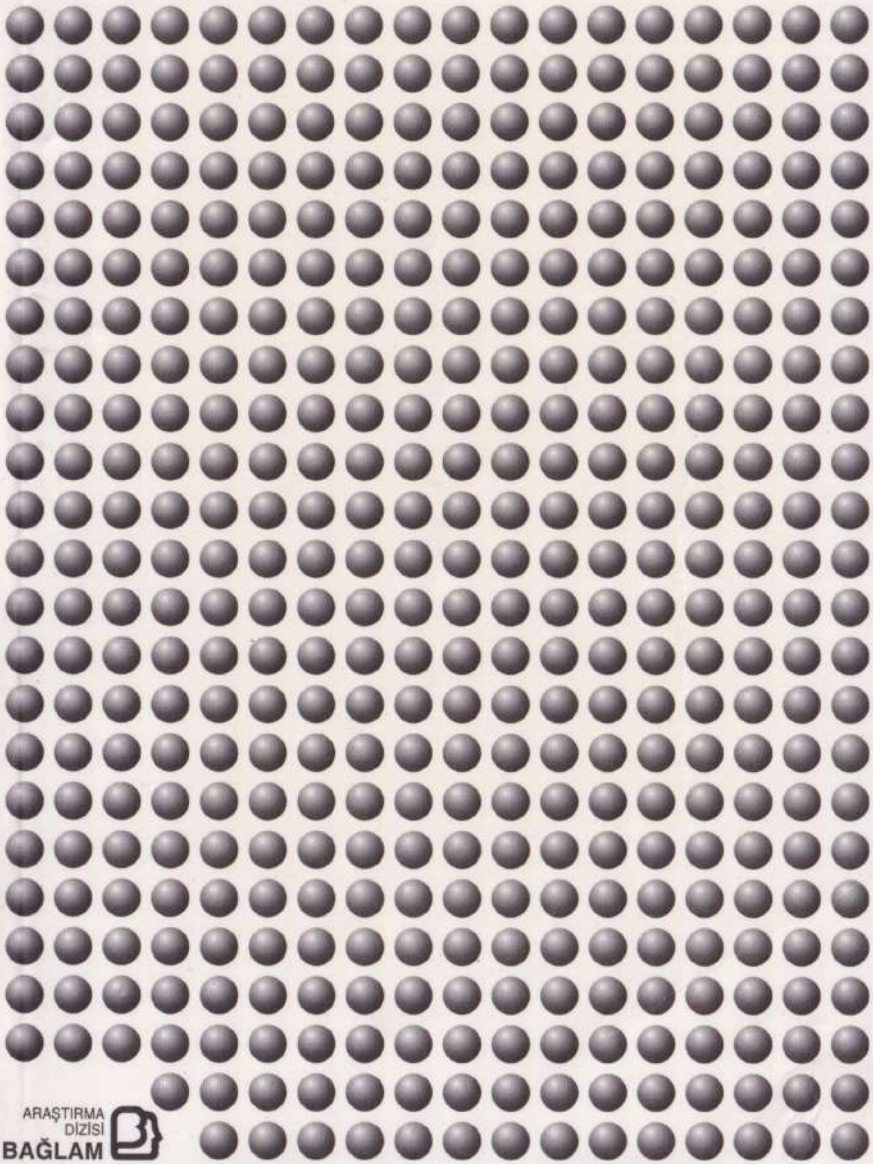
BEYAZ MİTOLOJİLER

ROBERT YOUNG



ARAŞTIRMA DİZİSİ
BAĞLAM

BEYAZ MİTOLOJİLER ROBERT YOUNG

BEYAZ MİTOLOJİLER
ROBERT YOUNG

Bize sık sık tarihe geri dönmek zorunda olduğumuz söyleniyor. Fakat böylesine kendinden emin bir şekilde başvurulan bu tarih nerededir? Genellikle teorinin karşısına konulan tarihin bazı örneklerine bakıldığında derhal görülecektir ki bizâtihi tarihin kendisi, özellikle de Marksizm için, gayet sorunlu bir kavram olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Tarih teorinin dışında, pusuda bekleyip onun aleyhine çağrılmaya hazır olacağı bir şekilde 'somut' bir varoluşu elde etmeyi hiçbir zaman başaramamıştır. Bu kitapta, savaş-sonrası dönemine ait bir takım tarih teorilerinin sıkıntılarını inceliyorum. Ne var ki takip eden bölümlerin kendileri bir tarihi, şimdiye doğru gelen bir tahliller silsilesini temsil edip böylece yeterli bir teorinin adım adım üretilmesini sergilemiyorlar. Çünkü bizim keşfettiğimiz şey tarihin olasılığının şartlarının aynı zamanda onun imkansızlığının da şartları olduğudur. Bu noktada, teorik 'başarısızlık'ı 'başarı'dan ayırdetmek giderek zorlaşmaktadır. Buradaki farklılık, bu türden şartlara ne tür bir karşılık verilebileceği ve bunun hangi maksatlarla mevzilendirileceği şeklinde daha siyasî bir farklılık olmaktadır.

Robert YOUNG

9 789756 947340

BAĞLAM

ISBN: 975-6947-34-9

BEYAZ MİTOLOJİLER

TARİH YAZIMI VE BATI

ROBERT YOUNG

Çeviren: Can Yıldız

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 147
İnceleme-Araştırma 94
ISBN 975-6947-34-9

Robert Young
Özgün Adı: White Mythologies - Writing History and the West
Beyaz Mitolojiler
©Robert Young, Routledge
© Bağlam Yayınları

Kitabın çevirisini Almanca metninden kontrol eden Serap Ocak'a teşekkür ederiz.

Birinci Basım: Ekim 2000
Kapak ve Sayfa Düzeni: Canan Suner
Baskı: Üçel Ofset

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ — 7

1. BÖLÜM BEYAZ MİTOLOJİLER — 11
Tarihselcilik ve Emperyalizm — 19
Felsefî Alerji — 27

2. BÖLÜM MARKSİZM VE TARİH MESELESİ — 41
'Tarihte' — 45
Stalinizm Buhranı — 49

3. BÖLÜM SARTRE'IN AŞIRILIKLARI — 53
İlk *Critique* — 56
İkinci *Critique* — 61
Tarihin Tezadı — 66
Tarih ve *Kavimmerkezcilik* — 72

4. BÖLÜM TARİHSELCİLİĞİN BİLİMSEL ELEŞTİRİSİ — 83
Bachelard ve Bilim Tarihi — 84
Althusser ve Tarih Bilimi — 90
O Tenha Saat — 97
'Eğer Tarih Varsa': Tarih, Hermeneutik ve Tarihsellik — 108

5. BÖLÜM FOUCAULT'NUN FANTASMALARI — 117
Ayrımlaşmış Tarihler — 123
Arkeoloji — 129
Tarih ve Hadise — 135
Foucault'nun Fantasmaları — 139
İktidar Olarak Tarih — 142
Koda: Yeni Tarihselcilik — 146

6. BÖLÜM JAMESON'IN BASKINI — 150

Marksist Teori: Kaynaştırılamayanı Kaynaştırma — 155
Tarih ve 'Gerçek' — 159
Önsöz: Gerçekçilik ve Yorum — 166
Birinci Bölüm: Gerçekçilik ve Yorum — 171
Postmodernizm - ya da Geç Jameson'ın Kültürel Mantığı — 177
Jameson'ın Baskını — 181

7. BÖLÜM ŞARKİYATÇILIĞA YOLUNU ŞAŞIRTMAK — 191
Sömürgecilik ve Hümanizm — 191
Said ve 'Şarkiyatçılık' Söylemi — 201
Metodoloji Sorunları — 205
Temsil ve Gerçek — 205
Entellektüelin Rolü — 209
Evrensel ve Tikel — 211
'Metinsellik' — 216

8. BÖLÜM BHABHA'NIN TEZADI — 221
Mukallit [The Mimic Man] — 227
Direniş — 231
Psikanaliz ve Sömürgecilik — 236

9. BÖLÜM SPİVAK: SÖMÜRGESİZLEŞME, YAPISÖKÜM — 245
Tarih ve Tâbi — 245
'Üçüncü Dünya Kadını' — 252
Tersinden Kavimmerkezcilik — 259
Araştırmacı İçin Uyarıcı Modeller — 263
İçteki İmparatorluk — 268

DİZİN — 272

ÖNSÖZ

Son yıllarda edebî ve kültürel teori sahası, genel olarak söylersek, 'siyasî olan'a yönelik bir meşguliyet tarafından belirlenir oldu. Bu arenadaki en ateşli tartışmalardan biri ise 'teori'nin 'tarih'le ilişkisi üzerineydi. Bu kategoriler çoğu zaman, bir şekilde birbirlerine zıt, hatta birbirlerini dışlar şekilde, veya sanki bunlar farklı hiyerarşik alanlarda işliyormuş ve böylece biri diğerini mağlup edip kapsayacak bir konumdaymış gibi sunulmaktadır. Bir popüler ve inandırıcı görüşe göre, teori tarihi ihmal etmektedir ve siyasî olana bir üstünlük iliştirdiğiniz müddetçe teorinin 'metinsellik'ini tarih ve 'gerçek olan' lehine reddetmeniz gerekmektedir.

Ben burada bu iddiaya karşı çıkmaya çalışıyorum. Ama bunu yapmak için onu basitçe tersine çevirmiyorum, yani teorinin gerektiğinde tarihe alâka gösterdiğini ileri sürmüyorum; keza siyasî olan kategorisinde zımnen varolan değerleri de tartışmıyorum. Burada mesele daha ziyade tarihin kendisiyle ilgilidir: bize sık sık tarihe geri dönmek zorunda olduğumuz söyleniyor. Fakat böylesine kendinden emin bir şekilde başvurulan bu tarih neredir? Genellikle teorinin karşısına konulan tarihin bazı örneklerine bakıldığında derhal görülecektir ki bizâtihi tarihin kendisi, özellikle de Marksizm için, gayet sorunlu bir kavram olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Tarih teorinin dışında, pusuda bekleyip onun aleyhine çağrılmaya hazır olacağı bir şekilde 'somut' bir varoluşu elde etmeyi hiçbir zaman başaramamıştır.

Bu kitapta, savaş-sonrası dönemine ait bir takım tarih teorilerinin sıkıntılarını inceliyorum. Ne var ki takip eden bölümlerin kendileri bir tarihi, şimdiye doğru gelen bir tahliller silsilesini temsil edip böylece yeterli bir teorinin adım adım üretilmesini sergilemiyorlar. Çünkü bizim keşfettiğimiz şey tarihin olasılığının şartlarının aynı zamanda onun imkansızlığının da şartları olduğudur. Bu noktada, teorik 'başarısızlık'ı 'başarı'dan ayırdetmek giderek zorlaşmaktadır. Buradaki farklılık, bu türden şartlara ne tür bir karşılık verilebileceği ve bunun hangi maksatlarla mevzilendirileceği şeklinde daha siyasî bir farklılık olmaktadır.

Tartışılan tüm bu kimselerin karşılaştığı bu türden şartların bir tanesi tarihle bütünleme [*totalization*] arasındaki sıkıntılı ilişkidir ki buna dair herhangi bir izahın tanım gereği herşeyi kapsayıcı olması beklenemez. Ben burada bunun yerine ilk başlangıç noktam tarafından tayin ve tesis edilen doğrusal olmayan bir dizi halinde belirli yazarlar üzerinde odaklanıyorum. İngiltere'de edebî ve kültürel teori sahasında teoriyle tarih arasındaki münakaşa genellikle Marksizmle post-yapısalcılık arasındaki bir tartışma temelinde yönetildi. İşte bu benim çıkış noktamı oluşturuyor ve aynı zamanda da yöneldiğim meseleleri düzenliyor. Eğer post-yapısalcılık en son Fransız Marksist ve post-Marksist teoriye karşı Anglo-Amerikan bir cevapsa bu benim tahlilimi inşa ederken yaptığım atıfların çerçevesini vermektedir. Açıklanması şüphesiz zarurî olduğundan ilâve edilmesi önem arzeden bir nokta var. 'Marksizm', 'post-yapısalcılık' ve bu gibi terimlerin tümü burada tam yerine oturmayan bir anlamda kullanılmaktadır ve mutlak veya türdeş kimlikleri/özdeşlikleri ima ettikleri sanılmamalıdır. Birer terim olarak bunlar sadece tanınmalarını kolaylaştıran tescil bayraklarıdır ve bu yüzden bu temelde bundan böyle ürkekçe tırnak içine alınmadan kullanılacaktır.

En son Fransız teorisinin Frankfurt Okulununkiyle (özellikle de Adorno ile) olan ilginç ilişkisi ilk bölümün ikinci kısmında tartışılmaktadır. İkisi arasında daha genişletilmiş bir karşılaştırma, benim, teori/tarih tartışmasının dilinin tarihsel bir tahlilinin, her iki tarafın da kökten bir şekilde zıt duruşlar olmak şöyle dursun aslında ortak bir sorunsaldan hareketle çalıştıklarını gösterdiği şeklindeki genel mülâhazam ile ilişkilendirilebilir. Bu sebebten dolayıdır ki Marksist bir tarihe alternatif olacak şekilde post-yapısalcı bir tarih önermedim. Bence daha ziyade sömürgeciliktir ki teori/tarih tartışmasında altüst edici terimi teşkil eder; bu perspektiften bakıldığında, teorik ve siyasî sorular, bizâtihi teori ve tarihin Marksizmin kendisiyle beraber Avrupa sömürgeciliğinin uzun tarihine nasıl bulaştıklarına - ve en önemlisi bu tarihin hem bilginin kurumsal şartlarını hem de çağdaş kurumsal pratiklerin, akademik kurumun sınırlarını aşan pratiklerin dilini belirlemeye ne ölçüde devam ettiğine - yöneltilmektedir. Bu yüzden benim derdim kesinlikle basitçe alternatif bir tarih şekli sunmak değil daha ziyade onun hakkında düşünmek için farklı bir çerçeve meydana getirmektir.

Eğer bu kitap tarih yazımının teorik belirsizlikleriyle meşgul ise bu durumda, bizâtihi kendisinin belli tarihsel mülâhazalar sunduğu düşünülürse, takip eden bariz soru bunu yapmayı nasıl iddia edebildiği şeklinde olacaktır. Cevabım, onun imkansızlık şartlarının aynı zamanda onun olasılık şartları da olduğudur. Eğer tüm tarih, Platoncu anlamda, kötü bir kopya ise bu durumda onun sınırlaması bu kitap için de geçerlidir: önereceği herhangi bir tarih sadece birinin taklitçesidir [*simulacrum*], tarihsel bir nazire. Elbette yazının seyri boyunca, Sartre ve diğerlerinin çalışmalarıyla tarif ettiğim, kapanmayı engelleyen sürekli, neticelendirilemeyen bir ilâvelemeye [*supplementation*] dair o sürece âşina oldum. Bu bağlamda Janice Price'a sabrı için teşekkür ediyorum. Çalışma boyunca yaptıkları faydalı yardımlarından dolayı Derek Attridge, Maud Ellmann, Ken Hirschkop, Matthew Meadows, Jacqueline Rose, Jonathan Sawday, Diana Stone ve Clair Wills'e de ayrıca teşekkür etmek isterim. Geoffrey Bennigton ve Homi Bhabha bütün müsveddeyi okuyacak kadar ve beni özenli düşünceleri ve sorgulamalarından ve görüşlerimizin farklılaştığı zamanki şüpheci hoşgörülerinden faydalandıracak kadar naziktiler. Badar Nissar Kaler ve annem ile babama ise özel bir şükran borcum var.

Robert YOUNG
Wadham Koleji, Oxford
Ekim 1989

BEYAZ MİTOLOJİLER

Şu sözümona post-yapısalcılık' diye tâbir olunan şey eğer tek bir tarihsel anın ürünüyse, şüphesiz hem bir alâmet hem de bir sonuç olan bu an, muhtemelen, Mayıs 1968 değil de Cezayir Bağımsızlık Savaşı'dır. Bu açıdan bakıldığında, diğerlerinin arasında Sartre, Althusser, Derrida ve Lyotard'ın tümünün ya Cezayir'de doğmuş olması ya da savaşın hadiselerine şahsen karışmış olmaları önemlidir. Ama biz bunun yerine, Hélène Cixous'un o vakitlerde Cezayirli bir Fransız Yahudi kızı olarak büyümenin nasıl bir şey olduğuna dair yaptığı çarpıcı izahatla başlayalım:

> *Herşeyi bu ilk manzaradan öğrendim: Beyaz (Fransız), üstün, zenginerkil, medenî dünyanın, iktidarını proleterler, göçmen işçiler, 'doğru' renkten olmayan azınlıklar gibi âniden 'görünmez' olan toplulukları bastırmanın üzerine nasıl bina ettiğini gördüm. Kadınlar. İnsanlar olarak görünmeyen fakat elbette aletler olarak algılanan - pis, aptal, tembel, sinsi vs. - kadınlar. Hep, yok edici diyalektik bir büyü sayesinde. Büyük, soylu, 'ileri' ülkelerin kendilerini, 'yabancı' olanı kovarak inşa ettiklerini gördüm; ortadan kaldırarak değil dışlayarak; köleleştirerek. Bu tarihin bildik bir jesti: iki adet ırk olmak zorunda - efendiler ve köleler.*[1]

Cixous, bir siyasetten ve toplumsal olana dair bir teoriden yoksun olmakla eleştirilmiştir.[2] Belki belli bazı kriterlere göre bu böyle olabilirdi ama o takdirde 'siyasî olan'dan burada tarif edi-

[1] Hélène Cixous ve Catherine Clément, *The Newly Born Woman*, Çev.: Betsy Wing (Manchester: Manchester University Press, 1986), 70. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir. Derrida'nın sömürge Cezayir'indeki şiddet, korku ve ırkçılığa dair çocukluk hatıraları için bkz., 'Derrida l'insoumis', *Le Nouvel Observateur* 9 Eylül 1983 (*Derrida and Difference*'da çevrildi, der. David Wood ve R. Bernasconi [Warwick: Parousia Press, 1985], 107-27); Lyotard'ın Cezayir üzerine yazıları yakınlarda *La Guerre des algériens: Ecrits 1956-1963*, Der.: Mohammder Randani (Paris: Galilée, 1989) olarak derlendi.

[2] Meselâ, Rachel Bowlby, 'The Feminine Female', *Social Text* 7 (1983), 67. Takip eden soru, burada ifade edilen kaygıların Cixous'un eserini ne ölçüde etkilediğidir.

len türden düşünceleri hâriç tutmak gerekirdi. Ki bu tam olarak meselenin özüdür: eğer post-yapısalcılık diye bilinen şeyin siyasî bir yönü varsa bu yön, kapitalist iktisadî sömürü, ırkçılık, sömürgecilik ve cinsiyetçiliği belki de beklenmedik bir biçimde 'Tarih' ve Hegelci diyalektiğin yapısı ile birlikte cesaret kırıcı bir şekilde dokuyan bu pasajda dile getirilmektedir.

İngilizce konuşulan ülkelerde post-yapısalcılık ve siyaset hakkında çok şey söylendi. Bunların çoğu 'gelenek' veya 'Tarih'in sınıf-temelli muhalif yorumlarından suçlayıcı bir tarzda geldi. Böyle görünüşte güvenli itiraz zeminleri iki anlatıya tekabül etmektedir: bunların şaşırtıcı benzerlikleri post-yapısalcılığın yalnızca sağın siyaset ve kurumlarına değil aynı zamanda solun da siyaset ve teorik sistemlerine ne oranda karşı geldiğini ortaya çıkarır. 'Siyasî olan'ı neyin teşkil ettiğine dair geleneksel varsayımları altüst ederken post-yapısalcılığın kendini konumlandırması aynı şekilde zordur.

Meselâ biraz önce zikredilen pasajda Cixous'un, Hegelci diyalektiği, tarif ettiği siyasî zulüm şekillerine dahil etmesi dikkat çekicidir. Mesele bu türden bir iddianın Hegel'in metinlerini yanlış yorumladığını veya basitleştirdiğini göstermek değildir.[3] Elbette öyle yapmaktadır. Mesele daha ziyade Hegel'in okunduğu, özümsendiği ve uyarlandığı tarzlarla ilgilidir. Sorun sadece, haddizatında Hegelci diyalektik de değildir: Cixous 'Tarih'i ve bu yüzden ima yoluyla Marksizmi de işin içine katmaktadır. Bunu, Yeni Sağın bir kez daha Gulag'a* başvurması şeklinde tanımlayarak kolayca bertaraf edemeyiz çünkü Cixous çok daha hususî bir şey iddia etmektedir: Hegelci diyalektik sistemi tevârüs ettiği oranda Marksizm de son iki yüzyılın zulüm şekilleriyle bilgi yapıları arasındaki bağa müdahil olmaktadır. Bu ise Avrupamerkezcilik diye bilinegelen bir fenomendir.

Bu kadarıyla, Marksizmin bir dünya tarihi rasyonel sisteminin inkişaf etmesine dair evrenselleştirici anlatısı basitçe Avrupa emperyalizm tarihinin zıt bir şeklidir: hatırlanmalıdır ki 'Afrika'nın bir tarihi olmadığını ilan eden Hegel'di ve İngiliz emperyalizmini eleştirse de Hindistan'ın İngilizler tarafından sömürge-

[3] Meselâ, Gillian Rose'un *Dialectic of Nihilism. Post- Structuralism and Law*' (Oxford: Blackwell, 1984)daki genel mülâhazası.

* Sovyet Rusya'da rejim muhaliflerini susturmak için kullanılan hapishane ve çalışma kampları (ç.n.).

leştirilmesinin nihaî anlamda iyi olduğunu çünkü bunun Hindistan'ı Batı tarihinin evrimci anlatısına dahil ettiğini ve böylece burada müstakbel sınıf mücadelelerine zemin hazırladığını söyleyen de Marx'tı.[4] Böylesi kibirli ve kendine mal edici bir anlatıdan anlaşılan odur ki 'dünya tarihi' hikayesi, sadece Fredric Jameson' un hürriyetin zaruretler sahasından sökülüp çıkarılması şeklinde tanımladığı şeyi değil, aynı zamanda her zaman için Avrupa'nın 'ötekiler'inin yaratılması, tâbi kılınması ve nihaî sahiplenilmesini de ihtiva etmektedir. Bu yüzden Marksizm için kurtuluş anlamına gelen 'Tarih' Cixous için zulmün bir başka unutulmuş hikayesini icap ettirir:

> *Şimdiden, Tarihin ilerlemesini destekleyen 'gerçeklik' hakkında herşeyi biliyorum: asırlardır herşey Tıpkılığın [Selfsame], özbenliğin [ownself] ... ve onu sınırlandıranın arasındaki ayrıma dayanıyor: böylece artık benim-kendi-iyimi [my-own-good] tehdit eden ... 'öteki'dir. Nedir 'Öteki'? Eğer o gerçekten 'öteki'yse söylenecek bir şey yok; bu durumda o teorileştirilemez. Benden kaçar 'öteki'. O bir başka yerdedir, dışarıda: tamamiyle öteki. O yatışmaz. Ama elbette Tarihte, 'öteki' denen şey yatışan, diyalektik dairenin içine giren bir başkalıktır [alterity]. O, aynının 'kendi' ötekisine hükmettiği, onu isimlendirdiği, tanımladığı, ve görevlendirdiği hiyerarşik olarak tertip edilmiş bir ilişkinin içindeki ötekidir. Hegel'in bir sistem olarak ortaya koyduğu devinimi düzenleyen dehşetli sadelikle birlikte toplumun gözlerimin önün-*

[4] *The Philosophy of History,* Çev.: J. Sibree (London: The Colonial Press, 1899)'de Hegel Afrika üzerine kısa tartışmasını şu yorumla bitirir: 'bu noktada Afrika'yı ondan tekrar bahsetmemek üzere bırakıyoruz. Çünkü o Dünyanın tarihsel bir parçası değildir; onun teşhir edilecek bir devinimi veya gelişmesi yoktur' (99). Marx, 'The Future Results of the British Rule in India' (1853)da şu yorumu yapar:

Hint toplumunun hiçbir tarihi yoktur, en azından bilinen tarihi. Hint tarihi dediğimiz şey sadece bu direnmeyen ve değişmeyen toplumun pasif temelinde imparatorluklarını kuran müteakip istilacıların tarihidir.... İngiltere Hindistan'da iki görevi yerine getirmek zorundadır: biri yıkıcı diğeri yeniden yapıcı - eski Asya tipi toplumu imha etmek ve Asya'da Batı toplumunun maddî temellerini hazırlamak.

(*Surveys from Exile,* Der.: David Fernbach [Harmondsworth: Penguin, 1973], 320); ayrıca Said'in aşağıda 'World history' üzerine kısım II'deki yorumlarına bakınız. Ortodoks Marksist bakışa Althusser'ci bir alternatif için bkz., Brian Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen ve Unwin, 1978); Eric Wolf'un *Europe and the People Without History*' (Berkeley: University of California Press, 1982)si Avrupa tarihinin dünyanın geriye kalanının tarihiyle olan ilişkisinin antropolojik bir izahını vermeye çalışır.

den bir ölüm kalım mücadelesi mekanizmasını kusursuzca yeniden üreterek geçtiğini görüyorum: bir 'şahsın' bir 'hiç kimse'ye, 'öteki' konumuna indirgenmesi - ırkçılığın insafsız entrikası. Bir 'öteki' olmak zorunda - kölesiz efendi olmaz, sömürü olmadan iktisadî-siyasî iktidar, sabana koşulmuş sığırlar olmadan hâkim sınıf, siyahîler olmadan 'Fransızlar', Yahudiler olmadan Naziler, hariç tutma olmadan mülkiyet olmaz - sınırları olan ve diyalektiğin parçası olan bir hariç tutma. (70-1)

Mesele bizâtihi Hegel'in sorumlu olması değildir. Cixous'a göre sorun daha ziyade Hegel'in maalesef bir şey icat etmemiş olmasıdır. Bütün Hegelci düzenek sadece, zaten hazır olan, günlük hayatta işleyen bir sistemin çalışmasını emreder. Siyaset ve bilgi aynı Hegelci diyalektiğe göre ve onun 'fallus-sözmerkezci*' Aufhebung'u** ile iş görmüştür şimdiye kadar - ki bu, Marksist Tarih, Avrupa'nın sömürgeci ilhakları ve buna eşlik eden ırkçılık ve şarkiyatçı akademik çalışma, veya, ataerkillik ve sömürgeciliğin tipik bir kaynaşması içinde Freud'un dişiliği keşfedilmemiş karanlık kıta olarak nitelendirmesi ('kendi ekonomisi içerisinde erkeğin sahiplenmek istediği yabancılıktır o' [68]) şeklinde olabilir. Çünkü Cixous'a göre Freud bile tarihi, sahiplenmenin veya fallusmerkezciliğin tarihinden ayıracak herhangi bir projeye katkıda bulunmamıştır. Psikanalitik teorinin ataerkil yapıları, sıklıkla, onların sadece ataerkil bir toplumun bugünkü geleneklerini tarif ettiği gerekçesiyle savunulmuştur. Ama bu, psikanalizin bu yüzden aynı eril 'Tıpkılığın İmparatorluğu'nu tekrarladığı ve bu tür tariflerin - bir bilgi yapısı veya psikanalitik uygulama olarak - kurumlaştığı andan itibaren tarif ettikleri sistemin fâilleri [*agents*] haline geldikleri gerçeğini değiştirmez.[5] Önemli olan onu değiştirmektir.

* *Phallo-logocentric.* Batı felsefesinde hakikatin kökeninin söze bağlı olmasını anlatan sözmerkezcilik (*logocentricism*) ile erkeğin imtiyazlılığını ve kadının erkeğe bağımlı olduğu söylemi anlatan fallusmerkezciliğin (*phallocentricism*) arasındaki ilişkiye işaret eden bir kavram (ç.n.).

** Hegel'e ait bir kavram olan *Aufhebung*, tez ile antitez arasındaki karşıtlığın aşılmasında olumsuz yanın iptali ve olumlu yanın muhafazası ile yeni bir seviyeye, senteze, ulaşılmasını anlatır. Kaldırma, aşma, ötesine geçme, 'elenerek gelişme' anlamlarına gelir (ç.n.).

[5] karş. Jacques Derrida, 'Le Facteur de la vérité', *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* içinde, Çev.: Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 480-2n.

Peki Hegel'e yapılan bu vurgu niye? Hegelci modelin sorunu, özellikle de tüm tarihsel süreçte düzenleyici bir kendi kendine gerçekleşme yapısının varlığını kabul eden herhangi bir tarihselciliğin sorunu, asla savaş-sonrası Fransız Marksizmiyle sınırlı değildir. Fakat Hegelci Marksizmin otuzlardan ellilere kadarki hakimiyeti Fransız post-yapısalcı taarruzun özel bağlamını açıklar.[6] Burada mesele Hegel'in kapitalizmin, hatta sosyalizmin, son ikiyüz yıldaki aşırılıklarından bir şekilde sorumlu olduğunu ileri sürmek değildir: asıl önemli olan, kapitalizme muhalefetin hâkim gücü, kendisi de bir bilgi topluluğu olarak Marksizmin, karşı olduğu sistemin suç ortağı olduğu ve hatta onu yaydığı iddiasıdır. Hegel, ondokuzuncu yüzyıl emperyalizmini esrarengiz bir şekilde andıran, bir bilgi biçimi halinde ötekiyi sahiplenmenin felsefî yapısını dile getirir. Tümü de ötekiyi kamulaştırma ve bünyeye katma vasıtasıyla işleyen bilgilerin inşa edilmesi, kavramsal bir düzeyde, Avrupa-dışı dünyanın Batı tarafından coğrafî ve iktisadî işgalini taklit eder. Marksizmin Hegel'i ayakları üstünde durdurtması onun idealizmini ters çevirmiş olabilir ama gizlice Avrupamerkezci kalan kavramsal bir sistemin çalışma tarzını değiştirmedi. Böylece Hegelci Maksizmin genel olarak 'Batı Marksizmi' olarak bilinir hale gelmiş olması tamamen yerindedir.

Cixous'un da söylediği gibi, bir gaspetme siyaseti olarak bilgi tarzı, teorik bir seviyede, aynının ve ötekinin diyalektiği ekseninde dönmektedir. Bu türden bir bilgi her zaman için, dışa dönük bile olsa, bir benlik [*self*] merkezinde toplanmıştır, ve ona göre öteki olanın iktidarı ve kontrolünü elde etmeye çabalar. Antropoloji, başında Rousseau tarafından da sezildiği gibi, her zaman için en açık semptomatik örneği vermiştir. Tarih de - büyük t ile - benzer şekilde ötekiliğe tahammül edemez ve onu kendi dahil etme ekonomisinin dışında bırakamaz. Böylece, bütünleyici bir sistem dahilinde ötekinin bir bilgi biçimi olarak sahiplenilmesi Avrupa emperyalizm (projesi değilse bile) tarihi yanına, ve ötekinin 'öteki' olarak tesis edilmesi ırkçılık ve cinsiyetçiliğin yanına koyulabilir. Bu yapıya olan tepkiler ise geleneksel siyasî kategorilere uymayan siyaset tarzları üretmiştir. Burada mesele orto-

[6] Fransa'da Hegelci Marksizmle ilgili yakınlarda çıkmış bir izahat için bkz., Michael S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

doks Marksizme göre sadece bir tane 'öteki', o da işçi sınıfı, olabileceği gerçeğinde yatıyor. Diğer tüm zulmedilen topluluklar, 'azınlıklar' diye addolunanlar, son kertede bunun altında sınıflandırılmalıdır.

Böylesi bir vaziyet Stalin'ci bir geçmişin Marksizmine münhasır değildir. 1987'de basılan *Making History*' [Tarih Yapmak]de Alex Callinicos, meselâ, özne kategorisinin meşhur post- yapısalcı eleştirisinden sakınmanın, özneyi, tartışmalı bilinç sahasından çıkarıp bir insan fâiliyeti [*agency*] teorisine kaydırmakla mümkün olacağını savunmaktadır. Bu, yazarın bu şekilde birden aklîlik [*rationality*] ve kastîlik [*intentionality*] hakkındaki varsayımlara bulaşmış olması ve insanları birlikte tutacak bir 'Beşeriyet İlkesi' yani müşterek bir insan doğası sunmak zorunda kalması anlamına gelse de ortaya tarihsel Marksizme daha yakın bir şeyler çıkıyor. Belki de şaşırtıcı olmayarak, 'Beşeriyet İlkesi', toplu faaliyetin başlıca şeklinin sınıf olduğu varsayımını içerecek hale de dönüşür çünkü, öyle deniyor, sınıf diğer toplumsal iktidar biçimi veya menfaatlerinden daha temeldir. Callinicos şöyle yazıyor:

> *Feministler ve siyah milliyetçiler (sic) sık sık Marksist sınıf teorisinin 'cinsiyet-körü' ve 'ırk-körü' olmasından şikayet ederler. Bu hakikaten doğrudur. Fâillerin sınıf konumları onların, cinsiyet ya da farzedilen ırklarından değil, üretim ilişkilerindeki yerlerinden hâsıl olur. Fakat bizâtihi bu, Marksizmi reddedecek bir zemin sağlamaz. Çünkü Marksizmin başlıca teorik iddiası tamamen, 'millet', 'cinsiyet' ve 'ırk' gibi terimlerle ifade edilen türden iktidar-ilişkilerini ve çatışma şekillerini üretim güçleri ve ilişkileri açısından açıklamaktır. Millî, cinsî ve ırkî zulmün saf mevcudiyeti tarihsel materyalizmi çürütmez aksine onun explanandumunu [açıkladığı şeyler] oluşturur. İlginç olan tek soru Marksizmin bu fenomenleri gerçekten açıklayıp açıklayamayacağıdır.*[7]

İlginç olan tek soru? Cinsiyet ve ırk tatmin edici bir surette sınıfa tâbi kılındığı sürece Marksizmin çürütülmeye ihtiyacı yoktur ve tarih Üçüncü Enternasyonalin yegâne anlatısı olarak yeniden teyit edilebilir.[8]

[7] Alex Callinicos, *Making History* (Oxford: Blackwell, 1987), 177.

[8] Aynı zorluklar Habermas'ın öznenin temelini bilinçten öznelerarasılığına kaydırma çabası için de gösterilebilir - ki bu ister istemez şu anlama gelir ki Habermas farkı bastırmak zorunda olan bir normativite kategorisini önkabul

Bilakis, Callinicos'un da zımnen kabul ettiği gibi, sol için çağdaş siyasetin sorunu sınıf diyalektiğinin tarihselci bir Tarihe, tarihselci bir Tarihin de sınıf diyalektiğine dayanıyor olmasıdır. İlkinin herhangi bir başarısızlığı mecburen ötekinin de zayıflamasını icap ettirir. Marksizmin diğer karşıtlıkçı grupların siyasî müdahaleleri ile muhatap olmadaki yetersizliği Marksist Tarihin artık tüm değişim süreçlerini kapsama iddiasında olamayacağı anlamına geldi. Sermaye ve sınıfın dolambaçsız karşıtlıkçı yapısı artık ister istemez netice vermiyor: Hegel'in efendi/köle diyalektiği temelinde düşünürsek, işçi sınıfının aşikâr evrensel fail-kurban [*subject-victim*] olmasından ziyade diğer başka grupların da zulme uğradığı görülüyor: bilhassa kadınlar, zenciler, ve tüm diğer etnik grup ve azınlıklar. Herhangi bir fert bunların birkaçına birden ait olabilir ama, direnişin veya değişimin olduğu gibi, zulmün de şekilleri çakışmakla kalmaz faklılaşabilir, hatta çatışabilir. Artık tek bir efendi ve tek bir köle kalmayınca Marksizmin bağlı olduğu ve devrim (düz anlamıyla, bir altüst oluş) teorisini dayandırdığı klasik tersine çevrik Hegelci model de daha fazla yeterli olmaz. Aslında böyle ikici [*dualistic*] şartların her nasılsa hiç var olup olmadığı da tartışmalıdır: işçi sınıfı kategorisine uydurulamayan uç gruplar Marx tarafından sadece *Lümpenproletarya* olarak tayin edilirdi. Laclau ve Mouffe'ın inandırıcı iddialarına göre, ikici sınıf ayrımı formülasyonu bile, aslen Hegel'in esin kaynağı olan, Fransız Devrimi döneminin aristokrasi/burjuvazi mücadelesinin şartlarına has hayalî basitliği on dokuzuncu yüzyılda yeniden yaratmak için yapılan nostaljik bir teşebbüstü.[9] Benzer şekilde dolambaçsız bir karşıtlık da sömürgeciliğin tarih-

etmeye çok daha bağlıdır. Bu türden bir hamle dünya tarihinin ilerlemeci şemasının bir yeniden tasdikini mümkün kılması için tasarlanan bir stratejinin parçasını oluşturur. Bkz., Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalisation of Society,* Çev.: Thomas McCarthy (London: Heinemann, 1985), *Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason,* Çev.: Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1987). Bir emperyalizm çeşidi olarak normativite nosyonunun bir eleştirisi için bkz., Jean-François Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute,* Çev.: Georges Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 142-5, ve bilhassa Habermas'la ilgili olarak bkz., bana ait 'Not Revolutionary - But Communicating', *Oxford Literary Review* 11 (1989), 224-5.

[9] Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985), 149-52. Jean-François Lyotard özgürleşme anlatılarına ilişkin olarak benzer bir noktaya değinir: *The Differend. Phrases in Dispute,* Çev.: George Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 161.

sel tahliline alâkadaki son artışa sebep olan çekiciliğe sahiptir ki görünüşte burada da efendi ve köle, sömürgeci ve sömürgeleştirilen basit ikiliği mevcuttur. Sömürgecilikle birlikte iyi çocukları kötülerinden ayırmak kolay oluyor ve bu kayıp işçi sınıfının yerine sömürgeleştirilenleri ikame etmeyi cazip kılıyor. Daha 1957'de Roland Barthes, 'bugün, Marx'ın proletarya için tanımladığı tüm etik ve siyasî şartları üstlenen, sömürge insanlarıdır' şeklinde bir iddiada bulunuyordu.[10] Ama bugün siyaset çok daha karmaşık, çözülmesi çok daha zor. Karşıtlıkçı siyasetin diyalektik yapısı Batıda savaş-sonrası dönemin mikro-siyaseti için artık geçerli değil. Bu Foucault'nun, onun iktidarın egemen modeli dediği şeye, iktidarın bir efendide, kralda veya sınıfta tek bir kaynağa sahip olduğu ve böylece kolayca tersyüz edilebileceği fikrine getirdiği eleştirinin bağlamıdır.

Bu iki kısımlı çatışmalı siyasî yapıdan kopuş, basitçe tarihsel bir değişim meselesi, 'azınlıklar'ın son zamanlarda ortaya çıkışıyla alâkalı bir mesele değildir: hatırlanmalıdır ki köle zaten farklı gruplara göre (meselâ dişi ya da erkek) eşzamanlı olarak tesis edilmişti, *Lümpenproletarya* dâima dışta bırakılmalıydı. Sorun, kavramsal bir düzeyde, sanki iktidar ilişkileri Hegel'in anladığı türden iki fert arasındaki ölümüne savaş ikili karşıtlığına göre işliyormuş gibi, haddizatında efendi ve köle arasında yapılan ilk ayrımla alâkalıdır.[11] Bu yapı, ilk bakışta akla geleceği gibi, ortaçağ şövalye dövüşlerini örnek alan bir iktidar ilişkileri fantezisinden değil, bir nesneyi algılayan bir öznenin yapısına göre işleyen bilginin oluşturulmasının fenomenolojik izahından gelmektedir. Ötekinin aynı olanın bünyesine katılmasından önce öteki olarak olumsuzlanması yoluyla ilk olarak tesis edildiği bir aynı/öteki diyalektiği. Diyalog ya da mübadele imkânı yoktur burada. Keza, Cixous'un da belirttiği şekilde, Tanrı gibi mutlak, tamamen bilinmeyen, bir öteki haline gelmedikçe, bu şemada ötekiye öteki olarak da yer yoktur. Bu yapıdan doğan zorluklara feminizm tartışmalarından aşinayız. Bu tartışmalarda 'kadın'a ya erkek tarafından teşkil edilen, yani ataerkilliğin şablonlarına uygun, bir 'öteki' olma ya da, eğer bundan sakınmak istiyorsa, bilgi sahasının dışında, ister istemez *jouissance* [haz] veya mistisizmin anlaşılmaz

[10] Roland Barthes, *Mythologies*, Çev.: Annette Lavers (London: Jonathan Cape, 1972), 148.

[11] Bu *The Communist Manifesto* (Moscow: Progress Publishers, 1952), 40-2'nun açılış tarifinde bilhassa açıktır.

ifadelerine hapsolmuş mutlak bir 'öteki' olma seçeneği sunulduğunu görülür. Bu seçeneklerden kaçınmanın tek yolu ötekiyi büsbütün reddetmek ve aynı, yani erkeklerle eşit ama bu sefer onlardan farksız, olmaktır. Tamamıyla aynı çifte bağa ırkî farkla ilgili herhangi bir teorileştirmelerde de rastlanmaktadır.

Vincent Descombes, *Le Même et l'autre* [Aynı ve Öteki] adlı etkili kitabında yirminci yüzyıl Fransız felsefesinin tüm tarihini, bu Hegelci diyalektikten kurtulmaya çalışan müteakip hamleler olarak tarif ediyor: son post-yapısalcılık fenomeni uzun bir felsefî hikayenin parçasıdır ve sadece, en azından Hegel'le olan oyunu sürdürmeyi becerdikleri oranda, belirli bir başarı veya hiç değilse başarısızlıktan kaçınma gibi görünen bir şeyle ayırt edilir.[12] Asıl zorluk dâima Hegelci diyalektiğe bir alternatif bulmak olmuştur - zordur çünkü tam olarak söylemek gerekirse bu, diyalektiğin işleyişi kendi olumsuzlamasını zaten içerdiği oranda, imkansızdır. Hegel'den onunla sadece çelişerek, diğer Hegelci sistemler olan Marksizm ve psikanalizden onlara sadece karşı çıkarak kurtulabileceğinizden daha fazla kurtulamazsınız. Çünkü her ikisinde de muhalefetimiz, ideolojinin işleyişleri veya psişik [ruhî] direniş olarak, benzer şekilde dâima telâfi edilebilirdir.

Keza, Troçki'nin bazı resmî Sovyet fotoğraflarında Lenin'in yanından kesilip çıkarılması gibi, Hegel'den onu sadece yerinden ederek de uzaklaşamazsınız. Bu Althusser'den alınan derstir. Althusser'in tarihsel önemi, Marksist kalarak Hegel'den kurtulmaya çalışmış tek ortodoks Marksist olması gerçeğinden gelir - bununla beraber, birçok Marksist için Althusser bu süreçte Marksizmi feda etmiştir ki bu da sadece Marksizm ve Hegelciliğin ne kadar içiçe geçmiş olduğunu gösterir. Öte yandan Althusser'in teorik önemi, Hegel'i basitçe dışlama, kesip çıkarma veya kökünden kazımaya dair herhangi bir teşebbüsün imkansızlığını sergiliyor olmasıdır. Bu durumda başka stratejiler gereklidir.

Tarihselcilik ve Emperyalizm

> *Metafizik - Batı kültürünü yeniden bir araya getiren ve geri yansıtan beyaz mitoloji: beyaz adam kendi mitolojisini, Hint-Avrupa mitolojisini, kendi* ***logosunu****, yani kendi hususî*

[12] Vincent Descombes, *Modern French Philosophy,* Çev.: L. Scott-Fox ve J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) olarak çevrildi.

dilinin mitosunu, hâlen Akıl diye adlandırmayı istemek zorunda olduğu şeyin evrensel şekli olarak kabul ediyor.

Jacques Derrida[13]

Post-yapısalcılık, Hegelciliği çatlaklarını tespit ederek yıkma veya tashih etmeye çabaladıysa da böyle bir teşebbüste hiç bir surette emsalsiz değildir. Çünkü, Foucault'nun 1978'de belirttiği gibi, Frankfurt Okulu'nun eseri de Hegelciliğin ve diyalektik düşünce metafiziğinin bir yeniden değerlendirilmesi olarak kabul edilebilir.[14] Bununla birlikte, Fransız post-yapısalcılığının bu yüzden Almanya'daki benzer bir çabanın savları ile kıyas edilerek geçersiz kılınabileceğini önermek fazlaca basit bir tepkidir. Bu ancak öncekini sonrakinin başarısız bir versiyonuna dönüştürerek çalışabilecek bir yöntemdir ki açıkça, öne sürülen tam tersi iddianın olabilirliğine de kapıyı açık bırakmaktadır.[15] Her ne kadar bu ikisi aynı meseleleri öne çıkarmış olabilirlerse de eserlerinin siyasî ve fikrî bağlamı katiyen aynı değildir. Bu bakımdan başta gelen Frankfurt Okulu metni elbette Horkheimer ve Adorno'nun 1944 yılına ait *Dialectic of Enlightenment*' [Aydınlanmanın Diyalektiği]dır.[16] Eserin tarihi ve sürgünde yazılmış olması etkileyici bir şekilde gösteriyor ki kitabın muhatap olmaya çalıştığı durum faşizm fenomenidir. Faşizm, aklın ve onun özgürleştirici aydınlanma ideallerinin, ki Marksizm bunların siyaseten en

[13] Jacques Derrida, 'White Mythology' (1971), *Margins - of Philosophy* içinde, Çev.: Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1982), 213.

[14] Michel Foucault, 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness* 7 (1980), 53-4. Foucault Frankfurt Okuluyla kendi ilişkisini şu makalede tartışır: 'Critical Theory/Intellectual History', *Michel Foucault: Philosophy, Politics, Culture. Interviews and Other Writings* içinde, der. Lawrence D. Kritzman (New York: Routlderge, 1988), 17-6; ayrıca bkz., David Couzens Hoy, 'Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School', *Foucault: A Critical Reader* içinde, der. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 123-47.

[15] Nitekim Peter Dews, meselâ, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*' (London: Verso, 1987)de hakikatle yanılsamanın basit bir ilişkisi içinde Frankfurt Okulunu post-yapısalcılığın karşısına durmaksızın yerleştirir. Daha üretken bir karşılaştırma için bkz., Rainer Nagele, 'The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism', Jonathan Arac, der., *Postmodernism and Politics* içinde (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 91-111.

[16] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* Çev.: John Cumming (New York: Continuum, 1982).

ileri seviyede inkişafıydı, ilerlemesini uzun yolculuğunda durdurmuş gözüktü. Horkheimer ve Adorno bu yüzden şu soruyu sordular: diyalektik niye faşizme saptı? Tarih [büyük t ile] niçin hata yaptı? Cevapları, kısaca, aklın dâima bir miktar akıldışılık taşıdığı, bunun da, tüm iyi niyetine rağmen, onun istibdat ve tahakküme bulaşmasına yol açtığı şeklinde oldu: 'Aydınlanma totaliterdir'.[17] Modern insana doğa karşısında özgürleşme ve onu kontrol etme imkânı veren aklîliğin aynı güçleri bu sefer insana hâkim olmak için faydalı birer alet oldular. Doğa eğer insan tarafından verimli mallar şeklinde biçimlendirildiyse, insanın kendi öznelliği de kendi kendisiyle özdeş [*self-identical*] bir araç olarak şeyleştirildi [*reified*]; insan boş ve edilgen bir tüketici haline geldi. Bu yüzden proje, faşizmin nihayetinde aydınlanmaya geri dönmek, tahakkümün bu kendi kendini mağlup edici ve, ironiktir ki, akıldışı diyalektik yapısını üreten araçsal aklîlik biçimlerini kesip atmak, ve ferdi topluluğun içinde salt ayırt edilemeyen bir unsur olarak tanımlayan kimlik tefekkürü tarzlarını ve aklı yeniden tanımlamaktı. Bu yolla, aydınlanmanın asıl hedefi olan ferdin özerkliği ve kendiliğindenliği yeniden elde edilebilirdi.

Faşizm fenomeninin, bilhassa Auschwitz'in, aydınlanma idealleri ve aklın ilerlemesiyle olan ilişkisinin Frankfurt Okulu'nun muhatap olduğu mesele olması gibi Fransız post-yapısalcıları için de tarihsel perspektif benzer şekilde uzundu. Fakat bu perspektif daha ziyade, içinde faşizmin kendisinin sadece bir alâmet olduğu bir Batı tarihinden oluşuyordu ve sadece Avrupa emperyalizm tarihini değil Avrupalı sömürgeci güçlerin İkinci Dünya Savaşı'nda Japonlara karşı mağlubiyetlerini, Güney Doğu Asya'daki müteakip Fransız (ve Amerikan) mağlubiyetini, Cezayir'deki savaşı, ve sömürgelerdeki birçok başka millî kurtuluş savaşını da içeriyordu. Bu açıdan bakıldığında, Fransızlar faşizmi asla bir dalâlet olarak kabul etmediler. Bunun yerine Césaire ve Fanon'la hemfikir olarak faşizmi, Avrupa sömürgeciliğinin, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra denizaşırı imparatorluğundan mahrum bırakılmış bir ülke tarafından Avrupa'ya, yuvaya getirilmesi şeklinde gayet basit açıklayabileceklerini düşündüler. Bu yüzden Fransız post-yapısalcılığı, Frankfurt Okulununkine benzer bir şekilde, bir tahakküm sistemi olarak aklın eleştirisini içe-

[17] *Dialectic of Enlightenment,* 6. Lyotard Adorno'nun Auschwitz tahlilini *The Differend,* 86-106'da tartışır.

rir fakat Habermas türü, istibdat ve baskıya karşı bir müdafaa olarak, engellenmemiş, ideal bir konuşma durumunda faaliyet gösteren arındırılmış bir akıl olanağını tesis etmekten çok, haddizatında aklın işleyişlerini tekrar tahlil eder. Akıldışılık zaten aklın dışlanmış olan ama ihtiyaç da duyulan kendi zıt ötekisi olduğundan burada odaklanılan nokta akıldışılığın süregelen mevcudiyetinden çok aklın tahakküme olan meylinin iptaline yarayacak yine aklın içinde üst üste binmiş başka mantıkların olasılığıdır. Bu noktada Adorno'nun olumsuz diyalektiğinin tarihsel kötümserliğinden, ki bazı açılardan post-yapısalcılığın ona benzediği görülebilir, büyük bir farklılık sözkonusudur.

Bu türden bir başka proje Adorno'nun çağdaşı Jean-Paul Sartre tarafından ortaya konulmuştu. Sartre'ın tashih edilmiş bir bilinç felsefesi yolu ile yeni bir Hegelci Marksizm şekli tanımlama çabası bir çok açıdan daha ziyade Frankfurt Okulunun projesine benziyordu. Her iki örnekte de bu türden tashihçi bir çalışma, bazı yönlerden halen kendi aydınlanma mirasına ümitsizce bağlı bir Hegelci Marksizmin himayesinden hareketle, ferdî bilincin toplumla ilişkisinin tarihsel ve siyasî bir tahlilinde vücut buldu. Bu da özellikle Adorno'nun bilimi haricî ve münhasıran araçsal bir şey olarak sunması anlamına geldi. Adorno, kurtuluşa vasıta olarak ferdi geri getirmeye çalışarak, hem genel olarak 'nesnel' akla hem de bilime karşı çıktı. Bununla beraber Fransa'da çok farklı bir gelenek daha, Foucault'nun kendini içinde konumlandırdığı bilimler tarihi geleneği vukubuldu. Savaştan beri Sartre'cı Marksizm tarafından gölgelenmiş olan bilimler tarihi 1960'ların buhran döneminde ondan daha etkili olarak zuhur etti. Foucault, onun tarihini Husserl'in *Cartesian Mediations* [Kartezyen Düşünceler] (1929) ve *Crisis of the European Sciences*' [Avrupa Bilimlerinin Buhranı] (1936)ına kadar götürür. Bu eserlerde Husserl 'aklın evrensel mevzilenişine dair "Batılı" proje ve bilimlerin olumluluğu [*positivity*] ile felsefenin köktenliği [*radicality*] arasındaki ilişkiler sorusunu ortaya atmıştı'.[18] Bu ise Ador-

[18] Foucault, 'Georges Canguilhem', 53. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir. Edmund Husserl, *Cartesian Mderitations,* Çev.: D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1960), ve *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy,* Çev.: D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970). Husserl, elbette, farklı açılardan hem Sartre için hem de Adorno için önemliydi.

no'nun saptamakta zorlandığı bilim karşısında eleştirel bir duruşun tesis edilmesini mümkün kıldı.

Bununla beraber, daha kapsamlı düşünürsek, Fransız geleneğinin ortaya attığı sorular, bilhassa aklîliğin evrensellik iddialarının sorgulanması, Frankfurt Okulununkilere benzerdi. Foucault'nun belirttiği gibi:

> *Fransa'da bilimler tarihinde, Almanya eleştirel teorisinde olduğu gibi, mesele esas olarak aklı, yapılarının özerkliğinin beraberinde bir dogmatizm ve despotizm tarihini de getiren bir aklı, incelemektir - bir akıl ki sonuç olarak ancak kendisini yine kendisinden kurtarmayı başarırsa özgürleşme neticesine ulaşabilir.(54)*

Böylece aydınlanma düşüncesinin yapacağı özgürleşmeci en son hareket, artık akıl olarak tanınamayacak hale gelecek şekilde, aklın kendi kendisinden kurtuluşu olacaktı. Peki aydınlanma meselesinin çağdaş felsefî araştırmalara geri dönüşünü sağlayan neydi? Foucault buna üç sebep gösteriyor: ilkin teknolojinin gittikçe artan önemi, ikincileyin 'devrim' fikrine iliştirilen iyimserlikte -aynı zamanda, bunun gerçekleşmesini izleyen despotizmde- akılcılığın yeri ve üçüncüleyin:

> *Batı kültürünün, biliminin, toplumsal örgütlenmesinin, ve nihayet bizâtihi aklîliğinin hangi hakla evrensel geçerlilik iddiasında bulunabileceğinin sömürgeci dönemin sonunda Batıdan sorulmasına yol açan hareket: bu, iktisadî tahakküm ve siyasî hegemonyayla ilgili bir serap değil miydi? İki yüzyıl sonra Aydınlanma geri dönmektedir: ama hiç bir suretle Batı için mevcut olanaklarını ve kullanabildiği özgürlüklerini nazarı itibara alabileceği bir vasıta olarak değil, onu sınırları ve sûistimal ettiği güçleri hakkında sorgulamanın bir yolu olarak. Despotik aydınlanma olarak akıl. (54)*

Foucault'nun izahı bilhassa faydalıdır çünkü Marksizm'le aydınlanma aklîliğinin ilişkisi ve değerlerinin evrenselliğine dair aydınlanma iddialarının sorgulanmasına verilen tipik, Almanların aksine, Fransız önemini güzel bir şekilde göstermektedir. İlk unsur, bilimin rolü, her ne kadar meseleye zıt açılardan yaklaşsalar da, iki yaklaşımda da müşterektir. İkincisi, aydınlanma düşünüşünün müteakip Avrupa despotizm tarihindeki rolü, Alman eleştirel teorisyenlerin bilhassa alâkadar oldukları bir konudur, ve en etkili ve hatırda kalacak şekilde Benjamin'in 'Tarih Felse-

fesi Üstüne Tezler'inde dile getirilmiştir. Bununla beraber üçüncü unsurdur ki, Sartre'cı gelenek olsun Foucault'cu gelenek olsun, Fransızların özel ilgi alanını teşkil eder: aydınlanmanın, onun büyük projelerinin ve evrensel hakikat-iddialarının Avrupa sömürgecilik tarihiyle olan ilişkisi. Bu ille de haddizatında sömürgeciliğin etkilerinin doğrudan bir tahlilinden ibaret değildir; bunun yanısıra Avrupalı bilginin entrikalı [*collusive*] biçimlerini amansızca teşrih etmeyi de içerebilir. Foucault için bu, Marksist tarihselcilik de dahil tarihselciliğin ve onun bilgi ve iktidarın faaliyetleriyle olan ilişkisinin etkin bir eleştirisini kapsıyordu. Ancak bu perspektiften bakıldığında, teori ve kavramlara dayanan bütünleyici bilgi sistemlerine olan güvensizliğin temelini anlamak mümkün oluyor. Bu özellikle Foucault ve Lyotard'a has bir durumdur ki ikisi de ekseriyetle evrensellik yerine tekilliği tecrit etmeye ve ön plâna çıkarmaya çalışmakla ilgilenmişlerdir.[19] Bu tekil olanı bulma çabası, tanımı itibarıyle her türlü kavramsallaştırmayı reddeden bu olumsal [*contingent*] hadise, açıkça, ötekiye onu aynı olanın içine çekmeden saygı gösteren bir bilgi türü inşa etme projesiyle alâkalıdır.

Avrupa emperyalizmi meselesiyle yakından alâkalı olan tarihselci bilgi biçimlerinin sorunsalını Edward Said'in eserinde görüyoruz. Şöyle yazıyor Said:

> *Özelde Şarkiyatçılık, genelde başka toplumlarla ilgili Avrupalı bilgi mevzubahis olduğunda tarihselcilik, insanlığı birleştiren tek beşerî tarihin ya Avrupa'nın, veya Batı'nın, bakış açısında en yüksek noktasına ulaştığı ya da bu açıdan gözlemlendiği anlamına gelir.... Şimdiye kadar hiç yapılmayan şey ... bir yanda Batı emperyalizmi ideolojileri ve emperyalizm eleştirileri gibi birbirine zıt yaklaşımları içerecek kadar büyüyen ve genişleyen tarihselciliğin gelişimi ile diğer yanda toprakların ve nüfusun birikimi, ekonomilerin kontrolü, ve tarihlerin türdeşleştirilmesi ve bünyeye*

[19] Foucault'daki bu projeyle ilgili daha fazla tartışma için bkz., aşağıda 5. Bölüm. Lyotard'la ilgili olarak, Geoffrey Bennington şunu söyler: 'belki de bir bütün olarak Lyotard'ın eserinin en tutarlı görüşü onun hadiseye tekilliği içinde saygı göstermesi ve bu saygıyı elde etmek için değişik şekillerde deneyler yapmış olmasıdır. Ferd olmayan bir tekilliğe yapılan bu türden bir vurgu elbette Lyotard'a has değildir ve hatta Lyotard onun, İngilizce konuşulan ülkelerde "post-yapısalcılık" olarak bilinen şeyin yol gösterici unsuru olduğunu ileri sürmüştür' (Geoffrey Bennington, *Lyotard. Writing the Event* [Manchester: Manchester University Press, 1988], 9).

katılmasının sürdürüldüğü emperyalizmin fiilî tatbiki arasındaki bağlantının en temel seviyede epistemolojik bir eleştirisidir.[20]

Bu Said'in kendi kitabı, *Orientalism*' (1978)de, giriştiği çetin bir projedir ama bunu teferruatıyla ilerde inceleyeceğiz. Şimdi ise Said'in, şayet Şarkiyatçılık ve antropolojinin tarihselcilikten türediği doğruysa bunun asla geçmişe ait bir mesele olmadığını belirttiği bir sonraki noktaya eğilelim. Said daha yeni bilimlerden bilhassa, Braudel, Wallerstein, Anderson ve Wolf tarafından tatbik edilen dünya tarihini seçiyor, ve bu bilimin halen Şarkiyatçılık teşebbüsünden ve onun işbirlikçi yoldaşı antropolojiden türemekte olduğunu ve bir disiplin olarak, Avrupa emperyalizmiyle olan kendi ilişkisiyle yüzleşmeyi ve bunu sorgulamayı reddettiğini ileri sürüyor. Said için sorun basitçe tarihselcilik ve 'kendini tarihselcilikte dâima gösteren kendinden-menkullük [*self-validating*] ve evrenselleştirici olan'dır:

> *Dünya ölçeğinde birikim, veya kapitalist dünya devleti, veya mutlakıyetçiliğin şeceresi teorileri (a) üç nesil öncesinin Şarkiyatçı veya sömürgeci gezginleri olan aynı yersiz yurtsuz algılayıcı ve tarihselci gözlemciye dayanır; (b) ayrıca bu teoriler, eşsüremli olmayan gelişmeleri, tarihleri, kültürleri, ve insanları asimile eden türdeşleştirici ve bünyeye katıcı bir dünya tarihi şemasına da bağlıdır; ve (c) bu teoriler, dünya tarihinin bünyeye katıcı tatbikatının bir yandan Şarkiyatçılık gibi kısmî bilgilerle öte yandan da Avrupa-dışı çevresel dünya üzerinde süregelen 'Batı' hegemonyasıyla bağlantısını kuran kurumsal, kültürel ve disipliner araçlara yapılan gizil epistemolojik eleştirileri engelleyip bastırmaktadır. (22)*

Said'in iddiasına göre, çoğul nesneleri bütünleyici şemalar içerisinde kavrayan yekpare anlayış tarzları önermek yerine onları oldukları gibi tahlil edebilecek yeni bir bilgi türü üretilmelidir. Said, şimdiden geniş bir farklı faaliyetler yelpazesinde vukubulan, 'şu ana kadar Şarkiyatçılık, tarihselcilik, ve özcü evrensellik diye adlandırabileceğimiz şeyin hâkim olduğu üniter sahanın parçalanması, dağıtılması ve eleştirel olduğu kadar metodolojik yeniden tasavvuru' sürecindeki ilerlemelere işaret etmektedir. Said böylece bu son ibârede Şarkiyatçılık eleştirisini ırkçılığın ve-

[20] Edward Said, 'Orientalism Reconsidered', *Europe and Its Others* içinde, Der.: Francis Barker *et al.*, 2 cilt (Colchester: University of Essex, 1985) I, 22. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

ya ataerkilliğinki gibi başka eleştirilere bağlamaktadır. Asıl zor olan mesele bu yeni bilgi türünün nasıl bir şekil alacağıdır. Bu noktada ötekinin olduğu gibi nasıl dile getirilebileceğine dair teorik soruna geri dönüyoruz. Başka kültürleri nasıl temsil edebiliriz? diye soruyor Said, tıpkı Lévi-Strauss'un ondan önce yaptığı gibi. Said'in yapısökümü [*deconstruction*] salt metinsel bir tatbikat oldu gerekçesiyle reddetmesi aynının ve ötekinin karmaşık kavramsal diyalektiği ile karşılaştığında bizâtihi ne yapacağını bilememesi anlamına gelir. *Orientalism*'in kendisine ilişkin olarak da gösterileceği üzere, Said, dile getirdiği Hegelci diyalektikten kurtulamamaktadır ve aslında tam da kendisinin eleştirdiği süreçleri tekrarlamaya meyletmektedir. Haddizâtında bir analitik çoğulculuk müdafaası kavramsal meseleleri çözmemekte hatta bu meselelerle muhatab bile olmamaktadır.

Yine de Said'in yorumları projesinin daha kapsamlı önemine dikkat çekmektedir. Ortodoks bir Marksizmin göçüşü teoriyi her şeyin değişmekte olduğu, eski hakikatlerin kaybolduğu hissine sokmuş olabilir ama bu aynı zamanda, Foucault veya Said gibi yazarlar tarafından çok etkili bir şekilde dile getirilen, bilginin iktidarla derinlere inen eklemlenmesinin önem arz eden idrakini de beraberinde getirmiştir. Post-yapısalcılık siyaseti tüm bilginin, tam da şeklî veya 'nesnel' yapılarında, farklı şekillerde kirletilmiş, müdahil olunmuş olabileceğini idrak etmeyi mecbur kılmaktadır. Bu şu anlama gelir ki bilhassa sömürgeci söylem tahlili sadece daha câri çalışmalara yapılan önemsiz bir ilâve, sırf azınlıklar veya emperyalizm ve sömürgecilik tarihçileri için bir uzmanlık faaliyeti değildir, aynı zamanda Batılı bilgi kategorileri ve varsayımlarını sorgulamanın hususiyetini de bizâtihi şekillendirir.

Aynı şekilde Fanon, meşhur 'Üçüncü Dünya'nın, kapitalizm ve sosyalizmin Avrupalı siyasî diyalektiği için siyasî bir düzeyde yıkıcı bir terim olduğunu öne sürmektedir. Bugünlerde herkes 'Üçüncü Dünya' terimini vasıflandırmak ihtiyacını hissediyor ve gayet doğru bir şekilde terimin türdeş bir varlığı ima ettiğinin düşünülmemesi gerektiğini belirtiyor. Bununla beraber terimin yetersizliği, dünyanın aşırı derecede ayrı türden bir kısmının tek anlamlı bir tarifini verdiği müddetçe uygun bir alternatif genel kategorinin tanım gereği üretilemeyeceği anlamına da geliyor. Bu durumda sefil af dileyici yaklaşımlar kendilerini ayırmak istedikleri himayeci tavırların bazı açılardan suç ortağı olmaya de-

vam etmektedir. Çünkü 'Üçüncü Dünya', 1955 Bandung Konferansı bağlamında, Fransız Devrimi'nin 'Üçüncü Sınıf'ını örnek alarak ve savaş-sonrası dönemin hegemonyacı kapitalist-sosyalist güç bloğuna karşı kökten bir alternatif sağlamak gibi eşit derecede devrimci idealleri de kapsayarak icat edilmişti.[21] Bir terim olarak Üçüncü Dünya bu yitik olumlu anlamı - her ne kadar bugün siyasî düzen değişmiş ve böylece bir dereceye kadar Birinci ve İkinci Dünya ideolojilerine doğrudan bir alternatif sağlama rolünü İslamî Köktenciliğin değişik biçimleri üstlenmiş de olsa[22] - tekrar kazanmalıdır. Bu yüzden 'Üçüncü Dünya' bu kitapta, iktisadî bağımlılık ve sömürüyü ima eden olumsuz anlamına da ister istemez işaret etse bile, kökten bir eleştiriyi ima eden olumlu bir terim olarak (daha fazla) af dilemeden veya ürkekçe-tırnak-içine-alınmadan kullanılacaktır.

Felsefî Alerji

Her ne kadar Said onları reddetse ve Foucault da karakteristik bir şekilde onlara değinmese de, başka bir bilgi türü dile getirme, haddizatında bilginin temelini yeniden tanımlama projesinde son zamanlarda yapılan en etkili manevralar, Foucault'nun tarif ettiği eser topluluğuyla alâkalı olmasına rağmen onlardan farklı bir kaynaktan, yani Heidegger, Levinas, ve Derrida'nın fenomenolojik geleneğinden gelmektedir. Bu geleneğin de görünüşte tüm yirminci yüzyıl Avrupa felsefesi gibi zahirî kökleri Husserl'e gider. Daha önce gördüğümüz gibi esas mesele bilginin - ve bu yüzden teorinin, veya tarihin - ötekinin idrakı ve ilhakı yoluyla nasıl tesis edildiğiyle ilgilidir. Bu, hâkimiyet [*mastery*] alanının dışında ve böylece, mantıken düşünülürse, hem sınırsız hem de bilgi sahasının ötesinde olacak şekilde ötekiye öteki ola-

[21] Bir 'Üçüncü Dünyacılık' izahı için bkz., Nigel Harris, *The End of the Third World: Newly Intdustrializing Countries and the Decline of an Ideology* (Harmondsworth: Penguin Books, 1987), 11-29; ayrıca bkz., Peter Worsley, *Third World,* 2. baskı. (London: Weidenfeld ve Nicolson, 1967).

[22] *Nationalism, Colonialism and Literature: Modernism and Imperialism* içinde (Derry: Field Day Pamphlets 14, 1988), Fredric Jameson, diğer yandan, Lévi-Strauss'un *Tristes Tropiques*'deki İslam'ın 'Batılı tektanrıcılıkların en sonuncusu ve en gelişmişi'ne tekabül ettiği şeklindeki düşüncesini hatırlatır (17). Sömürgecilik-karşıtı devrimci bir güç olarak İslam hakkında bkz., Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* Çev.: Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1967), 171; İslamcı köktencilik için bkz., Bruno Etienne, *L'Islamisme radical* (Paris: Hachette, 1987).

rak bir yer ve onunla bir ilişkinin yeniden kaydedilmesine yönelik bir dizi teşebbüse yol açtı şimdiye kadar. Meselâ, kariyeri otuzlarda Husserl'ı Sartre'a takdim edecek ve yetmişlerde Derrida'ya cevap verebilecek kadar uzun olan Emmanuel Levinas böylesi bilgi türlerinin şimdiye kadar gördüklerimizden çok farklı bir eleştirisini sunuyor.[23] Levinas'a göre,

> *Batı felsefesi, ötekinin ifşa edilişine tesadüf eder ki bu ifşa edilişte öteki kendini bir varlık olarak görünür kılarken başkalığını kaybeder. Felsefe ilk zamanlarından beri başa çıkılmaz bir alerji ile, öteki olarak kalan ötekinin korkusuyla sarsılmıştır.... Hegel'in felsefesi, felsefenin bu temeldeki alerjisinin mantıkî sonucunu temsil eder.*[24]

Levinas bilgi sürecinde görülen, ötekinin özünü kendi içinde sahiplenen ve aşan* zımnî şiddete karşı çıkar. Fakat görebileceğimiz gibi burada Levinas'ın tek yaptığı Hegel'i suçlamak değil, çünkü Levinas'a göre sorun bizâtihi ontolojidir. Ötekinin öteki olarak kalmasına müsaade edecek bir yol ararken Levinas bu yüzden yalnızca Hegel'i değil, Husserl, Heiddeger ve Sartre'ı da reddedip ontolojiyi tümden inkâr eder. Ontoloji, bir dereceye kadar dâima bir tehdit olarak görülen ötekiye karşı bir etik-siyasî şiddet içerdiğinden, Levinas, ötekiyi kavramanın yerine ona saygı duymayı ikame ederek ontoloji yerine etiği, ve olumsuzlama ve asimilasyon şeklinde değil de sonsuza dek ayırma şeklinde bir arzu teorisi önerir.

Avrupa'nın dünyayı yiyip bitirme teşebbüsünün sınırındayken kendi kendini sona erdirici iki şiddet eylemiyle kendi içine dönmüş olduğu iki 'dünya' savaşının gölgesi altında öz-bilinçle yazılmış bir kitap olan *Totality and Infinity*' [Bütünlük ve Sonsuzluk] (1961)de Levinas, ahlâk ve siyaset arasındaki genel kabul gören

[23] Emmanuel Levinas, *Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl* (Paris: Alcan, 1930), ve 'Jacques Derrida: tout autrement', *Les Dieux dans la cuisine: vingt ans de la philosophie en France* içinde, der. Jacques Brochier (Paris: Aubier, 1975), *Noms propres* içinde tekrar basıldı (Montpellier: Fata Morgana, 1975).

[24] Emmanuel Levinas, 'The Trace of the Other', *Deconstruction in Context* içinde, der. Mark C. Taylor (Chicago: Chicago University Press, 1986), 346-7.

* *Sublate*. Yıkmak, muhafaza etmek ve yükseltmek anlamlarının hepsini birden kapsayan, Hegel'in *Aufhebung*'unun İngilizce karşılığı, bir kelime. *Aşma* kelimesi tüm bu anlamları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bkz. bir önceki not (ç.n.).

ilişkiyi sorgular.[25] Siyaseti etik bir bakış açısından eleştirmenin her zaman için mümkün olması gerektiğini öne sürer. Althusser'in de vurgulamak istediği gibi, Marx'a göre ahlâk sadece ideolojik bir kontrol biçimi olarak iş görür ve Levinas da hemfikir olarak 'ahlâk tarafından aldatılıp aldatılmadığımızı bilmenin en önemli şey olduğuna herkes seve seve katılır' (21) demektedir. Fakat Levinas'a göre siyasetin - 'savaşı önceden görme ve onu her ne şekilde olursa olsun kazanma sanatı' - ahlâkın önüne konulması, savaşın, bizâtihi varlık [*being*] felsefî kavramını ne ölçüde tesis ettiğini ihmal eder. Çünkü varlık her zaman ya farklılığın özdeşlik [*identity*] içinde veya özdeşliklerin daha büyük bir düzen içinde, ki bu mutlak bilgi, Tarih veya devlet olabilir, sahiplenilmesi şeklinde tanımlanır. Kendi payına şiddet sadece fizikî güç, insanları yaralama veya yok etmeyi değil, aynı zamanda,

> *onların sürekliliklerini kesmeyi, onlara içinde kendilerini artık tanıyamayacakları roller oynatmayı, onları yalnız verdikleri sözlere değil kendi özlerine de ihanet ettirmeyi de [içerir].... Sadece modern savaş değil, her savaş kullanıcılarının aleyhine dönen silâhlar istihdam eder. Kimsenin uzak kalamayacağı bir düzen kurar; bundan böyle hiçbir şey hâricî kalmaz. (21)*

Öyleyse savaş ötekinin sahiplenilmesinin bir başka şeklidir ve şiddetiyle tüm ontolojik düşünüşü destekler.[26] Savaşın tabiî sonucu, veya 'sûret'i, bütünlük [*totality*] kavramıdır ki bu kavram Levinas'ın da gözlemlediği gibi Batı felsefesine, onun Birliğe ve Teke [*Unity and the One*] olan arzusunun uzun tarihi boyunca hâkim olmuştur. Bir çeşit büyük ölçekli aklî benlik olan bu bütünlük yoluyla fert anlam kazanır; şimdiki zaman, tarihin bütünlüğü gerçekleştiğinde nihaî, nesnel bir anlamı meydana çıkaracak olan bir geleceğe feda edilir. Bu yüzden bütünlemeye [*totalization*] muhalefet totalitercilikle [*totalitarianism*] - her ne kadar onu da dışlayamazsak da - yapılan basit bir analoji üzerine değil, aynının kendini ötekiye nazaran bir olumsuzluk biçimi vasıtasıyla

[25] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority,* Çev.: AIphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, [1969]), 21ff. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

[26] Michel Foucault'nun *The History of Sexuality. Volume One: Anı Introduction,* Çev.: Robert Hurley (London: Allen Lane, 1979), 93, ve *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* Der.: Colin Gordon, Çev.: Colin Gordon *et al.* (New York: Pantheon Books, 1980), 123'de bulunan, savaş nokta-i nazarından iktidar tahliliyle karşılaştırın.

tesis ettiği ve tüm bilgiyi ötekiyi kendi içinde sahiplenip aşarak ürettiği, bizâtihi ontolojinin zımnî şiddeti üzerine bina edilmiştir. Levinas'ın belirttiği gibi, 'nesnelerin kavranışı şeklinde bir hakikat fikrinin bir yerlerde gayri mecazî bir anlamı muhakkak olmalıdır'.[27]

Batı felsefesinde, bilgi veya teori ötekiyi idrak ettiği zaman ötekinin başkalığı, aynının bir parçası oldukça kaybolur. Levinas'a göre bu 'ontolojik emperyalizm' en azından Sokrates'a kadar gider ama yakın zamanlarda Heidegger'de bile görülebilir. Her halükârda öteki, onu kuşatmanın bir vasıtası olarak etkisizleştirilir: ontoloji, bir iktidar felsefesine, ötekiyle ilişkinin onun benliğin içine asimile edilmesiyle kotarıldığı bir bencilliğe tekabül eder. Bunun siyasî sonuçları yetirince açıktır:

> *Batı tarihinin tamamıyle birlikte, Heidegger, Ötekiyle ilişkiyi yerleşik insanların, dünyanın inşa edicilerinin ve sahiplerinin kaderinde gerçekleşmiş olarak ele alır. Sahiplik/hüküm [possession], ötekinin bana ait hale gelerek aynı olduğu en başta gelen şekildir. (46)*

Bu yüzden ontoloji her ne kadar dışa doğru yönelikse de dâima bünyeye katıcı bir benlikte merkezleşmiş kalır: 'aynının bu emperyalizmi', der Levinas, 'hürriyetin tüm özünü oluşturur' (87). Çünkü hürriyet, kimliğini/özdeşliğini tehdit eden ne varsa kendini ona doğru yayan bir öz-temellükle sürdürülür. Bu yapısıyla Avrupa felsefesi Batılı dış politikanın tekerrürüdür. Orada da içerideki demokrasi dışarıdaki sömürgeci ve yeni-sömürgeci zulüm vasıtasıyla sürdürülür. Levinas öz-menfaate dayanan hürriyeti, ötekinin başkalığına saygı gösteren ve ancak diyaloğun asimetrisi vasıtasıyla ortaya konulabilecek olan adaletin karşısına koyar.[28]

[27] Emmanuel Levinas, 'Beyond Intentionality', *Philosophy in France Today* içinde, der. Alan Montefiore (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 103. Martin Jay'e göre Lukács'cı holizm eleştirisi de savaş-sonrası dönemde bütünlüğün totalitercilikle özdeşleştirilmesinden türemiştir. Ne var ki, Jay'in de işaret ettiği gibi, Fransız Marksistleri arasında, hatta Sartre'dan önce, meselâ Lefebvre'nin eserinde, kapalıdan ziyade açık bütünlüklere yapılan bir vurgu zaten vardı (Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* [Berkeley: University of California Press, 1984], 296-7). Fredric Jameson yaptığı bir sunum bağlamında bütünlük/totalitercilik eşitliğine dair daha fazla tartışma için bkz., *Marxism and the Interpretation of Culture,* der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (London: Macmillan, 1988), 358-9.

[28] Levinas'ın adalet hakkındaki fikirleri Lyotard'ınkilerle karşılaştırılabilir. Lyotard'a göre de adalet başkalık ve çatışmalı çeşitliliğin evrensel kanunlar

Bu ayrıca bizâtihi teorinin emperyalizminin sorgulanması anlamına da gelir. Çünkü, gözlemcinin anlayışı ve bilgisinin bir biçimi olarak teori özü itibarıyle, ötekinin, kendi dışında, tespit ettiği genel manzaranın temsili dışında, bir tekillik veya ayrılık halinde kalmasına izin veremez.[29] Bu her kavram için doğru olacaktır. Çünkü tanımı itibarıyle kavram 'tamamıyla-öteki olanı zaptedemez'; ve bir genellik biçimine başvurmak zorunda olduğu ölçüde dil de böyledir. Herhangi bir geleneksel anlayış biçimi ötekiyi, bir şiddet ve indirgeme eylemi içerisinde, sahiplenmek zorundadır. Bu da Levinas'ı, herhangi bir kökten haricîliğe karşı âdil olmak amacıyla, teoriyi, idrak ve temsil etme gayretindeki yetersizliğinden dolayı suçlamaya sevk eder.[30]

Peki ötekiyi nasıl bilebilir ve ona nasıl saygı gösterebiliriz? Bilgi ve ahlâk arasındaki boşluğu, Kant'ın estetiğe dönmesinin yarattığı sorunlardan sakınarak ama Lyotard'ın basitçe bu ikisinin kıyaslanamaz olduğu iddiasına da direnerek kapatmanın bir yolu var mı?[31] Levinas'ın etiği, ontolojiden farklı nasıl işleyebilir? Varlığın kendisiyle meşgul olması bencilliğine karşı Levinas, benliğin, ötekiyi asimile etmek yerine kendisini ona onunla bir ilişki kurma vasıtasıyla açtığı bir toplumsallık ilişkisini vaz'eder. Bilginin görme ve ışıkla olan karşılıklı ilişkisi, kendisiyle Plato'dan Heidegger'e kadar düşüncenin nesneyle denkleştirilmesinin [*adequation*] düşünüldüğü görsel mecaz, yerine Levinas dili öneriyor ki dil, konuşma tarzında, özneler arasında onları değiştirmeyen bir tür görünmez teması mümkün kılar. Ne var ki dil

yoluyla çözülmesinden ziyade bunlara saygı gösterilmesi meselesidir. Bkz., özellikle *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge,* Çev.: Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minnesota: Minnesota University Press, 1984), ve Jean-François Lyotard ve Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming* [Au juste], Çev.: Wlad Godzich (Minneapolis: Minnesota University Press, 1985).

[29] Levinas'ın görüş [*vision*] olarak teorinin rolü izahı ve onun Platon'da varoluşun tarafsız bir tefekkürünü yapma iddiası Derrida tarafından 'Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas', *Writing and Difference* içinde, Çev.: Alan Bass (London: Routledge ve Kegan Paul, 1978), 84-92'de teferruatıyla tartışılmaktadır.

[30] Yine Lyotard ile karşılaştırın. Lyotard teorinin mevkiine *Economie libidinale* (Paris: Minuit, 1974) karşı çıkmaktadır ve onu *Rudiments païens. Genre dissertatif* (Paris: Union générale d'éditions, 1977)de terör olarak addedip reddetmektedir.

[31] Bkz., Paul de Man, 'Kant's Materialism', *Aesthetic Ideology* içinde, der. Andrzej Warminski (Minneapolis: University of Minnesota Press, çıkacak), ve Lyotard ve Thébaud, *Just Gaming.* Ne var ki *The Differend*'de Lyotard, Kant'çı estetik ve yüce sorunsalına geri dönmektedir (161-71).

diyalog biçiminde olmalıdır: aklın evrenselliği, onun tüm tekillikleri ister istemez reddetmesi gerektiği anlamına gelirken ve dilin düşünceyi kavramsallaştırmadaki işlevi ötekiyi bastırmak ve onu aynının himayesi altına sokmakken, diyalogda, dil iki kişi arasındaki mesafeyi muhafaza eder; 'onların alışverişi', Levinas'ın deyişiyle, 'etiktir'. Diyalogculuk; 'kökten ayrılığa, muhatapların yabancılıklarına, ötekinin bana görünür olması'na izin verir (73). Ayrıca diyaloğun yapısı, muhataplığın ötesinde, daha geniş bir bütünlüğün parçası olunabilecek herhangi bir mevkiye sahip olmayı kabul etmez. Bu yüzden aralarındaki ilişki ne karşıtlıkçı ne de sınırdaştır, bir başkalık ilişkisidir.

Diyalog, yüz yüze sohbet, gayri simetrik bir ilişkiyi, konuşma vasıtasıyla bir ayrılığı sürdürür. Böyle yaparak Tarih dahil her bütünlüğü ihlâl eder:

> *Ötekinin tamamıyla öteki olarak kalabileceğini, sadece bir sohbet ilişkisine girdiğini söylemek, aynının bir özdeşleşmesi olan bizâtihi tarihin aynı ve ötekiyi bütünlemeyi iddia edemeyeceği anlamına gelir. Başkalığının, tarihin gûya müşterek düzleminde içkinlik felsefesi tarafından üstesinden gelindiği tamamıyla öteki, aşkınlığını tarihin ortasında sürdürür. Aynı, esasen çeşitliliğin, veya tarihin, veya sistemin içerisinde özdeşleşmedir. Kierkegaard'ın sandığı gibi sisteme direnen ben değilim; ötekidir. (40)*

Levinas'a göre Tarihin önceliği tezi, aynının emperyalizminin bir parçasını oluşturur. Çünkü 'bütünlemeye ancak tarihte ulaşılır'. Bu bütünleme, tarihyazıcı tüm ferdî varoluşları ve bir noktadan ibaret anları evrensel tarihin zamanı içinde asimile ettiğinde olur. Öyle kabul edilir ki bu tarihin kronolojik sırası, 'aynen tabiat gibi, kendinde varlığın plânının taslağını çizer' (55). Eğer Tarih ötekiyi daha geniş bir gayri şahsî ruhun veya fikrin bünyesine, aklın hilesine rağmen, katma iddiasındaysa, Levinas'a göre 'bu sözde bütünleşme zalimlik ve adaletsizliktir, yani bu bütünleşme Ötekiyi görmezden gelmektedir' (52). Tarih şiddet ve savaşın dünyasıdır; aynının ötekiyi sahiplendiği başka bir usûl tesis eder. Ötekinin öteki olarak kalması için anlamını Tarihten almaması gerekir, bunun yerine tarihsel zamandan farklı ayrı bir zamana sahip olmalıdır.[32] Heidegger için zaman ve tarih varoluşun uf-

[32] Bu türden bir tarih yazma teşebbüsüne bir örnek Foucault'nun deliliğin tarihi izahı olurdu; ama bizzat Foucault'nun da görmüş olduğu gibi temsil olarak herhangi bir tarih, hatta Ötekinin tarihi bile, aynının tarihi olma riskini

kuyken, Levinas için 'insan Ötekiye gerçekten yaklaştığında tarihten kopar' (52). Bizatihi zaman 'erişilemeyen başkalıkla ilişki'yi, mutlak bir geçmişi içerir.[33] Varlığın ötesinde bir ötekiliği, zamansallıkta [*temporality*], tekaddümde [*anteriority*] buluruz.

Ötekiyle arada sonsuz bir mesafenin bulunduğu ilişkiyi Levinas 'metafizik' diye adlandırıyor. Metafizik, 'aşkınlık, ötekinin aynı tarafından, Ötekinin benim tarafımdan hoş karşılanması, [bütün bunlar] aynının öteki tarafından şüpheli duruma sokulması olarak somut biçimde üretilir yani bilginin eleştirel özünü meydana getiren etik olarak', diye yazıyor Levinas (43). Bu yüzden metafizik, ontolojiden önce gelir. Rahatsız edici bir terim de olsa Levinas için metafizik, felsefede bir karşıt-geleneği adlandırır. Bu karşıt-gelenekte sonsuzluk fikri her bütünlüğü ihlâl eder çünkü 'o, bütünlüğün dâima dışında kalan bir artıkla olan bir ilişkidir' (22). Bu artık, ötekinin, 'sîmâ' veya ölüm olarak kökten başkalığının bir sonucudur ve haddizatında bütünlüğün tesis edilmesini önler. Bekleneceği gibi, Derrida'nın Levinas tartışmalarının ilkinde sorguladığı, bu mutlak ötekiliğin olasılığı ve onunla ilişkide tüm şiddeti kesip çıkarma kabiliyetidir.[34] Levinas, Habermas gibi, 'retorik'in tahrifatından nefret eden sahici bir ifade dilini vaz'ederken, Derrida, böyle bir başkalığın diyalogla değil bizâtihi dilin işleyişi vasıtasıyla tesis edildiğini savunur: Levinas'ın artık-olarak-aşkınlığı [*trancedence-as-surplus*], bu yüzden,

taşımak zorundadır. Bakınız onun *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*'deki Önsözü (London: Tavistock, 1970), xxiv. Bu 5. Bölümde tartışılmaktadır.

[33] Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo,* Çev.: Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 61; Levinas'ın zamanla ilgili devam eden tartışması *Le Temps et l'Autre*' (Montpellier: Fata Morgana, 1979)da bulunmaktadır. *Of Grammatology,* Çev.: Gayatri Chakravorty Spivak' (Balcimore: Johns Hopkins University Press, 1976)de Derrida 'iz [kavramını] hususen Emmanuel Levinas'ın en son çalışmasının merkezinde olan şeyle ve onun ontoloji eleştirisiyle [ilişkilendirmektedir]: mevcudiyetin aslî veya tadil edilmiş biçiminde asla yaşanmamış olan ve yaşanamayan bir geçmişin başkılığına nazaran illeizm [erkeklere atfedilen 'o' zamirinin fazlaca kullanımı] ile ilişki'(70).

[34] 'Violence and Metaphysics'e ilâveten Derrida Levinas üzerine ayrıca 'En ce moment même dans cet ouvrage me voici', *Textes pour Emmanuel Levinas* içinde, der. François Laruelle' (Paris: Galilee, 1980)de yazdı. Bu, Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre* (Paris: Galilee, 1987), 159-202'de tekrar basıldı. Ayrıca bkz., 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy', *Oxford Literary Review* 6:2 (1984), 3-37.

Derridacı bir ilâve [*supplement*] olarak yeniden tanımlanmaktadır. Bu şu anlama gelecektir ki ötekinin haddizatında sahici bir konuşması hiçbir zaman olamaz. Bu ise Levinas'ın esas savı için rahatsız edici bir duruştur.[35]

Farklılıklarına rağmen, Derrida'nın Levinas'a olan şiddetli alâkası, Christopher Norris'in titizlikle Derridacı-olmayan bir temelde belirttiği gibi, 'onun girişiminin son derece etik tabiatı'na işaret etmektedir.[36] 1964 yılına ait Levinas üzerine ilk makalesi Derrida'nın bu tür meselelere en başından beri ne ölçüde müdahil olduğunu gösterir - buna rağmen Derrida, Norris'in aksine, etiği mümkün kılan 'yazı'nın şartlarının aynı zamanda onu imkansız kıldığını da dâima göstermiştir. Derrida'nın eserinin bazı yönelimleri, Levinas'ın başkalıkla ilişkiyi, aynı tarafından kendi bütünlüğü içerisine bir sahiplenmeden ötekinin heterojenliğine saygıya doğru kaydırması teşebbüsü ile irtibatlandırılabilir. Hatta Derrida, sözmerkezcilik eleştirisini 'herşeyden önce "öteki"yi aramak' olarak tarif etmiştir.[37] Bu, Derrida'nın eserindeki, kurumsal ve siyasî sahiplenme ve dışlamaya muhalefet eden feminizm siyaseti ve diğer duruşlara olan alâkaya bağlanabilir.

Son yıllarda bizâtihi Levinas, etik olanın siyasî olanla ilişkisine dair izahını daha açık olarak dile getirdi. Yüz yüze diyalogdaki gibi sadece iki kişi olsaydı, etik olan, ötekinden sorumlu olma kati emri halinde hüküm sürerdi. Ama Levinas'a göre üç kişi olur olmaz etik olan, siyasete taşınır. 'Hiçbir zaman', diye Levinas Derrida'ya katılır, 'ontoloji ve siyasetin dilinden tamamen

[35] Ötekinin sahici bir konuşması fikrindeki fıtrî zorluklar için bkz., benim *The Culture of Institutions*' (çıkacak)deki Bakhtin tartışmam.

[36] Christopher Norris, *Derrida* (London: Fontana, 1987), 230. Norris'in makalesi, etiğe olan alakanın yeni bir gelişme olduğu şeklindeki yaygın varsayıma faydalı bir şekilde karşı çıkmaktadır; meselâ *Logics of Disintegration*'da Peter Dews '1970'lerin sonlarından bu yana' etik hakkında felsefî sorular sormak mümkün olduğunu ileri sürmektedir ki bu alan ona göre '"insancılık-karşıtı" ve "felsefe-sonrası" deney sürecinin ateşli günlerinde düşünülemez'di (xii). Bu iddia 'felsefe-sonrası'nın kendisi felsefeye etik sorular sormayı içerdiği ölçüde daha az makul olmaktadır. Derrida ve etik üzerine ayrıca bkz., Robert Bernasconi, 'Deconstruction and the Possibility of Ethics', *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* içinde, der. John Sallis (Chicago: Chicago University Press, 1987), 122-39. Lacan'ın etik üzerine 1959-60 senelerinde düzenlenen önemli semineri, *Le Seminare VIII: L'Ethique de la psycbanalyse* (Paris: Seuil, 1986) olarak mevcuttur.

[37] Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 123.

kaçamayız'.[38] Ama bu demek değildir ki etik olanın üçüncü şahsın - adaletin, hükümet, kurumlar, veya hukukun - siyasî dünyasındaki ahlakî düzeni reddetmesi gereksin. Siyasî olan, etik bir temeli muhafaza edebilir: Levinas bununla ilgili örneğini, beklenmedik şekilde, meselenin dünyayı tarif etmek değil değiştirmek olduğu şeklindeki Marx'ın idealist filozoflara dair meşhur yorumundan alır:

> *Marx'ın eleştirisinde, hakikatin ideal bir anlaşılırlıkla [intelligibility] ontolojik özdeşleşmesine nüfuz eden ve teorinin ötekiyle ilgilenmenin somut praxisine dönüştürülmesini isteyen bir etik vicdan buluruz.*[39]

Bu açıdan bakarak Levinas, merhum 'özne'nin, herşeyi kendisine indirgemeye çalışan ontolojik özne olarak değil de ötekiye nazaran tanımlanan etik bir özne olarak geri getirilmesi olasılığını ortaya koyar: 'Etik, öznelliği özerk hürriyete karşıt olarak bu yaderk sorumluluk şeklinde tanımlar'.[40]

Bu etik ilişkiyi Cixous'un ötekiyi sevme ihtiyacıyla ilgili düşünceleri ve Kristeva'nın sevgiyle ilgili son zihnî meşguliyetiyle karşılaştırabiliriz ki Kristeva'nın meşguliyeti, bu bakış açısından, suçlandığı ânî dinden dönüşü içermesinden çok, Levinas'a göre, 'Ötekiye karşı sorumluluk, öteki-için varolmak [*being-for-the-other*]' hususiyetini şekillendirmenin bir yolundan ibarettir.[41] Her iki örnekte de bu yazarlar ötekiyi bir olumsuzluk veya benliğin kopyalanması ilişkisinin içinden ziyade hâkimiyet sahasının dışına yerleştirmeye çalışıyor olarak gösterilebilirler. Geleneksel bir özgecilik etiğinin aksine böylesi, bir başkalık ilişkisi

[38] Kearney, *Dialogues,* 58. Levinas burada içinde ontoloji ve metafiziği ister istemez karşılıklı bağımlı olarak gördüğü daha bir Derrida'cı duruşu onaylamaktadır. Bu ilk önce onun *Otherwise than Being, or Beyond Essence,* Çev.: Alphonso Lingis' (The Hague: Nijhoff, 1981)de önerilmişti.

[39] Kearney, *Dialogues,* 69.

[40] Kearney, *Dialogues,* 63.

[41] Levinas, *Ethics and Infinity,* 52. Sevgi üzerine ayrıca bkz., *Totality and Infinity,* 254-5; Hélène Cixous, 'An Exchange with Hélène Cixous', Verena Andermatt Conley, *Hélène Cixous: Writing the Feminine* içinde (Linco-In:.University of Nebraska Press, 1984), 143; Julia Kristeva, *Histoires d'amour* (Paris: Denoël, 1983). Kristeva'nın etik tartışmaları için bkz., 'The Ethics of Linguistics', *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art* içinde, Çev.: Thomas Gora, Alice Jardine ve Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980), 23-35, ve 'Stabat Mater', *The Kristeva Reader* içinde, Der.: Toril Moi (Oxford: Blackwell, 1986), 160-86.

olarak kalır. Her hediyede benlik için dâima bir geri dönüş [kazanç] olacaktır - meğerki bu bir nankörlük ekonomisine, geri dönüşü olmayan bir harekete eklemlensin, yani felsefe bir yayılış [*dissemination*] haline gelebilsin: 'kökten bir şekilde tasavvur edilmiş bir eser, aynının ötekiye doğru, aynıya hiçbir zaman geri dönmeyen, bir hareketidir'.[42] Levinas, Ulysses'in hikayesinin karşısına anayurdunu hiç geri dönmemek üzere ebediyen terk eden İbrahiminkini koyar.

Diaspora figürü, bizi Levinas'ın etik olanla siyasî olanın ilişkisini şekillendirmesinin en önemli vechelerinden birine, yani ontolojinin yapısıyla Avrupamerkezcilik arasında Levinas'ın yaptığı bağlantılara geri götürür ki Avrupamerkezcilik 'birçok dehşet verici şey yüzünden' onun deyişiyle 'diskalifiye edilmiştir'. [43]Levinas benmerkezci ama dışa yönelmiş olan bilgi biçimini, 'egoloji' [benlik bilimi] olarak felsefeyi, gâyet açık bir şekilde Batının sahiplenici narsisizmine bağlar. Böylece son birkaç yüzyılda Avrupa, Gayatri Chakravorty Spivak'ın dediği gibi, 'egemen özne olarak, gerçekten egemen ve özne' olarak tesis edilmiş ve pekiştirilmiştir. Nasıl sömürgeleştirilen, sömürgecilerin öz-su- retine [*self-image*] göre, 'kendi kendini pekiştiren [*self-consoli- dating*] öteki' olarak inşa edildiyse, aynı şekilde Avrupa da

> *sömürgelerini 'Ötekiler' olarak tanımlayarak kendini egemen özne olarak pekiştirmiştir. Aynı zamanda onları, idare ve pazarların genişlemesi maksatlarıyla, bu egemen benliğin programlanmış yakın-suretleri şeklinde tesis etmiştir.*[44]

Bugün yapısöküme uğratılan Avrupa'nın bu egemen benliğidir. Bu yapısöküm, Avrupa'nın ötekisinin, nasıl narsis bir öz-suret olduğunu ve Avrupa'nın onun vasıtasıyla kendini nasıl tesis ettiğini ama onun tam bir uygunluğa ulaşmasına asla izin vermediğini göstermektedir. Bu, Derrida'nın 'dünya kültürünün belirli bir, kökten Avrupalılaştırılmasına getirdiği eleştiriyle bir-

[42] Levinas, 'The Trace of the Other', 348. Hediye ve onunla alakalı borç nosyonu hakkında bkz., Derrida, 'Des Tours de Babel', *Difference in Translation* içinde, der. Joseph F. Graham (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 165-205, ve Glas, Çev.: John P. Leavey ve Richard Rand (Lincoln: Nebraska University Press, 1986), 242a-5a.

[43] Levinas, *Ethics and Infinity* 117.

[44] Gayatri Chakravorty Spivak, 'The Rani of Sirmur', *Europe and Its Others* içinde, I, 128.

leştirilebilir.[45] Derrida zaman zaman 'Batı tarihi' gibi tabirlerin genelliği yüzünden, veya eserinin 'Batı metafiziği'nin bir kritiğini içerdiği iddiası yüzünden eleştirilmiştir. Her ne kadar İngiltere'de ona yöneltilen en eski sorulardan biri 'Batı' kategorisiyle alâkalıysa da Derrida'nın eserinin yapısöküm metoduna dönüşmesine eşlik eden müteakip hararette bu mesele gözden kaçar oldu.[46] Bu en geniş belki de en önemli perspektifte, yapısöküm, sadece genel olarak bilginin zeminlerinin değil aynı zamanda hususî olarak Batılı bilginin zeminlerinin eleştirisini içerir. Bilginin, 'Batı düşüncesi denen şeyle, kaderi Batının sınırları geri çekildikçe kendi nüfuz sahasını genişletmek olan düşünce'yle eşitlenmesi tam da Derrida'nın sorguladığı türden bir varsayımı içerir - bu onun, bu bilginin Batının bilgisi olduğunu inatla vurgulamasının sebebidir; aynı minvalde Foucault da hususen 'Batılı *episteme*'i* tartıştığını vurgular.[47] Derrida'nın eserinin bir tür izafiyete maruz kaldığı iddiası kesinlikle doğrudur, gerçi bunun içerimleri bu tür bir şikayette genellikle farz edilenlerden epeyce farklıdır.

Çünkü, denilebilir ki yapısöküm, Avrupa düşüncesinin - 'ötekinin varoluşu ve anlamına saygı göstermekten âciz' olduğu müddetçe ve felsefî geleneği 'zulüm ve aynının totaliterciliği gayesi' uğrunda birleştiği oranda[48] - adem-i merkeziyetleştirilmesi [*decentralization*] ve sömürgesizleştirilmesini [*decolonization*] içerir. Bu Levinas'ın düşüncesinin Derrida için önemli olduğu noktadır. Derrida'nın *Writing and Difference*' [Yazı ve Fark]da belirttiği gibi, Avrupa'nın temel kavramsal sistemlerinin tüm insanlığı ele geçirme sürecinde olduğu bir anda Levinas, bunun yerine bizi 'tasavvur olunamaz bir sökme ve mahrum bırakma süreci'ne sevk eder. Çünkü Levinas'ın düşüncesi

> *kendini Aynının ve Tekin Yunan tahakkümünden kurtarmaya çalışır ... bizatihi zulümden kurtarıyormuşçasına - bir zulüm ki*

[45] Jacques Derrida ve Christie V. McDonald, 'Choreographies', *Diacritics* 12:2 (1982), 69.

[46] *Oxford Literary Review,* Derrida'yla beraber verilen seminer, Oxford 1979.

* Yunanca bilgi. Kâinatın tabiatı ve düzeni hakkındaki kesin bilgi (ç.n.).

[47] Derrida, *Writing and Difference,* 4; Michel Foucault, *The Order of Things,* xxii-iv ve passim. *Of Grammatology*'de Derrida Batı kategorisini Doğuyla açık bir ikili karşıtlık halinde yerleştirmektedir: 'Çin Avrupa için neyse yazı da konuşma için odur' (25). Ne var ki bu mülahazanın gücü bu kategorilerin ayrıklıklarını sorgulamaktır.

[48] Derrida, *Writing and Difference,* 91.

dünyadaki diğer hiçbir zulümle kesinlikle karşılaştırılamaz, ontolojik veya aşkın bir zulüm, ama aynı zamanda dünyadaki tüm zulmün kökeni veya bahanesi.[49]

Bu Derrida'nın *Of Grammatology*' [Yazıbilime Dair]deki müdahalesini yerleştirebileceğimiz bağlamdır. Kitabın bir 'sözmerkezcilik' eleştirisi olduğu herkesin malumu; daha az hatırlanan ise eleştirinin açılış metninin, dikkati sözmerkezciliğin 'kavimmerkezciliğine'* odaklamanın tasarımını ilân etmesidir. Derrida'ya göre bu kavimmerkezcilik 'kendini dünyaya dayatma sürecindeki en orijinal ve güçlü kavimmerkezcilik'tir.[50] İşte bu zihnî meşguliyet, Derrida'nın Saussure -Derrida onun yazıyı dışlamasındaki 'derin kavimmerkezcilik' üzerinde yoğunlaşır-, Rousseau ve Lévi-Strauss imtiyazlı örneklerini seçmesi ve şiddetle sorgulamasını açıklıyor.[51] Lévi-Strauss örneğinde, Derrida'nın alâkası hususî olarak Lévi-Strauss'un Avrupa-dışı bir medeniyetin bilgisini, kimlik-tefekküründen kaçınan, iki katlı ama çelişkisiz bir mantığa göre nasıl meydana getirdiği üzerinde yoğunlaşır. 'Yapı, Gösterge, ve Oyun'da tatbik edilen meşhur yapısöküm, antropolojik bilginin tesis edilmesinin, bilimsel ve nesnel denerek teşhir edilse de, yine de farkında olmadığı bir sorunsal tarafından idare edildiğini gösterir: merkez felsefî kategorisi -ki Derrida sonra bunu Avrupamerkezcilik meselesiyle eklemlemeye koyulur.[52] Böylece merkez ve kenarın [*margin*] diyalektiği tahlili, metropoliten ve onların coğrafî çevrelerindeki sömürge kültürleri arasındaki iktidar ilişkilerini eklemleyerek kavramsal olduğu kadar coğrafî olarak da işleyebilir. Ama bu demek değildir ki yapısöküm her halükârda tahammül etmemiz gereken başka bir bilgiyi ortaya çıkarır: tersine, yapısöküm, Batılı yazının tezatlı kaynaklarını istismar ederek Batılı bilginin bir eleştirisini içerir; güya, Marksizm, biliminin avantajını kullanmadan bir ideoloji eleştirisi ortaya çıkaracaktı (ki bu Marksist bilimin bugünkü belirsiz vaziyeti düşünüldüğünde kolayca yabana atılacak bir olasılık değildir). Bu yüzden eğer yapısökümün neyin yapısökümü olduğuna

[49] Derrida, *Writing and Difference,* 83.

* *Ethnocentrism*. Burada kavim, kişinin içinde yaşadığı topluluk anlamındadır.(ç.n.)

[50] Derrida, *Of Grammatology,* 3.

[51] Derrida, *Of Grammatology,* 120.

[52] Derrida, 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences' *Writing and Difference* içinde, 278-93.

dair genel sorunun cevaplanması gerekiyorsa, cevap kavramın, otoritenin, ve 'Batı' kategorisinin farz edilen öncelliğinin yapısökümü şeklinde olurdu.

Eğer yapısöküm, Avrupa düşünce biçimlerini sömürgesizleştirmeye dair daha yaygın bir teşebbüsün bir parçasını oluşturuyorsa, bu açıdan Derrida'nın eseri, karakteristik olarak postmodern addedilebilir. Postmodernizm en uygun olarak, Avrupa kültürünün, kendisinin artık dünyanın tartışmasız ve hâkim merkezi olmadığının farkında olması şeklinde tanımlanabilir. 'Postmodern' teriminin en eski kullanımlarından birinin, İkinci Dünya Savaşı yıllarında, *A Study of History* [Bir Tarih Çalışması] kitabında Arnold Toynbee'ye ait olması dikkate değerdir. Toynbee, terimi, eşzamanlı olarak gerçekleşen Batı kültürünün küreselleşmesi ve Batılı-olmayan devletlerin yeniden güçlendirilmesi ile ona göre 1870'lerde başlayan Batı tarihinin yeni dönemini tarif etmek için kullanmıştı.[53] Bu yeni dönem beraberinde yıllarca süren Victoria'cı iyimserlikten sonra Spengler'ci bir kötümserlik safhası getirdiyse de bizatihi Toynbee Batının haddizatında bir düşüşte olduğunu değil de, paradoksal olarak, Batı medeniyetinin küreselleşmesine kendi kültürel izafiyetinin öz-bilincinin eşlik ettiğini düşünüyordu. Toynbee'nin kendi eşit derecede bütünleyici ve izafileştirici tarihinin katkıda bulunması için tasarlandığı bir süreç. Toynbee baştan sona tüm projesinin oluşumunu değerlendirirken, kendi tarihinin

> *sonradan görme ve taşralı Batı Toplumu'nun tarihini, geniş ölçekte, tek kelimeyle, Tarihle özdeşleştirmeye dair güncel bir Geç Modern Batılı teamüle karşı [yazıldığını anlatır]. Yazarın fikrine göre bu teamül, tüm diğer bilinen medeniyetler ve bilinen ilkel toplumların çocukları gibi Batı Medeniyetinin çocuklarının da teslim oldukları tahrîf edici bir benmerkezci yanılsamanın mantık dışı ürünüydü.*[54]

[53] Arnold Toynbee, *A Study of History,* 12 cilt (London: Oxford University Press, 1934-61). Toynbee'nin 'postmodern' kelimesini daha önceki kullanımı Charles Jencks tarafından *What is Post-Modernism?* (London: Academy Editions 1986), 3'de zikredilmiştir. Bugün bu perspektifi Eric Hobsbawm'ın eserinde görebiliyoruz, bilhassa *The Age of Capital* 1848-1875 (London: Weidenfeld ve Nicolson, 1985) ve *The Age of Empire 1875-1914*' (London: Weidenfeld ve Nicolson, 1987)de.

