POSTMODERN HESAPLAŞMALAR

EVEREST

DERRIDA
VE TARİHİN SONU

STUART SIM
ÇEVİREN: KAAN H. ÖKTEN

Stuart Sim, Sunderland Üniversitesi'nde İngilizce Araştırmaları Profesörü. Eleştiri ve kültür kuramları üzerine eserleri bulunan Sim, *The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought*'ın (1998) da editörüdür.

Kaan H. Ökten, 1969 doğumlu. İstanbul Üniversitesi'nde araştırma görevlisi. Kant ve Heidegger üzerine çalışan Ökten'in, Erich Fromm ve Stephen Mulhall çevirileri bulunmaktadır.

STUART SIM

Derrida ve Tarihin Sonu

Türkçesi:
Kaan H. Ökten

§

Düşünce Dizisi 4

Derrida ve Tarihin Sonu
Stuart Sim

Kitabın Özgün Adı
Derrida and the End of History
Icon Books, 2000

Kapak tasarım: Mithat Çınar
İngilizce'den çeviren: Kaan H. Ökten
Yayına hazırlayan: Osman Akınhay
Son okuma: Kemal Taşkın

© 2000, Stuart Sim
© 2000; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Kesim Ajans Aracılığıyla Everest Yayınları'na aittir.

Birinci Basım: Ağustos 2000
ISBN: 975 - 316 - 648 - 6

Baskı ve Cilt: Melisa Matbaacılık

EVEREST YAYINLARI
Çatalçeşme Sokak No: 52/2 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: 0 212 513 34 20-21 Fax: 0 212 512 33 76
e-posta: everest@alfakitap.com
Genel Dağıtım: Alfa, Tel: 0 212 511 53 03 Fax: 0 212 519 33 00

DERRIDA
VE
TARİHİN SONU

Tarihi Sorgulamak

"Tarihin sonuna geç kalınabilir mi? İşte günümüze özgü bir soru."[1] Jacques Derrida ününü büyük ölçüde felsefi ve kültürel sorunlara alışılmışın dışında, eksantrik yaklaşımlar getirme yeteneğine borçludur ve yukarıdaki soruyu sorarak kendini aştığı bile düşünülebilir. Ama iki koşulla: Birincisi, kavram olarak "tarihin sonu"na herhangi bir anlam yüklememiz; ikincisi, bazı düşünürle-

rin de savunduğu, tarihin insanoğlunun belleğine eş olduğunu kabul etmemiz koşuluyla. Zaten tarihçi Arthur Marwick de buradan hareketle bizi bir düşünce deneyine davet etmektedir:

Bir toplumda hiç kimsenin tarih bilmediğini varsaysak gündelik hayat neye benzerdi? Böyle bir durumun hayali bile bizi korkutur, çünkü bir toplumun kendi hakkında bilgi sahibi olabilmesi için her şeyden önce kendi tarihini bilmesi gerekir. Nasıl ki belleksiz ve benliksiz bir insan başıboşluğa sürüklenirse, belleksiz (ya da, daha doğrusu, hatırasız) ve benliksiz bir toplum da başıboşluğa sürüklenecektir.[2]

Bu bir soruysa *neden* bir soru? Önemli bir soru mu, yoksa Derrida'mn çoğu okuru şaşırtan o tipik sözcük oyunlarından birisi mi? Derrida'nın ünü arasında putkırıcı olmak da var (örneğin, aklı selime ters bir iddiada bulunarak yazının konuşmadan önce geldiğini savunur). Dolayısıyla, yukarıdaki soruyu onun bilerek ortaya attığı kışkırtıcı entelektüel oyunlarının bir yenisi diye göz ardı etme

eğiliminde olmamız pek muhtemeldir. Özellikle de, Karl Marx'ın düşünsel tarih içinde en fazla gözden düştüğü bir dönemde ona ününü tekrar kazandırmak istediği *Specters of Marx* (Marx Hayaletleri, 1993, Amerika çevirisi) isimli kitabında bu meseleye yer verdiği için. Derrida bu kitabı Berlin Duvarı'nın yıkılışının, yani Sovyet komünizminin ve uydu devletlerinin çöküşünün gözle görülür kanıtlarının ortaya çıktığı bir zamanda yazdı. Duvar'ın yıkılışı gelmiş geçmiş belki de en putkırıcı zaman dilimi; özellikle kendilerini halen Marksist diye nitelendirenleri yabancılaştıracak bir Marx okuması gündeme getirildiğinde. Derrida'nın savunduğu Marx, kendi deyişiyle "çoğul" bir Marx: "Ondan birden fazla var, olmak da zorunda."[3] Bunun anlamı, Marx'ın değişen kültürel koşullara göre yoruma ve revizyona açık olması, yazılarının evrensel ölçekte uygulanabilen birtakım ilkeler doğrultusunda iktisadi ve siyasal hayatı yeniden düzenleyerek dünyayı daha iyi bir yer haline getirmeyi vaat eden bir kutsal hakikat olarak görülmemesi gerektiğidir.

Böyle bir Marx okumasını "klasik" Marksistlerin kabul etmesi mümkün değildir, hatta buna bir sapkınlık gözüyle bile bakabilirler. Onun gerçek inançlılarına göre, zaten "çoğul" bir Marx düşüncesi kendi içinde bir çelişki. Derrida'nın *yapıtlarının* bir yerinde belirttiği gibi, bu gerçek müminlerin "bir sağın Marksizmi vardır, bir de solun Marksizmi"[4] görüşünü savunan birinden çok şey beklemeleri zaten imkânsız bir şey. Zira böyle bir düşünceyi ileri süren birinin amacının, doğal olarak geleneksel bilgelik çizgisine elinden geldiğince meydan okumak ve yerinden etmek olduğu düşünülecek olursa, "klasik" Marksistlerin buna kolaylıkla tehlikeli bir sapkınlık etiketini yapıştıracakları açıktır.

O halde bu soru da nereden çıktı? Burada Derrida, özellikle Amerikalı siyaset kuramcılarından Francis Fukuyama'nın bir iddiasına yanıt veriyor. Tartışma yaratan *The End of History and the Last Man* (Tarihin Sonu ve Son İnsan) (1992) isimli kitabında Fukuyama, tarihin sona erdiğini, çünkü Batılı liberal demokrasinin komünizme ve dolayısıyla Marksizme galip geldiğini iddia etmektedir. Du-

yurulan bu "sevindirici haber," ideolojik çatışmanın artık geçmişte kaldığı, "liberal demokrasi idealinden daha iyisinin bulunamayacağı"[5] noktasına gelindiğidir. Ufukta yepyeni bir dünya düzeninin işaretleri görülmekte ("sevindirici haber" tabirinden anlaşılacağı üzere, *The End of History*'de esasen "evangelik" bir tını söz konusudur). 1980'ler Avrupasında komünizmin çöküşünün ardından Fukuyama'nın cesur çıkarımlarının sürüyle takipçisi olmakla birlikte, çok geçmeden durumun onun sandığı kadar basit olmadığını savunan ve sayıları giderek artan bir muhalefet oluşmaya başlamıştı. Bunlardan biri de Derrida'ydı. Derrida, en meydan okuyucu tavrını takınarak şöyle bir sorgulamada bulunuyordu:

Nasıl oluyor da böyle bir söylem, liberal kapitalizmin zaferini ve onun liberal demokrasiyle mukadder ittifakını kutlamak isteyenler tarafından, zaferin hiçbir zaman bu kadar kritik, kırılgan, tehdit altında ve hatta bazı açılardan felaket olmasını, yani her şeyden mahrum edilmiş olmasını, özellikle de kendilerinden saklamak için seçilebiliyor?[6]

Evet, Avrupa'da komünizm çözüldü. Peki ama, bundan liberal demokrasinin ve dolayısıyla kapitalist iktisadi sistemin kaçınılmaz olarak galip çıktığı mı anlaşılır? Daha uygun bir dille ifade edecek olursak, herkesin liberal demokratik kapitalizmin galip gelmesini *istediğini* ya da zafere kavuşmasının arzu edilir bir durum olduğuna inandığını düşünebilir miyiz? Derrida'nın *Specters*'ine "editör"ün yazdığı girişte de belirtildiği üzere, "serbest piyasa iktisadının gözle görünür zaferinden sonra ortaya çıkması muhtemel değişimler karşısında, pek çoğumuz bunun hayırlı olduğu kadar kötü şeylerin de habercisi olacağına dair tuhaf bir önseziye sahibizdir."[7] Derrida'nm *Specters*'de (1993'te University of California'da düzenlenen Marksizmin geleceğiyle ilgili uluslararası bir kolokyumun[8] ürünüdür) kendine biçtiği görev, Fukuyama'nın iddialarının ideolojik bir güven oluşturma hilesinden ibaret olduğunu ispatlayabilmek için, yukarıda sözü edilen olumsuz önsezinin ardında yatanlara biçim kazandırmaktı. Zira "tari-

hin sonu" ifadesini, fiilen müstakbel yeni güç odaklarının mevcut siyasal muhalefeti tahakküm altına almaları şeklinde okumak gerekirdi.

Yine de, tarihin sonunu ilan eden sadece Fukuyama değildir. Son yıllarda pek çok düşünür (örneğin, postmodernist Fransız kuramcılar Jean Baudrillard ile Jean-François Lyotard) bu tartışmaya katkıda bulunmuşlardır. Aslına bakılırsa bu, "sonculuk" denilen çok daha geniş bir tartışmanın parçasıdır. İçinde bulunduğumuz kültürün eldeki bütün imkânlarla ve dur durak bilmeksizin postmodern olduğunun ilan edilişi çerçevesinde sonculuk, postmodernizmin ayırt edici niteliklerinden biri olarak sunuyor. Bu açıdan değerlendirildiğinde Derrida'nm sorusu, ilk başta sanılandan çok daha büyük bir öneme sahip ve onun bu soruya verdiği yanıtın özü, isminden büyük bir övgüyle söz ettirmeyi hak ettirecek nitelikte: "Tarihin sonunun belirli bir *tarih* kavramının sonundan başka bir şey olmadığını merak ettiren"[9] bir sorudur bu. Bu yaklaşım ilk bakışta makul

görünse de, işin içinde Derrida varsa hiçbir şeyin bu kadar bire bir ve basit biçimde şekillenmediği unutulmamalıdır. Yukarıdaki ifade, hem Marx hem de sonculuk etrafında başlayan (ve ara sıra da Shakespeare'in yanı sıra çeşitli edebi ve felsefi konulara saparak ilerleyen) sihirli bir gizem yolculuğunun girizgâhıdır aslında. Başka bir deyişle, kökü *yapısökümü* diye bilinen bir felsefi hareketin derinlerine inen bir yolculuk. Elinizdeki incelemenin temelini oluşturan konular, Derrida'nın yukarıdaki sorudan neden büyülendiği, tartışmalara niçin kendi görüşlerini katmak istediği, söz konusu tartışmaya yapacağı katkının nihai öneminin ne olacağı çevresinde gelişmektedir.

Derrida'yı Anlamak

Derrida kimi çevrelerde güçlü duygular yaratıyor; insanlar onu okumadığı halde, sadece şahsı ve fikir babalığını yaptığı yapısökümü denilen düşünce okulu hakkında duydukları nedeniyle bile heyecanlanıyor. Bu duruma örnek olarak ağızdan ağıza dolaşan

şu espri gösterilebilir: "Mafyayla yapısökümü arasındaki fark nedir? Mafya reddemeyeceğiniz, yapısökümüyse anlayamayacağınız bir teklifte bulunur." Aslına bakılırsa onun yüz yüze geldiği anlayışsızlık, Derrida'nın peşini uzun kariyerinin başından itibaren bırakmamıştır. Bir de buna Derrida'nın yazılarında bilerek ve isteyerek müphemliği seçmiş olması eklenince, bu durumun aşılması için kendisinin de pek çaba göstermediği ortaya çıkmaktadır. En sadık izleyicileri bile, Derrida'nın insanları ciddi bir kavrayış sorunuyla karşı karşıya bıraktığını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Örneğin kültür kuramcısı Christopher Norris, Derrida'nın yazım üslûbu hakkında şunları söyler:

(Derrida'nın yazım üslûbu) pek çok filozofu - en azından egemen Anglo-Amerikan geleneğine bağlı olanları- çok şaşırtacak ve mübalağalı bir metaforik saçmalıklar üslûbu olarak görmelerine neden olacaktır. Böylesi sözcük oyunları, ciddiyet sahibi ve hakikat arayışı içinde olan bir söylemin olsa olsa marjinlerine konumlanmış so-

fistçe karalamalardan ibarettir, diye itiraz edeceklerdir.[10]

Yine tahmin edilebileceği gibi, Derrida'nm felsefi projesinin değerini eleştirenler çok daha sert değerlendirmelerde bulunmakta, Derrida'yı sorumsuz bir karamsarlık yaymak veya bizatihi felsefenin öznesini tahrip etmeye çalışmakla suçlamaktadırlar. Bir yazarın buna denk düşen bir öfkeyle belirttiği gibi, Derrida'nın metinsel çözümleme biçimi "sonsuz, hainee ve korkutucudur"[11]: Gerçi bunlar, olayların normal seyri içinde bizlere bir kültür kuramcısını tanıtmaya yarayan işaretler değildir. Dolayısıyla, okurun bu kitabın daha başından itibaren nasıl bir maceraya atıldığını, bunun Derrida yanlısı mı yoksa karşıtı bir inceleme mi olacağı konusunu çok iyi değerlendirmesini tavsiye ediyoruz. Elinizdeki bu kitap, sonunda Derrida yanlısı bir sonuca ulaşacaksa da, eleştirel olmaktan da geri kalmayacak; karalama, hainlik veya korkuyu ise hiç desteklemeyecektir. Burada varmaya çalıştığımız nokta, Derrida'nın soncu tartışmaya

sağladığı katkının kültürel açıdan çok önemli olduğu, kamuoyunun yaygın görüş ve izlenimlerini değiştirerek yapısökümünü ezoterik bir entelektüel faaliyet alanı olmaktan çıkarabileceğidir. Belki bu şekilde tavsiyemizin anlayışla karşılanacağını da düşünebiliriz. Ama bizim hedefimiz, her koşulda budur.

