

DERLEYENLER:
BRYAN S. TURNER - ANTHONY ELLIOTT

Çağdaş Toplum Kuramından Portreler

ÇEVİREN: BARIŞ ÖZKUL

iletişim

Profiles in Contemporary Social Theory
© 2001 Anthony Elliott & Bryan S. Turner
Bu kitabın yayın hakları Sage Publications of London'dan alınmıştır.

İletişim Yayınları 2481 • Başvuru Dizisi 107
ISBN-13: 978-975-05-2198-0
© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2017, İstanbul

EDİTÖR Melike Işık Durmaz
KAPAK Suat Aysu
KAPAKTAKİ RESİM Laurin Rinder
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
ANTHONY ELLIOTT - BRYAN S. TURNER

Çağdaş Toplum Kuramından Portreler

Profiles in Contemporary Social Theory

ÇEVİREN *Barış Özkul*

iletişim

İçindekiler

Teşekkür 9

Giriş
Anthony Elliott - Bryan S. Turner 11

1 **Martin Heidegger**
Richard Polt 21

2 **Georges Bataille**
Michael Richardson 37

3 **Maurice Merleau-Ponty**
Nick Crossley 51

4 **Herbert Marcuse**
Douglas Kellner 69

5 **Theodor Adorno**
Andrew Bowie 91

6 **Walter Benjamin**
Graeme Gilloch 107

7 **Jürgen Habermas**
Patrick Baert 127

8 **Erving Goffman**
ANN BRANAMAN 141

9 **Peter Berger**
BRYAN S. TURNER 159

10 **Michel Foucault**
STEPHEN KATZ 173

11 **Jean-François Lyotard**
VICTOR J. SEIDLER 189

12 **Jacques Lacan**
ANTHONY ELLIOTT 205

13 **Jacques Derrida**
CHRISTINA HOWELLS 221

14 **Roland Barthes**
CHRIS ROJEK 237

15 **Julia Kristeva**
KELLY OLIVER 253

16 **Luce Irigaray**
CAROLINE BAINBRIDGE 267

17 **Jean Baudrillard**
MIKE GANE 281

18 **Gilles Deleuze ve Félix Guattari**
PAUL PATTON 297

19 **Paul Virilio**
JOHN ARMITAGE 313

20 **Henri Lefebvre**
ROB SHIELDS 327

21 **Paul Ricœur**
KATHLEEN BLAMEY 345

22 **Niklas Luhmann**
JAKOB ARNOLDI 361

23 **Charles Taylor**
MARCOS ANCELOVICI - FRANCIS DUPUIS-DÉRI 375

24 **Richard Rorty**
BRYAN S. TURNER 389

25 **Nancy Chodorow**
GEOFFREY GERSHENSON - MICHELLE WILLIAMS 403

26 **Anthony Giddens**
ANTHONY ELLIOTT 419

27 **Ulrich Beck**
NICK STEVENSON 435

28 **Pierre Bourdieu**
BRIDGET FOWLER 449

29 **Zygmunt Bauman**
BARRY SMART 467

30 **Donna J. Haraway**
PATRICIA TICINETO CLOUGH - JOSEPH SCHNEIDER 481

31 **Fredric Jameson**
SEAN HOMER 497

32 **Stuart Hall**
CHRIS ROJEK 513

33 **Juliet Mitchell**
SARAH WRIGHT 529

34 **Edward Said**
BRYAN S. TURNER 545

YAZARLAR 561

TEŞEKKÜR

Bu kitabın içeriğiyle ilgili tartışmalar uzun bir döneme ve çeşitli süreçlere yayıldı: İlk planlamayı Carlton'da, Lygon Sokağı'ndaki kafelerde yaptık; görüşmelere 1998'de San Francisco'daki ASA toplantılarıyla başladık; editoryal işleri Melbourne ile Cambridge arasında yürüttüğümüz günlük e-posta trafiğiyle hallettik. Kitabın hazırlık aşamasında birçok kişinin yardımı oldu. Anthony Moran'a taslak metinleri inceleyerek yardımcı olduğu için özellikle teşekkür etmek isteriz. *Sage*'den Chris Rojek ve Jackie Griffin'e minnettarız. Kitaba katkısı olan yazarların her birine bu projede yer aldıkları ve taslak metinlerle ilgili sorularımızı yanıtladıkları için; ayrıca Nicola Geragthy, Caoimhe Elliott ve Eileen Richardson'a çeşitli konularda bize yardımcı oldukları için teşekkür ederiz.

ANTHONY ELLIOTT - BRYAN S. TURNER

Giriş

ANTHONY ELLIOTT - BRYAN S. TURNER

Çağdaş Toplum Kuramından Portreler, günümüz toplum kuramının önde gelen entelektüelleri ve kuramcıları hakkında kapsamlı bir kılavuz sunuyor. Elinizdeki kitap son yirmi-otuz yılda toplumsal ve siyasal tartışmalara hâkim olan çeşitli düşünürlere dair eleştirel tartışmalar içeriyor. Bu figürler geniş bir alana yayılan sosyolog, tarihçi, felsefeci, psikanalist ve siyaset kuramcılarından oluşuyor. Bu figürlerin her birinin çağdaş toplum kuramına katkıları, toplum ve toplumsal olan üzerine düşüncenin belli bir disipline hapsedilmesinin bilgi için tehlikelerini tutarlı bir biçimde gösteriyor. Çağdaş entelektüel hayatın önde gelen figürleri –Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Fredric Jameson, Richard Rorty, Luce Irigaray, Michel Foucault– benlik, toplum ve tarih alanında disiplinlerarası çalışmalar yapılmasını önermektedir.

Bizi bu kitabı hazırlamaya sevk eden motivasyon, son yıllarda gerçekleşmekte olan önemli kavramsal ve kurumsal dönüşümlere dair giderek artan farkındalık oldu. Anglo-Amerikan felsefesi ve toplum kuramında birçok hâkim perspektif, özellikle son yirmi yılda sürekli eleştiri, yapıbozum ve yeniden inşaya tâbi tutuldu. Yapıbozum, postmodernizm ve postfeminizm gibi evrimleşen yeni bilgi kümelenmeleriyle birlikte yapısalcı ve postyapısalcı kuram enerjik bir şekilde yapıbozuma uğratıldı ve yeniden ele alındı. Eskiden marjinal sayılan ya da pek bilinmeyen psikanaliz ve yorumbilim (hermenötik) gibi düşünce gelenekleri toplum bilimleri alanında güçlü bir etki yaratmaya başladı. Aynı zamanda yapılanma kuramı, postkolonyalizm, Queer kuramı ve postfeminizmin yanı sıra özellikle Ulrich Beck'le bağlantılandırılan dünya risk toplumu kura-

mı gibi ufuk açıcı araştırma programlarının da aralarında bulunduğu yeni söylemlerde ve toplum kuramlarında bir artış meydana geldi (bkz. Seidman, 1998; Delanty, 1999; Elliott, 1999a; Turner, 2000).

Kuşkusuz toplumsal düşüncedeki bu gelişmeler birçok insan için hem ürkütücü hem de sevindirici olmuştur: Ürkütücüdür, zira klasik toplum kuramının başat gelenekleri bütün dünyada vuku bulan temel kurumsal dönüşümler karşısında hayli zorlanmış görünmektedir; sevindiricidir, zira anlamları ve sonuçları itibarıyla yalnızca entelektüel bakımdan önemli olmakla kalmayıp aynı zamanda yeni radikal toplumsal ve siyasal değişim imkânlarına işaret etmektedir. Çağdaş küresel düzendeki köklü değişimler son derece önemlidir. Bunların arasında küreselleşmenin yoğunlaşmasını; iletişim teknolojileri aracılığıyla iktisadi bağımlılığı arttıran ulusaşırı şirketleri; savaşın tekno-endüstriyelleşmesini; yeni bilgi teknolojilerinin hızla çoğalmasını; kimlik politikasının yaygınlaşmasını ve hayat tarzı, mahremiyet, cinsellik ve bedenle ilgili meselelerin ortaya çıkışını saymak gerekir.

Bu entelektüel ve kurumsal değişimler karşısında, önde gelen uygulayıcılarının elinde toplum kuramının tutarlılığına ve dağılımına dair sağlam bir eleştirel tartışma yapılması, ivedi bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkıyor. *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler* bu ihtiyacı karşılamaya yönelik bir çabayı temsil ediyor. Kitaba katkıda bulunan yazarlar, uluslararası üne sahip seçkin toplum kuramcıları, sosyologlar ve felsefecilerdir; kitapta yer alan *Portre*lerin her biri ilk kez yayımlanıyor. Kitabın okur-dostu tasarımını kolaylaştırmak için her bölüm biyografik bir genel değerlendirme sunuyor ve toplum kuramcılarının çalışmalarını çeşitli düşünce ekolleriyle bağlantılı olarak konumlandırıyor; her bölümde bireysel şahsiyetlerin hem detaylı bir serimlenmesi hem de eleştirisi yer alıyor. Her bölüm, düşünürün temel yapıtlarını içeren kapsamlı bir kaynakçanın yanı sıra ikincil kaynaklara dair detaylarla sona eriyor. Sonuç olarak, *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler* alana dair yetkin bir analiz niteliğinde.

Giriş bölümünde, kitapta yer alan düşünürlerle ilgili eleştirel tartışmaya dair bir arka plan sunacağız. Hedeflerimiz oldukça sınırlı. Çağdaş toplum kuramındaki başat eğilimlerin bazılarını özetleyerek önde gelen kuramcıların, düşünce hareketlerinin ve yorum geleneklerinin çalışmalarına yön veren temel konu ve geleneklerden bahsedeceğiz. Yorumumuzu çağdaş kuramdaki üç alan ya da daha iyi bir deyişle tartışma dizisi etrafında bölümlendireceğiz: öznellik, psikanaliz ve feminizm; modernite, postmodernleşme ve küreselcilik; Marksizm, neo-Marksizm ve post-Marksizm.

Öznellik, psikanaliz ve feminizm

Günümüzde toplum kuramcılarının ilgilendiği, sayısı giderek artan konu-

lardan birisi özellikle ön plana çıkmaktadır: özne olarak insanın oluşumu meselesi. Öznelliğin çağdaş yapıbozumu ve yeniden inşası etrafında tartışılan meseleler son derece temel niteliktedir. Son yıllarda belirginleşen temel kaygılardan bazıları şunlardır: bireylerin özneler olarak inşasını sağlayan psikolojik, toplumsal ve kültürel biçimler; bireylerin kendilerini özerk, kurallarını kendi koyan, rasyonel varlıklar olarak tanımladıkları karmaşık, çelişik yollar; bireylerin kendi kimliklerine ve topluluklarına yönelik duygusal yatırımları; toplumun ve kültürün yeniden üretimi, parçalanması ve dönüşümünün anlaşılmasında benlik-oluşumunun etkisi.

Farklı görüşlerden toplum bilimcilerin insan öznelliğini daha dikkatli bir düşünce ve eleştirel pratik alanına dahil etmesi 1970'leri bulmuştur. Özneyi merkezî konumundan alaşağı etme projesi yapısalcı kuramın yirmi-otuz yıldır kalbinde yer alırken öznelleştirme süreciyle ilgili yeni söylemsel yönelimlerin ortaya çıkışı yapısalcıların sahneden çekilmesiyle başlamıştır. Çağdaş entelektüel hayatta Freud, Nietzsche ve Heidegger'in yolundan ilerleyen önde gelen bir dizi şahsiyet, psişeyle kültürün kesişimini yeniden ele almıştır. Bu bağlamda Lacan, Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari ve Lyotard'ın postyapısalcı konumları temel önemdedir. Bu kuramcılar insan öznelliği, temsil krizi ve insan deneyiminin ilişkisel doğasının yanı sıra akıl ve gerçeklikten oluşan bir kimliği kaynaştırıp bağlantılandıran karşıtlıklara (norm/patoloji, eril/dişil, çoğunluk/azınlık) dayalı bilinçdışı örüntüye yönelik ilgiyi çeşitli şekillerde kamçılamışlardır. Postyapısalcılığın özneyi merkezden alaşağı etme ve yapıbozuma uğratma görevinin odağında psikanalitik kuram, özellikle de Lacan'ın "Freud'a dönüşü" yer alır zira Freudyen düşünce benlik ile Öteki arasındaki ilişkiyi radikal bir şekilde yeniden biçimlendirir. Psikanaliz aynı zamanda kuramcının, özellikle erkek kuramcının konumlanışını sorgulamak; Her Şeyi gören Kişi ile özgürleşme programları arasındaki bağlantıyı –projeksiyon ve aktarım nosyonları aracılığıyla– meydana çıkartmak ve modernist rasyonalite, nesnellik ve kesinlik hayallerine hâkim olan idealizasyon ve yanılgılar hakkında uyarıda bulunmak amacıyla postyapısalcılar tarafından da kullanılmıştır.

Psikanaliz postyapısalcılığın dilinde önemli olduğu gibi sosyolojiden siyaset bilimine ve kültürel araştırmalara kadar çeşitli disiplinlerde eşit ölçüde merkezî bir rol oynamıştır. Bu etki neden kaynaklanır? Psikanaliz toplum kuramına ne önerir? Birkaç isim saymak gerekirse Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Anthony Giddens, Paul Ricœur ve Cornelius Castoriadis'in metinlerinde bireyin toplumsal dünyayı içsel düzlemde temsil etmek üzere başvurduğu sembolik biçimlerin eleştirel analizinde psikanalize başvurulmuştur.

Toplum kuramcıları psikanaliz aracılığıyla psişik gerçekliğin ve son kertede kendiliğin zengin ve imgesel örgütlenişini inceleme, sorgulama ve eleştirme imkânına sahip olurlar (Elliott, 1999b). Bu bağlamda bir yandan bilinçlilik, rasyonalite ve aktörlük diğer yandan bilinçdışı arzu, fantezi ve duygu arasındaki çatışma veya boşluk temel önemdedir. Bilinçli farkındalığın kimi zaman zihnin bilinçdışı etkenleri tarafından içerildiği veya istila edildiği düşüncesi, benliğin ve toplumsal örgütlenişin incelenmesinde merkezî bir unsur olmuştur. Bastırma tartışması özellikle önemlidir zira küreselleşme, postmodernleşme ve özelleştirmenin geç modern dünyada öznel deneyime bir başka baskıcı boyut kattığına dair kaygılar mevcuttur (Whitebook, 1995; Castoriadis, 1997).

Psikanaliz muhtemelen en büyük etkiyi feminist kuramda ve cinsiyet araştırmalarında göstermiştir. Genel terimlerle ifade edilirse, feministler psikanalizi cinselliğin tarihinin ve toplumsal cinsiyet araştırmalarının bir eki veya ikamesi olarak değil bunları sorgulayan, toplumsal cinsiyet baskısının farklı bir şekilde anlaşılmasını sağlayan bir alan olarak benimsemişlerdir. Diğerlerinde olduğu gibi bu tartışma alanında da psikanaliz, farklı kişilere farklı anlamlar ifade etmiştir. Anglo-Amerikan nesne-ilişkileri kuramında; özellikle Juliet Mitchell ve Nancy Chodorow'un çalışmalarında feminizm, Freudyen ve post-Freudyen düşünceye kişilerarası ilişkilerin cinsiyet merkezli çerçevesini –pre-Ödipal anne/çocuk bağına yönelik özel bir vurguyla– incelemek için başvurur. Julia Kristeva ve Luce Irigaray'ın aralarında bulunduğu Fransız postyapısalcı feministler ise Lacancı psikanalizden esinlenir. Detaya inmek gerekirse, erkeklik ve kadınlık bu psikanalitik bağlamda öznel, cinsel konumlar olarak görülür; sembolik düzen mevcut toplumsal cinsiyet konumlarını öylesine güçlü biçimde sabitlemiştir ki bireylerin, cinsiyet farklılıklarının patriarkal düzenlenişine dair duygusal yatırımları adeta görünmez hale gelmiştir. Post-Lacancı feminist kuram adıyla bilinen alan ise, cinsiyet farklılığını tanımlamanın farklı yolları ve toplumsal cinsiyeti yeniden tahayyül etmenin alternatif imkânları üzerinde durur. Elinizdeki kitabın çeşitli bölümlerinde, psikanaliz ve feminizm alanındaki tartışmalara yapılmış bu ufuk açıcı katkılar ele alınacaktır.

Modernite, postmodernleşme ve küreselcilik

Toplum kuramı, modernite/postmodernite tartışmasına özgü söylemin etkisi altında kaldığı tüm bir 1990'lar boyunca, moderniteden farklı, alternatif ve kendine özgü bir toplumsal örgütlenme içinde, yepyeni zamanlarda yaşadığımız fikrine saplantılı bir şekilde bağlı kalmıştır. Tartışmada –müphemlik, muğlaklık ve belirlenemezlik konularının hâkim oldu-

ğu bir dizi tartışma– ortaya çıkan sonuçlardan biri, modern ve postmodern dillerde bir dizi temel ayrımın yürürlükte olduğu yönündedir. Postmodernizm, her şeyden önce estetik bir üslup ve kültürel bir akım olarak modernizmden ayrılır –öncelikle de plastik sanatlar, mimari, resim, edebiyat ve sinemada. Bu okumaya göre postmodernizm; modernizm hakkında ve onun arzuları ve sınırları hakkında estetik bir düşünceyi temsil eder.

Postmodernite ise kişilerarası ilişkiler, toplumsal pratikler ve modern kurumlar kertesinde yaşanan bir haletiruhiye değişimine işaret eder (bkz. Kellner, 1998). Baş döndürücü çeşitlilikte bir dizi terim –"postmodern durum", "postendüstriyel toplum", "küresel çağ", "tüketim toplumu", "postmodern sahne"– modernitеden bir kopuşu anlatmak; tarihin ve toplumsalın sonunu ilan etmek ve Avrupa ya da Batı hegemonyasının çöküşünü selamlamak için kullanılmıştır. Bu kitaptaki birçok yazar postmodern itkiyi modernizme özgü toplumsal ve kültürel biçimlerden ayrıştıran karmaşık ve çelişik yolları açıklıyorlar. Kimilerine göre, detaya inmekteki eksiklikten dolayı söz konusu terimlerin kullanımı sorunlu iken kimilerine göre modernite söylemi ve postmodernizm bir aydınlanmaya yol açmıştır. Bu bağlamda bizim için ilginç olan, modern ve postmodern toplum kuramı arasındaki kesişim noktalarıdır; Bauman'ın ileri sürdüğü gibi (1990, 1997) birbiriyle etkileşim halindeki modern ve postmodern biçimler arasında kuşatılma, içerilme, tercüme edilme ve özümsenme ilişkileri mevcuttur. Bauman'ın formülasyonunu izlersek, bu tartışmanın temel çerçevesi yanılsamalarından arındırılmış bir modernite olarak postmodernitedir. Postmodern düzen, modern hayatın kırılgan ve tartışmalı doğasını teşhis ederek çoğulluğu, muğlaklığı, olumsallığı ve müphemliği doğrudan doğruya benimser. Öte yandan postmodern, moderni gölgede bırakan bir şey değildir. Modern ve postmodern düzenler, kimi zaman farklı yaşam biçimleri üzerinden, çoğu zaman da kimlikler ve topluluklar bağlamında birbiriyle örtüşüp iç içe geçerler.

Postmodern kuram kertesinde de benzer bir belirsizlik söz konusudur. Bir yandan, Foucault'dan Baudrillard ve Derrida'ya birçok toplum kuramcısı klasik toplum kuramının baskıcı hiyerarşilerinden uzaklaşarak elitist kültüre hücum etmek amacıyla tasarlanan yeni kuramlara öncülük ettikleri için "postmodern" olarak adlandırılmıştır. Diğer yandan, bu söz konusu kuramcıların çoğu kavramsal ve politik girişimlerinin "postmodern" sıfatıyla anılmasına karşıdır. *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler* postmodern toplum kuramcılarının hem ayırt edici özelliklerine hem de aralarındaki bağlantılara ilişkin içgörülerden oluşan yeni bir kaynak sunuyor. Postmodern kurama yönelik tek bir yaklaşımın olmadı-

ğı doğruysa da, postmodern kültürel durumu analiz eden radikal yazarların metinlerinde bir dizi temel mesele göze çarpar. Gerçeklik, hakikat ve adaletle ilgili geleneksel tasavvurların sorgulanması; insan öznelliğini merkezî konumundan alaşağı edip yapıbozuma uğratma çabası; epistemolojik sınırların düşünümsel olarak tahrip edilmesi; yüksek ve alt kültürün eşitlenmesi; tutku, duygulanım, arzu, duyum, beden, erotik akış, farklılık ve iktidarın radikal eleştiri alanları olarak ileri sürülmesi... Bütün bu meseleler postmodernist siyasal projenin merkezinde yer alır. Jean-François Lyotard, Donna Haraway, Luce Irigaray, Paul Virilio, Fredric Jameson, Zygmunt Bauman ve Richard Rorty'nin de aralarında bulunduğu yazarların çalışmalarında söz konusu meselelere yapılan özgün katkılar bu kitabın çeşitli bölümlerinde ele alınıyor.

Postmodernleşme sürecinin bu şekilde genişlemesinin koşulları esasen tarihseldir ve öncelikle küreselleşmeyle bağlantılıdır. Küreselleşmenin, modern ve postmodern çağlar arasında kritik bir kopuşa tekabül etmediği birçok kez öne sürülmüştür; bu yorumlama çizgisi, küresel bağlantıların kökenlerinin yüzyıllar öncesine, dünya ekonomisinin genişleyerek modern devletin ortaya çıktığı döneme dayandığını vurgular (bkz. Wallerstein, 1974). Ne var ki günümüzde küreselleşme sürecinde, ulusaşırı ekonomik ilişkileri ve anlık elektronik iletişimi; finans piyasalarının ve sermaye aktarımlarının serbestleşmesini; ulus-devletin denetleyemediği bölgesel, ulusal ve uluslararası siyasi süreçlerin yarattığı yoğun ağları; küresel bir askerî düzenin oluşumunu ve savaşın tekno-endüstriyelleşmesini de içeren hızlı bir kurumsal ve kültürel genişlemenin yaşandığına dair kuvvetli göstergeler var. Sosyoloji, siyaset, felsefe ve kültürel araştırmalar alanındaki güncel yaklaşımlarda, toplumsal ilişkilerin ve kurumların dünya piyasasında derinleşerek genişledikleri yönünde ortak bir vurgu tespit edilebiliyor. Örneğin Anthony Giddens, benlik kimliği ve mahremiyetten sınıfsal ilişkilere ve iş döngülerine kadar hemen her şeyde küresel süreçlerin örgütlü hâkimiyetine işaret etmiştir. Ulrich Beck toplumsal, kültürel, iktisadi ve siyasi faaliyetlerin kapsamlarının küreselleştiğini ileri sürerek bu gelişmeleri ileri endüstriyel toplumlarda modernleşme sürecinin riskleri, belirsizlikleri ve tehlikeleriyle bağlantılandırmıştır. Bu çerçevede küreselleşme bir yandan risk, belirsizlik ve parçalanma diğer yandan karşılıklı bağımlılık, işbirliği ve diyalog üreten iki uçlu bir olgudur.

Benliğin ve toplumsal faaliyetin evrimleştiği postmodern kültürel bağlamda küreselleşmenin ayırt edici özelliklerinden biri, toplumsal imgelem (*imaginary*) ve tahayyül (*imagination*) üzerinde kurduğu görülmedik hâkimiyettir. Baudrillard'a göre postmodern deneyimin küresel durumu simülasyona dayanır; çok-

uluslu sermayenin kuşatıcı göstergelerinin büyülediği, "gerçekliğin" kaybolup "hipergerçekliğin" yükselişiyle donakalmış insanlar, medya imgelerinin sonsuz oyununa kapılmıştır. Postmodernleşme ve küreselleşmenin psişik yapımıza etkisiyle ilgili tartışma, bu kitaptaki birçok metinden açıkça anlaşılacağı üzere, alternatif konumların oluşturduğu bir çoğulluk yaratmıştır. Baudrillard, Jameson, Deleuze ve Guattari'nin de aralarında bulunduğu kimi toplum kuramcılarına göre postmodern küresel sistem bütün idrak, algı ve düşünümsellik yetilerini akamete uğratmıştır. Bunun kaçınılmaz sonucu insan deneyiminde yeni bir parçalanmanın yaşanması; zihinle dünya, benlikle toplum arasındaki temel ayrımların aşınması ve benliğin şizofrenik bir parçalanmaya maruz kalmasıdır. Bu bağlamda kişisel ve kültürel hayat epizodik, parçalı, anlamsız ve gelip geçici bir hal almıştır. Postmodernitenin psişik temellerini bu şekilde saptadıktan sonra, bu kuramcılar şizoanaliz, bilişsel haritalandırma vb. adlar verdikleri yeni bir politikayı savunurlar. Tartışmalı bir sav olsa da, pek çok yorumcu toplum kuramının bu versiyonlarından tutarlı bir siyasi eleştiri üretmenin zorluğundan bahsetmiştir. Öte yandan başka bazı toplum kuramcılarına göre postmodernite bir süreksizlik tehdidi değildir; aksine deneyime, farklılığa, ötekiliğe, gündelik ihtiyaç ve kaygılara yönelik bir duyarlığı teşvik eder.

Marksizm, neo-Marksizm ve post-Marksizm

Toplum kuramı, içinde faaliyet gösterdiği toplumsal ve siyasi ortama daima duyarlıdır. Aksi bir durum şaşırtıcı olurdu zira toplum kuramının, ortaya çıktığı döneme dair bir düşünce sunması; dönemin belli başlı siyasi ve iktisadi dönüşümlerini yansıtması gerekir. Marksizm 20. yüzyıl toplum kuramında temel ve kalıcı bir etki bırakmıştır. *Portreler*'i hazırlarken bu etkinin çeşitli izdüşümlerini Theodor Adorno, Jean Baudrillard, Walter Benjamin, Fredric Jameson, Stuart Hall, Henri Lefebvre, Jean-François Lyotard ve Herbert Marcuse'nin çalışmaları ışığında aydınlatıp açıklamaya çalıştık. Bu kitapta yer alan hemen her toplum kuramcısı bir aşamada ya Marx'tan ya da Marksizmden etkilenmiştir.

20. yüzyıl, Marksist toplum kuramının karakterinde büyük değişimlere sahne olmuştur. Frankfurt Okulu'nun (özellikle Marcuse ve Adorno tarafından temsil edilen) eleştirel kuramcılarının amacı, psikanaliz (özellikle Freud) ve eleştirel kuram arasındaki ilişki; kapitalizmde kültürün değişen karakteri (örneğin Adorno'nun caz incelemesi) ve faşizmin toplumsal nedenlerine yönelik bir inceleme aracılığıyla Marksizmi modern toplum hakkında kapsamlı bir eleştirel kuram haline getirmektir. Bu kuramcılar ayrıca daha sofistike bir epistemoloji anlayışı ve bilgi sosyolojisi de üretmiştir. Marksizme dair bu

yeni yorumlama çabaları karmaşık ve oldukça geniş kapsamlı bir toplum kuramı meydana getirmiştir ve bu çabalar örneğin Habermas'ın çalışmalarında devam etmektedir.

Marksist toplum kuramını aynı zamanda genç Marx'ın *El Yazmaları*'nın keşfedilmesi de etkilemiştir; el yazmaları, antropolog ve sosyologları Marx'ın hümanizmi, felsefi antropolojisi ve yabancılaşma anlayışını yeniden değerlendirmeye sevk etmiştir. Genç Marx'a yönelik bu ilgi uyanışı aynı zamanda Fransa'da Alexander Kojève'in muazzam Hegel yorumuyla derinleştirilmiştir; Kojève, Hegel'in Marx açısından önemine ve Hegel'in cemaati devletle bağlantılı olarak değerlendiren yaklaşımına dikkat çekmiştir. Yabancılaşma ve şeyleşme meselelerine yönelik ilgi uyanışı aynı zamanda şeyleşme, ideoloji ve eleştirel kuramın anlaşılması meselelerinde *Tarih ve Sınıf Bilinci*'yle kalıcı bir etki bırakan Macar araştırmacı Georg Lukács'ın çalışmalarından da etkilenmiştir. Genç Marx'ın keşfedilmesi, Avrupa'da neo-Marksizmin geliştirilmesi için gereken felsefi çerçeveyi sunmuştur. Genç Marx'ın fenomenolojisi örneğin Peter Berger ve Thomas Luckmann sosyolojisinin gelişiminde etkili olurken, Marksist hümanizmin bilimselliğini ciddi biçimde sorgulayarak Marksizmi ekonomiye, özellikle kapitalist üretim tarzına ilişkin yapısalcı bir kuram haline getirmeye çalışan Louis Althusser'in yapısalcılığı Berger ve Luckmann sosyolojisine meydan okumuştur. Althusserci Marksizmin Foucaultcu yapısalcılık, Lacancı psikanaliz, Lyotard ve feminist toplum kuramına önemli etkileri olmuştur.

Marksist kuramdaki bu gelişmeler, Lyotard ve Baudrillard'ın çağdaş topluma yönelik kendi perspektiflerini Marx'ın kapitalizm eleştirisi çerçevesinde geliştirdikleri Fransa'da önemli bir yere sahiptir. 1968 olayları toplum kuramında önemli bir dönüm noktası olmuştur ve Fransız Komünist Partisi'nin sunduğu platform, birçok genç radikal araştırmacıyı hayal kırıklığına uğratmıştır. Komünizme dair bu hayal kırıklığı, kuram olarak Marksizmle ilgili görüşleri de etkilemiş ve örneğin Baudrillard tüketim toplumu analizinde Marksizmi reddetmiştir. Bir önceki neslin Sovyetler'in Macaristan işgaline yönelik tepkisi, Polonya'daki Solidarność (Dayanışma) hareketi ve Afganistan savaşının tetiklediği örgütlü komünizmden uzaklaşma hissi Sovyetler Birliği'nin 1980'lerin sonundaki kriziyle iyice derinleşmiştir. Sovyetler Birliği nihayet 1989-1992'de çöktüğünde hem komünizmin hem de Marksizmin yenildiğine dair yaygın bir kanı ortaya çıkmış ve hezimet duygusu birçok toplum kuramcısını post-Marksizm fikrini (postmodernizm, posttarih ve postfeminizmle birlikte) ele almaya sevk etmiştir. 20. yüzyılın mirasının yüzyıl sonunda tekrar ele alınıp yorumlanmasını gerektiren ve kendini "post" nosyonuyla ifade eden bir atmosferin ortaya çıktığı fikri genel kabul görmüştür.

Marksizmin bu şekilde toprağa verilmesinin çocukça değilse bile vakitsizce olduğu kuşkusuz ortaya çıkacaktır. Marksizm bugün de iktisat, siyaset ve sosyolojiyi birleştiren ve toplumun temel boyutları (eşitlik, adalet ve ideoloji) üzerine eleştirel bir düşünce sunan, önemli ve kapsamlı bir toplum kuramıdır (örn. bkz. Eagleton, 1990 ve Jameson, 1990). *Portreler*'in ortaya koyacağı gibi 20. yüzyıl felsefesini, iktisadını, siyasetini ve sosyolojisini Marksist kurama başvurmadan anlamak mümkün değildir. Marksizm aynı zamanda feminizm, psikanaliz ve kültürel araştırmaların evrimine de önemli bir katkı sunmuştur. Marksizm önemini koruyacaktır zira ahlâki analizi sosyal bilimlerle birleştirmenin belirli bir yolunu sunar ve olgularla değerler arasındaki ayrışmayı esastan sorgular. Marksizm bunun dışında postkolonyalizm alanına ve oryantalizm eleştirisine de önemli katkılarda bulunmuştur. Piyasanın 21. yüzyılın tüm sorunlarına çözüm olmadığı ortaya çıktığına göre Marksist toplum kuramına yönelik genel bir ilgi uyanışının olacağını ve Marksist kuramın daha da geliştirileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Birçok iyi seçenek

Çağdaş Toplum Kuramından Portreler'de yer verdiğimiz toplum kuramcılarını seçmeye çalışırken birçok iyi seçenekle karşı karşıya kaldık. Yaşadığımız zorluk "Kimi dahil etmeyelim?" sorusundan kaynaklandı. Temel amacımız toplum kuramını tanımlarken bir denge tutturabilmekti. Örneğin, Marksizm konusunda yorumumuz söz konusu olduğunda şurası açık ki Marksizm genel olarak Avrupa'da Kuzey Amerika'da olduğundan daha etkili oldu –ki bu, sosyalizmin Avrupa ve ABD'deki farklı tarihlerini yansıtan bir farklılıktı. Amerikan sosyolojisindeki ve siyaset bilimindeki ampirik geleneklerin olduğu haliyle toplum kuramına pek de olumlu yaklaşmadığını kabul ederek hem Amerikalı hem de Avrupalı toplum kuramcıların arasında bir seçim yaptık.

Farklı disiplinler (özellikle sosyoloji, antropoloji, felsefe ve psikanaliz) arasında seçim yaparken de belli bir denge tutturmak istedik. Toplum kuramının halihazırda disiplinlerarası bir karaktere sahip olduğunu düşünüyoruz: Kitaba dahil ettiğimiz kuramcılar birçok alana kapsamlı katkılar yapmış kişilerdir.

Öte yandan temel seçim ölçütümüz toplum kuramcısının *çağdaş* kuramla ilgileniyor olmasıydı. Modern kültür, toplum ve siyaset analizinde önemli etkiler bırakan toplum kuramlarını kitaba dahil etmeye çalıştık. Çağdaş gelişmeleri aktarırken sırf "modaya uygun" olsun diye hareket etmedik. *Portreler*'deki kuramcılar 20. yüzyılın ikinci yarısında etkili olan ve 21. yüzyılda da etkili olmaya devam edeceğini düşündüğümüz kişilerdir.

Sonuç

Kitaptaki bölümler, araştırma gündemlerinin akışkan bir şekilde çeşitlenmesinin çağdaş toplum kuramı açısından verimli olduğunu gösteriyor. Feminizm ve psikanalizden tutun da postyapısalcılık ve postmodernizme kadar uzanan düşünce geleneklerinden doğan bu çeşitlenme, çağdaş dönemin toplumsal olguları, kültürel yapıları ve kuramsal söylemlerinden meydana gelen kafa karıştırıcı bir bütünü kavramsallaştırarak yeni modeller ve yöntemler ileri sürüyor. Disiplinlerarası konumlara ve meselelere duyarlı bir eleştirel toplum kuramı, (psikolojik, toplumsal, kültürel, siyasi ve tarihsel) farklılık talebini postmodern kültür ve toplumun haritasını çıkartabilmek için faydalı bir başlangıç noktası olarak kabul etmelidir. Bize göre, varolan toplum kuramlarının çoğunda kültürel çeşitlilik ve toplumsal çeşitlenme kaygısının ağır basması yalnızca epistemolojik süreksizliklerden değil aynı zamanda küreselleşmenin, ulusaşırı şirketlerin, sanallaşmış iletişim ve etkileşimin, bireyselleşme ve demokratikleşmenin hâkim olduğu yeni toplumsal bağlamdan kaynaklanıyor. Öte yandan, benlik ve toplumun değişen doğasına duyarlı bir eleştirel toplum kuramı, farklılık ve ötekilik kadar kimlik meselesini de hesaba katmalıdır. Bu da siyasi tartışmalar ve ahlâki kaygılara dönük radikal bir angajmanı gerektirir. Umuyoruz ki okurlar *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*'de hem toplumsal-kuramsal eğilimlerin parametrelerine hem de toplumsal eleştirinin doğasına dair faydalı ve öğretici bir kılavuz bulacaktır.

KAYNAKÇA

Bauman, Z. (1990) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press. [*Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım 2017].

Bauman, Z. (1997) *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge: Polity Press. [*Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım 2013].

Castoriadis, C. (1997) *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Delanty, G. (1999) *Social Theory in a Changing World*. Cambridge: Polity Press.

Eagleton, T. (1990) *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell. [*Estetiğin İdeolojisi*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2010].

Elliott, A. (1999a) *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory*. Oxford: Blackwell.

Elliott, A. (1999b) *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*. Londra: Free Association Boks.

Jameson, F. (1990) *Late Marxism*. Londra: Verso.

Kellner, D. (1998) "Postmodernism as a social theory: some challenges and problems", *Theory, Culture and Society*, 5 (2-3): 239-70.

Seidman, S. (1998) *Contested Knowledge*. Oxford: Blackwell.

Turner, B. S. (2000) *The Blacwell Companion to Social Theory*. Oxford: Blackwell.

Wallerstein, I. (1974) *The Modern World-System*. New York: Academic Press. [*Modern Dünya Sistemi*, 4 cilt, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayıncılık, 2010].

Whitebook, J. (1995) *Perversion and Utopia*. Cambridge, MA: MIT Press.

1

Martin Heidegger

RICHARD POLT

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

20. yüzyılın önde gelen filozoflarından Martin Heidegger, tam bir taşralı Alman akademisyen gibi yaşamıştır. Hayat güzergâhındaki tek kesinti, Nazi rejiminin başlarında siyasete atılmak gibi talihsiz bir teşebbüste bulunmuş olmasıdır. Heidegger bir Svabya kasabası olan Messkirch'te, mütevazı bir ailenin oğlu olarak 26 Eylül 1889'da doğdu (babası St. Martin Katolik Kilisesi'nde zangoçtu). 1909'da, kısa süreyle ilahiyat eğitimi alıp Cizvit seminerlerine katıldıktan sonra felsefeye yöneldi; 1915'te Freiburg Üniversitesi'ni bitirdi. 1917'de evlendi, 1918'de orduda geri hizmette bulundu. 1919-1923 arasında Freiburg Üniversitesi'nde, fenomenoloji akımının öncüsü Edmund Husserl'in başasistanlığını yaptı. 1923'ten 1928'e Marburg Üniversitesi'nde, 1928'ten 1945'e kadar da Freiburg'da felsefe dersleri verdi. 1927'de yayımlanan ilk ve en önemli yapıtı *Varlık ve Zaman*'la şöhrete kavuştu.

Nisan 1933'te, nasyonal sosyalist rejim döneminde Freiburg Üniversitesi'nin rektörü oldu; Mayıs 1933'te Nazi partisine katıldı. Akademisyenler ve öğrencilerle yaşadığı sürtüşmelerin ardından 1934 Nisanı'nda rektörlükten istifa etti ama parti üyeliği devam etti. Berlin'de felsefe hocalığı teklifini reddederek (Heidegger, 1981) Freiburg'da kaldı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlatılan "Nazilerden arınma" projesi sırasında istifa etmek zorunda kaldı; 1950'de onursal profesör unvanıyla tekrar ders verme hakkı kazandı; 1960'a kadar ders vermeye devam etti. 26 Mayıs 1976'da Freiburg'da öldü. Messkirch'teki aile arazisine defnedildi.

Heidegger külliyatı oldukça hacimli ve kapsamlı olmasına rağmen, bütün yapıtları aslında tek bir soruna, "Varlık" sorununa (*das Seiende* –"olmakta olan", "kendilikler" veya "varlıklar"– değil *das Sein*) verilmiş cevaplar olarak okunabilir. Heidegger'de Varlık sorununun iki boyutu vardır. İlki şudur: (Bir kendilik açısından) *olmak* ne anlama gelir? Bu, metafiziğin klasik sorusu olduğu halde Heidegger metafiziğin ve onun bilimdeki uzantılarının, bu soruya şimdiye kadar verilen cevabı sorgusuz sualsiz kabul ettikleri görüşündedir: Varlık, daima *mevcudiyet* ile eş kabul edilmiştir. (Birçok Heidegger yorumcusu, varolmayı mevcut olmakla eşitleyen geleneksel varsayımı esas alan metafiziği tanımlarken "mevcudiyet metafiziği" tabirini kullanırlar.) İkincisi, olmak ne anlama gelir sorusu, *a priori* bir soruyu gerektirir: Biz insanlar, olmanın ne anlama geldiğini nasıl anlarız? Varlığın bize bir anlam ifade etmesini, anlamın bize iletilmesini sağlayan nedir? Sorun bu şekilde konduğunda, insanı *Dasein* ("orada-Varlık") –Varlığı anlama/kavrama yetisiyle farklılaşan kendilik– olarak ele almak gerekir.

Heidegger, *Dasein* analizini ağırlıklı olarak *Varlık ve Zaman*'da geliştirmiştir (Heidegger, 1962, 1996a; Bu konuda verdiği dersler için bkz. Heidegger, 1982, 1985). *Varlık ve Zaman*, yorumbilimsel ve fenomenolojik bir ontoloji çalışmasıdır. Gerek gündelik hayatı gerekse olağandışı deneyimleri şekillendiren olguları tanımlayan Heidegger, olguları temel Varlık biçimlerine paralel olarak derinleşen bir yorum süzgecinden geçirir. Heidegger'e göre *Dasein*, Varlık biçimi geçmiş, gelecek ve şimdi arasındaki köklü bağlara dayanan; radikal biçimde zamansal ve tarihsel bir varlıktır. Öncelikle bir geçmişimiz vardır; "fırlatılmışızdır": Kendimizi bir kimliğe sahip olarak, belli bir durumda buluruz. (Bu "olgusallık" bize, ruh hallerimiz aracılığıyla, farklı biçimlerde malum olur.) Kendimizi sil baştan yaratmamız veya varoluşumuzun temeli üzerinde mutlak bir denetim kurmamız mümkün değildir; halihazırda olduğumuz şey temelinde varolmaya mecburuzdur. İkincisi, gelecekteki imkânları bir şekilde "yansıtırız" –sadece planlayarak değil bazen de davranışsal tercihlerimizle. Kendimizi ve çevremizi bu imkânlar çerçevesinde anlamlandırırız. Üçüncüsü, geçmiş ve gelecek boyutları sayesinde şimdiki zamanda, "orada" veya "dünyada" bulunuruz; varlıklar ancak bu [şimdiki zaman] dahilinde farklı önem derecelerine sahip olarak "aşikâr" hale gelip bizim için erişilebilir olurlar. *Dasein*, esas itibariyle, "dünyada-Varlık"tır – yani bizler yalıtılmış zihinden ibaret değilizdir; içinde her türden varlıklarla karşılaşacağımız bir anlam dünyasının etkin katılımcılarıyızdır.

Varlık ve Zaman yarım kalmış bir metindir. Metnin mevcut halinde *Dasein*, zamansal bir "dünyada-Varolma" hali olarak tanımlanıp çözümlenir. Aslında Heidegger zamanın aslında Varlığın "ufku" olduğunu –va-

rolmanın anlamını zamansallık düzleminde kavradığımızı– göstermek istemiştir. Bunu yapabilseydi, Varlığın mevcudiyetle, daha doğrusu "var olan-buradalık"la (*Vorhandenheit*) özdeşliğini vurgulayan geleneksel varsayımı hükümsüz kılacaktı. Var olan-buradalık, Varlığın yalnızca bir biçimi, zamansallığın yalnızca bir boyutudur (şimdiki zaman). Varlığın diğer biçimleri, "el-altında-bulunuş" (*Zuhandenheit*, "araç-gereç" ya da faydalı şeyler olarak Varlık) ve dünyada-Varlıktır (*Dasein*'ın Varlığı). Heidegger, yeni ve kapsamlı bir Varlık yorumuna varabilmek için geleneksel metafiziği "yıkma" (*Destruktion*) veya "yapıbozuma" (*Abbau*) uğratma maksadıyla bu analize başvurmayı tasarlamıştır.

Ama buna benzer bir girişimin geleneğe gereğinden fazla bağımlı olacağını düşündüğü için 1930'lardan itibaren *Varlık ve Zaman*'dan vazgeçerek Varlık'ın *Dasein* açısından bir anlam ifade etmesini sağlayan "olay"ın akışkan ve şiirsel çağrışımlarına odaklanmıştır. Bu olay, Heidegger'de 1930'lardan itibaren *das Ereignis*, "sahiplenme olayı" yahut "olagelme" olarak tanımlanır. Olagelme durumunda Varlık ve *Dasein*, "ânın tekil tarihsel düzleminde" özgürleşirler. İnsanın görevi, bu düzlemi keşfetmek ve varlıklar dahilinde "Varlığın hakikatini koruyarak" *Dasein*'ın durumuna uygun biçimde nüfuz edebilmektir.

Heidegger, 1930'ların sonundan itibaren irade ve öznellik vurgusundan uzaklaşarak Varlığın lütfunu beklememiz ve bu lütfa eriştiğimizde şükran duymamız gerektiğini belirtmiştir. Heidegger 1940'larda kendi konumunu tarif ederken mistik Meister Eckhart'tan *Gelassenheit* ("sükûnet") ya da "serbest bırakma" kelimesini ödünç almıştır (Heidegger, 1966; Zimmerman, 1986). Bu nosyonun birtakım Taocu ve Budist nosyonlarla benzerlikleri ve Heidegger'in "hiçlik" üzerine kelamları ("What is Metaphysics", Heidegger, 1993a içinde) onun Doğu Asya geleneklerine gereğinden fazla bel bağladığına dair söylentilere yol açmıştır (Parkes, 1987; May, 1996). Fakat Heidegger'in Doğu'yla ilişkisini bir saygı ve merak ilişkisi olarak görmek daha doğru olur.

Heidegger'in geç dönem görüşleri, sistematik bir öğreti meydana getirmez. Daha ziyade, önceden beri ilgilendiği meseleler etrafında yoğunlaşır. Heidegger, "Varlığın tarihi"nin çehrelerini, onun Batı tarihinde tezahür etme ve gizlenme biçimlerini çözümler; Varlığı, bir lütuf ve geri çekilme dinamiği eşliğinde tarihsel olarak kendini gerçekleştiren bir şey olarak kavrar. Varlığa ilişkin çağdaş kavrayışımızı *Technik* ("teknoloji" veya "teknisite") olarak adlandırır ve bu kavrayışın Varlığın tekil ve sınırlı bir tarihsel "gönderim"ine tekabül ettiğini belirtir (Heidegger, 1997). Varlıklar ile alternatif ilişkilenme arayışıyla Heidegger, sanat yapıtını "dünya ile yerküre"–kabaca, bir kültürün varlık yorumu ve bu yorumun ka-

ranlık pre-kültürel zemini– arasındaki çatışmanın mekânı olarak tasavvur eder ("The Origin of the Work of Art", Heidegger, 1993a içinde). Ayrıca dili "Varlığın evi" olarak tanımlar ("Letter on Humanism", Heidegger, 1993a içinde). Son dönem yazı ve derslerinin çoğunda şiir üzerinde, özellikle Almanların yazgısını tayin eden peygamber olarak gördüğü romantik şair Friedrich Hölderlin'in şiirleri üzerinde durur (Heidegger, 1996b).

Toplum kuramı ve katkıları

Heidegger insanla genel olarak değil, ancak *Dasein* olduğu ölçüde –yani ancak Varlığa açık olduğu ölçüde– ilgilendiğini söyler. *Varlık ve Zaman*'da insan varoluşunun kimi boyutları hakkındaki yorumlarının üstünkörülüğü bundan kaynaklanır: Heidegger kusursuz bir antropoloji kurgulamak yerine Varlığa ilişkin kavrayışımızı zamansal bir ufka oturtur; varoluş tanımını bu eksende yapar. *Varlık ve Zaman*'da açıklandığı şekliyle *Dasein*'ın toplumun anlaşılması bakımından önemli içerimlere sahip en az beş boyutu vardır.

İlk boyut, *kuram ve savlama karşısında angaje müdahalenin üstünlüğü*dür. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki amaçlarından biri, insanın dünyada öncelikle inanç, kuram, kavram ve önermelerle değil bir şeyler *yaparak* var olduğunu göstermektir (Bunu, "araç gereç" ürettiğimiz ve kullandığımız gündelik "ortam"a ilişkin ayrıntılı bir analizle açıklar). Başka varlıklarla "itina-tasa" (*Besorgen*) ilişkisi kurarız ve "endişe" (*Sorge*) temelinde varoluruz; bu kelimeler, Heidegger'in lügatında, başka insanlarla öncelikle angaje bir müdahaleyle ilişki kurduğumuzu; ardından onlara dair birtakım görüşler edinerek farklı bir bağlanma biçimi geliştirdiğimizi anlatır. Kuramsal savlar, öncelikle, bir "kuram öncesi dünyada olma hali"ni gerektirir; kuramın hakikati dünyada-Varlığımıza eşlik eden ve "göz önüne serme" işlevine sahip olan bir ilksel hakikati ön-varsayar. Bu, toplum kuramı açısından şu anlama gelir: İnsan ilişkileri ve toplumsal yapılar; kanaatlerimiz, değerlerimiz ve diğer "zihinsel" içeriklere değil insanın kendini başka insanlar karşısında pratik işlerle nasıl sergilediğine bakarak yorumlanabilir.

İkinci boyut, "birlikte-(var)oluş"tur (*Mitsein*). Heidegger dünyaya "kim"-in angaje olduğu sorusunu irdelerken *Dasein*'ın Varlığının bir "birlikte-Varlık" olduğunu, başka deyişle insanın esasen bir toplumsal varlık olduğunu vurgular (*Varlık ve Zaman*, 26. böl.). Yalnızlık, inzivaya çekilme ve düşmanlık gibi olguların varlığı, *Dasein*'ın atomik bir tekillik olduğu anlamına gelmez. Bunlar, birlikte-Varlık'ın "kusurlu biçimlerini" temsil eder. Tekil bir *Dasein* yalnız kaldığında dahi "araç gereç" kullanan ve üreten başka *Dasein*'lara yönelik "referanslarla" dolu bir gündelik ortamdadır. Her bir *Dasein* kendini zorunlu olarak başkalarıyla ilişkisi temelinde tanımlar ve

kendi konumunun başka bir *Dasein*'a kıyasla "uzakta kalmış ve sapmış" olma endişesini taşır. Heidegger'in felsefesi, tam da bu noktada, Descartes'ın modern felsefenin temelindeki "Düşünüyorum, öyleyse varım" aksiyomuna dayanan, birinci tekil şahıs merkezli, tikelci perspektifini hükümsüz kılar.

Üçüncü boyut, "herkes"tir (*das Man*). İnsan, toplumsal bir varlıktır ve gerek toplumsal pratiklerinden gerekse kendine dair fikirlerinden meydana gelen repertuvarını, ait olduğu topluluğun bireyleriyle paylaşır. Bu, bireysel değil anonim bir repertuvardır. Dolayısıyla "ben, kendim" olarak değil birisi veya "onlar" olarak varoluruz (27. böl.). Heidegger bu noktada gündelik hayattaki rollerimizin ikame edilebilirliğine dikkat çeker: Benim faaliyetlerimi, ilke olarak, bir başkası da gerçekleştirebilir.

Dördüncü boyut, *sahicilik* ve *sahtelik* nosyonlarıyla ilgilidir. "Onlar"ın anonimliği, kişinin "onların-kendiliği" olarak var olduğu "sahte" bir varoluş biçimine imkân ve ilham verir. Kendi özgün tercihlerimizi hayata geçirmek yerine çoğu zaman "herhangi birisi" gibi eylemeyi ve yargıda bulunmayı yeğleriz –kendimizi bir birey veya özgün birisi olarak gördüğümüz anlarda dahi (*hepimiz*, "büyük kalabalıklardan" uzak durduğumuzu söylesek de) bu böyledir. Gerçekte mevcut dünyaya öylece "düşeriz" ve kendimizle ne yapacağımıza karar verme görevinden kaçarız. Sahicilik, kişinin gerçek bir benlik gibi davrandığı bir varoluş biçimidir: Sahici insan "cesur" tercihler yaparak tercihlerinin sorumluluğunu üstlenir. Kaygılı (*Angst*) ruh hali, vicdanın sesi, "ölüme-doğru-Varlık"la yüzleşme zorunluluğu (varolmanın imkânsızlığının daimi bir imkân olması), "kabahatlilik" (geçmişe borçluluk, gelecekten sorumluluk) gibi sıkıntı verici deneyimler sahicilik ihtiyacı doğurur. İşte o zaman, varoluşun aslında *tümüyle* anonim ya da ikame edilebilir olmadığı anlaşılır: Faniliğimin farkına vardığımda, hayatta ne olacağıma karar vermek konusunda bana benden başka kimse yardımcı olamaz. Ancak sahicilik, basitçe kişinin "onlar"la ilişkisinin bitmesi anlamına gelmez; yaptığımız tercihler, ait olduğumuz topluluk ve devraldığımız mirasla daima ilişkili olduğumuz için böyle bir şey mümkün değildir. Sahicilik kişinin kendini yeniden yaratmayı denediği, bireysel bir geri çekiliş değil sorumluluk ve sağduyu merkezli bir sahiplenmedir. Heidegger başka insanlarla ilişkilenmenin sahici ve sahte biçimleri arasında ayrım yapar. Örneğin kişinin sahte bir "içeri doğru atılım" hamlesinde bulunması karşısındakini eyleme geçme ihtiyacından kurtarırken sahici bir "ileri atılım" hamlesi, ötekinin önünde yepyeni kapılar aralayabilir. Heidegger burada ahlâki bir ayrım yapmaktansa dünyada-Varlığın iki farklı biçimine işaret etmektedir.

Dasein'ın son boyutu *tarihsellik*tir. Heidegger, *Dasein*'la ilgili en çarpıcı sahicilik ve zamansallık analizini bu bölüme saklamıştır (74. böl.). Bütün

bir topluluk veya "halk" (*Volk*) ortak bir geçmiş ("kültürel miras") ve gelecekteki imkânları ("yazgı") kapsayan bir yelpaze çerçevesinde anlamlıdır; bir halk bir kültürel mirastan bir yazgıya doğru ilerleyerek kendini "gerçekleştirir". Heidegger'e göre her neslin, devraldığı kültürel mirası sahici biçimde sahiplenerek gelecekteki yazgısını "iletişim ve mücadele" yoluyla keşfetme görevi vardır. Kültürel mirasta yığınla kahraman keşfedilebilir –yaratıcı şekillerde "geri çağrılıp" günümüzün zorunluluklarına uyarlanabilecek rol modelleri. İnsan varoluşunun tarihdışı bir dayanağı yoktur. Ancak geçmişin örneklerini canlandırıp geleceğin imkânlarına dönüştürülebilir.

Kendi hayatında sahici ve sonuçsuz bir tarihsel eyleme giriştiği sırada Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki genel analizleriyle Almanya'daki spesifik durum arasında bazı bağlantılar kurmuştur. Heidegger'e göre "tarihsellik" ve "kaygı" ölçütleri, belirli toplumsal yapının, Alman *Volk*'unun yazgısını güçlü bir devletle sürdürmeye kendini adamış bir rejimin arzu edildiğini gösteriyordu (Heidegger, 1993b, 1998; Löwith, 1994). Heidegger o tarihlerde nasyonal sosyalizmi tam olarak böyle değerlendiriyordu. Ama 1930'ların ilerleyen yıllarında Nazi rejiminden gittikçe uzaklaştı. Nazilerin politik girişimlerini kısmen meşru bulmasına rağmen temel mesele karşısında duyarsız olduklarını düşünmeye başladı: Alman halkının Varlıkla ilişkisinin durumu. Batı'nın kalbindeki halk olan Almanlar, Varlık sorununu yeniden ele almak zorundaydı (Heidegger, 2000). Ulusal kimlik, ırk ekseninde değil bu çerçevede anlaşılmalıydı (Heidegger, 1999). *Volk*'un Varlığı bir nesnenin Varlığı gibi ele alınmaktansa esaslı bir tartışma ve sorgulamaya tâbi tutuluyordu (Heidegger "Biz kimiz?" sorusunu çok sever). 1930'ların sonuna gelindiğinde Heidegger'in gözünde ulusal yazgının sözcüsü artık Hitler değil şair Hölderlin'di. Nazi propagandası ve onun Nietzscheci metafiziğinden umudu kesmişti. Ama modern dünya görüşünün nihilist dışavurumları olarak gördüğü liberalizm ve komünizmi lanetlemekten de vazgeçmemişti (Zimmerman, 1990; Polt, 1997; Fried, 2000).

Heidegger'in Nietzsche analizleri de (Heidegger, 1979-87) siyasi görüşlerindeki değişimi yansıtır. 1930'ların ortalarında verdiği Nietzsche derslerinde, Nietzsche'nin sanatı yeniden yorumlayıp geleneksel metafiziğin kısıtlamalarından kurtarma girişimini onaylar. Fakat 1940'larda, Nietzsche'yi "son metafizikçi" olarak adlandırıp felsefe tarihinden dışlar. Zira Nietzsche, varlıkların Varlığını sürekli olarak nükseden bir güç istenci olarak tasavvur etmiştir –ama bütün metafizikçiler gibi o da Varlığın ilk planda nasıl kavranabildiği sorusunu sormaktan acizdir. Nietzsche'nin nihilizmi sona erdirme girişimi, dehşetli bir nihilizmle sonuçlanmıştır –Varlık büsbütün unutulmuştur. Nietzsche'nin tek marifeti, nesnelere birta-

kım temsiller ve değerler dayatan "istence yönelik bir istenç" ya da saf istenç olarak özneyi yüceltmesidir.

Nietzscheci üst-insan, "hümanizm"in nihai biçimidir; Heidegger buna yönelik ödünsüz eleştirisini savaş sonrasında da sürdürür ("Letter on Humanism", Heidegger, 1993a içinde). Heidegger'e göre hümanizm, insanı yüceltirken Varlık hakkında soru sormaktan aciz bir düşünme biçimidir. Hümanizm bütün varlıkları yine kendi Varlıklarını temel alan bir kavramsal çerçeve içinde yorumladığı için, insana bütün varlıklar arasında merkezî bir konum atfeder. Hümanizme göre Varlığın anlamı önverilidir ve insanı, Varlığa saygın ve yaratıcı bir biçimde cevap veren bir varlık olarak tasavvur etmez. Hümanizm, insana Varlıktan üstün bir paye biçer; dolayısıyla ne insanın temel meselesini ne de insanı saygın kılan şeyi anlayabilir. Heidegger'in antihümanizminde mevcut siyasal rejimler topyekün reddedilmiştir. Ona göre modern siyasi alternatiflerin tamamı yüzeyseldir ve en temeldeki tek bir hümanizmin varyantlarıdır. Hümanizm Varlığı göz ardı etmek pahasına, (bir canlı türü, bir şahıs, sınıf veya bir ulus olarak) özneyi kutsamaktadır.

Heidegger'de teknoloji (veya teknisite), doğrudan doğruya, "Varlığın unutulduğuna" dair bir göstergedir. Heidegger, *Technik* derken sadece gelişkin, sofistike makineleri değil aynı zamanda varlığı tasavvur etmenin belli bir biçimini kasteder. Teknolojik dünya görüşü, varlığı özne tarafından temsil ve manipüle edilebilecek "kalıcı bir rezerv", bir enerji kaynağı olarak deneyimler (Heidegger, 1977). Makinelerin yapım sürecindeki rollerini bir kenara bırakırsak, modern doğa bilimleri esasen "teknolojiktir"; zira varlıklara matematiksel temsil yolları dayatırlar ve varlıklar, bu açıdan bakıldığında, kullanışlı bir bilgi stokuna indirgenirler.

Heidegger modern dünyanın başka alanlarında olduğu gibi siyaset alanında da teknisitenin hâkim olduğu görüşündedir. Örneğin, savaştan sonra Nazizm hakkında ortaya attığı tartışmalı bir yorumda şunu ileri sürer: "Günümüzde tarım, motorize bir gıda endüstrisidir; tıpkı gaz odaları ve ölüm kamplarındaki ceset üretimi gibi; tıpkı ülkelerin ablukaya alınıp kıtlığa mahkûm edilmesi gibi; tıpkı hidrojen bombalarının üretilmesi gibi" ("Das Ge-Stell", Heidegger, 1994 içinde). Bütün bu olgular –insan dahil– varlıklarla kurulan manipülatif ve istismarcı ilişkinin tezahürleridir. Kimilerine göre Heidegger'in bu görüşü, faşizmin kökenlerine dair önemli bir tespittir; kimilerine göreyse Nazizm'in sıradışı kötülüğünü mümkün mertebe mazur gösteren, indirgemeci bir yorumdur.

Heidegger'in teknoloji analizinin en özgün yönü, teknolojiyi "Varlığın tarihi"yle bağlantılı olarak ele almasıdır. Teknisite, bir yanlışlığın veya savruk bir dünya yorumunun ürünü değildir; bilakis bizim kendi yazgımızdır. Varlıklarla teknoloji teme-

linde kurulan ilişki, Varlığın anlamının bize "gönderildiği" yollardan biridir. Varlığın bu anlamını bir armağan olarak görmeyi öğrenmemiz; bu anlamın teknolojik terimlerle anlaşılması mümkün olmayan, gizemli bir tarihsel lütuf olduğunun farkına varmamız gerekir.

Bu nedenlerle Heidegger hümanizmi ve teknolojiyi alt edecek kapsamlı bir eylem planı önermez. İnsanın kendi pratiklerinde ufak tefek değişiklikler yapabileceğini belirtmekle yetinir: Teknolojik bir dünya anlayışına boyun eğmeden de teknikten yararlanmak mümkündür. Bütün sorunlarımızı akıl ve iradeyle çözebileceğimizi sanmak, teknisite dinine iman etmektir –yeni bir yazgıyı sabırsızlıkla beklemekten başka çaremiz yoktur. Heidegger'in deyimiyle "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir" (Heidegger, 1990).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Heidegger'in etkisi

Heidegger'in çağdaş düşünce üzerindeki etkisi çok-boyutludur. Yazdıkları, kısa süre içinde, başta Fransa olmak üzere Kıta Avrupası'ndaki filozof ve kültür kuramcılarının neredeyse zorunlu başvuru kaynağı haline geldiği gibi teoloji, edebiyat kuramı vb. disiplinleri de etkilemiştir. Burada Heidegger düşüncesini özellikle toplum kuramı alanında sahiplenen belli başlı düşünürlerden söz etmekle yetineceğiz.