[54] Toynbee, *A Study of History,* IX, 410. Toynbee'nin pozitivizminin eski bir eleştirisi için bkz., R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 159-65.

Dolayısıyla postmodernizm bir kültürün kendi tarihsel izafiyeti hakkındaki belirli bir öz-bilinç haline gelir - ki bu postmodernizmin niçin, eleştirmenlerinin de şikayet ettikleri gibi, herhangi bir Batılı Tarih izahının mutlaklığı hissinin kaybolmasını da içerdiğini açıklamaya başlamaktadır. Bugün, postyapısalcılık ve postmodernizm ilişkisinin ne olduğuna dair çetin soruyu ortaya koyduğumuzda aralarında yapılabilecek bir ayrım, postmodernizmin Batılı-olmayan kültürlere nazaran Batı kültürünün yeri sorunsalını içerirken, bir kategori olarak post-yapısalcılığın böyle bir perspektif ima etmediği şeklinde olurdu. Fakat durum pek de böyle değildir, çünkü post-yapısalcılığın yaptığı bir şey varsa o da Batılı bilginin Avrupamerkezci öncüllerinin daha faal bir eleştirisidir. Farkı ise şudur ki kendisini 'Batı' dışında konumlandırarak bir kritik önermez, bunun yerine yapısökümünü sonuca ulaştırmak için kendi başkalığını ve ikiyüzlülüğünü kullanır. Bu bağlamda, post-yapısalcılığı Mayıs 68 olaylarının neticeleriyle açıklama teşebbüsleri tam da iddia edilen tarihsel perspektiften mahrum, kesinlikle uzağı göremeyen teşebbüslerdir. Öyleyse bazı kasdı aşan tanımlarının aksine, bizatihi postmodernizmin, sadece 'geç' kapitalizmin kültürel etkilerini değil lâkin Avrupa kültürü ve tarihinin Tarih ve Kültür oluşunun kaybı, dünyanın merkezindeki tartışmasız yerlerinin kaybı hissini de işaretlediği söylenebilir. Şunu söyleyebiliriz ki eğer Foucault'ya göre onsekizinci yüzyılın sonunda 'Klasik Düzen' yerini 'Tarih'e bıraktığında 'İnsan'ın merkezîliği çözündüyse, bugün yirminci yüzyılın sonunda, 'Tarih' yerini 'Postmodern'e bırakırken 'Batı'nın çözündüğüne şahit oluyoruz.

MARKSİZM VE TARİH MESELESİ

Son yirmi yıl boyunca Marksist edebî eleştiri yeni bir teori üretmedi. Macherey'in 1966 yılına ait *A Theory of Literary Production*' [Bir Edebî Üretim Teorisi]dan bu yana esaslı herhangi bir teorik yenilik olmadı.[1] Bu tarih ve fâsıla tesadüfî değil elbette.

Bu yüzyılın büyük kısmında Marksist edebî eleştiri, edebî teori sahasını tekelinde tuttu. Bunun basit bir sebebi vardı ki o da sadece Marksistlerin edebî teorinin değerine ve stratejik gerekliliğine istikrarlı bir şekilde inanıyor olmalarıydı.[2] Fakat altmışlı yıllarda yapısalcılığın yükselişiyle Marksist eleştiri gittikçe daha fazla müdafaada kaldı. Marksist hümanistler yapısalcılığı hâlen Marksizme karşı bir saldırı olarak telâkki ediyorlar; bu görüş eğer bir çok yapısalcı aynı zamanda Marksist de olmasalardı daha inandırıcı olurdu. Bilakis, bazı önemli istisnalarla beraber şurası kesindir ki çok az sayıda Marksist post-yapısalcı vardır. Yetmişli yılların sonlarından itibaren post-yapısalcılığın fikrî mülâhazaları cevaplandırılamaz gözükmeye başlayınca, direniş neticede tarih meselesinde billûrlaştı. Post-yapısalcılık metinsellikle meşgulken, görünüşe göre tarihe dair her şeyi unutmuştu.

Edebî teori sahasında bu türden ilk eleştiri Frank Lentricchia'dan geldi. Lentricchia tüm modern eleştiri izahını, 'tarihin, çeşitli çağdaş teorisyenler tarafından, mükerrer ve aşırı derece

[1] Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, Çev.: Geoffrey Wall (London: Routledge ve Kegan Paul, 1978); Fransızca'da ilk olarak 1966'da basıldı. Elbette bu demek değildir ki Marksist eleştiri eserleri verilmedi, sadece hiçbir yeni Marksist eleştiri teorisi olmadı. Fredric Jameson'ın *The Political Unconscious. Narrative as Socially Symbolic Act*' (London: Methuen, 1981)nın bir tartışması için bkz., 5. Bölüm; Frank Lentricchia'nın *Criticism and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1983)'i kendisinin de belirttiği gibi kolayca tanınamayacak şekilde Marksist'tir (6); 'Kültürel Maddecilik' için bakınız 5. Bölüm.

[2] Edebî eleştiride teoriyi tümden reddeden klasik ve gayet etkili duruş F.R. Leavis tarafından onun René Wellek ile tartışmasında dile getirilmişti (René Wellek, 'Literary Criticism and Philosophy', *Scrutiny* 5 [1937], 375-83, ve F.R. Leavis, 'Literary Criticism and Philosophy: A Reply', *Scrutiny* 6 [1937], 59-70).

mâhir reddi' öncülü etrafında düzenledi.[3] Lentricchia'nın mülâhazası Terry Eagleton tarafından çabucak benimsendi. Eagleton önce post-yapısalcılığın 'tarihten hedonist bir geri çekiliş'i (estetikçilik) temsil ettiğini, bir yıl sonra ise daha tehditkâr holokost-vârî bir 'tarihin tasfiyesi' anlamına geldiğini iddia etti.[4] Perry Anderson, edebî olanın sınırlarının ötesine geçerek tüm post-yapısalcılığı 'tarihin tesadüfileştirilmesi'ni temsil ettiği gerekçesiyle benzer şekilde reddetti.[5] Peki, şöyle bir durup sorarsak, bu yorumdan ne anlaşılması bekleniyor? Anderson 'tesadüfi' kelimesini bir serinin bir elemanı olarak matematiksel anlamda veya her kalemin ferdî bir şansı olduğu istatiksel anlamda mı kullanıyor? Öyle gözükmüyor. Muhtemelen, daha günlük anlamda, 'herhangi bir hususî yöne gönderilmeyen veya sevk edilmeyen; belirli bir hedef veya maksadı olmamak' (Oxford İngilizce Sözlük) anlamında kullanıyor. Bu demektir ki bu türden herhangi bir tarih görüşünün amacı ve dolayısıyla teleolojisi olmaması gerekir. Başka bir deyişle bizim aslında burada ilgilendiğimiz şey tarihsel sürecin aklîliğine olan inancın bir müdafaasıdır. Anderson'un tarihi, aklî bir ilkeye, diyalektiğe göre işlemeli ve anlamını ortaya çıkaracak ve gerçekleştirecek bir hedefe doğru ilerlemelidir. Böyle bir maksat olmadığında tarihin anlamsız olması gerektiği varsayılır.

Bu mülâhazanın dili, yegâne anlam hakkında yapılan eleştirel tartışmanınkini tamamen tekrarlıyor ki buna göre tarihin tek bir anlamı olduğu fikrinin alternatifi tarihin hiç bir anlamı olmamasıdır. Fakat elbette kimse tarihin hiç bir anlamı olmadığını gerçekten öne sürmüyor. Bunun bariz bir sebebi var ki o da bu şekilde herhangi bir tarih yorumu, tam da bu sebepten dolayı [*ipso facto*] bir anlam ileri sürmek zorundadır. Tartışılan nokta tarihin 'Tarih' olarak bir anlamı olup olmadığıdır. Buna bir alternatif, tarihin hususî, ferdî tarihlerin muhtelif anlamlarından - akabinde bunların temelde bulunan bir Fikir veya gücün daha geniş bir anlamının ister istemez parçası olmayacakları bir tarzda - müte-

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

[4] Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1983), 150; ve *The Function of Criticism: From 'The Spectator' to Post-Structuralism* (London: Verso, 1984), 96.

[5] Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983), 48.

şekkil olduğu şeklinde olurdu. Anderson'un ayrımsal [*differential*] kavramıyla tesadüfî [*random*] nosyonunu kaynaştıran suçlaması bu yüzden gerçekten farklı tarihlerin farklı anlamları olabileceği olasılığına yöneltilmiştir. Peki niye tarihin muhtelif anlamları olabileceğini inkâr edelim ki? Fiilen [*de facto*] zaten öyle - çünkü 'bilim'in mümkün olduğuna inan bir Marksist için bile hakikat ve yanılgının anlamlarının çokluğu sözkonusudur. Dolayısıyla, burada aslında, yanlış olan diğer anlamlara karşı doğru olan tek bir anlamdan bahsetmiyoruz. Benzer şekilde, tarih-ötesi bir kategori olarak 'Tarih' bile yegâne anlamını bir etik-siyasî kavramlar yelpazesini kapsayarak elde eder. 'İlerleme', 'insan hürriyeti', 'zaruret' ve benzerleri gibi kavramlar ki bunlar daha sonra tarihsel yorumun düzenlenmesi ve yetkilendirilmesinin temelini oluştururlar. Bu ise tartışmayı herhangi basit bir antitezden uzaklaştırır. Tarihle ilgili mesele bu durumda, farklı anlamlandırmalar arasındaki ilişki ve bu tür farklılıkların tek bir anlam üretmek için bütünlemenin aynı ufku altında eklemlenmesi ve birleştirilmesinin mümkün olup olmadığına dair daha ilginç bir hal alır. O tenha saat gelip tarihin hakikatinin felsefî ispatı ortaya çıkıncaya kadar tarih neticede - Marksist hakikat ve buna mukabil tüm diğer tarihçilerin yanlış veya sınırlı yorumlarından ziyade- geçmişin yorumu ve temsili şeklinde devam edecek. Bir anlayış biçimi olarak tarih de başka biçimlerdeki yorum, temsil ve anlatıları çevreleyen tüm sorulara mecburen maruz kalacak. Bu yüzden son yıllarda tarihçiler dikkatlerini tarihsel anlayışın tarihselliği meselesine, onun yorum, temsil veya anlatı olarak mevkiine, ve daha kökten bir şekilde haddizatında zamansallık meselesine çevirdiler.[6]

Aksine, Lentricchia ve Eagleton tarihe daha çok, 'siyasî olan' şeklinde başvuruyorlar: bir şekilde teoriye haricî kalan, ondan etkilenmeyen, onu kuşatmaya ve hatta bütün olarak yutmaya

[6] Hermeneütik olarak tarih için bakınız özellikle Martin Heidegger, *Being and Time,* Çev.: John Macquarrie ve Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology,* Çev.: David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), Paul Ricoeur, *History and Truth,* Çev.: Charles A. Kelbley (Evanston: Northwestern University Press, 1965), Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* Çev.: Garrett Barden ve John Cumming (New York: Crossroad, 1975), Jacques Derrida, *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introducion,* Çev.: John P. Leavcy (Stony Brook, N.Y.: Nicholas Hays, 1978). Temsil olarak tarih için bakınız Michel Foucault, *The Order of Things.*

muktedir, dışarıda olan, somut bir şey - sanki tarih teoriyi tüketebilecek bir konumdaymış gibi. Burada tarih âşikârdır ve işlenmeye ihtiyacı yoktur. Hepimiz onun (apaçık) ne olduğunu biliriz. Fakat yapısalcılığı ve post-yapısalcılığı tarihi ihmal ettikleri iddiasıyla reddetme düşüncesinin sorunu şudur ki bu mülâhazanın kendisi tarihi ihmal etmektedir. Çünkü tarih, Althusser'in de belirttiği gibi, dâima sorunlu bir kavram olmuştur.[7] 'Tarih'in tarihine dair herhangi bir çalışma gösterecektir ki tarih hiç bir zaman o sıkça yapılan 'somut tarih' başvurusunun ima ettiği doğrudan kesinliğe sahip değildir. Somut olmak şöyle dursun tarih dâima teorik bir mesele olmuştur. Bunu kabul etmek haddizatında tarihi çıkarıp atmaktan çok farklı bir şeye tekabül eder.[8]

Yine de yapısalcılık ve post-yapısalcılığın tarihi inkâr ettiği iddiası şu an genel kabul gören inandırıcı bir iddiadır. Bu türden bir mülâhaza, sanki tarih eklenebilecek veya çıkarılabilecek, girilebilecek veya çıkılabilecek ayrımsallaşmamış bir varlıkmış gibi, sorunun basitçe tarihin noksanlığı veya mevcudiyeti meselesinden ibaret olduğunu ima ederek asıl meselenin, çok daha zor olan, ne tür bir tarih ve tarihsel düşünceye hangi mevkinin verilebileceği konusunda yoğunlaştığı gerçeğinden kaçmaktadır. Post-yapısalcılığın tarihi ihmal ettiği serzenişi aslında post-yapısalcılığın Tarihi sorgulamış olmasının verdiği rahatsızlıktan ibarettir. Bu ise bir temsil kategorisi olarak da olsa tarihin geri dönüşünü içermesiyle nitelendirilen post-modernizmin daha genel perspektifinden bakıldığında daha anlaşılır olmaktadır. Aslında

An Archaeology of the Human Sciences, Çev.: anonim (London: Tavistock Publications, 1970), ve *The Archaeology of Knowledge,* Çev.: A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock Publications, 1972). Anlatı olarak tarih için bakınız A.J. Greimas, 'On Evenemential History', *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory* içinde, Çev.: Paul J. Perron ve Frank H. Collins (Minneapolis: Minnesota University Press, 1987), 204-13, Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Balti- more: Johns Hopkins University Press, 1987), ve Paul Ricoeur, *Time and Narrative,* 3 cilt, Çev.: Kathleen McLaughlin *et al.* (Chicago: University of Chicago Press, 1984-8).

[7] Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital,* Çev.: Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 93.

[8] Post-yapısalcılık tarafından sorunsallaştırılan ve bu yüzden, yaygın bir yanlış anlamaya göre, tümden kesip atılan bir diğer kavram özne olurdu. Daha fazla tartışma için bakınız 4. Bölüm.

kendini öz-bilinçle geçmişin karşısına koyarak, ve tarihsel anlayış biçimlerini reddederek tarihin kâbusundan uyanmaya çalışan, daha ziyade modernizmdi ki ismi de bunu ima etmektedir (latince *modo*dan, tam şimdi, veya *hodie*den, bugün). Post-yapısalcılık karşıtı mülâhaza esasen Lukács'ın, onun 1957 yılında 'Modernizm İdeolojisi' makalesinde ortaya koyduğu, modernizmin 'tarihin olumsuzlanması'nı içerdiğine dair serzenişini tekrarlamaktadır.[9] Lukács'ın modernizme itirazları post-yapısalcılığa yapılan tüm çağdaş itirazların temelini oluşturduysa eğer, onun devam eden etkisi niye burada bilhassa tarihin imtiyazlı tutulduğunu anlamamıza yardım edebilir.

'Tarihte'

Herşey bir yana, niye 'tarih'? Asıl Marksizm açısından bakıldığında, niye sınıf-mücadelesi, veya iktisat, devlet, veya toplumsal ilişkiler değil? Tarihin en önemli şey olarak vurgulanması bu mülâhazaların nereden geldiğine dair dolambaçsız bir işaret veriyor: bir siyasî pratik olarak genel anlamda Marksizmden değil, Lukács'ın *History and Class Consciousness*' [Tarih ve Sınıf Bilinci] (1923)ı ile başlayan felsefî geleneğin Hegelci Marksizminden. Lukács, diyalektiği doğa bilimleri tarafından onaylanan haricî bir kanun gibi telâkki eden ortodoks Marksizmi eleştirerek Marksizmin metodolojisindeki en önemli unsur olarak tarihin iktisada nazaran öncelliğini savundu. Onun Marksizme, bütünlük fikrini önceden farz eden ve gerektiren bir tarihsel metod olarak vurgusu Batı Marksizmi tarihini günümüze kadar belirleyen bir seyri başlatmıştır.[10] Bu tarih, bir açıdan, Lukács'ın mirasını muhafaza etmek için verilen sürekli bir mücadele şeklinde görülebilir. Bu mirasta, tarih, diyalektik ve bütünlük, her biri Marksist bir bilimin üretiminde yekdiğerinin faaliyeti için zarurî oldukları oranda karşılıklı bağımlıdırlar. Batı Marksizminin bu tarihinde kendine has bir şekilde yer alan postyapısalcılık da ancak varolan teorik zorlukların içerimlerini, onları gerçekleşmemiş bir idealin

[9] Georg Lukács, 'The Ideology of Modernism', *The Meaning of Contemporary Realism* içinde, Çev.: John ve Necke Mander (London: Merlin Press, 1963), 21. Diğer paralellikler Lukács'ın öteki alakalı serzenişleriyle kurulabilir - şeklî unsurlarla bir meşguliyet, 'gerçek olan'ın zayıflatılması, öznelliğin çözünümü, vs.

[10] Lukács, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, Çev.: Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1971), 9-10.

peşinde bastırmak yerine önplana çıkardığı derecede farklılık arz eder.

Çünkü Lukács'ın mirasının, bir lâneti de vasiyet ettiği düşünülebilir. Bir bütünlük olarak tarih üzerinde ısrar edilmesi, ki bu tarihsel materyalizmin doğruluğunu ispat etmesi için gereklidir, sol Marksizmi daha en baştan beri dağılmak üzere olan kırılgan bir kategori ile başbaşa bıraktı. Peter Dews'in yakınlarda yaptığı gibi sadece son Fransız fikriyatını 'parçalanma mantığı' ile vasıflandırmak böyle bir mantığın bizatihi Marksizm için aslî olduğu gerçeğini maskeler ki bu Marksizmin 'bütünlük kategorisinin öncelliği'nin asimile edilemeyen karanlık ötekisidir.[11] Yine de Lukács bu teorik yükü Batı Marksizminin sırtına yüklemişse, ironik olarak, bunun müteakip tarihinin anlatısını da daha eski, Marksistliğinden önceki, *Theory of the Novel* [Roman Teorisi] (1920) adlı kitabında yazmıştı. Bu eserde, onun bütünlük üzerindeki ısrarıyla tüm sanat eserlerini yoğuran batınî gereksinim olarak bütünlüğün Romantik estetiği arasındaki ilişkiyi açıkça görmek mümkündür. Daha önemlisi, bütünlük, bir dünyadan yabancılaşma ilişkisi içerisinde yaşayan modern insanın ondan yoksun olması nokta-i nazarından tanımlanmaktadır. Lukács'a göre roman, birçok Alman Romantiği gibi ona göre de klasik Yunanistan'ın ülküleştirilmiş bir tasvirince temsil edilen ve heterojen bir süreksizliğin sürekli tecavüzü ile imlenen/kesintiye uğratılan [*punctuated*], varlığın yitik hâli, birlik için çabalamaktan ibarettir. Lukács romanın, bu dağılma tehdidini sürekli bir zamansallık iddiası ile aşabileceğini ileri sürüyor ama aynı zamanda bir çöküşün yapısındaki süreci de şekillendiriyor: 'Bir kere bu birlik parçalandı mı artık varlığın kendiliğinden bütünlüğü varolamaz'.[12] Alman Romantizmindeki kökleri apaçık Marx'ınkilerle karşılaştırılabilir olan bu yorum, bizatihi Marksizm için müteakip zorluğa işaret eder: varlığın yitik 'kendiliğinden' bütünlüğü asla yeni-

[11] Lukács, *History and Class Consciousness,* 27.

[12] Lukács, *The Theory of the Novel. A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature,* Çev.: Anna Bostock (London: Merlin Press, 1978), 38. Lukács'ın mülahazasının paradoksları Paul de Man tarafından incelenmiştir: 'George Lukâcs's Theory of the Novel', *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* içeriside (New York: Oxford University Press, 1971), 51-9. Lukács'ı en geniş bir şekilde ele alan bir çalışma için bkz., Jay Bernstein, *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form* (Brighton: Harvester Press, 1984).

den kazanılamaz. Bu yüzden post-yapısalcılığa olan itirazlar bir düzeyde sadece, varlığın bu çökmemiş bütünlüğüne olan Romantik nostaljinin son versiyonunu temsil ederler.

Batı Marksizmi tarihi, yabancılaşma durumunu aşma ve o yitik bütünlüğü elde etme yollarını, Lukács'ın romanındaki gibi ironi veya şeyleştirilmiş bir türdeş zamansallık vasıtasıyla değil de, onun Marksizm formülasyonuna göre, tarih ve sınıf bilinci vasıtasıyla sağlama teşebbüslerinin tarihine tekabül eder. Bununla beraber mesele bu yeniden tesis edilmiş bütünlüğün asla kesin olmaması, vaziyetinin daima tezatlı kalmasıdır. *History and Class Consciousness*'in Modernist hareketin doruğunda ortaya çıkışı, tam da bütünlüğün parçalanması [*detotalization*] sürecinin çoktan başlamış olduğu bir vakitte, tarihin Lukács tarafından - kendi yazılarının çıkmazlı [*aporetic*] olasılıklarında bile - bütünleştirildiği dereceyi gösterir. Bu yüzden *The Historical Novel* [Tarihsel Roman] (1937)'de Lukács 'baştan başa eksiksiz bir bütünlüğü denemek ve üretmek için özellikle güçlü bir temayül' dediği şeyi bir yanılma olarak reddedip bunun yerine 'görünüş itibariyle önemsiz hadiseler'in dramatik bir yoğunlaştırılmasını ve kuvvetlendirilmesini savunacaktır.[13] Bunların bütünlükle ilişkileri kapsamlama* - mecaz şeklinde genelleştirilebilecek tipik ayrıntı - şeklinde ortaya çıkmaz. Lukács'a göre bu, ampirik gerçekliğin bu türden anları ile bir bütünlük olarak tarihin genel kanunları arasındaki bağlantıyı kaydeden ve genişleten anlatıdan çıkarılmalıdır. Lukács'ın tarihselciliği tarih fikri ile tekil ayrıntı arasındaki bu gerilimin çözülmesine dayanır. Fakat fikir ve hadisenin aslî kıyaslanamazlığı tarihin bu hikâyeleştirilişinde [*narrativization*] bir güvenilmezlik içinde yeniden ortaya çıkar ki burada yazıdaki her bir kesinti onu, hadisenin asimile edilemeyen, süreksiz ve ayırıcı zamansallığıyla imler.

Lukács'ın Marksist ekonomizme olan eski taarruzu, ki Komintern'in Leninist ortodoksluğunun eleştirileri yüzünden müteakiben geri çekilmiştir, savaş-sonrası dönemde o vakitlere gelindiğinde bizatihi Lukács'ın isminin de karıştığı Stalinizmin ekonomizmine karşı yeni bir Marksist hümanizm tanımlamaya çalışan

[13] Lukács, *The Historical Novel,* Çev.: Hannah ve Stanley Mitchell (London: Merlin Press, 1962), 41-2.

* *Synecdoche.* Parçanın bütün veya bütünün parça yerine, özelin genel veya genelin özel yerine kullanılmasına dair bir ifade şekli (ç.n.).

Marksist entelektüeller üzerinde bilhassa etkili oldu. Bunların en önemlileri, Lukács'ın izinde, 'sosyoloji ve ekonomizmin ikisinin de Tarihin içinde çözünmesi gerek'tiğini ilân eden Sartre'dı.[14] Bugün tarihin herşeyin - iktisadî olanın, hatta sınıf mücadelesinin - üzerinde öncelliği, ona eşlik eden bir hümanizm müdafaasıyla beraber, Marksist bir söylemin içinde ileri sürülüyorsa bunun izleri genellikle Marksizmin Sartre'a ait varoluşçu biçimine kadar sürülebilir. Meselâ hiç şaşırtıcı değildir ki post-yapısal- cılığın tarihi ihmal ettiğine dair mülâhazaya, kendi fikrî teşekkülleri 1950'lerin ve 1960'ların başlarının Yeni Solunun varoluşçu Marksist hümanizmiyle tanımlanabilen kişilerce önayak olunmuştu.[15]

Fakat Sartre örneği etkileyici bir şekilde sergiliyor ki tarihe-geri-dönüş mülâhazası aslında sadece, tarihin bulunmasının nerdeyse imkansız olduğunu rahatlıkla unutan bir tür tarihsel hafıza kaybı yoluyla başarılı olabilir. Herhangi bir tarihsel inceleme göstererecektir ki tarih Marksizm için, teorinin dışında ve ötesinde 'somut' bir varoluş mevkiine sahip bir şey değil, daima sorunlu bir kavram olmuştur. Bu Lukács için veya aslında bizatihi Marx için bile ispatlanabilir.[16] Fakat tarihin post-yapısalcılık tarafından iddia edilen ihmali bağlamında tartışmayı savaş-sonrası dönemi Marksizmiyle sınırlandırmak daha uygun olur. Burada da tarih daima bir çözüm değil sorun olmuştur - ki bu yüzden hem yapısalcılık hem de post-yapısalcılık, tarih kavramlarının ve

[14] Jean-Paul Sartre, *Critiyue of Dialectical Reason. I: Theory of Practical Ensembles,* Çev.: Alan Sheridan Smith (London: New Left Books, 1976), 716.

[15] İngiltere'de bu mülahaza 'sosyalist hümanizm'e adanmış iki dergi, *The New Reasoner* ve *Universities and Left Review,* etrafında örgütlenmiş 1950'lerin 'Yeni Sol'undan gelmektedir. Bunlar 1959'da *New Left Review*'i oluşturmak için birleştiler. Bu dergilerle ilişkisi olanların arasında E.P. Thompson, Ralph Samuel, Raymond Williams, Stuart Hall ve Perry Anderson vardır (daha fazla bilgi ve editörler arasında gelişen ayrılığın bir izahı için bakınız en sonuncusunun *Arguments Within English Marxism*'i [London: New Left Books, 1980, 131-56]). Hem Terry Eagleton hem de Frank Lentricchia'nın ilk kitapları bir varoluşçu hümanizm konumundan yazılmıştı (Terence Eagleton, *Shakespeare and Society. Critical Studies in Shakespearean Drama* [London: Chatto ve Windus, 1967] ve Frank Lentricchia, *The Gaiety of Language. An Essay on the Radical Poetics of W.B. Yeats and Wallace Stevens* [Berkeley: University of California Press, 1968]).

[16] Burada daha genel iddiaları temelinde ele almak için çok geç basılmış olan, Lukács'a dair bu türden bir izah için bakınız John Grumley, *History and Totality: Radical Historicism from Hegel to Foucault* (London: Routledge, 1989).

hatta tarihin kavramsallaştırılması olasılığının bile devamlı bir sorgulanması biçimini alan savaş-sonrası Marksizminin yörüngesine yerleştirilebilir.

Stalinizm Buhranı

Yakınlarda Ronald Aronson'un da vurguladığı gibi bizatihi Sartre'ın varoluşçu Marksizmi, savaş sonrasının zamansız 'post-Marksist'i Maurice Merleau-Ponty tarafından yapılan, tarihin Sartre'ın eserindeki işlevine dair eleştiriye cevaben şekillendirilmişti. *Adventures of the Dialectical* [Diyalektiğin Maceraları] (1955)'te Merleau-Ponty, *The Communists and Peace*' [Komünistler ve Barış] (1952)in Sartre'ını, komünizmi, 'tarihin ötesine geçmek, onu imha etmek ve yeniden yaratmak için yapılan tamamen iradî bir çaba olarak' meşrulaştırmak amacıyla varoluşçu ontolojiyi kullanmakla suçladı:

> *Sartre komünist hareketi, kesin olarak, tarihe hiç bir verimlilik tanımayarak ve anlaşılır [intelligible] olduğu oranda tarihi iradelerimizin doğrudan sonucu yaparak kuruyor. Gerisi ise nüfuz edilemeyen bir kesafettir.*[17]

Merleau-Ponty'ye göre Sartre, 'aşırı öznelciliği' sayesinde Marksizmin, kendisinin tarihin gerçekleşmesi olduğuna dair geleneksel iddialarından -ve böylece Marksizmin Stalinizmle ilişkisi meselesinden de- kaçınmıştır. Stalinist rejimin gerçek doğasının gittikçe anlaşılmasıyla savaş-öncesi Avrupa'sının ideolojik bölünmeleri sürdürülemeyecek kadar basit kaldılar ve, *Huma-*

[17] Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 4-32; Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic,* Çev.: Joseph Bien (Evanston: Northwestern University Press, 1973) 7, 97-8; Sartre, *The Communists and Peace, With an Answer to Claude Lefort,* Çev.: Irene Clephane (London: Hamish Hamilton, 1969). *The Communists and Peace'e Claude Lefort* tarafından 'Le Marxism et Sartre' *Les Temps Moderns* 89 (1953), 1541-70'de Stalinizm ve Partiyi eleştiren bir Marksizm perspektifinden de saldırıldı. Sartre'ın cevabı derhal *Les Temps Modernes* 1571-1629'un aynı sayısında geldi; Sartre'ın Merleau-Ponty'ye cevabı oldukça uzun oldu - iki *Critique* - fakat Simone de Beauvoir 'Merleau-Ponty et le pseudo-Sartrisme', *Les Temps Modernes* 115-5 (1955), 2072-122'de onun lehine çok daha hızlı bir cevap verdi. Ayrıca bakınız Sartre'ın sonraki makalesi, 'Merleau-Ponty', *Situations* içinde, Çev.: Benica Eisler (London: Hamish Hamilton, 1965), 225-326. Sartre ve Merleau-Ponty arasındaki tartışmaların en iyi izahı David Achard'ın *Marxism and Existentialism: The Political Philosophy of Sartre and Merleau-Ponty*' (Belfast: Blackstaff Press, 1980)isinde bulunabilir.

nism and Terror' [Hümanizm ve Terör] (1947)ündeki Merleau-Ponty de bizzat dahil, bir çok Marksist tarafından savaş sonrasında takınılan *attentiste* (bekle-ve-gör) tavır bile artık daha fazla savunulamaz oldu.[18] Stalinizm Marksizm için bir anlamda bir daha hiç bir zaman kurtulamadığı söylenebilecek bir buhran yarattı. Muamma şuydu: Marksizm eğer iddia ettiği gibi doğruysa nasıl oldu da ilk Marksist devlet Stalinist oldu? Teori ve pratik arasındaki bu uzlaştırılamaz bölünmeye dair alınabilecek iki temel duruş var: ya Marksizmin doğru olmadığı ortaya çıkmıştı ya da Stalinist Rusya'nın Marksizmi gerçek Marksizm değildi. Bununla beraber ikinci seçenek, böyle bir Marksizm nasıl gerçek olamaz? sorusuna yol açtığı sürece ciddî bir sorun yaratıyor - şu anlamda ki nasıl oldu da Tarih, bilimsel bir Marksizmin çok bel bağladığı nesnel süreçlerde, Ekim Devriminden Stalinizmi çıkarabilecek kadar diyalektiğe karşıt olabildi? Nasıl oldu da Tarih tarihin sonunu getirmeyi başaramadı? Merleau-Ponty'nin cevabı bizatihi tarihin Marksist felsefenin kusurlu olduğunu gösterdiğini ileri sürmek şeklinde oldu; bu tür bir felsefe bu yüzden hakikat iddiasından vazgeçmeliydi.[19] Bu durumda, ironik olarak, bugün post-yapısalcılığın tarihi ihmal ettiği mülâhazasını üreten yörüngenin kendisi bizatihi Marksizmin tarih tarafından geçersiz kılındığı iddiası ile başlatılmıştı.

Bu bağlamda, Marksizm için esas zorluk Marksizmin kendinden 'sapma'sını açıklamak oldu ki bu, Sartre'ın projesinin *Critique of Dialectical Reason*' [Diyalektik Aklın Eleştirisi]ın ikinci cildinde iflâs ettiği bir meseledir. Batı Avrupalı Marksistlerin tüm Marx'a-geri-dönüş teşebbüsleri dizilerine - Fransa'da Sartre ve Althusser ve Almanya'da Frankfurt Okulu başlıca örnekler -

[18] Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror,* Çev.: John O'Neill (Boston: Beacon Press, 1969). Savaş-sonrası Fransız Marksizmi izahları için bakınız David Caute, *Communism and the French Intellectuals,* 1914-1960 (London: Deutsch, 1964), George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (New York: Columbia University Press, 1966), Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser* (Princeton: Princeton University Press, 1975), ve Arthur Hirsh, *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz* (Boston: South End Press, 1981); Merleau-Ponty için bkz., *Achard, Marxism and Existentialism,* Sonia Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty* (Brighton: Harvester 1981), ve James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism* (London: Macmillan, 1985).

[19] Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic,* 91-4. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

yol açan, Stalin'in talihsiz inhirafıydı. Merleau-Ponty öte yandan, sadece bir tek Marksizmin, Stalinizmin, gerçek tarihin ürünü olduğu söylenebileceğini savunarak Marx'a-geri-dönüşçülerin yapmayı denedikleri gibi yeni, daha sahih bir Marksizm tanımlamaya çalışma olasılığını reddetti. Merleau-Ponty'ye göre Lukács'tan başlayarak Batılı akademik Marksizm sadece 'tarihsel karşılıkları olmayan fikirler' üretimine tekabül etmektedir (204). Bu yüzden bizatihi Marksizmin tezatlı vaziyetini vurgulamayı seçerek 'yanlış', ortodoks veya resmî Marksizmden 'hakikî'sini ayırmaya yönelik zahmetli herhangi bir teşebbüsü geri çevirdi. Merleau-Ponty için hiçbir aşma [*sublation*], Marksizmin teorisiyle pratiğinin tarihi arasındaki kendi bölünmesini halledemez ki bu bölünmenin kendisi onun doğal gereksinim süreci olarak tarih ve insan praxisinin ürünü olarak tarih arasındaki teorik ikircilliğin [*equivocation*] bir yansımasıdır. Merleau-Ponty'ye göre bu ihtilafların izi, her ne kadar Lukács'ın Batı Marksizmiyle Marksist-Leninizmin ortodoksluğu arasındaki farklarda belirginleşse de, Marx'ın kendi eserine kadar sürülebilir. Böylece Merleau-Ponty'nin mülâhazası artık daha fazla eleştirel tetkikten muaf olmayı talep edemeyecek olan Marksist hakikat iddialarında belli bir ikircilliğin kabul edilmesi anlamına geldi ve bu yüzden neticede, daha o zamandan 'post-Marksizm' olarak nitelenen şeyin bir ilk biçimine yol açtı.

Foucault ve Lyotard gibi sonraki post-Marksistleri öncelemesi bâriz olan Merleau-Ponty, bu yüzden ne haddizatında diyalektiği ne de tarihi değil, Tarihin büyük anlatısını meydana getirmesi beklenen özerk bir ilke olarak kapalı diyalektiği reddetti:

> *Yanılsama sadece, tarihsel bir olgunun -proletaryanın doğuşu ve büyüyüşü- içine tarihin bütün anlamını oturtmak, tarihin kendisinin kendi telafisini örgütlediğine, proletaryanın iktidarının kendi ilgası, olumsuzlamanın olumsuzlaması olacağına inanmaktı. (205)*

Fransız ve Rus devrimlerinin başarısızlıklarının kışkırtıcı bir karşılaştırmasında Merleau-Ponty meselenin, proletarya olsun burjuvazi olsun hiçbir sınıfın, yönetici sınıfın tam anlamıyla tarihsel rolünü üstlenmeden yönetici sınıf olamayacağı gerçeğinden doğduğunu savundu - özellikle de aynı zamanda 'tarih[in] kendi içinde kendi tedavisini taşımakta' olduğunu gözönünde bulunduruyorsa:

Proletaryanın, diktatörlüğünü karışıklığa karşı koruyabileceğini farzetmek, tarihin kendisinde ondan belirsizliği giderecek, onu toplayacak, bütünleyecek, ve kapatacak gerçek ve verili bir ilkenin varolduğunu farzetmektir. (221)

Bunun yerine Merleau-Ponty, Marksizmin ikircilliğini kabul edecek ve nesnel hakikatın bir süreci olarak Tarihin diyalektik mantığı iddiasından vazgeçecek açık bir diyalektik önerdi.[20] Başka bir deyişle, Marksizmin, bütünlüğünü ancak kendinden daimî sapmalar yoluyla tesis edebileceğini savundu.

[20] Bu siyaseten ne anlama geldi? Yeni bir 'gayri komünist' sol ve beraberinde teleolojiden ziyade tekrarın 'yeni bir devrimci akım'ı: çünkü 'Marksist diyalektik tarihimizi tasarrufu altına almadıysa bile, proletaryanın yönetici sınıf olarak ortaya çıkışını hiçbir yerde görmediysek bile diyalektik, kapitalist toplumu kemirmeye devam etmektedir' (228). Cezayir Savaşı ve de Gaulle'e olan muhalefetine rağmen Merleau-Ponty'nin kendisi ne var ki siyasî sessizliğe saptı. Her ne kadar altmışlar ve yetmişlerde kullanılacak olan eleştirel şüpheciliğin çoğunu öncelemiş ve mümkün kılmış da olsa radikal sol siyasetine dair duruşunun içerimleri yine de etraflıca düşünülmelidir.

SARTRE'IN AŞIRILIKLARI

*Böylece dünya ve insan kendilerini **girişimlerle** açığa vurur. Ve sözünü edebileceğimiz tüm girişimler kendilerini tek bir girişime, **tarih yapma** girişimine indirger.*

Jean-Paul Sartre[1]

Sartre, Merleau-Ponty'nin tersi bir yol izledi ve yeni bir sahici Marksizm tanımlamaya çalışmayı tercih etti. *Critique of Dialectical Reason* (1960)'daki projesi Marksizm ve onun diyalektiğinin, tarihin tek geçerli yorumu, 'zamanımızın aşılması mümkün olmayan felsefesi' olduğu iddiasının yeniden beyânı ile yapılan felsefî bir müdafaasıdır.[2] Bununla beraber Sartre, içinde tarihin kanunlarının kendi özerk ivmelerine göre inkişaf ettiği, Marksist uzuvculuk [*organicism*] diye nitelendirdiği şeye geri dönmeye Merleau-Ponty gibi isteksizdi. Sartre, Tarihi insanın dı-

[1] Jean-Paul Sartre, *What is Literature*?, Çev.: Bernard Frechtman (London: Methuen, 1950), 176.

[2] Sartre, *Critique of Dialectical Reason*: I: *Theory of Practical Ensembles*, Çev.: Alan Sheridan Smith (London: New Left Books, 1976), 822. Diğer göndermeler önce cilt numarası gelecek şekilde metinde belirtilecektir. 2. Cild, *Critique de la raison dialectique: L'intelligibilité de l'histoire*, der. Arlette Elkaïm-Sartre (Paris: Gallimard, 1985)'e göndermeler de aynı şekilde belirtilecektir. İtalikler Sartre'a aittir. Tüm Sartre öğrencileri Ronald Aronson'un 2. Cild tefsirine çok şey borçludur: *Sartre's Second Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); aynı pasajın zikredildiği yerlerde 2. Ciltten yapılan çeviriler (bazı değişikliklerle) Aronson'un çevirilerine dayanmaktadır. Sartre'a yönelik eleştirel izahlar ilk eseri vurgulamaya eğilimlidirler; *Critique*'leri mütalaa edenler arasında şunlar vardır: Raymond Aron, *History and the Dialectic of Violence. An Analysis of Sartre's 'Critique de la raison dialectique'*, Çev.: Barry Cooper (Oxford: Blackwell, 1975), Ronald Aronson, *Jean-Paul Sartre - Philosophy in the World* (London: Verso, 1980), Joseph S. Catalano, *A Commentary on Sartre's 'Critique of Dialectical Reason. Volume I. Theory of Practical Ensembles'* (Chicago: Chicago University Press, 1986), Pietro Chiodi, *Sartre and Marxism*, Çev.: Kate Soper (Brighton: Harvester Press, 1976), Thomas R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism* (Chicago: Chicago University Press, 1984), André Gorz, 'Sartre and Marx', *New Left Review* 37 (1966), 33-52, Christina Howells, *Sartre: The Necessity of*

şındaki aşkın bir kanun gibi sunmak istemeyerek, iddialarını Engels'in diyalektiği doğa kanunu şeklinde geçerli kılmasından ayırmaya dikkat etti.[3] Bunun yerine, aynı zamanda insanlar da tarihin ürünü olsalar bile tarihin, seyrini ve anlamını insanların eylemlerinden aldığını ispatlamaya çalıştı. Merleau-Ponty, varoluşçu Sartre'ı tarihi inkar etmekle ve herşeyi bunun yerine 'sadece benin ümitsiz kahramanlığı ile' birarada tutmaya çalışmakla suçlamıştı. Bu yüzden Sartre bu ikisinin karşıt olmadıklarını göstermeye çalıştı: diyalektiğin bizatihi tarihin içinde kaydedilmiş olmasından ziyade insan öznelliği tarafından üretildiğini savunurken, aynı zamanda, tek bir anlama sahip bir tarih olduğuna dair Marksist izahın doğruluğunu da teyit etti - yani tüm farklılıkların aynı olarak geri döndüğü bir tarih. Bu yüzden herşey Sartre'ın bu iki iddianın karşılıklı bağımlılıklarını kanıtlama marifetine bağlı kaldı.

'Marksizmde bir buhran yaşanıyor', diye ilân etmişti Sartre *Critique*'in başında; Sartre, ne ilk olan ne de son olacak olan bu buhranı, içinde tarihsel materyalizmin 'aynı anda hem Tarihin tek hakikati hem de Hakikatin bütün bir *belirsizliği*' (I, 19) haline geldiği bir paradoksun neticesi olarak nitelendirdi. Bugün, onun olduğundan farklı gösterilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu Merleau-Ponty'nin tespit ettiği bir çıkmazdı: fakat Sartre Marksizmin hakikatini sorgulamak yerine onun belirsizliğini gidermeye çalıştı. Sartre'a göre her ne kadar tarihsel materyalizm insan gerçekliğinin şartlarını ve biçimlerini tatmin edici surette açıkladıysa da kendi varoluşunun geçerliliğini teorik olarak tesis etmedi, sadece gerçekliğin özünü değil onun mantıkî biçimini de nasıl inşa ettiğini hiç göstermedi. Bu yüzden Tarihin tek bir anlama doğru müstakbel bütünlenmesinin doğruluğunu ispatlamak için Sartre'ın ilk felsefî vazifesi, bizatihi diyalektiğin meşruluğunu is-

Freedom (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Fredric Jameson, *Sartre: The Origin of a Style* (New Haven: Yale University Press, 1961), *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, (Princeton: Princeton University Press, 1971), Fredric Jameson, Der., *Sartre After Sartre, Yale French Studies* 68 (1985), Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press 1984), Dominick LaCapra. *A Preface to Sartre. A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), Nicos Poulantzas, La '*Critique de la raison dialectique' de J. - P. Sartre et le droit* (Paris: Archives de philosophie du droit, tome X, 1965), ve Mark Poster, *Sartre's Marxism*, (London: Pluto Press, 1979).

[3] *Critique of Dialecuical Reason*, I, 18-21, 27-32.

patlayıp böylece sadece tarihin diyalektik olarak anlaşılır* olduğunu değil ister istemez niye böyle olması gerektiğini de göstererek mülâhazasını epistemolojik olarak temellendirmekti. 'Diyalektik', Sartre'a göre, 'hem bir yöntem *hem de* nesnede bir devinimdir' (I, 20): Marksizm bilgi süreci ile gerçeğin yapısının ikisinin de diyalektik olduğunu eşzamanlı olarak iddia eder ama bunlardan ilkini hiç bir zaman ispatlamamıştır - bunun yerine hakikat iddiasını, doğa bilimlerinin 'dogmatik diyalektik'ine dayandırmıştır. Dolayısıyla, *Critique*'in ilk cildinin büyük bölümü, diyalektiği evrensel bir yöntem ve antropoloji kanunu olarak, ve böylece Kant'ın analitik akıl için yaptığı şeyin yerini alarak, *a priori* ispat etme teşebbüsüyle meşguldür.[4] Sartre ikinci cildin ise '*Tarihin Hakikati*'ni (I, 52) ispatlayacağını bildirir:

> *bu cilt* ***bir*** *hakikat ve* ***bir*** *anlaşılırlığa [**intelligibility**] sahip* ***bir*** *insan tarihi olduğunu tesis etmeye çalışacak - bunu bu tarihin maddî içeriğine bakarak değil, herhangi bir pratik çokkatlılığın [**multiplicity**], çokkatlılığını tüm seviyelerde içselleştirerek, kendini durmaksızın bütünlemek zorunda olduğunu göstererek yapacak. (I, 69)*

Bu yüzden mesele, Marksizmi geçerli kılmak, onun sadece bir yorum yöntemi olmadığını göstermek, hatta tarihin seyri ve olgularını en başarılı şekilde açıklayabilecek en iyi yorum yöntemi olduğunu da göstermek değil, lâkin tarihin diyalektik yapılara göre işlediğini *a priori* ispatlamak, ve 'onların karşılıklı ilişkilerinin duraklarını, onları bütünleyen daima daha geniş, daha karmaşık devinimi ve nihayet bizzat bütünlemenin istikametini yani "Tarihin anlamı"nı ve Hakikati'ni (I, 69) sergilemektir. Sartre başarmış olsaydı Kant'ın doğa bilimleri için analitik aklı tesis etmesi gibi diyalektik aklı tesis etmiş olacaktı. Ama yapamadı. Kovmaya çalıştığı belirsizlik ona musallat olmak için gittikçe daha fazla bir şekilde geri döndü; Sartre çokkatlılığın durmaksızın bütünlenmesinin vaadedilen ereklilik [*finality*] anına nasıl ulaşacağını asla gösteremedi.

Sartre'ın bir anlama yöntemi olarak Marksizmin devam eden geçerliliğine dair iddiası ister istemez Stalinizm meselesine karşılık vermek zorunda olması anlamına geldi. Onunki, bizatihi

* *Intelligible.* Duyularla bilinene karşılık aklen kavranan (ç.n.).

[4] Sartre'a göre Kant'ın analitik aklı doğal bilimlere uygulanabilir ama beşerî bilimlere uygulanamazdı. Bkz., *Critique of Dialectical Reason*, I, 18 ve 823.

Marksist tahlil biçimlerini kullanarak Stalinizmi ilk defa bir dalâlet olarak açıklama teşebbüsüydü.[5] Merleau-Ponty'nin yaptığı gibi Marksizmi tarih tarafından çürütüldüğü gerekçesiyle reddetmek yerine Devrim sonrası Sovyetler Birliği'nin hususî tarihinin diyalektik bir tahliliyle Stalinizmi açıklamaya çalıştı: teori ve pratiğin ayrıldığını, netice olarak ilkinin 'katılaştı'ğını ve diğerinin de 'kör' olduğu ve 'ilkesizleşti'ğini savundu (I, 50). Sartre'a göre eğer diyalektik tıkandıysa, onun sapmasının anlaşılması herşeye rağmen diyalektik bir mantığın kullanımıyla başarılabilirdi. Bu yüzden hem tarihin yapılarının ister istemez diyalektik olduğunu hem de fiilî tarihin seyrinin de böyle olduğunun gösterilebileceğini ispatlamaya çalıştı. Fakat Rus Devriminin niye bu yolu izlediğini keşfetmeye çalışırken kendisini, Stalinizmin, 'yanlış' bir inhiraf olmak şöyle dursun tarihin şartlarında zarurî olduğu sonucuna varmış buldu. Tarihin yapısı anlayışı vasıtasıyla Marksizmin, geleceği tahmin edecek bir durumda olduğunu göstermeye koyulduktan sonra tarihin vukubulmuş olandan daha iyisini vaadedeceğinin garantisi olmadığı sonucuna vardı.

İlk *Critique*

Direniş boyunca birlik kolay olmuştu çünkü ilişkiler nerdeyse daima insan insanaydı. Toplumsal genelliğin devletin tüm çarklarında olduğu gibi oralarda da hüküm sürdüğü Alman ordusuna veya Vichy hükümetine karşıt olarak Direniş, şahsî kalan tarihsel eylem gibi nadir görülen bir fenomen arzetti. Siyasî eylemin psikolojik ve ahlakî unsurları burada ortaya çıkabilecek nerdeyse yegâne unsurlardı ki bu yüzden siyasete en az meyilli olan entelektüeller Direnişte görülecekti. Direniş onlar için emsalsiz bir tecrübeydi ve bu tecrübeyi yeni Fransız siyasetinde muhafaza etmek istediler çünkü bu tecrübe, eylem suretinde tüm entelektüellerin karşılaştığı meşhur, olmak ve yapmak ikileminden ayrılıyordu.... Çok açıktır ki eylem ve şahsî hayat arasındaki bu denge gizli hareketin şartlarına derinden bağlıydı ve buna dayanamadı. Ve bu anlamda şu söylenmelidir ki Direniş tecrübesi, bizi siyasetin insanla insan arasında veya bilinçler arasında bir ilişki olduğuna inandırarak, 1939 yanılsamalarımızı besledi ve İşgalin bize başka bir bağlantıda öğrettiği, tarihin inanılmaz gü-

[5] Althusser'inki ikinci olacaktır. Bkz., 4. Bölüm.

cünün doğruluğunu maskeledi.[6]

Eğer burada Merleau-Ponty, Sartre'ın *Critique*'deki projesi olacak şeyin tarihsel temelini 1945 yılı itibariyle işaretlemişse, takip eden teorik sorun, iktisadî belirlenimcilik [*determinism*] ve tarihsel zaruret ortodoks Marksist kavramlarını, Sartre'ın ilk eserlerinin ferdiyetçiliği ile, yani sahici benliğin varoluşçu nosyonu ve kişinin kendi özgürlüğünü seçmesi olasılığı ile birleştirmekti: insan pratiğini tarihsel belirlenimcilik içinde nasıl yeniden konumlandırmalı, ferdi toplumla, fâiliyet [*agency*] fikrini zaruret fikriyle, veya hürriyeti tarihle nasıl uzlaştırmalı?[7] Marksist veya Hegelci düşünce için, böyle kadim bir çelişki diyalektik mantığın işleyişiyle çözülebilir olmalıydı.[8] Marx'ın *The Eighteenth Brumaire*' [Onsekizinci Brumaire]deki 'İnsanlar kendi Tarihlerini yaparlar ... ama verili ve geçmişten aktarılan şartlar altında' şeklindeki meşhur sözünü zikrederek Sartre, bunun 'hürriyet ve zaruretin sürekli ve diyalektik birliği'ni (I, 35) kastettiğini ileri sürdü. Dolayısıyla Marksizmi, mutlak bir belirlenimcilikle ilgili ortodoks teorilerden uzaklaştırıp bir 'Tarih' kavramının öncelliğine doğru kaydırmaya girişti. Bu Tarih bir yandan Lukács'taki gibi hâlâ bir bütünlük, belirli bir anlam ve amacı olan bir süreçken,

[6] Maurice Merleau-Ponty, 'The War Has Taken Place' (1945), *Sense and Non-Sense* içinde, Çev.: Herbert L. Dreyfus ve Patricia Allen Dreyfus (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 151.

[7] Sartre, ve Sartre üzerine yazanların çoğu, onun Markizmini, varoluşçuluğun öznelliğini Marksizmin nesnelliğine ekleme, insanı - onun dediği gibi bir kez daha - Marksizmin temeline yerleştirme teşebbüsü olarak açıklarlar. Sartre bunu şöyle tarif eder: 'Kesinlikle insanın bu sürgünü, onun Marksist bilgiden dışlanmasıdır ki varoluşçu düşüncenin bilginin tarihsel bütünlemesinin dışında yeniden doğuşunda neticelenmiştir.... Marksizm eğer insanı kendine temeli olarak yeniden dahil etmezse gayri insanî bir antropoloji haline gelecektir.... Marksist düşüncenin, insanî boyutu (yani varoluşçu projeyi) antropolojik bilginin temeli olarak üstleneceği günden itibaren varoluşçuluğun varolmak için bir sebebi olmayacaktır' (Sartre, *The Probgem of Method*, Çev.: Hazel E. Barnes, [London: Methuen, 1963], 179-81). Sartre'ın varoluşçuluğu Marksizmle birleştirme teşebbüsünü doğuran tarihsel şartlara dair kendi açıklaması 3-34 sayfaları arasında bulunabilir. Sartre'ın izahının bir eleştirisi için bkz., Jameson, Marxism and Form, 206-9.

[8] Açıktır ki bu haddizatında yeni bir doktriner dönüm noktası değildir: gerçekten de özgür irade ve önceden belirlenim çatışması, denilebilir ki, teolojinin daima merkezî sorununu teşkil etmiştir. Tıpkı ferdin toplumla ilişkisinin ondokuzuncu yüzyılın teorik dönüm noktasını oluşturması gibi. Bu sonuncusu sınıf kategorisine doğru bir Marksist geçişle fiilen çözülmüştü - ki Sartre'ın bunu tersine çevirdiği söylenebilir.

aynı zamanda, bir insan fâiliyeti kavramını içerebilir ve böylece ferdi toplumla, hürriyeti belirlenimcilikle eklemleyebilirdi.

Bugün, Sartre'ın iradeciliğine bir dereceye kadar yeniden teveccüh ediliyor ki bu Adorno, Althusser veya Foucault'nun görünüşe göre bütünleyici olan sistemlerinden kurtulma dileğiyle birlikte failiyet ve özne kategorilerini bir geri kazanma isteğinin sonucudur. Sartre'ın öznenin rolüne olan vurgusu da ayrıca kabul görüyor, çünkü sınıf-mücadelesi yegâne anlatısının ilerleyişi şeklinde genel bir tarih teorisini savunmaya artık istekli olmayanlar bunun yerine onun mütekabili, öznenin geri dönüşünü, nerdeyse sanki bizatihi tarihin yokluğunda bu en iyi ikinci şeymiş gibi savunmaya başladılar.[9] Yine de bu bizi Sartre'ın çözmek zorunda olduğu önemli sorunla başbaşa bırakıyor, yani insan bilincinin tarihin süreçleriyle bağlantısını nasıl kurmalı ki ilkinin diğerinin fâili olduğu söylenebilsin.

Peki bu nasıl gerçekleşebilir? Sartre'ın *What is Literature?*' [Edebiyat Nedir?]da söylediği gibi: '*Homo faber* [imal eden insan] tarihi *yaptığını* hiç bu kadar iyi anlamamıştı ve kendini tarih önünde hiç bu kadar güçsüz hissetmemişti'.[10] İnsan, eğer aynı zamanda onu meydana getiren tarihse, tarihi nasıl yapabilir? Sartre, ortodoks diyalektik materyalizmin ikincinin lehine ilkini eleyerek kolay yolu seçtiğini böylece insanı tamamen iktisadî şartlarca belirlenen edilgen bir ürün haline getirdiğini düşündü. İlkinin lehine ikinciyi bırakarak Merleau-Ponty'i izlemek istemeyen Sartre, *praxis*in hareketi, yani maddî etkiler meydana getiren kasdî eylemler vasıtasıyla insan için ikisinin de aynı anda mümkün olduğunu savundu.[11] Bunun mütekabilini, ki onunla praxis tarihi belirler hale gelir, 'pratik-âtıl' [*practico-inert*] olarak adlandırdı. Bununla daha önceki praxisler tarafından yaratılan ve yeni praxisin şartlarını oluşturan maddî koşulları kastetti. Böylece fert hem bütünleyici hem de bütünlenendir ve de hürriyet ve zarureti ustaca birleştirir. Her ne kadar bu, insanın aynı zamanda

[9] Meselâ bkz., Philip Wood, 'Sartre, Anglo-American Marxism, and the Place of the Subject in History', *Yale French Studies* 68 (1985), 15-54. Ferdiyetçiliğin Marksizme geri dönüşü için bkz., Jon Elster'in *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)'deki bir 'metodolojik ferdiyetçilik' teorisine dair mülahazası ve Frankfurt Okulu'yla bağlantılı birçok yeni çalışma.

[10] Sartre, *What is Literature?*, 174; karş. *The Problem of Method*, 85.

[11] Sartre, *The Problem of Method*, 87. Praxisin tanımı için bkz., *Critique of Dialectical Reason*, I, 734. Ferdî praxis Sartre için temel ilkeyi teşkil etti ve Sartre bu yüzden tüm diyalektiğin ondan türediğini göstermeye çalıştı.

tarih onu meydana getiriyorsa tarihi nasıl yapabileceği sorununu zarifçe çözüyorsa da ferdî fiillerin sonuçlarının çokkatlılığının, 'bütünlemeler'in, kendisinin -meselâ Hardy'nin içkin iradesinin keyfî, kör ve kendi kendini iptal eden hareketleri olmaktansa- diyalektik aklîliğin mantığınca gereksinen topyekûn bütünlemenin içine doğru nasıl bütünlenebileceğine dair daha kapsamlı soruyu cevaplamaz. Sartre'ın 'Tarih bütünlemelerin bütünlemelerini sürekli olarak üretir' (I, 15) temel tezi haddizatında, Ronald Aronson'un haklı olarak Sartre'ın esas meselesi diye nitelendirdiği şeyi cevaplandırmıyor: 'ayrı, muhalif eylemler nasıl *bir* tarihi meydana getirir; ferdî bütünlemeler Bütünlemeye (ve ayrıca ilerlemeye, tarihin istikameti, hakikati ve anlamına) nasıl yol açar?'[12]

Çünkü Sartre'ın mülâhazasının tüm temeli, tarihin diyalektiğinin, metafizik bir kanun, 'Tarihin arkasında kendini açığa vuran Tanrının iradesi gibi etkili üniter bir güç' olmadığı, lâkin ferdî çatışmaların mütemadiyen üretilen sonucu olduğudur; gittikçe daha geniş olan, gelişen bir bütünlemenin içinde her bir eylem sırası gelince bir bütünün parçası olarak kapsanır (I, 37). Bu yüzden Sartre'ın göstermesi gereken şey, eğer diyalektik kanunu ferdî seviyeden başlayarak çalışıyorsa, nihayetinde bunun haddizatında Tarihin anlaşılırlığı veya anlamından başka birşey üretmediğidir:

> *Diyalektik, **birçok** topluluğu, **birçok** toplumu ve **bir tane** tarihi - yani kendini fertlere dayatan gerçeklikleri - yaratan bütünlemenin kanunudur; fakat aynı zamanda da milyonlarca ferdî eylemden meydana gelmelidir. Onun hem bir **bileşke [resultant]** ... hem de bir **bütünleyici güç** olmasının mümkün olduğunu ... bütünleşme ve dağıtıcı çokluğun birliğini sürekli olarak nasıl ortaya çıkarabileceğini göstermeliyiz. (I, 36)*

Fakat Tarihin topyekûn istikametini meydana getiren nedir? O şey, 'bütünleşmeyi ve dağılmaya meyilli çokluğun birliğini sürekli olarak nasıl ortaya çıkarır'? Sartre bu soruyu cevaplamaya kalkışmıyor, bunun yerine öz-bilinç noksanlığı nosyonuna geçiyor. Diyalektik gizli kalan kanundur. Şu an 'tarih farkında olunmadan yapılmaktadır (*l'histoire se fait sans se connaître*)' - tarih, bugün söyleyebiliriz ki, siyasî bir bilinçdışı tesis etmektedir.[13] Öte yandan 'Marksizm', Sartre'a göre, 'bizatihi, kendinin bilincine varan Tarihtir' (I, 40): Lukács'a gelince, işçi sınıfı, tarihin anla-

[12] Aronson, *Sartre's Second Critique*, 42. Bu Sartre'ın aslında çözemediği soruydu.
[13] Sartre, *The Problem of Method*, 29, çeviri değiştirildi.

mını, tarihin öznesi olarak kendinin bilincine ulaştığında kavrayacaktır - ve böylece kendini tarihin anlamı olarak kabul edecektir. *The Problem of Method'* [Yöntem Sorunu]da Sartre, bu öz-bilinç sürecinin nihayet başlıyor olduğunu ve iç savaşların, yabancılarla savaşların ve sömürge savaşlarının tek bir sınıf mücadelesinin farklı biçimleri şeklinde görünüyor olduklarını felâket tellâllığı tarzında ileri sürerken, aynı zamanda, teori ve pratik arasındaki Stalinizmle ortaya çıkan ayrılığın kitleler arasında herhangi açık bir öz-bilinci genel olarak engellediğini de kabul etmektedir.[14] Böylece Stalinizm 'sapma'sı, Marksizmin kendi bilinçdışına düşüşü olarak biçimlendirilir ve bu, Marksizmin kendi tarih okumasının yegâne anlamınca kapsanmaktan ve sistemleştirilmekten kurtulan heterojen tarihlerin bir rüya-da-ortaya-çıkışı* ile neticelenir. Bu yüzden Sartre'a göre, yalnızca haddizatında tarihsel süreci değil, ferdî tarihlerin anlamlarının çoğulluğunun, tek bir anlamı olan tek bir tarihi - 'İnsanlığın Hakikati'ni (I, 822) - yapmak için birleştiğinin genel kabulünü de teşvik ederek, bunun bilinir kılınması tarihsel vazifemizdir. Böylece Sartre'ın izahı tarih, yegâne anlam, ve bütünlüğün, Marksizmin geçerli kılınması için gereken daimî unsurlar kümesi olarak eklemlenmesini tesis eder ki bu Marksizmi kendisinden sapmaktan korumak için gereklidir. Bununla beraber sorun, bu türden evrensellerin [tümellerin], başlatıcı ferdî praxislerin çokkatlılığından nasıl üretildiğidir.

Eğer Tarih bir çatışma tarihiyse, diyalektiğin içsel hareket ettirici ilkesi olmadan nasıl hem bir tane hem de dahilen çeşitli olabilir? Eğer Tarih, aynı zamanda çatışmacı ise, her bir eylem diğerini imha etmeyi hedefliyorsa ve her bir eylemin esas hedefinin diğeri tarafından imha edildiği bir çifte olumsuzlama ile sonuçlanıyorsa, nasıl bir birlik olabilir? Eğer her bir eylem diğerinin hedefini olumsuzluyorsa, çatışmada bütünlenen 'birlik' neredir? Tarih kendini nasıl biteviye bütünler? (I, 817-18) Sartre, 'Tarihin asıl sorunu' dediği şeye, yani bir bütünleyici olmadan bütünlemenin nasıl olabileceğine ancak birinci cildin sonunda gelir.[15] Bununla beraber, ferdî eylemlerin, ayrı çokkatlılıkların

[14] Sartre, *The Problem of Method*, 90.

* *Dream-work.* Bilinçdışı düşüncelerin rüya içeriklerine dönüşmesine sebep olan süreçler (ç.n.).

[15] *Critique of Dialectical Reason*, I, 817. Sartre şöyle devam eder: 'Tarih, tarihsel zamansallaştırmanın belirli bir anında bulunubilecek ve konumlandırı-

nasıl '*bir* hakikat ve *bir* anlaşılırlığa sahip *bir* insan tarihi'ni oluşturduğunu diğer cilde kadar gösterme niyetinde değildir (I, 69). Yine de kitap boyunca Sartre, 'böyle bir bütünlemenin hem Tarih hem de tarihsel Hakikat olarak biteviye geliştiğini muhakkak' addedmiştir (I, 822). Bu yüzden onun Tarihi daima süreç halindedir: ama onun nihaî bir bütünleme teleolojisi her zaman için varsayılmalıdır. Böylece Sartre Tarihin Hakikatini beyân eder ama bir yandan da onun delilini devamlı olarak ileriye atıp erteler. Fakat delil geldiğinde, o da, zaten doğru olduğu varsayımına istinat etmede neticelenir.

İkinci *Critique*

'*Tarihin Hakikatini kurmaya çalışıyoruz*'

Sartre, praxis ve pratik-âtıl kavramlarıyla, ferdin belirleyici tarihsel şartla ilişkisinin inandırıcı bir formülasyonunu ortaya koyar; ona göre, Tarihle ilgili daha kapsamlı meselenin nasıl çözülmesi gerektiği de açıktır. Bunu yeterince sık beyân eder: 'Tarih bütünlemelerin bütünlemelerini sürekli olarak üretir' (I, 15). Fakat görmüş olduğumuz gibi, *Critique*'in birinci cildinde buna getireceği delilin gösterimini sürekli olarak erteler. Diyalektik materyalizmi tarif ettiği vechile 'dogmatik diyalektik' için doğal olarak tüm mesele hiçbir sorun çıkarmaz, çünkü her bir insan veya topluluk sadece, onları üreten ve sonra onların ötesine geçen zaten işleyen bir bütünlemenin deviniminin kısmî bir ânını teşkil ederler. Fakat Sartre'ın tüm tarihselci şemalardan vaz geçmesi, iki özerk ve çelişik bütünleme arasında nasıl 'devam eden sürecin tek bir diyalektik anlaşılırlık'ı (II, 13) olabildiği sorununu yaratıyor. Sartre bu sorunu, çelişki tarifini, iş ve emeğin birleşmesinden hasıl olan yeni bir kavramla eşleyerek çözmeye çalışıyor: bir olumsuzlama kategorisi, 'karşı-emek' (*anti-travail*). Bir çatışmanın tortuları kadar ürünleri de muhariplerin esas niyetlerinden farklılaştıkları müddetçe anlaşılmaz gözükebilir.[16] Yine de

labilecek farklı pratikler nihayet kısmen bütünlüyor olarak ve karşıtlık ve çeşitliliklerinde, kendisinden bir üst makama başvuru olmayan anlaşılır bir bütünleme tarafından raptedilip birleştiriliyor olarak ortaya çıktığında anlaşılırdır. Tarihsel iz ve sonuçların anlaşılırlığı için gereken şartları araştırarak ilk kez olarak bir bütünleyici olmadan bütünleme ve bu bütünlemenin temelleri sorununa ulaşacağız'. Sartre soruna şüphesiz 2. Ciltte ulaştı.

[16] Bkz., *Critique de la raison dialectique*, II, 105-28.

bunlar, yeni eylemler ve tarih için gereken şartlar ve temeli tesis ederler. Diyalektik akıl bu tür ürünlerle kararlaştırılamayanlar [*undecidables*] olarak karşılaşır:

> ***çıkmazlar [aporias]*** *- çünkü onlar aynı anda hem topluluğa ait bir teşebbüsün sonucu gibi gözükürler hem de bu teşebbüsün, içinde her birinin diğerini imha etmeyi hedeflediği çift zıt eylemin gayri insanî ters yüzü şeklinde olma hariç, hiç varolmadığına şahit olurlar. Diyalektik perspektifte, bu nesnelerle insanî ve gelecekleri olan ürünler olarak karşılaşırız.... böylece onlar haddizatlarında, süreç halindeki bütünlemeler olarak gözükürler. (II, 20)*

Bu ilkin şu anlama gelir ki bunlar önceden görülemeyen neticelere yol açarlar ve, ikinci olarak da, toplumsal nesnelerin dahilî yapıları, 'kendilerinin ve her bir kurucu parçanın diğeri tarafından çifte olumsuzlanması'nı ihtiva ederler (II, 22). Bu yüzden tarihî fâiller ve hareketlerin herhangi bir idrakinden önce tüm toplumsal birlikteliklerde [*ensembles*] belli bir *çıkmaz* vardır: uzaktan bir bütün gibi belirebilirler ama yakından bakıldığında onların delik deşik olduğu görülebilir. Bu da gittikçe, tamamen Sartre'ın kendi Tarih tarifine benzemeye varır.

Bu formülasyonun olumsuzluğu bağlamında, Sartre, diyalektik gibi bağımsız bir bütünleyici veya bütünleyen güç olmadan bir bütünleme olabilir mi yoksa tarif ettiği olumsuzlama yapısının Adorno veya Bakhtin'de olduğu gibi tarihin olumlu değil de olumsuz olarak geliştiği ve bu yüzden de bütünlüğü parçalayıcı [*detotalizing*] olduğu anlamına mı gelir şeklindeki meseleyi tekrar ortaya koymaya mecbur kalıyor:

> *Eğer Tarih bütünleme ise Marksizm tamı tamına doğrudur; eğer insan tarihi özel tarihlerin çoğulluğuna ayrışırsa ya da eğer, her halükârda, mücadeleyi vasıflandıran içkinlik ilişkisi dahilinde, her bir hasmın diğeri tarafından olumsuzlanması ilke olarak* ***parçalayıcı [detotalizing]*** *ise, artık doğru değildir. Elbette, diyalektik materyalizmin tüm hakikatını burada göstermenin tasavvuruna da fiilî imkânına da sahip değiliz.... Amacımız sadece, husumetle (ister birden fazla çatışma olsun ister bunlar bir taneye indirgensin) dağıtılmış pratik bir birliktelik içinde, kırılmaların bizatihi bütünleyici olup olmadığı ve birlikteliğin bütünleyici devinimiyle taşınıp taşınmadıklarını tesis etmektir. (II, 25)*

Bu noktada Sartre, *Critique*'in, daha ilk sayfasında gayet güvenle ifade edilen tüm projesinin - 'bir olumsuzlamanın olumsuzlamasının bir doğrulama olabileceği ispat edilmelidir' (I, 15) - yıkılması olasılığıyla yüz yüze gelir. Belki de Tarihin Hakikati ispatlanamaz; istikameti ayırdedilemez.

Sartre'ın, olumsuzlamanın olumsuzlamasının parçalayıcı bir sonuç doğurabileceği tehdidine karşı tepkisi yeni bir kategoriyi, evrenseli tecessüm ettiren [cisimlendiren] 'tekilleştirme'nin [*singularization*] birleştirici gücünü, takdim etmek olur: 'Eğer bütünleme gerçekten devam eden bir süreçse', diye yazar, 'bu durumda o her yerde işler. Bu demektir ki hem pratik birlikteliğin diyalektik bir anlamı vardır ... hem de her bir tekil hadise pratik birlikteliği tekilliğinin sonsuz zenginliği içerisinde kendinde bütünler' (II, 26). Lukács'ın, içinden evrensel olanın anlatı yoluyla güvenilmezce çıkarıldığı önemsiz hadisesinin tersine, Sartre'ın tekilliği, evrensel olanla geleneksel bir zıtlık içinde kapsamlama tarzında [*synecdochally*] çalışır. İkisi arasındaki ilişki, iyi bilinen, ondokuzuncu-yüzyıl organik büyüme veya süreç modeline göre yapılanmıştır. Bu modelde, Sartre'ın deyişiyle, 'bütün, şimdiki anlamı ve kaderi olarak parçada tamamen mevcut' iken, her bir tekil hadise bütünü inşa etmektedir.[17]

Bu yüzden Sartre'ın 'tekil evrenseli', dairevî bir ispattır. Çünkü, eğer haddizatında bir bütünlük yoksa o zaman zaten topyekûn bir bütünleme olduğu varsayımına bina edilmiştir: 'Eğer bütünleme gerçekten devam eden bir süreçse...'. Bizatihi bu gelişen süreç, Sartre'ın, her bir bütünleme tüm mücadelelerin bütünlemesidir şeklindeki iddiası vasıtasıyla bütünlenir. Eğer tekil olan evrenseli tecessüm ettirecekse böyle de olmalıdır. Böylece tekil evrensel kavramı, tartışmada, Sartre'ın ortaya koyarak başladığı sorudan kaçabildiği bir dairevîliği hızlandırır. Bu yüzden tekil evrensel, Sartre'ın (henüz) ispat edemediği bütünlemeyi varsayar. Bu strateji Sartre'ın metninde bir tekerrür yapısına işaret eder: bir bütünleyici olmadan Tarihin bütünlemesinin nasıl olabileceği sorusunu her sorduğunda, Sartre, birliği zaten aşikâr olan ama sonuçta onu ilk soruya geri getiren daha sınırlı bir örneğe geri çekilir.

Bu sefer Sartre, tekil evrenselin nasıl çalıştığını bir boks mü-

[17] *Critique of Dialectical Reason*, I, 47; karş. 52.

sabakası somut örneğine başvurarak gösterir - sadece efendi/köle diyalektiğinin tekli muhariplerini yeniden üreten rasgele bir timsal. Onun bütünlemesi, boksun bütünlüğünün bir parçası olarak, her bir ferdî kavganın meydana geldiği genel çerçeve içinde tecessüm edişi yoluyla vukubulur. Her bir boks müsabakası, Sartre'a göre, hem emsalsiz bir hadise hem de bir anlamda tüm boksun bir tecessümü olmak zorundadır. Onun kural ve teamüllerine uyar ve kendini onun geçmiş ve gelecek tarihiyle karşılaştırır. Fakat şurası da açıktır ki bu bütünlük tamamen bilinemez ve gelecekteki şekli de tahmin bile edilemez. Bu yüzden Sartre burada bütünlemeyle, önceden belirlenmiş bir sonu veya bütünlüğün nihaî tamamlanışı gibi birşeyi değil parçalar arasındaki bir dolayımlama [*mediation*] sürecini kasteder. Burada parçaların herbiri bir diğerince belirlenmektedir. Kimse boksun, ne özel zaferler ve mağlubiyetler seviyesinde, ki bu aslında bir tekerrür yapısıdır, ne de sporun mümkün değişiklik veya gelişmelerinin daha genel seviyesinde geleceğini tahmin edemez. Bununla beraber her bir ferdî karşılaşma kendini, bilinen veya bilinmeyen, boks tarihinin çerçevesine eklemler. Bu ise Sartre'ın, şemasına şans ve olumsallığı [*contingency*] dahil etmesini sağlar. Sartre, bütünlüğün, kendini gelecekte gerçekleştirecek bir kavram olarak bilinemeyeceğinden bunun yerine kendini sadece anda ürettiğini savunur: 'Haddizatında tecessüm, aynı anda hem herşeyin bütünlemesi şeklinde olma haricinde gerçekleştirilemez hem de bütünlediği şeyin saf soyut bir birliğine indirgenemez' (II, 58). Evrensel, bütünlük, sadece tekil vasıtasıyla bilinebilir. Fakat gelecekteki istikameti bilinmez ve belirsiz kalır.

Aynı zamanda Sartre daha kapsamlı ama daha az inandırıcı bir iddiada bulunur: Boks müsabakası ayrıca kapsamlama tarzında çalışır ve daha temel bir şiddeti, yani Sartre'ın genel olarak çatışmanın temeli addettiği içselleştirilmiş kıtlık [*scarcity*] durumunu, yeniden dışsallaştırır. Boks müsabakası, 'her çatışmanın kamusal tecessümüdür' (II, 32) ve kendi mücadelesinde 'çağdaş indirgenemezlikler ve çatlaklar'ın (II, 26) tümünü bütünler:

> *bu yüzden bir kimse şunu söyleyebilir ve söylemelidir ki ... her bir kavga, devinim halindeki toplumsal bütünün tüm şartlarının tekilleştirilmesidir ve bu tekilleştirmeyle kuşatıcı bütünlemeyi, ki tarihsel süreç bunun kendisidir, tecessüm ettirir. (II, 58)*

Fakat Sartre sonra, 'söyledim ve tekrar söylüyorum ki henüz bu kuşatıcı bütünlemenin varolduğunu ispatlamadık' diye ilâve eder. Böylece her ne kadar belirleniminde bu bütünlüğün bir parçasını bizzat teşkil etmek zorunda olduğu müddetçe herhangi bir hadiseyi bütünlüğün tecessümü olarak tasavvur etmek mümkünse de, topyekûn kendiliği [varlık; *entity*] 'boks' olarak tanımlayabileceğimiz boks müsabakası örneğinin tersine, bir topyekûn kendiliğin, 'Tarih'in, varolduğunun söylenebilmesi halen ispatlanmamış olarak kalır. Boks müsabakası modelinin tüm kullanımına rağmen Sartre, aslında, bir bütünleyici olmadan bütünleme nasıl olabilir şeklindeki esas soruyla ilgili bir ilerleme kaydetmemiştir. Sartre için, bir boks müsabakasının, herhangi bir ferdî tecessümde dâima mevcut olan genel bir 'boks' bütünlüğünün içinde vukubulduğunu göstermek yeterince basittir, çünkü bir oyun olarak her müsabaka, hem ferdî bir karşılaşma hem de genel kurallar ve hususî bir toplumsal geleneğe göre yönetilen birşeydir. Peki, ya bu şekilde tesis edilmiş bir toplumsal sistemde vukubulmayan çatışmalar? Meselâ çatışmacı burjuva toplumları ki bunların, Sartre'ın reddetme kastıyla hatıra getirdiği gibi, sınıf mücadelesinden önceki kayıp bir cennete başvurulmasını saymazsak, birleşmiş oldukları söylenemez. Bu tür toplumlar, boks müsabakası gibi, daha geniş bütünlenebilir bir kategoride yer aldıkları gösterilemedikçe, tarihin çatışmalarını Sartre'ın mantığına indirgenemez hale getirirler. Bununla beraber, Sartre, yönteminin boks müsabakası gibi sınıf mücadelesi için de çalışıp çalışamayacağı sorusunu sorduğunda, bunu cevaplamayı imkansız bulduğunu kabul eder ve bunun yerine çok daha kolay olan alt-gruplar örneğine geri döner.[18] Bir kere daha çark eder ve çatışmanın vukubulduğu daha geniş bir birliği varsayar.

Böylece *Critique*'de asıl mesele daima cevapsız kalır: Sartre, bir bütünleyici olmadan Tarihin nasıl bir bütünleme olabileceği meselesiyle devam etmek üzere olduğunu her ilân edişinde yolu üzerinde bulunan bir önceki, daha kolay anlaşılır bir aşamaya geri döner. Sartre'ın müşkülâtına evrensellere karşı artan ve şüphesiz semptomatik olan güvensizliği eşlik etmektedir. Böylece onlara karşı hususîlikleri müdafaa ederken projesinin esasen hedefini teşkil eden, evrenselleri - Bütünleme olarak Tarih - geçerli kılma teşebbüsünden vazgeçer gözükür. Bu noktada Sartre'ın

[18] *Critique de la raison dialectique*, II, 61.

tüm projesindeki yeni bir çelişki ortaya çıkmaya başlar: evrensellere karşı çok derinden bir güvensizliği olan birisi için gariptir ki Sartre kendini gayet heveslice bütünlük, Tarih, ve diyalektik kavramlarına müdahil etmiştir.[19] Sartre hususîliğin erdemlerinde bu kadar çok ısrar ettikçe (II, 200-05) bu onun Marksist veya diğer evrenselleştirici kategorilerden ne ölçüde hoşlanmadığını göstermektedir. Bunları tasvip bile etmeyi reddeder ve kavramların yerine hususîlikleri, evrensellerin yerine tekilleri koymaya çalışır. Şüpheciliği, haddizatında 'toplum' veya 'millet'in varlığını inkâr etmeye kadar varır (II, 24, 61) - ki bunlar tam da onun bütünlemeyle ilgili kendi genel mülâhazasının gereksindiği bütünlüklerdir. Burada Foucault veya Lyotard gibi sonraki 'post-Marksist' teorisyenlerle belirli benzerlikler görünür olmaya başlıyor.[20] Fakat Sartre bu düşünürleri önceliyorsa da bundan hemen bu düşünürlerin sadece Sartre'ın içgörülerini daha ileri noktalara götürdükleri sonucunu çıkarmamalıyız. Çünkü Sartre'ın tekil evrenselinin, ferdî varoluşçu mevcudiyetin Tarihle nasıl ilişkilendirileceğine dair şeklî teorik sorunu çözmesi, orijinal zıt terimleri tek bir oksimoronik* kategoride yeniden adlandırdığı müddetçe beklenemez. Bunlar eklemlenmeleriyle ilgili yeterli bir teorinin yokluğunda basitçe yeniden ayrılmaya başlarlar.[21]

Tarihin Tezadı

Böylece, parçanın bütünü tecessüm ettirdiği uzuvcu ve özcü içerimleriyle 'tekil evrensel', Sartre'ın, tarihin varoluşçu temeli olarak imtiyazlı kalan tekil ile, bir Marksist olarak onun anlaşılırlığı ve geçerliliği için gerekli olduğunu hissettiği evrensel arasındaki tereddüdünün ürünüdür.[22] Sartre'ın bu kutuplar arasındaki salınımının sonucu, mülâhazasının giderek tam da görünüşte çürütmek istediği duruşlara doğru kaymasıdır. Bu yüzden, me-

[19] Aronson bu sorunu *Sartre's Second Critique*, 71-5 ve 153n'de tartışır.

[20] Belki de bilhassa Michael Mann'ın *The Sources of Social Power. Vol. I: A History of Power from the Beginning to AD 1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)'sıyla.

* Oxymoron. "Vahşi nezaket" veya "yavaşça acele etmek" örneklerinde olduğu gibi birbiriyle bağdaşmayan, çelişik gözüken ifadeleri bir etki uyandırmak için birlikte kullanmak (ç.n.).

[21] Bu sorun Sartre'ın 'tekil evrensel' terimini dirilten Michel Foucault'yla ilgili olarak 5. Bölüm'de ve Edward Said'le ilgili olarak 7. Bölüm'de tartışılmaktadır.

[22] Bu meselâ *Critique de la raison dialectique*, II, 72-3'de açıktır.

selâ, tarihin birkaç tane bütünlemeden meydana geliyor olabileceği fikrine mecburen geri döner:

> *Büyük birliktelikler seviyesinde Tarih, birlik ve çoğulluğun, diyalektik ve karşı-diyalektiğin, mâna ve abesin belirsiz bir karşılıklı nüfuz edişleri olamaz mı? Şartlara ve özel birlikteliğe göre, aralarında, beraber varoluş veya ne olduğu farketmez başka bir haricî bağlantı dışında hiç bir bağlantı olmayan* ***birkaç*** *bütünleme olamaz mı? (II, 131)*

Bu noktaya kadar Sartre'ın çatışma fikri Bakhtin'inkine göre tam bir antitez olarak işlemiştir: Sartre için mücadeleler, bütünleyiciyken, çokkatlılıklardan daima daha geniş, anlamlı ve gelişen bir bütün yaratırken, Bakhtin için bunlar parçalayıcı, 'önceki bütünlemeler'i dağıtıcıdır.[23] Fakat burada Sartre'ın kendi metni, bu iki olasılık arasındaki gerilimde bir diyalogculuk geliştiriyor ki bu onun gerileyici-ilerleyici yönteminin giderek hâkim bir vasfı haline geliyor ve tam da onun ispatlamaya çalıştığı bütünlemeyi parçalamakla sonuçlanıyor. Burada, Althusser'in, Sartre'ın 'tarihselci insancılığı'nın trajik 'çifte tez'i diye nitelendirdiği şeyin ve Michael Sprinker'in sözleriyle, 'devrimci iyimserlikle tarihsel kötümserlik kutupları arasında sürekli bir gidip gelme'nin teorik mütekabilini buluyoruz.[24]

Bizzat Sartre, kavram ve tecessüm arasındaki ayrımı aynı toplumsal gerçekliğin diyalektik kavranışına giden iki olası yol olarak işleyerek, bu artan tezadı, kendi yöntemiyle ortodoks Marksizminki arasındaki farklılık olarak teorileştirir. Kavram, ortodoks Marksizmde kullanıldığı gibi, tekilden evrensele doğru gider ve bu yüzden, Sartre'a göre, bir 'tazyik giderici genişleme' deviniminde parçalanırken, tecessüm, 'aksine, nesne veya hadiseye çekilmiş ve onlarda yoğunlaşmış tüm anlamlandırmaların merkezcil devinimini zapteden, tazyiki bütünleminin bir yolu'nu (II, 59) içerir. Fakat tersine Sartre'ın kendi metni, genişleme ve tazyikin bir çifte mantık içindeki bu iki diyalektik olasılığının arasında mahpus kalmış gözükür. Böylece, bütünlükten ayrı ola-

[23] Bakhtin'deki bu sorunların teferruatlı bir tartışması için bkz., bana ait 'Back to Bakhtin', *Cultural Critique* 2 (1985-6), 71-92.

[24] Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, Çev.: Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 142; Michael Sprinker, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (London: Verso, 1987), 175.

rak, bütünleme kavramının kendisine muhtemel tamamlanışı asla verilmemelidir, çünkü eğer 'Tarih bütünlemelerin bütünlemelerini sürekli olarak üretiyor' (I, 15) ise bu ister istemez şu anlama da gelir ki Tarih tanım gereği hiçbir zaman tamamen bütünlenemez. Sartre'ın *The Problem of Method*'da belirttiği gibi, 'Bizim için, topluluk nesnesinin gerçekliği, *tekerrüre* dayanır. Bu, bütünlemeye hiçbir zaman ulaşılmadığını ve bütünlüğün olsa olsa sadece bir *parçalanmış bütünlük* şeklinde mevcut olduğunu gösterir'.[25] O zaman tarih, bütünlemeye hiçbir zaman ulaşılmıyorsa, bütünlemeyi nasıl bütünler? Burası, yöntem ve devinimin, özne ve nesnenin, bilen ve bilinenin bir birliği olarak diyalektiğin, bunları etkili bir şekilde birarada tutmak zorunda olan yazan özneyi gereksindiği noktadır. Böylece, eleştirel inceleme,

> *bütünlemenin* ***içinde*** *vukubulur ve ne bütünleyici devinimin tefekkürî* ***[contemplative]*** *bir idraki ne de bilinen bütünlemenin özel, özerk bir bütünlemesi olamaz. Daha ziyade gelişen bütünlemenin gerçek bir ânıdır.... (I, 48)*

Bu şu anlama gelir ki bütünleme süreci, nihayetinde bağlı olduğu ama aynı sebepten dolayı da asla kapsayamadığı eleştirel incelemeyle devam ettirilmelidir. Sartre, böyle bir bütünlemenin varolduğunu henüz ispatlamadığını kesin olarak ilâve ederek, tarihsel sürecin kuşatıcı devinimini her beyân edişinde, daima, bir tekrarlama karşı-yapısını eşzamanlı olarak takdim etmek zorunda kalır ki böylece mülâhazası, tarif ettiği gruplar gibi, 'daimî bir *parçalanma* hâli'nde (I, 579) bocalar gözükür. Bu sebepten dolayıdır ki, Sartre, her ne kadar ezici sorusunu sormaya cesaret etse de onu, başka bütünlemelerin beyânı ve vaadinden daha fazlasıyla cevaplama durumunda asla olamaz. Kesip atmaya çalıştığı belirsizlik ona hükmetmek için geri döner. *Critique*'lerin tek yapabildiği, bir erteleme daimî sürecinin yazımı içinde aşırılıkla çoğalmaktır.

Eğer tekil evrensel, Sartre'ın metninin ileri hareketine diyalektik bir anlam ve istikamet sağlamak yerine onu giderek daha fazla kesintiye uğratıyorsa, çözümü için ona başvurulan sorun, bu arada, kendi sapkın seyrine girer. Çatışmanın, tarihsel mücadelede gerçekleşen *a priori* bir yapı olduğunu inkâr ederek Sartre, gördük ki, 'pratik-âtıl' (kendileri de daha önceki praxis tarafından yaratılan belirleyici maddî şartlar) kategorisiyle, çatışan

[25] Sartre, *The Problem of Method*, 78 (vurgulama Sartre'ın).

fertler ve sınıfların sonra kendisine tâbi oldukları tarihsel bir devinimi nasıl ürettiklerini açıklar. Praxisin başarıyla icra edilmesi, amaçları onunla çatışan başka bir praxisin eylemiyle engellendiğinde eylemler, bu sefer, kendi çelişkisi için gereken şartları yaratır. Çatışmanın, karşı-emeği veya hiçbir çatışmacı grubun esas amacı olmayan olumsal bir vaziyeti doğurduğu gerçeği, Tarihin, bu şemada, tekil-evrenselin sorunlu formülasyonuna rağmen olumsuz bir birlik olduğu anlamına gelmelidir. Eğer Sartre, içinde çatışmanın vukubulacağı, hem temelde bulunan tarihsel bir yapının hem de daha geniş bir birliğin, onun deyişiyle bir 'hiper-organizma'nın, tüm olasılığını reddediyorsa, o zaman burada kavramsallaştırdığı şekliyle tarihin hususî veya zarurî hiçbir istikameti yoktur. Daha önemlisi, tarih herhangi bir niyet edilen rotadan daima sapacak ve bunun yerine öngörülmeyen bir rotaya girecektir. Eğer siyasî mücadele, hususî maksatlar ve tahmin edilen neticeler için vukubuluyorsa, Sartre burada onu varılacak noktaya hiçbir zaman ulaşmayacak olan bir sonu gelmeyen dolambaçlar dizisine mahkum ediyor gözüküyor. 'Tarih'in, toplumsal değişimin istikametine işaret eden o etik-siyasî anlamların bütünlenmesinin ufkunu adlandırdığı düşünüldüğünde, o burada, yalnızca tek anlamını kaybetmekle kalmıyor lâkin anlamının üzerine bina edildiği temelleri de kaybetme tehlikesini taşıyor. Bu yüzden herşeye rağmen Sartre'ın, temelde bulunan tarihsel bir yapıyı basit bir iradecilikle ikame ettiği söylenemez.

İkinci *Critique*'de Sartre, idare eden bir bütünleyici veya bütünlemenin temelde bulunan bir yapısı olmadan mücadelelerin nasıl anlaşılır olduğu şeklindeki merkezî meselesiyle ilgili olarak çarpıcı şekilde bir ikircillik arzeder. Roma İmparatorluğu'nda vukubulan türden, hizipçilik olasılığını hesaba katarak işe başlar (II, 84), ki hizipçilik, insanların bütünlemeye razı olmamayı tercih edebileceklerini ima eder. Daha sonra Sartre, anlaşılır da olsa herhangi bir çatışmanın neticesinin ille de bir ilerlemeye işaret etmeyebileceğini kabul eder. İlerleme veya tekâmül, düşüşten daha muhtemel değildir: Sartre şimdi, ilerlemeye ait herhangi bir zarurî tarihsel mantığı mükerreren reddeder; onun tecessümleri, tam anlamıyla konuşursak, praxisin kökeninde olan hedeflere nazaran daima tesadüfî olacaktır:

> *Tarih katî değildir çünkü daima hatalar ve düzeltmelerle ilerler. Çünkü* ***hiç bir suretle*** *evrensel bir şema değil, tarih-öncesi şartlar*

temelinde inkişaf eden bir emsalsiz maceradır ki bunlar kendilerinde, ve tüm hedefler ve tüm pratiklere nazaran, kötü anlaşılmış ve ağır bir kökten inhiraflar mirası oluşturur. (II, 238)

Dolayısıyla tarihin bir, türler [*sorts*] yapısı vardır - bir sürekli dalâlet mirası.

Sartre, öte yandan, inhirafa sebep olan karşı-emeğin olumsuz sentezi lehine herhangi bir ilerleme mantığını bırakarak Merlea-Ponty'le olan bütün tartışmasının ve aslında tüm savaş-sonrası Marksizminin bağlamını sağlayan başlıca sapmayı açıklayabilecek durumdadır: Stalinizm hayaleti. Bununla beraber sorun şu ki, her ne kadar Sartre Stalin'in neden başarılı olduğunun kışkırtıcı bir tahlilini ortaya koysa da, bu, Sartre'ın Stalin'in eylemlerini tarihsel şartlarının özel zarurîliklerine göre meşrulaştırır gözüktüğü nisbette, sezilmeden Stalin'in yaptığı şeyi niye yapmak zorunda olduğunun bir izahına kayar. Böylece Sartre, Devrimin dağılmasıyla inhirafı arasında seçim yapmanın zarurî olduğunu savunur.[26] Aslında Stalinizm, Sartre'ın kendi teorik mülâhazasının aksi yapılarına mükemmelen uyar. Ayrıca Sartre'ın metninde açılmış olan çıkmazları kapatmanın bir yolu olarak da yeterince uygun bir iş görür.

Sartre, '*tek* ülkede sosyalizm' sloganını Stalin-Troçki çatışmasının karşı-emeğinin niyet edilmeyen ama zarurî bir ürününe örnek olarak kabul eder. Birinin '*tek* ülkede sosyalizm' ile diğerinin 'milletlerarasıcılık'ını, şimdi şeyleştirilmiş ve ayrılmış olan kendi somut tecessüm ile soyut evrenselcilik terimleri arasındaki bir çatışmaya dönüştürür: 'devrimci tecessüm, evrensele karşı tekili, milletlerarasına karşı millîyi seçmiştir' (II, 223). Böylece, soyut bir Marksizmin *a priori* evrenselciliğine ümitsizce mahkum olmuş telâkki edilen Troçki'ye karşıt olarak Stalin, hususî tarihsel şartların icabına bakabilecek sahici Marksist olur. Sartre'a göre, Devrimin 'tecessümü, evrenselliğiyle doğrudan çelişir' (II, 116). Dolayısıyla, Sartre şayet bir ülkede sosyalizmin tarihsel olarak zarurî olduğunu gösteriyorsa, işi görünüşte Stalinizmi meşrulaştırma sonucuna vardırmaktadır: karşı-emeğin, inhirafı nasıl doğurduğunu göstermekle onun seyrini onaylar gözükür, aynı zamanda onun nihaî olarak düzeltilebileceği bir iddianın temelini sağlayabilecek herhangi topyekûn bir şemayı da reddeder. Tahlil, Stalin'in Yahudi-karşıtlığı dahi zarurî gözükmeye başladığı

[26] *Critique de la raison dialectque*, II, 140.

noktada durur (II, 281). Sartre, Stalin tarafından işlenen diğer suçlar meselesine asla girmez (ki bu da mülâhazanın gidişatı düşünüldüğünde âdildir). Keza, Stalin'i Troçki'nin soyut evrenselliğine karşıt olarak hususîliklerin pratik Marksisti olarak teşhisinin, Stalinizmin, kendi içinde soyut bir şemayı içselleştirmiş olan bir Marksizmin en açık seçik örneğini verdiği gerçeğine doğrudan karşı geldiğine dair aşikâr meseleye de değinmez. Bunun yerine, nihayet bu noktada Sartre, Tarihin bir bütünleyici olmaksızın bütünleme olduğunu ispatlamanın tüm ümitlerini terkeder. Kitabın geri kalanını işgal edecek şekilde, *Being and Nothingness'* [Varlık ve Hiçlik]ın ilk ontolojisini, eylemin ve hatta Tarihin yeni bir ontolijisine dönüştürmek gibi, sanki her şeye rağmen bu sonrakine ontolojik bir mevki atfedebilmek ihtimalini araştırıyormuşçasına - bu Sartre'ın metnine, ısrarlı olumsuzlamasında, daima musallat olmuş bir olasılıktır - uzun bir teşebbüse başlar. Bu tahlil, uzun da olsa, tamamlanmamış kalır.[27] İnhirafı incelerken, bizatihi Sartre esas projesinden inhiraf eder. Fakat bu, aslında 'insan' ve 'tarih'i birleştirmiş bir tekil-evrensel türü olarak aksi cazibesine rağmen haddizatında [*per se*] sadece Stalin'in etkisi değildir: bu ayrıca, tarihi, karşı-emeğin sapkın sonuçlarından kurtarabilecek, bütünleyen bir kavram olarak tekil-evrenselin teorik çöküşünün bir sonucudur.

Bu yüzden Sartre'ın 'Tarih'i felsefî olarak temellendirmesi, ikinci ciltte, tarihin mantığı onu insafsızca, bir bütünleyici olmadan bütünlemeye değil de tam tersine getirince iflâs eder: Stalin şahsiyeti ve Stalinizmin Sovyetler Birliği'nde sosyalizmin gelişmesi için kaçınılmaz olduğu neticesi. Her ne kadar *Critique*, Marksizmi Stalinizmin katılığından kurtarmaya niyetlenmişse de Sartre kendi tarih teorisinin, en radikal siyasî teori, pratikte en zalim olanlardan birine dönüştüğünde neyin yanlış gittiğini açıklamak şöyle dursun daha çok niye ister istemez böyle olduğunu gösterdiğini gördü. İkinci cilt hiçbir zaman tamamlanmadı ve bitmemiş olarak ancak 1985'te yayımlandı.

Böylece, Sartre'ın Marksizmin ve Tarihin doğruluğunu felsefî bir seviyede ispatlama teşebbüsü terkedildi. Temel teorik sorun iki veya daha fazla özerk ve çelişik bütünlemenin nasıl tek bir di-

[27] Sartre'ın *Critique*'deki tarih ontolojisi tartışmasının bir tahlili için bkz., Juliette Simont, 'The *Critique of Dialectical Reason*: From Need to Need, Circularly', *Yale French Studies* 68 (1985), 108-23.

yalektik anlaşılırlığı oluşturduğunu göstermek olmuştu: bunu yapmak için Sartre mücadele halindeki sınıfları bütünlemek ve çatışmacı bir toplumun sentetik birliğini keşfetmek gereğini duydu. Ferdî *praxis*in Tarihle eklemlenmesi, doğruluğu için, bir bütünleyici olmadan bütünleme olarak tarih kavramına bağlı kaldı. Riskler bizzat Sartre'a acı bir şekilde aşikâr olmuştu: 'Eğer Tarih bütünleme ise Marksizm tamı tamına doğrudur; eğer insan tarihi hususî tarihlerin çoğulluğuna ayrışırsa, artık doğru değildir' (II, 25). Sorun şu ki, Sartre'ın metni tesis ettiği seçeneğin ikircilliğini çözmek yerine canlandırırken, kendi teorisinin öncülleri bu meselenin cevabının daima muallâkta kalmasını gerektirdi. Şayet Sartre işe insan ve tarihi birleştirme teşebbüsüyle başladıysa, müsveddenin en sonundaki notlarda temel ontolojik soruyu bir kez daha sorar ve hemen, kesinlikle ikircil olmayan bir cevap verir:

Tarih İnsan İçin Aslî midir?
Hayır. (II, 454)

Bu durumda, Sartre'ın bütünleme olarak Tarih mülâhazası, daha 1958'de *Critique*'in ikinci cildinin müsveddesini yazarken bitmez tükenmez zorluklara mahkum oldu. 1960'da ilk cilt yayımlanır yayımlanmaz Sartre'ın Tarih, insan, ve onların eklemlenmesine dair iddia ettiği tüm mevki saldırıya maruz kaldı.

Tarih ve Kavimmerkezcilik

Sartre örneği, yapısalcılık ve post-yapısalcılığa karşı 'tarih'in öne sürülmesinin niçin daima sorunlu olması gerektiğini gösterir. Bu bağlamda ironiktir ki bizatihi varoluşçu Marksizmin anî fikri göçüşüne tarihsel anlamda sebep olan, Sartre'ın tarihe dair iddialarının yapısalcı eleştirisiydi. Lévi-Strauss'un *The Savage Mind*' [Yaban Düşünce] (1962)ın son bölümünde ortaya konulan, Sartre'a olan meşhur itirazları, zaman zaman bunlar sanki sadece Marksizme yapılan yapısalcı bir saldırıymış gibi takdim edilir.[28] Fakat onların doğrudan vesilesi, Sartre'ın birinci Criti-

[28] Claude Lévi-Strauss, 'History and Dialectic', *The Savage Mind* içinde, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966). Diğer göndermeler metinde belirtilecektir. Lévi-Strauss'un duruşu A.J. Greimas tarafından onun önemli makalesi 'Structure et histoire', *Du sens: Essais sémiotigues* içinde (Paris: Seuil, 1970), 103-115'da desteklenmişti. Sartre/Lévi-Strauss kavgasıyla ilgili birçok tartışmalar arasında bkz., Jean Pouillon, 'Sartre et Lévi-Strauss', *L'Arc* 26 (1965), 55-60, Laurence Rosen, 'Language, History, and the Logic of Inquiry

que'de Lévi-Strauss'un *The Elementary Structures of Kinship'* [Akrabalığın Temel Yapıları] (1949)ini kullanışına bir cevap şeklindeydi. Sartre demişti ki:

> *Eğer (bir sistem içinde tertip edilse bile* ***birçok*** *hakikatten ziyade) Tarihin Hakikati gibi birşey olacaksa, incelememiz göstermelidir ki tarif ettiğimiz diyalektik anlaşılırlık türü ... bir bütün olarak insan tarihi süreci için geçerlidir. (I, 64)*

Sartre için 'insan tarihi', Batının tarihiyle özdeşleşmişti ve bu sebepten dolayı Lévi-Strauss, Sartre'ın Marksizm için 'yapısal, tarihsel bir antropoloji'nin insanî temelini tesis ettiği iddiasına muhalefet etti.[29] Geriye dönüp bakıldığında, çok mühimdir ki Sartre'ın 'Tarih'ine direniş, dikkatleri onun kavimmerkezciliği [*ethnocentricity*] ve Avrupamerkezciliğine çekerek başladı.

Lévi-Strauss'un Sartre eleştirisi fiilen yapısökümcü bir tahlil şeklini alır: Lévi-Strauss, *Critique*'in bir çifte devinimle çalıştığını savunarak başlar - tıpkı Derrida'nın dört sene sonra, antropoloğun kendi çalışmasının kesinlikle aynı şekilde işlediğini öne sürecek olması gibi.[30] Lévi-Strauss, *Critique*'in ne kadar ayırdedici bir özelliği olduğunu gördüğümüz tezat üzerinde yoğunlaşır ve bilhassa, Sartre'ın diyalektik aklın iki kavramı arasındaki tereddüdüne işaret eder. Sartre ilkinde onu analitik aklın zıddı, doğruya karşın yanlış olarak telâkki eder, ikincisinde tamamlayıcısı olarak görür.[31] Şayet durum bu ise Lévi-Strauss'a göre Sartre kendi *Critique*'ini bertaraf etmektedir ki *Critique* de, özneyi nesneden, bileni bilinenden ayıran herhangi bir kritiğin kaçınılmaz olarak yapması gerektiği gibi diyalektik aklın doğruluğunu kısmen analitik aklı kullanmak vasıtasıyla tesis etmektedir. Fakat bu durum-

in Lévi-Strauss and Sartre', *History and Theory* 10:3 (1971), 269-94, Aron, *History and the Dialectic of Violence*, 138-58, Dominique Grisoni, 'Sartre: de la structure à l'histoire', Dominique Grisoni, Der., *Politiques de la philosophie* içinde (Paris: Grasset 1976), 187-99, Simon Clarke, *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement* (Brighton: Harvester Press, 1981), 220-30, ve Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983), 52-69.

[29] Sartre, *Problem of Method*, xxxiv.

[30] Jacques Derrida, 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences', *Writing ve Difference* içinde, Çev.: Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 278-293.

[31] Bkz., Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, I, 20.

da 'eğer bu ikisi birbirlerini dışlayıcı hususiyetlerle tanımlanmışsa, analitik aklın diyalektik akla nasıl tatbik edilebileceği ve onu tesis etme iddiasında nasıl olabileceğini anlamak zordur'.[32] Dahası, eğer bu ikisi nihayetinde bir şekilde aynı hakikate varıyorlarsa bu durumda diyalektik akla pek az ihtiyaç olduğu gözükür. 'Sartre'ın çabası bir durumda çelişik, diğerindeyse fuzulî gözükmektedir' (246).

Her ikisinin de çıkış noktalarını Marx'tan aldıklarını vurgulayarak Lévi-Strauss, kendisi için Marksizmin bu konuda şunu ima ettiğini ileri sürer:

> *iki tür akıl arasındaki karşıtlık izafidir, mutlak değil. Bu, fiilen [de facto] sonsuza kadar sürebilecek ama hukuken [de jure] temeli olmayan, insan düşüncesi içerisindeki bir gerilime tekabül eder. (246)*

Aklın bu iki biçimi birbirinden bağımsız, gerçekliğin farklı biçimleri olarak varolmazlar, lâkin, Derrida'nın ayrımsal 'sınırlama'sıyla [*stricture*] kıyaslanabilir bir ekonomide birbirleriyle ilişki içinde varolurlar.[33] Lévi-Strauss'un haberi olmadan, bizatihi Sartre diyalektik anlayışın kendisinin, biri 'genişleme' diğeri 'tazyik' olmak üzere iki yol üzerinden işlediğini önermişti. Bu şu anlama gelir ki diyalektik aklı analitik akıldan ayırdıktan sonra Sartre'ın bu ikincisini yeni bir kılıkta tekrar takdim etmesi gerekiyordu. Farklı türden akılların birbirleriyle ilişkisi mülâhazası şüphesiz (ve ister istemez), çözümsüz olarak sürecek; mevcut

[32] Sartre'ın iki tür aklı kullanmasında bulunan sorunlarla ilgili diğer tartışmalar için bkz., Aron, *History and the Dialectic of Violence*, 1-24, ve Poster, *Sartre's Marxism*, 34-6. Howells sorunu çok açık belirtir: 'Kantı'ın analitik akıl için yaptığını diyalektik akıl için yapma teşebbüsünde fıtrî bir çelişki vardır: bir *kritik* esasen analitiktir, aynıyla öteki arasındaki bir mesafeye dayanır ve bu yüzden Sartre'a göre analitiği aşan diyalektiği ele almaya muktedir değildir' (Sartre, 105).

