisi yoktur. Bu kavrayışın sonucu postmodernistler, Georg Simmel'in modernizme has olduğunu önesürdüğü trajediyi önlerler.[570] Simmel, özellikle de, kültürel ürünlerin, eylemin bu oluş tarzı önlenmedikçe, yaratıcıları aleyhine dönme eğilimi taşıdıklarını iddia eder. Gerçeklik ve tutku birlikte varoldukları için, bu çöküş doğrulanamaz. Nesneler, kaşiflerinin varoluşlarını, bilgeliklerini, en azından geçici olarak tutkularını ehlileştirme yeteneklerini ortaya koymak dışında teselli kaynağı değildirler. İnsanların, gerçekliği kırmak ve yeniden kurmak dışında, bu meşru görev için gerekli hünerlerle donanmak dışında hiçbir tercihleri yoktur. Postmodernistler insanların, tarihteki şu rollerini unutmalarına asla yol açmazlar. Hiçbir doğrulanmaya sahip olmayan bir dünyada yuva yapmak.

Gayet tabiî, postmodernistler radikalizmlerinde daha ileri olabilirler. Gerçekten, bu herhangi bir yazar için, hatta Marx için de söylenebilir. Ancak bu tür buyruklar vermek, onların şu amaçlarını geçersiz kılar: Amaçları, insanları başka otoritelere köle yapmamak. Bununla birlikte, dünyadan da kaçmazlar. Postmodenizm anti-sanat, veya anti-felsefe değildir. Tam tersine, gerçekliğe temel teşkil eden tecrübe dünyası ilgilerinin odağıdır. Eğer bu meydan okumayı karşılamak için gerekli cesareti gösterebilirlerse, insanları gerçekliği yaratma arenasına yerleştirmekten daha radikal ne olabilir? O yüzden, postmodernistler insanların hayatlarının sorumluluğunu taşımalarını isterler. Devrimler, baskı olmaksızın uzmanlarca yapılamaz; veya düzen baskı olmaksızın uzmanlarca kurulamaz. Postmodernistler düzenin hayatta kalmasını isterler; çünkü ideolojiler içlerine sızmıştır ve insanlar belirli bir tarzda kendi-

[570] Georg Simmel, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* (New York: Teachers College Press, 1968), ss. 27-46.

lerini düzene sokmaları için onları tercih etmişlerdir. Bu rasyonel düzendir –kontrolsüz düzen. Postmodernistler, Camus'nün tanımını yaptığı cehennem imajından –Caddelerin "dur işaretleriyle dolu olduğu ve insanın kendini açıklamasının hiçbir yolunun bulunmadığı yer" imajından[571]– kaçınmak isterler. İnsan ilk ve son kez sınıflandırılır.

[571] Albert Camus, *The Fall* (New York: Knopf, 1961), s. 47.

Seçilmiş Kaynakça

Arac, Jonathan; Godzich, Wlad; and **Vallace, Martin.** *The Yale Critics: Deconstruction in America.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

Atkins, G. Douglas. *Reading Deconstruction; Deconstructive Reading.* Lexington: University of Kentucky Press, 1983.

Barthes, Roland. *Writing Degree Zero,* New York: Hill and Wang, 1968.

———, *The Pleasure of the Text.* New York: Hill and Wang, 1968.

———, *Image- Music- Text.*New York: Hill and Wang, 1977.

———, *The Rustle of Language.* New York: Hill and Wang, 1968.

———, *Criticism and Truth.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Baudrillard, Jean. *In the Shadow of teh Silent Majorities.* New York: Semiotext(e), 1983.

Carrroll, David. *Paraesthetics.* London: Routledge Chapman and Hall, 1987.

Cixous, Hélène and **Clément, Catherine.** *Newly Born Woman.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Culler, Jonathan. *The Pursuit of Sings.*Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1981.

———, *On Deconstruction,* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1983.