"Metafizik Nedir" gibi metinlerle birlikte *Varlık ve Zaman*, 1940'larda varoluşçuluk üzerinde etkili olmuştur –özellikle özgürlük ve bilinç fenomenolojisinde Heidegger'in sözvarlığından faydalanan Sartre üzerinde (Sartre, 1966). Kierkegaard, Karl Jaspers ve Sartre gibi "varoluşçu" düşünürlere benzer şekilde genç Heidegger de insan varoluşunun dinamiklerini karar ve bireysellik terimleriyle anlamlandırmaya çalışır ve insanın bir nesne olarak anlaşılamayacağını vurgular. Öte yandan Heidegger, mutlak özgürlük nosyonunu reddederek insan kimliğinin ancak bir grup ve bir gelenek dahilinde mümkün olabileceğini vurgulamasıyla bireyselci varoluşçulardan farklılaşır. İlerleyen yıllarda Heidegger, Sartre'ın konumunu hümanizmin sorunlarından mustarip bir konum olarak görür. Bu saydığımız nedenlerle Heidegger "varoluşçu" yaftasını reddetmiştir.

1950'ler, 1920'lerde Heidegger'in öğrencisi olan Hannah Arendt'in fikirlerinin yükselişine sahne olmuştur. Arendt'in eylemin düşünce karşısında önemine yönelik vurgusunda ve içsel, özel bir alan olarak özne nosyonuna getirdiği itirazda Heidegger'in erken dönem düşüncesinin etkisi açıktır (Arendt, 1959; Villa, 1996). Arendt bu içgörülerini müzakereci bir demokraside siyasi tartışma pratiğine odaklanan bir felsefeye doğru geliştirirken Heidegger siyaseti asla müzakereci bir alan olarak görmediği gibi son yıllarında siyasetten tamamen uzaklaşmıştır.

Heidegger'in bir başka öğrencisi Hans-Georg Gadamer, Heidegger'in temel bir anlama tarzı olarak geleneğin sahiplenilmesine dair analizini geliştirmiştir (Gadamer, 1997). Bu anlayış/idrak ontolojisi Heidegger'i yorumbilim (hermenötik) teorisi alanında belli başlı figürlerden biri haline getirir. Gadamer'in yanı sıra Paul Ricœur gibi yorumbilim alanından diğer düşünürlerin çalışmalarında da Heidegger etkisi açıktır.

Gadamer'in gelenek vurgusu, onu hiç hak etmediği şekilde muhafazakâr bir düşünür olarak öne çıkarmıştır. Diğer yandan Heidegger düşüncesi soldaki kimi düşünürlerin de ilgisini çekmiştir. 1928 gibi erken bir tarihte, öğrencisi Herbert Marcuse, Heidegger'in pratik temelinde Dünyada-varolma analizinin insan doğasına dair Marksist görüşü pekiştirebileceğini ileri sürmüştür (Marcuse, 1969). Heidegger'in başına gelen politik talihsizliklerden sonra, felsefesi ortodoks Marksistlerin ilgi alanının dışında kalmıştır. Ama düşünceleri solcu kuramcıların ilgisini çekmeye devam etmiştir (en azından *Varlık ve Zaman* bağlamında) zira Heidegger maddi dünyada angaje eylemin önemini vurgular ve fikirleri, standart liberal kuramın bağımsız bireylerin bir toplamı olarak toplum anlayışını hükümsüz kılar. Bu nedenlerle ve Marcuse üzerindeki etkisinden dolayı Heidegger, "sahicilik" siyasetinin ve 1960'lar Yeni Solu'nun konformize yönelik isyanının dolaylı bir kaynağı olarak anlaşılabilir. Derin, bastırılmış bir hakikati meydana çıkartmaya çalışan bir anlatı olarak Heidegger'in "Varlık tarihi" aynı zamanda yerleşik ideolojilerin eleştirisinde güçlü bir araç işlevi görebilir; bu bakımdan onun düşüncesi Marx, Nietzsche ve Freud düşüncesiyle benzer işleve sahiptir. Heideggerci hümanizm ve teknoloji nosyonları; kapitalizm, faşizm ve mevcut sosyalizme post-hümanist bir alternatif adına yöneltilen radikal bir eleştirinin amaçlarına da hizmet edebilir (Heidegger'in "anti-hümanist" Fransız solu tarafından sahiplenilmesinin bir tarihçesi ve eleştirisi için bkz. Ferry ve Renaut, 1990a, 1990b).

Heidegger'in 1950'lerden itibaren Fransa'da radikal bir şekilde benimsenmesinin en özgün örneklerinden biri Jacques Derrida düşüncesidir. Derrida'ya göre Heidegger'in asıl önemi "mevcudiyet (*presence*) metafiziğine" yönelik eleştirisinde yatar. Derrida bu eleştirinin, bir entitenin üstün kılındığı veya bir temsil aracının tümüyle şeffaf sayıldığı (muğlaklıktan uzak ve nesnelerin temsiline kusursuz bir şekilde uygun) bir sistem kurmanın imkânsızlığını ortaya koyduğunu ileri sürer. Bir temsil sisteminin merkezi, marjlar üstünde hegemonya kurmaya çalışmasına rağmen daima marjlara bağımlıdır (Derrida, 1982). Derrida bu eleştiriyi siyasete uygular: Siyasi rejimleri ayakta tutan çeşitli metafizik sistemleri (örneğin *apartheid* kuramı) yapıbozuma uğratarak, marjinalleştirilen "ötekiler"in özgürleşmesi adına bir alan açabili-

riz. Öyleyse, adalet hiçbir zaman yapıbozuma uğratılamaz –çünkü yapıbozum adalettir (Derrida, 1992).

Kendisi bu tür bir amacı olduğunu reddetse de Michel Foucault'nun çalışmalarının da benzer bir özgürleştirici potansiyele sahip olduğu sıklıkla ileri sürülmüştür. Foucault düşüncesi Nietzsche ve Heidegger'in yaratıcı bir birleşimi olarak görülebilir. Nietzsche'den hareketle Foucault iktidar ilişkilerinden oluşan somut sistemlerin "soyağacını" çıkartma projesini benimsemiştir. Heidegger'in Varlık tarihinden hareketle, iktidar ilişkilerinin "epistemelerden", varlıkların temsil edildiği sistemlerden ayrıştırılamayacağı ve hiçbir temsil sisteminin kendi zorunluluğunu dayatamayacağı fikrine varmıştır. Foucault, Heidegger'in hümanizm eleştirisinden faydalansa da onun analizinde "insan"ın oldukça özgül bir anlamı vardır: "İnsan", hem temsil edilebilen bir ampirik nesnedir, hem de temsil edilme tarz(lar)ı bütün nesneler için aşkın olanak koşullarını oluşturan öznedir. Bu anlamda "insan", görece yakın tarihli, post-Kantçı bir "buluş"tur (Foucault, 1970). Foucault'nun analizi, Heidegger nezdinde mevcudiyet-varlık metafiziğini önceden varsayan modern "temsilî" düşüncenin içindeki gerilimlere ışık tuttuğu ölçüde Heidegger'den esinlenmiştir.

Heidegger'in kuramı angaje varoluşa tâbi kılması, son zamanlarda yeni bir pragmatizm arayışında olan Amerikalı düşünürler tarafından da sahiplenilmiştir (örn. Okrent, 1988). Hubert Dreyfus'a göre *Varlık ve Zaman*, temsil ve kavramların daha temel bir yeterlikten veya "başa çıkma becerisi"nden doğduğunu gösterir (Dreyfus, 1991). Dreyfus'a göre bu, başka şeylerin yanında, yapay zekânın halihazırda tasavvur edildiği şekliyle imkânsızlığını ve etik içgörünün bir tür pratik uzmanlık olarak anlaşılması gerektiğini işaret eder. Richard Rorty'ye bakılırsa Heidegger (Dewey ve Wittgenstein'la birlikte) felsefenin "doğanın aynası" olmaya yönelik geleneksel arzusunu sona erdiren filozoftur. Rorty'nin Heidegger'i benimseyiş tarzı, her türden temsil sisteminin mutlaklık iddiasını hükümsüz kılmaya çalışması açısından Derrida'nınkine benzer. Rorty, felsefecilerin rolünün baskın kuramlar inşa etmek yerine kendi kültürlerinde diyalog kanalları açmak olduğunu ileri sürer; bu da bir liberal hoşgörü siyasetidir.

Tartışmalı noktalar

Heidegger'in toplum düşüncesiyle ilgili tartışmalara, kaçınılmaz olarak, hayli tartışmalı bir konu olan Nazi rejimiyle ilişkisinin gölgesi düşer. Heidegger'in felsefi düşüncesinin faşist politik içerimlere sahip olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler mevcuttur (Bir dizi görüş için bkz. Neske ve Kettering, 1990; Rockmore ve Margolis, 1992; Wolin, 1993; Harries ve Jamme, 1994).

Bir tarafta, mutlak kınamayla karşılaşırız: Heidegger düşüncesi gerici bir siyasi konumun felsefi düzlem-

de kodlanmasından ibarettir (Adorno, 1986; Bourdieu, 1991). Bourdieu, Heidegger'in metinlerini, hüsnütabirlerle dolu, örtük siyasi beyanatlar olarak okuyan bir retorik analize tâbi tutar. Amacı, yalnızca Heidegger'i teşhir etmek değil aynı zamanda felsefi söylemin özerkliği varsayımını sorgulamaktır; felsefe "alan"ı bir bütün olarak toplumsal alanla tekrar bütünleştirilmelidir. En yüce ontoloji dahi bir dizi toplumsal tutumun meydana getirdiği yerleşik bir "oyun" içinde yapılan bir manevradır. Örneğin Bourdieu, sahicilik ile sahtelik arasındaki ayrımı "nesnel" sınıfsal farklılıkları örtmenin bir yolu olarak görür.

Varlık ve Zaman hakkında benzer ve daha detaylı bir analizi Johannes Fritsche (1999) yapar. Fritsche, Heidegger'in *Dasein* analizinin, atomlaşmış "toplum"u (*Gesellschaft*) daha köklü bir "topluluk/cemaat" (*Gemeinschaft*) adına eleştiren anti-liberal çağdaşlarının pek çoğunun diline paralel olduğunu ileri sürer (karş. Sluga, 1993). Fritsche'ye göre *Varlık ve Zaman*'daki tarihsellik analizi bir nasyonal sosyalist devrim çağrısından başka bir şey değildir.

Diğer tarafta, Heidegger'in felsefi düşüncesinin kişisel hayatındaki hezimetlere tümüyle baskın çıktığı iddia edilir. *Varlık ve Zaman*'da geliştirilen *Dasein* ontolojisi, faşist bir siyasetle özel olarak ilintilendirilemeyecek kadar geneldir ve bir bakıma faşizme aykırıdır. Faşizm insanları istismar edilecek ve kullanılacak nesneler olarak görür, oysa *Varlık ve Zaman* böyle bir tavrın *Dasein*'ın Varolma biçiminin yanlış anlaşılması olduğunu vurgular. Bu argümanın güçlü bir örneğine Young'ta (1997) rastlarız.

Heidegger'in Nazi bağlantısı hakkındaki en ilginç okumalar bu iki uç arasına düşenlerdir (örn. Derrida, 1989; Lacoue-Labarthe, 1990; Caputo, 1993; Thiele, 1995; de Beistegui, 1998). Bu yorumlar Heidegger'in siyasi duruşunu ne onun felsefesini reddetmek üzere kullanır ne de büsbütün göz ardı eder; bunun yerine Heidegger'in gerek felsefesinde gerekse Nazilere duyduğu sempatide bağımsız bir düşünceyi besleyen kaynaklar arar. Yaygın bir görüşe göre Heidegger'in Nazilere sempatisi mevcudiyet metafiziğinin halen var olan sinsi gücünün göstergesidir; Heidegger'in faşizmin cazibesine kapılması, bizzat kendi düşüncesi sayesinde işlevsiz kıldığı metafizik düşünceden uzaklaşmasının zorluğunu gösterir. Bu görüş, esasen, Heidegger'in bir "hümanizm" biçimi olarak Nazizme dair nihai yorumuyla da örtüşür. Daha özgün bir yorum, nasyonal sosyalizme bağlılığının derinliğinden veya süresinden bağımsız olarak Heidegger'in düşüncelerinin *Dasein*'ın ve Varlığın "polemikçi" bir düzlemde kavranışına duyduğu kalıcı bir bağlılığa dayandığını ileri süren Gregory Fried'a (2000) aittir. Heidegger'e göre gerçek bir açıklama, Varlığa dair kavrayışımızın sınırlarıyla sürekli olarak hesaplaşmamızı gerektirir; bu görüş, siyaseti yeryüzün-

de barışı, hakları ve eşitliği sağlamanın bir aracı olarak gören geleneksel anlayışlar karşısında ciddi bir meydan okumadır.

Heidegger'in toplum düşüncesi, insanlar arasında bire bir ilişkilere dair analizi bakımından da bir o kadar tartışmalıdır. Emmanuel Levinas'ın güçlü analizine göre (1969) Heidegger, Varlık sorunuyla meşgul olduğu için "öteki" meselesini göz ardı eder; bire bir karşılaşmalara ve etik adalet talebine yönelik sahici bir kavrayışa hiçbir alan tanımaz (Burada Heidegger'in 1929'da bir konferansta ileri sürdüğü argümanını hatırlatmak gerekir: "Ben-sen" ilişkisi asli bir ilişki değildir, *Dasein*'ın Varolma biçimlerinden sadece biridir, Heidegger, 1984).

Buna karşılık, başka yazarlar (Olafson, 1998; Hatab, 2000) Heidegger'in erken dönem metinlerinin kişisel ilişkilerin geleneksel önyargılardan arındırılmış şekilde tasavvur edilmesini mümkün kıldığı görüşündedir: Heidegger kendi metinlerinde bir etik ileri sürmese de belirli bir etiğin ontolojik zeminini sunar. Hatab, Heidegger'in *Dasein*'ı durumsallaştırılmış ve sonlu bir şey olarak yorumlamasının, bizi hem etik sorumluluk ihtiyacı hem de etik kararların tartışmaya açık, netameli karakteri hususunda düşünmeye sevk ettiğini güçlü argümanlarla savunur.

Değerlendirme

Heidegger'in genel olarak felsefe tarihindeki önemini değerlendirmenin bir yolu, onu insanları temsiller ve yargılar aracılığıyla dış dünyayla ilişki kuran tekil zihinler, atomik özneler olarak tasvir eden tipik modern insanlık durumu portresine öldürücü bir darbe indiren bir düşünür olarak görmektir. Heidegger'de insan, kendini ve çevresini öncelikle angaje eylemde bulunarak yorumlayan bir toplumsal varlık olarak tanımlanır. Bu, Aristoteles'in "politik bir hayvan" olarak insana dair gözlemlerine ve pratik bilginin kuramsal bilgiye indirgenemezliğine bir geri dönüş olarak görülebilir.

Öte yandan Heidegger, en azından *Varlık ve Zaman*'da, modernitenin bazı isteklerine de yanıt verir. Modern bireysel özerklik talebine ve insanlığı sabit bir öze tâbi olmadan kendisi üzerine düşünen özgür bireylerin bir bütünü olarak tanımlayan modern görüşe alan açar. Sahicilik kavramı ışığında durumsallaştırılmış, sonlu bir özgürlük anlayışı geliştirerek toplumsallıkla sorumluluğu birleştirir.

Bu nedenlerle Heidegger'in erken dönem metinleri toplumun anlaşılmasında ufuk açıcıdır. Gündeliklik ve sahicilik hakkında provokatif tanımları, sosyolojinin standart kavramlarını zenginleştirme ve dönüştürme potansiyeline sahiptir –tıpkı 1950'lerde varoluşçu psikoterapi akımı tarafından benimsendiğinde psikolojinin kavramlarını dönüştürdüğü gibi.

Heidegger, 1930'larda gündeliklik konusundan uzaklaşarak güncel toplumsal hayatı tasvir etmeyi bırakır ve toplumsal hayatın asli-derin temelle-

rine odaklanır –"mevcudiyet metafiziğinin" Batı düşüncesindeki hâkimiyeti de dahil olmak üzere Varlık anlayışının tarihsel olarak serimlenmesine yönelir. Bu analiz, bir tarih kılavuzu olmaktan çok bir felsefe tarihi okuması olarak faydalıdır. Heidegger, hiçbir zaman, bütün insanlık tarihinin Varlığın tarihine dayandığı yönündeki görüşünü kapsamlı kültürel ve tarihsel analizlerle desteklemez. Toplumsal hayatla ilgili geç dönem görüşleri, toplumun işleyiş biçimi veya çeşitli rejimler ve kültürler hakkında gerçek içgörüler sunmayan, soyut ve indirgemeci görüşlerdir. Foucault gibi kültür kuramcılarının Heideggerci fikirlerin gerçek tarihe uygulanmasında belli bir mesafe kat ettikleri ileri sürülebilir. Öte yandan, standart Marksist ve Freudyen kuramlar gibi Heidegger'in geç dönem düşüncesi de ampirik çalışmalarla doğrulanacak veya itiraz edilebilecek bir hipotezden ziyade yanlışlanamaz bir çerçeve teşkil eder. Bu bakımdan Heidegger toplumun anlaşılmasında bir son söz olarak değil ufuk açıcı bir araç olarak görülmelidir.

Heidegger'in kimi fikirlerinin rahatsız edici politik anlamlara sahip olduğu göz ardı edilmemelidir ama *ad hominem* argümanın sofistike versiyonlarını oluşturan, Bourdieu ve Fritsche'nin yaptığı türden yorumlara karşı da dikkatli olmak gerekir. Bahsi geçen yazarlar Heidegger'in söylemini Heidegger'in içinde bulunduğu ortama konumlandırırlar; bu, kendi başına, karşı çıkılamaz bir tutumdur, hatta Heidegger'in durumsal ve tarihsel bir varlık olarak insan görüşüyle de uyumludur. Heidegger düşüncesindeki olası kör noktalara karşı bizi uyarmaları bakımından da faydalıdır. Ne var ki retorik ve siyasi bir analiz *nihai* analiz olarak sunulduğunda indirgemeci olur; Heidegger'in düşüncelerinin, belirli bir ortama tâbi olmakla beraber, bizim açımızdan da geçerlilik ve hakikat barındırabileceğini göz ardı eder. Heidegger'in insan varoluşunu esas itibariyle bir "Birlikte-Varlık" olarak görmesi, toplumu bütünüyle bağımsız bireylerden müteşekkil bir öbek olarak kavrayan görüşten daha doğrudur. Bu gözlem, yeri geldiğinde faşizmin hizmetine sunulduysa da onu bir siyasi programın parçası kılmanın birden fazla yolu vardır; topluluk/cemaat kavramı da bugün aralarında demokratik "komüniteryenlerin" de bulunduğu (örn. Walzer, 1983; Taylor, 1989; Sandel, 1998) faşist olmayan düşünürler tarafından da sıklıkla kullanılmaktadır. Ayrıca sosyolojik, politik ve retorik yorumların; toplumun, siyasi yapının, dilin ve genel olarak insanın "Varlığının" anlaşılmasını zorunlu kıldığını kabul etmeliyiz. Katılsak da katılmasak da Heidegger'in *Dasein* analizi insanın kendine dair kavrayışını zenginleştirmeye dönük bir girişim olarak ciddiye alınmayı hak ediyor.

HEIDEGGER'İN TEMEL ESERLERİ

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, New York: Harper & Row. [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2. basım, 2011].

Heidegger, M. (1966) *Discourse on Thinking*. New York: Harper & Row. [*Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009].

Heidegger, M. (1971) *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1979-87) *Nietzsche*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1981) "Why do I stay in the provinces?", T. Sheehan (ed.), *Heidegger: The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent.

Heidegger, M. (1982) The *Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1984) *The Metaphysical Foundations of Logic*. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1985) *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1990) "Only a god can save us", G. Neske ve E. Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*. New York: Paragon House. [*Heidegger ve Nazizm*, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, İstanbul, 2002].

Heidegger, M. (1993a) *Basic Writings*, San Francisco, CA: Harper San Francisco.

Heidegger, M. (1993b) "The self-assertion of the German university", R. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, MA: MIT Press.

Heidegger, M. (1994) *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe*, cilt 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1996a) *Being and Time*. (çev. J. Stambaugh) Albany: State University of New York Press. [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2. basım, 2011]

Heidegger, M. (1996b) *Hölderlin's Hymn 'The Ister'*. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1998a) *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Gesamtausgabe*, cilt 38. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1998b) *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1999) *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*. New Haven, CT: Yale University Press. [*Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2014].

İKİNCİL KAYNAKLAR

Adorno, T. (1986) *The Jargon of Authenticity*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Arendt, H. (1959) *The Human Condition*. Garden City, NY: Doubleday. [*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 8. basım, 2016].

Bernstein, R.J. (1992) *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Bourdieu, P. (1991) *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.

Caputo, J.D. (1993) *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.

de Beistegui, M. (1998) *Heidegger and the Political: Dystopias*. Londra: Routledge.

Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1989) *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1992) "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", D. Cornell ve diğ. (ed.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.

Dreyfus, H.L. (1991) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge, MA: MIT Press.

Ferry, L. ve Renaut, A. (1990a) *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Anti-Humanism*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Ferry, L. ve Renaut, A. (1990b) *Heidegger and Modern Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage. [*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 5. basım, 2015].

Fried, G. (2000) *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*. New Haven, CT: Yale University Press.

Fried, G. ve Polt, R. (ed.) (2000) *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. New Haven, CT: Yale University Press.

Fritsche, J. (1999) *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.

Gadamer, H.-G. (1997) *Truth and Method*. New York: Continuum. [*Hakikat ve Yöntem*, 2 cilt, çev. H. Arslan ve İ. Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008].

Guignon, C.B. (ed.) (1993) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harries, K. ve Jamme, C. (ed.) (1994) *Martin Heidegger: Politics, Art, and Technology*. New York/ Londra: Holmes & Meier.

Hatab, L. (2000) *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Lacoue-Labarthe, P. (1990) *Heidegger, Art and Politics*. Oxford: Basil Blackwell.

Levinas, E. (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Lowith, K. (1994) *My Life in Germany Before and After 1933: A Report*. Urbana: University of Illinois Press.

Marcuse, H. (1969) "Contribution to a phenomenology of historical materialism", *Telos*, 4.

May, R. (1996) *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his Work*. Londra: Routledge.

Neske, G. ve Kettering, E. (ed.) (1990) *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*. New York: Paragon House.

Okrent, M. (1988) *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Olafson, F. (1998) *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ott, H. (1993) *Heidegger: A Political Life*. New York: Basic Books.

Parkes, G. (ed.) (1987) *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Polt, R. (1997) "Metaphysical Liberalism in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie*", *Political Theory*, 25: 5.

Polt, R. (1999) *Heidegger: An Introduction*. Londra: UCL Press.

Ricoeur, P. (1974) *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston, IL: Northwestern University Press. [*Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009].

Rockmore, T. ve Margolis, J. (ed.) (1992) *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Rorty, R. (1991) *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.

Safranski, R. (1998) *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Bir Alman Üstat Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008].

Sandel, M. (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2014].

Sartre, J.-P. (1966) *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press. [*Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 7. basım, 2016].

Sheehan, T. (ed.) (1981) *Heidegger: the Man and the Thinker*. Chicago: Precedent.

Sluga, H. (1993) *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Benliğin Kaynakları ve Modern Kimliğin İnşası*, çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş, Küre Yayınları, İstanbul, 2014].

Thiele, L. (1995) *Timely Meditations: Martin Heidegger and Postmodern Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Villa, D.R. (1996) *Heidegger and Arendt: The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Wolin, R. (ed.) (1993) *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, MA: MIT Press.

Young, J. (1997) *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zimmerman, M.E. (1986) *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, 2. basım: Athens, OH: Ohio University Press.

Zimmerman, M.E. (1990) *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art*. Bloomington. [*Heidegger Modernite'yle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011].

2

Georges Bataille

MICHAEL RICHARDSON

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Kimliğini biraz da yazdıklarıyla oluşturan bir yazar olduğu için Georges Bataille'ın hayatındaki gerçeklere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. 10 Eylül 1897'de Billom'da, Puy-de-Dôme'da doğan Bataille, çocukluk yıllarını sonradan tam bir travma olarak adlandırmıştır. Kör ve frengili babası o henüz üç yaşındayken felç geçirmiştir. Dinle hiç ilgisi olmayan ateist bir ailede yetişen Bataille ergenliğinde Katolik olur. Hıristiyanlığı kısa süre sonra reddetse de (1920'de papazlık seminerine kaydolduktan sonra inancını kaybeder) onu dine yönelten itki, çalışmalarının temel bir boyutunun odak noktası olmuştur: Modern dünyadaki varlığımızı meşrulaştıran ahlâki zorunluluk nedir? Bataille'ın Katolikliği benimsemesi 1914'te savaşın ilanıyla çakışır; bu iki olay onun düşünsel evriminde birbiriyle bağlantılı görünmektedir. Savaşa tanıklık etmese de (askere çağrılmasına rağmen kısa süre sonra bir tüberküloz krizi geçirerek terhis edilmiştir) Bataille'ın kişiliği savaş deneyimi tarafından belirlenmiştir. École des Chartes'da Ortaçağ eğitimi aldıktan sonra 1922'de İspanya'da bir araştırma bursu kazanır ve orada boğa güreşçisi Manuelo Granero'nun ringdeki ölümüne tanıklık eder. Bu olay, Bataille'ın üzerinde güçlü bir etki yaratır: Zihninde erotizmle ölümü birleştirir ve hayatının kalan kısmında onu büyüleyecek bir bağlantı kurar.

Paris'e döndükten sonra Ulusal Kütüphane'de bir iş bulur ve orada 20 yıl boyunca çalışır (hayatının büyük kısmında bir kütüphaneciydi). Aynı tarihlerde ciddi anlamda felsefe çalışmaya başlar. Sürgündeki Rus filozofu Leon Chestov'un bir öğren-

cisi olur ve sonradan kendi toplum düşüncesinde oldukça etkili olacak Nietzsche'yi derinlemesine kavrar. Chestov'un öğretisi Bataille'a güçlü bir ders vermiş, ona düşüncenin ancak deneyimle bağlantılı olduğu sürece değerli olduğunu ve duyusal algının geliştirilmesinin zihnin geliştirilmesi kadar önemli olduğunu göstermiştir. Bu bakımdan, Nietzsche'nin bedene itibarını geri kazandıran yaklaşımı hayati önemdedir. Bunu Bataille'ın kişisel hayatında büyük bir istikrarsızlık dönemi izlemiş, sefih gece hayatı başlamış ve sürrealistlerle temasa geçmiştir. Sürrealist Topluluk etrafındaki atmosferi boğucu bulmasına rağmen onların duyarlığını paylaşmıştır.

1927'de ciddi anlamda yazmaya başlar ve zihnin aşırı durumlarına dair deneyimi "Solar Anüs", "Kozalak Göz" gibi erken dönem metinlerinde ve gizlice yayımladığı romanı *Gözün Hikâyesi*'nde görüldüğü üzere aşikârdır. Aynı yıl *Documents* dergisinin hazırlanmasına katkı yapması istenmiş; 1931'e kadar düzenli olarak yayımlanan bu dergiye sayısız makale yazmış ve bir süre sonra derginin *de facto* editörü olmuştur.

Sonraki birkaç yılda Bataille'ın ilgisi antropoloji ve sosyoloji disiplinlerine doğru genişler ve Marcel Mauss'un derslerine katılır. Aynı zamanda politikayla ilgilenmeye başlamış; Boris Souvarine'in *Cercle Communiste Démocratique*'ine (Komünist Demokratik Çevre) katılıp o çevrenin dergisi *La Critique sociale*'e faşizmin ortaya çıkışının yarattığı bedeller, kayıplar ve tehlikelere dair fikirlerini ilk kez uzun uzadıya tartıştığı önemli makaleler yazmıştır. Aynı zamanda bir "halk üniversitesi" kurmaya yönelik sonuçsuz girişime katılmış ve 1935'te André Breton'la birlikte Halk Cephesi karşıtı Kontr-Atak grubunu kurmuştur.

1934'te Alexandre Kojève'in Hegel fenomenolojisiyle ilgili derslerine katılmaya başlar; bu dersler Hegel felsefesinin imkânlarına dair yeni bir perspektif edinmesinde oldukça etkili olmuştur. Kişisel hayatındaki çalkantıların devam etmesi, ilk evliliğinin bitmesi ve Colette Peignot ile tutkulu bir ilişkiye başlamasıyla sonuçlanır. Colette Peignot'nun 1938'deki ölümüyle tam anlamıyla sarsılır.

1936'da "aktivist bir sosyoloji" girişimi olan Sosyoloji Koleji'ni ve "bu dünyadan öteye yolculuğu" hedefleyen gizli bir dernek olan Acéphale'i kurmuştur; Acéphale aynı zamanda Nietzsche'yi Nazilerin yaygın tahrifatından kurtarmak gibi pratik bir amaç da gütmüştür.

On yıl süren yoğun kamusal etkinliği yeni bir savaşın başlamasıyla sona eren Bataille kendi kabuğuna çekilir. En içe dönük kitapları olan *Le Coupable* (*Suçlu*) ve *İç Deney*'in yanı sıra yoğun erotik hikâyeleri *Madame Edwarda* ve *Le Mort*'u (*Ölü İnsan*) yazmaya koyulur. Hastalığından dolayı Ulusal Kütüphane'deki görevinden ayrılmak zorunda kalıp Fransız kırındaki köşesine çekilir ve 1943'te toplum kuramı alanındaki ilk büyük

çalışması olan *İç Deney*'i yazarak modern dünyadaki mevcut sorunları irdeler. Sonraki birkaç yılda bir dizi projeyle meşgul olur. Bir şiir kitabı olan *L'Archangélique* (1944), düşünümsel felsefe metinlerinden oluşan *Nietzsche Üzerine* (1945) ve *Méthode de méditation* (*Tefekkür Yöntemi*, 1947), kuramsal çalışması *Din Kuramı* (1948) ve iktisadi analizi *Lanetli Pay* (1949) bu yıllarda yayımlanır. 1946'da farklı konularda yayımlanan yeni kitaplara dair esaslı incelemelerin yer aldığı *Critique* dergisini kurar. Ölümüne kadar bu derginin editörlüğünü yapmış ve sayısız makale yayımlamıştır. 1947'de Felsefe Koleji'nde bazı dersler vermiş olsa da düzenli bir işi olmadığından 1949'da Charpentras'daki bir kütüphanede çalışmaya başlayana dek ciddi mali sıkıntılar yaşar.

1950'lerde Bataille hastalıklarla boğuşmasına rağmen hâlâ oldukça üretkendi. Romanları *Rahip C.* (1950) ve *Göğün Mavisi* (1957), edebiyat üzerine bir makale derlemesi olan *Edebiyat ve Kötülük* (1957), sanatla ilgili üç kitabı (Manet ve tarih öncesi sanat üzerine iki kitabı 1955'te, sanatta erotizmle ilgili *Eros'un Gözyaşları* ise 1961'de) ve en önemli çalışması olan *Erotizm* (1957) bu dönemde yayımlanmıştır. Bataille 1962'de Paris'te vefat etmiştir.

Bataille'ın ilgi alanları oldukça geniş kapsamlıdır: Felsefe, iktisat kuramı, sanat tarihi, edebiyat ve kurmaca alanında kitaplar yayımlamıştır. Bütün bu çalışmalara toplumsal konulara dönük bir kaygı hâkimdir. Onun kitaplarını dönemin arka planı içinde değerlendirmek gerekir. Bataille çocukluk deneyimleri ve Birinci Dünya Savaşı'nın etkisinden dolayı travmalar yaşadığı için, çalışmaları toplumda varolmanın mümkün olup olmadığı ve modern bilincin toplumsal varoluşu imkânsız kılacak kadar güçsüz bir durumda olup olmadığı yönündeki ahlâki soruna yanıt bulmaya yönelik bir girişimdir. Bu anlamda Bataille, sürrealist isyanın çerçevesine sıkı sıkıya bağlıdır ve siperlerin yarattığı dehşetten sorumlu olan bir medeniyetten nefret etmiştir. Fransız rasyonalist geleneğinin bu *çöküşte* payı olduğunu hissetmiştir ve gene sürrealistler gibi "düşmana el uzatmaya", çağdaş bilincin ahlâk krizine nüfuz edebilecek derinliğe sahip düşünürler olarak gördüğü Nietzsche ve Hegel'e ve genel olarak Alman geleneğine yönelmeye hazırdır.

Toplum kuramı ve katkıları

Bataille'ın ilgilendiği temel mesele, insanlığın kolektif varoluşunun doğası ve bireyler olarak bizim buna nasıl tepki gösterdiğimizdir. Toplumda ve dünyada nasıl yaşıyoruz? Başka insanlarla birlikte nasıl var oluyoruz? Bataille'ın zihnini meşgul eden sorular bunlardır. Bataille ne varolma haliyle ne de bireysel kimliğin doğasıyla ilgilenmiştir. Varoluş onu sadece toplumsal boyutuyla ilgilendirmiştir. Bu bakımdan, hümanist fikirler onun düşünüş tarzına yabancıdır zi-

ra insanların ancak başkalarıyla ilişki içinde var olduğunu düşünür. İnsan hayatı tecrit edilmiş bir varoluşu kabul etmez: Ancak toplumsal etkileşim yoluyla insan oluruz. Benzer şekilde, sadece toplumsal sınırların kurduğu çerçeve içinde varolabiliriz ve bu, bizim gerçekliğimizi tanımlar. Herhangi bir aşkınlık fikri bir aldatmacadan ibarettir. Bataille toplumsal ve varoluşsal gerçeklikle doğrudan yüzleşmenin temel olduğunu; insanın kendi yazgısının kaçınılmazlığından sıyrılmaya çalışmaması gerektiğini düşünmüştür. Varoluşun sebeplerini aramak çok anlamlı değildir. Toplumsal araştırmanın en önemli odağı, hayatın bize dayattığı sınırlar içinde nasıl yaşayabildiğimizi anlamaktır.

Öte yandan, toplumsal varoluşun anlaşılmasıyla ilgilenen birçok düşünürün aksine Bataille gözlemlenen dünyayı bir araştırma nesnesi olarak kabul etmekle fazla meşgul olmamıştır. Bunun yerine, yola kendi hayatıyla koyulmuştur. Elindeki verileri, onlardan hareketle bir kuram inşa etmek amacıyla analiz etmemiştir. Bataille'ın toplum kuramı onun kendi içinden doğup dışarıya yansıtılmaktadır. Dolayısıyla felsefi düşünce, romanlar ve şiirsel metinler Bataille'ın "içsel deneyim" adını verdiği şeyin doğasını inceleyen araçlar haline gelmektedir.

Gelgelelim kendi deneyimini toplum kuramının zemini olarak kullanırken Bataille öznelciliğe boyun eğmiş değildir. Onun yönteminin narsisistik bir tarafı yoktur. İçsel deneyimini sadece kendi varlığının başkalarıyla olan ilişkisini kavrayabilmek için incelemiştir. Kendi hayatına dair verileri, erişebileceği en güvenilir kaynak olduğu için önemli bulmuştur.

Bataille'ın neyin bir toplumsal olgu meydana getirdiğine dair kavrayışı esasen Durkheim sosyolojisinden hareketle geliştirilmiştir. Bataille, toplumların temel özellikleri itibarıyla parçalarının toplamından farklılaşan organik bütünler olduğu hususunda Durkheim'la mutabıktır. Fakat aynı zamanda toplumsal ve kişisel varlıkları birbirlerinden ayrı şeyler olarak düşünmek doğru olmaz. Kolektif bilinç soyut bir gerçekliğe değil, onun içinde var olan tekil bireyler kadar ayırt edici bir somut gerçekliğe sahiptir. Bireyin bir kolektifle ilişkisi, tıpkı bedendeki hücrelerin bireyle ilişkisi gibidir. Dolayısıyla toplumsal bedeni anlayabilmek için aynı zamanda bir bireyin onunla olan ilişkisini de anlamamız gerekir.

Bataille'ın Durkheim'a olan borcu, kutsala dair analizinde açık şekilde görülmektedir. Durkheim'ın kutsal ile profan arasındaki ayrımını kabul eden Bataille, modern toplumda bu ikisi arasındaki dengenin bozulduğunu, profanın hâkimiyetindeki bir dünyada kutsalın güç bela hayatta kalmaya çalıştığını düşünmüştür.

Kutsal olan iletişimdir ve Bataille günümüzde iletişim imkânlarının mübadeleye dayalı değerlerin hâkimiyeti tarafından çökküntüye uğratılmasına tanıklık etmiştir. Bunun, top-

lumun her düzeyinde bir etkisi vardır. Kutsalın varlığı, insan toplumuyla kozmos arasında içkin bir sözleşmenin varlığına işaret etmektedir. Bu da kurban töreni gibi pratiklerde ifade bulmaktadır. Kurban etme, insan faaliyetinin ürettiği yüksek coşkuya bir ifade kanalı sağlayıp kutsal ile profan arasındaki dengeyi korumuş ve dünya işlerini bulaşıcı şiddetten koruyan tabunun sürekliliğine hizmet eden ihlalci bir eylem olarak var olmuştur. Ama toplumlar geliştikçe bu karmaşık ilişki kesintiye uğratılmakta ve modern toplumların homojenliği esaslı bir profanlaşma aracılığıyla kurulmaktadır.

Bu profanlaşmanın doğası Bataille'ın "kısıtlı ekonomi" adını verdiği şey üzerinden incelenebilir. Bu, modern toplumların karakteristiğidir ve kıtlığı azaltma ihtiyacına dayanmaktadır. Kısıtlı ekonomi, kutsalın temel niteliği olan toplumsal iletişimin zararına servet birikimini teşvik etmektedir. Bataille bunun bir kandırmaca olduğunu düşünür. Hayatı, temel unsurları itibarıyla, kendini amaçsızca sarf eden bir enerji olarak değerlendirir. İnsanlık bu temel sarfiyatı giderek daha çok düzenlemeye çalışmıştır; öyle ki modern toplumda çalışma her türlü etkinliğin ölçüldüğü parametredir. Profanın zaferini temsil eden ve kısıtlı ekonominin bütün etkinliklere hâkim olabildiği çerçeveyi kuran da odur. Bu süreç karşısında Bataille insan ilişkilerine cömertlik ilkesini yeniden kazandıracak "genel ekonomi" fikrini ortaya atar.

Bataille'ın anladığı şekliyle genel ekonomi çalışma değil harcama yoluyla servet birikimine dayanır: fazla zenginliğin festival, kahkaha ve oyun aracılığıyla neşeli bir şekilde tüketimi. Modern toplumlarda bu etkinlikler lanetlenmiştir; yalnızca çalışma ilkesine bağlılığımızın bir ödülü olarak bize layık görülmektedir. Bu koşullarda saf coşkuyu deneyimlemek artık mümkün değildir. Kutsalın sırrı olan ihlal ehlileştirilmekte ve bir toplumsal denetim aracına indirgenmekte ve sadece düzenlenmiş haz (paket tatilin en açık biçimde simgelediği gibi) veya savaş gibi yıkıcı etkinlikler olarak ifade edilmektedir.

Dolayısıyla Bataille'a göre insanlığın karşı karşıya olduğu temel toplumsal sorun, çoğu zaman sanıldığı gibi yoksulluk değildir. Bilakis, Bataille'ın dediği gibi, günümüzde "Zenginlik hastası durumundayızdır". Ve hastalık zenginliğin kendisinden değil bizim onu bireyselleştirmiş olmamızdan kaynaklanır. Zenginliğin sahip olabileceğimiz bir şey olduğuna; genel olarak insanlığa ait olmaktansa kendi payımıza düşen bir şey olduğuna inanmaktayız. Bu, kozmosla ulaşabileceğimiz (geçmişte kutsal fikrinin anlattığı) uyumu geri dönülmez şekilde bozan bir yalandır.

Sonuç olarak ayrım, toplumsal prestijin yegâne ölçüsü haline gelmekte, kölelik ise karşısında ayrımın değer kazandığı ölçü olarak tesis edilmektedir. Sınıfsal ayrım kurumsallaşmakta ve varoluşu statü belirlemektedir. Bu, toplumun her katma-

nına nüfuz eden bir köleliğe yol açmakta, iktidarın kendisi dahi egemenlik değil kölelik çerçevesinde yürürlüğe konmaktadır.

Egemenlik insani etkileşimde ahlâki bir biçim alan bir yaşam ilkesidir. Egemenlik, eşzamanlı olarak hem dolaysız olanın kutsanmasında hem de kendini gerçekleştiren insanın iradesinde mevcuttur. Oluşun esasını temsil etmektedir: hayatın sınırlarını aşmak yerine onun sunduğu dolaysızlığın kabulü ve sefil bir varoluşun reddedilmesi. Ama bu, paradoksal bir durumdur zira insan yaşamının akışı egemen bir varoluş imkânının aleyhine işler. Toplumda varolabilmek için hem diğer insanlarla hem de dünyayla uyumlu olmak zorundayızdır. Bu, hiçbir zaman aşılamayacak temel bir yarılmaya sebep olur. Söz konusu yarılmanın varlığı diğer bütün varlıklardan kopmuş, süreksiz bir varoluşa sahip, kusurlu-eksik varlıklar olduğumuz anlamına gelir.

Yarılmayı açığa vuran şey ölümün varlığıdır. Öleceğimizi bildiğimizden sınırlı varlıklar olduğumuzu da biliriz. Gelecek adına çalışma ve inşa etme ilkesi, bunu reddetmeye, ölmeyeceğimize inanmaya yönelik çabalardır. Öte yandan, dünyaya gelmiş olmak suretiyle kaybettiğimiz sürekliliğe duyduğumuz özlem de bizim tanımlayıcı özelliğimizdir. Freud'un ölüm içgüdüsü adını verdiği şeyin temelinde bu vardır. Ölüm bize şiddet uygular ama böyle yaparak bizi dünyanın sürekliliğine yeniden kavuşturur. Ölüme dair farkındalık, insanlar arasındaki iletişimin kurucu zeminidir. Ve bu nedenle cinsel ilişki –özellikle gebe bırakma amacı taşımayan cinsel ilişki, başka deyişle erotizm– son derece önemlidir. Cinsel eylem ölümle yaşam arasında bir bağ kurarak ama aynı zamanda bir an için de olsa ikisi arasındaki kopuşun ortadan kaldırabileceğini göstererek ölümle yaşamı birleştirir. Erotizmde yaşam bir an için kendi sınırlarını aşar ve bize baş döndürücü bir bereket vaat eder. Ama ölüme dair farkındalığımızla biçim kazanan bu vaat aynı anda o farkındalık tarafından olumsuzlanır. Bataille'ın erotizmi yaşamın ölüm kertesinde olumlanması olarak tanımlamasının nedeni budur.

Dolayısıyla cinsel eylem sadece türümüzün devamlılığı için ihtiyaç duyduğumuz, içgüdüsel bir faaliyet değildir. Aksine, psişik derinliklerimiz kertesinde zorunludur: Sevgiliyle iletişime dayalı temel bir deneyim yaşama arzusu olarak ortaya çıkan, zihinsel bir eylemdir. Yaşamın ona dayattığı sınırları aşmaya çalışan bedeni ve bu çatışmanın kendi bütünsel duyarlığına yönelik bir tehdit olduğunu bile bile başka bir varlıkla birleşmeye yönelik iradeyi temsil etmektedir. Öyleyse erotik eylem ölümle bir iletişim kurma biçimidir; ölümle arasındaki temel bağı sağlayan ise yaşamdır. Ve bu aynı zamanda ölümün zorunlu kıldığı kimlik kaybıyla yüzleşmeyi gerektirir. Bu çatışmanın merkezindeki gerilim, insan varoluşundaki kederin kurucu unsurudur.

Erotizm gibi yazma dürtüsü de iletişim ihtiyacına dayanmaktadır. Bataille yazmayı esasen manevi –ama kötücül veya günahkâr– bir eylem olarak düşünmüştür. Zira varoluşun temel koşulu suçluluktur: kederle açığa vurulan, doğamızın içkin bir parçası olan, dünyaya gelmiş olmamız olgusunun yarattığı bir suçluluk. Dünyaya gelerek kendimizi bir yokluk veya eksiklik olarak deneyimleriz ve gerçek bir yazar bunun farkına varmış kişidir. Antik zamanlarda kurban adayanlara benzer şekilde, yazarın da insan varoluşuyla kozmos arasında –daima geçici– bir uyumu yerleştirmek gibi zorunlu bir vazifesi vardır. Ve şiirde ifade bulan en yüce biçimiyle yazma eylemi, bir zamanlar kurban etmenin koşulu olan o önemli niteliğe sahiptir. Şiir günümüz dünyasında kutsala dair sahici bir deneyim adına sahip olduğumuz belki de tek imkândır. Dolayısıyla Bataille'a göre yazma ve okuma eylemleri içe dönüktür ve sessizlikle yakından bağlantılıdır. Bu sessizlik hem insan deneyimiyle kozmos, hem de yazılanla okunan arasındaki boşluktur. Modern topluma hâkim olan kişisel çıkarların yarattığı faydacı ihtiyaçların peşinden koşulmasına bir alternatiftir. Ama yazma dürtüsü okurla dolaysız bir iletişim kurmaksa eğer, bu bir paradokstur zira yazma eylemi bu dolaysızlığı engellemekte, okur metinle yazarın seçmediği koşullarda karşılaşmaktadır: Deneyim daima şu veya bu şekilde dolayımlıdır. Bu nedenle yazma, kurban etmede söz konusu olana kıyasla daha az sahici bir ifade aracıdır.

Bu farkındalık aynı zamanda Bataille'ın hakikat anlayışını da belirlemektedir. Nietzsche gibi o da Aydınlanma'nın hakikati mutlak kavrayışın bir ölçütü olarak sunmasına derin bir kuşkuyla yaklaşmaktadır. Bataille bu kuşkusunu "bilgisizlik" kavramıyla açıklar. Bataille'ın tutumu, bilginin zorunlu olarak daha büyük bir bilgi seviyesine ilerlediğini savlayan evrimci bilgi görüşlerine yöneltilmiş açık bir itirazdır. Bataille bilginin aynı zamanda cehalete ve kendi çöküşüne yol açabileceğini ileri sürer. Öte yandan, bilgisizliğin bilgelik içerebildiği bir varoluş durumu da mevcuttur: Bilgi birikimiyle değil boş kafalılığın gönül rahatlığıyla da "anlayabiliriz". Bunun tefekkür teknikleriyle pek çok ortak tarafı olduğu gibi Bataille'ın arzu edilir bir durum olarak gördüğü sessizlik fikriyle de bağlantısı vardır. Ne var ki bu, bilgiyi veya hakikati reddetmek anlamına gelmez. Eğer hakikat varsa, bilginin kendisinde değil bilgiyle bilgisizlik arasındaki sınırlarda aranmalıdır.

Bu fikir aynı zamanda yazma pratiğini de etkiler. Bataille pek öyle okuru ikna etme arzusu duymamıştır. Okurla samimiyet ve suç ortaklığına dayalı bir ilişki kurmak istemiştir. Yazdıkları provokatif bir hal aldığında, bunun nedeni okuru rehavetten kurtarmaktır. Bataille bir argüman sunmaktan çok bir meydan okuyuşta bulunur.

Bataille'ın anladığı şekliyle hayatın durumu paradoksaldır; farklı varlık hallerinin imkânsız bir birleşimine dayanmaktadır. Bu durum bir insan olarak doğamızın kalbinde yatmaktadır. Bir gün ölecek olan fani varlıklar olduğumuzun bilinciyle yaşarken bu farkındalıktan büyük bir dehşetle kaçarız. Ama tam da bu farkındalıktan kaçarken ve hiç gelmeyecek olan bir geleceği inşa etmeye çalışırken, aynı zamanda ölümü aşmak için verdiğimiz mücadelede yarattıklarımızı da paramparça etme güdüsüne kapılırız. İnsan toplumunun yapısının merkezindeki ihlalin temeli budur. Düzene yönelik irade ile düzensizliğin cazibesi arasındaki gerilim, Bataille'ın ölüme dair farkındalığın insan deneyimini nasıl etkilediğini incelemekle araştırdığı gerçekliktir.

Bataille nihai bilginin mümkün olabileceğini tam da bu bakış açısından hareketle reddeder. Dünyayı hiçbir zaman tam olarak anlayamayız zira hayat zorunlu olarak eksik ve kusurludur. Bu bakımdan labirent, insan varoluşunun bir metaforudur: Hiçbir zaman tam olarak çözemeyeceğimiz ama sonuna kadar peşinde koşmaya yazgılı olduğumuz bir sır tarafından belli bir yöne doğru acımasızca sürükleniriz.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Bataille sağlığında Fransız entelektüel hayatında kısıtlı ama önemli bir etkisi olan, marjinal bir figürdü. *Documents* ve *Critique* dergilerinin editörlüğünü yaparak ve Acéphale ve Sosyoloji Koleji çevrelerinin motive edici bir figürü olarak iki savaş arası dönemin önemli isimleriyle temas kurmuş ve sürrealist çevrelerden Michel Leiris, Roger Caillois, René Char, Andre Masson gibi yazarlar ve sanatçılarla sağlam arkadaşlıklar geliştirmişti. Arkadaşlık, Bataille'ın kişiliğinde hayati bir unsurdu; ister çağdaşları isterse "ataları" –özellikle Nietzsche ve Hegel– söz konusu olsun, arkadaşlık kurabilmek onun açısından herhangi bir gayri şahsi "etki"den çok daha önemliydi; kölelik zehrini içmeyi reddeden bir topluluk içinde yetişmişti. Acéphale zamanında sözünü ettiği "gecenin sonuna yolculuk", kölelik zehrini arkadaşlarıyla birlikte reddetmek anlamına geliyordu.

Bataille'ın 1930'larda hayalini kurduğu topluluk sonradan özellikle Maurice Blanchot ve Blanchot'nun "itiraf edilemez topluluk" çağrısına en güçlü cevabı veren Michel Fardoulis-Lagrange ile kurduğu arkadaşlıklarla devam etmiştir. Bu isimler hiçbir şekilde onun "müridi" olmamıştır. Bataille'ın muhatap veya dert ortağı olarak yer aldığı bir diyaloğa iştirak etmişlerdir. Blanchot, bu arkadaşlığın doğasının itiraf edilemez olduğunu belirtmekte en açık davranan olmuştur. Blanchot'nun belirttiği gibi bu arkadaşlık "düşüncenin derin kederi" üzerine kurulmuştur. Arkadaşlığa dayalı topluluk fikri son kertede ihlalcidir, o yüzden "itiraf" edilemez.

Blanchot'nun Bataille'la bağlantısı pek çokları tarafından bilinir. Bu

bağlantı, toplumsal varlığa yönelik bir kaygıya, öleceğini bilme sorununa ve ihlalin gerektirdiği ahlâki sorumluluğa dayanmaktadır. Esasen ihlalci bir eylemin sonucu olarak insan varoluşuna yönelik benzer bir ilgi, varoluşun sınırları ve ölümün cazibesine merak duyan Fardoulis-Lagrange'ın daha az bilinen çalışmalarının da merkezindedir.

Arkadaşlık çoğu zaman insanın düşmanlarının nitelikleriyle belirlenir ve Bataille düşman konusunda sıkıntı çekmemiştir. André Breton ile erken tarihlerde yaşadığı bir sürtüşme iyi bilinir: Gerçek görüş farklılıklarından ziyade farklı mizaçların çatışmasının bir sonucu olarak iki insan arasındaki ikircikli ilişkiyi yansıtan bir sürtüşmedir bu.

Bataille'ın daha az ikircikli bir hasmı Jean-Paul Sartre olmuştur. Sartre, "Un nouveau mystique" (Yeni Bir Mistik) başlığını taşıyan erken tarihli (1943) bir makalesinde Bataille'ı eleştirmiştir. Sartre'ın eleştirisi bugün tuhaf görünmektedir zira şimdilerde Bataille'la ilişkilendirilen meselelerle fazla ilgili değildir. Ama yine de önemlidir. Sartre'ın sorumluluk ve bağlılık yoluyla insanın kendini yaratması fikrine dayanan felsefesi, Bataille'ın bireysel varoluşu hükümsüz kılmasıyla temel bir anlaşmazlık içindedir. Bataille'ın varoluşun doğasına dair fikirleri, Sartre'ın gerek bireyi gerekse bireyin kendini gerçekleştirmesi için üstlenmesi gereken sorumluluğu tasavvur etme tarzına yönelik bir tehdittir. Sartre'a göre Bataille'ın fikirleri felsefi analiz yoluyla savaşılması gereken tehlikeli bir mistisizm biçimine geri dönüşü ifade eder. Bataille, buna *Nietzsche Üzerine*'de yer alan bir makaleyle cevap vermiştir. Burada kendi argümanını Sartre'ın dayattığı referans çerçevesine indirgemeyi reddeder. Bunun yerine Sartre'ın iletişim sorununu bir felsefi tutarlılık meselesine indirgeyen kötü niyetine dikkat çeker.

Sartre'ın eleştirisi bugün anakronistik ve hatta düpedüz yanlış görünmesine rağmen Bataille'ın sonraki yazarlar –gerek muarızları gerekse hayranları– tarafından postyapısalcı yapıbozum projesinin antirasyonalist bir öncüsü olarak alımlanmasına giden yolu açma işlevi görmüştür. Bataille bugün Sartre'la değil postyapısalcılıkla bağlantılı olarak değerlendirilmektedir.

Yönelimleri ne olursa olsun, Bataille düşüncesiyle ilk kez karşılaşanların tümü bir tutku ve heyecan duyarlar. Sağlığında Bataille ana akım Fransız düşüncesinin dışındaydı. Dar bir çevrede saygı görmekteydi ve düşünceleri kimi aşırı tepkilere yol açmıştı. Buna karşılık, ölümünden sonra, belli bir toplumsal eleştirinin adeta ikonu haline geldi. Bataille'ın önemi bugün felsefe, edebiyat, teoloji, sosyoloji, antropoloji ve hatta ekonomi politik gibi çok çeşitli alanlarda kabul edilmektedir. Ama postyapısalcı eleştirinin ortaya çıkışıyla bambaşka bir Bataille da ortaya çıkmıştır; Bataille'ın ününü yerleştiren postyapısalcılar olmuştur. Derrida, Sollers,

Barthes, Kristeva, Baudrillard onun hakkında yazmıştır ve Bataille'ı çağdaş düşüncede anahtar bir figür haline getiren bu metinlerdir.

Aralarındaki gerçek farklılıkların ötesinde bütün bu yazarları birleştiren şey Batılı fikirleri çerçeveleyen iktidar ilişkilerini –şu veya bu şekilde– teşhir etme iradesidir. Kuşkusuz Bataille böyle bir projenin yolunu açan önemli bir figürdür. Düşüncenin tutarlılığı ve öznenin bütünlüğüne yönelik eleştirisi aracılığıyla Bataille, postyapısalcılığı karakterize eden yapıbozumcu itkiye cephane sağlamıştır. Öte yandan Bataille düşüncesi esasen başka birçok yönüyle postyapısalcı söyleme yabancıdır. Öyle ki bu Bataille'ı Bataille'a karşı okumak gerektiğini belirten Derrida açısından da malumdur. Benzer kuşkular Baudrillard ve Foucault tarafından da dile getirilmiştir. Ama bu, Bataille düşüncesinin postyapısalcı söylemin bir parçası olarak sahiplenilmesini engellememiştir.

Bataille'ın gerek Baudrillard gerekse Foucault'ya bazı hareket noktaları sunduğu doğrudur. Baudrillard, tüketim toplumuyla ilgili Marksist fikirlere yönelik eleştirisinde Bataille'dan yararlanmıştır ve "baştan çıkartma" (*seduction*) fikri Bataille'ı çağrıştıran provokatif bir özelliğe sahiptir. Ama Baudrillard'ın alaycı bir yönü vardır ve kendi argümanını, gerçek olan tek şeyin göstergelerin yeniden üretimi olduğu bir istihza kertesine indirgeyip bayağılaştırmaktadır.

Foucault'nun Baudrillard'a olan ilgisi ihlal fikrine dayanır. Bu bakımdan Bataille, Foucault'nun takip ettiği verimli bir yol açmıştır. Ancak Foucault ihlali Bataille'dan çok farklı bir şekilde tasavvur etmiştir. İhlali modern toplumda yıkıcı bir alt-metin olarak görmüştür. İhlal, kategorileri eritme işlevi gören ve özleştirici süreçlere direnen hemen her şeye işaret etmektedir. Bu haliyle, söylemin halihazırdaki biçimine nasıl kavuştuğunun anlaşılmasında bir anahtardır ve hümanist ilkelerin temelinde yatan evrenselleştirici süreçlere direnmek için bir araç sunmaktadır. Bu, olumsallıkların kavranamaz, soyut bir oyunundan doğan, yayılmış bir şey olarak Foucault'nun iktidar kavramına bir arka plan sağlar. Diyalektik çözümü reddeden çoğulcu bir görüşü pekiştirir (Bataille'la ilgili metninde Foucault ihlali diyalektik düşünüşe karşı bir panzehir olarak görmektedir). Bu görüş, ihlali ilk baştaki bir yasağa geri dönülmez ve diyalektik bir biçimde bağlı gören Bataille'ın görüşünden oldukça uzaktır. Bataille'ın toplumsal ilişkilere dair anlayışı Hegel'in efendi-köle ilişkisinin merkezine yerleştirdiği ve Foucault'nun temelde hatalı bulduğu bir suç ortaklığıyla aynı doğrultudadır. Bataille'a göre ihlal, modern toplumda gerçekleşmek şöyle dursun hızla kaybolmakta olan bir komünal dinamiktir. Kapitalizmin ileri hamlesinin kendini gerçekleştirmek için paramparça etmek zorunda olduğu ve zapt edemediği kutsalın bir parçasıdır. Dolayısıyla Bataille'ın

gözünde ihlal tabuyu yıkmaktan ziyade tamamlayıp pekiştirir. Bu, ihlalin tabu açısından basit bir destek olduğu anlamına gelmez: Bataille'ın düşünüş tarzı otorite ve kanunu meşrulaştırmanın dolambaçlı bir yolu değildir. Tam aksine: İhlalin amacı tabuya meydan okumak, onun dinamik bir güce sahip olmasını ve değişmez kanunlar kertesine indirgenmemesini teminat altına almaktır. Modern toplumda kutsalın ve ihlalin ehlileştirilmesi, ihlalci güçlere tâbi olmaktan ziyade acımasız ve kaçınılmaz olan bir kanunun zaferidir.

Varlığın çoğulluğu Foucault için her şeyden önemlidir ve bu, analizini bir evrensellik varsayımına ve bütünlük istencine dayandıran Bataille ile temel bir farklılık teşkil eder. Bataille'ın yaklaşımı, tam da Foucault'nun iktidar ilişkilerine dair yanlış analizin temel unsuru olarak gördüğü (özellikle Hegelci diyalektiğe dayanan) yaklaşımdır. Foucault, hayati bir şekilde, iktidar ilişkilerini bileşenlerine ayırmanın mümkün olduğunu düşünmüştür. Kendini şeylerin varolan durumunu muhafaza eden kombinasyonun şifresini kıran bir kasa hırsızına benzetmiştir. Bataille ise toplumsal ilişkilerin bilinemez (zira anlayış kavramının ötesinde konumlanmış) bir harekete dayandığını ve onları "yeniden kurmanın" hiçbir şekilde mümkün olmadığını düşünmüştür. Toplumsal ilişkileri anlamanın anahtarı, ilişkilerin yapılarının parçalanması değil efendi-köle diyalektiğinin kalbindeki suç ortaklığıdır. Ve Bataille'a göre değişimin odağı yapı-bozum değil dönüşümdür.

Buradan bakıldığında, Bataille'ın bir şekilde aklın eleştirisiyle meşgul olduğunu düşünmek de bir yanlış anlaşılmadır. Bu görüş, Jürgen Habermas'a aittir. Bataille düşüncesinin Batılı rasyonel düşünce geleneğine yönelik bir kuşkuya dayanıyor olması, Bataille'ın aklın kendisini hükümsüz kılmaya çalıştığı anlamına gelmez. Bataille daha ziyade Batılı, özellikle Fransız rasyonalite geleneklerinin sınırlılıklarını ortaya koymakla meşguldür.

Gerçekliğin doğasına dair, postyapısalcılıkla ve postyapısalcılığın söylem yapıları ve göstergelere yönelik ilgisiyle bağlantılandırılan fikirler ile Bataille arasında kayda değer bir uçurum vardır. Postyapısalcılığın üst-anlatıya yönelik kuşkuculuğu ve güvensizliği, her tür insan toplumu fikrinin kurucu unsuru olan ahlâki merkezle ilgilenmeyi reddetme sonucuna yol açar. Hayat, sürekli olarak kendi etrafında dönen ve bu sarmal hareketten kurtulma imkânı tanımayan bir zirve olarak algılanır. Bataille nezdinde de bu paradokstan kurtulma imkânının olmadığı doğru olabilir ama bu, hayatın sadece kendi etrafında dönen sınırsız imkânlardan meydana gelmiş bir çoğulluk olduğu anlamına gelmez. Bir aşkınlık veya kurtuluş umudu yoksa bu bizim insan oluşumuzu tanımlayan sınırlı bir çerçeveye hapsolmuş olmamızdan dolayıdır. Ama biz insanlar varoluş potansiyelinin sadece ufak bir parçası-

yızdır. Varoluşun devamlılığı dört bir yanda kendi hükmünü daima devam ettirmektedir. Onun heterojen imkânlarını halihazırda tasavvur edemiyor olabiliriz ama çözülme anlarında söz konusu imkânlara bir an için tanıklık edebiliriz. Ve insanlar olarak, sonu nereye varırsa varsın, tanıklık ettiğimiz bu anların peşine düşmek zorundayızdır.

Bataille hakkında yazılmış postyapısalcı ve postmodernist metinlerin hemen hepsinde eksik olan iki şeyden biri samimiyet diğeri ise ihtiyattır. Bu metinlerin çoğu gürültücüdür; ilgiyi kendilerine çekmekle ve Bataille'ın kuşkusuz kaba bulacağı bir şekilde kendi ihlallerini beyan etmekle meşguldür.