[33] Derrida'nın 'sınırlama' nosyonu *Glas*, Çev.: John P. Leavey ve Richard Rand (Lincoln: Nebraska University Press, 1986)'da (bilhassa bkz., 244a), 'Restitutions', *The Truth in Painting* içinde, Çev.: Geoff Bennington ve Ian McLeod (Chicago: Chicago University Press, 1987), 255-382'de ve 'To Speculate - on "Freud"', *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* içinde, Çev.: Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 257-09'da geliştirilmektedir. Ayrıca bkz., Marian Hobson, 'History Traces', *Poststructuralism and the Question of History* içinde, der. Derek Attridge, Geoff Bennington ve Robert Young (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 108-9, ve Geoff Bennington, 'Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)', *Oxford Literary Review* 10 (1988), 80-1.

bağlamda önemli olan ise, bu ikisi arasında mutlak bir farkın olmadığı olasılığını yeniden ifade ederken Lévi-Strauss'un, Sartre'ın insan, insan tarihi, ve nihayet, bütünüyle [*in toto*] tarih kavramını sorgulamasıdır - ki bunların hepsi diyalektik üzerine bina edilmiştir.

Eğer çatışma tarihin hareket ettirici gücü, tarih de bir ilerleyici diyalektik bütünlemeler dizisiyse, Sartre'a göre, onun 'geri kalmış toplumlar' dediği toplumlar bir denge halinde varolmuşlardır ve bu yüzden tarihsizdirler. Sartre şöyle yazar:

> *İçinde, insan gruplarının, hayatlarını ilkel teknikler ve araçlarla üreterek ve bir diğeri hakkında kesinlikle hiçbir şey bilmeyerek, ot gibi yaşayacakları ve bir tekerrür dairesinin dışına asla çıkmayacakları, Tarihi olmayan bir ülke fikrinde hiçbir mantıkî (diyalektik) saçmalık yoktur (I, 126).*

Burada arkaplanda olan Hegel'dir. Sartre'a göre tarih sadece, toplumun tüm düzeylerini bozan ve çatışmayı ve bu yüzden ilerlemeyi başlatan anî bir kıtlık dengesizliğinden doğmaktadır. Birçok kişi bu tahlilinin Marksist olmadığı şeklinde itiraz etmiştir - çünkü Marksizm, artık değerin zimmete geçirilmesinin tahlili biçimini alır.[34] Fakat Lévi-Strauss daha çok Sartre'ın mülâhazasının kavimmerkezciliğine itiraz eder. Çünkü, yapıcı unsurları Sartre'ın antropolojisinin sonucu ve ürünü olması gereken 'insan', tarihsel insanlık olarak diyalektik nokta-i nazarından peşinen tanımlanır ki burada tarih fiilen Batı toplumlarıyla sınırlandırılmıştır.[35] Gerisi dışta bırakılır. Bununla beraber, kesinlikle bu varsayımdır ki Batı toplu-

[34] Meselâ, Lichtheim, 'Sartre, Marxism and History', *History and Theory* 3:2 (1963), 233, Poster, *Sartre's Marxism*, 54. Kıtlık (*la rareté)* için bkz., *Critique of Dialectical Reason*, I, 113, 122-52 ve *Critique de la raison Dialectique*, II, 22-3; meselenin her yönüyle ele alınışı için bkz., Girolamo Cotroneo, *Sartre: 'Rareté' e storia* (Naples: Guida, 1976). Sartre kıtlığın artık tarihe göre *a priori* olmadığını vurgulamaya yönelir: kıtlık evrensel bir tarihe değil sadece olası bir tarihe ön ayak olur. Ne var ki Sartre'ın kıtlığın tüm çatışmanın temelini teşkil ettiğini de iddia ettiği düşünülürse bu tamamen özel bir mülahaza görünümünü vermektedir ve Sartre'ı Marx'tan çok Malthus'a yaklaştırır gibidir.

[35] Lévi-Strauss'un kendisinin doğayla kültür arasındaki kurucu ayrımında bu yapıyı tekrar etmeye devam ettiği şeklinde bir itirazda bulunabilinir. Her ne kadar Derrida 'Structure, Sign, and Play in the Human Sciences' (*Writing and Difference*, 278- 93)'da Lévi-Strauss'un bu ayrımı çok belirsizce kullandığını göstermesine rağmen, *Of Grammatology*'de, kültürü konuşma/yazma ayrımına göre tanımlamanın kavimmerkezciliğini eleştirir. İnsanın kendisini insan olarak adlandırdığı ilâvelilik yapısı için bkz., *Of Grammatology* (Çev.: Gayatri Chakravorty Spivak [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976]), 244-5.

munun tüm diğer kültürlerden ayırdedilemediği dereceyi gösterir çünkü, Lévi-Strauss'a göre, bunların herbiri dâima onun insan toplumunun tam anlamını ve önemini temsil ettiğini farzetmiştir:

> *insana dair hakikat, onların farklılıklarının ve müşterek özelliklerinin oluşturduğu sistemde yatarken, insanın, varoluşunun tarihsel veya coğrafi tarzlarından tek bir tanesine sığındığına inanmak için hayli benmerkezci ve saf olmak gerekir. (249)*

Sartre'ın kavimmerkezciliği, onun tüm varoluşçuluk projesinden ve bir ötekiye karşıt tanımlanmış tecrübe eden benlik nokta-i nazarınca yapılan fenomenolojik insan tanımından gelmektedir. Lévi-Strauss, bir bilim olarak antropolojinin, kendi toplumumuzda tecrübî olarak bilindiği şekliyle bir insan tanımı vermeye değil - bu bilimsel olmayan bir öznelciliktir - lâkin bunun yerine işe onu 'çözündürerek' başlamaya çalışması gerektiğini savunur. Burada 'insan' kategorisini sökmeye [*undo*] dair ilk teşebbüsle karşılaşıyoruz, sosyal bilimlerin yakın tarihinde birçoğundan daha fazla sıkıntıya sebep olmuş bir teşebbüsle. Bununla beraber Lévi-Strauss'un buradaki meselesi sadece, Sartre'ın, yirminci-yüzyıl savaş-sonrası Fransız toplumunda bir insan olmanın ne olduğuna dair hususî tecrübeyle önceden belirlenmiş olan 'insan'ı peşinen tanımlamasına yaptığı itirazdır. Kişinin kendi tecrübesinin, kendi cinsiyetinin, kendi kültürünün tek gerçekliği teşkil ettiği varsayımı aslında tüm, herhangi bir antropoloji kavramının tam antitezidir. Simon Clarke'ın belirttiği gibi Sartre, 'kendi kültürünün bilinçli aklîleştirilmesini insanlığın nihaî anlamı olarak kabul eder'.[36] Peki Sartre, eğer onu yalnızca kendi kültürü nokta-i nazarından tanımlıyorsa, genel bir antropoloji kurma iddiasında nasıl olabilir? Lévi-Strauss, Sartre'ın felsefesini bina ettiği tecrübenin evrensel bir tecrübe olmadığını gösterir göstermez, ondan tüm insanlık için yapılan genel çıkarımlar da artık daha fazla doğrulanamaz.[37] Sartre'ın varoluşçu bilinci bir Tarih

[36] Clarke, *The Foundations of Structuralism*, 224. Sartre'ın 'ilkel' ile 'medenî' toplumlar arasındaki ayrımı basitçe aynı ve öteki arasındaki ayrımı tekrarlar ('cehennem ötekidir'); bu aslında Sartre'ın düşüncesini 'ilkel' toplumlarınkinden ayırmak şöyle dursun onun en tipik biçimlerini tekrarlar. Bu ayrımı muhafaza etme maksadıyla Sartre'ın ötekilerin soyut düşünme kapasitesine sahip olduklarını bile inkar etmek için elinden geleni yapması gerekir (*Critique of Dialectical Reason*, 503) -ki bunun Lévi-Strauss'a göre mantıkî olarak bizâtihi dil için bir yetersizliği ima etmesi gerekir (*Savage Mind*, 251).

[37] Clarke, *The Foundations of Structuralism*, 226. Aynı sorun bugün Sartre'ın mirasına yakın duranlara eşit derecede uygulanabilirdir.

kavramı için genel bir temel halinde tarihsizleştirilemez [*dehistoricized*].

Sartre'ın insan [*man*] ve beşer [*human*] tanımlarının temelini medeniyet ve ilkellik kategorilerine göre sorguladıktan sonra Lévi-Strauss, tarihle olan bu ilişki üzerinde yoğunlaşır. Sanki biri diğerinin suretiymiş gibi tarihin 'insan' kavramına bağlanamayacağını savunur:

> *Bazılarının, açıkça söylemedikleri, tarihselciliği aşkın bir hümanizmin son sığınağı yapmak amacıyla birlikte bize yutturmaya çalıştıkları, tarih kavramı ile insanlık kavramı arasındaki eşdeğerliği reddetmek için sadece, tarihin ona tekabül eden ayrı bir nesnesi olmayan bir yöntem olduğunu idrak etmemiz gerekiyor: sanki insanlar özgürlük yanılsamasını, sadece, tutarlık açısından besbelli noksan olan 'ben'leri bırakarak, 'biz' düzleminde yeniden elde edebilirlermiş gibi. (262)*

Bir başka deyişle Sartre'ın Marksizmi varoluşçu öznellikle birleştirme teşebbüsü kendi zorluklarını ekonomizmden tarihe doğru bir kaymayla çözememektedir. Çünkü tarih bir şekilde aynı işlevi yerine getirmeye zımnen devam etmektedir. Burada Lévi-Strauss, Sartre'ın yola çıktığı ilk sorunun - eğer tarih onu yapıyorsa, insan tarihi nasıl yapabilir? - ardında bir diğerinin gizlenmekte olduğunu savunur: eğer tarihi yapan insansa, nasıl olur da 'Tarih' Sartre'ın metninin arzu edilen, ulaşılamayan nesnesi olarak mübalâğalı mevkiine sahip olur? Sartre'ın tarihin öncelliğine olan vurgusu, onun 'nerdeyse mistik bir tarih fikri' biçimlendirdiği anlamına gelir.

> *Sartre, Marx ve Freud'un müşterek dersinin ancak yarısını hatırlamış gözüküyor. Onlar bize, insanın ancak kendini anlamlı görmesi şartıyla anlam sahibi olacağını öğrettiler. Buraya kadar Sartre'la hemfikirim. Fakat şu da ilâve edilmelidir ki **bu anlam hiçbir zaman doğru olan değildir**: üstyapılar, toplumsal açıdan 'başarılı olmuş' **kusurlu eylemler**dir. Dolayısıyla en doğru anlam için tarihsel bilince başvurmak beyhudedir. (253)*

Tarihsel bilinç ister istemez, diyalektik bile olsa, ideolojiktir ve haddizatında asla tarihin tek doğru anlamını veremez. Sartre'ın tarihi yapanın insan olduğunu tekrar tekrar söylemesine rağmen tarih, *Critique*'lerde giderek kendi ontolojik mevkilerini üstlenirler.

Herşey bir yana Lévi-Strauss onun bütünleme olarak mevkiini sorgular. Bütünlemelerin bütünlemesi olarak tarih fikri yürümemektedir. Derrida'nın onun ilk 'klasik' formülasyonu şeklinde nitelendireceği, bütünlemenin bir eleştirisinde Lévi-Strauss, bütünleme ne kadar bütün olabilir diye sorar?[38] Her tarihsel olguyu içerebilir mi? Tarih, tarihsel olguların tesis edilmesi ve de özellikle onların seçilmesi sürecini adlandırır. Herşeyi içeren bir tarih kaos anlamına gelir:

> *Tarih, anlamın peşinde olduğu müddetçe, bölgeler, dönemler, insan toplulukları ve bu topluluklardan fertleri seçmeye ve onları, güçbelâ bir arkaplan olarak kullanılabilecek bir süreklilik karşısında, süreksiz şekiller olarak tebarüz ettirmeye mahkumdur. Gerçekten bütün bir tarih, kendi kendini iptal ederdi - verdiği ürün bir hiç olurdu. (257)*

Anlam, unsurları önem ve önemsizlik açısından ayırdederek, bir düzdeğişmece [*metonymy*] biçiminde çalışır ve işte bu sebepten dolayı yorumladığı herhangi bir metne nazaran daima kısmî kalmak zorundadır (Bunu, Sartre'ın sonraki metninde tekil-evrenselin kapsamlamasının ısrarla hadisenin tekilliğine kaydığı tarzla karşılaştırabiliriz). Lévi-Strauss'a göre ilk *Critique*'deki bütünleme, anlamını ancak bu tür düzdeğişmeci dışta bırakma cihazları vasıtasıyla seçerek, yani kendini - kavimmerkezci - bir namevcudiyet [*absence*] üzerine bina ederek, yaratabilir. Tarihsel bilinç, artsüremi [*diachrony*] tek bir eşsüremli [*synchronic*] bütünlük içine kaydırarak tarihsizleşir:

> *Ve böylece, 'ilkel'i 'medenî'den ayırdetmek için tarihsel bilincin kıstasına başvuran fakat - iddiasının tersine - kendisi tarih-dışı olan bir sistemin paradoksu ortaya çıkıyor sonunda. Bu sistem, somut bir tarih imgesi değil, hayatlarının gidişatında eşsüremli bir bütünlük olarak tecelli edebilecek türden bir tarihi yapan insanların soyut şemasını sunuyor. Bu yüzden onun tarihe nazaran konumu, ilkellerin ezelî-ebedî geçmişe nazaran konumlarıyla aynıdır: Sartre'ın sisteminde tarih kesinlikle bir mit rolü oynamaktadır. (254)*

Tarih, (tarihsel) bilginin imtiyazlı bir biçimini oluşturmak şöyle dursun, basitçe modern insanın mitidir ve sadece bir tahlil yön-

[38] Lévi-Strauss burada bütünlemenin iki sınırından ilkini tesis etmektedir ki bunlar onun eserinde Derrida tarafından 'Structure, Sign, and Play'de tespit edilmişti; ikinci, daha radikal sınır 'oyun'unkidir (*Writing and Difference*, 289).

temidir. Sartre'ın mülâhazası, süreç olarak bütünleme ve tarih üzerindeki tüm vurgusuna mukabil, bir eşsüremlilik biçiminin yaratılması vasıtasıyla yapılanmıştır. Lévi-Strauss bunu onun meşhur, zaman kategorisinin işlevinin tartışmasıyla göstermektedir.

Tüm bilgi kalıpları gibi, diye belirtir Lévi-Strauss, tarih de nesnesini tahlil etmek için bir koda ihtiyaç duyar ve çoğu tarihçi için bu kod kronolojiden ibarettir. Tarihsel yazımda, veya yazınsal tarihte, kronolojinin kullanımı bütünün yeknesak, sürekli bir ilerlemeyle, herbir hadisenin yerini aldığı doğrusal bir diziyle iş gördüğü yanılsamasını doğurur. Böylece tarih sürekli bir inkişaf süreci olur. Fakat aslında, Lévi-Strauss'a göre, tarihin süreç modeli bir yanılsamadır çünkü tarihler* [*dates*] bile böyle işlemez.[39] Tarihler [*dates*] ancak bir sınıfın bir üyesi olarak işler. Haddizatında bir tarih [*date*] bize hiçbir şey anlatmaz: ancak bir dizinin parçası olduğunda anlam kazanır. Bununla birlikte, bu sınıf ille de diğer tarihler [*dates*], dönemler, bin yıllık müddetler, çağlar, ve benzerlerinin kümesine tekabül etmez.

> *Tarih, herbiri kendine has bir sıklık ve* ***önce*** *ve* ***sonra****nın ayrımsal bir kodlanmasınca tanımlanmış tarih alanlarından oluşan süreksiz bir kümedir. Farklı alanları oluşturan tarihler* ***[dates]*** *arasında birinden diğerine geçiş, doğal sayılarla irrasyonel sayılar arasında birinden diğerine geçiş kadar imkansızdır. Daha doğrusu: herbir sınıfa uygun tarihler* ***[dates]*** *diğer sınıfların tüm tarihlerine* ***[dates]*** *göre irrasyoneldir. (259-60)*

Tarihsel süreklilik denen şey, bu yüzden, herbiri farklı zamansallıklara sahip süreksiz kümelerden hilekârca inşa edilir.[40] Tarih, ne bütün, ne olguların basit bir dizisi, ne de bir süreklilik

* Bir olayın gün, ay, yıl cinsinden tarihi anlamında (ç.n.).

[39] Derrida'nın tarihler [dates] tahlili için bkz., 'Schibboleth: for Paul Celan', G. Hartman ve Sanford Budick, Der., *Midrash and Literature* içinde (New Haven: Yale University Press, 1986), 307-47.

[40] Tipik olarak, Gayatri Chakravorty Spivak'ın Kristeva'ın Çinli kadınlar tarifinde tespit ettiği türden bir kavimmerkezci manevra içinde:
Bu yüzden, şaşırtıcı değildir ki, o, bizâtihi kendisinin kim olduğunu - bu özel anda konuşan, okuyan, dinleyen 'ben' - bilme sorununun teferruatlı sahasını terkederken 'onlar'ın millenia [bin yıllar] nokta-i nazarından kim olduklarının gerçekliğini hesap etmeye başlar:
'Bir şey kesin: Çin'de akrabalık kurallarında bir devrim oldu ve bunun izleri yaklaşık olarak MÖ 1000 senesine kadar sürülebilir'.
'French Feminism in an International Frame', *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics içinde* (New York: Methuen, 1986), 137, Julia Kristeva, *About Chinese Women* (London: Marion Boyars, 1977), 46'yı zikrederken.

olabilir. Tarihin daima kodifikasyon ve dolayısıyla yorum da içermesi gerektiği gerçeği şu anlama gelir ki 'tarihsel bilginin fevkalade imtiyazlı bir bilgi biçimi olarak, diğer bilgi biçimlerinin karşısına konmaya hakkı yoktur' (263). Tarihsellik bazı toplumlar için bir bilgi tarzıdır ama bu sebepten dolayı [*ipso facto*] tüm toplumlar için bilginin aslî temeli olmayı iddia edemez - bu nokta *The Order of Things*' [Şeylerin Düzeni]de Foucault tarafından tekrar vurgulanacaktır. Bu yüzden, anlaşılırlık arayışının, haddizatında tarihle beraber sona erdiği doğru değildir.[41]

Dolayısıyla Lévi-Strauss, Sartre'ın tarih kavramının başlıca üç eleştirisini yapar.[42] İlk olarak, onun, 'insan'ın herhangi bir antropolojik tanımıyla eşlenmesine itiraz eder; ikinci olarak, Sartre'ın bir anlama sahip bir 'Tarih'in meydana getirilmesi şeklindeki tarih tarifinin ancak başka anlamlara sahip tüm diğer tarihlerin dışta bırakılmasıyla elde edildiğini savunur: bütünleme, ancak ona göre öteki olan herşey dışta bırakılırsa bütünlenebilir. Bu yüzden Sartre'ın tanımı totolojiktir: bir tarih vardır çünkü (sadece) bir tarih vardır. Sartre, hususen, Batınınki dışında tüm tarihleri dışta bırakarak tek bir tarih yaratır; bu yüzden onun bütünleme olarak tarihi ancak kararlı bir kavimmerkezcilik vasıtasıyla işleyebilir. Üçüncü olarak, kendi şartları nazarında bile sürekli bir gelişme olarak tarih kavramı, bütünlemelerin ilerleyici bir bütünlemesi, eşsüremli türdeş bir zaman kavramını kabul eden bir

[41] Lévi-Strauss'a göre tarih sadece malzemenin anlamanın ilk aşamasındaki ön tertibini temsil eder; Lévi-Strauss tarihle antropoloji ilişkisinin tahlilini bundan başka olarak *Strutural Anthropology*, I, Çev.: Claire Jacobson ve Brooke Grundfest Schoepf (London: Allen Lane, 1968)'nin girişinde verir. Simon Clarke Lévi-Strauss'u tarihi olumsal olarak görmekle suçlar (meselâ 'tarihin olumsallıkları'nda, *The Savage Mind*, 73, ve 'şans ve tarihten doğan o akıldışı etmenler'de olduğu gibi, *The Elementary Structures of Kinship*, Çev.: James Harle Bell *et al.* [Boston: Beacon Press, 1969], 268); fakat onun herbir örnekte söylediği şey haddizatında 'Tarih'in olumsal olduğu değil, tarihin olumsallıklar içerdiğidir ki bu oldukça farklıdır. Clarke'ın diğer itirazı Lévi-Strauss'un 'Sartre'ın felsefesinin temeli olan özgürlük tecrübesi de dahil tecrübeyi bir mit mevkiine' indirgemesidir (227) - fakat bu durumda Marksist herhangi bir ideoloji eleştirisi de böyle yapardı.

[42] Bununla beraber Lévi-Strauss bütünleme fikrini bütünüyle reddetmedi; Sartre'ın tekil büyük artsüremli bütünlemesi yerine eşsüremli bütünlemeleri ikame etmek istedi ki bunlar onun genel anlamda bir evrensel olarak insan zihni teorisini değilse bile kronolojinin küme teorisi izahını tarif etmenin bir diğer yolu olacaktır. Lévi-Strauss'un Sartre eleştirisinin yayımlanmasından sadece bir sene sonra Derrida 'Force and Signification' (*Writing and Difference* içinde, 3-30) makalesinde yapısalcı eşsüremli bütünlük kavramını sorgulayacaktır.

kronoloji kavramına dayanmaktadır. Fakat tarihsel kronoloji bile süreksiz kümeler vasıtasıyla, herbir sınıftaki unsurlar kendi sınıfındaki diğerlerine göre ayrımsal olarak tanımlanmış olarak, işler. Bu son eleştiri, Sartre'ın tarihinin, ancak eşsüremli bir biçim olarak kavramsallaştırıldığı müddetçe bütünleme olarak teorileştirilebileceği şeklinde bir meydan okumaya denk düşer. Bir taraftan, Lévi-Strauss'un yapısalcılığının artsüremli olanın aleyhine eşsüremli olanın vurguladığı eleştirisi eleştirel bir müteârife konumuna gelmişken, bu aslında, onun Sartre eleştirisinin özünü tekrarlamaktadır, yani Sartre'ın, tarihi, bir eşsüremlilik meydanına dönüştürmeye çalıştığını. Gerçekte, her iki *Critique*'de de bütünlük türdeş bir zamansallığı varsayar: evrensel tekil ancak ve ancak Althusser'in 'özsel [bir] kesit' diyeceği şeyi varsayarak işleyebilir. Althusser ve Foucault gibi bizatihi Lévi-Strauss da türdeş bir artsürem olarak tarihin tüm teorileştirilmesinden durmadan ayrılan ve onu sıkıntıya sokan, heterojen zamansallık biçimlerinin kavramsallaştırılmasıyla ilgileniyordu.

Lévi-Strauss'un saldırısı, Sartre'ın daha önce gösterdiğimiz kendi teorik zorluklarıyla beraber, hiçbir zaman tamamlanmayan *Critique* projesini yıkmak için yeterince etkili oldu. Sartre cevap vermek için dört sene bekledi ve nihayet cevap geldiğinde, en sempatik hayranları bile onun esas eleştirileri cevaplamayı başaramadığına katıldılar.[43] Lévi-Strauss'un Sartre'ın tarih teorisine kavimmerkezciliği zeminlerinde itirazları kesinlikle isabetliydi ve Sartre'ın tarihi hakikat yapma ve ona tek bir anlam vermeye dair Herkülvârî teşebbüsünden alınacak bir dersin, bu türden bir tarihin Batılı kültürel emperyalizmle olan ilişkisi olduğunu gösterdi.

Aynı zamanda şunu da hatırlamalıyız ki, Levinas'ın dediği gibi, 'felsefeye dair en iyi şey onun başarılı olamamasıdır'.[44] Sartre'ın ontolojisi, tarihi bütünlemeyi başaramadığı sürece onun indirgenemez ötekiliğine açık kalır. Belki de bu, onun niyet edilen tarihsel şemasının Avrupamerkezciliğine rağmen, bizatihi Sartre'ın kendi siyasetinde Avrupamerkezcilikle kesinlikle suçlanamayacak olmasının bir sebebidir; daha ilk *Critique*, ırkçılık ve sö-

[43] 'Replies to Structuralism: An Interview with Jean-Paul Sartre', *Telos* 9 (1971), 110-16.

[44] Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 58.

mürgeciliğin siyasî ve psikolojik yapıları hakkında, bunların '*Tarihin içinde* çözünmesi' (I, 716) her zaman olduğu gibi gerekse bile, esaslı tahliller içerir. Yine de bu, meselâ, Sartre'ın sömürgeleştirilen insanların onlara zulmedenlere karşı şiddet kullanmasının meşruluğunu savunmasına izin verir ve böylece Fanon'un, sömürgecilik şiddetle gerçekleştirildi ve bu yüzden onun şiddetle üstesinden gelinmelidir şeklindeki vecizesini önceler. Aronson, Sartre'ın sömürgeci zulme direnme davasına yönelmesini bir 'kendini kırbaçlama' eylemi ve siyasî-teorik umutsuzluğun sonucu olarak görüyor, fakat bu yorum, Sartre ve *Les Temps Modernes*'in Cezayir savaşına karşıtlıkta önemli bir rol oynadığı tarihsel ve siyasî bağlamı atlayıp geçmektedir.[45] Geriye dönüp bakıldığında, bu kaygılar şimdi, altmışlarda ve yetmişlerin başlarında güney-doğu Asya'daki savaşa direnişte devam edecek olan önemli bir siyasî önderlik meydana getiren daha atılgan hamleler olarak gözüküyor. Fakat Sartre'ın Fransızlarınki ve diğer sömürgeciliklere karşı cesurca müdahalesi, tarihselci Marksist çerçeveyi muhafaza ettiği sürece, tekabül eden teorik bir etkiye sahip olamadı. Çünkü onun üniter tarih teorisi, Batı tarafından dışta bırakılan diğer tarihleri yeniden yazmak veya yeniden kazanmaya yönelik kökten teşebbüslere geçit vermemede neticelendi. Bu istikamette yeni siyasî olasılıkları mümkün kılan, her ne kadar bir çok kişi tarafından sadece tarihe yapılan bir saldırı olarak kabul de edilse, Marksist tarihselciliğin Althusser tarafından önayak olunan eleştirisiydi.

[45] Aronson, *Sartre's Second Critique*, 234, ve *Jean-Paul Sartre*, 174-7. Howard Davies *Sartre and 'Les Temps modernes'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)'inde bu aşamanın teferruatlı bir izahını vermektedir.

TARİHSELCİLİĞİN BİLİMSEL ELEŞTİRİSİ

Sartre, Lévi-Strauss'un eleştirilerine cevap bile vermeden önce Althusser *For Marx*' [Marx İçin] (1965)ı yayımlamıştı. Bu eser, sonraki kitap *Reading Capital* [Kapital'i Okumak] (1968) ile beraber, Sartre'ın Marksizmini yapısalcı meydan okumaya karşı müdafaa etmek şöyle dursun ona karşı yapılan hamleyi tanımladı ve yeni bir Marksizm yorumu önerdi. Bu yorumdan hümanist varoluşçuluk ve Hegelcilik kararlıca tasfiye edilmiş ve Sartre'cı iradeciliğin [*voluntarism*] yerini ekonomizmin daha dolayımlanmış bir biçimi almıştı.[1] Althusser'in müdahalesini tamamen yapısalcılık nokta-i nazarından tarif etmek kolaydır fakat bunun onun yegâne önemli fikrî bağlamı olduğunu önermek yanıltıcı olur. Birçok yorumcunun vurguladığı gibi, Althusser'in eserini Komünist Partinin çağdaş siyaseti bağlamında mütalaa etmek icap ediyorsa eğer, bilimler tarihinde yapılan çalışmalara da atıfta bulunmak gerekir, bilhassa fizik ve kimya tarihinde Gaston Bachelard'ın, canlı bilimlerinde onun talebesi Georges Canguilhem ve matematikte Jean Cavaillès'in çalışmalarına. Althusser'in talebesi Michel Foucault ile birlikte bu dördü, o vakte kadar bilimler tarihine hakim olmuş olan pozitivizmi eleştiren epistemolojik bir gelenek içinde çalıştılar.[2]

Bu yüzden Althusser'in eserini tamamen bir 'yapısal Marksizm' olarak tarif etmek, Fransa'da, farklılıkları bilhassa kendi tarih felsefelerinde telâffuz edilen ayrı fikrî geleneklerin olduğu gerçeğini es geçer. Post-yapısalcılığın tarihe karşı vahşi ihmali şeklinde değerlendirilen şeylerin çoğu postyapısalcılığın bu - Fransa dışında genellikle bilinmeyen - amprisizm-karşıtı ve pozitivizm-karşıtı gelenek içinde bulunması gerçeğiyle açıklanabilir.

[1] Louis Althusser, *For Marx*, Çev.: Ben Brewster (London: Allen Lane, 1969), ve Etienne Balibar'la birlikte, *Reading Capital*, Çev.: Ben Brewster (London: New Lefc Books, 1970).

[2] Bir başka deyişle, Emile Meyerson gibi Hegelciler. Bunlara göre bilimlerin tarihi Hegel'in *Phenomenology*'sindeki bilincin mantığıyla aynı hareketi izlemiştir. Bkz., meselâ Meyerson'ın *Identité et réalité*, 2. basım. (Paris: Alcan, 1912).

1978'de Foucault, savaş-sonrası Fransız felsefesinin, 'tecrübe, anlam, ve özne felsefesini *savoir* [bilgi], aklîlik ve kavram felsefesinden ayıran' bir hatta göre bölündüğünü öne sürüyordu: bir başka deyişle, Sartre ve Marleau-Ponty'ye karşı Cavaillès, Bachelard ve Canguilhem, veya otuzlardaki Kojève'nin Hegel'e-geri-dönüşüne karşı on dokuzuncu yüzyılın sonlarında bilimler felsefesinde Léon Brunschiving tarafından önayak olunan Kant'a-geri-dönüş.[3] Sartre'ın kendi Marksist-Hegelci tarih biçimini oluşturmasından çok önce, Bachelard Hegelci tarihselcilik hususunda eleştirel çalışmalar yapıyordu. Althusser'de yeni olan bu epistemolojik geleneğin ilk defa bir Marksizm için geliştirilmesiydi. Sartre'ın Marksizmin hakikatini felsefî olarak tesis etme iddiasına karşı, Althusser, eğer Marksizm bir bilimse, Marksizmin tarihinin de bilimler için geliştirilmiş olan tarih türüne uyması gerektiği sonucuna vardı. Bu durumda mesele basitçe uyup uymadığına dair bir hal aldı. Veya öyle gözüktü. Althusser'in müteakiben karşılaştığı zorluklar, Canguilhem'in her ne kadar bilimler tarihinin bilimi nesnesi olarak alsa da bizatihi bir bilim olmadığı ve bu yüzden değerden-bağımsız [*value-free*] (veya Marksist bir ifadeyle, gayri ideolojik) olmayı iddia edemeyeceği şeklindeki uyarısına kulak asmamasının sonucuydu. Yakınlarda Gregory Elliott'ın vurguladığı gibi, her ne kadar Althusser kendisini varoluşçuların seçmeciliğine [*eclecticism*] karşıt ortodoksinin sertliğinin bir şahsiyeti olarak takdim etse de, kendi eserinde aynı şekilde geniş fikirliydi [*catholic*]. 'Fransız felsefesi[nin] son otuz yıldaki yeniden doğuşunu borçlu' olduğu şeyin bir bilim tarihi olduğunu iddia etse de, Althusser Marksizmi gayri Marksist bir felsefeyle birleştirmişti.[4]

Bachelard ve Bilim Tarihi

Her türden tarihin aynı gelişmeci şema içindeki Hegelci sentezine karşı, Bachelard, bilim tarihinin, genellikle diğer insan tarihi türlerine atfedilen adım adım ilerleyen evrimci formun içine özümsenemeyeceğini ve de çağının tarihine karşı birebir bir te-

[3] Michel Foucault, 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness* 7 (1980), 52. Foucault'nun izahı, onun her iki geleneğin izlerini Husserl'e kadar sürüyor olması gerçeğiyle karmaşıklaşmaktadır.

[4] Gregory Elliott, Althusser, *The Detour of Theory* (London: Verso, 1987), 67; Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Çev.: Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), 34. Althusser burada Cavailles ve Bachelard'ı zikreder.

melde temsil edilemeyeceğini savundu.[5] Bazı saf bilimlerde, matematikte meselâ, keşifler maddî cinsten değişiklikleri ve gelişmeleri mümkün kılsa da onların tezahürleri bu sebepten dolayı [*ipso facto*] yakın dönemlerinin sözde belirleyici siyasî ve iktisadî tarihleriyle irtibatlandırılarak açıklanamaz. Lévi-Strauss'un da belirtmiş olduğu gibi, farklı tarihlerin farklı zamansallıkları vardır: bilimlerin zaman ölçekleri diğer tarih biçimleriyle aynı süratte çalışmaz: senenin sıradan devriyle işlemeyen kendi dinamikleri, kendi ritimleri, bazen hızlı bazen yavaş kendi zamanları vardır; Bachelard, bilimsel bir bakış açısından 1920'den 1930'a kadarki on senenin önceki beş yüz sene kadar uzun bir dönem olduğunu göstermeye meraklıydı. Gelişmenin bu eşitsizliği, haddizatında genel bir bilimler tarihi olamayacağı anlamına gelir: gelişme eşitsizdir ama birleştirilemez.

Dahası birçok bilim, belli başlı bir keşfin, tüm diğer model ve teorilerin basitçe modası geçmiş olacağı ve bertaraf edilmeleri gerektiği anlamına geldiğinde ittifak ederler. Geçmiş şimdinin bakış açısına göre kesip atılmalıdır.

> *Çağdaş bilim, devrimci keşifleri sayesinde kendini bir geçmişin tasfiyesi olarak tayin edebilir. Burada, tüm yakın tarihi tarih-öncesi seviyesine geri gönderen keşifler teşhir edilir.*[6]

Burada gerçekten tarihin bir 'tasfiye'sinin örneğini buluyoruz. Hatırlanacaktır ki bu aynen Terry Eagleton'un post-yapısalcılığa yaptığı suçlamadır; ama Bachelard'daki asıl örnek konunun nasıl çok daha karmaşık hale geldiğini göstermektedir. Bilimin geçmişle olumsuz ilişkisi onun en hususî ve önemli taraflarından biri olarak ortaya çıkar, beşerî ve sosyal bilimlerin birikime dayanan yapılarından tam bir kopuşu işaretleyen bir taraf. Bu bilhassa şu anlama gelir ki bilimin zamansallığı geleneksel tarih yazımının ritmine uydurulamaz. Yine de bu, pozitivist bilim tarihçilerini bilimin tarihini sadece öncüler ve modern fikirlerin eski düşünürlerdeki anakronik öncelemeleri nokta-i nazarından yazmalarını engellememiştir, sanki bilim seneden seneye pürüzsüzce ve kaçı-

[5] Bachelard'ın basit kronoloji olarak tarihe karşıt mülahazası birçok açıdan önceki bölümde tartışılan Lévi-Strauss'unkini önceler.

[6] Gaston Bachelard, *L'Engagement rationaliste* (Paris: Presses universitaires de France, 1982), 137 (Bachelard'dan çeviriler bana ait). Bachelard ve Althusser arasındaki ilişkinin en esaslı tahlili için bkz., *Theoretical Practice* 3-4 (1971-2), bilhassa Ben Brewster, 'Althusser and Bachelard', 25-37.

nılmaz olarak açılarak ilerlemiş gibi.[7] Bu yaklaşımın sorunu bilim tarihindeki anlatısal sürekliliğin derecesini abartmış olmasıdır. Bachelard'ın örneklerine göre bilim daha ziyade anî kesilmeler, süreksizlikler ve ilkelerinin baştan başa yeniden düzenlenmesiyle işler.[8] Bilim kendi tarihini mütemadiyen yeniden yapar.[9] Daha 1938'de Bachelard, fizikteki izafiyet teorisi ve mikrofizik gibi devrimci değişikliklerin bilimin kendisinin şu anda geçmişe yönelik bir tepkiyle tanımlanması ve bir 'gayri [*non*] felsefesi'ne -gayri Kartezyen, gayri Öklidci, gayri Newtoncu, ve gayri Baconcu- dönüşmesi anlamına geldiğini söylüyordu.[10] Bu başlıca dönüşümler sürekli tarih modeliyle temsil edilemez çünkü onun varsayılan öncelemelere olan vurgusu, tüm bilgi biçiminin nasıl dönüştürüldüğü ve yeni bir anlayışın nasıl yaratıldığını açıklamayı beceremez. Bachelard'ın bilimsel disiplinlerin oluşumu üzerine çalışması onu, tarihsel tahlilin uygun şeklinin ampirik tarih üzerine değil, yeni bir bilimi eskisinden ayırdeden, kavramların bilişsel veya epistemolojik konumları üzerine yoğunlaşması gerektiğini savunmaya sevk etti. Bu kavramlar eski kavramlardan evrilmemiştir çünkü Bachelard'ın 'epistemolojik kopma' dediği şeyce ortaya çıkarılan yeni bilimi, yeni 'olumluluk'u [*positivity*] oluşturan kesinlikle onların kökten farklılıklarıdır. Bizatihi Bachelard

[7] Bachelard, tarihin kronolojinin sürekliliğine göre düzenlenmesine *Le Matérialisme rationnel* (Paris: Presses universitaires de France, 1953), 209-12'de karşı çıkar; Canguilhem ise 'L'Objet de l'histoire des sciences' makalesinde, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* içinde (Paris: J. Vrin, 1968), 9-23, bilhassa 20-1.

[8] *L'Activite rationaliste de !a physique contemporaine* (Paris: Presses universitaires de France, 1951)'de Bachelard meselâ atom bombasının, nükleer fiziğin geleneksel fiziğin temel nosyonlarından şimdi tamamen farklı olması anlamına geldiğini ileri sürer: 'Bu türden bir bilimin geçmişte bir benzeri yok. Bu, modern bilimlerin evriminde tarihî kopmanın hususen açık bir örneğini vermektedir' (24). Daha fazla örnek için bakınız 105-18.

[9] Böylece onun yapısı, Foucault Canguilhem'a atfen ileri sürüyor, daha çok bir tekerrür yapısıdır - tıpkı süreksizliğin kendisinin devamsız olmasının gerekmesi gibi ('Georges Canguilhem', 55). Bu Nietzsche'ci perspektifle Foucault'un Canguilhem'i bir 'hata filozofu' olarak vasıflandırması arasındaki bağlantılar (60) incelenmeye değer ama bu bizi bu bölümün sınırları dışına çıkarır.

[10] Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique* (Paris: Alcan, 1934), ve *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (Paris: Presses universitaires de France, 1940). Bachelard'ın eserinin bu perspektiften bir izahı için bakınız Mary Tiles, *Bachelard: Science and Objectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

bu tür kopmaların nasıl vukubulduğunu teorileştirmektense örneklerini vermeyi tercih etmiştir.[11]

Althusserciler müteakiben, 'epistemolojik kopma'yı çokça vurguladılar ve bunun nasıl ortaya çıktığını açıklayamamakla bu sefer onlar kınandılar. Fakat bu, Althusser'in Marksizme onun kendi epistemolojik kendi kendini düzeltme tarihiyle beraber teorik bir tatbikat olarak yaptığı vurgunun gücünü ihmal eder ki bu olasılık, matematiğin tarihinin, özellikle küme teorisinin, kavramın diyalektik gelişimiyle ne ölçüde açıklanabileceğini belirtmiş olan matematikçi Jean Cavaillès'in eserinden hasıl olmuştur. Lacan ve diğerlerinin küme teorisine verdikleri önem, keza onların bazı fikirlerinin Gödel'inkilere, ki onun eserinden Cavaillès faydalanır, olan benzerlik Cavaillès'in etkisine yorulabilir: aslında, savaş-sonrası Fransız düşünürlerinin, uyuşamaz veya kıyaslanamaz unsurların birbirlerine karşı veya birbirlerinin parçası olarak sıralandıkları çelişik olmayan bir heterojenliği yaptıkları tüm vurgunun Freud kadar küme teorisinden de çıktığını savunmak mümkündür.[12] Cavaillès, bu fikirleri haddizatında bir bilim teorisine genişletmiştir ki ona göre bilim ampirik keşifle değil kendi kavramlarının 'saf' bilimlerdeki yeniden işlenişiyle değişmiştir.[13] Bilimin, hipotezlerini 'tecrübe'ye karşı test ederek değil de kavramlarının diyalektiği ile ilerlediğine dair bu görüş, önemli ölçüde hem Bachelard hem de Althusser tarafından geliştirildi. Eğer bu, Althusser'in can alıcı teorik hamlesi olarak bilginin klasik ampirisist telâkkisini reddedebilmesini mümkün kıldıysa, aynı zamanda onu, teorik söylemi, üretimin tarihsel şartları nokta-i nazarından açıklama teşebbüslerini 'tarihselci' olarak kınama konumuna da yerleştirecekti - belki de bu Canguilhem ve Foucault'dan ayrıldığı başlıca konulardan biridir.

Bachelard ve Cavaillès modern bilimin ayırdedici özelliğinin, onun sağduyu bilgisinden ne kadar ayrılmış olduğunda ve böylece bilincin ve onun kavramlarının artık karşıt halde bulunduğun-

[11] Bkz., meselâ, *L'Activité rationaliste*, 25.

[12] Jean Cavailles, *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles. Etude historique et critique* (Paris: Hermann, 1938), ve *Transfini et continu* (Paris: Hermann, 1947), bilhassa sayfa 23.

[13] Bkz., Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science* (Paris: Presses universitaires de France, 1947).

da hemfikirdirler:[14]

Sıradan bilgiyle bilimsel bilgi arasındaki kopma bize o kadar bariz gözüküyor ki bu iki bilgi türü zaten aynı felsefeye sahip olamazlardı. Ampirisizm sıradan bilgiye tekabül eden felsefedir. Ampirisizm orada kökenini, delilini, gelişmesini bulur. Aksine bilimsel bilgi akılcılığa bağlıdır, ve istense de istenmese de akılcılık bilimle birleşmiştir ve bilimsel hedefler talep eder.[15]

Bilhassa bilimsel araçların kullanımı, bilimsel algıyla günlük algı tecrübesinin aralarının biteviye açık olduğu anlamına gelir.[16] Bilimsellik, 'epistemolojik engeller' denilen, düşünmenin sağduyu şekillerinden bir kopmayla elde edildiğinden, Lévi-Strauss ve ondan sonraki Althusser gibi Bachelard da, varoluşçuluk gibi, bilen öznenin tecrübesinin doğruluğu temeli üzerine bina edilmiş herhangi bir felsefenin, aldatıcı veya ideolojik düşünce biçimlerini içermeye mahkum olduğunu savunur.[17] Bu sebepten dolayı Bachelard Sartre'ın fenomenolojisine ironik olarak simyanın gecikmiş bir şekli diye atıfta bulunur.[18]

Fakat, eğer yeni bilim eski olanın 'hatalar'ından bir kopmayla meydana geliyorsa, düşüncenin sağduyu şekillerinin kuvvetli nüfuzu şu anlama gelir ki herhangi verili bir metin düşünmenin eski ve yeni tarzlarının, Bachelard ve ondan sonra Althusser'in 'sorunsallar' diye tabir edecekleri teorik ve ideolojik yapıların, çeşitli taraflarını eşzamanlı olarak vücuda getirebilir:

*Bilimsel araştırma, evrensel şüphenin merasimi yerine, bir **sorunsalın** tesis edilmesini gereksinir. Gerçek çıkış noktasını kusurlu kurulmuş olsa bile bir **sorundan** alır. Bu durumda bilimsel ben bir **deneyler programıdır** halbuki bilimsel olmayan ben zaten **tesis edilmiş** bir **sorunsaldır**.*[19]

[14] Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, 207-24, *L'Activité rationaliste*, 93, *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (Paris: Vrin, 1938), ve *Le Rationalisme applique* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), 102-118.

[15] *Le Matérialisme rationnel*, 224.

[16] 'Biz gerçekten de bilimsel ilerlemenin, sıradan bilgiyle bilimsel bilgi arasında, dâima bir kopmayı, sürekli kopmaları ortaya çıkardığına inanıyoruz' (*Le Matérialisme rationnel*, 207).

[17] *L'Activité rationaliste* 25, *La Formation de l'esprit scientifique*, 13-22.

[18] *Le Matérialisme rationnel*, 25.

[19] *Le Rationalisme appliqué*, 51; ayrıca karş. 55-7.

Bachelard epistemolojik engellerin bilimsellikten hem önce hem de sonra nasıl işlediği sorununu çözmeye çalışır. Bilhassa eğitim sisteminin bilimsel bilginin üretimi ve yeniden üretimi üzerinde belirli bir etkisi olduğunu ileri sürer ve onu bilimsel sorunlar, teoriler, deneyler ve ispatları tarih-dışı bir usulde öğrettiği için eleştirir.[20] Bir yandan pedagoji, temel veya kolay bir bilim mitini sürdürürken, öte yandan bizatihi dil dahi zorluklar üretebilir. Bilimin terimler dizgisi [*nomenclature*] kesin kavramlara isnat etmez:

> *Durmaksızın ayarlanır, tamamlanır, değiştirilir. Bilimin dili sürekli bir semantik devrim halindedir.*[21]

Bu türden engeller Bachelard'ı, epistemolojik engelleri muhakeme etmek ve açıklamak için 'nesnel bilginin psikanalizi'ni veren bir 'maddî psikanaliz' teorisi şekillendirmeye sevk eder. Bu teoriden ayrıca, 'imgelerimize karşı bize şifa vermek veya en azından onların gücünü sınırlandırmak' için bilinçdışı ve aklî kanaatların 'gaddarca, cerrahî' ayrılması şeklinde tedavi edici bir etkisi olması beklenir.[22]

Bilimsel bilgiyle sağduyu bilgisi arasındaki ayrışma akabinde Bachelard'ın tarih üzerine düşünüşünde önemli bir etki yapar. Çünkü, Lecourt'un tarif ettiği gibi, Bachelard,

> ***iki adet tarih**in giriftliğini düşünmeyi mümkün kılacak bir kavramlar sistemini işlemeye [çalışır]: bilim adamlarının pratiğindeki bilimselin ve bilimsel olmayanın tarihi. Dolayısıyla bu proje, ikili bir tarih olarak sunulan epistemolojik bir tarih projesiyle beraber **Le Rationalisme appliqué'** [Tatbikî akılcılık]de neticelenir; bir 'onaylanmış tarih' (veya bilimsel pratikte bilimsel olanın tarihi) ve bir 'geçersiz tarih' (veya bilimsel pratikte bilimsel olmayan müdahalelerinin tarihi).*[23]

Bu şu anlama gelir ki bilimin iki tarihi olabilir, sürekli iç içe geçen ama asla çözülmeyen iki tarih. Bunlardan biri olumlu olarak değerlendirilir, diğeri olumsuz olarak değerlendirilir ve bu yüzden belirleyici kalabilse de sessizce bastırılır.[24] Bachelard birini diğerinin aleyhine tasdik etmektense dışta bırakılanı yeniden

[20] *La Formation de l'esprit scientifique*'de, 55-72.

[21] *Le Matérialisme rationnel*, 215.

[22] *Le Matérialisme rationnel*, 18.

[23] Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology*: Bachelard, Canguilhem and Foucault, Çev.: Ben Brewster (London: New Left Books, 1975), 140.

[24] Bu mülahaza bir çok bakımdan Lévi-Strauss'un Sartre'a atfen yaptığı ve Derrida'nın da Lévi-Strauss'a atfen yaptığıyla paraleldir.

kaydedecek bir yapısökümcü tarihin olasılığını sunar; bu ayrıca, ideolojinin bilimin üretiminden sonra sürmesini açıklayarak bilim ve ideolojinin ayrımsal bir tarihini de mümkün kılabilir. Bunu yapmak için Bachelard, Althusser'in de sonra yapacağı gibi, tarih ve ideolojinin incelenmesi için psikanalizin kullanılmasına başvurur.

Epistemolojik kopma nosyonu bir yandan bir bilimsellik ve hatta ideoloji teorisi sunarken, Sartre'ınkinden çok farklı bir tarih görüşünü ima etti. Bir anlamda bu fikir diğer uca gitti çünkü bütünleyici bir tarihten, farklı tarihler arasında bağlantı kurma teşebbüsünün hiçbir surette olmadığı bir tarih biçimi çıkardı. Bachelard, fiilen [*de facto*] bilimselle bilimsel olmayanın üst üste binişiyle karşılaşsa ve kendini onları ayrı tutmaya çalışır bir durumda bulsa da bu ikisi arasındaki zarurî bölünmeyi varsaydı. Lecourt 'onun farklı mevkileri olan çeşitli tarihleri birlikte düşünmesini mümkün kılacak bir kavramın, kısaca, *ayrımsal* bir tarih kavramı'nın noksanlığına işaret etmişti.[25] Bu türden genel bir kavramı, Althusser'in hâkim durumdaki bir yapı içerisinde nisbî özerklik teorisi sağlayacaktı.

Althusser ve Tarih Bilimi

Böylece Althusser'in Marx'ı yeniden okuyuşu yapısalcılığın olduğu kadar bilim tarihi teorilerinin bağlamında da faydalı bir şekilde mütalâa edilebilir; her iki [yaklaşım] da genelde bilginin hümanist ve fenomenolojik teorilerine ve özelde tarihselciliğe karşı olduklarından aralarında belirli bir kaynaşma mümkün olmuştur. Althusser'in Batı Marksizminin hümanist Hegelci geleneğine saldırısı genel çerçevesi içinde, onun Sartre'ın, Marksizmi varoluşçu öznellikle uzlaştırma teşebbüsüne hususî itirazı, bu tür bir hamlenin Marksizmi evvelemirde tesis eden hayatî keşiflere ters düştüğü şeklindeydi; Lévi-Strauss'un mülâhazasının bir açılımı halinde Althusser, Sartre'ın kullandığı 'insan' nosyonunun, Marx'ın insan öznesinin tarihin merkezi olmadığı ve Freud'un öznenin bilinçte merkezlenmediği [*centred*] şeklindeki yorumlarını bastıran, insan öznesinin hususî bir ideolojik tanımından çıktığını savundu. Althusser için tarih ve öznenin ikisi de aynı derecede merkezsizleşmiştir [*decentred*]: bu yüzden Althusser'in Sartre'ın (metinsel işlenişi ne kadar karmaşık çıksa da) üniter tarih

[25] Lecourt, *Marxism and Epistemology*, 139.

iddialarına saldırmasına, onu tesis eden üniter insan öznesi nosyonunun bir eleştirisi eşlik eder.[26]

Althusser'in müdahalesini nitelendirmenin bir yolu, Martin Jay'in, Althusser'in Lukács'cı bütünlük nosyonunu fiilen yıktığı şeklindeki gözlemi olurdu.[27] Bir başkası Althusser'in tam da Sartre'ın içinden çıkmak için mücadele ettiği duruşu teorileştirmeye çalıştığını söylemek olurdu. Eğer Sartre'ın mülâhazası bütünleme olarak bir tarih mantığına dayandıysa ama Sartre ferdin praxisini 'bir bütünleyici olmadan bütünleme' genel mantığıyla, kendi yazısındaki çoğalma vasıtasıyla gerçekleşmesi hariç, birleştiremediğinde göçtüyse, Althusser aksine, 'öznesi olmayan bir süreç' olarak tarihin, birbirinden ayrı ve bütünlemeyen kökten kopuşlar ve süreksizliklerle vasıflı bir tarihin olasılığından yararlandı. Birçok ortodoks Marksist Althusser'in aslında bir Marksist olmadığını düşünmeye sevk eden, Althusser'ci teorinin belki de diğerlerinden çok bu cephesiydi.[28] Post-yapısalcılığın tarihi ihmal ettiği suçlaması şüphesiz, herkesten çok tarihi bertaraf etmeye çalışmış gözüken bilhassa Althusser'in eserine geri dönmektedir.

Felsefî ve siyasî farklılıkları bir yana, ortodoks Marksizmle il-

[26] Althusser, *Lenin and Philosophy*, 200-1. Tersine, Sartre'ın tarih biçimi müteakiben ne zaman yeniden çağrılsa bunun doğal sonucu olarak sadece özerk bir insan öznesinin yeniden ortaya çıkması beklenir. Althusser'in Sartre eleştirisinde ileri sürdüğü gibi, asıl mesele öznedir (bkz., 'Reply to John Lewis', *Essays in Self Criticism* içinde, Çev.: Grahame Lock [London: New Left Books, 1976], 33-99; 'öznesiz bir süreç' olarak tarihin geniş bir tartışması için ayrıca bkz., 40-64, 94-9). Sartre'la Althusser'in doğrudan karşılaştırmaları Michael Sprinker'in 'Politics and Theory: Althusser and Sartre', *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* içinde (London: Verso, 1987), 177-205 dışında nadirdir.

[27] Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), 422. Althusser'e dair yakınlarda çıkmış diğer tahliller için bkz., Alex Callinicos, *Althusser's Marxism* (London: Pluto Press, 1976), Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and His Influence* (London: Macmillan, 1984); Steven B. Smith, *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism* (Ithaca: Cornell University Press, 1984); Gregory Elliot, *Althusser: The Detour of Theory* (London: Verso, 1987); Sprinker, *Imaginary Relations*.

[28] Bilhassa E.P. Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays* (London: Merlin, 1978). Diğer yandan daha bir ilginç soru, Althusser'i İngiliz Yeni Solu'nun belli alanları için bu kadar çekici yapan nedir şeklinde olurdu; burada ilk okunacak klasik metin Perry Anderson'un 'Components of the National Culture', *New Left Review* 50 (1968), 3-57 olurdu.

gili olarak düşünüldüğünde Althusser ve Sartre'ın projelerinin arasında yine de belirli benzerlikler vardır. Althusser, Sartre'ın Stalinizmin ekonomizm ve teknik belirlenimciliğe verdiği öneme karşı çıkmasına katıldı. Kendisini bundan ferdî fâiliyetin [*agency*] ileri sürülmesiyle değil, iktisadî ilişkilerle belirlenime dair Marksist tezin bir yeniden formülasyonu yoluyla ayrı tuttu - ki burada o tarihsel olmaktan çok nedensel bir ilişki olarak yeniden tanımlanmıştır.[29] Aynı zamanda Althusser, Sartre'ın ortodoks Marksist teorinin merkezî sorunlarını tecrit etmediğini ve dolayısıyla bu teorinin daha şüpheli bazı peşin hükümleriyle çalışmaya devam ettiğini savundu. Özellikle, tarihi *a priori* bir aşkın kanun olarak vaz'etmekten sakınmaya çalışmasına rağmen, *Critique*'in yayımlanmış ilk cildinde Sartre halen, sonun başlangıçta zaten zımnen varolduğunu ve tarihin belirlenmiş bir sona doğru yuvarlandığını varsayan uzuvcu teleolojik bir tarih modelini kullanmıştı. Birinin üretim güçlerinin yerini diğerinin öz-bilinçli insan öznesinin praxisi alsa da Stalinizm ve Sartre'cılığın ikisi de tarihin, kendi kendine gerçekleşmenin özgürleşmeci bir süreci olduğunu kabul ederler. Althusser bu tür bir görüşü 'tarihselcilik' olarak tabir etmiştir: tarihsel hadiseler üzerine topyekûn bir dönüşüm sürecini yükleyen soyut bir felsefî şema.[30]

İlk bakışta sanki bizatihi Althusser tarihten vazgeçmiş ve yerine bilimi denemiş gibi gözükebilir. Sartre gibi Althusser de Marksizmi hakikatin bir biçimi olarak tesis etmeye çalıştı ama

[29] Diğer yandan, Althusser'in 'nisbî özerklik' teorisi ile Sartre'ın 'dolayımlamalar'ı arasında bazen iddia edildiği gibi böyle yakın bir ilişki yoktur, gerçi her ikisi de tüm seviyelerdeki kültürel ve siyasî mücadelelerin anlamını daha çok önemserler. Bununla beraber fark şuradadır ki Sartre için her bir unsur diğeri temelinde yani bütünleme kategorisine göre dolayımlanırken Althusser için bunlar kökten kopmalar ve süreksizliklerle vasıflıdır, birbirlerinden ayrıdır ve bütünlenmezler; dahası Sartre'ın dolayımlamaları ferd veya grup eylemleriyle topyekûn iktisadî determinantlar arasında dolayımlama teşebbüslerini temsil eder. Herbir unsur bu yüzden bütünü ifade eder. Halbuki Althusser'de herbir seviye nispeten özerk kalır. Sprinker Althusser'le Sartre arasında ayrıca bu nokta üzerinde bir ayrım yapar (*Imaginary Relations*, 185-6).

[30] Ted Benton'ın tanımlamasında, '"Tarihselcilik", 'somut' tarihsel süreçler üzerine, sürecin köklerindeki tohumlarda bulunan potansiyeller nihaî sonucu veya hedefi kendi kendine gerçekleşme olan bir dönüşüm sürecini önceden tahayyül edecek ve harekete geçirecek şekilde, felsefî bir şema yükleme teşebbüsünden ibarettir. Sürecin onların içinden geçmesi gereken doğrusal aşamalar dizisi fikri gibi tarihsel teleoloji de ... tarihselcilik için merkezîdir' (*The Rise and Fall of Structural Marxism*, 59-60).

onun hakikatini tarihin diyalektiğiyle değil, Marx'ın 'devasa teorik devrim'ini, bilimselliğinin gösterimi yoluyla epistemolojik olarak doğrulayarak, bir bilim olarak ispatlamaya teşebbüs etti.[31] Marksizme bir ideolojiden veya gayri bilgiden ziyade bir bilgi olarak bilimsel bir mevki talep etmek için Althusser, bu ikisi arasında kökten bir süreksizlik fikrini vaz'etmesini sağlayan, Bachelard'ın tarihsel epistemolojisine başvurdu. Böylece Marksist bilimi Marx'ın metinlerindeki eski gayri bilgi tarzlarından bir 'epistemolojik kopma'yla ayırdı. Bu ister istemez şu anlama geldi ki Althusser Bachelard'ın ampirisizm hakkındaki mülâhazalarını destekledi, ve bir ilerleme veya evrim sistemi olarak tarih kavramını reddetti.[32] Bununla beraber Althusser Marksist bir tarih teorisini onun geleneksel Hegelci biçiminden sakınırken muhafaza etmeyi zor buldu. Althusser'in, Marx'ın Hegelciliğe karşıt tanımlanmış yeni bir bilgi telâkkisi önerdiğine dair temel mülâhazası, buna eşlik eden, Hegelci tarih kavramının bir tashihini içerdi ki Lukács ve Sartre örneklerinde gördüğümüz gibi şimdiye kadar Marksist tarihselciliğin hâkim modelini veren buydu.

Althusser'in tarih teorisi eserinin diğer cephelerinden çok daha fazla saldırıya uğradı ve kötülendi. Bunun ekseriyetle sebebi, Althusser'in, tarihin Marksizmin tartışma götürmez temelini sağlamak şöyle dursun Marx'ın kendi eserinde dahi sorunlu bir kavram olduğunu savunmaya cesaret etmesiydi:

> *Bu görünüşte dolu kelime aslında, apaçıklığının dolaysızlığı içinde, teorik olarak boş bir kelimedir - ya da daha doğrusu bu kelime, bu itina noksanlığında su yüzüne çıkan ideoloji tatminidir [ideology-fulfilment]. **Capital**'i onun nesnesine dair eleştirel*

[31] Bilimselliğe yapılan bu vurguda Althusser Lévi-Strauss'un duruşuna temel bir sempati duyar, gerçi Lévi-Strauss'un 'bricolage' [ellerle ufak tefek işler yapma]'ın eşzamanlı kullanımıyla birlikte onun mevkiine yönelik şüpheciliği Althusser'de yoktur. Althusser ve Lévi-Strauss, tarihin süreksiz kümeler şeklinde olduğunda hemfikirdirler.

[32] Althusser'de epistemolojik kopma için bkz., 'Lenin and Philosophy' ve 'A Letter to the Translator', *Lenin and Philosophy* içinde, 29-68, 323-4 ve *Reading Capital*, 44-5; Bachelard'da bkz., *L'Activité rationaliste* 77, ve *Le Rationalisme appliqué* 104-5; bu ikisi Balibar tarafından 'From Bachelard to Althusser: The Concept of "Epistemological Break"', *Economy and Society* 7:3 (1978) 207- 37'de tartışılmaktadır. Althusser'in bilginin ampirisist tasavvuruna karşı mülahazaları için bkz., *Reading Capital*, 34-40. Bu kitaba yapılan diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

soruyu ortaya koymadan okuyan bir kimse onunla 'konuşan' bu kelimede hiçbir artniyet görmez: ilk kelimesi bu kelime olabilecek söylemi, tarihe dair ideolojik söylemi, ve sonra da tarihselci söylemi mutluca sürdürür. Gördüğümüz ve anladığımız gibi teorik ve pratik sonuçlar pek o kadar masum değildir. (143)

Althusser, Marx'ın müdahalesinin sadece klasik iktisatçıların şeklî kategorilerinin tarihselleştirilmesi anlamına gelmediğini belirtir. Durum böyle olsaydı tek yapacağı Ricardo'yu Hegelleştirmek olurdu. Marksistler daima, Marksizmin basitçe tarihsel bir çerçevenin ortaya konulmasını - 'daima tarihselleştir!' - içerdiğini ima ederler ama Althusser'e göre bu varsayım, ancak '*tarih kavramını kuşatan karışıklık*' sebebiyle yapılabilir:[33]

Aslında bu, bizatihi kendisi teorik bir sorun arzeden bir kavramı bir çözüm olarak takdim etmektir, çünkü benimsendikçe ve anlaşıldıkça eleştirilmemiş bir kavramdır bu, tüm 'apaçık' kavramlar gibi teorik içerik olarak mevcut veya hâkim ideolojinin onun için tanımladığı işlevden fazlasına sahip olmama tehlikesi olan bir kavram. Bu, kendi konumu incelenmemiş ve çözüm olması şöyle dursun aslında teorik bir sorun olan bir kavramı teorik bir çözüm olarak takdim etmektir. (93)

Tarihselcilik, Hegel'den veya ampirisist tarihçilerin pratiğinden Marksizm için bir tarih kavramının, güçlükle karşılaşmadan ve böyle bir kavramın ne kadar Marksizme has olduğunu sormadan, ödünç alınabileceğini farz eder: Althusser için can alıcı mesele 'Marx'ın teorik sorunsalı tarafından vazedilen tarih kavramının içeriği ne ol*malı*dır?'ı sormaktır. Bu sorunsal Hegel'inkiyle özdeş olamaz çünkü hem Hegel hem Marx tarihsel zamanı toplumsal bütünlük açısından tanımlarlar: onların toplumsal bütünlük kavramlarının farklılaştığı gösterilebildiği ölçüde aynı şekilde tarihsel zaman kavramlarının da farklılaştığı gösterilecektir. Hegel için 'tarihsel zaman sadece, kavramın gelişiminin bir anını tecessüm ettiren tarihsel bütünlüğün içsel özünün zamanının sürekliliğindeki yansımasıdır' (93). Tarihsel

[33] *Reading Capital*, 93, italikler Althusser'in. Althusser'in tarih hakkındaki temel mülahazaları *Reading Capital*'ın ikinci kısmında 4. ve 5. Bölümde bulunabilir, 91-144; 4. Bölümün başlığı 'Klasik İktisadın Hataları'dır ki Althusser'e göre bunların hepsi 'Marksizmle tarih arasındaki teorik ilişkinin, Marksizmin o meşhur radikal tarihselciliğinin temel bir yanlış anlaşılması çerçevesinde gruplanabilir' (92). Etienne Balibar'ın yazdığı 3. Kısım, 2. Kısmın teorik mülahazalarını genişletilmesi teşebbüsüdür.

zaman toplumsal bütünlüğün özünün varoluşudur ve bu yüzden onun yapısını gösterecektir.

Althusser, Hegelci tarihsel zamanın iki anahtar hususiyetini tecrit eder, 'onun türdeş sürekliliği ve onun çağdaşlığı [*contemporaneity*]'. İlki iyi bilinir: burada zaman, '*içinde* İdenin gelişim sürecinin diyalektik sürekliliğinin zahir olduğu kesintisizliktir [*continuum*]' (94). Bu şemada tarih bilimi, bu kesintisizliğin, ardışık diyalektik bütünlükleri oluşturan dönemlere bölünmesi meselesinden ibarettir.[34] İkinci hususiyet, tarihsel zamanın çağdaşlığı, yani tarihsel şimdi kategorisi, daha karmaşıktır ama tüm Hegelci tarih modelinde vazgeçilmez bir unsurdur ve hatta onun olanaklılık şartıdır.[35] Eğer tarihsel zaman toplumsal bütünlüğün varoluşuysa, bu ikisi [toplumsal bütünlük ve onun tarihsel varoluşu] arasındaki ilişki dolaysız bir ilişki olmalıdır ve Althusser'in 'özsel [bir] kesit' dediği şeye yani 'bu kesitçe ortaya çıkarılan bütünün tüm unsurlarının birbirleriyle dolaysız bir ilişki, onların içsel özünü dolaysızca ifade eden [dışa vuran, *expresses*] bir ilişki içinde olacakları şekilde şimdideki bir kopma'ya izin vermelidir. Bu kesit, bütünün birliği anlamlı [*expressive*] bir bütünlük olduğundan dolayıdır ki kesinlikle mümkündür. Yani, 'parçalarının hepsi, herbiri haddizatında kendi dolaysız ifade şekli içinde bizzat bütünlüğün özünü içerdiği için bir diğerini ifade eden ve onları içine alan toplumsal bütünlüğü ifade eden birçok "*bütünsel parça*" olan bir bütünlük' (94). O zaman Hegel'in tarihsel zaman anlayışı, onun toplumsal bütünlüğün tüm parçaları arasındaki içkin birlik anlayışını yansıtır. Burada bunların herbiri bütünün bir parçasıdır ve bütün herbir parçada mevcuttur ki böylece tarih, paradoksal olarak onu tarih-dışı yapan, kendini aksettirici bir dolaysızlığa iştirak eder. Belki de şaşırtıcı olarak Althusser, onun iddia edilen 'yapısalcılık'ı düşünüldüğünde, eşsürem ve artsürem arasındaki yapısalcı ayrımın, tarihselci zamanın bu hem sürekli hem de kendiyle çağdaş olan Hegelci versiyonuna dayandığını

[34] Bir başka deyişle bu tarih teorisi bile, sürekliliğe yaptığı vurguyla tarihi dönemlere bölme eşzamanlı eğiliminin nasıl bağdaştırılacağı şeklindeki sorunla karşılaşır.

[35] Bu noktada Althusser'in incelemesi Derrida'nın *Speech and phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs,* Çev.: David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973)'deki incelemesine bilhassa yakınlaşır.

savunur.[36]

Buna karşı olarak Althusser zamanın, hatta kronolojik zamanın, sadece ampirik bir kendilik [*entity*] değil bir kavram olduğunu; tarih genel olarak kronolojik zamanla eklemlenebilse de herbir tarihin kendi zamansallıkları olduğunu ki bunun sözkonusu tarihin kavramsal bağı kurularak bulunabileceğini savunur. Bir hadisenin ne olduğunu belirleyebilmek için hadisenin vukubulduğu tarih kavramını bilmeliyiz. Meselâ, fizik tarihini anlamak için kavramı veya fizikteki bir hadisenin neden müteşekkil olduğunu kurmak için fizik sorunsalını bilmeliyiz. Elbette kronolojik bir anlatı inşa edilebilir ama aslında fizik tarihinin kendi zamansallığı vardır. Bu zamansallıkta Aristoteles'den sonra ilk hadise Newton'dur, ikincisi Einstein, üçüncüsü kara delikler, vs. Şimdi bu hususî zamansallığın meselâ edebiyat tarihiyle hiçbir türdeş ilişkisi olmayacaktır. Bununla beraber, hususî üretim tarzının topyekûn ama merkezsizleşmiş bütünlüğüne göre başka tarihlerle eklemlenebilir hatta eklemlenmektedir. Althusser bazen farklı tarihlerin farklı üretim tarzları boyunca uzanabileceğini ima eder gözükür, başka zamanlar toplumsal şekillenmenin üstbelirlenimiminin [*overdetermination*] bir sonucu olarak bunların herbir üretim tarzına has olduğu görünür. Fakat her iki durumda da, herbir hadisenin bütünle sürekli ve türdeş bir mekan-zamansallıkta özsel bir eklemlenme içinde olduğu gösterilebilen Hegelci özsel kesitinin aksine, herhangi bir hususî andaki bir enine-kesit

[36] 'Bizâtihi eşsüremli olan [şey] çağdaşlıktır, özün kendi belirlenimleriyle birlikte varolmasıdır. Şimdi [present], "özsel bir kesim"deki bir yapı olarak okunabilirdir çünkü şimdi, özsel yapının varolmasının ta kendisidir' (*Reading Capital*, 96). 'Tarih' olarak artsüremli olan sadece 'zaman kesintisizliğindeki ardışık olumsal şimdiler'i temsil eder. Hegelci zaman kavramı bu yüzden sadece, aslında Lévi-Strauss tarafından eleştirilen bir kronoloji biçimi olan ampirik tarihçilerin günlük varsayımlarından ödünç alınmıştır (bununla ilgili tam bir tartışma için bakınız 107-9).

Arguments Within English Marxism (London: New Left Books, 1980)'de Perry Anderson sıradan sürekli zamanın ideolojik olmadığı lâkin 'Greenwich Rasathanesi gibi kurumların bilimsel nesnesini teşkil' ettiği şeklinde bir itirazda bulunur (75). Paul Hirst'ün şu karşılığı vermesine sebep olan bir itiraz: 'Hayır, eğer bir kimse saatine bakmaktan memnunsa bunda ideolojik bir şey yoktur. Sorunlu olan şey bu türden bir zamanın tek bir tarihsel süreçle özdeşleştirilmesidir. Burada topluma ilişkin zamanın dolgunluğu, içinde tarihin yapıldığı ve kendisinin kronolojik zamanla özdeşleştirildiği bir büyük hareketin dolgunluğunun bir parçasını oluşturur' (*Marxism and Historical Writing* [London: Routledge and Kegan Paul, 1985], 23).

[*cross-section*] ayrı türden bir mevcudiyetler ve namevcudiyetler safını gösterecektir.

Althusser, Sartre'dan yüzyılın başına hatta bizatihi Rus Devrimine kadar götürdüğü ve Gramsci'nin 'mutlak tarihselciliği'ni ve Frankfurt Okulu'nu da dahil ettiği, tarihselci ve hümanist geleneklerin bir eleştirisini sunarak Marksizmin bir tarihselcilik olmadığı tezini uzunca işler. Bilhassa, Hegel'in bir toplumun farklılık arz eden tarihsel bütünlüğünü tek bir içsel ilkeye indirgediği ki böylece tarihin sadece diyalektikteki çelişme ilkesi üzerinden vukubulduğu yolları eleştirir. Althusser için görünüşteki basit çelişki daima bir üstbelirlenime tâbidir: Hegel'in tek ilkesinin ardışık üretim tarzları meydana getiren bir diyalektiğe döndürülmesi ekonomizme tekabül eder.[37] Bu itiraz, neticesi farklı pratikleri tek bir pratiğe, '"gerçek" tarih'e (136) indirgemek olan Sartre'ın Hegelci tarihselciliği için de aynı derecede geçerlidir. Sartre'ın tarihselciliği 'Marksist bütünlüğü Hegelci bütünlüğün bir varyantına' dönüştüren, Marksizmin tüm tarihselci yorumlarının müşterek eğilimini paylaşır: hepsi de, özsel bir kesitin olasılığına izin veren, geçici bir mevcudiyet ve sürekliliğin çağdaşlığı yapısını paylaşırlar. Althusser'e göre, hümanist Marksizm bu yüzden paradoksal olarak, siyaseten amacının karşı çıkmak olduğu İkinci Enternasyonal'in ortodoks ekonomist Marksizmiyle aynı temel teorik ilkeleri paylaşır: çünkü etken ya da edilgen olsun, kaderci ya da iradeci olsun her ikisi de Marksist tahlili tek bir teorik sorunsala indirgerler. Tüm olup biten üretim ilişkilerinin tarihselleşmiş insan ilişkilerine dönüştürülmüş olmasıdır.[38]

O Tenha Saat

Althusser'in usulü, sanki tarihe aşikâr birşey olarak tek başına başvurulabilirmiş görüntüsü veren bir tarih nosyonu içerisinde, bir toplumsal bütün telâkkisine dair Marksist teoriden hasıl olmayan baştan başa bir ön-kabul yattığını göstermek oldu. Althusser, bunun yerine, Marksist tarihsel zaman kavramının 'Marksist toplumsal bütünlük telâkkisi temelinde' düşünülmesi gerektiğini savunur (97). Bu Marksist telâkki elbette Althusserci bir telâkkidir: Althusser'in Marx okumasında bütünün birliği ke-

[37] *For Marx*, 103-8.

[38] *Reading Capital*, 136-40.

sinlikle Hegelci - ve Sartre'cı - anlamlı bütünlüğün birliği değildir; onu tesis edilmesi daha ziyade üstbelirlenim vasıtasıyla,

> *belirli bir **karmaşıklık tipi**, **yapılanmış bir bütünlüğün*** birliği *[vasıtasıyla olur] ki bu ayrı ve nispeten özerk' olan, ve bu karmaşık yapısal birlik içinde birlikte varolan, hususî belirnenimlere göre bir diğeriyle eklemlenen, son kertede iktisadî seviye veya kertece tayin edilen, seviyeler veya kerteler denebilecek şeyleri içerir. (97)*

'Özsel kesit' olasılığına izin veren, mevcudiyetin birlikte varoluşuna dair Hegelci model bu tarifle uyuşmaz ama Althusser yine de bir bütünlüğün varolduğunu ve bunun 'hiyerarşik bir organik *bütün*ün yapısı'na sahip olduğunu varsaymaya devam eder (98). Farklı seviyeler veya kerteler silsilesinden müteşekkil bu yapıya bir üretim tarzı hâkimdir ki bu üretim tarzı, gayri iktisadî yapıların 'son kertede' iktisat tarafından belirleneceği şekilde, herhangi bir konjonktürün birliğini mecbur eder (99). Bu son tarif sık sık yanlış anlaşılır: mesele şudur ki iktisadî olan asla tek başına işleyen basit bir nedensel fonksiyon değildir:

> *iktisadî diyalektik asla **saf halde** aktif değildir; Tarihte, bu kerteler, üstyapılar, vs. bunların, işleri bittiğinde veya Majesteleri İktisat, Diyalektiğin kraliyet yolunu adımlarken, onun saf fenomeni olarak, önünde etrafa saçılmak Vakti geldiğinde saygıyla bir kenara çekildikleri asla görülmez. İlk andan son ana kadar 'son kerte'nin o tenha saati asla gelmez.*[39]

Bu meşhur pasajdaki Freud'a yapılan kinayenin önemi, iktisadî olanın tecrid edilmiş bir halde işlediğini tasavvur etmenin egonun bilinçdışı olmadan işleyebileceğini hayal etmek kadar yanıltıcı olduğunu önermektir: her ikisi de ötekinin karşılıklı ürünleridir. 'Son kerte', iktisadî olan, asla toplumsal bütünlüğün tüm diğer kertelerinden ayrı olarak tecrid edilmiş halde işlemez: hiçbir zaman gelmeyen, o tenha saattir. Freud'la yapılan analoji tamamen izlenecek olursa görülür ki Althusser burada iktisadî olanın (ego) öncelliğinin bir aldanma olduğunu ve üstyapının (bilinçdışı) daha temel belirleyici güç olduğu veya hiç değilse ikisinin de eşit derecede üstbelirlenime tâbi olduklarını bile öne sürmektedir.

Sartre'ın bütünlüğü, daima hâlâ süreç halinde olduğundan ve asla kapatılamadığından hiçbir zaman bütünlenmezken Althus-

[39] *For Marx*, 113.

ser'in bütünlüğü, merkezsizleşmiş ve zamanın içinde yerinden edilmiş olduğundan asla bütünlenemez. Yapılanmış farklı seviyeler, 'özün fenomeniyle mevcut olması'na tesadüf eden geçici bir şimdide birlikte varolmazlar.[40] Bu şu anlama gelir ki, Lévi-Strauss'un da karşı çıktığı sürekli ve türdeş zaman modeli, burada tarihin zamanı olarak kabul edilemez. Bunun artsüremi eşsüreme çevirmekle hiçbir alâkası yoktur; mesele daha çok şudur ki

> *bütünün farklı seviyelerinin gelişme sürecini **aynı tarihsel zamanda** düşünmek artık mümkün değildir. Bu farklı 'seviyeler'in herbiri aynı tür tarihsel varoluşa sahip değildir. Aksine, her seviyeye, **kendine has bir zaman** tayin etmemiz gerekir, nispeten özerk ve bu yüzden, diğer seviyelerin 'zamanlar'ına bağımlılığında bile, onlardan nispeten bağımsız bir zaman... Bu kendine has tarihlerin herbiri kendine has ritimlerce imlenir, ve ancak onun tarihsel zamansallığı ve imlerinin (sürekli gelişme, devrimler, kopmalar, vs.) hususîliği **kavramını** tanımlarsak bilinebilirler. (99-100)*

Bununla beraber, zamansallıkları özel alanların hususî kavramlarına göre tanımlanmış olan bu tarihler bütünden bağımsız değildir: ona bağımlıdırlar ama 'bütün içindeki farklı seviyeler arasındaki ayrımsal ilişkiler[den hasıl olan bir yapı içinde] ... dolayısıyla her bir zaman ve tarihin *bağımsızlığının* tarzı ve derecesi, ister istemez herbir seviyenin bütünün eklemlemeler kümesi içindeki *bağımlılığının* tarzı ve derecesince belirlenir' (100). Bu yüzden eğer farklı tarihler varsa bunların, yine de, onlardan farklılaştıkları ama onlarla bir nisbî etkililik yapısı içinde eklemlendikleri diğer tarihlerle ilişkili olmaları gerekir. Bu türden tarihler Saussure'cı ayrımsal bir ilişkiye göre tesis edilir. Althusser bu

[40] *Reading Capital*, 99. Hindess ve Hirst ancak mülahazanın bu bölümünü ihmal ederek Althusser'in bütünlüğünün özcü kaldığını iddia edebilmektedirler (*Pre-Capitalist Modes of Production*, 275-7). Martin Jay'in işaret ettiği gibi, Althusser türdeş bir tekanlamlı zamansallığa dair Hegelci varsayımı yeniden formüle etmeye çalışmış olan Batı Marksistlerinden biridir (*Marxism and Totality* 355) -ki bu Marksizmle sınırlı olmayan bir projedir. Levinas'in ileri sürdüğü gibi, zamansallığa dair araştırmayı başlatan ve Heideggerci fenomenolojinin Fransa'ya müteakip ithalinin zeminini hazırlayan Bergson'du. Levinas şu yorumu yapar: 'Bergson'un çağdaş kıta Avrupası düşüncesi için önemi biraz karanlıkta bırakılmıştır; o bir çeşit hapse mahkum edilmiştir; ama inanıyorum ki bu geçici bir hapistir' (Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Thinkers: The Phenomenological Heritage* [Manchester: Manchester University Press, 1984], 49-50'de).

yüzden *Annales* tarihçilerini, sadece, dönemleştirmelerin farklı zamanlara göre farklılaşacağını ve herbir zamanın kendi ritmi olduğunu savunmalarından dolayı eleştirir. Bu yeterli değildir, çünkü 'onların temelinde bulunan, bu farklı zamanların birini diğeriyle ahenkli hale getiren eklemleme, yerinden etme [*displacement*] ve bükme [*torsion*] tiplerinde de düşünmek' gerekir - gerçi şu da eklenmelidir ki bu, böyle ahenkli hale getirmeye nasıl ulaşıldığını peşinen kabul etmektedir.[41]

Çünkü bu türden zamanlar ille de apaçık olanlar, 'vakanüvis tarafından kaydedilen hadiselerin görünür silsileleri' bile değildir. Görünmez olabilirler, 'farklı zamanların, ritimlerin, devirlerin, vs. ... karmaşık bir "kesişme"si' olabilirler. Ancak onların özel kavramları 'nesnelerinin bütünün yapısındaki ayrımsal doğaları ve eklemlenmeleri'nden inşa edildiğinde ve üretildiğinde görülebilirler (101-03). Ne kastettiğine örnek olarak Althusser, Foucault'nun 'dikkat çekici çalışmaları' *Madness and Civilization* [Delilik ve Medeniyet] ve *Birth of Clinic*' [Kliniğin Doğuşu]e başvurur. Tarihçinin, onların tarihinin kavramını inşa etmesi gerektiği iki örnek.

> *Bu, ampirik olarak görülebilen tarihe taban tabana zıttır ki bu tarihte tüm zamanlar sürekliliğin basit zamanıdır ve 'içerik' onun içinde vukubulan hadiselerin boşluğudur, öyle ki sonra biri bunu o sürekliliği 'dönemselleştirmek' için taksim edici prosedürlerle belirlemeye çalışır. Tüm tarihin yavan gizemini özetleyen bu süreklilik ve süreksizlik kategorileri yerine biz, herbir tarih tipine has sınırsız derecede daha karmaşık kategorileri, içinde yeni mantıkların oyuna katıldığı kategorileri ele alıyoruz. (103)*

Bu şu anlama gelir: bir 'özsel kesit' kabul edilmeye çalışılırsa

[41] *Reading Capital*, 100. Fakat Althusser *Annales* tarihçilerini aynı ölçüde eleştirir. *Annales* tarihçileri bu türden bir şemadan, 'tarihte farklı zamanlar, zaman çeşitlilikleri/çeşitlemeleri, uzun zamanlar, orta uzunlukta zamanlar ve kısa zamanlar' olasılığını ileri sürerek çıkmaya çalışmışlardır ki bunlar genellikle sıradan zamanın kesintisizliğine karşıt bir şekilde ve bu türden 'çeşitlilikleri bütünün yapısına ilişkin *çeşitlikler* olarak, ki bu yapı o çeşitliliklerin üretimini doğrudan yönetir', görme çabası olmadan resmedilmiştir. Bir başka deyişle, Bachelard'da gördüğümüz gibi, bir yandan ayrımsal zamanların olasılığına izin verilirken diğer yandan bunları 'bütünün yapısının bir fonksiyonu olarak açık bir şekilde ortaya koyma' teşebbüsü yoktur (96). *Annales* duruşunun bir savunması için bakınız Pierre Vilar, 'Marxist History, a History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser', *New Left Review* 80 (1973), 64-106.

görülür ki herbir seviyenin şimdi mevcut [*present*] olması olup açığa çıkan hiçbir öz yoktur; aslında bir tarih için geçerli olan bir kopma ille de bizim farklı bir zamanda ve farklı bir ritimde yaşadığımız başka bir tarih için geçerli olan kopmaya tekabül etmeyecektir.

> *Bir seviyenin şimdi mevcut olması, tabir caizse bir diğerinin namevcudiyetidir [absence] ve bu 'mevcudiyet' [presence] ve namevcudiyetlerin birlikte varoluşu basitçe bütünün yapısının kendi eklemlenmiş merkezsizliği [decentricity] içerisindeki sonucudur. (104)*

Bu yüzden herhangi bir üretim tarzı, kendi toplumsal şekillenmesindeki bu türden tarihsel bir varoluşu görünür kılacaktır: yerinden sökülmüş [örtüşmeyen; *dislocated*], eşitsiz, namevcut ve mevcut. Althusser, tüm bu farklı zamansallıkların ilişkilendirilebileceği 'tek bir taban zaman'ın, onların yerinden sökülmelerinin görülebileceği sıradan 'tek bir sürekli başvuru zamanı'nın olmadığını vurgular (105). Tarihin bu ayrımsal izahı bizi gelişmenin, hayatta kalmanın eşitsizliği, geri kalmışlık, hatta, Althusser iddia ediyor, çağdaş 'azgelişmişlik' iktisadî pratiği gibi nosyonların -bizzat Batı kavimmerkezciliğinin temelini oluşturan nosyonların - tüm bir dizisini yeniden düşünmeye mecbur eder. Bu genel olarak bir tarih olamayacağı, sadece tarihselliğin hususî yapıları olabileceği anlamına da gelir.[42]

Keza tarih evrilen bir bütünlük de değildir; herbir üretim tar-

[42] Althusser'e göre genel olarak tarih yoksa da (*Reading Capital*, 108) yine de genel bir tarih kavramını düşünme olasılığı vardır, gerçi bu beraberinde belli sorunlar getirir. Tarih kavramı, Althusser'e göre, ampirik değildir. 'Yani sıradan anlamda *tarihsel* değildir, Spinoza'nın daha önce ileri sürdüğü gibi *köpek kavramı havlayamaz*'. Althusser'e göre, teknik olarak söylersek, bir kavram olarak tarih bilgisi, onun bir bilim biçimi olduğu anlamında tarih-dışıdır. Althusser aynı zamanda meselenin basitçe onun sıradan ampirik anlamda tarihsel olmaması olduğunu ileri sürer. O, ondan önce gelemeyecek olan bir ideolojik zaman kavramına tâbi değildir. Yahut onun 'tarih teorisinin, *teori olarak*, "tarihsel zaman"ın "somut" belirlenimlerine, bu "tarihsel zaman"ın onun nesnesini oluşturabileceği bahanesiyle, tâbi kılınabileceği şeklindeki ideolojik fikirle' uzlaşamayacağını ileri sürer (105-6). Tarih kavramının, nesnesinin etkilerine, henüz kavramsallaştırmadığı bir tarihe tâbi olduğu söylenemez; onun herhangi bir önsel tarih kavramınca etkilendiğini söylemek onu bir kavram vasıtasıyla düşünmeye çalışmayı anlamsız kılacaktır. Bu düşünce, Avrupalı fenomenologların yaptığı tarih ve zaman tahlillerine yaklaşır; şunu belirtmeliyiz ki Derrida Althusser'e katılmayacaktır çünkü ona göre herhangi bir tarih kavramının kendisinin onun *différance* diye adlandırdığı tarihsel-

zı ayrımlaşmış tarihlerden müteşekkildir. Bu ayrımlaşmış tarihler hususî bir tarihsel bütünlüğü oluşturur, çünkü herbir tarih üretim tarzının genel bütünlüğü içerisinde işler. Bu yüzden iktisadî olan, herbir tarihi veya seviyeyi, onun tarihi hususî bir üretim tarzı olarak tanımlanan bütünlüğe karşı ayrımsal olarak yapılanmış olduğu ölçüde belirler. Eğer tarihsel zaman, Hegel için tarihsel bütünlüğün özünün zamanda yansımasıysa Althusser için bütünlüğün yapısının özel bir üretim tarzından çıkan bir fonksiyonudur. Hiçbir bütünlük, onun içinde vücuda gelmiş zarurî bir aşkınlığa sahip değildir; sonraki dönem Sartre'da olduğu gibi, tarihsel değişimin seyri açıktır ve sadece özel tarihsel konjonktürlerin üstbelirlenimi ile çalışır. Althusser, her ne kadar Marksist tarih bir üretim tarzı teorisi olarak tanımlansa da Marx'ın bize ne bir üretim tarzından diğerine geçişin nasıl ortaya çıkarıldığına ne de herbir üretim tarzının nasıl tesis edildiğine dair bir teori vermediğini ileri sürer.[43] Althusserci Marksizmin gayretinin çoğu bu türden bir teori üretmeye çalışmakla alâkalıydı ve belki de o teoriyi üretmedeki başarısızlığı müteakip çöküşünün başlıca se-

liğin koşulunca belirlenmesi gerekir (bununla ilgili olarak bakınız bu Bölümün son kısmı). Bununla birlikte Althusser'in mülahazası yerinde kalmaya devam eder çünkü Althusser'e göre olup biten, iki kıyaslanamaz kategorinin birbirleriyle karşılaştırılmasıdır. Bu türden bir karışıklık, tarih teorisi olarak teoriyle 'somut' bir ampirik tarih olarak tarihin arasında ortaya çıkar. Burada, teorik olan ve ampirik olan sanki bunlar aynı şeylermişçesine karşılaştırılmaktadır. 'Karşılaştırma yapmanın meşru olmadığı bu türden çapraz-terimler arasındaki kısa devre' (111) türüne örnek olarak Althusser tarihte ferdin eylemi 'sorun'unu alır. Sık sık yapılan şikayete göre, nihaî olarak iktisadî olanca hükmedilen bir tarih teorisi ferdî eylemin zaruretini, veya varolmasını, reddeder gözükür. Fakat bunun varsaydığı şey bir tarih teorisiyle özel bir tarihsel ferdin karşılaştırıldıklarıdır. Sanki bir şeyin bilgisini bir şahsın varlığıyla karşılaştırmak mümkünmüş gibi. Burada asıl sorun '*ferdîliğin varlığının tarihsel biçimleri kavramı*'dır (112) ki Althusser'e göre bunun için gerekli ilkeleri *Capital* sağlamaktadır. Aynı şey, bizatihi Derrida'nın da gözlemlediği gibi, yapısökümcü mülahazaların tüm 'siyasî', 'sosyolojik' veya 'tarihselleştirici' reddiyeleri için geçerlidir: "Sosyal bilimler"in betimleyici pratiğinde, ileri sürülen önermelerin kökeni ve işlevine ilişkin herhangi bir tedbir olmaksızın, ampirik araştırma, tümevarımcı hipotez ve özün sezilmesine dair (kelimenin tüm anlamlarıyla) en *ayartıcı / bozucu* [*seductive*] karmaşıklığı görmek mümkündür. (*Writing and Difference*, Çev.: Alan Bass [London: Routledge and Kegan Paul, 1978], 316n).

[43] Althusser, bir üretim tarzları teorisi olarak Marksist tarih teorisini savunarak, '*Marx bize bir üretim tarzından diğerine geçişin, yani bir üretim tarzının oluşmasının, teorisini vermediğini* söylememiz gerek'tiğini kabullenir (*Reading*

bebiydi.[44]

Kısmen, Althusser'in de mensubu olduğu PCF'nin* Mayıs 1968 hadiselerinde oynadığı rolün sonucu olarak kısmen de bazısı bizzat Althusser tarafından olmak üzere onun eserine getirilen bir takım eleştirilerin sonucu olarak, 1968'den sonra Althusser'in Fransa'daki nüfuzu azaldı. Aksine İngiltere'de Althusser'in en büyük tesiri takip eden on yılda vukubuldu: altmışların sonlarından itibaren Althusser'in eseri hegemonyacı bir 'hâkim durumdaki teori' gibi birşey oluşturdu.[45] Bununla beraber 1978'den sonra, daha önce Fransa'da yapılan eleştirilerin içerimlerini geliştirip yaymış olan iki sosyoloğun, Barry Hindess ve Paul Hirst'ün bir dizi kitabından sonra Althusser'in nüfuzu hızla inişe geçti. Onların eseri, İngiltere'de Althusser'in eserine, yine onla-

Capital, 197). Eğer durum gerçekten böyle olsaydı bundan Althusser ve Balibar'ın geçiş tarzları sorununu çözmedikleri şeklindeki itirazın da çoğunlukla sanıldığından daha az esaslı olması beklenirdi; ne var ki birçokları için Althusser'in mülahazası aslında tam bir kaçıştır çünkü bu Althusser'in teorisinin bu noktaya kadar tüm diğer açılardan Marx'ınkiyle özdeş olduğunu farz etmektedir. Geçiş sorunu hakkında Foucault'yla ilgili olarak daha fazla tartışma için bakınız 5. Bölüm.

[44] Ters giden şey, kopma sorununa gösterilen dikkatin onu kendisini gerekli kılan ilkeden, yani bütünlük ilkesinden saptırmasıydı. İngiltere'de olduğu gibi Althusserciliğin en etkili eleştirileri bizatihi Althussercilerden geldi; bilhassa Jacques Ranciere, *La Leçon d'Althusser* (Paris: Gallimard, 1974), ve Fransa'da Althusser'in *Essays in Self-Criticism*, Çev.: Grahame Lock' (London: New Left Books, 1976)i. Fransa'da Althusser'in eserinin etkisi Mayıs 1968'den sonra, onun bu hadiselerde prestijini kaybeden Komünist Parti'ye olan devamedegelen bağlılığının ve *nouveaux philosophes*' [yeni felsefeciler]un kısa ömürlü görünüşleriyle damgalanan daha genel bağlamın sonucu olarak hızla inişe geçti (eleştirel tartışmalar için bkz., Gayatri Chakravorty Spivak ve Michael Ryan, 'Anarchism Revisited: A New Philosophy', *Diacritics* 8:2 [1978], 66-79, ve Peter Dews, 'The "New Philosophers" and the End of Leftism', *Radical Philosophy* 24 [1980], 2-11).

* Fransız Komünist Partisi (ç.n.).

[45] Meselâ, *Screen, New Left Review, Economy & Society* gibi dergilerde ve bilim tarihi, eğitim, antropoloji, hukuk ve siyaset teorisi gibi geniş bir disiplinler yelpazesinde derin etkileri oldu. Edebî sahada Althusser ve onun yoldaşı ve şakirti Pierre Macherey'in hâkimiyeti, Terry Eagleton'ın *Criticism and Ideology*'si, Coward ve Ellis'in *Language and Materialism*'i, Tony Bennett'in *Formalism and Marxism*'i, Catherine Belsey'in *Critical Practice*'i gibi kitaplarda, Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies'in *Working Papers*'ında ve *Essex Conference Proceedings*'de açıktı. Althusserciliğe karşı sempatik bir izah için bkz., Easthope, *British Post-Structuralism since 1968*

rın dile getirmiş oldukları sorunları zikretmeden başvurmayı imkansız kıldı.[46]

Hindess ve Hirst'le birlikte, Althusser'in tarih teorisinin eleştirisi, kavramın (ki bu giderek temsile asimile edildi) gerçek olanla ilişkisi sorunsalına kaydı ve böylece bir epistemoloji meselesine indirgendi.[47] Öyle de olsa bu, tarih kavramını Althusser'de nereye koymaktadır? Bunun, özne, temsil, anlatı ve yorum sorunlarından, ki bunlara mecburen müdahil olduğu birçoklarınca artık gösterilmiştir, ayrı kendi hususiyeti var mıdır? Bu, Hirst'ün savunduğu gibi, aslında tek tarih kavramının halen Hegelci bir tarih kavramı olması gerektiği anlamına mı gelir?:

> *Teleoloji ve tinsellik tüm tarih felsefelerinin özsel mekanizmalarıdır. Ve, ahmak antikacılık ile sonuna kadar şüpheciliği saymazsak, bir tarih felsefesi olmadan hiçbir tarih olamaz. Geçmiş, tarih felsefesinde mümkün ve aklî bir bilgi nesnesi olur. Bir kesintisizlik olarak tarihsel zaman anlayışı sayesinde geçmiş tutarlı bir nesne olur.*[48]

Hirst için bu, bir tarih felsefesinin özcülüğü ve teolojisine karşı çıkan hiçbir Marksist 'tarih bilimi' olamayacağı anlamına gelir. Hirst'e göre Althusser'in hatası başka bir tarih felsefesi inşa etmeye çalışmasıydı; fakat herhangi bir tarih teorisi, Hirst böyle karşı çıkar, teleoloji, tinsellik (İdenin gerçekleşmesi) ve ke-

(London: Routledge, 1988), ve daha düşmanca bir değerlendirme için bakınız Kevin McDonnell ve Kevin Robins, 'Marxist Cultural Theory: The Althusserian Smokescreen', Simon Clarke *et al., One-Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture* içinde (London: Allison and Busby, 1980), 156-231.

[46] Barry Hindess ve Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*: (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'* (London; Macmillan, 1977); Antony Cutler, Barry Hindess, Paul Hirst, ve Athar Hussain, *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, 2 cilt (London: Routledge and Kegan Paul, 1977-78); Paul Hirst, *On Law and Ideology* (London: Macmillan, 1979). Marksist hümanistlerle olan tartışmalar için bkz., Thompson, *The Poverty of Theory*; Keith Nield ve John Seed, 'Theoretical Poverty or the Poverty of Theory: British Marxist Historiography and the Althusserians', *Economy and Society* 8:4 (1979), 383-416; Paül Hirst, 'The Necessity of Theory', *Economy and Society* 8:4 (1979), 417-45; Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism,* ve *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983). Hem Fransa hem İngiltere'de 1966-1975 yılları arasında Althusser'e olan daha çağdaş tepkiler için bakınız *Essays in Self Criticism*, 219-21'deki kaynakça.

[47] Buradaki sorunlarla ilgili daha fazla tartışma için bakınız 5. Bölümdeki tartışma.

[48] Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, 312.

sintisizlik olmadan yapamaz. Öte yandan, şunu da eklemeliyiz ki Hegel, Marx ve Sartre'ın teşebbüslerinden alınan ders, tarihin tutarlı bir şekilde özsel ve teleolojik de olamayacağını ortaya koyar. Hirst'ün Althusser'in eserini 'bir başarısızlık' şeklinde dolambaçsızca vasıflandırışı, bizatihi tarihsel projede bulunan daimî gerilimi kabullenmez. Eğer Sartre'ın Marksist tarih bilimini temellendirme çabası, Hegelci bütünlüğün ve kesintisizliğin ancak kısmî ve süreksiz olanı dışta bırakmanın devamlı emeğiyle çalışabileceğini ortaya koyuyorsa, Althusser'in ayrımsal bir tarih tesis etme gayreti de bunun teleolojisiz yapılamayacağını gösterir. Bu ikisinin ispatladığı şey, haddizatında herhangi bir tarihin her ikisini de eşzamanlı olarak düşünmesi gerektiğidir. Tarihin, bir çelişkinin basitçe onu Hirst'ün inandığı gibi düşünemeyeceğimiz veya yapamayacağımız anlamına geldiği geleneksel bir mantığın protokollerine göre işlediği varsayıldığı sürece, tarih onun tarif ettiği çıkmazda kalır.

Althusser'in önemli katkısı tarih kavramını, bu kavramın zamansallık hakkındaki önkabullerine - Hindess ve Hirst'in toptan ihmal ettikleri bir saha - değinerek sorunsallaştırmasıydı. Althusser'in merkezsizleşmiş bütünlüğünün halen anlamlı [*expressive*], bu yüzden de özcü olduğunu iddia etmek için Hindess ve Hirst'in, Hegelci özsel kesitin 'mevcudiyetin birlikte varoluşu' şeklindeki eleştirisinde bulunan zamansallığa dair mülâhazaları ihmal etmeleri gerekir ki böylece Althusser'in, Foucault'nun deyişiyle 'karşıt-hafıza [*counter-memory*] - tarihin tamamen farklı bir zaman biçimine dönüşümü'nü inşa ettiği usulün hakkını vermeyi beceremezler.[49] Eğer Althusserci üretim tarzı, ayrımsal zaman ve tarihlerden, 'farklı zamanların, ritimlerin, devirlerin, vs. karmaşık bir "kesişme"si'nden müteşekkil ise o zaman herbir unsur bütünü ifade edemez çünkü bütün sadece, kesinlikle hiç *ifade edilmeyen* bir kavram olarak erişilebilirdir. Çünkü kavram, 'her kavram gibi asla dolaysızca "verili" değildir, görülebilen gerçeklikte asla *okunabilir* değildir: her kavram gibi bu kavram da *üre-*

[49] *Reading Capital*, 97; aksine Sartre'ın bütünlemesi zamansallığı bir mevcudiyet şekli olarak tutar, gerçi bu türden bir bütünleme herhangi bir anda tamamen gerçekleştirilmekten ziyade daima bir başarılma sürecindedir. Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Der.: Donald F. Bouchard, Çev.: Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 160.

tilmeli, inşa edilmelidir' - bunu yapacak kişi ise tahlilcidir.[50] Bu formülasyon Althusser'in, farklılıkların olasılığına herbir kerteyi diyalektik gibi bir öz veya tek bir ilkenin işleyişine indirgemeden izin veren bir merkezsizleşmiş bütünlüğü teorileştirmesini mümkün kıldı. Eğer onun bu şekilde bir bütünlük olarak üretim tarzı nosyonu diğer üretim tarzlarıyla ayrımsal bir ilişki içinde (geriye kalan ve ortaya çıkan biçimler nosyonlarına rağmen) desteklenemediyse, Althusser yine de, tarihin herhangi bir teorileştirmesindeki paradoksal şartları eklemleyerek, tarihsel-olan kavramında bulunan sorunların özellikle ilginç bir teorileştirmesini önerdi. Althusser eğer onun imkansız bir kavram olduğunu gösterdiyse, aynı zamanda zarurî bir kavram olarak kaldığını da sergiledi ve bu imkansızlıkla beraber yaşamayı öğrenmemiz gerektiğini kabullendi.

Peki bu nasıl vukubulur? İşte bu noktada tarihin öznesi yeniden sahneye girer; tarih öznesiz bir süreç olabilir ama özne yine de tarihin içine kaydedilmiştir. Bir kez daha, Sartre'a gelince, özne paradoksun ekseninde işler. Çünkü özne, tarihi onun bilimsel formülasyonuna göre anlamaz lâkin ideoloji seviyesindeki enterpelasyon* sürecinden geçer ve böylece onu tarihselcilik formülleri vasıtasıyla tecrübe eder.[51] Artık daha fazla haddizatında bir kavram olarak kabul edilemeyecek olan tarih bu yüzden bu iki ayırıcı düzenleme arasındaki kıyaslanamaz ilişkiden müteşekkil olur. Bu yüzden tarih, Althusser'e göre, doğruluğa karşı yanlışlık kabilinden değil, lâkin üretim tarzının ayrımsal ilişkileriyle tarihin ideolojik nosyonunun tarihselciliği arasındaki çözümlenemez bir diyalektik olarak hem bilim hem de ideoloji seviyesinde işler. Dolayısıyla bunu Althusser'in 'şekerin bilgisi ne kadar tatlıysa tarihin bilgisi de o kadar tarihseldir' şeklindeki mülâhazası takip

[50] *Reading Capital*, 101.

* *Interpellation*. Çağırma, seslenme. Althusser, hukuken 'gensoru' anlamına gelen bu kelimeyi ideoloji teorisinin bir parçası olarak kullanır. Buna göre ideoloji fertleri toplumsal dünyada özgür ve özerk özneler olarak tesis eder. Meselâ bir polis bir ferdî 'hey sen' diye çağırdığında, fert çevresine bakınıp çağrılan kimsenin kendisi olduğunu görecek ve bu süreçte özne olacaktır (ç.n).

[51] Öznenin çağrılmasının klasik anlatımı 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)', *Lenin and Philosophy* içinde, 121-73'dedir.

eder.[52] O zaman bilimin ideolojiyle, Althusserci tarihin, tarihin ideolojik tarihselci formülasyonuyla ilişkisi nedir? Althusser'e göre bu ikisi arasındaki boşluk sanatla dolayımlanır. Bu beyan sık sık burjuva kültürü değerlerinin ilginç bir kalıntısı olarak düşünülür. Fakat onu aynı zamanda, bu ikisinin kaymakta olan uyuşmazlığının ancak bir 'içsel uzaklaşma [*distantiation*]' ile algılanabileceği bir yolu şekillendirmeye çalışmak olarak da görmek mümkündür. Bu 'içsel uzaklaşma'da bu 'ilişki' sorunu, onun *nakledilişiyle/öykülenişiyle* [*relation*] bir hikaye anlatmak anlamında sahnelenir - ki biz tarihi böyle elde ederiz. Eğer tarih bir süreçse, diye belirtiyor Althusser, '*ilişkilerdeki/anlatımlardaki* [*sous des rapports*] süreç *dışında süreç diye bir şey yoktur*'.[53] Tarih bir ilişkiler, ve böylece raporlar yazma meselesidir.