Sonculuk

"Sonculuk" fenomenini kısaca gözden geçirmekle başlamanın iyi bir fikir olacağı kanısındayım. Sonculuk kavramı, çok geniş bir fenomenler yelpazesi içinde yer alan konum ve düşünürlere atfedilen, dikkat çekici bir isimdir. Bunların ortak yanları, bir şeylerin "son"unun geldiğini ilan etmeleridir. Son zamanların en popüler "sona erme" adayları arasında tarih, hümanizm, ideoloji, modernite, felsefe, Marksizm, yazar, "insan" ve dünyayı sayabiliriz. Sonculuk kesinlikle yeni bir tarihsel fenomen değildir. Örneğin, geçmişte pek çok din dünyanın sonunun geldiğini ilan etmiş, bazen bu iddiasını birkaç kez

tekrarladığı bile olmuştur. Soncu düşünceye yeni bir ivme ya da belirli bir *ürperti* kazandıran olgu yeni bir binyılm, milenyumun gelişidir. Özellikle yirminci yüzyılın son dönemleri her türlü soncu spekülasyona imkân tanıyan verimli bir zemin hazırlamıştır. Derrida'nın biraz küçümseyerek ifade ettiği "felsefedeki apokaliptik renk"[12] de bu gelişmeye dahildir. *Fin de siècle* (yüzyıl sonu) dönemlerinde, "apokaliptik" spekülasyonlar doğal kabul edilmiştir. Çarpıcı kronolojik belirginlikler zihnimizi bu konuya yoğunlaştırmaktadır.

Yukarıda dikkat çekilen "sonlar"ın çoğu aslında birbiriyle bağlantılıdır: Örneğin ideolojinin sonu geldiğinde tarihin de sonu gelmiş olur. Modernite sona erdiğinde hümanizm ve Marksizm de biter. "İnsan"a dair anlayışımız sona erdiğinde hümanizm bir kez daha sona erer. Öte yandan, bir süredir Yeşil Hareket'in doğal dünyanın sonuna gelindiğine dair iddiaları, doğal çevremizin bekasını ciddi bir tehdit altına sokan ideoloji, modernite, hümanizm ve Marksizmin ortak aşı-

rılıkları yüzünden gerçekten doğru çıkabilir. Daha ilerisi (örneğin birkaç milyar yıl sonrası) hakkında kafa yoran bazı bilim insanları ve filozoflar, bizi güneşimizin sönmesiyle evrenimizin kaçınılmaz sonu üzerine düşünmeye davet ederek, bizim için asıl bu olayın kaygı duyulacak bir gelişme olduğunu öne sürüyorlar. Hatta Lyotard bile, kariyerinin daha geç bir döneminde, yaklaşan bu felaketin şu anda karşı karşıya kaldığımız tek büyük sorun olduğunu iddia etmiştir: "Biz şu anda konuşurken güneş daha da yaşlanıyor. 4.5 milyar yıl içinde patlayacak. Tahmin edilen ömür süresinin yaklaşık yarısını tüketti bile. ... Bana göre bu durum, insanlığın karşı karşıya kaldığı tek ciddi sorun."[13] (Lyotard'ın kendi çözüm önerisini ilerideki sayfalarda ele alacağız.)

Soncu düşünce, bizi geleneksel otoriteden ve geçmişin düşünce ve davranışlarımız üzerindeki hakimiyetinden kurtarmaya cesaretlendiren ve postmodernizm olarak anılan kültürel harekete çok uymaktadır. Bu alanda özellikle Fransız kültür kuramcıları-

nın öne çıktığı görülür. Örneğin Michel Foucault'nun işaret ettiği "insanın ölümü"nün, (genellikle "öznenin ölümü" der), hümanist gelenek içinde şekillenen ve insanoğlunu "her şeyin ölçüsü" sayan, kişisel düzeyde sonsuz bir "ilerleme"nin yaşanabildiği belirli bir insan anlayışının ölümü şeklinde anlaşılması gerekir. Foucault için bu yaklaşım, insan doğasına ilişkin çarpık bir görüşe yol açmıştır ve haliyle ortadan kaldırılabilecek bir idealdir: "İnsan yakın tarihin icadıdır ve belki de artık sonuna yaklaşıyor."[14] Bu muhtemel son gerçekleştiği zaman, hümanist gelenek "deniz kıyısında kuma çizilmiş bir yüz"ün[15] silinip gitmesine benzer bir şeklide önemini kaybedecektir. Claude Lévi-Strauss, Foucault'dan da önce, şeylerin düzeninde bireylerin (ya da "öznelerin") yerini önemsemeyen, bunun yerine sistemlerin önemini vurgulayan bir eğilimi yansıtan antropolojik araştırmalardaki benzer yaklaşımları dile getirmiştir. Lyotard da "üst-anlatılardan kuşku duyma"[16] yaklaşımını benimseyerek (ki burada üst-anlatı

kavramı "evrensel kuram" kavramının yerine kullanılır, örneğin Marksizm daima böyle bir evrensellik iddiasında bulunmuştur), en ünlü eseri olan *The Postmodern Condition*'da (Postmodern Durum, 1979) postmodern bakışın belirleyici niteliğini dile getirmiştir. Bu yaklaşımda, Hümanizma'nın savunduğu "insan" fikrine benzer kültürel ideallere ve bu idealler üzerine kurulu Batı'nın son birkaç yüzyılına özgü sömürücü toplumlara karşı derin bir kuşku beslenmektedir.

Tabii, bütün bunların aslında pek de safiyane olduğunu, postmodernistlerin savunduğunun aksine geleneği veya geçmişi kolayca silip atmanın mümkün olmayacağını düşünebiliriz. Nitekim Derrida'nın da bu noktada çok daha dikkatli hareket ettiğini göreceğiz. Ayrıca geçmişi reddetmemiz gerektiğini büyük bir gayretle öğütleyenlerin ana motiflerinin neler olduğundan da kuşkulanabiliriz. Burada özellikle Fukuyama dikkate değer bir konumdadır.

Fukuyama ve Tarihin Sonu

1980'lerin sonlarında yaşayıp yazan birisi olarak Fukuyama, "insanoğlunun ideolojik evriminin son noktası"na[17] vardığımızı iddia edebilmektedir. Tarihin sonuna dair bu dramatik yaklaşım, komünizmin çöküşünün hemen ardından âdeta nihai bir düstur gibi kabul görmüş, Doğu Avrupa'da daha önce eşine rastlanmamış bir hızla gerçekleşen siyasal değişimler sırasında ve Soğuk Savaş'ın steril kültürel kesinlikleri içinde zamanın ruhunu çok iyi yakalayan bir izlenim vermiştir. Bu yaklaşım, hem bir zafer nişanesi hem de iyimser bir mesaj olarak algılanmıştır. Zafer nişanesiydi, çünkü bütün dünyaya komünizmin öldüğünü duyuruyordu. İyimser bir mesajdı, çünkü Soğuk Savaş'ın, onunla birlikte yaşanan nükleer silah yarışının, bu fenomenlerin neden olduğu ve insanların büyük bir kısmı için onlarca yıl süren ciddi bir güvensizlik duygusunun sona erdiğinin kutlanışıydı. Fukuyama yeni küresel siyasal ortama ilişkin görüşlerini açıklarken büyük bir

hüsnü kabulle karşılanan şu gözlemde bulunmuştur:

Bir yönetim sistemi olarak liberal demokrasinin meşruiyeti, soya dayalı monarşi, faşizm ve yakın zamanlarda komünizm gibi rakip ideolojileri alt etmesi üzerine, özellikle son birkaç yıl içinde bütün dünyada dikkate değer bir konsensüsle karşılanmıştır.[18]

Tahmin edileceği gibi, neredeyse liberal demokrasinin "insanları yönetme biçiminin nihai hali"[19] olduğu bile iddia edilmiştir. Artık komünizm, insanlık tarihinin kötü bir rüyası olarak değerlendirilecek, bu kâbus geride bırakıldığı için de sevinç duyulacaktır.

Fukuyama'nın iddiasını, özellikle 1950'lerde Amerikan düşünürlerinin başlattığı "ideolojinin sonu" tartışmasının bir uzantısı olarak görebiliriz. Söz konusu tartışmacılar arasında en öne çıkan kişi herhalde sosyolog Daniel Bell'di. Bell 1960'ların başlarında şöyle bir sonuca varmıştı: "Bir zamanlar eyleme giden bir yol olduğu düşünülen ideoloji artık çıkmaz sokak haline gelmiştir."[20] Bell, bu ön-

görülerini, Soğuk Savaş'ın devam ettiği ve herhangi bir çözüm bulunacak gibi görünmediği bir sırada ortaya atıyordu. Fukuyama içinse komünizmin çöküşü, bilinen anlamda ideolojinin sonuna işaret eden kesin kanıtı sağlamaktaydı. Ancak, ne kadar paradoksal görünürse görünsün, ideolojinin sonunun geldiğini iddia etmek de ideolojiktir, çünkü böylece ileri sürülen şey, *karşı* bir ideolojinin kendi ideolojisi, yani liberal demokrasi tarafından yenildiğini ilan etmekten ibarettir. Böylesi durumlarda, karşımızdakinin bir ideolojisi olduğuna, kendimizinse herhangi bir ideolojiyi temsil etmediğimize inanmak sıradan bir tutumdur. "Sadece *düşmanlar* can sıkıcı ideologlardır, halbuki bizler özgürlük, adalet, insan hakları gibi davaların temsilcisiyiz." Bu açıdan bakıldığında, liberal demokrasiye ideoloji denmeyeceği gibi, insanlar arasındaki ilişkilerin ideal hali olduğu bile savunulabilecektir. Oysa, Fukuyama'nın biraz da açık yüreklilikle ifade ettiği üzere, imkânsız bir şeydir bu. Bu yaklaşımın temelinde, dönüp geriye bakıldığında sanki bütün

dünya tarihinin belirli bir hedefe doğru ilerlediği ve nihayet mutlu bir sonla bu kaçınılmaz hedefe ulaşıldığı fikri yatmakta; olası dünyaların en iyisinde yaşadığımız, bu dünyanın adının da liberal demokratik kapitalizmin dünyası olduğu iddia edilmektedir. Olayları bu çerçevede yorumlamayan herkes -olsa olsa- bir yanılgı içindedir. Hatta, daha kötüsü, bilerek gizli amaçlar peşinde koşan insanlık düşmanlarıdır.