Bataille, pek çok yönüyle mütevazı bir düşünürdür. Dünyayı (bizzat deneyimlediği ufak bir kısmını dahi) açıkladığı iddiasında bulunmamıştır. Bu, onu bir toplum kuramcısı olarak bir yere oturtmayı zorlaştırır. Ama bilgisizlik fikrine dikkat çekerek Batı düşüncesinin aydınlanmaya giden yol olarak gördüğü saf bilgi yolunu hükümsüz kıldıysa da Bataille en geniş anlamıyla anlama çabasının ve arayışının önemini vurgulamıştır. Bu bakımdan, onun yönteminin Adorno'nun negatif diyalektik çağrısıyla pek çok ortak noktası vardır.

Her türlü bilginin son kertede yanıltıcı olduğuna dikkat çeken Bataille insan düşüncesinin esasını kavramanın son kertede imkânsız olduğunu gösterir. Dolayısıyla birinin hayatını birkaç kelimeyle özetlemeyi amaçlayan anlatılara ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Kuşkusuz buna da.

BATAILLE'IN TEMEL ESERLERİ

Bataille'ın on ikinci ciltlik toplu eserleri için bkz. *Œuvres Complètes* (1971-88) Paris: Gallimard.

Cilt I: *Early Writings, 1922-40, Histoire de l'oeil, L'Anus solaire, Sacrifices, Articles.*

Cilt II: *Posthumously Published Writings, 1922-40.*

Cilt III: *Literary Works, Madame Edwarda, Le Petit, L'Archangélique, L'Impossible, La Scissiparité, L'Abbé C, L'Etre indifférencié n'est rien, Le Bleu du ciel.*

Cilt IV: *Posthumously Published Literary Works, Poems, Le Mort, Julie, La Maison brûlée, La Tombe de Louis XXX, Divinus Deus, Ebauches.*

Cilt V: *La Somme Athéologique 1, L'Expérience intérieure, Méthode de Méditation, Le Coupable, L'Alleluiah.*

Cilt VI: *La Somme Athéologique 2, Sur Nietzsche, Mémorandum.* [*Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2000].

Cilt VII: *L'Economie è la mesure de l'univers, La Part maudite, La Limite de l'utile, Théorie de la religion, Conférences 1947-48.*

Cilt VIII: *L'Histoire de l'érotisme, Le Surréalisme au jour le jour, Conférences 1951-53, La Souveraineté.*

Cilt IX: *Lascaux ou la naissance de l'art, Manet, La Littérature et le Mal.*

Cilt X: *L'Erotisme, Le Procès de Gilles de Rais, Les Larmes d'Eros.* [*Eros'un Gözyaşları*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997].

Cilt XI: *Articles, 1944-49.*

Cilt XII: *Articles, 1950-61.*

Bataille'ın Roger Caillois'ya yazdığı mektuplar için bkz. Bataille, G. (1987) *Lettres à Roger Caillois.* Rennes: Editions Folle Avoine.

Bataille hakkında yazılmış muazzam bir biyografi için bkz. Michel Surya (1987) *Georges Bataille: La mort à l'œuvre.* Paris: Garamont. Jean-Paul [*Georges Bataille: Ölüm Uğraşı*, çev. Işık Ergüden, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016].

Sartre'ın Bataille hakkında yazdığı, "Un nouveau mystique" başlıklı yazı için bkz. *Cahiers du Sud* (1943); bu yazının yeni basımı için bkz. *Situations* I. Paris: Gallimard, 1947.

İngilizcedeki Bataille Çevirileri

Bataille, G. (1955a) *Manet*. (çev. Austryn Wainhouse & James Emmons). Geneva: Skira; Londra: Macmillan.

Bataille, G. (1955b) *Prehistoric Painting: Lascaux or the Birth of Art*. (çev. Austryn Wainhouse). Geneva: Skira; Londra: Macmillan.

Bataille, G. (1956) *The Beast At Heaven's Gate (Madame Edwarda)*. (çev. Austryn Wainhouse). Paris: Olympia Press.

Bataille, G. (1962) *Eroticism*. (çev. Mary Dalwood). Londra: Calder & Boyars; (1986) San Fransisco: City Lights; (1987) Londra: Marion Boyars. [*Cinsellikten Dinselliğe Erotizm*, çev. Bora Akad, Kelebek Yayınları, İstanbul, 2006].

Bataille, G. (1972) *My Mother*. (çev. Austryn Wainhouse). Londra: Jonathan Cape. [*Annem*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2011].

Bataille, G. (1973) *Literature and Evil*. (çev. Alastair Hamilton). Londra: Calder & Boyars. [*Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2014].

Bataille, G. (1977) *The Story of the Eye*. (çev. Joachim Neugroschel). New York: Urizen Books; (1979) Londra: Marion Boyars; (1982) Harmondsworth: Penguin. [*Gözün Hikâyesi*, çev. N. Berna Serveryan, Ayşegül Gürsoy, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 4. basım, 2014].

Bataille, G. (1979) *Blue of Noon* (çev. Harry Matthews). Londra: Marion Boyars.

Bataille, G. (1983) *L'Abbé C.* (çev. Philip A. Facey). Londra: Marion Boyars. [*Rahip C.*, çev. Didem Eryar Ünlü, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999].

Bataille, G. (1985) *Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939*. (çev. Allan Stoekl). Manchester: Manchester University Press.

Bataille, G. (1986) "Writings on laughter, sacrifice, Nietzsche, un-knowing". (çev. Annette Michelson), *October*, 36, Bahar.

Bataille, G. (1988a) *Inner Experience* (çev. Leslie Anne Boldt). Albany: State University of New York. [*İç Deney*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 5. basım, 2014].

Bataille, G. (1988b) *Guilty*. (çev. Bruce Boone). Venice, CA: Lapis Press.

Bataille, G. (1988c) *The Accursed Share*. (çev. Robert Hurley). New York: Zone Books. [*Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara, 2011].

Bataille, G. (1988d) *Theory of Religion*. (çev. Robert Hurley). New York: Zone Books. [*Din Kuramı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997].

Bataille, G. (1989b). *The Tears of Eros*. (çev. John Connor). San Fransisco, CA: City Lights. [*Eros'un Gözyaşları*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997].

Bataille, G. (1989b) *My Mother, Madame Edwarda, The Dead Man*. (çev. Austryn Wainhouse). Londra: Marion Boyars.

Bataille, G. (1991a) *The Impossible*. (çev. Robert Hurley). San Fransisco, CA: City Lights. [*İmkânsız*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999].

Bataille, G. (1991b) *The Trial of Gilles de Rais*. (çev. Robert Robinson). Los Angeles, CA: Amok.

Bataille, G. (1992) *On Nietzsche* (çev. Bruce Boone). Londra: The Athlone Press. [*Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2011].

Bataille, G. (1994) *The Absence of Myth*. (çev. Michael Richardson). Londra: Verso.

Bataille, G. (1997) *The Bataille Reader*. (ed. Fred Botting ve Scott Wilson). Oxford: Blackwell.

Bataille, G. (1998) *Georges Bataille: Essential Writings* (ed. Michael Richardson). Londra: Sage.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Blanchot, Maurice (1997) "Friendship", *Friendship* içinde. (çev. Elizabeth Rottenberg). Stanford, CA: Stanford University Press.

Bois, Yve-Alain ve Krauss, Rosalind (1997) *Formless: A User's Guide*. New York: Zone Books.

Boldt-Irons, Leslie Anne (ed.) (1995) *On Bataille: Critical Essays*. Albany, NY: SUNY.

Botting, Fred ve Wilson Scott (ed.) (1998) *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

Brotchie, A. (ed.) (1995) *Encyclopaedia Acephalica*. (çev. Iain White). Londra: The Atlas Press.

Brown, Norman O. (1991) "Dionysus in 1990", *Apocalypse And/Or Metamorphosis* içinde. Berkeley, CA: University of California Press.

Buck, P. (ed.) (1984) *Violent Silence*. Londra.

Calas, Nicolas (1945) "Acephalic mysticism", *Hemispheres II*, 6. Yeniden basımı: (1985) *Transfigurations: Art Critical Essays in the Modern Period* içinde. Ann Arbor, MI: UMI Research Press.

Dean, Carolyn J. (1992) *The Self and its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Derrida, Jacques (1978) "From restricted to general economy: a Hegelianism without reserve", *Writing and Difference*. (çev. Alan Bass). Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel (1977) "Preface to transgression", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde. (Ed. ve çev. Donald Bouchard ve Sherry Simon). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gill, Carolyn Bailey (ed.) (1995) *Bataille: Writing the Sacred*. Londra: Routledge.

Hollier, Denis (1990) *Beyond Architecture*. (çev. Betsy Wing). Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen (1987) "Between eroticism and general economics: Georges Bataille", *The Philosophical Discourse of Modernity* içinde. (çev. Frederick Lawrence). Oxford: Polity Press.

Hollier, D. (ed.) (1988) *The Collège de Sociologie (1937-39)*. (çev. Betsy Wing). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Laure (1995) *The Collected Writings*. (çev. Jeanine Herman). San Fransisco, CA: City Lights.

Leiris, Michel (1989) "From the impossible Bataille to the impossible Documents", *Brisées: Broken Branches* içinde. (çev. Lydia Davis). San Fransisco, CA: North Point Press.

Libertson Joseph (1982) *Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*. The Hague: Martinus Nihoff.

Michelson, Annette (1986) "Heterology and the critique of instrumental reason", *October*, 36: 111-28.

Pefanis, Julian (1991) *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, Lyotard*. Durham, NC & Londra: Duke University Press.

Richardson, Michael (1994) *Georges Bataille*. Londra: Routledge.

Richman, Michèle (1982) *Beyond the Gift: Reading Georges Bataille*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Shaviro, Steven (1990) *Passion and Excess: Blanchot, Bataille, and Literary Theory*. Tallahassee: Florida State University Press.

Sollers, Philippe (1983) "The roof", *Writing and the Experience of Limits* içinde. New York: Columbia University Press.

Sontag, Susan (1967) "The pornographic imagination", *Styles of Radical Will* içinde. Londra: Secker & Warburg.

Stoekl, Allan (ed.) (1990) On Bataille, *Yale French Studies*, özel sayı no: 78.

Suleiman, Susan Rubin (1986) "Pornography, transgression and the avant-garde: Bataille's Story of the Eye", Nancy K. Miller (ed.) *The Poetics of Gender* içinde. New York: Columbia University Press.

Weiss, Allen S. (1986) "Impossible sovereignty: Between the will to power and the will to chance", *October*, 36: 129-46.

3

Maurice Merleau-Ponty

NICK CROSSLEY

> Düşünce ufkunu Husserl, daha doğru bir ifadeyle bir Sartre ve en doğru ifadeyle Merleau-Ponty'nin belirlediği bir nesle mensubum.
>
> – Foucault, 1988a: 141

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Kamuoyunun gözünde meslektaşı ve entelektüel tartışma arkadaşı Sartre'ın gölgesinde kalmış olsa da, Merleau-Ponty 1940'lar ve 1950'lerde Fransız entelektüel hayatının tam merkezindeydi. Örneğin Eribon (1991), aralarında Foucault'nun ve diğer yeni yetme entelektüellerin de bulunduğu Parisli öğrenciler arasında Merleau-Ponty'nin çalışmalarına yönelik olağanüstü bir ilgiden bahsetmektedir. Ayrıca Sartre'ın yapıtlarını kıyasıya eleştiren kimi postyapısalcı yazarların Merleau-Ponty'yi eleştiriden muaf tutmuş, hatta ondan çok şey öğrendiklerini belirtmiş olması kayda değerdir. Örneklerden biri Althusser (1994), diğeri *Yaban Düşünce*'yi Merleau-Ponty'ye ithaf eden Lévi-Strauss'tur.

1908'de doğan Merleau-Ponty, sonraları öğretim görevlisi olarak çalışacağı École Normale Supérieure'den 1930'da mezun oldu; ardından önce Sorbonne'a, sonra Collège de France'a geçti. Kısa bir süreliğine *Les Temps Modernes*'in editörlüğünü yaptı ve dönemin birçok önemli Fransız düşünürü gibi Kojève'in Hegel'le ilgili ünlü derslerine katıldı ve Kojève'den epey etkilendi. Erken ve beklenmedik bir şekilde Mayıs 1961'de vefat etti.

Merleau-Ponty'nin çalışmalarını belli bir başlık altında sınıflandırmak gerekirse, buna en uygun düşeni "varoluşçu fenomenoloji" olacaktır. En ünlü ve başarılı çalışması olan *The Phenomenology of Perception* (*Algının Fenomenolojisi*) varoluşçu fenomenoloji alanında yapılmış kusursuz bir çalışmadır. Öte yandan, bu yazıda göstereceğim gibi, onun çalışmaları bu başlığın çağrıştırdığından çok

daha geniş kaynaklara başvurmakta; geleneksel fenomenoloji paradigmasından oldukça uzaktaki meseleleri ve tartışmaları ele alıp katkılar yapmaktadır. En teknik, felsefi anlarında dahi Merleau-Ponty, içinde bulunduğu tarihsel dönemdeki olaylara karşı duyarlıydı ve kendi felsefesini bu olaylarla bağlantılandırmaya çalışmıştı. Özellikle, Fransız varoluşçularının çoğu gibi o da Nazilerin İkinci Dünya Savaşı'nda Fransa'yı işgal etmesinden ve bununla bağlantılı olarak Fransız kamuoyunun Nazilerden kurtulduktan sonra tartışmaya başladığı dayanışma sorunundan epey etkilenmişti. Başka birçok entelektüel gibi Merleau-Ponty de işgale aktif şekilde direnmişti. Öte yandan dayanışma meselesi ve dayanışmacıların rolü hakkında savaştan sonraki düşünceleri, diğer birçok düşünüre kıyasla fazla cesur değildir. Merleau-Ponty, Fransızların dayanışmadan öğrendiği şeyin "tarih" olduğunu ileri sürmüştür. Fransızlar kendi hayatlarının başkalarının hayatlarıyla bağlantılı olduğunu ve bunun dünyayı anlamlandırma biçimlerini, ellerindeki fırsatları ve aşmak zorunda oldukları engelleri belirlediğini öğrenmişlerdir. Eylemlerinin anlam ve ahlâkını eylemin kendisinin değil, sürekli olarak değişen ve kimi zaman öngörülemez bir hal alan toplumsal bütün içindeki yerinin belirlediğini anlamışlardır. Merleau-Ponty'nin en başarılı felsefi çalışmalarının çoğunda aktarmaya çalıştığı "tarih" algısı budur.

Merleau-Ponty'nin çalışmalarına yönelik sosyolojik ilgi büyük ölçüde bedenselleşme ve beden meselelerine olan ilginin yükselmesinin bir sonucu olarak son zamanlarda gittikçe artmıştır –bunlar Merleau-Ponty'nin üzerine çok şey söylediği meselelerdir. Fakat sosyoloji ve toplum kuramında daha önce de, özellikle genel olarak "fenomenoloji gelenekleri" içinde Merleau-Ponty'nin etkili olduğuna dair açık kanıtlar vardır. Merleau-Ponty'nin çalışmalarının İngilizce konuşan dünyadaki ilk alımlanışı sosyolog ve toplum kuramcısı John O'Neill'in ufuk açıcı katkılarıyla şekillenmiştir. O'Neill hem bir dizi Merleau-Ponty metnini çevirmiş hem de *Perception* (*Algı*); *Expression and History* (*İfade ve Tarih*); *Sociology as a Skin Trade* (*İnsan Ticareti olarak Sosyoloji*) ve *Communicative Body* (*İletişimsel Beden*) (O'Neill, 1970, 1972, 1989) gibi temel yapıtlarında Merleau-Ponty'nin metinlerine ilişkin eleştirel yorum ve açılımlarını sunmuştur.

Toplum kuramı ve katkıları

Merleau-Ponty'nin ilk büyük yapıtı *The Structure of Behaviour* (*Davranışın Yapısı*) biyoloji ve psikoloji felsefesine yapılmış bir katkı olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma, her ikisi de Merleau-Ponty'nin bütün yazdıklarında temel referans noktası olan Hegel ve Husserl'e dayanır. Öte yandan Gestalt psikolojisinin etkisi daha da belirgindir. Merleau-Ponty'ye

göre belli yönleriyle sorunlu olmasına rağmen Gestalt psikolojisinin kuram ve bulguları, özellikle yapısal-bütünsel (*holistik*) konuma bağlılığı, felsefe açısından oldukça önemlidir. *The Structure of Behaviour*'ın temel başarısı insan davranışına dair mekanik ve indirgemeci açıklamalara güçlü bir eleştiri yöneltmesi ve "insan düzeni"ni ayrı ve indirgenemez bir gerçeklik kertesi olarak tasavvur eden bir anlayış geliştirmesidir.

Bunu *The Phenomenology of Perception* izlemiştir. Bu kitap daha açık biçimde "fenomenolojik"tir ve Husserl'in son dönem metinlerinde ortaya çıkan üç merkezî temayı esas almaktadır: habitus, bedenleşme ve tarih. *The Crisis of the European Sciences*'da (1970) Husserl, dolaysız deneyim dünyasını, bilim onu nesneleştirmeden önce deneyimlediğimiz dünyayı incelememiz gerektiğini öne sürmüştür. Özellikle deneyimin bedensel/cismani doğasını tanımlayarak Merleau-Ponty'nin yapmaya çalıştığı budur. Bilim bizi "bedenlerimizi" bir nesne olarak düşünmeye teşvik eder ama biz kendi deneyimimizde bambaşka bir beden keşfederiz. Bedenlerimiz bize nesneler olarak verilmiş değildir. Bedenimiz dünyada varolma biçimimizdir ve dolayısıyla bize bir dünya "vermektedir". Husserlci yönelimsellik (*intentionality*) tasavvurunu yeniden yorumlayan Merleau-Ponty, dünyanın bize bedensel eğilimlerimiz ve faaliyetlerimiz aracılığıyla göründüğü çoklu biçimleri inceler. Ayrıca bu bedenselleşmiş deneyimin, bir fiziksel nesne olarak "beden" hakkında ne söylerse söylesinler, bilim adamlarının araştırmalarını mümkün kılan şey olduğunu ileri sürer.

Merleau-Ponty bunu yaparken beşeri bilimlerin, özellikle psikolojinin bulgularını tartışmaya dahil ederek Husserlci projeye ilginç bir boyut katar. Husserl böyle bir eklemeye karşı çıkmıştır; çünkü bunun bilgiye dair savları varsayımsal psikolojik "nedenlere" indirgeyeceğini, bunların geçerliliklerine dair soruları ortadan kaldıracağını ve kuramın kendi hakikat iddiasını hükümsüz kılacağını ileri sürmüştür. Husserl'e göre beşeri bilimlerin pratiği epistemolojik sorunlar yaratır ve döngüsellikten kaçınabilmek adına bu sorunların söz konusu bilimlerin savlarına başvurulmadan yanıtlanması gerekir. Ama Merleau-Ponty farklı görüştedir. Merleau-Ponty "modern psikolojinin" (ki bu onun açısından Gestalt psikolojisidir) fenomenolojiyle aynı sonuçlara vardığını ve (bedenselleşmiş) "bilincin" yapısını göz önüne aldığını düşünmüştür. Merleau-Ponty'ye göre bu, fenomenolojiyle psikoloji arasında bir diyalog kanalı açmıştır. Ayrıca Merleau-Ponty daha soyut ve entelektüalist felsefelerin yaptığı gibi bilimin bulgularını göz ardı etmenin yanlış olduğunu da ileri sürer. Deneylerin felsefi düşünce açısından en az içgözlem kadar değerli bir kaynak olduğunu ve aslında bize içgözlemle keşfedemeyeceğimiz şeyleri öğrettiklerini düşünür.

Merleau-Ponty'nin bedenselleşme analizi esasen iki temel noktayı vurgular. Merleau-Ponty ilk olarak bedenimizin "dünyaya bakış açımız" olduğunu vurgulamaya çalışır. Her türlü deneyim zorunlu olarak perspektifle ilgilidir ve bedenlerimiz bizim perspektifimizdir. Bu savın diğer tarafında bedenselleşmenin zorunlu olarak dünyeviliği gerektirdiği gerçeği yatar; bedenlerimiz bizi dünyaya dahil eder ve dünyaya her zaman halihazırda dahil olmuş vaziyetteyizdir; öyle ki beden ve dünya tek bir sistemin unsurları olarak görülmelidir. İkincisi, Merleau-Ponty'nin beden tasavvuru alabildiğine bütünseldir. İster cinselliği ister algıyı ister motor davranışı tartışsın, Merleau-Ponty bunların beden-dünya bütününde daima birbiriyle bağlantılı olduklarını göstermeye çalışır.

Sözmerkezcilik ve yaşanan dünya

Merleau-Ponty'ye göre yaşanan bedensel deneyimin açığa vurduğu şekliyle dünya, bilim adamının nesnel dünyası değildir. Bu dünya, nesneöncesi ve düşünce-öncesidir; ilk aşamada kavramsal veya düşünsel olarak "bildiğimiz" değil, hem düz anlamıyla hem de metaforik olarak "kavradığımız" pratik bir dünyadır. İçinde yaşadığımız "mekân" örneğin geometri tarafından tanımlanmış bir mekân değildir. Yetileri ve arzularıyla bedensel aktörlüğümüzün etrafında odaklanmış, yönelim ve pratik merkezli bir mekândır; ona dair hislerimizle ve onun üzerinde hareket etme yetimizle bildiğimiz, "inişleri" ve "çıkışları", "zirveleri" ve "dip noktaları" olan bir mekândır. Husserl'in *Kriz*'inden hareketle Merleau-Ponty, bu "yaşam dünyasının" temel olduğunu ve bilimin nesnel dünyasının ona dayandığını ileri sürer. Sözgelimi geometrik mekân yaşanan mekânın temeli üzerine bina edilmiş bir idealleştirmedir. Öte yandan Husserl gibi Merleau-Ponty de bilimin türettiği idealleştirmelerin, yaşam dünyasının bulanık gerçekliklerinden daha gerçek kabul edildiği bir sözmerkezci devirde (kendisi bu kelimeyi kullanmasa da) yaşadığımızı düşünür. Dolayısıyla yaşanan dünyayla ilgili analizleri sadece ilksel (*primordial*) bir deneyim kertesine dair açıklamalar değil, aynı zamanda sözmerkezciliğe ve bilimsel nesnelciliğin aşırılıklarına yöneltilmiş eleştirilerdir. Sosyolojik bir bakış açısından bu, açıkça, Bourdieu'nün deneyimin "bulanık mantığı" nosyonunu öngörür ve meselenin Bourdieu'nün sunduğundan daha kapsamlı bir analizini ortaya koyar.

Alışkanlık, özgürlük ve yapılanma

The Phenomenology of Perception aynı zamanda Sartre'ın Husserlci ve Hegelci fenomenolojileri son derece özgül bir şekilde kaynaştıran *Varlık ve Hiçlik* (1969) yapıtını temel alır ve onunla hesaplaşır. Sartre bu yapıtında alışılmışın dışında radikal bir özgürlük tasavvuru geliştirerek, insan-

ların insan olma vasfıyla yaptığı ve olduğu her şeyin özgürlük terimiyle tanımlanabileceğini öne sürmüştür. Merleau-Ponty bunu sorunlu bulur. Sartre'ın yaklaşımının özgürlük nosyonunu anlaşılmaz kıldığını vurgular. İlk olarak, özgürlüğe dair anlamlı bir tasavvur, seçim nosyonunu zorunlu kılar ama seçim, dünyaya bağlılığı ve aidiyeti gerektirir. Seçim yapabilmek için, dünyadaki konumumuzu önceden tanımlanmış imkânlar dahilindeki eylemlerin anlamlı bir alanı olarak deneyimlememiz; seçimimizi dayandırabileceğimiz tercihlere sahip olmamız; verili müzakere ve karar alma araçlarına sahip olmamız gerekir. Ne var ki bu önkoşullardan hiçbirini, tam da önkoşul oldukları için, son kertede seçemeyiz. Bunların verili olması gerekir ve bu yüzden seçimlerimiz zorunlu olarak onlara dayanıp onlar tarafından şekillendirilir. İkincisi, seçimlerimizin dünyaya dayanıyor olması kendi başına yeterli değildir; eğer anlamlı bir özgürlükten söz edeceksek seçimlerimizin dünyaya kök salmış olması gerekir. Günün her saati ve her dakikasına yeniden ama farklı bir biçimde yaklaşan bir birey özgür değildir çünkü projelerinin hiçbiri sonuca ulaşamayacaktır. Özgür iradenin anlık bir patlaması, bir önceki patlamanın kazanımlarını yok edecektir. Gerçek özgürlük, eyleme geçerek kendimizi bir şeye adamamızı, hem kendimizi hem de koşullarımızı kolaylıkla geri alınamayacak şekilde dönüştürmemizi gerektirir.

Merleau-Ponty'de "alışkanlık" nosyonuna dönüşen Husserlci habitus nosyonu (Husserl, 1972, 1989, 1991) bu argümanlara ağırlık katmak için kullanıldığı gibi, insani öznenin başkalarıyla paylaştığı ve algılama, düşünme, eyleme biçimlerini şekillendiren bir toplumsal-tarihsel dünyaya zorunlu olarak mensup olduğu yönünde bir üçüncü argüman inşa eder. Kolektif biçimiyle kültür veya görenek adını verdiğimiz alışkanlıklar, dünyaya kök salmamızı sağlayarak seçim yapmayı mümkün kılan anlam ve tercihlerin zorunlu arka planını oluşturur. Seçimlere kalıcılık kazandıran ve onları anlamlı kılan alışkanlık edinme eğilimimizdir. Bu, "alışkanlığın" psikolojik yorumlarında olduğu gibi bir şartlı refleks değildir; ne de basit davranışlar veya "kötü alışkanlıklar"la sınırlıdır. Alışkanlığı daha geleneksel anlamıyla kullanan (bkz. Camic, 1986) ve aynı zamanda Bourdieu'nün (1977, 1992) habercisi olan Merleau-Ponty, alışkanlık kabilinden eylemi amaçlı, anlamlı ve "yetkin" bulur ve onu bir dizi yüksek entelektüel ve ahlâki faaliyete uygular. Sözgelimi, toplumun diliyle konuşma ve düşünme eğilimimiz Merleau-Ponty açısından alışkanlığın açık bir örneğidir. Diğer yandan alışkanlık, öngörülebilir olduğu kadar keyfî de olabilen eylem örüntülerine dönük düşünce-öncesi, hatta kişisellik-öncesi bir eğilime de işaret eder. Burası doğal-kabul-edilenin alanıdır. Örneğin düşüncelerimizin dilde biçim kazandığı süreç

bizim bilinçli olarak katıldığımız bir süreç değildir. Düşüncelerimiz birdenbire dilsel biçimler kazanıp zihnimize yerleşirler. Ayrıca, dil örneğinin de gösterdiği gibi, alışkanlıklarımızın çoğu nesilden nesile aktarılırken hem müşterek bir toplumsal dünyayı hem de bu dünyayı somutlaştıran aktörleri zorunlu olarak yeniden üreten kolektif inşalardır. Aktör, Husserl (1991) gibi Merleau-Ponty için de alışkanlığın bir ürünüdür ve alışkanlık edinme, toplumsal pratiklerin öznenin "beden şemasında" bir şekilde içselleştirilip öznel varlığın yapıları haline getirilmesidir.

Bu argüman insanın özgür olduğu fikrine meydan okumayı amaçlamaz ama mutlak değil "konumlanmış" bir özgürlüğü vurgular. Merleau-Ponty'ye göre insan verili olanı kendi projeleri aracılığıyla aşabilir. İnsan hem yaratıcı eylemde bulunma hem de seçim yapma niteliğine sahiptir. Ama daima dünyada konumlanmış, alışkanlıklarına demir atmış vaziyettedir; hiçbir zaman "boşlukta asılı" değildir. Bu, insanın eylemlerini daha öngörülebilir ve akla yatkın kıldığı gibi Sartre'ın modeline kıyasla daha doğru bir tarih algısını aksettirir. Merleau-Ponty'ye göre Sartre'ın felsefesi her olayın herhangi bir zamanda gerçekleşebileceğini veya mevcut durumun bir anda tam tersine dönebileceğini öne sürebildiğimiz absürt bir duruma işaret eder; buna göre diktatörler her an demokrat olabilir veya istikrarlı toplumsal düzenler her an devrimci bir coşkuyla infilak edebilir. Alışkanlık nosyonu ve onunla bağlantılı görenek ve kurumlar, elbette değişimin önünde engel değildir. Hatta toplumsal hayatı, süreçleri merkeze alarak yorumlayan görüşle tutarlıdırlar. Ama bir yandan da değişimin asla mutlak olmadığını, belli bir sürekliliğin zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu gösterirler. Ayrıca gerek kişisel gerekse kamusal kertede, radikal değişimlerin onları anlamamızı ve bazen de öngörmemizi sağlayan bir tarihe sahip olduğunu gösterirler. Alışkanlığın sağladığı kalıcılık, tarihi süreksiz olayların bir bütününden ziyade bir süreç haline getirir. Merleau-Ponty'ye göre bu bize belli bir yönelimden ve örüntülerden söz etme imkânı tanır; Husserl'in *Crisis*'de (1970) bahsettiği şekliyle tarihe bir anlam kazandırır.

Bu noktada, "konumlanmışlığın" bir nedensellik dayatmadığını yahut nedensellikle özgür irade arasında kötücül bir ittifak anlamına gelmediğini vurgulamak önemlidir. Konumlanmışlık, tartışmayı bu kutupsallıklar etrafında yapılandırmayı reddeden ve aklın, deneyimin ve sosyal bilimlerin kanıtlarını göz önüne alıp iki kutup arasında bir üçüncü yol çizerek aktörlük üzerine tamamen farklı bir şekilde düşünmenin yoludur. Merleau-Ponty, nedensellik ilkesine bağlı açıklamaların "dış" etkenlere atıf gerektirdiğini, oysa "konum/durum" nosyonunun böyle bir işlevinin olmadığını belirtir. Ben "bedenim" tarafından belirlenmem; çünkü zaten onun benden bağımsız bir var-

lığı yoktur. Dil, düşünce ve konuşma da keza: Dil, düşünceyi ve konuşmayı onların dili belirlediğinden daha fazla belirlemez; zira düşünce, konuşma ve dil tek bir bedenselleşmiş eylem biçiminin farklı boyutlarıdır.

Bu noktanın Merleau-Ponty'nin hem erken dönem hem de geç dönem metinlerinde geliştirilen ilginç bir içerimi vardır: Dil gibi toplumsal yapılar, onları somutlaştıran etkileşimlerden bağımsız değildir. Bu, Giddens'ın (1984) "yapılanmacı" kuramlarının ve özellikle Bourdieu'nün (1977, 1992) habercisi olan bir yaklaşımdır. Eylemin, edinilmiş alışkanlıklar ve "kurumlar"da kökleştiği söylenir. Merleau-Ponty'nin Collège de France'ta verdiği derslerin temel meselelerinden biri "oluşturucu özne" fenomenolojik nosyonunu "kurumlaştırıcı özne" nosyonuyla ikame etme zorunluluğuydu; kurumlaştırıcı özne, toplumda kurumsallaşmış repertuvarlar aracılığıyla dünyaya anlam yükler (Merleau-Ponty, 1979b). Öte yandan kurumların da bedenselleşmiş öznelerin faaliyetlerinden bağımsız bir varlığı yoktur. Toplumsal kurumlar bireyden önce var oldukları gibi ondan uzun ömürlü de oldukları halde, belli bir zamanda onları somutlaştıran insan popülasyonundan bağımsız var olmazlar.

Burada, bedenselleşmiş öznellik ve alışkanlık edinme meseleleri merkezdedir. Toplumsal dünya, bedende içselleştirilerek, alışkanlık biçiminde tortulaşarak ve nihayet kanunlaşarak yeniden üretilir. Toplumsal; aktörün düşünce-öncesi bedensel şeması tarafından sürekli olarak yeniden üretilip içselleştirilir. Merleau-Ponty bu bağlamda şunu ileri sürmüştür:

> Toplumsalla ilişkimiz dünyayla ilişkimize benzer; açık bir algı veya yargıdan çok daha köklüdür. Kendimizi nesneler arasında bir nesne olarak toplumda konumlandırmamız, toplumu kendi içimizde bir düşünce nesnesi olarak konumlandırmamız kadar yanlıştır ve her iki durumda da yanlış, toplumsalın bir nesne olarak ele alınmasında yatar. Toplumsala salt varolarak ilişki kurduğumuz ve herhangi bir nesne(l)leştirmeden önce beraberimizde taşıdığımız şeyle birlikte geri dönmeliyiz (Merleau-Ponty, 1962: 362).

Başka deyişle toplumsal, bize bedenimiz kadar yakındır. O, bizim "yapıyor olduğumuz" şeydir. Dünyalararası veya öznelerarası bir yapı olarak toplumsal nosyonu da bunun tamamlayıcısıdır. Toplumsal dünya yalnızca kendi başımıza yaptığımız şey değil aynı zamanda toplumsal ilişkiler çerçevesinde kolektif olarak yaptığımız şeydir ve alışkanlıklarımız müşterek bir kültür veya altkültüre özgü kolektif alışkanlıklardır. Etkileşimlerimizin somutlaştırdığı toplumsal ilişkiler, alışkanlıklarımızın inşası, değişmesi ve yeniden üretilmesi için gerekli mekanizmayı oluşturur ve buna karşılık alışkanlıklarımız, dayandıkları toplumsal ilişki ve yönelimleri yeniden üretirler.

The Phenomenology of Perception'da tanımlanan temel toplumsal ilişkiler, sınıf ilişkileridir ve sınıf ilişkilerine dair kısa analizinde Merleau-Ponty bu ilişkilerin yine alışkanlık kabilinden varolma biçimlerinde somutlaştığını ileri sürer. Bu tür varolma biçimleri, çatışmalı sınıf ilişkileri bağlamında meydana gelir ve söz konusu ilişkileri daimi kılar. Merleau-Ponty şöyle der:

> Beni bir proleter yapan, gayri şahsi güçlerin bir bütünü olarak tasavvur edilen iktisadi düzen veya toplum değil, bu kurumları kendi içimde/bedenimde taşımam ve [alışkanlık olarak -N.C.] deneyimlememdir. Bu, belli bir saiki olmayan bir entelektüel faaliyet değil, belli bir kurumsal çerçeve içinde varolma tarzımdır.
>
> Bir hayat tarzının olduğunu varsayalım. Diyelim ki fiyat dalgalanmalarının insafına kaldım; istediğimi yapmakta özgür değilim; haftalık bir ücret alıyorum; ne çalışma koşullarım ne de ürettiğim ürün üzerinde denetimim var ve kendimi fabrikamda, ülkemde ve hayatımda bir yabancı gibi hissediyorum. Saygı duymadığım ama kabul etmek zorunda kaldığım bir yazgıya veya belirli bir düzene boyun eğme alışkanlığına sahibim demektir (Merleau-Ponty, 1962: 443-4).

Ampirisizm ve entelektüalizm

Daha genel bir düzeyde *The Phenomenology of Perception*, "ampirisizm" ve "entelektüalizm"in diyalektik bir eleştirisi etrafında yapılandırılır. Kitapta ele alınan hemen her meseleye bu iki geleneğin eleştirisi aracılığıyla yaklaşılır. Merleau-Ponty'nin sözünü ettiği ampirisizm, hem Britanya ampirizminin felsefe geleneğini hem de psikolojideki davranışçı geleneği kapsar. Ampirisizmde insan, kendisi bizatihi nesne olan bir dünyadaki nesnelerden biri olarak kavranır. Entelektüalizm ise kurucu bilinç edimleri aracılığıyla dünyaya anlam yükleyen bir özne tasavvuru formüle eder. Kant ve bir ölçüde Husserl bu ekolün takipçileridir. Merleau-Ponty'ye göre entelektüalizm bu ikisi arasında daha tercih edilebilir olandır ama yine de kusurludur. İnsanın dünyayla ilişkisi ilk aşamada bir öznenin nesneyle ilişkisi gibi değildir; yukarıda açıkladığımız gibi, pratik ve bedenselleşmiş bir ilişkidir. Dünya hakkında söylemsel bir bilgiye sahip olmadan önce onun hakkında pratik bir kavrayışa, bedenselleşmiş bir uygulama bilgisine sahip oluruz ve söylemsel bilgi zorunlu olarak pratik bilgi zemininde ortaya çıkar. Ayrıca entelektüalist görüş insanın "konumlanmışlığını" hesaba katmadığı için de kusurludur: Bize etki edebilen fiziksel güçlere; algılarımızı, düşüncelerimizi ve eylemlerimizi yapılandıran alışkanlıklara ve kültürel kurumların dünyasına duyarlı bir bedenin içindeyizdir; ayrıca başka insanlarla öznelerarası hayatın, toplumsal ilişkilerin dinamiğine tâbi olan çeşitli karşılıklılık ilişkilerine bağımlıyızdır. Son olarak, entelek-

tüalizm bilincin yalnızca düşünümsel kertesine odaklandığı için kusurludur. Sartre'ın *Ego'nun Aşkınlığı*'nda (1957) ileri sürdüğü argümandan hareketle Merleau-Ponty, bilincin zorunlu olarak bir kendilik bilinci gerektirmediğini; insanın genellikle o an yaptığı şeyle meşgul olduğunu ve kendisini düşünümsel kertede değerlendirmediğini ileri sürer.

Varoluşsal Marksizm

The Phenomenology of Perception'ı yazdığı sıralarda Merleau-Ponty aynı zamanda bir dizi siyasi makale de yazmaktaydı. Bir kısmı *Humanism and Terror*'de (*Hümanizm ve Terör*) bir araya getirilen bu makalelerde Moskova Duruşmaları, bu duruşmaların Koestler'in *Gün Ortasında Karanlık*'ında yer alan kurmaca anlatımları ve Fransa'daki Nazi işgali sırasında dayanışma sorunu etrafındaki meseleler ele alınmıştır. Merleau-Ponty kitapta özellikle eylemin tarihte nasıl anlam kazandığıyla ilgilenmiştir. Merleau-Ponty'ye göre eylemde bulunduğumuz sırada eylemlerimizin anlamını belirlememiz ya da bilmemiz mümkün değildir zira anlam, eylemin tarihin daha geniş şemasında edineceği yere bağlıdır. Gelecekteki olaylar öyle gerektirirse, iyi niyetli bir eylem büyük bir hainlik olarak bilinecektir ve bireyler böyle ihtimallerle yüzleşmeye hazırlıklı olmalıdır.

Tarihle ilgili bu tür düşüncelerin geniş bağlamı Husserl'in *Crisis*'inden etkilenmiştir. Marx ise daha dolaysız ve açık bir muhataptır: *Sense and Non-Sense*'teki (*Anlam ve Anlamsızlık*) kimi makalelerde Merleau-Ponty doğrudan doğruya Marx'ı ele alır. Varoluşçu bir mercek altına aldığı Marx'ın, "spekülatif felsefeden ayırt etmek için 'eleştiri' adını verdiği somut düşüncenin kimi düşünürlerin 'varoluşçu felsefe' adıyla savunduğu şeyle aynı olduğunu" ileri sürer (Merleau-Ponty, 1971: 33). Marx'ın idealizm ve materyalizmle kavgası Merleau-Ponty'ye göre kendisinin entelektüalizm ve ampirisizmle kavgasına paraleldir. Tıpkı Marx gibi Merleau-Ponty de bu verimsiz düalizmi aşmanın tek mantıklı yolu olarak bir praksis felsefesi tanımlamaya çalışır. Başka bir yerde detaylı olarak açıkladığım gibi (Crossley, 1994) Merleau-Ponty'nin bu bağlamda söylediği birçok şeyin "göreli özerklik" ve "hâkim yapı" gibi anahtar Althusserci kavramların habercisi olması ilginçtir. İktisadi ilişkilerle dinamiklerin ideolojik ve siyasi pratikleri şekillendirerek tarihin temel itici gücü olabileceğini kabul etmekle birlikte Merleau-Ponty, Marksizmi Fransız Komünist Partisi'nin ileri sürdüğü determinist, indirgemeci ve mekanik yorumlardan kurtarmaya çalışmıştır. Pratiğin belirli alanlarına, özellikle sanat ve edebiyata hak ettiği önemi verirken bir yandan da praksis merkezli, bütüncül bir toplumsal dünya ve tarih felsefesine varmaya çalışmıştır.

Post-Marksizm

Bu erken dönem metinlerinde Merleau-Ponty, Marksizmin büyük

meselelerine (güncel ve potansiyel devrimlere) yönelik bir "bekle ve gör" tavrı benimsemiştir. Son dönem metinlerinde ise gördüklerinden hiç hoşlanmamış ve daha fazla beklemeyi reddetmiştir. Özellikle Kore Savaşı ve Kruşçev'in 1956'da Stalin'i ifşasıyla Marksizmden uzaklaşmaya karar verip bir dizi makalesinde (*Signs*'da toplu olarak yayımlanmıştır), özellikle *Adventures of the Dialectic*'te (*Diyalektiğin Maceraları*) bunu ortaya koymuştur. Bu son dönem metninde Merleau-Ponty; Weber, Troçki, Lukács, Lenin ve Sartre'ın (*Diyalektik Aklın Eleştirisi* henüz yayımlanmadıysa da *Communists and Peace* (*Komünistler ve Barış*) yayımlanmıştı) çalışmalarını ele alır. Sartre'ın Marksizme yöneldiği bu tarihlerde Sartre'a göre her zaman daha politik ve daha solda olan Merleau-Ponty'nin soldan uzaklaşması ironiktir. *Adventures of the Dialectic*'te, Sartre'ın "ultra-Bolşevizmine" yönelik güçlü, tavizsiz ve kapsamlı bir eleştiriye yer verir. Merleau-Ponty'ye göre Sartre tipi Marksizm, Marksist vizyonu içine düştüğü tarihsel zorluk karşısında muhafaza etmeye yönelik çabalardan ("Maceralar") biridir. Tarihin akışı tersine döndükçe, kuram ya değiştirilmiş ya yeniden yorumlanmıştır. Bu, kuramsal bakımdan sorunlu bir tavırdır; revizyon zorunlu olsa da insanın kuramdan bütünüyle uzaklaşmak gerekip gerekmediğini düşünmesi gereken bir nokta vardır. Daha da önemlisi Merleau-Ponty, kuramın sürekli olarak yenilenip revize edilmesinin politik bir terör rejiminde ideolojik bir işleve hizmet ettiğini düşünmüştür. Marksizmin determinist ve iradeci versiyonları, mevcut yanılsamanın derinleşmesine ve insanların işlemeyen bir tarihsel sisteme mecbur bırakılıp (sözcüğün gerçek anlamıyla) öldürülmelerine hizmet etmiştir.

Humanism and Terror'de Merleau-Ponty, Moskova Duruşmaları'nı destekleyip bütün büyük dönüşümlerin ister istemez kanlı olduğunu ileri sürerek birçok kişiyi şaşırtmıştı. Ama 1950'lerin ortalarına gelindiğinde, SSCB'nin (mevcut haliyle) dönüşen bir toplum olarak görülemeyeceği sonucuna vardı. Sovyet devletinin şiddeti kurumsallaşmıştı ve bu şiddet eylemleri sahiplenilmekteydi; Sovyetler'in olduğundan daha farklı olacağına dair bir umut da yoktu. Dolayısıyla Merleau-Ponty, Sovyetler'i mahkûm etti.

Yapısalcılık

Adventures of the Dialectic ve onunla ilintili makalelerde Merleau-Ponty toplum kuramını post-Marksist bir düzlemde yeniden inşa ederken Weber'i bir başlangıç noktası olarak kabul eder. Öte yandan burada Merleau-Ponty'nin daha yapısalcı ve hatta postyapısalcı bir istikamete yöneldiği de açıkça ortadadır. Foucault'nun (1998b: 21) belirttiği gibi Merleau-Ponty, Saussure'ün yapıtı üzerine dersler veren ve Saussure'ün felsefi önemi üzerinde duran ilk Fransız fi-

lozofuydu. 1953'te Collège de France'daki açılış dersinde Merleau-Ponty felsefe tarihinin Saussure'ün çerçevesiyle yeniden inşa edilebileceğini öne sürecek kadar ileri gitmiştir. Merleau-Ponty'nin bu eğilimi Lévi-Strauss ve Lacan'la olan arkadaşlığı ve bu ikisinin çalışmalarına duyduğu ilgiyle giderek pekişti. Lévi-Strauss üzerine bir makale yazan ve Lacan'ın erken dönem formülasyonlarından "ayna evresi"ni irdeleyen Merleau-Ponty çocuk gelişimiyle ilgili derslerinde "ayna evresi"ni Gestalt psikolojisinden kimi nosyonlarla bağlantılandırmaya çalıştı.

Merleau-Ponty'nin bu fikirlerle tutkulu bir ilişkisinin olduğu kuşkusuzdur ve bu, o zamanlar muhtemelen bugün olduğu kadar şaşırtıcı değildi. Merleau-Ponty yapı kavramıyla *The Structure of Behaviour*'da kavrama dair erken tarihli incelemesinden başlayarak ilgilenmiş ve yapısalcılıkla fenomenoloji arasındaki ayrım çizgisini yapısalcı toplum kuramını sonradan omuzlayan 1950'lerin Paris felsefe çevresi kadar keskin bir şekilde çizmemiştir. Öte yandan Merleau-Ponty'nin yapısalcı fikirleri benimseyişi hem eleştirel hem de kendine özgüdür. Dil/söz (*langue/parole*) ve yapı/eylem ikilisine eşit bir rol biçmekte; örneğin "insanı ortadan kaldırmayı" kesinlikle reddetmektedir. Merleau-Ponty'nin, toplum kuramındaki yapısalcı yönelimin habercilerinden biri olduğunu belirtmiştim; bu, onun yapısalcılık okumasında aşikârdır. Örneğin, Lévi-Strauss üzerine makalesinde şunu ileri sürer:

> Filozof açısından, yapının bizim dışımızdaki toplumsal ve doğal sistemlerin yanı sıra bizim içimizdeki bir sembolik işlev olarak varlığı, Descartes'tan Hegel'e felsefeye hâkim olan özne-nesne korelasyonunun ötesinde bir yola işaret eder. İnsanın dışmerkezli olduğunu ve toplumsalın kendi merkezini sadece insanda bulduğunu göstererek yapı bize toplumsal-tarihsel dünyayla nasıl bir döngü içinde olduğumuzu anlama imkânı verir (Merleau-Ponty, 1964: 123).

Bu pasaj, insan eyleminin anlamının aktörlerin dışında yattığını kabul eder; Merleau-Ponty, insanın "dışmerkezli" olduğunu belirtir. Bunun açık bir örneği, konuşan kişinin kendisi veya başkaları açısından bir anlam ifade edebilmek için dilin kurallarına uymak zorunda olmasıdır. Anlam, dilin yapısına bağımlıdır. Öte yandan Merleau-Ponty'ye göre dilin yapısı insana dışsal değildir. Dil, öznelerarası bir yapıdır; müşterek alışkanlıklar veya göreneklerde kökleşen ve "tutarlı deformasyonlar"la zaman içinde değişen bir ara dünyadır. Bu bakımdan, "Toplumsal, kendi merkezini sadece insanda bulur". Merleau-Ponty, yapıların "insanı ortadan kaldırdığı" fikrine karşı çıkar ve bunun yerine yapıların bizim "tarihsel-toplumsal dünyayla bir tür döngü içinde olduğumuzu" gösterdiklerini ileri sürer.

Bunu yapısalcılığın kuramcılığına ve bütünleştirme arzusuna yöne-

lik bir çekinceyle bütünleştirir. *Adventures of the Dialectic*'te Merleau-Ponty, hem kuramsal hem de siyasi bir proje olarak Marksizmin bütünleştirme arzusunu eleştirmiştir. Merleau-Ponty'nin son dönem görüşlerinde totalleştirici projeler genellikle terörize edici projeler olarak yer alır. Lévi-Strauss ve özellikle Saussure'e dair analizinde bu çekinceler daha farklı ve daha felsefi bir düzlemde yeniden ortaya çıkar. Saussure'ün "langue"ı (dil) dilsel praksisten yapılmış soyutlamaya dayanan bir kuramsal modeldir. Ne var ki yapısalcılıkta bunun unutulmasıyla ilgili bir tehlike vardır; öyle ki model, praksisten daha gerçek kabul edilmekte ve praksis karşısında ayrıcalıklı kılınmaktadır: Yapının bir şekilde pratiği "belirlediği" varsayılmaktadır. Oysa yapının sahip olduğu tek gerçekliğin, pratiğe geçirilmesi olduğu düşünülürse bu saçmadır. Yahut dilsel aktörlerin bir anlamda dilin "kurallar"ını takip ettikleri varsayılmaktadır. Oysa kurallar dili belirlemekte çoğu zaman yetersizdir ve insanlar kuralları her zaman bilmedikleri için onları her zaman takip etmezler. Merleau-Ponty burada Bourdieu'nünkine (1977, 1992) benzer bir yapısalcılık eleştirisine varır. Merleau-Ponty'nin aynı zamanda Derrida'nın Saussure'e yönelttiği temel eleştirilerden birinin habercisi olması da ilginçtir. Yapısalcıların öne sürdüğü cinsten ayırt edici (*diacritical*) bir sistemde her sözcüğün anlamı bir diğerine ve son kertede bütünlüğe bağımlıdır. Bu, iki açıdan sorunludur. İlk olarak, diller sürekli değişen ve dolayısıyla hiçbir zaman bütünlenmeyen tarihsel yapılardır. Anlam bütünlüğe tâbi olsaydı, herhangi bir şeyin anlam ifade etmesi mümkün olmazdı. İkincisi, dil kullanıcıları göz önüne alındığında bütünlük nosyonu sorunludur. Anlam dilin bütünlüğüne tâbiyse dilden anlam üretmeyi nasıl öğreniriz? İnsan birkaç sözcükle konuşmayı öğrendiğinde zihninde herhangi bir bütünlük fikri yoktur ama gene de anlamı iletebilir. "Dilin" bütününe hiçbir zaman ulaşılamaz zira yukarıda değinildiği gibi bütün sürekli olarak değişir ve asla zaptedilemez. Merleau-Ponty'nin bu sorunlara yönelik çözümü, dilsel praksise, dilin kullanım alanına odaklanmaktır. Dilin anlamı, kullanım alanında belirlenir ve bu nedenle filozoflar ve sosyal bilimciler, dili ve anlamı kavrayabilmek için kullanım alanına odaklanmalıdır.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Toplum kuramı alanında Merleau-Ponty bugün öncelikle bedenselleşmeye dair analizi ve bu analiz çerçevesinde ortaya çıkan alışkanlık ve yaşanan dünya nosyonlarıyla hatırlanıyor. Bu analiz pek çok övgüyle karşılaştığı gibi bir dizi eleştiriye de maruz kalmıştır. Bir taraftan, sözgelimi Habermas (1987: 317) Merleau-Ponty'nin rasyonaliteyi bedene indirgediğini ileri sürüp onu bir kalemde silmiştir. Diğer taraftan beden fenomenolojisini iktidarın bedendeki et-

kilerine odaklanan, değişimi ve istikrarsızlığı bedenle bağlantılı ele alan postyapısalcı açıklamalarla karşılaştıranlar olmuştur. Merleau-Ponty'nin "bedeni", kimileri tarafından fazla istikrarlı ve rasyonel bulunmuştur. Bu iki eleştiriye yönelik eleştirilerimi başka bir yerde sıralamıştım (Crossley, 1996b, 1997). Bana göre Habermas, Merleau-Ponty'yi yanlış yorumlamıştır. Aslında onun öznelerarası rasyonalite tasavvurunun temelleri (Habermas, 1991) fenomenoloji alanında atılmıştır. Husserl'in (1991) öznelerarasılığı açıklama kaygısı tam da rasyonalitenin öznelerarasılığı gerektirdiğine dair bir farkındalığa dayanır (bkz. Crossley, 1996a) ve Merleau-Ponty bu anlayışı daha güçlü bir biçimde sahiplenir. Merleau-Ponty'ye göre rasyonalite, öznelerarası dünyada ortaya çıkar ve bireysel bedenlere hiçbir şekilde indirgenemez. Habermas ayrıca bedeni göz ardı ederken de fazla aceleci davranır. Öznelerarası karşılaşmalar zorunlu olarak bedenseldir ve eğer aynı zamanda rasyonel olmaları gerekiyorsa, bedenimiz onlara bir "iletişimsel rasyonalite" kazandırır. Merleau-Ponty bedenlerimizin böyle bir katkı yaptığını ileri sürdüğüne göre (ben de belli ölçüde öyle olduğunu düşünüyorum), iletişimsel eylem kuramını evrensel pragmatizmin soyut ve cisimsiz pençelerinden kurtarmak isteyen bir eleştirel kuramcı, Merleau-Ponty'ye başvurmaktan kaçınmamalıdır.

Postyapısalcı eleştirmenlere yanıt olarak, Merleau-Ponty'nin iktidara ve onun bedeni denetleme biçimine dair kavrayışı her ne kadar yetersiz olsa da bedenlerimizin iktidarın "hedefi" olduğunu açıkça kabul ettiği vurgulanmalıdır:

> (...) bilinç, bedeni olmadan hiçbir şey yapamaz ve başkaları üzerinde ancak bedenlerine etki ederek etkili olabilir. Doğayı bedeninin bir uzantısı haline getirerek, doğayı kendine mal ederek ve doğada iktidar araçlarını yerleşik kılarak insanları kölelik seviyesine indirebilir.

Bedenlerimizin iktidarın hedefi olduğuna yönelik temel savın ötesine geçip bedenlerimizin gerçekte iktidar tarafından "disipline edildiğini", iktidarın bu konuda etkili olduğunu ileri sürecek olursak, Merleau-Ponty'nin "istikrarlı" beden nosyonu üç açıdan önemlidir. İlk olarak, iktidar tekniklerinin gerçek mücadelelere uygulanması, bu görevin üstesinden gelebilecek kadar "istikrarlı" (ve koordine edilmiş) aktörleri gerektirir. İkincisi, disiplin ancak bedenin eylemleri bir anlamda düzenli olduğunda bedende bir tutunma noktası bulabilir. Gerçekten istikrarsız bir beden, disiplinin ve aslında toplumsal hayatın sınırlarının ötesindedir. Üçüncüsü, disipline edilmiş bir beden istikrarlıdır; disiplin, istikrarın göstergesidir. Beden üzerindeki iktidarın, bedenleri iktidar tarafından kuşatılmış olmasa başka şekilde davranması muhtemel olan aktörleri cisimleştirdiğini kabul edersek bu aynı zaman-

da ciddi bir ahlâki meseledir ve buradan bakıldığında Merleau-Ponty'nin bedenselleşmiş özne fenomenolojisi, postyapısalcılığa güçlü bir yanıttır. Merleau-Ponty'nin dünyada-varolma biçimimizi kemikleştiren istikrarlı bedensel alışkanlıkları esas alan bir anlayışı savunurken insanın bedensel varoluş biçimlerinin tarihte ve kültürde çeşitlilik arz etme olasılığını göz ardı etmediğini de buna ilave edelim. Merleau-Ponty bu tür bir çeşitlenmenin varlığına yürekten inanır ve postyapısalcı çevrelerin tarihsel çeşitlenme konusunda ileri sürdüğü argümanların çoğuyla mutabıktır. Onun bedende saptadığı istikrar kısa vadeli, gündelik bir sürekliliktir.

Öte yandan postyapısalcı beden kuramlarının gündeme getirdiği farklılık meselesi daha ciddi bir sorun teşkil eder. Merleau-Ponty'nin özneye ve iktidara yönelik anlayışı toplumsal farklılaşma ve eşitsizliğin diğer biçimlerini göz ardı etmek pahasına büyük ölçüde bir sınıf nosyonuna (ve onun kadar olmasa da emperyalizme) odaklanır. Örneğin *The Phenomenology of Perception*'da yer alan etkileyici cinsellik analizinde bile toplumsal cinsiyet ve cinsel kimlikle ilgili meseleler ele alınmaz. Bu, Merleau-Ponty'nin perspektifinden söz konusu meselelerin geliştirilemeyeceği anlamına gelmez. Sözgelimi "Throwing Like a Girl" (Kız gibi Atmak) başlıklı makalesinde Young (1980), kadın öznelliği ve onun tâbi kılınışına dair esaslı bir çalışma yapmak üzere Merleau-Ponty'nin çerçevesini Beauvoir'dan unsurlarla birleştirerek kullanır. Benzer şekilde, Sartre'a çok şey borçlu olan Fanon'un çalışması da (1986) ırksallaştırılmış öznellik ve tâbi kılınış hakkında bir fenomenolojik soruşturma için başlangıç noktası olarak alınabilir. Ama bunlar Merleau-Ponty'nin kendisinin ilgilendiği meseleler değildir ve onun mevcut çerçevesini aşar.

Kruks (1981), Merleau-Ponty'nin son dönem toplum kuramının başarısız olduğunu ileri sürmüştür. Kruks'a göre Merleau-Ponty'nin Marksizmle ilgili erken dönem düşünceleri güçlü ve öğretici olmasına rağmen Marksizme yönelik sonraki eleştirisi zayıf olduğu gibi hiçbir gerçekçi alternatif de sunmaz. Kruks ayrıca Merleau-Ponty'nin vefat ettiği sırada üzerinde çalıştığı ve ölümünden sonra *The Visible and the Invisible* (*Görünür ile Görünmez*) başlığıyla yayımlanan taslaklarında da herhangi bir çıkış yolu sunmadığını ileri sürer. Merleau-Ponty'nin postmodern ve postyapısalcı düşüncenin birçok temel meselesini öngördüğünü düşünen diğer yorumcular farklı görüştedir (bkz. Dillon, 1988, 1991; Busch ve Gallagher, 1992; Johnson ve Smith, 1990). Merleau-Ponty'nin yarım kalan notları bu yorumcuların temel odak noktasıdır. Ben, Kruks'a daha yakın düşünüyorum. *The Visible and the Invisible*, ikna edici bir konuma doğru geliştirilebileceği halde geliştirilmemiş ve yarım kaldıklarından dolayı metin yorumu açısından da son derece sorunlu olan bir-

takım muğlak fikirler içerir. Bunların Merleau-Ponty'nin alışıldık diyalektik tarzıyla her an yadsıyabileceği modeller olması da mümkündür. Merleau-Ponty'nin Marksizm eleştirisini Kruks'a kıyasla daha haklı bulsam da, bu eleştirinin Merleau-Ponty'yi götürdüğü yer konusunda Kruks'la aynı fikirdeyim. Merleau-Ponty'nin toplumsal ve siyasi metinlerinin büyük ölçüde kendi zamanının bir yansıması olduğu hakikatiyle birlikte düşünürsek, bu durum Merleau-Ponty'nin daha genel toplumsal ve siyasi metinlerinin günümüzde sahip olabilecekleri değeri ciddi anlamda kısıtlamıştır.

Buna rağmen Merleau-Ponty'nin çalışmalarından bugün de önemli bazı felsefi noktalar çıkarsamak mümkündür. Örneğin Kruks'un (1990) kendisi başka bir yapıtında "konumlanmış öznellik" kuramının, Rawls (1971) gibi liberallerin ve postyapısalcıların eşit ölçüde sorunlu öznellik analizleri düşünülünce, toplum ve siyaset kuramına daha açık ve tutarlı bir yol sunduğunu ileri sürer (ayrıca bkz. Whiteside, 1988). Kruks'a göre Rawls özneleri kendi durumlarından soyutlayıp pek gerçekçi olmayan bir ahlâki aktörlük modeli üretirken postyapısalcılar da özneyi, ahlâki ve siyasi söylemin lüzumsuzlaşacağı bir noktada, kendi durumu içinde feshetmiştir. Merleau-Ponty ise, yukarıda verdiğimiz bir alıntıyı hatırlatırsak, "tarihsel-toplumsal dünyada bir tür döngü içinde" varolan insanın gerilimini kavrayabilmiştir.

Bu bölümde ileri sürdüğüm gibi, Merleau-Ponty'nin anlayışının sosyolojik değeri "yapılanma" kuramlarının, özellikle Bourdieu'nün kuramının içerdiği meseleleri haber vermiş ve irdelemiş olmasıdır. Bourdieu (1986), sosyolojide ikiliklerin aşılmasında Merleau-Ponty'nin çalışmalarının önemini kabul eder ve Bourdieu ile Wacquant'ın Merleau-Ponty'ye olan borcu yine Bourdieu ve Wacquant tarafından teslim edilir (1992). Ama ben Wacquant'ın Merleau-Ponty analiziyle tam olarak mutabık değilim. Bourdieu'nün çalışmasının Merleau-Ponty'den izler taşıdığını ve ancak bu anlaşıldığında Bourdieu'nün kendi konumunun tam olarak anlaşılabileceğini kabul ediyorum. Ne var ki Wacquant'ın ima ettiği gibi Merleau-Ponty'de yararlı olan her şeyin Bourdieu tarafından içerildiği kanısında değilim. Kuşkusuz Bourdieu'nün iktidar, sermaye ve alan kavramları, Merleau-Ponty'nin toplumsal dünyayı anlamlandırma çabalarını önemli ölçüde geliştirip onun son dönem yapıtlarındaki açmazlara bir çıkış yolu sunmuştur veya Bourdieu'nün habitusun toplumsal biçimlenişine dair analizi, Merleau-Ponty'nin bu konuyla ilgili düşüncelerini önemli ve esaslı bir biçimde geliştirmiştir. Ama Merleau-Ponty'nin çalışması bu kuramsal gelişmelerin ne içerebildiği ne eleştirebildiği ne de yadsıyabildiği, oldukça önemli bir fenomenolojik boyut içermeye devam ediyor. Örneğin Merleau-Ponty şunu ileri sürmüştür:

> (...) toplumsal, insanın kendisi gibi iki kutuplu veya iki çehrelidir: Anlamlıdır, içeriden anlaşılmaya uygundur ve aynı zamanda içindeki kişisel niyetler (ünlü Marksist tabirle) şeyler tarafından dolayımlanarak genelleştirilip makulleştirilir ve süreçlere yöneltilir (Merleau-Ponty, 1964: 114).