Böylece Althusser, tarihin ancak sürekli bir çelişki olarak düşünülebileceğini öne sürer: o bir bütünlüktür ama bu bütünlük hâkim durumdaki merkezsizleşmiş bir yapıdır. Bu yapıda herbir tarihin tarihi, onun genel bir tarihle özdeşliği veya ondan farklılığı yoluyla değil, ister istemez dolayısıyla bir olumsuz bütünlük türünde bağımlı da olduğu tüm diğer tarihlerden ayrımlaşarak tanımlanır. Öte yandan tarih, ideoloji sahasında, özneler tarafından kendilerinin de onun özneleri olduğu amaçlı bir kesintisizlik olarak tecrübe edilir. Bunu başka şekilde ifade etmenin bir yolu Althusser'in geleneksel bir mantığın protokollerine göre tarihin imkansız olduğunu gösterdiğini söylemek olurdu. Eğer tarihi kapalı bir bütünlük olarak düşünmeye çalışırsanız tarihselciliğin sorunlarına bulaşırsınız; eğer onu tamamıyla ayrımlaşmış olarak düşünmeye çalışırsanız, ne olumlu veya olumsuz herhangi başka bir şeyle zarurî bir bağlantı olmayacağından ne de herhangi bir tarih bir diğeri üzerinde bir etki doğurmayacağından tarih anlamsız olur. Özdeşliğin herhangi bir ayrımsal teorisi hem bütünlüğü hem de farkı eşzamanlı olarak düşünmelidir.[54] Hem Sartre'ın 'tekil evrensel'i hem de Althusser'in hâkim durumda bir yapı içindeki nisbî özerkliğinin formülleştirmeye çalıştığı işte bu ya-

[52] *Reading Capital*, 106. Aynı sebepten dolayı ideolojinin bir sonu olamaz. Hirst (*On Law and Ideology*, 65) Althusser'in izahında öznenin burada zaten özne olarak tesis edildiğine itiraz eder.

[53] Louis Althusser, 'A Letter on Art', *Lenin and Philosophy* içinde, 204, ve *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*, Çev.: Ben Brewster (London: New Left Books, 1972), 186.

[54] Bu formülasyon takip eden kısımda ve Foucault'yla ilgili olarak 5. Bölümde daha da tartışılmaktadır.

pıdır ve her iki örnekte de bu türden eşzamanlılığın orta yolu, bizzat, yazma süreci olarak ortaya çıkar.[55]

'Eğer Tarih Varsa': Tarih, Hermeneutik ve Tarihsellik

Sartre ve Althusser ile, savaş-sonrası Fransız Marksizme-geri-dönüşünün iki kutbuyla karşılaşıyoruz. Her ne kadar ikisi de Stalinizmin kemikleşmesine karşı çıktılarsa da izledikleri öznelci ve aşırı-nesnelci yollar birbirine zıddı. Bununla beraber bu şematik vasıflandırma, onların ne aynı anda her iki kutbu da oyunda tutmaya çalıştıkları usulün ne de üstlendikleri teorik projelerin imkansızlıklarını nasıl teslim ettiklerinin hakkını vermez. Yine de bu izaha göre onları başarısız diye reddetmek sadece indirgemeci olurdu. Onların asıl gücü ortaya koydukları sorunsalların müteakip yazarları ne oranda düşündürdüğünden seçilebilir. Sartre ve Althusser'den bu yana kimse Marksist tarihin yeni bir teorileştirmesine kalkışmadı. Bu yüzden şu an bir başka paradigmaya, bir başka sisteme bakmıyoruz. Foucault ve Derrida gibi yazarlar, Sartre ve Althusser'in göklere çıkarılmış projelerini tekrarlamak ve onların ötesine geçmekten ziyade tarihten bir ders aldılar ve bu türden etraflı teorilerin, onlardan önce gelen birçokları gibi, niçin tutarlı olamadıklarını sormak için durakladılar. Çünkü Tarihin büyük anlatısı daima mağrur olmuştur.

Bu yüzden bu düşünürler, hep iddia edildiği üzere tarihi dışta bırakmak yerine, daha geleneksel bir tarzda, Althusser'in, hatta tartışılır ama Sartre'ın tarihselcilik-karşıtı bakış açılarından işe başladılar. 'Post-yapısalcılık' şeklindeki genel etiket burada sadece, haddizatında tarihe bir düşmanlığı değil lâkin basit tarihselciliklere olan bir güvensizliği paylaşan bu çağdaş yazarları tarif etmenin kısa bir yoludur. Meselâ Lyotard en çok tarihselci evrensel anlatılara olan şüpheciliğiyle bilinir ki o bunun yerine ayrı türden, çatışan ve kıyaslanamaz tarihlerin çokluğunun olasılığını müdafaa eder.[56] Foucault, felsefe ve bilim tarihinde Althusser'le

[55] Hindess ve Hirst gibi bu mantığa göre düşünmeye istekli olmayanlar basitçe 'tutarlı ve dişe dokunur bir çalışma nesnesi olarak tarih nosyonu'nu reddetmeye mecburdurlar - bizzat manasızlık olan bir duruş (bkz., Hindess ve Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, 321).

[56] Jean-François Lyotard, *Instructions païennes* (Paris: Galilée, 1977), ve *The Differend: Phrases in Dispute*, Çev.: Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: Minnesota University Press, 1988). Lyotard'ın kıyaslanamaz tarihleri, Althusser tarafından eleştirilen Braudel ve diğerlerinin, içinde tarihin sadece bir grup farklı hikayeler ve zamanlara geri döndüğü çoğulculuğundan ayrı tutulmalıdır.

kesinlikle aynı gelenek içinde çalışır: onun gibi, tarihselciliğin, epistemik veya başka türlü, halen başlıca alternatifi olan Bachelard'ın ayrımlaşmış tarihler kavramını kullanır. Kopmalar ve kırılmalara göre eklemlenmiş, tarihin ayırıcı [*diacritical*] ve tekil olarak bu türden bir teorileştirmesi hiç bir surette sadece Althusser'e has birşey değildir ki Derrida tarafından da onun öz-bilinçli bir türevi olarak devam ettirilmiştir. *Positions*'da Derrida şu yorumu yapar:

> *Althusser'in 'Hegelci' tarih kavramının ve anlamlı bütünlük nosyonunun vs. tüm, ve zarurî, eleştirisi, tek bir tarihin, genel bir tarihin olmadığı, lâkin tip, ritim, kaydetme tarzı olarak farklı tarihlerin - aralıklı, ayrımlaşmış tarihlerin - olduğunu göstermeyi hedefler. Ben daima bunun altına imzamı koymuşumdur.*[57]

Amerikalı bazı yorumcuların iddialarının tersine, Derrida'nın burada Althusser'in 'aralıklı, ayrımlaşmış' tarihlerin olasılığına dair projesini karakteristik olmayarak kesin bir şekilde tasdik etmesi, Althusser'e Derrida'ya bir 'cevap' vermek için başvurulmasındaki sorunları ortaya koyar; her ikisi de Hegelci tarihselciliğin herhangi bir biçimine karşı eşit derecede güvensizlik duyarlar. Bununla birlikte bu demek değildir ki bu durumda tarih sorununa nazaran özdeş tavırlar alırlar.

Derrida yeni bir tarih felsefesi şekillendirmekle ilgilenmedi; keza Foucault'nun tarzınca yeni metodolojiler belirlemeye de çalışmadı. Kendini 'tarih kavramına karşı çok ihtiyatlı' olmakla tanımlayarak, Derrida, daha ziyade sorunu, bir 'İde' olarak tarihin kavramsal tahlilinden, ki bu Hegel'in belki de başka herşeyden daha fazla olarak en kalıcı olan mirasıdır, onun içinde işlediği genel sistemin içerimlerinin gediklerinin tahliline kaydırdı.[58] Bu yüzden ilk olarak, haddizatında tarihe değil onunla ilgili olan hermeneutik ve tarihsel anlayış sorununa odaklandı: burada tarih bir anlam ve yorum sorunu olmaktadır - 'aslında *geçmişte* kalan çağ her bakımdan bir *metin* olarak tesis edilir'.[59] Bu ayrıca, gösterge [*sign*] eleştirisinin tarihsel temsili etkilediği tarzlar ve tarihin genetik mecaza ve anlatıya olan bağımlılığına dair bir so-

[57] Jacques Derrida, *Positions*, Çev.: Alan Bass (London: Athlone Press, 1981), 57-8; Althusser, *Reading Capital*, 100 ile karşılaştırınız.

[58] Derrida, *Positions*, 50.

[59] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Çev.: Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), lxxxix.

ruşturmayı da ortaya çıkarır. Bu konular önemli de olsa Derrida'nın başlıca katkısı tarihin metafizik bir kavram olduğunda ısrarıdır ki buna göre tarihin anlamı daima anlamın tarihine tekabül eder. Bizzat kendisinin belirttiği gibi:

> *Yayımladığım ilk metinlerden itibaren, kesinlikle,* ***aşkın gösterilen [transcendental signified]*** *veya* ***telos*** *[erek] olarak anlamın otoritesine karşı, bir başka deyişle son tahlilde anlamın tarihi olarak belirlenen tarihe, sözmerkezci, metafizik, idealist ... temsilinde tarihe karşı, yapısökümcü bir eleştiri sistemleştirmeye çalıştım.*[60]

Sözmerkezciliğin Derridacı eleştirisi, hakikat olarak belirlenen mevcudiyet* ve anlam nosyonlarına dayandığı müddetçe tarih kavramını mecburen içerir. Kendisine 'somut olan' olarak sık sık başvurulmasına rağmen tarih, tanımı itibariyle namevcudiyetin sorunlu bir şekilde yeniden mevcut kılınmasına [*represencing*] sebep olur; bu yüzden Derrida, 'maddeci' kavramsallaştırmasında bile onun belirli bir metafizikten kaçamayacağını ileri sürer. Meselâ daha 1966 yılına ait 'Yapı, Gösterge, ve Oyun' makalesinde 'merkez'in paradoksal metafiziğine dair tahlilinin, 'köken' [*origin*] ve 'son [*end*]' tarihsel nosyonlarına da aynı derecede tatbik edilebilir olduğunu savunur. Tarih,

> *teleolojik ve eskatolojik*** *bir metafiziğin daima suç ortağı, bir başka deyişle paradoksal olarak, tarihin onun karşısına konulabileceğine inanılan o mevcudiyet felsefesinin suç ortağı olmuş olan bir kavram[dan ibarettir] ... tarihselliğin tematiği varoluşun [Being] mevcudiyet olarak belirlenimince daima gereksinmiştir.... Tarih daima tarihe yeniden başlanmasının [resumption] devinimi, iki mevcudiyet arasındaki bir dolambaç olarak anlaşılmıştır.*[61]

Derrida'nın mevcudiyet nosyonunu 'daima zaten' ve 'başlatıcı/aslî tekrar' [*originary repetition*] mantıklarıyla yapısöküme uğratması, daima yeniden uyandırılabilecek bir kökenden 'sonu her zaman için mevcudiyet biçiminde önceden bilinebilen' bir idenin kendi kendine gerçekleşmesine doğru teleolojik bir hareket şek-

[60] Derrida, *Positions*, 49-50.

* *Presence*. Mevcut olma, şimdi, bulunma gibi anlamları içerir (ç.n.).

** Ölüm, kıyamet gibi nihaî meselelerle ilgilenen öğretiler (ç.n.).

[61] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Çev.: Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 291.

linde inşa edilen bir tarihle kaçınılmaz olarak çatışır.[62] Bu türden bir tarihin anlamı daima aşkın bir gösterilene başvurarak belirlenecektir, ama öte yandan yapısökümcü tahlil böyle bir otoritenin noksanlığının eşzamanlı sonuçlarını gösterecektir.

Daha da radikal olarak, Derrida, herhangi olası bir tarih felsefesinin sınırlarında çalışır. Tarihsel anlayışı etkileyenin sadece hermeneutik, özellikle de yorum ve dil sorunları olmadığı lâkin tarihi belirleyenin, geniş bir anlamda yazı, veya *différance* , dediği şey olduğunu savunur. Meselâ, *Of Grammatology*'nin en başında yazının, haddizatında tarihselliğin tüm biçimlerinin ortaya çıkış şartını tesis ettiğini ileri sürer:

> *Bizatihi tarihsellik, yazının olasılığına bağlıdır.... Tarihin - tarihsel bir bilimin - bir nesnesi olmadan önce yazı, tarihin - tarihsel oluşun - sahasını açar.*[63]

'Tarihin kökeni olarak dil': Derrida aşkınlık olarak yazının tüm tarihselliğin şartını oluşturduğuna dair çarpıcı ve radikal iddiayı hangi zeminde yapıyor?[64] Bu tartışmalı mülâhazayı anlaşılır kılmaya çalışmak için 'Différance' makalesindeki ünlü yoruma dönebiliriz:

> *eğer 'tarih' kelimesi beraberinde farkın [ve ertelemenin; **differance**] nihaî bastırılması temasını getirmeseydi, tek başına farkların her noktada ve baştan itibaren 'tarihsel' olabileceğini söyleyebilirdik.*[65]

Burada aynı ve ötekinin diyalektiğine geri dönüyoruz: Derrida'nın dediği gibi 'aynının asla özdeş olmayışı ilk önce şu anlama gelir ki varoluş tarihtir'.[66] Ancak, aynının öteki olduğu ve bir farklar dokusu ürettiği fark vasıtasıyladır ki tarih vukubulabilir: çünkü tam mevcudiyet mümkün olsaydı hiçbir fark, ve bu yüzden hiçbir zaman, mekân - veya tarih - olmazdı. *Différance* kesinlikle, kendimizi tarihten asla kurtaramayacağımız - ve bu yüzden ona

[62] Derrida, *Writing and Difference*, 279; 5. Bölüm, 4. Kısımda 'başlatıcı/aslî tekrar' tartışmasına bakınız.

* Derrida'nın türettiği kelimelerden. Fransızca *différer* kelimesinin farklılaşma ve erteleme anlamlarının her ikisini de içerir (ç.n.).

[63] Derrida, *Of Grammatology*, 27.

[64] Derrida, *Writing and Diference*, 4.

[65] Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Çev.: David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 141.

[66] Derrida, *Writing and Difference*, 147.

geri dönmeye ihtiyacımız olmadığı - anlamına gelir. Ayrıca *différance* şu anlama da gelir ki eğer fark gayri özdeşlik anlamıyla tarihin olabilirliğini tesis ediyorsa, erteleme anlamıyla da nihaî olarak asla tamamlanamayacağı çünkü bu türden bir tehirin kapanmayı daima engelleyeceği anlamına gelir. Derrida işte bu anlamda, Husserl'in *Origin of Geometry*' [Geometrinin Kökeni]de 'tarihin olasılığını dilin olasılığı olarak' tesis ettiğini, ki bunun ile 'fark aşkın olacaktır', söyler: yazı, Derrida'nın ona adadığı ayrımsal bir işaretlemenin genel anlamlandırmasında, herhangi bir tarihselliğin şartı olmak zorundadır.[67]

O zaman '*différance* olarak tarih', bizatihi tarihin her zaman için *différance*'ın işlemlerine tâbi olması ve *différance*'ın onun tarihselliğinin biçimini adlandırması anlamına gelir.[68] Aynı şartlar bütünleme için de geçerlidir. Derrida, her ne kadar Hegel tarafından tarihe bir bütünlük biçimi verilmiş olsa da Hegel'in *Aufhebung*'unun bu bütünlüğü elde etmek için bir fazlalık devinimi içinde kendini biteviye aşması gerektiğini savunur. Tarih,

> *bütünlükten ayrılmaların tarihidir, aşkınlık deviniminin kendisi olarak tarihtir, onsuz haddizatında hiçbir bütünlüğün meydana çıkmayacağı bütünlükten geriye kalan fazlalığın tarihidir. Tarih; eskatoloji, metafizik, veya konuşma tarafından aşılan bütünlük değildir. Bizatihi aşkınlıktır.*[69]

Aslında tarih, Derrida'nın *Of Grammatology*'de gösterdiği ilâveliliğin* kesinlikle aynı yapısı ile çalışır. Bu noktada bizzat Ro-

[67] Jacques Derrida, *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introduction*, Çev.: John P. Leavey (Stony Brook: Nicolas Hays, 1978), 69, 153. Tam olarak söylersek, bu türden aşkınlar 'nerdeyse-aşkın'dır: bkz., Rodolph Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), ve Geoffrey Bennington'ın 'Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)', *Oxford Literary Review* 10 (1988)'deki tartışması. Bennington nerdeyse-aşkınları 'aştıkları şeylerce aslen kirletilen/ifsat edilen' aşkınlar olarak tanımlar' (93). Aslında nerdeyse-aşkın 'en-ilk-yazı' [*quasi-transcendental* 'arche-writing'] bunun tüm aşkınlar için sözkonusu olduğunu gösterir. Husserl'in tarih izahı için bakınız Paul Ricoeur, 'Husserl and the Sense of History', *Husserl: An Analysis of his Phenomenology* içinde, Çev.: Edward G. Ballard and Lescer E. Embree (Evanston: Northwestern University Press, 1967), 143-74.

[68] Derrida, *Writing and Difference*, 197.

[69] Derrida, *Writing and Difference*, 117; karş. *Speech and Phenomena*, 102-3.

* *Supplementarity*. Derrida bu kelimeyi tüm söylemsel imleyici yapılarda bulunan bir özelliği göstermek için türetmiştir. *Supplement* (ilâve) kelimesi, bir-

usseau, kendi salınımlı yorumlarında, bir tarihin doğrusal olamayacağını, keza tek bir zamansallığa göre işleyemeyip bunun yerine 'zamanın hattı veya hattın zamanı'nı bozacağını sergiler:

> *burada Rousseau'ya göre tarihsel sürecin garip işleyişlerini algılayabiliriz. O asla değişmez: kendini bölen ve kendini terkeden bir köken veya merkezle başlayarak, istikamet olarak yozlaşan ama etkisi itibariyle ilerleyici ve telâfi edici olan tarihsel bir daire tarif edilir. Bu dairenin çevresinde yeni daireler için yeni kökenler vardır. Bu daireler önceki dairenin telâfi edici etkilerini iptal ederek ve böylece onun hakikati ve iyiliğini de görünür kılarak yozlaşmayı hızlandırır.*[70]

Böyle bir tarih inkişaf eden zamanın doğrusal bir ilerlemesinin hareketi ile temsil edilemez. Onun 'aşkınlık'ı, onun, ne sonlu bir bütünlüğe ne de tersine, sonsuzluğa benzer şekilde nasıl sınırlanamadığını işaretler: o kendini aşar [*exceeds*]. Bu ekleme süreci, bu daima kendi ötesine geçen 'gösterenin *haddinden fazlalığı* [*overabundance* of the signifier]', merkez veya kökendeki daima eklenmesi/tamamlanması [*supplemented*] gereken bir noksanlığı veya namevcudiyeti işaretler.[71] Böylece 'tarih'in, 'post-yapısalcılık'ın mahrum olduğu şey olduğu mülâhazası bütünlemenin kendi ilâvelilik yapısını tekrarlar ki bu yapıya göre tarih kökendeki hem bir fazlalık hem de bir noksanlık olarak işler. Böyle zarurî ve devamlı bir ekleme sürecini tesis ettiği müddetçe denilebilir ki bütünlemenin imkansızlığı, kendi daimî tehir süreci mütemadiyen daha fazla yazıyı davet eden bir yazı-etkisi doğurur.

Böylece mesele artık, Derrida'nın deyişiyle '*teleolojik veya eskatolojik ufkundan kurtulması imkansız olmasa bile zor olan*'[72] tarih için yeni bir kavram üretebilmek değildir. Metafizik gibi tarih de ortadan kaldırılamaz: fakat onun imkansızlığının şartları aynı zamanda ister istemez olabilirliğinin de şartları olurlar. Bu Ro-

---

şeyi tamamlamak için eklenen başka birşeyi veya zaten haddizatında tamam olan birşeye fazladan eklenen birşeyi ifade eden paradokslu bir anlama sahiptir (ç.n.).

[70] Derrida, *Of Grammatology*, xc, 202; Hegel'in zamansız bir eleştirmeni olarak Rousseau için bakınız Bennington, 'Deconscruction and the Philosophers', 84; 'mevcudiyetin doğrusal silsilesi olarak' tarihe diğer alternatifler için bakınız *Positions*, 56-60.

[71] Derrida, *Writing and Difference*, 90.

[72] Derrida, *Writing and Difference*, 148.

dolphe Gasché'nin belirttiği gibi şu anlama gelir ki 'bütünlüğün ve sistemlilik iddiasının taklidi yapısökümün ayrılmaz bir unsuru, yapısöküme uğratılan mantığın içinde ayak basacak yerini bulmanın şartlarının kendisinden biridir'.[73] Bu yüzden bizatihi Derrida herhangi bir anlamda tarihi (veya bütünlüğü) inkâr etmez lâkin mantıkları tarihsel bütünlüklere başvurup aynı zamanda onlara karşı çalışan ilâve [*supplementary*] figürler kuran tarihler yazarak tarihi yeniden kaydetmeye çalışır.[74]

Bu bakış açısından Sartre'ın *Critique*'i bile altmışların başlarında Lukács'ın *History and Class Consciousness*'ının bağlamında okunduğu zamanki görünümünden oldukça farklı gözüküyor. O bugün, kendini aşmayı içeren bir devinim olmadan bütünlemenin gerçekleştirilemeyeceğinin artan bir kabulünü ispatlar gözükmektedir. Sartre'ın tabiriyle, bir bütünleme bir bütünleyiciye ihtiyaç duyar. Bütünleme, bütünlüğün ötesinde bir fazlalığı içermelidir ki o olmaksızın bütünlük asla bütünlenemez. Bu da onun aslında hiçbir zaman kapatılamayacağı anlamına gelmelidir. Lyotard, benzer şekilde *Capital*'i asla tamamlayamamış olan Marx'ta bulunan kesinlikle aynı yapıya işaret eder.[75] Bu daimî tehirin sonsuzluğu [*endlessness*], Lyotard'a göre, daha sonra 'trajik bir siyasî parti ... *Aufklärung*' [Aydınlanma]un olumsuz diyalektiği[nde şeklîleştirildi]; Frankfurt Okulu'dur bu, mitlerden arındırılmış, Lutherci, nihilist Marksizm'.[76] Fakat Frankfurt Okulu'nun hep olmasını beklediği bir hayalet, bütünlemenin daimî tehdidi yerine, Derrida, herhangi bir yapıdaki sorunun daha ziyade onun kapanmayı nasıl gerçekleştirdiği olduğunu ileri sürer. Bunun vukubulduğu meydana çıksa bile yapısökümcü bir izah böyle bir metnin kendi açılmalarının üstünü örtmek için nasıl takiyye yapması [*dissumulate*] gerektiğini gösterecektir ya da, öteki türlü söylersek, tarihin daima kendi tarihsellik şartlarının başarısız bir tıkanması/kapanması [*occlusion*] teşebbüsüyle düzenlendiğini gösterecektir.[77] Bu haddizatında bütünlemeyi reddetmenin zarurî olmadığı anlamına gelir - çünkü bu türden bir red tam da onun

[73] Gasché, *The Tain of the Mirror*, 180.

[74] Derrida, *Of Grammatology*, lxxxix; karş. *Positions*, 57.

[75] Jean-François Lyotard, *Economie libidinale* (Paris: Minuit, 1974), 119, ve 'Un Marx non marxiste', *Dérive à partir de Marx et Freud* içinde (Paris: Union générale d'éditions, 1973), 36-46.

[76] Jean-François Lyotard, *Driftworks*, Çev.: Roger McKeon et al. (New York: Foreign Agents Series, 1984), 109.

[77] Derrida, *Writing and Difference*, 133.

olabilirliğini varsayar, halbuki Sartre'ınki gibi tüm bütünleme teşebbüsleri daha çok onun imkansızlığını gösterir. Peter Dews yakınlarda 'post-yapısalcılık, "parçalanma mantığı"nın, kendisini idrak etmeye çalışan düşünceye nüfuz ettiği ve bunun sonucunun bir tutarsız mantıklar çoğulluğuna dağılma olduğu nokta olarak anlaşılabilir' şeklinde bir iddiada bulunmuştu. O halde post-yapısalcılığın kendisi 'parçalanma mantığının parça parça olmuş aynası'dır.[78] Fakat post-yapısalcılık kesinlikle parçalanmayı *idrak etmeye* çalışmaz çünkü heterojenliği bir bütün olarak kavramak, kesinlikle tüm bütünleme teorilerinin başarısızca yapmaya kalkıştıkları şeydir.

Derrida tarihselliğin, herhangi bir tarihin veya bütünlemenin, paradoksal şartlarını işledikten sonra kendisi, zaman ve zamansallığın soruşturulmasına katılan Husserl, Heiddeger veya Levinas gibilerini tahlil etmekle özellikle ilgilendi. Her ne kadar tarih meselesini tarihselliğin bu türden tahlilleri açısından izlemek mümkün olurduysa da böyle bir inceleme bizi asıl meselemizin - yani, eğer post-yapısalcılık onun ihmal ettiği bir tarihe başvurularak görünürde hatalı addediliyorsa bu tarih Marksizmin neresinde bulunabilir? - sevk ettiğinden çok farklı bir yola sokardı. Sartre ve Althusser'den bu yana birçok olasılık olageldi: bazıları için Frankfurt Okulu'nun mutlak tarihselciliği gittikçe daha çekici oldu, gerçi onun Habermas'ın eserindeki bugünkü tezahüründe tarihin, kıyaslanabilecek herhangi bir Fransız filozofunun yaptığından çok daha etkili bir şekilde gölgede bırakıldığını söyleyebiliriz. Eğer Althusser bize öznesiz bir tarih vermişse Habermas da tarihsiz özneler vermiştir. Yoksa Hegelci tarihselcilik ve bilim tarihinden intikal eden çizgiyi fiilen devam ettiren iki olasılık oldu. Sonrakinin en önemli temsilcisi, tarihin bütünleyici biçimlerinin eleştirisini ve genel bir tarih felsefesinin stratejik 'soykütüksel' tahliller lehine inkârını amansızca sürdüren Michel Foucault'dur. Bunun alternatifiyse, sanki nerdeyse hiçbir şey olmamış gibi tarihselciliğin bir yeniden beyanı oldu. Bu, Althusserci döneminden sonra, G.A. Cohen tarafından ortodoks tarihsel Marksizmin yeniden şekillendirilmesine demir attırılmış bir tarihselciliğin genel himayesi altında ampirik tarih çalışmalarının erdemlerini benimsemek için geri dönen Perry

[78] Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), 233-4.

Anderson'un istikametiydi.[79] Tarihselciliğin bir başka açık müdafaası ise edebî ve kültürel teori alanında daha etkili oldu - Fredric Jameson'un müdafaası. Şimdi Foucault ve Jameson'a dönüyoruz.

[79] Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*; G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Melvin Rader, ayrıca, *Marx's Interpretation of History* (New York: Oxford University Press, 1979)'de Hegelci organik bütünlük modelini Marksist bir tarih için yeniden tesis eder. Cohen'in Marx'ın tarih teorisini meşrulaştırması, ki bu kaçınılmazdı, yeni bir kılık altındaki bir Hegelciliğe tekabül eder: *Marxism and Historical Writing*'de Cohen'in Paul Hirst tarafından yapılan tahliline bakınız: *Bu, tarihi herhangi birşeyin gelişmesine dair tek bir süreç haline getirir. Öznesi, ve bir hal ve şartlar altında nihai sonuca doğru müteakip gelişme aşamaları boyunca ilerleyen o öznenin vasıflarına bağlanmış devamlı eylemde bulunan bir sebebi olan bir süreç. Bizim içkin oluşumuz için hayatî zarureti olan bir sonuç değil belki ama yine de herhangi bir yere giden ve bir süreç olarak onun birliğinin altını çizen tek bir özneyle bağlanmış tek bir güdümlü hadiseler zincirinin sonuçlanması. Bu kötü anlamda bir tarih felsefesidir. Potansiyelliğin inkişaf etmesinin özsel içkinliği olmayan ama tek bir öznenin amaçlı pratiği olarak birleşmiş bir Hegel-altı teleoloji.* (25)
Hirst'e göre Thompson teorik ilkeler yerine pratiğe yaptığı vurguya rağmen tarihte Hegelci bir bütünlük kavramını da varsayar (57-90).

FOUCAULT'NUN FANTASMALARI

Tarihselci tarih teorilerine karşı en kararlı taaruzu Michel Foucault'nun eserinde buluyoruz. Fakat Foucault'yu, haddizatında tarihi ihmal etmekle suçlamak en azından çok zordur. Althusserciliğin göçüşü, Foucault ve hatta Derrida gibi müteakip yazarların onun meydana getirdiği sorunsalın içinde çalışmaya ne ölçüde devam ettiklerinin ihmal edilmesine meyledilmesi anlamına geldi. Tarih kavramının kendisini sorunsallaştıran ve sonra gelen birçok teorik araştırmanın zeminini hazırlayan, Sartre'dan sonra, Althusser'di. Bugünün Althusser-sonrası bağlamında *Reading Capital*'in Althusser'inin, 'derin eserleri okurkenki üstatlarımızdan biri olarak (Bachelard, Cavaillès ve Canguilhem ile beraber) Foucault'ya olan borcunu zikretmesi yine de biraz şaşırtıcıdır. Althusser'e dair rağbet edilen İngiliz Marksist tavrın onun basitçe tarihi teoriye döndürdüğü şeklinde olması gerçeği ışığında belki de daha da beklenmedik olan, Foucault'nun *Madness and Civilization* ('o *büyük* eser') ve *The Birth of Cilic*'inin, kendisinin savunduğu, bir kavramın üretiminin zaruriyetine odaklanmış tarih türüne örnek olarak seçilmesidir.[1] Foucault, belli açılardan, bilhassa Bachelard'ın tesiri ve onun ilerlemeci ve türdeş tarihlere yönelik şüpheciliğine ilişkin olarak Althusser'in hareket ettiği genel duruşlara daima yakın oldu.[2] Bunların hepsi de Althusser'in deyişiyle, artık 'Aydınlanma felsefesi ideolojisine yani teleolojik ve bu yüzden de idealist bir akılcılığa boğulmuş' olmayan bir tarihte süreksizliğin olasılığını saptamakla ilgiliydiler.[3]

Fakat Althusser, Bachelard ve Cavaillès'nin küme teorisi ve

[1] Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, Çev.: Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 16, 324. Althusser Foucault'ya 44-5 ve 103'te yine başvurur ve ona olan borcunu 323-4'te tartışır.

[2] Michel Foucault, *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Der.: Colin Gordon, Çev.: Colin Gordon *et al.* (New York: Pantheon Books, 1980), 49-50.

[3] Althusser, *Reading Capital*, 44. Foucault Bachelard, Canguilhem ve Althusser ile olan ilişkisini *The Archaeology of Knowledge*'in Giriş bölümünde tartışır: *The Archaeology of Knowledge*, Çev.: A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock Publications, 1972), 4-5.

saf bilimlerin şeklî sistemleriyle olan meşguliyetini izlerken Foucault daha çok Canguilhem'in tıbbî ve biyolojik bilimlere odaklanmasını takip etti. Bu odaklanma onların kültürel çerçevesi ve tarihsel ve kurumsal (hem söylemsel ve hem gayri söylemsel) ortaya çıkış şartlarını vurguladı ki Canguilhem'e göre bu 'vakayiname-tarihi'nce ihmal edilmiş birşeydi.[4] Foucault, Bachelard ve Cavaillès'den, anlaşılır hale getirilen sorun ve nesnenin ikisini de tanımlayan bir tefrik ve temyiz süreci olan kavramların şekillenmesinin epistemolojik bir çalışması olarak bilim tarihine yaptığı vurguyu edindi. Canguilhem için bir kavramın tarihinin kendi hususî zamansallığı vardır ki bu saf bilimlerdeki gibi epistemolojik kendi kendini düzeltme sürecinden ziyade onun tarihini teşkil eden ve ona verilmiş olan tüm ideolojik değerler ve çelişkili çözümlerin içinde bulunan sorunun sürmesini gösterir.[5] Bu mücadele, saf bilimlerin geçerli kılma usullerine dair bir iddiası olmayan ve hem söylemsel hem de gayri söylemsel pratikler ve bilgi biçimleri içeren disiplinlerin kaçınılmaz sonucudur. Burada bu türden bilimlerin tarihi, bilimsel hakikatlerin tedricî inkişafı ve ortaya çıkışından değil 'hakikate uygun [*veridical*] söylemler'in tarihinden ibarettir.[6] Tarihsellik gibi hakikat de özel söylemsel pratiklerden türetilir; farklı söylemsel rejimler arasındaki çarpışmanın tarihsel ürünü olduğu kadar içsel olarak da bir düzenleme biçimi şeklinde işler. Foucault'nun katkısı bu tahlil türünü canlı bilimlerinden beşerî ve sosyal bilimlere uyarlamak oldu. Foucault'nun tarihi, ondan bekleneceği üzere, kronolojik tarihin hiçbir tarihi olmadığını varsayacağı herhangi bir şeyin bir kavramını tesis etme şeklini alır. Meselâ deliliğin veya cinselliğin.

[4] Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: Hachette, 1952), ve *The Normal and the Pathological*, Çev.: C.R. Fawcett, (Dordrecht: Kluwer, 1978). Althusser ve Foucault arasında Bachelard ve Canguilhem'e ilişkin olarak burada yapılan ayrım Althusser'in bilhassa sonraki eserlerinde kurumsal faktörlere yaptığı kendi vurgusunun önemini azaltır. Bizâtihi kendisi *'Canguilhem'e olan borcumun ölçüsü yoktur'* şeklinde bir yorumda bulunmuştu (italikler Althusser'in) (*Reading Capital*, 323). Diğer yandan Foucault da 'Canguilhem olmadan Althusser'in çoğunu anlayamazsınız' demişti ('Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness* 7 [1980], 51).

[5] Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: Vrin, 1968).

[6] Foucault, 'Georges Canguilhem', 55-7, Canguilhem'i zikrediyor, *Ideologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: Vrin, 1977), 11-20.

Sartre ve Althusser'in neredeyse birbirine zıt Marksist duruşlarına nazaran Foucault ille de ilkinden ziyade ikincinin peşinden gitmez: tarihsel bir bakış açısıyla onların eserinin karşılaştığı sorunları ifade eder ve incelenen özel sorunlara nazaran hem teorik olarak tutarlı hem de siyaseten etkili olan yeni bir tarihsel inceleme yöntemi - gerçi bu haddizatında genel bir tarih teorisi değildir - meydana getirir. Bizatihi Tarih ve Marksizmin bu sürecin zayiatından olması Foucault'ya olan saldırıların niçin bilhassa şiddetli olduğunun açık bir sebebidir. Foucault sürekli bir gelişme, ilerleme ve küresel bütünlemeyi varsaydıkları ölçüde tarihselcilik ve Batı hümanizmine karşı çıkar. Buna kendisinin daha bir şahsî olan şüpheli kavramsal kategoriler listesini ekler: özne, sınıf, ideoloji, baskı, bilim/gayri bilim ayrımı, ayrıca herhangi genel bir toplum, nedensellik veya bizatihi tarih teorisi. Buna rağmen ilginçtir ki yine de bazı yazarlar Foucault'yu Marksist addetmeye halen isteklidir - belki de Foucault'nun Marksizminin bir işaretinden çok onun söylemsel gücü ve Marksizm içindeki bugünkü alternatif noksanlığı yüzünden.[7] Foucault eserinin evrensel ve genel kategoriler iddiasında olmadığı ve hatta onun türdeş dahi olmadığını vurgular ki onun da gösterdiği gibi bu haddizatında eserden çok eserin 'yazar'ının eleştirel inşasıyla ilgilidir. Yine de şunu söyleyebiliriz ki Foucault'nun tarihle meşguliyeti baştan sona tutarlı olmuştur: *Madness and Civilization*' (1961)daki bastırılmış tarihin dile getirilişi, *The Order of Things*' (1966)deki tarihin tarihselliği, *The Archaeology of Knowledge*' [Bilginin Arkeolojisi] (1969)daki tarihin epistemik değişimi ve tarihyazımının teorik zorlukları, ve *Discipline and Punish* [Disiplin ve Ceza] (1975) ile *The History of Sexuality*' [Cinselliğin Tarihi] (1976-84)deki yeni iktidar şekillerinin ortaya çıkışını gösteren farklı bir tarih türü, 'soykütüğü', yazma teşebbüsü.[8]

[7] Mark Poster, *Foucault, Marxism and history. Mode of Production versus Mode of Information* (Cambridge: Polity Press, 1984), 1-3. Foucault'nun Marksizmle olan ilişkisinin daha ölçülü bir değerlendirmesi için bakınız Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

[8] Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Çev.: Richard Howard (New York: Random House, 1965), *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Çev.: anonim (London: Tavistock Publications, 1970), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, Çev.: Alan Sheridan (London: Allen Lane, 1977), *The History of Sexuality. Volume One: An Introduction*, Çev.: Robert Hurley (London: Allen Lane,

Bu kitapta tartışılanların çoğu gibi Foucault da ötekiyi basitçe aynıya dönüştürmeyen bilgi biçimleri kurmaya dair etik-siyasî projeyi benimser: 1968'de belirttiği gibi o, 'ondokuzuncu yüzyılın başlangıcından beri pratiğin devasa alanını muzaffer bir aklın tecellisi olarak görmede veya onun içinde sadece Batının tarihsel-aşkın kaderini okumakta inatla ısrar etmekte' olandan başka bir siyaset bulmayı dilemektedir.[9] Bilgi ve iktidar yapıları arasındaki bağlantıya olan bu odaklanma gittikçe artarak baskı ve tahakkümün söylemsel ve teknolojik mekanizmalarının eşlik eden bir tahliline raptedilir. Bu etik-siyasî kaygılar onun delilik üzerine olan ilk çalışmalarının temelini teşkil etti: ilk kitabı, *Mental Illness and Psychology*' [Zihinsel Hastalık ve Psikoloji] (1954)de ilân ettiği gibi:

> *Bir gün deliliğin topyekûn bir yapı olarak çalışılmasına teşebbüs edilmelidir - azat edilmiş ve yabancılaşması giderilmiş, bir anlamda aslî diline iade edilmiş delilik.*[10]

Madness and Civilization böyle bir çalışmaydı fakat baskının kaldırılmasının ve ötekiliğin kendi adına konuşmasına izin vermenin basitçe mümkün olduğu varsayımı, Derrida tarafından, onun iyi bilinen eleştirisi 'Cogito ve Deliliğin Tarihi'nde sorgulanmıştır.[11] İşte bu bağlamda, özellikle de bizzat Foucault tarafından 'metinsellik' ve 'tarih' arasında bir yüzleşme olarak sık sık yanlış tarif edilen meşhur Derrida-Foucault tartışmasının önemini görebiliriz. Fakat Foucault'nun kendi müteakip eseri meselenin aslında bu terimlerden birini seçmek olmadığını gösterir. *The*

1979), *Volume Two: The Use of Pleasure*, Çev.: Robert Hurley (London: Viking, 1986), *Volume Three: The Care of the Self*, Çev.: Robert Hurley (New York: Pantheon, 1987). Foucault'nun 1982'ye kadarki tam bir bibliyografyası için bakınız Michael Clark, Michel Foucault, *An Annotated Bibliography: Tool Kit for a New Age* (New York: Garland, 1983). Foucault'ya dair eleştirel bir çok görüş için de Mark Cousins ve Athar Hussain'e ait *Michel Foucault* (London: Macmillan, 1984) bilhassa faydalıdır.

[9] Foucault, 'Politics and the Study of Discourse', *Ideology and Consciousness* 3 (1978), 24.

[10] Foucault, *Mental Illness and Psychology*, Çev.: Alan Sheridan (New York: Harper and Row, 1976), 76.

[11] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Çev.: Alan Bass, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 31-63. Foucault'nun onun *Histoire de la folie* (Paris: Plon, 1961) adlı kitabının ikinci basımına (1972) iliştirilen cevabı 'My Body, This Paper, This Fire' olarak *Oxford Literary Review* 4:1 (1979), 9-28'de çevrilmiştir.

Order of Things'te bizatihi Foucault'nun da meşakkatle belirttiği gibi, bunun basit sebebi tarihin kendisinin bir söylemsel pratik olmasıdır: tarih basitçe metinselle eşitlenemeyeceği gibi onun kabaca karşısına da konulamaz. Derrida ve Foucault arasındaki anlaşmazlık metne karşı tarih meselesinden çok bizatihi tarihe dair bir münakaşadır.

Derrida, *Madness and Civilization*'da Foucault'nun Ötekinin tarihini yazdığı iddiası üzerinde yoğunlaşır. Eleştirisinin merkezi, birbiriyle alâkalı iki sorundur: ilk olarak, eğer Foucault'nun da savunduğu gibi deliliğin akıl tarafından ihraç edilmesi haddizatında tarihin olabilirliğini tesis ediyorsa, öyle ki bu ihraç hareketi tarihselliğin temel yapısını meydana getiriyorsa, bu durumda, onun tarif ettiği bu sürgünün 'klasik' anı bir başlatıcı/aslî [*originary*] an olmaktan çok bir örnek olmak zorundadır. İkinci olarak, eğer akıl deliliğin tasfiyesi ile tanımlanıyorsa ve tarih aklî bir kavramsa o zaman şu soru takip eder: deliliğin tarihini nasıl yazabilirsiniz? Derrida şöyle yorumluyor: 'belki de ilk önce sorgulanmış olması gereken "tarih" veya *archia*'nın* anlamıdır'.[12] Derrida, Foucault'nun deliliği aklın sahasının dışında vaz'eden aynının ötekiyle ilişkisi anlayışını zımnen eleştirir. Aklı, deliliğe sistemlice zulmediyor ve onu kıyıya köşeye - edebiyata, veya hastaneye - mahkum ediyor olarak görmek tam da eleştirilen yapıyı basitçe tersinden tekrar etmektir. Derrida'ya göre eğer delilik akıl tarafından delilik olarak, öteki olarak, tesis ediliyorsa bu şu anlama gelir ki bizatihi akıl onunla tanımlanıyordur ve bu yüzden zaten onu içerir ve ona dayanır. Deliliğin onun üretiminin tarihsel şartları dışında varolması düşünülemez - ve bu yüzden asla Foucault'nun umduğu gibi 'aslî diline iade' edilemez.

Foucault ile ilgili sorun bu mülâhazanın haddizatında delilikten fazlasını içeriyor olmasıdır çünkü aslında bunun anlamı eleştirinin olasılığının kendisinin sorgulanmasıdır. İlk çalışmalarında görebiliyoruz ki, Foucault'nun duruşu, Althusser'in, sanatın tarihleri naklederek, raporlar yazarak ideolojiden 'içsel bir uzaklık' sağlayan imtiyazlı bir kategori olarak iş görebileceğine dair ipuçlarının dikkate değer bir açılımını içerir. Sanat için, bilhassa edebiyat ve resim için 'geri çekilme' ile aynı özel yere sahip birşeyler

* Doğru, orijinal ilkelerle yönetim, düzenleme anlamına gelen Derrida'nın türettiği bir kelime (Fransızca *archie*'den) (ç.n.).

[12] Derrida, *Writing and Difference*, 36.

Foucault'da da bulunabilir. Yakınlarda David Carroll onun eserinde bulunan 'öz-düşünümselliğin [*self-reflexivity*] ihlâl edici bir estetiği veya poetikası'nın önemini vurguladı.[13] Bu türden bir öz-düşünümsellik, genel olarak çok sık farzedildiği gibi bir içe dönüşü içermek şöyle dursun, eleştirel bir bakış açısının açılabileceği bir kıyı veya boşluğu kapsar: 'dışarının bir tasavvuru'. Böylece delilik veya Sade, Bataille, Blanchot ya da Roussel'inki gibi bazı radikal yazı biçimleri düzenin sınırlarını ihlâl ederek ve bunun üzerine düşünmek için geri dönerek bir eleştirinin yapılabileceği bir alanı [arayı] mümkün kılar. Bu öz-düşünümsellik akıl veya tarihin sınırında işler, hatta *episteme*lerin yapısından bile sıyrılır. Bu yüzden Foucault bu şemada yazı ve tarih arasında temel, mümkün kılıcı bir ayrım önerir. Fakat Derrida'nın makalesinden sonra Foucault bazı edebiyat biçimlerinin bu türden eleştirel, düşünümsel ayrı durmayı ortaya çıkarabileceği iddiasından vazgeçti. Bu ise iki soruna yola açtı: o halde bir eleştirinin tesis edilebileceği bir alan var mıdır? ve Foucault yazının tarihle ilişkisini nasıl yeniden formülleştirir? Foucault'nun müteakip çalışmalarında bu ikisi arasındaki bağlantı son derece ikircil kalacaktır.

Derrida'nın müdahalesinin ciddiyeti, Foucault'nun *Madness and Civilization*'ın merkezî tezini müteakiben reddetmesinden ve eserinin bundan sonra gittiği istikametteki değişimden seçilebilir. Bu onun 'Aynı ve Öteki arasındaki kadim ayrım'ı yeniden düşünmesinden açıkça anlaşılır.[14] Foucault, aklîlik eleştirisini muhafaza etse de aklın dışında veya ötesinde varolan bastırılmış bir başkalık fikri yerine aklın içinde fâiliyette olan bir ötekilik fikrini ikame etti. Eğer delilik veya öteki daima içerdeyse bunun anlamı onun daima zaten aklın veya aynının bir parçası olmasıdır; ama o aynı zamanda kesinlikle aklın idrak edemediği bir unsur olacaktır ve bu yüzden de tahripkâr iş görecektir. Bu yeniden formülleştirme Foucault'nun daha sonra kurtuluşun [serbestleşmenin] 'baskıcı hipotez'i dediği şeyden kendisini azat etmesinin niçin gerekli olduğunu gösterir. Bu ayrıca, hem, sonraki dönem Foucault için bilginin mutlak olarak belirlendiği, böylece onu herhangi bir

[13] David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard Derrida* (New York: Methuen, 1987), 77. Bu izahla açık olacaktır ki ben eleştiri olarak bu türden öz-düşünümselliğin Foucault'nun eseri boyunca bulunabileceği konusunda Carroll'a katılmıyorum.

[14] *The Order of Things*, xv; *Madness and Civilization*'ın mülahazasının reddi için bakınız *The Archaeology of Knowledge*, 47.

eleştiri ihtimali için bunun dışında birşeyler gereksinmenin çıkmaz vaziyetinde bıraktığı iddiasını, hem de iktidar ve direnişin nasıl karşılıklı bağımlı ve ne oranda ayrılabilir oldukları meselesini düşünebileceğimiz bağlamı ortaya koyar.[15] Bu sorunlara verilecek herhangi bir cevap Foucault'nun aynı ve öteki diyalektiğini yeniden konumlandırmasını hesaba katmalıdır. Yine de onun, yazıyı, şimdiye kadar karşısına konulduğu tarihe nazaran nasıl yeniden yerleştirdiği hiç de açık değildir. Eğer yazı, daha önce tek mevcut eleştirel mesafe olasılığını sunarak tarihin sınırlarının dışında eleştirel olarak işlediyse, onun içinde sınırları ihlâl ederek nasıl çalışabilir?

Ayrımlaşmış Tarihler

Derrida'nın eleştirisinden üç sene sonra yayımlanan *The Order of Things*'te Foucault Aydınlanma aklîliği ve tarih arasındaki bağlantıları yeniden inceler ve bunlardan sonuncusu hakkında Derrida'nın Foucault'nun eserinin davet ettiğini ileri sürdüğü soruları ortaya koyar. Eski formülleştirmesini Önsözde şu şekilde yeniden konumlandırır:

> *Deliliğin tarihi Ötekinin - belirli bir kültür için aynı anda hem dahilî hem de yabancı olan ve bu yüzden (dahilî tehlikenin defedilmesi için) dışta bırakılması gerekenin ama (ötekiliğini indirgemek için) bunun onun kilit altında tutularak yapılması gerekenin - tarihi olacaktır; halbuki şeylerin [things] üzerine yüklenen düzenin tarihi Aynının - belirli bir kültür için hem dağınık hem de ilişkili olan ve bu yüzden türlerle farklılaştırılması ve özdeşlikler içinde biraraya toplanması gerekenin - tarihi olacaktır. (xxiv)*

Böylece Foucault aklın deliliği basitçe dışta bıraktığı mülâhazasını tadil etti ve tarihin olabilirliğini, bunun yerine, Aynı ve Ötekinin tarihlerinin herbirinin diğerine ister istemez müdahil olduğunu ileri sürerek takdim etti. Fakat aynı zamanda Derrida'nın tarihselliği haddizatında farkla eşitlemesini kabul etmedi. Bunun yerine eski tezini, bizatihi tarihin Foucault'nun izinde olduğu epistemik kaymalara artık iştirak edeceği şekilde yeniden formülleştirdi.

Foucault, onun 'Klasik Düzen' dediği şeyin durağanlığının ye-

[15] *Power/Knowledge*, 118-9.

rini - hem bilgi biçimi olarak hem de ampirik fenomenler için temel varoluş tarzı olarak başa geçen - 'Tarih'e bıraktığını savunur önceleri. Ne ki *The Order of Things*'in sonlarına gelindiğinde bu biraz geleneksel tezi tashih eder. Ona göre burada söz konusu olan, şeylere dair durağan bir görüşten tarihsel bir görüşe geçişten ziyade bir fenomenin aynı mekan ve kronoloji içinde yeri olduğu müşterek, birleşik bir zaman-şemasının parçalanmasıydı. Zamanın birliğinin yerine, herbir disiplin veya bilgi sahasına uygun bir tarihselliğin tanınmasıyla beraber ayrık zamansallıklar nosyonu geldi. Hepsi için müşterek büyük bir anlatı yerine artık herşeyin kendi kronolojisi ve kendi tarihi oldu.[16] Bunun sonucu ise bizatihi insanı tarihsizleştirmek oldu. Eskiden insan tarihin öznesiyken, Tanrının yaratılıştan bu yana gelen tarihsel şemasında yerini almaktan gurur duyarken, şimdi 'insanoğlunun tarihi yoktur artık: ya da daha doğrusu konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için kendini, kendi varoluşu içinde, ne ona tâbi olan ne de onunla türdeş olan tarihlerle içiçe geçmiş bulur' (368-9). İnsan artık herbir şeyin ölçüsü değildi. İnsanın dünyadaki yeni evsiz barksızlığıyla, Foucault'nun deyişiyle, hadisenin sonluluğuna [*finitude*] maruz kalmasıyla başetmenin iki olasılığı geliştirildi ki bunlar tüm bu heterojen tarihleri tekrar biraraya getirmeye çalıştılar: ya insanlar yeni bir genel tarihin tesis edilebileceği temel bir kanun aradı ya da haddizatında tarih 'insan' nokta-i nazarından - ilerleme, iktisadî kanunlar, veya kültürel bütünlükler olarak - tanımlandı. İnsanın merkez olarak yaratılması onu, kadınlar, deli, veya, şunu da ekleyelim, sözümona insan-altı 'yerli' gibi öteki, şimdi marjinalleşmiş olan gruplara karşı tanımlayarak meydana getirilmişti. Bu hamle, insan figürü etrafındaki örgütlenmesiyle bir kez daha Tarihe birliği getiren beşerî bilimlerin temelini teşkil etti. Bu yeni hümanizmin Batı sömürgecilik tarihiyle olan ilişkisini sonraki bir bölümde inceleyeceğiz: bu bizzat Foucault'nun 'Batı kültürünün etnolojisi [kavimbilim]' denilen şeyin seyrinde

[16] *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985)'de Reinhart Koselleck'e göre bu türden bir değişiklik, çözülüşüne gelinceye dek tüm tarihi bir eskatoloji olarak muhafaza etmiş olan Kutsal Roma İmparatorluğu'nun sona ermesiyle ortaya çıktı. Koselleck şunu ekler: 'Burada Bodin'in onun egemenlik kavramı kadar çığır açıcı olan bir rolü oldu. Bodin kutsal, beşeri ve doğal tarihi birbirinden ayrırarak Dünyanın Sonu meselesini bir astronomik ve matematiksel hesaplama sorununa dönüştürdü' (10).

işlediği bir mesele değildir.[17] Foucault, daha çok, icab eden teorik paradoksa işaret eder, yani beşerî bilimlerin bir varoluş tarzı olarak tarihselliğe yaptığı vurgunun kendisinin, bilgi biçimleri olarak onların kendilerine aynı derecede uygulanabilir olması ve doğa bilimlerininkilerle kıyaslanabilir evrensel kanunlar formüle etme teşebbüsünü çaresiz baltalamış olması.

Burada Lukács'ın tarif ettiği, insanın yabancılaşması üzerine oldukça farklı bir bakışaçısı görebiliyoruz; Foucault'nun izahına göre, Marksizmin bütünlüğü kendisinde yeniden üretme teşebbüsü, Foucault'nun tarihin bütünleyici teorilerinin tarihin birliğinin parçalanmasından hasıl olan bir endişeye dayandığı şeklindeki mülâhazasının sınırları içine düşer. Böylece Marksizmin hakikî bilim mevkiine olan talebi, kendisiyle diğer fenomenleri açıkladığı tarihsellikten sakınmak için bir araç olarak işler.[18] Aksine *The Order of Things* bir anlayış tarzı olarak tarihselliğin ortaya çıkışına işaret eder ve 'Tarih'in hem bir bilgi biçimi olarak hem de amprik fenomenlerin temel varoluş hali olarak - bu, genel olarak söylersek, tüm Marksizmlerin varsayımıdır - *bizzat kendisinin tarihsel bir fenomen olduğunu* savunur. Bu şu anlama gelir ki tarih, bilgi için tartışmasız bir zemin sağlayamaz ve tarihsellik de varolmanın temel tarzı olarak *a priori* bir ayrıcalık iddiasında olamaz. İki 'karşıt-bilim', psikanaliz ve etnolojinin ileri sürdüğü gibi tarih sadece anlamanın olası bir söylemsel biçimidir - her ne kadar onun zamansallık sorunsalı birçok diğeri üzerine yayılsa bile.[19]

Bununla beraber bu mülâhazayı ortaya koyarken Foucault'nun derdi tarihle bağlarını koparmak değil - onunkisi daha zi-

[17] Foucault'nun Batı hümanizmiyle sömürgecilik arasındaki ilişkiye yönelik duruşu şüphesiz onun etnografyayla sömürgecilik arasındaki ilişkiye dair *The Order of Things* (376-7)'de ortaya koyduğu tartışmasında taslağı çizilen duruşa benzer olacaktır; bu kitabın Batı kültürünün bir etnolojisine tekabül ettiği şeklindeki mülahaza için bakınız Axel Honneth ve Hans Jonas, *Social Action and Human Nature*, Çev.: Raymond Meyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 131. Diğer yandan Edward Said Foucault'yu Kavimmerkezcilik temelinde eleştirir: 'Foucault and the Imagination of Power', *Foucault: A Critical Reader* içinde, Der.: David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 149-55. Aynı şeyi Gayatri Chakravorty Spivak *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), 201, 209-10'de yapar.

[18] Foucault, bizatihi bilim ve gayri bilim ayrımının kendisinin herhalükarda temel olarak söylemsel bir farklılığa dayandığını ileri sürer. Bakınız aşağıda 6. Bölüm.

[19] *The Order of Things*, 373-86.

yade bizatihi tarihi tarihsel araştırmanın bir nesnesi yapmak ve onun önkabullerini sorgulamak. Özel olarak, Hegel'in *Phenomenology*'de tarihin evrimini bizzat insan bilincinin gelişmesiyle eşitlemesine itiraz eder. Bu her ne kadar birçok Batı Marksizmi biçimi için bilhassa etkili olmuşsa da aynı zamanda Marx'ın, tarih insan bilincinden çok maddî şartların sonucudur şeklindeki asıl iddiasından da bir sapmayı temsil eder. Böyle düşünüldüğünde Foucault'nun, onun Marx'ın tarihselcilik tesellilerini de bırakmış olduğu gerçeği olmasaydı, özneyi tarihin merkezinden çıkararak Marx'a geri döndüğü söylenebilirdi. Hal böyleyken Foucault sorar; hadiseyle, süreklilikler ve süreksizliklerle, kısaca sırf aynılığın hikayesi değil farklılık olarak tarihle nasıl uzlaşabiliriz? Foucault, Tarihin tanım gereği inkâr etmesi gereken ötekiliği eski yerine koymak için tasarlanmış, besbelli Bachelard'a borçlu olduğu bir strateji benimser: önceki *epistemeler*in şimdiden büsbütün yabancılaşmış olarak sunulduğu bir epistemik kaymalar izahı ortaya koyar. Geçmişle uzlaşmak için yapılacak ilk hareket onun yabancılığıyla yüzleşmek olmalıdır. Yoksa ki geçmişin şimdiyle eşitlenebileceği ve böylece aslında tarihsizleştirilebileceği şekilde benzerlikler ve süreklilikler aramak değil.

Althusser'in tarihsel bir sorunsalın tecrübe eden öznelere bile büsbütün görünmez olabileceği düşüncesini izleyerek Foucault, *The Order of Things*'de kışkırtıcı bir surette 'tarihsel *a priori* [önsel]' dediği şeyi tahlil eder. Gramer, doğal tarih ve servetin bilgileri ve onların epistemik ikameleri, filoloji, biyoloji ve politik ekonomi buna göre yapılanırlar.[20] Fakat Althusser'in üretim tarzlarında olduğu gibi, Foucault'nun bir *'olumlu bilinçdışı'* işleme teşebbüsü de değişimin bir izahını veremediği ve dönemler arasında büsbütün bir süreksizliği ima ettiği için Sartre tarafından ve müteakiben birçok başkalarınca eleştirilmiştir.[21] Fouca-

[20] Foucault şu şekilde açıklar: 'Bu terimle kastettiğim şey, hükümlerin geçerliliğinin bir şartı değil beyanların gerçekliğinin bir şartı olan bir *a priori*dir'. *A priori* aşkın olmaktan ziyade tarihseldir çünkü bunlar tüm bilgilere uygulanabilir değildir. Daha basitçesi, bunlar 'söylemsel bir pratiği karakterize eden bir grup kural'a tekabül ederler (*Archaeology of Knowledge*, 127). Terim *Archaeology*'den sonra ortadan kalkar.

[21] 'Foreword to the English Edition', *The Order of Things*, xi; Sartre, 'Replies to Structuralism', Telos 9 (1971), 110. Foucault'nun Sartre hakkında yorumları için bkz., Paolo Caruso, 'Conversazione con Michel Foucault', *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan* içinde (Milan: Mursia, 1969), 109, ve Jean-Pierre EI Kabbach, 'Foucault répond à Sartre', *La Quinzaine Littéraire* 46 (1968), 20-2.

ult'nun, tarif ettiği epistemik kaymaların niçin vukubulduğuna dair sebepler vermeye kalkışmadığından dolayı tarihi ihmal ettiği şeklindeki itiraz belki kaçınılmazdır ama bu aynı zamanda da dairevî bir ispattır: çünkü geleneksel tarihyazımı ekseriyetle bu türden kaymaları açıklamaktan başka birşey yapmamıştır - ki bunun anlamı geçmişle olan süreklilikleri aramadaki ısrarında başkalık ve kıyaslanamazlığı kabul etmeyi mütemadiyen beceremememiş olmasıdır. Bir dolayımlama biçimi olarak tarih olmayınca farklılıklar sorun olarak geri dönmektedir ve Foucault'ya göre *The Order of Things*'in gerçekten yönelmeye çalışmış olduğu şey de buydu.[22] Burada Derrida'nın, Levinas'ın tarihinin 'ötekiye karşı bir körleşme ve aynının zahmetli bir merasimi olduğu' eleştirisini hatırlayabiliriz.[23]

Bu yüzden, bu türden süreksizlikleri örten bir Tarih karşısında Foucault için ilk aşama, onu farkı özdeşliğe çevirmiş sürekli bir Tarih mitolojisi olmadan yeniden kurarak, ona olan âşinalığı gidermektir [*defamiliarize*]. Çok defa Foucault'nun basitçe bir süreksizlik filozofu olduğu, sadece, süreksizliği daha önce sürekliliğin bulunduğu yere ikame ettiği farzedilir; fakat süreksizlik sadece sürekliliğin altı olağan olarak çok fazla çizildiği için vurgulanmaktadır. Bu yalnızca birini diğeriyle mübadele etme meselesi değildir. Metodolojik bir içerimi de vardır: Perry Anderson'da gördüğümüz gibi, Foucault'nun kesilmeye yaptığı vurgunun, çok defa, rasgelelikle eşdeğer olduğunun kabul edilebileceği varsayılır. Ne ki bunu Canguilhem'in bağlamında mütalaa etmek daha faydalıdır. Canguilhem doğa bilimleri gibi canlı bilimlerinin de kendi hususî tarih tarzlarını gereksindiğinin altını çizmiştir; bunlar, tüm farklı tarihler yelpazesi için geçerli tek bir yöntem olmadığı anlamına gelecek şekilde bizatihi tarihsel yöntemin heterojen olması gerektiğini gösterirler. Bizzat süreksizliklerin tarihi bile geçici ve süreksizdir. Eğer bazı tarih biçimleri sürekliliği vurguluyorsa, değişimi açıklamaya çalışıyorlarsa bilim tarihi aksine rabıtasız olmalıdır, çünkü o, geçmişin hatalarının basitçe bertaraf edilmesi gereken bir düzeltmeler dizisinden müteşekkildir. Foucault görmüş olduğumuz gibi tarif ettiği kaymalar için bir sebep veremediği gerekçesiyle de eleştirilmektedir. Fakat bizzat bu eleştiri dairevî bir ispattır, çünkü belirli bir tarih cinsini varsayar

[22] Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984,* Der.: Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), 100.

[23] Derrida, *Writing and Difference*, 94.

ki bunun kendisi bilimsel kipteki bağlantısızlıktan ziyade, tek bir yeknesak nedensellik anlamında bir sebebi peşinen kabul eder. Geleneksel tarihyazımı bağlamında, Foucault'ya göre mesele, bir kez daha değişim, ardıllık ve bunun sebeplerinin bir başka izahını vermekten ziyade farklı dönüşüm türleri, karmaşık 'bağımlılıklar oyunu', bağlantılar ve yeniden dağıtımları tahlil etmektir.[24]

The Order of Things, her ne kadar Foucault'nun en etkili eseri de olsa yine de bazı bakımlardan bir garabet olarak kalır: ilkin, Foucault, (sınırlı) birkaç bilgi için müşterek bir *a priori* ileri sürerken zaman zaman *episteme* içindeki farklı seviyeler arasında yapısal bir anahtarı savunuyor ve böylece Althusser tarafından çokça eleştirilen özsel kesit biçimini tekrar eski haline getiriyor gözükür. Foucault, bu eserinde, *episteme* içinde bulunan bir bütünlük kavramına geri dönmekle bile suçlanmıştı; *episteme*'nin, tarihsel bir 'dönem'i tarif etmenin yeni bir yolu olarak az çok sahiplenilebileceği kesinlikle biraz acelece varsayılmıştır.[25] Ancak bu [düşünce] onun herşeyi kapsayıcı tek bir ilkeden çok sadece belirli hususî bilgi biçimlerinin yapısını ne ölçüde eklemlediğini kabullenmeyi beceremez. Onun *Batılı episteme* olduğunun devamlı vurgulanması, bir bütünlük tesis ettiği şeklindeki herhangi bir varsayım için doğrudan sorunlar ortaya koyar. *Episteme* daha ziyade Foucault'nun bir 'dönüşümler demeti' şeklinde tabir ettiği şeyi tasvir eder; ona göre bunlar 'bütünleyici bir tarihin konuları yerine ayrımlaşmış tahlilleri' ikame etmeyi mümkün kılmaktadır:

> *Bunlar bize bir dönemin **episteme**'i olarak, ne onun bilgisinin toplamını ne de araştırmasının genel üslubunu değil, muhtelif bilimsel söylemlerinin sapması, mesafeleri, karşıtlıkları, farklılıkları, ilişkilerini tarif etme imkanı verir: **epistemik** olan, **bir tür büyük temel teori** değildir, bir dağılma meydanıdır, **ilişkilerin açık bir sahasıdır ve şüphesiz sınırsızca tavsif ve tayin edilebilir [specifiable]**. Dahası bize tüm bilimleri tek bir yörünge boyunca taşıyacak büyük tarihi değil farklı söylemleri vasıflandıran tarih - yani muhafaza edicilik ve dönüşüm - türlerini tarif etme imkanı verir ... **episteme** tüm bilimler için müşterek olan **bir tarih dili-***

[24] 'Politics and the Study of Discourse', 11-13.

[25] Bkz., meselâ, Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as Socially Symbolic Act* (London: Methuen, 1981), 26-7; Foucault'nun, kendisinin kültürel bütünlük kategorilerini kullandığını reddetmesi hakkında bkz., *Archaeology of Knoweledge*, 15.

mi değildir: hususî kalıntıların eşzamanlı bir oyunudur. *Son olarak bunlar bize farklı eşikleri kendi özel yerlerinde konumlandırma imkanı verir: çünkü hiçbir şey peşinen ... onların kronolojilerinin tüm söylem türleri için aynı olduğunu ispatlamaz....* ***Episteme*** *aklın genel bir evresi* ***değildir****, karmaşık bir müteakip yerinden olmalar [****displacements****] ilişkisidir.*[26]

Bu, Foucault'nun *epistemeler*inin bazen karşılaştırıldığı Thomas Kuhn'un yekpare paradigmalarından çok farklıdır. Fakat *The Order of Things* böylece, bir bütünlük oluşturmayan 'söylemlerin birliktelikleri'ni tahlil etmekle alâkalıysa da bu tür bilgi biçimlerinin, içlerinde ve onlar vasıtasıyla üretildikleri kurumlarla nasıl bağlantılı olduklarına odaklanmaz. *The Archaeology of Knowledge*'da Foucault bunu, bilgileri onların kurumsal, toplumsal ve siyasî pratiklerinin bir parçası olarak anlaşılır [*intelligible*] kılmanın zorluklarına yönelerek düzeltir.

Arkeoloji

Gördüğümüz gibi Foucault'nun geleneksel tarih biçimlerine olan güvensizliği, projesinde tutarlı bir fikrî silsile arzeder. Keza, tarihsel yönteminin, - sıklıkla sosyal bilimlerin ortaya koyduklarıyla kıyaslanabilir olan- hususî sorunları, tarihsel belge ve pratiklere onları anlaşılır kılmak maksadıyla yöneltmekle sınırlı olduğundaki ısrarı da öyledir. Ancak tarihsel metodoloji sorununa yalnızca bir kere tüm bir kitabını ayırır. *The Archaeology of Knowledge*'de, *The Order of Things*'de ortaya koyduğu, bugün tarih metodolojisi ve kavramının kendisiyle ilgili olarak epistemolojik bir başkalaşım [*mutation*] vukubulduğu düşüncesini geliştirir.[27] Kitap bu sürecin hem bir muhasebesi hem de ona bir müdahaledir ve betimleyiciyle buyurucu arasında gidip gelmektedir. Epistemolojik kaymanın tasviriyle başlar: eski düzen 'Tarih' olarak adlandırılabilir; tarih felsefeleri, aklî, ilerlemeci ve teleolojik tarihsel gelişme varsayımları, tarihte bir anlam keşfetme arzusu, tarihsel bilginin izafiliğini sorgulaması ve gelenek, düşünce tarihi, *oeuvre* [eser], yazar ve kitap gibi kategorileri kullanmasıyla

[26] 'Politics and the Study of Discourse', 10; 'dönüşümler demeti' tabirini Foucault sayfa 25'te kullanmaktadır. Foucault'nun *episteme*'i bir dağılma meydanı olarak tarifi Althusser'in *Reading Capital*, 99-100'deki nisbî özerkliğin merkezsizleşmiş yapısı tarifine yakınlaşmaktadır (3. Bölümde tartışıldı).

[27] 'Benim amacım tarihsel bilgi sahasında vukubulan yerli/aslî bir dönüşümün ilkeleri ve sonuçlarını açığa çıkarmaktır' (*Archaeology of Knowledge*, 15).

birlikte Hegelcilik ve ilgili Marksizm biçimleri de dahil sürekli ve kronolojik bir tarihyazımı. Foucault bununla belirli toplumsal formlarda uzun sürelilikleri tahlil eden *Annales* okulunun eserini karşılaştırır:

> *Geleneksel tahlilin eski sorularının (Birbirleriyle alâkasız hadiseler arasında hangi bağlantı kurulmalıdır? Bunlar arasında nedensel bir ardıllık nasıl kurulabilir? Hangi süreklilik ve topyekûn anlamlandırmaları vardır bunların? Bir bütünlük tanımlamak mümkün müdür yoksa bağlantıları yeniden kurmakla yetinilmeli midir?) yerini artık başka bir türden sorular almaktadır: hangi katmanlar diğerlerinden tecrit edilmelidir? Ne tür diziler kurulabilir? Bunların her biri için hangi dönemleştirme kıstasları benimsenmelidir? Aralarında ne tür bir ilişkiler sistemi (hiyerarşi, tahakküm, katmanlaşma, tekanlamlı belirlenim, dairevî nedensellik) kurulabilir? Hangi dizi dizileri kurulabilir? Ve ayrı hadise dizileri hangi geniş ölçekli kronolojik çizelgede belirlenebilir? (3-4)*

Annales okulu ve diğerleri uzun *durée*' [süre]ye göre bir tarih inşa ederlerken, aynı zamanda, bilim, felsefe ve edebiyat tarihinde dikkatlerin tam tersi yöne, yani çok geniş birliklerden, kopma, süreksizlik, yerinden olma ve dönüşüm fenomenlerine doğru, mimarîmsi[*architectonic*] birlikler kadar farklı zamansallıklara doğru çevrildiğini belirtir. Bu noktada bilhassa Bachelard, Canguilhem, Serres, Guéroult ve Althusser'in eserini misal verir. Hem süreksizliklerin hem de uzun dönemlerin çoğalması düşünüldüğünde şimdi sorunun diziyi, onun unsurları, sınırları ve diğer dizilerle ilişkilerini tesis etmek olduğunu söyler. Bir başka deyişle bu zıt yaklaşımları bekleneceği şekilde birbirlerine karşıt yerleştirmektense bunların aynı başkalaşımın parçası olduklarını ileri sürer Foucault.

Foucault epistemik kaymayı 'bütünsel' ve 'genel' tarih, veya Tarih ve arkeoloji dediği şeyler arasındaki farklılık açısından vasıflandırır. Bunu şu şekilde açıklar. Bütünsel ya da, başka yerlerde, küresel tarih, tüm fenomenler arasında bir mekân-zamansal sürekliliği ve hepsi de aynı tarihsellik biçimini - Althusser'in özsel kesiti - dışa vurduğu ölçüde belirli bir türdeşliği varsayar. Halbuki genel tarihte sorun kesinlikle farklı diziler arasındaki ilişkiyi belirlemektir: bütünsel bir tarih herşeyi tek bir ilkeye göre biraraya toplarken genel bir tarih dağılma meydanını ve heterojen zamansallıkları tahlil eder. Bütünsel tarih bir toplumun

topyekûn formunu metafizik olsun maddî olsun temel bir ilke, kanun veya biçime göre yeniden kurmaya çalışır. Genel tarih öte yandan ismine rağmen ne genel bir tarih teorisi, ne de hatta yapıştırıcı veya kapsayıcı bir bakış oluşturmak değil özel sorunlara göre tarihsel araştırmalar idare etmek, böylece 'pratiklerin tekilliğinin, onların ilişkilerinin oyununun tarif edilebileceği' bir saha açmak derdindedir.[28] Foucault ikisi arasındaki farkı onların belgeyle ilişkilerini kıyaslayarak belirtir: bütünsel tarih tarihçileri herşeyden önce belgelerin yorumuyla meşgul olmuş, geçmişi yeniden kurmaya, ona (daima sadece tarihçinin elde edebileceği) derunî bir anlam vermeye, bir sesi yeniden kazanıp onun konuşmasına izin vermeye çalışmıştır. Öte yandan genel bir tarihin tarihçileri, belgelerin delilini onlara sorular sorarak anlaşılır hale getirme lehine haddizatında yorumu reddedip bu tür sorular vasıtasıyla tarihsel hadiseler dizisi, onun unsurları, sınırları ve başka dizilerle ilişkisi olarak neyin önemli olduğu veya özel söylemsel pratikler için hangi kuralların işlediğini tesis ederler.[29] Anlaşılırlık [*intelligibility*] üzerindeki bu vurgu, tarihin sadece bir başka yorum biçimi olduğuna dair yürürlükteki yaygın varsayım için - ki bundan bizzat Foucault da kısmen sorumludur - faydalı bir düzelticidir.[30]

Belki de beklenmedik bir şekilde Foucault tarih fikrindeki bu epistemik başkalaşımın başlangıçlarının izini Marx'a kadar sü-

[28] 'Politics and the Study of Discourse', 19.

[29] *Archaeology of Knowledge*, 6-7.

[30] Meselâ, Dominick LaCapra'nın 'Rethinking Intellectual History and Reading Texts' Dominick LaCapra ve Steven L. Kaplan Der., *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives* içinde (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 47-85'sı ve History and Criticism' (Ithaca: Cornell University Press, 1985)inde, ve Clifford Geertz ve James Clifford'un 'yorumlayıcı antropoloji'sinde (Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* [New York: Basic Books, 1973], James Clifford, 'On Ethnographic Authority', *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* içinde [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988], 21-54, 'Introduction: Parcial Truths', *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* içinde, Der.: James Clifford ve George E. Marcus [Berkeley: California University Press, 1986], 1-26), görülebilecek bir eğilim. *The Archaeology of Knowledge*, Foucault'nun evvelki tavrından yoruma yönelik mühim bir değişikliği gösterir ki bu meselâ 'Nietzsche, Freud, Marx', *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie VI içinde (Paris: Minuit, 1967), 183-92'de ortaya konulmuştur. Foucault'nun eserinin bu hususiyetiyle ilgili bir tartışma için bakınız bu Bölümün 5. kısmı.

rer.[31] Çağdaş Marksizmin hiç ilgilenmediği bir meydan okumayı içermektedir bu. Daha önce gördüğümüz gibi kimilerine göre Foucault görünüşte sadece süreksizliğin filozofu olarak kolaylıkla bertaraf edilebilir ki bunun yeterli bir tarif olması umulmaz; diğerlerinin eleştirisi Foucault'nun basitçe tarihi izafileştirdiği şeklini alır ama bu da gerçekten diğerinden iyi değildir. Çünkü bizatihi tarih, fenomenlerin izafiliği, geçiciliği ve zamansallığının sergilenmesinin bir tarzıdır. Sartre'ın yaptığı gibi Tarihin Hakikatle özdeşleşmesinin ispatlanması mümkün olmadığı müddetçe biranlamlı tek Tarihin izafi olmadığı iddiası ancak küme içindeki karşılaştırılabileceği tüm diğer unsurların atılması ve böylece tekli bir küme yapılması yoluyla işler. Ne ki aslında bunun tüm yaptığı bütün tarihi tek bir hadiseye çevirmektir - ki bu paradoksal olarak onu tarihsizleştirir.[32] Yeterince düşünülmemiş olan, Foucault'nun, bizatihi tarihin teorileştirilmesi içindeki epistemolojik bir kaymayı vasıflandırışıdır. Foucault, yalnızca bunun Marx'la başlamış olduğunu değil, bizzat kendisinin de bu başkalaşımın bir parçasını oluşturduğunu ileri sürer ki bunun anlamı, bu mülâhazaya göre Foucault'yu bertaraf etmek için Marx'ı da bertaraf etmeniz gerekeceğidir. Böylece Foucault basitçe alternatif bir tarih kurmaz lâkin bu alternatifin de bir önceki tarihin yerini alma sürecindeki bir yerinden etmenin parçası olduğunu savunur. Bu yüzden onun sadece teorik ve metodolojik değil tarihsel mülâhazalarına da değinmek gereklidir - ki bu onun eleştirmenlerinin garip bir şekilde yapmayı beceremedikleri bir şeydir.

Böylece *The Archaeology of Knowledge*, bizatihi Foucault'nun en güçlü çağdaş temsilcisi olduğu tarihyazımındaki kaymayı tahlil eder. Bununla beraber, epistemik kopmalar devam eder etmesine ama bu yavaş bir devam ediştir: Foucault, onun tereddütünü, özdeş olanın güven verici bir şekli yerine farkı düşünmedeki temel bir isteksizliğe bağlar: 'sanki kendi düşünce devremizde

[31] *Archaeology of Knowledge*, 11. Herhangi türden bir tarihselciliğe geri dönüşü savunma şeklini alan, Foucault'ya yönelik bir karşılık, onun epistemik kayma mülahazasına bir cevap teşkil etmekten ziyade sadece daha önceki tarihsel kiple bir özdeşleşmeye tekabül eder. Şurası belki de mühimdir ki Foucault dokuz yıl sonra 'Georges Canguilhem'de bu kaymanın başlangıçlarını Husserl'e atfetmektedir. Bir yandan da epistemik farklılığı bir heterojenlik olarak yeniden tanımlamaktadır (52). Bunlar 5. Kısmın sonunda tartışılan türden tereddüdün iki örneğidir.

[32] Tarih ve izafiyet meselesine dair mükemmel bir tartışma için bakınız Cousins ve Hussain, *Michel Foucault*, 259-60.

Ötekiyi tasavvur etmekten korkuyormuşuz gibi', diye yorumlar Foucault.[33] Burada özne felsefesinin süregelen hâkimiyetiyle karşılaşıyoruz. Foucault'ya göre bu, heterojenliğin tecavüzüne karşı 'bilincin egemenliği için bir sığınak' sağlamak maksadıyla özellikle ileri sürülmüştü. Böylece sürekli tarih ve özne birbirlerine bağımlıdırlar.[34] Foucault, tahlilini öznenin tecrübesinden hasıl olan bilgi üzerinde merkezleştirmek yerine öznenin bilginin temeli olarak ortaya çıkış şartlarını soruşturur; bunun, insan medeniyetinin bir kurtarıcı hayrı olarak yaygınca ortaya konulurken aynı zamanda daha uğursuz bir işlemi de kolaylaştırdığını belirtir. Nasıl Tarih bazı siyasî güç biçimlerinin bilgi olarak meşrulaştırılmasını içerdiyse öznenin beşerî bilimlerce bir bilgi nesnesi olarak üretilmesi de aynı şekilde yeni bir siyasî denetim biçimini mümkün kılmıştır: 'Fert iktidarın tatbikiyle üzerine atlanan önceden-verili bir varlık [kendilik] değildir. Kimliği ve nitelikleriyle fert, vücutlar üzerinde tatbik edilen bir iktidar ilişkisinin ürünüdür'.[35] *Discipline and Punish*'de Foucault, ferdin iktidarın hususî teknolojileriyle nasıl kurulduğunu sergiler; *History of Sexuality*'de hekimlik ve psikanalizin tatbikatı da dahil beşerî bilimlerin öznellik, bilinç ve tecrübe derunî sahalarının inşasında denetimin vücudun sınırlarının ötesine uzanmasını nasıl kolaylaştırdığını gösterir.[36] Foucault, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana çeşitli antropolojileştirici Marksizmler de dahil tüm bir akımlar dizisinin, öznenin egemenliğini Marx ve diğerlerinin merkezsizleştirmelerine [*decentrings*] karşı muhafaza etmek için bununla suç ortağı olarak geliştiğini savunur: pozitivizm, Lukács'ın Hegelci Mark-

[33] *Archaeology of Knowledge*, 12.

[34] Foucault bunların karşılıklı bağımlılıklarını şöyle açıklar: 'Sürekli tarih öznenin kurucu fonksiyonunun kaçınılmaz mütekabilidir: ondan kaçan herşeyin ona iade edilebileceği garantisi; zamanın onu yeniden tesis edilmiş bir birlik içinde eski haline getirmeden hiçbir şeyi dağıtmayacağı kesinliği; bir gün - tarihsel bilinç şeklinde - öznenin fark yoluyla belli bir uzaklıkta tutulan tüm o şeyleri yeniden sahiplenebileceği, hakimiyeti altına alabileceği ve onlarda onun ikametgâhı denebilecek şeyi bulabileceği vaadi. Tarihsel tahlili sürekliliğin söylemi haline getirmek ve insan bilincini tüm tarihsel gelişme ve eylemin aslî öznesi haline getirmek aynı düşünce sisteminin iki yüzüdür' (*Archaeology of Knowledge*, 12).

[35] *Power/Knowledge*, 73-4. Bu elbette haddizatında ferdlerin daha önce varolmadıkları anlamına gelmez. Aksine onlar basitçe bilgi veya siyasi tahlil için nesneler olarak tesis edilmemişlerdi. Yapıntı olarak 'ferd' hakkında daha fazla tartışma için bkz., *Discipline and Punish*, 189-94.

[36] *Discipline and Punish*, 187-94.

sizmi, Sartre'ın Marksist hümanizmi, ve Frankfurt Okulununki gibi kültürel bütünlüklerin çeşitli teorileri.

Öznenin bırakılması ister istemez ideoloji kategorisinin kullanılmasının da sonu anlamına gelir; bu bağlamda Foucault'nun sonraki dönem eseri Althusser'in devletin ideolojik aygıtları üzerine olan etkili makalesine karşı çıkar. Althusser'e şu an muhalif olanların birçoğu özne ve ideoloji kategorilerine dayanan bir kurumsal iktidar teorisi öneren bu makaleyi onaylamaya devam ederler. Foucault bu türden bir teoriye eleştirel yaklaşır. Çünkü ona göre bu sadece, hakikat veya nesnelliğe dair herhangi bir epistemolojik mesele içermektense, basitçe, gerçek olana ulaşma iddiasında bulunan özel bir söylemsel oluşumun ürünü olan bilim/gayri bilim ayrımı üzerine kurulu olmakla kalmaz, aynı zamanda, ferdî özneyle iktidarın determinantları arasındaki bir içeri/dışarı yapısı içinde (Althusser'in enterpelasyonunda olduğu gibi) ikincil bir dolayım olarak ideoloji nosyonunu üretir. Foucault'ya göre, ideoloji teorilerinin kendilerini psikanaliz kategorilerine dolaştırma eğilimleri, Althusser örneğindeki ezelî-ebedî olan [meselesinde] bile, tahlil ediyor olmaları gereken ferdleşme [*individuation*] usullerinin kendilerini bizatihi kullanmaya başlamaları anlamına gelir.[37]

Özne ve ideoloji meselelerinin neticesi olarak tarihçinin kendi eserine nazaran hangi ifade konumunu talep edebileceği sorunu ortaya çıkar. Foucault, bilginin bütünlemesini üreten teorisyenin üstünlüğünü ima ettiği ölçüde, Marksist veya başka türlü, bütünlemenin sahiplenici yapısına eleştirel yaklaşır; aynı şekilde tarihin kapsayıcı bir çerçeve olarak kullanılmasına da güvenmez çünkü o da hakikat ve şimdinin bakış açısına göre geçmişin denetimi ve kamulaştırılmasını mümkün kılan bir iktidar yapısı olarak işler. Tarihçinin de daima tarihsel olarak konumlandığını ve bu yüzden nihaî bir bütünlemeyi üretme durumunda olamayacağı gerçeğini ortadan kaldırır, ki bu Sartre'ca öncelenen diyalektik bir vaziyettir. Foucault'ya göre, nasıl genel bir tarih teorisi olamaz, sadece ferdî pratikleri anlaşılır yapan özel meselelerin özel cevapları olabilirse, aynı şekilde entelektüelin de en fazla umabileceği hususî olmaktır, evrensel değil (aşkın değerler, sistemler, bütünlükler, anlatılar veya teleolojiler öneren anlamında

[37] *Discipline and Punish*, 193-4; *Power/Knowledge*, 102.

evrensel).[38] Bu demek değildir ki entelektüel bu yüzden nihilist bir şekilde dağılma, parçalanma veya izafiliği kutlasın: O daha ziyade, böyle bir dağılmayla, nostaljik bütünleme arzusuna teslim olmayarak yüzleşerek sorular ortaya atan ve tahlil - ve böylece dönüşüm - için dizi ve süreklilikler tesis eden ve aynı zamanda onun heterojenliğine saygı göstermeye çalışan biridir. Bu, bazı yorumcuların onları göstermeye meylettikleri tarzın tersine, Lyotard veya Derrida gibi Foucault için de büsbütün parçalanmanın niçin büsbütün sentez kadar aksi tesirli - ve imkansız - olacağını telkin eder.[39] Gayatri Chakravorty Spivak'ın dediği gibi: 'Teorik tarifler evrenseller üretemez. Onların üretebileceği ancak geçici genellemelerdir, ve bu esnada teorisyen onların sürekli üretiminin hayatî önemini kavrar'.[40] Bu tür mülâhazaların, tanım gereği, içinde meydana getirildikleri tarihsel şartların üstüne çıkar gibi görünen bilgi-iddialarına yönelik talepleri olmayacaktır.

Tarih ve Hadise

Archaeology'de, kurumsal bileşenleriyle formüle edilen o bilgilerin anlaşılır kılınmasının bir yolu olarak söylemsel şekillenmeye programlı bir şekilde yapılan vurguya rağmen, Foucault, bu türden bir tarihsel incelemeden, çok fazla 'temiz, kavramsal olarak aseptik' - bir başka deyişle çok fazla gayri siyasî - olduğu için vazgeçti.[41] Bu yüzden *epistemeler*in tahlilini daha bir Nietzsche'ci 'soykütüğü' için bırakır. Soykütüğü ona çatışmayı, kendi kavramsal hususîlikleri ve kendi zamanlarıyla birlikte ayrımlaşmış tarihler açısından dile getirirken, bununla beraber, amaç ve niyetlerin formülleştirilmesi olasılığını da muhafaza etme imkanı verir:

> *Bilgilerin, söylemlerin, nesne alanlarının vs. tesis edilmesini, ya hadise meydanına nazaran aşkın olan ya da beyhude aynılığı içinde tarihin tüm seyri boyunca ilerleyen bir özneye atıfta bulunmak zorunda olmadan açıklayabilecek bir tarih biçimine... soykütüğü diyeceğim.*[42]

[38] *Power/Knowledge*, 126-33.

[39] Edward Said'de bu sorunun tahlili için bakınız 7. Bölüm.

[40] Spivak, *In Other Worlds*, 208.

[41] *Power/Knowledge*, 64.

[42] *Power/Knowledge*, 117.

Soykütüğü, genel bir tarihte, hadiselere, 'onların söylemsel olan ya da olmayan önceki veya eşzamanlı diğer hadiselerle olan karşılıklı ilişkileri'ne bağlı olarak farklı anlamların verilebileceği şeklinde *Archaeology*'de öne sürülen olasılığı geliştirir.[43] Burada bir hadiseyi neyin teşkil ettiği veya onun hangi mevkiye sahip olduğunu tarihçinin ileri sürdüğü sorun belirler. Foucault'nun soykütüğü, bir soru sorma, bir sorun ileri sürme yoluyla, kendisine bakarak hadiseleri tesis ettiğimiz ve onları bir dizi içerisinde düzenlediğimiz bir genellik kurmamız anlamına gelir. Bu genelliğin inşası tek mümkün genellik olma iddiasında değildir - aynı hadise farklı dizilerde, zamansallıklarda her türden farklı yolda işleyebilir ki tam olarak söylersek bunun anlamı onun artık aynı hadise olmadığı çünkü onların farklı seyrekleşmelerinde [*rarefactions*] dağılmış olduğu olacaktır. Bunun, hadiselerin gerçekte doğrudan vukubulduğunun söylenemeyeceğini değil, herhangi bir dizi, anlatı, veya tarihte kurulduğu zaman bu türden hadiseler olarak tarihçi tarafından geriye bakılarak inşa edildiklerini önermesi beklenir.

Eğer tüm tarih hadiseyi kavramsallaştırmaya, onu sonluluğundan vazgeçirmeye çalışıyorsa bu durumda Foucault birçok çağdaşı gibi onun tekilliğine saygı göstermekle ilgilidir. *Archaeology*'den kısa bir süre sonra yazılan 'Theatum Philosophicum' (1970) makalesinde Foucault, Sartre ve Althusser'in ikisini de kuşatan, hadisenin bütünlüğe veya özelin genele nispeti sorununun tuzaklarından, hadisenin hadise olarak ancak düşüncede bir 'fantasma' [hayal] şeklinde tekrar edilmesiyle inşa edildiğini savunarak sakınmaya çalışır: 'bu, hadiseyi kendini bir tekil evrensel olarak tekrar edeceği şekilde belirsiz kılar'.[44] Foucault'nun, her ne kadar kendisi aynı zamanda Sartre'ın kesinlikle aynı sorunu çözmek için tasarlanmış teorik formülasyonuna etkili bir şekilde başvursa da Deleuze'den aldığı bu mülâhazası, hadisenin kavrama olan nispetinin kıyaslanamazlığından sakınmanın bir yolunu 'her ikisinin de ayırıcı doğrulanması'na izin vererek sağlar - böylece genellik dilinin bir parçası olarak kavramın hadisenin tekilliğinin kılığını kaçınılmaz bir şekilde değiştireceği [*travesty*] sorunu çözer:

[43] 'Politics and the Study of Discourse', 14.

[44] Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Der.: Donald F. Bouchard, Çev.: Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 178.

*Logique du sens [Anlamın mantığı] felsefenin asırlarca ihmal ettiği meseleler üzerine düşünmemize sebep olur: hadise (bir kavramın içine asimile edilmiştir ki biz bunun içinden onu bir önermeyi doğrulayarak bir **olgu** biçiminde, bir özne kipliği olan **asıl tecrübe** biçiminde, tarihin ampirik içeriği olan **somutluk** biçiminde boşuna çekip çıkarmaya çalıştık); ve fantasma (gerçeklik adına indirgenmiş ve normatif bir sıranın en ucuna, patolojik kutbuna konulmuştur: algı-imge-hafıza-yanılsama). Öyle ya, bu yüzyılda düşünceye en acilen ihtiyaç duyan hadise ve fantasma değilse nedir?*[45]

İmdi, onu bu kadar önemli görmek zor olabilir. Bununla beraber Foucault'nun hareketi özcülük-karşıtı bu türden bir projenin radikal sahasını işaretler. Bu proje, Platon'un sadece iyi değil kötü bir kopya da (*phantasma*) - şairlerin ikincil temsillerinin hususiyeti - olabileceğinin kabulünden faydalanır. Deleuze, iyi kopyanın bu taklitçesini [*simulacrum*], kesinlikle kötü bir kopya olduğu için kopya ve model, görünüş ve öz, hadise ve İde arasındaki tüm denkleşmeyi parçaladığı gerekçesiyle geçerli kılarak Platon'u tersine çevirir. Bu kötü kopya Platon'un da anlamış olduğu gibi tehlikelidir çünkü onun etkisi İde'yi Hakikat konumundaki tahtından indirmektir. Dahası, kötü kopya, tanımı itibariyle kendisinden başka hiçbirşeyi kopyalama iddiasında olamayacağından kendi 'orijinal'ini geriye dönük olarak yaratır ki böylece kopya hayaletimsi bir başlatıcı/aslî tekrar [*originary repetition*] içinde orijinalden önce gelir. Descombes 'başlatıcı/aslî tehir' izahında benzer bir paradoksal yapıyı tarif eder: bir ilk hadise eğer sadece tek hadiseyse ilk hadise olamaz; sonrasında onu geriye

[45] *Language, Counter-Memory, Practice*, 180, Gilles Deleuze'ü tartışırken, *Différence et répétition* (Paris: Presses universitaires de France, 1969), ve *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969). Foucault'nun 'hadise'ye alakası yorumcularınca büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bunun iki istisnası Charles C. Lemert ve Garth Gillan, *Michel Foucault. Social Theory as Transgression* (New York: Columbia University Press, 1982), ve bekleneceği gibi Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986)'dir. Deleuze'in platonculuk-karşıtlığının mükemmel bir izahı için bakınız Jean-Jacques Lecercle, *Philosophy Through the Looking-Glass: Language, Nonsense*, Desire (London: Hutchinson, 1985), 96-101, ve ayrıca Ronald Bogue'nün yeni çıkan *Deleuze and Guattari* (London: Routledge, 1989)'si; Lyotard'a ilişkin olarak 'hadise' hakkında bakınız Geoffrey Bennington, Lyotard: *Writing the Event* (Manchester: Manchester University Press, 1988), ve bir ölçüde Foucault'ya (ve diğerlerine) ilişkin olarak Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (Oxford: Blackwell, 1984).

dönük bir şekilde ilk olarak tesis eden bir ikinci tarafından takip edilmezse onun ilk olduğu söylenemez - bu şu anlama gelir ki onun ilkliği onun üzerinde haddizatında onunla özdeşleşmeden onun anlamı olarak uçup durur.[46] Böylece fantasma, hadiseyi *tesis etmekten ziyade* haddizatında hadisedeki herhangi birşeyle özdeşlenemeyen bir anlam etkisi olarak onun yüzeyinde bir bulut gibi uçup durur. Deleuze'ün bunun nasıl çalıştığına dair iyi bilinen örneği muharebedir. 'Muharebe', diye sorar, '"nerededir"?'[47] Muharabe dediğimiz meydandaki ferdî eylemlerin - dövüşmek, ateş etmek, hücum etmek, yaralamak - geniş, heterojen bir tertibidir. Bunların hiçbiri haddizatında 'muharebe'yi oluşturmaz. 'Muharebe', ferdî eylemlerin üzerinde cisimsiz bir bulut gibi uçup durur. Onlardan uzaktır ama aynı zamanda onların anlam-etkilerinin bir yüzeyini teşkil eder. Dille hadisenin çakıştığı anda hadiseyi varolmanın içine getiren bir taklitçedir.

Foucault, Deleuze'ün, herhangi özel bir biçim veya anlamda gerçekleştirilmeye hazır olan, bir yüzey üzerindeki tekillikler, noktalar veya koyuluklar olarak hadiseler izahında, soykütüksel bir dizi olarak kendi tarih nosyonunu daha ileri götürme potansiyelini görür. Bu türden bir soykütüğü (gayri)hadiseyi, bir hadise olarak - Freud'un 'ertelenen eylem'i veya 'geriye dönüklük'üne benzer bir yapıda[48] - düşüncede tekrar ederek çalışır. Bu da [Freud'unki] gibi haddizatında 'gerçek olan'a veya Hakikate ta-

[46] Descombes şöyle devam eder: 'Dolayısıyla, ikinci, birinciden sonra, bir sonradan gelen gibi, basitçe varan/ulaşan değil, birincinin birinci olmasına izin verendir. Birinci sırf kendi özellikleriyle tek başına birinci olamaz: geç gelmesinin tüm gücüyle ikinci birincinin yardımına gelmelidir. İkinci vasıtasıyladır ki birinci birinci olur. Böylece "ikinci sefer"in "ilk sefer"e göre bir çeşit önceliği vardır: o, birincinin önceliğinin önşartı olarak ilk seferden itibaren mevcuttur, tabiî kendisi daha ilkel bir "ilk sefer" olmaksızın; bundan şu çıkar ki "ilk sefer" aslında "üçüncü sefer"dir' (*Modern French Philosophy*, Çev.: L. Scott-Fox ve J.M. Harding [Cambridge: Cambridge University Press, 1980], 145).

[47] Deleuze, *Logique du sens*, 122. Bu izahtan Foucault'nun soykütüğünün temelinin Popper'in 'tarihçi tarihin gerçeklerini seçip düzenleyenin biz olduğumuzu anlamıyor' şeklindeki meşhur vecizesinden ne ölçüde ayrıldığı anlaşılmalıdır (*The Open Society and Its Enemies*, 2 cilt [Princeton: Princeton University Press, 1966], II, 269). Benzer sebeblerden dolayı Paul Veyne'nin Foucault'yu bir nominalist addetmesine de katılmıyoruz ('Foucault révolutionne l'histoire' *Comment on écrit l'histoire* içinde [Paris: Seuil, 1979], 201-42).

[48] Freud'un ertelenen eylem kavramı, *Nachträglichkeit*, en çok Kurtadam tahlilinde kullanılmaktadır fakat bir kavram olarak şeklen hiç işlenmemektedir; kısa bir izah için bakınız J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, *The Language of*

lip olmaya çalışmaz. Foucault bu modeli, (orijinal olmayan) hadisenin kesinti ve süreksizliğini tekrar edecek şekilde dizi inşa etmenin olasılığına odaklanarak değiştirir. Benzer şekilde Freud'da önemli olan - ki en çok buna dikkat edilir - sadece hadisenin 'gerçekten' vukubulduğu mu (iyi bir kopya) yoksa tecrübe eden öznece müteakiben hayal mi edildiği (kötü bir kopya) meselesi değildir. Daha ziyade onun psişik [ruhî] sürekliliğin sıradan biçimlerini çatlatan ve bu yüzden şimdide analitik alâkaya konu olan tahripkâr bir hadise olarak tekrar edildiğidir.[49] Aynı yapı tarihçi tarafından kullanılabilir ki böylece bizatihi tarihin yazımı tahripkâr bir hadise ve netice itibariyle siyasî bir müdahale şekli olur.

Foucault'nun Fantasmaları

Eğer Foucault, fantasma felsefesini, tarihçi için, hadisenin anlam-etkisini bir yandan onun tekilliğinin de hakkını verirken üretmenin bir yolu olarak öneriyorsa, aynı zamanda tarihin sorunlu kavramsallaştırmasında karşılaşmış olduğumuz paradoksların bazılarını muhakeme etmenin de bir yolunu sunmaktadır. Tarih, Sartre'dan Foucault'ya, hem bütünleyen hem parçalayan, hem özcü hem özcü olmayan, çelişkili bir kavram olarak mükerreren ortaya çıkmıştır.[50] Bu türden çelişkiler üretken olabilir: tarihselciliği reddetme teşebbüsü mutlak olarak ya tam bir tikelcilikte ya da tarihselciliğin farklı bir biçim altında gizlice yeniden dönüşünde neticelenmektedir. Sadece bizatihi tarihsel şemanın içinde işleyen çözümlenemez bir gerilimi tanıyan bir anlayış onun çelişkili iddialarını üretken kılabilecek bir durumunda olacaktır. Bu olasılığın taslağı bizatihi Foucault tarafın-

Psychoanalysis, Çev.: Donald Nicholson-Smith (London: Hogarth Press, 1973), 111-14. Laplanche ve Pontalis'in belirttikleri gibi, *nachträglichkeit*'in önemine dikkat çekmenin ayrıcalığı Lacan'nın olmalıdır; onun tarih, hafıza ve hatırlama (*remémoration*) arasında yaptığı ayrım için bkz., *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, Der.: Jacques-Alain Miller, Çev.: Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 185. Fredric Jameson'ın 'Reification and Utopia in Mass Culture' (*Social Text 1* [1979], 135-7)'de bulunan tekrarlama tartışmasıyla karşılaştırınız.

[49] Jeffrey Masson, *Freud: The Assault on Truth - Freud's Suppression of Seduction Theory* (London: Faber, 1984).

[50] karş. Gayatri Chakravorty Spivak'ın eserinde bulunan özcülüğün hayaletimsi ısrarına dair 9. Bölümdeki tartışma.

dan daha *The Order of Things*'de çizilmişti. Foucault şu yorumu yapmaktadır:

> *Tarih [büyük t ile], tarihsellikteki kendi köklerini aşmaya ne kadar çalışsa, ve kökeninin ve tercihlerinin tarihsel izafiliğinin ötesinde evrensellik küresini elde etmek için ne kadar gayret sarfetse, tarihsel doğumunun işaretlerini o kadar taşımakta ve bizzat parçası olduğu tarih de kendisi boyunca o kadar daha da aşikârca görünür olmaktadır... aksine, izafiliğini ne kadar kabul etse, ve anlattığı şey ile birlikte paylaştığı harekete ne kadar batsa, anlatının narinliğine o kadar meyletmekte ve beşerî bilimler vasıtasıyla edindiği tüm olumlu içerik dağılmaktadır. (371)*

Tarih, bu iki ateş arasında kalan imkansızlık haline gelir - Lyotard'ın deyişiyle, kendi projesi içinde kıyaslanamaz bir uyuşmazlık/fark [*differend*] taşır. Sadece mantıkî gerilimler veya sınırlamaların [*strictures*], talepler ve mecburiyetlerin bir ekonomisine göre örgütlenmesi nokta-i nazarından tarif edilebilir. Derrida'nın belirttiği gibi mesele,

> *tarihin sınırlı bütünlükte imkansız, anlamsız, olduğunu ve olumlu ve fiilî sınırsızlıkta imkansız, anlamsız, olduğunu: tarihin bütünlük ve sınırsızlık arasındaki farka bağlı kaldığını*

göstermektir.[51] Böylece tarihselcilik de veya tamamen ayrımlaşmış tarihler de haddizatlarında imkansızlıklardır: tarih daima bir tarihselcilik biçimi içerecektir fakat bu desteklenemeyen bir tarihselciliktir. Dolayısıyla o, içinde ne bütünlüğün unsurlarının ne de farkın kesin olarak elde edilemediği veya tamamlanamadığı çelişkili bir (nerdeyse)kavramdır - bir fantasma.[52] Bu şu anlama gelir ki tarih çelişkili bir süreçten ziyade kendi çelişkisini kendi içinde icra etmesi gereken bir kavram olarak teorileştirilebilir:

[51] Şöyle devam eder: 'Bir sistem ne sınırlıdır ne de sınırsız. Yapısal bir bütünlük, işleyişinde bu alternatiften kurtulur. Arkeolojik ve eskatolojik olandan kurtulur ve onları kendi içinde kaydeder' (Derrida, *Writing and Difference*, 123).

[52] Bu perspektiften, Althusser'in Marx'ın tarih muhasebesini semptomatik olarak okuması onun içerdiği çelişkilerin bir kabulünden doğar; fakat Althusser bunu bizatihi tarih kavramının imkansızlığının bir sonucu olarak görmek yerine dile getiremediklerini iddia ettiği Marx'ın metinlerini tam olarak konuşturmayı amaçlar:

'işte bu fark, *Tarih* denen şeydir'.[53]

Bu bağlamda Althusser'in, Foucault'nun çok defa yapmaya meylettiği gibi tarih nosyonunu basitçe bir bütünlük olarak eleştirmek yerine, tarihin bütünlük olmadan yapamayacağı varsayımıyla, merkezsizleşmiş bir bütünlük içindeki farklı tarihlerin yeniden eklemlenmesini savunduğunu hatırlayabiliriz. Althusser, kendi 'tarih bilimi'nin her ne kadar ayrımlaşmış tarihleri hesaba katsa da genel bir tarih kavramı içinde mütalâa edilmeyi istediğini söylerken bu basitçe onun bir tutarsızlığı mıydı? Sartre'ın *Critique*'inin, bütünlemenin bir kendini-aşma hareketi olmadan işleyemeyeceğini gösterdiğini görmüştük. Bu, bütünlüğün ötesinde bir fazlalığın tekrar tekrar araya sokulmasıdır [ilâve edilmesidir] ama paradoksal olarak da şu anlama gelir ki bütünlük artık daha fazla bir bütünlük olamaz. Sartre'ın öz-bütünlemeyi meydana getirmedeki yetersizliği çok defa bir başarısızlık olarak takdim edilse de onun tarif ettiği tarih hareketi kendi yazısı vasıtasıyla gittikçe artarak icra edilir. Böyle bir kayma Foucault'da doğrudan seçilemez. Onun Deleuze'ci fantasmatik hadise nosyonu bir tarih sorunu olarak özelin genele nispetini yeniden formülleştirmenin öz bir teşebbüsüdür. Fakat bunu soykütüksel yönteme dair kendi tanımları dışında geliştirmek için Foucault az bir gayret sarfetti. Diğer yandan iktidar sorunsallarına kayması onu kendini içinden çıkarması nerdeyse imkansız olan bir labirente sokar gözüktü.

Yine de fantasma felsefesi bizzat Foucault'nun hadisesinin hakkını vermemize yardımcı olabilir. Foucault'nun eserinin tuhaflıklarından birisi dahilî bir gerilimle yarılıyor gözükmesidir - meselâ, Peter Dews'ın belirttiği gibi, Foucault bir yandan arkeolojisinde bir nesnellik biçimi iddiasında bulunurken ve 'anlaşılırlık' lehine yorumdan kaçınırken diğer yandan da tüm hayatı

> Epistemolojik ve eleştirel bir okumada ... arzedilen kelimenin ['tarih'] ardında onun gizlediği sessizliği işitmeden, askıya alınmış ihtimam boşluğunu sadece metnin karanlığında bir yıldırım aydınlığı süresince görmeden edemeyiz; bununla alakalı olarak, sürekli gözüken ama aslında baskıcı bir söylemin tehdit edici istilasıyla kesintiye uğratılan ve idare edilen bu söylemin ardındaki gerçek söylemin sessiz sesini işitmeden edemeyiz, onun derin sürekliliğini yeniden tesis etmek için onun metnini eski haline getirmeden edemeyiz. İşte buradadır ki Marx'ın gösterdiği ihtimamdaki kesin zayıflık noktalarının teşhisi, o ihtimamın kabulüyle aynı şeydir: onun zayıflıklarını bize gösteren onun ihtimamıdır; ve onun geçici sessizliğinin kısa anında ona basitçe kendi konuşmasını geri vermekteyiz (*Reading Capital*, 143-4).