———, *Roland Barthes.* New York: Oxford University Press, 1983.

Deleuze, Gilles. *Proust and Signs*. New York: George Braziller. 1972.

————, *Cinema I: The Movement- Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Deleuze, Gilles and **Guattari, Félix**. *Anti-Oedipus*. New York: Viking Press, 1977.

————, *On the Line*. New York: Semiotext(e) 1983.

————, *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minesota Press, 1986.

de Man, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven Yale University Press, 1979.

————, *Blindness and Insight*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

————, *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena*. Evanston,. III.: Northwestern University Press, 1973.

————, *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

————, *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago, 1976.

————, *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

————, *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Descoms, Vincent. *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Eagleton, Terry. *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. London: NLB, 1981.

Felman, Shoshana. *The' Literary Speech Act*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1983.

————, *Writing and Madness*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985

Felperin, Howard. *Beyond Deconstruction*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Fischer, Michael, *Does Deconstruction Make any Difference*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Foster, Hal, ed. *The Anti-Aesthetic*. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983.

Foucault, Michel. *Madness and Civilization.* New York: Random House, 1965.

———, *The Archaeology of Knowledge.* New York Harper and Row, 1972.

———, *The Birth of the Clinics.* New York: Vintage, 1975.

———, *Discipline and Punish.* New York: Pantheon, 1979.

———, *Power/ Knowledge.* New York: Pantheon, 1980.

———, *This is not a Pipe.* Berkeley: University of California Press, 1982.

Gebser, Jean. *The Ever-Present Origin.* Athens: Ohio University Press, 1985.

Guattari, Félix. *Molecular Revolution.* New York: Penguin Books, 1984.

Hartman, Geoffrey H. *Saving the Text.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

Johnson, Barbara. *The Critical Difference.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

Kristeva, Julia. *Desire in Language.* New York: Columbia University Press, 1980.

———, *Revolution in Poetic Language.* New York: Columbia University Press, 1984.

Lacan, Jacques. *Ecrits.* New York: Norton, 1977.

———, *Feminine Sexuality* . New York: Norton, 1982.

Lefort, Claude. *The Political Forms Of Modern Society.* Cambridge, Mass?: MIT, 1986.

Lentricchia, Frank. *After the New Criticim.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lingis, Alphonso. *Libido.* Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Lyotard, Jean- François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

———, *Driftworks.* New York: Semiotext(e), 1984.

———, *The Differend.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Lyotard, Jean-François and **Thébaud, Jean-loup.** *Just Gaming.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

MacCannel, Juliet Flower. *Figuring Lacan.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.

Melville, Stephen W. *Philosophy Beside Itself.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Mitchell, Jilet and **Rose, Jacqueline.** *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienn.* New York: Norton, 1985.

Moi, Toril. *Sexual-Textual Politics.* London: Routledge Chapman and Hall, 1985.

Norris, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice.* London: Methuen, 1982.

———, *The Deconstructive Turn.* London: Methuen, 1983.

———, *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction.* London: Methuen, 1985.

Ryan, Michael. *Marxism and Deconstruction.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Pantheon, 197.

———, *The World, the Text, and the Critic.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

Scholes, Robert. *Textual Power.* New Heven: Yale University Press, 1985.

Showalter, Elaine, ed. *The New Feminist Criticism.* New York: Pantheon, 1983.