Merleau-Ponty'nin çalışmasının yapılanma kuramına halen sunmaya devam ettiği şey, en az onun kadar önemli bir "dışarı"nın olduğu fikrini kabul edip benimserken "içeriden" edinilmiş bir dizi içgörüye, "içeri"ye ağırlık veren yaklaşımıdır. Bourdieu'nün (1992) ileri sürdüğü gibi dünyada-var olma-biçimimize dair eksiksiz bir resim sunmaya gayret edeceksek, öznellik "nesnelleştirilebilir" ve nesnelleştirilmelidir. Bourdieu gibi Merleau-Ponty de öznellik ile nesnel bir toplumsal dünya arasındaki eklem noktalarımız olan habitusumuzu, alışkanlık kabilinden varoluşumuzu tanımlamıştır. Bourdieu o eklem noktasının dışına ilişkin kavrayışımızı geliştirirken Merleau-Ponty içeriye dair kavrayışımızı geliştirmiştir ve bu bakış, Bourdieu'yü yadsımak bir yanda onu tamamlamaktadır. Kuşkusuz bu potansiyelin merkezinde Merleau-Ponty'nin bedenselleşme tezi yer almaktadır.

MERLEAU-PONTY'NİN TEMEL ESERLERİ

İngilizcedeki Merleau-Ponty Çevirileri:

Merleau-Ponty, M. ([1945] 1962) *The Phenomenology of Perception*. Londra: Routledge, Kegan Paul.

Merleau-Ponty, M. ([1960] 1964) *Signs*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. ([1942] 1965) *The Structure of Behaviour*. Northampton: Methuen.

Merleau-Ponty, M. ([1964] 1968a) *The Visible and the Invisible*. Evanston, IL: Northwestern University Press, Evanston.

Merleau-Ponty, M. (1968b) *The Primacy of Perception and Other Essays*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. ([1947] 1969) *Humanism and Terror*. Boston: Beacon.

Merleau-Ponty, M. ([1948] 1971) *Sense and Non-Sense*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. ([1955] 1973) *Adventures of the Dialectic*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. ([1970] 1974a) *The Prose of the World*. Londra: Heinemann.

Merleau-Ponty, M. (1974b) *Phenomenology, Language and Sociology: Selected Essays of Maurice Merleau-Ponty*. (ed. John O'Neill). Londra: Heinemann.

Merleau-Ponty, M. ([1964] 1979a) *Consciousness and the Acquisition of Language*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. ([1964] 1979b) *Themes From the Lectures at the College de France*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. ([1953] 1988) *In Praise of Philosophy*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1972) *Texts and Dialogues*. New Jersey: Humanities Press.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Althusser, L. (1994) *The Future Lasts a Long Time*. Londra: Vintage. [*Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2015].

Bannan, J. (1967) *The Philosophy of Merleau-Ponty*. New York: Harcourt, Brace and World.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1986) "The struggle over symbolic order", *Theory, Culture and Society*, 3(3): 35-55.

Bourdieu, P. (1992) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (1992) *Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.

Busch, T. ve Gallagher, S. (ed.) (1992) *Merleau-Ponty: Hermeneutics and Postmodernism*. New York: SUNY.

Camic, C. (1986) "The matter of habit", *American Journal of Sociology*, 91: 1039-87.

Crossley, N. (1994) *The Politics of Subjectivity*. Avebury: Ashgate.

Crossley, N. (1995) "Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology", *Body and Society*, 1(1): 43-63.

Crossley, N. (1996a) *Intersubjectivity: the Fabric of Social Becoming*. Londra: Sage.

Crossley, N. (1996b) "Body-subject/body-power: Agency, power and inscription in Foucault and Merleau-Ponty", *Body and Society*, 2(1): 99-116.

Crossley, N. (1997) "Corporeality and communicative action", *Body and Society*, 3(1): 17-46.

Dillon, M. (1988) *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Dillon, M. (ed.) (1991) *Merleau-Ponty Vivant*. New York: SUNY.

Edie, J. (1987) *Merleau-Ponty's Philosophy of Language: Structuralism and Dialectics*. Washington: Centre for Advanced Research in Phenomenology ve University Press of America.

Eribon, D. (1991) *Michel Foucault*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012].

Fanon, F. (1986) *Black Skin, White Masks*. Londra: Pluto. [*Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak, Encore Yayınları, İstanbul, 2016].

Foucault, M. (1988a) *Foucault Live*. New York: Semiotext(e).

Foucault, M. (1988b) *Politics, Philosophy, Culture*. Londra: Routledge.

Froman, W. (1982) *Merleau-Ponty: Language and the Act of Speech*. Londra: Associated University Presses.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity. [*Toplumun Kuruluşu*, çev. H. Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999].

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity.

Habermas, J. (1991) *The Theory of Communicative Action Vol 1: Reason and the Rationalisation of Society*. Cambridge: Polity. [*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001].

Husserl, E. (1970) *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Husserl, E. (1972) *Experience and Judgement*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Husserl, E. (1989) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology: Book Two*. Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E. (*1991) Cartesian Meditations*. Dordrecht: Kluwer.

Johnson, G. ve Smith, M. (ed.) (1990) *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Koestler, A. (1940) *Darkness at Noon*. Harmonds Worth: Penguin.

Kruks, S. (1981) *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. Brighton: Harvester.

Kruks, S. (1990) *Situation and Human Existence*. Londra: Unwin Hyman.

Kwant, R. (1963) *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*. Pittsburgh, PA: Duquesne.

Kwant, R. (1966) *From Phenomenology to Metaphysics*. Pittsburgh, PA: Duquesne.

Langer, M. (1989) *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*. Londra: Macmillan.

Low, D. (1987) The *Existential Dialectic of Marx and Merleau-Ponty*. New York: Peter Lang.

O'Neill, J. (1970) *Perception, Expression and History*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

O'Neill, J. (1972) *Sociology as a Skin Trade*. Londra: Heinemann.

O'Neill, J. (1989) *The Communicative Body*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: MIT. [*Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınevi, 2017].

Rosenthal, S. ve Bourgeois, P. (1991) *Mead and Merleau-Ponty: Towards a Common Vision*. New York: SUNY.

Sallis, J. (ed.) (1981) *Merleau-Ponty: Perception, Structure, Language*. New Jersey: Humanities Press.

Sartre, J-P. (1957) *The Transcendence of the Ego.* New York: Noonday Press. [*Ego'nun Aşkınlığı*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2003].

Sartre, J-P (1969) *Being and Nothingness.* Londra: Routledge. [*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, Ithaki Yayınları, İstanbul, 7. basım, 2016].

Schmidt, J. (1985) *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism.* Londra: Macmillan.

Spurling, L. (1977) *Phenomenology and the Social World; the Philosophy of Merleau-Ponty and its Relation to the Social Sciences.* Londra: RKP.

Whiteside, K. (1988) *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics.* Princeton: Princeton University Press.

Young, I. (1980) "Throwing like a girl: A phenomenology of feminine bodily comportment, motility and spatiality", *Human Studies*, 3: 137-56.

4

Herbert Marcuse

DOUGLAS KELLNER

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Herbert Marcuse, 19 Temmuz 1898'de Berlin'de doğdu. Zengin bir Yahudi tüccar olan Carl Marcuse ile zengin bir fabrikatör Alman'ın kızı olan Gertrud Kreslawsky'nin oğlu olarak Almanya'da antisemitizmin henüz aleni bir vaka haline gelmediği 20. yüzyılın ilk yirmi yılında tipik bir üst-orta sınıf Yahudi hayatı yaşadı. Birinci Dünya Savaşı'nın öncesinde Mommsen Gymnasium'una gitti, savaş sırasında Alman ordusunda görev yaptı. 1918 başında Berlin'e taşınarak, Kaiser II. Wilhelm'in Almanya'dan sürülmesi ve Sosyal Demokrat hükümetin kurulmasıyla sonuçlanan Alman Devrimi'ne katıldı.

Ordudan terhis olduktan sonra araştırmalarını sürdürmek üzere Freiburg'a gitti ve 1922'de "Alman Sanatçı-Romanı" hakkındaki teziyle doktorasını tamamladı. Berlin'de kitap satarak geçindiği kısa bir dönemin ardından Freiburg'a döndü ve 1928'de o zamanlar Almanya'nın önde gelen düşünürlerinden olan Martin Heidegger'le felsefe çalışmaya başladı.

Freiburg'da Heidegger'le beraber çalıştığı 1928-33 arasında yayımlanan ilk metinlerinde Marcuse fenomenoloji, varoluşçuluk ve Marksizm arasında bir senteze vararak on yıllar sonra Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty gibi "varoluşçu" ve "fenomenolojik" Marksistlerin yanı sıra savaş sonrasında Doğu Avrupalı ve ABD'li düşünürlerin de benimseyeceği bir projeye öncülük etmiştir. Marcuse, Marksist düşüncenin katı bir ortodoksiye doğru yozlaştığını; iktisadi ve siyasi koşullara odaklanarak toplumsal, kültürel ve psikolojik analizi ihmal eden Marksiyen kuramı

güncellemek ve canlandırmak için çağdaş toplumsal koşullara dair somut "fenomenolojik" deneyime ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Marksizmin birey sorununu göz ardı ettiğini düşünmüş ve hayatı boyunca toplumsal dönüşümün yanı sıra kişisel özgürleşme ve mutluluk konusuyla da ilgilenmiştir.

Marcuse ilk önemli analizini Marx'ın o tarihlerde yeni yayımlanmış olan *1844 El Yazmaları* üzerine yapmış ve Marksizmin genç Marx'ın çalışmalarının bakış açısıyla revize edilmesine yönelik eğilime öncülük etmiştir. Marcuse, genç Marx'ın emek, insan doğası ve yabancılaşmaya dair felsefi perspektiflerinin önemini ilk kavrayanlardan biriydi. Bunların Marksizme somut bir temel kazandırmak için gerekli olduğunu düşünüyordu. Marksizmle fenomenolojiyi sentezleyen makaleler yazdığı sırada aynı zamanda üniversitede bir pozisyon bulmak için yazdığı tezi *Hegel's Ontology and Theory of Historicity*'yi (*Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Kuramı*, 1932) tamamladı. Bu metin Hegel'de yaşam ve tarihsellik kategorilerinin önemini vurgulayarak Avrupa'da gerçekleşmekte olan Hegel'e yönelik ilgi canlanışına katkıda bulunmuştur.

1933'te Marcuse, Frankfurt'taki *Institut für Sozialforschung*'a (Frankfurt Okulu) katılmış ve orada yürütülen disiplinlerarası araştırmaların en aktif katılımcılarından biri olmuştur (bkz. Kellner, 1989; Wiggershaus, 1994). Marcuse'nin adı Frankfurt Okulu'nun çalışmalarıyla özdeşleşmiş ve hayatı boyunca Max Horkheimer, T. W. Adorno, Leo Lowenthal, Franz Neumann gibi Frankfurt Okulu mensuplarına yakın olmuştur. 1934'te –bir Yahudi ve radikal bir solcu olarak– Nazizmden kaçıp hayatının sonuna dek kalacağı Birleşik Devletler'e yerleşmiştir. Marcuse'nin 1930'lar ve erken 1940'larda çalıştığı Columbia Üniversitesi, Frankfurt Okulu'na ofisler ve akademik bağlantılar sağlamıştır. Marcuse'nin İngilizcedeki ilk büyük yapıtı *Us ve Devrim* İngilizce konuşan bir kitleye Hegel, Marx ve Alman toplum kuramının fikirlerini tanıtmıştır. Marcuse, Hegel ile Marx arasındaki benzerliklere dikkat çekmiş; Hegel'in devlet kuramıyla Alman faşizmi arasındaki süreksizliklere işaret ederek Hegel'i siyasal düzlemde liberal bir anayasa geleneğine, kuramsal düzlemde ise eleştirel toplum kuramının öncüsü konumuna yerleştirmiştir.

Marcuse Aralık 1942'de İstihbarat Bürosu'na bağlı Savaş İstihbaratı Ofisi'nde üst düzey analist olarak çalışmıştır. Müttefik Devletler'in kitle iletişim araçlarında Alman faşizmine dair imgelerin nasıl sunulması gerektiğine dair bir rapor hazırlamıştır. Mart 1943'te Stratejik Hizmetler Ofisi'ne (OSS) tayin edilmiş ve savaş sonuna kadar Orta Avrupa Birimi Araştırma ve Analiz Bölümü'nde görev yapmıştır. Marcuse ve arkadaşları Almanya'daki Nazi ve Nazi karşıtı grup ve kişileri tanımlamaya çalışan raporlar yazmış ve Nazilerden arınmayla

ilgili bir "Vatandaşlık İşleri El Kitabı" hazırlamıştır. OSS'nin Eylül 1945'te feshedilmesinin ardından Marcuse, Dışişleri Bakanlığı'na atanmış; orada Orta Avrupa Bürosu'nun şefi olmuş ve ilk karısı Sophie Wertheim, Marcuse'nin 1951'deki ölümüyle devlet hizmetinden ayrılana kadar bu görevde kalmıştır. 1923'te evlenen çiftin Peter Marcuse adında bir çocuğu olmuştur.

Marcuse aşağı yukarı on yıl ABD için çalıştıktan sonra üniversite hayatına dönmüştür. Sovyet Marksizmi hakkında araştırma yapmak üzere bir Rockefeller bursu almış ve 1952-53'te Columbia Üniversitesi'nde, 1954-55'te Harvard Üniversitesi'nde konuyla ilgili dersler vermiştir. Aynı dönemde yoğun bir şekilde Freud çalışmış ve 1955'te Marx ve Freud'un felsefi bir sentezi olan *Eros ve Uygarlık*'ı yayımlamıştır. *Eros ve Uygarlık*, burjuva toplumunu eleştirmek ve baskıcı olmayan bir toplumu ana hatlarıyla tanımlamak için Freud'un kategorilerine başvurmuştur. Kitap büyük ilgi toplamış ve 1960'ların karşı kültürünün birçok değerine öncülük etmiştir. Marcuse, oldukça çalkantılı geçen 1960'larda önemli bir entelektüel ve siyasal güç haline gelmiştir.

1955'te Marcuse, bir yıl önce trafik kazasında vefat eden arkadaşı Franz Neumann'ın dul eşi Inge Werner ile evlenmiştir. 1958'de Brandeis Üniversitesi'nde kadrolu bir göreve atanmış; aynı yıl kendi çevresinde Sovyetler Birliği ve Sovyet komünizmini eleştiriden muaf tutan tabuyu yıkmaya giriştiği eleştirel bir çalışma olan *Sovyet Marksizmi*'ni yayımlamıştır. Marksiyen kuram ile Marksizmin Sovyetik versiyonu arasındaki farklılıkları vurgulayan Marcuse; Sovyet bürokrasisi, kültürü, değerleri ve sistemine keskin bir eleştiri yöneltmiştir. Ama aynı zamanda Sovyet komünizminin reform yapma ve demokratikleşme yeteneğinden tamamen yoksun olduğunu savunanlara mesafe almış ve Sovyet bürokrasisine muhalif, potansiyel "özgürleştirici eğilimlere" işaret etmiştir. Marcuse'nin işaret ettiği bu eğilimler nihayet somutlaşmış ve 1980'lerde Sovyetler Birliği'nin yıkımına sebep olmuştur.

1964'te Marcuse muhtemelen en önemli çalışması olan *Tek Boyutlu İnsan*'ı yayımlamıştır. 1965'te Brandeis, Marcuse'nin sözleşmesini yenilemeyi reddetmiş ve Marcuse kısa süre sonra 1970'lerde emekli olunca ya kadar görev yapacağı La Jolla'daki California Üniversitesi'ne geçmiştir. 1960'lar boyunca devrimci değişime yönelik talepleri destekleyip yeni ortaya çıkan radikal muhalefet güçlerini savunarak ana akım akademisyenlerle muhafazakârların nefretini, yeni radikallerin ise saygısını kazanmıştır. Oldukça önemli bir dizi kitap ve makalede, Yeni Sol siyasetle kapitalist toplumların eleştirisini eklemlemiştir: "Baskıcı Hoşgörü" (1965), *Özgürlük Üzerine Bir Deneme* (1969a), *Five Lectures* (Beş Ders, 1970), *Karşıdevrim ve İsyan* (1972). Bu dönem boyunca, bütün dünyadan radikal öğrencilere dersler ve öğütler vere-

rek dünya çapında "Yeni Solun gurusu" unvanını kazanmıştır. Çalışmaları kitle iletişim araçlarında sıklıkla tartışılmış ve Marcuse bu tür bir ilgiye mazhar olan az sayıdaki Amerikan entelektüelinden biri olmuştur. Marcuse, karizmatik bir hocaydı ve öğrencileri akademik konumlara gelip onun fikirlerini savundukça otoritesi ve önemi giderek arttı.

İkinci eşi Inge Werner'in 1974'teki ölümünün ardından Marcuse, 21 Haziran 1976'da üçüncü eşi Erica Sherover'la evlenmiştir. Yeni Sol'un çöküşünün ardından son dönem çalışmalarında daha çok estetik meselesiyle ilgilenmiştir ve son kitabı *Estetik Boyut* (1978) estetik formun özgürleştirici potansiyeline dair bir savunma içerir. Marcuse ölümünden önce Almanya'ya son bir ziyaret gerçekleştirerek Holokost, ekoloji ve solun yazgısı hakkında konferanslar verdikten sonra 29 Temmuz 1979'da ağır bir kalp krizi geçirerek Starnberg'te vefat etmiştir. Ölümünden sonra Marcuse'nin etkisi gerek Frankfurt Okulu'ndan arkadaşları Adorno ve Benjamin, gerekse örneğin postyapısalcı/postmodern kuram dahilinde geliştirilen düşünce tarzları tarafından giderek zayıflatılmış ve aşılmıştır. 1960'larda devrimin kuramcısı olarak dünya çapında ün kazanan Marcuse, bir filozof ve toplum kuramcısı olarak halen önemli bir figürdür. Bu yazıda Marcuse'yi belli bir tarihsel konjonktürde felsefe, eleştirel toplum kuramı ve politik aktivizm arasında bir sentez geliştirmeye çalışan bir kuramcı olarak sunacağım ve onun katkıları, sınırlılıkları ve kalıcı mirası olarak gördüğüm noktaları tanımlamaya çalışacağım.

Toplum kuramı ve katkıları

Marcuse'nin düşünceleri, Frankfurt Okulu'ndaki çalışmalarından (1933-42) derin bir şekilde etkilenmiştir. Frankfurt Okulu 1920'lerde Avrupa'nın ilk Marksist-yönelimli araştırma enstitüsü olarak kurulmuştur. Görevi 1930'da devralan Max Horkheimer'in direktörlüğünde Enstitü, "geleneksel kurama" karşıt bir eleştirel toplum kuramı tasavvur etmiştir. "Eleştirel kuram", zamanımıza dair bir kuram geliştirmek amacıyla felsefe, toplum kuramı, iktisat, kültür eleştirisi, psikoloji vb. disiplinleri birleştirmiştir. Bu proje, devletin yeni evresi ve tekelci kapitalizm, kitlesel iletişimin rolü ve kültür, bireyin çöküşü, Alman faşizminin kurumları ve etkilerine dair analizleri kapsamıştır. Marcuse bütün bu projelere aktif bir biçimde katılmış ve Enstitü'nün en temel ve üretken katılımcılarından biri olmuştur.

Frankfurt Okulu bunun yanı sıra burjuva ideolojisi, felsefesi ve sosyal bilimlerine özgü hâkim kuram ve kavramlara yönelik eleştiriler geliştirip bunları pozitivizmin bir eleştirisiyle taçlandırarak öne çıkmıştır. 1930'lar ve 40'lardaki çalışmalarında Marcuse ileri endüstriyel toplumlarda ortaya çıkan yeni teknolojik ve siyasi tahakküm biçimlerini inceleyen

ilk eleştirel kuramcılardan biri olmuştur. Alman faşizmini kanunsuzluk ve düzensizlik ile aşırı rasyonelleşme ve düzen arasındaki gerilimlerin belirlediğini ileri sürdüğü bir dizi metin yayımlayıp Nazi rejimini, hem iç ve uluslararası hukuku sistematik bir biçimde ihlal etmiş anarşik bir gangster devlet, hem de alabildiğine rasyonelleştirilmiş bir toplumsal örgütlenme ve tahakküm biçimi olarak tanımlamıştır. Marcuse aynı zamanda nasyonal sosyalizmi, iktisadi mi yoksa siyasi etkenlerin mi öncelikli olduğunu söylemeyi zorlaştıran; iktisadi, siyasi ve teknolojik tahakkümü birleştiren yeni bir devlet biçimi olarak görmüştür (bkz. Marcuse, 1998).

1941 tarihli "Some Social Implications of Modern Technology" (Modern Teknolojinin Bazı Toplumsal Anlamları) başlıklı makalesinde Marcuse, "bir üretim tarzı; makine çağını karakterize eden araçların, aygıtların ve icatların toplamı olan bir bütünlük" olarak tanımladığı "teknoloji" ile "sanayi, ulaşım ve iletişim araçlarıyla pratiklerinin toplamı" olarak tanımladığı teknik arasında ayrım yapar. Bu ayrım, teknolojik tahakküm düzenini özgül teknik araçlar ve onların kullanımlarından ayırmaktadır (bkz. Marcuse, 1998: 41). Marcuse, "toplumsal ilişkileri düzenlemenin ve daimileştirmenin (veya değiştirmenin) bir yolu olarak; hâkim düşünce ve davranış örüntülerinin bir tezahürü olarak; bir denetim ve tahakküm aracı olarak" *teknoloji* ile üretim teknikleri ve uçak-bilgisayar vb. araçlara atıf yapan *teknik* arasında ayrım yapmaktadır. Teknoloji Marcuse'ye göre bir teknolojik tahakküm sistemi oluştururken teknik, "özgürlüğün yanı sıra otoritarizmi, bolluğun yanı sıra kıtlığı, ağır mesainin kaldırılmasının yanı sıra dayatılmasını da" teşvik edebilir (1998: 41).

Marcuse'nin eleştirisi bir tahakküm sistemi olarak teknolojiye odaklanır ve nasyonal sosyalizmi teknolojinin ve rasyonelleştirilmiş bir toplum ve ekonominin aynı zamanda totaliter tahakküm araçları işlevi görebilmesinin bir örneği olarak sunar. Öte yandan teknolojinin ve teknolojik rasyonalitenin konformizmi desteklediğini ve bireyselliği aşındırdığını detaylı olarak belgeledikten sonra Marcuse, teknik araçların bütün dünyaya bolluk getirebileceğini, aşırı mesai ve yabancılaşmış emek zorunluluğunu ortadan kaldırabileceğini ve özgürlük alanını genişletebileceğini ileri sürerek son noktayı koyar. Marx'ın *Grundrisse*'deki makineleşme, robotlaşma analizinden hareketle şu satırları yazar:

> Teknik araçlar ancak kıtlığı daimileştiren bir toplumsal aygıta bağlı oldukları sürece bireysel gelişimi engeller; bu aygıt aynı zamanda teknikten istifade eden özel tarihsel biçimi paramparça edebilecek güçleri de açığa çıkartmıştır. Bu nedenle, teknoloji karşıtı bir karaktere sahip olan bütün programlar, sanayileşme karşıtı bir devrime davetiye çıkartan bütün propaganda-

lar insani ihtiyaçları teknikten istifade etmenin bir yan ürünü olarak görenlere hizmet etmektedir. Teknik düşmanları terörist bir teknokrasiyle kolaylıkla güç birliği edebilmiştir (Marcuse, 1998: 63).

Bu son atıf, teknolojiyi kıyasıya eleştirmesine rağmen nasyonal sosyalizmi sahiplenen Heidegger (1977) gibi Alman kuramcılara yöneliktir. Marcuse'ye göre bu kuramcılar, terörist bir teknokrasiyle irrasyonalist bir ideolojiyi birleştirmiştir. Kendisinin de kimi zaman özdeşleştirildiği, teknolojiye bütünüyle olumsuz yaklaşan eleştirmenlerin aksine Marcuse, teknolojiyi hem bir özgürleşme ve ilerleme aracı olarak kutsayan teknokratik tutumdan hem de onu basit bir tahakküm aracı olarak kınayan teknofobik tutumdan kaçınan, diyalektik bir kuram inşa eder. Son sayfalarda "tekniğin desteğiyle işlevleri demokratikleştirmenin mümkün olabileceğine ve bütün iş ve yönetim dallarında insani gelişmenin tamamlanabileceğine" dikkat çeker. Ayrıca "mekanikleşme ve standartlaşma, ağırlık merkezinin maddi üretimin dayattığı zorunluluklardan insanın kendini özgürce gerçekleştirdiği bir alana kaymasına yardımcı olabilir" (1998: 63).

Bu diyalektik model, belli teknolojilerin ve zamanımızın teknolojik toplumunun incelenmesi açısından önemlidir zira teknolojiyle ilgili çağdaş söylemler ya altın bir gelecek atfettikleri yeni teknolojilerin ortaya çıkışını teknoloji sevgisiyle kutsamakta ya da bir yıkım ve tahakküm aracı olarak gördükleri teknolojiyi şeytanlaştırmaktadır. Marcuse'nin eleştirel teknik/teknoloji kuramı ise insan hayatının demokratikleştirilmesi ve geliştirilmesi yolunda olumlu potansiyeller ile olumsuz özellikler arasında ayrım yapar. Marx'ın klasik kuramsal konumundan hareketle Marcuse, yeni teknolojilerin iş gününü önemli ölçüde azaltması ve özgürlük alanını genişletmesini tahayyül eder: "İnsanın kendi hayatını ve toplumsal hayatı idame ettirebilmek için harcadığı zaman ve enerji ne kadar azalırsa, kendini gerçekleştirdiği alanı 'bireyselleştirme' imkânı o kadar artar" (1998: 64). Makale, Marcuse'nin bolluk ve zenginlik üreten yeni bir teknolojik toplumun bireysel potansiyellerin tam anlamıyla gerçekleşmesini mümkün kılabileceğine ve bir özgürlük ve mutluluk alanı yaratabileceğine dair ütopyacı fikirleriyle sona erer.

Dolayısıyla Marcuse, faşizm, teknoloji ve endüstriyel toplumdaki değişimlerle ilgilenen önemli bir kuramcıdır – İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yazdıklarında geliştirdiği temalar bunlardır. Marcuse, herhalde her şeyden önce bir özgürlük ve tahakküm kuramcısı olarak önemlidir. *Eros ve Uygarlık* (1955) başlıklı yapıtı oldukça cesur bir Marx-Freud sentezine girişerek baskıcı olmayan bir toplumu ana hatlarıyla betimlemiştir. Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda uygarlığın ister istemez baskıya ve acıya dayandığını ileri sürer-

ken, Marcuse Freud'un kuramındaki diğer unsurların, bilinçdışının mutluluk ve özgürlüğe yönelik içgüdüsel bir dürtüye sahip olduğuna dair kanıtlar içerdiğini vurgulamıştır. Marcuse'ye göre bu malzeme gündüz düşlerinde, sanat ve felsefe yapıtlarında ve diğer kültürel ürünlerde ortaya çıkmaktadır. Bu Freud okumasının yanı sıra felsefe ve kültürdeki özgürleşmeci geleneğe dair bir incelemeye dayanarak Marcuse, libidinal ve yabancılaşmamış emeğe, oyuna, özgür ve açık cinselliğe, özgürlüğü ve mutluluğu arttıran bir toplum ve kültürün üretilmesine dayanan bir toplumu ana hatlarıyla betimlemiştir. Marcuse'nin özgürleşme vizyonu 1960'ların karşı kültürünün birçok değerine öncülük etmiş ve onun bu yıllarda önemli bir entelektüel ve siyasal figüre dönüşmesine yardımcı olmuştur.

Marcuse toplumun mevcut örgütlenmesinin toplumsal olarak aşırı çalışma, cinsellik üzerinde aşırı kısıtlamalar ve kazançla sömürü ekseninde örgütlenmiş bir toplumsal sistem dayatarak "fazla baskı" ürettiğini ileri sürmüştür. Kıtlığın azaltılması ve artan bolluk umutları ışığı altında Marcuse, baskının sona ermesi ve yeni bir toplumun yaratılmasına yönelik çağrıda bulunmuştur. Mevcut topluma ve onun değerlerine yönelik radikal eleştirisi ve baskıcı olmayan bir uygarlık çağrısı, onu nihilizm (mevcut değerler ve topluma yönelik olarak) ve sorumsuz bir hedonizmle itham eden eski meslektaşı Erich Fromm (1955) ile tartışma yaşamasına sebep olmuştur. Marcuse (1955), Fromm'u aşırı "konformizm"i ve "idealizm"inden dolayı eleştirmiş ve bu ithamlarını *Eros ve Uygarlık*'ın yayımlanmasını izleyen polemik tartışmalarda yinelemiştir; söz konusu tartışmalar bağlamında Marcuse'nin Freud'a başvurması, alternatif bir toplumsal ve kültürel örgütlenmeye dair önerileri hararetli bir şekilde tartışılmıştır.

Eros, Marcuse'nin özgürleşme vizyonuna ilişkin en detaylı tanımları sunarken *Tek Boyutlu İnsan* (1964) Marcuse'nin tahakküm güçlerine dair en sistematik analizidir. Bu kitapta Marcuse, "tek boyutlu insan"ı ve "muhalefetsiz toplum"u üreten yeni toplumsal denetim biçimlerinin ortaya çıkışını çözümlemiştir. Konformizm eğilimlerinden söz eden Marcuse, sahte tüketim ihtiyaçları yaratan ve bireyleri kitle iletişim araçları, reklamlar, endüstriyel yönetim ve eleştirel-olmayan düşünce tarzları aracılığıyla mevcut üretim ve tüketim sistemiyle bütünleştiren kültür ve toplum biçimlerini tanımlamıştır. "Tek boyutlu toplum"un karşısına, daha özgür ve mutlu bir kültür ve toplum biçimini düşleyen, her türlü baskı ve tahakküm biçimine yönelik "topyekün reddi" savunan eleştirel ve diyalektik düşünüşü çıkartmıştır.

Tek Boyutlu İnsan, kapitalist toplumlarda devrimci potansiyelin çöküşünü ve yeni toplumsal denetim biçimlerinin ortaya çıkışını kuramsal bir çerçeveye oturtmuştur. Marcuse, "ileri endüstriyel toplumun", bi-

reyleri mevcut üretim ve tüketim düzeniyle bütünleştiren sahte ihtiyaçlar yarattığını ileri sürer. Kitle iletişim araçları ve kültür, reklamcılık, endüstriyel yönetim ve dönemin düşünce biçimleri, mevcut sistemi yeniden üretirken olumsuzluğu, eleştiriyi ve muhalefeti ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Sonuçta eleştirel düşünme ve muhalif davranma yatkınlığının ve yeteneğinin köreldiği tek boyutlu bir düşünce ve davranış evreni ortaya çıkmıştır.

Kapitalizm, potansiyel devrimci muhalefet kaynağı olan işçi sınıfını düzenle bütünleştirdiği gibi devlet politikaları ve yeni toplumsal denetim biçimleri aracılığıyla yeni istikrar teknikleri de geliştirmiştir. Bu bağlamda Marcuse, ortodoks Marksizmin iki temel postülasını sorgulamıştır: Kapitalizmin krizinin kaçınılmazlığı ve proletaryanın devrimciliği. Ortodoks Marksizmin daha aşırı taleplerinin aksine Marcuse, sistemle bütünleşmemiş azınlıkların, dışlananların ve radikal entelijansiyanın gücünü savunmuş; radikal düşünce ve muhalefeti destekleyerek muhalif düşünce ve davranışın geliştirilmesine katkıda bulunmaya çalışmıştır.

Marcuse'ye göre tahakküm; ekonomiyi, siyaseti, teknolojiyi ve toplumsal örgütlenmeyi birleştirmiştir. Ortodoks Marksistlere göre tahakküm, kapitalist üretim ilişkilerine ve metalaşmanın mantığına içkin iken Heideggerciler, Weberciler ve diğerlerine göre toplumsal tahakkümün temel gücü teknoloji, teknolojik rasyonalite ve/veya siyasi kurumlardır. Marcuse ise tahakkümün ve direnişin boyutlarını toplumsal düzende arayan, birden fazla nedene dayalı bir analiz yapar. Marcuse ayrıca klasik Marksizm tarafından emek-sermaye karşıtlığı olarak kavramsallaştırılan sisteme içkin çelişkilerin değişik biçimde de olsa devam ettiğini savunmuştur. Üretim ve yıkımın birliğinden; servet üretiminin sistematik yoksulluk, savaş ve şiddete yol açtığından bahsetmiştir. Marcuse'ye göre yoksulluğu ve acıyı sona erdirmek için gerekli iktisadi servete, bilimsel, teknolojik ve endüstriyel güce sahip olduğu halde üretim araçlarını tahakküm, şiddet, saldırganlık ve adaletsizliğin artması yolunda kullanan ileri endüstriyel toplumların görünürdeki kazanımlarında dahi "nesnel bir belirsizlik" söz konusudur.

Enstitü'nün diğer üyelerinin aksine Marcuse sürekli olarak hem eleştirel kuramı politikleştirmek hem de tahakküm ve baskı güçlerine karşı koyabilecek direniş ve dönüşüm imkânları tespit etmek için çaba göstermiştir. *Tek Boyutlu İnsan* döneminde geçirdiği bir karamsarlık nöbetinin ardından, karşı kültür ve öğrenci hareketleri, savaş karşıtı hareketler ve ulusal kurtuluş mücadeleleri etrafında odaklanan ve "yeni toplumsal hareketler" adıyla bilinen küresel isyan güçlerinden büyük heyecan duymuştur. Marcuse bu güçlerde klasik Marksizmin proletaryada bulduğu radikal toplumsal değişim araçlarını aramıştır.

Ama radikal işçi sınıfı hareketinin 20. yüzyılda yenilgiye uğraması ve Marcuse nezdinde işçi sınıfının kapitalist düzenle bütünleşmesi gibi, 1960'ların radikal hareketleri de ya yenilmiş ya da küresel kapitalizmin muzaffer düzeniyle bütünleşmiştir. Yine de Marcuse hayatının sonuna kadar yeni toplumsal hareketlerde, çağdaş sanat ve felsefe akımlarında toplumsal değişimin aktörlerini aramaya devam etmiştir. Daha önceki siyasi sessizlik dönemlerinde olduğu gibi teselli bulmak için estetiğe yönelmiş ve son kitabı *Estetik Boyut*'la (1978) zirveye ulaşan bir dizi çalışma yayımlamıştır. "Sahici sanat"a dair savunusuna hem "proleter kültürü" kutsayan Marksist estetiğe hem de estetik formun zorunluluklarını reddeden "karşı-sanat"ın yüceltilmesine yönelik eleştirileri eşlik etmiştir. Marcuse, içinden çıktığı topluma güçlü eleştiriler yönelten ve daha iyi bir topluma dair özgürlükçü tasavvurlar (estetik biçimin muhafaza ettiği kazanımlar) içeren bir eleştirel burjuva sanat geleneğinin olduğunu on yıllar boyunca ileri sürmüştür. Hayatı boyunca, özgürleşme ve devrim projesinde "sahici sanatın" önemini vurgulamış; "estetik boyut"un, özgürleşmiş bir hayatın temel unsurlarından biri olduğunu savunmuştur.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Marcuse'nin felsefe ve toplum kuramı alanındaki çalışmaları, hararetli tartışma ve polemiklere yol açmıştır ve onun çalışmalarıyla ilgili incelemeler, alabildiğine taraflı ve çoğu zaman tutucudur. *Tek Boyutlu İnsan*, hem ortodoks Marksistler tarafından hem de çeşitli siyasi ve kuramsal görüşlere sahip kuramcılar tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bütün karamsarlığına rağmen Marcuse'nin bu kitabı hem kapitalist toplumlara hem de Sovyet komünist toplumlarına dair gittikçe artan memnuniyetsizliği ifade ettiği için Yeni Sol'dan birçok kişiyi etkilemiştir. Ayrıca Marcuse devrimci dönüşüm taleplerini savunmaya devam etmiş ve yeni ortaya çıkan radikal muhalefet güçlerini desteklemiştir.

1960'larda, "Yeni Sol'un gurusu" olarak bütün dünyada tanındığı yıllarda Marcuse dönemin en çok tartışılan entelektüel figürüydü; öğrenciler duvarlara "Marx, Mao ve Marcuse" yazar; medya onun yapıtlarını tartışır; çeşitli çizgilerden entelektüeller onun görüşlerini eleştirirdi. Öte yandan Marcuse'yi 1960'ların siyasetiyle özdeşleştirmek, onun düşüncesini dönemin politik konumlarına indirgeyip felsefe ve toplum kuramına yaptığı önemli katkıları göz ardı etmek anlamına geleceğinden ona haksızlık olacaktır.

Öznelliğin yeniden inşası

Geriye dönüp bakıldığında, Marcuse felsefe ve toplum kuramına radikal bir eleştiri yöneltirken birçok önemli katkılar içeren kendine özgü bir eleştirel kuram da geliştirmiştir. Geçtiğimiz yirmi-otuz yıl, bir zaman-

lar modern felsefenin başı ve sonu olan özne kavramına yönelik acımasız bir felsefi saldırıya tanıklık etmiştir. Geleneksel felsefe açısından özne; bölünemez, ideal, evrensel, kendine-dayanan, cinsiyetsiz bir varlıktı; insanın merkezi ve bilginin temeli özneydi. Postyapısalcı ve postmodern eleştiriye göre ise insan bedensel, cinsiyetlenmiş, toplumsal, parçalı ve tarihsel bir varlıktır; dilin, toplumun, kültürün ve tarihin bir sonucu olan özne, merkezî konumundan alaşağı edilmiştir. Ama eğer postyapısalcı ve postmodern tasavvurun temel özelliği öznenin dilde, toplumsalda ve doğada inşası ise Marcuse ve Frankfurt Okulu bu tür perspektiflere antitez değildir. Bütün bir eleştirel kuram geleneği (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud ve Weber'e dayanan) bireyin toplumsal inşasını kabul etmekte ve Hegel, Nietzsche ve Freud öznenin dildeki toplumsal inşasını kuramsallaştırmanın çeşitli boyutlarını teşkil etmektedir. Özellikle Habermas bu motifin peşine düşerek özne felsefesine hücum etmiş ve öznenesne modelini iletişimsel akla dayalı bir ben-öteki modeliyle ikame etmeyi önermiştir (1984, 1987).

Temel felsefi çalışmalarında Marcuse, modern felsefenin rasyonalist öznesine keskin eleştiriler yöneltirken onun karşısına libidinal rasyonaliteyi, erosu ve bedenselleşmiş bir öznelliğin estetik-erotik boyutlarını çıkartır. Marcuse, özcülüğü reddeden ve öznelliği özgül sosyo-politik koşullarla etkileşim halinde tarih içinde gelişen, evrimleşen ve değişen bir şey olarak gören tarihselci bir eleştirel kuram geleneğinin parçasıdır. Adorno, Horkheimer ve erken dönem Frankurt Okulu geleneğinden hareketle Marcuse aynı zamanda hâkim öznellik biçimlerini baskıcı ve kısıtlayıcı bulmakta ve bizi, öznelliği yeniden inşa etmeye ve çağdaş endüstriyel toplumların normalleşmiş öznelliğinden niteliksel olarak farklı bir yeni duyarlık geliştirmeye davet etmektedir. Marcuse, hayatı boyunca özellikle mevcut sisteme isyan edip yeni bir toplumu kurabilecek devrimci bir öznellik ve duyarlık arayışında olmuştur.

Modern kuramın rasyonel, zorba özne nosyonuna karşı Marcuse, evrimleşip gelişen; mutluluk, haz ve uyum arayan bir öznellik varsayar. Bu tür bir öznellik daima süreç içindedir; hiçbir zaman sabit veya statik değildir ve dolayısıyla mutlak bir metafizik mevcudiyet değil bir yaratım, bir kazanım ve bir hedeftir. Marcuseci öznellik aynı zamanda bedenselleşmiş, cinsiyetlenmiş ve muhaliftir; tahakküm, baskı ve ezilmeye karşı direnmekte, özgürlük ve mutluluğu desteklemektedir. Dolayısıyla burada özcü, idealist ve metafizik bir şey yoktur. Aksine Marcuse'nin öznellik tasavvuru bedenseldir; deneyimin estetik ve erotik boyutlarını vurguladığı gibi gerek diğer insanlarla gerekse doğayla uyum ve hazza dayalı ilişkiler kurmaya çalışmaktadır. Marcuse'nin öznellik tasavvuru aynı zamanda politiktir; tahakkümü ve bas-

kıyı reddetmekte, özgürlük ve mutluluğa engel olan koşullarla mücadele etmektedir.

Marcuse, geleneksel özne kavramının eleştirisinde ve postyapısalcı, postmodern, materyalist, feminist ve diğer türden eleştirilerin ihtiyaçlarına karşılık verebilen tasavvurların geliştirilmesi için öznelliğin yeniden düşünülmesinde önemli perspektifler sunar. Kuşkusuz özneye yönelik saldırının ciddi sonuçları olmuştur zira sağlam bir öznellik ve aktörlük nosyonu olmadan bireysel özgürlük ve özgürleşmenin hiçbir sığınağı, mücadelenin ve muhalefetin hiçbir alanı, ilerici siyasi dönüşümün hiçbir aktörü olmaz. Bu sebeplerle, öznenin bir çırpıda ortadan kaldırıldığına dair kuşkuları olan feministlerin, çokkültürcülerin ve postyapısalcıların da aralarında bulunduğu farklı kamplardan kuramcılar, çağdaş eleştiri ışığında özneyi geri kazanmaya, öznellik ve aktörlük söylemini yeniden inşa etmeye çalışmıştır.

Marcuse, özneye yönelik postyapısalcı eleştiriye katıldığı gibi yeniden inşa edilmiş bir öznellik nosyonu da sunar. Nietzsche, Freud ve estetik modernizme dayanarak bedenzihin ikiliğini aşan; idealist ve rasyonalist özcülükten kaçınan; özgül bir toplumsal ortamda inşa edilmiş ve kendini yeniden inşa etme ve özgürleştirmeye muktedir bedensel, erotik, cinsiyetlenmiş, toplumsal ve estetize edilmiş bir öznellik ileri sürer. Öznellikle ilgili Habermasçı perspektiflerle Marcuseci perspektifleri karşılaştırmak Marcuse'nin özgül katkılarına, güçlü taraflarına ve sınırlılıklarına işaret etmeyi kolaylaştıracaktır. Marcuse, estetik ve erotik boyutları vurgulanmış bir bedensel öznellik nosyonu önerirken Habermas'ın iletişimsel aklı, doğaya ve maddiliğe dayanan bir bedenden, estetik ve erotik unsurlardan yoksundur. Habermas'ın öznellik tasavvuru toplumsallık ve benöteki ilişkilerine dayalı bir yaklaşım içerirken Marcuse'nin tasavvurunda karşılaştığımız türden estetik, erotik, bedenselleşmiş ve duyumsal bir öznellik nosyonu sunmaz. Ayrıca konformizm ve normalleşme eğilimlerine, Marcuse'nin tasavvurunda karşılaştığımız türden güçlü bir eleştiri yöneltmediği gibi güçlü bir dönüşüm ve özgürleşme nosyonu da sunmaz.

Öte yandan, Marcuse'nin öznellik tasavvurunun da bazı sorunları vardır. Marcuse'nin Freud'un içgüdü kuramının tartışmalı boyutlarına bel bağlaması üzerinde fazla durmadım zira Marcuseci bir öznellik tasavvurunun, Freud'un içgüdülerin ekonomi-politiği ve ölüm içgüdüsüne dair anlayışına ve Marcuse'nin Freud'dan hareketle geliştirdiği biyolojist Eros nosyonuna bağlı kalmadan da inşa edilebileceğini düşünüyorum. Ama Marcuse'nin öznelliğin maddi-bedensel, estetik, erotik ve siyasi boyutlarına odaklanması olumlu bir miras oluştururken bu açıklamanın kimi eksik ve kusurları da vardır. Hayati bir nokta şudur ki, Marcuse etik boyutu yeterince vurgulamaz; adalet ve demokrasi nosyonla-

rı sunmaz. Marcuse'nin yazdıklarında etik, adil ve demokratik öznelliğe ve toplumsal ilişkilere dair bir anlayış geliştirilmediği için Habermas'ın analizleri zorunlu bir bütünleyici olarak görülebilir. Habermas'ın ben-öteki ilişkisine odaklanmasının yanı sıra ahlâk ve ahlâki gelişim, demokrasi ve hukuk, öznellik üzerindeki toplumsal yükümlülükler ve kısıtlamalarla ilgili sonraki incelemeleri de Marcuse'nin analizlerini önemli ölçüde düzeltir. Dolayısıyla bu iki düşünürün öznellik perspektifleri tek-taraflıdır ve birbirleri tarafından düzeltilmeye muhtaçtır.

Yeni duyarlık ve radikal öznellik

Marcuse'nin radikal öznellik tasavvuru, "yeni duyarlık" olarak adlandırdığı şeyle "yeni rasyonalite"nin bir sentezinin geliştirilmesine dayanır. Son dönem yapıtlarında Marcuse, esasen, tek boyutlu toplumun öznelliğinden niteliksel olarak farklı ihtiyaçlar, değerler ve arzulardan oluşan "yeni bir duyarlık" keşfetmek ve bunu kuramsal bir çerçeveye oturtmakla meşgul olmuştur. Yeni bir öznellik yaratmak için "sınıflı toplumun saldırgan ve baskıcı ihtiyaç, arzu ve tavırlarından uzak, yeni bir insanın ortaya çıkışı ve eğitilmesi şarttır; dayanışma içinde, kendi inisiyatifiyle, kendi ortamında, kendi *Lebenswelt*'inde, kendi 'mülkiyetinde' yaratılmış yeni bir insan olacaktır bu..." (Marcuse, 1969b: 24). İhtiyaç ve değerlerde yaşanacak böylesi bir devrim, Marcuse'nin kuramına musallat olan temel bir açmazın ortadan kaldırılmasına yardımcı olacaktır (*Tek Boyutlu İnsan*'da (bundan sonra *TBİ*) keskin çizgilerle tanımlanmış bir açmaz): "Kendi kötürüm hallerini bir özgürlük ve memnuniyet olarak yaşayan güdümlü-yönetilen bireyler, kendilerini hem kendileri hem de efendilerinden nasıl kurtarabilir? Bu kısır döngünün en azından düşüncede kırılması nasıl mümkün olabilir?" (1964: 250-1).

Bu kısır döngünün kırılması için bireyler mevcut ihtiyaçlarını, duyarlıklarını, bilinç, değer ve davranışlarını dönüştürürken toplumsal dönüşümün zorunlu koşullarını yaratacak yeni bir radikal öznellik geliştirmek zorundadırlar (Marcuse, 1970: 67). Marcuse'ye göre radikal öznellik hem *Eros ve Uygarlık*'ta (bundan sonra *EU*) hem de *TBİ*'de değer biçilen "büyük reddi" uygulamaya koymaktır. *EU*'da (s. 149) "Büyük Ret, gereksiz baskıya karşı çıkmak ve özgürlüğün nihai biçimi adına mücadele etmektir –endişesizce yaşamaktır". *TBİ*'de ise Büyük Ret, esasen politiktir; baskıya ve adaletsizliğe karşı çıkmaktır; hayır diyebilmektir; zulüm düzenine karşı esaslı bir muhalefettir; kirli bir oyunun kurallarına uymayı reddetmektir; radikal bir direniş ve mücadele biçimidir. Her iki durumda da Büyük Ret, adaletsizliğe tahammül edemeyen ve her türlü içgüdüsel ve siyasal tahakküme direnerek muhalefet eden bir öznelliğe dayanır.

1960'ların sonunda Marcuse çağ-

daş toplumda özgürleşme ihtiyaçlarının "yeni bir duyarlık"la birlikte doğduğunu ileri sürmüştür. Yeni Sol ve karşı kültürde "yerleşik düzenden yöntemsel bir kopuşu ve düzenin reddini temsil eden; mevcut değerleri radikal bir biçimde dönüştürmeyi amaçlayan bir siyasi pratik" (1969a: 6) keşfetmiş ve bu pratiğin yeni bir insani varlık ve özne yaratmakta olduğunu düşünmüştür. Yeni duyarlık, "saldırganlık ve suçluluk karşısında yaşama içgüdülerinin yükselişini ifade etmekte" (1969a: 23); "mevcut tahakküm düzenini ayakta tutan ihtiyaçların ve bu ihtiyaçların dayandığı değerlerin yadsınmasını" içermektedir (1970: 67). Marcuse'nin yeni duyarlık kuramının temelinde, duyulara pasif, alıcı bir rol biçerek onları değersizleştiren Kantçı ve diğer türden felsefi yaklaşımları reddederek deneyimin oluşumunda duyuların aktif rolünü vurgulayan bir anlayış vardır. Marcuse'ye göre duyularımız, toplum tarafından şekillendirilip bir kalıba dökülür ama buna karşılık aynı zamanda dünyaya dair ilk deneyimimizi oluşturup aklımıza ve hayal gücümüze malzeme sağlar. Marcuse duyuların halihazırda toplumsal olarak sınırlanıp sakatlandığını; özgürleştirici toplumsal değişimin ancak duyuların özgürleşmesi ve yeni bir duyarlığın doğması sayesinde mümkün olabileceğini ileri sürer (1969a: 24vd. 1972: 62vd.; 1974: 63vd., Marcuse yeni duyarlık nosyonunu genç Marx'ın duyuların özgürleşmesine dair analiziyle bağlantılandırdığı gibi Schiller'in estetik eğitimine ilişkin tasavvurundan da etkilenmiştir).

Yeni duyarlık, baskıcı performans ve rekabet ihtiyacının yerine anlamlı çalışmayı, hazzı ve topluluk fikrini teşvik eden ihtiyacı öne çıkartır; saldırganlık ve tahrip edici üretkenlik ihtiyacı yerine sevgiyi ve çevrenin korunmasını olumlar; sanayileşmenin talepleri yerine güzellik, duyumsallık ve oyun ihtiyacını olumlar ve deneyimin estetik ve erotik unsurlarını vurgular. "Yeni duyarlık" bu değer ve ihtiyaçları "alışıldık olandan, şeyleri görmenin, işitmenin, hissetmenin, anlamanın rutin yollarından bir kopuş"a dayandırır; "organizma, bu sayede saldırgan ya da istismarcı olmayan bir dünyanın potansiyel biçimlerine açık hale gelir." (1969a: 6). Hâkim toplumsal ihtiyaçlar, değerler ve kurumlara yönelik bu topyekün ret; kurumlardan, kültür ve hayat tarzından radikal bir kopuşu simgeler ve yeni bir kültüre ve topluma dair önfikirler sunar.

Yeni duyarlık, aklı yeniden inşa eden ve zihin ile beden, insanlar ile doğa, erkek ile kadın arasında uyum arayışında olan "yeni bir rasyonalite" sayesinde duyuları incelten bir estetik eğitimini zorunlu kılmıştır. Sanat ve estetik boyut, Marcuse'nin yeni bir duyarlık tasavvurunda hayati bir rol oynamıştır zira sanat duyuları inceltir ve akla daha iyi bir dünyaya dair imgeler, geçmişteki hazlara dair anılar, gelecekteki özgürlük ve mutluluğa dair bir projeksiyon sunar. Hem sanat hem de eros, bir "özgürlük vaa-

di" içerir; ikisi de birleştiricidir; ikisi de zihin ile beden, ben ile öteki arasındaki karşıtlıkların ötesine geçer. İkisi de baskıyı reddeder ve potansiyel olarak muhaliftir.

Marcuse'ye göre hafıza, haz imgeleri barındırır ve ruh sağlığı açısından sağaltıcı ve bilişsel bir rol oynayabilir: "Hafızanın hakikat değeri, hafızanın yaşını başını almış uygar bireyin ihanet ettiği hatta kendine yasakladığı ama uzak bir geçmişte sahip olduğu ve hiçbir zaman bütünüyle unutmadığı vaat ve potansiyelleri muhafaza etmeye dayalı özgül işlevinde gizlidir" (*EU*: 18-19). Marcuse Freud'u yeniden inşa ederken geçmişteki özgürlük ve mutluluk deneyimlerinin hatırlanmasının yabancılaşmış emeğin acı verici üretkenliğinin ve gündelik hayattaki birçok baskının sorgulanmasının önünü açabileceğini ileri sürer.

Marcuse'ye göre hafıza, geleceğe dair özgürlük ve mutluluk imgeleri inşa etmek üzere hatırlar, yeniden inşa eder ve deneyimler. Sanayileşmenin saldırısı karşısında doğanın ve geçmişin hazlarını hatırlayan romantizm geçmişe-yönelik iken geçmişe daha iyi bir geleceği inşa etmek üzere dönen Marcuse'nin tasavvuru geleceğe-yöneliktir. (Bu tasavvur, *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'de ezilenleri ezenlere karşı mücadeleye sevk eden şeyin "özgürleşmiş torunlardan ziyade köleleştirilmiş atalara dair imgeler" olduğunu ileri süren Walter Benjamin'in tasavvuruyla karşılaştırılabilir [1969: 260]. Benjamin'in tasavvuru, geçmişteki travmaların insanları köleleştirdiğini savunan ve Benjamin'den farklı bir dille travmaların kaynağının saptanmasının bireyleri geçmişin abluka ve acısından kurtarabileceğini ileri süren Freud'unkine paraleldir. Marcuse ve Benjamin'i birleştiren bir tür diyalektik hafıza tasavvuru, geçmişin haz ve acısının, mutluluk ve zulmünün dünyayı sadece hatırlamaya değil aynı zamanda değiştirmeye yönelmesi halinde daha iyi bir geleceğin inşasını teşvik edeceğini öne sürebilir.) Marcuse'nin analizi, toplumun bireyi onu özgürleştirecek hatıraları sistematik biçimde bastıracak şekilde eğittiğini ve haz ilkesinin yönlendirdiği deneyimleri değersiz kıldığını savunur. Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'deki görüşlerinden hareketle Marcuse "Uygarlığın hafıza-eğitiminin tek taraflılığını eleştirir: Hatırlama yetisi, öncelikle hazların değil görevlerin hatırlanmasına yöneliktir; hafıza, vicdan azabı, suçluluk ve günahla bağlantılandırılmıştır. Hafızada mutluluk ve özgürlük vaadi değil mutsuzluk ve ceza tehdidi dolanmaktadır" (*EU*: 232).

Hafızanın yanı sıra Marcuse fantezilerin de haz ilkesinin dilini konuşarak ve haz taleplerini ifade ederek daha iyi bir hayata dair imgeler ürettiğini ileri sürer. Büyük sanatın özgürleşmekteki önemini vurgular zira büyük sanat mutluluk imgeleri ve endişesiz bir yaşama dair imgeler üreterek fantezi ve tahayyülün özgürleştirici içeriğini somutlaştırır. Marcuse'ye gö-

re gündüz düşlerimizdeki fantezilerimiz ve umutlarımız daha iyi bir yaşamın habercisidir ve daha fazla özgürlük ve haz yolundaki arzularımızın patlamasını somutlaştırır. Bu açıklamaya göre bilinçdışı ana rahminde, çocuklukta ve kişinin zirve deneyimlerinde yaşadığı bütünsel hazzın hatırasını içerir. Marcuse, "hafızanın psikanalitik özgürleşmesi" ve "fantezinin yeniden canlanması"nın, süregiden hayatın altını oyacak mutluluk ve özgürlük deneyimlerine erişim sağladığını öne sürer. Freud'un insan doğasına dair kuramının, baskıcı-olmayan bir uygarlık imkânını çürütmek şöyle dursun, insan doğasının mutluluk ve özgürlük yolunda mücadele eden boyutlarının varlığına işaret ettiğini vurgular.

Dolayısıyla estetik eğitim; tahayyülü, fanteziyi, duyuları ve hafızayı yeni bir duyarlığın inşası yolunda geliştirecektir. Yeni duyarlık, duyularla aklı birleştirecek; aklın bedensel, erotik ve politik olacağı "yeni bir rasyonalite" üretecektir. Hiçbir şekilde bir irrasyonalist olmayan Marcuse, daima duyuların ve aklın dolayımlanması gerektiğini, aklın yeniden inşa edilmesi gerektiğini; eleştirel ve diyalektik düşünüşün yeni duyarlığın önemli bir unsuru olduğunu ileri sürmüştür. Marcuse estetik eğitimin duyularda bir incelme meydana getirdiğini; kuram ve eğitimin dönüşümü hedefleyen toplumsal değişimin temel unsurları olduğunu savunmuştur.

1960'ların sonlarında yazdıklarında Marcuse yeni duyarlığın dönemin özgürleşme hareketlerinde, karşı-kültüründe ve devrimci hareketlerinde somutlaştığını düşünmüştür (bkz. Marcuse, 1969a). Kuşkusuz, yeni duyarlığın Marcuse'nin proletaryanın yerine koymaya çalıştığı devrimin aktörü olmadığının anlaşılması, onu hayal kırıklığına uğratmıştır; Marcuse aynı zamanda Yeni Sol ve karşı-kültürün tüketim toplumunun cazibesine yenik düşmesine, sistemle bütünleşmesine de üzülmüştür. Öte yandan 1970'lerde tam da aynı değerleri ve öznelliği yeni toplumsal hareketlerde, özellikle feminizmde, çevre hareketinde, barış hareketinde, "yeni toplumsal hareketler" adı verilen çeşitli taban aktivizmlerinde aramıştır. "Marksizm ve Feminizm" üzerine 1974'te verdiği bir derste Marcuse, ilk kez toplumsal cinsiyetin kurucu rolüne işaret etmiş ve kadınla erkek arasındaki farklılıkları *Eros ve Uygarlık*'taki kategoriler ışığında kuramsal bir çerçeveye oturtmuştur. *Eros ve Uygarlık*'taki kadın tasavvuru, Marcuse'nin yeni duyarlığa atfettiği özelliklerin taşıyıcısı iken eril varlık Marcuse'nin uzun süredir eleştirdiği Batılı ego ve rasyonaliteye özgü özelliklerin taşıyıcısıdır. Marcuse böylece eril unsur karşısında dişil ve anaç unsura değer veren "farklılıkçı feminizm"i öngörmektedir. (Fransız feminizmi ve postyapısalcılıkla bağlantılı olarak geliştirilen paralel bir argüman için bkz. Kelly Oliver, 1998. Oliver, bir özneyi varsaymadan veya ona ihtiyaç duymaksızın da öznellik (ve aktörlük) hakkında konuşabileceğimiz kapsam-

lı bir argüman ortaya atarak öznelliğin zorunlu olarak bir "özne"ye işaret etmediğini ve hatta böyle bir kavram olmadan daha doğru düşünebileceğimizi ileri sürer. Oliver, "merkezi" itibarıyla ilişkisel ve öznelerarası olan öznellik nosyonları geliştirerek eril ve dişil öznelliğin çeşitli biçim ve söylemlerini karşıt bir düzlemde konumlandırır. Bana göre eleştirel kuram, Fransız feminizmi ve postyapısalcılık arasında şaşırtıcı bir yakınlık saptayan bu proje, Marcuse ve Frankfurt Okulu'nun projesine paraleldir.)

Önemli bir tartışmaya yol açan bu makalede Marcuse "dişil" değer ve niteliklerin kapitalizm, patriyarka ve performans ilkesine özgü değerleri kesin bir şekilde yadsıdığını ileri sürer. Marcuse'ye göre "niteliksel açıdan farklı bir toplum olarak sosyalizm kendi antitezini somutlaştırmalı, erkek egemen bir toplum biçimi olarak kapitalizmin saldırgan, baskıcı ihtiyaç ve değerlerini kesin bir şekilde olumsuzlamalıdır" (1974: 285).

> Hâkim eril niteliklerin antitezi olarak formüllenen bu dişil nitelikler; hoşgörü, duyarlık, şiddet karşıtlığı, sevecenlik vb. olacaktır. Bu karakteristik özellikler tahakküm ve sömürünün karşıtıdır. Temel psikolojik kertede Eros'un alanına ait olup ölüm içgüdüsü ve yıkıcı enerji karşısında yaşam içgüdülerinin enerjisini ifade edecektir (Marcuse, 1974: 285-286).

Diğer yandan Marcuse, feminist harekete mensup kadınlar tarafından cinsiyet farklılığını özselleştirmekle eleştirilmiş, fakat kendisi bu ayrımın öze dair bir toplumsal cinsiyet farklılığına işaret etmediğini, bunun Batı toplumunun tarihsel bir ürünü olduğunu vurgulamıştır. Kadınların erkeklerden niteliksel olarak farklı bir "dişil" doğaya sahip olduklarını, zira çoğu zaman işyerindeki baskıdan, ordudaki barbarlıktan ve kamusal alandaki rekabetten uzak kalabildiklerini ileri sürmüştür. Bu sayede kadınlar Marcuse'ye göre özgürleşmiş bir insanlığın göstergesi niteliğindeki özellikler edinmişlerdir. Marcuse saldırgan, eril ve kapitalist değerler ile feminist değerler arasındaki farklılığı "baskıcı üretkenlik" ile "yaratıcı kavrayış" arasındaki karşıtlık olarak özetleyerek yerleşik toplumdaki dişil niteliklerin giderek özgürleşmesinin hâkim eril değerleri ve kapitalist performans ilkesini zayıflatacağını ileri sürmüştür.

Marcuse yine 1970'lerde Rudolf Bahro'nun "artık-bilinç" (*surplus consciousness*) tasavvuruyla ilgilenerek Bahro'nun ileri sürdüğü gibi nasıl ki sosyalist toplumlarda "olan" ile "olabilecek olan" arasındaki uyuşmazlığın farkına varan ve mevcut hayat tarzından memnun olmayan yeni bir bilinç doğuyorsa, ileri kapitalist toplumlarda da benzer bir muhalif bilincin doğduğunu ileri sürmüştür. Argüman şu şekildedir:

> Emeğin giderek mekanikleşmesi ve entelektüelleşmesi sonucunda, giderek artan miktarda bir genel ye-

tenek, beceri ve bilgi birikiyor. Bu, tam zamanlı insan gerektirmeyen emek ihtiyacıyla çeliştiği için var olan üretim sistemi içinde geliştirilmesi mümkün olmayan bir insani potansiyeldir. Söz konusu potansiyelin büyük bir bölümü daha iyi bir toplumun inşası ve sürekliliği yolunda değil kapitalist üretimin gerekleri adına kullanıldığı için gereksiz bir mesaide harcanıyor.