[53] Derrida, *Writing and Difference*, 116.

boyunca yorumun bitmez tükenmezliğine dair Nietzsche'ci bir ısrarı savunmaya meyilli olmuştur. Dews'a göre onun kendi söyleminin epistemolojik konumu üzerindeki bu ikircillik denetlenemez bir salınımın işaretidir: 'Foucault'nun eserinin kayan bakış açıları', diye yazar, 'yöneldikleri çelişkili süreçleri etkili bir şekilde aydınlatır ama aynı zamanda da onlara kurban olur'.[54] Fakat onun kendi eserinin epistemolojik konumunun kendi kendini zayıflatması Lacan ve Freud'un da hususiyetidir - hatta Dews'a göre bu Freud'un en güçlü tarafıdır. Bu yüzden bunun Foucault'daki tezahürünün, teorik beceriksizliğin bir sonucu olmak şöyle dursun, teorik maharet iddialarını zayıflatmak ve 'yazar'ın birleştirici işlevine itiraz etmiş olan birinden bekleyebileceğimiz heterojenlik cinsi yüzey-etkilerini metinlerinde yeniden üretmek için benzer şekilde tasarlanmış taklitçeler veya hayaletimsi kötü kopyalar içerip içermediğini merak edebiliriz. Foucault'nun yazısının tereddütleri, tarih hususunda, onun eşzamanlı sonluluk ve sonsuzluğunun imkansızlığını, anlam olarak tarihle fark olarak tarih, teleoloji ve eskatoloji olarak tarihle hadise olarak, sonluluk ve ölümlülük olarak tarih arasındaki çözümlenemeyen çatışmayı temsil eder. Burada bir kez daha kavramsal bir seviyede tarih *fikrinin* daha ileri götürülemeyeceğinin kabul edilmesiyle karşılaşıyoruz: ona ancak bizatihi yazının bağrında bulunan bir gerilimle hitap edilebilir. Yazıyla tarih arasında dıştaki bir sınırdan eleştiriyi mümkün kılmış olan eski karşıtlığın yerini böylece Foucault'nun kendi söylemsel pratiğindeki bir ihtilâf alır. Ötekiyi edebiyat veya deliliğin sınırları ihlâl edici yazımında başka bir yere yerleştirmek yerine bizatihi Foucault'nun kendisi Platon'un yasaklı şairi olur ve kendi dilinde tarihin hezeyanının ilâve bir taklitçesini canlandırır. Maurice Blanchot'nun dediği gibi: 'Ve onun kendi ilkeleri, çarpıcı formülasyonlarıyla beraber resmî söyleminin düşündürteceğinden daha karmaşık değil miydi?'[55]

İktidar Olarak Tarih

Foucault sonraki çalışmalarında görünüşte daha bir siyasî olan iktidar meselesine daha fazla odaklanarak en radikal felsefî içgörülerinden uzaklaşıp tahakküm ve sömürünün söylemsel ve

[54] Peter Dews, *Logic of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), 234.

[55] Maurice Blanchot, 'Foucault as I Imagine Him', *Foucault/Blanchot* içinde, Çev.: Jeffrey Mehlman (New York: Zone Books, 1987), 76.

söylem-dışı sistemlerine doğru yönelir. Fakat belki de bu kayma çok fazla açık değildir: çünkü iktidar ve direnişin, Freud'un ölüm-dürtüsü ve zevk ilkesinin karşılıklı bulaşması ve başkalaşımını taklit eden karşılıklı etkileşimi, aynı zamanda, Foucault'nun tarih formülasyonlarının kavranamayan, gidip-gelen manevralarının bir taklitçesi olarak işler. Foucault geriye dönüp bakıldığında tüm eserinin iktidar hakkında olduğunu söylemeye meyilliyken, iktidar tahlillerinin fantasma üzerine süregelen bir tefekkür tesis ediyor olması da hemen hemen aynı derecede mümkün görünüyor. Foucault'nun iktidar nosyonu hiçbir anlamda genel bir teori olmamakla beraber Sartre ve birçok diğerini kuşatan fâiliyet [*agency*] ve belirlenimcilik sorununu yeniden formülleştirir. Bunu ideolojinin diyalektiğine ve öznelerin bilincine veya, bunların doğrudan sonuçları, iktidarın küresel ve türdeş bir şekilde işlediği varsayımına dayanmadan iktidarın yerel işleyişlerinin teknik ve stratejilerini anlaşılır kılmanın olabilirliğine odaklanarak yapar. Bilinç kategorisinin olmayışı ferdî öznelerin ve böylece hususî irade fiillerinin sonucu olarak ferdî fâiliyetin ve direnişin rolünü kaçınılmaz olarak küçümser. Eğer bu bazıları için sorun arzediyorsa, Foucault'nun ferdî fâiliyetin etkisini şişirme eğilimiyle alâkalı şüpheciliği ancak birçok Marksizm çeşidinin, direniş ve devrimin haddizatında bireyden çok toplu sınıf eyleminin imtiyazı olduğu şeklindeki duruşlarıyla karşılaştırılabilir. Ferdî fâiliyetin öneminin azaltılmasına karşı itiraz etmek için dayanışmanın erdemlerini unutanlar hatırlayabilirler ki ferdin - özellikle de entelektüelin - önemini kendi teorilerinin evrensel kategoriler önermesi ve evrensel sonuçlar iddiasında bulunmasıyla aynı ölçüde şişiren entelektüellerdi. Dahası, imtiyazlı bir siyasî kategori olarak 'direniş' üzerine münhasıran odaklanmanın kendisi tartışmaya açıktır.[56]

Foucault'nun soykütüksel tarihi gibi iktidar üzerine tefekkürleri de haddizatlarında sorunsuz değildir fakat, çok defa genel

[56] Siyasî bir kategori olarak direnişin sınırlamaları için Paul Hirst'in *Marxism and Historical Writing* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 143-4'deki tartışmasına bakınız. Foucault'da iktidarın en iyi tahlilleri arasında Cousins ve Hussain, *Michel Foucault*, 243-47, ve Jeff Minson, 'Strategies for Socialists? Foucault's Conception of Power', Der.: Mike Gane, *Towards a Critique of Foucault* içinde (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), 106-48 vardır. Foucault'dan bugüne dek olan en son iktidar tartışmaları için bilhassa bakınız Barry Barnes, *The Nature of Power* (Cambridge: Polity Press, 1988).

bir teori olarak sunulduğunun sanılması nedeniyle, onlara olan tepkiler de çok aceleci bir şekilde bertaraf edici olabilir. Meselâ *History of Sexuality*'den sonra Foucault'nun iktidar tahlilini bütünleyici bir paranoya olarak anlamak için çok şey yapıldı;[57] fakat o kitaptaki, meselâ Katolik günah çıkarma hücresinden psikanalitik günah çıkarma kanepesine geçme gibi tahliller hem kültürel hem de tarihsel olarak hususîdir ve Foucault'nun onlarla ilgili düşüncelerinin aynı perspektife yerleştirilmeleri gerekir. Zaten eğer 'sistem', Foucault'ya göre meselâ psikanalizin mümkün kıldığı bütünleyici denetim biçiminde gerçekten kararlıysa şurası hatırlanmaya değerdir ki psikanaliz haddizatında devlet tarafından hiçbir zaman benimsenmemiştir ve onun fâiliyetleri dünyanın bir avuç müreffeh şehrindeki çok az sayıda bölgeyle sınırlı kalmıştır.[58] Benzer şekilde, Foucault'nun haddizatında direniş olasılığını ortadan kaldırdığını iddia edenler meselenin özünü ıskalamaktadırlar: onun önemini azalttığı tek şey egemen fail olarak ferdî öznede merkezlenmiş bir direniş teorisidir. Tahlili bu şekilde odaklamanın, iktidarın onların içinden işlediği disipliner formlar ve teknolojileri ihmal ettiğini savunur, Foucault. Dolambaçsız bir karşıtlıkçı direniş cinsi iddiası ayrıca, geleneksel siyasetin hakim içeri/dışarı modeline göre, öznelerin iktidarın işlemlerinin dışında bir konumdan direnebileceklerini varsayar. Bu, Derrida'nın eleştirisinden sonra Foucault'nun delilik veya ötekiyi artık dışarıya vaz'edemeyeceğini kabul etmesinin yerleştirileceği bağlamdır. Bundan sonra Foucault ötekinin de daima içerde olduğunu teyit etmiştir. Foucault, iktidar yapılarını da kesinlikle aynı şekilde formülleştirir, öyle ki tahakküm ve direnişin güçleri birbirlerine, bazen ayırdedilemezcesine, karışmıştır. Elbette direniş eylemleri ferdî irade fiilleri vasıtasıyla başlatılmaya devam edilebilir fakat Sartre'da olduğu gibi onların niyet edilen sonuçları doğuracaklarının hiçbir garantisi yoktur. Bu yapının farkında olmak stratejik müdahalenin ya gereksiz ya da imkansız olması demek değildir; fakat bu şu anlama gelir ki direnişin fiilen nasıl işlediği, hangi şartlarda başarılı veya başarısız olduğunun tahlili büsbütün daha karmaşık bir modele ihtiyaç duyar.

[57] Meselâ, Jameson, *The Political Unconscious*, 92.

[58] Diğer yandan bakınız Derrida'nın 'Géopsychanalyse "and the rest of the world"', *Psyché: Inventions de l'autre* içinde (Paris: Galilée, 1987), 327-52'deki mülahazaları. Foucault'nun psikanalize yönelik değişen tavırlarının bir değerlendirmesi için bakınız John Forrester, 'Michel Foucault and the History of Psychoanalysis', *History of Science 18* (1980), 286-301.

Böylece Foucault'nun iktidarı ele alışı, onun iktidarın tatbikinin ve [ona karşı yapılan] direnişin birbirleriyle diyalektik olmaktan ziyade tahripkâr bir ilişki içinde çalıştığını savunduğu ve böylece 'direniş noktaları iktidar ağının heryerinde mevcuttur' fikrini ileri sürdüğü ölçüde zorludur.[59] İktidarın olduğu yerde direniş vardır: sık sık farzedilenin aksine, imkansız olan direnişin *bulunmayışı*dır. İktidar çift yönlü bir süreçtir. İktidarın tatbiki nasıl heterojense direniş de öyledir; Foucault'nun demek istediği basitçe 'büyük Reddin tek bir mahalli olmadığı, hiçbir başkaldırı ruhu, tüm isyanların kaynağı veya saf bir devrimci kanunu olmadığı'dır.[60] Direniş iktidarın dışında işlemez, keza ille de karşıtlıklı olarak da üretilemez: onun içinde istiflenmiştir, onu sürekli bozan, üzerinde seken ve zaman zaman onu büsbütün koparmak için işlenebilecek olan düzensiz terimdir:

> *İktidar ilişkileri, nasıl aygıtların ve kurumların içinden geçen yoğun bir doku oluşturarak onların içinde tamamen kesinlikle yerelleşmeden sona eriyorsa direniş noktalarının kümesi de toplumsal katmanlaşmaları ve ferdî birlikleri öyle kateder. Ve şüphesiz ki devletin iktidar ilişkilerinin kurumsal birleşmesine dayanma usulüne bir ölçüde benzer bir şekilde bir devrimi mümkün kılan bu direniş noktalarının stratejik tanzimidir.*[61]

Foucault işte bu şekilde, soykütüğü nosyonu vasıtasıyla siyasî gücü olan tarihsel çalışma yapma olasılığına geri dönebilmektedir ki bu kendi deyişiyle 'benim tahlilime şimdide sorulan bir sorudan başlamam' anlamına gelmektedir.[62] Soru, tarihsel bilginin çağdaş siyasî durumlarda taktik kullanımını mümkün kılar ki bu, soykütüğünün kendisiyle başladığı soruyu sormayı gerektirir.[63] Bu türden bir siyaset yerli veya hususî olanı, onların, içine alınacakla-

[59] *History of Sexuality*, Volume One, 95.

[60] *History of Sexuality*, Volume One, 95-6.

[61] *History of Sexuality*, Volume One, 96.

[62] *Politics, Philosophy, Culture*, 262.

[63] Diğer yandan Cousins ve Hussain, 'bir eleştiri silahı olarak' soykütüğünün 'stratejik sınırlamalar'ına işaret ederler (*Michel Foucault* 265). Gerekçeleri ise her ne kadar hususî tarihlerle anlaşabilmek için kabul edilmiş mütearifeleri ve reddiyeleri bozabilmesine rağmen, onun, haddizatında teorinin 'doğrudan değerlendirilme'si yerine geçemeyeceğidir. Bununla beraber şurası ilginçtir ki bu mülahaza tam da iki sayfa önce (262-3) elden çıkarılan 'eleştiri' kavramının kendisini kullanmaktadır. Ne var ki aynı sebebten dolayı, Foucault'nun eserinin siyasî önemi varsa da o haddizatında bir siyaset önermez. Bu onun işlevi değildi ki kendisi bunu önemle vurgulamıştır:

rı küresel bir hegemonya için başlangıç noktasını teşkil ettiklerini farzetmeden vurgular. Foucault 'bir' tarih gibi 'bir' siyaset de meydana getirmeyi amaçlamaz. İşte bu etmendir ki belki de herşeyden çok Foucault'nun iktidar tahlillerinin, sınırları belirlenmiş tahlil alanlarındaki eleştirel kullanımını mümkün kılmıştır. İroniktir ki Foucault'nun en sorunlu 'teori'si takipçileri arasında en başarılı ve en inceleyici tarihsel çalışmayı doğurmuştur.

Koda: Yeni Tarihselcilik

Foucault'nun siyasetinin tarihe nispeti, bizzat Foucault'nun bugünkü eleştiri biçimlerindeki taktik kullanımı meselesine yol açar; Foucault, onun tarihçiler ve sosyologlarca yaygın kullanılmasına ilâveten 'yeni tarihselcilik' ve 'kültürel maddecilik' diye bilinen hareketlerle de yakındır.[64] İlki Foucault'yla yakından alâkalıdır, diğerinin bağlılığı Raymond Williams'adır ve aslında sadece İngiliz eski Marksistlerini tarif etmenin bir yoluna tekabül eder. Yeni tarihselcilik sonraki dönem Foucault'yla, bilhassa,

Hiçbir zaman siyaset nokta-i nazarından herhangi bir şey tahlil etmeye çalışmadım, lâkin daima siyasete onun karşılaştığı sorunlar hakkında ne söylemesi gerektiğini sormaya çalıştım. Ben onu benimsediği duruşlar ve bunun için verdiği sebebler hakkında sorguluyorum; ondan yaptığım şeyin teorisini belirlemesini istemiyorum. Ben Marksizmin ne düşmanı ne de partizanıyım; onu onun kendisiyle ilgili sorular soran tecrübeler hakkında ne söylemesi gerektiği hakkında sorguluyorum. ('Polemics, Politics, and Problematizations. An Interview with Michel Foucault', The Foucault Reader içinde, Der.: Paul Rabinow [Harmondsworth: Penguin, 1986], 385).

Bu bakımdan, onun entellektüelin rolünün insanlara ne yapacaklarını söylemekten ibaret olmadığında ısrar etmesini hatırlayabiliriz (*Politics, Philosophy, Culture*, 265). Entellektüellerle ilgili olarak Lyotard'ın 'La Place de l'aliénation dans le retournement marxiste', *Derive à partir de Marx et Freud* (Paris: Union generale d'editions, 1973), 78-166, ve 'Tombeau de l'intellectuel', *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* içinde (Paris: Galilee, 1984), 9-22'deki mülahazasıyla karşılaştırın.

[64] Williams'ın 'Kültürel Maddecilik'ini başka bir yerde daha uzunca tartışacağız. 'Yeni Tarihselcilik'in Stephen Greenblatt'ın *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: Chicago University Press, 1980)'ı ile başladığı söylenebilir; bu akıma dair izahlar arasında şunlar vardır: Stephen Greenblatt, 'The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance'ın Giriş bölümü, *Genre* 15:1-2 (1982), 3-6; Jonathan Goldberg, 'The Politics of Renaissance Literature: A Review Essay', *English Literary History* 49 (1982), 514-42; Jean E. Howard, 'The New Historicism in Renaissance Studies', *English Literary Renaissance* 16 (1986), 13-43; Louis Montrose, 'Renaissance Literary Studies and the Subject of History', *English Literary Renaissance* 16 (1986), 5-12. Yeni Tarihselcilik üzerine yakınlarda

kültürel eserlerin kendi zamanlarının tarihinin pasif yansıtıcıları değil aktif üreticileri olduğunu göstermenin yolları olan, iktidarın temsilleri ve mekanizmalarıyla ilgilenir. Bu estetik üretim şekilleriyle diğer üretim şekilleri arasındaki döner ilişkilerin gösterilmesi, en iyi şekilde modern Edebiyat kavramının olmadığı Rönesans gibi tarihsel dönemlerde işe yarar. Böylece, bir parçasını oluşturdukları siyasî söylemlerle diğer söylemlerin karşısında edebî metinlerin bir resminin çıkarılması mümkün olur. Yeni tarihselcilik meselâ krallığın belli ritüellerinin ve pratiklerinin, iktidar süreçleri ve temsillerinin nasıl eşit derecede bir parçası olduğunu vurgular - bu bir idam, piyes veya şiirde olabilir. Aynı zamanda bu tür iktidar biçimlerinin de kendi direniş biçimlerini ürettiği karmaşık yolları ortaya çıkarabilir; Stephen Greenblatt gibi eleştirmenlerin gösterdiği gibi bunlar ayrılabilen süreçler değil iktidarın eşzamanlı sonuçlarıdır.[65] Metinsel bir seviyede işleyen bu türden bir çifte mantığın resmedilmesi yapısökümcü tahlile dikkat çekici şekilde yakın gözükmeye varır: Derrida veya de Man'ın, kurumsal gücü olan genel olarak kabul edilmiş okumaları yapısökümüne uğrattıkları söylenebileceği gibi yeni tarihselciler de kurumsallaşmış tarihsel izahlara dair anlayışımızı kaydırırlar.

Bununla beraber bu tarihsel odaklanmanın kendisi, fâiliyet ve çevreleme/sınırlama sorununu, Foucault'nun soykütüksel tarihinden doğan ikilemlerin bazılarını sergileyen daha doğrudan bir tarzda ortaya koyar. Grenblatt'ın gösterdiği gibi asıl zorluk yıkım veya direnişe hangi mevkinin verilebileceğidir: bir metnin 'yıkıcı' unsurlarının tarihsel mevkii nedir? Eğer bilginin inşası sürecinin kendine karşı çalıştığı gösterilebiliyorsa, bu aslında hakim düzenin fikirlerinin sonradan bakıldığında bize şimdi radikal gelebilecek alternatiflerce tehdit edilmediği için işleyebilmektedir. Kültürel maddecilerin de kabul ettikleri gibi yıkıcı düşünceler bir pratik haline gelmeden yıkıcı olmazlar.[66] Onların tarihsel etkile-

yazılan iki kitap burada ele alınabilmek için fazla geç çıkmıştır: H. Aram Veeser, Der.: *The New Historicism*, (London: Routledge, 1989), ve Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, ve Paul Hamilton, *Rethinking Historicism: Critical Readings in Romantic History* (Oxford: Blackwell, 1989).

[65] Stephen Greenblatt, 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion', *Glyph 8*, Der.: Walter Benn Michaels (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 48.

[66] Jonathan Dollimore, 'Introduction: Shakespeare, Cultural Materialism and the New Historicism', *Political Shakespeare* içinde, Der.: Jonathan Dollimore ve Alan Sinfield (Manchester: Manchester University Press, 1985), 13.

rinin olmuş olduğu gösterilebilir mi? Bu yüzden, radikal bir siyasetin bakış açısından, eleştirmenin sırtındaki yük, bu türden yıkımların değişimin hususî tezahürlerini üretmelerinin nasıl gösterilebileceğini sunmaktır. Buna uygun olarak, Greenblatt'ın da belirttiği gibi, bugün yıkıcı olabilecek Rönesans fikirleri, kendimizinkileri aksettirir gözüken 'radikal' fikirler lehine ihmal edilmektedir.[67]

Her iki grup da ne haddizatında genel bir tarih teorisi sunmadıkları ne de kullanmadıkları ölçüde Foucault'yu takip ederler; fakat Foucault'nun aksine bunlar bütün sorunu teorik zorluklarından kaçınmak için basitçe rafa kaldırmaya meyillidir. Böylece isminin Lukács'cı tınısına rağmen yeni tarihselcilik, edebî metinleri toplumsal üretimin diğer biçimleriyle daha doğrudan bir tarzda yeniden bağlamına oturtma çabasında hem edebî metinlerin okunabilir bir arkaplanı olarak tarih nosyonunu hem de tefekkür etmedeki Marksist bağımlılığı terkeder. Kendi paylarına İngiliz kültürel maddecileri haddizatında Marksizm telkinini zarifçe giderecek bir ismi acelece benimsediler. Dahası halihazırdaki tarih tartışması bağlamında geleneksel 'tarihsel maddecilik'in antropolojik 'kültürel maddecilik' lehine elden çıkarılması çok önemlidir. Kültürel maddeciler, tarihin, kendi kurumsal ve akademik siyasî bağlamlarına müdahale etmek için bugüne getirilmesi lehine tarihin hakikat için bir zemin olarak geleneksel Marksist kullanımını terk ederler. Bu durumda mesele çağdaş siyasî sorunlara değinmekten çok kurumsal iktidara yani yakınlarda kültürel hegemonya iddiasında bulunmuş olan eleştirel okumalara direnmek ve bunun yerine tarihsel metinlerdeki heterojenlik ve direnişte ısrar eden alternatif izahlar vermektir. Sonra, kendi zamanımızın paralel siyasî mücadele biçimleriyle zımnen veya açıkça bir özdeşleşme yapılmaktadır. Bir başka deyişle dünün tarihçisi zulmedilen bir işçi sınıfının tarihini araştırmışken bugünün tarihçisi marjinalleşmiş grupları ve toplumsal kuralları ihlâl etmiş olanları araştırır. Bunların hakikaten yıkıcı olup olmadıkları, çağdaş yani yirminci yüzyıla ait bir siyasî geçerliliği olan bir potansiyel sunmak için yeniden kazanılabildikleri ölçüde geçersizdir. Bu kadarıyla diyebiliriz ki kültürel maddeciler, tarihin, içinde çağdaş siyasî önceliklerin Marksist tahlilin eski belirli zemini yerine ikame edildiği bir ayna haline geldiği bir yansıma teorisini yeniden ortaya koyarlar.

[67] Greenblatt, 'Invisible Bullets', 52.

Kültürel maddeciler, yeni tarihselcilerin öne çıkardığı kendi kendiyle çelişkili farklılıkları birbirine karşıt sınıflar, hegemonya ve yıkıma dair daha geleneksel olan siyasî bir paradigmaya ayırmaya yatkındırlar. Benzer şekilde her ne kadar sık sık Foucault'ya başvurulsa da ideoloji, bilinç ve özne gibi teorik kategorileri kullanmayı sürdürmeye yönelik belirli bir eğilim vardır. Burada Foucault'nun özel ilişkiler ve dönüşümlerin hususî tahlilleri yerine entelektüel garantiler sağlayan duruşların çabukça benimsendiği 'tehlikeli kolaylık'a ilişkin şüpheciliğini anımsamakta fayda var. Aynı şekilde Foucault siyasî analojiler, ve mütekabiliyetler, veya mevcut siyasî pratiklerle ivedi bağlantılara karşı çıkar.[68] Bizatihi Foucault, eğer (saklı) bir anlam, köken, veya özneye bağlanmaya devam etmesi anlamına gelecekse herhangi bir 'ilerlemeci siyaset'e de daima kuşkuyla bakmıştır. Fakat eğer daha bir müşkülpesent olan yeni tarihselcilerin aksine kültürel maddeciler Foucault'nun eserinin birçok Marksist kavrama dair teorik sonuçlarını neşeyle ihmal ediyorlarsa da eserlerinde kendi siyasî öncelik ve taahhütlerini anlaşılır kıldıkları ölçüde başka yönlerden ona daha yakındırlar. Yine de hatırlanmaya değerdir ki Foucault hiçbir zaman siyasî olandan yola çıkmaz, bunun yerine çağdaş bir sorunla başlar ve sonra ona dair siyasete yönelik sorular yöneltir. Entelektüel çalışmanın daima doğrudan siyasî hedeflere bakılarak ölçülmesi gerekmediğini savunur. Sorulması gereken soru daha ziyade onun hangi projeyi üstlendiği, hangi sorunu tahlil ettiğidir. Üzerine herhangi hususî bir fâiliyetin bina edildiği zemini göstermenin ve meşrulaştırmanın entelektüel için daima mümkün olması gerekir. Aynı zamanda belirli çalışma türlerini, doğrudan siyasî etkililiğe dair belirli bir paradigmaya tekabül etmediği için kınamak çok kolaydır. Siyasî müdahaleler de farklı zaman ölçeklerine göre çalışabilir. Fakat kültürel maddeciler incelemelerinin başlangıç noktası olarak bir sorun yerine bir siyaseti yerleştirmeye meylediyorlarsa da uzmanlaşmış bilgilerin bugünün popüler siyasî mücadelelerinin hizmetine açılmasını vurgulamaktadırlar. Bu, Foucault'nun, kendi siyasetleri daha dikkatlice saklı kalan ve daha sıkı akademik olan yeni tarihselcilerin kaale almadıkları soykütüğü nosyonuna bir yakınlık arz eder.

[68] Foucault, 'Politics and the Study of Discourse', 21-2.

JAMESON'IN BASKINI

Çok defa, geriye kalan birkaç Marksistten biri olduğum hissine kapıldım.[1]
Fredric Jameson

Tarihin ve bizatihi Marksizmin mevkiini sorunlaştırarak neticelenen Marksist ve diğer tarihselcilik eleştirileri silsilesi Marksist edebî teorinin son yirmi yıldaki fakirliğini bir miktar açıklar. Buna İngilizce konuşan ülkelerdeki bir istisna, birçoklarınca teorik yeniliğe dair başlıbaşına bir eser olarak mütalâa edilen Fredric Jameson'ın *The Political Unconscious*' [Siyasî Bilinçdışı] (1981)ı olmuştu. Kitap, ABD'de kimilerince post-yapısalcılığın çürütülmesi olarak kabul edildi; İngiltere'de kitabın karşılanışı aksine daha sessizdi, çünkü ortaya çıktığında birçok bakımdan biraz tarihi geçmiş gözüktü. Kitabın projesine karşı çok daha sempatik olması beklenebilecek entelektüel bir havaya rağmen nispeten az bir etkisi oldu.

The Political Unconscious niye Amerika'da bu kadar etkili oldu da İngiltere veya Avrupa'da çok daha az etkiliydi?[2] Bu soruyu cevaplamak için Jameson'ın kendi buyruğunu - 'daima tarihselleştir!' - takip edelim. Kitabın Amerika'daki başarısı, yapısöküm dalgasının nerdeyse durdurulamaz ve M.H. Abrams veya Harold Bloom'unki gibi birkaç teşebbüs dışında çürütülemez gözüktüğü bir vakitte geldi. Jameson, Marksizmi, Derrida'nın içgörülerini tasdik edecek ve fakat onların ötesine geçecek bir eleştiri biçimi olarak biraz gösterişle takdim etti. Aynı zamanda, yapısökümün genel olarak reddettiği kabul edilen etik eleştiri türüne de bir geri dönüş önerdi: bu, feminizmin kadınların hizmetine sunduğu güçlü siyasetle gittikçe daha fazla geri plânda kalmış eril eleştiri-

[1] Fredric Jameson, 'Cognitive Mapping', *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (London: Macmillan, 1988), 347.

[2] Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic* Act (London: Methuen, 1981). *The Political Unconscious* 1988'de Almanca'ya çevrildi, fakat başka bir Avrupa diline henüz çevrilmedi.

yi olduğu kadar eleştirinin değerine dair geleneksel bir anlayışı da cezbetti.[3] Bunlar, şüphesiz birçok diğeriyle birlikte, şimdiye kadar nisbî ihmalden çekmiş olan Marksizme yönelik alâkanın ihyasına yol açan, disipline içsel iki etmendi.

Jameson'ın kitabı, teorinin zaten daima Marksizm anlamına geldiği ve yapısökümün bir azınlık uğraşı olduğu İngiltere'de aksine çok daha az ihtiyaca cevap verdi. Jameson'ın Marksizmin basitçe bir yorum biçimi olduğu şeklindeki mülâhazasının ve böylece altyapı-üstyapı ilişkisini 'alegorik [remzî]' olarak yeniden formülleştirerek meşhur somut tarihi hermeneutiğe indirgemesinin, sosyal bilimlerin ve edebî olana dair genel bir güvensizliğin daima hakim olduğu bir İngiliz Marksizmiyle uyuşması pek muhtemel değildi. Bundan başka, Althusserci Marksizm, Macherey'in 1966 yılına ait *A Theory of Literary Production*'ı ve Eagleton'un 1976 yılına ait *Criticism and Ideology*' [Eleştiri ve İdeoloji]sinden bu yana yıllarca İngiliz Marksist edebî teorinin hakim bir parçası olmuştu. Bu ortamda Jameson'ın kitabı, eğer Hindess ve Hirst bu arada bir dizi müdahaleyi yayımlamamış olsalardı daha hoş karşılanabilirdi. Bu müdahaleler daha sonra bizatihi Jameson'ın da söyleyeceği gibi Althusserci reaktörün erimesine yol açar gözükmüştü.[4] Bu durumda *The Political Unconscious* hakkında bir İngiliz perspektifinden söylenecek ilk şey kitabın Althusser sonrası bir bağlamda ortaya çıkarak Althusser'i büyük bir keşifmiş gibi ilân ettiği izlenimini verdiği için karşılanmasının sessiz olduğudur. Ne var ki daha sonra göreceğimiz gibi eğer Hindess ve Hirst bir an için Althusser'i saf dışı etmiş gözüktülerse de Jameson'ın eserini mümkün kılan da görünüşün aksine onların eseriydi.

Aslında Jameson'ın Derrida'nın ötesine geçtiği veya *The Political Unconscious*'ın Hindess ve Hirst yüzünden kâle alınmayabi-

[3] Bu yüzden Cornel West, meselâ, Fredric Jameson'ın 'post-yapısalcılığın [ve çağdaş eleştirinin etiğe doğru] Amerikan Marxist bir *Aufhebung*'unu meydana getirdiğini ileri sürer ('Ethics and Action in Fredric Jameson's Marxist Hermeutics', Jonathan Arac. der., *Postmodernism and Politics* içinde [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986], 128). Feminizm ve eril eleştiri için bkz., Elaine Showalter, 'Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year', *Raritan* 3 (1983), 130-49.

[4] Aynı sebeplerden dolayı Michel Pecheux'nün Althusserci söylem teorisi *(Language Semantics and Ideology. Stating the Obvious*, Çev.: Harbans Nagpal [London: Macmillan, 1982]) *Political Unconscious*'dan bir sene sonra, 1982'de, İngilizce'de yayımlandığında pek az etkili oldu.

lineceği şeklindeki iki tepki de fazla aceleciydi. Jameson'ın stratejisi basitçe Tarihe ve Althusser'e başvurmaktan çok daha incelikliydi. Fakat bunu fark etmediğiniz için affedilebilirsiniz çünkü Jameson hiçbir yerde ne yapmakta olduğunun dilini ve içerimlerini ayrıntısıyla gerçekten açıklamaz, bunun yerine Macherey'ci söylenmemişe [*not-said*] veya bizatihi siyasî bilinçdışına güvenir. Ya da belki de bu türden bir ketumluk, meydana getirmeye çalıştığı şeyin, yani Sartre ve Althusser'in birbirine zıt iki geleneği arasında daha geniş Lukács'cı bir bütünlüğün bünyesine katılmış bir uzlaşmanın, Avrupa Marksizmi bakış açısından hakikaten bir skandal olması gerçeğinden hasıl oluyordur. Şu ana kadar bariz olması gereken sebeplerden dolayı, böylesine farklı teorisyenleri benzeştirmeye çalışmak Hegelci boyutlarda ve cürette olağanüstü bir projedir.

Ancak Jameson, Terry Eagleton'ın yorumladığı gibi, 'arsızca yeniden yapılanmamış bir Hegelci'dir ve bunun anlamı onun fikrî tarzının daima, farklılaştırmaktan ziyade benzeştirmek olmuş olmasıdır.[5] Aslında Jameson'ın sadık yorumcusu William C. Dowling, onun 'orijinalliği ... paradoksal olarak, yeni fikirlere ulaşmaktan çok başkalarının fikirlerinin sentezi olasılığını görmesinde yatar' diyecek kadar ileri gider.[6] Jameson, gayri Marksist teoriyi Marksist hedeflerin hizmetinde zorla kullanarak benzeştirmek riskine eşit derecede hazırlıklıdır. *The Political Unconscious*'ın başında açıkladığı gibi, bunu, Marksizmin diğer teorileri reddetmek zorunda olmadığı için emsalsiz bir konumu olduğu ilkesine dayanarak yapar: en uygun Hegelci tarzda, [marksizm] bu teorileri onları aşma sürecinde diyalektik olarak kullanabilir. Bunların siyaseten Marksizme karşı veya kurumsal olarak çok daha güçlü olabilecekleri gerçeği hiç sorun çıkarmaz gözükür - aslında bu sadece Jameson'ın ne olsa yiyiciliğine daha büyük bir lokma sunar.

Bununla beraber, Jameson'ın biraraya getirmekte uzmanlaştığı, çoğunlukla farklı Marksizm türleriydi. Her ne kadar *Mar-*

[5] Terry Eagleton, 'The Idealism of American Criticism', *New Left Review* 127 (1981), 60.

[6] William Dowling, *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to The Political Unconscious* (London: Methuen, 1984), 14. Dowling'in kitabı Jameson'ı tanımayan okuyucuya Marksizm üzerine gerekli arkaplan bilgisinin bir izahını verme niyetiyle yazılmıştır; bu yüzden çok ilginçtir ki Sartre'a sadece bir kere değinilmektedir.

xism and Form' [Marksizm ve Biçim] (1971)ın başında, tahlil ettiği Marksistlerin çeşitli sistematik yapılarını 'uzlaştırma'ya çalışmadığını belirtse de kitabın sonuna gelindiğinde bunların 'nihaî olarak birbirlerini tamamlayacak, görünüşteki tutarsızlıklarının daha geniş bir diyalektik sentezde çözünecek' olması olasılığını genişletir.[7] Bu Jameson'ın, tüm teorik farklılıkların diyalektik bir yüceye [*sublime*] doğru buharlaştığı karakteristik jesti olmuştur. Elbette bu türden bir 'nihaî' uzlaşma hem bu gibi düşünürlerin mülâhazalarının teorik farklılıklarını - ve bu yüzden bir dereceye kadar maksadını - hem de, burası çok önemlidir ki, bu mülâhazaların önkabul ettiği ve geliştirdiği siyasî farklılıkları ortadan kaldırmaya meyleder. Jameson'ın amansızca sentezlemesi, zaman zaman, hem teorik hem de siyasî seçenekler arasında seçim yapmak zorunluluğundan kaçınmanın bir yolu olarak gözükür. Bu durumda mesele, Lukács'cı bir düzenin fikrî gücünden hasıl olan bir sentezleme kabiliyetiyle mi yoksa sadece Jameson'ın Amerika'da Avrupalı Marksistlerin uğraşmak zorunda olduğu siyasî gerçekliklerden uzak olması gerçeğinin bir sonucu olan bir kaynaştırma eğilimiyle mi muhatap olup olmadığımıza gelir.[8]

The Political Unconscious, Sartre ve Althusser'i yani Hegelci ve yapısal Marksizmi sentezleyerek ne yapmaya çalıştığının siyasî-teorik içerimlerini açık açık belirtmede fark edilir şekilde ihti-

[7] Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1971), xi, 307.

[8] ABD'de Marksizmin çağdaş siyasî bağlamı Jameson'ın eserinin seyrini belirlemiş olan başlıca tarihsel ve konumsal etmendir. Herhangi bir Amerikalı Marksist eleştirinin sorunu, her ne kadar Marksizmin akademide mükemmelen kabul edilmesine rağmen, McCarthy'den bu yana onun tekabül edebileceği hiçbir siyasî kültürün olmamış olmasıdır. Jameson'ın kendisinin yetmişlerin ilk yıllarında gördüğü şekliyle bağlamın bir emaresi onun *Marxism and Form* (1971)'da Sartre üzerine yazdığı bölümde bulunmaktadır. Şöyle yazar:
Bu bakımdan Amerikan ve Avrupalı bağlam arasındaki derin fark, Amerikan okuyucu için, vurgulanmaya değerdir: çünkü Avrupa'da Marksizm her yerde hazır ve nazır, yaşayan bir düşünce tarzıdır. Tüm entellektüellerin öyle ya da böyle temas etmek zorunda olduğu ve ona karşılık vermeye mecbur olduğu bir düşünce tarzı. (207)
Bu alıntıdan anlaşılmaktadır ki Jameson kendisini 'Amerikan okuyucu' için yazıyor görür. Bu onun Marksizmi arşı âlâdan tetkik etmesi ve onu bu türden bir malzemeye aşina olmadığı ve ona nazaran siyaseten bağlantısının olmadığı farzedilen bir okur profili için metalaştırması şeklindeki karakteristik duruşunu açıklar. Bu şu anlama gelir ki Jameson Avrupalı siyasî bir bağlamda yapılması imkansız olan teorik mülahazalarla - bilhassa da teorik sentezlerle - işini sorunsuz bir şekilde halledebilir.

yatlıdır.[9] Genelde yapısalcılık ve özelde Althusserciliğin açıkça Sartre'ın varoluşçuluğuna karşı geliştirildiğine sadece üstünkörü değinilir: yani Sartre'ın hümanizmine karşı Althusser'in hümanizm karşıtlığı; Sartre'ın Hegelciliğine karşı Althusser'in özcülük-karşıtlığı ve Hegel'in Marx'ta bulunan tüm izlerini kökünden kazıma teşebbüsü; Sartre'ın cogito ve öznellik üzerine varoluşçu odaklanmasına karşı Althusser'in özneyi merkezsizleştirmesi; Sartre'ın bütünleyici tarihin motoru olarak ferdî fâiliyetine karşı Althusser'in bir öznesi veya amacı olmayan tarihi. Fakat Jameson'ın bu gibi belli başlı farklılıkların onu yolundan döndüremediği projesi, savaş sonrası Fransız Marksizminin zıtlıklarının diyalektik bir çözümünü üretmektir ki Jameson bunları hâkimane bir surette daha da geniş bir bütünleme yoluyla kapsamalı ve aşmalıdır.

Bu manevraya girişmenin bir sebebi Jameson'ın aklında başka bir hasmın olmasıdır: görünüşe göre Marksizm-karşıtı bir post-yapısalcılık, özellikle de Derrida, Lyotard ve Foucault'nunki. Gerçekleşmesi muhtemel olmayan Sartre-Althusser birleşmesinin bu gibi düşünürlere üstün gelmek için karşı-güç olarak önerilmesi, ancak Althusser'in şimdiye kadar etkisinin çok az olmuş olduğu bir bağlamda mümkün olmuştur. Yine de şurası şüphesiz vakadır ki toparlayıcı sloganı 'daima tarihselleştir!' ile beraber Jameson'ın *Political Unconscious*'ının Amerika'da kimilerince postyapısalcılığa ve bilhassa Derrida'ya karşı çok beklenen cevabı temsil ettiği kabul edilmiştir. Nitekim, meselâ Dowling'e göre Jameson,

> *çağdaş post-yapısalcılığın tüm programını genişletilmiş bir Marksizm içinde kuşatarak etkisizleştirmeye çalışıyordu: aslında Derrida, Foucault ve diğerlerinin teşebbüslerini, bunların sadece Marksizmin sağlayabileceği bir tarih teorisi olmadan eksik ol-*

[9] Bu proje için bir kaç örnek mevcuttur: meselâ Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* (Princeton: Princecon Universiry Press, 1975)'de Baudrillard (360) ve Derrida' (353-4)yı bu iki duruş arasında bir mütekabiliyet olasılığını öneren pek muhtemel olmayan iki aday olarak örnek verir. Jameson *Political Unconscious* (27n, 37, 54n)'da Althusser'in eserinin siyasî bağlamı hakkında bir miktar tartışır. Jameson'ın Lukács ve Sartre ile olan ilişkisi ve Sartre ve Althusser arasında genişletilmiş bir karşılaştırma için bakınız Michael Sprinker, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (London: Verso, 1987), 153-205.

duklarını göstererek yutmaya çalışıyordu.[10]

Jameson'ın stratejisi, tüm Marksizmleri bir tane içine yuvarlayıp tarihin veya daha doğrusu 'bizatihi Tarih'in büyük himayesi altında asimile ederek Marksizmi post-yapısalcılığa karşı güçlendirmektir. Sorunu ise bir yandan tarihin mevkiini sorgulayan son zamanlardaki mülâhazaların gücünü kabul ederken yine de tarihsel maddeciliğin geleneksel hakikat iddialarını muhafaza etmeye çalışmasıdır.

Marksist Teori: Kaynaştırılamayanı Kaynaştırma

Jameson, *The Political Unconscious*'da Althusser'i takdim ettiğini, özetlediğini ve yeniden formüle ettiğini açıkça belirtirken, temel varsayımları ve kategorilerinin birçoğunu onlardan almış olsa da Lukács ve Sartre'la olan bağlarını çok daha az açıklığa kavuşturur. Onların geriye kalıcı etkileri bilhassa Jameson'ın Tarihe Marksizmin aslî zemini olarak yaptığı kesin vurguda gözükmektedir. Ortodoks Marksizm, sınıf mücadelesinde çatışmanın motor gücü olarak iktisadî olanın çelişkili ilişkilerini vurgularken, Jameson, daha bir insanî olan Tarihi ikame etmek için Lukács ve Sartre'ı takip eder. Bu tarihi de Sartre'ın tarihselciliğini yeniden elde ederek kurtarmaya çalışır.[11] Ne var ki böyle bir sentezleme projesinin sorunu, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Sartre'ı Althusser'den ayıranın herşeyden önce tarih meselesi olmasıdır. Jameson, bir yandan ilkinin öznelliğe, ferdî bilince ve özgürlüğün önemi ile sahici benliğin üretimine yaptığı vurguyu rahatça bir kenara bırakırken, onun bütünlemenin hakim şekli olarak tarih teorisini muhafaza eder. Jameson, Sartre'ın izahının gerçek zorluklarına geçit vermez ama yine de tarihselciliğin son eleştirilerini kabul eder ve hatta bunu Althusser'in ayrımlaşmış tarihler kavramını takip edecek kadar yapar. Fakat herbir tarihi, üretim tarzının merkezsizleşmiş bütünlüğü nokta-i nazarından tanımlamak yerine onları küresel bir anlatı - Sartre'ın ve ondan sonra Jameson'ın 'insanın macerası' diye adlandırdığı şeyin yegâ-

[10] Dowling, *Jameson, Althusser, Marx,* 13.

[11] *Marxism and Form*'da, Jameson Sartre'ın hamlesini şu şekilde tarif eder: Şurası açıktır ki Engels'in aksine Sartre iktisadî olanın üstünlüğü yerine praxis ve sınıf mücadelesinin üstünlüğünü koymayı amaçlar. Kendisinin sıkça söylediği gibi Sartre 'ekonomistik ve sosyolojik yorumlar yerine veya daha genel anlamda tüm belirlenimcilikler yerine tarihi ikame etmek' ister; 'sosyoloji ve ekonomizmin her ikisi de bizâtihi tarihin içinde tekrar çözünmelidir'. (293-4)

ne hikayesi - içinde yeniden bütünler.[12] Bu yüzden başlıca teorik ve siyasî soru şu olur: Jameson kaynaştırılamayanı - Althusser'le Sartre'ı - kaynaştırmayı nasıl becerir?

Bu nasılın cevabı, yeterince uygun olarak, dolayımlamadır [*mediation*]. Jameson, Batı Marksizminin hümanist Hegelci geleneğinin Althusserci eleştirisinin kendi şartlarında 'büsbütün cevaplandırılamaz' olduğunu kabul eder fakat ondan kaçışı, E.P. Thompson'un safsatalı yöntemine yani teorinin tamamıyla reddedilmesine sığınarak yapmaz.[13] Bu onu iki tasavvur edilemez alternatifle başbaşa bırakır: ya bizatihi Hegelci geleneği reddetme ya da bir çeşit senteze teşebbüs etme. Jameson iyi bir Hegelci olarak ikinci yolu seçer: aslında kendisi daha 1975'te Althusser'e yeni bir *'yapısal tarihselcilik'* önererek karşı çıkmıştı.[14] *The Political Unconscious*'da Althusser'i anlatı, dolayımlama ve bütünlük üzerinden bir dizi teorik hamleyle Sartre'la sentezlemeye gayret eder. Anlatı, argümanın çeşitli stratejik noktalarında kullanılmaktadır ama onun ilk vazifesi hümanizm ve hümanizm-karşıtlığı arasında, Sartre'ın ferdî fâiliyetin bütünlemesi olarak Tarihe vurgusuyla Althusser'in öznesiz bir süreç olarak tarih izahı arasında dolayımlama yapmaktır. En azından, Jameson'da özneden ziyade tarihi utanmaksızın geri getirme iddiasına bulunan bir Marksist bulmak yeni bir hava getiricidir: anlatıyı 'insan zihninin merkezî işlevi veya kertesi' olarak nitelendirerek, aynı zamanda tarihi insan faillerinin bir hikayesi olarak yeniden şekillendirirken özne psikolojizminden sakınmayı becerir.[15] Böylece anlatı, özneli nesnelle eklemler ve bu uzlaşma görünüşe göre Jameson'ın özne sorununu tümden başından savmasını mümkün kılar.[16]

[12] Bachelard tarafından onun anlatının kullanımı vasıtasıyla tarihe bir kitabın tüm sürekililiği ve birliğini vermeyi planlayan 'süreklilikciler'e yaptığı saldırıda eleştirilen bir strateji (*Le Matérialisme rationnel* [Paris: Presses universitaires de France, 1953], 209).

[13] *Political Unconscious*, 27.

[14] Fredric Jameson, 'The Re-invention of Marx', *Times Literary Supplement* 3832 (1975), 943; bu projenin *The Political Unconscious*'da tamamen geliştirilmeden önce 'Marxism and Historicism', *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986. Volume 2: The Syntax of History* içinde (London: Routledge, 1988), 148-77'de müteakiben taslağı çizilmişti.

[15] *Political Unconscious,* 13; şurası belirtilmelidir ki Jameson bu tabiri tavsif eder: '(burada felsefî idealizm stenografisini kullanarak)'.

[16] Jameson bu bakımdan Sartre'dan ve de bugünkü Özneyi geri getirme girişimlerinden önemli ölçüde ayrılır.

İlk hamle ikinciyi kolaylaştırır: dolayımlamanın takdimi. Dolayımlama çok daha büyük bir engel arz eder çünkü Althusser'in özellikle hücum ettiği Sartre'ın bu kavramıydı. Burada Jameson, çatışma halindeki bu ikisini kapsayacak yeni bir kategori ikame etmek yerine daha dolambaçlı bir stratejiye bel bağlar. Sartre, *Critique*'de dolayımlama kavramını, ferdin bir diğeriyle dolayımlanmış bir karşılıklılık vasıtasıyla kaynaşmış topluluğun parçası olmasına izin veren bir karşılıklı yapıyı tarif etmek için kullanır.[17] Kavram böylece, temel öznelerarasılık mekanizmasını tesis eder ki fert onunla daha geniş belirleyici bütünleme yapısının parçası olur ve onu üretir. Althusser'e göre Sartre, köken [*origin*] ve oluşumla [*genesis*] beraber, tipik Hegelci dolayımlama yapısını 'sihirli ... denetim noktaları' olarak, '"soyut" kategorilerle "somut olan" arasındaki boşluk'u doldurmanın bir yolu olarak kullanmaktadır.[18] Bu bizatihi Jameson'ın dolayımlamayı estetik bir kategori olarak istihdam ettiği yolun aynen kendisidir. Fakat Althusser'in en hususî eleştirisi, Sartre'ın onu, özneyi tarihin daha geniş bütünlemelerinin merkezine yerleştirmenin bir aracı olarak nasıl kullandığı üzerinde odaklanır:

> *yani, somut fertleri, psikolojik ideolojinin* ***öznelerini****, giderek daha dışsal olan çeşitli belirlenim sistemlerinin merkezleri veya 'arakesitler'i olarak yeniden keşfetme teşebbüsü. Bu, hiyerarşik bir seviyeler dizisi oluşturan iktisadî ilişkiler, sistemler yapısında neticelenir.... Benzer şekilde eğer insanlar herbir toplumsal pratiğin yapısında belirli işlevlerin müşterek taşıyıcıları olsalardı tüm toplumsal yapıyı kendilerinde 'belirli bir tarzda ifade eder ve toparlarlar'dı, yani bütünün yapısındaki bu pratiklerin eklemlenmesini bilmenin onlarla mümkün olacağı* ***merkezler*** *olurlardı. Aynı zamanda bu pratiklerin herbiri aslında ideolojinin insan-öznelerinde, yani bilinçlerde,* ***merkezlenirdi.***[19]

[17] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: I Theory of Practical Ensembles*, Çev.: Alan Sheridan-Smith, Der.: Jonachan Rée (London: Verso, 1976), 374-404, 576-83.

[18] Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, Çev.: Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 63.

[19] *Reading Capital*, 253. Althusser şöyle devam eder: 'Böylece "toplumsal ilişkiler", ferdlerin onların sadece sonuçları olduğu bu pratiklerin yapısını ifade etmek yerine, bu merkezlerin çokluğundan meydana getirilecektir, yani onlar pratik bir özneler-arasılığın yapısına sahip olacaklardır'.

Burada Althusser, dolayımlamanın Sartre'a, onun ferdî öznellikteki başlangıç noktasıyla Tarihin gayri şahsî yapılarını eklemlemesini sağladığı yolu eleştirir. Öyle ki toplumsal ve tarihsel yapının hangi seviyesinde olursa olsun fert, bütünlüğü ifade ederek [dışa vurarak] merkezde kalır. Bilinç böylece özle aynı şekilde işler.

Bu, Jameson'ın izahında tamamen namevcuttur. Jameson sadece, genel olarak parçayla bütün arasındaki ilişki olarak dolayımlamanın işlevini vurgular. Ona göre Althusser,

> *dolayımlama sürecini, münhasıran, çeşitli seviyeler arasındaki sembolik **özdeşliklerin/kimliklerin** tesis edilmesi olarak, herbir seviyenin hafifçe diğerine karıştırıldığı, böylece kurucu özerkliğini kaybettiği ve kendi benzeşiklerinin [**homologues**] bir ifadesi olarak işlediği bir süreç olarak kavrar. (39)*

Bu, Jameson'a, Althusser'in eleştirisinin asıl nesnesinin, aynı özün parçada bütünü oluşturarak işlediği Hegelci özsel kesitin organik yapısından ziyade içinde ferdî unsurların iktisadî tabanın gölge-fenomenleri [*epiphenomena*] olduğu benzeşim [*homology*] veya eşbiçimlilik [*isomorphism*] olduğunu iddia etme izni verir. Hatta Jameson, Althusser'in aslında Hegel'le hemfikir olduğunu çünkü her iki örnekte de eleştirinin asıl nesnesinin 'yansımamış dolaysızlık' kategorisi olduğunu iddia etmeye kadar götürür işi. Bunu Goldmann'ın benzeşimi kullanmasının uzun bir tartışması takip eder ki bu aslında sadece Jameson'ın, tahlilinde, mikro seviyelerden makro seviyelere baş döndürücü atlayışlar yapmaya meraklı olması sorununa işaret eder.[20] Halbuki mesele, onun, Althusser'in Sartre'a yaptığı saldırının özünü yani bilincin bütünlük yapısı için temel olarak kaldığını atlamasıdır.

Genel anlamda Jameson'ın, Althusser'in yapısal nedensellik modelindeki nisbî özerklik teorisiyle Sartre'ın dolayımlamaları

[20] Karş. Anders Stephanson, 'Regarding Postmodernism - A Conversation with Fredric Jameson': 'Sizin modeliniz mikroseviyeden, şurada burada bulunan muhtelif şeylerden, Mandel'in Geç Kapitalizm kavramınca temsil edilen makroseviyeye geçiyor. Kapitalizmin üç anıyla kültürel gelişmedeki üç an (realizm, modernizm ve postmodernizm) arasındaki bu "benzeşimler" sizin yeniden yapılanmamış Lukács'çılık olarak duruşunuzun tariflerini daha bir inanılır kılmaktadır. Bu bir anlamlı bir nedensellik, mütekabiliyetler filân vakası gibi gözüküyor.... Dolayımlayan kertelerle beraber, lahzadan sersemletici şekilde küresel olana sıçrama tarzınızla beraber ... sorunlar ortaya çıkmaktadır' (*Social Text* 17 [1987], 35-6).

arasında yakın bir ilişki olduğu şeklindeki mülâhazasını izlemek mümkündür çünkü her ikisi de bütün seviyelerde bulunan kültürel ve siyasî mücadelelerin anlamına çok önem verirler. Fakat Sartre'ın dolayımlama kavramı, aslında ferdî bilinci toplumsalın ve tarihin biçimleriyle eklemleme sorunuyla alâkalıdır. Dahası, Sartre için herbir unsur diğeri nokta-i nazarından, yani bütünleme kategorisine göre dolayımlanırken, Althusser için bunlar, kökten kopmalar ve süreksizliklerle vasıflıdır, birbirlerinden ayrıdır ve bir bütün olarak üretim tarzının kavramsal düzeyi dışında bütünlenmezler. Ortaya çıkan bu gerçek farklılıklar, Jameson'ın sentezlemesinin, mantıkî öncül ve hamlelerinin teferruatıyla gösterildiği bir teoriden ziyade kaba saba bir argümanın inandırıcı bir retoriğini nasıl ihtiva edebildiğini resmetmektedir. Fakat Jameson, bir bakıma, özenli bir argüman idare etmek ihtiyacında olmadığını bilir çünkü onun için zaten bir tane yapılmıştır. Jameson, İngiliz Althusserciler Hindess ve Hirst'ün eleştirilerinden, bilhassa Althusser'in yapısal nedenselliğinin tüm iyi niyetine rağmen teleolojik ve özcü kaldığı şeklindeki argümanlarından faydalanarak Althusser'i Sartre'a asimile edebilir. Bir başka deyişle, Jameson, Althusserci teoride açılan bir gediği onu daha geniş bir bütünlük içinde kapsamak için kullanmaktadır.

Tarih ve 'Gerçek'

Hindess ve Hirst'ün eseri, Althusser'in çalışmasının giderek daha fazla bölümünün ardarda reddedildiği bir dizi kitapta geliştirildi. Jameson bunlardan sadece ilkini, *Pre-Capitalist Modes of Production*' [Capitalizm-Öncesi Üretim Tarzları] (1975)ı kullanır ki bu Jameson'ın, Althusser'in müdahalesini kendi çerçevesine katmak için onların mülâhazalarından faydalandığı nispeten sorunsuz üslûbu bir miktar açıklar.[21] Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Hindess ve Hirst, 'her ikisi de derunî bir özün ifadesini içerdiği' için Hegel'in anlamlı nedenselliğiyle Althusser'in yapısal nedenselliğinin aslında ayırdedilemez olduğunu savunurlar (227). Niçin? Çünkü Althusser'in üretim tarzı tarifindeki yapı halen bütünün derunî bir özü olarak işler - sırf ona bir yapı denmesi onun özcü bir işlevden kaçındığı anlamına gelmez. Böylece

[21] Barry Hindess ve Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), Jameson'un teorik açılış bölümü boyunca beş kere zikredilmektedir. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

Hindess ve Hirst Marksizmin idealist ve teleolojik biçimleriyle bağların koparılmasının o kadar kolay olmadığını çünkü onların halen geçiş seviyesinde ve nedensellik kipinde işlediğini ileri sürerler.[22] Daha önceden gözlemlemiştik ki Hindess ve Hirst bu sonuca varmayı, bizâtihi kendilerinin kavramla özü kaynaştırmaları ve zamansallık hakkındaki mülâhazaları kâle almamaları vasıtasıyla beceririler. Yine de, Althusser'in aslında teleolojik olduğu, üretim tarzının halen bir anlamlı nedensellik olduğu iddiası, Jameson'a, Althusser'i Sartre'a asimile etme imkanını verir.

Üretim tarzı kavramı bir diğer fırsatı arz eder. Hindess ve Hirst, böyle bir kavramın tarihsel değişimi nasıl açıklayabileceğine dair artık mutad hale gelmiş sorunu ileri sürerler çünkü Althusser'in üretim tarzları olarak tarih tarifinde bu türden tarzlar durağan bir yapısal nedensellik nokta-i nazarından teorileştirilmektedir:

> *Althusser tarih teorisini inşa ederken, amaçlı bir süreç olan teleolojinin Hegelci varyantından kesinlikle sakınmaktadır fakat sadece, bir diğerinin, nihayeti varoluşu olan bir yapının içine düşme pahasına. (316)*

Bir başka deyişle, Hegelci anlamlı nedenselliği reddederek ve Spinoza'nın içkinliğini ikame ederek Althusser, farklı üretim tarzları arasında geçiş şekli sorununu kaçınılmaz olarak üretmiştir. Çünkü, Hindess ve Hirst'ün işaret ettiği gibi, 'üretim tarzının yapısal nedensellik tarzında kavramsallaştırılması bir üretim tarzından diğerine geçişe dair herhangi bir kavrama meydan vermemektedir' (273). Bu, gayri teleolojik bir sıra olarak bir tarih teorisi inşa etme teşebbüsünün sonudur. Balibar'ın bu soruna 'geçişli' üretim tarzları üzerinden önerdiği çözüm görünüşte çok az daha iyidir çünkü onun tüm gösterdiği, tarihin, yeniden yapılandırılmamış bir tarih nosyonundan hasıl olan teleolojik bir nedensellik biçimi olmadan yapamayacağıdır:

> *Geçiş, onu bir sorun olarak dışta bırakması gereken bir sorunsalın içine keyfince sokulmaktadır. Niçin? Çünkü 'gerçek' tarihte bu türden geçişler cidden vukubulur. Burada sahneye tarihin dönüştürülmemiş nosyonu girer. (320)*

Kısacası, öyle gözükmektedir ki, gayri teleolojik olanın teleolojik olana başvurmaya mecbur olduğu bir çelişki sözkonusu-

[22] *Pre-Capitalist Modes of Production*, 275-7.

dur. Hindess ve Hirst'e göre bu türden çelişkiler basitçe tutarsızlığı sergiler. Diğer yandan Jameson, tarihin bu eşsüremli ve ardsüremli modelleri arasındaki çözümlenemez antitezi, onlarla meşgul olmanın lâyıkıyla diyalektik olan yolunun onları daha yüksek bir seviyeye, bir 'son ufuk'a, sentezlemek olduğunu ilân ederek kullanır: 'bu görünüşe göre bağdaşmayan iki izah basitçe, düşünmemizin (ve bu düşünmeyi temsilimiz veya *Darstellungu*muzun) bu aynı geniş tarihsel nesne üzerinde üstlenebileceği ikiz perspektiflerdir'.[23] Böylece tarih, kavramsallaştırmaya *fazla gelen* şey olur. Burada Jameson'ın 'Tarih'i yeniden kazanmak için uyguladığı stratejinin temelini görebiliyoruz: Sartre için bu türden fazlalık bütünlemeyi engellerken, Jameson'da yapı düzgünce ters çevrilir ki böylece bizatihi kendisi bütünleyici tavır olur.

Bu ayrıca Jameson'a Althusser'in hakim durumdaki merkezsizleşmiş yapısının, Sartre'ın 'sürekli bir *parçalanma* halinde'ki bütünlemesiyle nasıl irtibatlandırılabileceğini gösterme imkanını verir - gerçi her ikisi de Frankfurt Okulu'nun, tarihin ne kadar bütünlüyorsa o kadar da kayıtsızca parçaladığını kabul eden açık uçlu duruşuna direnirler.[24] Genel olarak, bütünleyiciler ve bütünleme karşıtları, farklılıklarını sanki bunlar basitçe birbirine zıtmış gibi polemik halinde yansıtmaya meylederler. Fakat Jameson bu ikisinin karşılıklı ilişkide olduklarını kabul eder: eğer bütünleyiciler nihaî olarak bütünleyemiyorlarsa aynı şekilde parçalayıcılar da bir yandan bütünlemenin imkansızlığına işaret ederken yine de bütünleme kavramının gerekliliğini kabullenirler.[25] Bu yüzden, Jameson, bütünlük iddialarında doğuştan bir çelişki olduğunu neşeyle kabul ederken yine de onun gayri tatminkâr olduğu kadar kaçınılmaz da olduğunu savunmaya devam eder.[26]

[23] *Political Unconscious*, 97.

[24] *Critique of Dialectical Reason*, I, 579.

[25] Burada Jameson bütünleyici düşünceyi totaliterciliğe bağlayan, kendisinin söylediği gibi, Hegel'in Mutlak Ruhundan Stalin'in Gulag'ına düz bir hat olduğu şeklindeki mülahazaya daha değişik sebeblerden dolayı itiraz etmektedir. Post-yapısalcılara verdiği kurnaz bir cevapta, eğer bu doğru olsaydı bunun farklı seviyeler arasında anlamlı bir nedensellik oluşturacağını ileri sürer ki bu böyle düşünenlerin Hegelcilik-karşıtı duruşlarıyla çelişirdi (bakınız Jameson, 'Cognitive Mapping', 354).

[26] Benzer şekilde, Jameson, her ne kadar Althusser'in, içinde tarihin temel bir kendi kendini gerçekleştiren anlam nokta-i nazarından yeniden yazıldığı, büyük tarihselcilik anlatılarını reddetmesini kabul etse de yine de kendisi yeni bir '"temel" ... saklı büyük anlatı' önermeye koyulmaktadır (*Political Unconscious*, 28).

Jameson, bütünleme teorileriyle eleştirileri arasında diyalektik bir işlemin vukubulduğunu inandırıcı bir surette öne sürer; bunlar müşterek yaşanan bir sürecin parçalarıdır ve hiçbir bütünleyici, bir parçalanma olasılığının olmayacağı derecede bütünlemez ve de bunun tam tersi. Bu Jameson'ın, Lukács ve Sartre ile Althusser ve hatta, bütünleme içerisindeki belirli bir olumsuzluğun ortaya çıkmasıyla beraber, Adorno arasındaki olağandışı ama kışkırtıcı ittifakı yapmasını sağlar. Böyle bir konfederelığin bedeli, şematik bir şekilde, Sartre ve Althusser'in post-yapısal bir okuması denebilecek bir şeyin teslimidir. Ama bu taviz, verilir verilmez bir kurala bağlanır. Jameson, bütünlüğün nihayete erdirilemezliğinin kısa kabulüne rağmen yine de bir aşkınlığın kotarıldığı nihaî bir harekete doğru sevk olunur. Bu, kavramın ötesinde olan bir Tarihe başvurularak başarılır - Gerçek, Zaruret, 'bizatihi Tarihin öncelliği'. Fakat Jameson'ın temsil olarak tarihin mevkiini teslim ettiği düşünüldüğünde bu türden bir dolaysızlık nasıl vâz'edilebilir?

Jameson bir defa daha Hindess ve Hirst'e bel bağlar. Hindess ve Hirst iki noktaya değinirler: ilki 'tarih' kavramıyla ampirik tarih arasındaki ilişkiyle alâkalıdır, ikincisi bir nesne olarak tarihin ampirik konumuyla. Ne ki yine belirli bir bulanıklık baş gösterir. Daha önce kavram öze nasıl asimile edildiyse burada da, Hindess ve Hirst, mülâhazalarının seyrinde kavram meselesinden temsil meselesine kayarlar ki böylece bu ikisi ayırdedilemez olur. Bachelard bilimsel bir kavramın haddizatında bir temsil değil bir sorunsalın inşası olduğunu vurgulamışken Hindess ve Hirst, kavramın ampirik olana nispeti meselesinden temsilin gerçeğe nispeti meselesine geçerler. Kavram kavramı, temsile âdeta asimile edilebilmek için fazlaca zayıflatılmış hale gelir. Böylece kavram sadece gerçeği temsil eder ve bu da 'düşünülen' nesne ile 'gerçek' nesne arasındaki farka dair tartışmalarla sonuçlanır. Bu kayma, 'gerçek nesne tarihi'nin, 'tasavvurunda değişmemiş' olarak kalmasına izin verdiği gerekçesiyle Althusser'in epistemolojisinin daha genel bir eleştirisine yol açar - tüm argümanı yeni kavramlar üretmenin gerekliliğiyle alâkalı olan filozofa yapılan şaşırtıcı bir suçlama.[27] Hindess ve Hirst'e göre, asıl sorun, bilginin gerçeğe nispetinin doğrulanması anlamında, epistemolojik olmaktan çok Althusser'in bir gerçek nesne kategorisine, bir nes-

[27] *Pre-Capitalist Modes of Production*, 318.

ne olarak tarih kategorisine, geçit vermesi gerçeğidir. Sonra bu, görünüşe bakılırsa, düşüncede değiştirilmeden sadece 'sahiplenilir'. Bilimin, kavramların üretimi ve kullanımıyla ilgili olduğu şeklindeki Bachelard'dan bu yana gelen uzun mülâhaza kaybolmuştur. Ne ki bu Jameson'a hamlesini yapma imkanı verir.

Çünkü Hindess ve Hirst'e göre, Althusser'in üretim tarzlarının genel bir teorisi olarak tarih bilimi tanımı paradoksal olarak ampirik tarihi tartışılmamış bir halde bırakır.

> *Althusser tarih nosyonuyla bağlarını tam da ondan ayrılma noktasındayken koparmayı başaramaz. Tarihin ampirisist tasavvurunun ve tarih felsefesinin imha vasıtaları, içinde tarihin kendini yeniden beyân ettiği bir tekrarlamayı üretir. Althusser gerçek nesne 'tarih'inin olmadığını, gerçek bir somut tarih nosyonunun yanılsama olduğunu söylemez. Düşünülen nesneyi gerçek nesneden farklılaştırır ama gerçek nesnenin varoluşunu inkâr etmez. Hatta bu ayrımın sonucu onu onaylamak, ona Althusserci bilgi teorisinde belirli bir yer tahsis etmektir. Düşüncedeki tarih, üretim tarzlarının tarihselcilik-karşıtı genel bir teorisi haline gelir. Fakat gerçek somut olarak tarih, işte bu, teorileştirilmemiş ve eleştirilmemiş olarak kalır. Tarih bu yüzden dönüştürülmez. (318)*

Jameson'ın da kabul ettiği gibi, bu mülâhaza 'gerçek' tarihe geri dönmek için bir patika açar ve Jameson'ın temsilin gerisinde, 'Tarih, can yakandır' ifadesini mümkün kılar. Jameson, Marksizmin epistemoloji, temsil ve yorum sorunsallarıyla meşgul olma ihtiyacını kabullenebilir ama sonunda tümünün ötesinde bir 'gerçek' tarih nosyonunu yeniden elde eder. Bir kez daha herhangi bir tarih kavramına fazlalık olan onda eksik olanı kapsamak için içeri alınır.

Fakat eğer herhangi bir seviyede 'gerçek tarih' hakikaten neşet ediyorsa, Marksist bir tarih, bizzat kendisinin bilimsel bilgiden ziyade bir temsil biçimi olarak kalmak zorunda olduğu bir krizle yüz yüze gelir. Hindess ve Hirst'ün mülâhazası genel olarak Marksizmin, nesnesinin bilgisini üretebilecek bir bilim olduğu varsayımı üzerine bina edilir. Tarihin nesnesinin geçmiş olan her ne varsa o olduğundan dolayı tanım gereği varolamayacağını ileri sürerler. Tarihsel nesne, varolmuş olarak temsil edilen şu anda 'muhafaza edilmiş kayıtlar ve dökümanlar' şeklini alan her ne varsa o olur. Bu yüzden tarihsel nesne bir 'gerçek somut nes-

ne' değildir çünkü ona ancak metinler üzerinden ulaşılabilir ve tarihin yazımı bu metinlerin yorumunu içerir.[28] Bu Hindess ve Hirst'ü, onun gerçek bir nesneden ziyade bir temsil olması gerektiği gerekçesiyle, haddizatında tarihin özbilinçli reddinin belki de tek örneği olan birşeye sevk eder.[29] Bununla beraber, Jameson Hindess ve Hirst'ün bıraktığı yerden, bu temsil krizinden, başlar.[30] Ona göre sorun, epistemolojinin bilim için kefil olamayacağından ziyade tarihin bilinebilecek bir nesne değil yorumlanması gereken bir metin olduğu şeklindeki daha bir Deleuze'cü sorunsaldır. Sık sık 'somut olan' olarak çağrılan tarih gibi bir kavram aslında, genel olarak temsilin yakın zamanlardaki tahlillerinin etkilerine kaçınılmaz olarak açık olan, gerçekliğin bir temsili biçimini içerir. Bu yüzden Jameson okuyucularını *Political Unconscious*'ın başında uyarır:

> *Bugün kesinlikle bir kriz yaşayan ... tarihsel dönemleme ve onun kategorileri sorununun ötesinde ve üstünde daha önemli olan mesele, Tarihin kendisinin temsili meselesidir. (28)*

Bu itiraf Jameson'ı, çağdaş teorisyenleri, mülâhazalarının çerçevesinin dışında konumlanmış bir 'tarih'in ihmali nokta-i nazarından eleştirmenin mümkün olduğunu varsayan diğer birçok

[28] *Pre-Capitalist Modes of Production*, 311.

[29] Aslında bu özel mütearifeye diğerlerinin arasında Sartre ve Lévi-Strauss tarafından çok önceden işaret edilmişti. Onlar, Hindess ve Hirst'ün çıkardıkları anlamsızca lafzî sonucu çıkarma ve haddizatında tarihi kınama ihtiyacı hissetmeksizin 'tarih ona tekabül eden ayrı bir nesnesi olmayan bir yöntemdir' şeklinde bir gözlemde bulunmuşlardı (Sartre, 'Replies to Structuralism', Telos 9 [1971], 114, *The Political Unconscious*, 47'de zikredilmektedir, ve Lévi-Strauss, *The Savage Mind* [London: Weidenfeld and Nicolson, 1966], 262). Burada Hindess ve Hirst'in tarihi reddetmeleri, tarih dışındaki diğer nesnelerin temsil dışında bilinebileceğini farz etmektedir. Öyle olamayacağının anlaşılması ise *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Macmillan, 1977)'da Hindess ve Hirst'ü epistemolojiyi (yani epistemolojik garantileri) tümden reddetmeye sevkeder (9-33) - ki bu sadece şu anlama gelir ki bilgi, yirminci yüzyılda Marksist olmayan bilimin hep orada olduğunu düşündüğü yere geri dönmüştür. Hindess ve Hirst'ün duruşlarının eleştirileri için bakınız Tony Skillen, 'Discourse Fever: Post-Marxist Modes of Production', *Radical Philosophy* 20 (1978), 3-8, ve Andrew Collier, 'In Defence of Epistemology', *Radical Philosophy* 20 (1978), 8-21.

[30] Paul Q. Hirst, *Marxism and Historical Writing* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), vii. Deleuze'ün 'temsil krizi' izahı, Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Çev.: Roberi Hurley et al. (New York: The Viking Press, 1977)'da bulunmaktadır.

Marksist veya Marksizandan ayırır.[31] Bu türden bir strateji, Derrida tarafından aşkınlaştırıcı tavrın [*transcendentalizing gesture*] ta kendisi olarak teşhis edilmiştir.[32] Aslında Jameson bir yandan tarih ve temsil sorunsalının, onun dışsallığı için herhangi basit bir iddiayı önlediğinin farkındayken yine de aynı mülâhazanın basitçe daha incelikli bir şeklini üretmeye devam etmektedir.

Jameson temsile dair bu küçük zorluğu onun ardındaki Gerçek veya Namevcut Sebep olarak metin-üstü bir Tarihe başvurarak ustalıkla idare etmeyi becermektedir. Bunu, Althusser'deki Hindess ve Hirst tarafından teşhir edilen görünür çatlağı, yani Althusser'in epistemolojisindeki bilgi ve varlık ikiliğinin aslında halen temsilin ötesinde 'somut' bir 'gerçek' tarih nosyonuna izin verdiğini kullanarak yapar. Bu her ne kadar bir dolaysızlık ilişkisi içinde bilinemezse de etkilerinden seçilebilir. Jameson'ın pek sebep göstermeksizin Lacan'ın 'Gerçek' nosyonundan aldığı bir formülasyon.

> *Althusserci formülün silip süpürücü olumsuzluğu, bir sürü çağdaş post-yapısalcılıklar ve postmarksizmlerin polemik temalarına kolaylıkla asimile edilebileceği ölçüde yanıltıcıdır. Bunlara göre Tarih, kötü anlamda - bir 'bağlam' veya 'zemin'e atıf, bir çeşit haricî bir gerçek dünya, başka bir deyişle bizatihi meşum 'atfedilen'e atıf - basitçe diğerlerinin arasında bir başka metindir, tarih elkitaplarında bulunan ve silsilelerin kronolojik temsilinin çok defa 'doğrusal tarih' diye adlandırdığı bir şeydir. Althusser'in namevcut bir sebep olarak tarih üzerindeki kendi ısrarının anlaşılır kıldığı ama etkili bir şekilde kelimeye dökülürken formülde noksan olan şey, onun, tarih bir metin olduğu için 'atfedilen'in varolmadığı şeklindeki adetten sonucu hiçbir surette çıkarmamasıdır. Biz bu yüzden şu tashih edilmiş formülleştirmeyi önerirdik: tarih bir metin **değil**dir, ana veya başka türlü bir anlatı değildir, fakat namevcut bir sebep olarak metinsel biçim dışında bizim için erişilmezdir, ve ona ve bizatihi Gerçeğe yaklaşımımız ister istemez onun evvelce yapılan metinselleştirilmesinden, siyasî bilinçdışında hikayeleştirilmesinden geçer. (35)*

[31] Meselâ Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983), Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

[32] Jacques Derrida, 'Le Facteur de la vérite', *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* içinde, Çev.: Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 413-96.

Böylece Jameson tarihin mevkiini yorum olarak, anlatı olarak kabul edebilir ama yine de bunların ötesinde onun bizatihi 'gerçek' olarak nihaî aşkınlığını teyit eder. Tarihsel bir tahlilin daima tarihin kendisinden ziyade onun bir temsiline başvurmak zorunda olduğunu kabullenerek Marksizmin mülâhazasını bu türden bir temsil üzerine yerleştiremeyeceğini itiraf eder. Ne ki bundan sonra, onu temsil etmenin sorunları ne olursa olsun, tarihin gerçekliğinin ona ancak dolanarak ulaşılsa bile daima etkilerinde hissedileceğini iddia eder. Jameson, Sartre'ın kıtlık nosyonundan yardım alarak 'tarih, can yakandır' iddiasında bulunur. Bu şekilde tarih, Marksist eleştiri tarafından sergilenen 'mutlak ufuk' olarak geri dönebilir - bir 'mutlak tarihselcilik', öyle mutlak ki tarihin etkilerine bile tâbi değil.[33] Tarih artık anlam, hatta anlatı bile değil bilginin ötesinde nihaî bir sebeptir.

Önsöz: Gerçekçilik ve Yorum

Bundan sonra, Jameson'ın Althusser'i Sartre'a asimile etmesi ve bir 'Gerçek'e başvurmasına teorik bir meşrulaştırma verilir. Sartre, bütünleme fikrinin imkansızlığını canlandırırken - Sartre'ın bir tarih fikri vardır ama bunun gerçekleştirilmesinin daima daha çok yazıyla ertelenmesi gerekir - Jameson'da bu aynı yapı şeklîleştirilir ki böylece Sartre'ın parçalayıcı fazlalığı, aşmanın [*sublation*] bizzat aracı olur. Bir başka deyişle, Jameson artığın bütünlüğü deldiği süreci o artığı 'bizatihi tarih' olarak adlandırarak zekice tersine çevirir. Ne var ki bunun bedeli tarihin metafizik bir mutlak olarak tanımlanmasının ve Sartre'ın fikir olarak tarihten onun bir yazı ekonomisi içinde canlandırılmasına geçmesinin reddedilmesinin gerekmesidir. O yine de Jameson'ın kendi teorik anlatısının baskısından tarihsel bir kaydetme [*inscription*] olarak âdeta aniden yeniden ortaya çıkar. Çünkü, Jameson, okuyucusunu, hacmi ve uzunluğuna rağmen Althusserci bölümü, onun hermeneutik seviyede bir mülâhazaya aynı derecede bel bağlayabildiğini iddia ederek, büsbütün atlamaya davet eder. Onun, 'konudan uzun bir, sapma' olarak bertaraf edilen garip bir şekilde elden çıkarılabilir mülâhazası Jameson'ı başladığı noktaya geri getirir: yorum tartışması.

[33] Jameson 'Marxism and Historicism', 164.

Teorik tahlil yerini inandırıcı bir kapsama/içerme [*subsumption*] retoriğine bırakır. Yine de Jameson'ın mülâhazası teorik bölümden zaten tanıdık olan bir prosedürü takip eder. Rakip veya zıt teorilerin iddialarını reddetmek yerine onların tüm güçlerini kabul eder ama sadece onları böylece saldırılamaz hale gelen bir diğer mülâhazanın daha yüksek seviyesine katmak [*subsume*] için. Samuel Weber'in işaret etmiş olduğu gibi burada kurnaz bir işlem vukubulmaktadır. Çünkü, diğer eleştiri biçimlerinin, kendi hususî okumalarının bir şekilde tam ve kendi kendine yeter oldukları yanılsamasını yansıtabilecekleri şekilde inceleme nesneleri ve 'kuşatma stratejileri'ni inşa ettikleri yerel usulleri gösterdikten sonra, Jameson, sadece kısmî olduklarını teşhir etmiş olduğu bu önceki stratejileri kavramak için kendi 'kuşatma stratejisi'ni işleme sokmaya koyulur.[34] Onların namevcudiyetleri, Jameson'ın oradan kendi doluluğunu ürettiği bilgi noktası olurlar. Noksan olan, yeni bir bütünlemeyi meydana getirmek için dışarıdan içeriye getirilen bir fazlalığa dönüştürülür. Nitekim, bir yandan, tarihe, sanki o temsilden ziyade kendinde-şeymişçesine yapılan Marksist başvuruların eleştirilerinin gücünü kabul eder gözükürken, Jameson'ın böylece, Marksizmin bilim, bilgi, hakikat, ve kitabın gösterecek olduğu gibi siyasî bilinçdışınca ortaya çıkarılan 'Tarih'e yönelik geleneksel iddialarını yeniden takdim etme imkanı olur. Bu, onun, kitabını Marksist tahlilin üstünlüğünü, tarih, hakikat veya bilim gibi kurucu nosyonlara atıfta bulunarak değil de Marksist eleştirinin güçlerinin daha gelişmiş bir yorum biçimi olarak bir tasdiki vasıtasıyla iddia ederek açmasına rağmen olur.

Bu manevranın işleyişini retoriksel mülâhazanın başladığı Önsöze geri dönerek izleyelim. Jameson, kitabının 'daima tarihselleştir!' sloganının paradoksal olarak tüm diyalektik düşüncenin sevkolunduğu bir '"tarih-aşırı" buyruk' olduğu şeklindeki kıssadan hissesini ilan ederek başlar. Tarih, öyle gözüküyor ki, kendini varlığın şartı ve tüm düşünce biçimlerinin sorgulanmamış *a priori*si olarak beyan etmek için kendi tarihselliğini inkâr etmek zorundadır. Yine de Jameson aynı paragrafta, en azından kendisi için, tarihin 'gerçeklik'ine geleneksel Marksist anlayışta geri dönmenin artık mümkün olmadığını kabul eder. Bu, temsil ola-

[34] Samuel Weber, *Institution and Interpretation* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1987), 50.

rak Tarihin krizinin neticesidir ki burada Jameson bunu iki alternatif nokta-i nazarından tarif eder:

Böylece belirli bir kültürel metnin 'nesnel' yapılarının doğasının çalışmasıyla ... bunun yerine sözkonusu metni okuduğumuz ve aldığımız yorumlayıcı kodları ve kategorileri öne çıkaran oldukça farklı birşey arasında bir seçim yapmayla yüz yüze geliyoruz. (9)

Jameson, bu ikisi arasındaki kendi seçimini yaptığı zemin için herhangi açık bir sebep vermeden - gerçi bu, ilk seçeneğin şimdi artık kabul edilmediği hissiyle açıkça belirlenen bir seçimdir - bundan sonra, bir dereceye kadar kederli bir şekilde, evlilik merasiminin garip bir hatırlanışı halinde şunu ilân eder:

*Sonuçları ne olursa olsun bizim takip etmeyi seçtiğimiz bu ikinci yoldur: **The Political Unconscious** buna uygun olarak yorum eyleminin dinamiklerini harekete geçirir ve bir metinle onun kendinde-şey olarak tüm tazeliği içinde asla dolaysızca yüz yüze gelmediğimizi, düzenleyici kurgusu olarak önceden kabul eder. Aksine metinler önümüze daima-zaten okunmuş olarak gelirler: biz onları önceki yorumların tortu bırakmış katmanları vasıtasıyla kavrarız. (9)*

Tarihsel gerçeklik herhangi bir dolaysızlık ilişkisi içinden kavranamaz, lâkin ona ancak onun metinsel temsili ve yorumu vasıtasıyla yaklaşılabilir; onun namevcudiyeti daima-zaten-okunmuşun çelişkili izlerini taşır.

Bu vaziyetin bir neticesi olarak, Jameson, 'bugünün entelektüel pazar yeri' dediği şeyin itiş kakışına girmeye mecbur olur ve Marksist yorumu, yorumlayıcı bir iktidar-istenci ve ikna retoriği yoluyla eleştirel üstünlük için rekabet eden - 'etik, psikanalitik, mit-eleştirel, semiyotik, yapısal ve ilahiyatçı' (dikkat ediyoruz ki feminist değil) - tüm diğer yorum biçimleriyle boy ölçüştürür: 'burada', diye ilân eder, 'Marksist yorumlayıcı çerçevenin önceliğini semantik zenginlik açısından savunacağım' (10). Fakat eğer onun yorumlayıcı gücü daha zenginse o aynı zamanda bundan daha fazla da birşeydir, çünkü Jameson'ın yorum biçimi, iktidar için mücadele eden yorumlayıcı cemaatlere dair bu Nietzsche'ci modelin sınırlarının ötesine geçen bir iddiada bulunur.[35] Her ne

[35] Bilhassa, Weber'in ileri sürdüğü gibi, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980)'de Stanley Fish'inki.

kadar Marksist eleştiri artık pazar yerine, eski günlerdeki gibi daha yüksek bilgisine Tarih ve Hakikat biçiminde başvurma vasıtasıyla değil de yorum olarak girmek zorunda olsa da o halen daha üstün bir yorum biçimidir. Çünkü diğerlerinin aksine o, onları diyalektik mantığına göre hem bünyesine katabileceği hem de aşabileceği için rakipleriyle yarışmak zorunda değildir.[36] Bu durumda ilk bakışta Tarih ve Hakikat geleneksel Marksist nosyonlarının terki gibi gözüken şey aslında sadece onları yorumlayıcı mutlakiyet ve aşkınlık olarak tarih öte-iddiası [*meta-claim*] üzerinden geri getirmenin bir ilk hamlesidir. Bizzat Jameson'ın söylediği gibi:

> *Bugün Marksizm bu türden diğer yöntemlerin bir ikamesi olarak, ki bu durumda bunlar muzafferane bir surette tarihin çöplüğüne gönderilirdi, müdafaa edilemez.... Daha bir sahici diyalektik geleneğin ruhunda olarak, Marksizm burada, bu türden muhalif veya kıyaslanamaz eleştirel işlemleri kapsayan, onlara kendi içinde şüphesiz kısmî bir geçerlilik tahsis eden ve böylece aynı anda onları hem iptal hem de muhafaza eden 'aşılamayan ufuk' olarak tasavvur edilmektedir.*[37]

Sartre'ın bitmemiş *Critique*'inden zikredilen büyük iddia Jameson'ı tereddüde sevk etmiş olabilirdi (ama öyle olmuyor). İlk bakışta sanki Jameson, Marksizm de sadece bir diğer yorum biçimiymişçesine, yorumlayıcı bir seviyede yarışmak maksadıyla Marksizmin tarihe ulaşmaya dair kesinlilik ve hususî iddialarından vazgeçmiş gözükür - diğer bazı Marksistlerin bir miktar safdilce takip ettikleri bir orta yol tavır.[38] Fakat sonra bu geri çekilişin sadece eskisine göre daha ileriye sıçramak için yapıldığı ortaya çıkar. Böylece Jameson yalnızca doğru olan değil tüm diğerlerini de kendine katan ve aşan bir yorumu da önerebilmektedir. Hakikat-iddiasının yerini bir öte-hakikat-iddiası [*meta-truth-claim*] alır. Böylece Marksizm hem yorumdur, hem de onun hakikat olduğu şeklindeki bir öte-iddiaya yol açtığı için yo-

[36] karş. Geoff Bennington, 'Not Yet', *Diacritics* 12:3 (1982), 23-32.

[37] *Political Unconscious*, 10.

[38] Jameson Sartre üzerine yazdığı kitabını stilin önemine dair bir tartışmayla takdim eder (*Sartre: The Origin of a Style* [New Haven: Yale University Press, 1961], vii); Althusserci döneminin bitiminden bu yana Eagleton stil ve retoriğe gittikçe daha çok değer verdi ve mutlak hakikatlere yönelik geleneksel Marksist başvurular yerine bir ikna retoriğini savundu (meselâ bakınız onun Jameson'a dair tartışması, 'Fredric Jameson: The Politics of Style',

rum değildir. Özetlemek gerekirse: Jameson, Önsözünde, iki muhtemel seçenek olduğunu bildirerek başlar ve ilkini ikincinin lehine istemeyerek bırakır; fakat sonra bu ikinci seçenekten, ilkinin kaybedilen olasılıklarını telâfi etmek için tasarlanan bir üçüncüye geçer. Böylece bir aşma biçimi muhafaza edilir fakat onun mantığı bizi 'istikamet olarak yozlaşan ama etkisi itibariyle ilerleyici ve telâfi edici' olan Rousseau'nun dairesine geri getirir. Daima tarihselleştirmenin *daimasına* şimdi yapılan vurgu, tarihi, bir tekrarlama sürecine dönüştürmeye başlar. Tarihsel yorum, ilâvelilik [*supplementarity*] olarak Rousseau'cu tarih yapısını canlandırmaya başlar.

Jameson'ın yorumun ötesinde bir 'Gerçek'i çağırmasını mümkün kılan teorik hamleleri izledik. Fakat, bizatihi teorinin tercihe bağlı olduğu düşünüldüğünde, Jameson, Marksizmin aşkınlığının bütünleyici gücüne dair iddiasını retoriksel olarak nasıl temellendirir? Yorumlayıcı veya semantik bir seviyeden, diğerleri arasında sadece tercihe bağlı bir kod olmayan bir seviyeye nasıl geçer? Jameson'ın tarih için nesnel bir yapı ve buna karşı öznel yorumlayıcı kategoriler temelinde iki olasılık ileri sürdüğünü gördük. Bu başka bir yerde daha açık bir dille şu şekilde genişletilir:

> *İçinde, temsili, öznellik için onun dışında bulunan bir nesnelliğin yeniden üretimi olarak tasavvur eden esasen gerçekçi bir epistemolojinin, bilgi ve sanata dair temel değerlendirici kategorileri yeterlilik, doğruluk ve bizatihi Tarih kategorileri olan, bir ayna teorisi tasarladığı meşhur temsil krizi. Biçimin tarihinde, Lukács'cı çeşitliliğin romansal 'gerçekçilik'inden şimdi klasik olan 'yüksek' modernizmlere geçiş bu kriz nokta-i nazarından tarif edilmiştir.*[39]

Diacritics 12:3 (1982), 14-22, ve Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* [Oxford: Blackwell, 1983]'ın son bölümü). Jameson ve Eagleton'ın peşinden ayrıca, tarihin kanunlarına başvurularla temellendirilen, 'doğru' bir bilimsel teori olarak Marksizmi reddeden ve Marksizmi bunun yerine hedefi 'hakikî cemiyetin oluşturulması' olan ikna edici bir retorik olarak gören Frank Lentricchia da gelmiştir. (*Criticism and Social Change* [Chicago: University of Chicago Press, 1983], 12).

[39] Jameson, Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*'a yazdığı Önsöz, Çev.: Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: Minnesota Universicy Press, 1984), viii-ix.

Bu tarifte eleştirmenin seçim yapması gereken iki gerçeklik biçimi, 'gerçekçilik'le özdeşlenen, bizzat Jameson da dahil çeşit çeşit Lukácsvari tarihselci Marksist eleştirinin geleneksel sahası olan 'nesnel' bir tarihsel gerçeklik ile geçmişi tarihsel anlayış için bir sorun, şimdideki üretimi ile kaçınılmaz olarak dolayımlanan bir temsil olarak kabul eden daha bir yeni modernizm tarzına tekabül eder. Nesnellik veya temsil olarak gerçekliğin bu tartışmasında tuhaf olan şey onun garip aşinalık anlamıdır. Jameson *The Political Unconscious*'ın bir edebî tarih çalışması olmadığını belirterek bu türden bir teşebbüsün vazifesinin 'Louis Althusser'in genel olarak tarihyazımı için önerdiği şeyle hemfikir [olacağını ileri sürer]: onun varsayılan nesnesinin elde edilmiş ve canlı gibi bir taklitçesini işlemek değil, lâkin daha ziyade bu nesnenin "kavram"ını "üretmek"' ki bu, diye ekler, 'en büyük modern veya modernleştirici edebî tarihlerin yapmaya çalıştıkları şeydir' (12). Bunu yapan bir kitap olarak örneği Erich Aeurbach'ın *Mimesis*' [Taklit]idir. Ve sonra açıkça ortaya çıkar ki *Mimesis*, onun Gerçek olarak Tarihle yorum olarak tarih arasındaki seçimi, Gerçekçilik ve Modernizm edebî tarzlarına asimile edişinin zeminini sağlar. Eğer Jameson tarihsel varoluşunun tüm tazeliğinde ortaya çıkan eski gerçeklik biçimini kaybettiyse Auerbach ona, tarihsel gerçekliğin o hususî tecrübesinden arındırılmış fakat halen tarihin aşılamaz hakikati adına tüm diğer anlayış biçimlerinin ötesine geçmeyi iddia edebilen bir başkasını bulma imkanı verir.

Birinci Bölüm: Gerçekçilik ve Yorum

Mimesis'in meşhur açılış bölümü 'Odysseus'nin Yara İzi'nde Auerbach, Avrupa kültüründe gerçekliğin edebî temsiline dair *Odise* ve İncil'le sembolize edilen iki tür üslûbu birbirinden ayırır:

> *Bir yandan, tümüyle dışsallaştırılmış tarif, tek tip aydınlatma, kesintiye uğramamış bağlantı, serbest anlatım, tüm hadiselerin önplanda olması, âşikar anlamların gösterimi, tarihsel gelişme ve psikolojik perspektife dair pek az unsur; diğer yandan, belirli kısımların yüksek kabartma haline getirilmesi, diğerlerinin örtük bırakılması, anîden oluş, ifade edilmemiş olanın telkin edici etkisi, 'arkaplan' kalitesi, anlamların çokkatlılığı ve yorum ihtiyacı, evrensel-tarihsel iddialar, tarihsel bir şekilde oluş kavramının*

gelişimi, ve sorunsalla meşguliyet.[40]

Gerçekliğin bu iki temsil biçiminde, Jameson'ın kendini onlarla karşılaşmış olarak tarif ettiği o iki seçeneğe yakın bir benzerlik buluruz. On dokuzuncu-yüzyıl gerçekçiliğinin, dolaysızlığı içinde, 'bir kendinde-şey olarak tüm tazeliği içinde' tarihin, artık mevcut olmayan o ilk seçeneği, Homer'in gerçekçiliğiyle, içinde tüm fenomenlerin duyularca kavranabilir olacak şekilde dışsallaştırıldığı, önplanın apaydınlığına yerleştirildiği 'herşeyin görünür olduğu bir diyar'la kıyaslanabilir. Homer'in gerçekçiliğinde herşey aşikârdır, onun gerçekliği kendinden başka birşey içermez: 'Homerci şiirler hiçbir şeyi saklamaz, hiçbir ders ve gizli bir ikinci anlam içermez. Homer tahlil edilebilir ... fakat yorumlanamaz' (11). İncil'de, Auerbach'ın kendi örneği olarak kullandığı İshak'ın kurban edilmesi izahında, herşey çok farklıdır. Burada, anlatı ancak hikaye için gereken asgarî teferruatı verir; başka herşey karanlıkta bırakılır: 'yer ve zaman belirsizdir ve yorum talep ederler; düşünceler ve duygular ifade edilmemiş kalır, ve sadece sessizlik ve bölük pörçük konuşmalarla telkin edilirler' (9). Bütün gizemli kalır. Homer'de gerçeklik tüm dolaysızlığı içinde resmedilirken İncil'de gerçeklik uzaktır, örtüktür ve yorum ister. İncilsel anlatıcı, diye ileri sürer Auerbach, ilk seferde öncelikle gerçekçiliğe yönelmezdi; eğer gerçekçi olmayı başarmışsa bu sadece bir vasıtaydı, amaç değil. Çünkü onun yegâne hedefi topyekûn bir anlamdı, bizatihi hakikat ve 'ona inanmamış olan kimseye lânet olsun!'du:

> *Aslında daha da ileri gitmeliyiz. İncil'in hakikat iddiası sadece Homer'inkinden çok daha acil olmakla kalmaz, aynı zamanda zalimanedir - tüm diğer iddiaları dışta bırakır.... Kutsal Kitap kıssaları Homer'inkiler gibi bizim hayrımızla ilgilenmez, bizi memnun edecekleri ve büyüleyebilecekleri şeklinde bize yaltaklanmazlar - bizi itaat ettirmeye çalışırlar ve eğer itaat etmeyi reddedersek asiyizdir. (12)*

İncil'de, Jameson'ın tüm rekabet eden yorumların Marksist bir yorumun 'aşılamayan ufuk'u altında kapsanabileceğini ispat etmek için izlediği ikinci seçeneğine yakın bir benzerlik buluruz. Bu şaşırtıcı olabilirse de Jameson'ın metnine döndüğümüzde bu

[40] Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature,* Çev.: Willard Trask (New York: Anchor Book, 1957), 19. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

İncilsel türevin mükemmelen açık kılındığını görürüz.

The Political Unconscious'ın açılış bölümünde Jameson, daha önce taslağı çizilmiş olan yoruma dair Önsözdeki mülâhazayı tekrarlar - sadece burada bu oldukça farklı bir şekilde yürütülür. Bu sefer, edebî metinlerin 'siyasî yorum'u diye çekingence adlandırdığı şeyin sadece bugün mevcut olan yürürlükteki diğer yöntemlerin bir rakibi veya onların tercihe bağlı bir ekstrası olmadığı, lâkin 'tüm okuma ve tüm yorumun mutlak ufku'nu oluşturduğu şeklindeki tartışmayla başlar (17). Sonra bunu, daha önce olduğu gibi, tarihin farklı muhtemel temsillerinin iki tarifi izler. Fakat mühim bir değişiklik vukubulmuştur, çünkü Jameson artık kendisini bunların ikisiyle de özdeşleştirmez. İlk seçenek bir tarihselcilik biçimidir, geçmişi (halen tüm tazeliği içerisinde) yeniden kurmaya dair antikacı bir teşebbüstür. Onu basitçe, herhangi bir yorum veya anlama şekli olmaksızın bir kendinde-şey olarak temsil etmeye çalışır. Tarihsel gerçekliğin yeniden elde edilmesinin bu şekli on dokuzuncu yüzyılın edebî gerçekçiliğiyle kaynaştırılır. Jameson sonra, daha önce olduğu gibi, geçmişin yorumu ve temsiline karışan sorunları öne çıkaran, burada modernizmle özdeşleştirilen, alternatifi tarif etmeye koyulur. Ne var ki bu ikinci seçenekle olan ilk düğünü şimdi bir boşanma acısını çeker gözükür:

> *Bugün, kültürel geçmişle olan bu tam anlamıyla antikacı ilişkinin nihaî olarak daha tatmin edici olmayan bir diyalektik muadili vardır; geçmişten seçilmiş metinleri, onun kendi estetiği ve bilhassa modernist (ya da daha doğrusu post-modernist) dil telâkkisi açısından yeniden yazmaya dair birçok çağdaş teorinin eğilimini kastediyorum. (17)*

Jameson ikinci, yorumsal seçeneğin dil ve böylece temsil sorununu ortaya çıkarmasını itiraf ederken, bu sefer, bu zorluğun artık onu etkilediğini kabul etmez. Bu iki seçenek şimdi gerçekçilik ve modernizm (veya postmodernizm, ileride değineceğimiz sorunlu bir kaynaştırma) nokta-i nazarından tarif edilir - ve Jameson kendisinin bunların ikisinin de dışında durduğunu iddia eder. Böylece kendisini kendi tarihsel bağlamının fikrî eleştirilerinden çıkarıp tarihsizleştirmiştir ki Jameson, Önsözde kabul edilen, dil ve temsil sorunlarının çağdaş formülasyonları ve gerçekçilik sorunlarının şimdi ötesinde olan, 'tüm okuma ve tüm yorumun mutlak ufku'

olarak Marksizmin aşkınlığının öte-yorumsal iddialarını takdim etmek için bunlarla işe başlamıştı.

Bir başka deyişle Jameson Önsözde iki seçenek tarif eder, ikincisiyle özdeşleşir fakat onu aşabilme iddiasındayken, burada, her iki seçeneğin de kendi duruşu üzerinde bir tahakkümü olmadığını çünkü kendi aşkınlığını bir üçüncüye ayırmış olduğunu kabul eder. Bu üçüncü, tüm tarihselciliklerin veya izafiliklerin ötesinde, Tarih olarak teşhis edilir. Bu, onun, Auerbach'ın İncil'in zalimane ve diğerlerini dışta bırakıcı iddiaları olarak tarif ettiği şeye başvurmaya koyulmasını mümkün kılar. Bu Auerbach:

> *Kutsal Kitab'ın dünyası tarihsel olarak doğru bir gerçeklik olmayı iddia ederek tatmin olmaz - tek gerçek dünya olduğunda, istibdadının mukadder olduğunda ısrar eder. Tüm diğer sahneler, meseleler ve fermanların ondan bağımsız olarak gözükmeye hakları yoktur, ve hepsinin, tüm insanlığın tarihinin, onun çerçevesi içindeki münasip yerlerini alacaklarına, ona tâbi kılınacaklarına söz verilir. (12)*

Ve bu da Jameson:

> *Sadece Marksizm .... bize kültürel geçmişin özsel **gizeminin** yeterli bir izahını verebilir. Bu gizem ancak eğer insanın macerası bir taneyse yeniden canlandırılabilir.... Bu meseleler bizim için aslî aciliyetlerini ancak tek bir büyük toplu hikayenin birliği içinde anlatılırlarsa ... ancak tek bir uçsuz bucaksız bitmemiş hadiseler dizisi içinde hayatî vakalar olarak kavranırlarsa yeniden kazanabilirler. (19-20)*

Jameson işte burada tüm insanlığın tarihinin bu büyük anlatısına dair kendi izahında, İncilsel hermeneutiğin alegorik geleneğine, kutsal kitabın dört seviyesinin ilk kilise babaları ve ortaçağa ait sistemine başvurur ki bu ona tüm diğer tarih ve yorum biçimlerini 'Tarihin toplu mantığı' (30) dediği şeyin içine asimile etmenin bir mekanizmasını verir. Kilise babalarına ait kutsal kitap tefsirinin [*patristic exegesis*] Augustine'ci yöntemi, anlamın yorumdan önce geldiği bir yorumsal yöntem olduğu ölçüde Jameson'ın Marksizmiyle kesinlikle aynı şekilde yapılandırılır.[41] Nasıl Augustine'in vazifesi İncil'i kurulu Hristiyan öğretisine göre yo-

[41] Bkz., Tzvetan Todorov'un Kilise babalarına ait kutsal kitap tefsiri üzerine *Symbolism and Interpretation*, Çev.: Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 97-130'de yazdığı aydınlatıcı makale.

rumlamak idiyse aynı şekilde Jameson'ın Marksizmi de tüm insanlığın tarihinin bir tane olduğu öğretisiyle başlar. Yorumsal sorun geçmişteki diğer anlamları keşfetmek değil söz dinlemez materyali hizaya sokmaktır - bu şekliyle yorum sorgulanmaya açık değildir. Tüm yorumlama basitçe bir üst koda tercüme etme meselesidir (58).

Bu yüzden Jameson, teorik 'ispat'ını sadece bir konudan sapma sayıp atlayabilir çünkü Jameson da Marksizmi hakikate dair İncilsel bir iddiada bulunma konumuna yerleştirmektedir. Bu en açık bir şekilde Birinci Bölümün son sayfasında görülür. Jameson burada Althusser'in yapısal nedensellik olarak tarih kavramına başvurur ama vurguyu Althusser'in kaynağı, Spinoza'nın formülasyonuna yapar ki böylece tarih bir 'namevcut sebep' haline gelir. Bu formülasyonun sorunu - ya da belki de çekiciliği - Spinoza'ya bu şekilde başvurmakla Tarih ve Tanrı arasında ayrım yapmanın imkansız hale gelmesidir: eğer bunlar özdeş değillerse bu durumda çözümlenemez bir rekabet içine yerleştirilmiş olurlar. Bu Jameson'ın Tarihe dair İncilsel hakikat-iddiasını sahiplenmesinden ortaya çıkan bir diğer soruna işaret eder. Çünkü sahasına tüm insanlığın tarihini dahil eden, hakikate dair diğerlerini dışta bırakıcı bir iddianın İncilsel biçimine başvurulması mantıkî bir zorluk veya paradoks ortaya çıkarır. Jameson'ın kendi mülâhazasının, İncilsel iddianın mutlak hakikatinin ötesine geçilebileceği şeklindeki kendi önerisince ister istemez vasıflanmak zorunda olup olmadığını sormamız gerekir: bir kere mutlak bir hakikat-iddiasının aşılabileceğini gösterdiniz mi onun yerine önerebileceğiniz herhangi yeni mutlakıyetler de tashih olasılığına açık olmak zorundadır.

Bundan başka olarak, İncilsel hakikat-iddiasının Marksizm için gasbedilmesi, Jameson'ın ilk bölümde yapabileceğini iddia ettiği gibi, kendi tarihsel anının şartlarını aşabilmesine izin vermiş midir? Bu aşma Jameson'ın kendi yorumsal stratejilerini, yirminci-yüzyıl kültürel ve sanatsal biçiminde atıf ve temsil sorunları hakkındaki dilbilimsel öz-bilinçten uzaklaştırmasıyla başarılmıştı. Bu hamlenin semptomatik bir etkisi, kendisini ikisinin de ötesine yerleştirmek maksadıyla modernizm ve postmodernizmin birbirlerine beceriksizce ve rahatsızca asimilasyonu olmuştu. Yine de görmüş olduğumuz gibi Jameson, Önsözde, çağdaş dünya içerisindeki kendi entelektüel konumlanmasını 'sonuçları ne olursa olsun' teslim etmiş ve kitabın şu meydan okumayla ilgilenmediğini kabullenmeye koyulmuştu:

kendi dünyamızın sınırları ötesinde bulunan ortaklaşa düşünme ve ortaklaşa kültürün o yeni biçimlerinin tasavvur edilmesi. Okuyucu [Sonuç bölümünde], hem gerçekçilik hem modernizmin ötesinde, geleceğin şimdilik gerçekleşmemiş ortaklaşa ve merkezsizleşmiş kültürel üretimi için ayrılmış boş bir sandalye bulacaktır. (11)

Eğer tarihsel olarak düşünmemize izin veriliyorsa, bu boş (şüphesiz profesörce) sandalyenin hem gerçekçilik hem modernizmin ötesinde postmodernizmden - *The Political Unconscious*'ın merkezî mülâhazasının onu aşması için tasarlandığı atıf ve temsil eleştirisinin kendisi - başka neyin işgal edebileceğini sormamız gerekirdi. Bu noktada, okuyucu birazcık tarihselleştirici imgelemle, her ne kadar Jameson'ın mülâhazasının çok fazla şeyi teslim eder gözüken bu kısmı önce Önsözde gelse de aslında Önsözün elbette genellikle en son yazılan bölüm olduğu üzerinde düşünmeye başlayabilir. Bu her halükârda kitabın geriye kalanının tüm öte-eleştirel mülâhazasını iptal eder.