Dizin

Adam Smith, 82, 98, 194
Adorno, 130, 198
Anaximandros, 16
Andre Breton, 45
anti-empresyonizm, 44
anti-psikiyatri, 156
Aquinalı Thomas, 21, 35
araçsal rasyonalite, 171, 172, 174, 175
Aristoteles, 16, 18, 31, 35, 61, 137, 149
Austin, 125
Aydınlanma, 3, 5, 55, 115
Aydınlanmacılık, 5, 7
Bachelard, 44, 146
Bacon, 55
Barthes, 31, 39, 46, 51, 52, 54, 60, 63, 66, 69, 71, 84, 97, 103, 154
batınî kültür, 140, 161
Baudrillard, 2, 105
belirlenemezlik ilkesi, 42
ben, 127, 153, 156, 160
ben ve öteki, 127
Benjamin, 46, 70, 72, 87, 95, 204
Bentham, 125
Berger, 28
Bergson, 37, 147, 152
bilgi, 5, 11, 12, 13, 14, 18, 21, 22, 23, 25, 26, 31, 32, 34, 36, 38, 42, 43, 45, 50, 51, 52, 54, 56, 58, 59, 62, 65, 68, 75, 77, 80, 89, 103, 119, 122, 136, 161, 162, 167, 176, 177, 178, 182, 185, 198, 204, 206, 208
bilim, 10, 15, 25, 35, 39, 41, 43, 54, 66, 72, 77, 109, 168, 176, 177, 204
bilinç, 38, 93, 151, 153, 198
Bourdieu, 115, 167, 182
Buber, 18, 35, 50, 69, 82, 88, 89, 100, 102, 159
bürokrasi, 28, 30, 86, 87, 88, 105, 108, 110, 111, 112, 118, 122, 131, 132, 133
bürokratizasyon, 28, 72, 88, 105, 111
Cage, 44
Camus, 15, 210
Carnap, 197
cemaat hayatı, 160
cemaat hukuku, 124
Cezanne, 44, 45
Chomsky, 187
Cixous, 154
Comte, 24, 25, 55, 57, 63, 81, 83, 149, 168
Cox, 132
Culler, 9, 32
Dasein, 39, 49, 75
Deleuze, 31, 36, 58, 67, 71, 79, 82, 84, 93, 126, 139, 147, 153
delilik, 31, 49, 61, 113, 114, 115, 116, 117, 157
Derrida, 2, 9, 14, 37, 39, 50, 53, 60, 61, 65, 67, 71, 73, 75, 84, 94, 100, 102, 115, 116, 139, 142, 143, 144, 155, 159, 177

Descartes, 13, 36, 42, 79, 83, 84, 99, 157
determinizm, 95
dil, 10, 13, 39, 52, 53, 54, 60, 61, 62, 63, 70, 77, 85, 92, 95, 100, 102, 103, 105, 116, 156, 176, 178, 190, 205
dil oyunu/oyunları, 52, 60, 62, 63, 70, 77, 85, 92, 95, 100, 102, 103, 105, 116, 178
Dilthey, 74, 75
dinin ölümü, 129
diyalog, 71, 79, 80, 92, 179, 187
dökonstrüksiyon, 9, 11, 32, 34, 165, 167
durée, 147, 151
Durkheim, 12, 24, 25, 26, 35, 56, 57, 59, 63, 80, 81, 82, 84, 102, 129, 130, 194
düalizm, 12, 13, 14, 30, 32, 33, 35, 36, 38, 51, 74, 80, 93, 96, 99, 133, 140, 158, 186, 190, 203, 209
düzen, 12, 14, 15, 18, 20, 22, 23, 25, 27, 28, 30, 32, 34, 36, 53, 56, 78, 79, 81, 82, 84, 87, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 123, 127, 129, 135, 151, 153, 181, 186, 192, 193, 194, 208, 211
Eagleton, 85, 97, 166
edebiyat, 64, 65, 71, 73, 74, 167, 170, 178, 204, 206
edebî uzay, 61, 147
Einstein, 41, 43
Ellul, 163, 193
empirizm, 4, 43
empresyonizm, 43
Engels, 30
episteme, 67
fallokrasi, 184
Fanon, 102, 167, 168
Faraday, 41
felsefe, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 59, 85, 94, 104, 108, 110, 123, 132, 136, 140, 150, 157, 158, 166, 167, 181, 189, 199
fenomenoloji, 75, 185
Ferre, 40
fonksiyonalizm, 85
Foucault, 2, 39, 65, 69, 88, 92, 100, 108, 112, 114, 116, 125, 127, 151, 169, 170
Frankfurt Okulu, 46
Freud, 28, 135, 137
Fromm, 191, 199, 200, 206
Gadamer, 74, 75, 77, 145, 146
Galileo, 146
Gebser, 35, 36, 37, 84, 93
Geist, 38, 205
Goffman, 117
Goldmann, 29, 160
Graff, 12
Grekler, 14, 15, 128, 138, 149
Guattari, 63, 66, 71, 84, 101, 110, 111, 126, 151, 153
Habermas, 75, 177, 178
Hasidizm, 89
Hayek, 49, 97, 98, 201
Hegel, 2, 34, 38, 108, 139, 149
Heidegger, 2, 32, 38, 39, 53, 61, 75, 146, 202
Heisenberg, 40, 42
Herakleitos, 17, 41
hermeneutik, 72, 73, 74, 75
hermeneutik gelenek, 72
Hobbes, 21, 22, 23, 26, 80, 191
Horkheimer, 130
hukuk cemaati, 124
Hume, 21
Husserl, 38, 64, 75, 148, 185, 191
Huygens, 146