Fukuyama bu konuda yazdığı ilk çalışmasının (Amerika'da yayımlanan bir siyaset dergisi olan *The National Interest*'te 1989 yılında çıkan makalesi) çekincelerle kabul görmesinden sonra, liberal anlamda tarihin sonunu ilan etmediğini ispatlayabilmek için yoğun çabalar harcamış ve şunu savunmuştur: "İlan ettiğim şey Tarih'in sonudur; yani, tek, tutarlı ve evrimsel bir süreç olarak anlaşılan tarihin sonu."[21] Gerçi Fukuyama'nm özgün fikrinin pek çok eleştirmen tarafından gerçekten basite indirgendiği ve kasıtlı biçimde yanlış anlaşıldığı da doğrudur. Fukuyama bu yüzden ince bir ayrım yapmak zo-

runda kalmıştır. Başka bir deyişle, Fukuyama, sadece belirli bir tarih anlayışının sona erdiğini ilan etmekte ve bu iddiasıyla (şaşırtıcı da olsa), böyle bir "Tarih" yaklaşımının en önde gelen temsilcilerinden sayılan Hegel ve Marx'ın fikirlerine yaklaşmaktadır. Hegel ve Marx da belirli bir tarih anlayışının sona erdiğini ilan etmişler, Fukuyama'nın sözleriyle, "temel ilke ve kurumlarda artık bir ilerleme görülemeyeceğini, çünkü gerçekten büyük sayılabilecek soruların çözümlenmiş olduğunu" savunmuşlardı.[22]

Ancak onlar ile Fukuyama arasındaki esas fark, "gerçekten büyük" siyasal sorunlara hangi çözümlerin bulunduğu konusunda ortaya çıkmaktadır. Hegel'e göre bu çözüm, kendi akademik kariyerinin de sonu ve zirvesi olan Prusya devletidir. Marx'a göre komünizm ve "proletarya diktatörlüğü"dür. Fukuyama'ya göreyse, "artık herhangi bir ilerlemenin görülemeyeceği" o ideal, yani liberal demokrasidir. Fukuyama, iktisadi örgütlenmenin en doğal biçiminin serbest piyasa olduğuna baştan inanmış olduğundan, "modern doğa bilimlerinin mantığı, kapita-

lizm istikametini gösteren evrensel bir evrimi dayatıyor gibidir," der.[23] Fukuyama'nın *The End of History*'deki genel kaygısı, sonunda liberal demokrasinin zaferini ilan edeceği bir "Tarih" yaklaşımını öne sürmektir: "Liberal demokrasi insana dair sorunların gerçeklikteki en iyi çözümünü sunar."[24] Egemenliğinin "sonuna" geldiği gösterilmeye aday olan bir başka fikir kültürel göreceliktir. Fukuyama kültürel göreceliği, eşitsiz toplumsal gelişmenin bir sonucu olarak görüp, bunun aşılabilmesi için "en ileri toplumları yöneten kurumların kesintisiz biçimde uyumlulaştırılması"nı[25] önerir. Böyle bir evrim sonunda bütün toplumlar aynı yere varacaktır.

Fukuyama'nın sunduğu parlak ufku kararacak bir bulut varsa, o da tarihin "son insanları" (bu ifade Nietzsche'den alınmadır) olarak bizlerin, yeni evcil hayattan sıkılıp kavgacı benliklerimize geri dönme ihtimalimizdir:

Son insanın hayatı bir fiziksel güven ve maddi bolluk hayatıdır ... Acaba bu, bir taraftan mutlu olacağımız bir ortam yaratırken, öbür taraftan

kendimizden her şeye rağmen hoşnut kalmayıp bütün savaşları, adaletsizlikleri ve devrimleriyle birlikte dünyayı tekrar eskiye sürükleme tehlikesini mi doğurmaktadır?[26]

Fukuyama, bütün kuşkularına rağmen, insanlığın geleceği konusunda iyimser ve liberal demokrasinin amaçlanması gereken tek kavranabilir hedef olduğuna yürekten inanmaktadır.

Baudrillard ve Tarihin Sonu

Postmodernist düşünürler tarihin sonu ve benzeri yaklaşımları özellikle çekici bulurlar. Bunda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü postmodernizm, yerleşik alışkanlıklara inancın geri döndürülemeyecek biçimde yok olduğunu iddia eden bir harekettir. Postmodern düşüncenin duayenlerinden Jean-François Lyotard'ın ünlü bir sözünü aktaracak olursak: "Artık büyük anlatılara başvurmuyoruz. Artık ne Tin'in diyalektiğine, ne de insanlığın kurtuluşuna sığınabiliriz. Bu durum postmodern bilimsel söylemin haklılığını ka-

nıtlar."[27] Öyleyse bilim, bilinmeyen dünyasına ulaşabilmemizi sağlayan bir kapıdır ve bu yolda gelenek bize fazla yardımcı olmayacaktır. Geçmiş (özellikle geçmişin büyük anlatıları, yani evrensel kuramlar) öngörülmesi imkânsız bir dünya olan geleceğin nasıl bir şey olacağını tarif edemez. Başka bir deyişle, Marx'ı bilgeliğin itiraz edilemeyen peygamberi olarak kabul etmek artık mümkün değildir. Marx'ın sunduğu büyük anlatı, yüzyılımızda denenmiş ve çok büyük eksiklerinin olduğu anlaşılmıştır. Sonuç olarak, onun büyük anlatısından umut edecek bir şeyimiz kalmamıştır. Geçmişten (yani Lyotard'a göre, modernizmlerin ve postmodernizmlerin devamlı birbirleriyle yer değiştirdikleri bir tarihten) ders alabileceğimizi kabul etsek de, geçmişteki dünya görüşleri ya da toplumsal-tarihsel gelişimi açıklayan dünya kavrayışlarıyla sınırlı kalmamız imkânsızdır: Hoşçakal Hegel, hoşçakal Marx.

Jean Baudrillard'm daha da radikal tarihin sonu yorumunda ise gelenek tamamen yok sayılır. Baudrillard'a göre tarih, insanlığın sorunlarının yaşandığı bir *zemin* olma-

yıp, bu sorunların *kaynağıdır*. Baudrillard, tarihin ilgasını talep ederken çok saygılı bir tavırla şu sözlere başvurur: "Biz tarihin içinde yabancılaşırız. Tarihi terk edecek olursak yabancılaşmayı da terk ederiz (biraz nostaljik bir ifadeyle, özne ile nesne arasındaki o eski güzel dramı geride bırakırız)."[28] Siyasal çatışmanın çözümü, kesinlikle apolitikleşmekle eş gibi görünmektedir. Fakat Baudrillard'ı eleştirenlerin çabucak işaret ettikleri üzere, böyle bir hal pratikte siyasal statükoyu muhafaza etmekten başka bir yere varmaz. Siyasal eylemden vazgeçmek uğruna yok oluşu seçmek (ki Baudrillard daha sonraki bazı çalışmalarında bir varoluş tarzı olarak bu seçeneği heyecanla tavsiye edecektir), en iyimser eleştirmenlerin bile kanıtladığı gibi, mevcut statükoyu denetimleri altına tutanların işlerini oldukça kolaylaştırır. Sonuçta Baudrillard çizgisini tercih etmek, kurulu siyasal düzenin planlarına etkin bir muhalefet yapmaktan geriye çekilmek anlamına gelir. Tarihi ortadan kaldırmak, aynı zamanda siyasal değişim olasılığını da ortadan kaldırmaktır ve

Baudrillard bu noktada, özünde gizli bir ideolojik gündeme sahip olan Fukuyama kadar sorumluluk taşıyacaktır.

Lyotard ve Tarihin Sonu

Lyotard'm tarihin sonuna bakışını, tarihin ve dünyanın sonunu tüm çıplaklığıyla sergileyen bir yaklaşım olarak görürsek, gerçekten yorumlanmaya değer bir nitelik taşır. *The Inhuman* isimli kitabında, tekno-bilimin (yani, ileri kapitalizmin) güçlerini, hayatımızı evrenin sonunu da aşacak şekilde uzatma gayreti olarak resmeder. Böyle bir hayat, bildiğimiz hayattan farklı olacaktır. Çünkü tekno-bilim, bedensiz düşünceyi mümkün kılabilmenin yollarını aramaktadır. Güneşin sönmesini dışta tutacak olursak, bedenlerimiz bizim için aslında birer yükümlülük kaynağıdır. Lyotard bu akıl yürütmesine, kâbusun gerçekleştiğini, insanlardan daha dayanıklı ve verimli oldukları kabul edilen bilgisayarların dünyadaki hayatı devraldıklarını varsayarak devam eder. Ayrıca tekno-bilimciler açısından bakıldığında daha da

önemli bir varsayım, bilgisayarları denetim altında tutmanın çok daha kolay olmasıdır: "Yazılımın mümkün olduğunca nötralize etmeye çalıştığı şeyler arasında, insan projesindeki olumsallık ve özgürlüğün neden olduğu öngörülemez etkileri de saymak gerekir."[29] İnsan bedeni bu şema içinde modası geçmiş bir donanım düzeyine indirgenirken, yazılım, yani insanın düşünme gücü değer kazanmaktadır. Bu, çıktığı bedenden ayrıştırılmış düşüncedir ve bu düşünce, esas kaygısı verimlilik olan ve diğer bütün etkenleri göz ardı eden bir yazılımın kesin denetimi altındadır.

Lyotard, Baudrillard'ın tarif ettiği ve yabancılaşmadan muaf bir post-tarihsel devletin karanlık yüzünü resmetmeye çalışır. Böyle bir dünyada tarih diye bir şey kesinlikle yoktur. Lyotard'm acı bir dille ifade ettiği üzere, "Bir bilgisayar, herhangi bir şekilde burada ve şimdi midir? Bilgisayarla herhangi bir şey *olabilir mi?* Bilgisayarın *başına* herhangi bir şey gelebilir mi?"[30] Burada yabancılaşma yoktur sadece, "insan projesindeki olumsallıklar ve özgürlükler"den arındırıl-

mış, belirli görevleri yerine getiren, üstün verimli, bedensiz bilgisayar yazılımlarının sonsuz "buradalığı" da vardır. Tekno-bilimin güçlerinin şekillendirdiği tarihin sonu gerçekte pek arzu edilmeyen bir görünüme kavuşur. Gerçekten de "insani olmayan" bir durumdur bu. Lyotard, eldeki bütün imkânlarla bu duruma karşı konulması gerektiğini savunsa da, müstakbel mücadeleden başarıyla çıkma şansımızın pek fazla olmadığını belirtmekten de geri kalmaz. Tekno-bilimsel proje, bütün büyük anlatıları sona erdiren en büyük anlatı olacak gibidir. Ayrıca, insanların bulunmadığı bir dünyada muhalefet olmayacağından, bu faktör de kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktır.

Bilinç ve Tarihin Sonu

Lyotard'ın bilim görüşü özellikle olumsuz olsa da, bazı yorumcular bilimsel bilgideki gelişmelerin onun üzerinde çalıştığı sorunu halledebileceğine inanıyorlar. Bu yaklaşıma göre, insan bilinci evrenin salt *gözlemcisi* değil, özü itibariyle onun bir *parçasıdır*.

Dolayısıyla, bilincimiz evrenin gelecekteki fiziksel yapısını değiştirme imkânlarını geliştirebilir. Hatta güneşimizin ve yuvamız olan gezegenimizin şu an için kaçınılmaz görünen ölümünü önleyebilecek tedbirleri bile alabilir. Örneğin bilim adamı Paul Davies, bu argümanı savunarak, bilinç ile madde arasındaki karşılıklı etkileşime dair bazı spekülasyonlarda bulunmuştur:

... insan zihninin ve toplumun kozmosun düzenli ilerleme merdiveninde geçici bir aşamayı temsil ediyor olması hâlâ bir anlam ifade edebilir. Louise Young'ın sözlerine başvuracak olursak, evren henüz "tamamlanmamış" bir aşamadadır. Bizler, yaradılışın üzerinden sadece birkaç milyar yılın geçtiği çağların çocuklarıyız. Astronomik süreçlerden anlaşıldığı kadarıyla, evren, trilyonlarca yıl, hatta ebediyete kadar yaşanılabilecek bir yer olarak kalmaya uygundur.[31]

Tamamlanmamış bir evren hâlâ birtakım imkânlara açık demektir. O halde bunu, önceden belirlenen sona doğru merhametsizce ve değiştirilemez biçimde sürüp giden bir

yazılım olarak görmek doğru değildir. Daha üst örgütlenme aşamaları (örneğin bilinç) ortaya çıkabileceği gibi, meydan teknobilimsel kurulu düzenin bilgisayar yazılımlarına bırakılmak zorunda da değildir. İnsanlığın da bu oyunu bırakıp gitmesi gerekmiyor.

Davies geleceğe çok daha iyimser bir gözle bakar ve tarihin sonunun gelmesi gerekmediğini ileri sürer. Yine de bu bakış, bir geri adım içermiyor değildir. Hatta, tamamıyla spekülatif olması sebebiyle oldukça ciddi bir geri adımdır: Sunulan vizyon, mevcut fiziksel süreçlere ilişkin bilgi ve anlayışımızın yanı sıra bu süreçler içindeki yerimizi o kadar aşar ki, bilim olmaktan ziyade bir bilim-kurgu görüntüsü sunmaya başlar. Dolayısıyla bu durum, dünyanın ve tarihin sonu düşüncesinin getirdiği endişeleri gidermediği gibi, kapitalist tekno-bilimin söz konusu süreçlerde oynadığı rolün Lyotard tarafında yer alanlarca eleştirilmesine de karşılık bulamamaktadır. Şu an durduğumuz noktadan bakıldığında, hiçbir teşhis olumlu görünmeyecektir.