Bu koşullarda, bağımlı nüfus arasında (günümüzde toplam nüfusun % 90'ı) bir "karşı bilinç" doğuyor; mevcut toplumsal işbölümü ve çalışma organizasyonunun hiç olmadığı kadar açık olan köhnemişliğine dair bir farkındalık ortaya çıkıyor. Doğu Almanyalı militan muhalif Rudolf Bahro (*Alternatif* başlıklı kitabı Batı Almanya'da yayımlandıktan hemen sonra tutuklandı), bu –şimdilik epey muğlak ve dağınık olan– farkındalığı tanımlamak için *artık-bilinç* kavramını kullanıyor. Artık-bilinci "bundan böyle zorunlu emeğe ve hiyerarşik bilgiye bağlı olmayan, giderek artan miktarda serbest zihinsel enerji" olarak tanımlıyor (Marcuse, 1979: 21; ayrıca bkz. Marcuse, 1980).

Bahro-Marcuse anlayışına göre "artık-bilinç", giderek genişleyen eğitimsel, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin ve daha yüksek bir bilinç biçimi üretmesine rağmen çağdaş toplumun ürettiği ihtiyaç ve idealleri emek sürecinde veya gündelik hayatta tatmin edemeyen üretici güçlerin ve emek süreçlerinin gelişiminin bir ürünüdür. Bahro ve Marcuse, eleştirel bilincin teknolojik toplumun içindeki toplumsal süreçler tarafından üretildiğini ve bu öznelliğin mevcut hiyerarşi, israf, baskı ve tahakkümle çatışarak toplumsal değişim ihtiyacı yarattığını ileri sürer. Bu kuramsal konumdan bakıldığında, mevcut toplumsal süreçler emek sürecine ve sosyo-politik hayata katılımın yanı sıra genişletilmiş özgürlük ve eşitlikle beraber ilerleme ve gelişme fırsatları da talep eden bir öznelliğin üretilmesine yardımcı olmaktadır. Bahro ve Marcuse, bu ihtiyaçlar karşılanmadığı takdirde isyanın ve toplumsal dönüşümün kaçınılmaz olduğunu ileri sürer.

Marcuse'nin mirası

Marcuse'nin devrim kuramı kimi yönleriyle sorunlu olsa da (bkz. Kellner, 1984) kendisi Marksiyen kurama yönelik birçok provokatif eleştirisi ve çağdaş kapitalizmin toplumsal koşullarına uygun yeni devrimci perspektifler geliştirmesinden dolayı takdir edilmiştir. Kendi kuşağından Marksistler arasında, devrimin öznel koşullarını keşfedip kuramsal bir çerçeveye oturturken aynı zamanda çağdaş insanlık durumunda yeni radikal değişim güçleri aramakta en ileri gitmiş düşünür muhtemelen Marcuse'dir. Marcuse felsefi özne kavramına yönelik güçlü bir eleştiri ve alternatif bir öznellik tasavvuru geliştirmiştir. Kimi formülas-

yonları, Freud'un içgüdü kuramı ve Marksiyen devrimci özne sorunsalıyla fazla iç içe geçmiş olsa da bana göre Marcuse düşüncesinin buna benzer formülasyonlardan kaçınan başka boyutları da vardır. Marcuse öznellik ve aktörlük anlayışımıza önemli katkılar yaparken öznellik sorunsalını içinde bulunduğumuz çalkantılı dönemin sosyo-ekonomik gelişmeleri ve siyasi mücadeleleriyle bağlantılı olarak yeniden düşünmek konusunda bizi teşvik eder. Onun çağdaş özneye dair eleştirileri, kuramcıları daha doğru tasavvurlar inşa etmeye, eleştirel kuram ve pratik adına yeni kaynaklar geliştirmeye sevk etmektedir.

Marcuse etrafındaki tartışmanın büyük bir kısmı, onun çağdaş kapitalist toplumlara yönelik eleştirileri ve radikal toplumsal değişime dair savunusuna dayansa da geriye dönüp bakıldığında Marcuse, Ernst Bloch, George Lukács, T. W. Adorno ve Walter Benjamin'in mirasıyla kıyaslanabilecek cinsten karmaşık ve çok yönlü bir külliyat üretmiştir. Marcuse'nin toplum kuramını dönemin temel sosyo-tarihsel, politik ve kültürel özelliklerini yansıtmaya çalışan, kapsamlı eleştirel perspektifler karakterize eder. Büyük resmi yakalamaya; temel değişimleri, gelişmeleri, çelişkileri ve günün mücadelelerini kuramsal bir çerçeveye oturtmaya yönelik bu tür çabalar, sermayenin yeniden yapılandığı ve teknolojik devrimin hayatın bütün alanlarını değiştirdiği küreselleşme çağında daha da gereklidir. Bu nedenle Marcuse'nin kuramı halen açıklayıcıdır; küresel bir kuramsal analiz yöntemi sunmakta ve çağdaş kuramda/politikada önemini koruyan meseleleri ele almaktadır. Marcuse'nin yayımlanmamış el yazmaları çağdaş meselelerle ilgili birçok malzeme içerir ve Marcuse düşüncesine yönelik bir ilgi uyanışını kamçılayabilir (Marcuse'nin çağdaş meseleler bakımından önemine dair örnekler için bkz. Bokina ve Lukes, 1994).

İkincisi, Marcuse tahakküm ve özgürleşmeye dair kapsamlı felsefi perspektifler; çağdaş toplumun analizinde güçlü bir yöntem ve çerçeve; klasik Marksizme, eleştirel kuramın diğer versiyonlarına ve postmodern kuramın mevcut versiyonlarına kıyasla daha zengin bir özgürleşme vizyonu sunar. Marcuse, esaslı bir toplum kuramı ve radikal politikanın yanı sıra insanlar ve onların doğa ve toplumla kurdukları ilişkilere dair eleştirel perspektifler barındırır. Geriye dönüp bakıldığında Marcuse'nin çalışmalarının ayırt edici özelliği, sahip olduğu özgürleşme vizyonu (baskıya dayanmayan bir toplumda bireyin tekâmülü) ve var olan tahakküm ve ezilme biçimlerine yönelttiği keskin eleştiridir. Bizim anlatımızda Marcuse tahakküm ve özgürleşme güçlerinin bir kuramcısı olarak yer alıyor. Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği felsefe ve toplum kuramı anlayışına derinden bağlı olan Marcuse'nin çalışmaları, Marksist kuramın kimi versiyonlarında karşılaştığımız sağlam ampirik analizden ve siyaset kura-

mının birçok versiyonunda karşılaştığımız detaylı kavramsal analizden yoksundur. Gelgelelim Marcuse sürekli olarak bilim, teknoloji ve kuramın siyasi bir boyutunun olduğunu göstermiş; topluma ve kültüre hâkim biçimlerin birçoğuna ilişkin somut ideolojik ve siyasi analizler yapmış; yaşadığı ve daha iyi bir dünya adına mücadele ettiği çalkantılı dönem içinde düşünce üretmiştir.

Marcuse'nin mevcut toplum ve siyaset kuramlarının barındırdığı sınırlılıkları aştığını düşünüyorum: Onun metinleri, çağımızın kuramsal ve siyasi kaygıları açısından geçerli bir başlangıç noktası sunuyor. Özellikle felsefe ile toplum kuramını, kültürel eleştiriyi ve radikal siyaseti eklemlediği çalışmaları kalıcı bir miras oluşturuyor. Ana akım akademik ayrımlar, toplum kuramını felsefe ve diğer disiplinlerden izole ederken Marcuse toplum kuramına sağlam bir felsefi boyut ve kültürel eleştiri katmış; kendi kuramsal perspektiflerini, çağımız toplumu, siyaseti ve kültürüne dair somut analizlerle etkileşim içinde geliştirmiştir. Bu diyalektik yaklaşım, felsefeye toplum kuramı içinde önemli bir rol biçerek eleştirel kurama güçlü normatif ve felsefi perspektifler sunmuştur.

Ayrıca Marcuse zeki ve öngörülü bir toplum analizcisidir. Solda, Sovyet Marksizmine keskin bir eleştiri yöneltirken aynı zamanda Sovyetler Birliği'ndeki özgürleşmeci eğilimleri de sezmiş ilk isimlerden biridir (bkz. Marcuse, 1958). 1956 Polonya ve Macaristan ayaklanmalarının acımasızca bastırılmasının ardından pek çok kişi Kruşçev'in de-Stalinizasyon (Stalin'den arındırma) programından geri adım atacağını ve daha sert önlemler alacağını tahmin etmiştir. Marcuse ise farklı düşünmüştür:

> Doğu Avrupa'daki olaylar de-Stalinizasyon sürecini kimi alanlarda yavaşlatabilir hatta tersine çevirebilir; özellikle, uluslararası stratejide kayda değer bir "sertleşme"nin olduğu ortada. Ama, eğer yanılmıyorsak, temel eğilim devam edecek ve kendini buna benzer geri dönüşlerden sonra yine dayatacaktır. Sovyetler'deki iç gelişmeler açısından bunun anlamı mevcut "kolektif liderliğin" sürdürülmesi, gizli polisin gücünün zayıflaması, adem-i merkezileşme, hukuk reformları, sansürün gevşetilmesi ve kültürel hayatın liberalleşmesidir (Marcuse, 1958: 174).

Günümüzde kısmen komünizmin çöküşüne bir tepki olarak, kısmen de yeni teknolojik ve iktisadi koşulların bir sonucu olarak kapitalist sistem bir çözülme ve yeniden örgütlenme süreci yaşıyor. Marcuse'nin Marksizme olan bağlılığı, onu daima Marx'tan sonra kapitalist toplumlarda ortaya çıkan yeni koşulları çözümlemeye sevk etmiştir. Toplum kuramı, günümüzde bu Marcuseci gelenekten hareketle kapitalizmin geçirdiği dönüşümler ve yeni bir küresel iktisadi sistemin ortaya çıkışı temelinde, çağdaş topluma yönelik eleşti-

rel kuramlar geliştirebilir. Marcuse'ye göre toplum kuramı bir bütün olarak tarihseldir ve çağımızın öne çıkan olgularını ve geçmişteki toplumsal formasyonlarda gerçekleşen değişimleri kavramsallaştırmalıdır. Baudrillard ve Lyotard'ın postmodern kuramları, tarihte bir kopuş saptadıklarını ileri sürerken gerçekleşmekte olan değişimin temel unsurlarını analiz etmekten acizdirler; hatta Baudrillard "ekonomi politiğin sonunu" ilan edecek kadar ileri gitmiştir. Marcuse ise daima kapitalizmin değişen biçimlerini analiz etmeye; toplumsal ve kültürel değişimleri ekonomideki dönüşümlerle bağlantılı olarak kavramaya çalışmıştır.

Marcuse bunun yanı sıra teknolojinin çağdaş toplumların örgütlenmesindeki önemli rolüne özellikle dikkat çekmiştir ve yeni teknolojilerin ortaya çıktığı günümüzde teknoloji, ekonomi, kültür ve gündelik hayat arasındaki ilişkiye yönelik Marcuseci vurgu özellikle önemlidir. Marcuse bir yandan da yeni kültür biçimlerine ve kültürün hem manipülasyon hem de özgürleşme araçları ürettiğine dikkat çekmiştir. Son yıllarda yeni medya teknolojileri ve kültürel biçimlerin çoğalması, bunların gerek ilerici değişim açısından taşıdıkları potansiyeli gerekse ana akımlaşmış toplumsal tahakküm biçimlerinin ortaya çıkışını açıklayabilmek için Marcuseci bir perspektif talep etmektedir. Postmodern kuramlar da yeni teknolojileri tanımlamasına rağmen Marcuse ekonomiyi daima kültür ve teknolojiyle bağlantılı bir düzlemde ele alarak hem özgürleştirici hem de tahakkümcü potansiyellere işaret eder. Oysa Baudrillard gibi kuramcıların tek boyutlu olduğu görülür: Onlar bir yandan teknolojik determinizmin, öte yandan olumlu, özgürleştirici potansiyelleri kavramaktan aciz bir toplum ve kültür anlayışının tuzağına düşmektedir.

Son olarak Baudrillard'ınki gibi postmodern kuramlar, radikal siyasetten feragat ederken Marcuse kendi eleştirel kuramını daima dönemin en radikal siyasi hareketleri ile bağlantılandırarak, felsefesini ve toplum kuramını politikleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Marcuse düşüncesinin günümüzde eleştirel kurama ve radikal siyasete önemli kaynak ve uyaranlar sunmaya devam ettiği kanısındayım. Marcuse yeni kuramsal ve siyasi akımlara daima açık olduğu gibi çağımızın görevlerine ilham ve doğruluk kattığına inandığı kuramlara da bağlı kalmıştır. Sonuç olarak, günümüzün kuramsal ve siyasi sorunlarıyla hesaplaşırken Herbert Marcuse'nin çalışmalarının mevcut durumun anlaşılmasında önemli kaynaklar sunduğunu ve Marcuseci bir rönesansın eleştirel toplum kuramına yeni hedefler ve görevler sağlayarak çağımızın yeni kuram ve siyasetine ilham verebileceğini düşünüyorum.

MARCUSE'NİN TEMEL YAPITLARI

Marcuse'nin yayımlanmamış metinleri Frankfurt'taki Stadtsbibliothek'te yer alıyor. Suhrkamp, 1980'lerde toplu yazıların 10 ciltlik bir Almanca basımını yayımlamıştır. Routledge, 1997'de Douglas Kellner'ın genel editörlüğünde Marcuse'nin yayımlanmamış yazılarını 6 ciltlik bir baskıda toplamaya başlamış ve yayımlanmamış materyalin Almanca basımı Peter-Erwin Jansen'in editörlüğünde zu Klampen Verlag'tan basılmaktadır. Marcuse'nin İngilizcedeki temel yapıtları şunlardır:

Marcuse, H. (1941) *Reason and Revolution.* New York: Oxford University Press; yeniden basımı Boston: Beacon Press, 1960. [*Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 3. basım, 2013].

Marcuse, H. (1955) *Eros and Civilization.* Boston: Beacon Press. [*Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 4. basım, 2016]

Marcuse, H. (1958) *Soviet Marxism.* New York: Columbia University Press; 2. basım, 1988. [*Sovyet Marksizmi*, çev. Seçkin Çağan, May Yayınları, İstanbul, 1969].

Marcuse, H. (1964) *One-Dimensional Man.* Boston: Beacon Press; 2. basım, 1991. [*Tek Boyutlu İnsan*, çev. çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 4. basım, 2016].

Marcuse, H. (1965) "Repressive tolerance", *A Critique of Pure Tolerance* içinde. Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1968) *Negations.* Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1969a) *An Essay on Liberation.* Boston: Beacon Press. [*Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013].

Marcuse, H. (1969b) "The realm of freedom and the realm of necessity: A reconsideration", *Praxis*, 5(1): 20-5.

Marcuse, H. (1970) *Five Lectures.* Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1972) *Counterrevolution and Revolt.* Boston: Beacon Press. [*Karşıdevrim ve İsyan*, çev. Volkan Ersoy, Yücel Koca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998].

Marcuse, H. (1973) *Studies in Critical Philosophy.* Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1974) "Marxism and feminism", *Women's Studies*, 2(3): 279-88.

Marcuse, H. (1978) *The Aesthetic Dimension.* Boston: Beacon Press. [*Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997].

Marcuse, H. (1979) "The reification of the proletariat", *Canadian Journal of Philosophy and Social Theory*, 3(1): 24-28.

Marcuse, H. (1980) "Protosocialism and late capitalism: Toward a theoretical synthesis based on Bahre's analysis", O Wolter (ed.) *Rudolf Bahro: Critical Responses* içinde. White Plains, NY: M.E. Sharpe.

Marcuse, H. (1998) *Technology, War and Fascism.* (ed. Douglas Kellner.) Londra ve New York: Routledge.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Alford, C. Fred (1985) *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas.* Gainesville: University of Florida Press.

Bokina, John ve Lukes, Timothy J. (ed.) (1994) *Marcuse: New Perspectives.* Lawrence: University of Kansas Press.

Benjamin, W. (1969) *Illuminations.* New York: Schocken Press. [*Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Fromm, Erich (1955) "The political implications of instinctual radicalism", *Dissent*, 11(4): 342-9.

Habermas, Jurgen (1984, 1987) *Theory of Communicative Action, Cilt 1 ve 2.* Boston: Beacon Press. [*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001].

Heidegger, Martin (1977) *The Question Concerning Technology.* New York: Harper and Row.

Institut fur Sozialforschung (1992) *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse.* Frankfurt: Suhrkamp.

Kellner, Douglas (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism.* Londra ve Berkeley: Macmillan ve University of California Press.

Kellner, Douglas (1989) *Critical Theory, Marxism, and Modernity.* Cambridge ve Baltimore, MD: Polity ve John Hopkins University Press.

Lukács, Georg (1971) *History and Class Consciousness.* Cambridge, MA: MIT Press. [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2014].

Marx, Karl (1973) *Grundrisse.* Londra: Penguin Books. [*Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İletişim Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2014].

Oliver, Kelly (1998) *Subjectivity without Subjects*. New York: Rowman and Littlefield.

Pippin, Robert, Feenberg, A. ve Webel, C. (1988) *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*. South Hadley, MA: Bergin and Garvey.

Schoolman, Morton (1980) *The Imaginary Witness*. New York: Free Press.

Wiggershaus, Rolf (1994) *The Frankfurt School*. Cambridge: Polity Press.

5

Theodor Adorno

ANDREW BOWIE

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Theodor Wiesengrund Adorno, 1903'te Frankfurt am Main'da doğdu. Bir müzisyen olarak yeteneğini erken yaşlarda sergiledikten sonra 16 yaşında beste derslerine başladı; 18'ine geldiğinde üniversitede felsefe, müzik, psikoloji çalışıyor ve müzik eleştirileri yayımlanıyordu. 1924'te Hans Cornelius'un gözetmenliğinde Edmund Husserl fenomenolojisiyle ilgili pek de özgün olmayan doktora tezini tamamladıktan sonra Alban Berg'le beste çalışmak üzere 1925'te Viyana'ya gitti. Frankfurt'a döndükten sonra "Ruhun Aşkınsal Doktrininde Bilinçdışı Kavramı" başlıklı yüksek doktora tezinden (*Habilitation*) Cornelius'un tavsiyesiyle vazgeçti. Bu tezin son bölümü, Adorno'nun kariyeri boyunca devam ettireceği Marx merkezli yeni bir kaygıyı dışa vurur: felsefi kuramların ortaya çıkışı ve benimsenişi ile sosyo-ekonomik gelişmeler arasındaki ilişki. 1920'lerin sonunda Adorno *Anbruch* (*Şafak*) adlı müzik dergisinin editörlüğünü yaparken Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okudu ve 1923'te tanışmış olduğu Walter Benjamin ile daha yakın bir ilişki kurdu. 1931'de "Kierkegaard: Estetiğin İnşası" başlıklı doktora tezini tamamladı. Bu metin Adorno'nun olgunluk dönemi çalışmalarının sahip olduğu birçok özelliği taşımaktadır ve o tarihlerde yaptığı diğer çalışmalar gibi Benjamin etkisi taşımaktadır.

Adorno, Nazilerin iktidarı ele geçirmesini başlarda gelip geçici bir olgu olarak gördü ve Merton-College Oxford'ta "seçkin öğrenci" olarak çalışırken 1937'ye kadar Almanya'yı ziyaret etmeyi sürdürdü. 1938'de Frankfurt Okulu'nun bir üyesi olarak Max

Horkheimer'le birlikte ABD'ye taşındı ve Los Angeles'a yerleşmeden önce 1941-49 arasında New York'ta yaşadı. Bu dönemde Horkheimer'le birlikte *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ni yazdı; "Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar" altbaşlığını taşıyan bir kısa makaleler derlemesi olan *Minima Moralia*'yı tamamladı ve esasen Schönberg ile Stravinsky'nin eserleriyle meşgul olan ve Thomas Mann'ın *Doktor Faustus* romanını da etkileyen *Philosophy of New Music*'i (*Yeni Müziğin Felsefesi*) yazdı. Aynı zamanda "Berkeley Antisemitizmin Doğası ve Boyutları Projesi" kapsamında *Otoriteryen Kişilik*'i yazan grubun üyesiydi. Adorno, 1949'da Frankfurt'a döndü; tekrar kurulan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde (Frankfurt Okulu) 1956'da hayatındaki ilk ve tek kadrolu profesörlük görevini aldı. 1960'ların başında asistanı Jürgen Habermas ve diğer meslektaşlarıyla birlikte "Alman Sosyolojisinde Pozitivizm Tartışması"na katıldı; tartışmadaki başlıca rakipleri Karl Popper ve Hans Albert'ti. 1960'larda *Negatif Diyalektik* ve *Estetik Kuramı* gibi temel yapıtlarını yazmakla ve bir kısmı yarım kalan başka bir dizi projeyi yürütmekle meşgul oldu. Öğrenci hareketiyle ilişkilendirilen karışıklıkların gündemde olduğu bir zamanda 1969'da İsviçre'de tatildeyken vefat etti.

Böyle kısa bir biyografik özet bile Adorno'nun estetik, kültürel çalışmalar, müzikoloji, sosyoloji ve toplum kuramı bağlamında değerlendirilmesi gereken çalışmalarının kayda değer çeşitliliği hakkında fikir verir. Adorno'nun çalışmalarını, post-teolojik bir modernitenin temel sorunlarına yönelik bir dizi eleştirel yaklaşım olarak anlamak gerekir. Öte yandan, bu yaklaşımları tanımlayan ortak bir ad bulmak ve Adorno'yu çağdaş toplum kuramıyla ilgili meselelerle bağlantılı olarak konumlandırmak, yapıtları İngilizce-konuşan dünyada pek bilinmeyen düşünce geleneklerinden beslendiği için zordur. Örneğin Adorno'nun erken dönem felsefi çalışmaları, Kant'tan hareketle geliştirilmiş ve neo-Kantçılığın yanı sıra 20. yüzyılın ilk yarısında Alman felsefesine hâkim olan fenomenolojinin de süzgecinden geçirilmiş meselelerle doludur. Bu felsefenin temel meselesi, Kant'ın, dünyanın kavranma biçiminden bağımsız olarak var olan içkin ve "hazır" bir yapıya sahip olduğunun ileri sürülemeyeceği yönündeki savının ardından, doğal ve toplumsal dünya hakkında hakikat savlarının hangi temele oturtulabileceğidir. 1920'lerin Heidegger gibi etkili düşünürleriyle birlikte Adorno da ebedi ilkeler (Kant'ın bilgi imkânının "aşkın" koşullarına dair analizinde öne sürdüğü türden ilkeler dahil) tesis etmeye çalışan bir felsefenin modern dünyada artık geçerli olmadığını düşünmüştür. Bu, felsefe ile sosyolojinin yeni bir ilişki kurduğu; "toplumsal köken sorunu ile [felsefi] düşüncenin toplumsal tarihi ve hakikat içeriği arasındaki mutlak ayrımın" (Adorno, 1998b: 73) artık sürdürülemez olduğu anlamına gelir. Adorno

aynı zamanda Karl Mannheim'ın geliştirdiği türden göreci bir bilgi sosyolojisini de reddetmiştir. 1930'ların başında Adorno felsefi ilkelerin diğer disiplinlerin ilkelerinden üstün olduğu fikrine veda etmek gerektiğine, felsefenin kurucu bir disiplin olma vasfını kaybettiğine ve toplum kuramıyla bağlantılı olarak yeniden konumlandırılması gerektiğine ikna olmuştur.

Bu, hem felsefenin hem de toplum kuramının rolünün doğasının tam olarak ne olduğu sorusunu ortada bırakır ve Adorno kariyeri boyunca felsefenin Hegel-Marx merkezli bir bağlama oturtulması ve tarihselleştirilmesine dayalı bir tutumun benimsenmesi ile arkadaşı Walter Benjamin'in Marksist olmadan önceki çalışmalarında geliştirdiği, Yahudi mistisizminin şekillendirdiği, dil ve felsefeyle ilgili fikirlere yönelmek arasında bir ara yol bulmaya çalışmıştır. Adorno bunu yaparken, örneğin Foucault, Derrida ve Lacan'ın çalışmalarında ve çağdaş kültür kuramının çeşitli versiyonlarında "postmetafizik düşünüş"ün (Habermas) doğasına dair tartışmalar bağlamında rol oynamaya başlayan totalleştirici düşünce biçimlerinin potansiyel olarak baskıcı doğasıyla ilgili meseleleri ele almıştır. Adorno'nun çalışmasının bu yaklaşımlardan bazıları karşısındaki avantajı, hem kuramsal düşünceyi modern toplumsal hayatın özgüllüğüne dair eleştirel bir farkındalığa dayandırma kaygısı, hem de "Aydınlanma" düşüncesinin kimi boyutlarının modern toplumlardaki yıkıcı etkilerini çözümlerken dahi rasyonalite nosyonundan vazgeçmeyi reddetmiş olmasıdır. Bu, kimi zaman Adorno'yu –o kendisi yanlış bir yorumla pragmatizmi pozitivizmle özdeşleştirdiği için meseleyi bu terimlerle ele almadıysa da– John Dewey'den hareketle geliştirilen ve günümüzde Hilary Putnam, Richard Rorty ve diğerlerinin temsil ettiği Amerikan pragmatizm geleneğine yaklaştırmaktadır. Adorno'nun, düşüncenin "hazır" bir gerçekliğe uygun olup olmadığından ziyade "bir acının dile getirilmesi" (Adorno, 1975: 29) bağlamında anlaşılmasına dair ısrarı, örneğin Rorty'nin, felsefenin epistemoloji kurmaktansa acı çekmenin önlenmesine yardımcı olmak ve postteolojik bir umudun kaynaklarını çoğaltmakla meşgul olması gerektiği yönündeki fikrinde yankılanır.

Toplum kuramı ve katkıları

Ana akım toplum kuramındaki halen tartışmalı konumuna rağmen Adorno'nun çalışmaları 19. yüzyıl sonuna doğru Wilhem Dilthey, Max Weber ve diğerlerinin çalışmalarında gündeme getirilen insan eyleminin ve kültürün kavranması ile bilimsel açıklama arasındaki ilişkiye dair tartışmanın bir parçası olarak okunabilir. Adorno, doğa bilimlerinin açıklama gücünün olağanüstü ölçüde arttığını kabul eden düşünüş tarzlarını detaylandırmaya çalışırken, söz konusu artışın aynı zamanda hem in-

sanın refahına hem de insandışı doğaya yönelik bir tehdit teşkil eden sosyo-tarihsel bağlamlar içinde gerçekleştiğini de göz önünde bulundurur. Doğa bilimlerine özgü yöntemlerin toplumsal araştırmaya uygun olup olmadığı fikrini sorgularken toplumsal varoluşun kesin yöntemsel ilkelerle çözümlenmeye uygun olmadığını ileri sürer. Birçok eleştirel kuramcı gibi Adorno'nun fikirlerinin temel kavramsal kaynakları da Hegel, Marx, Nietzsche, Weber ve Freud'un çalışmalarıdır; öte yandan Adorno bu kaynakları gerek Yahudi teolojisine gerekse 18. yüzyıl sonu erken romantik düşüncesine, özellikle Novalis ile Friedrich Schlegel'e dayanan Walter Benjamin'in çalışmaları ışığında kavramıştır (bkz. Bowie, 1997).

Adorno gibi erken dönem romantiklerin de temel kanısı, düşüncenin gerçeklikle ilişkisini kapsayan eksiksiz bir felsefi sistem kurma projesinin başarısızlığa mahkûm olduğudur. Novalis ve Schlegel, bu kanıdan hareketle parçalılık ve tamamlanmamışlıkla ilgili bir kaygıya ve Adorno düşüncesinin de merkezinde olan bir fikre varırlar: Sanat, bazı bakımlardan, modern varoluşun doğası hakkında felsefeden daha açıklayıcıdır. Romantiklere göre bu böyledir; zira sanatın kesin yorumlara karşı direnci, bize dünyayı kavrama yetimizin esasen zamansal doğasını hatırlatır ve romantikler, tıpkı Adorno gibi, bu fikirlerden hareketle müziğin önemine dair yeni bir değerlendirme yaparlar. Sanat yapıtları Adorno açısından da önemlidir zira indirgenemez biçimde tekil oldukları için genel açıklayıcı kavramlara indirgenmeleri imkânsızdır ve tam da bu nedenle toplum hakkında genel kavramlara dayalı yaklaşımların sunamadığı içgörüleri sunarlar. Adorno bu tür fikirlerin içerimlerini tüm çalışma yaşamı boyunca geliştirmiştir.

Adorno, modern toplumların işleyişinin anlaşılması için yöntemsel bir çerçeve sunmaya çalışan öğrencisi Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda (1981) sunduğu türden bir toplum kuramı sunmaz. Onun toplum kuramıyla ilişkisi çok daha dolaylıdır ve bu ilişki örneğin Richard Wagner üzerine kitabı, "otoriter kişilik"le ilgili incelemesi, müzik sosyolojisiyle ilgili metinleri, sosyolojide pozitivizme yönelik eleştirileri yahut *Against Epistemology* (*Epistemolojiye Karşı*), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *Negatif Diyalektik* ve *Estetik Kuramı* gibi daha dolaysız felsefi çalışmalarını da içeren oldukça kapsamlı bir külliyatla bağlantılı olarak kurulmalıdır. Adorno'nun müzikle ilgili erken dönem çalışmaları, örneğin 1932 tarihli "Müziğin Toplumsal Durumu Hakkında" makalesi, meta dünyasının çağımızın en radikal ve zor müziğini (tonalite teamüllerinden uzaklaşarak müziği dolaysız estetik hazza dirençli kılan Schönberg ve takipçilerinin müziği) mevcut toplumsal gerçekliğe yönelik eleştirel tavır takınma yetisinden mahrum kıldığını göstermek ama-

cıyla Marx'ın meta kuramının kimi boyutlarını kullanmaya yönelik oldukça acemi bir girişimdir. Öte yandan, aynı dönemde yaptığı felsefe çalışmaları felsefi sorunların tarihsel konumuna dair Marx-merkezli bir kaygı taşısa da Adorno aynı zamanda Benjamin'in modern dünyada dilin şeylerle olan temel bağlantısını yitirdiği ve gerçeklik üstünde salt keyfî ve öznel bir dayatmaya dönüştüğü yönündeki teolojik esintilerle dolu fikrine de itibar eder. Aralarındaki farklılıklara rağmen her iki yaklaşım da bizi Adorno'nun toplum düşüncesinin kalbine götüren bir kavramsal yapıya sahiptir.

1920'lerden hayatının sonuna kadar Adorno'nun kuramlarının hedef tahtasında çoğu kez "idealizm" vardır. İdealizmle kastettiği mefhum, hem şeylerin evrensel "idea"sı veya "form"una, onların tikel varoluşları karşısında öncelik tanıyan, genel hatlarıyla tanımlanmış "Platoncu" gelenek, hem de Kant'a bir tepki olarak ortaya çıkan ve Hegel'in sisteminde zirveye ulaşan Alman idealizmi geleneğidir. Adorno'nun "idealizm"e itirazı özellikle sistematik felsefi düşünüşün hem insanların hem de şeylerin indirgenemez tikelliğini perdelediğine yönelik inancından kaynaklanır. Bu bağlamda modern sistematik düşüncenin temel ilkesi ile Marx'ın meta biçiminin kullanım değerini mübadele değerine tâbi kılışına dair analizi arasında hayati bir bağlantı kurar. Alman felsefe geleneğinde bu bağlantının kavramsal zemini, romantiklerden başlayarak Hegel, Nietzsche ve neredeyse belli başlı bütün Alman düşünürleri etkilemiş olan Spinoza'nın 1780'lerde F. H. Jacobi tarafından yeniden keşfedilmesinin bir sonucu olarak kurulmuştur (bkz. Bowie, 1997). Spinoza'nın "Her belirlenim yadsımadır" şeklindeki sistematik ilkesi, bir sistemin her tekil unsurunun ondan farklı olan ve onu yadsıyan diğer unsurlarla ilişkileri aracılığıyla kimlik kazandığını varsayar – aynı ilkeye, daha sonra dilde pozitif bir terimin olmadığını ileri süren Saussure de başvuracaktır (ve bu, aynı zamanda dijital teknolojinin de ilkesidir). Jacobi, Spinoza'nın ilkesinin "nihilizm"e yol açtığını, zira hiçbir şeyin kendi başına değerli veya anlamlı olmadığını, anlamın başka şeylerle kurulan sonsuz bir ilişki zincirine tâbi kılındığını ileri sürmüştür. Benzer şekilde, Marx'ın meta kuramında kapitalizmde bir nesnenin değeri, onun içkin kullanım değerinden ziyade diğer mübadele değerleriyle ilişkisi tarafından belirlenmekte olan mübadele değeridir.

Adorno, Marx'ın kapitalizmin doğasına dair görüşlerini, kendisi açısından modernliğin gerçek doğasının temel dışavurumu olan Hegel'in idealist sisteminin tarihsel değerinin anlaşılması bakımından son derece önemli bulur. Aynı zamanda Adorno'nun Hegel eleştirilerinin, Hegel'in sabit kavramlardan sakınmaya çalışan diyalektik yöntemine değil (Adorno, Hegel'in bu yönlerini

sahiplenir) Hegel'in amaçladığı sistematik bütünlüğe yönelik olduğunu hatırlamak önemlidir. Hegel'in sistemi, şeylerin hakikatinin onların diğer şeylere bağımlılığından kaynaklanan içkin "olumsuzlukları"na dair bir içgörü sayesinde ortaya çıktığı fikrine dayanır. Bu, Hegel'i, her şeyin ancak bütün içindeki yeriyle belirlendiği iddiasına götürür; Hegel için "hakikat bütündür/bütün hakikattir". Hegel'e göre, tikel olanın olumsuzluğuna dair farkındalık nihilizmle değil "mutlak bilgi"yle sonuçlanır: Burada, olumsuz unsur sistemin son kertesinde felsefe tarafından ifade edilen olumlu bir bütünlükte içerilir. Bir yandan Weber'in geleneksel değerlerin tikelliğinin ortadan kayboluşu temelinde işleyen modern rasyonaliteye dair analizi, öte yandan Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde yer alan, kapitalizmin dünyanın niteliksel özelliklerini mübadele değerinin "şeyleştirme" ilkesi aracılığıyla perdeleyen bir totallik yaratmasına dair analizinin ışığı altında Adorno, Hegel'in sistematik yönünü meta biçiminin bütün dünyaya yayılmasıyla ortaya çıkan totalleştirici süreçlerle bağlantılandırır. Hakikatin bütün veya bütünün hakikat olduğunu varsaymak yerine Adorno bu süreçlerin modern toplumların altta yatan hakikatini perdeleyerek bütünlüğe dair yargıları yersizleştirdiğini ileri sürer ve *Negatif Diyalektik*'te (1966) Hegel'i tersine çevirir: "Bütün hakikatsizdir." Öte yandan bu, Adorno'yu hem totalleştirici savları reddettiği hem de bu reddin zemini olarak meta ilkesinin hâkimiyetinden kaynaklanan "yanılgıların evrensel bağlamına" ilişkin totalleştirici bir tanım yaptığı paradoksal bir konumda bırakır. Totalleştirme ve totalleştirmenin eleştirisi arasındaki bu sorunlu diyalektik, Adorno'nun bütün olgunluk dönemi yapıtlarında mevcuttur.

Adorno, 1920'lerden başlayarak hayatı boyunca, "düşünce toplumsal olguları belirleyen süreçlerin totalliğini kavrama iddiasından vazgeçmek zorunda olduğuna göre, modernitenin hakikatini ifade etmenin nasıl mümkün olabileceği" sorusuyla ilgilenmiştir. Bu kaygı, Benjamin'in dil kuramına duyduğu ilginin de kaynağıdır. Benjamin, modernitenin ayırt edici özelliğinin anlamlandırmanın keyfîliği olduğunu ileri sürer ve bunu "Her insanın, her şeyin, her ilişkinin nedensizce başka bir anlama da gelebildiği" erken modern dönem Alman Barok tiyatrosunda alegorinin rolüyle örnekler (Benjamin, 1980: 350). Sonraları Baudelaire hakkında, Marx'ın etkisi altında yaptığı çalışmada Benjamin, alegori anlayışının Adorno gibi düşünürlerin fikirlerine uygulanabileceğini öne sürer ve Benjamin'in dil anlayışı ile meta biçiminin eleştirisi arasında Adorno tarafından kurulan bağlantının temelindeki nedenleri ortaya koyar: "Baudelaire'de alegorik niyetin temelinde, şeylerin dünyasında yaşanan ve meta biçiminde görünür hale gelen değersizleşme yatar" (Benjamin, 1980: 1151). Benja-

min'in tekil olanın değersizleşmesine cevaben, adlandırdığı şeylerle keyfî değil asli bir ilişki kuran bir "adlar dili"ni önerir. Adorno, büyük ölçüde Benjamin gibi, modern çağda dilin ve şeylerin anlamlandırma niteliğinin keyfîliğinin radikal biçimde sorunlu olduğunu" (Adorno, 1973c: 366) düşünmesine rağmen Benjamin'in konumunu bütünüyle benimsemez ve sonraları *Negatif Diyalektik*'te eleştirel bir tutumla onu "metafizik" olarak adlandırır.

Diğer yandan Adorno'nun çalışmasının önemli bir kısmı, artık hakikati temellendiremeyen mevcut duruma uygun bir dil tasavvuru fikrine ayrılmıştır. Adorno, modernitenin anlaşılmasında müziğin önemi ve edebiyatla ilgili temel fikirlerini bu durumla ilgili yorumundan hareketle geliştirmiştir. Örneğin 1957'de şunu ileri sürer: "Dil gibi müzik de saf ada doğru; şey ile göstergenin, insana özgü bilginin dolaysızlığı içinde kaybolmuş olan mutlak birliğine doğru ilerlemektedir" (Adorno, 1984: 154). Dille ilgili bu tür fikirleri aynı zamanda sözcüklerin özgün bir dizilişinin, evrensel geçerliliği olan bir metodoloji kurma iddiası taşımadan, belli bir meseleyi ifade etmesini anlatan ve kendi nesnelerinin özgüllüğüne uygun "düşünce-modelleri" yaratılması bağlamında ele aldığı "kümelenme" (*konstelasyon*) nosyonunun da kaynağıdır. Kümelenme ve düşünce-modeli nosyonları Adorno'nun bir dizi temel ilkeye kolaylıkla indirgenmesi mümkün olmayan metinlerinin genellikle yoğun, çapraşık ve araştırıcı doğasını da –meşrulaştırmak için değilse de– açıklamak için kullanılabilir.

Adorno başlarda, mübadele ilkesinin toplumsal düzlemde yıkıcı hâkimiyetini kırmanın aracı olarak proletarya devrimi fikri ile kendi düşüncesinin eleştirel niyetini bağlantılandırdığı bir çerçeve içinde bu tür nosyonlara başvurmuştur. Ne var ki 1930'ların ortasında Sovyetler Birliği ve Almanya'daki olayların ardından devrimci araçlarla gerçekleşecek bir radikal toplumsal dönüşüm imkânına duyduğu inancı yitirmiştir. Bu, Adorno'nun modern kapitalizmin baskıcı tezahürlerine eleştirel yaklaşmaktan vazgeçtiği veya temel tasavvurunun değiştiği anlamına gelmez (yukarıda özetlediğimiz fikirleri pek çok çalışmasında kayda değer bir süreklilik gösterir) ama artık Adorno modern toplumlarda rasyonalitenin, uygun araçlara sahip olduğu halde acıyı ve adaletsizliği niçin ortadan kaldırmadığıyla daha çok ilgilenir.

Adorno'nun modern rasyonaliteye dair sorgulamasının en radikal tezahürü, 1940'larda yazılmasına rağmen öğrenci hareketinin devrimci umutlarının tükenişi ve ekolojik kaygıların ortaya çıkışıyla bağlantılı olarak toplum kuramında ancak 20 yıl sonra etkili olmaya başlayan *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'dir (bundan sonra *AD*). Yazıldığı tarih itibarıyla kitabın karamsar tonu pek şaşırtıcı değildir ama modern rasyonalite biçimleri-

ne dair açığa vurduğu olumsuzluğun derecesi Adorno'nun önceki –ve sonraki– çalışmalarından çok daha fazladır. *AD*, "öteki" (doğa veya diğer insanlar) üzerinde kurulan iktidar olarak Nietzscheci bir bilgi tasavvuruna yaslanır ve kitabın modern düşüncede Nietzsche'den etkilenen postyapısalcılık gibi yönelimlere dair yaklaşımının kaynağı da budur. Horkheimer ve Adorno "Aydınlanma"yı doğadan duyulan ve gittikçe radikalleşen bir "mitik korku" olarak sunarlar. Modernitede akıl neredeyse yalnızca matematiksel temelleri olan –ve yukarıda tanımlandığı gibi sistematik biçimini Spinoza, Hegel ve Marx'la bağlantılı olarak almış olan– bir "araçsal akıl"la tanımlanır. Araçsal aklın amacı, dış doğanın insanın bütünlüğüne yönelik tehdidini bertaraf etmektir. Adorno ve Horkheimer'de pre-modern mit de bir akıl biçimi olarak tanımlanır zira bu mit, şeylerin indirgenemez farklılığını kısıtlayıcı kimlik biçimlerine indirgemeye ve doğayı onu kullanacak ve manipüle edecek formlara tâbi kılmaya yönelik bir çabadır. Adorno ve Horkheimer'in argümanlarının temeli Nietzsche ve Freud'dan türetilen ve araçsal akla dair analizleriyle bağlantılandırdıkları bir öznellik anlayışıdır. Kapitalizmde gerçekleşen şey "öznelliğin ilkel tarihinde algılanabilir" (Horkheimer ve Adorno, 1971: 51). Bu tarihçeye göre, insan benliğinin istikrarı, onun sürekliliği için ihtiyaç duyulan özdisiplin adına dürtülerin bastırılması yoluyla kurulur. Öte yandan bu, bireysel bir özne olarak varoluşu, öznenin kendi doğasına uyguladığı şiddetten dolayı yok eder. "İlkel tarih" süreci, öznenin ihtiyaçlarını sistemin işleyişine uygun olmakla birlikte bireylere zararlı olan yıkıcı biçimler adına çarpıtan "geç kapitalizm"in ihtiyaç tatmin sisteminin insanlık dışılığının da kaynağıdır. Bu durumdan kurtulmanın tek yolu, öznenin bir parçası olduğu doğayla "barışma"sıdır: Ama bunun nasıl mümkün olabileceği sorusu yanıtsız bırakılır. Adorno başka bir yerde bu tür bir barışmaya örnek teşkil eden "öykünme" ilişkisinin, modern sanatın temel yapıtlarının sunduğu şeylerle "kavramsal-olmayan bir yakınlık" kurmasında mevcut olduğunu öne sürer.

AD'nin en etkileyici kısmı, "kültür endüstrisi"ne yönelik eleştirisidir. Bu kültür endüstrisinde, daha önce belli ölçüde insanın özgürlük ve bireyselliğinin bir ifadesi olan kültür, Aydınlanma'nın ürettiği diğer biçimler gibi meta biçimi tarafından ön-verili biçimlerin şematik bir tekrarına dönüştürülür. Bu tekrarın örnekleri Hollywood sineması ve cazdır: Adorno ve Horkheimer'e göre Hollywood sineması ve caz, meta dünyasının bilinç oluşturma etkilerine maruz kalan insanların ne istediklerini gösteren piyasa araştırmalarıyla uyumludur –günümüzde bu argüman cazdan çok rock müzik endüstrisine uygundur. Horkheimer ve Adorno'nun *AD*'deki amaçları "aydınlanmanın diyalektiği"nin sonuçlarından sakı-

nan akıl modelleri kurmak için birtakım kaynaklar sunmak olsa da, başvurdukları kuramsal modelin aklın potansiyel olarak ufuk açıcı ve özgürleştirici olmaktansa esasen baskıcı olduğu sonucuna götürüp götürmediği sorgulanabilir. Adorno'nun sonraki çalışmalarında *AD*'deki açmazlara yönelik yaklaşımları toplum kuramına yaptığı katkının değerlendirilmesinde belirleyicidir.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

AD, hayli spekülatif bir metindir ve bütün bir Batı tarihini yukarıda özetlediğimiz anlatıya sığdırarak açıklaması, Adorno'nun soyutlama eğiliminin Procrustyen etkilerinden kaçınma arzusuyla çelişir. *Negatif Diyalektik*'in temel –ve büsbütün rasyonel– savlarından birine göre "dünyayı kavrama ütopyası, kavramsal olmayanı tümüyle kavramlara indirgemeden kavramsallaştırmak zorundadır" (Adorno, 1975: 21). Ne var ki *AD*'de başvurulan kavramlar, konularına kaba bir şekilde dayatılır. *AD*, aynı zamanda Adorno'nun başka bir potansiyel zaafına işaret eder: Öznelliğin tarihine dair açıklamasını, Nietzsche, Freud ve diğerlerinin mit yorumuna dayandırırken mitin bu şekilde yorumlanabileceğini kanıtlayan ampirik araştırmalardan yeterince yararlanmaz. 1938'de Princeton Radyo Araştırmaları Projesi için Paul Lazarsfeld'le yürüttükleri araştırma sırasında, *Otoriteryen Kişilik* çalışmasında ve Frankfurt'a döndükten sonra yaptığı Alman halkının Nazi dönemine ve işgal güçlerine yönelik tutumlarına dair çalışmasında, Adorno sosyal psikoloji ve psikanalizin kaynaklarını kullanarak yeterli bir ampirik toplumsal araştırma yapmanın araçlarını geliştirmeye çalışmıştır – Antisemitizm projesi gibi kimi vakalarda epey başarılı da olmuştur. Ama 1938'de bile bu amaç, Adorno'nun felsefi amaçlarıyla ciddi bir gerilim içindedir ve Adorno sonraki çalışmalarında ampirik toplumsal araştırmayı esasen sorgulanması gereken bir faaliyet olarak görür.

Adorno'nun ampirik araştırmayla ilgili sorunu, kültür endüstrisi analizinde de aşikârdır. Eğer insan bilinci metanın belirlediği kültürel biçimler tarafından oluşturuluyorsa, kuramcının görevi böyle bir kültürün yıkıcı içerimlerini sergilemektir. Adorno bunun metalaşmış kültürün üretim ve doğasını çözümleyerek; ticarileşmiş radyonun müzik yayınını belirleyen etkenleri, aktarılan müziğin yapı ve içeriğini ele alarak yapılabileceğini ileri sürer. Dolayısıyla 1938 tarihli "Müziğin Fetiş Karakteri Üzerine"de dinleyicilere tepkilerini sormanın, bu üretimin yüzeydeki ifadesini yeniden üreterek onun esasını kavramaktan aciz kaldığını savunmuştur: "Bütünüyle körleşmiş bir gerçeklikte açığa çıkan hakikat, yanılsamalarla dolu sistemle uzlaşıcı bir yakınlık kurmaya kolaylıkla sevk edilir" (Adorno, 1938: 339). Ampirik araştırmaya yönelik bu reddin ne kadar tartışmalı olduğu, Adorno'nun sonrala-

rı 1968'de, Radyo Projesi'nin başarısızlığı konusundaki düşüncelerinde açıkça ortaya çıkar: "Müzikal içeriğe dair analizin ortaya koyduğu toplumsal anlamların dinleyiciler tarafından ne ölçüde kavrandığı veya kavranıp kavranmadığı yalnızca ampirik düzlemde yanıtlanabilecek, açık uçlu bir sorudur" (akt. Dahms, 1994: 252-3). Bu iki yaklaşımının paradigmatik olarak farklılaşması, Adorno'nun toplumsal araştırmada yöntemin rolüne yönelik yaklaşımı ve bununla bağlantılı olarak öznellik sorununa dair düşüncelerinde var olan gerilimlerden kaynaklanır.

Adorno'nun ampirik araştırmaya, örneğin dinleyicilerin radyo müziğinin uyaranlarına verdiği tepkilere yönelik kuşkusu, bir araştırmacı ancak dinlenen müzik hakkında herhangi bir araştırma yapma olanağından yoksunsa meşrulaştırılabilir. Böyle bir araştırma, müzik ve toplumsal biçimler arasındaki ilişki üzerine Adorno'nun müzik ve toplumla ilgili en başarılı çalışmalarında (Mahler üzerine kitabı veya Beethoven'la ilgili yarım kalmış çalışması) karşılaştığımız türden detaylı bir analizi gerektirir. Bu tür araştırma, ampirist bir yaklaşıma ister istemez karşıdır zira araştırma nesnesi, örneğin müzikal nota gibi nitelendirilmeye uygun değildir: Bu tür bir araştırmada söz konusu olan yorumsal (*hermenötik*) holizmin, sosyal bilimlerdeki (ve kimi durumlarda doğa bilimlerindeki) postampirisist metodolojinin temel bir boyutu olduğu ortaya çıkmıştır. Öte yandan Adorno, mübadele ilkesinin ürettiği kimlik biçimlerinin moderniteye hükmedip onu oluşturduğunu varsayan, yukarıda tanımladığımız türden sorunlu bir holizme bağlı kalmıştır.

1960'ların başında Popper ve Albert ile sosyal bilimlerin metodolojisi üzerine girdiği tartışma sırasında Adorno "Mübadele değerinin soyutluğunun, genelin tikel üzerinde ve toplumun kendi üyeleri üzerindeki tahakkümüne *a priori* olarak bağlandığını" ileri sürer (Adorno, 1972: 21) ve bu tahakküm, bu tür bir toplumda, tekil bir olguyu genel bir terim içinde kapsayan basit bir yüklem cümlesinden toplumsal olgular hakkındaki ampirik savlara kadar her tür nitelendirmeyi içerir. Adorno'nun kimlik tasavvurunda da temel bir muğlaklık söz konusudur. Baskıcı bir kimliklendirme mekanizmasının hem meta mübadelesinde hem de kavramsal düşüncede geçerli olduğu fikri, Adorno'nun kimi zaman (ama her zaman değil) birleştirdiği iki farklı kimlik tasavvuruna dayanır. Kullanım değerinden bağımsız bir mübadele değeri olarak bir metanın diğer tüm metalarla özdeşleştirilmesi, tekil olanın değersizleştirilmesi tehlikesini barındırır (aynı zamanda, başka türlü erişimi mümkün olmayan, eşitsiz bir şekilde dağıtılmış malların erişimini de mümkün kılar). Gelgelelim meta olarak satın alınanlar da dahil olmak üzere toplumsal dünyadaki şeyleri, bütünüyle tekil olabilen ve yalnızca tekil bağlam-

larda tekil terimlerle değerlendirilebilen şeylerin (potansiyel olarak sınırsız) bir bütünü olarak da tanımlamak da mümkündür. Kimliğin iki anlamı tamamen farklı olduğuna göre, meta yapısının bütün kimlik biçimleri ve onların muhtemel yıkıcı sonuçlarıyla olan *içkin* bağından söz edilemez ve Adorno'nun tasavvurunun totalleştirici boyutunu bu bakımdan savunmak mümkün değildir (bunun için bkz. Schnadelbach, 1987; Thyen, 1989). Ne var ki bu, Adorno'nun temel amaçlarından olan, şeylerin hakkını verme amacını da içerebilen kimliğin ikinci anlamının, eleştirel amaçlarla kullanılamayacağı anlamına gelmez. Sözgelimi bir şeyin belli bir biçimde tanımlanmasının, onu en temel imkânlarını gerçekleştirmekten alıkoyduğu bir durumu açıklamak için Adorno'nun kimlik tanımına başvurulabilir.

Adorno'nun hem Popper ve Albert'le olan tartışmasında hem de başka yerlerde "pozitivizmin" toplumsal olguları tanımlamak ile o olguların varlığını meşrulaştırmak arasında zorunlu bir bağa dayandığını ileri sürmesi mantıksızdır. Ayrıca "pozitivizm tartışması" adıyla bilinen tartışmanın büyük kısmı aslında her iki taraf açısından da bir dizi yanlış anlamaya ve yanlış yoruma dayanır. Örneğin Adorno'nun temel hedeflerinden biri bilimperestliktir ama Popper da bilgi savlarına yalnızca gözlem cümleleri ve tümevarımsal genellemeler bağlamında izin veren Viyana Çevresi'nin bilimperestliğini kıyasıya eleştirir (Bkz. Dahms, 1994; Bowie, 2000). Adorno'nun niteleme ile meşrulaştırma arasında kurduğu bağ, ancak toplumla ilgili olguların birikimi (kendisinin ima ettiği gibi) o toplumdaki insanların bilincini üreten meta yapısına içkin kimlik mantığına tâbi kılınıyorsa ve eleştirel bir perspektifin benimsenmesi engelleniyorsa savunulabilir. Öte yandan bu, metalaşmanın etkilerine dair bu tür savlar ileri süren eleştirel kuramcının kendi konumunu da sorunlu kılar zira kuramcının kendisi de metalaşmanın etkilerini, onlara tâbi olmadan değerlendirebileceği bir konumdan yoksundur.

Geçerlilik payları olsa da bu tür eleştiriler Adorno'nun savaş sonrası çalışmalarında temel amacının yöntemsel değil pratik olduğu gerçeğini perdeleyerek ona haksızlık edebilirler. Adorno, insan düşüncesi ve eyleminin odağına Hitler'in dayattığını düşündüğü yeni "kategorik buyruk" olarak gördüğü şeyle meşgul olmuştur. Bu, Auschwitz'in bir daha asla tekrarlanmaması buyruğudur; son zamanlarda Zygmunt Bauman'ın Holokost'un derslerini modernite kuramlarının merkezine yerleştirme talebinde yankılanan buyruk... Bu perspektiften bakıldığında, Holokost'un, kurbanlarını endüstrileşmiş bir kıyımdan geçirme tarzını, Adorno'nun "kimlik düşüncesi"yle ilintilendirdiği süreçlerle bazı bakımlardan bağlantılandırmak mümkündür –bunun nasıl yapılacağı önemli bir sorun olmasına rağmen. Ador-

no'ya göre kurbanların bireyselliğini hiçbir şekilde önemsememesi bakımından "Auschwitz, saf kimlik felsefi teoreminin ölüm anlamına geldiğini teyit eder" (Adorno, 1975: 355). Holokost'un suçlarının Adorno'nun kendisi dahil birçokları tarafından rakipsiz sayılan bir kültürel geleneğe sahip olan gelişmiş bir endüstriyel toplumda işlenmesi, Adorno'nun kuramını ciddiye almak için bir başka yeterli nedendir. Bir kişi, Adorno'nun "Auschwitz'in, kültürün hezimetini tartışılmaz bir şekilde kanıtladığı" şeklindeki yargısını (Adorno, 1975: 359) reddetse bile bu yargının toplum kuramı ve diğer beşeri bilimlerin önüne koyduğu sorunu göz ardı edemez. Burada sorun Adorno'nun akla dayalı yapıları mübadele ilkesinin hâkimiyeti ve onun insanlar üstündeki tahakkümüyle ilintilendirmesinin moderniteyi bir bütün olarak yorumlamaya yeterli olup olmadığıdır. Auschwitz, modern toplumun modern kültüre özgü biçimler tarafından üzeri örtülen asli doğasının anahtarı kabul edilebilir mi?

Bu görüşün bir adım ötesine geçmeye dönük en sağlam girişim, Adorno'nun öğrencisi olan ve onun hem araçsal hem de iletişimsel olabilen aklı salt araçsal akla indirgediğini ileri süren Habermas'ın çalışmalarıdır. Habermas'a göre Heidegger'in son dönem metinlerinde modern düşünceyi ve onun modern teknolojideki uygulamalarını "varlığın öznelleşmesi" olarak ele almasından da izler taşıyan bu indirgeme, öznelliğin "benliğin muhafazası" olarak tasavvur edildiği ve aklın "öteki" üstündeki tahakkümle özdeşleştirildiği kurucu bir yaklaşıma dayanır. Habermas bunun yerine Adorno'nun "araçsal akıl" tasavvuruna temel oluşturan "amaçsal rasyonalite" nosyonunu "iletişimsel eylem" nosyonuyla ikame etmeye çalışır. İletişimsel eylem, öteki üzerinde mutlak bir tahakküm kurulmasını engelleyecektir zira geçerlilik-esaslı iletişimde var olan "anlaşma amacı", ötekinin hakikate sahip olabilme ihtimalini daima göz önüne alır. Rasyonalite alanındaki gelişmeler, doğa üzerinde kurulan teknik denetime indirgenemez (Her ne kadar demokratik toplumlarda etik ve hukuk alanındaki kimi gelişmeler aksini ima etse de). Habermas "özne felsefesi paradigması"nın, "dünyayı-oluşturma yetisinin aşkın öznellikten gramatik yapılara aktarıldığı bir dilsel dönüş"e dayanan "öznelerarasılık paradigması"yla ikame edilmesini savunur (Habermas, 1988: 15).

Bu alternatif, Batı geleneğinde öznelliği benliğin muhafazasına veya dile indirgemekten kaçınan anlayışları kabul etmediği için eleştirilmiştir (örneğin bkz. Henrich, 1987; Frank, 1991; Dews, 1995; Bowie, 1999b). Adorno bu bağlamda *Minima Moralia*'da gelişmiş kapitalist toplumlarda geriye kalan belki de tek özgürleştirici imkânın bireysel özne olduğunu ileri sürer ve bu, onun çalışmasını daha da muğlaklaştırır. Adorno bir yandan kendisinin de kimi za-

man abartılı bulduğu bir radikallikle, faşizme yol açan bilinç-oluşturucu nesnel koşulların ezici baskısına işaret eder ve bunların gelişmiş kapitalist toplumları halen karakterize ettiğini (bir kısmı haklı gerekçelerle) ileri sürerken diğer yandan aynı bağlamda "Geçmişin aydınlanma olarak eleştirel düzlemde içselleştirilmesinin (*Aufarbeitung*) esasen (...) özneye dönüş, öznenin özfarkındalığı, özgüveni (*Selbstbewusstsein*) ve benliğin pekiştirilmesi" anlamına geldiğini ileri sürer (Adorno, 1970: 27). Adorno'nun, modern toplumun, üyeleri üzerinde uyguladığı ezici baskılarla bu baskıların yol açtığı kültürel ve felsefi tepkiler arasındaki dinamiğe dair analizi, meta ilkesinin etkileri konusunda gereğinden fazla metafizik bir yaklaşımdan mustariptir.

Öznenin özerk bireyselliğine daha kısıtlı bir rol biçerken aynı zamanda modern toplumlarda konformizm baskısının tartışılmaz etkilerini de hesaba katan bir modern öznellik analizi, Adorno'nun çalışmalarını toplum kuramı açısından daha faydalı bir kaynak haline getirecektir. Böyle bir analiz Adorno'nun modern kültüre dair önemli araştırmalarının ve Batı felsefe geleneğine yönelik güçlü eleştirilerinin sunduğu içgörülerden yararlanırken onun abartılı yorumlarının esiri de olmayacaktır.

ADORNO'NUN TEMEL ESERLERİ

Adorno, T.W. (1972) *Aspects of Sociology*. Boston: Beacon.

Adorno, T.W. (1973a) *Negative Dialectics*. Londra: Routledge. [*Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2016].

Adorno, T.W. (1973b) *The Philosophy of Modern Music*. New York: Seabury.

Adorno, T.W. (1974) *Minima Moralia*. Londra: New Left Books. [*Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 8. basım, 2014].

Adorno, T.W. (1976a) *Introduction to the Sociology of Music*. New York: Seabury.

Adorno, T.W. (1976b) *The Positivist Dispute in German Sociology*. Londra: Heinemann.

Adorno, T.W. (1981a) *Prisms*. Cambridge, MA: MIT Press.

Adorno, T.W. (1981b) *In Search of Wagner*. Londra: Verso.

Adorno, T.W. (1982) *Against Epistemology*. Oxford: Blackwell.

Adorno, T.W. (1989) *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Adorno, T.W. (1991) *The Culture Industry*. Londra: Routledge. [*Kültür Endüstrisi*, çev. Mustafa Tüzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 10. basım, 2016].

Adorno, T.W. (1991-2) *Notes to Literature*. (2 cilt). New York: Columbia University Press. [*Edebiyat Yazıları*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2015].

Adorno, T.W. (1992) *Mahler: A Musical Physiognomy*. Chicago: University of Chicago Press.

Adorno, T.W. (1993) *Hegel: Three Studies*. Cambridge, MA: MIT Press.

Adorno, T.W. (1998a) *Beethoven*. Cambridge: Polity Press.

Adorno, T.W. (1997) *Aesthetic Theory*. Londra: Athlone.

Adorno, T.W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D.J. ve Sanford, R.N. (1950) *The Authoritarian Personality*. New York: Harper. [*Otoriter Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, çev. Doğan Şahinler, Say Yayınları, İstanbul, 2011].

Adorno, T.W. ve Horkheimer, M. (1972) *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury. [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010].

Almancada Adorno

Adorno, T.W. (1938) "Über den Fetischcharakter in Musik", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7: 321-56.

Adorno, T.W. (1970) *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, T.W. (1973c) *Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften* cilt 1 içinde. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, T.W. (1975) *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp. [*Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2016].

Adorno, T.W. (1984) *Musikalische Schriften V, Gesammelte Schriften* cilt 18. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, T.W. (1998b) *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Frankfurt: Suhrkamp. [*Metafizik Kavram ve Sorunlar*, çev. İsmail Serin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017].

Adorno, T.W., Dahrendorf, R., Albert, H., Habermas, J. ve Popper, K.R. (1972) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt ve Neuwied: Luchterhand.

Horkheimer, M. ve Adorno, T.W. (1971) *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer. [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010].

İKİNCİL KAYNAKLAR

Arato, A. ve Gebhardt, E. (1978) *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Urizen.

Benhabib, Seyla (1986) *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press. [*Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005].

Benjamin, A. (ed.) (1989) *The Problems of Modernity. Adorno and Benjamin*. Londra: Routledge.