Jameson niye kitabın tesis etmeye başladığı kesinliği Önsözde terk eder? Cevap sadece onun Gerçek kategorisiyle - ve bu yüzden 'bizatihi Tarih' nosyonuyla - ilgili bir sorununu anlamış olması olabilir. Belki de Jameson Foucault'yu okumaktaydı. Foucault, gerçeğin Hindess ve Hirst'ün korktuğu veya Jameson'ın umduğu gibi, etkileri dışında ulaşılamaz olması ölçüsünde bile, değişmemiş bir nesne olarak kalamayacağını çünkü gerçeğin kendisinin söylem vasıtasıyla bir ontoloji olarak inşa edilen bir kategori olduğunu açıklığa kavuşturur. Bu demek değildir ki dilin dışında hiçbir şey yoktur. Bu daha ziyade söylemin ötesinde bir kategoriye başvurmanın bile, yine de, bu sebepten dolayı [*ipso facto*] kendisinin söylemsel bir kategori olması gerektiğini göstermektir. Bu yüzden bir Gerçeğe söylemin dışında bir yerlerde varoluyor gibi uzamsal anlamda başvurulamaz çünkü bizatihi onun kendisi de söylemsel bir kurgudur.[42]

Bunun anlaşılması Jameson'ı doğrudan bir zorluğa sevk eder:

[42] Bkz., Mark Cousins ve Athar Hussain, Michel Foucault (London: Macmillan, 1984), 260-2. Burada Foucault'nun duruşu onu de Certeau gibi çağdaş tarihçilerden ayırır. Onlar tarihçinin görevini gerçekle yazmanın iki kıyaslanamaz sahasını biraraya getirme meselesi olarak görürler (Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), 5; karş. Jean-François Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels* (Paris: Union générale d'éditions, 1973), 180-2, ve *The Differend*, Çev.: Georges Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 32-58.

Jameson daha önceden bütünleyici bir teorinin totaliter olabilmesi sorununa ve Adorno veya Foucault'nunki gibi olumsuzluğu içeren bütünleme teorilerinin bile siyasî bir iktidarsızlığı ima etmeye meylettiğine işaret etmişti. Jameson bunun onun için bir sorun olmadığını çünkü Gerçeğin/Tarihin, daima, ne kadar bütünleyici olursa olsun teorinin dışında bir zemin olarak varolacağını, ve böylece onun üzerinde bir etkileme gücünü mümkün kılacağını ve meydana getireceğini savunur. Sadece zaruret hakikaten aşılamaz bir bütünlük tesis eder.[43] Fakat eğer Gerçek de söylemsel bir kurguysa içerisinin etkileme gücünü mümkün kılan dışarıdaki bir zemin olarak işleyemez. Artık bütünlemeye haricî kalan hiçbir şey yoktur. Kapsama/içerme öylesine tamamdır ki Jameson bütünlemeyi mümkün kılan fazlalığı kaybetmiştir çünkü onun kendi aşkınlık konumu, dâima, dışarıda bulunan ('hem gerçekçiliğin hem modernizmin ötesinde') ilâve bir ifade noktasına dayanmıştır. Jameson, Gerçek olmayınca, dışarıya çıkamayacak şekilde içerde kalır, kendi yazısında mahpus olur. Tıpkı çok parlakça tarif ettiği Bonaventura Oteli konuğu gibi: çıkışı bulamaz ve gerçekten bir çıkış olduğundan giderek şüphe etmeye başlar.

Postmodernizm - ya da Geç Jameson'ın Kültürel Mantığı

Jameson'ın *The Political Unconscious*'ın Önsözünde bulaştığı sorunla, 1984 yılına ait etkili makalesi 'Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı'nda tekrar karşılaşılır.[44] Burada öte-eleştirel dürtü artık yoktur. *The Political Unconscious*'ın çözmesi için tasarlandığı - fakat kendini onu tekrarlar bulduğu - tarihin kökeninindeki namevcudiyetin, yorum zaruriyetinin bir sonucu olarak Jameson şimdi oldukça farklı bir mülâhaza ileri sürer. Ne ki bu, bir kez daha, muhafaza etmeye çalışmakta olduğu Tarihin aşkın rolünün mantıkî zorluklarını teşhir eder.

Jameson bu makalede artık postmodernizmi modernizmden ayırır ve onu post-yapısalcılıkla özdeşleştirir. *The Political Unconscious*'daki iddiasının - veya Lyotard'ın mülâhazalarının - tersine şimdi modernizmle postmodernizm arasında kökten bir kopmanın vukubulduğu görüşüne bağlanır. Ellilerin so-

[43] *Political Unconscious*, 40, 91-102.

[44] Jameson, 'Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review* 146 (1984), 53-92. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

nu/altmışların başında yüzyıllık modern hareket, onu 'harcanmış ve tüketilmiş' bir halde bırakan bir 'nihaî, sıradışı olgunlaşma' içinde dağılmıştır (53). Şimdi garip bir şekilde ölü bir organizmaya dönüştürülmüş olan, ve daha önce kendisiyle benzeştirildiği çağdaş teorinin ortaya çıkışından çok önceye tarihsel olarak yerleştirilmiş olan modernizmin artık sonu gelmiştir. Jameson'a göre, bunu takip eden şey ise

> *ampirik, karmakarışık ve heterojen [bir hal almıştır]. Andy Warhol ve pop art, ama aynı zamanda fotogerçekçilik, ve onun ötesinde 'yeni dışavurumculuk' ... bir yandan Burroughs, Pynchon, Ismael Reed ve diğer yandan Fransız* ***nouveau romanı*** *[yeni roman] ... bunların yanısıra yeni bir metinsellik veya* ***écriture*** *[yazı] estetiğine dayanan endişe verici yeni edebî eleştiri türleri. (54)*

Böylece Jameson, Andreas Huyssen gibi bir yazarın düşüncesinin aksine, post-yapısalcı eleştiriyi kesinlikle postmodern şemsiyenin altında asimile eder.[45] Aslında daha sonra gayet açık bir şekilde, 'bugün çağdaş teori denilen şeyin kendisi ... diyeceğim o ki, aynı zamanda postmodern bir fenomendir' (61), demektedir. Şimdi post-yapısalcılığa yönelik bu perspektif şüphesiz bir çekiciliğe sahiptir, çünkü bu Jameson'a onu tarihselleştirmesini, ona tarihsel bir yerleşim vermesini mümkün kılar. Ve Jameson'ın bununla ilgili söyleyeceği ilginç şeyler kesinlikle vardır. Fakat en çarpıcı olan, onun postmodernizmin bir üslûp veya bir moda değil, Lukács'ın ruhuna uygun olarak, geç kapitalizmin 'hâkim durumdaki kültür'ü dediği şey olması şeklindeki mülâhazasıdır.[46] Beş kurucu özellik vasıtasıyla tanıyabiliriz bunu. Onların işlenişi ise Jameson'ın mülâhazasının büyük bir bölümünü oluşturur.

Bunlar iyi bilinir ve çabucak özetlenebilir: içkin anlam, öz/görünüş vs., bunlara dair derinlik modellerinin yerini bir pratikler, söylemler, metinsel oyun, yüzeyler ve metinlerarasılık tasavvurunun aldığı yeni bir derinsizlik; 'gerçek' olarak değil temsil olarak, pastiş olarak tarihin bir geri dönüşü, böylece tarihin ta-

[45] Bkz., Andreas Huyssen, 'Mapping the Postmodern', *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 179-221.

[46] Bu Jameson'ın 'Postmodernism' makalesi bu makaleye verilen cevaplarda en çok tartışılan vechelerinden biridir; bakınız bilhassa Terry Eagleton, 'Capitalism, Modernism and Postmodernism', *New Left Review* 152 (1985) 60-73.

rihselliğinin mütalâa edilmesinin ön plâna çıkarılması; Jameson'ın, 'şizofrenik' yapısını metinsellik, *écriture* veya şizofrenik yazıya bağladığı yeni bir özel zamansallık biçimi; 'isterik yüce [*hysterical sublime*]' - Jameson'ın, Lyotard'cı bir ifadeyle, postmodernizmin temsil edilemeyeni nasıl içerdiğini tarif etmek için icat ettiği bir formül (artık Kantçı yücenin devasa güçleri, veya iktidarı, tabiat değil küresel kapitalizmin güçleridir); ve ferdî vücudun kendini konumlandırma, yakın çevresini düzenleme, 've haritası çıkarılabilir haricî bir dünyada kendi konumunun bilişsel olarak haritasını çıkarma' kapasitesini aşan yeni bir 'postmodern hipermekan' biçimi. Jameson'a göre bu,

> *zihinlerimizin, içinde kendimizi ferdî özneler olarak tutsak bulduğumuz çokuluslu ve merkezsizleşmiş iletişimsel büyük küresel ağın haritasını çıkarmadaki, en azından halihazırdaki, yetersizliği olan daha derin bir ikilemin sembolü ve analoğudur. (84)*

Hâkim durumdaki kültür olarak postmodernizmin bu tarifindeki bilhassa ilginç olan şey, *The Political Unconscious*'ın mülâhazasının tersine, ferdin onu aşmasının, onun dışına adım atmasının imkansız olmasıdır. Jameson'ın başka bir yerde söylediği gibi: 'Mesele, onun aynı derecede kolay bir reddinin herhangi aynı derecede kolay bir kutlamasının kayıtsız ve çürümüş olması kadar imkansız olması ölçüsünde postmodernizm kültürünün *içinde* olmamızdır'.[47] Sonra çağdaş kültürle olan bu ilişki Los Angeles'daki Bonaventura Oteli külliyesinin tecrübeye dayanan uzun tasvirinde remizleştirilir. Bütünlük, kültürün kendisi olmuştur ve şimdi bütünleyici ve parçalayıcı güçlerin arasındaki çözümlenemez bir salınım içinde işliyor görünür.[48] Bu sefer, kapsayıcı bir aşkınlık tavrı olasılığı yok gözükmektedir.

[47] 'The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate', Jameson, *The Ideologies of Theory*, II içinde, 111; karş. Jameson'ın 'Regarding Postmodernism'deki yorumu: 'Geçmişte kültür ve siyaset hakkında konuşurken faydalı olan diller bu tarihsel an için gerçekten yeterli gözükmüyor' (37).

[48] Parçalanma ve bütünlemenin bu eşzamanlı tecrübesi Sartre için olduğu gibi Jameson için de sürekli bir meşguliyet olmuştur. Meselâ: '"Merkezlenmiş özne" ve birleştirilmiş şahsî kimliğin bu özel imgesine saplanmak yerine küresel ölçekte parçalanma gerçeğiyle dürüstçe yüzleşsek daha iyi ederiz', veya 'biz Amerikalılar, biz dünyanın efendileri tam anlamıyla aynı konumdayız. Yukarıdan bakış epistemolojik olarak sakat bırakıcıdır ve öznelerini bir sürü parçalanmış öznellikler yanılsamalarına indirger' (Jameson, 'Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism', *Social Text* 15 [1986], 67, 85).

Jameson'ın 'Postmodernizm' makalesi hakkında teorik-siyasî bir bakış açısından önemli olan, Marksist veya sol-liberal eleştirmenin mutat olarak benimsediği hâkim kültür dışındaki geleneksel mevzinin artık mümkün görülmemesidir:

Kültürel eleştirmenle ahlakçı ... bizimle beraber postmodernist mekâna o kadar çok batmış, onun yeni kültürel kategorileri bize o kadar çok nüfuz ve sirayet etmiştir ki modası geçmiş ideolojik eleştiri lüksü, ötekinin infial uyandırıcı ahlakî mahkum edilişi elverişsiz olmuştur. (86)

Althusser'in 'bilim'i olsun Foucault'nun 'öz-düşünümsellik'i olsun güven verici bir dışarı olasılığı olmaksızın postmodernizmin içinde olduğumuz içindir ki Jameson postmodern durumun son etkisini 'eleştirel mesafenin ortadan kaldırılması' olarak nitelendirmektedir. 'Estetik-karşıtı' olarak postmodern, estetik ve dolayısıyla eleştirel bir mesafe olasılığını geleneksel olarak varsayan soldaki tüm kültürel siyaset biçimlerine en ciddi siyasî - ve fikrî - meydan okumayı yapmaktadır. Jameson'a göre bu şu anlama gelir ki bugün,

Kültürel siyasetin doğasına dair en çok bağrımıza bastığımız, ve eski ve muteber olan radikal tasavvurlarımızın bir kısmı ... kendilerini modası geçmiş bulabilirler. Bu tasavvurlar ne kadar farklı olurlarsa olsunlar - ki olumsuzluk, muhalefet ve devirme sloganlarından eleştiri ve düşünümselliğe dek uzanırlar - hepsi de, aynı derecede eski ve muteber olan 'eleştirel mesafe' formülüyle özetleyebileceğimiz tek bir, temel olarak mekânsal, ön varsayımı paylaşırlar. Bugün Solda geçerli olan hiçbir kültürel siyaset teorisi yoktur ki belli bir asgarî estetik mesafeye dair, kültürel eylemi sermayenin muazzam varlığının dışında konumlandırma olasılığına dair, ki bu sonra oradan sermayeye saldırılan bir Arşimet noktası olarak iş görür, şu veya bu herhangi bir nosyon olmadan yapabilmiş olsun. Bununla beraber, önceki izahımızın anafikri şunu göstermektedir ki genel olarak bu mesafe (özel olarak 'eleştirel mesafe' de dahil) postmodernizmin yeni mekânında kesinlikle ortadan kaldırılmıştır. (87)

Adorno'nun içkin eleştirisinin sessiz mırıltısı bile, Jameson'ınkinin şimdi ona çok fazla benzemesi vaziyetine rağmen, artık bir olasılık değildir. Öyle gözüküyor ki Jameson'ın *The Political Unconscious*'da kendisinin oradan seslendiğini iddia ettiği Marksizmin aşılamaz ve 'mutlak ufuk'una olan inançtan oldukça uzağız. Çok şişirilmiş azamet aldatmacasının ardından topyekûn

paranoya gelmiş gibidir nerdeyse.[49]

Postmodernizm, bilimin ideolojinin ve buna uygun olarak bilinip kavramsallaştırılan dünyanın karşısına yerleştirildiği eski vaziyeti bir şekilde yıkmıştır. Bütünleme artık eleştirmen tarafından değil kapitalizmin kendisi ve postmodernizm, onun hâkim durumdaki kültürü, tarafından meydana getirilmektedir. Eleştirel mesafenin bu ortadan kaldırılışı, teorik bir seviyede kısmen, daha önce Jameson'ın karşı durmaya çalıştığı, tarih ve 'gerçek' kategorisi de dahil belirli bilgi biçimlerinin mevkilerinin sorgulanmasının sonucudur. Burada Jameson, Lyotard'ın ve Foucault'nun haddizatında eleştiri olasılığının - yani oradan diğer bilgiler ve hakikat-iddialarının eleştirilebileceği bir hakikat zemini veya kesinliğine malik olunmasının - sonuna dair mülâhazalarının gücünü kabullenir. Jameson'ın bunun artık ona - veya herhangi başka birisine - mutlak bir ufuk, bilgi olarak bir tarih öte-konumu, olasılığını vermediğini itirafı *The Political Unconscious*'daki eski projenin imkansızlığının çarpıcı bir kabulüdür.

Jameson, biraz nostaljik bir şekilde, 'küresel bilişsel harita çıkarma' dediği şey vasıtayla gelecekte bir vakitte bilim ve bilgiye henüz gerçekleştirilmemiş bir geri dönüşü vaz'etmekle başbaşa kalır. Nihaî bütünleme, Marksizmin bilim kurgusu, burada ütopik fantezi olarak geri döner.

Jameson'ın Baskını

Terry Eagleton'ın yorumladığı gibi her ne kadar siyasî gelecekler, Lacan'ın özne tarifi veya Sartre'ın tarihindeki gibi bir eksikliğe dayandığı ölçüde gerçekleşmesinin imkansızlığına meyleden bir arzuya dayanacaksa da siyasî mülâhazalar bu türden ütopik gelecekler tasarlamaya ister istemez meylederler. 'Fakat aklen onun hiçbir zaman gelmeyeceğini bilsek de', diye ekler Eagleton, 'ütopyalar arzulamadan duramayız'.[50] Tüm muhafazakar

[49] Sorunun Jameson'ın postmodern 'hipermekan'ıyla başladığı söylenebilir: onun yekpare türdeşliğine karşı düşünmenin bir yolu onu Foucault'nun 'Of Other Spaces' (*Diacritics* 16:1 [1986], 22-27)'ına karşı okumak olabilir. Jameson'da paranoya ve babanın kayıp bedeni için bakınız Weber, *Institution and Interpretation*, 54-8.

[50] 'Writing and Gender' Conference, London, July 1986. Ütopya için bakınız Jameson, 'Of Islands and Trenches: Neutralization and the Production of Utopian Discourse', *The Ideologies of Theory*, II, 75-101, ve Barbara Goodwin ve Keith Taylor, *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice* (London: Hutchinson, 1982).

siyasetlerin geçmişi gereksinmesi gibi her türden radikal siyaset de geleceğe ihtiyaç duyar.

Fakat aynı zamanda bir tehlike de sözkonusudur. Eğer eleştirilmeksizin tasarlanırlarsa bu türden ütopik anlar aslında tam da yerinden etmeye çalıştıkları sistemlerin yapılarını sürdürebilirler; tarihi değiştirerek değil tekrar ederek, geçmişi geleceğin üzerine yansıtabilirler. Her ne kadar tekrarın kendisinin postmodern bir vaziyet olduğunu teslim etse de, Jameson, bunun tehlikelerini kabullenmeyi sürekli reddeder.[51] Ne var ki onun sosyalizmin küresel bir bütünlük olarak gelişmesi üzerindeki ısrarının bir tür yeni-sömürgecilik içerdiği sonucundan kaçınmak zordur: 'biz Amerikalılar, biz dünyanın efendileri' tüm diğerleri için neyin en iyi olduğunu biliriz.[52] Reçete kapitalizm olsun sosyalizm olsun tavır değişmemektedir.[53]

Jameson, *Marxism and Form*'da 'tarihin aslında tek bir anlamının olmadığı' bir zamanın olduğunu itiraf etmeye hazırken *The Political Unconscious*'a gelindiğinde Jameson'ın yerel ihtirasları daha bir şaşaalı bir hal almıştır.[54] Bir kısmını İncil'le ilişkisi için daha önce zikrettiğimiz sıradışı bir ihya edici tavırla Jameson, vampirvârî bir dirilmeyi ortaya çıkarmak maksadıyla Marksizm için tarihöncesine bile el koyar:

> *Sadece Marksizm bize, Tiresias'ın kan içmesi gibi bir an hayata ve sıcaklığa geri dönen ve bir kez daha konuşmasına ve kendisine tamamen yabancı olan çevresinde uzun süredir unutulmuş mesajını tevdi etmesine izin verilen kültürel geçmişin özsel* ***gizeminin*** *yeterli bir izahını verebilir. Bu gizem ancak eğer insanın macerası bir taneyse yeniden canlandırılabilir; ancak bu şekilde ... ilkel bir kabile ekonomisinin mevsimlik değişimleri, Üçlemenin doğası hakkında ateşli tartışmalar,* ***polis*** *veya evrensel İmparatorluğun birbirleriyle çatışan modelleri, veya, zaman olarak besbelli bize daha yakın olan, on dokuzuncu yüzyıl millî devlet-*

[51] Jameson, 'Reification and Utopia in Mass Culture', *Social Text* 1 (1979), 135-8.

[52] Jameson, 'Third World Literature', 85.

[53] karş. Frantz Fanon'un Üçüncü Dünya ülkelerinin kapitalist ve sosyalist sistemler arasında seçim yapmak zorunda olmamaları gerektiği şeklindeki mülahazası. Bu onları sadece Batılı sistemlere göre tanımlayacaktır (*The Wretched of the Earth*, Çev.: Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin Books, 1967], 77-8).

[54] *Marxism and Form*, 231; karş. 165.

lerine dair tozlu parlamenter ve gazete polemikleri gibi çoktan ölmüş meselelerin üzerimizdeki hayatî iddialarına bakabiliriz. Bu meseleler bizim için aslî aciliyetlerini ancak tek bir büyük toplu hikayenin birliği içinde anlatılırlarsa ... ancak tek bir uçsuz bucaksız bitmemiş hadiseler dizisi içinde hayatî vakalar olarak kavranırlarsa yeniden kazanabilirler. (19-20)

Dünya tarihi tek bir anlatıdan müteşekkildir - ama kimin anlatısı?[55] Ve kimin bitmemiş hadiseler dizisi? Jameson, 'bu meseleler bizim için aslî aciliyetlerini ancak ... yeniden kazanabilirler' diye ilân ettiği zaman bu 'biz'i oluşturan kimdir - bu meseleler ise 'ilkel bir kabile ekonomisinin mevsimlik değişimleri'dir, sanki bu pek de medenî olmayan terminolojiyle kategorileştirilen halihazırda varolan insanlar yokmuş gibi; aynı şekilde, 'on dokuzuncu yüzyıl millî devletlerine dair tozlu parlamenter ve gazete polemikleri'dir, sanki bugün bütün dünyada halen bu türden polemiklerin belirleyici etkileri altında işleyen ve herhangi bir aslî aciliyeti yeniden kazanmak için hiçbir 'büyük toplu hikaye'ye ihtiyaç duymayan milletler yokmuş gibi. Eğer bir Olağanüstü Halde [*State of Emergency*] yaşıyorsanız aslî bir aciliyeti [*urgency*] yeniden kazanmaya hiçbir ihtiyaç yoktur.

Kısacası, Jameson'ın sıkça başvurulan 'bizatihi Tarih'i kimin tarihidir? Görünüşe göre 'biz'im - yani Batı medeniyeti ve Batı

[55] Şurası önemlidir ki *Marxism and Form*'da Jameson kapitalist-öncesi toplumların Tarihin bir parçası olmadıkları düşünülen Sartre'cı duruşu takip eder: *Bir bütün olarak tarih ancak bu şartla bir anlama veya tek bir istikamete sahip olabilir; şu açıdan ki projeler her anlamda gittikçe daha geniş etki alanları elde etmektedirler. Tarihin 'anlam'ının sadece böyle bir bütünleme olduğunu söyleyerek, **Critique [of Dialectical Reason]**'ın tasarı halindeki ikinci cildinin tezinin [ilk] cildin muhtelif yerlerinde ipuçlarının verildiğini tahmin edebiliriz. Bu bir varlıktan çok bir oluştur; ve insanların birbiriyle ilişkisi olmayan gruplar ve kabileler içinde yaşadığı tarihöncesi zamanlarda, tarihin aslında tek bir anlamı olmadığını, hakikî diyalektik tarzda, varsayabiliriz. Ancak bugün, dünya tek bir dünya haline gelirken ve belli bir alandaki hadiseler tamamen ayrı ülkeler ve toplumların insanlarının varlığına katılıp onu etkilerken, insan hayatının o eğer tek bir proje olsaydı, tek bir anlama sahip olsaydı, tek bir 'seyir halinde bütünleme'yi tesis etseydi nasıl bir şey olacağına dair müphem bir anlayışa sahip olmaya başlayabiliriz.* (231-2)
Ne var ki görmüş olduğumuz gibi *The Political Unconscious* boyunca herkes dahil edilmektedir. Burada farkedilebilen tarihöncesi olsun başka türlü olsun tüm tarihin bir büyük anlatıya asimile edildiği değişiklik, geç kapitalizmin veya onun postmodernizm kültürel şeklinin Marksizmin herhangi bir 'haricî' perspektifi kaybedeceği ölçüde herşeyi asimile ettiği şikayetiyle kesinlikle paraleldir.

bakış açısı ki bu Jameson için ABD anlamına gelir gözükmektedir - dışımızdaki kimseye bir tarih verilmiyor. Bu ihya edici proje kendi seyrinde, Avrupa'nın sınırları dışında kalan dünyanın, onun ötekisinin, onun imparatorlukları tarafından adım adım yutulduğu, farklı kültürlerin karalandığı ve öteki tarihlerin yalanlandığı Avrupa sömürgecilik tarihini, büyük kapitalist plânı, basitçe tekrar eder. Jameson, onun 'postmodernizm makalesine bir ilâve' olarak tarif ettiği yeni bir makalede, 'Çokuluslu Kapitalizm Döneminde Üçüncü Dünya Edebiyatı'nda, Üçüncü Dünyayı sırf sömürgecilik tecrübesi açısından tanımlanabilecek türdeş bir varlık/kendilik olarak vasıflandırır.[56] Jameson buna dayanarak 'bir üçüncü-dünya edebiyatının bilişsel estetiği teorisi'nin taslağını çizmeye koyulur. Bu teori, 'tüm üçüncü-dünya metinleri ister istemez ... alegoriktir ve çok hususî bir şekilde, benim *millî alegoriler* dediğim şeyler olarak okunmaları gerekir' ilânı ile başlar.[57] Tüm Üçüncü Dünya edebiyatını Birinci Dünyanınkinden farklı ama farklılığı içinde esasen aynı olarak vasıflandırarak Jameson onun tek okunma yolunu buyurur, aynı zamanda da okuyucularını uyarır: 'Kabul edilmiş olanların dışındaki metinlerin [*non-canonical texts*] kökten farklılığına sessizce göz yumarak kazanılacak hiçbir şey yoktur. Üçüncü dünya romanı Proust veya Joyce'un verdiği tatmini vermeyecektir'.[58]

Bu makale Aijaz Ahmad tarafından sertçe ama haklı olarak eleştirildi. Ahmad, Jameson'ın genel olarak himayeci tavrından, üç dünya teorisini sorunsallaştırmadan kullanmasından, Üçüncü Dünyayı Öteki olarak sadece onun sömürgecilik tecrübesi nokta-i nazarından tanımlamasından, böylece onun tarih yapıcı bir Batının pasif nesnesi olmasından şikâyetçidir.[59] Jameson Hegelci düşünce biçimlerini on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Avrupa tarihine bağlayan mülâhazalarla dalga geçebilir ama onun kendi Hegel kullanımı bu bağlamda çarpıcıdır. Birinci-Dünya / Üçüncü-Dünya ilişkileri Hegel'in efendi-köle yapısının diline göre tahlil edilmektedir (gerçi bunun İkinci Dünyayı nereye koyduğu

[56] 'Third-World Literature', 68-9; karş. *Political Unconscious*, 92.

[57] 'Third-World Literature', 68-9. Siyaseten daha az hassas bir konuda benzer bir tavır için bakınız 'Reification and Utopia , 147: 'Tüm çağdaş sanat eserleri ...' .

[58] 'Third-World Literature', 65.

[59] Aijaz Ahmad, 'Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"', *Social Text*, 17 (1987), 3-25.

hiç belirtilmez). Diğer yandan Hegel'in (tarihi olmayan) tarım toplumları ve (tarihi olan) sanayileşmiş toplumlar tarifi birinci ve üçüncü dünya arasındaki farka benzeştirilmektedir. Ahmad'in belirttiği gibi Jameson daha sonra bu ikisi arasında tarihsel olmaktan çok ezelî bir farklılığı ima etmeye başlar.[60] Fakat Ahmad'in özellikle itiraz ettiği şey Jameson'ın bir yandan farklılık, Öteki olarak Üçüncü Dünya, üzerinde ısrar ederken tam da bu kategorileştirmenin Jameson'ı ister istemez onun türdeşliğinde ısrar etmeye nasıl sevk ettiğidir:

> *Birinci ve üçüncü dünya arasındaki farklılık ötekilik olarak mutlaklaştırılır, fakat meşhur üçüncü dünya içindeki toplumsal oluşumların muazzam kültürel farklılığı bir 'tecrübe' tekil özdeşliği içinde örtülür. (10)*

Sonra bu, millî alegorinin anlatı formu içinde kuşatılır. Böylece Üçüncü Dünyanın tekil bir oluşuma indirgenmesi, estetik bir seviyede doğal sonucunu, tüm Üçüncü-Dünya metinleri için müşterek bir alegorik anlatı biçiminde bulur. Tüm Üçüncü-Dünya metinleri? Yoksa bu Ahmad'in sorduğu gibi daha ziyade 'sadece bize sahici alegoriler veren metinlerin üçüncü-dünya edebiyatının sahici metinleri olarak kabul edildiği, diğerlerinin tanım gereği dışta bırakıldığı' mıdır (12)? Burada hem onunla bütünlemenin vukubulduğu tipik bir dışta bırakma işleminin hem de Ötekinin aynı olarak nasıl tesis edildiğinin bir örneği var elimizde. Üçüncü Dünya edebiyatının özel anlatı biçiminin bile sadece Jameson'ın Batı için iddia ettiğinin negatifi olduğu ve sonuç olarak bunların Auerbach'ın Batı gerçekçiliğinin iki türünün diğer bir versiyonundan başka birşey olmadığı ortaya çıktığında Jameson'ın ısrarlı diyalektik yönteminin daha büyük etkisi derhal görünür olmaktadır.[61] Üçüncü Dünya, Birinci Dünyanın postmodernizmine diyalektik bir zıddiyet sunar gibidir ki

[60] Benzer şekilde Jameson 'millet'ten 'kültür'e, 'toplum'a, 'topluluk'a kayar, sanki bunlar karşılıklı değiştirilebilir terimlermiş gibi.

[61] Bkz., 'Third-World Literature', 79-80: 'Bu türden alegorik yapılar ... birinci-dünya kültürel metinlerinde namevcut olmaktan ziyade *bilinçdışıdır* ve bu yüzden de bugünkü birinci-dünya vaziyetimizin bütün toplumsal ve tarihsel bir eleştirisini ister istemez ortaya çıkaran yorumlayıcı mekanizmalar yoluyla deşifre edilmelidirler. Burada önemli olan, bizim kendi kültürel metinlerimizin bilinçdışı alegorilerinin tersine üçüncü-dünya millî alegorilerinin bilinçli ve açık olmasıdır'. 'Magic Realism in Film' (Critical Inquiry 12:2 [1986], 301-25)'de Jameson, benzer bir şekilde, Latin Amerika filmindeki büyülü realizmin 'anlatısal hammadde'yi daha doğrudan temsil edişini 'çağdaş post-

böylece her ikisi de ütopik sosyalizm geleceği adına aşılabilir. Jameson'ın Üçüncü Dünyaya onun Jameson'a ihtiyaç duyduğundan daha çok ihtiyaç duyduğu açıklık kazanmaktadır. Fakat burada bile mesele o kadar basit değildir. Çünkü bizatihi postmodernizm onun küreselliği, Üçüncü Dünyaya nüfuz edişiyle tanımlanmaktadır.

Postmodernizm, der Jameson, bir eleştirel mesafe noktasına izin vermez. Jameson her ne kadar bütünleyici bir düşünce biçimine geçit verse ve tarihi sürekli tek bir anlatı ve tek bir hikaye olarak tanımlasa da bu bütünlemeyi şeylerin değiştirilemez bir hali olarak tasarlamaktan ziyade kendi eleştirel fâiliyeti olarak tutmaya heveslidir. Böylece Adorno'nun olumsuz diyalektiğini bütünleyici sisteme direniş olasılığını ortadan kaldırdığı için elden çıkarır ve bu minvalde Foucault'nun geleceği bir büsbütün sömürgecilik sistemi olarak görmesi dediği şeyi eleştirir. Çünkü Foucault, diye iddia eder Jameson,

> *'totaliter' türden bir fantezi gelecek tasavvur etmektedir. Burada tahakküm mekanizmaları ... vazifesi insan özgürlüğünün son kalıntıları ve hayatta kalanlarını sömürgeleştirmek - bir başka deyişle Doğanın nesnel ve öznel olarak halen varolmaya devam eden şeylerini (çok şematik olarak Üçüncü Dünya ve Bilinçdışı) işgal edip düzenlemek - olan geri döndürülemez ve gittikçe yayılan eğilimler olarak kavranır.*[62]

Fakat Jameson'ın kendi bütünleme eğilimlerini Foucault'nunkinden ayırma teşebbüslerine rağmen bu tuhaf tarif ile postmodenizmin hali için verdiği kendi tarifi arasındaki farkı açıklamak zordur. Burada,

> *çokuluslu sermayenin muazzam yeni genişlemesi, eleştirel etkililik için ekstrateritoryal ve Arşimetvârî sağlam hareket noktaları sağlamış olan kuşatılmış kapitalist-öncesi bölgelere (Doğa ve Bilinçdışı) nüfuz edip oraları sömürgeleştirmede neticelenir.*[63]

Postmodernizmin kendisi bütünleyici güç olmuştur ve bunun sonucu görünüşe göre Foucault'nun totaliter fantezi geleceğinin

modernizmin anlatısal mantığına muhtemel bir alternatif' olarak sunduğunu ileri sürer; Üçüncü-Dünya filmleri 'içinde ayrılmışlığın yapısal olarak mevcut olduğu tarihsel hammadde'yi temsil ederler: çatışan kapitalist-öncesi ve kapitalist üretim tarzlarının bir yansıması. Burada zımnî varsayımlar çok açıktır.

[62] *Political Unconscious*, 92.

[63] Jameson, 'Postmodernism', 87; ayrıca karş. 78-80.

şimdi gerçekleştirilmiş olmasıdır: çokuluslu kapitalizmin küresel sisteminin en uzak köşelere kadar 'nüfuz etme'siyle birlikte Üçüncü Dünyanın ('Doğa'nın) sömürgeleştirilmesi artık tamamlanmıştır. Fakat burada yapılmakta olan iddianın mevkii nedir? Jameson, Üçüncü Dünyanın önceden Batı Marksistleri için eleştirel bir perspektif ve hatta bir direniş tarzı sağladığını ima eder gözükür (onun kendi sakinlerinin konumu bulanık bırakılır ve tartışılmaz). Bu artık kaybedilmiştir. Jameson'a göre geç kapitalizm postmodernizminin getirdiği bu şaşkınlıkta 'biz'im bir kez daha ihtiyaç duyduğumuz şey

> *ferdî ve kolektif özneler olarak kendi konumlanmamızı kavramak ve hem toplumsal hem mekânsal kafa karışıklığımızca halihazırda etkisiz kılınan bir eylemde bulunma ve mücadele etme kapasitesini yeniden kazanmaktır.*[64]

Fakat bir kez daha buradaki 'biz' kimdir? Kimin kafası karışmıştır? Üçüncü Dünya muhtemel bir direniş mevzii teşkil eder mi etmez mi? Jameson ettiğini ve etmediğini iddia etmenin arasında gidip gelir.

Her türlü hadisede postmodern durumun siyasî ve fikrî şaşkına çeviriciliğinden açık bir şekilde çekenler ve, Jameson'a göre, eylemde bulunma ve mücadele etme kapasitesini yeniden kazanma ihtiyacında olanlar Batıda olanlardır. Bu nasıl başarılabilir? Cevap, 'bilişsel harita çıkarma' vasıtasıyladır: 'haritalara', diye ilân ediyor Jameson, bir 'ihtiyaç' var. Tıpkı Yeni Dünyanın ilk keşifleri gibi:

> *Postmodernizmin siyasî biçimi ... kendine vazife olarak gerek toplumsal gerek mekânsal bir ölçekte küresel bir bilişsel harita çıkarmayı icat etme ve uygulamayı alır.*[65]

Ama belki de bütün dünya bu yeni 'küresel bilişsel harita çıkarma' için Jameson'a teşekkür etmeyecektir; belki kâşifler Jameson'ın halen 'ilkel kabile' dedikleri şeyle karşılaştıklarında bu sefer pek de hoş karşılanmayacaklardır; Avrupa-Amerikan hikayesinde bir başka rol oynama şansı için herkes minnettar değildir.

[64] 'Postmodernism', 92.

[65] 'Postmodernism', 89, 92. Harita çıkarma, bütünleme ve sömürgecilik için bkz., Jose Rabasa, 'Allegories of the Atlas', *Europe and Its Others* içinde, Der.: Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), II, 1-16.

Bununla beraber bilişsel harita çıkarmanın bir avantajı, onun Üçüncü Dünyaya, Lyotard'ın ileri sürdüğü gibi küresel bir kültür ihtiva etse de bir Batı fenomeni olan postmodernin diyalektik bir zıddı olarak dayanmıyor gözükmesidir.[66] Jameson, postmodernist mekândaki sersemlik hissinden ve postmodernizmin şimdisinde tutsak olmaktan şikayet ederek bilhassa

> ***kendimizi bu mekân içinde konumlandırma ve onun bilişsel olarak haritasını çıkarma*** *kapasitesinin kaybına [işaret eder]. Bu daha sonra merkezsizleşmiş ve görselleştirilemeyen küresel bir çokuluslu kültürün, içinde bir kimsenin kendini konumlandıramadığı bir kültürün ortaya çıkışına geri yansıtılır.*[67]

Bütünleyici güç artık daha fazla sınıf bilinci değildir, hatta tarih de değildir, lâkin bizatihi kapitalizmdir. Fakat bütünlük kavranamaz ve kavranamaz olduğu müddetçe de ona direnilemez. Postmodernci mekânın iktidarsız kılıcı tecrübesine karşı koyması beklenen bilişsel harita çıkarma Jameson'ın, postmodernizmin kültürel hâkimiyetinde, Lukács'ın sınıf bilincine karşılık gelen eşdeğerini temsil eder. Fakat bunu yapmayı kim umabilir? Sınıf, der Jameson, artık sadece fantezi seviyesinde vardır.[68] Görünen o ki o sadece ferdî merkezsizleşmiş postmodern entelektüel için bir meseledir. Eğer öyleyse, haritayı inşa eden zihin, oradan postmodernin ötesinde konumlandırılmaya başlanabileceği bir haricîlik noktasını mı temsil eder? İhtimal ki metaforu fazla zorlamak akıl kârı değildir. Postmodern toplumun sakinlerinin bilişsel bir haritaya ihtiyaç duydukları, yeniden siyasî bir güç kazanmak için 'kafamızda taşıdığımız toplumsal ve küresel bütünlüğün

[66] Lyotard'ın bize anlattığına göre postmodern durum sadece 'en çok gelişmiş toplumlar'ın bir alametidir (*The Postmodern Condition*, xxiii), ve Jameson bunu haddizatında Amerikan kültürü için nerdeyse eşanlamlı bir terim olarak kullanarak ona katılır ('Amerikan küresel postmodernci kültürü', 'Third-World Literature', 65).

[67] 'Regarding Postmodernism', 33. Jameson bilişsel harita çıkarmayı 'bir nesne ve bir gerçekliğin, temsil veya tahayyül edilemeyen başka birşeyin zihnî bir tasavvurunu elde etmek için kullanma yollarının icadı' olarak tarif eder (45); karş. Robert John Ackermann, *Wittgenstein's City* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988). 'Cognitive Mapping' (350-1)'de Jameson kapitalizmin üç aşamasına tekabül eden üç mekan tipine dair bir teori geliştirir (bu yüzden postmodern mekan geç kapitalizme tekabül eder).

[68] 'Eğer toplumsal sınıf gibi kategorilere inanmaya devam etmek istiyorsak onları kültürel ve kolektif fantezinin hacimsiz dipsizliğinde aramamız gerekecek' ('Reification and Utopia', 139).

zihnî haritası'nı yeniden inşa etmek zorunda oldukları mülâhazası, Kevin Lynch'in şehirde oturanların şehirlerinin bütünlüğünün zihnen haritasını çıkarmayı beceremezlerse kötürüm oldukları teziyle yapılan pek inandırıcı olmayan bir analoji üzerinden oluşturulmaktadır.[69] Bu fikir Amerikan şehrinin ortodoks ızgara plânından ziyade artık ortadan kalkmış demiryolları hattı boyunca evrilmiş olan Los Angeles tecrübesini izah etmek için oldukça hoş bir şekilde iş görmüş olabilir.[70] Fakat Londra'yla yapılacak bir mukayese analojinin zayıflığını gösterir; o 'bilgi'yi öğrenmek için aylarca eğitilmiş olan taksi şoförleri bile kafalarında Londra'nın A'dan Z'ye Haritasının tüm içeriğini taşıyamazlar; dahası Londralıların zihnî bir harita olarak kullandıkları harita, üstte bulunan şehrin esas plânına meşhur bir şekilde çok az bir mütekabiliyet arz eden metronun haritasıdır. Hatta bir harita sadece bir harita olduğu için [*ipso facto*] bir haricîlik veya etkileme gücü noktası vermez, lâkin kolayca, Jameson'ın ideolojik diyeceği şeyin içinde kalabilir.

Peki bilişsel harita çıkarma aslında Birinci-Dünya entelektüellerinin kullanımı için hazır mıdır? Burada bir karışıklık var gibi. Jameson, 'Üçüncü-Dünya Edebiyatı'nda, 'millî alegori'nin, toplumsal bütünlüğün bir kavranışı bâbından Lukács'ın sınıf bilinciyle kıyaslanabilir olarak sadece bastırılan sınıfların kullanımına hazır olan bir bilişsel harita çıkarma biçimine tekabül ettiğini belirtmektedir.[71] Bu durumda o, dünyanın kendi kendine ilân edilmiş efendilerinden biri olarak ihtimal ki Jameson'ın kendisi için elde edilebilir değildir. Ve dahası her ne kadar millî alegori, ima edildiği gibi, Amerikalı entelektüelce yaşanan postmodern sersemliğe karşı bir aksi güç olarak işleyebilse de aynı zamanda daha önce gördüğümüz gibi bizatihi postmodernizm, artık eleştirel etkililik için sağlam bir hareket noktası sağlamayan, Üçüncü Dünyaya nüfuzu ile tanımlanmaktadır. Jameson bir kez daha kendisini tarif ettiği sürece tutsak olmuş bulur ve kendi eleştirel ifade etme konumunu tüketir.

Son zamanlarda Jameson'ın mülâhazası bir miktar daha ileri

[69] 'Cognitive Mapping', 353, Kevin Lynch'i zikrediyor, *The Image of the City* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960).

[70] Reyner Banham, *Los Angeles: The Architecture of Four Ecologies* (London: Allen Lane, 1971).

[71] 'Third-World Literature', 87.

kaymaya başladı ve gelecek için mekânsal mücadele etkili bir şekilde tarihe geri yansıtıldı. 'Postmodernizm'de Jameson bize sersemlik, koordinatların kaybı ve bütünü zihnen temsil etme yetersizliğinin hususen bir postmodern fenomen olduğunu anlattı; böylece postmodern hipermekân geç kapitalizmin özel bir sonucuydu. Ne var ki daha yakınlarda bu cinsten şaşkınlığın aslında sömürgeciliğin sonucu olduğunu ve modernizmin hususî estetik biçimlerini açıklayabileceğini ileri sürdü. Fakat niye modernizmle durmalı ki? Jameson'ın tarif ettiği, içinde sömürgeciliğin 'mekânsal ayrılma'sının 'sonucunun sistemin bir bütün olarak nasıl işlediğini kavrama yetersizliği' olan şartların, bizatihi kapitalizmin karakteristik tecrübesini tesis ettiği söylenebilir.[72] Sadece feodal bir üretim tarzında bütün, doğrudan yaşanan tecrübenin bu şekilde bir parçası olmuş olabilirdi. Ve o zaman bile....

Belki de daha önce ileri sürdüğümüz gibi içinde eski imparatorluk haritalarının kaybolduğu postmodernizm sadece geç kapitalizmin değil Avrupamerkezciliğin kaybının, haddizatında 'Tarih'in kaybının da durumudur. O zaman postmodernizm, Jameson'ın ifadesiyle, şarkiyatçılığın diyalektik tersi olacaktır: bir şarktan çark ettirme [*dis-orientation*] hali. Ki bunun anlamı tarihin artık tek bir hikaye olamayacağıdır, her ne kadar Batı tarihi kendisine ait, sömürünün 'uçsuz bucaksız bitmemiş hadiseler dizisi' ile birlikte hareket etmeye devam etse de ve Marksizm, Jameson'ın itiraf ettiği gibi, küresel kapitalizmi - onun küresel sosyalizm için yapılan zarurî hazırlık olduğu gerekçesiyle - aynı derecede desteklese de.[73] Fakat, bilinsin ki, ne Doğa ne Bilinçdışı ve elbette ne de türdeş bir varlık/kendilik olan Üçüncü Dünyanın huzursuz marjlarında, Jameson'ın tek bir anlatıya dair bütünleyici projesi onun için daima fazlalık olarak kalan bir çağrıyla da yüzleşir:

> *Haydi o zaman arkadaşlar, Avrupalı oyun nihayet bitti.... Sözkonusu olan, yeni bir tarihi başlatan Üçüncü Dünya meselesidir.*[74]

[72] Jameson, *Nationalism, Colonialism and Literature: Modernism and Imperialism* (Derry: Field Day Pamphlets 14, 1988), 11.

[73] *Political Unconscious*, 102. Jameson 'bilişsel harita çıkarmanın, açıkça, haritası çıkarılmış olması gereken bir (temsil edilemez, imgesel) küresel toplumsal bütünlük kavramına dayanmakta' olduğunu kabul eder ('Cognitive Mapping', 348; karş. 356, 358-60).

[74] Fanon, *The Wretched of the Earth*, 251-4.

ŞARKİYATÇILIĞA YOLUNU ŞAŞIRTMAK *

Sömürgecilik ve Hümanizm

Peki ama, Césaire'ın söylediği gibi yegâne tarih beyazken, yeni bir tarihi nasıl yazmalı?[1] Sömürgecilik yapılarının eleştirisinin, edebî ve kültürel olduğu teorinin standard siyasî konularına nisbetle marjinal bir faaliyet, sadece azınlıkların ve sömürgecilik tarihine yönelik bir uzman ilgisi olanların ihtiyaçlarını tedarik ettiği sanılabilir. Fakat her ne kadar metropoliten Avrupa kültürünün coğrafî çevresiyle alâkalıysa da onun uzun vâdeli stratejisi Avrupa düşüncesi ve bilhassa tarihyazımının kökten bir yeniden yapılandırılmasını başarmaktır.

Burada mesele sömürgecilik eleştirisini Avrupa kültürünün karşısına yerleştirmek değil bunların zaten birbirlerine ne kadar derinden bulaştıklarını göstermek olmuştur. Nasıl Rönesanstan bu yanaki dünya tarihi Avrupalılaşmanın etkileri olmadan tasavvur edilemezse, Rönesanstan bu yanaki Avrupa düşüncesi de sömürgeciliğin tesiri olmadan düşünülemez. Dolayısıyla sorun, bugünün ırkçılığı 'ezip yok etme' rüyası gibi, sömürgeci düşünüşü Avrupa düşüncesinden çıkarmak, onu sürgün etmek, değildir. Mesele daha çok Avrupalı bilgi sistemlerini, onların sömürgedeki ötekisinin etkisi/sonucu olarak işleyişlerinin uzun tarihini göstermek için yeniden konumlandırmaktır ki bu Fanon'un gözleminde özetlenen bir tersine çevriliştir: 'Avrupa harfi harfine Üçüncü Dünyanın yaratılışıdır'.[2] Keza sömürgecilik-karşıtlığının kendi çağımıza has bir şey olduğunu da farzetmemeliyiz: zulmedilen ötekiye sempati ve sömürgesizleşme için baskı Avrupa sömürgeciliğinin kendisi kadar eskidir.[3] Büyük çoğunluyla Avrupa İmparatorluklarının sömürgesizleştirilmesinin vukubulduğu

* *Disorienting Orientalism.* Lafzen, Şarkiyatçılığı Şarktan geri çevirmek anlamına gelir (ç.n.).

[1] Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, Çev.: Joan Pinkham (New York: Monthly Review Press, 1972), 54.

[2] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Çev.: Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1967), 81. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

[3] Bu Marcel Merle'in çok faydalı antolojisinde gözükmektedir, *L'Anticolonialisme européen, de Las Casas à Marx* (Paris: Colin, 1969); ayrı-

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana geçen senelerde, buna ilâveten yeni olan şey, Avrupa düşüncesi ve onun tarih biçimlerini sömürgesizleştirme teşebbüsü olmuştur. Böylece o halihazırda postmodernizm olarak nitelendirilen köklü değişimi ve kültürel buhranı işaretler.

Bu projenin Fanon'un *The Wretched of the World* [Yeryüzünün Lanetlileri] adlı kitabı tarafından 1961'de başlatıldığı söylenebilir. Kitap, hem sömürgesizleşmenin devrimci bir manifestosu hem de sömürgeciliğin sömürgeleştirilen insanlar ve onların kültürleri üzerindeki etkilerinin kurucu tahlilidir. Üçüncü Dünya, kitap boyunca, dünya çağdaş güç düzeni ve onun iki rakip ideolojisi kapitalizm ve sosyalizme kökten alternatifler olarak ileri sürülür. Fanon'un, Sartre'ın tesirine rağmen, öz-bilinçli fâiller olarak insanların tarihin bütünlüğünü yarattıkları şeklindeki bir sene önce yayımlanan *Critique of Dialectical Reason*'ın merkezî davası için pek az zamanı vardır. Fanon bunun sömürgeciliğe dair bağlama oturtulduğunda ne anlama geldiğine derhal işaret eder:

> *Sömürgeci göçmen, tarihi yapar ve yaptığının da bilincindedir. Ve sürekli olarak anavatanının tarihine atıfta bulunduğu için kendisinin o anavatanın bir uzantısı olduğunu açıkça belirtir. Böylece yazdığı tarih talan ettiği ülkenin tarihi değil kaymağını aldığı herşeye, ihlal ve mahrum ettiği herşeye nazaran kendi milletinin tarihidir. (40)*

Eğer tarihi yapan insanlarsa Fanon burada o tarihin nesneleri olan kadın ve erkeklerin nasıl hareketsizlik ve sessizliğe mahkum edildiklerini gösterir. Fanon kendi kitabını işte bu kadın ve erkeklere yöneltmiştir. Onun Avrupa eleştirisi sömürgeci sahiplenmenin şiddet dolu tarihiyle bitmez. Çünkü ona göre sömürgeciliğin sonucu yerliyi gayri insanlaştırmaktır [*dehumanize*]. Meşrulaştırmasını paradoksal olarak Batı hümanizminin değerlerinde bulan bir süreç. Fanon bu hümanizme ısrarla saldırır ve onu gülünç duruma düşürür. Nitekim meselâ Sonuç bölümünde okuyucularını şöyle tahrik eder:

> *Onların İnsanı anlata anlata bitiremedikleri ama yine de insanları nerede bulsalar, kendilerine ait herbir caddenin köşesinde,*

ca bkz., Peter Hulme, *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean*, 1492-1797 (London: Methuen, 1986), ve Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989).

yerkürenin tüm köşelerinde katlettikleri bu Avrupayı bırakın. Onlar neredeyse tüm insanlığı sözde ruhânî bir tecrübe adına asırlarca boğdular....

Onların İnsanı anlata anlata bitiremedikleri ve sadece İnsanın refahı için endişe duyduklarını ilan etmekten asla beri durmadıkları o aynı Avrupa: bugün insanlığın onların her bir zihin zaferi için ne kadar acı çektiğini biliyoruz. (251)

Bekleneceği gibi Sartre'ı bilhassa etkileyen Fanon'un eleştirisinin bu cephesiydi. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*'da, her ne kadar kitap halen tarihin merkezine oldukça Avrupalı bir 'İnsan'ı [*Man*] koyma teşebbüsü üzerine bina edilmiş de olsa, tarih-dışı bir insan özünün varolduğu şeklindeki hümanist nosyonu reddeder. Şüphesiz ki Fanon'un müdahalesi Sartre'ın projesinin niye göçtüğünün sebeplerine dair listeye eklenebilir.

'Dünyanın düzenini değiştirmek için yola çıkan sömürgesizleştirme', diye yorumlar Fanon, 'besbellidir ki bir büsbütün düzensizlik programıdır' (27) ve en çok da düzensizlikte Avrupa hümanizmine iliştirilen değerlerin içine yerleşir. Sartre'ın *The Wretched of the World*'e yazdığı, aksine hususen Avrupalı okuyucuya ithaf edilen çarpıcı Önsöz, Avrupa kültürünün sömürgeciliğe katılması perspektifinden eleştirilmesinde açılış hamlesini bir Avrupalının elinden yapar. Sartre, Batının düşüşüne hayıflanarak çağdaş tarihle uzlaşmaya çalışmaz, keza sadece Avrupa tahakküm tarihinin şiddetini kabul etmekle de kalmaz. Sartre'ın makalesinin önemi, her ne kadar bizzat kendisi geçen bir kaç seneyi Marksizmin ekonomizmini hümanizm olarak düzeltmekle geçirmiş olsa da, Avrupa medeniyetinin en yüksek değerlerinin arasında sık sık tasdik edilen bizâtihi hümanizmin, sömürgeciliğin şiddet dolu olumsuzluğunun suçlarına derinden iştirak etmiş ve onun ideolojisinde önemli bir rol oynamış olması gerçeğinden gelir. İnsan tabiatı, insanlık, ve etik bir medeniyetin müşterek iyisi olarak insan zihninin evrensel nitelikleri fikirlerinin oluşumu, dünya tarihinde şimdi Batı sömürgeciliği dönemi olarak bildiğimiz o bilhassa şiddet dolu asırlarla aynı zamanda vukubulmuştu. Bunun sonucu, çeşitli teba-insanları gayri insanlaştırmak, Sartre'ın deyişiyle, 'onların geleneklerini silip süpürmek, kendi dillerimizi onlarınkinin yerine ikame etmek ve onların kültürlerini kendimizinkileri vermeksizin imha etmek' oldu (1).

Ne ki artık bu düzensizlik tersine çevrilmektedir. 'Çünkü biz Avrupadakiler de sömürgesizleştiriliyoruz', diye ilan eder Sartre:

> *yani herbirimizin içinde bulunan o sömürgeci göçmen gaddarca kökünden sökülüyor. Eğer yapabilirsek gelin bir kendimize bakalım ve bize ne olduğunu görelim. İlkin, o beklenmedik ifşaatla, hümanizmimizin soyunmasıyla yüzleşmeliyiz. Orada onu çırılçıplak görebilirsiniz ve bu pek de hoş bir manzara değildir. O bir yalanlar ideolojisi, talan için mükemmel bir meşrulaştırmadan başka bir şey değildi; onun tatlı sözleri, hassasiyet sunîliği sadece saldırganlıklarımız için mazaretlerdi. (21)*

İşte insanın [*human*] bu gayet siyasîleşmiş bir kategori olarak kullanımının tanınmasıydı ki 'İnsan/Erkek'in [*Man*] 'hümanizm-karşıtlığı' olarak bilinen harakette geniş bir savaş sonrası düşünürleri yelpazesince sürekli eleştirisine yol açtı. Pek az siyasî-fikrî proje bu kadar ihtilaf, husumet, ve ironik ama belki de semptomatik olarak, hoşgörüsüzlük ortaya çıkarmıştır. Çarpıcı olan şudur ki hümanizmi savunanların ancak pek azı hümanizm-karşıtlığının nereden geldiğini sorarlar. Standard tanım onun Sartre ve Fransız Komünist Partisi'ndeki Garaudy gibi diğerlerine karşı Lévi-Strauss ve Althusser'ce başlatılan Marksist hümanizm eleştirisinden hasıl olduğunu belirtir. Fakat bu izah bize onun Marksist hümanizmin eleştirisinin hümanizm-karşıtlarından gelmiş olmasından daha fazla bir şey anlatmaz. Althusser'in tüm hümanizmleri tek bir tane halinde stratejik türdeşleştirmesine itimat ederek, Lukács, Sartre ve diğerlerince yapılan, insanın değişmeyen tabiatına dair Aydınlanma telakkisi yerine 'insanı bizzat kendisinin ve tarihteki fâiliyetinin ürünü olarak' görecek yeni bir 'tarihsel hümanizm'i ikame edecek 'yeni bir hümanizm' kurmaya yönelik Marksist-hümanist teşebbüsleri tümden ihmal eder.[4] Fakat işte bu tarihsel faaliyetin kendisi her iki türden hümanizmin Césaire ve Fanon gibi Avrupalı olmayan düşünürlerce yapılan eleştirilerinin temelini teşkil

[4] Georg Lukàcs, *The Historical Novel*, Çev.: Hannah and Stanlev Mitchell (London: Merlin Press, 1962), 28-9. Hümanizme dair çağdaş tartışmalar için ayrıca bkz., Sartre'ın *Being and Nothingness*'deki Sonuç bölümü, Çev.: Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1958), ve *Existentialism and Humanism*, Çev.: Philip Mairet (London: Methuen, 1948); Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, Çev.: J. O'Neill (Evanston: Northwestern University Press, 1964), Heidegger, 'Letter on Humanism', *Basic Writings*

etti. Hümanizm-karşıtlığının bu versiyonu hümanizmin sömürgecilik tarihine müdahil olmasının idraki ile başlar ki bu da bu ikisinin kolay ayrılabilir olmadıklarını gösterir. Çünkü sömürgecilik perspektifinden bakıldığında hümanizm, sömürgecilerin kendilerini kendi insanlarına mazur göstermesi şeklinde üretilen bir meşrulaştırma biçimi olarak başladı ama sonra, Abdul JanMohammed'in sömürgeciliğin 'hâkim' safhası dediği şeyin yeni-sömürgeciliğin 'hegemonyacı' safhasına kaymasıyla hümanizm sömürülen insanların bir ideolojik denetimi biçimi olarak kullanıldı.[5] Bu da akabinde yeni-sömürgecilik yapılarını sömürgesizleştirme için hazır hale getirdi. Fanon bunu şu şekilde tarif eder:

> *Aslında sömürgeci burjuvazi narsist diyaloğunda, üniversitelerinin mensuplarınca da tefsir edilerek, sömürülen entellektüelin zihinlerine, insanların yapabilecekleri tüm fena hatalara rağmen aslî vasıfların ezelden ebede sürdüğünü kazımıştı: Batının aslî vasıfları, elbette. (36)*

Böylece insanı tanımlayan o evrensel aslî özellikler bizâtihi insanın Avrupalı değerlerle benzeştirilmesinin üzerini örterler; bir özdeşleme ki belki de en açık şekilde Marksist tarih tanımında görülür. Buna göre eğer tarih insan eylemlerinin ürünüyse bu durumda onun tam anlamıyla ancak 'ilkel' toplumların (Avrupa) medeniyet(in)e teslim olduğu vakit başladığı söylenebilir. Bu yüzden hümanizmi bu bağlamda eleştirmek, insanoğlunu sevmediğiniz ve bir etiğiniz olmadığı anlamına - 'hümanizm-karşıtlığı'na yapılan bazı saldırıların özü - değil tam tersi anlama gelir. Bu, insanı [*human*], -'kadın' veya 'yerli' gibi kendi Ötekilerinin dışta bırakılması ve marjinalleştirilmesi üzerine bina edilen farazî bir evrensel olan- 'insan / erkek'in [*man*] aklî bir idrakini sağlamayı iddia eden açıklayıcı bir kategori olarak kullanmayı sorgular.

içinde, Der.: David Farrell Krell (London: Roudedge and Kegan Paul, 1978), 193-242, ve Louis Althusser, 'Marxism and Humanism', *For Marx* içinde, çev. Ben Brewster (London: New Left Books, 1969), 219-47, ve 'Reply to John Lewis', *Essays in Self Criticism* içinde, Çev.: Grahame Lock (London: New Left Books, 1976), 33-99. Hümanizmde bulunan sorunların karmaşıklıklarına dair bir kısım son tartışmaların teferruatlı bir muhasebesi Kate Soper'in *Humanism and Anti-Humanism* (London: Hutchinson, 1986)'inde bulunabilir.

[5] Abdul R. JanMohammed, 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Inguiry* 12:1 (1985), 61-2.

Bu türden bir sorgulamaya iyi bir örnek Roland Barthes'ın kısa makalesi, 'Büyük İnsanlık Ailesi'nde bulunabilir.[6] Barthes, temel insan tecrübelerinin evrenselliği kurgusu etrafında tanzim edilen iyi bilinen fotoğrafik teşhiri tartışır. Barthes 'İnsanlık Ailesi'nin küresel bir insan cemaati mitini iki aşamada nasıl tasarladığını gösterir: ilkin, farklılık üzerinde bir vurgu vardır - iş, oyun, doğum, ölüm, vs. gibi günlük fâiliyetlerin egzotik çeşitliliğinin bir çokkatlılığı derlenir; fakat böyle bir çeşitlilik sadece, bu türden tüm tecrübelerin, geniş kültürel ve tarihsel farklılıklarına rağmen bir seviyede özdeş olduğunu, altta yatan bir insan tabiatı ve bu yüzden müşterek bir insan özü olduğunu ima eden temel bir birlik adına tekrar geri alınabilmesi için takdim edilir. Barthes, hissî bir seviyede gayet güven verici olan böyle bir hümanizmin yalnızca, 'bizim burada basitçe "haksızlıklar" diyeceğimiz', farklılıkları hükümsüz bırakmaya yaradığını savunur:

> *Herhangi klasik bir hümanizm, insanların tarihinin, onların kurumlarının nisbîliğinin veya tenlerinin yüzeysel çeşitliliğinin az biraz kazınması esnasında (fakat Beyazlarca katledilen genç Zenci Emmet Till'in ebeveynlerine* ***onların Büyük İnsanlık Ailesi*** *hakkında ne düşündüklerini bir soralım bakalım) evrensel bir insan tabiatının sert kayasına hemen ulaşıldığını vaz'eder. (101)*

Elbette kimse doğum veya ölüm gibi evrensel olguların olduğunu inkar etmiyor. Fakat onların tarihsel ve kültürel bağlamı çekip alınırsa bu durumda onlara dair söylenen herhangi bir şey sadece totolojik olabilir. Chandra Talpade Mohanty'nin gözlemlediği gibi, 'çeşitli toplumlarda kadınların analık ediyor olması bu toplumlarda analık etmeye iliştirilen *değer* kadar önemli değildir'.[7] Barthes, benzer şekilde, işin doğum ya da ölüm kadar doğal olduğu teklifinin onun tarihselliğini, onun farklı şartları, tarzları ve hedeflerini olumsuzladığını savunur - ki bu hususilikler,

> *sömürgeli işçiyle Batılı işçiyi saf bir hareketsel özdeşlik içinde birbirine karıştırmanın katiyen adil olmayacağı (Paris'de Goutte*

[6] Roland Barthes, 'The Great Family of Man', *Mythologies* içinde, Çev.: Annette Lavers (London: Jonathan Cape, 1972), 100-2. Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

[7] Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary* 2 12:3/13:1 (1984), 340.

d'Or bölgesinin Kuzey Afrikalı işçilerine de Büyük İnsanlık Ailesi hakkında ne düşündüklerini bir soralım) (102)

ölçüsünde önemlidir. Örnekleri de gösterdiği gibi, Barthes, hümanizmin iddia edilen evrensel değerlerini sürekli olarak Batılı sömürgecilik ve ırkçılık olgularının ironik perspektifine yerleştirir. Bu, *Mythologies*'in belki de en iyi bilinen tahliliyle güçlendirilir: Fransız bayrağını selamlayan Fransız üniforması giymiş genç bir zenci asker şeklindeki *Paris-Match* kapağı. Barthes bu fotoğrafın bir anlamının olduğunu gösterir, yani bir sömürgeci ideolojinin, Fransız İmparatorluğu ailesinin güçlendirilmesi: 'herhangi bir renk ayrımı olmaksızın tüm evlatlarının onun bayrağı altında inançla hizmet ettiğini ve sözümona bir sömürgeciliğin zemmedicilerine karşı sözümona zulmedicilerine hizmet eden bu zencinin sergilediği gayretkeşlikten daha iyi bir cevap olmadığını' gösterir (116).[8]

Barthes'ın tahlilinin de gösterdiği gibi Fransız hümanizm eleştirisi en baştan itibaren sömürgeciliğin siyasî eleştirisinin bir parçası olarak yönetildi. Bu yüzden sömürge söylemi tahlili 'hümanizm-karşıtlığının' niçin sadece felsefî bir proje olmadığını gösterir. Hümanizm-karşıtları, tasavvur edilişinde ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, insan kategorisine çok defa erkeği dişinin önüne koymak için veya diğer 'ırklar'ı alt-insan olarak ve bu yüzden geniş anlamda 'insanlık'a uygulanan etik buyruklara tâbi olmayacakları şekilde sınıflandırmak için başvurulduğunu ileri sürdüler. Sartre'ın dediği gibi: 'Hümanizm ırkçılığın emsalidir: bir dışta bırakma pratiğidir'.[9] Fanon'a göre bu çelişki şu şekilde çözümlendi:

Zenci ve Araba dair Batılı burjuva ırkçı önyargısı bir hakir görme ırkçılığıdır; nefret ettiği şeyi küçülten bir ırkçılıktır. Gelgelelim insanlar arasından aslî bir eşitliğin ilanı olan burjuva ideolojisi, alt-insanları insan olmaya ve kendilerine prototip olarak Batı burjuvazisinde hayata geçirildiği şekliyle Batı insanlığını almaya davet ederek kendi nezdinde mantıkî gözükmeyi başarır. (131)

[8] Paul Gilroy'un 1983 Muhafazakar Parti Seçim posterinin tahliliyle karşılaştırın, 'Labour Says He's Black, Tories say He's British', *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation* içinde (London: Hutchinson, 1987), 57-9.

[9] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: I. Theory of Practical Ensembles*, Çev.: Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976), 752.

Bu cinsten çifte mantığın klasik bir örneği John Stuart Mill'in özgürlüğe dair mülâhazasını dünyanın medeniyetin ve barbarlığın kültürleri şeklinde önsel bir taksimine dayandırması olurdu; veya estetik seviyede, Kant'ın tat meselelerinde evrensel iddia nosyonunun, Avrupalı yazarlarca temsil edilen algı ve tecrübelerin evrensel insan hakikatleri mevkiini muhtemelen böyle olup olamayacığına dair herhangi bir bilgi olmaksızın kazandıkları şeklindeki Avrupalı eleştirmenlerin iddialarının temeli olarak antropolojileştirilmesi.[10] İngilizlerin Shakespear'ci 'insanî' değerleri mesela Kraliçe Viktorya'nın 1898 jübilesinin kutlanması adına şehirlerinin yağmalanmasını seyreden Benin şehri halkı için ne kadar evrenseldir? Fanon bize bir cevap verir:

> *Kendisiyle beyaz değerlerin üstünlüğünün tasdik edildiği şiddet ve bu değerlerin yerli halkın hayat ve düşünce tarzları üzerindeki zaferine nüfuz eden saldırganlık şu anlama gelir ki yerli buna karşılık olarak Batılı değerlerden önünde bahsedildiğinde alayla gülmektedir. (33)*

Ne zaman bir edebî tenkitçi bir İngiliz edebiyatı eserinde evrensel bir etik, ahlakî, veya hissî tezahür olduğu iddiasında olsa Avrupalı değer veya hakikatin evrensel bir değer veya hakikat olarak tanımlandığı sömürgeci mirasın şiddetinin suçuna iştirak eder.

Hümanizmin yapısalcı eleştirisi bu türden bir şiddetin Batı kültürüne içkin olduğu ve basitçe ona nazaran talî olmadığını kabullenmenin genel reddi bağlamında üretilmişti. Yapılsalcılığa ait meşhur 'öznenin merkezsizleştirilmesi'nin bizâtihi kendisi, 'insan' ve 'insan tabiatı' ontolojik kategorilerinin Batı tarihinin şiddetiyle sarmaş dolaş bir yakınlığı olmuş olduğu şüphesinden hasıl olan, bir çok bakımdan etik bir fâiliyetti. Eğer insanın kendisi ihtilaflı bir kavram olarak ifşa ediliyorsa o artık bozulmamış etik bir gaye olarak daha fazla sunulamaz. İyi bilindiği gibi, 'özne sorunu'yla meşguliyet insan öznelerinin nasıl yekvücud özler değil de ihtilaflı bir psişik ve politik ekonominin ürünleri olduğunu ifade etmeyle alâkalıydı. Bu zorlukla uğraş-

[10] Mill, *On Liberty, Collected Works of John Stuart Mill* içinde, der. J.M. Robson (London: Routledge and Kegan Paul, 1963-), Cilt 18, 224, *Considerations on Representative Government*, Vol. 19, 562-77 ('Of the Government of Dependencies by a Free State'), ve 'Thoughts on Parliamentary Reform', Cilt 19, 324 (Hindistan'la ilgili olarak Mill'in görüşleri için bakınız Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* [Oxford: Clarendon Press, 1959]); Kant, *The Critique of Judgement*, Çev.: James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1952).

manın bir yolu benliğin [*self*], dil içinde işgal etmeye mecbur olduğu farklı gramatik konumlar modeli vasıtasıyla yeniden tanımlanmasıydı ki bu 'ben'in [*I*] hümanizm tarafından varsayılan merkezîliği ve birliğini reddeder. İşte kesinlikle benliğin içindeki başkalığın bu kaydıdır ki etikle yeni bir ilişkiyi mümkün kılabilir: benlik kendisinin de bir ikinci ve bir üçüncü şahıs olduğu gerçeğini kabullenmek zorundadır. Meselâ, benliğin onun dil içindeki konumuna göre Foucault'cu yeniden tanımlanması, bir kere herhangi bir türden dilbilimsel faaliyete girişirse onun nasıl bir özne olarak farklı sistemler, kurumlar, sınıflandırma biçimleri ve iktidar hiyerarşilerine göre yerinden edildiği, merkezsizleştirildiği ve çeşitli şekillerde konumlandırıldığını gösterdi. Spivak'ın söylediği gibi, 'yapısalcılar hümanizmi onun kahramanını - yazar/fâil [*author*] olarak egemen özne; otorite [*authority*], meşruiyet ve iktidarın öznesi - teşhir ederek sorgular'. Hümanist öznenin üretimiyle Avrupanın kendini dünyanın egemen öznesi olarak siyaseten pekiştirdiği genel sömürgecilik süreci arasındaki bağlantıya dek uzanan bir eleştiri.[11] Batının hükümdarlığını azar azar kaybetmesiyle beraber Birinci Dünya artık İkinci veya Üçüncü Dünyaya nazaran daha fazla hep birinci şahıs olarak konumlanmadığı gerçeği kabullenmek zorundadır. Sartre'ın söylediği gibi, 'Avrupa her yerinden su sızdırıyor. Peki ne oldu? Sadece, geçmişte biz tarihi yaptık ve şimdi bizden tarih yapılıyor' (23).

Batı kültürüne içkin olan şiddeti kabullenmeye dair stratejik körlük ve reddin bilhassa semptomatik bir örneği, Faşizm ve Holokostun sıklıkla onlar sanki emsalsiz bir inhiraf, Batı akılcılığının karanlık bir tahrifi veya Alman kültürünün hususî bir sonucuymuş gibi sunulduğu tarzdır. Fransız Okuluyla tuhaf bir şekilde tüm sömürgecilik meselesine karşı unutkan kalan Frankfurt Okulu arasındaki farklılıklar en çok burada görünür oluyor. Faşizmin basitçe Avrupa'ya yuvaya getirilmiş sömürgecilik olduğunu göstermek için bir Césaire veya bir Fanon gerekti.[12] Sartre bu

[11] Spivak, *In Other Worlds*, 202. Eldeki tartışmadan anlaşılıyor olması gerekir ben Spivak'ın emperyalizmin 'çağdaş Batılı hümanizm-karşıtlığında semptomatik bir boşluk' teşkil ettiği (209) şeklindeki fikrine katılmıyorum. Spivak'ın Avrupalı egemen öznenin üretimi tahliline dair daha fazla tartışma için bakınız 9. Bölüm.

[12] Aimé Cesaire, *Discourse on Colonialism*, 14-15; Fanon, *The Wretched of the Earth*, 71, 80; ayrıca karş. Paul Virilio, *Speed and Politics*, Çev.: Mark Polizzotti (New York: Semiotext(e), 1986), 106ff.

mülâhazanın içerimlerini detaylandırır:

> *Özgürlük, eşitlik, kardeşlik, aşk, şeref, vatanperverlik ve saire. Tüm bunlar bizi pis zenciler, pis Yahudiler ve pis Araplar hakkında ırk-karşıtı konuşmalar yapmaktan alıkoymadı. Liberal olsun veya sadece merhametli olsun asil ruhlu insanlar bu tutarsızlık karşısında şoke olduklarını ifade ettiler; fakat onlar ya hatalıydılar ya da dürüst değildiler. Çünkü, bize göre, Avrupalı ancak köleler ve canavarlar yaratarak bir insan olabildiği için ırkçı bir hümanizmden daha tutarlı bir şey yoktur. (22)*

Bununla beraber Sartre, hümanizmi kendine karşı bölünmüş, ihtilaflı bir kavram olarak kabul etmeye isteksiz olan daha bir ateşli hümanizm-karşıtlarına göre birçok bakımdan daha iyimserdir. Sartre, hümanizmin çelişkili yapısının ona basitçe muhalefet edilebileceği varsayımına zorluklar yarattığını asla kabul etmediği müddetçe dosdoğru bir hümanizm-karşıtlığının, niye dâima sorunlu olduğunu gösterdi. Çünkü hümanizmin kendisi zaten hümanizm-karşıtıdır. Sorun budur. O, sorunlu sınırlarını tesis ederken ister istemez gayri-insanı üretir. Fakat aynı zamanda olumlu sonuçlar da doğurabilir. Althusser'in bile kabul ettiği gibi, hümanizmin Üçüncü-Dünya mücadelelerinde hakikî yankıları oldu.[13] Bu durumda mesele, eleştirel veya gayri eleştirel bir şekilde Aydınlanma kültürünün anadamarına geri dönen bir hümanizmle Fanon'un, hümanizmi artık bir alt-insan ötekiye karşı tanımlanmayan ihtilafsız bir kavram olarak yeniden formüle etmeye çalışan yeni 'yeni hümanizm'i arasında ayrım yapmamız gerekip gerekmediği - ve yapıp yapamayacağımız - halini alır. Çünkü bizzat Avrupa bu işlemi Fanon'da bir ölçüye kadar yerine getirmektedir. Edward Said örneğinde göreceğimiz gibi, hümanizmin çelişkileri sömürgecilik-karşıtı düşünceyi şaşırtmaya devam etmektedir.

Açık olan şudur ki Batı kavimmerkezciliğinin sınırlarına karşı yapılan Fanon'unki türünden meydan okumalar Batılı bilginin normlarını merkezsizleştirme ve yerinden etme sonucunu doğurmuştur: meselâ tek bir anlama sahip düzenli bir bütün olarak Batılı tarihselci tarihin, veya Bhabba'nın dediği gibi ötekinin tarihini 'sabit bir medenî ilerleme hiyerarşisi içine kazıyarak kendi yayılma ve sömürme tarihini normalleştiren' Batılı milliyetçi söy-

[13] Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, Çev.: Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 141.

lemin varsayımlarını sorgulayarak.[14] Bu yüzden sömürgecilik tahlili, Avrupa-dışı tarihlerin ve kültürlerin tarihini yeniden yazmaya ilâveten, Avrupa tarihi ve kültürünün perspektifini Batılı bilginin temel yapı ve varsayımlarını sorguya çekmek için yerinden kaydırır. Sömürgecilik mirası, Batı için en az onun ötesindeki dünyadaki yaralı topraklar için olduğu kadar bir sorundur.

Said ve 'Şarkiyatçılık' Söylemi

Fransız teorisinin Anglo-Amerikan entellektüellerce temellük edilmesi Avrupamerkezcilik ve onun sömürgecilikle ilişkisi meselesinin tutarlı bir ihmaliyle damgalanmış ve ihlâl edilmiştir. Edward Said'in *Orientalism*' (1978)ine kadar da Anglo-Amerikan edebî teorisi için önemli bir mesele olmamıştır.[15] Said bundan iki sene önce 'bir bütün olarak edebî-kültürel kurulu düzen, emperyalizmin ciddî bir çalışmasını sınırları dışında ilan etmiştir' şeklinde tamamen haklı olarak yakınmıştı; *Orientalism*'in bu yasaklamayı yıktığını ve böylece önemi ve etkileri açısından küçümsenemeyeceğini ileri sürmekle çok ileri gitmiş olmayız.[16] Keza, bilhassa yakın geçmişe ait esaslı bir siyasî eleştiri geleneğinin olmadığı ABD'de siyasî olan için bugünkü baskının çoğunun Said'in eserinden sonra çıktığını söylemek çok abartılı olmaz. Onun, eleştirinin, parçası olduğu dünyayla sıkı ilişki içinde olması gerektiği şeklindeki ihtarı kuvvetli bir ahlakî baskı yapmıştır. Ayrıca, ırkî, cinsî, toplumsal, veya iktisadî nasıl sınıflandırılırsa sınıflandırılsın o azınlıklardan olan kimselerin kendilerini hâkim eleştiri söyleminin aşkın değerlerini kabul etmeye zorunlu hissetmektense eleştirel çalışmalarını kendi siyasî konumlanmalarına nisbetle teçhiz etmelerini de mümkün kılmıştır. Bu da akabinde o hâkim söylemin tarihi ve önkabulleri ile özellikle de onun hem sömürgeci hem de yeni-sömürgeci safhalarında Batı emperyalizmiyle ilişkisinin yaygın bir sorgulanmasına katkıda bulunmuştur.

Orientalism'de, Said, Batı kavimmerkezciliği siyasetinin tahlilinin, Foucault tarafından formüle edildiği şekliyle temsil mese-

[14] Homi Bhabha, 'Sly Civility', *October* 34 (1985), 74. Bu Batılı zamanla ilgili olarak *Diogenes* (42 [1963]), 'Man and the Concept of History in the Orient', özel sayısını karşılaştırın.

[15] Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978). Diğer göndermeler metinde belirtilecektir.

[16] *Diacritics* 6:3 (1976), 38.

lesiyle başlaması gerektiğini savunur. Hatırlanacaktır ki Foucault, bilginin, bilgi nesnesinin bir temsili, tesisi ve sınırlarını yaratan bir söylemsel sahaya göre inşa edildiği fikrindedir; tüm yazarlar iletişim kurmak, anlaşılmak, 'doğru'da kalmak ve böylece kabul edilmek için buna uymak zorundadır. Said bunun başka kültürlere dair Avrupalı bilgi inşaları için de nasıl çalıştığını gösterir. *Orientalism,* Batı için hakikaten 'Şark' haline gelmiş ve Batının onu anlamasını belirlemiş, ayrıca Batının müteakip kendi kendine tayin edilmiş emperyalist yönetiminin temelini tedarik etmiş olan karmaşık bir temsiller kümesinin imal edildiğini savunur. Edebî, tarihî, ilmî izahlardan siyasî, askerî ve emperyal idare izahlarına uzanan birbiriyle yakından ilişkili yazılar ağını ortaya çıkararak, Said, birincilerin Şark'ı onun ikincilerce nihaî sahiplenilmesi için ürettiğini ileri sürer.

Bunun da işaret edeceği gibi, *Orientalism*'in herşeyden önce göstermekte olduğu şey akademik bilgi biçimleriyle iktidar kurumlarının derin işbirliğidir. Said'in deyişiyle: 'sayesinde Şark'ın tesis edilip sonra da Avrupa'ya sokulduğu bir bünyeye katma ve dahil etme bilimi olduğu müddetçe Şarkiyatçılık, ampirik siyaset dünyasındaki analoğu Şark'ın Avrupa tarafından sömürgeci birikim ve iktisabı olan bilimsel bir haraket oldu'.[17] Bu yüzden Said, ona göre bir emperyalizm biliminden başka bir şey teşkil etmeyen akademik bir disiplinin kültürel tahakkümünün teferruatlı bir örgüsünü ve işleyiş tarzını tahlil eder. Bunu takip eden soru ise başka bilgilerin, farklı cinslerden zulüm ve sömürüyü mümkün kılan bilgilerin, bu veya diğer tahakküm bilimlerine ne oranda bulaştığıdır. Bu sınırlama, diye sorar Said, kadın çalışmaları veya siyahî çalışmalar gibi besbelli ilerlemeci olan disiplinler için de - ya da, şu da eklenebilir ki, bizâtihi sömürgecilik çalışması için bile - geçerli midir? *Orientalism*'in tahlilleri bizi tüm bilginin hem de şeklî veya 'nesnel' yapılarında bile görülecek şekilde kirletilmiş olabileceğini idrak etmeye zorlar. Tüm bilgi çeşitli türlerden kurumların içinde üretildiği ölçüde, dâima, devletle ve onun yurttaki ve yurtdışındaki siyasî pratikleriyle belirli bir ilişki sözkonusudur.

Bu durumda vazife sadece bu türden bir bilginin parametre-

[17] Edward W. Said, 'Orientalism Reconsidered', *Europe and Its Others* içinde, 2 cilt, der. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), I, 17. Diğer göndermeler metinde OR olarak belirtilecektir.

lerinin tespiti değil fakat bir o kadar önemli olan, farklı türden bir bilginin üretiminin nasıl mümkün olduğunun teorileştirilmesidir. *Orientalism*'e yapılan bir itiraz dâima, onun eleştirdiği fenomene bir alternatif sunmadığı şeklinde olageldi.[18] Said niye ille de bir alternatifin olması gerektiğine dair hiçbir sebep olmadığı gerekçesiyle bu mülâhazanın içine çekilmeyi reddeder: 'Şark'ın bilgisini tesis eden genel, özcü paradigmalar aynı zamanda 'Şark'ı herşeyden önce bir nesne olarak da tesis ederler - Şarkiyatçılığa bir alternatif sunmak tartışılmakta olan şeyin kendisinin varolduğunu kabul etmek olurdu. Gerçekten de farklı bilgiler olabilir, fakat bunlar - Batının Şark'ı, her zaman ve her yerde aynı olacak şekilde tesis edilen genellenmiş bir 'öteki' olarak yaratmasının (belki de, ötekinin aynıya nasıl döndürüldüğüne bundan daha açık örnek olamaz) tersine - farklı, muhtelif şekiller alacaklardır.

Diğer yandan, Şarkiyatçılığa bir alternatif sunmanın tamamen doğru bir şekilde reddedilmesi Said'in tarif ettiği baskıcı bilgi yapılarından kendisini nasıl ayrı tuttuğu sorununu çözmemektedir. Nesnesini tahlil etmek için kendi eleştirisinin diline tabî olmayacak hangi yöntemi kullanabilir? Bu türden bir yöntemin olmayışı kitabın mühim bir eksikliğidir ki bunun sonucu olarak bir çok durumda Said kendisini tam da kınadığı yapıları tekrar eder bulur. Böyle bir zorluğun timsali, Said'in, söylemsel bir inşa olarak Şarkiyatçılığın 'değişmemiş' olarak kalan bir 'öz'le vasıflandığını bizzat tartıştıktan (42, 6) sonra, Şarkiyatçılığın ezelden ebede değişmeyen platonik bir - 'özcü, idealist' (246) - Şark görüşü [*vision*] yarattığı eleştirisi olurdu. Aynı şekilde, ilk Şarkiyatçıları,

[18] *Orientalism*'in bu türden eleştirileri Said tarafından 'Orientalism Reconsidered'da tartışılmaktadır. *Orientalism*'in kitap-eleştirilerinin daha fazla tahlili için bakınız Lata Mani ve Ruth Frankenberg, 'The Challenge of Orientalism; *Economy and Society* 14:2 (1985), 174-92; Emmanuel Sivan'ın 'Edward Said and His Arab Reviewers' (*Interpretations of Islam Past and Present* [Princeton: Darwin Press, 1985], 133-54)'ı Said'in kitabının eleştirileri ve ona yönelik tepkileri tartışmaktadır. Bu eleştiri ve tepkiler Said'i onun 'bütünleyici' (139), 'tarih-dışı, özcü tarz'ı (135) için eleştirmektedirler ve Said'in çağdaş Arap 'tersinden Şarkiyatçılık'ına gayri ihtiyarî hizmet ettiğini ileri sürmektedirler' (14 -2). İslam'ın temsili meselesi için bkz., Said, *Covering Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), *After the Last Sky* (London: Faber and Faber, 1986), 'In the Shadow of the West', *Wedge* 7/8 (1985), 4-11, ve böyle bir teşebbüs için bkz., Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction* (London: Croom Helm, 1982); ayrıca karş. Anouar Abdel-Malek, 'Orientalism in Crisis', *Diogenes* 44 (1963), 102-40.

Şark'ı tarih anlatıları yoluyla sunmak yerine 'görüş' nokta-i nazarından sunarak tarihsizleştirme eğilimlerinden dolayı eleştirir. Fakat sonra, onun tarafsız 'eleştirel bilinç'i için, model olan (tuhaf bir şekilde popüler) Auerbach'ı 'gerçek görüş'ü elde eden genel bir Batı kültürü tarihi yazma kabiliyeti için övmeye geçer (259). Yahut yine, 'tipler' nosyonu eleştirisini, Massignon ve Gibb'in 'Fransızlar' ve 'İngilizler' arasındaki genel farklılıklara örnek teşkil eden temsilî tipler olarak kabul edilebileceği şeklindeki beklenmedik iddiayla takip eder.[19] Bu sorunun kitabın tüm projesine nisbetle genel bir seviyede daha ciddi olduğu görülebilir ki bu projede, Said'in kendi mülâhazasının mantığına göre, söylemsel ya da başka türlü, bir nesne olarak herhangi bir 'Şarkiyatçılık' izahı, hem onun kınadığı özcülüğü tekrar edecek hem de daha sorunlu olarak, bizzat kendisi, tespit ettiği nesneyle özdeş olamayan bir temsil yaratacaktır. Bir başka deyişle, Said'in izahı Şarkiyatçılığa nazaran, Şarkiyatçılığın, böyle birşeyin olabileceğini varsaysak bile gerçek Şark'a nazaran olduğundan daha doğru olmayacaktır.

Bu zorluklar, teorik bir seviyede, feminizmde karşılaşılan sorunlarla kıyaslanabilir: şayet 'kadın' ataerkil bir toplumun inşa edilmiş bir kategorisi ise sözkonusu kategoriyi basitçe tekrarlamadan veya temsil tarafından kılığı değiştirilen tarihaşırı bir öz ileri sürmeden bir alternatif nasıl vaz'edersiniz? Bununla beraber fark şuradadır ki feminizm 'kadın' kategorisini sorunlarına rağmen yine de tümden elden çıkarmaya isteksizken Said'in Şark kategorisini tutmaya dair hiçbir girişimi yoktur ve hatta kendisi onun çözünmesini başarmayı umduğunu belirtir. O zaman mesele - eğer olacaksa - ne tür bir temsilin vaz'edebileceğidir?

Bu yüzden, Şarkiyatçılığa veya diğer benzer sömürgecilik biçimlerine herhangi bir karşıt-tarif sunmanın mümkün olmasından önce, şayet eleştirmenin eleştirilen yapıları basitçe tekrar etmekten daha fazla birşey yapması gerekiyorsa, eleştirmenin kendi metodolojisi sorunu halledilmelidir. Mesele eleştirel mesafenin nasıl ortaya çıkarılabileceğine geri döner. Eğer Said'in gösterdiği gibi herhangi bir argüman ortaya koymak için bu türden yapıların içinde olmak gerekliyse onları devirmek için de, Said'e göre onların dışında olmak zarurîdir. Fakat bu ne tür bir bilgi olacaktır? 'Yeniden Ele Alınmış Haliyle Şarkiyatçılık' (1984)ta

[19] *Orientalism*, 259, 263.

Said kitapta cevaplandırılmamış sorunun şu olduğunu kabul eder:

> *bilgi üretimi, hiziplere ait olanların tersine topluluğa ait hedeflere nasıl hizmet edebilir; üzerine siyaset, mütalaalar, tavırlar ve iktidar stratejilerinin derinden kazındığı bir ortamda gayri tahakkümcü ve gayri baskıcı bir bilgi nasıl üretilebilir? (OR 15)*

Said'in alternatif bilgi biçimleri veya bu türden bir bilgi için teorik bir model sağlamadaki yetersizliği bu metodoloji sorununu özenli bir şekilde izlemedeki isteksizliğinden kaynaklanır. Fakat eğer Said onu izlemiyorsa o Said'i izler: bütünlemeye karşıtlığına rağmen eleştirmen bir kez daha kendi yazısında ayağı dolaşmış hale gelir. *Orientalism*'de ortaya çıkan teorik zorluklar herhangi bir, Avrupa düşüncesini sömürgesizleştirme teşebbüsü için son derece yol göstericidir. Samuel Weber sorunu veciz bir şekilde ortaya koymaktadır: 'kendi söylemsel işlemlerinin ihtilaflı yapısını gözönüne almayan toplumsal ve tarihsel bir eleştiri sadece, yerinden etmeye çalıştığı sınırlamaları yeniden üretir'.[20]

Metodoloji Sorunları

Temsil ve Gerçek

Said'in bilginin söylemsel koşulları hakkındaki en mühim mülâhazası Şarkiyatçılık metinlerinin 'sadece bilgiyi değil, tarif eder göründükleri gerçekliğin kendisini de *yarat*abilir' olmalarıdır (94). Aynı zamanda onun en önemli siyasî iddiası, bir Şark hakkında öğrenme sistemi olarak Şarkiyatçılığın, sömürgeciliği peşinen meşrulaştırmış ve ayrıca müteakiben onun başarıyla işleyişini kolaylaştırmış gözüktüğü oranda, mümkün kılıcı sosyo-ekonomik ve siyasî kurumlarla yakın bağları olduğudur. Ne var ki Said'in bu fikirleri vurgulamak istemesi büyük bir teorik sorun arzeder: Said, bir yandan Şarkiyatçılığın sadece '"gerçek" Şark'la alâkası olmayan bir temsilden ibaret olduğunu ileri sürer ve Şarkiyatçılıkla Şark arasında herhangi bir mütekabiliyeti reddedip bunun yerine söylemsel bir nesne veya saha olarak Şarkiyatçılığın 'iç tutarlılık'ını ararken (5, 203), diğer yandan, onun bilgisinin sömürgeci fetih, işgal ve idarenin hizmetine sunulduğunu savunur. Bu şu anlama gelir ki temsil olarak Şarkiyatçılık, be-

[20] Samuel Weber, 'The Intersection: Marxism and the Philosophy of Language', *Diacritics* 15:4 (1985), 111.

lirli bir anda, orada varolan şeyin 'fiilî' şartlarıyla karşılaşmak zorunda kaldı ve kendisini maddî bir seviyede bir iktidar ve kontrol biçimi olarak etkili gösterdi. Bu durumda Said şayet aynı zamanda 'Şarkiyatçılık'ın fiilî sömürgeci fetih için gerekli bilgiyi sağladığını da iddia etmek istiyorsa 'Şark'ın sadece bir temsil olduğunu nasıl savunabilir?

Said Şarkiyatçılığın, onun özsel niteliklerinin bugüne gelinceye kadarki farklı tarihî dönemlerde kendilerini tekrarlamış olarak bulunabileceği bir söykütüğünü ortaya koyar. Fakat onun Şarkiyatçılığın sadece bir fikir veya hatta bir akademik bilgi sistemi olmadığı mülâhazası Şarkiyatçılığın iktidarın tatbikiyle yaptığı işbirliğini de ispatlaması gerektiği anlamına gelir; belirli bir noktada bilginin sömürgeci sahiplenmenin güçleriyle, bilginin özcü sisteminin tarihle, eklemlenmiş olduğunun gösterilmesi gerekir. Bu yüzden kitap ikiye ayrılır. İlki, Şark'ın Avrupa tarafından icadı ve onun bir temsil olarak tesisiyle alâkalıdır. İkincisi, bu temsilin, ve onun etrafında imal edilen akademik bilginin, Şark'ın 'yabancı bir yöreden sömürgeye ait bir yöreye' kaymasıyla sömürgeci iktidarın hizmetinde bir araç olduğu, ve akademik bir tavrın şarkî tarihe ilk kez olarak katılıp onu şekillendirerek araçsal bir tavır haline geldiği anla alâkalıdır.[21]

Said bu çetin farklılığı, ondokuzuncu yüzyılın sonraki döneminde, özselleştirici 'görüş'ün giderek daha fazla bir şekilde 'anlatı' veya tarihin baskısına açık olduğu düşüncesi vasıtasıyla dile getirmeye çalışır (240). Bunlar, örtük olanla açık olan arasındaki psikanalitik ayrıma oldukça beklenmedik bir şekilde başvurulmasıyla birbirlerine bağlanır ki böylece herhangi bir dönüşüm açık olanla sınırlı kalırken örtük içerik değişmemiş olarak kalmaya devam eder. Bu zaman zaman, rüyada-ortaya-çıkış işleminden çok Foucault'nun 'bilginin pozitif bilinçdışısı'nı, hatta Saussure'ün *langue* [dil] ve *parole* [söz] ayrımını andıran bir modeldir (206). Fakat hiçbiri Şarkiyatçılığın nasıl hem değişip hem de aynı kaldığı sorununu gerçekten çözmez. Said az sonra modelini, aslında iki tür Şarkiyatçılık olduğunu savunarak yeniden tanımlar - nesnesini inşa eden, klasik bilginlik araç gereçlerinin Şarkiyatçılığıyla 'gezginler, hacılar, devletadamları tarafından dile getirilen halihazırdaki, modern, açık Şark'ın tarifleri'nin Şarkiyatçılığı (222-3) - ki bunlar birbirleriyle karşılıklı gerilim içinde varolmuş ve nihayet bir noktada birleşmeye doğru ilerlemiştir: 'bilgin Şar-

[21] *Orientalism*, 246, 211, 238.

kiyatçının "özsel" Şark olarak tanımladığı şey zaman zaman tekzip edilmiş ama, Şark fiilî bir idarî yükümlülük haline gelince birçok durumda da tasdik edilmiştir' (223). Dolayısıyla Said temsille fiilî olanın nasıl eklemlendiği şeklindeki sorununu iki farklı cinsten Şarkiyatçılık yaratarak çözmeye çalışır - aynı zamanda temsilin fiilî olana aslında ne kadar tekabül ettiğine ilişkin olarak da iki taraf için de bahse girer. Said, 'Temsil'in ve 'gerçek'in bu iki Şarkiyatçılığı arasındaki gerilimin Silvestre de Sacy ile yani ondokuzuncu yüzyılın ilk senelerinde ortaya çıktığını ileri sürmeye geçer. Böylece ondokuzuncu yüzyılın sömürgeci döneminden öncesi için 'gerçek' Şark'ın herhangi bir tekzibi ya da doğrulamasından bu noktaya kadar hususen mahrum bırakılan Şarkiyatçılığın farklı bir tarihini üretir. Ne var ki eklemlenme sorununu hikayeyi değiştirerek çözmeye çalışmak, mefruz nesnesiyle hiçbir ilişkisinin olmadığı iddia edilen bir temsilin buna rağmen o nesnenin denetimi ve onun üzerinde tahakkümüne nasıl hizmet edebiliceği şeklindeki ilk teorik sorunu çözmeyi başaramamaktadır. Fakat bariz bir şekilde ortaya çıkan şey şudur ki Said Şarkiyatçılığın hegemonyacı bir istikrara sahip olduğunu ileri sürmek isterken Said'in ona dair kendi temsili giderek ihtilaflı bir hal alır. Onun herhangi bir teoriyi kabul etmeyişi, durmadan ve bazen de çelişkili olarak zemin değiştirmesi bu ikilemden çıkma teşebbüsü olarak görülebilir. Onun Şarkiyatçılıkta varolduğunu kabul etmediği içsel bir ihtilaftan kaynaklanan tereddüt kendi yazılarında tekrar ortaya çıkar.

Dahası, eğer Said Şarkiyatçılık tarafından temsil edilen Şarkın doğru bir izahını verecek herhangi bir fiilî Şark'ın olduğunu reddederse temsilin yanlış olduğunu herhangi bir şekilde nasıl iddia edebilir? Said, 'Şark' genel kategorisini büsbütün reddettikten sonra bu zorluktan onun yerine 'insan' diyebileceğimiz bir diğerini vaz'ederek kaçınmaya çalışır. Açıklayıcı veya tecrübî bir kategori olarak insana saldırmakla bilhassa ilgilenen teorik yönden hocası Foucault'nun aksine Said sürekli hümanizm değerlerine ve 'insan ruhu' nosyonuna başvurur.[22] Temel tezi şudur: Şarkiyatçılık 'hümanist değerler'i yok etme çabasını içerir ve 'Şarki-

[22] Said bu türden 'derin hümanizm'in, en çok takdir ettiği modern akademisyenler olan Auerbach (259-61) ve Massignon (264-70) tarafından desteklendiğini düşünür. Said 'Secular Criticism', *The World, the Text, the Critic* içinde, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 5-9'de Auerbach'a kendi eleştirmen modeli için tekrar başvurur.

yatçı gerçeklik hem insan-karşıtı hem de süreklidir'.[23] 'Bir kimse', diye sorar, 'insan gerçekliğini bölüp ... sonuçlarına insanca katlanabilir mi?'[24] 'Irklar arasındaki insanî karşılaşmayı sınırlama' çabasını eleştirerek genel bir 'insan tecrübesi', 'insan tarihi', 'insan cemiyeti'ne başvurur ve bir yazarın 'herhangi bir metnin insanî kalbine nüfuz etme' kabiliyetinden onaylarcasına bahseder.[25] Orientalism'e dair ferasetli bir makalede James Clifford, Said'in Şarkiyatçıları insan tecrübesinin gerçekliğini olumsuzlama eğilimlerinden dolayı paylamasından doğan zorluklara işaret eder:

> *Said bu şekilde ıska geçilmiş insan gerçekliklerini Yeats'den alıntılarla vasıflandırır - 'içinde bütün insanların yaşadığı "hayvanca zemindeki kontrol edilemez gizem"'....*
>
> *Elbette Afrikalı bir pastoralistin İrlandalı bir şair ve onun okuyucularıyla aynı varoluşçu 'hayvanca zemin'i paylaşıp paylaşmadığı halen açık bir sorudur. Ve şahsî tecrübeleri anlaşılır kılan yerel kültürel kodları atlayıp geçtiklerinden dolayı hümanist ortak paydaların genel bir özelliği anlamsız olmalarıdır.*[26]

Bu türden bir iddiada bulunmanın olasılığı ve gücünün kendisi, diye ekler Clifford, 'bütünleyici bir Batı liberalizmince icat edilen bir ayrıcalıktır'. Belki de Yeats, onun faşizmle olan bağlantıları düşünüldüğünde, 'sıradan insan gerçekliği'nin evrensel hümanist değerlerini zikretmek için herhalükarda en iyi örnek değildir. Bu da bizi hümanizm sorununun kendisine geri götürür.

'Bizler hümanistiz', diye totolojik bir şekilde ilan eder Said bir 'Amerikan "Sol" Edebî Eleştirisi' tartışmasında, 'çünkü kültürün meşru kıldığı, ona olumlu bir değer verdiği hümanizm denen birşey vardır'.[27] Bir başka deyişle, Said'in Batının Şark temsilinin karşısına koyduğu insan fikrinin kendisi Batı hümanist gelene-

[23] *Orientalism*, 110, 44. Benzer düşünceler 87, 93, 96, 108, 116, 120, 141, 146-8, 261, 291, 326'da ileri sürülmektedir.

[24] *Orientalism*, 45.

[25] *Orientalism*, 46, 266, 246, 328, 267. Said'in daima, asla maddeci olmayan 'insan' tarihini idealist tarihin karşısına koyması onun hümanizm değerleriyle özdeşleşmesinin karakteristik bir özelliğidir (246).

[26] James Clifford, 'On Orientalism', *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art* içinde (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 263.

[27] *The World, the Text, the Critic*, 175.

ğinden gelmektedir. O, sadece hümanizm-karşıtı Şarkiyatçılığı değil fakat aynı zamanda, bizâtihi Said'in işaret ettiği gibi, Arnold'cı 'yüksek kültürel hümanizm' retoriği sömürgelerin fikrî ve kültürel düşkünlüklerine karşıt tanımlanmış olan, 'Beyaz Adam'ın üstünlüğünün ırkçı ideolojisini de inşa eden aynı kültürden üretilmişti (227-8). Hümanizm-karşıtı Şarkiyatçılığın hümanist bir kültürün ürünü olması Said'in muhatap olmaya isteksiz gözüktüğü bir karmaşıklığı hatıra getirir. Eğer hümanizm Fanon'un ortaya koyduğu gibi ihtilaflı bir kavramsa bizâtihi Said'in hümanizmi ne ölçüde hümanizm-karşıtlığı ile damgalanmış olarak kalacaktır? Elbette onun çözülmemiş bıraktığı çelişkileri kendi metninin nasıl tekrarladığını göstermek mümkündür ki bu bir kez daha onun kullandığı teoriyle kendi ilişkisine dair daha genel sorunu öne çıkarır. Said'in Şarkiyatçılık tahlili, zaman zaman, onun Doğu'nun gerçekliğini Avrupalı yüksek kültürün evrenselci iddiaları açısından vasıflandırdığı anlarda olduğu gibi, dikkate değer bir şekilde bizâtihi Şarkiyatçı bir çalışmaya yakın gözükmeye varır. Bu da bizi ilk sorunumuza geri getirir: herhangi bir bilgi biçimi - *Orientalism* de dahil - *Orientalism*'in eleştirisinin dilinden nasıl kaçabilir?

Entellektüelin Rolü

> *Entellektüelin rolü nedir? Bir parçası olduğu kültür ve devleti geçerli kılmak için mi oradadır o? Onun bağımsız bir eleştirel bilince, **muhalif** bir bilince ne kadar önem vermesi gerekir? (326)*

Said'in entellektüelin rolünü sürekli sorgulaması - kendi kitabının delil ve argümanının tersine - onun çağdaş ideolojiden bağımsız ayrı bir alanda, hatta Marksizmin bilimsel bilgisinin geleneksel faydaları olmaksızın, işleyebileceğini varsayar. Fakat bu olmadan eleştirel bir mesafenin elde edilmesi nasıl mümkün olur, hatta mümkün müdür? Said'e göre o, biraz sorunlu bir şekilde, 'şüpheci bir eleştirel bilinç'le birleşmiş olarak 'tecrübe'den gelir (327). Said, Şarkiyatçı bilginliğe 'insan gerçekliğine kör' olduğu için saldırarak hem metodolojik olarak öz-bilinçli hem de önlerindeki malzemeye yani bizâtihi tecrübeye hassas olan bilginleri övmeye geçer:

> *Ben Şarkiyatçılığın başarısızlığını entellektüel olduğu kadar insanî bir başarısızlık olarak da addediyorum; çünkü Şarkiyatçılık dünyanın kendininkine yabancı kabul ettiği bir bölgesine karşı*

indirgenemez bir karşıtlık konumu almak zorunda kalarak insan tecrübesiyle özdeşleşmeyi başaramadı, ayrıca onu insan tecrübesi olarak görmeyi de başaramadı. (328)

İnsan cemiyetini ilerletme müşterek teşebbüsüyle bir özdeşleşmeyle beraber, bir tecrübeye sadakat etiği, bir metodolojik öz-bilinç etiği, *Orientalism*'in teferruatıyla resmettiği 'bilginin baştan çıkarıcı alçalması'nı önlemek için belli ki yeterlidir. Bununla beraber mesele, her ikisi de yirminci yüzyılda detaylı bir eleştirel sorgulamaya uğrayan geleneklerden hasıl olan bir 'eleştirel bilinç' kategorisi ve tecrübe kategorisinin sorunsuz bir şekilde kullanılıp kullanılamayacağıdır. Bizâtihi 'tecrübe'; bilinç ve mevcudiyet nosyonlarına dayanmasına dair fenomenologlarca uzunca incelenmiş olan sorun bir yana, dâima kendileri zaten ideolojik kalacak bilgi biçimleri vasıtasıyla tecrübe edilmiyor mu, tahlil edilmiyor mu ve anlamlandırılmıyor mu?[28] O haddizatında bilgiye önsel olarak vaz'edilemez. Said'in sıkıntısı, kendi etik ve teorik değerlerinin hepsinin eleştirdiği kültürün tarihine derinden müdahil olmasıdır, bunların, Said'in ferdin kendi kültürünün hem içinde hem de dışında olmayı karmaşıklaşmamış bir ayırma süreci içinde seçebilecek bir durumunda olması olasılığına dair iddialarını çürütmesidir.

Gerçekten de, böylesi bir kültür zaten çelişkili olduğu müddetçe, belki de, içerde veya dışarda olma olasılığının kendisi zaten o kültürün bir parçasıdır. Bu kesinlikle Said'in kendi duruşu gibi gözükmektedir. Doğrudur, Said Arnold ve diğerlerince milliyetçi açıdan tanımlanan bütünleyici sistem olarak kültüre şüpheyle bakar. Sonraki bir makalede şöyle sorar:

Kültür, emperyal savaşları ve sömürgeci iskânlarından insan-karşıtı baskı, ırkî nefret, iktisadî ve davranışsal manipülasyonun kendi kendini meşrulaştırıcı kurumlarına kadar Devletin en feci aşırılıklarına ne oranda katılmıştır?[29]

Fakat yine de dikkate değerdir ki onun koşul ve etkilerini

[28] Aslında Said 'tecrübe'yi Foucault veya Lyotard'daki 'hadise'nin fonksiyonuna asimile etmeye çalışır; fakat bir bilinç kategorisi olarak bu açıkça bilgi ve teorinin sahiplenici antitezi olarak aynı şekilde işleyemez. Bilinç kategorisiyle ilgili benzer bir sorun Hayden White'ın *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*' (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973)unda da ortaya çıkar.