hümanizm, 119
idealizm, 4
ideoloji, 3, 4, 9, 168, 179, 198, 209
idoller, 55
Ionesco, 46
Irigaray, 154
Jameson, 97, 99, 165, 199, 201
Jaspers, 208
Kandinsky, 45
Kant, 2, 37, 38, 40, 70, 95, 103, 166
Kartezyenizm, 7, 79, 80, 84, 113, 202
Keynes, 49
Kopernik Devrimi, 37
kopya teorisi, 21, 180
Kristeva, 44, 52, 67, 154, 203
Kuhn, 2
kültürsüzleşme, 163
Lacan, 40, 51, 69, 146, 147, 151, 156
Lefort, 187
Leibniz, 82, 99, 157, 170
Leviathan, 22, 190
Levinas, 94, 96
Levy-Bruhl, 31
libidinal enerji, 137
libidinal politika, 192
Locke, 22, 23, 56, 186, 190
logos, 17
Luckmann, 132
Luhmann, 126, 128, 151
Lyotard, 2, 12, 30, 31, 34, 35, 51, 61, 62, 68, 73, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 100, 103, 122, 123, 150, 182, 183, 184, 190, 192, 202
Magritte, 45
Malinowski, 37
Mannheim, 74, 75, 175, 187, 205, 206
mantıksal pozitivizm, 143
Marcel, 48, 158
Marcuse, 80, 136, 138, 174
Marksist söylem, 5
Marksizm, 8
Marx, 30, 34, 173, 186, 209
Matisse, 44
Max Ernst, 45
Max Scheler, 48
Mead, 69, 92, 147, 153
Merleau-Ponty, 36, 39, 44, 46, 48, 53, 202
meta-tahkiye, 30, 52, 121, 163, 204
metinlerarasılık, 52
Mır'o, 46, 47
Mills, 186
modernist söylem, 6
modernite, 2, 3, 15, 29
modernizm, 2, 29, 196, 203
Mumford, 173
nesnellik, 12, 57
Newton, 41, 42, 52, 143, 144
Newtoncu, 41
Nietzsche, 2, 35, 36, 40, 50, 54, 62, 72, 86, 129, 131, 139, 166, 169
nihilizm, 129
nominalizm, 81, 86
Norbert Viener, 27
ontoloji, 39
öteki zihinler problemi, 157
özneler-arası pragmatik, 185
öznellik, 12
Parsons, 26, 27, 28, 57, 69, 81, 83, 92, 94, 104, 125, 137, 149
Paul de Man, 9, 11, 27, 39, 51, 69, 70, 73, 78, 89, 91, 96, 166
Paul Klee, 46
Perelman, 22, 125, 127
Planck, 42