Benjamin, W. (1980) *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.

Bernstein, J. (1991) *The Fate of Art*. Cambridge: Polity Press.

Bowie, A. (1997) *From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*. Londra: Routledge.

Bowie, A. (1999a) "Adorno, Heidegger and the meaning of music", *Thesis*, 11: 56.

Bowie, A. (1999b) "German philosophy today: between idealism, romanticism and pragmatism", A. O'Hear (ed.), *German Philosophy Since Kant* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowie, A. (2000) "The romantic connection: Neurath, the Frankfurt School, and Heidegger", Part 1, *British Journal for the History of Philosophy*, 8(2): 275-98.

Bowie, A. "The romantic connection: Neurath, the Frankfurt School, and Heidegger", Part 2, *British Journal for the History of Philosophy*, 8(3).

Buck-Morss, S. (1977) *The Origin of Negative Dialectics*. Hassocks: Harvester.

Connerton, P. (1980) *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dahms, H.-J. (1994) *Positivismusstreit: die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus, und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt: Suhrkamp.

Dews, P. (1995) *The Limits of Disenchantment*. Londra: Verso.

Frank, Manfred (1991) *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart: Reclam.

Geuss, R. (1981) *The Idea of a Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp. [*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001].

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1988) *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp.

Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas*. Londra: Hutchinson.

Henrich, D. (1987) *Konzepte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Jameson, F. (1970) *Marxism and Form*. Princeton, NJ: Princeton University Press. [*Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2013].

Jameson, F. (1990) *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*. Londra: Verso.

Jarvis, S. (1998) *Adorno*. Cambridge: Polity Press.

Jay, M. (1984) *Adorno*. Londra: Fontana.

Paddison, M. (1993) *Adorno's Aesthetics of Music*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, G. (1978) *The Melancholy Science*. Londra: Macmillan.

Schnädelbach, Herbert (1987) *Vernunft und Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Thyen, Anke (1989) *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt: Suhrkamp.

Wellmer, A. (1991) *The Persistence of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Wiggershaus, R. (1993) *The Frankfurt School*. Cambridge: Polity Press.

Zuidervaart, L. (1991) *Adorno's Aesthetic Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.

6

Walter Benjamin

GRAEME GILLOCH

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Uzun yıllar ihmal edildiği bir dönemin ardından Walter Benjamin (1892-1940), günümüzde kendi kuşağının en özgün ve derin kavrayışlı düşünürlerinden, ayrıca 20. yüzyılın en önemli Alman edebiyat kuramcılarından biri olarak kabul ediliyor. Bu kitapta portresi yer alan diğer figürlerin çoğu gibi Benjamin de kendini bir toplum kuramcısı olarak görmezdi. Yine de onun edebiyat, estetik, felsefe ve tarihyazımı alanında kendine özgü ve çoğu zaman çapraşık metinlerinin çağdaş toplum kuramıyla özel bir rezonansı ve ilişkisi vardır. Yahudi araştırmacı Gershom Scholem'in, Marksist oyun yazarı Bertolt Brecht'in ve filozof Theodor Adorno'nun yakın arkadaşı olan Benjamin, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne üye olmuştur ve fikirleri Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramıyla karmaşık bir ilişki içinde şekillenmiştir. Benjamin'in metinleri, olguları değerlendirme tarzı bakımından Frankfurt Okulu'ndan radikal bir şekilde farklılaşsa da eleştirel kurama anahtar kaygılar ve kavramlar sunar ve her şeyden önce savaş, ekonomik yıkım, devrim ve totaliteryanizm gibi tarihsel felaketlere dair aynı tarihsel deneyimden izler taşır.

Bu travmalara tam bir tezat teşkil eden Benjamin'in çocukluğu maddi rahatlık ve can sıkıcı bir dinginlik içinde geçti. 15 Temmuz 1882'de mezatçı bir babanın üç çocuğundan en büyüğü olarak dünyaya gelen Walter Benedix Schönflies Benjamin, Berlin'in batı ucundaki nezih muhitlerden birinde varlıklı ve asimile bir Alman-Yahudi ailede büyüdü. Sıklıkla belirtildiği gibi, Benjamin'in çocukluk yıllarına dair yarı-otobiyog-

rafik düşünceleri ("1900'lerde Berlin'de Geçen bir Çocukluk", Benjamin, 1991, c. VI içinde) entelektüelin bir genç adam olarak samimi bir portresinden ziyade orta sınıf, kentli bir çocukluğa eşlik eden vaatler, imkânlar ve kısıtlamalara dair söylevlerdir. Benjamin'in hatıraları, dönemin vahim derecede "konforlu" ve tıka basa eşya dolu bir burjuva evine sıkışmış, yalnız ve hastalıklı bir çocukluktan; yaşlı akrabalara yapılan sıkıcı ve sonu gelmez ziyaretlerden, okul hayatının kısıtlamalarından ve bu sıkıcı, disiplinli varoluşa karşı başlıca teselliyi kitap okumanın kamçıladığı gündüz düşlerinde, büyüleyici Tiergarten'e ve Berlin hayvanat bahçesine yapılan ziyaretlerde ve bir seferinde unutulmaz bir hatıra olarak kentin davetkâr ve adı kötüye çıkmış bir köşesine yapılan izinsiz bir ziyarette bulan bir çocuğun dünyasını yansıtırlar.

Sağlık nedenlerinden dolayı Benjamin okul hayatının iki yılını (1905-1906) Thuringia-Haubinda'daki görece ilerici bir yatılı okulda geçirdi; orada gençlik hareketinin radikal kanadının Alman kültürünü yeniden canlandırma misyonunun başlıca destekçilerinden olan Gustav Wyneken'le birlikte çalıştı. Okulunu bitirmek için Berlin'e döndü ama Wyneken'le temasını düzenli olarak sürdürdü. 1912'de felsefe çalışmak üzere Freiburg Üniversitesi'ne kaydolduktan sonra gençliğe yönelik kültür ve eğitim politikasına ilgisi giderek arttı ve 1913'te Wyneken'in dergisi *Der Anfang*'da (*Başlangıç*) bir dizi şiirsel ve idealist polemik metinleri yayımlayarak radikal reform fikrini destekledi. 1913'te üniversite çalışmalarını sürdürmek üzere Berlin'e döndü ve orada Özgür Öğrenci Hareketi'nde önce komite üyeliğine sonra başkanlığa seçildi. Öte yandan Benjamin'in öğrenci hareketi ve öğrenci siyasetindeki günleri sayılıydı. 1914'te Büyük Savaş'ın patlak vermesi, Wyneken gibi savaşı Alman kültürünün savunulması ve yenilenmesi olarak görenler ile ufukta bir felaket görenler arasında hareketi ikiye böldü. Benjamin'in iki yakın arkadaşı Fritz Heinle ve Rika Seligson, hareketin içindeki düşmanlıklara çaresiz bir tepki olarak intihar etti. Olaydan kötü etkilenen Benjamin, Mart 1915'te Wyneken'le arkadaşlığını tamamen bitirdi. Üç ay sonra, 18 yaşında bir matematik öğrencisi olan Gershom Scholem'le tanıştı; Scholem, Benjamin'le ölümüne kadar dostluk ettiği gibi Benjamin'in çalışmalarını Yahudi düşüncesi, mistisizm ve Kabbala yönünde derinlemesine ve kalıcı bir şekilde etkilemiştir. Benjamin'in, gençliğin eleştirel ve kurtarıcı rolüne duyduğu ilginin yerini, felsefi soruşturmayı Kant'ın örneklediği türden Aydınlanmacı deneyim, kavrayış ve bilgi tasavvurundan uzaklaştırıp hakikatin kutsal vahiyde dilsel olarak temellendirilmesine dayalı bir anlayışa yöneltme kaygısı almıştır. 1916-17'den başlayarak karmaşık fragmanlarında Benjamin, felsefenin görevinin Âdem'in Tanrı'nın buyruğuyla kâinatı adlandırdığı kusursuz dili geri getirip şeyleri ger-

çek adlarıyla nitelendirmek olduğunu ileri sürmüştür.

Göz sorunundan dolayı askere alınmayan Benjamin, 1915 güzünde çalışmalarına devam etmek üzere Münih'e gitti. Tekrar askere çağrıldığında bu kez siyatik bahanesiyle yırttı ve 1917 Nisanı'nda evlendiği Dora Kellner'le yine 1917'de savaş sırasında tarafsız bir ülke olan İsviçre'ye yerleşerek Bern Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Benjamin savaşın kalan yıllarını İsviçre'de kendine dayattığı sürgün hayatında geçirdi ve "Alman Romantizminde Eleştiri Kavramı" başlıklı doktora tezini 1919'da tamamladı. Bu araştırmada sanat yapıtının içkin eğilimlerini ortaya koyan ve yapıtın "hakikat içeriği"ni eleştirel tefekkür aracılığıyla açığa çıkartan bir içkin eleştiri nosyonu geliştirmeye çalışmıştır. Almanya'ya döndüğünde, Goethe'nin ünlü kısa romanı *Gönül Yakınlıkları* üzerine kaleme aldığı kapsamlı bir makaleyle, buna benzer bir yaklaşımı örneklendirmeye çalışmıştır. Hikâyeyi yasak aşka dair trajik bir ibret öyküsü olarak yorumlayan geleneksel okumalardan uzaklaşan Benjamin, insanın kaderine razı olmasıyla karakterli ve kararlı eylem arasındaki tezatı vurgular; bu, mitik güçlerle savaşma ihtiyacı hakkında öğretici dersler veren bir karşılaştırmadır. Her şeyden öte, Benjamin'e göre kural tanımaz âşıklardan birinin, Ottilie'nin uzun süren ölümü, güzelliğin daha yüce bir amaç uğruna, hakikat adına ölmesini ve çürümesini temsil eder ve edebiyat eleştirisinin görevine dair bir alegori işlevi görür.

1920'lerin başında Benjamin, kendi dergisi *Angelus Novus*'la edebiyat eleştirisinde adından söz ettirmeyi ummuştur. Yahudi düşüncesinde *Angelus Novus*, tekrar sırra kadem basmadan önce kısa süreliğine Tanrı'nın huzuruna çıkıp övgüler düzer. Benjamin'in meleği ise huzura hiçbir zaman çıkamaz: Derginin engin malzemesinin mali açıdan sürdürülebilirliği konusunda endişeli olan yayıncı, daha ilk sayı tamamlanmadan desteğini çekmiştir. Bu hayal kırıklığı, Benjamin'in akademiye dönmesine sebep olmuş ve Benjamin, *Habilitationsschrift*'ini (akademik pozisyon sağlayan, doktora tezinden daha yüksek bir tez) yazmaya koyulmuştur. 17. yüzyıl Alman matem tiyatrosunu (*Trauerspiel*) konu olarak seçip Frankfurt Üniversitesi'nde çalışmıştır. Mantık dışı olay örgüleri ve tumturaklı dilleriyle yozlaşmış trajediler olarak küçümsenen bu Barok oyunlar uzun zamandır edebi hezimetlerin tozlu kilerine kaldırılmış durumdadır. Benjamin bu küçümsenen ve ihmal edilen çalışmalara yönelik eleştirilerinde, oyunları esasen klasik trajik biçimden ayırıp yeniden yorumlamış ve sefil insan varoluşunun kibir ve kırılganlığının saf ifadesi ve insan *physis*'inin "doğal tarihinin" çürüyüşü olarak ele almıştır. Bunu yaparken Benjamin, dünyayı parçalanma, yıkım ve çürüme olarak temsil eden bir mecaz olarak alegorinin önemini savunmuştur. Benjamin'in, artık hak

ettiği üzere eleştirel bir başyapıt olarak kabul edilen *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (*Alman Tragedyasının Kökeni*, 1985c) başlıklı çalışması gizemli konusu ve ezoterik yöntemsel girişiyle yeteneksiz eleştirmenlerin kafasını karıştırmış ve Benjamin'e kesin bir reddin yol açacağı utançla yüzleşmek yerine bu çalışmadan vazgeçmesi salık verilmiştir. 1925 yazı biterken Benjamin'in akademik kariyer yapma arzusu da sona ermiştir.

Benjamin bundan sonra gazetelere, edebiyat ve düşünce dergilerine katkılar yaparak ve 1930'ların başında çocuklara yönelik bir dizi radyo programı hazırlayıp sunarak güç bela geçinmeye çalışan serbest bir yazar olarak hayatını kazanmak zorunda kalmıştır. 1923'te Frankfurt'ta tanıştığı Adorno ve Frankfurt Okulu'yla giderek yoğunlaşan ilişkisi, ona ufak bir gelir sağlamıştır ama mektuplarından anlaşıldığı üzere Benjamin'inki güvencesiz ve meteliksiz bir hayattır. Dışarıda kalmış bir entelektüel olarak Benjamin akademik teamüllerin yanı sıra besili ve yeteneksiz burjuva akademisinin yumurtladığı "şişman kitapları" da kıyasıya eleştirip yerebilmiştir; aynı zamanda yayıncıların, basının, ona avans veren editörlerin ve *Südwestdeutsche*'de Ernst Schoen, *Frankfurter Zeitung*'ta Siegfried Kracauer gibi, imkânlar dahilinde ona iş ve ücret veren kişilerin iyi niyetine bağımlı olmuştur. Benjamin'in külliyatına kendine özgü bir parçalılık ve şaşırtıcı bir çeşitlilik katan şey, sürekli çalışma zorunluluğudur. Benjamin, Marcel Proust'u çevirip üzerine makaleler yazmış; Franz Kafka, Bertolt Brecht, Karl Kraus, sürrealistler ve Charles Baudelaire hakkında etkileyici makaleler kaleme almış; "Köpeklerin Gerçek Hikâyeleri" başlıklı bir radyo programı hazırlamış; Rus köylüsünün oyuncakları hakkında bir dizi düşüncesini ve Charlie Chaplin hakkında bir değerlendirmeyi yazıya dökmüştür. Bu zorunlu eklektizmle ilgili sadece şu söylenebilir: İlgisini çeken şey her neyse, Benjamin en saçma şey hakkında bile en anlamlı içgörüleri sunabilmiştir.

Benjamin, nihayet 1928'de yayımlanabilen *Trauerspiel* kitabındaki akademik üsluba sahip başka bir kitap daha yazmamıştır (*Trauerspiel* kitabındaki üslubunu akademiye verdiği bir taviz olarak görmüştür). Bunun yerine, aforizma, satır aralarına dikkat çekme, alıntılama ve imgeci fragmanlar, öncelikli, daha doğrusu temel ifade tarzı olmuştur. Gündelik hayatı yeni bir ışık altında gösterip anlatan, onu umulmadık bir açıdan gözlemleyen bu minyatürler, okuru hazırlıksız yakalamayı amaçlamıştır (Benjamin'in bir seferinde belirttiği gibi, sol elle vurulmuş bir dizi etkili yumruk gibi). Ziyaret ettiği kentlere dair tasvirleri (Napoli, Marsilya, Moskova) ve 1926'da kente dair imgeleri montajladığı *Tek Yönlü Yol*'dan (1985b) başlayarak Benjamin'in yazdıklarına yeni, çağdaş bir boyut ve radikal bir politik renk hâkim olmuştur. 1924 yazında Cap-

ri'de *Trauerspiel* araştırması üzerine çalışırken, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okumuş ve Letonyalı tiyatro yönetmeni Asja Lacis'le tanışmıştır. Lukács'a duyduğu coşku ve Lacis'le yaşadığı çalkantılı aşk ilişkisi, Benjamin'i Marksist fikirlere yöneltmiştir. 1926-27 kışında Benjamin, yeni Sovyet sistemini kendi gözüyle görmek için Moskova'ya gitmiştir. Benjamin'in başlarda duyduğu coşku Sovyet yetkililerin kayıtsızlığı, dilin imkânsızlığı ve her şeyden öte yeni yeni başlayan sanatsal kısırlaşma ve açıkça verilen entelektüel tavizlerden dolayı giderek azalmıştır. Berlin'e dönmüş ve orada Lacis vasıtasıyla oyun yazarı Bertolt Brecht'le arkadaş olmuştur. Benjamin'in Marksist fikirleri ortodoksluktan ve inandırıcılıktan uzak bir biçimde savunmasını Marksizmle cesur bir flört olarak gören Adorno ve Scholem'i hayal kırıklığına uğratmak pahasına Brecht'in "epik tiyatro"sunu ve bu didaktik oyunların yalın politik mesajlarını savunmaya başlamıştır. Benjamin, "kaba düşünce"den daima sakınsa da, 1930'larda çağdaş sanatçının durumu ve görevi ("Üretici Olarak Yazar", [1934] 1983b) ve yeni medya biçimlerinin sanat yapıtı ve estetik söylem açısından karakteri ve sonuçları üzerine yazdıklarında bu tarz düşüncenin izleri ve buyrukları aşikârdır (özellikle "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", [1935] 1973).

Benjamin'in kapitalist modernitede sanatın kaderine, meta kültürünün Marksist eleştirisine, kentsel çevre ve deneyimin karakterine yönelik ilgisi hayatının geri kalanı boyunca meşgul olacağı bir projede birleşecektir. Sürrealist yazar Louis Aragon'un ([1926], 1987) Paris gezintilerinden ilhamla Benjamin 1927'de Paris'te o zamanlar harap ve metruk vaziyette olan, 19. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş pasajlar hakkında bir çalışmaya başlar. Başlarda mütevazı bir kapsamı olan Benjamin'in *Pasajlar Projesi* (*Passagenarbeit* veya *Passagen-Werk*, 1999b) sonuçta binden fazla sayfaya yayılan notlar, alıntılar, eskiz ve taslaklardan oluşmuştur ve modern tüketim kapitalizminin ilk kenti olan 19. yüzyıl Parisi'nin yarım kalmış ve aslında hiç yazılmamış bir "tarihöncesi" anlatısı olarak; kentin modaları ve fantazmagoryası, mimarisi ve bulvarları, edebiyatı ve siyasetine dair panoramik ve kaleydoskopik bir bakış sunan bir fragmanlar yığını olarak epey önemlidir.

Benjamin'in 1933'te Nazi zulmü ve teröründen kaçmak için seçtiği yer Moskova yahut Scholem'in gittiği Filistin değil Paris olmuştur. Orada Ulusal Kütüphane'de "Pasajlar Projesi"yle ilgili araştırmalarını sürdürmüş ve bu araştırmalar onu Baudelaire'le ilgili bir kitap yazmaya ve tarihyazımı alanında yöntemsel bir giriş oluşturmayı amaçladığı bir dizi düşünce ve ilkeye sevk etmiştir. Daha kapsamlı olan *Pasajlar Projesi* gibi bu projelerini de tamamlayamamıştır. New York'ta sürgünde olan Adorno ve Horkheimer'in tavsiye ve çaba-

larına kulak asmayarak Paris'te uzun süre oyalanmış ve 1940'taki Alman işgaliyle tam anlamıyla kapana kısılmıştır. Fransa'nın güneyine kaçmış; kısa süreliğine gözaltına alınıp serbest bırakıldıktan sonra umutsuzca bir kaçış yolu aramış, ama bulamamıştır. Görece güvenli olan İspanya'ya geçmeye çalışmış ama vize koşullarındaki son dakika değişikliğinden dolayı geri çevrilmiştir; gerekli belgeleri teslim edememiştir. Koşuşturmaktan bitap düşen ve Fransa'ya döndüğünde tutuklanma ihtimaliyle yüzleşen Benjamin, 26 Eylül 1940'ta intihar etmiş, Port Bou'ya defnedilmiştir.

Toplum kuramı ve katkıları

Benjamin'in bölük pörçük, parçalı külliyatı çeşitli kaynaklardan hareketle geliştirilmiş kavram, tema ve motiflerin oldukça eklektik ve provokatif bir birleşimidir: Yahudi mistisizmi ve mesihçilik; erken dönem Alman romantizmi; modernizm (ve özellikle sürrealizm); ortodoksluktan alabildiğine uzak, kendine özgü bir Marksizm. Benjamin ayrıca ihmal edilmiş, yok sayılmış, önemsenmemiş konu ve fikirlerle özellikle ilgilenmiştir. Gündelik hayatın küçük ayrıntılarının, gündelik deneyimlerin göze çarpmayan anlarının modern varoluşa dair derin içgörüler sunabildiğini ve modern varoluşu profan bir şekilde aydınlatabildiğini düşünmüştür. Uzun zamandır unutulmuş oyunlar, artık kullanılmayan nesneler, eski modalar, çocuk kitapları ve oyuncaklar, posta pulları... Benjamin antika koleksiyon nesnelerinden hareketle kültürel biçim ve pratiklerin içsel eğilimlerini ve potansiyellerini ortaya koymaya, eleştirmeye ve geri kazanmaya çalışmıştır.

Böyle ilginç bir figürün ve zengin bir külliyatın hakkını bu kadar kısa bir yazının sınırları içinde nasıl verebiliriz? Benjamin'in kendi hayatını ve çalışmalarını yazı aracılığıyla oluşturmaya yönelik oyunbaz çabaları, karmaşaya ve kafa karışıklığına dayalı şu motifi yaratmıştır: labirent. Benjamin'in çabalarını erken ve geç dönem metinleri arasında ayrım yaparak, örneğin Yahudi motifleri ve temalarından etkilendiği başlardaki mesiyanik evre ile Brechtçi unsurlarla Marksist yönelimlerin karakterize ettiği sonraki materyalist evre arasında bölmek, Benjamin düşüncesinin karmaşık sürekliliğini açıklayamadığı gerekçesiyle haklı olarak eleştirilmiştir. Mistisizmden Marksizme böyle bir basitleştirme, açıklayıcı olmaktan çok perdeleyicidir ve Benjamin'in çalışmalarına bütünüyle yabancı bir çizgisel gelişme varsayar. Ben burada Benjamin'in çalışmalarını değerlendirirken onun temel motiflerinden bir diğerine dayanan başka bir yol önermek istiyorum: labirent değil de kümelenme (konstelasyon). Kümelenme, bir araya geldiğinde anlaşılabilir, okunaklı ama aynı zamanda olumsal bir örüntü oluşturan bir noktalar çoğulluğudur. Benjamin'in çalışmalarını iki metinsel kümelenme çerçeve-

sinde ele alabiliriz: İlk olarak, *Trauerspiel* çalışması (dil ve çeviriyle ilgili düşünceleri, doktora tezi ve Goethe hakkında makalesi, [1996-9, C. 1]), *Angelus Novus* için planları, kader, tarih, trajedi, *Trauerspiel* ve alegoriyle ilgili çeşitli fragmanları; ikincisi, "Pasajlar Projesi" (kent tasvirleri, *Tek Yönlü Yol*, Proust hakkında denemeleri ([1929], 1973), sürrealizm ([1929] 1985b) ve Baudelaire ([1937-38 ve 39] 1983a) hakkında makaleleri; Brecht ([1930 ve 1931] 1983b), fotoğraf ([1931] 1985b) ve film ([1935] 1973) üzerine metinleri, çocukluk hatıraları ([1932] 1991) ve tarihyazımı tezleri [1940] 1973).

Benjamin'in dil, hakikat ve tarihle ilgili yoğun ve çapraşık erken dönem metinleri –"Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" ([1916] 1985b), "Geleceğin Felsefesinin Görevi" ([1918] 1996-9, C. 1), "Çevirmenin Görevi" ([1921] 1973) ve "Teolojik-Politik Fragman" ([1920-1] 1985b)– ilk bakışta anlaşılmaz görünen bir dizi fikri birbiriyle eklemleyerek birleştirir. Bunlar epey önemli fikirlerdir. Son zamanlarda bunun aksini ileri sürenler çıksa da (Caygill, 1997), Benjamin'in dil kuramının kavranması, onun çalışmalarının bir bütün olarak anlaşılmasında esastır (Bkz. Menninghaus, 1980). Çalışmalarında, zayıf ve mekanik bir insan deneyimi anlayışına dayandığını; bilimsel bilginin fanatikçe biriktirilmesine dayalı bir "ilerleme"ye öncelik tanıdığını; insanın doğayla olan ilişkisine soğuk ve hesapçı bir araçsallık dayattığını; insan dilinin kavranışında basit ve yetersiz bir kaynak sunduğunu ileri sürdüğü Aydınlanmacı ve rasyonalist düşünceye parçalı bir eleştiri yöneltir. Benjamin'in eleştirisi irrasyonalizmin bir dışavurumu veya bir irrasyonalizm çağrısı olmaktan çok bilimsel bilginin vasatlığına değil Yahudi geleneğinin teolojik hakikatine dayanan bir anlayış geliştirmeye çalışır. Bu, bir dizi dogmatik ilke olarak değil çağdaş insanlık durumuna dair eleştirel bir kavrayış tarzı olarak anlaşılmalıdır.

Benjamin'e göre başlangıç noktası dildir. Kutsal Kitap'a göre Tanrı'nın kutsal kelamı biçimini alan dil, şeylerin kökenidir. Tanrı Âdem'e kâinatı adlandırması, şeylere doğru adlar vermesi, Tanrı'nın kutsal ve yaratıcı kelamını insan diline tercüme etmesi için seslenir. Âdem'in ad verme uğraşının cennetten çıkma, mutlu dili Cennet'ten Kovulma'yla sona erer ve insan dillerinin tarihsel çokluğuna doğru parçalanır. Âdem'in kusursuz dilinin aksine bu diller kelime ile şey arasındaki ilişki bakımından keyfîdir ve aynı olguyu adlandırmak için kullandıkları sayısız terimle doğayı isimlerin istilasına uğratırlar. İnsanlık tarihi, doğayı matemli bir sessizliğe indirgeyen bu çenebaz dillerin oluşturduğu Babil Kulesi'nin dibinde devam eden hayattır. Dolayısıyla Benjamin acıya ve felakete dayalı bir tarih ile sürekli ilerleme fikrini; insanın ahmaklığının sıkıntısını çeken kederli bir doğaya dair mitik vizyon ile insan tarafından istismar edilmeyi bek-

leyen inert bir madde olarak doğa anlayışını; dilin keyfîliğini onun Cennet'ten kovulmasının bir göstergesi olarak kavrayan anlayış ile dilin keyfîliğini Saussure'ün (1966) ileri sürdüğü gibi onun temel özelliği olarak gören anlayışı karşıt düzlemlere oturtur. Benjamin'e göre hakikat sevgisi olarak felsefenin görevi, kurtarıcı bir görevdir: şeyleri bir kez daha doğru adlarıyla adlandırmak ve Âdem'e özgü adlandırmanın kusursuz dilini geri getirmek.

Burada iki faaliyet önem kazanır: çeviri ve eleştiri. İnsan bir dili diğerine tercüme ederken dilin müşterek kökenine işaret eden bir ibre keşfeder. Öte yandan Benjamin'in asıl odak noktası eleştirmenin görevidir. 1919'da yazdığı doktora tezinde Benjamin, hakikatin kendini sanat yapıtının içerisinden ortaya koyduğunu vurgulayan bir içkin eleştiri nosyonu geliştirmek için mistik geleneğe pek de yabancı olmayan Schlegel ve Novalis'in metinlerine başvurur. Fichte'nin, bitmek bilmeyen bir kendi üzerine düşünme süreci aracılığıyla bireyin kendilik bilinci kazanması ve kendini anlamlandırması fikri, sanat yapıtına uygulanır. Romantiklere göre eleştiri, sanat yapıtına kendisi üzerine düşünmesini; anlamını ve hakikatini ortaya koymasını sağlayan aynalar tutar. Hakikat, yazarın niyetlerinde gizli değildir; sanat yapıtı diğer sanat yapıtlarıyla olan ilişkisini kabul ederek sanat panteonunda hak ettiği yeri alana ve Sanat Fikri'nde eriyene kadar eleştiri faaliyeti aracılığıyla sürekli olarak yeniden kurulur. Sürekli eleştiri ve nihai erime olarak tasavvur edilen sanat yapıtının kendi anlamını ortaya koyması ve kendi hakikatini keşfetmesi süreci, yapıtın ancak "ölümünden sonraki yaşamında" mümkündür.

Gönül Yakınlıkları hakkında makalesi gibi Benjamin'in *Trauerspiel* çalışması da hakikat içeriğini meydana çıkartmak adına sanat yapıtının bir tefekkür sürecinden çok bir yıkım ve çürüme sürecine tâbi kılındığı, içkin eleştiriye bir örnek teşkil etme amacını taşımıştır. Benjamin'in amacı *Trauerspiel* biçimine dair iki temel yanlış anlamayı düzeltmekti. İlk olarak, *Trauerspiel*'i trajediden ayırmak gerekiyordu. Barok oyunlar klasik dram yazmaya yönelik başarısız çabalar değildi; bunların bütünüyle farklı bir dayanağı ve amacı vardı: Mitle ve trajik kahramanın kaderiyle ilgilenmek yerine *Trauerspiel* tarihteki üzücü olayları tam da kederli hükümdarın yıkımına yol açacak şekilde sunmuştur. Felakete ve melankoliye sebep olan, asalet kaynağı bir kahramanlık değil tereddüt ve kararsızlıktır. *Trauerspiel* sefil bir dünyada insana özgü güdülerin ve sefaletin kederli ve tümüyle profan alanının ifade edilmesi ve aydınlatılmasıdır. Bu, tam karşılığını alegoride bulur. Kendine özgü ve meşru bir estetik biçim olarak *Trauerspiel*'in hakkını veren Benjamin, alegorinin de hakkını verir. Benjamin simgenin genellikle en mükemmel (*par excellence*) estetik figür olarak ayrıcalıklı kılınmasına karşı çı-

kar ve bunun yerine çoğu zaman küçümsenen alegorik biçimin önemini savunur. Barok dönemin tiyatro yazarları Ortaçağ'a özgü temsil araçlarına dayanarak alegoriye başvurmuş ve alegorik göndergelerin kapsamını o kadar genişletmiştir ki, dramatik konular birçok anlamı yüklenebilmiştir. Bu üstbelirlenim çerçevesinde konular ve kelimeler çok fazla çelişik şeye işaret edebildiği için belli bir anlama gelmezler. Alegori anlamın altını oyar, onu yıkar, dili laf kalabalığına indirger. Böylece alegori, tıpkı eleştiri gibi, bir hakikati, cennetten kovulduktan sonra keyfî bir adlandırma uğraşı haline gelen dilin durumunu açığa vuran bir çürüme biçimini alır.

Benjamin, *Pasajlar Projesi*'ni açıkça *Trauerspiel* çalışmasının bir muadili olarak düşünmüştür. Pasajlar ve matem oyunu, geçmişe ve geçmişin şimdiyle olan ilişkisine dair (modernitenin tarihöncesi olarak 19. yüzyıl ve Barok tahayyülün kökeni olarak 17. yüzyıl hakkında) parçalı içgörüler sunabilen, onu aydınlatabilen monadolojik ve yıkıcı entitelerdir. *Trauerspiel* çalışması, içkin eleştiri, yıkıcı tarih ve kederli-dilsiz doğayı bir araya getirirken *Pasajlar Projesi* ve onun kümelendirdiği metinler "stratejik eleştiri", kurtarıcı tarih, melankoli ve hafızayı kuvvetlendirici kent manzarasını birleştirmiştir.

"Stratejik eleştiri" (Caygill, 1997) veya politeknik estetik mühendislik (Gilloch, 2002), yazarın kapitalist üretim süreci içinde ("üretici olarak yazar") politik olarak anlaşılmasını ve geleneksel burjuva biçimleriyle kategorilerinin eritilmesini içerir. Benjamin, ilerici eleştirmen/sanatçının geleneksel sanat yapıtını infilak ettirmek için yeni kültürel biçimler (epik tiyatro), pratikler (kesintiye uğratma, montaj, dikkat dağıtma) ve iletişim araçlarını (radyo, fotoğraf, film) tasarlayıp benimsemesi gerektiğini ileri sürer. Burada temel kavram "aura"dır. "Fotoğrafın Kısa Tarihi" (1931) ve "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" (1935) başlıklı makalelerinde Benjamin sanat yapıtının karşısına geçtiğimizde veya onun hakkında düşünürken deneyimlediğimiz huşu, saygı ve mesafe duygusunu anlatan, sanat yapıtının kültsel kökenlerinin, sahiciliğinin ve geleneğe dayanma bilincinin bir işlevi olan "aura"nın yeni medya araçlarının ortaya çıkışıyla yok olduğunu ileri sürer. Film ve fotoğraf, tekil ve emsalsiz resmi, orijinal ile kopya arasında herhangi bir farkın kalmadığı bir negatife ve baskıyla çoğaltılmış örneklere ikame eder. Bu araçlar çerçevesinde mesafenin yerini yakınlık, odaklanmış tefekkürün yerini zihin dağınıklığı, kültsel tapınmanın yerini politik angajman ve pedagojik uygulama alır.

Pasajlar Projesi'nin yapılanma biçimi, politeknik estetik mühendisliğin gereklerine dayanan ve burjuvazinin geçmişle ve tarihçinin göreviyle ilgili "tarihselci" anlayışına radikal biçimde karşı çıkan tarihyazımı ilkeleri geliştirmiştir. *Pasajlar Projesi* imgeci bir

karaktere sahiptir ve parçalı içgörüleri bir mozaikte veya Benjamin'in terminolojisiyle belirtirsek bir montajda bir araya getirmiştir. Kitap, geçmişin basit bir anlatımı olarak değil geçmişin ölümden sonraki yaşamına yönelik eleştirel bir müdahale olarak tasavvur edilmiştir. Pasajlar, modalar, metalar... Bu fantazmagorik ve fetişleştirilmiş biçimler, tarihsel ilerlemenin değil yeni mitsel tahakkümün ve insanın bağımlılığının göstergeleridir. Sürrealistlerden esinlenen Benjamin, bu fantastik "düş" biçimlerinin (harap vaziyetteki pasaj, artık kullanılmayan nesne, modası geçmiş eser) büyüsünü bozmak ve ütopyacı vaatlerini geri getirmek amacıyla onların ölümlerinden sonraki yaşamlarına, "öte dünyalarına" odaklanmıştır. Geçmişin köleleştirici biçimleri harap edilip alaya alınır ve imha edilirken aynı zamanda eleştirel potansiyellerini, devrimci enerjilerini ve hakikatlerini açığa vururlar. Tarih, olayların dümdüz ve yalın bir şekilde aktarımı değil, geçmişle politik bir ilişki kurulması ve geçmişin aktüelleştirilmesidir. Geçmiş verili değildir; günümüzün ihtiyaçlarına göre sürekli olarak yeniden yapılandırılır. "O zaman" ve "şimdi" arasındaki bu kesişim ve etkileşim, Benjamin tarafından görsel bir araçla kavramsallaştırılmıştır: *Pasajlar Projesi*'nin temel yöntemsel kategorisi "diyalektik imge"dir.

Diyalektik imgeye hem fotoğraf karesinin anlık karakteri (Konersmann, 1991) hem de modern metropolde deneyimin ve hafızanın dönüşümü ilham vermiştir. Benjamin'e göre kent manzarası şok, hafıza kaybı ve hatırlamanın bir alanıdır. Baudelaire'in alegorik şiir sanatı, metropolün dolup taşan kalabalığı ortasında içi boşalan meta biçimini, tutarlı ve anlamlı deneyimin (*Erfahrung*) çöküşünü ifade eden melankolik bir dil meydana getirir. Flanör, kumarbaz, fahişe ve paçavracı figürleri, kentte şaşırtıcı tesadüflere, anlık karşılaşmalara maruz kalan modern şairin alegorileri olarak iş görürler. Unutkanlık bu tür travmaların kaçınılmaz sonucu olarak görünebilir ama kent aynı zamanda hafızanın da mekânıdır ve özgün bir tür hatırlamayı teşvik eder: Proust'un *mémoire involontaire*'i (istemsiz hatırlama). Hatıralar istenildiği zaman hatırlanmazlar; beklenmedik ve davetsiz bir şekilde geri dönerler. Şu an gerçekleşen bir olay veya kaza, geçmişteki unutulmuş izlenimleri ve deneyimleri akla getirir. Geçmiş ve gelecek bir an için birleşip birbirlerini aydınlatırlar. Diyalektik imge, istemsiz hatırlamayı geleneksel tarih tarafından unutuşun kayıtsızlığına terk edilmiş insanları ve nesneleri hatırlatan bir tarihyazımı yöntemine dönüştürür.

Hakikatin gelip geçici ve parçalı bir biçimde ifşası ve istemsiz bilme; insan varoluşunun melankolik sessizliği ve kederli durumu; yıkım ve kurtuluş olarak tarih; çürüme ve inşa olarak eleştiri... Bu temalar *Pasajlar Projesi*'ne ve aslında bir bütün olarak Benjamin'in çalışmalarına temel oluşturur. Dolayısıyla Benjamin'in

külliyatını iki kümelenme olarak kavramsallaştırırken bunu mesihçilik karşısında materyalizm yüzeysel karşıtlığını yeniden üreten bir kavramsallaştırma olarak düşünmemek gerekir. Bu kümelenmeleri ayrı kronolojik evreler olarak düşünmek hatalı olur; iki evre birbirinin üzerine biner ve bir an için biri, bir an için öbürü öncelik kazanıp bize daha yakın görünür. Kümelenmeler nosyonu hem bir şemanın potansiyel muğlaklığını –birbirine en yakın görünen noktaların en uzak oldukları ortaya çıkabilir– hem de daha önemlisi onun rastlantısallığını yansıtır. Her kümelenme imkân dahilindeki sınırsız sayıda biçimleniş, birleşim ve örtüşüm arasında ortaya çıkan permütasyonlardan (dizilim) yalnızca biridir. Benjamin'in yazdıkları bu tür bir incelik, karmaşa ve marifetle doludur.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Diyalektik imge ve sanat yapıtının öldükten sonraki yaşamı gibi nosyonlar çerçevesinde Benjamin tam da geçmişin şimdiki zamandaki rezonans ve anlamıyla ilgilenir. Anlam, eleştirel çürütme ve sahiplenme yoluyla şimdiki zamanda sürekli olarak yeniden oluşturulur, yapılandırılır ve aktüelleştirilir. Sanat yapıtı belirli tarihsel konjonktürlerde belirli biçimlerde anlaşılır hale gelir. Benjamin bu şekilde kendi metinlerinin geleceğin eleştirmenleri tarafından eleştirel biçimde dönüştürücü ve açık uçlu bir girişim olarak yorumlanması ve yeniden değerlendirilmesi için bir yol sunar. Doğrusu Benjamin'in dışlanan ve ihmal edilen bir şahsiyetten kuram alanında yenilikler yapan temel bir figüre dönüşmesinde, onun metinlerinin çağdaş (postmodern) kültürel düşünceyi öngörürken aynı zamanda keskin ve eleştirel bir boyut da içerdiğine dair görüşün önemli bir payı vardır. Toplum kuramında "kültürel dönüşün" habercisi olan Benjamin'in metinleri, kültürel ürünler/metinler ile –onları doğuran ve onlar tarafından ifade edilen ve dönüştürülen– sosyo-ekonomik, ideolojik ve tarihsel koşullar arasındaki ilişkiye dair karmaşık ve sofistike bir anlayış geliştirir. Burada Benjamin'in yazdıklarını günümüzde özellikle anlamlı kılan bir dizi boyuttan bahsedebiliriz: fragmanın merkezîliği, metnin ölüm sonrası yaşamı, kentin okunaklılığı, imgenin yeniden üretilebilirliği ve geçmişin geri kazanılması.

Fragman

Dünya fragmanlara ayrılmıştır; fragmanlar aracılığıyla anlaşılır ve fragmanlar tarafından temsil edilir – bunlar Benjamin'in aksiyomlarıdır. Benjamin'in özellikle *Trauerspiel*'e yönelik ilgisini, Barok dönemin (savaş ve ekonomik kaos deneyimlerinin yaraladığı; aşkınlıktan yoksun, patetik ve profan bir insanlık durumuna demir atmış; gösteriş, aşırılık ve israfa dayalı bir estetikle tanımlanan bir dönem) Büyük Savaş'ın döktüğü kanla, Weimar yıllarının mali kargaşası ve enflasyonla ve bir kültü-

rel kriz algısıyla sarsılan kendi dönemiyle "gönül yakınlığına" sahip olabileceği ve özel bir anlam taşıyabileceği fikri kamçılamıştır. Bu tür felaketlerden, ontolojik kesinliklerin parçalanmasından ve varoluşsal teselliilerden geriye kalan tek şey yıkıntılar ve kalıntılardır (Baudrillard, 1997: 9). Bunların, aynı zamanda kutsal ve saygın "büyük anlatıların" çöküşüyle (Lyotard, 1984); bilimin, hümanizmin ve ilerlemenin savlarına duyulan saygıya yönelik radikal bir kuşkuculuğun doğuşuyla ve ekleklizmin, başkalığın ve ironinin ayrıcalıklı kılınmasıyla tanımlanan postmodern durumla da alakası vardır. Totalleştirici açıklama sistemleri, evrensel savları ve teleolojik vaatleriyle birlikte giderek hükümsüzleşirken, onların şimdi artık mağrur harabeler olarak yeniden kavramsallaştırılan kalıntılarıyla, küçümseyerek ama aynı zamanda hüzünlenerek oynarız. İsabetli aforizına, bağlamdan alıntı, heterojen unsurların şaşırtıcı şekilde bir araya getirilişi... Bu metinsel taktikler ne Benjamin'e özgüdür ne de onun tarafından harekete geçirilmiştir ama onun yapıtlarında son derece önemli oldukları gibi günümüzde de anlamlıdır. "Barok akıl" (Buci-Glucksmann) ve Benjamin'in "büyüleyici fragmanlar halkası", geç kapitalizm döneminde toplum kuramcısı açısından özellikle ilginçtir.

Metin

Benjamin'in sanat yapıtının açımlanmasına ve ölüm sonrası yaşamında anlamının sürekli olarak yeniden oluşturulmasına dayalı bir süreç olarak içkin eleştiri nosyonu temel postmodern içgörüler açısından ufuk açıcıdır. Bu eleştiri ne sanatçının ilk baştaki amacını keşfetmeye ne de kendinden menkul edebiyat uzmanlarının kanonik estetik yargılarını dayatmaya çalışır. Metnin anlamı onun şimdiki zamanda nasıl anlaşılıp kavrandığı temelinde belirlenir. Sanatçının merkezî konumundan alaşağı edilmesine, okuma ve yorumlama faaliyetinin yüceltilmesi eşlik eder. Metnin anlamı hiçbir zaman sabit ve sonlanmış değildir, daima olumsaldır, "sonsuz değişikliklere ve eklemelere" açıktır, sürekli olarak ertelenir. Benjamin'in *Trauerspiel* çalışmasında hem belirttiği hem de örneklediği gibi hakiki eleştiri metinlerin geleneksel yaklaşımla değerlendirilmesine radikal biçimde karşıdır. İhmal edilmiş ve küçümsenmiş biçimlerin hakkı yeniden verilmeli ve "daha küçük yapılar" büyük yapılara uygulanan dikkatli incelemeye tâbi tutulmalıdır; zira Benjamin'in belirttiği gibi türün mimarisi bu yapıtların tasarımında daha belirgindir.

Benjamin'in *Trauerspiel* kümelenmesinde yer alan metinler, kültür ve estetik alanındaki geleneksel hiyerarşilerin düzenini bozarken *Pasajlar Projesi*'ndeki metinler söz konusu hiyerarşileri infilak ettirir. Bir estetik mühendisi olarak eleştirmen, metinleri sosyo-tarihsel matrisler ve maddi koşullar içine yerleştirmek ve yazarı bir üretici olarak yeniden konumlan-

dırmak amacıyla burjuva estetik kategorilerini ve sanatsal deha pozlarını sabote eder. Geleneksel yaklaşıma aykırı bir şekilde okunduğunda, Baudelaire'in şiirleri gibi metinler, hâkim koşulları ve eğilimleri kaba bir şekilde yansıtmaktan ziyade ince bir tarzda dışa vurup eleştirel bir şekilde ifade ederler. İster kanonik sanat yapıtları isterse banal veya popüler biçimler olsun, metinler sabırla tercüme edilip yorumlanmayı talep eden hiyerogliflerdir. Böyle bir anlayış, metnin yapıbozuma uğratılmasını talep ettiği gibi yüksek ve popüler türlerin postmodern bir yaklaşımla infilak ettirilmesinden keyif duyanlar için de caziptir.

Kent

Modern metropolü meta kültürünün başat mekânı olarak tanımlayan Benjamin'in kentsel mekân ve deneyimle ilgili çeşitli metinleri, tüketim ve kent alanında çalışan çağdaş kuramcıların temel hareket noktaları olmuştur (krş. Baudrillard, 1998). Benjamin'in katkısı oldukça önemlidir. Benjamin meta tüketimini sadece büyük kentlerin modernitesinin alâmetifarikası olarak görmez; aynı zamanda tüketici pratiklerini daha geniş kültürel örüntüler içine yerleştirmeye çalışır: moda, reklamcılık ve teşhir; mimari, tasarım ve ışıklandırma; ilerleme ve teknolojik değişim nosyonları; fantezi, fetişizm ve cinsellik. Fantazmagorik konstrüksiyonları ve mekânı terse çevirişleriyle Paris pasajları, sokak simülasyonları ve konulu iç mekânlarıyla çağdaş alışveriş merkezlerinin öncüleridir. Benjamin'in çalışması çağdaş kentte meta biçiminin çoğalması ve imgeler, göstergeler ve şeylerin olağanüstü bolluğuyla ilgilenen araştırmacılar için olmazsa olmaz bir başlangıç noktasıdır. Benjamin'in kent fizyonomisi kentteki nesne ve yapıları çözümleyip onları göstergeler ve resimli yazılar olarak anlaşılır kılmaya çalışır. Benjamin'in bakışıyla kent "bir gösterge evrenine", okunaklı bir metne dönüşür. Benjamin, kentsel mekânın "okunması"yla ilgili kaygılara öncülük ettiği gibi (Lynch, 1960; de Certeau, 1984) kent kültürü ve deneyimine dair tartışmalarda ufuk açıcı ve en çok başvurulan motiflerden birini ileri sürmüştür: *flanör* (Tester, 1994; Gilloch, 1999).

Aylaklık eden *dandy* motifi, birçok kentsel (ayrıca sanal) deneyim ve faaliyeti açıklamak ve araştırmak amacıyla yeniden yapılandırılmıştır (ve yeniden cinsiyetlendirilmiştir): sosyolog prototipi (bkz. Frisby, 1981 ve Tester, 1994); 19. yüzyıl kentinde ayrıcalıklı eril bakış ve kadının yokluğu/varlığı (bkz. Wolff, 1990; Wilson, 1991; Walkowitz, 1992); alışveriş yapanlar, turistler ve gezginler; kent yaşamına uyum sağlamış radikaller ve isyancılar (bkz. Jenks, 1995; de Certeau, 1984); televizyon kanalları arasında zap yapanlar ve her kanaldan biraz izleyenler; internet gezginleri ve siber sörfçüler (bkz. Hartman, 2000). Flanör bir yandan tipik postmodern yaya olarak anlaşılır: Alış-

veriş merkezleri, konulu parklar ve postmodern kentin diğer sözde-kamusal alanlarında vakit geçirmek için banal bir şeyler arayan kişi (Bauman, Tester içinde, 1994). Diğer yandan flanör, kamusal alanın soğukkanlı ve kayıtsız bir şekilde kullanımında uzmanlaşmış gözüpek biri olarak ortaya çıkar (Jenks, 1995). Flanör, kent manzarasını temaşa eden züppeden ideal, entelektüel bir tipe, ütopik bir kentliye dönüşmüştür (Morawski, Tester içinde, 1994).

Flanörün bu tür tanım ve tartışmaların ötesinde postmodern kuram açısından özel bir anlamı vardır. Flanör, nihai parçalanma ve kısıtlılığın simgesidir. Kentte dolaşan bir gezgin olarak, kentin bütününe dair genel bir bakıştan yoksundur flanör; panoramik veya kuşbakışı bir perspektife sahip değildir. Bu bakımdan, ayrıcalıklı bir gözlemci değildir; bir karıncanın görüş açısına sahiptir; görüş açısını ve idrakini aşan bir karmaşanın sınırlı bir şahididir; çeşitli güçlerin gazabına uğrayan ama hiç fark edilmeyen melankolik ve "kahraman" bir aktördür. Aslında flanör gözlemlediği şeyin bir parçasıdır –kalabalığı izler ve onun bir parçasıdır (istemeyerek de olsa). İzleyici ve görüntü tek ve birdir. Sonuç olarak flanör, sürekli hareket halindeki bir figürdür –olayları izleyebileceği güvenli ve sabit bir bakış açısı yoktur; hareket halindeki dünyaya dair anlık görüntüler sunan, sadece kısa süreliğine benimsediği konumları vardır. Flanörün özneyi ve nesneyi göçerten, kapsamı itibarıyla kısmî, konumsal ama değişen vizyonu, postmodern toplum kuramcısının vizyonunu provokatif bir şekilde hatırlatır.

İmge

Benjamin'in yeni medyanın politik potansiyeline olan ilgisi ve film, radyo ve fotoğrafa dair olumlu değerlendirmesi, Horkheimer ve Adorno'nun "kültür endüstrisi"ne yönelttikleri ayrım gözetmez eleştiriyi doğru bir yaklaşımla düzeltir ve bir karşı nokta sunar. Sözgelimi Benjamin'in bir estetik değerlendirme tarzı olarak derin düşünceyi sinemaseverin istediği gibi zihnini dağıtabilmesi adına reddetmesi, eleştirel kuramın medya izleyicisini aptallaşmış ve çocuklaşmış varlıklar olarak görmesine radikal bir itirazdır. Doğrusu, Frankfurt Okulu yazarları arasında sadece Kracauer ve Benjamin yeni görsel kültürel biçimlerin karmaşıklığını gerçekten kabul ederek bunları araştırırlar. Benjamin'in, fotografik imgenin "rastlantısal bir kıvılcımı" (fotoğrafçının yakaladığı ve fotoğrafın amaçlanan anlamını bozarken izleyicide şoke edici bir farkındalık yaratan beklenmedik bir unsur) içerdiği yönündeki görüşü, Barthes'ın (1993) kimi fotoğrafların gücünü *punctum* kavramıyla açıklama çabasının da habercisidir (bkz. Krauss, 1998; Price, 1994).

En önemlisi, Benjamin'in yeniden üretime dayalı medya teknolojilerinin ortaya çıkışı ve orijinal/sahte ikili karşıtlığından, herhangi bir orijinal örneğin olmadığı sınırsız sayıda öz-

deş nesneye geçilmesi sonucunda sanat yapıtının geçirdiği temel dönüşümü oldukça erken tarihlerde fark etmesidir. Baudrillard'a göre (1994) Benjamin burada temsilin tarihinde temel bir evreyi; günümüzde simülakrın, modelin, "sahte"nin önceliğiyle tanımlanan evrenin yolunu açan bir evreyi tanımlar. Benjamin'in "Sanat Yapıtı" makalesinde ileri sürülen argümanlar, simülasyonun hâkimiyetine ve gerçek olandan daha gerçeğin, hipergerçeğin oluşumuna dair görüşleri çerçevesinde Baudrillard tarafından radikalleştirilir.

Geçmiş

Benjamin sadece imgenin tarihi açısından değil tarih imgesi açısından da önemlidir. Tarih üzerine tezleri, insanın doğa üzerindeki tahakkümünün ve devam eden barbarlığın göstergesi olarak bilimsel ve toplumsal "ilerleme"ye zeki ve isabetli bir eleştiri yöneltir. Hem Aydınlanmacı hem de ortodoks Marksist düşünceye karşı olan Benjamin'in, insanın özgürleşmesinin doğanın araçsal sömürüsü yoluyla kıtlığın aşılmasına değil, doğayla uyumlu bir ilişki kurulmasına bağlı olduğu yönündeki argümanı daha sonraki eleştirel kuramın ve ekolojik düşüncenin temel meselelerinden birinin öncüsü olacaktır (Adorno ve Horkheimer, 1986; Horkheimer 1974a, 1974b; Marcuse, 1964).

"Tezler" ayrıca tarihin inşa ve imal edildiğine işaret eder. Tarih; geçmişte muzaffer, günümüzde muktedir olanların imajı ve çıkarlarına uygun olarak inşa edilir. Benjamin, başarısız, susturulmuş ve sessiz kılınmış olanların, yani günümüzün güçsüzlerinin geçmişini meydana çıkartmak için eleştirel tarihçiden "geleneksel yaklaşıma aykırı davranmasını" talep eder. Unutulan ölülerin acılarını hatırlamak ve onların izlerini hayattakiler adına tekrar keşfetmek –modernitenin karşı-tarihini yazmaya yönelik bu çağrı, geçmişi tekrar düşünme mücadelesine bugünü ve geleceği yeniden şekillendirmek adına katılanlar (yoksullar, ezilenler, haksızlığa uğrayanlar) açısından bir ilham kaynağıdır.

Ve elbette Benjamin'in kendi metinleri de temel bir eleştirel geleneğin parçası olarak yeniden keşfedilmesi, yapılandırılması ve yorumlanması gereken nesnelerdir. Benjamin'i çağdaş toplum kuramında temel bir figür olarak okumak, tanımak ve hatırlamak, bu yazının her ne kadar mütevazı ve kısıtlı bir şekilde olsa da katkı yapmaya çalıştığı görevdir. Okur bu girişimi sürdürmeye teşvik edildiyse, metin de amacına ulaşmıştır.

BENJAMİN'İN TEMEL ESERLERİ

Benjamin, W. (1991) *Gesammelte Schriften*, cilt I-VII. (ed. Rolf Tiedemann ve Herman Schweppenhäuser –Theodor Adorno ve Gershom Scholem'in katkılarıyla) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; Taschenbuch Ausgabe.

Benjamin, W. (1995-9) *Gesammelte Briefe*, cilt I-V. (The Theodor W. Adorno Archive). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

İngilizcedeki Benjamin Çevirileri

Benjamin, W. (1973) *Illuminations*. (Editör ve "Giriş" Hannah Arendt, çev. Harry Zohn). Londra: Fontana. [*Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Benjamin, W. (1978) *Reflections: Aphorisms, Essays and Autobiographical Writings*. (Ed. Peter Demetz, çev. Edmund Jephcott). New York: Harcourt, Brace, Jovanovitch.

Benjamin, W. (1980) *Aesthetics and Politics: Debates between Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno*. (Ed. ve çev. Ronald Taylor, "Sonsöz" Frederic Jameson). Londra: Verso.

Benjamin, W. (1983a) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. (çev. Harry Zohn). Londra: Verso. [*Flanör: Yükselen Kapitalizm Çağında Bir Lirik Şair Charles Baudelaire*, çev. Deniz Kurt, Sub Basın Yayım, İstanbul, 2017].

Benjamin, W. (1983b) *Understanding Brecht*. (çev. Anna Bostock, "Giriş" Stanley Mitchell). Londra: Verso. [*Brecht'i Anlamak*, çev. Haluk Barışcan, Güven Işısağ, Metis Yayınları, İstanbul, 5. basım, 2014].

Benjamin, W. (1985a) "Central Park", (çev. Lloyd Spencer), *New German Critique*, 34: 28-58.

Benjamin, W. (1985b) *One-Way Street and Other Writings*. (çev. Edmund Jephcott ve Kingsley Shorter, "Giriş" Susan Sontag). Londra: Verso. [*Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, YKY, İstanbul, 1999].

Benjamin, W. (1985c) *The Origin of German Tragic Drama*. (çev. John Osbourne, "Önsöz" George Steiner). Londra: Verso.

Benjamin, W. (1986) *Moscow Diary*. (Ed. Gary Smith, çev. Richard Sieburth, "Önsöz" Gershom Scholem). Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press. [*Moskova Günlüğü*, çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2014].

Benjamin, W. (1989) "N. (On the theory of knowledge, theory of progress)" (çev. Leigh Hafrey ve Richard Sieburth), Gary Smith (ed.) *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* içinde. Chicago: University of Chicago Press.

Benjamin, W. (1994) *The Correspondence of Walter Benjamin*. (ed. Gershom Scholem ve Theodor Adorno, çev. Manfred Jacobson ve Evelyn Jacobson, "Sonsöz" Gershom Scholem). Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Benjamin, W. (1992) *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940*. (Ed. Gershom Scholem, çev. Gary Smith ve Andre Lefevre, "Giriş" Anson Rabinbach). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Benjamin, W. (1996-9) *Selected Writings*. Cilt 1 ve 2. (ed. Marcus Bullock, Michael Jennings ve diğ.) Cambridge, MA: Harvard University Press.

Benjamin, W. (1999a) *Theodor W. Adorno - Walter Benjamin: The Complete Correspondence 1928-1940*. Cambridge: Polity Press.

Benjamin, W. (1999b) *The Arcades Project*. (çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin). Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008].

İKİNCİL KAYNAKLAR

Adorno, Theodor (1990) *Über Walter Benjamin*. (ed. Rolf Tiedemann). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [*Walter Benjamin Üzerine*, çev. Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2017].

Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max (1986) *Dialectic of Enlightenment*. Londra: Verso. [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010].

Aragon, Louis (1987) *Paris Peasant*. Londra: Picador. [*Paris Köylüsü*, çev. Ayberk Erkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017].

Barthes, Roland (1993) *Camera Lucida*. Londra: Vintage. [*Camera Lucida Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, çev. Reha Akçakaya, Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2014].

Baudrillard, Jean (1994) *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press. [*Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 7. basım, 2014].

Baudrillard, Jean (1997) *Fragments. Cool Memories III, 1991-5*. Londra: Verso. [*Cool Anılar III-IV*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002].

Baudrillard, Jean (1998) *The Consumer Society: Myths and Structures*. Londra: Sage. [*Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin, Hazal Deliceçaylı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 8. basım, 2016].

Benjamin, Andrew ve Osborne, Peter (ed.) (1994) *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*. Londra: Routledge.

Bolz, Norbert ve van Reijen, Willem (1996) *Walter Benjamin*. New Jersey: Humanities Press.

Brodersen, Momme (1996) *Walter Benjamin: A Biography*. Londra: Verso.

Buci-Glucksmann, Christine (1994) *Baroque Reason: The Aesthetics of Modernity*. Londra: Sage.

Buck-Morss, Susan (1977) *The Origin of Negative Dialectics: Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. Hassocks, Sussex: Harvester Press.

Buck-Morss, Susan (1983) "Benjamin's Passagenwerk: Redeeming mass culture for the revolution", *New German Critique*, 29: 211-40.

Buck-Morss, Susan (1989) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA: MIT Press. [*Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2015].

Caygill, Howard (1997) *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. Londra: Routledge.

Cohen, Margaret (1993) *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.

De Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press. [*Gündelik Hayatın Keşfi*, çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2009].

Doderer, Klaus (ed.) (1988) *Walter Benjamin und die Kinderliteratur*. Weinheim ve Münih: Juventa Verlag.

Eagleton, Terry (1981) *Walter Benjamin: Or Towards a Revolutionary Criticism*. Londra: Verso. [*Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2013].

Ferris, David (ed.) (1996) *Walter Benjamin: Theoretical Questions*. Stanford CA: Stanford University Press.

Fischer, Gerhard (ed.) (1996) *With the Sharpened Axe of Reason. Approaches to Walter Benjamin*. Oxford: Berg.

Frisby, David (1981) *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. Londra: Heinemann.

Frisby, David (1988) *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge, MA: MIT Press. [*Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, çev. Akın Terzi, Metis Yayınları, İstanbul, 2012].

Fuld, Werner (1990) *Walter Benjamin: Eine Biographie*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Geuss, Raymond (1981) *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2013].

Gilloch, Graeme (1996) *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City*. Polity Press: Cambridge.

Gilloch, Graeme (1999) "The return of the flaneur: the afterlife of an allegory", *New Formations*, 38: 101-9.

Gilloch, Graeme (2001) *Walter Benjamin: Critical Constellations*. Polity Press: Cambridge.

Habermas, Jürgen (1983) "Walter Benjamin: consciousness-raising or rescuing critique", *Philosophical-Political Profiles*. Londra: Heinemann.

Handelman, Susan (1991) *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas*. Bloomington: Indiana University Press.

Hartmann, Maren (2000) "The cyberflaneuse – Metaphors and reality in virtual space", *Digital Desire: Language, Identity and New Technologies*. Londra: The Cutting Edge Research Group ve I. B. Tauris.

Held, David (1980) *Introduction to Critical Theory*. Londra: Hutchinson Press.

Horkheimer, Max (1974a) *Critique of Instrumental Reason*. New York: Seabury.

Horkheimer, Max (1974b) *Eclipse of Reason*. New York: Seabury. [*Akıl Tutulması*, çev. Or-

han Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Jäger, Lorenz ve Reghely, Thomas (ed.) (1992) *"Was nie geschrieben wurde, lesen". Frankfurter Benjamin- Vortrage.* Bielefeld: Aisthesis Verlag.

Jameson, Frederic (1971) *Marxism and Form.* Princeton, NJ: Princeton University Press. [*Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2013].

Jay, Martin (1974) *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950.* Londra: Heinemann. [*Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları 1923-1950*, çev. Sevgi Doğan, Metis Yayınları, İstanbul, 2014].

Jenks, Chris (ed.) (1995) *Visual Culture.* Londra: Routledge.

Jennings, Michael (1987) *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Konersmann, Ralf (1991) *Erstarrte Unruhe: Walter Benjamins Begriff der Geschichte.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Krauss, Rolf (1998) *Walter Benjamin und der neue Blick auf die Photographie.* Ostfildern/Stüttgart: Cantz Verlag.

Lindner, Burkhardt (ed.) (1978) *Walter Benjamin im Kontext.* Konigstein/Ts: Athenaum Verlag.

Lunn, Eugene (1985) *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno.* Londra: Verso.

Lynch, Kevin (1960) *The Image of the City.* Cambridge, MA: MIT.

Lyotard, Jean-François (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester: Manchester University Press. [*Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2014].

Marcus, Laura ve Nead, Lynda (ed.) (1998) *The Actuality of Walter Benjamin.* Londra: Lawrence and Wishart.

Marcuse, Herbert (1964) *One-Dimensional Man.* Londra: Routledge. [*Tek-Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 4. basım, 2016].