[29] Said, *The World, the Text, the Critic*, 177. Said bundan başka kültürel ve emperyalist projelerin kimliğini *Nationalism Colonialism and Literature: Yeats and Decolonization* (Derry: Field Day Patxıphlets 15, 1988) 7'de tasdik eder.

sorgulamayı ne kadar isterse istesin Said için kültür, dâima, münhasıran Avrupa yüksek kültürü olarak kalır ki bu kültüre, özel bir, devlete direnmeyi başarma kabiliyeti atfedilir:

> *Kültür, Devletle ilişkisine dâima az dikkat edilen kırılmış bir sözlü teşebbüs fırsatı haline gelir.... Bu teşebbüste gerçekçi roman başlıca bir rol oynar. Çünkü gerçeklik ve bilgiyi onları sistematik sözlü reenkarnasyona açık hale getirecek şekilde düzenleyen romandır - James'in, Hardy'nin, Joyce'un eserinde bu daha da fazla 'roman' olur.*[30]

Gerçekçi romanın özel - ekseriyetle hâkim - bir ideolojiyi sunduğu veya devirdiğini ileri sürmek pek şaşırtıcı bir gözlem değildir. Fakat daha çarpıcı olan James, Hardy veya Joyce'un romanlarının kültürün devletle ilişkisinde 'başlıca bir rol' oynaması izlenimidir. Said, her ne kadar kurumsal etkenleri vurgulamaya meraklı olsa da böylesi romanların nerdeyse sadece devletin eğitim kurumları yoluyla hangi rolü icra ediyorlarsa onu oynadıkları gerçeğini hiçbir yerde kabul etmemektedir. Said en geleneksel kültür ve edebiyat nosyonlarına tekabül etmeyen herhangi birşeyin rolü veya önemini mütalaa etmeyi hiçbir yerde gerekli görmez. Koyduğu tüm çekincelere rağmen Said'in kültürü, aynen Arnold, Eliot veya Leavis'inkine benzer - ırkçılık ve kavimmerkezciliğe karşı büyük mücadeleci Said'in, Leavis'çi bir tonda, kültürün 'temyiz kuvveti ve kıymet takdiri'ni kaybetmesine hayıflanmasında niyet edilen hiçbir ironi yok gibidir (292). Elbette yüksek kültürün çok önemli bir savaş meydanı olarak görüldüğü uzun bir akademik gelenek olmuştur - ve bu anlamda entellektüelin, gerçekten, oynayacağı sorgulayıcı bir rolü olabilir; fakat çeşitli kültür biçimlerinin hâkim olduğu bir dünyanın fiiliyatında böylesi bir rol kesinlikle sessiz kalır. Seçkin kültürün imtiyazlı kılınmasını sorgulayan Brecht, Benjamin ve Frankfut Okulu'nun uzun geleneği de ayrıca direnişin, rahat veya rahatsız bir şekilde onun dışında kalan eleştirel bilinçle sınırlı olmadığını savunmuştur: iktidar gibi direniş de bizâtihi kültürün bir parçasıdır.

Evrensel ve Tikel

Her ne kadar Said'in söylemsel bir yapı olarak Şarkiyatçılığa yaptığı vurgu açıkça Foucault'dan türetilmişse de Said ondan,

[30] Said, *The World, the Text, the Critic*, 176.

önemli bir noktada ayrılır. Teorik ve siyasî bir temel sunacak şekilde insan kategorisini telâfi ve ferdî tecrübenin geçerliliğini teyit etmesinden de tahmin edebileceğimiz gibi Said, Foucault'nun ferdî fâiliyetin [*agency*] rolünü önemsememesine katılmaz. Şöyle der:

> *Eserine çok borçlu olduğum Michel Foucault'nun tersine ben Şarkiyatçılık gibi söylemsel bir oluşumu meydana getiren, aksi takdirde anonim olan metinler topluluğu üzerinde ferdî yazarların belirleyici damgasının olduğuna inanıyorum. (23)*

Teorik bir bakış açısından bu gereklidir çünkü, tecrübenin değerine göre, sadece ferd, hepsi de ferdiyetçilik-karşıtı olan ve insanî değerleri hükümsüz bırakmaya meyleden siyasîye ve toplumsala, veya sisteme ve kültüre nazaran eleştirel bir duruşu benimseyebilecek bir durumdadır. Daha önce değinildiği gibi bunun bizâtihi *Orientalism*'in asıl teziyle çelişmesi gerçeği bir yana, bundan diğer bir metodolojik zorluk doğar. Yani, o zaman ferd toplumsal olanla nasıl ilişkilendirilebilir? Said'in söylediği gibi:

> *O halde ferdîliği nasıl tanımalı ve onu akıl sahibi ve hiç bir surette pasif veya sadece diktatörce olmayan, genel ve hegemonyacı bağlamıyla nasıl uzlaştırmalı? (9)*

Ferd ile kolektif oluşum arasında ister bir uzlaşma isterse, başka yerlerde olduğu gibi, bir diyalektik önersin Said için ferdî kertenin genel olanla bu eklemlenişi başlıbaşına zor bir mesele arzeder - Said'in bizâtihi Şarkiyatçılar için aynı derecede sorunlu olduğunu kabul ettiği bir mesele.

Bu tamamen beklenir bir şeydir çünkü Said'in hamlesi bizi basitçe tikelin evrensele, ve böylece özgür iradenin zarurete, nisbeti şeklindeki kadim felsefî muammaya geri götürür. Bir çok yeni teorisyeninki gibi Foucault'nun katkısı da bundan, haddizatında karşıtlığın bu şekilde ifade edilişine karşı çıkıp fantazma sahasına geçerek (ki bu, kötü bir kopya olarak, Şarkiyatçılığın kendi nesnesine nisbeti sorununa yaklaşmak için ümit verici bir yol olabilirdi) kurtulmaya çalışmak oldu. Said'in Foucault'yu tashihi bizi basitçe başlamış olduğu soruna geri götürür. Böylece en geleneksel, şüphesiz teolojik, bir tarzda Said bir yandan belli bir, sistem ve tarihsel belirlenim nosyonunu muhafaza ederken diğer yandan fâil ve önayak olucu olarak ferde tutunmak ister. Bunlardan ilkini eğer olacaksa 'Şarkiyatçılık' gibi birşeyin varolabilmesi için yapmak zorundadır fakat öte yandan kendisinin onu eleştir-

me ve değiştirme kabiliyeti olasılığını muhafaza etmek için de bir ferdî fâiliyet nosyonunu muhafaza etmek zorundadır. Gözüken o ki Said'e göre mesele bir kez daha hem öyle hem böyle olmak zorunda. Ne var ki bırakın karşı olmalarını bu ikisi aslında birbirlerinin aynadaki akisleridir: hiç bir göndergesi olmayan - çünkü tekabül ettiği bir nesne yoktur - keza içsel bir çatışması da olmayan lâkin yalnızca bir hükmetme niyeti olan bir bütünlük olarak hegemonyacı bir Şarkiyatçılık vaz'ederek Said, bu durumda herhangi bir direniş için sistemin dışından bir karşı-niyet talep etmek zorundadır. Said, bu çifte bağı olduğu gibi tanımak yerine Foucault'nun söylemsel sistemini Gramsci'nin organik entellektüeliyle acemice birbirine geçirerek ona doğal bir teorik sonuç verir. Bu ise 'stratejik mevki' - yazarın, hakkında yazdığı malzemeye nazaran bir metindeki konumu - ile 'stratejik oluşum' - metinlerle metin gruplarının göndergesel güç elde ettikleri usul arasındaki ilişki - arasında metodolojik bir ayrımda vücud bulur. Ne var ki Vico'nun insanların kendi tarihlerini yaptıkları şeklindeki beyanına (Marx'ın çok önemli tashihi olmaksızın) başvurulması gibi bu *ad hoc* [bilhassa bunun için yapılan] sentez de Said'in geri döndüğü mütemadi bayat felsefî hikayeye yeterli bir teorik çözüm veremez. Bu daha ziyade onun tarihselcilik ve bunun Avrupamerkezci evrenselciliğinin siyasî sonuçları eleştirisinde önceden karşılaştığımız zorluğu tekrar eder ki burada bütünleyici sistemlerin tikelcilik lehine reddi, bütün bir sentezin yerine bütün bir parçalanmayı ikame etme riskini taşıyor izlenimini veriyordu.[31] Genelleyici tarihsel temsil veya şemanın, karşısına konulan tecrübe veya gerçeklikle nasıl eklemlenebileceği sorunu onun için çözümlenmemiş kalır. Çünkü Said çok karşı çıktığı tarihselciliğin bütünlemesini düzanlamıyla alır: daha önce de gördüğümüz gibi sorun onun nasıl açılabileceği olduğu kadar aynı zamanda nasıl kapatılabileceğidir.

Başka bir yerde Foucault'nun 'hususî' ve 'evrensel' entellektüel ayrımını destekleyerek, Said, entellektüel için, Gramsci'ci anlamda organik olarak değil de tikelliklere, 'yerel, hususî mücadeleler'e katılan bir rol önerir.[32] Fakat genel kategorilere asimile edilemeyecek şekilde kalan Foucault'cu tekilin veya Lyotard'cı

[31] Bkz., 1. Bölüm, 2. Kısım.

[32] Foucault'nun 'hususî' entellektüel fikri *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Der.: Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 126-33'de işlenmektedir.

hadisenin tersine Said'in tikelliği hususen bütünlükle boy ölçüştürülür. Dahası, Spivak'ın işaret ettiği gibi, 'entellektüel' kategorisinin kendisi bir başka evrenseldir.[33] Bu yüzden, *The World, The Text, and the Critic*' [Dünya, Metin ve Eleştirmen]inde ima edilen şaşaalı iddianın telkin ettiği gibi, Said'in izahı tam da kendi karşı çıktığı bütünlemeleri benimser. Sanki son ikisi herhangi bir zamanda ilkinin parçası olmaktan sakınmayı tercih edebilirmiş gibi 'dünya', 'metin' ve 'eleştirmen' arasında bir ayrılma vaz'eden bu başlık, bir 'dışarı' olasılığı farzederek temel bir kavramsal sorunu akla getirir. Said'in eleştirmen için modeli eleştirmenin 'hâkim kültürle eleştirel sistemlerin bütünleyici biçimleri arasında' bulunan bir 'eleştirel bilinç' alanını işgal etmesi gerektiği şeklinde olmaya devam eder. Kitabın başlığında olduğu gibi bu da hâkim kültür ve eleştirel sistemlerin bütünleyici, türdeş, monolojik olabileceğini (daha önceden sorunlu olduğunu gördüğümüz bir kabul) ve tek mümkün ihtilafın, Byron'ın Manfred'i gibi evrenin bütünlüğüne karşı savaşan romantik bir yabancılaşmış varlık olan, dışardan gelen eleştirmenin müdahalesinden doğabileceğini varsayar. Faydalanılabilecek hiçbir dahilî ihtilaf, hiçbir heterojenlik, hiçbir çelişkili mantık, hiçbir dâima ilâve gereksinen bütünleme, hiçbir özümsenemeyen bir fazlalıktan kurtulamayan yazı olamaz. Aksine, Said kendi teorik perspektifinin 'melez' olduğunu ileri sürer (23) ki bu başvurduğu teorik duruşların hiçbirine sıkıca bağlanmadığı anlamına gelir. Fakat bu, Said'in kendi 'eleştirel bilinç'i için iddia ettiği mesafe veya tahrip derecesini nasıl garanti edebilir? Said'in kendi karşı-yöntemi, herhangi bir 'yöntem'in tekanlamlı ve bütünleyici olması gerektiğini varsayarak basitçe, yarattığı husumetli [*antagonistic*] diyalektiğin zıt kutbunu alır. Bekleneceği gibi bu şu anlama gelir ki Said sonra, metinsel bir seviyede, kendini kurtaramadığı ikili yapılıları ister istemez icra eder ve tekrarlar.

[33] Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak', *Thesis Eleven* 10/11 (1984/85), 176-8. Aynı eleştiri Frank Lentricchia'nın *Criticism and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 2-11'de 'entellektüel'in rolü tartışması için yapılabilir (belirtmeye değer ki Lentricchia genel olarak Said'inkine benzer bir duruş alır. Kendini 'üniversite hümanisti' olarak tanımlar [7] ve bir 'muhalefetçi eleştiri' biçimini savunur [15]). *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*' (Paris: Galilee, 1984)de Jean-François Lyotard, Foucault'nun 'hususî entellektüel' nosyonunun tutarsız olduğunu ve hatta 'entellektüel' fikrinin artık daha fazla desteklenemeyeceğini ileri sürer (11-22).

Said'e göre eleştiri kendini hâkim kültürden uzaklaştırmalı ve aleyhtar bir duruş benimsemelidir. Said, Perry Anderson gibi evrenselleştirici tarihselcilik uygulayıcılarını kınar çünkü böylesi bir duruş 'üç nesil öncesinin Şarkiyatçı veya sömürgeci gezginleri olan aynı yersiz yurtsuz algılayıcı ve tarihselci gözlemciye' dayanır (OR 22). Fakat hem kültürün hem de teorik, felsefî veya siyasî sistemin dışında duran kendi 'eleştirel bilinci' ne ölçüde 'aynı yersiz yurtsuz algılayıcı ve tarihselci gözlemci'nin başka bir versiyonunu üretmekten fazlasını yapar? Noam Chomsky'nin 'bağımsız radikalizm'ini övmek (OR 24) iyi, güzel de, Said eleştirel bilinçten, 'öncelikle kendini hâkim kültürden uzak tutmuş, bundan sonra bir mevki ve sorumlu bir aleyhtar duruş benimsemiş' olarak bahsettiği zaman (224), bu dairevî bir ispat olmuyor mu? Bir 'mevki' tercihinin yapıldığı temeller nelerdir? Ferdî tecrübe mi? Bir kültürün aleyhtar bir duruşa ihtiyaç duyduğunun görüleceği ilkeler nelerdir? 'Sorumlu bir aleyhtar duruş' nedir? 'Muhalif' bir duruş siyaseten ille de en etkili duruş mudur? Hâkim bir kültür ne kadar hâkimdir? Bu türden tercihlerin siyasî hedeflerle ilişkisi nasıl olur? O 'dıştaki' alan nerde olabilir? Eleştirmenin kültürden ne kadar uzaksa teoriden de o kadar uzak olması beklendiği düşünüldüğünde o hangi duruş ve teorik muvzualardan hareketle müdahale etmelidir? Hem hâkim kültür hem de teorik uygulamalarla arasında eleştirel bir mesafeyi muhafaza ettiğini hayal eden eleştirmen için olabilirlik, bu her ne kadar Said'in kendi siyaseti için geçerli olmasa da ferdî eleştirinin bizi daha iyi, daha farkında insanlar yapacağı umuduna tutunarak en pasif türden bir sükunetle sınırlı kalabilir. Bir siyaset yerine dâima sorunlu bir 'eleştirel mesafe'nin ikame edilmesi sadece fazlaca belirtilmiş bir hal alır. İronik olarak, Said, Amerika'da edebî siyasetle günlük siyaset arasında karşılıklı bir ilişkinin noksanlığı, ve Marksizmin sonuç olarak sırf akademik bir talim haline gelen zayıflığı hakkında keskin bir şekilde yazarken eleştirmen için vaz' ettiği genel duruş kendisinin eleştirdiği tamamen aynı çözülmeden [*dissociation*] muzdariptir.[34]

[34] 'Amerikan kültürel tarihinde şu an "Marksizm", temel olarak, siyasî değil akademik bir taahhüttür' (Said, 'Secular Criticism', *The World, the Text, the Critic* içinde, 28; karş. 'Reflections on American "Left" Literary Criticism', 160-6).

'Metinsellik'

Said, tikele karşı evrensel, kültür veya sistemin belirlenimlerine karşı ferdî fâiliyet geleneksel karşıtlığını kurar kurmaz sorun tanım gereği çözülemez kalır. Fert, bütünleyici kültürün karşısına tecrübeden hasıl olan bir bilinci koyar: fakat bu bilinç veya tecrübe, eğer o kültür gerçekten bütünleyiciyse onun dışında nasıl üretilmiştir? Said bir yandan tekilin dâima bütülendiğine karşı çıkarken kendi duruşu bunun tam tersine bel bağlar - eğer bir eleştirmen olarak sistemin dışında kalmayı başarabiliyorsa bu durumda sistem tanım gereği bütünlenmemiştir. O halde Said eleştirel mesafesini neye nisbetle almaktadır? Said'in *'filiation'* [birisinin çocuğu olmak] ile *'affiliation'* [sıkı ilişkisi olmak] kelimeleri arasındaki anlambilimsel gerilimle oynayarak bu teorik zorluğu çözmeye dair son çabası yerel bir retorik strateji olarak çalışır ve dahası içeri/dışarı karşıtlığının en iyi şekilde belli bir metinsel tezatla bölündüğünü doğrular.[35] Bir başka deyişle kavramsal zorluk dilbilimsel terimlerin ikili yapısı vasıtasıyla yerinde tutulur. Yine de Said ferdî eleştirmenin bilincindeki ikircillik için herhangi bir olasılığı yerine koymaya devam eder. Said'in, projesinin doğurduğu felsefî ve teorik zorluklarla doğrudan karşılaşmayı reddetmesi, görmüş olduğumuz gibi, çelişkilerin, bizâtihi kültürün tahlilinden ziyade kendi yazılarında yeniden ortaya çıkması anlamına gelir. Çünkü Said'in teorik zorlukları - ve bunları çözmedeki yetersizliği - metinsel ve kavramsal bir seviyede başlar.

Bu bakımdan, Said'in mühim teorik kararı, Foucault ve Derrida üzerine yeniden ele alınmış uzun makalesine nisbetle gösterilebilir. Burada ikincinin 'metinsellik'i ilkinin siyaseti lehine reddedilmektedir.[36] Bu durumda eğer Said insan ve ferdî fâiliyet meselesini tekrar takdim ederek Foucault'nun bütünleyici şemalarınından kendini uzaklaştırma derdindeyse böylesi bütünlemelerin olasılığını farzetmeye yine de devam etmektedir. Bu gayri ihtilaflı bütünlük Derrida'nın izahıyla karşılaştırılmalıdır. Derrida'nın izahı bütünlemelerin, içeri almalar ve dışta bırakmaların mükemmel bir yapısını üretmeyi nasıl asla başaramadıkları ve

[35] Said, 'Secular Criticism', *The World, the Text, the Critic* içinde, 16-24.

[36] Said, 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions', *Critical Inquiry* 4:4 (1978), 673-714; yeniden ele alınmış versiyonu 'Criticism Between Culture and System' olarak *The World, the Text, the Critic*, 178-225'de basıldı.

sonuç olarak asimile edilemeyen unsurların, onları dışta bırakarak kendini bir bütünlük olarak tesis etmeye çalışan herhangi bir bütünlüğü belirlemelerine (ve kabul etmemelerine) dikkat çeker. Başka bir deyişle Said ancak gayet basit bir şekilde Derrida'yı redderek kapalı bir yapı, sistem veya yöntem olasılığını barındırmaya devam edebilir. Ve o da ancak kapatılırsa onu açmak için ferdin müdahalesini gereksinir.

Bu kapanma sorunu aslında bizâtihi *Orientalism* için temel niteliktedir. Said, 'Garb' ve 'Şark' ikiliğine katılan kültürel tahakkümün dehşetli yapısını tasvir etmeyi ve bunu yaparak belki de onu tümden ortadan kaldırmayı umar. Fakat Said Şarkiyatçılığın bu karşıtlıkla nasıl çalıştığını gösteriyorsa da onu basitçe reddetmek kadar yerinden sökmeyi denemeye çalışmıyor ve sonuç olarak ikili düşünmenin içeri/dışarı yapısını bizzat tekrarlıyor. Onun Şarkiyatçılar tahlili bir hükümler dizisi şeklini alır ki buna göre herbir yazar akabinde Doğunun Batı tarafından fikren tabî kılınması sürecinde işbirlikçi olarak teşhis edilir.[37] Said'in Şarkiyatçılık metinlerini dolambaçsız bir 'leyhte' ve 'aleyhte' ayrımına mahkum etmeye dair dur durak bilmeyen şevki onu, 'bu yüzden, her Avrupalının Şark hakkında söyleyebileceklerine dair olarak bir ırkçı, emperyalist ve nerdeyse tamamen kavimmerkezci olduğu doğrudur' hükmünü vermeye sevkeder (204). Marx'ınki daha zor bir örnektir çünkü onun iktisadî tahlilleri Şarkiyatçı düşünmeyle mutabıktır ama aynı zamanda onun 'insanlığı, insanların sefaletine sempatisi açıkça taahhüt edilmiştir'. Ne var ki Said, Marx'ın tahlilinin çelişkili, hatta belki de üretken bir şekilde çelişkili olabileceğini ileri sürmek yerine tüm ihtilafı şu yorumla kapatır: 'Yine de en sonunda üstün çıkan Romantik Şarkiyatçı bakıştır' (154). Bu kapanma, Marx'ın ikircilliğinin tüm diğer emarelerini çürütmesi ve silmesi beklenen *Surveys From Exile*' [Sürgünde Yapılan Tetkikler]den tek bir cümlenin zikredilmesiyle desteklenir. Sadece leyhte yahut aleyhte olabilirsiniz.

Bununla beraber, anlatı Said'in kendisine yaklaştıkça ilginç bir teorik zorluk ortaya çıkmaya başlar. Çünkü eğer söylemsel bir yapı olarak Şarkiyatçılık Doğuyla ilgili yazarların bu uzun tarihinde bu kadar belirleyiciyse Said'in kendisi nasıl kaçabilir? Şarkiyatçı Gibb ve Massignon'a Marx'ınkine göre daha az kolayca çözülebilen bir çelişki biçimi verilir. Massignon'la birlikte Şarkiyatçılık açıkca daha bir tezatlı olmuştur. Ne var ki bu da her-

[37] *Orientalism*, 40, 143-5, 149-53, 161, 194, 209.

hangi bir metinsel karmaşıklık veya kavramsal çelişkilerden çok, haddizatlarında ihtilaflı olamayacakları farzedilen ideoloji ve geleneğin gayri şahsî baskılarının üzerine çıkabilen kişinin 'ferdî deha'sı açısından izah edilir. Ancak, Massignon İslam'ı Avrupa'ya karşı ne kadar desteklemiş olursa olsun Said yine de onu Islam'ı yanlış temsil ettiği gerekçesiyle eleştirir. Ne ki bu noktada Said mülâhazasının ortaya çıkardığı daha genel konularda biraz daha muhakeme etmek için kendine bir miktar öz-düşünümsellik izni verir:

> *Bir kimse bu türden tezlere katılmaya çokça meyilli de olsa - çünkü bu kitabın göstermeye çalışmış olduğu gibi İslam Batıda esas itibariyle yanlış temsil* ***edilmiştir*** *- asıl mesele, herhangi bir şeyin doğru bir temsilinin gerçekten olup olamayacağı veya herhangi bir temsilin ve bütün temsillerin, temsil* ***oldukları*** *için, önce dilin sonra da kültürün, kurumların ve mümessilin siyasî muhitinin içine yerleşmiş olup olmadığıdır.*[38]

Said ikinci alternatifi destekler - ama bunun, İslam'ın yanlış temsil edilmesinin (ki bu İslam'ın kendi temsil [tasvir] yasağınca öncelenmiştir) kaçınılmazlığı hakkındaki kendi mülâhazasına yönelik içerimlerini izlemeksizin. Eğer doğru temsiller bir imkansızlıksa Said Şarkiyatçıları hangi zeminde eleştirmektedir?

Aslında Said'in tarif ettiği yanlış temsil tamamen ferdin sisteme karşı müdahelesini - onun başka bir yerde kendi 'eleştirel bilinç'i için iddia ettiği durumun kendisi - andırır. Nitekim meselâ Massignon, 'İslam'ın ana öğretisel sistemi'ine karşı el-Hallac'taki tasavvufu vurguladığı için eleştirilir (272). Benzer şekilde, Gibb'in İslam'ın içindeki belli dahilî irtibatsızlıkları/düzensizlikleri [*dislocations*] teşhis etmesini - İslam'ın karmaşıklık biçimleri ve genel olarak onu temsil etme sorunuyla bir uzlaşma çabası olarak değil - bir iktidar beyanı olarak mütalaa eder:

> *Gibb'in eserinde irtibatsızlık/düzensizlik, İslam içindeki mefruz bir fikrî zorluktan daha mühim bir şeyi teşhis eder. Bana göre o, Şarkiyatçının kendini İslam hakkında yazmak, onun için kanun koymak ve yeniden formüle etmek için konumlandıracağı o ayrıcalığı, o zemini teşhis eder. İrtibatsızlık/düzensizlik, Gibb'in tesadüfî bir kavrayışı değil, konusuna giden epistemolojik yol ve*

[38] *Orientalism*, 272. Bu sorunun önemi ve onun ne ölçüde cevaplandırılmamış olarak kaldığı, Said'in, kitabını onu bir kez daha ortaya çıkararak bitirmesi gerçeğince telkin edilmektedir (325).

müteakiben, tüm yazısında ve işgal ettiği etkili konumların herbirinde oradan İslam'ı tahkik ettiği gözlem platformudur. İslam'ın ortodoks müminlerin yekvücud bir cemaati için yaptığı sessiz çağrılar ile onun siyasî aktivistler, umutsuz ulema ve fırsatçı ıslahatçılardan oluşan gafiller güruhu tarafından yapılan sözden öteye geçmeyen ifadesi arasında: işte Gibb burada durdu, yazdı, yeniden formüle etti. (282)

Öyle gözüküyor ki Gibb, ironik olarak, tam da Said'in başka bir yerde kendisi için benimsediği, eleştirmenin kültür ve sistem arasındaki konumunu işgal eder. Bununla beraber Gibb'in durumunda bu, eleştirmenin arzu edilen duruşu değil, sadece Gibb'in eserinde Tanrısal Batı ayrıcalığının gücünü gösteren bir çelişki olarak görülür. Hakkında yazdığı altüst oluş/düzensizlik haddizatında İslam'a karşı olan alâkadan değildir. Keza herhangi türden bir eleştirel olasılık da sunmaz. Fakat bu yapı Said'in kendini yerleştirdiği yapıdan hangi açıdan ayrılır?

Şarkiyatçının yanlış temsili belli ki eleştirmenin sistemi altüst eden/yerinden söken [*dislocates*] siyasî müdahelesine dönüştürülebilir. Fakat *Orientalism* bizâtihi Şark'ın nasıl Batı için bir altüst ediş şekli olarak işlediğini de gösterir.[39] Eğer Şarkiyatçılık Doğunun Batı tarafından bir içeriye alınma ve bünyeye katılma bilimini içeriyorsa o halde bu içeri alma kendi bölünmesini de üretir: Şark'ın yaratılması, eğer o Doğuyu gerçekten temsil etmiyorsa, dışardaymış gibi sunulan, hikayeleştirilen, [ama] içerde olan birşeyin Batının kendisinden sökülüşünü işaretler. Burada niye bazı ırk ve cinsiyet teorilerinin mantığının Şarkiyatçı basmakalıpların [*stereotypes*] da üzerine yansıtıldığını izah etmeye başlayabiliriz;[40] veya İslam ve Arab-karşıtı hissin Said'in onun karanlık gölgesi olarak tarif ettiği Yahudi-karşıtlığıyla ilişkisi üzerine düşünmeye başlayabiliriz: bu bağlamda, Yahudiler içerideki Şark'ı temsil eder olmuşlardır ve Avrupa'nın dışında olmaları, saklı kalmaları

[39] Said'in anlatısı iki dünya savaşı arasındaki döneme doğru ilerledikçe bizatihi Said daha açık bir çatışma şekli teşhis eder: 'Şark şimdi sadece genel olarak Batıya değil lâkin Batının ruhu, bilgisi ve hakimiyetine yönelik bir meydan okumayı teşkil eder gözüktü' (248). Bu bizim postmodernizmin Amerikan ve Avrupalı siyasî ve kültürel üstünlüğün belli bir kaybının idrakini tesis ettiği tezimizi desteklerdi ama Said'in Şarkın ancak bu noktada bir tehdit olarak gözükmeye başladığı düşüncesi kendi kitabıyla çelişmektedir ki bunun da gösterdiği şey onun ne ölçüde herzaman bir tehdit olarak gözüktüğüdür.

[40] *Orientalism*, 206-7, 233.

gereken yerde tekinsiz bir şekilde içerde gözükmüşlerdir: böylece onların sürülmesinin, veya imha edilmelerinin, mantığı bizâtihi Şarkiyatçılıkla girift bir şekilde bağlantılı hale gelir.[41]

Bu yüzden Said'in tahlilinin ihmal ettiği şey Şarkiyatçılığın sadece Şark'ı yanlış temsil etmekle kalmayıp ayrıca Batı kültürü içindeki dahilî bir altüst oluşu da ifade ettiğidir. Bir kültür ki kendini sürekli hem bir tür yekpare bütünlük teşkil ediyor olarak hayal eder hem de kendi yaklaşan çözünmesine durmaksızın hayıflanır. Bizâtihi Said de bir dereceye kadar bu Avrupalı kültürel mirasın içinde farkında olmaksızın kalmaktadır. Onun münhasıran Avrupa yüksek kültürüne odaklanma eğilimini daha önceden gördük fakat onun müdahil oluşu daha temel varsayımlara - bizâtihi tarif ettiği ve eleştirdiği varsayımlara - kadar uzanır. Nitekim, meselâ, bir yandan parçalanma tehditi altındaki bir bütünlük olarak Avrupa kültürü fikrinin bizâtihi Şarkiyatçı fantezinin bir parçası olduğunu önceden göstermişken, diğer yandan, Auerbach'ı bütünlüğünün son anında Batı kültürünün özetini verdiği için aşırı bir şekilde över. Diyebiliriz ki Şark, Avrupa için hem zehir hem de panzehir işini görür: o hem Avrupa medeniyetine karşı en büyük tehdidi teşkil eder hem de Avrupa'nın Asya vasıtasıyla dirilmesi umudunu sunarak Batının yitik ruhî değerleri için bir ilaç rolünü oynar. Bu ise Şarkiyatçılığın ne ölçüde, Doğuyla Batı arasındaki haricî bir ikilik olarak yanlış temsil edilen, Batının kendi dahilî irtibatsızlığını/düzensizliğini temsil ettiğini gösterir. Aynı zamanda tarihselciliğin Şarkiyatçı formundaki - çünkü Şarkiyatçılık emperyalist tarihselciliğin bir türüdür - bütünlemesi, mühim bir katmerleşme [iki rolü birden oynama; *doubling*] halinde tam da kendi imkansızlığının sürecini canlandırır. Çünkü bir Batılı tarihselcilik için sorun, bütünlüğün yekpare kılınması için gerekli ama kapanması için sorunlu olan dirençli tekilde odaklanırken, Şarkiyatçı Öteki imgesi bir yandan o tarihselci aklîlik için bir zafer olur ama bir yandan da zıt değerinde ayrıca onun kendi kendinden yabancılaşmasını meydana getirir. *Orientalism*'in sorunu, içsel bir ihtilaf kavramı olmayınca, Said'in, sürekli Şarkiyatçılığın ahenksizliği dıştaki coğrafî veya ırkî farklılıklara yansıtmasını basitçe kınamaya sürükleniyor olmasıdır - aynı zamanda da Şarkiyatçıları 'leyhte' ve 'aleyhte' olarak teşhis ederek bu türden bir yapıyı kendisinin tekrarlamasıdır. Bu arada Şarkiyatçılığın kendi dahilî bölünmeleri Said'in metnindeki teorik çelişkiler ve ihtilaflar dizisinde amansızca yeniden ortaya çıkar.

[41] *Orientalism*, 27, 286.

BHABHA'NIN TEZADI

Said'in *Orientalism*'i 'Batı' ve 'Doğu' hiyerarşik ikiliğine karşı yöneltilmişse de metni boyunca sürekli daha başka ikilikler ortaya çıkar: meselâ temsil veya gerçek olarak yahut görüş veya anlatı olarak Şarkiyatçılık; veya Said'in kendi metodolojisinde bulunup değişik biçimler altında tekrarlanan evrenselcilikle tikelcilik karşıtlığı. *Orientalism*'in birçok eleştirisi arasında Homi Bhabha'nın 'Fark, Ayrımcılık ve Sömürgecilik Söylemi' (1983) sivrilir çünkü bu makale kitabın kalbinde yatan tezat* sorununu doğrudan teşhis ederek onu daha olumlu, mümkün kılıcı bir biçimde tekrar inşa etmektedir.[1] Bhabha, Şarkiyatçılığın merkezinde tek bir türdeşleştirici perspektifin değil bir kutupluluğun [*polarity*] olduğunu savunmak için, Said'in kendisinin geçerken değindiği Freud'un çatışmalı rüya modeliyle yapılan bir analojiye başvurur: 'bu bir yandan bir öğrenme, keşif, pratik konusudur; diğer yandan rüyaların, hayallerin, fantezilerin, mitlerin, saplantı ve gereksinimlerin sahasıdır' (DDDC 199). Şarkiyatçılık bir disiplindir - ansiklopedik öğrenme ve emperyal iktidar disiplini - ama diğer yandan da bir öteki fantezisidir. Hem bir bilinçli bilgi topluluğu (Said'in 'açık Şarkiyatçılık'ı) hem de fantezi ve arzunun bir 'bilinçdışı olumluluk'udur ('örtük Şarkiyatçılık'). Bhabha'ya göre kitabın sorunu,

* *Ambivalence.* Karşıt anlamlılık. Bir kimse veya nesneye yönelik sevgi ve nefret aynı anda varolan karşıt hisler.(ç.n.)

[1] Homi K. Bhabha, 'Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism', *The Politics of Theory* içinde, der. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1983), 199 (bundan sonra DDDC olarak zikredilecek). Bhabha'nın diğer makaleleri metinde şu şekilde zikredilecek: 'The Other Question', *Screen* 24:6 (1983), 18-35: OQ; 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', *October* 28 (I984), 125-33: OMM; 'Sly Civility', *October* 34 (1985), 71-80: SC; 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817', *Europe and Its Others* içinde, 2 cilt, der. Francis Barker et al. (Colchester: University of Essex, 1985), I, 89-106 (*Critical Inguiry* 12:1, 1985, 144-65'de yeniden basıldı): STW; 'Foreword: Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition', Franz Fanon, *Black Skin, White Masks* içinde, çev. Charles Lam Markmann (London: Pluto Press, 198): BSWM.

Said'in tam da Şarkiyatçı söylemin nesnesini yarma tehdidi olan bu iki ekonominin başkalığı ve tezadıyla uğraşmayı reddetmesi[nden kaynaklanır].... Said bu tehdidi işin içine bir ikilik katarak çevreler ki bu öncelikle bu iki söylemsel sahnenin arasında bir karşıtlık tesis ederek nihayet onların, Avrupa'nın Şark üzerinde onun deyişiyle güvenlice ve ***gayri mecazî bir şekilde*** *ilerlemesini mümkün kılan siyasî-ideolojik bir* ***niyet*** *vasıtasıyla birleşen mutabık bir temsil sistemi olarak, karşılıklı ilişkili olmalarına izin verir. (DDDC 199-200)*

Said'i Şarkiyatçılığın söylemsel oluşumunun çok fazla hegemonyacı bir resmini çıkarmakla eleştirenlerin aksine Bhabha, bu türden bir söylemin tezatlı bir şekilde tesis edildiğini bizatihi Said'in nasıl gösterdiğine işaret eder. Ne var ki Said bu tezatı tek bir kurucu niyete atıfta bulunarak en geleneksel edebî-eleştirel yoldan çözümler; kendisinin de dediği gibi 'Şarkiyatçılığı Şark üzerine bir nevi Batılı yansıma ve onun üzerinde hüküm sürme isteği olarak düşünmeye bir başlarsak pek az sürprizle karşılaşırız!'.[2] Eğer Avrupa'nın Doğuya karşı niyeti bir emperyal temellük niyetiyse bu durumda Said Şarkiyatçılık söyleminin aynı derecede yekvücud olduğunu iddia edebilir. Bhabha şöyle yorumlar: 'Said'de daima, sömürge iktidarının tamamen sömürgeci tarafından temellük edildiği fikri vardır ki bu tarihsel ve teorik bir basitleştirmedir' (DDDC 200). Temsille nesne arasındaki farzedilen intizam Said'in iktidar ve iktidarsızlık arasında ikili bir karşıtlık vaz'etmesi anlamına gelir. Bu ise haricî bir denetleyici niyet varsayımını gereksinir ve uzlaşma veya direnişe, haricî bir karşı-niyet dışında (Said'in kendisi), hiç yer bırakmaz. Bhabha bunun indirgemeci bir basitleştirme olduğunu ileri sürer: Batı söyleminde Şark'ın temsili, ki Said bunu gayet sabırla resmeder, 'aynı anda hem bir arzu hem de bir alay nesnesi olan o "ötekilik"e' yönelik derin bir tezat ortaya çıkarır (QQ 19). Bu ikircillik sömürge söyleminin bir endişe üzerine bina edildiğini ve bizatihi sömürge iktidarının ihtilâflı bir ekonominin etkilerine maruz kaldığını gösterir.

Bhabha'ya göre Şarkiyatçılık, basitçe, 'gerçek' koşullara tekabül edebilen veya etmeyebilen bir temsile karşılık gelmez - hiçbir surette sadece epistemolojik bir bakış açısından çözülemeyecek

[2] Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 95.

bir sorun. Bhabha, Said'in Şarkiyatçılığın bir 'söylem' olduğu iddiasını ciddiye alır ve dolayısıyla söylem tahlilinin teknik araç gereçlerini kullanır. Şarkiyatçılık bir temsil olabilir ama aynı zamanda baştanbaşa söylemsel bir sahada da yer alır. Bhabha'ya göre bu sahaya dair herhangi bir mütalâanın ifade [*enunciation*] meselesini, yani kimin kimle konuştuğu meselesini ihtiva etmesi gerekir. Temsillerin 'gerçek'e tekabül edebilen veya etmeyebilen durgun varlıklar/kendilikler olduğu farzedilemez - çünkü onlar aynı zamanda, daima, hususî bir hatip ve muhatapla beraber yazılı veya sözlü bir hitabın da bir parçasını teşkil etmek zorundadırlar. Said, Foucault'yu tahlilleri güya hiçbir direniş stratejisi önermediği için reddederek, söylemsel bir saha olarak kendi Şarkiyatçılık tarifine özel bir, gayet sorunlu, ferdî öznelerin fâiliyeti [*agency*] iddiasını sokmaya kendini mecbur hissederken, Bhabha, ifade meselesinin öznenin işleyişini nasıl zaten sergilediğini gösterir. İfade, dikkatleri 'sömürge söyleminde özneyi tesis eden ihtilâflı konumlar dağarcığı'na çeker (DDDC 204). Bhabha, hem sömürgecinin tek bir siyasî-ideolojik niyeti olduğu iddiasını hem de Said'in farzettiği bilgiyle iktidarın dolambaçsızca araçsal ilişkisini sorunsallaştıran bir kaymanın [hedefe ulaşmama; *slippage*] ortaya çıkmasını göstermek için bu hitap sürecinin koşullarını tahlil eder.

Bhabha böylece Şarkiyatçılığın sömürgeci iktidar ve idarenin bir aracı olarak kullanıldığı zamanki rolüne odaklanmak amacıyla, Said'in Şarkın hâkim bir Batı kültürü içinde tüketimi için temsil edilmesini vurgulayan perspektifini değiştirir. Böyle yaparak Said'in temsilin fiilî olanla nasıl eklemlendiği şeklindeki temel zorluğunu derhal çözer: temsil hegemonyacı gözükebilir fakat içinde, yuvada gözükmeyen ama dışarda Batının güvenliğinden uzaklaştığında giderek belirli olan saklı bir noksanlığı taşır. Meselâ sömürge öznesinin temsili fiilî sömürge öznelerince, Said'in ileri sürdüğü gibi, ispatlanmaktan veya çürütülmekten ziyade eklemlerinden ayrılır:

> *Gayri şahsîleştirilmiş, yerinden sökülmüş sömürge öznesi ... aynı anda iki yeri işgal etmekle, yerinin tayin edilmesi tamamen zor olan hesaplanamaz bir nesne haline gelir. Sömürge otoritesinin talebi ne mesajını yekpare hale getirebilir ne de öznelerini teşhis edebilir. (BSWM xxii)*

Bu yüzden Bhabha, Said'in aksine, sömürgeci için bile bir Öteki temsilinin inşasının hiçbir surette dolambaçsız olmadığını savunur.

Bu da tâbi halkın ve onların kültürünün sömürgesel basmakalıplaştırılması [*stereotyping*] sürecinin genişletilmiş bir tahlili - bizatihi Şarkiyatçılık faaliyetini tarif etmenin bir yolu - üzerinden gösterilir. Bhabha, 'basmakalıp' kelimesinin ima edeceği şeyin tersine, sözkonusu olanın, nitelenen asıl halkın karmaşıklığına karşıt olarak basmakalıbın hamlığı şeklinde dolambaçsız bir mesele olmadığını ileri sürer. Bhabha'ya göre,

> *sömürge basmakalıbı karmaşık, tezatlı, çelişkili bir temsil tarzıdır. İddialı olduğu kadar endişelidir de ve sadece kültürel ve siyasî hedeflerimizi genişletmemizi değil bizatihi tahlilin nesnesini de değiştirmemizi talep eder. (QQ 22)*

Bhabha, Said'in Doğuyla Batı arasındaki, belli tipik karşılaşmalarda, Batının Doğu'nun teklifsizliğini hor görmesi ile yabancılığı ve yeniliğinden haz duyması veya korkması arasında görünür olan tereddüde dair görüşlerinin altını çizerek tanıma ve inkârın bu 'orta kategori'sinin Freud'cu cinsel fetişizm teorisini 'andırdığını' ileri sürer. Irkî basmakalıplaştırmada 'sömürgeci iktidar aynı anda hem bir "öteki" olan hem de tamamen bilinebilir ve görülebilir olan sömürgeleştirileni sabit bir gerçeklik olarak üretir' (DDDC 199). Baudrillard'ın da ortaya koyduğu gibi, öteki, temsil edilebildiği andan itibaren sahiplenilebilir ve kontrol edilebilir;[3] fakat burada böylesi bir sâik aynı zamanda onun otoritesini kabul etmeyen daha geniş bir yapının parçasını teşkil eder:

> *Fetiş veya basmakalıp, endişe ve savunmaya olduğu kadar hakimiyet ve zevke de dayanan bir 'kimlik/özdeşlik'e geçit verir. Çünkü o, onun farkı tanıması ve inkâr etmesine yönelik bir tür çokkatlı ve çelişkili inançtır. (DDDC 202)*

Bu yüzden sömürge söylemi sadece ötekiyi temsil etmez, daha ziyade onun farkını eşzamanlı olarak görünür kılıp inkâr eder. Fetişizmin uzlaştırılamaz mantığına göre eklemlenen çelişkili bir yapı. Hakimiyeti daima ileri sürülür ama o aynı zamanda

[3] Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities ... Or the End of the Social, and Other Essays*, Çev.: Paul Foss, Paul Patton ve John Johnston (New York: Foreign Agents Series, 1983), 20-2.

daima kaymakta, durmaksızın yerinden olmaktadır, asla tamam değildir.

Bhabha'nın izahı şüphesiz kışkırtıcı olsa da fetişizm gibi bir kelimenin tuhaf tarihsel kaynağı meselesini ortaya çıkarmaktadır. Freud fetişizm nokta-i nazarından bir cinsellik teorisi önerdiği zaman kavram daha önceden Marx tarafından *Capital*'da kullanılmıştı. Marx onu Afrikalı 'yerli' dinlerin insan elinden çıkma nesnelerini tarif etmek için kullanılan aslî anlamından uyarlamıştı: 'varsayılan fıtrî büyülü güçleri için veya içinde bir ruh barındığından dolayı ilkel insanlarca tapılan cansız bir nesne'.[4] Bhabha'nın fetiş terimini sömürgesel ırkî basmakalıplaştırmayı tarif etmek için kullanması, kesinlikle [daireyi tamamlayıp] en başa dönmesi anlamına gelir fakat, tuhaftır ki, kullandığı kavramın tarihsel koşulları ve kaynağı konusunda kendisi sessiz kalır. Sömürge söylemini tarihsel olduğu kadar psikanalitik açıdan inceleme gerekliliğinden bahseder ama bu ikisinin nasıl eklemlenebileceğinin bir izahını verme riskine atılmaz (DDDC 201). Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta, psikanalitiğin, zihnin kategorilerinin evrenselliğinden değil de, tamamen, Batılı yapıları dayatma sonucunu doğuran sömürge tarihinden dolayı Avrupa-dışı kültürlerde de çalıştığı şeklindeki mülâhazaları bu türden bir bağlantı için bir olasılık olabilirdi.[5] Bhabha ise onların, psikanalizin, sömürge hitabında basitçe kendini tekrarlayacağı şeklindeki varsayımlarını şüphesiz sorgulayacaktır.

Bu da Bhabha'nın eserinin ileri sürdüğü daha geniş bir meseleyi, yani onun sömürgecilik tarihsel fenomeninin tahlili için psikanalizin aşkın kategorilerini kullanmasını ortaya çıkarır. Bhabha psikanalizi bir okuma yolu olarak kullanır: şurası açıktır ki Bhabha'nın kendi tezat izahı için çok önemli olan Freud'u stratejik olarak kullanması, Said'in Foucault'nun söylemsel oluşum-

[4] *C.O.D.* 1982 (Yedinci baskı). Dinî fetişizmin ilk izahı Charles du Brosses'nindi: *Du culte des dieux fétiches, ou Paralléle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* (Paris, 1760); psikoloji sahasında ilk kullanımı Alfred Binet'nin 'Le Fétichisme dans l'amour', *Etudes de psychologie experimentale* içinde (Paris: Doin, 1888), 1-85 makalesindedir ve bu Freud tarafından *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905)'de zikredilmektedir.

[5] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem, ve Helen R. Lane (New York: Viking Press, 1977), 170. Deleuze ve Guattari bilhassa Marie-Cécile ve Edmond Ortigues, *Oedipe africain* (Paris: Plon, 1966)'e karşı fikirler ileri sürmektedirler.

lar teorisinden türetilen sömürgecilik tahliline nazaran önemli teorik ve siyasî farklılıklar üretir. Bhabha sömürge söylemi izahına, bir iktidar aygıtı olarak onun 'asgarî şart ve hususiyetler'inin Foucault'cu bir tarifini sunarak başlar.[6] Fakat Bhabha, Foucault'ya karşı, gözetlemenin nesnesi olan sömürge öznesinin aynı zamanda sömürgeci açısından paranoya ve fantezinin de nesnesi olduğunu ileri sürmeye geçer ve böylece psikanalitik kategorileri Foucault'cu şemaya derhal dahil eder. Bhabha, fetişizm psikanalitik teorisine göre bir ırkî basmakalıplaştırma teorisi sunarak sömürge söyleminin dört parçalı bir 'anatomi'sini işler ki bunun Foucault'yla hiç bir alâkası yoktur; Bhabha'nın derdi, her ne kadar gözetleme olabilirse de sabitliğin elde edilemediğini ileri sürmektir:

> *Sömürge söyleminin inşası, ... fetişizm mecazları - eğriteleme ve düzdeğişmece - ile İmgeselin elinde hazır olan narsis ve saldırgan teşhis biçimlerinin karmaşık bir eklemlenmesidir. O halde basmakalıpçı ırkî söylem dört terimli bir stratejidir.... Bu durumda sömürge söyleminde özneyi tesis eden bir ihtilaflı konumlar dağarcığına sahip olunur. Öyleyse özel bir tarihsel konjonktürde, hususî bir söylemsel form içinde konumlardan herhangi birinin işgal edilmesi daima sorunludur - hem sabitliğin hem de fantezinin mahalli. Bu, diğer konumların heterojenliğinden gelen tehdit ve bozgunun karşısında ve yerinde ... kullanılıp bitirilen bir sömürge 'kimlik/özdeşlik'i sağlar. (DDDC 204)*

Ne var ki bundan sonra Bhabha sömürge söyleminin öznesi böylesi mütezat kategorilere göre inşa ediliyor olsa da bu belirsizliğin son tahlilde sömürge söyleminin stratejik işleyişini tehdit etmediğini kabul eder: 'bu kayan konumsallıklar İmgeselde mahpus olduklarından hâkim iktidar ilişkilerini asla ciddi bir şekilde tehdit etmeyeceklerdir çünkü onları zevkle ve verimlice tatbik

[6] Bhabha şöyle devam eder: 'Onun en önemli stratejik işlevi, bilgilerin üretimi yoluyla "tâbi halk" için bir mekanın yaratılmasıdır ki bilgilerin bu üretimi temelinde,gözaltında tutma tatbik ve karmaşık bir zevk/zevksizlik biçimi tahrik/teşvik edilir. O, basmakalıp şeklinde olan ama birbirlerine zıt olarak değerlendirilen sömürgeci ve sömürgeleştirilenin bilgilerinin üretimiyle kendi stratejileri için mezuniyet arar. Sömürge söyleminin hedefi sömürgeleştirileni ırkî köken temelinde bir soysuz türler topluluğu olarak kurgulamaktır ki bundan maksat istilayı meşrulaştırmak ve idare ve emir sistemleri tesis etmektir' (DDDC 198). Ne var ki bu kesin olarak Foucault'cu izah daha sonra psikanaliz ve yapısöküm söylemleriyle iç içe geçirilir.

etmek için mevcutturlar' (DDDC 205) Bhabha daha sonra bu duruşu tashih edecektir ve Said'i kuşatan sorunlardan sakınabildiğini bir kez daha gösterecektir.

Hatırlanacaktır ki Said en sonunda Foucault'yu, tahlili hiçbir direniş stratejisi önermediği gerekçesiyle reddetmişti. Fakat Said'in fert kategorisini geri getirişi, sadece, bu türden bir direnişi ferdî eleştirmenin bilinci biçiminde konumlandırmak için yapılmaktadır ki bu büyük bir ilerleme değildir. Bu yüzden mesele şudur: eleştirmenin vazifesi ekseriyetle farzedildiği gibi direnişin tarihsel örneklerini mi vermektir yoksa bizâtihi sömürge söylemi tahlili, bugünkü anlayış ve tahlil açısından siyasî müdahaleler yapabilir mi? Dolayısıyla Bhabha, meselâ, Said'e karşı olarak, sömürge iktidarının otoritesinin sömürgeci tarafından dolambaçsızca temellük edilmediğini gösterir. Bu önemlidir ama direnişe ilişkin dolambaçsız bir delil sağlamakla aynı şey değildir:

> *İktidarı tatbik etmesi açısından çok önemli olan sömürge sistemindeki 'oyun'a rağmen, ben devrimci mücadelenin pratikleri ve söylemlerini 'sömürge söylemi'nin altında veya onun diğer yüzü olarak mütalâa etmiyorum. Bunlar onunla tarihsel olarak birlikte varolabilirler ve ona müdahale edebilirler ama sırf ona karşı muhalefeti temelinde 'değerlendirilemezler'. Sömürge-karşıtı söylem bunları inşa etmek için bir alternatif sorular, teknikler ve stratejiler kümesi gereksinir. (DDDC 198)*

Böylece Bhabha'nın derdi ruhun [*psyche*] çatışmalı ekonomisine göre yapılanan sömürge söylemindeki içsel ihtilafı dile getirerek sömürge özneleri ve sömürgeci öznelerde bulunan bir tezadı göstermektir. İktidarın bu türden bir dengesizliği olmaksızın sömürge-karşıtı direnişin kendisi iktidarsız olacaktır. Bhabha'nın derdi bu türden bir direnişe odaklanmak değil direnilen şeyin tereddütleri ve kararsızlığını göstermektir. Ne var ki siyasî bir açıdan zorluk, böylesi bir tahlilin sömürgeciye olduğu gibi sömürgeleştirilene de eşit derecede uygulanabilir olmasından çıkar.

Mukallit [The Mimic Man]

Böylece Bhabha, Said'in karşılaştığı zorlukların birçoğunu sömürge bilgisi ve iktidarının inşası sırasında ortaya çıkan süreçlerin alâmetleri olarak kavrar - bu belki Said için pek rahatlatıcı değildir ama Bhabha'nın namına parlak bir teorik içgörüdür. Sömürgecilik Batılı bilgide zımnen varolan bir ahenksizliği ifşa

eden söylem olarak teşhis edilmektedir. Bhabha'nın sonraki makalelerinin hepsi 'Fark, Ayrımcılık ve Sömürgecilik Söylemi'nde biraz belirsizce taslağı çizilen duruşun bir inceltilmesinden ibarettir. Bhabha, Fanon'un *Black Skin, White Masks*'ına yazdığı önsözde 'Fanon'un sömürgesel ilişkinin toplumsal husumetine uygun bir kavramsal form arayışı'ndan ve 'Fanon'u bir kavramsal şemadan diğerine sevkeden sömürgesel durum'ndan bahseder (x). Bu tarif gayet güzel bir şekilde Bhabha'ya da uygulanabilir: makalelerinde onu fetişizm modelinden 'taklit' [*mimicry*], 'melezleşme' ve 'paranoya' modellerine geçerken görürüz. Bhabha'nın sömürge söyleminin koşullarını tarif etme iddiaları - 'taklit ...dir', 'melezlik ...dir' - daima durgun kavramlar olarak önerilir gözükmektedir. Kendi arzuları olacak şekilde tuhafça kişileştirilmişlerdir ve bu kavramların alındığı teorik malzemenin tarihsel kaynağına, veya Bhabha'nın kendi eserinin teorik anlatısına, veya yöneltildikleri kültürlerin teorik anlatısına hiç atıfta bulunmazlar. Bhabha her seferinde bu zamansız nitelendirme vasıtasıyla, sözkonusu kavramın bizatihi sömürge söylemi durumunu tesis ettiğini ve tüm tarihsel dönemler ve bağlamlar için geçerli olacağını ima eder gözükür - bu yüzden onun yerini bir sonraki kavram aldığında, meselâ psikanaliz Bakhtin'ci melezleşmenin lehine birden ortadan kayboluverdiğinde, o da sadece bir sonraki makalede psikanaliz bu sefer paranoya olarak geri dönünce tamamen yokolduğunda, bu şaşırtıcı bir şey olur. Sanki teorik çalışmanın kendisi sömürge durumunun bir cins anlatısı haline gelir gibidir. Elbette farklı kavramsallaştırmalar kaçınılmaz olarak farklı vurgulamalar üretmektedir - fakat bunlar arasındaki ilişkinin herhangi bir eklemlenmesinin noksanlığı sorun yaratmaya devam eder. Bu, yoksa Bhabha'nın 'teorici anarşizm' dediği şey midir (STW 152)? Yahut Bhabha'nın tutarlı bir öte-dili reddettiği daha iyi düşünülmüş bir strateji mi? Bhabha, terimlerinin durgun kavramlar halinde şeyleşmesini [maddeleşme; *reify*] reddedip böylece Said'in sakınmayı çok zor bulduğu sorundan, yani tahlilin sömürgesel temsil gibi kendi malzemesine nazaran aynı bilgi ve iktidar yapılarını tekrarlamasından mı kaçınır? Eğer Bhabha bulduğu inkâr yapılarından faydalanıyorsa bu herşeyden önce sözkonusu olasılığı baltalamak ve hakimiyetin şeyleştirmelerini önlemek içindir.

Aynı zamanda, başka şeylere benzemeyişiyle nerdeyse farkedilmez olan, kullanılan belirli bir şemayı farketmek de mümkündür. Bu bağlamda Bhabha'nın sömürge söylem için yaptığı, bir iktidar aygıtı olarak Foucault'cu anlamdaki ilk tarifini hatırlamak faydalıdır: bu perspektiften her bir makale sömürge söyleminin mütezat ve birikimli aygıtında hususî aydınlatıcı anlar olarak görülebilir. Sömürge söyleminin tezadı tanım gereği ona tek bir aydınlatıcı kavram açısından yaklaşılamayacağı anlamına gelir; bu yüzden her bir makale tarihsel olarak konumlanmış hususî bir metnin okunması yoluyla bu türden bir aygıttaki özel bir yapısal figüre yönelir. Bhabha hiçbir anlamda sömürge söyleminin bir tarihini, hatta onun basit bir tarihsel izahını önermez - çünkü böylesi bir tarihselleştirme tam da onun tersine çevirmeye çalıştığı Avrupalılaştırıcı iddiaların temelini işaretler. Her bir metin hem tarihsel anına yerleştirilir hem de Bhabha onun okunmasının karmaşık sorununu işledikçe tek bir belirlenim veya doğrusal gelişmeden tedricen uzaklaştırılır.

Bhabha'nın tarihselleştirmenin, asla bütünlenmeyen fakat çakışan süreçlerin farklı tekillikleri ve zamansallıkları boyunca nasıl üretildiğini resmetmesinin durmak bilmez diziselliği boyunca tezat sabit bir başvuru noktası olarak kalır. Tezat ister istemez fâiliyet meselesini de ortaya çıkarır - birlikte Bhabha'nın Said'e karşı itirazlarının aslî gerekçelerini meydana getiren iki sorun. Said gibi Bhabha da ilk olarak bilginin sömürgeci tarafından inşa edilmesinin koşulları üzerinde yoğunlaşır ki daha önce görmüş olduğumuz gibi bu teşhis ve inkâr yoluyla idare edilen bir işlemdir. Bhabha '*Taklit ve İnsana Dair*'de Lacan'ın taklit kavramı hakkındaki düşüncelerini geliştirir.[7] Taklit Bhabha'ya sömürgeli Ötekinin belirli basmakalıplaştırma biçimlerindeki inşa edilişi için yeni bir terim sağlar - sömürgecinin kolayca tanınabilir bir şekilde aynısı olacak ama yine de farklı kalacak bir sömürge öznesi: 'tam değil/beyaz değil' (OMM 132). Bhabha Hindistan kamu hizmetinde çalışan ve emperyal güçle sömürgeleştirilen insanlar arasında arabuluculuk yapan İngiltere'de eğitim görmüş Hintliyi örnek olarak verir. Hintlilerin belirli bakımlardan 'İngiliz' olmaları sömürgeciler açısından bir anlamda rahatlatıcıysa da

[7] Lacan'ın taklit tartışması için bkz., *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Çev.: Alan Sheridan (London: Hogarth Press, 1977)'in 8. Bölümü, 97-100.

mukallit İngilizin meydana getirilmesi de aynı zamanda rahatsız edici bir hal alır, çünkü 'taklit aynı anda hem benzerliktir hem de tehdittir' (OMM 127). Mukallit [taklitçi adam] tam anlamıyla sömürgeci gibi olmadığı müddetçe, ki o beyazdır ama tam değil, onun ancak kısmî bir temsilini tesis eder: sömürgeci rahatlamak şöyle dursun kendisinin gülünç bir şekilde yerinden edilmiş imgesini görür. Böylece uzak yerlere nakledilmiş olan o bildik kimse esrarengizce dönüşmüş hale gelir, taklit temsil edilenin kimliğini yıkar ve iktidar ilişkisi tamamen tersine çevrilmese de kesinlikle bocalamaya başlar:

> *Bu, gözaltına almanın bakışının, disiplin altına alınanın gözünü kovucu bir şekilde dikmesi olarak geri döndüğü, gözlemcinin gözlemlenen olduğu ve 'kısmî' temsilin tüm* ***kimlik/özdeşlik*** *nosyonunu yeniden eklemlediği ve onu özden uzaklaştırdığı bir süreçtir.*[8]

Gözaltına alan göz birden ötekiliğin geri dönen bir dik bakışıyla karşılaşır ve hakimiyetinin, aynılığının, söküldüğünü görür.

Bu tarifle ilgili bilhassa ilginç olan tüm faaliyet meselesinin nasıl sabit bir noktadan çıkıp bir dolaşım sürecine girdiğidir: sömürgeci, iktidarı sürdürmek için belli stratejiler uygular fakat sömürgeleştirileni bir bilgi nesnesi olarak sabit kılma teşebbüsüne kaçınılmaz olarak eşlik eden tezat, iktidar ilişkisinin çok daha fazla ikircil olması anlamına gelir. Taklit aynı anda hem iktidarı mümkün kılar hem de faaliyetin kaybını üretir. Eğer kontrol sömürgecinin elinden kayarsa taklit ihtiyacı şu anlama gelir ki sömürgeleştirilen, süreçte suç ortağıyken, tehdidin kasıtsız ve bilinçsiz faili olarak kalır - ki bunun sonucu yerlinin sinsi niyetlerini tahmin etmeye çalıştıkça sömürgecinin payına düşen bir paranoya olur. Her ne kadar elbette yerlinin isyana dair şiddet dolu düşünceleri olabilirse de şurası vurgulanmalıdır ki biz burada bu türden ortodoks direniş biçimlerinden değil sömürgecinin konumunu eşzamanlı olarak istikrara kavuşturan ve istikrarsızlaştıran bir süreçten bahsediyoruz. Bunun Said'in dışarıdan bir müdahale gereksinen, göndergesi olmayan bütünlenmiş bir imge olarak Şarkiyatçılık nosyonuyla kıyaslanması gerekir. Bhabha için bizatihi taklit, öznesi olmayan bir faaliyet türü, sonuçlar doğuran bir

[8] OMM 129. Bhabha'nın psikanalitik analojisinde süreç Lacan'ın *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (85-90)'deki başkalaşma [*anamorphosis*] izahıyla karşılaştırılmaktadır. Lacan burada arzu yapısını Holbein'nın *The Ambassadors*'unu öne çıkararak tanınamaz kafatası üzerinden resmeder.

temsil türü, ötekiliğin içine kayan ama yine de herhangi bir 'öteki'yle hiçbir alâkası olmayan bir aynılık haline gelir. Lacan'ın dediği gibi, o 'arka bulunan bir kendi [*itself*] denebilecek bir şeyden ayrı olduğu ölçüde birşeyler'i ortaya çıkarır.[9] Bir teşhis ve inkâr sürecini tarif eden tezat ile karşılaştırıldığında taklit, sömürgeci için daha büyük bir kontrol kaybını, tahakküm işleminin kendisinin taklit edilmesi yoluyla karşı-tahakkümün süreçlerinin kaybını ve sonuç olarak sömürgeci ve sömürgeleştirilenin kimliklerinin tuhafça silinmesini ima eder. Taklit, Derrida ve Irigaray'da öyle olmasının tersine, haddizatında bir direniş şekli değildir lâkin bunun yerine, iktidarın inşa edilmesinde daha çok Lacan'daki bilinçdışı gibi işleyen bir süreci tarif eder ve hatta belki de, Jameson'dan sonra, 'sömürgesel bilinçdışı' olarak tanımlanabilir.[10]

Direniş

'Mucize Sanılan İşaretler'de taklidin, [yani] tezat tehdit fan-

[9] Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 99.

[10] Derrida'ya göre, bir 'erkek' veya 'kadın' tarafından yazılmış yapısökümcü bir strateji, basit bir tersine çevirmeden sakınmayı bir karşıtlığın içine heterojenliğin onu yerinden etmek ve birbirine hasım tanımlayıcı terimlerini saptırmak için kaydedilmesi yoluyla başarır. Fakat bir karşıtlığı yerine basitçe başka birşey koymadan nasıl yerinden edebilirsiniz? Bunun cevabı onun yerine hiçbir surette başka birşey koymamak lâkin onu tekrarlayarak, onu parodi, takıyye, taklitçe, pandomima, ikili yapıyla dalga geçen bir taklit vasıtasıyla kesirli bir şekilde altüst ederek, onun kılığını değiştirerek devirmektir (bkz., *Spurs: Nietzsche's Styles*, Çev.: Barbara Harlow [Chicago: Chicago Universiry Press, 1979], 95, 99, 101, 119, 139; *Dissemination*, çev. Barbara Johnson [Chicago: Chicago Universiry Press, 1981], 206-8). Fakat bu tekrar kendisiyle özdeş değildir:

Burada kendini ilan eden şey taklit içindeki dahilî bir bölünme, bizâtihi tekrarın kendi kendini kopyalamasıdır.... Bu durumda herşey ilâveli çiftin paradokslarında tüketilir/sonuna kadar götürülür: basit ve tekil olana eklenmiş olup onların yerini alan ve onları taklit eden, hem benzer olan hem benzemeyen, benzemeyen çünkü - olduğu şeyde - benzer olan, kopyaladığı şeyle aynı olan ve ondan farklı olan bir şeyin paradoksları (Dissemination, 191).

Bu parodili katmerleşme/iki rolü birden oynama aynıyla öteki, hakikat olarak kadın ve yalan olarak kadın arasındaki başkalık ilişkisini yeniden kaydeder. O andırdığı/canlandırdığı şeyin aynısıdır ama ister istemez ondan farklıdır da. Gerçek olan şeyle kolayca karıştırılabilecek bir katmerleşme/iki rolü birden oynama. Bu ise özcülük suçlamalarına yol açar. Bir başka deyişle o bulduğu ilişkileri tekrarlar ki böylece 'kadın' kendisi olmadan kendini taklit eder, ve mutat aynamsı yansımayı ama bunu simetrisizlik ilişkisi için de olacak şekilde sağlar. İşte Irigaray Lacan'cı taklit biçiminden ziyade buna *The Sex Which Is Not One*, çev. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1985)'da başvurmaktadır. Ayrıca karş. Bhabha'nın maske ve örtü tartışması, BSWM xxü-iii.

tezisine doğru kayarken âmir söylemin yerinden edilmesinin, bizatihi kendisi melez kavramı tarafından, [yani] sömürgeci ve yerli bilgileri eklemleyen ve şimdiki iddiaya göre aktif direniş şekillerini mümkün kılan parça nesne tarafından yerinden edilir. Söylemsel bir kavramdan ziyade bir nesnenin tarifi olarak melezin kendi yaratılış şartlarını dönüştürdüğü gösterilebilir. Bhabha melezi,

> *sömürgeci inkarın etkilerini tersine çeviren ki böylece 'reddedilen' diğer bilgilerin hâkim söyleme girdiği ve onun otoritesinin temelini yabancılaştırdığı ... bir sömürgesel temsil* ***sorunsalı.*** *(STW 156)*

olarak tarif eder. Sömürgeci iktidarın sonucu 'melezleşme'yi üretmekse eğer, bu sömürgeci otoritenin temelini sarsar çünkü onu farklı bir şekilde tekrarlar; öteki, bastırılmış bilgiler habersizce içeri girerler ve bir dönüşümü meydana getirirler. Böylece melezlik, sömürgeci otoriteyi, 'ayrımcılığa uğrayanın o dikbakışını iktidarın gözüne doğru geri çevirdiği yıkıcı stratejilere' yeniden dahil eden 'tahakküm sürecinin stratejik bir ters çevrilişi'ni adlandırır (STW 154). Geri dönen bakış artık Bhabha'nın daha önce savunduğu gibi sadece sömürgeci için huzursuzluk ve tezat doğurmaz:

> *Eğer sömürgeci iktidarın sonucu melezleşmenin* ***üretimi*** *olarak gözüküyorsa ... o, tahakkümün söylemsel koşullarını müdahale zeminlerine çeviren ... bir yıkım şeklini mümkün kılar. (STW 154)*

Bhabha ilk kez olarak burada sömürgeciliğin söylemsel koşullarının sadece sömürgeci otorite biçimlerinin temelini sarsmadığını lâkin yerli direnişini faal bir şekilde mümkün kılabileceğini ileri sürer.[11] Bhabha, hatırlanacaktır ki, 'Fark, Ayrımcılık ve Sömürgecilik Söylemi'nde sömürge söylemiyle devrimci mücadele

[11] Bhabha bunu Misyoner Sicilinden bir raporla delillendirir. Burada yerel dile çevrilmiş bir İncil'i çalışmak için bir araya gelmiş bir grup Hintli, bunun Sahiplerin Avrupalı dini olduğu söylenince şüpheye düşmektedir. Bhabha'ya göre bu insanlar Hristiyan şarapla ekmek yeme ayini fikrine vejeteryan oldukları için direnmektedirler, gerçi şu da söylenmelidir ki şarapla ekmek yeme ayinini insan etini yemeyi sembolize ettiğinden dolayı kabul etmemenin mantığı tüm yamyam olmayan Avrupalılara eşit derecede uygulanabilirdir; dahası, Hindistan bağlamında, şu da en azından muhtemeldir ki reddedilmekte olan şey komünyon şarabının alkolüydü. Bhabha, bu hikayenin yerlilerin bir papaz, kilise, vaftiz ve bilhassa direndikleri şarapla ekmek yeme

pratiklerini özenle birbirinden ayırmıştı. 'Mucize Sanılan İşaretler'de takındığı bu yeni tavır bu yüzden önemli bir teorik ve siyasî ilerleme olarak addedilebilir.

Bhabha yeni mülâhazasının temelinde, buna uygun olarak, taklit kavramını sömürgeciyi basitçe huzursuz eden birşeyden hususî bir müdahale şekline kaydırır:

> *Taklit, medenîlik [**civility**] disiplini içindeki o sivil [**civil**] itaatsizlik anlarını mimler: harikulade direniş işaretleri. Efendinin kelimeleri melezliğin mahalli olduğunda ... işte o zaman biz sadece satır aralarını okuyabilmekle kalmayız hatta onların gayet açık bir şekilde içerdikleri o genellikle baskıcı gerçekliği de değiştirmeye çalışabiliriz. (STW 162)*

Fakat direniş ve müdahale iddiasıyla beraber faaliyet sorunu geri döner: burada bu 'biz' kimdir ve 'biz' yaptığımız şeyi ne zaman yaparız? Bhabha tarihsel direnişin unutulmuş bir anını mı tarif ediiyor yoksa o direniş, yorumcu, 'satır aralarını okumak' ve tarihi yeniden yazmak için bir yüz yetmiş sene sonra gelinceye kadar ifade edilmemiş olarak mı kalır? Ve bu türden bir satır aralarını okuma kesinlikle hangi gerçekliği değiştirmeyi ummaktadır? Bu, milliyetçilik-öncesi tâbi direnişinin daha önceden tespit edilmemiş şimdiyse eleştirmence üretilip gösterilebilecek olan anlarını tayin etme meselesi midir? Şüphesiz Bhabha'nın okuma üzerindeki vurgusu bu kadarını ima eder gözükür: 'Böylesi bir okuma sömürge söyleminin sınırlarını ortaya çıkarır ve bu sınırların o ötekiliğin sahasından ihlâl edilmesini mümkün kılar' (OQ 19).

Popülist kategoriler temelinde anlaşılır bir siyaset önerdiği ölçüde bazıları için şüphesiz daha kabul edilir de olsa, direniş bi-

ayininin alınmasıyla birlikte kurumsallaşmış bir din vaadi yerine kendi Hristiyan çalışma grubunu nasıl tercih ettiklerini gösterebiliceği olasılığını tartışmaz. Mesele, 'belirsizce ortaya çıkan şeyin sömürge metni' mi olduğu (149) yoksa yerlilerin aslında metni kabul edip kurumsallaşmış emperyal iktidarın çok daha belirgin olan taraflarına mı direndikleri şeklinde bir hal alır. Buna ilaveten, tüm rapor edilmiş tartışmanın iki yerli Hintli arasında geçmesi sorunu sömürge söylemi 'özne'sinin, etkilerinden daha fazla genelleştirilemeyeceğini ortaya koyar. Bhabha'nın 'müdahale' örneği bu yüzden içinde 'melezleşme'nin kültürel farkın tanınmasını üretmiş olduğu bir sömürge kurumunun sorgulanması olarak aynı şekilde okunabilirdir. Bu türden bir tanıma ne ölçüde 'yıkım' olmuştur? Ve melezleşme - Hristiyan metnin yeni bir bağlama yerleştirilmesiyle ortaya çıkan bir tezada karşıt olarak - gerçekten ne ölçüde vukubulmuştur?

çimlerine dair bu iddia, bir çok bakımdan, Bhabha'nın tezat hakkındaki daha orijinal mülâhazasından bir yerli ötekiliğinin sömürge söyleminin sınırlarının dışında bir yere kurulduğu daha geleneksel olan bildik bir siyasî konuya geri çekilmeyi işaretler. Her ne kadar aktif direnişe dair iddia (bu örnekte biraz asgarîdir) ister istemez belli bir siyasî cazibe arzetse de şu da söylenmelidir ki sömürgeleştirilen insanlarca gösterilen direnişin belgeli delillerinin elde edilmesi hiç de zor değildir ve ancak, onun satır aralarını okumak zorunda olduğunuz imasıyla önemsiz kılınmaktadır. Askerî ve siyasî açık direnişin sayısız örneği bir yana, Bhabha'nın kendi mülâhazasını kanıtladığı Hristiyan misyonları örneği bile fevkalade başarısızlıkların elle tutulur delillerini vermektedir: meselâ David Livingstone bir kâşif olmasından önceki dokuz yıllık misyonerlik çalışmasında ancak bir kişinin dinini değiştirebilmiştir - ki sonra o da hemen geri dönmüştür.[12]

Bhabha'nın tarifi sömürgesel ifadedeki bir tezattan, sömürge metinleri ve söylemleri diğer kültür ve mahallerin bağlamında melezleştiğinde anlaşılır olan bir yerli direnişine kayıyorsa da daha yeni bir makale, 'Sinsi Medenîlik' (1985), bu iki kutbu birbiriyle faydalı bir şekilde eklemler ve en önemlisi kaybedilmiş başlıca teorik içgörüyü geri getirir. Tezat, şimdi öyle vurgulanıyor, hem ifade noktasında hem de kendisine (kısmen) direnildiği adresin mahallinde çalışır. Nitekim Mill'in İngiliz demokrasisinin müstebit bir sömürgecilikle uyumluluğuna dair beyanlarının Bhabha'nın Batı demokrasisi söyleminin merkezî bir şartı olduğunu ima ettiği çelişkiyi barındırdığı gösterilebilmektedir. Bhabha, benzer şekilde, Doğu Hindistan Şirketi'nin talimatlarında, emirler Londra'dan Hindistan'a uygulanması için iletildikçe, onların ilk ifadeleriyle yöneldikleri adres arasındaki boşlukta Batılı ve sömürgeli anlamlandırmaları arasında bir kaymanın [hedefi bulmamanın] nasıl meydana geldiğini sergiler: bir kez daha bir tezadın hem sömürgeciyi hem de sömürgeleştirileni farklı bir iktidar ilişkisi içinde yeniden kaydettiği ve bunun sonucunun otoritenin devam ettirilememesi olduğu bir kontrol kaybı sözkonusudur. Ne var ki bu Bhabha'nın birbiriyle çelişen iki mülâhazayı ortaya koymaya kendini mecbur hissetmesi anlamına gelir: bir yandan sömürgeci talimat söyleminde faal olan bir tezat daima var-

[12] Christopher Hibbert, *Africa Explored. Europeans in the Dark Continent, 1769-1889* (London: Allen Lane, 1982), 258.

ken diğer yandan bu tezat aynı zamanda onun sömürge bağlamında melezleşmesinin sonucudur. Böylece Bhabha'nın kendi teorileştirmeleri, tarif ettiği bölünmelerin sınırları üzerinde bir bulut gibi belirsizce uçup durur.

Bu ise şimdiye kadar farklılaştırılmamış iki bilginin eklemlenmesini telkin ettiği müddetçe melezleşme nosyonunun kendisinde bulunan - hem Batılı hem de yerli kültürlerin Bhabha'nın daha önce kabul etmediği saf bir şekilde ortaya çıkışını ima eden - bir diğer zorluğa işaret eder. Belki de 'Mucize Sanılan İşaretler'de bu derece teorik ve siyasî hayatî öneme sahip gözükmüş olan melezin, müteakiben, sessizce gözden kaybolmasının bir sebebi budur. Bunun yerine bize belirsizleşen sabitlik anlatıları, başka bir yere nakledilir edilmez tezada düşen - İncil'in olsun, milliyetçi söylemin olsun veya sömürge otoritesinin olsun - aslî tamamiyet [*original plenitudes*] hikayeleri sunulur: 'sömürgeci yönetimselliğin bu ikame nesneleri ... adreslerinin "sömürgesel" *ilâveliliği* [*supplementarity*] bir kere ortaya çıktı mı sivil otoritelerini artık devam ettiremeyen gözaltında tutma stratejileridir' (SC 74). O 'bir kere'ye rağmen bu anlatılar için ortaya pek az tarihsel delillendirme konulur; dahası belirlilikten belirsizliğe kaymanın hikayeleri olarak bunlar, aslî bir tamamiyetin aksine tezadın, haddizatında sömürge metninin kurucusu olduğu şeklindeki daha bir güçlü olan öneriye aykırıdırlar: Bhabha Macaulay'ın kelimelerinde faal olan karakteristik çifte mantığı örnek verir: 'İnsanlara babalık yapın ve onlara karşı gaddar olun; adil ve adaletsiz, ılımlı ve açgözlü olun' (SC 74).

Bhabha'ya göre, her ne kadar onun adresin 'sömürgesel ilâvelilik'i dediği şey sömürge metnine tesir eden bir sömürge bağlamının etkilerinin bir izahı ile ortaya çıkarılsa da o en iyi şekilde, bir narsisizm biçimi olarak 'modern sömürgeleştirici imgelem'in psikanalitik bir şemasına başvurarak tahlil edilebilir:

> *Eğer böylesi bir tutku siyasî ise o zaman, sınırsız, yaygın servetin* ***milliyetçi*** *fantezilerine gayet güçlü bir şekilde müdahale eden, sömürge nesnelerine yönelik* ***narsis talebin*** *iniş çıkışlarının dilinde bulunan sömürgeci otoritenin tezatı sorusunu ortaya koymamız gerektiğini düşünüyorum. (SC 75-6)*

Bhabha, ötekinin ben'i [benliği; *self*] yetkilendirmesi gerektiği şeklindeki sömürgeci talebin 'narsis otoritenin *öteki* yüzünün iktidar paranoyası olabileceği'ni ortaya çıkardığını ileri sürer. Pa-

ranoya narsis talep reddedildiğinde vukubulur ve sonra da, kaçınılmaz olarak, 'iddialı' bir şekilde dışarıdan gelen amansız saldırganlık olarak yeniden kaydedilir: *Benden nefret ediyor*' (SC 78-9). Fakat bu türden bir [kendinde olanı başkalarında] tasavvur etme basitçe kendi kendini gerçekleştiren bir fantezi değildir: yerli zaten sömürgeci efendiden gerçekten nefret eder. Bu yüzden sömürgecinin 'benden nefret ediyor' algısı paranoyanın aşırı yorumlanması değil tamamen doğru bir yorumdur. Sorun, ve paranoya, ne zaman, nasıl ve kimden sorularında ortaya çıkar: uşak ruhlu itaatle Bhabha'nın 'sinsi medenîlik' dediği şeyin maskesi arasındaki farkı nasıl tespit etmeli? Fakat, şu şekilde itiraz edilebilir ki, eğer sinsi medenîlik sömürgeleştirilenin gerçekten yaygın bir stratejisiyse bu, aynı zamanda, Bhabha'nın 'mükerrer, ... kavgacı, yalancı yerli fantezisi' (SC 79) dediği şeyin onun ima ettiğinden daha az fantezi olduğunu akla getirir.[13] Yerli kibarca da olsa gerçekten yalan söyler. Bir kez daha ortaya önemli bir sorun çıktığını görüyoruz: Bhabha ne kadar fazla direniş iddiasında bulunursa, sömürgecilik yapılarının herhangi bir tahlilinde onun fantezi ve arzu, narsisizm ve paranoya, psikanalitik şemasına o kadar az ihtiyaç duyulmaktadır.

Psikanaliz ve Sömürgecilik

Bhabha Said'in reddettiği ama yine de sergilediği tezaddan istifade eder ama, onun eserinin karşısına da bir dizi kışkırtıcı teorik sorun ve zorluğun dikildiği görülebilir. Bir kere, Bhabha'nın tahlillerinin ima ettiği genel bir sömürge söylemi teorisi olasılığı bizzat sorunludur: bu, meselâ, iddia ettiği tezadı daima sergiler mi, yoksa Bhabha'nın örnekleri ayrıcalıklı özel anları mı teşkil eder? Eğer ikincisi sözkonusuysa, bunların sömürgeciliğin genel metniyle ilişkisi nedir? Bununla alâkalı olarak, 'sömürgeci', 'sömürgeleştirilen' veya 'yerli'nin fiilen kim olduğu şeklinde ikinci bir soru sorulabilir. Bhabha şüphesiz Albert Memmi'nin sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasında asla basit bir ayrım olmadığına dair mülâhazasını geliştirir fakat bu genel olarak bu türden

[13] Fanon'un söylediği gibi, 'yerli, sömürge vaziyetinin yaşayan yalanına, eşit bir yalanla cevap verir.... Bu sömürgeci bağlamda hiçbir hakikate uygun davranış yoktur: ve iyi olan gayet basitçe "onlar" için kötü olandır', *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1967), 39. Bu bağlamda ayrıca bkz., Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

kategorilerin olup olamayacağı sorusunu ortaya çıkarır.[14] Benzer şekilde, her ne kadar Bhabha fâiliyetin dosdoğruca iradeci izahlarını kabul etmeyen gayet ince bir tarif verse de bu sadece, direniş veya rızanın, topyekûn bir sömürge söylemi koşulları şemasının talepleri içinde genel bir (zaman ve mekânın dışında, tekil, biraz yansızlaştırılmış bir erkek) sömürgeci özne vaz'edilmesi temelinde tartışılıp tartışılamayacağı sorununu güçlendirir.

Bizatihi bu sorular bir yorum sorununa işaret etmektedir. Yani, Bhabha'nın dile getirdiği yıkıcı stratejilere hangi siyasî mevki verilebilir? Benzer bir sorunla yeni tarihselciliğe dair önceki tartışmamızda karşılaşmıştık. Bu Stephen Greenblatt tarafından onun Rönesans metinlerinin çağdaş ideolojinin şiddetlice yıkımını nasıl hem meydana getirdiği hem de sınırladığına dair tartışmasında açıkça formüle edilir. Kısa bir şüphecilik anı metince kapatılırken, diye yorumlar Greenblatt,

> *bu noktada, yıkımın varolmadığını hissedebiliriz ve yıkıcı olanla ortodoks olana yönelik algılarımızın nasıl üretildiğini kendi kendimize haklı olarak sorabiliriz. Bence cevap şudur: 'yıkıcı olan', bizim için, Rönesans kültüründe çağdaş otoritelerin sınırlamaya veya sınırlama mümkün gözükmediğinde imha etmeye çalıştığı ve şimdi bizim hakikat ve gerçeklik anlayışımıza uyan o unsurları belirtmek için kullanılan bir terimdir. Yani biz kesinlikle, kendimiz için yıkıcı olmayan o şeyleri geçmişte 'yıkıcı' olarak tayin ediyoruz.*[15]

Aksine, diye devam eder Greenblatt, düzenle ilgili Rönesans ilkeleriyle özdeşleştirdiğimiz o unsurlar, eğer onları ciddiye alırsak, bizim çağdaş varsayımlarımızın (mutlakiyetçilik, sınıf ve toplumsal cinsiyet hiyerarşileri, dinî hoşgörüsüzlük, vs.) temelini sarsar. Ne var ki bunlar tehditkâr değildir çünkü kendi değerlerimiz onları alternatif olarak ciddiye almamızı gerektirmeyecek kadar kuvvetlidir. Greenblatt aynı şeyin - sadece gayret sarfetmeksizin sınırlanabileceklerinden dolayı dile getirilebilen - Rönesans metinlerinin yıkıcı unsurları için de geçerli olduğunu ileri sürer. Bhabha ise, aksine, bu süreçlerin özelliğinin onların sınırlanamamaları olduğunu, onların öznenin bilinçli kontrolünün dı-

[14] Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (London: Souvenir Press, 1974).

[15] Stephen Greenblatt, 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion', *Glyph* 8, der. Walter Benn Michaels (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 52.

şında kaldıklarını inandırıcı bir şekilde savunur. Ne var ki bunun akla getirdiği soru, aslında bu görünüşe göre isyankâr yıkımların, sadece Bhabha'nın dile getirebileceği sabit bir istikrarsızlaşma hareketine yine de sımsıkı kitlenmiş olan hem sömürgeci hem de sömürgeleştirilenin bilinçdışında mı kaldığı yoksa sömürgeleştirilenin sömürgecinin konuşmasında bu türden kaymaları tespit edip onlardan bilinçlice faydalanabileceği midir?

Aslında bizatihi Bhabha bu iki uç arasında, belki de anlaşılır bir şekilde, tereddüt eder, çünkü böylesi işlemlerin etkilerinin herhangi bir tarihsel delilinin yokluğunda onlar arasında seçim yapmak için herhangi bir zemin gözükmemektedir. Fakat soru olduğu yerde kalır: sömürge söyleminin ikircilliği nasıl ve ne zaman ortaya çıkar - ifade edildiği vakit mi yoksa bugünkü tarihçi veya yorumcuyla beraber mi? Bhabha zaman zaman sömürge söyleminin, sadece, sömürge tarihinin belirli bir anında ifade edildiğinde tezada düştüğünden bahsederek böylece başka bir yerde, yuvada, böyle olmadığını veya en azından ikircil potansiyelinin evvelce hayata geçmediğini ima eder. Başka zamanlarda ise onun aslında şimdiye kadar zaten hep tezatlı olduğunu ilân eder ki bu böylesi bir tezadın şimdiye kadar zaten hep metinsel bir seviyede kaydedildiğini belirtir. Buradansa, eğer sömürge metinleri, sadece, Avrupa metinlerinin herhangi yapısökümcü bir okumasında bulunabilecek olanlarla aynı özellikleri sergiliyorsa, bu durumda, eğer varsa sömürge durumuna has olan şey nedir sorusu doğar.

Benzer şekilde, Bhabha'nın öznenin tezatlı bir şekilde tesis edilmesinin psikanalitik teorilerini kullanması bu türden bir tezadın sömürge durumuna has olduğu iddiasını fiilen reddeder. Tersini önermek onun dışarısında öznelerin tezatlı olmadığını ima etmek olurdu. Bu da akabinde genel olarak Bhabha'nın psikanalizi kullanmasına dair daha büyük bir soruna işaret eder. Psikanalitik bir model ilk bakışta sömürge bağlamında biraz beklenmedik bir şey olarak gözükebilirse de Bhabha'nın onun kullanımı açısından bizzat bir otorite olan Fanon gibi bir selefi, özellikle de onun, başlığı Bhabha'nın basmakalıbını teşkil eden fantezi ve farkın inkârının katmerleşmesini [iki rolü birden oynama; *doubling*] tam olarak yakalayan *Black Skin, White Masks* [Siyah Deri, Beyaz Maskeler] adlı kitabı vardır. Bhabha'nın tezada sömürge durumunun esası olarak yaptığı vurgu kaynağını, Fa-

non'un, bir toplumu ancak tasdiklenmiş bir şiddet vasıtasıyla birarada tutabilen bir sömürge idaresinin vaziyetinin yarattığı ruhî patoloji olarak Manişeist* dikotomi [ikili karşıtlık] teorisinden alır.[16] Bhabha, Fanon'un *Black Skin, White Masks*'ına yazdığı önsözde psikanalizi kullanmanın ortaya çıkardığı meselelerin bir kısmını tartışır. Yine de onun sorunlarından çok avantajlarını vurgulamakla ilgilenir. Sömürgeciliğin Avrupa insancılığı ideallerinde ortaya çıkardığı o aksi çelişkileri en iyi şekilde psikanaliz izah edebilir, diye iddia eder Bhabha:

> *Böylesi bir tahrifin mümessili olan figür, inanıyorum ki, mevcudiyetini yaran, ana hatlarını bozan, sınırlarını ihlâl eden, eylemlerini uzaktan tekrarlayan, varoluşunun o zamanını tâciz edip bölen kendi karanlık yansımasının, sömürgeleştirilen insanın gölgesinin, onun karşısına dikil**mediği** ama onu kösteklediği Aydınlanma-sonrası insanının imgesidir. Irkçı dünyanın bu tezatlı teşhisi ... yabancılaşmış imgesi olarak İnsan fikrine dayanır. Benlik ve Öteki değil, sömürge kimliğinin aksi parşömeninde kaydedilmiş Benliğin 'ötekilik'i. Ve üzerinde döndüğü ekseni yaran bu garip arzu figürüdür ki Fanon'u öznenin arzusuna dair psikanalitik soruyu sömürge insanının tarihî durumuna yöneltmeye mecbur eder. (BSWM xiv-xv)*

Dolayısıyla psikanalizin kullanımına yönelik kesin meşrulaştırma budur. Ne var ki her ne kadar ikisi için de eşit derecede önemli olsa da Bhabha'nın psikanalizi, kısmen Lacan'ın etkisinin sonucu olarak, Fanon'unkinden biraz farklıdır.

İlginçtir ki Fanon *Black Skin, White Masks*'de Lacan'ı muhtelif vesilelerle zikreder ama ona özel bir ayrıcalık vermez. Bhabha'nın - şemalarına bazen nerdeyse hakikat veya fiiliyat atfedilen - Lacan'cı psikanalizi daha yaygınca kullanması, sömürge durumunu tahlil etmek için Batılı psikanalitik teorinin kullanmanın ne anlama geldiği sorusunu tekrar ortaya koyar.[17] Fanon'un psikanalizi kullanmasıyla Bhabha'nın kullanması arasındaki bir fark açıktır. Bizzat çalışan bir psikiyatr olan Fanon psikanalizi açıkça

---

* Hıristiyanlık, Budizm, Zerdüştlük ve başka unsurların karışımı olan, ışıkla karanlık arasında bir çatışmayı öngören ve maddenin karanlık ve kötü addedildiği bir din (ç.n.).

[16] Fanon, *The Wretched of the Earth*, 29-35.

[17] Psikanalizin bir hakikat-beyanı olarak kullanımına bir örnek şu olurdu: 'hem sömürgeci hem sömürülen sömürge öznesine verilmeyen şey Sembolik olana geçit veren olumsuzlama biçimidir' (DDDC 203).

tamamen klinik bağlamda kullanırken Bhabha, sömürge söylemi yapılarının Freud tarafından dile getirilen yapıları 'andırdığı' mı, yoksa onların bazen ima edildiği üzre, Freud'un tarif ettiği psişik [ruhî] kategorileri gerçekten içerdiği mi konusunda çok daha kararsızdır. Bhabha psikanalitik kavramların kendi metinlerindeki konumu meselesinde tezatlı kalır. Meselâ arzu yapıları hem Fanon için hem de (fetişizm örneğinde gördüğümüz gibi) Bhabha'nın psikanalitik modelini sergilemesi için merkezî iken, iş, haddizatında sömürge yapılarına gelince cinsiyet ve cinsî fark meselesi Bhabha'nın metinlerinde hiç gözükmez. Fanon ise aksine erkek ve dişi cinsiyeti arasındaki farklara sömürgeciliğin cinsiyeti izahında hayatî bir önem atfeder.[18] Bhabha'nın modeli toplumsal cinsiyeti olan [*gendered*] bir sömürge öznesi meselesini hiçbir yerde ele almaz, bunun yerine cinsiyetin sorunlu yapılarını sömürgesel tezat için bizatihi bir mecaz olarak kabul eder gözükür. Açıktır ki psikanalizi klinik anlamda kullanmayı iddia etmez; yine de öznenin arzusuna dair psikanalitik temelde, haddizatında cinsiyetle ilgili hiçbir mütalâa olmaksızın, genellenmiş tartışması bir sürü soruya sebep olur: meselâ, 'melezlik arzusu'nun, hatta 'sömürge söylemi arzusu'nun (STW 157-8) ontolojik mevkii ne olabilir? Kısacası, arzu yapılarından cinsiyet yapılarının dışında psikanalitik temelde nasıl bahsedebilirsiniz?[19]

Bhabha'nın psikanalizi kullanma şekli Fanon'unkinden ayrılır ama, onun siyaseti de ayrıca önemli derecede farklılık gösterir. Bhabha *Black Skin, White Masks*'a yazdığı önsözde belki de şaşırtıcı olarak, Fanon'un devrimin psikopatolojisindeki psikanalitik tariflerle devrimci buyruklar arasındaki kendi tezadı sorununa veya onun devrimle ilgili iktisadî teorileri psikolojik olanlar lehine reddetmesine eğilmez.[20] Bhabha daha ziyade Fanon'u psikanaliz hakkında çok fazla tezada düşmekle suçlar. Nitekim Fa-

[18] *Black Skin, White Masks*'ın ikinci bölümü 'Zenci Kadın ve Beyaz Adam' ile, üçüncü bölümü 'Zenci Adam ve Beyaz Kadın' ile ilgilidir.

[19] Fark, Ayrımcılık ve Sömürgecilik Söylemi'ne düşülen bir dipnotta bizatihi Bhabha sınıf ve cinsiyet fark meselelerine değinmediği eleştirisini ileri sürer. *Screen*'de basılan yeniden ele alınmış sonraki bir versiyonda bu itiraf tekrarlanır ama açılmaz.

[20] *The Wretched of the Earth*, 31 (Marx'ın diğer tashihleri 86-98'dedir. Burada Fanon işçi sınıfını değil köylüyü devrimci güç olarak tanımlar). Bu bazı sorulara yol açar: şayet Fanon devrimin motoru olarak ekonomi yerine psikolojiyi koyuyorsa bu durumda Fanon'a göre eşit derecede psikotik olan yerli veya hatta sömürgeciyi tedavi eden psikoloğun siyaseti nedir? Bu psikatri ve psi-

non'un daha açıkça siyasî olan tahlillerini, 'en radikal içgörülerinden korktu'ğu aşırı derecede insancı anlar olarak nitelendirecek kadar ileri gider:

Fanon daha analitik olan tarzında sömürge arzusunun bu tezatlı, belirsiz meselelerinin keşfinin önünü tıkayabilir. İçinde yazdığı olağanüstü hal daha asi cevaplar, daha doğrudan teşhisler talep eder.... Fanon'un kelimeleriyle, rüyayı asıl siyasî zamanı ve kültürel mekânına geri koymaya yönelik bu teşebbüsler zaman zaman Fanon'un patolojik sömürge ilişkisindeki psişik tasavvurların karmaşıklığının parlak tasvirlerinin ucunu köreltebilir. (xix-xx)

Fakat Cezayir Bağımsızlık Savaşı'na katılmasının zorunlulukları Fanon'u en çetin teorik ilerlemelerinden 'fazla acelece' caydırmış olsa da Bhabha siyaset biçimleriyle siyasî tahlil arasında bir zıtlık ileri sürmez. Bunun yerine kendi siyasî stratejisini önerir. Manişeist sömürge durumunun kültürel karışıklığı ve sömürgesel talep ve arzunun tezatlı geriliminden tekrar faydalanan bir yıkım stratejisi:

Bir yıkım stratejisi işte - hem psişik hem siyasî olan - bu gerilimden doğar. Bu, İnsanın tamlığının [fullness of Man] örtüsünü kaldırmaya değil onun temsilini manipüle etmeye çalışan bir olumsuzlama tarzıdır. (xxiii)

Bhabha için sömürgeciliğin psikanalizi, kurtuluş savaşının aceleci insancı siyasetine karşı, direnişin ayrıcalıklı mahalli olur:

Fanon, kültürel ırkçılığın odağını milliyetçilik siyasetinden narsisizm siyasetine taşıyarak kimlik ve otoritenin yıkıcı bir şekilde kaymasına sebep olan bir sorgulama marjı açmaktadır. (xxiv)

Bhabha, bir yandan sömürge söyleminin tezadının, onun, otoritesinin temelinin daha da sarsılabileceği şekilde istismarına izin verdiğini ileri sürerken diğer yandan, burada, böylesi bir kaymanın sömürgeciliğin tarihsel şartlarında pek vukubulmadığı lâkin

kolojinin toplumda genel olarak normatif rolü meselesini ortaya çıkarır ve Laing ve Foucault'nun baskıcı bir toplumda yıkıcı bir güç olarak deliliğe yaptığı vurguyu önceler. Bu da akabinde Foucault'nun psikanalizi reddi ve Bhabha'nın onu kullanmasıyla ortaya çıkan teorik sorulara yolaçar. Bhabha'nın siyaseti Abdul R. JanMohammed tarafından 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Inquiry* 12:1 (1985), 59-61'de eleştirilmiştir; ne var ki JanMohammed'in eleştirileri Bhabha'nın eserinin ciddî bir yanlış anlaşılmasına dayanır gözükmektedir.

eleştirmen tarafından üretildiği de ayrıca ima edilir gözükmektedir. Bir başka deyişle, psikanaliz Bhabha tarafından tamamen, sömürge otoritesi süreçlerinde işleyen tezadın bir okumasını mümkün kıldığı için kullanılmaktadır. Psikanalitik bir okuma herhangi bir Avrupalılaştırmanın iddialarına karşı muhalefeti mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda, sömürgecilik tarihi karşısında bu türden bir müdahalenin siyasî mevkii ne olabilir? Bu basitçe tarihsel bir yeniden yorumlama meselesi midir? Tarihsel vaziyet yorumlayan eleştirmenin vaziyetine nazaran nasıl konumlandırılıyor? Fakat bu sorular Bhabha'nın müdahalesinin bu türden geriye kalan ama teorileştirilmemiş ayrımları ne derece reddettiğini göstermez. Eleştirel faaliyetin sahası aynı zamanda bilgilerin (yeniden) inşasının sahasıdır. Soykütüksel fantasma nosyonunda Foucault'nun da kabul ettiği gibi tarihsel 'hadise' aynı anda hem her yerde hem hiçbir yerde, hem orda hem burda, hem o zaman hem şimdidir.

Bhabha'nın kendi eserinin yerini tayin etmek de benzer şekilde zordur. Onun teorileri *eklektik* [seçmeci] bir şekilde kullanması, bizatihi, sömürgesel istihzanın bir örneği olabilir mi? Batılı belli teorisyenler ve söylemlerin, misli ama tam [olarak öyle] olmayan bir mütecaviz taklidi mi? Bu noktada Fanon'la yapılacak bir mukayese bir kez daha faydalı olacaktır. Sartre'ın *The Wretched of the Earth*'deki girişi Fanon'un metinlerinin muhatabı [*addressee*] sorununu doğurur ve bir Avrupalının başka bir okuyucuya yazılmış bir kitabı okuyarak hissettiği bozgunu işaretler:

> *Ve şakacıktan utanmış olarak 'Bize kin besliyor!' diye homurdanırsanız skandalın gerçek yüzünü göremezsiniz; çünkü Fanon'un sizinle bir derdi yoktur; onun - kimine göre aşırı heyecanlı - eserinin sizi ilgilendiren kısmı buz kadar soğuktur; ekseriyetle sizden bahseder, asla size hitap etmez. Siyah Goncourt'lar ve sarı Nobel'ler bitti; sömürgeleştirilenlerin başını taçlandırmak artık tarihe karıştı. Fransızca konuşan sabık bir yerli bu dili yeni ihtiyaçlar doğrultusunda eğip bükmekte, ondan faydalanmakta ve sadece sömürgeleştirilene hitap etmektedir.*[21]

Bhabha'nın metinleriyse aksine herhangi hususî bir muhataba yöneltilmiş değildir; yine de Bhabha kıyaslanabilir bir bozgun ve şaşkınlığı üretmeyi başarır. Fanon Marx, Sartre ve Freud'un söylemlerini kullanmıştı fakat bunları, zahiren sadece sömürge-

[21] *The Wretched of the Earth*, 9.

leştirilen okuyucuya yöneltilmiş ama, Sartre'ın başka bir yerde 'çifte bir eşzamanlı vaz'etme' dediği şey yoluyla,[22] dolambaçlı olarak aynı zamanda Avrupalıya da yöneltilmiş kendi çok sesli, standard olmayan Fransızcasıyla Batıya doğru çevirmişti. Bu yüzden, söylemi kendi monolojik otoritesini zayıflatmaya çalışan Bhabha, okuyucuyu metinlerinin zorluğu, oksimoronik* tabirleri ve dolaylı imalarıyla durmadan taciz eder. Hatta onun tamamen farklı ve birbiriyle çatışan teorileri kullanması okuyucuyu sömürge söyleminin şaşırtan belirsizliğinin etkilerine maruz bırakanla tamamen aynı türden bir tezadı üretir: Batılı teori kendi disipliner bağlamında titizce istihdam mı ediliyor yoksa daha çok telkin ve analojinin gücüyle mi işliyor? Bir model olarak mı kullanılıyor yoksa o bir taklit, melezlik biçimi, Bhabha'nın kendi isminin ikizliğini sahneleyen hayaletimsi ve ölümsü bir katmerleşme midir?[23] Said, nesnesinin sınırlamaları olarak vasıflandırdığı şeyi yeniden üretirken Bhabha, nesnesinin olumluluklarını ikiye katlamaktadır: Bhabha'nın kayma ve tezat tarifleri, söyleminin o kesifliğinde, tahlil ettiği malzemenin yapıları ve biçimlerini yeniden üreten ve böylece onların kendi âmirane tarzını aynı anda hem beyan edip hem de çürüten kendi yazılarının retoriğine eşit derecede uygulanabilir gözükmeye başlar. Bhabha tarif ettiği şeyi canlandırdıkça, onun söylemi okuyucusu için zaman zaman sömürge öznesinin kendisi gibi hesaplanamaz ve yerinin tayin edilmesi zor bir hale gelir.

Bu zorluklar Bhabha'nın Batılı tarihselleştirme yapılarına müdahale etme teşebbüsü şeklindeki daha geniş bir meseleyle

[22] Jean-Paul Sartre, What is Literature?, Çev.: Bernard Frechtman (London: Methuen, 1950), 59.

[23] Bununla beraber Bhabha, Fanon izahında bu türden yapısökümcü taktikleri hesaba katmaz ve 'Avrupalı varoluşçu ve psikanalitik gelenekleri bunların hiçbir zaman tasavvur etmediği Zenci tarihiyle yüzleşmek için çevirme girift ironisi' üzerinde yorumda bulunarak Fanon'u Sartre'ın varoluşçu insancılığının kullandığı için hafifçe tekdir eder (BSWM xxiv). Bu psikanalizin sömürge bağlamında istihdam edildiği dereceyi ve ayrıca sömürgeciliğin Sartre'ın eserindeki yerini yeterince değerlendirmez - meselâ *Critique of Dialectical Reason*, onun *The Wretched of the Earth*'e yazdığı Önsöz veya bilhassa *Black Orphreys*, Çev.: S.W. Allen (Paris: Presence africaine, 1976) olarak çevrilen 1948 metni; ayrıca karş. *Anti-Semite and Jew*, Çev.: George J. Becker (New York: Schocken Books, 1948). Psikanalizin sömürgecilikle ilişkisi ilerde değineceğimiz bir meseledir.

* bkz, Bölüm: 3, s.66, çevirmen notu (ç.n.)

ilişkilendirilebilir. Tarihselciliğin kendi imkansız bütünlemesinin karmaşık, ilâveli [*supplementary*] yapılarının izini daha önce sürmüş ve Şarkiyatçılıkta Ötekinin narsis bir imgesinin üretilmesinin aynı zamanda Avrupalı benliğin [*selfhood*] benzer şekilde mütenakız bir yabancılaşmasını meydana getirdiğini ileri sürmüştük. Bhabha kendi sömürge söylemi tahlilinin farklı ama benzer bir sürecin izini sürmeye imkan verdiğini ileri sürer ki bu şekilde Batı aklîlik biçimlerinin, sömürgeciliğin mekân-zamansal yerinden etmelerinde ideolojik ve semantik bir altüst oluşu tecrübe ettiği gösterilebilir. Böylesi bir çalışma ayrıca otorite beyanı veya kapanmayı üretmeye dair tüm teşebbüslerin yolunu saptıran, Batılı bilgilerin stratejik bir sorgulamasını da mümkün kılar. Bhabha ahenksiz, zıt fikirleri bağdaştırmaya çalışmayan [*non-syncretic*] bir teorinin tarihselci anlatı, zamansallık, ve tekanlamlılığa dair Batılı hâkim paradigmaların kontrolünü nasıl sarsabileceğini - fakat aynı zamanda herhangi bir 'yeni tarih'in nasıl ister istemez 'tarih' olarak nerdeyse tanınamaz olması gerektiğini - gösterir. Eğer Said Şarkiyatçılığa karşı bir alternatif inşa etmeye dair herhangi bir teşebbüste zımnen varolan sorunları gösterdiyse, aynı sebeplerden dolayı, kolayca tanınabilir yeni bir tarih biçiminin de Batı tarihselciliğine dolambaçsız bir alternatif olarak tesis edilmesini bekleyemeyiz. Tarih sorunu bilginin oluşumu sırasında araştırmacının rolünden ve yazan-özne olarak tarihçinin izlerinden ayrıştırılamaz bir hal alır.