Différance Nedir? Yapısökümcü Ethos

Daha önce de belirtildiği gibi, Derrida'nın tarihin sonuna duyduğu ilgi, yapısökümünün ilkelerine bağlı birisinin tavırlarıyla tam bir tutarlılık içindedir. Şimdi, bu yaklaşımı etkileyici kılan düşünce hareketinin ne olduğunu incelemeye hazırız. Bu konuyla ilgili diğer çalışmalarımdan da yararlanarak, yapısökümünün temel varsayımlarını aşağıdaki şekilde özetleyebilirim:

(i) Dil, anlam istikrarsızlığı ve belirlenimsizliğinin silinmez izlerini taşır.

(ii) Böylesi bir istikrarsızlık ve belirlenimsizlik karşısında, hiçbir analiz yöntemi (örneğin, felsefe veya eleştiri) metin yorumu açısından herhangi bir otorite iddiasında bulunmaz.

(iii) Bu nedenle yorum, alışıldık anlamıyla "analiz"e benzemeyip, bir tür oyunu andıran, serbest bir alandır.[32]

Tüm bu özellikler, yapısökümünün biraz uçarı, hatta kültür tartışmalarıyla karşılaştırıldığında marjinal olduğu izlenimini doğu-

rur (ve yıllardır bir yorumcu ordusu yapısökümünü hep bu cepheden eleştirmiştir). Oysa yapısökümünün oldukça ciddi bir yanı var. Örneğin, sallantılı bir geçerliliğe (eğer gerçekten böyle bir otoritesi varsa) dayandığını sık sık idrak ettiğimiz kendi yorumsamacı yöntemlerimizin zeminini gözden geçirmemizi sağlamıştır. Son kertede, yapısökümü, gözden geçirmeden kabul ettiğimiz varsayımları sorgulayan ve bu varsayımlara verilebilecek en güzel örnek olan değer yargılarımızdaki boşlukları açığa çıkarıp, onların tartışmalı yönlerini ifşa eden felsefi şüpheciliğin oldukça kapsamlı bir biçimi sayılmaktadır. Yine tüm bunlar, yapısökümünün, genellikle olumsuz bir düşünce biçimini, yani neyin işlediğinden ziyade neyin *işlemediğini* ortaya koymaya gayret ettiği izlenimini doğurabilir. Buna karşılık, Derrida'nın "tarihin sonu"nu savunan düşünce okullarına yönelik eleştirilerinin, olumlu yanları ağır basan ve bizi doğrudan siyasal tartışmaların içine sürükleyecek bir girişim olduğunu göstermeyi ümit ediyorum. Yazarın *Specters*'de belirttiği üzere, "*comtretemps*"ın [aksiliğin]

siyasal erdemine inanıyorum."[33] Tartışma yaratmak için hiçbir şey *contretemps*'den daha uygun değildir.

Derrida yapısökümünde kavram bulunmadığını vurgulamasıyla tanınır. Yine de yapısökümü, standart entelektüel söylemdeki kavramlar gibi işlev görebilen bir dizi özgün terime sahiptir ve burada bu terimlerin en önemlilerini ana hatlarıyla açıklarken, yapısökümcü ethos ve yöntem anlayışımızın derinleşeceği kesindir. Örneğin, dili kullanışımızın, kendisinin "*différance*" olarak isimlendirdiği bir şeyle belirlendiğini düşünmektedir (*différance* terimi bizzat Derrida'nın bulduğu bir neolojizm olup, Fransızca'daki *différence* kelimesinden türetilmiştir ve hem "ayrım" hem de "tehir" anlamına gelmektedir). Derrida'ya göre, bu sözcüğün ikinci anlamının konuşma sırasında ayrıştırılamayıp, sadece yazı içinde ayrıştırılabilmesi, anlamdaki içkin istikrarsızlığı kanıtlamaya yeterlidir. Çünkü anlam, böylece hem "ayrımlı"dır hem de "tehir edilmiş"tir (ve *différance* ile *différence* sözcüklerini konuşma sırasında birbi-

rinden ayırt etmek mümkün değildir). Bir düşünsel hareket olarak yapısökümü, dikkatimizi dilsel istikrarsızlıklara çekmek ister. Bu istikrarsızlığın dışavurumu olan *différance*, Derrida'ya göre söylemimizin her anında var olduğu için, dilin bireyler arasında istikrarlı bir anlam iletme aracı olduğu inancımızı sekteye uğratır.

Bir başka anahtar kavram "silme"dir. Derrida bu kavram aracılığıyla, rakiplerinin terimlerini kendisinin de kullandığını, onların anlamlarını tamamıyla değiştirebildiğini, çünkü onların içeriklerini "silerek" (*sous rature*) varsaydığını iddia eder: Adeta kavramların üzerine bir çizgi çekmiş gibidir. Derrida'nın bu yöntemini akılda canlandırmanın başka bir yolu, söylediği her şeyin tırnak içinde olduğunu düşünmektir. Eleştirmenlerin bunu entelektüel bir hile olarak görmeleri ve Derrida'nın böylece rakipleri için geçerli olan argüman kurallarından (örneğin, sözcüklerin, konuşmaya katılan herkesin uymak zorunda kaldığı sabit anlamlara sahip oldukları şeklindeki kural gibi) kendini sıyırmaya

çalıştığını öne sürmeleri bizi şaşırtmamalıdır. Hatta silme kavramı, Derrida'ya karşı da kullanılmıştır. Amerikalı ünlü eleştirmen Wayne C. Booth espirili bir dille şunları söylemiştir: "Derrida hakkında yazdığım her şey onun yazdığı her şey gibi *sous rature*'dür, yani "silme"dir: Siz de bu dipnotun üstünü çizip atabilirsiniz."[34]

Derrida ayrıca, "mevcutluk metafiziği" dediği şeye karşı koyma gayreti içindedir. Dili kullananlar anlamı bütünlüğü içinde kavrayabilirler ve sözcüklerin anlamları zihnimizde onları dile getirdiğimiz veya yazdığımız anda "mevcut" olur. Böylece sözcüklerin anlamlarını en saf haliyle karşımızdakine iletebiliriz. Derrida'ya göre bu, kültürümüzün çok derinlerinde yer etmiş bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Aslında Batı dünyasının tüm söylemi, bu yanılsamaya *temellenmiş* durumda. Bizler, sözcüklerin anlamlarını saptayıp sabitleyebileceğimize inanırız. Dili kullanırken asgari dikkat ve kesinliği gözden kaçırmadığımız takdirde, sözcüklerin anlamını başka insanlara nispeten

sorunsuz biçimde aktarabiliriz. Mevcutluk metafiziğine bu şekilde inanmak, Derrida'nın "logosantrisite" (söz-merkezcilik) dediği şeye bağlı olmak demektir. Söz-merkezcilik Batı kültürünü saran yanılsamalardan birisidir ve yapısökümü bu yanılsamanın gerçek yüzünü açığa çıkarmayı amaçlar. Derrida ve onun yapısökümcü takipçilerine göre, iletişim anında her zaman boşluklar ve gedikler doğar, dolayısıyla anlam hiçbir zaman tek bir anda tamamıyla mevcut değildir. Anlam, değişimlere tabi bir süreç olarak düşünülmelidir. Yani bir sözcük söylendiği anda anlamı henüz mevcut değildir; anlam daima ayrı olduğu gibi, tamamlanışı da hep ertelenir.

Derrida'nm dile ilişkin görüşlerinden çıkan başka bir sonuç, bütün söylemlerin/konuşmaların aşırı ölçüde retoriğe ve dil oyunlarına bağlı olduğudur. Örneğin, felsefe, edebiyattan daha fazla bir doğruluk gücüne sahip değildir, çünkü o da anlamın kayganlığına bağlıdır. Norris'in de gözlemlediği gibi, rakiplerince bu açıdan değerlendirilecek

olursa, "Derrida felsefeyi ve özellikle saf ve bizatihi mevcut söylem fikrini hakikat ve akılla kaynaştırmaya çalışanların, hep metaforlara güvenmek zorunda kaldıklarını iddia edebilir."[35] Filozoflar, yazılı ve sözlü argümanlarında anlamın kesinliğini yakalamaya ve kanıtlamaya çalışsalar bile, başarılı olup olmama konusunda diğer dil kullanıcılarına göre herhangi bir üstünlüğe sahip değillerdir. Felsefenin anlam ve hakikat değerini tayin ve takdir eden nihai makam olduğu şeklindeki yaygın görüş, yapısökümü açısından bakıldığında, Batı kültürüne nüfuz etmesine izin verilen yanılsamalardan yalnızca bir başkasıdır. *Bütün* metinler *différance*'ın (ayrımın/tehirin) damgasını taşır. Hiçbiri ötekinden daha geçerli olduğunu iddia edemez. Aynı durum Derrida'nın metinleri için de geçerlidir. Hatta onun kendi saptamalarının üzerinde bile soru işareti bulunduğunu düşünebiliriz. Sadece Derrida, dilin içkin sınırlarını aşma numarası yapmaya kalkışmaz ve kendisinin dilin nasıl işlediğini betimlemeye çalıştığını iddia eder (tabii bu argümanın pek

az kişiyi tatmin edebildiğini belirtmekte de yarar vardır).

Derrida'nın "tarihin sonu" fikrine neden karşı çıktığını anlamak artık zor olmasa gerektir. "Tarihin sonu" düşüncesi, yukarıda özetlemeye çalıştığımız yapısökümünün pek çok ilkesini çiğner. Örneğin, sorunsuz bir kavram olduğunu ve yanlış anlaşılmasının mümkün olmadığını iddia eder (aslında bu argüman, mevcutluk metafiziğine güven duymaya ilişkin klasik bir örnektir). Ayrıca *différance*'ın (ayrımm/tehirin) bu örnekte âdeta işlemediğini varsayarken, bu sürecin sınırlarını belirleyebildiğini ve tamamını kavrayabildiğini savunur. Herhangi birinin (örneğin Fukuyama'mn) belirli bir fenomenin tek bir yorumu dışındaki diğer tüm yorumlarının geçersiz olduğunu ilan etme otoritesine sahip olabileceğini de öngörür. Fakat "tarihin sonu"nu savunan biriyle yüz yüze gelen bir yapısökümcü için, söylem dünyası, burada iddia edilenlerle karşılaştırıldığında hem sonsuz denebilecek kadar daha karmaşık hem de kesinlikle daha karışıktır.

Yapısökümünün Politikası

Şimdi, özünde şüpheci bir düşünür olan Derrida'mn, yirminci yüzyılda eserleri âdeta karşı çıkılamaz bir öğreti bütününe dönüşen Marx'a neden yöneldiğini sormanın zamanı gelmiştir. Sovyet Marksizmi, Marx külliyatına atfettiği hakikate özellikle dogmatik bir açıdan bakıyor, onun etki alanı içindeki en ufak aykırı düşünceyi bile gerektiğinde zorbalıkla bastırmayı tercih ediyordu. Derrida, kendi Marksist yanlısı bakışının okurlarınca büyük bir tereddütle karşılanacağını gayet iyi biliyordu. Özellikle de 1990'ların ilk yıllarında: "Şimdiden insanların söylendiğini duyar gibiyim: 'Marx'ı selamlamak için ne iyi bir zamanlama!' Ya da şöylesi 'Tam zamanı!', 'Niçin bu kadar geç kaldı?'"[36] Son iki ifade, Derrida'mn düşüncelerini çoğu kere sol yönelimle, hatta bazen Marksizmi bilinçle destekleyerek dile getirdiğini ortaya koyar. Örneğin 1971'lere kadar Derrida'nın şu iddiaları dile getirdiğini görüyoruz: "'Marksizm'e ters hiçbir şey savunmuyorum"[37] (buna karşılık, Marksizm ile yapısökümü ara-

sındaki ilişkiyi inceleyen en yetkin araştırmacıların şu sonuca vardığını eklemek gerekir: "Ne Derrida Marksist bir filozof, ne de yapısökümü Marksist bir felsefe"[38]). Ancak Derrida'yı karalamak isteyenler, bir siyasal eylem planı sağlamaktan uzak olan ve neredeyse her söylediğimiz şeyin geçerlilik zeminini sorgulama eğilimi içindeki yapısökümünün gerçekte böyle bir eyleme *engel olduğu* konusunda diretmişlerdir. Ayrıca, hem sağın hem de solun kendine özgü bir Marksizmi olduğunu savunmak da bu eleştirileri pek azaltmamıştır.