Markner, Reinhard ve Weber, Thomas (ed.) (1993) *Literatur über Walter Benjamin: Kommentierte Bibliographie 1983-92.* Hamburg: Argument Verlag.

McCole, John (1993) *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Mehlman, Jeffrey (1993) *Walter Benjamin for Children: An Essay on His Radio Years.* Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Menninghaus, Winfried (1980) *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Menninghaus, Winfried (1986) *Schwellenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Missac, Pierre (1995) *Walter Benjamin's Passages.* Cambridge, MA: MIT Press.

Nägele, Rainer (1988) *Benjamin's Ground: New Readings of Walter Benjamin.* Detroit, MI: Wayne State University Press.

Nägele, Rainer (1991) *Theatre, Theory and Speculation: Walter Benjamin and the Scenes of Modernity.* Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press.

Pensky, Max (1993) *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Price, Mary (1994) *The Photograph: A Strange Confined Space.* Stanford, CA: Stanford University Press. [*Fotoğraf: Çerçevedeki Gizem*, çev. Ayşenaz Koş, Kubilay Koş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2004].

Puttnies, Hans ve Smith, Gary (ed.). (1991) *Benjaminiana: Eine Biografische Recherche.* Giessen: Anabas Verlag.

Roberts, Julian (1982) *Walter Benjamin.* Londra: Macmillan Press.

Rochlitz, Rainer (1996) *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin.* New York: Guilford Press.

Saussure, Ferdinand de (1966) *A Course in General Linguistics.* New York: McGraw-Hill. [*Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Savaş Kılıç, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014].

Schiller-Lerg, Sabine (1984) *Walter Benjamin und der Rundfunk.* Munich: K. G. Verlag.

Scholem, Gershom (1982) *Walter Benjamin: The Story of a Friendship.* Londra: Faber and Faber.

Scholem, Gershom (1983) *Walter Benjamin und Sein Engel.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Smith, Gary (ed.) (1988) *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Smith, Gary (ed.) (1989) *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*. Chicago: University of Chicago Press.

Steinberg, Michael (ed.) (1996) *Walter Benjamin and the Demands of History*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Stussi, Anna (1977) "Erinnerung an die Zukunft: Walter Benjamins Berliner Kindheit um Neunzehnhundert", *Paelaestra*, s. 266.

Tester, Keith (ed.) (1994) *The Flaneur*. Londra ve New York: Routledge.

Tiedemann, Rolf (1973) *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Tiedemann, Rolf (1983) *Dialektik im Stillstand: Versuche zum Spätwerk Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Walkowitz, Judith (1992) *City of Dreadful Delight*. Londra: Virago.

Weigel, Sigrid (1996) *Body- and Image-Space: Rereading Walter Benjamin*. Londra: Routledge.

Weigel, Sigrid (1997) *Entstellte Ähnlichkeit: Walter Benjamins Schreibweise*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

7

Jürgen Habermas

PATRICK BAERT

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Jürgen Habermas 1929'da doğdu. Almanya'da, Gummersbach'ta büyüdü. 1949-1954 arasında Göttingen, Zürih ve Bonn Üniversiteleri'nde öğrenim gördü. Kısa süre gazetecilik yaptıktan sonra Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde Theodor Adorno'nun asistanı oldu. Gençliğinde Frankfurt Okulu'nun ilk dönem araştırmalarından etkilense de kısa süre sonra kendi araştırma projelerini geliştirdi. Önce Heidelberg Üniversitesi ve Max Planck Enstitüsü'nde, sonra Frankfurt'taki Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde dersler verdi. 1970'lerin başından itibaren önde gelen eleştirel kuramcılardan biri haline geldi.

"Eleştirel kuram" terimini kısaca açıklayalım: Eleştirel kuram, toplumsalı basitçe tanımlamak veya açıklamakla yetinmeyip onu yorumlamayı amaçlar. Eleştirel kuramcılar özellikle çağdaş toplumun potansiyellerini ve kusurlarını sergilemeyi amaçlar. Erken dönem Frankfurt Okulu, Adorno ve Horkheimer'in olumsuz bir anlam yükleyerek "geleneksel kuram" adını verdikleri araştırma alanının karşısına bu tür bir eleştirel kuram çıkartmayı amaçlamıştır. Bu bakımdan kimi yorumcular, Habermas'ın eleştirel kuramını erken dönem Frankfurt Okulu'nun kuramsal projesinin yenilenmiş bir hali olarak görmüştür. Nasıl ki erken dönem Frankfurt Okulu'nun disiplinlerarası bir karakteri varsa, Habermas da dilbilim, sosyoloji, felsefe ve psikoloji gibi farklı disiplinlerden yararlanır. Adorno ve Horkheimer gibi o da modernite projesinin sorunlu doğasına, özellikle araç-amaç rasyonalitesinin yaygınlaşmasına dikkat çeker.

Fakat hikâye bundan ibaret değildir. Kimi görüşlerini eski akıl hocalarına borçlu olsa da Habermas'ın külliyatını Adorno veya Horkheimer'in kaygılarının basit bir uzantısı olarak görmek yanlış olur. İlk olarak, Habermas'ın metinleri kendi ulusal kökenlerinin ötesine geçen bir Alman toplum kuramcıları kuşağına (1945 sonrası) aittir. Adorno ve Horkheimer büyük ölçüde Marx, Nietzsche, Weber ve Freud gibi Alman düşünürlere dayanırken Habermas'ın yapıtları Alman düşünce geleneğine onlar kadar bağımlı değildir. Habermas, aralarında Parsons'ın sistem kuramı (açıkça Amerikan), pragmatik felsefe (yine açıkça Amerikan), "gündelik dil felsefesi" (Wittgenstein'ın öncülük ettiği ve Oxford'lu filozoflar tarafından geliştirilen), etno-metodoloji (öncelikle Kalifornia menşeli) vb. düşünce geleneklerinin de yer aldığı oldukça geniş bir düşünce geleneğinden etkilenmiştir. İkincisi, Adorno ve Horkheimer, Batı'da araç-amaç rasyonalitesinin giderek güçlenmesinden yakınırken Habermas'ın modernite değerlendirmesi bundan daha karmaşıktır. Habermas'a göre modernite, çift katmanlı ve seçici bir süreçtir: Sadece araçsal rasyonalitenin değil aynı zamanda iletişimsel rasyonalitenin de yaygınlaşmasına dayanır. İletişimsel rasyonalite açık tartışma ve eleştiri ilkelerine dayandığı için rasyonelleşme bir bütün olarak reddedilemez. İletişimsel rasyonalite Habermas'ın eleştirel kuramının zeminini oluşturur. Estetik alanının araçsal rasyonaliteye karşı bir direniş imkânı sunduğunu düşünen Adorno'nun aksine Habermas'ın çözümü, diyalojik bir akıl nosyonuna dayanır. Son olarak, erken dönem Frankfurt Okulu burjuva toplumuna kapsamlı bir eleştiri yöneltirken Habermas liberal demokrasinin iletişimsel rasyonalite anlayışını zorunlu kıldığını ileri sürer. Burjuva toplumunun içeriden bir eleştirisini yapmak da mümkündür.

Bu bizi Habermas düşüncesinin temeline götürür. Habermas'ın *leitmotifi*, eşitler arasında açık ve serbest bir tartışma anlayışıdır. 1962'de yazdığı "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü" başlıklı *Habilitationschrift*'inde bu fikrini ifade etmiştir. Habermas'a göre, burjuva toplumu ortaya çıktığında "söylemsel bir iradenin oluşumu" idealini gerçekleştirmek için belli bir potansiyel vardı. Ne yazık ki günümüz toplumu böyle "açık" bir toplum olmaktan çok uzaktır; zira özellikle medya, siyasetin önemsizleşmesine neden olmuştur. Buna karşılık "kamusal alan" ideali halen savunulmaya değerdir. Toplum, açık tartışmayı ve eleştiriyi mümkün kılan ilkeler temelinde örgütlenmelidir. Toplum filozofları, insanları neye karar verdiklerinden çok o karara nasıl vardıkları konusunda bilgilendirmelidir. Habermas'ın en çok bilinen yapıtı *İletişimsel Eylem Kuramı* bu görüşü geliştirir ve iletişimsel rasyonaliteyi dilin aracılık ettiği etkileşim alanında konumlandırır. İlk kez 1981'de yayımlanan bu oldukça soyut yapı-

tında Habermas, rasyonalite kavramını Kartezyen bir bilinç felsefesinden arındırarak tanımlamaya çalışır. Habermas'ın hukuk ve etikle ilgili son yapıtı *Moral Consciousness and Communicative Action and Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*'de (*Ahlâki Bilinç ve İletişimsel Eylem, İspat ve Uygulama: Söylem Etiği Üstüne Görüşler*) açık ve serbest tartışma anlayışı vurgulanır.

Habermas'ın başlıca kaygılarından bir diğeri de sosyal bilimlerin epistemolojik temelidir. 1960'ların sonu-1970'lerin başı arasında yayımlanan *Theory and Practice* (*Teori ve Pratik*), *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* gibi yapıtlarında Habermas bu meseleyle ilgilenir ve eleştirel kuramı beşeri bilimlerdeki iki rakip felsefe geleneğiyle bağlantılı olarak tanımlamaya çalışır: yorumbilim ve pozitivizm. Habermas ayrıca yapısalcı-işlevselcilik ve sistem kuramının (o zamanın önde gelen sosyoloji kuramları) faydalı ve sorunlu yönlerini ele alır. Burada Habermas'ın konumu, sözgelimi Adorno'ya kıyasla daha ılımlıdır. Adorno, pozitivist epistemolojiyi ve geleneksel kuramı bir bütün olarak reddederken Habermas mutlak bir ret yerine kimi ampirist, işlevselci ve sistem-kuramsal nosyonlardan yararlanmayı tercih eder.

Habermas'ın metinleri toplumdaki gerçek değişimleri ele aldığı gibi çağdaş düşünsel tartışmalarla da ilgilenir. Örneğin Habermas, *Rasyonel bir Topluma Doğru: Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset*'te (1960'lardaki makalelerinden bir derleme) Almanya'daki öğrenci ayaklanmalarını ve Batı'daki güncel siyasal iklimi ele alır. Habermas'ın temel derdi "tözel (*substantive*) rasyonalitenin" kayboluşudur; siyaset, artık nihai değerler elde etmeye yönelik değildir; toplumsal ve iktisadi sistemin düzgün işleyişini tehlikeye atan teknik sorunları önlemekle meşguldür. *Legitimation Crisis*'te (*Meşruiyet Krizi*) Habermas, teknik siyasete yönelik bu değişimin kapitalizmin doğasına içkin iktisadi istikrarsızlıkla birleşerek sürekli tekrarlayan siyasi krizlere yol açtığını öne sürer. Günümüzde siyasi meşruiyet büyük ölçüde ekonominin durumuna bağımlıdır ve sürekli tekrarlayan ekonomik krizler mevcut kapitalist üretim tarzına içkindir. Bu atmosferde siyasi otorite giderek istikrarsızlaşmıştır.

Habermas güncel sosyo-politik olguları değerlendirdiği gibi diğer entelektüellerin yapıtlarıyla da ilgilenir. *The Philosophical Discourse of Modernity* (*Modernliğin Felsefi Söylemi*) başlıklı ünlü yapıtında; Nietzsche, Derrida ve Foucault gibi filozofların antimodernist, postyapısalcı ve postmodern eleştirileri karşısında Aydınlanma projesini savunur. Beraber yazdıkları *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*'de (*Toplum Kuramı ya da Sosyal Teknoloji*) Niklas Luhmann'la sistem kuramının kullanımı ve yanlış kullanımına dair diyalogları pek bilinmese de önemlidir. Habermas ayrıca Nazi Almanyası'yla ilgili tarih metin-

leri etrafında yürütülen bir tartışmaya da dahil olmuştur: *The New Conservatism* (*Yeni Muhafazakârlık*), Almanya'da *Aufarbeitung der Vergangenheit* (geçmişle yüzleşme ve uzlaşma) olarak bilinen şeyi ele alır.

Kamusal tartışmalardaki konumu bağlamında Habermas'ı Karl Popper ile kıyaslamak doğru olacaktır. Popper da hem bilim hem de siyaset alanında açık diyalog ve eleştiri ilkelerini savunmuştur. Ancak ne ilginçtir ki Popper kendi metinleri hakkında bırakın eleştiriyi, farklı bir görüşün beyan edilmesine dahi tahammül edememiştir. Öğretisinin ruhuna aykırı olarak, başkalarıyla girdiği diyaloglardan herhangi bir şey öğrenmeye yanaşmamıştır. Habermas ise başkalarının görüşlerine sahiden önem verir ve "sağlam argümanın gücü" adını verdiği şeye ikna olmaktan hiçbir zaman çekinmez. Bu bakımdan, iletişimsel rasyonalite anlayışını göz önünde bulundurursak, Habermas savunduğu ilkeleri hayata geçirmiştir.

Toplum kuramı ve katkıları

Eleştirel kuram

Habermas'ın erken dönem çalışmaları, sosyal bilimlerin, özellikle de eleştirel kuramın epistemolojik temelleriyle ilgilenir. Habermas, kısmen Peirce'ün pragmatizmine başvurarak, farklı bilgi türlerine dair bir tipoloji çıkartır: Ampirik-analitik bilgi, yorumbilim (*hermeneutics*) ve eleştirel kuram. Habermas'a göre bu üç bilgi türü, üç *a priori* çıkarla bağlantılıdır. Bu çıkarlar insan türünün çoğalması ve kendini oluşturması için gerekli temel koşullara bağlı "ana yönelimler"dir. Ampirik-analitik bilgi, denetlemeyi ve tahmin etmeyi (öngörüyü) amaçlarken yorumbilim anlamayı amaçlar. Eleştirel kuram özgürleştirmeyi amaçlar ve ampirik-analitik bilgi ile yorumbilimsel bilginin bir birleşimine dayanır. Özgürleştirmek, daha önce "doğal" kabul edilen önkabulleri sorgulamak ve toplumsal-psikolojik kısıtlamaları ortadan kaldırmaktır. Habermas'ın sistemik terimleriyle ifade edersek, ampirik-analitik bilgi "araçsal eylem" veya "iş" kertesinde, yorumbilim "dil" ve "etkileşim" kertesinde faaliyet gösterirken eleştirel kuram "asimetrik ilişkiler"le, başka deyişle "iktidar"la ilgilenir.

Bu üç katmanlı tipoloji, Habermas'a kendi epistemolojik konumunu belirleme imkânı verir. Habermas, ampirik-analitik bilgiyi tek geçerli bilgi olarak gördüğü için pozitivizmi eleştirir. Habermas'ın buradaki derdi, ampirik-analitik bilginin kusurlu olduğunu ileri sürmekten çok ampirik-analitik bilginin birçok bilgi çeşidinden sadece biri olduğunu vurgulamaktır –denetleme ve tahmin etme/öngörme amaçlarına uygun bir bilgi türü. Habermas'a göre ampirik-analitik bilgi türünün anlamak ve özgürleştirmek için yeterli olduğunu ileri sürmek yanlıştır. Sonuçta farklı amaçlar, farklı bilgi türlerini gerektirir.

Pozitivizme yönelik eleştirisinde Habermas, Gadamerci yorumbilime de başvurur. Gadamer gibi Habermas da değerlerden ve kuramdan bağımsız bir bilgi varsayımına dayanan erken pozitivist anlayışa kuşkuyla yaklaşır. Herhangi bir bilgi edinimi, kuramsal önkabullere dayanır; kuramsal önkabuller bilgi ediniminin engeli değil önkoşuludur. Ancak bu Habermas'ın körü körüne Gadamer'in izinden gittiği anlamına gelmez. Habermas, eleştiri nosyonunu yeterince ciddiye almadığı için Gadamer'e eleştirel yaklaşır. Gadamer, insanların bilgisinin bir geleneğin parçası olan varsayımlara dayandığını belirtmekte elbette haklıdır; ama bütün bilgi varsayımlarının (veya geleneklerin) eşit ölçüde savunulabilir olmadığı gerçeğini dikkate almaz. Habermas'a göre Gadamer'in içgörüleri "derinleştirici bir yorumbilimle" pekiştirilmelidir. Habermas, çeşitli geleneklerin kıyaslanmasını, karşıt düzlemlere oturtulmasını ve değerlendirilmesini (böylece ideolojik çarpıtmaların belirlenmesini) sağlayan bir ölçü geliştirir.

Bu bizi üçüncü bilgi türüne götürür: eleştirel kuram. Habermas'a göre eleştirel kuram, öbür iki bilgi türüne dayanmasına rağmen bireysel özgürleşmeyi hedeflemesiyle her ikisinden de farklılaşır. Bir psikanalist, hastasının şimdiye dek bastırdığı hatıra ve arzuları yeniden canlandırmasına yardımcı olmak için yorum tekniklerine başvurur. Habermas, bu bağlamda "derinleştirici yorumbilim"den bahseder. "Yorumbilim" başvurulan yorum tekniklerine atıf yaparken, "derinlik" psikanalistin yüzeyden derine inme ve bastırılan deneyimler ile arzulara ulaşma girişimini anlatır. Derinleştirici yorumbilim, psikanalistin ampirik-analitik bilgiye ulaşarak şimdiye dek hastanın kişisel gelişimini kısıtlayan nedensellik mekanizmalarına erişimini sağlar. Psikanalizin nihai amacı bu kısıtlamaları ortadan kaldırmaktır.

Eleştirel kuramlardan biri psikanaliz iken, bir diğeri de tarihsel materyalizmdir. Psikanalizin bireysel bir kertede üstesinden geldiği sorunları tarihsel materyalizm toplumsal kertede ele alır. Psikanaliz gibi tarihsel materyalizm de, daha önce örtük vaziyette olan yapıları meydana çıkartır ve son kertede derin düşünceyi ve eleştirel farkındalığı arttırmayı amaçlar.

İletişimsel eylem kuramı

Habermas'ın Aydınlanma projesine dair analizinin büsbütün olumsuz olmadığını yukarıda belirtmiştim. Liberal demokrasinin siyasi kurumları halihazırda açık tartışma anlayışını işaret ederler ve iletişimsel rasyonaliteye dair bu görüş, iki ciltlik *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda ileri sürülen "evrensel edimbilim"e (*universal pragmatics*) temel oluşturur. Habermas özne-merkezli rasyonalite anlayışlarına karşı iletişimsel bir akıl anlayışını savunur. Temel amacı, dilin radikal bir potansiyele sahip olduğunu göstermektir.

Habermas'ın evrensel edimbilim

kuramının iki sacayağı vardır. İlkin, insanların özellikle üç alan arasında ayrım yapabildiğini kabul eder: dış doğa, toplum ve insanın iç doğası. Dış doğa, şeylerin doğru bir şekilde temsil edilmesiyle; toplum, toplumsal kuralların ahlâken doğruluğuyla; insan doğası ise niyet ve samimiyet meselesiyle ilgilidir. İkincisi, Habermas'ın rasyonalite anlayışı iletişimi zorunlu kılar ve Habermas, söz edimleri kuramına, özellikle Austin'in düzsöz ile edimsöz arasında yaptığı ayrıma atıfla bu meseleyi dallandırıp budaklandırır. Buradaki ayrım bir şey söylemek ile bir şey söyleyerek bir şey yapmak arasındaki ayrımdır. Habermasçı yaklaşıma göre bir söz edimi, önerme kabilinden ve edim kabilinden söz olarak ikiye ayrılabilir.

Bu iki görüş Habermas'ı "geçerlilik savı" nosyonuna götürür. İnsanlar iletişim kurarken, kültürel bağlamda sabit dört "geçerlilik savı"nı varsayarlar: "anlaşılırlık", "hakikat", "ahlâken doğruluk" ve "samimiyet". Konuşma edimi, söylenen şeyin anlam ifade etttiği (anlaşılırlık); olgusal içeriğinin doğru olduğu (dış dünyayla bağlantılı hakikat); konuşmacının bunu söylemekte haklı olduğu (toplumsal dünyayla bağlantılı ahlâki doğruluk) ve kimseyi kandırmaya çalışmadığı (insanın iç dünyasıyla bağlantılı samimiyet) savlarını içerir. Örneğin, bir öğrencinin ödevini "eksik ama ümit verici" bulan bir üniversite hocasını ele alalım. Habermas'a göre "eksik ama ümit verici" beyanatı, ilk bakışta göründüğünden daha fazlasını ifade eder: Öğretmenin bu beyanatının anlaşılır ve olgusal olarak doğru olduğu; aynı zamanda öğretmenin böyle bir beyanatta bulunmakta haklı olduğu varsayılır. Ayrıca öğretmenin öğrencisini veya başka birini kandırmaya çalışmadığı; örneğin konuyu değiştirmek gibi bir niyetinin olmadığı kabul edilir.

Habermas bütün geçerlilik savlarının açıkça savunulmasına ve eleştirilmesine olanak tanıyan "çarpıtılmamış bir iletişim"i savunur. "İdeal konuşma durumu"nu gerçek durumlar arasında karşılaştırma yapıp yargıya varmanın bir ölçüsü olarak ileri sürer. İdeal konuşma durumu, herkes için ideal bir açık tartışmadır; tartışmada "sağlam argümanın gücü" dışında hiçbir kısıtlama söz konusu değildir. Her birey eşit şartlarda tartışmaya katılma hakkına sahiptir ve tartışmanın sonucunu gizli bir saik veya hile belirlemez.

Öğretmen ve öğrenci örneğini yeniden ele alalım. İdeal bir konuşma durumunda öğrenci, öğretmenine itiraz edebilir. Öğretmenin yorumunu anlaşılmaz ("ümit verici" tam olarak ne demektir?) veya yanlış ("yazdıklarımın birçok kısmı bence doğruydu") bulabilir. Öğrenci ayrıca bir öğretmenin böyle bir tavır sergilemesinin kabul edilemez olduğunu ileri sürebilir ("ne cüretle beni böyle küçük düşürürsünüz?"); yapılan yorumun doğruluğu veya yanlışlığından bağımsız olarak başka bir niyet sezinlediğini ("derslerdeki performansınız düşük

olduğu için konuyu değiştirmeye çalışıyorsunuz") belirtebilir.

Öğretmen de ideal konuşma durumunda hiçbir kısıtlamaya tâbi olmadan kendini savunabilir. Baştaki yorumuna açıklık getirebilir ("ümit verici" derken "sende bir potansiyel gördüğümü söylemek istemiştim"). Yorumunun haklı olduğunu gösterebilir ("ödevin iyi gibi görünse de ikincil kaynaklardan kes-yapıştırla hazırlamışsın"). Yorumunda kesinlikle haklı olduğunu ("sen benim öğrencimsin ve ödevinle ilgili görüşlerimi elbette istediğim gibi dile getireceğim") veya başka bir amacının olmadığını ("sorun, benim derslerdeki performansım değil senin yaptığın ödev") söyleyebilir. İdeal konuşma durumunda bütün dış (sosyolojik) ve iç (psikolojik) kısıtlamalar ortadan kalkar. Öğretmen veya öğrenci kendi görüşünü dayatamaz ("söylediklerime itiraz etmeye devam edersen bu dersten kalırsın"); ikisi de bir misilleme tehdidiyle korkutulamaz.

Habermas ısrarla bütün geçerlilik savlarının söylem düzleminde kanıtlanamayacağını vurgular. Örneğin, anlaşılırlık ve samimiyet bu şekilde *kanıtlanamaz*; anlaşılırlık, bir savın farklı şekilde ifade edilmesiyle, samimiyet ise bir eylemle *sergilenebilir*. Dolayısıyla Habermas usullere dayalı (prosedürel) bir rasyonalite ve hakikat anlayışını ileri sürer: Bilginin mutlak temellerinden ziyade bilgiye ulaşmanın usullerine işaret eder. Habermas'ın mutabakata dayalı hakikat kuramı, açık bir tartışmada eşitlerin vardığı mutabakatlara dayanır. Bilgi daima geçicidir; ancak taraflar farklı bir sonuca varana kadar geçerlidir.

Habermas toplumsal ve bireysel gelişmeyi, rasyonalitedeki yükseliş olarak açıklar. Bu bakımdan iki gelişme türü arasında bir benzeşme (*homoloji*) ilişkisi tespit eder. Psikolojik gelişme bağlamında, Piaget ve Kohlberg'in metinlerine başvurur. Psikolojik gelişmenin her evresi, benmerkezci bir dünya görüşünün zayıflamasıyla sonuçlanır. Çocuklar zamanla farklı gerçeklik alanları (öznel, nesnel, toplumsal) arasında ayrım yapmayı öğrenirler. Sonuçta, farklı perspektifler benimseyerek kendi eylemleri ve değerleri hakkında eleştirel düşünmeyi öğrenirler. Toplumsal gelişme bağlamında ise Habermas mitik dünya görüşlerinin doğayı, kültürü ve dış dünyayı bir araya getirdiğini öne sürer. İnsanlar ancak zaman içinde farklı alanlar arasında ayrım yapmayı ve gerekli değişiklikler aracılığıyla rasyonel bir yaşam tarzı geliştirmeyi öğrenmişlerdir.

Habermas sonraki yıllarında iletişimsel eylem kuramının kapsamını genişletmiş ve temel nosyonlarından bazılarını geliştirerek farklı alanlara uygulamıştır. Şimdilerde özellikle etik, hukuk ve devletle ilgili meseleler üzerinde durmaktadır. Habermas ve Apel'in ileri sürdüğü, evrensel edimbilim kuramının doğrudan etik alanına uygulanması olan söylem etiğini ele alalım. Mutabakata varmayı amaçlayan açık bir tartışma nosyonu yalnız olgusal değil aynı za-

manda ahlâki meselelerle de ilgilidir. Habermas ve Apel'in söylem-merkezli etik kuramları iki varsayıma dayanır. İlk olarak, söylem etiği normatif (kural koyucu) geçerlilik savlarını hakikat savları olarak ele alır; bunların bilişsel bir anlama sahip olduğunu kabul eder. İkincisi Habermas ve Apel, norm ve kuralların temellendirilebilmesi için diyaloğun şart olduğuna inanırlar. Söylem etiği, etikle ilgili "biçimsel" ve "komüniter" perspektifler arasındaki karşıtlığı bu doğrultuda aşmaya çalışır. Ahlâki yargılar bireylerin vardıkları sonuçlara indirgenemeyeceği gibi toplumsal kodları da basitçe yansıtmazlar.

Aynı söylem-merkezli yaklaşım, hukuk ve devlet alanına da uygulanır. Habermas, Luhmann'ın hukuksal ve siyasal kararlar oldukça karmaşık olduğu için bunların uzmanların eline bırakılması gerektiği yönündeki görüşüne karşı çıkar. Habermas'a göre bu meseleler kamusal tartışmanın konusu yapılmalı ve insanları bilgilendirmek ve tartışmaya dahil etmek için çaba gösterilmelidir. Habermas'ın "söylemsel demokrasi" çağrısı, hukuku "söylem düzleminde varılan bir mutabakat" olarak tasavvur etmeye yönelik bir çabadır. Söylemsel bir demokraside normlar, normlardan potansiyel olarak etkilenen bireyler tarafından kabul edildiğinde ve bu kabul rasyonel bir söyleme dayandığında geçerlidir. Söylemsel demokrasi bugün özellikle önemlidir zira çokkültürlü bir toplumu evrensel değerlere veya bir toplum sözleşmesine dayandırmak artık mümkün değildir. Habermas'a göre çağdaş toplum, söylem düzleminde varılan mutabakatların evrensel usullerine dayanmalıdır.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Metinleri birçok tartışmaya konu olup birçok eleştiriyle karşılaşsa da Habermas kuşkusuz kendi kuşağının en önemli toplum kuramcılarından biridir. Bu bölümde öncelikle Habermas'ın kuramsal mirasını, sonra da kimi kusurlu yönlerini tartışacağım.

Habermas'ın mirası

Habermas'ın yapıtları birçok nedenle önemlidir. Bunlardan ikisi özellikle vurgulanabilir: Aydınlanma'yla ve eleştirel kuramla ilişkisi.

Habermas, Aydınlanma projesinin en tutarlı ve ikna edici savunucularından biridir. Aydınlanma düşüncesi 20. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Foucault, Derrida ve Lyotard gibi postmodern yazarlar tarafından kıyasıya eleştirilmiştir. Aydınlanma'ya yönelik eleştirinin tarihi, sözünü ettiğimiz Fransız entelektüellerin çalışmalarından elbette daha eskidir ama örneğin Nietzsche, Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma'ya yönelik eleştirileri ancak postmodernizm treni yola koyulduktan sonra etkili olmuştur. Aydınlanma projesi zamanla demode (*vieux jeu*) addedilmeye başlanırken Habermas, Aydınlanma'yı güçlü ve ikna edici argümanlarla savunmaya devam etmiştir. Aydınlan-

ma'ya yönelik bu saldırılar sürerken Habermas onun diyalojik doğasını (özgün bir fikir olmasa da Fransız filozoflar tarafından kolayca göz ardı edilmişti) vurgulamaya ve savunmaya çalışmıştır. Habermas'a göre çözüm, Aydınlanma düşüncesini Kartezyen bilinç felsefesinden (*Bewusstseinsphilosophie*) arındırmaktır. Bu tasfiye gerçekleştiğinde Fransızların itirazları dayanaksız kalacaktır.

İkincisi, eleştirel kuramın mevcut konumu Habermas'ın katkıları olmadan aynı olmazdı. Habermas bu alanda da dönemin ruhuna meydan okumaktan kaçınmaz. 1960'larda eleştirel kurama yönelik ilgi giderek artıyordu ama eleştirel kuramın epistemolojik temellerine dair çok az çalışma yapılmıştı. Bu boşluğu Habermas doldurdu. Habermas, eleştirel kuramı rakip bilgi türlerine (pozitivizm ve yorumbilim) karşıt bir düzlemde tanımlayarak eleştirel kuram açısından ciddi bir epistemolojik hamlede bulunmuştur. 1970'ler ve erken 1980'lerde birçok felsefeci ve sosyolog, eleştirel kuram fikrinin düşünsel düzlemde kusurlu olduğunu ileri sürerken Habermas tam da bu dönemde (kendi eleştirel kuramının da temeli olan) evrensel edimbilim kuramını geliştirmiştir. Bununla bağlantılı olarak Habermas'ın "kamusal alan"a yönelik ilgisi de sosyoloji, siyaset ve felsefeye yönelik büyük bir ilgiyi kamçılamıştır ve halen çağdaş eleştirel kuramın ampirik köşe taşlarından biridir (örneğin bkz. Calhoun, 1992).

Habermas eleştirisi

Benim Habermas yorumumla Habermas'ın alımlanışı arasında ayrım yapmak doğru olacağından öncelikle ikincil kaynaklarda sıklıkla karşılaşılan kimi eleştirilerden, sonra da Habermas'ın kusurlu bulduğum yönlerinden bahsedeceğim.

Habermas'ın metinlerine yönelik çeşitli eleştirilerin oluşturduğu upuzun listeyi sayıp dökmenin yeri burası değil. Liste hem çok uzundur hem de Habermas zaten eleştirilerden bir kısmını göz önüne alarak metinlerini gözden geçirmiştir. Sıklıkla tekrar edilen önemli bir eleştirinin üzerinde kısaca duracağım. Buna göre Habermas'ın kuramı somut bir ampirik zeminden yoksundur. İlk büyük yapıtı *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nü alalım. Kimi yorumculara göre metindeki ampirik kanıtlar en hafif tabirle yarım yamalaktır. Habermas, 19. yüzyıl başında bir kamusal alanın ortaya çıkışını abartmıştır: Kimi ayrıcalıklı burjuvalar dışında çok az kişinin kamusal alana erişim imkânı olmuştur (Negt ve Kluge, 1993; Landes, 1988; Ryan, 1990). Eleştirmenler bir bakıma haklıdır: Liberal siyasi gündemi göz önüne alındığında Habermas, dönemin sosyopolitik tartışmalarından kadınların ve azınlıkların ne ölçüde dışlandığını fark edemez. Habermas bugün bu eleştiriye hak vermekte ve kadınların dışlanmasının (aileye hapsedilmesinin) burjuva kamusal alanının ortaya çıkışında kurucu bir unsur oldu-

ğuna dair feminist görüşe katılmaktadır (bkz. "Further Reflections on the Public Sphere" [Kamusal Alan Üzerine Farklı Düşünceler], Calhoun içinde, 1992). Öte yandan Habermas'ı savunmak adına, onun aslında hiçbir zaman kamusal alanın toplumun bütün kesimlerini kapsadığını ileri sürmediğini belirtmeliyiz. Habermas, kamusal tartışmaların kapsamının o zamanlar şimdi olduğundan çok daha geniş çaplı olduğunu ve bu tarihsel karşılaştırmanın mevcut kurumlar hakkında yargıda bulunmak için bir ölçü sunduğunu ileri sürmüştür. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* yayımlandıktan otuz yıl sonra şunu savunmuştur:

> O zaman da belirttiğim gibi; kamuoyu, kamusallık, kamusal alan gibi nosyonların liberal sınırlılıklarını dikkate alarak kamusallıkla ilgili bütün bu fikirlerin liberal kapitalizmden örgütlü kapitalizme geçiş sürecinde aldıkları özgül biçimleri ve geçirdikleri anlam değişikliklerini sergilemeyi amaçladım (Calhoun, 1992: 463).

Habermas'ın erken dönem yapıtlarının yanı sıra iletişimsel eylem kuramı da ampirik kanıtların eksikliği açısından eleştirilmiştir. Habermas kendi savlarını desteklemek için "rekonstrüktif (yeniden-inşacı) bilimler" adını verdiği disiplinlere başvurur ve bunların arasında örneğin Piaget ve Kohlberg'in kişisel gelişim kuramı da vardır. Ne var ki son zamanlarda bu kuramları yanlışlayan birçok ampirik kanıt ortaya konmuştur. Örneğin Kohlberg'in kuramı erkekler için geçerli olmasına rağmen kız çocukların gelişim süreci oldukça farklıdır (örn. Gilligan, 1982). Habermas ayrıca Lévi-Strauss'un ilkel toplumlarla ilgili araştırmalarına da başvurur –yine bir dizi tartışmalı analiz. Habermas'a yönelik bu eleştiriler haklı olmakla birlikte aslında onun metinlerindeki daha derin bir kusura işaret ederler: Habermas kendi savlarını desteklemek için başka kuramcıların çalışmalarına atıfta bulunur. Gerek iletişimsel eylem kuramını gerekse toplumsal evrim kuramını geliştirirken, kuramlarının taslağının başka kuramcılar tarafından çizildiğini gösterir. Bu, bir kuramın aydınlatılması bakımından iyi olabilir ama onun geçerliliğinin kanıtı olarak ikna edici değildir.

Şimdi Habermas'ın kuramında benim tespit edebildiğim temel zaaflardan söz edeceğim. Sözü kısa tutmak adına, Habermas'ın toplum kuramına yaptığı en önemli katkı olan iletişimsel eylem kuramına odaklanacağım.

İlk olarak, *Verständigung* (karşılıklı anlama) nosyonu çift-anlamlıdır. Habermas'a göre iletişimsel rasyonalite, *Verständigung*'a yöneliktir. Ama *Verständigung* hem kavrayış hem de mutabakat anlamına gelir. Eşitler arasında serbest ve açık bir tartışmanın, tarafların birbirlerinin konumunu daha iyi kavradıkları bir duruma yol açtığı düşünülebilir ama birinin bakış açısını daha iyi kavramak onun konumunu kabullenmek anlamına gel-

mez. Tartışmanın taraflara birbirlerinin konumunu kavrama imkânı sunabildiğini kabul ediyorum. İki taraf da karşısındakinin konumunun hangi koşullarda kabul edilebilir olduğunu açıklayabilir. İki taraf da tartışmada ileri sürülen kavramlarla neyi kastettiğini açıklayabilir vb. Bu tür belirsizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla birçok şey söylenebilir. Ne var ki başta bütünüyle farklı görüşlere sahip iki kişinin sonda ortak bir noktada buluştuğu tartışmaların sayısı çok azdır. Bu, Habermas'ın hem iletişimsel eylem kuramının hem de söylem etiğinin sınırlı bir kapsamı olduğunu gösterir.

İkincisi, Habermas'ın "sağlam argümanın gücü" nosyonu da sorunludur. Habermas'ın iletişimsel akıl nosyonunun temelinde, bireylerin rakip perspektifler arasında karar vermesini sağlayan tarafsız bir algoritmanın olduğu inancı yatar. Habermas'ın algoritması, eşitler arasında açık ve serbest bir tartışma anlayışına dayanır. Onun ideal-modelinde geçerli olan tek şey sağlam argümanın gücüdür. Bu Habermasçı konumun sorunu, insanların neyin üstün neyin vasat bir argüman olduğu konusunda mutlaka anlaşacakları varsayımıdır. İnsanların önemli konularda farklı düşünürken bu konular hakkında doğru tartışma yolunun ne olduğu konusunda uzlaşabildikleri pek az durumun olduğunu söylemek için sofistike bir sosyolog olmaya gerek yok. Dolayısıyla bu önkoşul, Habermas'ın araştırma programının kapsamını önemli ölçüde sınırlandırır. Ayrıca tartışmaya dahil olan taraflar farklı kültürlere aitse, farklı "yaşam biçimleri"ni ve paradigmaları temsil ediyorlarsa, doğru bir şekilde tartışmanın yolunun ne olduğu konusunda uzlaşmaları yine çok zordur. Örneğin, dinî metinlere, bilimsel bulgulara veya popüler mitlere atıf yapmanın meşru olup olmadığı, bir dizi kültürel varsayıma bağlı olacaktır. Elbette daha sağlam bir argümanın gücünün başka bir açık tartışmayla belirlenebileceği öne sürülüp buna karşı çıkılabilir. Ama bu da sürgit bir regresyon döngüsüne kapılarak sorunun ciddiyetini göz ardı etmek anlamına gelecektir.

Son olarak ideal konuşma durumu nosyonunun sorunu, kendi başına gerçek dışı olması değil (sonuçta gerçek ortamlara dair bir değerlendirme ölçüsü sunar), gerçek insanlardan yoksun olmasıdır. Habermas'ın ideal konuşma durumu dış kısıtlamaları (örneğin iktidar) göz ardı ettiği gibi iç kısıtlamaları da hesaba katmaz. İç kısıtlamalar insanları başkalarını açıkça eleştirmekten veya kendilerini savunmaktan alıkoyan psikolojik özelliklerdir. Örneğin, otorite figürlerinin etkisi altında olmak veya kendini toplum içinde ifade etmekten çekinmek, iç kısıtlamaların açık iletişime sekte vurmasına dair örneklerdir. Habermas bu psikolojik özelliklerin gündelik hayatta birey olmaktan anladığımız şeye derinden bağlı olduğunu düşündüğü için, onlardan kurtulmanın çaresi olarak benlik ve kendilik gibi son derece zayıf nosyonlara

başvurur. Bu bir yana, varsayımsal bireyler bile o kadar farklı bir psikolojik yapıya sahiptir ki hepsini farklı varlıklar olarak ele almak gerekebilir. Bu da Habermas'ın ölçüsünün pratik değerine dair soru işaretlerini çoğaltır.

HABERMAS'IN TEMEL ESERLERİ

Habermas, J. (1971) *Towards a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*. Londra: Heinemann.

Habermas, J. (1974) *Theory and Practice*. Londra: Heinemann.

Habermas, J. (1976) *Legitimation Crisis*. Londra: Heinemann.

Habermas, J. (1979) *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1983) *Philosophical-Political Profiles*. Londra: Heinemann.

Habermas, J. (1987a) *Knowledge and Human Interests*. Cambridge: Polity Press. [*Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal Kanat, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998].

Habermas, J. (1987b) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1988) *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge: Polity Press. [*Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998].

Habermas, J. (1989a) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press. [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 13. basım, 2015].

Habermas, J. (1989b) *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (1991a) *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge: Polity Press. [*İletişimsel Eylem Kuramı, Cilt 1: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001].

Habermas, J. (1991b) *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1993) *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1998) *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. ve Luhmann, N. (1971) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Alway, J. (1995) *Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse and Habermas*. Londra: Greenwood Press.

Baynes, K. (1992) *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. Albany: State University of New York.

Bernstein, R.J. (1985) *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Brand, A. (1990) *The Force of Reason: An Introduction to Habermas's Theory of Communicative Action*. Londra: Allen Unwin.

Calhoun, C. (ed.) (1992) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.

Chambers, S. (1996) *Reasonable Democracy, Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Cooke, M. (1994) *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Deflem, M. (ed.) (1996) *Habermas, Modernity and Law*. Londra: Sage.

Dews, P. (ed.) (1986) *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Londra: Verso.

Geuss, R. (1981) *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Londra: Hutchinson.

Holub, R.C. (1985) *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*. Londra: Routledge.

Honneth, A. ve Joas, H. (1991) *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.

Ingram, D. (1987) *Habermas and the Dialectic of Reason*. New Haven, CT: Yale University Press.

Keat, R. (1981) *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism*. Chicago: University of Chicago Press.

Kelly, M. (1994) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, MA: MIT Press.

Landes, J. (1988) *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

McCarthy, T. (1978) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: MIT Press.

Negt, O. ve Kluge, O. (1993) *The Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Outhwaite, W. (1994) *Jürgen Habermas*. Cambridge: Polity Press.

Passerin d'Entreves, M. ve S. Benhabib (ed.) (1996) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Pusey, M. (1987) *Jürgen Habermas*. New York: Tavistock.

Rehg, W. (1994) *Insight and Solidarity: A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*. Berkeley: University of California Press.

Raffel, S. (1992) *Habermas, Lyotard and the Concept of Justice*. Basingstoke: Macmillan.

Rasmussen, D.M. (1990) *Reading Habermas*. Oxford: Basil Blackwell.

Rockmore, T. (1989) *Habermas on Historical Materialism*. Indianapolis: Indiana University Press.

Roderick, R. (1986) *Habermas and the Foundations of Critical Theory*. Londra: Macmillan.

Ryan, M.P. (1990) *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Thompson, J. (1981) *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, J. ve D. Held (1982) *Habermas: Critical Debates*. Londra: Macmillan.

Trey, G. (1998) *Solidarity and Difference: The Politics in the Aftermath of Modernity*. Albany, NY: State University of Albany Press.

Wallulis, J. (1990) *The Hermeneutics of Life History, Personal Achievement and History in Gadamer, Habermas and Erikson*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

White, S. (1988) *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

White, S. (1995) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

8

Erving Goffman

Ann Branaman

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Erving Goffman 1922'de Kanada'da doğdu. Sosyoloji ve antropoloji alanındaki lisans öğrenimini Toronto Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra (1945) sosyoloji doktorasını Chicago Üniversitesi'nde verdi (1953). Doktora tezi için ("Communication Conduct in an Island Community" [Bir Ada Topluluğunda İletişim Akışı]) bir yıl İskoçya açıklarındaki küçük bir adada yaşadı ve buradaki toplumsal etkileşimi gözlemledi. Doktora tezini yazdığı Fransa'da varoluşçulukla tanıştı. Shetland Adaları'nda yaptığı araştırmalara dayanarak 1956'da ilk büyük yapıtı *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nu yayımladı. 1959'da yeni basımı yapılan bu kitap, Goffman'ın en çok tanınan ve okunan çalışmasıdır. Goffman 1954-1957 arasında psikiyatri hastanelerinin çalışanları ve hastaların davranışları üzerine araştırmalar yaptı –ilk olarak Maryland-Bethesda'daki Sağlık Klinik Merkezleri Kurumu'nda, ardından Washington D.C.'deki Elizabeth Hastanesi'nde. Bu iki ortamda yaptığı araştırmalar, "total kurumlar"daki hastaların öznel deneyimlerini inceleyen makalelerinden oluşan *Tımarhaneler* (1961a) başlıklı kitabına temel oluşturdu.

Goffman, 1957'de Herbert Blumer'in davetiyle Kaliforniya Üniversitesi (Berkeley) sosyoloji bölümüne geçti. Kısa süre sonra 1962'de profesör statüsüne yükseldi ve 1968'e kadar Berkeley'de kaldı. Kaliforniya'daki bu dönemde Las Vegas kumarhanelerinde saha araştırmaları yürüttü. Hiçbir zaman tam olarak geliştirip yayımlamadığı bu araştırmalar toplumsal hayat hakkında bir oyun perspektifi formüle etmesine yardım-

cı olmuştur. Birçok yapıtında örtük biçimde var olan oyun metaforuna Goffman *Encounters* (*Karşılaşmalar*, 1961b), "Where the Action is" (Eylemin Olduğu Yer, 1967 içinde) ve *Strategic Interaction* (*Stratejik Etkileşim*) gibi yapıtlarında açıkça başvurmuştur.

Goffman 1968'de Pennsylvania Üniversitesi'ne geçti ve ölümüne kadar orada çalıştı. Pennsylvania'da üniversitenin ünlü sosyolinguistik (toplumdilbilim) ekolüyle ilgilenmeye başladı. Doktora çalışmaları sırasında başlayan ve Pennsylvania yıllarında giderek artan toplumdilbilime yönelik ilgisi son dönem yapıtlarının birçoğuna özellikle *Forms of Talk* (*Konuşma Biçimleri*, 1981) ve "Felicity's Condition"a (Mutluluk Hali) temel oluşturur. 1982'deki vefatından önce Goffman, Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanıydı. Ölümcül hastalığı nedeniyle sunamadığı "Interaction Order" (Etkileşim Düzeni, 1983b) başlıklı Amerikan Sosyoloji Derneği başkanlık konuşmasında yirmi yıla yayılan çalışmalarının ana önermesini ifade etmişti: Kendi başına sosyolojik bir araştırmanın konusu olmayı hak eden, yüz yüze etkileşime dayalı bir toplumsal düzen vardır.

Goffman belli bir kuramsal ekole kolaylıkla dahil edilemeyeceği gibi onun çalışmaları bir "Goffman ekolü" de yaratmamıştır. O tarihlerde ABD'deki iki büyük sosyoloji ekolünden biri olan Chicago'da aldığı eğitim, Goffman'ın yaklaşımında belirleyici olmuştur. Chicago'da Goffman'ın danışmanları arasında hem sosyologlar hem de sosyal antropologlar vardı (Lloyd Warner, Robert Park, Ernest Burgess ve Everett Hughes). Chicago Ekolü sosyal antropoloji ile sosyoloji arasına açık bir sınır çekmektense "katılımcı gözlem"i ampirik araştırmanın doğru yöntemi olarak görüyordu.

Goffman, Herbert Blumer'in öne sürdüğü ve George Herbert Mead'in toplumsal psikoloji kuramından hareketle geliştirilen "sembolik etkileşimcilik" terimini fazla muğlak bularak reddetmiştir. Mead ve Blumer'ın fikirlerine yakınlık duysa da kendi yapıtlarında ampirik araştırmaya yönelmiş; Mead ve Blumer'ın araştırmalarında göz ardı edildiğini düşündüğü toplumsal dünyanın yapısına odaklanmıştır. Georg Simmel'i sembolik etkileşimciliğin gelişiminde kurucu bir figür kabul edersek, Goffman'ın çalışmalarını bu geleneğe rahatlıkla dahil edebiliriz. Goffman, Simmel'in fikirleriyle Chicago yıllarında tanışmış ve onun sosyologlara gündelik hayatta genellikle farkına varılmayan basit eylem ve etkileşimleri inceleme yolundaki tavsiyesini kendi sosyoloji yaklaşımının zemini olarak kabul etmiştir. Sembolik etkileşimciliği genel olarak toplumsal davranışların nedenlerinden ziyade anlamlarını kavramaya çalışan bir yaklaşım olarak tanımlarsak –Max Weber ve sosyal fenomenolog Alfred Schutz'un savunduğu yaklaşım– Goffman'ı bu geleneğe de dahil edebili-

riz. Fenomenoloji ve etnometodolojiye son kertede eleştirel yaklaşmasına rağmen Goffman, *Frame Analysis*'de (*Çerçeve Analizi*, 1974) Schutz'un "On Multiple Realities" (Çoklu Gerçeklikler Hakkında) makalesinden etkilendiğini açıkça belirtir.

Goffman aynı zamanda kendini bir yapısal-işlevselci olarak da görüyordu. Parsons ve Robert Merton gibi işlevselcilerle benzer şekilde ve toplumsal konstrüktivistlerden (inşacılardan) farklı olarak Goffman, bireylerin büyük ölçüde önceden inşa edilmiş bir dünyaya doğduğunu ve kendi başlarına çok az şey inşa edebildiklerini düşünmüştür. Goffman'ın toplumsal etkileşimi mümkün kılan unsurun ne olduğu sorusuyla ilgilenmesi, işlevselci geleneğin merkezinde yer alan "Toplumu mümkün kılan nedir?" sorusuna koşuttur (Lofland, 1980: 37-8). Goffman kendi düşünsel gelişiminde en çok etkilendiği entelektüel figürlerden biri olarak Émile Durkheim'ı sayar. Goffman'ın tanımladığı "etkileşim ritüelleri" (özellikle benliğin onur ve değerini olumlayan ritüeller) Durkheim'ın analizinde toplumsal birliği üreten ritüeller olarak tanımlanan dinî ritüellerle benzerlik taşır. *Toplumsal İşbölümü* ve "Individualism and the Intellectuals" (Bireycilik ve Entelektüeller) başlıklı kısa makalesinde Durkheim, modern toplumun tek müşterek ahlâkının bireysellik olduğunu ve geleneksel dinî ibadetlerin yerini bireyin onuruna, özgürlüğüne ve değerine duyulan saygının alması gerektiğini öne sürmüştür. Goffman'ın analizi, bireye yönelik bu tür bir saygının toplumsal düzenin temeli olduğu bir toplumsal dünya tanımlar. Durkheim'ın, toplumun ahlâk temeline dayandığı yönündeki görüşüyle uyumlu olan Goffman'ın toplumsal dünyası, insanların davranışlarını düşünce veya çıkarlardan ziyade ahlâki norm, hissiyat ve duyguların yönettiği bir dünyadır.

Goffman sosyolojik düşüncenin tarihinde birçok farklı ve önemli figürden etkilense de kanonlara ve herhangi bir toplum kuramcısının kendi başına bir amaç olarak incelenmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Goffman'ın yaklaşımı, sosyolojinin öncülerinden yararlı içgörüleri alarak toplumsal hayatı incelemeye devam etmektir. Goffman bir toplum kuramcısı mıydı? Kendisi değilim derdi ama aynı zamanda başkaları ne kadar toplum kuramcısıysa ben de o kadarım diye eklerdi. Goffman, sosyolojinin kuram ve hipotez inşa etme kertesine henüz ulaşmadığını ve dolayısıyla toplum kuramı diye bir şeyin olmadığını düşünüyordu. Goffman'ın yapıtlarında ampirik ve kuramsal unsurlar arasında kesin bir ayrım yapılmaz. Yazılı çalışmalarının büyük kısmı, aktarılan gözlemlerden (kendisi ve başkalarının gözlemleri) oluşur. Ama bu gözlemler Goffman'ın ustaca inşa ettiği kavramsal çerçevelerle iç içe geçer. Goffman, sosyolojinin görevini şöyle tanımlamıştır: "Mantıklı sınıflandırmalar yapmaya; birkaç faydalı kavram üretmeye;

süreçler ve pratiklerle temas etmeye ve onları tanımlamaya çalışıyoruz..." (Verhoeven, 1993: 340). Goffman'ın hayatı hakkında bilgi edinmek için öncelikle Verhoeven (1993), Burns (1992) ve Manning'e (1992) başvurdum. Goffman'ın entelektüel arka planı hakkında bilgi edinmek için özellikle Verhoeven'in mülakatından yararlandım.

Toplum kuramı ve katkıları

Goffman'ın toplumsal hayata dair gözlemlerinden çok, sunduğu kavramsal çerçeveler ilgi çekmiştir. Goffman'ın gündelik hayattaki "süreçler ve pratiklerle temas etmek ve onları tanımlamak" konusundaki (Verhoeven, 1993: 340) sıradışı yeteneği ve toplum kuramına yaptığı önemli katkılar aracılığıyla bir dizi temel toplumsal-kuramsal mesele gündeme getirilmiştir: benliğin toplumsal üretimi, toplumsal hayatın ritüel zemini, etkileşim düzeni ve deneyimin örgütlenmesi.

Benliğin toplumsal üretimi

Goffman'ın yapıtlarında ele alınan temel meselelerden biri benliğin toplumsal üretimidir. Benliğin toplumsal hayatın bir ürünü olduğu görüşü öncelikle George Herbert Mead tarafından ileri sürülse de Goffman'ın yaklaşımı Mead'inkine kıyasla hem daha somut hem de daha radikaldir. Mead benliğin toplumsal deneyim içinde ortaya çıktığını, kişinin benliği oluşmadan önce "genelleştirilmiş bir öteki"nin perspektifinden kendini görmeyi öğrendiğini öne sürmüştür. Goffman ise benliğin toplumsal deneyim içinde *ortaya çıkmakla* kalmayıp aynı zamanda toplumsal sahnenin bir *ürünü* ve toplumsal hayattaki performansların dramatik bir sonucu olduğunu savunmuştur.

Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu'nda Goffman uygulayıcı-olarak-benlik ile karakter-olarak-benlik arasında ayrım yapar. Uygulayıcı-olarak-benlik; dürtüleri, ruh halleri, enerjisi ve hisleriyle psiko-biyolojik bir organizma olarak başkalarından değer görmek isteyen kişidir. Goffman'a göre, uygulayıcı-olarak-benlik "evrensel insan doğası"dır ve topluma katılım ve toplumsal hayatın kurallarına uyum motivasyonunun temel zeminidir. Uygulayıcı-olarak-benlik, "içsel" bir şey olarak düşünülse de Goffman insanlar kendilerinden söz ederken akıllarında uygulayıcı-olarak-benliğin değil sergilenen/sahneye konan karakter-olarak-benliğin olduğunu öne sürer. Karakter-olarak-benlik toplumsal hayattaki performansların bir ürünüdür. Goffman, bu noktada Park'tan alıntı yaparak, "maskemiz gerçek benliğimizdir" der (Goffman, [1956] 1959: 19). Goffman, performanstan bağımsız bir benlik algımız olduğunu kabul eder ama bu benlik algısı performansın sebebi değil sonucudur (Goffman [1956] 1959: 252-3.) Bir performansın temelinde başkaları tarafından desteklenme ve takdir edilme arzusu yatar. Dolayısıyla benlik, kişisel bir mülk değildir.

Goffman'ın yapıtının en önemli kısmı benlik imajının sürdürülmesinde söz konusu olan olumsallıklara dair analizidir. *Benliğin Sunumu*, gündelik hayatta benlik imajını inşa etmek ve korumak amacıyla başvurulan tekniklere dair bir analizdir. Sahneyle gerçek hayat arasında bir ayrım yaptığımızı belirten Goffman, tiyatroyu gündelik hayattaki performansların analizinde bir metafor olarak kullanır: İnsan hem "gerçek" hem de "yapmacık" imajlarını toplumsal hayatta başarılı bir şekilde sahneye koymak zorundadır.

Tımarhaneler'de (196 la) Goffman, benliğin sahneye konması için gerekli desteklerden (özerklik, mahremiyet, maddi kaynakların kontrolü, mesleki bir kimlik) yoksun olduğunda bireye ne olduğu sorusuyla ilgilenir. Benliğin "total kurumlar"da (insan hayatını tepeden tırnağa denetleyen hapishaneler ve psikiyatri hastaneleri gibi kurumlar) nasıl kepaze edildiğini çözümleyen Goffman "insanların hayatlarına uygar bireyler olarak devam edebilmesi için sıradan kurumların güvence altına alması gereken düzenlemelere" dikkat çekmek ister (1961a: 14). *Damga* (1963b) benliğin sahneye konmasında söz konusu olan bir başka zorlukla ilgilenir: benliğin potansiyel olarak itibarsızlaştırılması. Goffman, "normal" kimliğin çok az kişinin tam olarak sahip olabildiği veya erişebildiği kültürel nitelikler üzerinden tanımlandığını belirtir. *Damga*, itibarsızlaştırılan kişilerin onları itibarsızlaştıran bilgi karşısında bir normallik görüntüsü verebilmek adına nasıl mücadele ettiklerini ve üzerlerine yapıştırılan damganın anlamıyla nasıl baş ettiklerini inceler. Goffman damgalanan insanların sahip oldukları damgayla baş etmek için başvurdukları bir dizi stratejiden söz ederken "normal" toplumun damgalanan insanlardan, sahip oldukları damgadan doğabilecek herhangi bir rahatsızlığa yol açmamalarını ve maruz kaldıkları insanlık dışı muameleyi kabullenmelerini beklediğini belirtir.

Toplumsal hayatın ritüel zemini

Goffman, tiyatro ve oyun metaforlarına başvursa da yapıtlarında toplumsal hayata dair hâkim imge, toplumsal hayatın ritüel zeminidir. Goffman'ın özellikle 1950'ler ve 1960'larda yaptığı çalışmaların odak noktasında toplumsal düzeni sürdürmek adına başvurulan toplumsal rutinler, görüntüyü kurtarma pratikleri ve gündelik toplumsal etkileşimin kuralları vardır. Goffman'ın birçok yapıtı –özellikle *Etkileşim Ritüelleri* (1967), *Behavior in Public Places* (*Kamusal Mekânda Davranış*, 1963a) ve *Kamusal Alanda İlişkiler* (1971)– toplumsal hayatın toplumsal düzeni istikrarlı kılan, görünürdeki önemsiz kural ve mekanizmalarına dair kusursuz analizler sunar. "On Face-Work" (Maske Üstüne, [1955], 1967) toplumsal aktörlerin toplumsal etkileşim sırasında rutin bir şekilde başvurdukları, görüntüyü kur-

tarma pratikleriyle ve bu pratiklerin toplumsal düzeni pekiştirmesiyle ilgilenir. "The Nature of Deference and Demeanor" (Saygının ve Tavırların Doğası [1955], 1967) bireylerin başkaları karşısındaki imajlarını korumak için takınmaları beklenen saygın tavırları ve kendi kişisel imajlarını korumak için sergilemeleri gereken doğru tavırları inceler. Goffman, her ikisinin de bireysel benliğin ve toplumsal düzenin korunmasında temel önemde olduğunu düşünür. "Embarrassment and Social Organization" (Utanç ve Toplumsal Örgütlenme [1956], 1967) bir düzgün davranış özelliği olarak utanç üzerinde durur. Birey, toplumsal etkileşim sırasında korunması mümkün olmayan bir benlik imajı veriyorsa, bu gerçeğin farkında olduğunu ortaya koymak için utanır ve ihlal ettiği yükümlülüklere saygısını bildirir. "Alienation from Interaction" (Etkileşimden Soyutlanma [1957], 1967) bireylerin sözlü etkileşime hazır olma yükümlülüğünü vurgulayarak bunun "toplumun işleyişi açısından" zorunlu olduğunu gösterir. *Behavior in Public Places*'de (*Kamusal Mekânda Davranış*, (1963a)) Goffman, toplumsal etkileşimin "duruma uygunluğu" üzerinde durur ve bunun her ne kadar önemsiz görünse de "ortak toplumsal hayatın temeli olduğunu" ileri sürer (1963: 196). *Kamusal Alanda İlişkiler*'de ise (1971) toplumsal ilişkileri, toplumsal statüyü ve düzeni onaylamak adına uygulanan toplumsal rutinleri ve pratikleri inceler.

Goffman'a göre görüntüyü kurtarma pratikleri ile toplumsal etkileşim kuralları birlikte var olur. Bireyin temel motivasyonu, başkalarının gözünde iyi olmaktır. Bu motivasyon, bireyi toplumsal hayata dahil ederek toplumsal etkileşim sırasında onaylanan davranışlar sergilemeye ve davranış kurallarına uymaya sevk eder. Görüntüyü kurtarma (hem kendisinin hem de başkalarının) toplumsal etkileşimin en temel kuralıdır ve toplumsal düzenin sürekliliğinin zeminidir ([1955] 1967: 12). Durkheim'ın ritüeli toplumsal birliğin zeminine yerleştiren analizinden hareketle Goffman benliğin modern toplumsal hayatta kutsal bir nesneye dönüştüğünü öne sürer. "Birçok tanrı yok oldu ama birey halen oldukça önemli bir tanrı" (1956: 55). Durkheim'ın kuramına göre bireye yönelik saygı, modern toplumun toplumsal birliğinin temelidir. Durkheim, toplumun giderek artan karmaşıklığından dolayı müşterek inançlar, normlar ve geçmişteki toplumlara özgü müşterek hayat tarzları ortadan kalkarken bireyin artık ahlâkın tek müşterek zemini haline geldiğini ve toplumsal birliğin temeli olarak hayati önemde olduğunu öne sürmüştür. Goffman'a göre toplumsal hayatın paydaşlarının gündelik toplumsal etkileşim sırasında hem kendi kişisel benliklerini hem de başka insanların saygınlığını onaylama ihtiyacı duyması, modern toplumda bireyin paha biçilmez değerini gösterir. Durkheim gibi Goffman da bir ihtiyaç olarak hissedi-

len bu yükümlülüğün (bireye verilen desteğin) toplumsal düzenin zemini olduğunu öne sürer. Bireyciliği, entelektüellerin mevcut toplumsal kurumları özgür ve eleştirel bir şekilde değerlendirme hakkının savunusu bağlamında destekleyen Durkheim'dan farklı olarak Goffman, bireyin başkalarına yönelik takındığı uyumlu tavrı daha muhafazakâr bir dinamik olarak görür. Goffman'ın *Etkileşim Ritüelleri*'nde ileri sürdüğü gibi "Onaylanan nitelikler ve onların insanların yüzüne yansıyışı, herkesi kendi hapishanesine tıkar; insan kendi hapishanesinden memnun olsa da bu aslında gerçek bir toplumsal kısıtlamadır" ([1955] 1967: 10).