Platon, 17, 18, 21, 35, 73, 90, 136, 149, 178
plüralizm, 187
Pollock, 45
Popper, 42, 62
popüler adalet, 127
postendüstriyel toplum, 1
postizm, 6
postmodern toplum, 31
postmodernist söylem, 6
Postmodernite, 1, 2
postmodernizm, 1, 2, 4, 7, 9, 10, 14, 15, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 40, 51, 54, 66, 67, 72, 78, 85, 86, 89, 93, 95, 97, 99, 101, 102, 104, 105, 133, 150, 158, 165, 169, 177, 189, 190, 192, 199, 201, 202, 203, 208
postpozitivizm, 1
postyapısalcılık, 1
pozitivizm, 4, 7, 55, 57, 58, 59, 65, 72
Praksis Grubu, 121
psikiyatri, 157
Pythagoras, 16
rasyonalizm, 4
realizm, 4, 46, 54, 72, 81, 82, 86, 89, 121
res cogitans, 13
res extensa, 13
Rorty, 3, 11
Rousseau, 23, 24
Ruskin, 14
Russel, 197
Said, 97, 168
Santayana, 196
Sartre, 37, 60, 75, 92, 168, 207
Schäoenberg, 46
Scheler, 205
Scholes, 13, 15
Schutz, 36, 38, 149
sembolizm, 101, 130
semiyotik bölge, 203
semiyotik çokmerkezcilik, 66
Simone de Beauvoir, 48
Sisyphos miti, 52
solipsizm, 100, 102, 157, 184, 208
söylem, 5, 6, 10, 29, 62, 75, 77, 92, 94, 97, 98, 100, 101, 104, 126, 128, 129, 133, 134, 152, 154, 155, 157, 168, 177, 178, 183, 184, 185, 189, 192
Spencer, 81, 83, 98
Sürrealizm, 45
şeyleştirme Politikası, 178
Şizoanaliz, 66
tabula rasa, 22
Tanrı'nın ölümü, 129
teknolojik uygarlık, 193
terapik cemaat, 118
Thales, 16
theoria, 14, 136, 183
Tillich, 50, 91, 113, 152, 206
Tönnies, 194
Toulmin, 40
Ullman, 20
Üç Aşama Yasası, 25, 55
Viyana Çevresi, 58, 190
Waldenfels, 33
Weber, 29, 74, 75, 87, 99, 107, 108, 110, 125, 194
Wittgenstein, 2, 52, 100
Wolin, 21
yapısalcılık, 85, 185
Yeni Eleştiri taraftarları, 63

Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleşt[redacted]

Türkçesi: Hüsamettin Arslan

"Postmodernizm kültürel ve politik boyutlarıyla birlikte bir epistemoloji, bir metodoloji ve bir sosyal ontolojiyi içine alır. Postmodernizmin doğuşunu takiben toplum yeniden kavramlaştırılmalıdır. Bununla birlikte, boğucu ve baskıcı toplumsal muhayyile bu değişmenin ürünü değildir. En azından, postmodernizmin sonucu olarak mümkün gerçekliklerin sayısı artmıştır".

Post "izmleri" öğrenmek boynumuzun borcudur. Entellektüel yeniliklere kendimiz adına açık olmalıyız. Yobazlığın âlemi yok! Postizmler ve postmodernizm toplumumuzun egemen ya da ortodoks düşünme biçimlerinin yeknesaklaştırarak bizi ortodoksilerin entellektüel prangalarına mahkûm ettiği entellektüel dünyamızın kasvetli havasını dağıtarak nefes almamızı sağlayabilir. Düşüncelere açık olmak, eninde sonunda düşünmeye açık olmaktır.

Fırat Üniversitesi Merkez Kütüphanesi
0087764
255.07.02.01.05.00/08/0087764
301.243/M966P

ISBN 975-96979-4-4
9 789759 697937

Paradigma