Derrida'nın *Specters of Marx*'da bu eleştirileri yanıtlama konusunda epey yol aldığı gözlenir (ileride göreceğimiz üzere, yeri geldiğinde Marx'tan övgüyle bile söz eder). Fakat bunu yaparken bile kendine özgü imalı ve tuhaf ifadelere başvurduğu, bir ölçüde "sofistike karalamalar"a yer verdiği gerçektir. Derrida, kültürel süreçlerde ani kopuşların yaşandığına ya da bazı süreçlerin doğuş anının tam olarak belirlenebileceğine inanmaz. Bir söyleşisinde dile getirdiği gibi:

Kesin kopuşlara ya da güncel ifadeyle eşsiz "epistemolojik kopma"lara inanmıyorum. Kopmalar her zaman ve nihai olarak, âdeta eski bir kumaş üzerine yeniden işlendiği gibi yine kesintisiz ve durdurulamayacak biçimde giderilmek zorundadır. Bu durdurulamazlık, bir tesadüf veya olumsallık değil; özsel bir şey, sistematik ve kuramsal.[39]

Marksizm de "eski kumaş" olarak adlandırabileceğimiz tarihin içine işlenmiş olup, doğuşuna yol açan özgün tarihsel koşullara bağımlıdır. Başka bir deyişle, kaçıp kurtulabileceğimiz, göz ardı edeceğimiz ve nihai anlamda üstesinden gelerek aştığımızı ilan edebileceğimiz bir şey değildir. Derrida'nm metaforunu kullanmaya devam edersek, Marksizm, hayat örgümüzün bir parçası. 1980'lerin Avrupasında komünizmin çökmesini, çözülüş sürecinin en önemli sembolik olayı Berlin Duvarı'nın yıkılışını örnek gösteren pek çok yorumcunun sevinçle ilan ettiğinin aksine, Marksizmin ansızın "sona ermesi" diye bir şey olamaz.

Derrida, en önemli sembolik olayın Marx'm bizzat kendisi olduğu kanısındadır. "Masabaşı editörleri"nin gayretleriyle Marx'ı kültürel mirasımızdan silip atmak mümkün değildir. Böyle bir şeyi yapmaya çalışmak, onu bir hayalet olarak geri getirir ve bu da oldukça ilginç bir benzetmedir, çünkü Derrida'mn da dikkat çektiği gibi, Marx *Komünist Manifesto*'ya bir hayaleti çağırarak başlamaktadır: "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor -komünizm hayaleti." Hatta Derrida, tartışmanın bir noktasında, Marx'la ilgili olarak bir "hayalet politikası"ndan ve "hayalet soykütüğü"nden[40] bile söz edip, bir düşünür olarak Marx'ın gençlik yıllarındaki bir saplantıya dikkat çekmeye çalışır. Komünizm daha başlarken bir hayalet gibiydi ve bu, Derrida'nın sürekli önümüze çıkarmaktan çok hoşlandığı türden bir paradoks. Burada ileri sürülen ana fikir, komünizmin Batı bilincinden sökülüp atılmaya direnç gösteren, içerdiği mesajın bir hortlak gibi peşimizi bırakmayan bir şey olduğudur. Zira bu hortlak zaten hep peşimizde dolanıp *durmuştur*

(bu yüzden, Derrida'nm yaptığı araştırmalara biraz da fütursuzca *"hauntology"*[41] [hayaletbilim] demesi tesadüf değildir). Tıpkı *Hamlet*'teki gibi, Derrida bu benzetmeyi bir yerde uzun uzadıya ele alır ve söz konusu hayalet bizi geçmişe çekip götürmekte, tarihin kesintisiz doğasının farkına varmamızı sağlamaktadır. Ortaya çıkan sonuç, Marx'ın düşüncesinin ne başlangıcının ne de sonunun olduğudur. Aynı saptama tarih için de geçerlidir. "Hayaletbilim"in önümüze sunacağı şeyler bunlardır.

Ayrıca Derrida, bu düşünce geleneğinin simgeleştirmeye devam ettiği şeyleri övmekte sınır tanımaz: *"Manifesto*'yu ve Marx'ın birkaç büyük eserini okuduktan sonra," der, "felsefi gelenek içinde çok az metnin, belki de hiçbirinin içerdiği derslerin, günümüz açısından bu kadar acil olmadığını düşündüm."[42] Tarihin sonuna gelindiği sinyalini vermekten çok uzak olan Marx, bizi geleceğe ulaştıran tartışmalar açmaktadır. Marx ve onun ismi çevresinde öbekleşen bütün o "hayaletler" aracılığıyla tarihin sonuna karşı *di-*

renebilir, Fukuyama gibi bu kavramı kendi sosyo-politik çıkarları uğruna manipüle eden herkese karşı koyabiliriz. Bir ömür boyu siyasal konumunu saptamak isteyen soldaki insanları (onu, devrim taraftarı ya da devrim düşmanı sınıfından birine sokmak veya günün özgün solcu davalarından birine yaklaştırmak isteyenleri) hayal kırıklıklarıyla uğraştırdıktan sonra Derrida, nihayet kariyerinin son döneminde kendisini Marx'la aynı safa dahil eder. Fakat önde gelen Marksistlerin canını sıkma pahasına olsa da, artık postkomünist bir dünyadadır, klasik geleneğin Marx'ıyla uğraşmaz. Nasıl Engels, Marx'ın Marksist olmadığını ilan etmişse, Derrida da kendisinin bir Marksist olmadığını ilan edebilmektedir ("Kesin olan bir şey varsa, o da Marksist olmadığımdır... Marksist olmanın ayırt edici özelliği nedir? Kim hâlâ 'Ben bir Marksistim' diyebilir?"[43]). Buna rağmen Derrida, liberal demokrasiye yönelttiği eleştirilerde Marx ruhunu canlandırmaya da devam etmektedir.

Ruhlar, Hayaletler ve Sonun Tehir Edilmesi

Artık Derrida'nın "belirli bir tarih *kavramının* sonu" dediğinde neyi kastettiğini anlayacak durumdayız. Bu, Batı'da hepimizin aşina olduğu bir anlayış: Birbiriyle rekabet halinde olan dünya sistemlerinin (liberal demokrasi ile komünizmin) ideolojik çatışma alanı olarak tarih ve bu mücadelede, tarafların insanlığı maddi ihtiyaçlar ve sosyo politik tahakküm şeklinde yansıyan çifte kötülükten kendilerinin kurtarabileceğine inandırmaya çalışmaları. Bu açıdan bakıldığında, hem liberal demokrasi hem de Marksizm, "Aydınlanma projesi" diye anılan bir sürecin mirasçılarıdır. Aydınlanma projesi, on sekizinci yüzyıldan itibaren Batı dünyasında insani ilişkilerde aklı merkeze koymaya çalışan bir kültürel hareket olarak gelişmiş ve insanoğlunun yaşam kalitesini arttırmayı amaçlamıştır. Bu tarih tasarımı, komünizmin çöküşünün ardından gerçekten de *bitmiştir* (ve şüpheci bir yaklaşım üzerine kurulu postmodernizmin doğmasına neden olmuştur). Fa-

kat Derrida'nın vurguladığı gibi, tarihin kendisi sona ermediği gibi, *başka* tarih kavramlarının ortaya çıkması da mümkündür. Tarihin hayaletlerini kolayca söküp atamayız. Bu hayaletler, biz onlarla birlikte yaşayabilmenin yollarını bulana kadar bizlerin peşini bırakmayacaktır. Bunun çarpıcı bir örneği Marx "hayaleti"dir (komünizmin daha başından beri olageldiği hayalet).

Marx, bazı radikal post-Marksist düşünürlerin bizi aksine inandırmak istemesine karşın, kültürel mirasımıza söküp atılamayacak derecede işlemiş durumdadır. Örneğin Lyotard, postmodern bir dünyada Marx'ı ve bütün eserlerini hayatımızdan silmeyi salık verir: "Artık Marx'ı tashih etmek, onu yeniden okumak ya da küçük Althussercilerin savunduğu anlamda '*Kapital* okuması yapmak' istemiyoruz; onu 'kendi hakikati'ne göre yorumlamak da istemiyoruz. Zira elimizde hiçbir doğru planı yok, Marx hakikatini bu yüzden açığa çıkarmak istemiyoruz..."[44] (Burada, kendi Marx okumasının onun "bilimsel" niteliğini her şeyin üstünde gören Fransız "yapısalcı Marksist" filozof Louis Althusser'e

atıfta bulunulmuştur.) Lyotard için Marx, bir baş belasından başka bir şey değildir, bu yüzden entelektüel açıdan Marx'la ilgilenmeye hiçbir önem vermez. Postmodern çevrelerde sıkça rastlanan bu tutum tam bir "Kimin umurunda?" yaklaşımıdır. Derrida'ya göreyse, Marx, dikkate değer sonuçlar doğurmuş, bize günümüzde, hatta komünizmin yakın bir tarihte çöküşünden sonra, çok daha doğrudan seslenebilen bir kültürel kişilik olarak kalmaya devam eder:

Marx'ı -ve başka birkaç düşünürü- okumamak, yeniden okumamak ve tartışmamak, akademik "okuma" ya da "tartışma"nın ötesine geçememek her zaman hata olacaktır. Giderek daha da büyük bir hata olacaktır, çünkü kuramsal, felsefi ve siyasal sorumluluğu yerine getirmemek anlamına gelecektir. Dogma makinesi ve "Marksist" ideolojik aygıtlar (devletler, partiler, hücreler, sendikalar ve doktrin üreten diğer zeminler) ortadan kalkma süreci içindeyken, bu sorumluluğa sırt çevirmemiz halinde, elimizde mazeretler dışında hiçbir özrümüz kalmayacaktır. Bu olmadan gelecek de olmaz. Marx'sız olmaz, Marx'sız bir

gelecek olmaz, Marx'ın hatırası ve mirası olmadan hiç olmaz: Her koşulda bir Marx gerekir. Dehası, ya da en azından hayaletlerinden birisi gereklidir.[45]

Bu, "eski kumaşı" söküp yeniden dokumaktır, komünizme rağmen değil, komünizm çöktüğü halde. "Marksizm öldü"lerin aniden bitmesine imkân yok; aksini düşünmek felsefi açıdan saf olmak demek. Yorumun durdurulamaz işleyişi, yani Derrida'nın yazılarında tekrar tekrar vurguladığı yapısökümünün o özelliği sürmek -sonra başa dönüp yeniden başlamak- zorunda. Kimin umurunda? En azından Derrida'nın olduğu kesin.

Derrida tarihin sonunun bu versiyonu için vaktin çok geç olduğu şeklinde bir çıkış yapar, kendi kuşağı zaten orada bulunmuştur (Derrida'nın sözlerinden "gittim, gördüm" gibi bir izlenim doğmaktadır, ki genç kuşaklar buna biraz hassaslıkla yaklaşabilirler). Marksizm ve onun temsil ettiği her şey 1990'larda, yani Derrida *Specters*'i yazdığı sıralarda ölümcül bir krize sürüklenmiş ola-

bilir. Halbuki Derrida buna benzer duyguları gençlik yıllarında da dile getirmişti. Örneğin bir yerde şunları belirtiyordu: "Pek çoğumuz, SSCB'nin dünyadaki ona bağımlı olan her şeyin dağılmasının komünist Marksizmin *belirli* (bu belirli kelimesini altını bir kez daha çiziyorum) bir sonuna yol açmayacağını düşündük. Bütün bu sona erme tartışmaları (şüphesiz ki, her şey birer *déjà vu*'dan ibaretti) 50'lerin başında başlamıştır."[46] Bu örnek, ağ sistemlerini (Derrida buna "izler" diyecektir) açığa çıkarma bakımından tipik bir Derridavari analizdir: Sanki sonun başlangıcından öncesine, yani geçmişe uzanan bir süreç vardır. *Déjà vu* duygusu Marksizmin gerilemesinin "köken"inde söz konusudur, çünkü bu çöküşün kaynağı geçmişin derinliklerinde yatar. Belki bu izler bizzat Marx'ın kendisinde bile vardı. *Manifesto*'da "hayalet"ten bahsetme gereğini belki bu yüzden hissetmişti? Tarihin sonuna geç kalmış olabiliriz. Ama tarihin başlangıcını kaçırmamız da mümkün değil. Son, daima tek bir yönde tehir edilirken, ters yön-

den başlayanlar için başlangıç hep daha önce olmuş gibi görünür.