SPİVAK: SÖMÜRGESİZLEŞME, YAPISÖKÜM

Tarih ve Tâbi

Eğer Bhabha'nın eseri stratejik olarak eklektik [seçmeci] ise Gayatri Chakravorty Spivak'ınki de ancak heterojen [ayrıtürden] olarak tanımlanabilir. Spivak'ın Marksizm, yapısöküm, feminizm, psikanaliz, sömürgecilik eleştirileri, pedagoji kurum ve pratikleri eleştirileri boyunca (ve şüphesiz bunların ötesine) uzanan dikkat çekici ve muhtelif ilgi alanı sıradışı bir entelektüel azmi ve siyasî ve teorik bir savaşı birden çok cephede sürdürebilme kabiliyetini sergiler. Tek bir ferdî sahada uzmanlaşan ve sonuç olarak kendi duruşlarının, ancak göndergesinin sınırlanmasıyla devam ettirilebilen, zahiren tutarlı bir izahını verebilenlerin aksine Spivak'ın farklı disiplinlerin ne kadar karşılıklı ilişkili olduklarını ve birbirlerine karıştıklarını tanıması metinlerinin zorluğu ve meydan okuyuşunu gösterir. Seneler boyunca tedricen iyileştirilen ve geliştirilen tek bir anlaşılır duruşu ortaya atmaktansa Spivak, teorik ve siyasî çağdaş meseleler tayfı boyunca durmaksızın hareket eden bir dizi makale yazmış, bunların hiçbirini muhalefetçi bir tarzın protokollerine göre reddetmeyip onları özellikle üretken ve rahatsız edici bir usulde sorgulamış, yeniden işlemiş ve şekillendirmiştir. Kendisinin de söylediği gibi: 'ben bir *bricoleurüm*,* elime ne geçerse onu kullanırım'.[1] Bu şu anlama gelir ki Spivak'ın eseri çabukça özetlenebilecek haddizatında hiçbir duruş önermez: Spivak, en ısrarlı bir yapısökümcü tarzda, eleştirel sınıflandırmalara direnir, üst söylemlere sahip olmaktan sakınır. Onun eserini okumak bir sistemle yüzleşmekten çok bir dizi hadiseyle karşılaşmaktır.

Colin MacCabe'ye göre Spivak 'ekseriyetle bir feminist Marksist yapısökümcü olarak adlandırılır'.[2] Eğer durum buysa,

* Fransızca. Her türden ufak tefek işi yapan, elleriyle çalışan kimse (ç.n.).

[1] Spivak, Angela McRobbie, 'Strategies of Vigilance. An Interview with Gayatri Chakravorti [sic] Spivak', *Block* 10 (1985), 8.

[2] Colin MacCabe, Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*'in Önsözü (New York: Mechuen, 1987), ix.

Spivak'ın vazifesinin, bu üçünün arasındaki farklılıkları uzlaştırmaktan ziyade onların süreksizliklerini muhafaza etmek olduğunu düşünür.[3] Bu ise onun metinlerinin zorluğunu ve belki de onun, bunların vaziyetlerinin topyekûn bir tarifini vermedeki isteksizliğini de izah etmeye başlar. Biz burada bazı hususî stratejileri açıklığa kavuşturmaya çalışarak tarih ve sömürgecilik meselelerine odaklanacağız. Bu mahaller Spivak'ın Anglo-Amerikan akademik bilgisinin protokollerinde sebep olduğu en büyük ve kışkırtıcı altüst oluşun meydanını ifşa eder ki bu tarihselciliğin şeklî sınırlarının ötesine uzanan bir bozgundur. Böylesi kesintileri mecbur eden Spivak'ın sömürgecilik meselesine sarfettiği sürekli dikkattir. Bhabha'nın eseri sömürgeci otoritenin dokusunu, hakimiyete yönelik herhangi benzer bir saiki kurnazca deviren bir temelde, bir yeniden okumadan ibaretken Spivak da benzer bir girişime atılır fakat onunki, kendi işleyiş tarzını daha özbilinçlice sunarak belli anahtar teorik zorlukları en ön saffa yerleştirir. Spivak, kendine has bir şekilde, nispetsizlikten veya odak noksanlığından değil de atıldığı girişimlerin karmaşıklığının farkında olmasının sonucu olarak, aynı anda bir sürü şeye teşebbüs eder. Onun gücü böylesi bir projeyi yürütmenin sorunlarını daima kabullenmiş ve onları müdahalelerinin en önüne koymuş olduğu gerçeğiyle ölçülebilir. Spivak tarih meselesini onun yazılışının tarihsel şimdisine taşır: genel olarak, haddizatında sömürgeciliğin tarihsel yeniden kazanımı veya yeniden yorumlanması sürecinden çok çağdaş akademide bulunan yeni-sömürgecilik biçimlerinin bir eleştirisiyle alâkalıdır - dolayısıyla da daha dar olan sömürgeciliğin tarihsel biçiminden ziyade emperyalizme odaklanır.[4] Eğer, Bhabha'nınkiler gibi, onun kendi metinleri de okuyucuyu karmaşıklıkları, yoğunluk ve anî kaymalarıyla şaşkına çeviriyorlarsa bu zaruri rahatsızlık aynı zamanda da onların hususen yöneldikleri konudur. Bu yüzden Spivak'ın eserine, en iyi şekilde, eleştirel veya tarihsel etiketlerle değil, onun ortaya çıkardığı teorik zorluklar nokta-i nazarından

[3] Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution. An Interview with Gayatri Chakrıvorty Spivak', *Thesis Eleven* 10/11 (1984/85), 187.

[4] Bir terim olarak 'emperyalizm' için bakınız Richard Koebner ve Helmut Dan Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840-1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), bir teori olarak 'emperyalizm' için bakınız Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

yaklaşılır.

Spivak'ın emperyalizmin çağdaş biçimlerini eleştirisi, ciddî olarak, etkili makalesi 'Milletlerarası bir Çerçevede Fransız Feminizmi'nin yayımlanmasıyla 1981'de başladı ki makalenin başlığı onun kullandığı çifte odak türünü hemen göstermektedir.[5] Bu metinde Spivak tarihin pedagojiyle ilişkisine odaklanır ve on dokuzuncu yüzyıl edebî tarihinin emperyalizm ve onun kültürel temsilinin herhangi bir mütalâası olmaksızın - sadece metropoliten kültürlerdekilerin tüketimi için değil yurtdışındaki teba-halk için de - öğretilme şeklini eleştirir. Bizatihi bu eksiklik emperyalizmin bugünkü süregelen ideolojik takıyyesini telkin etmektedir. Meşhur ampirik tarihe has bu türden pratiklerin karşısında Spivak, sömürge söylemi tahlillerinin, aksine, tarihin basitçe olguların tarafsız [*disinterested*] bir üretimi değil, lâkin bir 'epistemik şiddet' süreci (RS 130) olduğunu nasıl sergilediğini gösterir. Yani, bir nesnenin özel bir temsilinin menfaat gözeten [*interested*] bir inşası ki bu, Şarkiyatçılıkta olduğu gibi, tamamen, o nesnenin temsili dışında bir varoluş veya gerçeklik olmadan inşa edilebilir. Spivak'a göre böylesi bir tarih bir temsil şeklini almadığı zaman genel olarak tarihsel bir anlatıdan, çoğunlukla da Batının veya sömürgeci iktidarın perspektif ve varsayımlarıyla yazılmış bir anlatıdan ibarettir. Spivak buna Hindistan tarihini örnek verir ki İngiliz versiyonunda bu tarih, diye ileri sürer, 'devlet başkanları ve İngiliz idarecileri nokta-i nazarından sürekli ve "türdeş" bir "Hindistan" [inşa eder] .... Böylece "Hindistan" emperyal efendileri tarafından, diğer anlamda, "temsil" edilebilir' (CSS 127). Eleştirmenin vazifesi kimin temsil edildiğini, kimin edilmediğini sormak, '"olgular"ın tesis edilmesi mekaniği'ne dair emperyalist tarihteki takıyyeyi göstermek, edebî tahlilin yöntemlerini bu türden tarihlerdeki hakikat ve kurgu ayrımının belirsizliğini sergile-

[5] Spivak'ın 'French Feminism in an International Frame' yakınlarda *In Other Worlds*, 134-53 derlenmiştir. Bu kitaba göndermeler metinde IOW olarak zikredilecektir. Spivak'ın diğer makaleleri metinde şu şekilde zikredilecek: 'The Rani of Sirmur', *Europe and Its Others*, 2 cilt, der. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), I, 128-51: RS; 'Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice', *Wedge* 7/8 (1985), 120-30 (yeniden ele alınmış versiyonu *Marxism and the Interpretation of Culture*, der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg [London: Macmillan, 1988], 271-313): CSS; 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry* 12:1 (1985), 243-61: TWT; 'Imperialism and Sexual Difference', *Sexual Difference* içinde, Der.: Robert Young, *Oxford Literary Review* 8 (1986), 225-40: ISD.

mek ve ayrıca karşıt-anlatılar inşa etmek için kullanmaktır (RS 140). Bu türden bir karşıt-tarihe örnek, Romila Thapar'ın, Hindistan'da kendi Âri otoritelerini yeniden kurmak için İngilizlerin Hindistan'ın ırken-farklılaştırılmış tarihsel bir demografisini inşa etmeleri üzerine yaptığı araştırma olurdu.[6] Benzer bir şekilde, arşivsel malzemenin kullanılması vasıtasıyla bizâtihi Spivak, 'Doğu Hindistan Şirketi'nin asker ve idarecilerinin Hindistan'ın gerçekliği haline gelen temsillerin nesnesini inşa ettiklerini' göstermektedir (RS 129).

Spivak'ın amacı tarihin bu türden temsilleri ve anlatılarına karşı, onların şaşkına çevirici tezadını sergileyerek değil de daha ziyade, kendi deyişiyle, 'şimdi "Üçüncü Dünya" denilen şeyin "dünyalaştırılma"sının [*worlding*] edebî tarih içinde bir anlatısını üretmek' (TWT 243-4) için, çalışmaktır. Spivak, bizatihi Üçüncü Dünyanın bir temsil olarak, veya bir temsiller kümesi olarak, sadece Batı için değil aynı zamanda temsili inşa edilen kültür için de nasıl yaratıldığına dair yeni bir anlatı meydana getirmeye uğraşır. Bu sonuncu sürece bir örnek, 'yerli meydanda "doğru" tarihin yabancı bir failinin aniden ortaya çıkışı' (RS 144), yani Hint sayfiyesinde hüküm süren İngiliz Bölge Tahsildarı figürü, olurdu. O,

> *fiilen, yerliyi kendi yurdunun zemininde Ötekinin alanına duygusal yatırım yapmaya zorlayarak Avrupa'nın benliğini pekiştirmeye girişir.* ***Onları*** *yabancıyı Efendi olarak evcilleştirmeye zorlayarak sadece kaydedilmemiş bir toprak olmayan,* ***onların kendi dünyalarını*** *yeniden dünyalaştırır. (RS 133)*

İdareciyle yerli arasındaki ilişki görünüşe göre sorunsuz bir kutupluluk vasıtasıyla işler. Burada görebiliyoruz ki bu türden karşıt-anlatıların bedeli Bhabha'nın otoritenin, metinsel komplikasyonlar, sömürgecinin temsillerinin tezatına yönelik içgörüsünün kaybı olmak zorundadır. Bu ise doğrudan ve ciddî bir soruyu ortaya çıkarmaktadır. Yani, Spivak tam da saldırmak istediği türdeşleştirilmiş konumları ne ölçüde yaratmaktadır? Spivak kendi 'epistemik şiddet'inin üretimi için bir bütünlemeye ne ölçüde ihtiyaç duymaktadır?

Spivak, Bhabha ile emperyalizmin sadece topraksal ve iktisadî değil, aynı zamanda kaçınılmaz olarak bir özne-kurucu proje olduğu varsayımını paylaşır. Kendisinin de dediği gibi, eğer 'em-

[6] RS 141.

peryalizm, üretim tarzı anlatısının evrensel düstûrunu tesis etmenin bir yoluysa', yerliyi bir proletere dönüştürmenin bir yoluysa, bu durumda 'bugün tâbiyi [*subaltern*] görmezden gelmek, istese-niz de istemeseniz de, emperyalist projeyi devam ettirmektir' (CSS 123). Bu yüzden tâbi öznenin yerini görünür kılmak, bir müdahaleci pratik için model olabilir. 'Tâbi' terimi Gramsci'nin 'Tarihin Marjlarında: tâbi toplumsal grupların tarihi'nden alınmıştır.[7] Gramsci kendi sınıf tariflerinde 'tâbi'yi 'ast' ve 'araçsal' ile birbirlerinin yerine kullanır;[8] terimin 'alt rütbe' ve mantıktaki tümel yerine tikel önerme anlamı, genel bir 'sınıf-bilinci'ne sahip olmayan hükmedilen ve sömürülen grupların çeşitliliğini tarif etmek için özellikle uygun olmasını ifade eder. Nitekim Spivak'ın *Of Grammotology* çevirisinde terim marjinal bir tezahürün yıkıcı potansiyelini ima etmek için 'ilâve' [*supplement*] tartışmasında kullanılır.[9] Spivak tâbiye başvururken terimi, 'insanların *kendi başlarına*, yani *elitlerden*' - şimdiye kadar Hint milliyetçiliğinin tarihyazımını tekelleştirmiş olan yabancı veya yerli hâkim gruplardan - '*bağımsız olarak* yaptıkları katkı'yı tarif etmeye çalışan bir tarih için kullanan *Tâbi Çalışmaları* [*Subaltern Studies*] grubundan da etkilenmiştir.[10] Bu katkıyı resmetmek ve geri kazanmak tâbinin bir âsi ve değişimin faili olan (sömürge) özne(si)yle derhal özdeşleştirilmesi anlamına gelir. Böylesi bir tarif ise bu türden faillerin faaliyetlerinin izini süren bir eleştirmen veya tarihçinin de akademik tarihyazımının hâkim biçimlerine nazaran 'tâbi' olarak adlandırılabilmesi anlamına gelir. Tâbi tarihçi sadece isyanın tarihsel tezahürlerini tayin etmekle kalmaz aynı zamanda 'hegemonyacı tarihyazımını krize sokma'ya (IOW 198) yönelik bir strateji halinde tâbi ile ittifak da kurar - ki bu Spivak'ın kendi eserinin stratejik yöneliminin güzel bir tarifini verir. Ne var ki kendi devrimci retorikleriyle aldanan o radikal eleştirmenlerin

[7] 'Ai margini della storia (Scoria dei gruppi sociali subalterni)', *Notebook* 25 (1934): Gramsci, *Quaderni del carcere*, Der.: Valencino Gerratana, 4 cilt (Turin: Einaudi, 1975), III, 2277-94, bilhassa 2283-4, 2287-9; *Selections from Prison Notebooks*, Çev.: Quentin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith' (London: Lawrence & Wishart, 1971)da kısmen alıntı yapılmıştır.

[8] *Prison Notebooks*, 26n.

[9] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Çev.: Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 145.

[10] Ranajit Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', *Subaltern Studies*, 1. Cilt, der. Ranajit Guha (Delhi: Oxford Universicy Press, 1982), 3.

aksine Spivak tâbiiyetin [*subalternity*] iki biçiminin kesintili kaldığı ve basitçe özdeşleştirilemeyeceği şeklinde bir uyarıda da bulunur: Marx'ın Feuerbach üzerine on birinci tezine başvurarak onun dünyanın yorumlanması ve dönüştürülmesi arasındaki meşhur ayrımını hatırlatır.[11]

Yine de tâbi tarihi, disiplin içinde, tarihin geleneksel akademik biçimlerine nazaran bir isyan türü olarak işleyebilir, özellikle de yeni-sömürgecilik anlatılarını imal etmeye devam eden tarihselcilik şemaları ve pozitivizmin sessiz imhalarına karşı çalışarak. Bu ölçüde onun projesi Batı hümanizm-karşıtlığının özcülük-karşıtlığıyla ahenklidir. Ne var ki Spivak, *Tâbi Çalışmaları* grubunu, programları, biraz çelişki olarak, köylü veya tâbi bilincini(n hakikatini) yeniden resmeden izahların üretiminde merkezlendiği ölçüde eleştirir. Her ne kadar böylesi bir bilincin geri kazanımı, Marksist kolektif bilincin ortaya çıkışını, veya başarısızlığını, gösterme arzusu bağlamında meydana getiriliyorsa da Spivak hümanizm-karşıtlığının, herşey bir yana, sorgulamaya çalıştığı başlıca kategorilerden biri olan birşeyin stratejik kullanımına karşı bile ihtiyatlıdır ve 'post-yapısalcılığın bilincin eski Marksist fetişleştirilmesini gerçekten radikalleştirebileceğine hiç şüphe yoktur' şeklinde bir gözlemde bulunur.[12] Bu yüzden Spivak tâbi tarihini, tâbinin bilinci ve isteğinin geri kazanımından uzaklaştırarak, ki bu ona göre 'okuma projesini yetkilendiren teorik bir kurgudan başka bir şey olamayacak' bir faaliyettir (IOW 204), kontrol ve isyan biçimlerinde araçsal olan özne-konumlarının tayini ve yeniden kaydına doğru yönlendirir.

Özne-konumlarına yapılan vurgu dikkatleri, sınıf ve bilhassa da toplumsal cinsiyet [*gender*] etmenlerinin, ayrımsallaşmamış sömürge öznesi veya tâbi - hatta yekvücûd sömürgeleştirici bir iktidar - genel nosyonunu sorunsallaştıran heterojen bir sahayı nasıl yarattığına dikkatleri çeker:

> *Şurası mümkündür ki 'diyalektik' olan sadece 'üç tahakküm sistemi [sınıf, ırkî/kavmî, ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet] arasındaki ilişki' değildir, lâkin sömürgesizleşme sahnelerinde, yerli ve emperyalist tahakküm sistemleri arasındaki ilişki de 'diyalektik'tir, hatta bunlar yukarıda zikredilen Üç Büyük Sistemle çeşit-*

[11] IOW 208.

[12] Spivak, McRobbie, 'Strategies of Vigilance', 10.

li açılardan alâkalı olduklarında bile. Aslında, ilişki 'diyalektik' de değil süreksiz, 'kesintiye uğratıcı' olabilir. (IOW 251)

Burada Spivak, Bhabha'nın içgörülerine geri dönmeye başlar ve bir karşıt-tarihin sadece tâbileri kendi tarihlerinin özneleri yapmaktan ibaret olduğu şeklindeki basit fikri sorunsallaştırır. Aynı zamanda, daima vasıflandırılan 'diyalektik olan'ın önce ele alınıp sonra çekingen bir olasılık kipinde de olsa 'kesintiye uğratıcı'ya doğru kaydırılması boyunca Spivak'ın kendisine ait tam bir tezat ortaya çıkmaktadır. Bu ise Marksizmin Spivak'ın söylemindeki rahatsız mevkii sorununa işaret eder - geri döneceğimiz bir zorluk. Bununla beraber, özne-konumları sözkonusu olduğu müddetçe, bunlar karmaşık ve heterojen de olsalar, eleştirmen onların özne-etkilerini dile getirmeye çalışabilir. Bu da tâbi için yeniden olumlu özne-konumları kaydetmeyi mümkün kılar:

Böylesi bir yeniden kaydetmenin ne faydası olur? Bu, tâbinin hegemonyada ısrarla ortaya çıkışının arenasının disipliner tarihçinin çabalarına karşı daima ve tanım gereği heterojen kalmak zorunda olduğunu kabullenir. Tarihçi, bu farkındalıktaki çabalarında, tâbinin, tarihin mantık olarak hikayeleştirildiği yerin ister istemez mutlak sınırı olduğunda ısrar etmek zorundadır. (IOW 207)

Tâbinin tarihle ilişkisi Foucault'nun 'hadise'siyle de karşılaştırılabilir; burada bir kez daha tarihin sınırlarında, onun ilâve fazlalığı safhasında çalışmaktayız. Tâbi tarihi, bir tahlil biçimi olarak, daima, geleneksel tarihyazımının kendi bilişsel başarısızlıklarını himaye ettiği o noktaları işaretler. Belli yapısökümcü manevralarla kıyaslanabilir bir analitik pratik. Aynı zamanda, tarihçinin kendi malzemesinin saklı varsayımlarıyla işbirlikçi olduğu o safhalara -*Tâbi Çalışmaları* tarihçileri örneğinde bu, Spivak'a göre, kadın figürüdür- daha bir zor projeyi de içerecektir.

Bu yüzden tâbi eleştirmen olarak Spivak, sadece süregelen emperyalizm pratikleriyle uğraşmakla kalmaz, aynı zamanda, ismen radikal veya muhalefetçi tarihçilerin bilmeyerek, hatta bilerek, sık sık tam da muhalefet ettikleri sistemlerin yapıları ve önkabüllerini sürdürebildikleri saklı usullere nazaran daima tetiktedir. Bunun iki önemli örneğini ele alacağız: 'Üçüncü Dünya Kadını' hakkında Batılı liberal varsayımlar ve bazı emperyalizm eleştirilerinin tersinden kavimmerkezciliği.

'Üçüncü Dünya Kadını'

1984 yılına ait 'Batılı Gözler Altında: Feminist Akademisyenlik ve Sömürge Söylemleri' başlıklı etkili bir makalede Chandra Talpade Mohanty, sosyal bilimlerdeki en son Batılı feminist metinlerde görülen "Üçüncü Dünya Kadını"nın tekil bir yekvücud özne olarak üretimi'nin güçlü bir tahlilini sundu.[13] Mohanty, bu türden Batılı akademisyenliğin Üçüncü Dünyanın kadınlarını türdeş bir topluluk olarak nasıl tesis ettiğini, sonra da bunu kültürel, tarihsel ve iktisadî hususî bağlamları silen belli sosyolojik ve antropolojik evrenseller temelinde bir tahlil kategorisi olarak nasıl kullandığını gösterdi. Kültürlerarası özdeş bir evrensel bağımlılığa dair bu pederane varsayım, Mohanty'ye göre, aynı zamanda Batı feminizminin değerlerini tartışmaksızın ayrıcalıklı kılarken diğer yandan da Batılı ülkelerle Batılı olmayan ülkeler arasında işleyen baskıcı siyasî-iktisadî iktidar yapılarıyla olan kendi ilişkisine yönelik olarak da özbilinçsiz kalmaktadır. Kısacası Batılı feminist söylem sadece kavimmerkezci olmakla kalmaz lâkin belli bağlamlarda sömürge söyleminin çağdaş bir şekli olduğu da bizzat gösterilebilir. Mohanty,

> *Üçüncü Dünya kadınları üzerine bu türden Batılı feminist yazıların tipik bir şekilde yetkilendirici imzasıyla genel olarak hümanizm projesinin - Ötekiler olarak 'Doğu'nun ve 'Kadın'ın zarurî ihya edilişini içeren Batılı bir ideolojik ve siyasî proje olarak hümanizm - yetkilendirici imzası arasındaki şaşırtıcı bazı benzerlikler*

ileri sürerek bitirir.[14] Mohanty gibi Spivak da radikal eleştirinin, bazı feminizm türlerinde olduğu gibi, tam da Üçüncü Dünya kadınlarına ve Üçüncü Dünya edebiyatına ilgi duyduğu noktada emperyalist varsayımları bilinçsizce nasıl yeniden ürettiğinin gayet farkındadır - meselâ feminist ferdiyetçiliğin en iyi şey olarak, herhangi bir tarihsel belirlenimin dışında 'haddizatında feminizm olarak' tartışmasız teşviki (TWT 244), veya 'ilkel' ya da 'sezgisel' tahlil yöntemlerinin 'ilkel' kültürlerin metinleri için en

[13] Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary* 2 12:3/13:1 (1984), 333; Karş. Felicity Eldhom, Olivia Harris ve Kate Young, 'Conceptualising Women', *Critique of Anthropology* 3 (1977), 101-03.

[14] Mohanty, 'Under Western Eyes', 352.

uygun yöntemler olduğunun varsayıldığı bir denklemi örten teoricilik-karşıtlığı:

> *Yeni ortaya çıkan feminist eleştiri perspektifinin emperyalizmin aksiyomlarını yeniden üretmesi bilhassa esef verici gözükmektedir. Dişi özne literatürü için temel olarak Avrupa ve Anglo-Amerika'da dişi özne edebiyatına duyulan temel olarak infiratçı bir hayranlık yüksek feminist düsturu tesis etmektedir. Bu ise 'Üçüncü Dünya' edebiyatına yönelik, çoğunlukla öz-bilinçli doğrulukla beraber kasıtlı bir 'gayri teorik' metodoloji kullanan bir bilgi-tedariki yaklaşımı ile desteklenmekte ve işletilmektedir. (TWT 243)*

Yine de Batılı-olmayan yazı da Batılı yüksek teorinin sofistike metodolojilerinin sınırlarını teşhir edebilir. Spivak'ın son çalışmalarının büyük kısmı bu türden metinlerin karmaşıklıklarını gösterme ve onların işleyişlerinin incelikleri ve gücünün hakkını verebilecek okuma stratejileri örnekleri sunmayla ilgilidir. Bu yüzden Spivak, Üçüncü Dünyanın 'dünyalaştırılma'sına dair bir anlatının üretimi yanısıra, feminist ilgiyi 'dişi ferdiyetçinin bütün dikkatleri toplayan "özne-kurucu" odak'tan uzaklaştırmaya çalışmıştır. Bir başka deyişle Spivak'ın taarruzunun asıl nesnesi Fransız Feminizminden çok ferdîlik ve kimlik idealleriyle birlikte Amerikan kadın eleştirmenlerdir [*gynocritics*]. Bununla beraber giderek tüm Batı feminizmi sanki bu türden değerleri savunuyormuşçasına eleştirilir.

Spivak'a göre 'Üçüncü Dünya Kadını'nın edebiyatta veya tarihte görünür olması, Mohanty'nin sosyal bilimlerde işaret ettikleriyle kesinlikle aynı türden pederane, sömürgeleştirici süreci gösterir. Burada yerli, Batılı feminist için narsis, kendi kendini pekiştiren bir öteki olarak inşa edilir.[15] Ne var ki Mohanty'nin aksine Spivak, bunun bir eleştirisinin, sadece köktenci Marksist protokollara göre hepsi de 'Üçüncü Dünya' olarak aynı şekilde etiketlenen farklı bağlamların toplumsal-tarihsel hususîliklerine işaret etme şeklini alamayacağını savunur. O, bunun yerine, cinsiyetli özneler olarak kadınların heterojen üretimi ve tesisini, psikanalizin şemalarına göre değil de her bir ferdin üstlenmeye veya reddetmeye zorunlu olduğu özne konumlarının çeşitliliği te-

[15] CSS 120, 130; TWT 254.

melinde işlemelidir.[16] Toplumsal cinsiyeti olan özne olarak tâbi, görmüş olduğumuz gibi, 'sınıf-öznesi olarak tâbiden farklı bir özne-konumu'na sahiptir (IOW 246). Eğer kadının tarihsel olarak konumu iki tahakküm biçimi, ataerkillik ve emperyalizm, arasında hapsolmak idiyse bu onlara hususî ama muhtemelen çelişkili özne-konumları tayin edilmiş olması anlamına gelir. Meselâ *sati* örneğini, dul kadınların kocalarının yakılacağı odun yığını üzerinde kendilerini kurban etmeleri pratiğini, düşünün. İngilizlerin buna müdahalesi onların Hint hukukunun benimsemeleri ve kullanmalarının yegâne istisnasını teşkil etmişti:

> *İngilizlerin putperest ayin olarak algıladıkları şeye dair söylem ... İngilizlerin suç olarak algıladıkları şeye doğru aşıldıkça [sublated] dişil özgür iradeye dair bir teşhisin yerine bir diğeri ikame edilir. Tesis edilmiş cinsiyetli öznenin dişi olarak özgür iradesinin şüpheli yeri başarıyla silinmiştir. (CSS 124-5)*

'İngilizlerin zavallı kurban kadınların telef olması olarak gördükleri şey aslında ideolojik bir savaş meydanıdır' (CSS 124): böylesi tayinlerin çatışması içinde mahpus kalarak onların konuşabilecekleri belirli hiçbir konumları yoktu. Bu şu anlama gelir ki toplumsal cinsiyeti olan tâbi, tâbi karşıt-tarihlerinin üretiminde kolayca geri kazanılamayacak tarihsel bir ize tekabül etmektedir. Şimdi bile onun için gösteren [*signifier*] olarak hiçbir aşikâr yer yoktur:

> *Ataerkillikle emperyalizm, özne-tesisiyle nesne-oluşumu arasında kadın figürü kaybolur, aslî bir hiçliğe doğru değil lâkin gelenekle modernleşme arasında mahpus 'Üçüncü Dünya Kadını'nın yersiz yurtsuz kılınmış teşkili olan şiddetli bir mekik dokumaya doğru.... Emperyalizmde-kadın modeli olarak* ***sati*** *örneği Foucault'nun özneyle (hukuk) bilgi-nesnesi (baskı) arasındaki karşıtlığına meydan okuyup onu yapısökümе uğratacaktır ve 'gözden kayboluş'un yerini sessizlik veya varolmayıştan başka bir şeyle, özne- ve nesne-mevkii arasında şiddetli bir çıkmazla* ***[aporia]*** *işaretleyecektir. (CSS 128)*

Mesele esas itibariyle kadının konuşamaması, kadınların özne-bilinçliliklerinin hiçbir kaydının olmaması değil lâkin ona hiçbir ifade konumu tayin edilmemesidir: '(cinsiyetli) tâbi öznenin konuşabileceği hiçbir zemin yoktur' (CSS 129). Ona hiçbir özne

[16] Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 182-3.

konumu verilmez, veya daha doğrusu *satı*nin yeri kesinlikle bir ifade konumudur ama onun konuşmasına izin verilmez: başka herkes onun adına konuşur, öyle ki o ataerkilliğin veya emperyalizmin nesnesi olarak sürekli yeniden yazılır. O bir gösterendir ve onun farkı bir konumdan diğerine rızası alınmadan kaydırılmasıdır. Tarihçi, tam bir öznelliğin ifadesi olarak Batılı bir konuşma nosyonuna tekabül eden sahici bir ses kaydını, muhtemelen boş yere, arayabilir. Fakat Spivak için, edebî tenkitçi, bizim bugünkü varsayımlarımıza göre orda olmuş olması gereken şeylerin kayıtlarını geri getirmeye teşebbüs etmez lâkin bunun yerine farklı bir tarihsel bilgi türü, yani özne-konumlarının yapısı ve tayinini, eklemler.[17] Tâbi kadın, sadece bir nesne olarak tesis edilmez, keza basitçe araçsal olarak da kullanılmaz. Telâfi edilemeyecek kayıp bir bilinç adına konuşmaktan ziyade ki bu olsa olsa pederane bir faaliyet olur, eleştirmen, kadının bir *aporia*, anlayış ve bilginin tıkandığı bir kör nokta, olarak gözden kaybolduğu yere işaret edebilir. Spivak, toplumsal cinsiyetli tâbinin, sesi basitçe geri kazanılabilecek türdeş bir varlık olduğu varsayımını zora sokarak özne-konumlarının yerindeki bu türden bir *aporia*yı üreten söylemlerin paradoksal çelişkilerini sergiler ve bizatihi satiye, en hafif deyimiyle, soyguncunun 'ya paran ya hayatın!' tercihsizliğinin sunulduğunu gösterir. 'Ses'in bu durumda pek faydası yoktur.

Spivak'ın 'tâbi konuşamaz' şeklindeki mülâhazası bir çok bakımdan diğerlerinin arasında etkisi en geniş olandır ve tüm ortodoks ve hatta tâbi tarihselleştirme biçimlerine radikal sorular yöneltir. Bu onun, görünüşe göre yekvücud ve her yerde bulunan 'Üçüncü Dünya Kadını' göstereni karşısında, 'böylesi bir göstereni bir bilgi nesnesi olarak sabit kılmadaki zorlukların izini sürme' derdiyle kıyaslanabilir (RS 128). Meselâ Sirmur Ranisi* üzerine yazdığı makalesinde Spivak, Raninin nasıl 'emperyal üretim meydanında ihtiyaç duyulduğu' anda, ancak Rani olarak, asla ismi olan bir fert olmayarak, ortaya çıktığını gösterir. Sonuç olarak,

> *Arşivlerin üretimiyle yerli ataerkillik arasındaki çatlaklarda hapsolmuş ve bugün hegemonyacı 'feminizm' dalgalarıyla uzaklaştırılmış olduğundan, bulabileceğimiz hiçbir 'gerçek Rani' yoktur. (RS 146-7)*

[17] IOW, 241.

* Hindistan'da kraliçe veya prenses; Racanın karısı (ç.n.).

Bu yüzden mesele, bir kere daha, kayıp tâbi özneyi, tarihin dayatılmış sessizliği içinden tekrardan konuşturulabilecek kurtarılmış sahici bir ses olarak geri getirmek değildir çünkü o özne ancak izin verilmiş olan konumlar vasıtasıyla bir özne olarak tesis edilmektedir. 'Emperyalist projenin planlanmış epistemik şiddetinden sonra' mesele artık, basitçe bir yerlici konumdan karşılık veren metinler üretmek değildir (RS 131). Said için alternatif bir Şarkiyatçılık olamaması gibi böyle yerlici bir alternatif tarih de olamaz. Bu Spivak'ı eleştirenlerin kabullenmekte en çok zorlandıkları bir mülâhazadır.[18]

Fakat Spivak, Foucault'nun, daha önce gördüğümüz gibi, susturulmuş ötekinin kayıp, asıl sesini geri getirmeye çalışırken bulaştığı amansız sorunlara karşı dikkatlidir. Bu şu anlama gelir ki Batılı akademisyenin önereceği kolay bir alternatif yoktur:

> *Batıdaki radikal eleştirmen de kastî bir tâbiyet tercihine hapsolmuştur ve zulmedilene ya eleştirdiği o anlamlı öznelliği ya da bunun yerine büsbütün bir temsil edilemezliği bağışlar. (IOW 209)*

Bunun kesinlikle bir çıkmaza işaret ettiği gözüküyor. Fakat Spivak'ın duruşunu eleştirmek için acele etmeden önce bir kez daha şöyle bir durup, bir 'alternatif'in ne ölçüde Batılı benlik [*selfhood*] varsayımlarını yansıtacak bir öteki bulma narsis arzusunu basitçe temsil ettiğini düşünmeye değer. Emperyalizm-karşıtı bakış açısı, ötekiyi bir benliğe [*self*] döndürmeye dair herhangi bir teşebbüste, bizatihi emperyalist projenin kendisinin 'tamamıyla Öteki olmuş olabilecek bir şeyi emperyalist benliği pekiştiren evcilleştirilmiş bir Ötekiye' (TWT 253) dönüştürerek kesinlikle aynı şeyi yaptığı gerçeğini kabul etmek zorundadır. Bu noktada Spivak sömürge öznesinin sadece sömürgeci benliği pekiştirme işlevini gördüğü sürecin meşhur, tipik bir örneğini verir: Bertha Mason, Rochester'in *Jane Eyre*'deki* Jamaikalı kreol** karısı. Bu marjinal figüre odaklanmak onun tâbi olarak romandaki işlevinin önemini sergiler:

> *Bu kurgusal İngiltere'de Bertha kendi rolünü oynamalı, kendi 'benlik'inin o kurgusal Ötekiye dönüşmesini canlandırmalı, evi*

[18] Meselâ, Benita Parry, 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review* 9 (1987), 27-58.

* İngiliz romancı Charlotte Brontë'nin (1816-55) romanı (ç.n.).

** Batı Hint Adalarında doğmuş ama aslen Avrupalı olan kimse (ç.n.).

ateşe verip kendini öldürmelidir ki böylece Jane Eyre İngiliz romanının feminist ferdiyetçi kadın kahramanı olabilsin. Ben bunu emperyalizmin genel epistemik şiddetinin bir alegorisi olarak okumak zorundayım. Sömürgecinin toplumsal misyonunun yüceltilmesi için, kendini kurban eden bir sömürge öznesinin inşası. (TWT 251)

Spivak'ın mülâhazasının tesirini şöyle ölçebiliriz. Bugün artık, Rhys'in *The Wide Sargasso Sea*' [Engin Sargasso Denizi]i*** olmaksızın, uzun bir süre edebiyat öğretiminin kurumsal aygıtının içine katılmış bir metin olarak Jane Eyre hakkında fikir yürütmek zordur. Jane'in - Batı Hint adalarından - bir servet miras bırakarak bağımsızlığını kazandığı anın aynı zamanda onun kölecilik tarihinin suç ortağı olduğu an olduğunu unutmak imkansızdır.

İlk İngiliz feminist romanlarından birine yönelik bu türden bir perspektifin de ortaya koyduğu gibi, Spivak, ataerkilliğe dair de olsa radikal eleştirilerin farklı bir bağlamda mütalâa edildiğinde bizatihi nasıl baskıcı veya emperyalist olabileceğine karşı bilhassa tetiktedir. Bu ise özellikle ferdiyetçilik örneğinde aşikârdır ki Batı feminizmi büyük kısmıyla onun üzerine bina edilmiştir - Spivak onu tartışmalı bir şekilde haddizatında Batı feminizmini temsil edecek şekilde genişletir.[19] Burada 'Birinci Dünya feminizminin Üçüncü Dünyaya yönelik fıtrî sömürgeciliği' (IOW 153) şu anlama gelmektedir ki Batılı liberal feminizm sadece elitler için mümkün olan, aynı zamanda da proletarya-altı kadınlara zulmetmeye yarayan davranış biçimlerini geçerli kılmaktadır. Spivak bir yandan Mahasweta Devi'nin '*Draupadi*' hikayesindeki Senanayak karakterine Üçüncü Dünya arayışındaki Birinci Dünya akademisyeninin alegorik bir şikayetnamesi olarak işaret ederken diğer yandan Devi'nin '*Stanadayini*' hikayesinin dikkat çekici bir tahlili vasıtasıyla da Birinci Dünya feminizminin Üçün-

*** Rhys bu romanda Jane Eyre'in Bertha Mason'unu anlatır (ç.n.).

[19] karş. CSS 120, TWT 243-6 (Spivak burada Elizabeth Fox-Genovese'in 'Placing Women's History in History', *New Left Review* 133 (1982), 5-29'sini bize 'Batıda feminizmin tarihsel durağını kadınların ferdiyetçiliğe ulaşması açısından nasıl tanımlanması gerektiği'ni gösteriyor olarak zikreder) ve ISD, *passim* [eser boyunca]. Spivak'ın feminizm üzerine ilgili yazıları arasında 'Displacement and the Discourse of Woman', Mark Krupnick Der., *Displacement: Derrida and After* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 169-95 ve 'Love Me, Love My Ombre, Elle', *Diacritics* 14:4 (1984), 19-36 vardır.

cü Dünya kadınları üzerindeki baskıcı potansiyelini resmeder. Burada kadın kahraman Jashoda liberal feminist eleştirinin o idealini - tamamıyla müteşekkil bir ferdî dişi öznelliğinin gelişimi - kesinlikle tecrübe etmez. Jashoda'nın hikayesi, bilince bu şekilde bir ulaşma olmadığında söylenecek birşey olmadığı varsayımına karşı bir iddia olarak anlatılır. Bu ayrıca Batılı feminizmin en müspet kategorisi, anneliği de zora sokar ve Jashoda'nın üst-sınıf kadınları çocuk emzirmeden 'kurtarma'nın yollarını nasıl sağladığını izah eder (IOW 256-7). Jashoda için sözkonusu olan, bir bilince ulaşma, bir öznellik veya benlik, hatta konuşma meselesi değildir; 'süt-anneliğin başarısızlığı olarak sömürgesizleşme' bir göğüs kanserinde temsil edildiğinde ortaya çıkan huzursuz bir bilginin mekânı haline gelen onun bedenidir. Bu ise, Spivak'a göre, Batılı *jouissance* [haz] nosyonlarına taban tabana zıt bir şekilde, 'klitoris orgazmının tekilliğinden çok farklı olarak bir fazlalık'ı teşkil eder (IOW 260). Böylece Spivak'ın 'Stanadayini' tahlili Üçüncü Dünya metninin Batının bugünkü tartışmalarına nasıl müdahale edebileceğini, terim ve varsayımlarını nasıl sorgulayabileceğini ve içinde işledikleri sahanın sınırlarını nasıl teşhir edebileceğini sergilemektedir. Devi'ninki türünden bir anlatı, Birinci Dünya edebiyatının dil oyunlarına terfi ettiği bir vakitte nostaljik eleştirmen için basitçe bir gerçekçilik alanı sağlamaz; daha çok, Birinci Dünya söylemini onu tersyüz ve yerinden ederek yapısöküme uğratabilir, böylece Birinci Dünyanın kendi mecburî sömürgesizleşmesi sürecine önayak olabilir.[20]

Bu yüzden Spivak'a göre akademik feminist, Üçüncü Dünya kadınları adına konuşmaya atılmak yerine:

> *onlardan öğrenmeyi, onlarla konuşmayı, onların siyasî ve cinsî sahneye girişlerinin bizim üstün teorimiz ve aydın merhametimiz tarafından basitçe* ***düzeltilmesi*** *gerektiğinden şüphelenmeyi öğrenmelidir.... Üçüncü Dünya kadınları hakkında yeterince öğrenmek için ve farklı bir okur profili geliştirmek için sahanın devasa heterojenliği takdir edilmeli ve Birinci Dünya feministi kendini bir kadın olarak imtiyazlı hissetmekten vazgeçmeyi öğrenmelidir. (IOW 135-6)*

Spivak kimlik /özdeşlikle ilgilenmek ve feminist ferdiyetçilik

[20] IOW 267; Spivak bir dipnotta '*énonciation* [ifade] olarak "Stanadayini"nin böylece giderek uzlaştırılmış bir doğrulayıcı yapısökümün örneği olabileceği'ni ileri sürer.

iddiası yerine başka perspektifler ve hedeflerin olasılığını önerir:

> *Eşzamanlı bir diğer odağın olması gerektiğinde ısrar etmekten kaçınmanın bir yolunu göremiyorum: sadece ben kimim? değil lâkin öteki kadın kimdir? Ben onu nasıl adlandırıyorum? O beni nasıl adlandırıyor? Bu benim tartıştığım sorunsalın bir parçası mı? (IOW 150)*

Spivak meseleyi 'ben kimim?'den 'öteki kadın kimdir?'e kaydırarak, her ne kadar kadınların kadın olarak müşterek bir vaziyeti paylaştıkları söylenebilirse de bir kadın olmanın her bir tezahürünün ne ölçüde tarihsel olarak hususî olduğunu gösteren bir heterojenlik ve süreksizlik önerir. Barthes'ın da belirttiği gibi, her ne kadar doğum ve ölüm evrensel olgular olsalar da onların tecrübe edilmesinin anlam ve önemi kültürel olarak belirlenir. Fakat böylesi bir farkındalık fazla acelece onaylanmamalıdır: Spivak onun yeni pedagojik pratiklere tercüme edilirse içerebileceği tuzakları vurgular. Öteki kadına yönelik bir ilgi, 'Üçüncü Dünya Edebiyatı'nın derhal metalaştırılması veya bölgeselleştirilmesini [*territorialization*] yahut 'Üçüncü Dünya Kadınlarının metinlerinin câri feminizm içindeki ırkî önyargının belirsizce farkında olan feminist öğretmenler ve okuyucular tarafından tercüme sırasında pedagojik bir şekilde veya müfredat olarak sahiplenilmesi'ni içermek zorunda değildir.[21] Yine de Spivak'ın kendi eserinin paradoksu yerinde kalır: görünen o ki sanki Üçüncü Dünya Kadınının heterojenliği ancak Birincinin belli bir türdeşleştirilmesi yoluyla başarılabilmektedir.

Tersinden Kavimmerkezcilik

Spivak, 'Üçüncü Dünya Kadını'nda olduğu gibi bizatihi 'Üçüncü Dünya' kavramının da aynı şekilde Üçüncü Dünyayı milliyetçilik ve kavmiyet meseleleri şeklinde türdeşleştiren uygun ama hegemonyacı bir gönderen rolünden kurtarılması gerektiğini savunur.[22] Fakat bir kere daha tâbi eleştirmen bu durumu basitçe tersine çevirmeye doğru kolayca sürüklenebilir.

İlk olarak Spivak'ın 'bugün tersinden bir kavimmerkezciliğin

[21] IOW 240, 253-4.

[22] IOW 246. Spivak'ın yorumunun ima ettiği gibi 'Üçüncü Dünya' teriminin sorunu onun sadece, özdeşliği farklılık olmadan imlediği varsayımından doğmaktadır.

alâmeti olan abartılı hayranlık veya ... sahte suçluluk' dediği bir mesele sözkonusudur (CSS 121). Bu '"yerli"yi hevesli bir bilgi tedariki nesnesi olarak mütalâa etme ve böylece onun kendi "dünyalaştırma"sını reddetme' şeklinde bir çifte bağ üretir (TWT 245). Himayeci Batılı hayran nokta-i nazarından olsun veya sömürgeci/sömürgeleştirilen karşıtlığını basitçe tersine çevirmeye çalışan direnen sömürgeleştirilen nokta-i nazarından olsun tersinden kavimmerkezciliğin Fanon'un da uyardığı gibi bir takım tuzaklara düşmesi muhtemeldir.[23] Sözkonusu sorun tersinden cinsiyetçilikle kıyaslanarak ileri sürülebilir. Şayet şu an tesis edildiği haliyle kadın/erkek ikiliği basitçe tersyüz edilirse bu durumda birçok feministin de işaret ettiği gibi 'kadın'ın tesis edilmesi halen ilk karşıtlık temelinde belirlenir. Benzer şekilde, kayıp veya bastırılmış bir kültür yoluyla 'yerlici' konumu çağıranlar, bizatihi kayıp köken figürünün, sömürgecinin bastırdığı 'öteki'nin, sömürgecinin kendi öz-sureti temelinde inşa edildiği gerçeğini görmeksizin o kayıp kökeni, tüm önceki tamlığıyla telâfi edilebilir düşüncesiyle idealize etmektedir.[24] Bu yüzden Spivak'a göre tersinden kavimmerkezcilik nostaljik bir varsayıma tekabül etmektedir. Buna göre

> *bir emperyalizm eleştirisi sömürgelerin kayıp benliği için egemenliği yerine geri verecekti ki böylece Avrupa, ilk ve son defa, hep öyle olduğu o öteki konumuna yerleştirilebilecekti... Bana öyle gözüküyor ki 'Üçüncü Dünya'nın uygun bir gönderen olarak ortaya çıkışına izin veren işte bu türden bir tashihçi sâiktir. (RS 128)*

Böylece 'yerlici' mülâhaza basitçe, şimdi kayıp öteki toplumu

[23] Tersinden kavimmerkezciliğin sıkıntıları için bilhassa bakınız Fanon, 'On National Culture', *The Wretched of the Earth* içinde (Harmondsworth: Penguin, 1967) 166-99; Spivak'ın makalesi de 'kayıp kökenlere yönelik bu türden tüm kesin/net nostaljiler, özellikle de karşıt-hegemonyacı ideolojik üretim için zeminler olarak, şüphe götürür oldukları fikri üzerinde işlemektedir' (CSS 129).

[24] Bir başka deyişle sömürge öznesi, egemen özne olarak Avrupa'nın düzdeğişmeceli bir ayna imgesini teşkil etmektedir; karş. RS 128, ve Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* [(London: Macmillan, 1986), Avrupa'nın Doğu İmajı (Bağlam Yay., 1993)]. Bu eser Said tarafından ortaya çıkarılan teorik zorluklardan sakınsa da onun *Orientalism*'ini Avrupalı edebî ve sanatsal Şark temsillerinde zımnen varolan cinsî fantezilerin tarihini yazarak tamamlar. Kabbani bu türden sanatsal temsillerin Spivak'ın tarif ettikleriyle aynı türden bir yapıyı takip ettiği sonucuna ulaşır: 'Şarka yönelik o dik bakış onu üreten Garbı yansıtmak için, dışbükey bir aynada olduğu gibi, büküldü' (85).

üzerine yansıtılan ve 'Üçüncü Dünya' diye adlandırılan Batının kendi toplumuyla alâkalı bir fantezisini yeniden üretir. Hatta Spivak bir noktada 'başlıca projesinin, kendi kendine dayatılmış bir sürgünde bulunan akademisyenlerce yaşatılan bu türden bir pozitivist-idealist nostalji yelpazesine işaret etmek' olduğunu iddia eder (RS 132). Spivak, şüphesiz kendini bu türden diaspora entelektüellerinin hissi iştiyaklarına karşı koruyarak, söylemsel sahanın inşasının, sömürgenin Batı için bir bilgi nesnesi olarak inşasının kayıp kökenler nostaljisine teslim olmadan ancak emperyal idari arşivinde eklemlenip üretilebileceğini ileri sürer.[25]

Spivak'a göre, Lata Mani'nin *sati* üzerine yaptığı çalışmada olduğu gibi, hususî sahalar çevresindeki söylemsel oluşumların tahlili vasıtasıyla sömürgeciye ait olsun sömürgeleştirilene ait olsun bu türden tüm mülâhazaların sömürgecinin inşa ettiği terimler etrafında dönmeye meylettiğinin gösterilmesi mümkündür.[26] Bu nevi bir karşıtlığı tersine çevirmek tam da karşı çıkılan terimler içinde hapis kalmaktır. Meselâ bizatihi emperyalizme karşı milliyetçi direnişin kendisi millet ve milletlerin kendi kaderini kendi belirlemesi nosyonunu direnilmekte olan Batı kültüründen alır. Milliyetçilik emperyalizmin bir ürünüdür ve genellikle, Spivak'ın belirttiği gibi, 'jeopolitik konjonktürü topraksal emperyalizmden yeni-sömürgeciliğe dönüştürmede' sonuçlanır (IOW 245). Bu da Ranajit Guha'nın *Tâbi Çalışmaları* dizisine yaptığı giriş yazısında belirttiği gibi şu anlama gelir ki sömürge-sonrası tarihler bile bu özel ethos'a* göre düzenlenmemiş tâbi direniş rol ve örneklerini daima ıska geçmeye meyledecektir ve aslında böylece elit milliyetçilik kültürü sömürgeciye iştirak etmeye devam edecektir.[27] Spivak bilginin bu şekilde hâkim paradigmaların

[25] TWT 254. Bu türden bir nostaljinin sorunlarının farklı bir bağlamda tartışması için bkz., Richard Kearney, *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture* (Dublin: Wolfhound Press, 1988).

[26] Lata Mani, 'The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal', *Europe and Its Others* içinde, I, 107-29. *Sati*'ye dair bir çok diğer tartışma arasında ayrıca bakınız Ashis Nandy, 'Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest', *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture* içinde (Delhi: Oxford University Press, 1980), 1-31.

* Bir halk/cemaat/topluluğa has hususiyetler, fikir birliği ve ahlakî tutum (ç.n.).

[27] Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', 3-8; karş. IOW 245, burada Spivak Benedict Anderson'un *Imaginary Communities:*

protokolları içerisinde sınırlanmasını Batı aklîliğinin belirli biçimlerinin sonucu olarak vasıflandırır. Buna karşı olarak da, belki de beklenmedik bir şekilde, hâkim söylemin yarı dışarısında nerdeyse Althusser'ci bir bilgi tarzı halinde konumlanmış edebiyatı yerleştirir:

> *Bunun tersine, pedagoji edebiyatın lafzîliğini vurgulayarak bizi aklın devam eden projesinden uzaklaşmaya davet eder. Bu ilâve uzaklaşma olmadan, her ikisi de akıl söyleminde savunulmakta olan bir duruş ve onun karşı-duruşunun birbirlerini meşrulaştırması sürecektir. Bu durumda, iyiliksever de olsa saldırgan da olsa, feminizm ve maskülinizm birbirlerinin karşıt yüzleri olmaktan geri duramayabilirler. (IOW 249-50)*

Burada Spivak Foucault'nun deliliği veya Said'in 'eleştirel mesafe'si gibi birşey iddia etmeye yaklaşır ama başka bir yerde bunu gayet farklı bir şekilde ifade eder: 'metinsellik', der, 'yekpare bir çözümün elde edilemezlik'ini işaretler (IOW 78). O bu anlamda sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasındaki gibi bir karşıtlığı hem altüst eden hem tersyüz eden yapısökümcü hamleyi mümkün kılar ve böylece etkili bir eleştirel mevzii ileri sürmeye yönelik bir duruşu sağlayabilir. Bununla beraber Spivak bu türden bir yerinden etmenin ancak 'araştırmacının kendi suça iştirakının hesaba' katılması ile üretilebileceği şeklinde bir uyarıda bulunur (RS 147). Bu ara sıra olan bir düşünüm meselesi değildir. Öznenin araştırmanın nesnesine dahil olması, eleştirmenin muhalif bir eleştiri üretmek için kendini sistemler veya kültürlerden uzak tutabilecek bir konumda olduğu şeklindeki Said'inki herhangi bir varsayımı zora sokar.

Bu bağlamda, Spivak'ın ilk derdi bilgiye yönelik Batılı seferin - bu şimdi tersinden kavimmerkezcilik veya 'Batılılaşmış Doğulu'nun kavimmerkezciliği bile olsa - o bilginin nesnesiyle ilişkisinin ne olduğunu sormaktır. Meselâ Avrupalı yüksek teoriyi sömürgecilik eleştirilerinde kullanmanın anlamı nedir? Spivak bu soruyu karakteristik bir şekilde sorsa da haddizatında teoriyi basitçe onaylamaya veya reddetmeye isteksizdir. Spivak'a göre 'şu-

Reflections on the Origins and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983)'imini eleştirir. Milliyetçilik sorununa dair yakınlarda çıkmış diğer tartışmalar için bilhassa bkz., Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Led Books, 1986), ve Homi K. Bhabha, der., *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990).

rası elbette anlaşılmaktadır ki sadece kendi kendini marjinalleştirme durumunu yaşayan elitlerin, yüzlerini bu kaynaklardan çevirme aşırı lüksüne güçleri yetebilir' (CSS 121). 'Elit' metodolojisinin 'tâbi' malzemesi için kullanılmaması gerektiği şeklindeki, Batılı olmayan edebiyatın nasıl öğretilmesi gerektiğine dair belli Batılı varsayımlar örneğinde şimdiden rastlanan itiraz, tâbi eleştirmenlerce de yapılmaktadır ki bunda bir kategori hatası ve epistemolojik/ontolojik kafa karışıklığı vardır:

> *Karışıklık kabul görmemiş bir analojide tutunmaktadır: tâbi nasıl elit* ***değilse*** *(ontoloji) tarihçi de aynı şekilde elit yöntem yoluyla* ***bilgilenmemelidir*** *(epistemoloji). (IOW 253)*

Bu Said'in mütalâa ettiği 'sahiplenici dışta bırakıcılık [kapalılık]' sorunuyla ilişkilendirilebilir. Buna göre beyazların ırkçılığı, erkeklerin feminizmi vs. tartışamayacağı iddia edilir. Bu mülâhaza tüm siyasî kategorilerin ontolojik ve epistemolojik olarak ancak tecrübe yoluyla sürdürülebileceğini varsayar.[28] Spivak'ın buna cevabı, sorunun ancak baskıcı bir grubun bilgi biçimini münhasıran elinde tuttuğu zaman vukubulan siyasî bir sorun olduğunu ileri sürmektir. Spivak ayrıca, tâbi grupların kendileri hakkında bile olsa bilgi üretimine katıldıklarında bu münasebetle hâkim grubunkiyle kıyaslanabilir bir imtiyaz konumunu üstlenmeye başladıklarını kabul eder. Marksizm için olduğu gibi tâbi çalışmaları için de sorunlu varsayım şudur: tarihsel tâbinin 'kendi hususî dili mücadelesini bilmeye izin vermemiştir ki böylece kendini onun öznesi olarak ifade edemez' (IOW 253). Buna karşılık Spivak, sömürge-sonrası entelektüellerinin imtiyazlarını kayıpları olarak 'kasten unutma'ya [*unlearn*] ve teorik konumsallıklarını herhangi araştıran bir öznenin yapması gerektiği gibi belirlemeye mecbur olduklarını önemle ileri sürer.[29] Bu kendi imtiyazına yönelik entelektüel 'kasten unutma' nosyonu ne var ki gayet ütopik gözükmektedir. Ve araştıran öznenin teorik konumsallığını belirlemesindeki sorun şudur ki bu, öznenin, tam da ferdiyetçilik-karşıtı Spivak'ın karşı çıktığı türdeşliğini varsaymaktadır.

Araştırmacı İçin Uyarıcı Modeller

Yirminci yüzyıl Anglo-Amerikan pozitivizmiyle Avrupalı te-

[28] Edward Said, 'Orientalism Reconsidered', *Europe and Its Others* içinde, I, 25; IOW 253.

[29] CSS 120, ve Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 182.

orinin farkı birbiriyle çatışan açıklama ve yorum modelleri açısından ifade edilmiştir.[30] Fakat Spivak'a göre asıl ayrım eleştirmenin işlevine nazaran ortaya çıkar; yorum, araştırmacının bilginin oluşumundaki tesis edici ve zora sokucu rolüyle de ilgili olmak zorundadır. Ne var ki pozitivist varsayımların Anglo-Amerikan teoride süregelen tortusu 'araştırmacının konumunun [çoğu zaman] sorgulanmamış olarak kalması' anlamına gelir (CSS 120). Spivak'a göre Derrida'nın eserinin en güçlü hususiyetlerinden biri onun bir entelektüel olarak kendi rolüne hususen nasıl odaklandığı ve bir disiplinin parçası olarak kendi üretimini nasıl sorguladığıdır. Bu yapısökümün Spivak'ı en çok ilgilendiren vechesidir:

> *yapısökümcü pratik içerisinde, herhangi bir araştırmacı çabada bulunan geçici ve inatçı başlangıç noktalarının tanınması; onun, bir bilgi istencinin karşıtlıklar yaratacağı suç ortaklılıklarını ifşa etmesi; suçortaklıklarını ifşa etmesi; suçortaklıklarının ifşa edilişinde özne-olarak-eleştirmenin kendisinin eleştirisinin nesnesiyle suç ortağı olduğundaki ısrarı; suç ortaklığının 'iz'i olarak tarih'e ve etik-siyasî olana vurgusu - bu türden izlerden arınmış olan açıkça tanımlanmış bir eleştirel mekânı işgal etmediğimizin delili.*[31]

Spivak'a göre bugün, Hindistan'a dair on dokuzuncu yüzyıl bilgisinin ne ölçüde menfaat güden gözlemci tarafından üretildiği apaçık gözükmektedir; böylece '*kendi kendini pekiştiren* ötekinin inşasının dinamiklerini izlemek [mümkün olmaktadır] - bir anlamda tarihçinin soykütüğü olan bir tarih. Burada göze çarpan, arzunun mahallidir' (RS 131). Bu yüzden bizatihi Spivak daima, tahlilcinin, tarihçinin ve de kendisinin arzusu meselesini işin içine katmakla ilgilenir. Tahlillerinin seyri boyunca, kendi mekânı, tarihi ve özel meraklarının teferruatlı tariflerini vererek araştırmacının kendi alâkasının ihmal edilmesi eğilimine karşı çıkar.[32] Burada sorun, bunun Spivak'ın başka bir yerde Batıda gayet yaygın olduğunu söylediği o feminist ferdiyetçiliğin kendisiyle kolayca karıştırılabilecek olmasıdır.

Hindistan'da ve şimdi çalıştığı yer olan Amerika'da eğitim görmüş bir Asyalı olarak Spivak kendini, bir 'ideolojik kurban

[30] IOW 104.

[31] Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 180.

[32] Meselâ, RS 131-2, IOW 15-17, 26, 103, 134-5.

gitme' sürecine ('imtiyaza dönüşmüş "uyrukluğa kabul edilme"', IOW 136) maruz kalmış biri ve kendi yazılarının yörüngesinin gösterdiği gibi Batılı eleştirel düşünüşün belli hegemonyacı biçimlerinden kendini çekip çıkarmaya mecbur kalmış biri olarak tarif eder.[33] Batı akademisinde Asyalı bir kadın olarak bu türden bir konum, bilinsin ki, ona - hiç değilse Batı akademisinde - tartışma götürmez bir siyasî itimatname sağlamaktadır. Her ne kadar Spivak 'Üçüncü Dünya Kadını' göndereninin türdeşliğini durmaksızın yerinden sökmeye çalışıyorsa da araştırmacı olarak kendi konumunu ısrarla ilân ederek kendini o 'Üçüncü Dünya Kadını'nın temsilcisi olarak sunma kaçınılmaz tehlikesine düşmektedir. Bu türden bir konumun zorluklarına tepkisi eserinin mücadeleci ve bazen muhalif dilinde ortaya çıkmaktadır. Burada psikanaliz, her ne kadar zaman zaman Avrupamerkezciliği gerekçesiyle reddedilse de, bil(mey)en öznenin bilgi üretimindeki işleyişinin, Derrida'da olduğu gibi, bir modelini ve ikaz edici bir örneğini verir:

> *Sarah Kofman'ın da gösterdiği gibi, Freud'un kadını bir günah keçisi olarak kullanmasındaki derin belirsizlik, isterik kimseye bir ses vermeye, onu en azından bir isteri öznesine dönüştürmeye dair bir ilk ve süregelen arzuya karşı bir tepki-geliştirmedir. Bu arzuyu 'kız evlâdın ayartması'na doğru işleten eril-emperyalist ideolojik oluşum yekvücud 'Üçüncü Dünya Kadını'nı inşa eden 'aynı' oluşumun parçasıdır. Bir sömürge-sonrası entelektüeli olarak ben de o oluşumca işletildim. 'Kasten unutma' projemizin bir parçası bu ideolojik oluşumu araştırma nesnesinin içine eklemlemektir. Böylece 'Tâbi konuşabilir mi? ve (kadın olarak) tâbi konuşabilir mi?' sorusuyla karşılaşıldığında, farkındayım ki tâbiye tarihte bir ses verme çabalarımız Freud'un söyleminin girdiği tehlikelere en azından iki misli açık olacaktır.*[34]

Tâbi konuşamaz. Yine de burada olasılık onun adına yapılan tüm konuşmalardan sonra ortaya çıkar - kayıp bir tarihsel sesi geri kazanma anlamında değil, 'yekvücud "Üçüncü Dünya Kadını"'nın bir temsilcisi olarak inşa edilmenin bir sonucu olarak. Bu da sömürgesizleşme projesinin içerdiği siyasî teorik zorlukları telkin eder; teorik bir modelle değil, sadece, bilgi üretimini ko-

[33] IOW 263; karş. CSS 123.

[34] CSS 120-1; ayrıca bkz., 'The Rani of Sirmur'un 'Freud as the Monitory Model for the Critic's Desire' başlıklı kısmı (RS 136-7).

laylaştıran ve kontrol eden normların sürekli bir ihlâli ve devamlı bir teyakkuz ile çözülebilecek bir zorluk. Bu normların ilki tahlilcinin araştırma nesnesinden ayrılması ve onun dışında kalması gerektiğini iddia eder: psikanaliz onların suç ortaklıklarının sonuçlarını ortaya çıkarır, yapısöküm ise bunu bir manevra yapma fırsatı olarak kullanır: 'İşte bu yapısökümün en büyük hediyesidir: araştıran öznenin otoritesini onu felce uğratmadan sorgulamak, imkansızlık şartlarını ısrarla olabilirliğe dönüştürmek' (IOW 201). Fakat aynı zamanda da bunun tersi.

Bu yüzden Spivak, teori ve felsefenin en karmaşık alanlarına girme hevesine rağmen, eğer kendi imtiyazını kasten unutması bekleniyorsa bilgi üretimindeki suç ortaklığını da öğrenmesi gereken akademisyenin kurumsal mevzii ile ısrarla ilgilenmek zorundadır. Mesele kurumun tam anlamıyla dışında olan hiçbir konumun olmadığı değil, bizâtihi kurumsallaşma ve disiplinlerin üretiminin tarihinin, Batının 'Batı olarak'[35] üretiminden kurtarılamayacağıdır. Böylesi bir program aynı zamanda meselâ lisansaltı öğrenciler için ders kitabı üretimi gibi daha bir sıradan ve daha az cazibeli alanlarda akademik otoritenin ideolojik işlevine yönelik uyanıklığı da içerir.[36] Bu ayrıca kurumun çağdaş yenisömürgecilik süreçlerine katılımını da mütalâa etmeyi icap ettirir. Spivak devamlı olarak, akademik imtiyazı mümkün kılan iktidar ve ekonomileri ortaya koyar ve bunları okuyucularına hatırlatır: nitekim, meselâ, on dokuzuncu yüzyılda emperyal toprakların tebaası üzerindeki milletlerarası iş bölümünün etkilerini tartıştıktan sonra şöyle devam eder: 'Bu iş bölümünün numune kurbanlarının yaşam ve ölümleri, şehirli alt-proletaryanın ve düzensiz köylü işçilerin kadınları, tam da bizim konuştuğumuz anda "hümanist" akademide kayda geçmemektedir'.[37] Karşıt-bilgilerin ve karşıt-tarihlerin geçmişten üretimi, bugün sürmekte olan o emperyal sürecin tekrarlanan aynı etkilerinin farkında olunmadan asla yürütülemez.

Bu tartışmada Spivak'ın belli yapısökümcü metodolojik kaygılarla olan meşguliyeti çokça vurgulandı ama bu onun siyaseti

[35] Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 178.

[36] RS 140.

[37] RS 147; karş. IOW 150, burada Spivak, cinsiyetçiliğe karşı kurumsal değişikliklerin Üçüncü Dünya kadınlarına yönelik daha fazla zarar anlamına gelebileceğine işaret eder.

aleyhine yapılmadı. Çünkü onun siyaseti gerçek bir anlamda bunların içine karışmıştır. Aslında Batı akademisinin bilgi biçimlerine ve pedagojisine karşı yöneltilmiştir. Spivak, tarihsel, edebî, felsefî, teorik ve siyasî tahlillerinin teferruatlı dokusuyla bu türden konuların geniş bir yelpazesini eşzamanlı olarak tasavvur etmeye dair özel bir kabiliyete sahiptir. İşte bu, sadece onun bir eleştirmen olarak kendi önemini tesis etmekle kalmaz, aynı zamanda, sömürgecilik eleştirisinin ne ölçüde, sadece tarihsel veya çevresel olmayan lâkin daha ziyade, Batı düşüncesinin temelini oluşturan geleneksel perspektifler, normlar ve varsayımların radikal bir yeniden yapılandırılmasına teşebbüs eden bir projeyi içerdiğini sergiler. Böylece Spivak, Batı tarihi ve Batı tarihselciliğine karşı çıkmanın yolunun sadece basitçe alternatif veya karşıt-tarihler üretmek olmadığını lâkin onların bir parçasını oluşturdukları sistemin daha kapsamlı içerimlerini sorgulayıp saptırmak olduğunu gösterir.

Diğer yandan, Spivak, ki bu onun eserinin sürmekte olan paradoksunu meydana getirir, gayet sabırla tesis ettiği yapısökümcü duruşların gelişmişliğine rağmen zaman zaman bir ferdiyetçiliğin buyruklarına veya daima bir 'Derrida sonrası Marx'ın sınırlı 'diyalektik'iyle vasıflanmamış bir Marksist anlatıya geri dönmeden duramaz: nitekim, meselâ, okuyucularını 'siyasî-iktisadî-teknolojik determinantlara', 'eril-emperyalist ideolojik oluşumlara', milletlerarası iş bölümü ve benzerlerine 'pek az dikkat etmek'le suçlar.[38] Bu tortumsu klasik Marksizme, eserinin geriye kalan kısmının meydana getirdiği sınırlamaları inkâr eden ve onlardan görünüşe göre kurtulan bir dışarının siyasî etkisinin gücü için başvurulur. Spivak özcülük ve evrensellerin belli durumlarda 'stratejik' kullanımından bahseder ki bunlar, belki de, sınıf ve iktisadî olanın, özcülük-karşıtlığı ve heterojenliğin karşı çıktığı zımnî, bölünmemiş topluluklar olarak nasıl işlediğini tarif

[38] IOW 109. Spivak'ın Marksizmle olan ilişkisinin daha teferruatlı bir tahlili belki de onun CSS'deki tespiti ile başlayacaktır. Burada Spivak, özcülük/özcülük-karşıtlığı üzerinde yorum yaparak, Marx için 'özcülüğün diyalektik içinde kalmadaki tuhaf ısrarının derin ve üretken bir sorun' olduğunu belirtir (120); Spivak'ın Marx üzerine yazıları arasında 'Scattered Speculations on the Question of Value' (IOW 154-75) ve 'Speculations on Reading Marx: after reading Derrida', *Post-Structuralism and the Question of History* içinde, der Derek Attridge, Geoff Bennington ve Robert Young (Cambridge University Press, 1987), 30-62 vardır.

ederler.[39] Eserinin özenle tesis edilmiş tüm farklılığına, uzlaştırmayı reddettiği tüm süreksizliklere rağmen, Spivak'ın Marksizmi topyekûn bir zıtları birleştirici [*syncretic*] çerçeve olarak işler. Aslında aynen Jameson'ınki gibi çalışır - kapanmayı üretmek için aşkınlaştırıcı [*transcendentalizing*] bir tavır olarak. Spivak'ın ilâve [*supplementary*] tarihinin kendisi eklenmeli/tamamlanmalıdır [*supplemented*].

İçteki İmparatorluk

Said'in başlıca teorik başarısı, 'sömürge söylemi' diye adlandırılan bir tahlil nesnesinin yaratılması, son yıllarda en verimli ve önemli araştırma sahalarından biri oldu. İster istemez halen tartışılan sömürge söylemi kavramı, 'azınlık söylemi' gibi diğer kategorilere doğru genişletildi ve halihazırda bizatihi Batı hiyerarşilerinde bulunan belli iktidar yapılarını, bilhassa da azınlıkların hâkim grupla ilişkisini (meselâ, beyaz renkten olmayan kadınlar tarafından feminizme nazaran) tarif etmek için gittikçe artarak kullanılmaktadır. Sömürge söylemi, teorik-siyasî ilerlemelerin bir farklı disiplinler yelpazesinin çalışmalarını nasıl etkili bir şekilde dönüştürebileceğinin güzel bir resmini verir. Ne var ki onun kendi teorik sorunları olduğu yerde kalmaya devam eder.

Said'deki metodolojik öz-tahlil noksanlığının aynı zamanda, Şarkiyatçılığın alternatifi [olup olamayacağı], hatta onun nasıl devrilebileceği, aynı anda hem içinde hem de dışında nasıl olunabileceği sorularına verilecek bir cevabın noksanlığını da ortaya çıkardığını görmüştük. Said'in bir tezat olasılığını reddi, ki bunu tanır ama sistemin fert tarafından aşılması meselesine dönüştürür, onun, müstakil, muhalif bir eleştirel bilince dair gayet kısıtlı bir modelle fiilen sınırlı kalması anlamına gelir. Diğer yandan, Said'in reddettiği daha bir Derrida'cı tarzda Bhabha ve Spivak'ın ikisinin de gösterdikleri şey, eleştirmenin Şarkiyatçılık söyleminin tezadından istifade edebileceği ve okuyucuyu onun vaadeder gözüktüğü mutat siyasî-teorik yapılardan saptırmak ve sersemletmek niyetiyle kendisini kullanılan teorik yöntemle aynı derecede tezatlı bir ilişki içine konumlandırabileceğidir. Bhabha ve Spivak bu şekilde, içinde teori ve teferruatlı tarihsel malzemenin ikisinin de bilgi ve iktidarın hâkim yapılarına doğru onları yeniden üret-

[39] Bkz., Spivak, McRobbie, 'Strategies of Vigilance', 7-9, 'Criticism, Feminism and the Institution', 183-4, ve IOW 205.

meden yöneltilebileceği bir kritik sunmanın olabilirliğini sergilerler. Bu şu anlama gelir ki onlar için eleştiri olasılığı Said'de olduğu gibi tecrübe veya bilinçten değil akılcı proje içinde bulunan belli bir metodolojik yarılmadan/ihtilâftan [*scission*] istifade edilmesinden gelir. Bu türden bir ilâvelilik stratejisi bizi daima varılamazlığın/erişilemezliğin [*inaccessibility*] belirsiz ironisiyle başbaşa bırakacaktır: böylesi metinler basitçe zaman zaman kontrolden mi çıkarlar yoksa onlardan okuyucuyu kontrolden çıkmış, rahatsız ve kendini nereye koyacağı hakkında kararsız hissettirmesi mi niyet edilmektedir? Bu sorunun cevapsız kalmak zorunda olması onların kendi müessiriyyetlerinin bir şartıdır.

Bu bozgunun en önemli kısmı, İngiliz örneğinde sömürgeciliğin ne ölçüde basitçe İngiliz medeniyetinin kıyısındaki marjinal bir faaliyet olmadığı lâkin kendi kültürel öz-temsilinde temel bir konumda olduğunun sergilenmesidir. Bugüne kadar bu türden bir temsilin inşasının mukayeseli nispeten pek az tahlili yapıldı. Sömürge söylemi tahlili, marjlardaki sabit konumundan [alınarak] İngiliz kültürü, edebiyatı, ve aslında en geniş anlamıyla İngilizliği inceleyebilecek emsalsiz bir konuma yerleştirilmiştir: İngilizliğin özünü arayarak değil, kendini ona karşı ve onun vasıtasıyla tanımladığı Ötekiye dair kendisi için ürettiği temsilleri ve ayrıca bu türden temsillerin araçsal olarak kullanıldıkları bir iktidar yapısı içindeki işlevini inceleyerek. Belki de herhangi bir başka bağlamdan daha çok sömürgecilik, bu türden iktidar stratejilerini açıkça görünür kılar; fakat bunların tahlili, tahlilcinin onlarla olan kendi ilişkisini incelenmesini zarurî kıldığı ölçüde karmaşık bir meseledir - özellikle de tahlil İngiliz veya Amerikan akademik kurumları bağlamında yer alırsa. Onun zorluğu, yeni-sömürgeciliğin hiç beklenmedik yerlerdeki işlemlerini ortaya çıkarabilecek olması, böylece son zamanlara kadar Üçüncü Dünya meselesini ya ihmal etmiş ya da basitçe Birinci Dünya ekonomileri ve siyasetleri için geliştirilen kategorilerin içine asimile etmiş olan hâkim teorik duruşların başına dert açmasıdır. Sömürge söylemi tahlili, Hazel Carby'nin siyahî feminizm örneğinde ileri sürdüğü gibi, şimdiye kadar namevcut olan bir şeyi ortaya çıkarmaktan daha fazlasını yapmaktadır: o ayrıca, Üçüncü Dünyanın, Fanon'un savunduğu gibi, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki Batılı siyasî düello için bozucu terimi teşkil etmesiyle aynı şekilde, cârî Marksizm ve feminizm kategori ve varsayımlarına meydan

okur.[40]

Britanya için bilhassa önemli olan bir diğer şey ise sömürgecilik yapılarının çağdaş emperyalizm, yeni-sömürgecilik ve ırkçılıkla ilişkisinin sergilenmesi oldu. Avrupalılaştırmanın giderilmesi biçimleri [*de-Europeanization*] süreci on dokuzuncu yüzyıldan bu yana sürmektedir ama yirminci yüzyılda sömürgesizleşme Batı kültürünün çok daha radikal bir tashihini ortaya çıkardı. Savaş-sonrası göç fenomeniyle bu dramatik bir şekilde artırılmıştır fakat, Salman Rushdie'nin belirttiği gibi, burada bile sömürge durumunun basitçe tersine çevrildiğini ileri sürmek mümkündür: Avrupalıların mevcut iş gücünden faydalanmak için sömürgeleri işgal etmesi yerine sömürgelerin yerli sakinleri ucuz iş gücü sağlamak için Avrupa'ya getirildi.[41] Emperyal durum böylece tersine çevrildiyse de iktidar-yapısı kesinlikle aynı kaldı - göçü İngiliz kültürü ve kimliğinin temelini güya tehdit eden bir 'yabancı kama' olarak sunan Sağ ırkçılığın görmezden gelmeyi tercih ettiği bir konu. Sömürge söylemi tahlilinin gösterebileceği şey, bizatihi bu 'yabancı kama'nın sömürge kültürünün inşası olduğu, zorla bizzat İngilizliğin bir parçası olarak tutulduğu, ve Rushdie'nin 'içteki imparatorluk' dediği şey olarak ancak şimdi apaçık bir şekilde görünür olduğudur.[42] İngiliz kültürünün inşası, 'İngiliz edebiyatı' da dahil İngilizliğin temsilleri ile çağdaş İngiltere'de yeni-sömürgecilik biçimleri arasındaki bağlantılar, bunların hepsi, kültür ve millete dair acil sorular ortaya çıkarmaktadır. Bu, Bhabha'nın sömürge söylemi tahlillerinden kültürel ve millî kimliğin karmaşık yapılarının bir mütalâasına geçişinin önemini gösterir.[43]

Bu türden çalışmaları bir başka sefere inceleyeceğiz: ama bu arada vurgulanması gereken sömürgecilik tahlilinin bu türden iktidar ve otorite ilişkilerinin günümüzün toplumsal ve kurumsal

[40] Hazel V. Carby, 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood', *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain* içinde, Centre for Contemporary Cultural Studies (London: Hutchinson, 1982), 213. Fanon, *The Wretched of the Earth*, 78.

[41] Salman Rushdie, 'The New Empire Within Britain', *New Society*, 9 December 1982.

[42] Bkz., Errol Lawrence, 'Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism', *The Empire Strikes Back* içinde, 80-85.

[43] Homi K. Bhabha, 'The Commitment to Theory', *New Formations* 5 (1988), 5-23.

pratiklerine nasıl mahsus olduğunu ne ölçüde gösterdiğidir. Burada mesele haddizatında sömürge söylemi veya yeni-sömürgecilik değil ırkçılık olmaktadır. Sömürge söylemi ırkçılığın sömürge anındaki sahnelenişini gösterir. Şimdi tahlilin çağdaş ırkçılığın söylemsel biçimleri, temsilleri ve pratikleri ayrıca bunların evrimcilik gibi - bunun ırkî teorilere evrilişi dahil - on dokuzuncu yüzyıl bilgi biçimleri ve sömürgeci geçmişle olan ilişkilerine doğru kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekmektedir. Bilhassa onların, göç ve tâbiiyet kanunu veya eğitim kurumları gibi, ırkçılığı meşrulaştıran çağdaş devlet pratiklerine nasıl sürdürdüğü ve onlara nasıl müdahale ettiği gösterilmelidir.

Bunlar zor siyasî meseleler. Sömürgecilik tahlilinden doğmaktadırlar çünkü bu tahlil Batı tarihi eleştirisini Batı tarihselciliği eleştirisiyle birleştirmektedir ve böylece bu ikisi arasında sömürgeci geçmişle yeni-sömürgeci şimdide bulunan bağlantıların hayata geçirilmesini göstermektedir. Bunun sonucu, bir fikir olarak tarih sorunundan Batı tarihinin ve tarihselciliğinin çağdaş siyasî şubelerinin incelenmesine doğru bir kaymayı meydana getirmek olmuştur. Çünkü bu tarih yaşamaya devam etmektedir: etkileri halihazırda işlemektedir. İşte tarihsel yazımın yeni mantıklarının bu hadiselere yönelmesi gerekir.

DİZİN

Abrams, M.H. 150
adalet 30, 35
adem-i merkezileştirme 37
Adorno, T. 20, 162, 177, 180, 186
Afrika 12
ahlakî 29-35, 56
Ahmad, Aijaz 184
akıl/aklîlik 16, 20-23, 32, 42, 59, 74, 76, 117, 123, 199
alegori 151, 174, 185, 189
Alman 56
Althuser 11, 19, 29, 44, 50, 67, 81-108, 115-140, 151-156, 167, 171, 175, 179, 194, 200, 262
altyapı 151
Amerika 21, 189, 201, 208, 215, 264
ampirisizm 87, 92, 96
  ampirik gerçeklik 47
anakronik 85
analoji 29, 189, 243
Anderson, Perry 25, 41, 42, 116, 127, 215
Anglo-Amerikan 201, 246, 253, 264
Annales Ekolü 100, 129, 130
annelik 119, 258
anti-Oedipus 224
antropoloji 15, 24, 38, 55, 75, 76
aristokrasi 17
Aristotales 96
arkeoloji 129-135, 141
Aronson, Ronald 49, 59, 82
asimilasyon 28, 30, 32, 46, 47, 104, 137, 155, 159, 165, 175, 213, 217
Asya 220
aşırı öznelcilik 49
ataerkillik 14, 26
Auerbach, Erich 174, 185, 204, 220
Augustine, St. 174
Auschwitz 21
Avrupa 14, 15, 21, 24, 26, 28, 36, 39, 150, 184, 191, 192, 194, 205, 206, 217, 229, 248, 253, 262
  Dışı Çevresel Dünya 25, 38, 201, 225
  Merkezcilik 12, 13, 36-40, 73, 184, 190, 201
aydınlanma 20-23, 114, 117, 123, 194, 200, 239
aynı 18, 26, 30, 32, 33, 36, 37, 111, 112, 121, 122, 127, 203, 230, 231
azgelişmişlik 101
azınlıklar 11, 16, 17, 26, 191, 201, 268-271

Bachelard, Gaston 83-94, 109, 117, 127, 130, 162
bağımlılıklar oyunu 128
Bakhtin, Mikhail 62, 67, 228
Balibar, Etienne 97
Bandung Konferansı 27
Barthes, Roland 18, 196, 197, 259
başkalık 13, 27-36, 39, 122, 127, 198, 221

Bataille, Georges 122
Batı
kültürü 19, 23, 204
Marksizmi 15
tarihi, felsefesi 13, 15, 21, 22, 24, 26, 28-30, 36-39, 51, 75, 80, 183, 187, 198, 200, 201, 218, 221, 223, 234, 243, 252, 258, 265, 266
belge 129, 130
bencillik 31, 32, 35-37, 39, 53, 54, 75-77, 98, 99
Benin 198
Benjamin, Walter 23, 211
beşerî bilimler 85, 118, 124, 133
beşeriyet ilkesi 16
Bhabha, Homi 200, 221-249, 251, 268
bilgi 12-16, 23-30, 36, 55, 79, 88, 89, 92, 93, 106, 107, 120, 121, 123, 124, 129, 132-135, 148, 149, 155, 156, 162-164, 177, 181, 191, 199-210, 222-231, 241, 242, 263-267
bilim 23, 24, 43, 55, 76, 83, 85-87, 89, 92, 108, 119, 125, 127, 180, 181
bilinç 16, 56, 76, 77, 143, 148, 155-159, 225-258, 261-268
bilişsel harita 179, 181, 187-190
Birinci Dünya 27, 184, 189, 199, 257-259, 269
Birinci Dünya Savaşı 21
Blanchot, Maurice 122, 142
Bloom, Harold 150
Braudel, Fernand 25
Brecht Bertolt 211
Brunshvicg, Léon 84
Btonté, Charlotte 256, 257
Budrillard, Jean 224
buhran 49-53, 163-166, 169, 170, 191, 249
burjuvazi 17, 51, 195, 196
Burroughs, William 178
Byron, George Gordon, Lord 214

Callinicos, Alex 16, 17
Canguilhem, Georges 83-88, 117, 118, 126, 130
Carby, Hazel 269
Caroll, David 122
Cavaillés, Jean 83-88
cemaat 196, 207-210
Césaire, Aimé 21, 191, 194
Cezayir Bağımsızlık Savaşı 11, 21, 81, 241
Chomsky, Noam 215
Cıxous, Héléne 11-16, 18, 35
cinsiyet 16, 76, 220, 237, 230
Clarke, Simon 76
Clifford, James 208
Cohen, G.A. 115

çağdaş felsefe 23
çağdaş siyaset 17, 83, 148
çatışma 59, 60, 64-71, 75, 135, 142, 213, 214
çelişki 57, 61, 65, 69, 72, 73, 96, 105, 139, 142, 161, 197, 206, 207, 243
çokkatlılık 43, 59, 60, 67, 97, 98, 108, 171, 196

de Man, Paul 147
demokrasi 30
Derrida, Jacques 11, 20, 27, 33-39, 78, 110-115, 117, 120, 127, 135, 140, 147, 150-154, 165, 216, 231, 264-267
Descombes, Vincent 19, 37
despotizm 23

Devi, Mahasweta 257
devlet 29, 45, 56, 202, 210
devrim 17, 23, 27, 56, 70, 85, 145
Dews, Peter 46, 115, 141, 142
dışta bırakma 14, 19, 34, 75-83, 89, 105, 120, 123, 184, 185, 195-197, 217
diaspora 36, 261
differance 110-112
dil 31, 33, 89, 111, 120-122, 136-139, 173, 193, 199, 242
delilik 120-124, 142-144
direniş 17, 56, 143-145, 227
disiplin 25, 86, 118, 120, 144, 221, 222, 263, 268
diyalektik 11-20, 51, 52, 55, 58,.59, 61, 64, 65, 67, 73, 93, 97, 98, 250, 251, 267
diyalog 18, 31-35, 66
doğa 21, 32, 53, 54, 186
Doğu Hindistan Şirketi 234, 248
Dowling, William, C. 152-154
dünya kültürü 36
dünya tarihi 12, 13, 25, 182
düzdeğişmece 78, 226

Eagletton, Terry 41-43, 85, 151, 181
edebiyat 121, 130, 142, 147, 151, 152, 183-185, 198, 211, 252-257, 262, 269
  tarihi 79, 96, 171, 246, 249
  edebî eleştiri 41, 50, 178, 208
  edebî teori 116, 150
efendi 11, 14, 17, 18, 64, 184, 185
eğitim kurumları 89, 211, 246, 247
Einstein, Albert 96
Ekim Devrimi 50, 51, 56, 97
ekonomi 47, 77, 83, 90-92, 97, 98, 193, 194
eleştirel mesafe122, 123, 142, 176-190, 204, 209-218, 262-265
eleştiri 25, 146-149, 181, 201, 209, 214, 222, 243, 244, 246, 249, 250, 262-268
Eliot, T.S. 211
Eliott, Gregory 84
emek/karşı emek 61, 69-72, 266-271
emperyalizm 12-16, 21, 22, 24-26, 30-32, 37, 38, 81, 201, 202, 211, 252-257, 270
Engels, Friedrich 54
entelektüel 48, 56, 134, 143, 149, 188-190, 195, 208-214, 263-265
episteme 37, 123-137
  epistemoloji 55, 83, 102, 134, 170, 262,
  epistemolojik kopma 87-94, 132
erkek 18, 19
eskatoloji 110, 112, 142
estetik 31, 46, 107, 122, 147,157, 178, 180, 184, 190
etik şartlar 18, 28
etnik gruplar 17
etnoloji 124
evrensel 17, 23, 25, 55, 63, 65, 66, 107, 119, 135, 182, 197, 214, 225, 267

failiyet 16, 53, 54, 92, 143, 193, 213, 216, 229, 236, 146, 147
Fanon, Frantz 21, 26, 82, 191-200, 208, 239-244, 260, 269
fantasma 136, 137, 139-149, 212, 242
  fantezi 231, 232, 235, 261
Faşizm 21-23, 199, 208
felsefe 15, 18, 22, 27, 32, 33, 36, 37, 43, 50, 53, 81, 84, 87, 88, 91, 99,

108, 129, 130, 137, 139 188, 212, 215, 266
Feminizm 18, 34, 35, 150, 169, 204, 245, 246, 252-268
fenomen 12, 16, 19-21, 27, 76, 90
fenomenoloji 98, 99, 124, 125, 172, 210, 225,
feodal üretim tarzı 190
fert 21, 22, 58-61, 69, 143, 156-159, 227
ferdiyetçilik 57, 58, 252-254, 256-261, 265
fetişizm 224-228, 240, 250
fikir 30-33, 42, 47, 48, 78, 109, 110, 142, 166, 271
filozof 35, 132
Foucault, Michel 18-28, 37, 40, 51, 66, 79-82, 87, 105, 108, 109, 115-149, 154, 177, 180, 186, 201, 206, 207, 212, 213, 216, 223, 225, 226, 242, 251, 255, 256
Frankfurt Okulu 20-23, 50, 114-134 161, 199, 211
Fransa 19, 21, 22, 24, 83
Fransız Devrimi 17, 51
Freud, Sigmund 14, 77, 87, 98, 138, 221, 225, 240, 242, 265

Garaudy, Roger 194
garb 217
Gasché, Rodolphe 113, 114
gelenek 12
genetik 109
gerçeklik 13, 54
geri kalmış toplumlar 75
Gibb, Sir Flamilton 204, 217, 218
Godel, Kurt 87
Goldman, Lucien 158
göç 270, 271
Gramsci, Antonio 97, 212, 249, 250
Greenblatt, Stephen 148, 237
Guattari, Felix 225
Guha, Ranajit 261
Gulag 12

Habermas, Jurgens 22, 33, 115
hakikat fikri 30
hâkim durumdaki teori 103
hâkim sınıf 14
Hallacı, Mansur 218
Hardy, Thomas 59, 211
haz 18, 258
Hegel G.W.F. 12-20, 28,75, 83, 95, 96, 102-104, 109, 112, 152, 158-160, 185
hegemonya, 23-25, 103, 146, 148, 207, 212, 213, 222, 223, 249, 250, 256, 259, 265
Heidegger, Martin 27-33, 115
hermeneutik, 43-45, 55, 108-112, 166, 170, 174
heterojenlik, 34, 60, 62, 66, 71, 72, 79, 80, 95, 96, 108, 114, 132, 133, 142, 148, 184, 185, 215, 227, 258, 267
Hindess, Barry 103-105, 151, 159-165
Hindistan 13, 234, 247, 248, 264
hiyerarşi 13, 38, 129, 130, 157, 198, 201, 221
hizipçilik 69, 205
Hokheimer, Max 20
Homer 172
hukuk/kanun 35, 45, 55, 124, 145, 254, 255, 271
Husserl Edmund 22, 27, 112, 115
Huyssen Andreas 178
hümanizm 124, 191-202, 208, 209, 239, 252

katşıtlığı 154, 194-197, 209, 250
hürriyet 13, 30, 43

ırk/ırkçılık 11, 12, 14-16, 19, 25, 81, 82, 197, 198, 201, 208, 210, 211, 220, 225, 239, 248, 263, 271

İbrahim 36
idealizm 15, 35, 109, 160, 203, 261
ideoloji 19, 29, 37, 38, 87-95, 117, 121, 143, 149, 157, 194, 195, 209-211, 217, 218, 237
İkinci Dünya 27, 139
İkinci Dünya Savaşı 21, 39, 192
iktidar 14-16, 30, 38, 119, 120, 133, 144, 145, 168, 177, 199, 218, 222, 227, 229, 270
iktisadî 12, 14, 23, 27, 45, 57, 85, 94, 124, 248
ilkellik kategorileri 77
imkansızlık 106, 109, 113-115, 140-142, 181, 266
İncil 171-175, 182, 235
İngiltere 37, 103, 150, 256, 270, 271
inkâr 224-231
insan 54, 69, 72, 78, 212, 216
insanlık 24, 59, 60, 75-77, 192-197
iradecilik 58, 83
ironi 21, 46, 47, 72, 211, 215, 219, 263
İshak'ın kurban edilmesi 172
İslam 27, 29, 217-220
İslami Köktencilik 27
işçi sınıfı 16, 18

James Herry 211
Jameson Frederic 13, 116, 150-190, 231, 268
Jan Mohammed Abdal 195
Japon 21
Jay, Martin 91
Joyce, James 184, 211

kabile ekonomisi 182, 183
kadınlar 11, 17, 18
Kant, Immanuel 31, 55, 84
kapitalizm 11, 12, 15, 18, 25, 26, 40, 177-190, 192, 269
kastîlik 16, 213
kavimmerkezcilik 38
kavmiyet 259
kavram 44-48, 86-91, 117, 135-138, 161-164
kavramsallaştırma 24, 31, 67, 68, 161, 228
kendi 13
kıyaslanamazlık 31, 47, 87, 106, 107, 127, 136, 140, 169
Kierkegaard, Soren 32
klasik düzen 40
kod, kodifikasyon 79, 80, 145, 167, 170, 174, 208
Kofman, Sarah 265
Kojeve, Alexandre 84
komünizm 49
Komintern 47
kopya 137, 139
kökten/köktencilik 22, 36, 253
köle/köleleştirmek 11, 14, 17, 18, 64, 184, 185
Kristeva, Julia 35
kronoloji 32, 117, 123, 129, 166
Kuhn, Thomas 129
kurtuluş 13, 20-24, 37, 38, 121, 122, 241, 257
kurumlar 12, 13, 25, 34, 118, 129,

134, 135, 145, 146, 195, 198, 217, 218, 270, 271

Kutsal Kitap 173, 174, 175

kültür 25, 26, 35-39, 115, 146-149, 176-182, 192, 193, 201, 209, 210, 217, 234, 248, 252, 253, 270, 271

küreselleşme 39, 119, 146, 179, 181, 187, 188, 191

Lacan, Jacques 87, 142, 165, 181, 231, 239

Laclau, Ernesto 17

Leavis, F.R. 211

Lecoutr, Dominique 90

Lenin, Vladamir İlich 19

Lentrichia, Frank 41, 42

Les Temps Modernes 82

Levinas, Emmanuel 27-37, 81, 111, 115, 127

Lévi-Strauss, Claude 26, 38, 72-84, 88, 90, 99, 194

liberalizm 180, 199, 200, 207, 208, 252, 253, 257, 258

Livingstone, David 234

Lukacs, Georg 45-51, 57-59, 63, 93, 114, 125, 133, 152-155, 162, 171, 178, 188-190, 194

lümpenproleterya 17, 18

Lynch, Kevin 189

Lyotard, Jean François 11, 24, 31, 51, 108, 114, 135, 140, 154, 177-179, 181, 188, 213

Mac Cabe, Colin 245

Macaulay, Thomas Babington 235

Macherey, Pierre 41, 151

making history 16

Mani, Lata 261

mantık 38, 46, 52, 56-58, 67, 71, 104-107, 111, 115, 140, 147, 168-170, 176, 177, 197-199, 204, 205, 219, 234, 235, 249, 251, 270, 271

marjinalleşme 17, 26, 121, 122, 124, 148, 149, 191, 105, 196, 249, 250, 262, 263, 269, 270

Marksist Tarih 14

Marleau-Ponty, Maurice 49-58, 70, 84

Marx, Karl 16 -18, 29, 35, 47, 48, 57, 73, 74, 76-78, 83, 93-95, 102-106, 114, 117, 126, 132-134, 213, 217, 225, 242, 250

- Marx'a geri dönüş 50, 51
- Marksizm 12, 13, 15-17, 19, 20, 22, 23, 38, 41-52, 74, 83, 87, 119, 126, 132, 146, 150, 152, 156, 174, 180, 187, 190, 209, 215, 246, 251, 263, 267

matematik 42, 81-83

Mayıs 68 40, 103, 115

melezlik 214, 228, 231-235, 240

Memmi, Albert 236

merkez 38-40, 90, 109-113, 124, 125, 156, 157

- merkezsizleştirme 133, 141, 152-154, 161, 175

metedoloji 25, 66, 67, 205-220, 228, 246, 247, 263-267

metafizik 19, 33, 37, 59, 110, 112, 166

Mill, John Stuart 198, 234

millet 16, 66, 182, 183, 192, 260, 261, 261, 270, 271

milliyetçilik 70, 71, 210, 211, 234, 235, 241, 249, 250, 259-261

mimesis 171

mistisisizm 18, 77

mitos 20, 78

modernizm 45, 46, 170-179, 189, 190

Mohanty, Chandra Talpade 196, 252
Mouffe, Chantal 17
mutlakiyetçilik 25

Naziler 14
narsizim 36, 195, 235, 236, 253
nesnellik 22, 26
Newton 86, 96
Nietzche, Friedrich 135, 142
nihilist, nihilizm 135
Norris, Christopher 34
Odysseus 171

olumsuzlama 18, 28, 35, 36, 51, 61-63, 71, 241
olumsuzluk 29, 70, 162, 163, 176-180, 193, 194
ontoloji 28, 30, 31, 33, 35, 36, 38, 71, 81, 176, 240
orijinal 137
Ortaçağ 18
Ortodoks Marksizm 16, 19, 26, 45, 51, 57, 67
otorite 110, 111, 198, 227, 231-236, 242-247, 266, 270

öteki 13, 15, 16, 18, 19, 24, 26-37, 46, 76, 80, 98, 111, 120-122 124, 126, 127, 133, 180, 185, 191, 195, 203, 222, 224, 229, 231, 232, 239, 244, 248, 252, 256, 259, 264, 269
özbenlik 13, 14
özdeşlik 29, 31, 107, 127, 132, 185, 196, 224-226, 230, 239, 253, 254, 258, 259-270
özgürleşme 21, 23, 92

paradigma 129, 149, 203
paradoks 39, 54, 95, 97, 106, 110, 115, 125, 137, 141, 163, 175, 192, 259
parçalanma 115, 135
pedagoji 89, 246, 247, 259, 262
Plato 31, 137
poetika 122
post marksizm 51, 66, 165
postmodernizm 39, 40, 173, 175, 177-181, 184, 186, 187, 189, 190, 192
postmodern durum 187
postyapısalcılık 11, 15, 16, 19, 21, 22, 24, 26, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 50, 72, 85, 91, 108, 113, 115, 154, 155, 162, 165, 177, 250
pozivitizm 83, 85, 133, 250, 261
praxis 35, 51, 58, 61, 68, 69, 72, 90, 92
proleter 11, 12, 18, 51, 52, 249, 266
Proust, Marcel 184, 187
psikanalitik 14, 144, 206, 225, 236, 238, 242
  psikanaliz 19, 89, 90, 125, 144, 239, 245, 266
psikoloji 82, 157, 171
  psikolojizm 156
psişik 19

radikal 111, 142, 147, 148, 182, 255
Reed, Ismael 178
retorik 33, 159, 167, 168, 170
Rhys, Jean 257
Ricardo, David 94
Roma İmparatorluğu 69
Roman 46, 47, 170, 171, 178, 257
Rousseau, Jean Jacques 38, 112, 113, 170
Roussel, Raymond 122
Rönesans 147, 148, 191, 237

Rushdie, Salman 270
Rusya 50

Sacy, Antoine-Isaac-Baron Silvestre 207
Sade, Marqius de 122
sağ 12
Said, Edward 24-27, 200-224, 227, 256, 262, 276
sapma 50, 60
Sartre 11, 22, 24, 28, 48-50, 53-83, 90, 92, 93, 97, 98, 105, 106, 108, 114, 115, 117, 119, 126, 132, 136, 139, 144, 153-158, 161, 162, 166, 169, 192, 193, 199, 200, 243
Sausure, Ferdinand de 38, 99, 206
savaş 11
  sonrası 15, 18, 27, 47, 50, 70, 76, 84, 87
seçmecilik 84, 245
Serres, Michel 130
Shakespeare 198
sınıf 11-17, 51, 52, 69 118, 144, 237, 250, 251, 263, 264, 268
sınırsızlık 27, 28, 33, 113, 140
siyahlar 14, 16, 202
siyasî, siyaset 11, 12, 14, 15, 18, 20, 22, 26, 29, 34, 35, 36, 43, 45, 56, 69, 82, 85, 91, 114, 119, 129, 134, 143, 146, 149, 152, 156, 159, 167, 173, 194, 201, 205, 212, 235, 252
sol 12, 17
son kerte 97, 98
sorunsallar 88, 117, 164, 232
  sorunsallık 40, 163
sosyal bilimler 85, 118, 151, 252
Sosyalizm 15, 26, 70, 71, 182, 269
sosyoloji 48, 146
Sovyetler 19, 56, 71
soykütüğü 115, 119, 135-146, 149, 206, 242
sömürge söylemi 26, 201-223, 225-228, 234
  sömürgeci / sömürgeleştiren 14, 18, 36, 192-196, 222-237, 241, 241, 256, 260
  sömürgecilik 11-40, 182, 191-271
  sömürgeleştirme 12, 13, 82, 187
  sömürgesizleştirilme 37, 191, 193, 205, 245, 250, 251, 258, 265
  sömürü 12
söylem 117-119, 124, 125, 129, 130, 134-138, 146, 147, 201, 225, 267, 268, 193, 199, 200, 243
sözmerkezcilik 20-2134, 38, 110
Spengler 39
Spinoza, Benedictus 160, 175
Spivak, Gayatri Chakravorty 36, 199, 214, 245-271
Stalin 16, 47, 49, 50, 51, 56, 60, 70, 71, 90, 108
süreklilik 25, 29, 46, 78-81, 86, 100, 106, 107, 119, 126-133, 166, 246, 266, 267
  süreksizlik 46, 47, 78, 79, 85, 86, 90, 91, 100, 105, 117, 126-133, 139, 159, 245, 246, 251, 257, 267

şarkiyatçı/şarkiyatçılık 14, 24-26, 201-224, 230

tahakküm 21-23, 37, 186, 187, 232, 250
taklit 114, 227, 231, 243, 244
tarih
  biçimi 244
  bilimi 95, 104
  dışı 78, 89, 95, 126, 166, 167, 192
  felsefesi 24, 71, 111

fikri 166
mitolojisi 127
modeli 95
nosyonu 148
okuması 60
öncesi 85
sorunu 244
teorisi 58, 104
yapma 53
yorumu 42
yazımı 85, 119, 127-130, 170, 171, 191, 249, 250
tarihçi 134, 135, 145-149, 204, 250-264
tarihî ihmal 127
in anlamı 60, 110
in büyük anlatısı 51
in çatışmaları 65
in çöplüğü 169
in doğruluğu 71
in krizi 168
in kronolojik sırası 32
in mantığı 71
in muhtelif anlamları 43
in noksanlığı 44
in önceliği 32
in ötesine geçmek 49
in öznesi 60
in sonu 50
in tasfiyesi 42, 85
in tek geçerli yorumu 53
in tesadüfileştirilmesi 42
in toplu mantığı 174
tarihler 24, 42, 59, 60, 63, 71, 96, 122-129, 140, 141, 253, 254, 260, 267
tarihsel
an 11-13
araştırma 131
belirlenimcilik 57
bilgi 78, 129, 145, 255
bilinç 77
Hümanizm 194
kötümserlik 22, 67
materyalizm 16, 47, 53, 54, 115, 148, 155
metod 45
önem 19
perspektif 21, 40
süreç 15
yöntem 127-135, 230, 243, 244
zaman 94, 95, 102
tarihselci tarih 17, 200
tarihselcilik 15, 17, 18 23-27, 47, 60, 82, 83, 90-97, 118, 119, 126, 139, 140, 146-150, 172, 173, 201, 215, 237, 238, 266, 271
tarihselcilik eleştirileri 150
tarihsizleştirme 78, 123, 124, 126, 127, 132, 133, 136-142, 174, 204, 225
tek ülkede sosyalizm 70
teleoloji 42, 92, 104, 110, 113, 117, 129, 142, 159, 160
teori 13, 15-17, 19, 24-26, 30, 35, 41, 44, 54, 57, 67, 70, 72, 81, 82, 85, 87, 89, 90, 93, 94, 106, 108, 109, 115, 116, 117, 119, 132, 134, 136, 143, 146, 150, 151, 154, 155, 166, 170, 175, 181, 190, 203, 205, 207, 210, 212, 215, 225, 233, 235, 241, 243, 250, 253, 263, 266
tezatlılık 47, 49-52, 66-72, 73, 142, 216, 221-244, 251, 268
Thapor, Romila 248
Thompson, E.P. 156
tıpkılığın imparatorluğu 14
tinsellik 104
toplum/toplumsal 11, 22
totaliterlik 29
Toynbee, Arnold 39
Troçki, Leon 19, 70, 71

Üçüncü Dünya 26, 27, 184, 186, 188, 190, 199, 200, 248, 252-254, 257-260, 265
Üçüncü Enternasyonal 16

üniterlik 25, 59, 82, 90
üretim tarzı 66, 67, 100-107, 158-64, 189, 190, 248, 249
üst belirlenim 97, 98, 102
üst yapı 77, 97, 98, 151
ütopik sosyalizm 186

vakanuvis 100
varoluş 32, 35, 54, 72, 76, 98, 101, 124, 154, 171
  varoluşçuluk 48, 49, 54, 57, 66, 76, 83, 84
Vichy hükümeti 56
Vico, Giovanni Batista 213
vücut 132, 133, 178

Wallerstein, Immanuel 25
Warhol, Andy 178
Weber, Samuel 167, 205
Williams, Raymond 146
Wolf, Eric 25

yabancı 11, 209
  yabancılaşma 47, 125, 220
Yahudi 11, 14, 70, 200, 219
yapısalcılık 41, 44, 72, 83, 90, 95, 153, 198
  yapısal tarihselcilik 156
yapısökümü 26, 35-40, 73, 89, 108, 116, 136, 137, 150, 262-267
yazar 119, 129, 142, 198
yeni dışa vurumculuk 178
yeni sağ 12
yeni sömürgecilik 30, 182, 195, 250, 261, 270, 271
yeni sol 48, 91
yerinden olma 129-133, 262, 263
yerli 124, 192-196, 198, 225, 231-236, 241, 242, 256, 260
yorum 42, 53, 54, 80, 104, 109, 131, 163-177, 235-238, 250, 264
yönetici sınıf 51
Yunan 37

zaman, zamansalık 79, 96, 99, 105, 111, 113, 115, 124, 130, 136, 160, 244
zaruret 13, 43, 46, 51, 56-58, 69-71, 177, 212
zenciler 17