Yukarıdaki pasaj, yapısökümüne özgü sözcük oyunlarına yer vermesi bakımından tam Derrida'ya özgüdür. Zira Derrida'nın "belirli" sözcüğünü vurgulaması işimizi pek de kolaylaştırmıyor. Çünkü bu "belirli" sözcüğünün "kesin" mi, (örneğin "olması kesindir"deki gibi), yoksa "bir versiyon" mu ("bir bakış açısı") demek olduğunu açığa kavuşturmaz. Derrida bildiğimiz Derrida ise, bu iki anlamı aynı anda dile getirmek istediği şüphesizdir. Dilin istikrarsızlığını veri kabul edersek, anlaşılan sözcüklerin tam anlamlarını bilmek için hep geç kalmışızdır. Anlam da tarihin sonu gibi daima tehir edilir (ve Derrida, *Specters*'in tamamında "ruh" kelimesinin ikili anlamıyla oynayıp durur: "idealleriyle tutarlı" -"ruhunda"- ile "hayalet ruhu" gibi). Yapısökümünün doğasında geniş bağlamı (sonsuz bir geri dönme içinde geçmişe uzanan izleri ya da hayaletleri) görmenin yanı sıra, söz konusu bağlamın akışkanlığını, esnekliğini, nihai anlamda denet-

lenemez doğasını görmek de vardır. Anlamın ya da tarihin jandarmalığını, hem de başarılı bir jandarmalığını yapmak imkânsız olduğu gibi, eksiksiz yorumlarda bulunmak da imkânsızdır. Bu açıdan yapısökümü, insani önyargılara ilişkin bir uyarıdır.. Bu uyarı, büyük ölçekli herhangi bir fenomen totalliğinin (örneğin, "anlam" veya "tarih" gibi) "bizi" bir şekilde bertaraf etmeyi başaracağına ilişkindir. Aksini iddia etmek, sözcüğün tam anlamıyla "totaliterce"dir ve bu yüzden Derrida, diğer eserlerinde de belirttiği üzere, bu kavramın kaçınılmaz biçimde içerdiği otoriter siyasal çağrışımlarla (özellikle yirminci yüzyılın Stalin veya Mao gibi kişilikleriyle) oynamaktan büyük bir mutluluk duyar.

Stalin veya Mao gibileriyle ender karşılaşılsa da, Fukuyama bir kez daha tam bir suçlamayla karşı karşıyadır: Tarihsel fenomenlerin kendisininkinden başka yorumlarını dışta tutmaya çalışmaktan suçludur (örneğin, daha önce gördüğümüz gibi, kültürel göreceliği kendi gündeminden çıkarmıştır).

Derrida ise tartışmayı açık tutmaya çalışır ve bu açıdan bakıldığında, çok kere apolitik bir düşünce hareketi olduğu şeklinde eleştirilmiş olan yapısökümü, gerçekte kesin siyasal boyutları olan bir harekete dönüşür.

İdeal ve Gerçek: Fukuyama'yı Tahrip Etmek

Derrida, Fukuyama'nın *The End of History*'deki argümanlarını tek tek ele alırken bu siyasal boyut iyice açığa çıkar. Derrida *Specters*'deki makalelerden "*Conjuring-Marxism*"de, Fukuyama'nın kitabını usulca tahrip etmeye başlar ve onu bazı yanlışlarından dolayı suçlar: Fukuyama, felsefi naiflikten (kendi davası için yüklü dozda sözde-evangelizme bile başvuran biridir) kadar bir dizi hata yapmıştır. Derrida'nın yönelttiği en büyük eleştiri, Fukuyama'nın liberal demokraside ideal ile gerçek arasındaki ayrımı geçiştirdiğidir. Fukuyama, *The End of History*'nin giriş kısmında büyük bir sevinçle şunları ilan eder: "Günümüzün bazı ülkeleri istik-

rarlı liberal demokrasiler kurmakta başarısız olsalar veya bazı ülkeler teokrasi ya da askeri diktatörlük gibi daha ilkel idare biçimlerine gerileseler bile, liberal demokrasi idealinin aşılması imkânsızdır."[47] Tabii insan, böyle bir saptama karşısında, diğer sosyo-politik örgütlenmelerle kıyaslandığında üstünlüğü aşikar olduğu halde bu ideali hayata geçirmenin neden bu kadar zor olduğunu sorgulamaktan kendini alamıyor. Aslında bu zorluk, bizatihi liberal demokratik ideolojinin içindeki bazı yapısal kusurlardan kaynaklanıyor olmasın? (Fukuyama bu zorluğun nedenini eşitsiz toplumsal gelişmeye ve insanlarda kalmış sapkınlıklara bağlar.) Derrida buraya bir mim koymakta gecikmez ve liberal demokrasinin gerçekliğinin kendi savunduğu ideallerin karikatürü olmaktan ileriye gidemediğini vurgular; liberal demokrat idealleri kabul etsek bile durum böyledir. Derrida bu idealleri reddettiğini şu sözlerle ifade eder:

Liberal demokrasiler kuramamaya göre değerlendirildiğinde, olgu ile ideal öz arasındaki uçu-

rumun, sadece teokrasi ve askeri diktatörlük gibi sözde ilkel idare biçimleri için değil, ... aynı uçurumun ve başarısızlığın a priori olarak ve tanımı gereği Batı demokrasileri denilen, en eski ve en istikrarlı olanları dahil bütün demokrasiler için de geçerli olduğunu kanıtlamak hiç zor değildir.[48]

Aslında böylesi polemikler tam Derrida'nın dişine göredir. Düşünce sistemlerindeki boşluk ve uçurumları saptayıp ortaya çıkarmak, felsefi şüphecilik kadar yapısökümünün de en önemli işlevleri arasında sayılır.

Derrida, Fukuyama'yı çağdaş küresel siyasal durumu ciddi biçimde yanlış okuyup yorumlamakla suçlar. Fukuyama, liberal demokratik ideallerin zımnen de olsa kabul gördüğünü ve yükselen dalganın (*The End of History*'nin başlarında kendinden pek emin biçimde ilan ettiği "dikkate değer konsensüs"), liberal demokratik idealler lehine olduğunu iddia ederken, Derrida, bu ideolojinin neredeyse kuşatılmış olduğunu görüp, biraz da kaba bir şekilde şu soruyu sorar: "Parlamenter liberal demokrasinin dünyada hiçbir zaman bu denli azınlığa düşüp yalıtıl-

madığını, Batı demokrasileri dediğimiz ülkelerde tarihte hiçbir zaman olmadığı kadar işlevsiz kaldığını göstermeye gerek var mıdır?"[49] Bu durumu Derrida'yı tatmin edecek ölçüde açıklayabilmek için, Fukuyama'nın güya imdadına yetişen eşitsiz toplumsal gelişme ve insani sapkınlıklardan fazlası gerekir. Fukuyama'ya karşı kendi argümanlarını sıralayan Derrida, bütün bunlara ek olarak, liberal demokrasiyle ilgili görebildiği başarısızlıkları da tek tek sayıp, kitlesel işsizlikten başlayıp evsizlerin durumundan ve silah sanayiinin çevirdiği dolaplara, Birleşmiş Milletler'in (ve pek çok diğer uluslararası kurum ve kuruluşun) manipüle edilmesine kadar varan uzun bir katalog meydana getirir. Derrida'ya göre bu katalog, Fukuyama'nın yüksek ahlâk gibi tüm iddialarını çürütmektedir:

Bazılarının, liberal demokrasinin kendini sonunda insanlık tarihinin nihai ideali olarak gerçekleştiğini ilan etme cüreti gösterdikleri bir dönemde ayağa kalkıp şunu haykırmamak elde değil: Dünyanın ve insanlık tarihinin hiçbir döne-

minde şiddet, eşitsizlik, dışlama, açlık ve dolayısıyla iktisadi tahakküm bu kadar çok sayıda insanı olumsuz etkilememiştir.[50]

Kendi standartlarıyla kıyaslandığında bu sözler alışılmışın ötesinde bir açıklığa sahip olduğu gibi, Derrida, hemen ardından solculardan oluşturacağı ve Marx'ı büyük eserler vermeye yönelten o yolda adaletsizliğe karşı mücadeleye devam edecek bir "Yeni Enternasyonal" kurulması çağrısını yapmıştır.

Derrida'nın aradığı şey, Marx'a ve onun kaygılarına bağlanan "bir yakınlık, ıstırap ve ümit zinciri"dir.[51] Aynı amaçla, Marx'ın kültür eleştirilerinin lafzından ziyade ruhunun kavranıp işlerlik kazandırılmasını vurgulamak, günümüz Marksistlerinin çoğunu rahatsız etmeyi de göze almak gerekecektir. Derrida'nın böyle bir çatışmaya girmekten hiçbir endişesi yoktur. Çünkü ona göre bu yol, Marksizmin asli özeleştirel ruhuyla uyumludur (görüldüğü gibi Derrida "ruh" sözcüğünün ikili anlam oyununu burada da sürdürür). Bu duyguları, Fukuyama'nın Avrupa'daki komünizmin ortadan kalkmasıyla

gerçekleşeceğini düşündüğü biçimde kenara atmak mümkün değildir. Derrida'nın kendine özgü tarih okumasında, Marx sahneden sessiz sedasız çıkıp gitmeyecektir: "Kendileri arzu ediyorlar mı, biliyorlar mı ya da bilmiyorlar mı, emin değilim, ama dünyanın her yerindeki kadın ve erkekler günümüzde bir dereceye kadar Marx'ın ve Marksizmin varisleridir ... onun varisi olmamamız diye bir şey olamaz."[52] Komünizmin siyasal sönüşü hakkında Fukuyama ve takipçileri ne söylerse söylesinler, Marx'ın hem ruhu hem de hayaleti halen ortalardadır. Bizler tarihin sonuna nezaret etmekten çok uzaktayız. Çevremizdeki gerçek dünyaya bakışımızı kör eden liberal demokratik idealleri sarsmak için koşullarımız hiç bu kadar uygun olmamıştır. Fukuyama'nın Amerikan siyasetindeki fundamentalist Hıristiyan sağının görüşlerini çağrıştıran "sevindirici haberler"ine karşılık, Derrida, mevcut sosyo-politik duruma ilişkin karanlık bir tablo çizmektedir.

Mevcut duruma çözüm bulmak açısından planlanan "Yeni Enternasyonal"den tam ola-

rak ne anladığını (*Specters*'teki ikna çabalarından farklı olarak) ayrıntılarıyla bilmek mümkün olmasa da, bu, Marksist mesajın (hayaletler ve diğerleri) hâlâ siyasal bir öneme sahip olduğunu göstermesi bakımından önemli bir onay niteliğini taşımaktadır.

Günümüze Özgü Bir Soru mu?

O halde evet, bu mesele gerçekten de günümüze ait bir soru dememiz gerekir. Çünkü bizi, Batı kültüründeki ideolojik açıdan oldukça tartışmalı olan zafer sarhoşluğunu sorgulamaya zorlamaktadır. Derrida tarihin sona ermediğini, bir ideoloğun zafer nidalarıyla hiç sona erdirilemeyeceğini hatırlatmakta haklıdır. Gerçi çeşitli tarih kavramlarının sona ermesi de eşyanın doğası gereğidir. Bu kavrayış bizi, kendi tarih kavramımızın ardında yatan ideolojiye (buna tarihin sonu ideolojisi özellikle dahildir) kuşkuyla yaklaşmaya, zaferciliği ve bizimkinden farklı hayat tarzlarına yönelttiği hoşgörüsüz tavrı gözden geçirmeye davet eder. Bu soru, Fukuya-

ma'nın savunduğu çıkarların "kesintisiz yakınlaşması" sürecinde tarihin sonu fikrinin bizi nereye vardırdığını, neleri dışladığını incelemeye de çağırır.

Bu soruya verilebilecek yanıtlardan birisi *karşı koymadır.* Ünlü sosyolog Zygmunt Bauman'ın heyecanla savunduğu görüş budur. Bauman, komünizmin mazeretçisi değil, ama komünizmin çöküşünün Batı'nın siyasal hayatı üzerindeki etkilerinden kaygı duyan, Batı liberal demokrasisinin ideolojik bir rakibinin bulunmamasından yakınan bir düşünür. Eski rakip, yakın geçmişteki Soğuk Savaş döneminde, kapitalizmin Batı toplumlarındaki yurttaşlarla ilişkisini nispeten dürüst bir zemin üzerinde yürütmesini sağlamıştı. Bauman'ın derdi, içinde bulunduğumuz koşullarda "alternatifsiz bir hayat"[53] sürmemizdir. Ona göre, muzaffer bir kapitalizm tehlikeli denecek kadar başıboş ve denetimsizdir. Böyle bir kapitalizmin savunmasız bireylerin yaşamlarını sömürmeye ve denetlemeye imkân veren, neredeyse sınırsız bir kudret ve otoritesi vardır. Bu durum,

özellikle ülkelerindeki siyasal yaşamda yüzünü herhangi bir alternatife çevirme şansı bulunmayan bireyleri daha da çok etkileyecektir. Bauman'a göre, Batı toplumunun artık "ne içeride etkin düşmanları ne de kapılarını çalan barbarları var; geriye kalan sadece yağcıları ve taklitçiler. Kendisini hedef alan bütün alternatifleri pratikte (ve öyle görünüyor ki geri dönülemez şekilde) gayri meşru kılmış durumda."[54] Derrida'nın Marx ruhuna hitap edip, çoğulcu sosyo-politik oluşum ve düşünceyi öne çıkarması, tam da bu zaferciliğe karşıdır. Çünkü olası bu ruh, bütün başarısızlıklarla rağmen can sıkıcı bir soruya verilebilecek radikal bir yanıttır.

Bauman-Derrida perspektifinden bakıldığında, insanın tarihin sonuna geç kalması mümkün, hatta *gereklidir*. Çünkü bu, ideolojinin genel olarak en çok başvurduğu tipik aracı olan otoriterizme karşı koymayı temsil edecektir. Postmodernist düşünürlerin üzerinde anlaştıkları bir şey varsa, o da, hangi yolla olursa olsun otoriterizme karşı çıkmalarıdır. Bauman'ın deyişiyle, ideoloji, kendi-

sine alternatif olabilecek her şeyi "gayri meşru" kılarak bireyleri çok daha etkin biçimde denetleyebilir. Marx ruhunu canlı tutmanın bu nedenle faydası var. Başka bir deyişle, Derrida bizi, siyasal otoriteye şüpheyle yaklaşmaya ve bu amaçla bir "Yeni Enternasyonal" kurmaya davet eder. Halen "alternatifsiz bir hayat" süren, siyasal muhalefetin hızla sapkınlıkla eş tutulmaya başladığı bir Batı toplumunda bu daveti kavrayıp kârlı çıkmak mümkündür. Tarihin sonunun siyasal tartışmaların da sonu anlamına geldiği bir ortamda, tarihin sonuna geç kalmaya siyasal açıdan radikal bir eylem gözüyle bakılmalıdır.

Şimdi, Derrida'nm analizlerinin sol kanada miras olarak devrettiği bir soruya işaret edebilir, Derrida'nm kullandığı aynı argümanlara başvurarak liberal demokrasinin ve kapitalizmin de "sona eremeyeceği"ni ispatlayabiliriz. Örneğin, onlarca yıl süren (Rusya örneğinde bu yetmiş yılı aşkın bir süre) komünist bir yönetimin ardından, kapitalizmin eski Sovyet blokundaki hızlı canlanışını ve orada kapitalizm hayaletinin asla yok olma-

mış olduğunu düşünün. Derrida'nın buna karşılık ileri sürdüğü görüşle, kapitalist toplumlar komünizmin tarihsel gerçeğini inkâr ettiklerinde ya da onu bir hayalet olarak tarif ettiklerinde "reddedilemeyene karşı çıkmaktan daha fazla bir şey yapmış olurlar: Çünkü bir hayalet asla ölmez, her zaman oradadır ve geri gelmeyi bekler."[55] Aynı şekilde, komünizm inişe geçtiğinde de kapitalizm hayaleti "her zaman oradadır ve geri gelmeyi bekler." Derrida'nın bu argümanının ispatladığı belki de tek şey, mevcut siyasal yönetim biçimi ne olursa olsun, hayaletlerin hayatımızın daimi etkenlerden birisi olduğudur. Dolayısıyla, hayaletlerle bir uzlaşmaya varmak üzere bir tür "hayaletbilim"e ihtiyaç vardır: "Onlar daima buradadır. Hayaletler var olmasalar, artık yaşamasalar, henüz ortaya çıkmamış olsalar bile."[56] Bu, "eski kumaşın sürekli olarak ve durmaksızın sökülmesi" fikrine geri dönüştür. Yani, yoruma geri dönülecek, kuramlar gözden geçirilecek, Marx gibi kişilerden miras alınan kültür analizleri birer görev olarak yerine getirilecektir.

Fukuyama'nın hatası, bu süreçlerin bittiğini sanması, herkesi tartışmalara yeniden başlamaya çağırmamasıdır.

Özellikle vurgulamakta yarar var: Derrida, solda zaferciliğe bir zemin oluşturmaya çalışıyor *değildir*. *Specters*, Fukuyama'nın tersini gösteren bir ayna değildir. Derrida'nın "Ölüler bazen yaşayanlardan daha güçlü olabilir,"[57] şeklinde ilan ettiği düstur bu gerçeği coşkulu biçimde göstermektedir. Herhalde bu mesajın devamı, hayalet-siyasetinin her zaman bizimle beraber olduğudur. Bu hayaletler belki kötü huylu ruhlar, korkunç hayaletler veya en iyi olasılıkla, hangisi olduğunu ayırmakta güçlük çekeceğimiz her ikisinin bir karışımı olacak. Ölüler birer hayalet olarak peşimizden gelmeye devam edecek ve "tarihin sonu" olasılığını daima tehir ettirecekler. Geçmişin varisleri olarak bizler, ki Derrida bu görevi reddetme özgürlüğüne sahip olmadığımızı vurgular ("Varisler olmamazlık edemeyiz"), tarihin devam etmesi ve bizim buna mecburen eşlik edip sonsuz geleceğe uzanan hayalet-siya-

setine bağlı kalmaktan başka bir seçeneğimiz yok. Günümüz dünyasında hüküm süren iktisadi ve siyasal güç dengesine karşı çıkmak istiyorsak eğer, "tarihin sonu", Fukuyama'nın inandığı o sevindirici haber olamaz. Bu durumun kesin biçimde kurgulanması uzun sürmüş ve pek çok insanı kararsız bırakmış olabilir, ama nihayetinde, Derridacı yapısökümü sol kanattaki meleklerin safında yer almaktadır.

Notlar

1) Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf, New York ve Londra: Routledge, 1994, s. 15.
2) Arthur Marwick, *The Nature of History*, Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1970, s. 13.
3) Derrida, *Specters*, s. 13.
4) Jacques Derrida, *Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, çev. Peggy Kamuf, der. Christie McDonald, Lincoln, NA ve Londra: University of Nebrasca Press, 1988, s. 32.
5) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992, s. xiii, xi.

6) Derrida, *Specters*, s. 68.
7) Bernd Magnus ve Stephen Cullenberg, "Editörün Sunuşu", Derrida, *Specters*, s. vii, viii.
8) Bu kolokyumun sonunda, makaleler kitap halinde toplanmıştır: Bernd Magnus ve Stephen Cullenberg (der.), *Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective*, New York ve Londra: Routledge, 1995.
9) Derrida, *Specters*, s. 15
10) Christopher Norris, *Derrida*, Londra: Fontana, 1987, s. 79.
11) Wayne C. Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1979, s. 216.
12) Derrida, *Specters*, s. 15.
13) Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby, Oxford: Basil Blackwell, 1991, s. 8-9.
14) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, çev. Alan Sheridan-Smith, New York: Random House, 1970, s. 387.
15) *A.g.e.*
16) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoffrey Bennington ve Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press, 1984, s. xxiv.
17) Francis Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, 16 (1989), s. 3-18.
18) Fukuyama, *The End of History*, s. xi.

19) Fukuyama, "The End of History?", s. 3-18.
20) Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York: Free Press, 1962, s. 393.
21) Fukuyama, *The End of History*, s. xii.
22) *A.g.e.*
23) *A.g.e.*, s. xv.
24) *A.g.e.*, s. 338.
25) *A.g.e.*
26) *A.g.e.*, s. 312.
27) Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 60.
28) Jean Baudrillard, "The Year 2000 Will Not Take Place", çev. Paul Foss ve Paul Patton, E. A. Grosz (vd.), *Futur*Fall: Excursions into Post-Modernity* içinde, Sydney: Power Institute of Fine Arts, University of Sydney, 1986, s. 23.
29) Lyotard, *The Inhuman*, s. 69.
30) A.g.e., s. 118.
31) Paul Davies, *The Cosmic Blueprint: Order and Complexity at the Edge of Chaos*, Harmondsworth: Penguin, 1995, s. 196.
32) Yapıçözümcü estetik tanımının verildiği şu kaynaktan alınmıştır: Stuart Sim, "Structuralism and Post-Structuralism", Oswald Hanfling (der.), *Philosophical Aesthetics: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1992, 405-439 (s. 425) içinde.
33) Derrida, *Specters*, s. 88.
34) Booth, *Critical Understanding*, s. 367.
35) Norris, *Derrida*, s. 79.
36) Derrida, *Specters*, s. 88.

37) Jacques Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass, Londra: Athlone Press, 1981, s. 63
38) Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1982, s. 9.
39) Derrida, *Positions*, s. 24.
40) Derrida, *Specters*, s. 107.
41) *A.g.e.*, s. 10.
42) *A.g.e.*, s. 13.
43) *A.g.e.*, s. 88.
44) Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, çev. Iain Hamilton Grant, Londra: Athlone Press, 1993, s. 96.
45) Derrida, *Specters*, s. 13.
46) *A.g.e.*, s. 14.
47) Fukuyama, *The End of History*, s. xi.
48) Derrida, *Specters*, s. 64.
49) *A.g.e.*, s. 78-79.
50) *A.g.e.*, s. 85.
51) *A.g.e.*
52) *A.g.e.*, s. 91.
53) Zygmunt Bauman, *Imitations of Postmodernity*, Londra: Routledge, 1992 içinde bkz. Bölüm 8: "Living without an Alternative".
54) *A.g.e.*, s. 183.
55) Derrida, *Specters*, s. 99.
56) *A.g.e.*, s. 176.
57) *A.g.e.*, s. 48.

KAYNAKÇA

Zygmunt Bauman, *Imitations of Postmodernity*, Londra: Routledge, 1992.

Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York: Free Press, 1962.

Wayne C. Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1979

Paul Davies, *The Cosmic Blueprint: Order and Complexity at the Edge of Chaos*, Harmondsworth: Penguin, 1995.

Jacques Derrida, *Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, çev. Peggy Kamuf, der. Christie McDonald, Lincoln, NA ve Londra: University of Nebrasca Press, 1988.

Jacques Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass, Londra: Athlone Press, 1981.

Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf, New York ve Londra: Routledge, 1994.

Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, çev. Alan Sheridan-Smith, New York: Random House, 1970.

Francis Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, 16 (1989), s. 3-18.

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Londra: Hamish Hamilton, 1992.

E. A. Grosz (vd.), *Futur*Fall: Excursions into Post-Modernity* içinde, Sydney: Power Institute of Fine Arts, University of Sydney, 1986.

Oswald Hanfling (der.), *Philosophical Aesthetics: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1992.

Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, çev. Iain Hamilton Grant, Londra: Athlone Press, 1993.

Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoffrey Bennington ve Bri-

an Massumi, Manchester: Manchester University Press, 1984.

Bernd Magnus ve Stephen Cullenberg (der.), *Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective*, New York ve Londra: Routledge, 1995.

Arthur Marwick, *The Nature of History*, Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1970.

Christopher Norris, *Derrida*, Londra: Fontana, 1987

Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1982.

Antropi İlkesi

Bilim adamı Paul Davies'in bilinç ile madde arasındaki etkileşimle ilgili görüşlerinin temelinde bir "antropi ilkesi" yatar. Antropi ilkesine göre, fizik yasaları kendini düzenleyebilen karmaşık yapıların (örneğin, insan bilincinin) gelişimi açısından gerekli koşulları hazırlar. Davies'in görüşlerini paylaşan bilim insanları, bu ilkenin işleyişinde, karmaşık yapıların belirli bir gelişim

aşamasından sonra ortaya çıkmasının neredeyse fiilen teşvik edildiği bir tür kadercilik görürler. Yine de Davies, bu yapıların fiili biçimlerinin hiçbir şekilde *önceden belirlenmediğini* vurgulamaktadır. Daha doğrusu, uygun koşullar sağlanırsa kendini düzenleyebilen karmaşık yapılar ortaya çıkacaktır. "Güçlü antropi ilkesi" ise, evrenin kendini bir öz-farkındalık aşamasına ulaşacak şekilde düzenlediğini öngörür. Bazı bilim insanlarına göre bizler, daha da karmaşık kendini düzenleme düzeylerine erişme potansiyelinin bulunduğu ve evrenin sonuna dair endişelerimizin bir noktada temelsiz kaldığının görülebileceği "tamamlanmamış" bir evrende yaşıyoruz.

Yapısöküm

Jacques Derrida'ya göre, yapısöküm bir düşünce sistemi değil, amacı dilin istikrarsızlığını kanıtlamak ve kuramlarımızın çoğunun temellendiği zeminin şallantılılığını göstermek olan taktik bir uygulayıştır. İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün, gösteren ile gösterge (yani, sözcük ile anlam)

arasındaki ilişkinin keyfi olduğunu meydana çıkarmasından hareketle, Derrida da bu keyfiliğe dikkat çekebilmek için çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Örneğin, ortaya attığı sözcük oyunları ve nükteler, sözcüklerin sabitlenmiş anlamlarının olmadığını, aslında görünürdekinden başka bağlamlara da işaret edebildiklerini kanıtlamak üzere yapısökümcü düşünürler tarafından birer taktik olarak seçilmiş ve uygulanmıştır. Batı'da söylem, sabitlenmiş anlama temellendiği için, Derrida'nın iddiaları en derindeki bazı kültürel varsayımları tahrip etme potansiyeline sahiptir.

Epistemolojik Kopuş

Fransız filozof Louis Althusser'in kullandığı bu terim, Marx'ın erken ve geç dönem eserleri arasındaki farkı izah etmektedir. Buna göre söz konusu kopuş, 1840'lı yıllarda meydana gelmiş ve bir filozof olarak Marx (Hegel'in yoğun etkisi altındaki) ile bir toplum "bilimci" olarak Marx'ı birbirinden ayırmıştır. Kopuştan sonra, Marksist kuram toplum ideolojisini parçalarına ayırma görevi-

nin bilimsel aracı haline gelmiştir. Hatta bizatihi Marksizmin, kendi ideolojisinin ötesine geçebildiği ve bir bilim olarak birtakım yorumların değil, "hakikatler"in kaynağı olduğu iddia edilmiştir. Marx'm ünlü "Filozoflar, dünyayı çeşitli açılardan yorumladılar, oysa önemli olan dünyayı değiştirmektir" sözü, hayatının iki aşamasındaki yaklaşım farklılığını çok açık biçimde ifade eder.

Tarih (Bir Amacı Olan Tarih)

Tarihin Sonu ve Son İnsan isimli çalışmasında Francis Fukuyama, "amacı olan tarih" diyebileceğimiz bir anlayışa karşı çıkmaktadır. Bir amacı olan tarihte, tarih büyük bir metafiziksel planın gerçekleşme zeminidir (Hegel veya Marx'ın savunduğu gibi). Örneğin Hegel'e göre tarih, "Dünya Tini"nin kendini gerçekleştirme sürecidir. Marx ise tarihi, bir sınıf mücadelesi olarak görmüş ve bu mücadelenin "proletarya diktatörlüğü"yle sona ereceğini savunmuştu. Fukuyama'ya göre, bir amacı olan tarih anlayışına bağlı kalındığı için insanlığın başından hiç dert (savaşlar, kanlı devrimler, vb.) eksik olmamış-

tır. Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından bu saplantıdan kurtulma ve barışçıl, liberal demokratik bir hayat tarzına kavuşma fırsatına erişilmiştir.

Hümanizm

Son dönem kültür tartışmalarında hümanizm kavramı, bazı yanlış yönlere çekilmiş, çoğu Fransız kuramcı açıkça *anti*-hümanist bir düstur savunmaya başlamıştır. Bu kavramın çağdaş anlamı Rönesans'a dek uzanır. Klasik Yunan ve Roma kültürü hakkında yapılan inceleme ve araştırmalara dayanan Rönesans hümanizmi, insani ilgilerin odağına "insan"ı yerleştirmiş, bireylerin akli ve fiziksel yeteneklerini tam anlamıyla gerçekleştirmelerini teşvik etmiştir. Günümüzde de etkili bir öğreti olan hümanist düşüncenin temelinde bireye saygı yatar. Ancak pek çok çağdaş düşünür, hümanizmin Batı'nın kültür emperyalizmiyle ("bireysel girişimcilik ve piyasa yönelimli rekabet insani ilişkilere egemen olmakta, çoğumuzun halini perişan etmektedir") bağlantılı olduğu görüşünü savunmaktadır.

İdeoloji

En geniş anlamıyla ideoloji, bir toplumun kendini onun çevresinde örgütlediği bir inanış sistemidir. Yirminci yüzyılın en önemli ideoloji yaklaşımlarından birisini Louis Althusser geliştirmiştir. Althusser'e göre ideoloji, içsel çelişkilerini gizlemeye çalışan bir inanış sistemini temsil ediyordu. Örneğin liberal demokrasi, toplum olarak herkesin eşit haklarla rekabet ettiği bir serbest piyasa ekonomisinde yaşadığımızı iddia edebilir, ama gerçekte piyasa, toplum içinde en fazla iktisadi güce sahip olanları kayıran bir sömürü sistemidir. Öte yandan böyle bir sistemde başarısızlık, bizatihi iktisadi sistemin çelişkileri olarak değil, *bireysel* bir eksiklik olarak sunulmaktadır. Böyle bir açıdan bakıldığında, ideolojinin egemen elitler tarafından dayatıldığı görünmektedir.

Son İnsanlar

Nietzsche'de "son insanlar", "üst-insanlar"ın (çoğu kere "üstün insanlar" olarak da çevrilmektedir) ortaya çıkışından önce gelen insanlardır. Nietzsche "üst-insanlar"la karşı-

laştırıldığında, son insanları korkaklıkları, akli melekelerinin gelişmemişliği ve ileriye dönük tasarımlarının kısırlığı nedeniyle aşağılar. Bu kavramı Nietzsche'den devralan Francis Fukuyama ise, insanlığın bazı unsurlarının, kendisinin olumladığı "tarihin sonu"na karşı gelebilecekleri endişesini tarif etmek için kullanmaktadır. Batı öyle bir maddi güvenlik aşamasına erişmiştir ki, eskinin "bir amacı olan tarih" anlayışıyla yetişenler için bu toplumsal aşama artık hiçbir heyecan vermemektedir. Hatta toplumsal gelişmenin bu çizgisine ait "son insanlar," bu girişimin insanlığın çıkarlarına tamamen aykırı olacağını bildikleri halde, "bir amacı olan tarih"i yeniden diriltmeyi bile düşüneceklerdir.

Söz-Merkezcilik

Sözcüklerin, bireyler arasındaki iletişimde sabitlenmiş anlamları sorunsuzca iletmeye yaradığı inancına söz-merkezcilik denir. Jacques Derrida'ya göre, bu inanış, Batı kültürünün temel varsayımlarından birisi olup, kendi felsefi yöntemi olan yapısökümünün

sorgulamaya çalıştığı bir şeydir. Söz-merkezcilik, bir sözcüğün tam anlamının o sözcük daha dile getirilmeden "verili", aklımızda "mevcut" olduğu varsayımına dayanır. Derrida buna "mevcutluk metafiziği" demekte ve Batı düşüncesinin en büyük yanılsamalarından birisi olduğunu savunmaktadır.

Üst-Anlatı

"Büyük anlatı" olarak da anılan bu kavram, Jean-François Lyotard'ın evrensel kuramlar için (Marksizm ya da Hegelcilik gibi) kullandığı bir ifadedir. Bu tür kuramlar, bütün fenomenlere bir açıklama getireceğini ve kendi sistemleri (veya Lyotard'ın ifadesiyle "anlatıları") içinde bir yer bulabileceğini iddia eder. Örneğin Marksizm, bütün insanlık tarihini sınıf mücadelesi tarihi olarak gördüğü için bütün diğer anlatıları (cinsiyet ya da ırk anlatıları gibi) bu üst-anlatıya dahil eder. *Postmodern Durum* isimli çalışmasında Lyotard, bütün üst-anlatıların geçerliğini kaybettiğini savunur ve postmodern bir dünyada takınılacak doğru tavrın "inanmama" ol-

duğunu iddia eder, böylece Marksist üst-anlatı bir tartışma mevzusu olmaktan çıkacak, ona inanılmayacak ve neticede göz ardı edilecektir.

Modern

"Modern" kavramı son birkaç yüzyıldır Batı dünyasında gelişen, maddi ilerleme ve teknolojik yeniliklere dayalı toplumsal gerçekliği tarif etmekte kullanılır. Modern toplumda en büyük hedef, hayat standardının nitelik ve nicelik açısından yükseltilmesi, kişisel özgürlüğün genişletilmesi ve insanoğlunun çevre üzerindeki denetiminin arttırılması, daha iyi ve daha çok tüketim maddesi üretilmesidir. Modern toplumlar doğayı, sömürülebilen ve mümkün mertebe insanoğlunun denetimi altına sokulacak bir şey olarak görürler. Ayrıca, yeniliklere ve girişimcilik ruhuna özel bir değer ve önem atfederler (buna sanatta dahi rastlanabilmektedir). Modern sanat, özgünlüğü bir tür fetiş haline getirmiş, sanatkârın daima var olan normlara başkaldırmasını, bilinenin sınırlarını genişletmesini, vb. idealize etmiştir.

Postmodern

Jean-François Lyotard'a göre postmodern durum, tarihin sunduğu "üst-anlatı"ya artık inanmadığımız ve dikkatimizi söz konusu anlatıların gücünü kıracak yeni "bilgiler"in geliştirilmesine çevirdiğimiz bir durumdur. Marksizm de modernite de böylesi anlatıların örnekleridir. Hayat standartlarını yükseltmek ve teknolojik yenilikler peşinde olmak gibi hedefleri olan modern toplumlar, insanlığın ilerlemesi diye özetlenebilecek bir üst-anlatı üzerine kuruludur. Bu üst-anlatı, öteki muhtemel hayat biçimi ve tarzlarının (Lyotard'ın ifadesiyle "küçük anlatılar"ın) önünü kesmiştir. Pek çok insan, modernitenin temsil ettiği şeylerden uzak durmaktadır, çünkü onlar bireyin tahakkümüne yarayan otoriter bir sistem haline gelmiştir. Örneğin Yeşiller, teknolojik ilerleme saplantımızın gezegenimizi harap ettiğini ve muhtemelen bir tür olarak hayatta kalabilme şansımızı risk altına soktuğunu savunurlar. Siyaset dünyasında küresel bir siyasal güç olarak Marksizmin çöküşü, postmodernlerin modernlere galip gelmesi anlamına gelmekte-

dir, çünkü Marksizm sınıfsal temele dayalı toplumların eksikliklerini aşmak üzere modernist bir yaklaşım olan insanlığın ilerlemesi fikrini savunmuştur.

Yapısal Marksizm

Yapısalcı düşünceyle Marksist düşüncenin bileşiminden meydana gelen ve çok büyük etkiler yaratmış olan yapısal Marksizmin fikir babası Louis Althusser'dir. Yapısal Marksizm, yapısalcılığın işaretler sistemi ve içsel grameri gibi genel ilgi alanlarını alıp, "sosyal formasyonlar"ın incelenmesinde yararlanmıştır. Sosyal formasyonlar, bizleri birer birey olarak denetim altında tutan işaret sistemleri olarak görülmüş ve iki tür kurumdan meydana geldiği savunulmuştur: Baskıcı Devlet Aygıtı (BDA) ile İdeolojik Devlet Aygıtı (İDA). BDA (polis gücü, ordu) şiddet tehdidiyle denetimini devam ettirirken, İDA (medya, eğitim sistemi, sanat, vb.) daha incelikli biçimde, düşünce düzeyinde etkili olup ve ideolojik açıdan onaylanmış bazı modeller öne sürerek onları taklit etmemizi sağlamaktadır. Bu kurumlar aracılığıyla, bireyleri

tahakküm altında tutan ideolojinin ardındaki hakikati görmeleri önlenmeye çalışılır. Althusser'i eleştirenler, bu kuramın insani boyutu büyük oranda göz ardı ettiğini, bu yüzden "öznesiz bir tarih" sunduğunu öne sürerler.

POSTMODERN HESAPLAŞMALAR

EVEREST

Milenyumdan psikanalize, kuantum kuramından kaçıklık kuramına kadar bir dizi temayı işleyen *Postmodern Hesaplaşmalar* serisi, her biri çağdaş düşüncenin keskin ucunda duran anahtar bir fikri ele alan ve yirmi birinci yüzyıl düşüncesinin temellerini atmış paradigmatik düşünür ve beyinlerin yaklaşımlarını anlaşılır bir dille ortaya koyan kitaplardan oluşmaktadır.

"Marx'sız olmaz, Marx'sız bir gelecek olmaz, Marx'ın hatırası ve mirası olmadan hiç olmaz."

Derrida

ISBN 975-316-649-4