Etkileşim düzeni

Goffman, etkileşim ile toplumsal yapı arasındaki ilişki gibi meseleler hakkında yürütülen meta-kuramsal tartışmalara dahil olmamıştır. Onun birçok yapıtında toplumsal sınıf, toplumsal etkileşimin dinamiklerini etkileyen bir değişken olarak örtük biçimde yer alır. Ama Goffman'ın toplumsal etkileşimin veya toplumsal yapının göreli önceliğini özellikle vurgulamaya yönelik bir kaygısı yoktur. *Frame Analysis*'in girişinde, deneyimin örgütlenmesinde toplumsal örgütlenmenin ve toplumsal yapının görece belirleyici olduğunu üstünkörü bir şekilde belirtir (1974: 13). Toplumsal etkileşim ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi açıkça ele aldığı tek metni "Etkileşim Düzeni"dir (1983b). Burada Goffman etkileşim düzeninin "kendi başına temel bir alan" olarak görülmesi gerektiğini belirtir (1983b: 2). Etkileşim düzenini kendi başına temel bir alan olarak görmenin toplumun veya makro-düzeydeki toplumsal örgütlenmenin kurucu unsurunun toplumsal etkileşim olduğu anlamına gelmediğini vurgulasa da Goffman'ın bu yaklaşımı toplumsal etkileşimin daha geniş toplumsal yapılardan bağımsız, kendine özgü bir düzeni olduğunu ortaya koyar. Goffman, etkileşim düzeninin kimi bakımlardan toplumsal yapıdan özerk olduğunu öne sürer. Toplumdaki eşitsiz yapılardan kaynaklanan ve kaynaklar ile avantajlar bağlamında etkileşim düzenine de yansıyan farklılıkları kabul etmesine rağmen Goffman toplumsal etkileşim düzeninde yer alan biçim ve süreçlerin eşitsiz yapılardan bağımsız olarak var olduğunu vurgular –"temel mesele çok çeşitli amaç ve niyetlerin belirli prosedürlere başvurularak yürürlüğe konmasına izin veren düzenleme ve kullanım alanıdır" (1983b: 6).

Goffman etkileşim düzeninin toplumdan ve toplumsal örgütlenmeden görece özerk olduğunu düşündüğü gibi aynı zamanda geniş toplumsal yapılar üzerinde doğrudan etkili olabildiğini vurgular. Toplumsal etkileşim normlarının –örneğin saygı ve tavırlar, kişisel alanların toplumsal statüye göre belirlenmesi, koruyucu ve savunmacı maskeler– toplumsal hiyerarşilerin güçlenmesine katkı sundukları ve aksi takdirde bu hiyerarşilerin son derece zayıf olabilecekle-

ri görüşü, Goffman'ın bütün yapıtlarında örtük biçimde mevcuttur. Goffman'a göre örgütlü hayat; "insanları işlemden geçiren karşılaşmalara tâbidir... Bourdieu'nün deyimiyle toplumsal yapıyı yeniden üreten sessiz ayrımlar bu yönlendirici karşılaşmalar sırasında ortaya çıkar" (1983b: 8). Etkileşim düzeni genel olarak muhafazakâr bir rol oynasa da Goffman toplumsal etkileşimin yönlendirici etkisinin "yapısal düzenlemeleri güçlendirdiği gibi zayıflatabildiğini de" belirtir (1983b: 8).

Deneyimin toplumsal inşası

İnsan deneyiminin toplumsal düzlemde inşa edildiği görüşü *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'ndan (1956) *Frame Analysis*'e (1974) Goffman'ın bütün yapıtlarında ele alınan temel bir meseledir. Goffman toplumsal konstrüktivizmin aşırı göreciliğini kusurlu bulur ve bunun birey henüz belirli durumlarla karşılaşmadan önce var olan durumların tanımlanmasında tikel aktörlere aşırı bir rol biçen bir perspektif olduğunu ileri sürer. Durkheimcı bir bakış açısıyla, toplumun bireyden önce var olduğunu; toplumsal durumların yerleşik bir yapısı olduğunu ve bireylerin toplumsal durumları tanımlamadan önce onlarla tanıştıklarını ileri sürer (Collins, 1988: 58). *Frame Analysis*'in girişinde Goffman, W. I. Thomas'ın toplumsal durumlar hakkında yapılan tanımların sonuçları itibarıyla gerçek olduğu şeklindeki görüşünün, "ilk bakışta doğru görünmekle birlikte gerçek hayat açısından yanlış olduğunu" vurgular (1974: 1). Goffman'ın çalışmasının önemli bir kısmı Thomas'ın görüşüne dair kapsamlı bir tartışmaya ayrılmıştır.

Goffman "Burada ne oluyor?", "Bu insan gerçekte kim?" gibi toplumsal hayata dair temel soruları yanıtlamak için bir faaliyet alanını anlamlı kılan çerçeveler –veya yorum ilkeleri– arasında ayrım yapmamız gerektiğini belirtir. Başka deyişle, bir insanın veya bir olayın "kendi kendisini açıkladığı" durumlar çok nadirdir. Sözgelimi bir çocuğa bakmak eylemi, "anababalık yapmak", "bakıcılık yapmak" ve "çocuk kaçırmak" anlamlarına gelebilir. Bu eylemde söz konusu olan fiziksel etkinlik üç durumda da aynı olmasına rağmen eylemin anlamı onu yöneten çerçeveye göre değişir. Goffman'a göre deneyimlerimizi yöneten çerçevelerin "nesnel bir gerçekliği" vardır; çerçeveler bireyler olarak bizim denetleyemediğimiz toplumsal ve durumsal yapılara veya diğer çerçevelere dayanır. Toplumsal dünyanın keşfedilmesi gereken bir gerçekliği olduğunu düşündüğü için Goffman kendini bir pozitivist olarak görmüştür. Pozitivistler gibi o da toplumsal dünyanın "nesnel gerçekliği"nin insanların kendi deneyimlerini anlamlı kılmak için başvurdukları çerçevelerden ve etkileşim tekniklerinden hareketle inşa edildiğini vurgulamıştır. Çerçeve katmanlarının dayandığı "özgün" bir temelin olmaması ve toplumsal hayattaki performansların altında "gerçek bir benliğin" yatmama-

sı, *Benliğin Sunumu* ile *Frame Analysis*'i bağlantılandıran ortak meseledir.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Büyük ilgi gören Goffman'ın yapıtları toplum kuramcılarının çoğu zaman birbiriyle çelişen yorumlar yapmasına yol açmıştır. Biraz da belli bir kuramsal ekole dahil edilmekten kaçındığı için Goffman herkes açısından her anlama gelmiştir. Goffman hem bir sembolik etkileşimci hem sembolik etkileşimciliğin bir eleştirmeni olarak tanınır. Benlik kuramı postmodernist toplum kuramcıları tarafından alkışlanırken bazıları da onun benliğe dair görüşünü postmodernizme bir itiraz olarak yorumlar. Goffman'ın çalışması kimi varoluşçular tarafından insanın sahicilikten uzak olduğunu varsaydığı için eleştirilirken kimileri tarafından insanın sahiciliğe varma mücadelesini yansıttığı için takdir edilir. Goffman toplumsal hayat hakkında sinik bir görüş sunduğu için eleştirilirken kimileri de onu toplumsal hayatta güven, ahlâk ve düzenin korunmasıyla ilgilenen bir ahlâkçı olarak görür. Goffman muhafazakâr bir işlevselci olarak yorumlandığı gibi radikal bir toplum eleştirmeni olarak da yorumlanmıştır. Bu bölümde bu yorumların üzerinde tek tek duracağım.

Goffman ve sembolik etkileşimcilik

Goffman'ın benlik, toplumsal etkileşim ve insan deneyimini anlamlı kılan çerçevelere yönelik ilgisi, onun sembolik etkileşimci kampa dahil edilmesine yol açmıştır ve toplumsal yapıya, toplumsal eşitsizliğe ve sosyo-tarihsel bağlama kayıtsız kaldıkları için ve ayrıca daha geniş toplumsal süreçlerin mikro-toplumsal etkileşimi nasıl sınırlandırdığını formüllendirmekten aciz oldukları için sembolik etkileşimcilere yöneltilen eleştirilere Goffman da maruz kalmıştır. *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*'nde Alvin Gouldner şunu ileri sürmüştür:

> Goffman sosyolojisi, insanın başkalarıyla birlikte iken ne olduğunu inceleyen bir birlikte-varolma sosyolojisidir. Kesitlere odaklanan ve hayatı yalnızca dar, kişilerarası bir çevrede yaşandığı şekliyle ele alan, tarihi ve kurumları hesaba katmayan, tarihsiz ve toplumsuz bir varoluşa dayanan bir toplum kuramı... Goffman'ın sunduğu toplumsal hayat imgesi, sınırları kesin bir şekilde çizilmiş toplumsal kurumlara değil insanların çift taraflı olarak güç bela üzerinde yürüyebildikleri, sallantılı bir köprüye dayanır. Bu görüşe göre insanlar toplumsal yapılardan bağımsızlaşan ve kültürel düzlemde standartlaşmış rollerden giderek uzaklaşan akrobatlar ve kriz yöneticileridir (Gouldner, 1970: 379).

Allan Dawe de benzer şekilde Goffman'ın çalışmasının iktidar, sınıf çatışması ve siyasal tahakkümün olmadığı bir toplumsal dünya betimlediğini öne sürer (Dawe, 1973: 247-8).

Goffman'ın iktidardan kaynaklanan yapısal eşitsizlikleri göz ardı ettiği görüşünü kabul etmeyen Rogers (1977, 1980) onun, insanın gündelik hayatına bütünüyle nüfuz eden bir şey olarak gördüğü iktidara dair önemli içgörüler sunduğunu savunur (1977: 88). Rogers'a göre Goffman "insanın imajını koruması için gerekli fırsatların eşitsiz dağılımını göz önüne alır ve toplumsal-yapısal etkenlerin konformizm baskısında bulunarak insanın kendi kaderini tayin etme yetisini sorunlu kıldıklarının farkındadır" (Rogers, 1980: 115).

Goffman mikro-analitik bakış açısı temel alındığında etkileşimci kampa dahil edilebilir; öte yandan aynı zamanda sembolik etkileşimciliğin bir eleştirmeni (toplumsal durumların bireyden önce var olduğunu vurgulayan bir yapısalcı) olarak da tanımlanmıştır (Collins, 1988; Gonos, 1980; Katovich ve Reese, 1993). Randal Collins'in (1988) belirttiği gibi: "Sembolik etkileşimciler bireyin toplumsal durumların anlamını dönüştürme yetisine odaklanır; Goffman ise toplumsal durumların bireyi önceleyen bir yapısı olduğunu vurgular" (Collins, 1988: 58). Keza George Gonos (1980), Goffman'ın insanın özgür ve dünyayı yaratan bir özne olduğu görüşünü kabul etmeyerek kurumları temel alan bir görüşü savunduğunu (Gonos, 1980: 158) ileri sürer. Katovich ve Reese (1993), Goffman'ı benlikle toplum arasında doğal bir uyum tasavvur eden erken dönem etkileşimcilerin yaklaşımının ötesine geçerek "baskıcı olduğu gibi genellikle düşmanca toplumsal tepkileri tetikleyen inatçı bir gerçeklikle karşı karşıya kalmış" bir benlik anlayışı tasavvur eden, geç modern dönem etkileşimcileri arasına dahil eder (Katovich ve Reese, 1993: 404).

Goffman'ın benlik analizi hakkında varoluşçu ve postmodern yorumlar

Goffman, insan benliğinin sahici olmadığını sergilediği gibi sahicilikten uzak ve "sahici" deneyimleri gerçeklik düzleminde eşitlediği için de varoluşçular ve hümanistler tarafından eleştirilmiştir (MacIntyre, 1969; Gouldner, 1970; Dawe, 1973). Gouldner, Goffman'ın "sahte ile gerçek, sinik ile samimi arasındaki geleneksel ayrımı askıya aldığını" vurgular (Gouldner, 1970: 380). MacIntyre (1969), Goffman'ın "bireyi rollere ve performanslara indirgeyerek yok ettiğini", insani aktörlüğü ve ahlâkı göz ardı ettiğini belirtir (MacIntyre, 1969: 447). Dawe, kişisel kimliğin (eğer Goffman'ın analizinde böyle bir şey varsa) yalnızca kendini gizleyerek hayatta kalabildiğini ileri sürer (Dawe, 1973: 248).

Bu yorumun aksine kimi varoluşçular ve hümanistler Goffman'ın çalışmasını benliğin insanlık dışı toplumsal kısıtlamalar karşısında kendini koruma mücadelesinin bir anlatımı olarak okumuştur (Friedson, 1983; Creelan, 1984; Lofland, 1980). Friedson, Goffman'ı "toplum karşısında benliği kutsayan ve savunan bir ku-

ramcı" olarak tanımlar ve Goffman'ın "saldırıya uğrayan, kepaze edilen kişilere gösterdiği merhamete ve derin hassasiyete" dikkat çeker (Friedson, 1983: 361). Creelan (1984) Goffman'ın ahlâk perspektifini Eyüp Kitabı'nda anlatılan ahlâk mücadelesine benzetir. Lofland (1980), varoluşçuluk ile Goffman'ın insanı kendi onuru ve özgürlüğünü yüceltmek için harekete geçip "tavır alan bir varlık" olarak tasvir etmesi arasındaki yakınlığa işaret eder. Lofland'a göre Goffman'ın çalışması "insanların gerçek kişilere dönüşebildiği koşullara dair bir arayıştır" (Lofland, 1980: 48).

Alternatif ve daha güncel bir yorum ise Goffman'ın benlik analizini postmodernist toplum kuramıyla özdeşleştirir: Bu iki yaklaşım da "benliğin" istikrarlı, içsel bir gerçekliğe sahip olduğu fikrine karşı çıkar (Tseelon, 1992; Dowd, 1996; Battershill, 1990). Tseelon, Goffmanesk benliğin yüzeylerden ve performanslardan oluşan, duruma ve etkileşimlere göre tanımlanan postmodern benlik olduğunu ileri sürer. Tseelon'a göre Goffman "Bir performans ne zaman daha samimidir?" sorusuyla meşgul olmaz zira tam bir postmodernist gibi samimi performansın bir kurgu olduğunu fark etmiş ve görüntüyle gerçeklik arasındaki ilişkiden ziyade görüntü yaratmanın mekaniği üzerinde durmuştur (Tseelon, 1992: 124). Goffman'ın benlik görüşünü postmodernist fikirlerin bir habercisi sayan Dowd (1996), Goffman'ın benlik nosyonunun "gerçek bir benliğin" sahip olduğu geleneksel bilgelikle çeliştiğini; benliğin bilişsel dengeleme veya rol gereklerinin içselleştirilmesi aracılığıyla istikrarlı kılındığını düşünen sosyo-psikolojik yaklaşımlara bir tezat oluşturduğunu öne sürer (Dowd, 1996: 244). Dowd, "insanın aktörlüğüne veya özerkliğine dair tasavvurların postmodernizmin ortaya çıkışıyla birlikte yeniden değerlendirilmesi gerektiğini" savunur (Dowd, 1996: 256) ve Goffman'ın çalışmasının böyle bir yeniden değerlendirme için gerekli malzemeyi sağladığını belirtir.

Bu postmodern yoruma karşı Schwalbe (1993) Goffman'ın tam da benliğin gerçekliğini ortaya koyduğunu ileri sürer. Goffman'ın çalışmasında tanımlanan benliği "tavır alan bir varlık" olarak gören varoluşçulara benzer şekilde Schwalbe de benliğin toplumsal bir karşılaşmada hangi suratı takınmamız gerektiğine dair karar anlarında ve toplumsal beklentiler karşısında kendi tavrımızı koyduğumuz direniş anlarında ortaya çıktığını ileri sürer (Schwalbe, 1993: 337). Schwalbe'ye göre psiko-biyolojik bir süreç olarak benliğin gerçekliğini ve bütünlüğünü korumaya yönelik temel insani ihtiyaç, etkileşim düzeninin temelidir (Schwalbe, 1993: 338).

Goffman bir sinik mi yoksa bir ahlâkçı mıdır?

Goffman özellikle yukarıda değindiğimiz varoluşçu ve hümanist eleştirmenler tarafından benlik ve top-

lumsal hayat hakkında sinik bir görüşe sahip olmakla eleştirilmiştir. Bazı yorumculara göre Goffman'ın sinik tarifleri, geç modern dönem Amerika toplumunda yeni orta sınıfların hayatını betimler. Goffman'ın çalışmalarıyla sosyo-tarihsel bağlam arasında bağlantılar kuran ilk isimlerden biri olan Gouldner (1970), Goffman'ın dramaturjisinin "üretim merkezli eski bir ekonomiden kitlesel pazarlama (benliğin pazarlanması dahil) ve promosyon merkezli yeni bir ekonomiye geçişi" temsil ettiğini savunur (1970: 381). Gouldner'a göre Goffman'ın sosyolojisi eğitimli orta sınıfın deneyimlerini dışa vurur: "yararlılık ve ahlâkın önemini kaybettiği" ve "ilerlemenin" yetenek ve becerilerden çok izlenimlerin manipüle edilmesine bağlı olduğu bir dünyanın yeni orta sınıfları (Gouldner, 1970: 387). Young (1971) ve Gonos (1980) da bazı farklılıklarla aynı konuya temas ederler. Young, Gouldner'ın kurduğu bağlantıları kabul etmekle birlikte Goffman'ın çalışmasını "sahicilikten uzak benliğin" ve onu yaratan toplumsal ve kurumsal etkenlerin bir eleştirisi olarak görür (Young, 1971: 278). Gonos (1980), Gouldner'ın Goffman'ın çalışmasını yeni orta sınıfı yansıtan bir sosyolojik yaklaşım olarak görmesini sorgularken Goffman'ın bu sınıfın değerlerini "eski orta sınıf"ın perspektifinden eleştirdiğini ileri sürer. Gonos, Goffman'ın sosyolojisinin modern toplumda izlenimleri yönetmenin *zorunluluğu*na işaret ettiğini; "insanın kendi ürününü dramatize etmek/sahneye koymak" zorunda olmasının, üretici olmayan emeğin yapısına içkin olduğunu belirtir (Gonos, 1985: 145). Öte yandan Gonos, Goffman'ın sosyolojisinin yeni orta sınıfı *tasvir etmek*le birlikte bu sınıfın mensuplarının kendilerini sahici varlıklar olarak görmesini meşrulaştırmak gibi bir amacının olmadığını savunur (1980: 154). Tam aksine Goffman'ın sosyolojisi "yeni korporatizme dair keskin ve gerçekçi bir anlayışa" sahip olan ve "dışarıya iletilenle oyunun gerçekliği arasındaki" ilişkiyi kavrayan derin bir perspektif sunar.

Goffman'ı bir toplumsal sınıfın, tarihin belli bir noktasındaki hayatını çözümleyen bir sinik olarak tanımlayan görüşe karşı bazı toplum kuramcılarına göre Goffman'ın çalışması insanın her zaman her yerde toplumsal ve ahlâki düzenler inşa ettiği toplumsal etkileşim süreçlerine dair bir analiz sunar (Collins, 1980, 1988; Giddens, 1988; Hall, 1977). Collins'e göre (1980), Goffman'ın temel katkısı bir toplumsal grupta bireysel etkileşim ritüelleri aracılığıyla ahlâki bir düzenin nasıl kurulduğunu göstermesidir (Collins, 1980: 46-7). Giddens'a göre Goffman sosyolojisi "toplumsal ilişkilerin ahlâki temeller üzerinde yükselen dünyası"na dair bir analizdir; "toplumsal etkileşimin temel ve bağlayıcı özelliği görüntülerin sinik bir şekilde manipüle edilmesi değil, güven ve nezakettir" (Giddens, 1988: 113). Hall (1977), Goffman'ın aktörler ve toplumsal ha-

yat tasviri, "birbiriyle rekabet eden bir dizi yalancıdan ziyade zor anlarda birbirleriyle yardımlaşan özgecil bir yardımlaşma toplumundan" oluşur (Hall, 1977: 539). Collins gibi Hall da (1977) Goffman'ın çalışmalarını Durkheimcı geleneğin bir devamı olarak görür ve bireyin kutsallığını olumlayan etkileşim ritüellerinin, toplumun düzenlenmesi ve entegrasyonunda ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından Goffman'ın Durkheim'ı aştığını öne sürer (Hall, 1977: 540).

Goffman toplumsal düzenin zemini olarak ahlâki yükümlülükleri vurgularken, sinik yorum anlaşılır nedenlerle bu görüşten hareketle aktörlerin ahlâki standartlara uygun davranmak yerine bir ahlâk gösterisi yaptıkları sonucuna varır (Collins, 1980; Bovone, 1993). Goffman sık sık alıntılanan bir pasajında şöyle der: "Bireyler birer tiyatro oyuncusu olarak ahlâk dünyasını bizim sandığımızdan çok daha fazla önemserler. Ama tiyatro oyuncusu vasfıyla, ahlâk standartlarına uygun yaşamak yerine onlara uygun yaşadıklarına dair inandırıcı bir izlenim vermeye çalışırlar; ki bu da ahlâki değil gayri ahlâki bir durumdur" ([1956], 1959: 251). Ama kimi eleştirmenlerin belirttiği üzere, aktörler "sinsi manipülasyoncular" oldukları için bu şekilde davranmazlar. Aksine, görüntüyü yönetmek başlı başına bir ahlâki yükümlülüktür. Goffman'ın belirttiği gibi: "Daima istikrarlı görünme ve sosyal bir karakter olma yükümlülüğü ve bunun avantajı, kişiyi tiyatro sahnesinde karşılaştığımız türden bir performansa sevk eder" ([1956], 1959: 251). Parsons'ın aksine Collins (1980), Goffman'ın "toplumsal düzenin ahlâki yükümlülüklere dayandığı görüşünü savunmadığı" kanısındadır; "ahlâki yükümlülükler belli durumlarda gerçekliğe dair tutarlı bir tanım yapmak için yardımlaşmak zorunda olduğumuz için ortaya çıkarlar" (Collins, 1980: 182).

Goffman muhafazakâr bir işlevselci mi yoksa bir toplum eleştirmeni midir?

Son olarak Goffman, bir işlevselci ve bir toplum eleştirmeni olarak görülmüştür. Goffman'ın bir işlevselci olarak yorumlanması, onun toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayan etkileşim mekanizmalarına duyduğu ilgiden kaynaklanır. Goffman'ı kendi açıklamaları üzerinden değerlendiren işlevselci yorum, Collins'in de belirttiği gibi (1988), iki yorumdan daha doğru olandır. Goffman kendini bir toplum eleştirmeni olarak değil bir işlevselci ve nesnel bir analizci olarak görmüştür. Öte yandan birçok yorumcu Goffman'ı toplumsal hiyerarşileri sürekli kılan etkileşim dinamiklerini çözümleyen ve ayrıcalıklı toplumsal aktörleri insanlıktan çıkartan yapıları eleştiren bir toplum eleştirmeni olarak görmüştür (Rogers, 1980; Gamson, 1985; Branaman, 1997). Goffman bunu amaçlamasa da metinlerinde onun bir toplum eleştirmeni olarak *okunmasını*

mümkün kılan bolca malzeme vardır. *Benliğin Sunumu* ve *Tımarhaneler*'deki temel meselelerden biri, benliğin insanlık onurunu korumak için çeşitli desteklere (kendini var edebildiği alanlar ve ekip arkadaşları) muhtaç olduğu ve bu desteklere erişimin toplumsal statü temelinde eşitsiz biçimde dağıldığıdır (Goffman, 1971). *Etkileşim Ritüelleri* (1967) toplumsal düzenin etkileşim temelli devamlılığına dair işlevselci bir analiz olarak okunabileceği gibi etkileşim normlarının mevcut toplumsal düzenleri ve hiyerarşileri sahip oldukları değerden bağımsız olarak korumasına yönelik eleştirel bir analiz olarak da okunabilir. Goffman'ın *Damga*'da (1963b: 128) "Amerika'da yüzü hiç kızarmayan tek bir erkek tipi vardır" demesi de insanlığın toplumsal zorunluluklarının dışlayıcılığına yönelik bir sorgulama olarak okunabilir (Branaman, 1997). Goffman eşitsizlik üreten etkileşim dinamiklerini çözümleyen eleştirel bir kuramcı olarak görüldüğü gibi onun metinleri aynı zamanda bireyin kendisini küçük düşüren toplumsal kısıtlamalar karşısında direnişi (Friedson, 1983; Creelan, 1984; Lofland, 1980) ve etkileşim düzeninin geniş toplumsal yapıları zayıflatma potansiyeli hakkında bir analiz (Rawls, 1984) olarak da okunmuştur.

Sonuç

Goffman gerçekte kimdir veya nedir? Sembolik etkileşimci mi yapısalcı mı, varoluşçu mu postmodernist mi, sinik mi ahlâkçı mı, işlevselci mi toplum eleştirmeni mi? Bana kalırsa Goffman hakkında bütün bu yorumlar yapılabilir; zira onun metinlerinde belirli bir meta-kuramsal, ahlâki veya siyasi gündem yoktur. Kendisinin de belirttiği gibi Goffman, toplumsal hayatı gözlemleyen ve çözümleyen bir düşünürdür –bir meta-kuramcı, ahlâkçı veya siyasetçi değildir. Öte yandan benliğin ve toplumsal etkileşimin doğasını, gündelik toplumsal hayatın ahlâkını ve siyasetini konu ettiği için meta-kuramcıların, ahlâkçıların ve siyasetçilerin ilgisini çekmiştir. Bence bu yorumların her biri Goffman'ın önemli bir yönünü yansıtır ve Goffman'ın en önemli katkılarından biri de rakip görünen bu yorumlar arasındaki karşıtlıkları ortadan kaldırmasıdır.

Goffman analitik düzlemde gündelik toplumsal etkileşime odaklanır ve bu alanda olan bitenin geniş toplumsal düzen açısından önemli anlamlar taşıdığını düşünür. Aynı zamanda onun yapıtları toplumsal etkileşimin dinamiklerinin gündelik hayatı aşan toplumsal yapılar tarafından kısıtlandığını gösterir. Varoluşçu okumalara uygun bir şekilde, Goffman'ın metinlerinde onurunu korumaya ve insanlık dışı uygulamalardan sakınmaya çalışan benliğin ahlâki ve duygusal özüne dair bir anlatım yer alır. Öte yandan postmodern yorumcuların belirttiği gibi, benlik istikrarlı bir içsel gerçeklik değil toplumsal hayattaki istikrarsız bir kazanımdır. İnsanların arzulanan benlik imajını ve toplumsal gerçekliği koruyabilmek için top-

lumsal hayatta başvurdukları dramatik teknikleri ve manipülatif pratikleri teşhir etmesi, Goffman'ın bir sinik olduğu görüşüne haklılık kazandırır. Goffman, kendini ve kendi gerçekliğini çok ciddiye alan; toplumsal desteğe ve dramatik dayanaklara bağımlı olduklarını kabul etmeye yanaşmayan okurları rencide edebilir. Ama aynı zamanda ona göre bu tür pratiklerin temel amacı insanlık onurunu, ahlâkı ve güveni geliştirmektir. Goffman'ın öncelikle toplumsal düzenin (etkileşimsel) ritüel zeminine odaklanması, onu Durkheimcı geleneğe dahil eder ve bir işlevselci olarak görülmesini meşrulaştırır. Öte yandan, etkileşim normlarının muhafazakâr doğasını; toplumsal konum ile liyakat arasındaki uçurumu; "normallik" standartlarının dışlayıcılığını ve keyfiliğini; toplumsal hayatta olumlu bir izlenim bırakmak için gerekli dayanakların ve toplumsal desteğin eşitsiz dağılımını çözümlemesi toplum eleştirmenlerine epey malzeme sağlar.

Goffman bir kuramsal ekole dahil edilmeye karşı çıktığı halde onun hakkında bu kadar farklı yorumun mevcut olması, yaptığı en büyük katkıyı açıkça ortaya koyar: daha geniş toplumsal-kuramsal meselelerin toplumsal etkileşimin gündelik dünyasına uygulanmasına davetiye çıkartan bir yöntemle toplumsal dünyayı tanımlama yeteneği.

GOFFMAN'IN TEMEL ESERLERİ

Goffman, E. (1956) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre; Harmondsworth: Penguin, 1959. [*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, Metis Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Goffman, E. (1961a) *Asylums*. Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books. [*Tımarhaneler*, çev. Ebru Arıcan, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2015].

Goffman, E. (1961b) *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

Goffman, E. (1963a) *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: The Free Press. [*Kamusal Alanda İlişkiler: Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*, çev. M. Fatih Karakaya, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2017].

Goffman, E. (1963b) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall ve New York: Touchstone Books, Simon and Schuster, 1986. [*Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Kolektif, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2014].

Goffman, E. (1967) *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books; Chicago, IL: Aldine. [*Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*, çev. Adem Bölükbaşı, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2017].

Goffman, E. (1969) *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania; New York: Ballantine Books, 1972; Oxford: Basil Blackwell, 1970.

Goffman, E. (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books; New York: Harper and Row, 1972; Londra, Allen Lane, 1971.

Goffman, E. (1974) *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press; New York: Harper and Row; Harmondsworth: Penguin, 1975.

Goffman, E. (1979) *Gender Advertisements*. Cambridge, MA: Harvard University Press; New York: Harper and Row ("Giriş" Vivian Gornick) ve Londra: Macmillan ("Giriş" Richard Hoggart).

Goffman, E. (1981) *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania ve Oxford: Basil Blackwell.

Goffman, E. (1983a) "Felicity's condition", *American Journal of Sociology*, 89 (1): 1-53.

Goffman, E. (1983b) "The interaction order", *American Sociological Review*, 48: 1-17.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Battershill, C. D. (1990) "Goffman as a precursor to post-modern sociology", *Beyond Goffman: Studies on Communication, Institution, and Social Interaction* içinde. Berlin ve New York: Mouton de Gruyter.

Bourdieu, Pierre (1983) "Erving Goffman, discoverer of the infinitely small", *Theory, Culture and Society*, 2: 112-13.

Bovone, Laura (1993) "Ethics as etiquette: the emblematic contribution of Erving Goffman", *Theory, Culture and Society*, 10 (4): 25-39.

Branaman, Ann (1997) "Goffman's social theory", Lemert ve A. Branaman (ed.), *The Goffman Reader* içinde. Cambridge, MA: Blackwell.

Burns, Tom (1992) *Erving Goffman*. Londra ve New York: Routledge.

Chriss, James J. (1993) "Durkheim's cult of the individual as civil religion: its appropriation by Erving Goffman", *Sociological Spectrum*, 13 (2): 251-75.

Chriss, James J. (1995) "Habermas, Goffman, and communicative action: implications for professional practice", *American Sociological Review*, 60 (4): 545-65.

Collins, Randall (1980) "Erving Goffman and the development of modern social theory", J. Ditton (ed.), *The View from Goffman* içinde. Londra: Macmillan.

Collins, Randall (1986) "The passing of intellectual generations: Reflections on the death of Erving Goffman", *Sociological Theory*, 4 (1): 106-13.

Collins, Randall (1988) "Theoretical continuities in Goffman's work", P. Drew ve A. Wooten (ed.), *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order* içinde. Cambridge: Polity Press.

Creelan, Paul (1984) "Vicissitudes of the sacred: Erving Goffman and the Book of Job", *Theory and Society*, 13: 649-62.

Creelan, Paul (1987) "The degradation of the sacred: Approaches of Cooley and Goffman", *Symbolic Interaction*, 10 (1): 29-56.

Davis, Murray S. (1997) "Georg Simmel and Erving Goffman: Legitimators of the sociological investigation of human experience", *Qualitative Sociology*, 20 (3): 369-88.

Dawe, Alan (1973) "The underworld view of Erving Goffman", *British Journal of Sociology*, 24: 246-53.

Denzin, N. ve Keller, C. (1981) "Frame Analysis reconsidered", *Contemporary Sociology* 10: 52-60.

Ditton, Jason (ed.) (1980) *The View from Goffman*. Londra: Macmillan.

Dowd, James J. (1996) "An act made perfect in habit: the self in the postmodern age", *Current Perspectives in Social Theory*, 16: 237-263.

Drew, Paul ve Anthony Wooton (ed.) (1988) *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*. Cambridge: Polity Press.

Friedson, Eliot (1983) "Celebrating Erving Goffman", *Contemporary Sociology*, 12: 359-62.

Gamson, William A. (1985) "Goffman's legacy to political sociology", *Theory and Society*, 14: 605-22.

Giddens, Anthony (1988) "Goffman as a systematic social theorist", P. Drew ve A. Wooten (ed.), *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order* içinde. Cambridge: Polity Press.

Gonos, George (1977) "Situation versus frame: the interactionist and the structuralist analyses of everyday life", *American Sociological Review*, 42: 854-67.

Gonos, George (1980) "The class position of Goffman's sociology: Social origins of an American structuralism", J. Ditton (ed.), *The View from Goffman* içinde. Londra: Macmillan.

Gouldner, Alvin W. (1970) "Other symptoms of the crisis: Goffman's dramaturgy and other new theories", *The Coming Crisis of Western Sociology* içinde. Londra: Heinemann.

Hall, J.A. (1977) "Sincerity and politics: Existentialists vs. Goffman and Proust", *Sociological Review*, 25 (3): 535-50.

Jaworski, Gary D. (1996) "Park, Doyle, and Hughes: Neglected antecedents of Goffman's theory of ceremony", *Sociological Inquiry*, 66 (2): 160-74.

Katovich, Michael ve Reese, William (1993) "Postmodern thought in light of late-modern concerns", *Sociological Quarterly*, 34 (3): 391-411.

Kuzmics, H. (1991) "Embarrassment and civilization: On some similarities and differences

in the work of Goffman and Elias", *Theory, Culture and Society*, 8: 1-30.

Lemert, Charles ve Branaman, Ann (1997) *The Goffman Reader*. Malden, MA: Blackwell.

Lofland, John (1980) "Early Goffman: Style, structure, substance, soul", J. Ditton (ed.) *The View from Goffman*. Londra: Macmillan.

Lofland, John (1984) "Erving Goffman's sociological legacies", *Urban Life*, 13: 7-34.

MacIntyre, Alasdair (1969) "The self as a work of art", *New Statesman*, 177: 447-8.

Manning, Peter K. (1993) "Drama=life?", *Symbolic Interaction*, 16 (1): 85-89.

Manning, Philip (1991) "Drama as life: the significance of Goffman's changing use of the dramaturgical metaphor", *Sociological Theory*, 9 (1): 70-86.

Manning, Philip (1992) *Erving Goffman and Modern Sociology*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Miller, T. (1984) "Goffman, social acting and moral behavior", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 14 (2): 141-63.

Miller, T. (1987) "Goffman, positivism and the self", *Philosophy of the Social Sciences*, 16: 177-195.

Rawls, Anne (1984) "Interaction as a resource for epistemological critique: a comparison of Goffman and Sartre", *Sociological Theory*, 2: 222-52.

Rawls, Anne (1987) "The interaction order sui generis: Goffman's contribution to social theory", *Sociological Theory*, 5 (2): 136-49.

Rawls, Anne (1989) "Language, self and social order: A reformulation of Goffman and Sacks", *Human Studies*, 12 (1-2): 147-72.

Riggins, Stephen Harold (ed.) (1990) *Beyond Goffman: Studies on Communication, Institution, and Social Interaction*. Berlin ve New York: Mouton de Gruyter.

Rogers, Mary (1977) "Goffman on power", *American Sociologist*, 12 (2): 88-95.

Rogers, Mary (1980) "Goffman on power, hierarchy, and status", J. Ditton (ed.) *The View from Goffman* içinde. Londra: Macmillan.

Schudson, Michael (1984) "Embarrassment and Erving Goffman's idea of human nature", *Theory and Society*, 13: 633-48.

Schwalbe, Michael L. (1993) "Goffman against postmodernism: Emotion and the reality of the self", *Symbolic Interaction*, 16 (4): 333-350.

Smith, Gregory (1989) "Snapshots sub specie aeter- nitatis: Simmel, Goffman and formal sociology", *Human Studies*, 12: 19-57.

Smith, Gregory (1999) *Goffman and Social Organization: Studies in a Sociological Legacy*. Londra: New York.

Travers, Andrew (1992a) "The conversion of self in everyday life", *Human Studies*, 15: 169-238.

Travers, Andrew (1992b) "Strangers to themselves: How interactants are other than they are", *British Journal of Sociology*, 43 (4): 601-37.

Travers, Andrew (1994) "Destigmatizing the stigma of self in Garfinkel's and Goffman's accounts of normal appearances", *Philosophy of the Social Sciences*, 24: 5-40.

Tseelon, Efrat (1992) "Is the presented self sincere? Goffman, impression management and the postmodern self", *Theory, Culture and Society*, 9: 11528.

Verhoeven, J. (1985) "Goffman's frame analysis and modern micro-sociological paradigms", H.J. Helle ve S. Eisenstadt (ed.), *Micro Sociological Theory* içinde. New York: Sage.

Verhoeven, J.C. (1993) "An interview with Erving Goffman, 1980", *Research on Language and Social Interaction*, 26 (3): 317-48.

Vester, Heinz-Guenter (1989) "Erving Goffman's sociology as a semiotics of postmodern culture", *Semiotica*, 76 (3-4): 191-203.

Waksler, Frances Chaput (1989) "Erving Goffman's sociology: An introductory essay", *Human Studies*, 12: 1-18.

Welsh, John F. (1984) "The presentation of self in capitalist society: Bureacratic visibility as a social source of impression management", *Humanity and Society*, 8 (3): 253-71.

Winkin, Y. (1988) *Erving Goffman: Les Moments et Leurs Hommes*. Paris: Minuit.

Young, T.R. (1971) "The politics of sociology: Gouldner, Goffman and Garfinkel", *American Sociologist*, 6: 276-81.

9

Peter Berger

BRYAN S. TURNER

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

1946'dan bu yana ABD'de yaşayan Peter Ludwig Berger, 1929'da Viyana'da doğdu. Wagner College'da felsefe öğrenimi gördükten sonra yüksek lisans ve doktora çalışmalarına New School for Social Research'te devam etti. 1954-55'te Georgia Üniversitesi'nde dersler verdi. New School for Social Research'te 1963'te sosyoloji doçenti, 1966'da sosyoloji profesörü oldu. *Social Research* dergisinin editörü ve *Society for the Scientific Study of Religion*'ın (Dine Yönelik Bilimsel İncelemeler Derneği) başkanı olan profesör Berger, aynı zamanda Boston Üniversitesi İktisat ve Kültür İncelemeleri Enstitüsü'nün direktörüdür.

Berger 20. yüzyıl sosyolojisinin çeşitli alanlarına önemli ve kalıcı katkılar yapmıştır. Sözgelimi, sosyolojiye giriş niteliğinde harikulade bir yapıt olan *Invitation to Sociology*'yi (*Sosyolojiye Davet*, 1963) kaleme almıştır. Hansfried Kellner'le birlikte yazdıkları *Sociology Reinterpreted*'ta (*Yeniden Yorumlanan Sosyoloji*) sosyoloji nosyonunu bir meslek olarak ele almıştır (1981). Din sosyolojisine oldukça önemli katkılar yapmıştır: *The Noise of Solemn Assemblies* (*Kutsal Meclislerin Gürültüsü*, 1961a), *The Precarious Vision* (*İstikrarsız Vizyon*, 1961b), *Kutsal Gökkubbe* (1967; İngiltere'de 1969'da *The Social Reality of Religion* başlığıyla yayımlanmıştır), *The Heretical Imperative* (*Heretik Buyruk*, 1979). Aile araştırmaları alanında birçok tartışmaya neden olan katkılar yapmıştır: *The War Over the Family* (*Aile Konusunda İhtilaf*, Berger ve Berger, 1983). Kariyeri boyunca modernite ve modernleşme süreçlerini çalışan Berger bu çalışmalarını kitaplaştırmıştır: *The Homeless Mind* (*Yurtsuz Akıl*, Brigit-

te Berger ve Hansfried Kellner'la birlikte, 1973), *Pyramids of Sacrifice* (*Feda Piramitleri*, 1975), *Facing up to Modernity* (*Moderniteye Göğüs Germek*, 1977) ve *The Capitalist Revolution* (*Kapitalist Devrim*, 1987). Son zamanlarda, insan hakları ve siyasal katılım meselelerini ele almıştır: *To Empower People* (*İnsanları Yetkilendirmek*, Berger ve Neuhaus, 1977), *Movement and Revolution* (*Hareket ve Devrim*, Berger ve Neuhaus, 1970). Son olarak, mizahın hümanist ve özgürleştirici boyutlarını ele almıştır: *Redeeming Laughter* (*Yeniden Kahkaha Atmak*, 1997).

Yaptığı sosyoloji araştırmalarında çok farklı kurumları ele almasına rağmen Berger'in perspektifi oldukça tutarlıdır ve her şeyden önce bilgi sosyolojisine odaklanır. Berger'i tartıştığımız bu metinde onun çalışmalarının Thomas Luckmann sosyolojisiyle yakından bağlantılı olduğunu belirtmeliyiz. Berger, en etkili ve önemli yapıtı *Gerçekliğin Toplumsal İnşası*'nı Luckmann'la birlikte yazmıştır (Berger ve Luckmann, 1966). Bu portre yazısının kapsamı Berger'la sınırlı olsa da gerçekte Berger ve Luckmann'ın katkılarını ayırmak zordur. Her iki sosyolog da bilgi ve din sosyolojisi alanlarına önemli katkılar yapmıştır ve örneğin Luckman'ın *Görünmeyen Din*'i büyük bir ilgiyle karşılanmıştır.

Toplum kuramı ve katkıları

Berger'in genel sosyolojisine yönelik bu değerlendirme onun 20. yüzyıl sosyolojisinde hem Avrupa hem de Kuzey Amerika'da önemli ölçüde etkili olduğunu gösteriyor. Berger'in bilgi sosyolojisi (Abercrombie, 1980), din sosyolojisi (Milbank, 1990) ve kültür analizine yaptığı katkılar (Wuthnow ve diğ., 1984) hakkında birkaç özgül çalışmanın dışında Berger'in çalışmalarını bir bütün olarak ele alan kapsamlı ve eleştirel değerlendirmelerin olmaması şaşırtıcıdır (Ainlay ve Hunter, 1986).

Bilgi sosyolojisi: Anlam ve düzen

Berger'in bilgi sosyolojisi açıkça ve bilinçli olarak klasik sosyoloji geleneğine, özellikle Karl Marx, Max Weber ve Émile Durkheim'a dayanır. Berger'de klasik gelenek Avrupa fenomenolojisi içinde ele alınır. Örneğin Alfred Schütz'ün çalışmaları gündelik dünyanın anlaşılmasında Berger ve Luckmann açısından önemlidir (Thomason, 1982: 29-61). Biz bu yazıda Berger sosyolojisine öncelikle Arnold Gehlen'in felsefi antropolojisinin hâkim olduğunu öne süreceğiz. Berger sosyolojisiyle ilgili görüşlerimize açıklık getirmek için Gehlen'in *Man in the Age of Technology* (*Teknoloji Çağında İnsan*, Gehlen, 1980) başlıklı yapıtına Berger tarafından yazılan önsöze göz atmalıyız. Berger, kendi çalışmalarında Gehlen'in felsefi antropolojisinin önemini açıkça kabul etmiştir (Berger ve Kellner, 1965). Fakat Berger'in bilgi sosyolojisine dair birçok yorumda (Ainlay ve Hunter, 1986) onun Gehlen'den ya-

rarlandığı gerçeği göz ardı edilmiştir. Gehlen'in özellikle kurumsallaşmanın rolüne dair muhafazakârlığı Berger'in çalışmalarına da sirayet etmiştir; Berger sosyolojisini hem ilginç hem de sorunlu kılan, Gehlen kaynaklı muhafazakâr itki ile erken dönem (Mannheimcı) bilgi sosyolojisinin radikal gündemi arasındaki gerilimdir. Berger sosyolojisi, özellikle *Invitation to Sociology*'de (*Sosyolojiye Davet*), gündelik gerçekliği doğal kabul edilen varsayımların sorgulanması yoluyla yapıbozuma uğratan bir eleştirel boyut içerir. Bu hümanist sosyoloji toplumsal dünyamızın üzerindeki örtüyü kaldırmayı vaat eder (O'Neill, 1972: 17) ama Berger aynı zamanda dünyayı düzenli kılmak için tam da bu örtülere ihtiyaç duyduğumuzu gösterir.

Gehlen, genel olarak Nietzsche'nin izinden giderek, insanın henüz gelişimini tamamlamamış bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Bununla kastettiği, insanın kendi iradesi dışında içine doğduğu dünyayla biyolojik olarak başa çıkabilecek donanımda olmadığıdır; insan verili bir ortama uyum sağlamasını mümkün kılan içgüdüsel dayanaktan yoksundur; dünyaya uyum sağlayabilmek için uzun bir sosyalleşme sürecinden geçer. Gehlen bu açık uçlu dünyayla baş edebilmek için insanın içgüdüsel dünyasıyla ikame edebileceği bir kültürel dünya yaratmak zorunda olduğunu öne sürer. İnsanın ontolojik eksikliği, insan elinden çıkma toplumsal kurumların kökenlerine dair antropolojik bir açıklamanın anahtarıdır. Bu konumu benimseyen Berger ve Luckmann'a göre insan biyolojik düzlemde azgelişmiş bir varlık olduğu için kendi biyolojisini tamamlamak üzere etrafında bir toplumsal çatı inşa eder. Bu argümanın mantıksal uzanımı, toplumun bireyi anomi tehdidinden koruyabilmek için kültürel dünyayı istikrarlı kılmak zorunda olmasıdır. Toplumsal konstrüktivizm (inşacılık) tartışmasına yapılan en önemli katkılardan birinin aslında temelci bir ontolojiye dayanması ilginçtir. Berger ve Luckmann'ın alımlanışına temel bir muğlaklığın hâkim olmasının nedeni de bu kuramsal sentezdir. Ontolojik temelcilik genellikle son derece muhafazakâr bir kurumlar kuramı sunarken bilgi sosyolojisindeki konstrüktivist konum toplumsal kurumların doğal kabul edilen özelliklerine kapsamlı bir eleştiri yöneltir.

Gehlen'in çalışmasının temelinde bir kurumlar kuramı vardır. İnsanın tanımlayıcı özelliği "içgüdüsel yoksunluğu"dur; insan içinde var olabildiği istikrarlı bir yapıdan yoksundur. İnsanın bir başka tanımlayıcı özelliği de "dünyaya açık olması"dır zira belli bir ortama içgüdüsel olarak ayak uydurabilecek donanımdan yoksun olduğu için insan kendi ortamını inşa etmek zorundadır. Bu inşa faaliyeti de kurumların inşa edilmesini gerektirir. Toplumsal kurumlar insanlarla fiziksel ortamlar arasındaki köprülerdir ve insan hayatı bu kurumlar aracılığıyla tutarlı, anlam-

lı ve kalıcı hale gelir. İnsanın içgüdüsel yoksunluğunun yarattığı boşluğu dolduran kurumlar, denetimsiz içgüdüsel dürtülerin sebebiyet verdiği gerilimlerden onu kurtarır. Kurumlar zamanla doğallaşarak toplumsal eylemin arka planının parçası haline gelir. Ön planda ise düşünümsel, pratik ve bilinçli faaliyetler vardır. Modernleşmeyle birlikte kurumsallaşmadan uzaklaşılmış ve arka plan daha az güvenilir, müzakereye daha açık, kültürel olarak daha zayıf bir düşünce nesnesi haline gelmiştir. Bununla bağlantılı olarak ön plan genişlerken insan hayatı daha riskli ve düşünümsel görünmeye başlamıştır. Geçmişin nesnel ve kutsal kurumları çökerken modern hayat öznel, olumsal ve belirsiz bir hal almıştır. Halihazırda ikincil veya sözde-kurumların dünyasında yaşıyoruz. Bu değişimlerin önemli psikolojik sonuçları bulunuyor. Arkaik insanlar belli bir karaktere; arka plandaki güvenilir kurumlarla uyumlu ve sağlam bir psikolojik yapıya sahipti. Modern toplumlarda insanlar içinde var oldukları kurumlar gibi akışkan ve esnek kişiliklere sahipler. İnsana yönelik varoluşsal baskılar oldukça ağır; çağdaş insan, "yurtsuz bir aklın" yol açtığı belirsizliklerle karşı karşıya (Berger ve diğ., 1973).

Berger ve Luckmann'ın bilgi ve din sosyolojileri Gehlenci ilkelerin sosyolojik düşünceye ve modern toplumun belirli alanlarına uygulanması olarak yorumlanabilir. Berger'in kimlik (Berger, 1966), evlilik (Berger ve Kellner, 1966) ve onur (Berger, 1970) konusundaki düşünceleri tipik bir mantık akışı izler: Doğal kabul ettiğimiz kurumların aslında toplumsal düzlemde inşa edildikleri ve istikrarsız oldukları gösterilir. Sonuçta "toplumsal gerçeklerin" büyüsü kaybolur zira onların insan elinden çıkma olduğunu anlarız. Öte yandan Berger bunların birer kurgu olmasına rağmen toplumsal düzlemde gerekli olduklarını; kolektif hayatın onlarsız katlanılmaz olduğunu gösterir. Berger'in yapıbozumcu eleştirisi; kimlik, evlilik ve onurun toplumsal bir kurgu olduğuna dair sosyolojik farkındalığımızı unutmayı önerir zira bunların meşru ve yararlı olabilmesi için doğal olgular olarak kabul edilmeleri gerekir.

Gehlen'in kurumlar kuramını kısaca tartıştıktan sonra şimdi Berger'in bilginin inşasına dair analizine daha yakından bakabiliriz. Berger toplumda bilgi sorununa bilginin inşası ve üretiminde üç "uğrak" belirleyen diyalektik bir yöntem çerçevesinde yaklaşır: dışsallaştırma, nesnelleştirme, içselleştirme. İlk kavram, Marx'ın *El Yazmaları*'ndaki "praksis" analiziyle yakından bağlantılıdır: Marx burada dünyanın insanlar tarafından kesintisiz faaliyet yoluyla (veya Marx'ın deyimiyle "emek"le) inşa edildiğini gösterir. Nesnelleştirme, insanın kendi yarattığı dünyanın yine onun karşısına çıkarak nesnel bir gerçeklik kazandığı süreçtir. Son olarak insan, bu dışsal ve nesnel dünyayı dönüştürürken onu öz-

nel bir bilinç çerçevesinde sahiplenir. Bütün bu süreç Feuerbach, Engels ve Marx'ın eleştirel felsefelerindeki din tartışmasına paraleldir (Turner, 1991). Göklerin sakini olan tanrılar ve ruhani varlıklar aslında insan elinden çıkma kurgular ve projeksiyonlardır ama bunlar çoğu zaman ters çevrildiği için insanın melekeleri tanrılar dünyasına aktarılıp yüceltilir. Din, ters çevrilmiş bir bilinç biçimi olduğu kadar insani melekelerin yabancılaşmasıdır da. Marx'a göre, bu fantastik dünyaya dönük temel hücum mevzisi eleştirel eleştiridir. Berger ise şeyleşmeyi toplumsal düzen açısından gerekli görür.

Çağdaş sosyolojideki bilgi kuramları temelcilik ile inşacılık arasındaki bir felsefi süreklilik alanında yer alırlar. Örneğin radikal inşacılık, verili veya sabit ontolojik temellerin varlığını kabul etmez ve toplumsal gerçeklikle ilgili bilginin toplumsal düzlemde var olan diller aracılığıyla inşa edildiğini savunur. Pozitivizm ise gerçekliğin idrak ve algı kategorileri aracılığıyla inşa edildiği önermesine karşı çıkarak ontolojik temelcilikte ısrar eder. Çağdaş toplum kuramında daha çok benimsenen kuramsal konum radikal inşacılıktır. Bu radikal gelenek çeşitli kaynaklardan beslenir: pragmatizm, Michel Foucault'nun toplumsal inşacılığı ve Richard Rorty'nin postmodern göreciliği. Berger'in göreciliğinin ilginç tarafı, temelcilikle inşacılığı birleştirmesidir. İnsan dünyayı inşa etmek zorundadır zira insanın biyolojisi ona düzenli içgüdüler sunmaz. İçgüdülerin yerini sosyalleşme ve içselleştirme süreçleri sonucunda kurumlar alır. Berger'in analizi cinsiyet kategorilerini radikal biçimde yapıbozuma uğratan feminist kuramla, ırksal kimlikleri eleştiren dekolonizasyon kuramıyla ve katı heteroseksüel kimlikleri reddeden Queer kuramıyla kolaylıkla bağdaştırılamadığı için bu toplumsal inşacılık türü zamanla gözden düşmüştür. Popüler toplumsal inşacılık biçimleri özcülüğe karşıyken Berger sosyolojisi dünyanın anlamlı olabilmesi için toplumsal düzenin ve kültürel istikrarın gerekli olduğunu savunan temelci bir epistemolojiye dayanır. İnsanın temel biyolojik özelliklerini (içgüdüsel eksikliğini) yorumlayarak kimliği yapıbozuma uğrattığı için Berger'ın bir özcü olarak tanımlanması şaşırtıcı değildir. Burada özcülüğü eleştirmek yerine inşacılık ile özcülüğün genellikle bağdaştırılması zor iki konum olarak görüldüğünü vurgulamak isteriz.

Berger ve Luckmann'ın yapıtlarındaki bu temelci epistemoloji, inşacı kuramların siyasal karakterini tanımlamak konusunda yardımcı olabilir. Tarihsel olarak, radikal toplumsal inşacılık Gehlen'in sözünü ettiği nedenlerle ortaya çıkmıştır: Arka plandaki yerleşik varsayımları sorgusuz sualsiz kabul edemeyiz; bu varsayımlar günümüzde ön plana çıktıkları için ne kadar meşru oldukları da sürekli olarak sorgulanıyor. Büyük anlatıların meşruluğuna yönelik kuşkulardan dolayı dünya postmodern bir

biçime büründü. Richard Rorty'nin toplum kuramına göre (1989: 73) arka planda güvenilir ve nesnel varsayımlar olmadığı için postmodern dünyada "nihai bir söz dağarcığı" da yoktur. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki ilişkilere geri dönersek, cinsel konumların biyolojik düzlemde verili olmaktan çok toplumsal düzlemde inşa edildiği görüşü, temel davranış kategorilerinin toplumsal ve siyasal düzlemde sorgulanmasının bir sonucudur. Arka plandaki kurum ve karakterlere güvenemediğimiz için cinsel kimlik de tarihsel ve toplumsal olarak olumsaldır. Cinsellik, artık insan kişiliğinin değişmez bir özelliği değil müzakereye açık bir yönüdür.

Din ve görecilik

Berger'in çalışması biraz da soru sormaya teşvik ettiği için etkili olmuştur. *Invitation to Sociology*'de sosyolojiye giriş kısmı, kurumların toplumsal hayatı biçimlendirmesine odaklanan sosyolojik bir perspektifle hümanizmi bağdaştırmayı amaçlayan bir "hümanist sosyoloji perspektifi" ortaya koyar. Aslında yukarıda belirttiğimiz gibi Berger'in aktörlükle yapı arasındaki ilişkiye dair görüşü esasen diyalektik bir görüştür. Berger bu meseleyi "toplumdaki insan"la "insandaki toplum" arasındaki karşıtlık temelinde ifade eder. Birey içinde bulunduğu dünyayı şekillendirirken çeşitli anlamlar üretir; bu anlamlar zamanla kurumsallaşır ve kurumlar toplumsal hayatı bir nedensellik silsilesi içinde belirleyen toplumsal yapılara dönüşür. *Invitation to Sociology*'de bunun klasik örneği olarak ay ışığında birbirine kur yapan genç bir çiftin öyküsü anlatılır. Öykünün bir yerinde delikanlı "Evlenin! Evlenin! Evlenin!" buyruğuyla karşılaşır. Bu buyruk delikanlının hayvanlar âlemiyle paylaştığı bir içgüdü değildir. Berger "evliliğin bir içgüdü değil bir kurum olduğunu" belirtir ama "evliliğin insan davranışını önceden belirlenmiş kanallara yöneltmesi, içgüdüler hâkim olduğunda ne oluyorsa ona benzer" der (Berger, 1963: 105). Berger'in bilgi sosyolojisi bir hayli karmaşıktır zira yapıbozumun imkânlarına dair radikal bir görüş sunduğu gibi aynı zamanda toplumdaki kurumsal düzenlemeleri değiştirmenin mümkün olmadığına dair muhafazakâr bir telkinde bulunur. Evlilik buyruğunu yapıbozuma uğratıp toplumsal düzenlemeleri kaçınılmaz bir gerçek gibi sunan güç, tanrılar değil insanlardır. Ne var ki hayatı yaşanılır ve katlanılır kılan disiplin kuralları ve rutinlere uymak için bu buyruklara ihtiyaç duyarız. Yani evlenmelisiniz – yoksa vay halinize!

Anlam-yapı diyalektiğiyle hem nesnel kısıtlamalara hem de insanın aktörlük niteliğine işaret etmeyi amaçlasa da Berger sosyolojisinin ruh hali genel olarak melankoliktir (Lepenies, 1992). İnsan, anlamlı bir toplumsal yapıyı güvenceye almak için kendi eylem potansiyelinden vazgeçer. Berger ve Luckmann'ın *Gerçekliğin Toplumsal İnşası*'nda ileri sür-

düğü gibi insan şeyleşmeyi kuralsızlığa yeğler zira şeyleşme, unutkanlığa dayalı bir rahatlık sağlar. Berger'in *Kutsal Gökkubbe*'de belirttiği gibi insan dünyayı meşrulaştırabilmek için, kendi mantık ölçütlerini doğrulamak üzere başvurduğu yapıların ona sağladığı güven duygusuna ihtiyaç duyar. Travmatik hayal kırıklıklarımızı tanrısal atıflarla açıklayıp meşrulaştırırız. Bu teslimiyetin, Berger'in toplumsal dünya anlayışını etkileyen Gehlenci felsefi antropolojide de mevcut olduğunu belirtmiştik. Anlamın güvenceye alınması için toplumsal düzenin varlığını şart koşan bu argümanlar kuşkusuz muhafazakârdır. Öte yandan bu gözlemimizi bir değer yargısından çok bir yorum olarak sunuyoruz. Berger'in insanı hoşnutsuz bir figür olarak kavramasında Helmut Schelsky'nin sorusu ("Kesintisiz bir sorgulama ve düşünce faaliyeti mümkün müdür?") etkili olmuştur (Schelsky, 1965). Schelsky'ye göre toplumsal ilişkilerin kalıcılığı güvence altına alınmak isteniyorsa, kesintisiz bir düşünümsellik süreci imkânsızdır; Berger'in düzeni ve anlamlılığı temel alan diyalektik sosyolojisi, insan bilincinin böyle bir yükü taşıyamayacağına dair melankolik görüşü daha da pekiştirir – Ulrich Beck, Anthony Giddens ve Scott Lash'in (1994) "geleneksellikten uzaklaşma" ve "düşünümsel modernleşme" gibi iyimser görüşlerinin karşısına ilginç sorular çıkartan bir sonuçtur bu. Yurtsuz bir aklın yükünü sırtlanmak zordur.

Bu melankolik bilgi sosyolojisinin içerdiği anlamlar hayli görelidir. Toplumsal dünya kutsal bir çatı ihtiyacına karşılık olarak çeşitli bilgi ve anlam sistemleri üretir. Toplumsal gerçeklikler, anlam ihtiyacını karşıladıkları ve bireyi ümitsizlikten korudukları sürece geçerlidir. Kültürel özgüllükler göz önüne alındığında, bütün kültürlerde geçerli olan değer yargılarına varmak zordur. Görelilik sorunu Berger açısından özellikle din sosyolojisi bağlamında önemlidir. Berger, bilgi sosyolojisinin Hıristiyan teolojisine verebileceği düşünsel zararın pekâlâ farkındadır. Örneğin Hıristiyan teolojisinin görelilik sorununda "profan tarih"le "kutsal tarih" arasında ayrım yapmaya dayalı çözümünü reddeder. Profan tarih, kilisenin seküler tarihine odaklanırken kutsal, Mesihçi tarih, dünyaya yönelik tanrısal müdahalelerin kaydını tutar. Kutsal tarih insan inancının tarihsel kaydı iken profan tarih, Kilise'nin yeryüzündeki tarihine dair bir anlatıdır. Berger, bu açıklamayı anlamsız bulur zira "insanın inancı", "din"in bir başka tezahürüdür (Berger, 1969a: 51). Tarih ve sosyolojideki görelilik sorununa teolojinin verebildiği tatmin edici bir yanıt yoktur.

Berger'in din sosyolojisi temel ve zorlu bir sorunla hesaplaşır. Onun bilgi sosyolojisinde "anlamlı bir düzen" sorunu, toplumsal varoluşun zorunlu bir koşulunun din olduğu savı ışığında çözümlenir. Kutsal bir çatı olmadığında toplumsal hayat da imkânsızdır. Peki, herhangi bir kut-

sal çatının (dinin) varlığı yeterli midir? Berger'in konumu, liberal ve seküler toplumların nihilizme ve anlamsızlığa yol açtığını öne süren Leo Strauss'un konumunu akla getirir. Hareketli bir toplumsal düzen, din tarafından meşrulaştırılan ve eşitsizlik ve hiyerarşi üreten bir toplumsal dünyayı zorunlu kılar. Strauss, herhangi bir dinin topluma uyum ve istikrar kazandırabildiğini düşünmüştür. Din, soylu bir yalandır zira akıldışı inançlara dayansa da toplumdaki işlevi zorunludur. Din, devlete bağlılık ve sadakat için gereken kandırmacanın olmazsa olmazıdır. Filozofların çalışmaları kapalı kutudur çünkü kalabalıklar filozofların görüşlerini anlayamaz (Strauss, 1952). Berger, Strauss geleneğine mensup bir muhafazakâr değildir elbette ama kurumlardan bağımsız, kesintisiz bir düşünce faaliyetine dayanan bir toplumsal varoluş fikri onun açısından da bir kâbusla, yersiz yurtsuz kalmış bir akılla özdeş olduğu için o da insanın kutsal bir çatıya ihtiyaç duyduğunu düşünür. Berger sosyolojisinin diyalektiği, eleştirel düşünceyle antropolojik nostalji arasında salınır.

Berger'in de farkına vardığı gibi çoğulcu bir dünyanın değerlerine yönelik böylesi bir negatif tutum sorunludur. Berger, bilgi sosyolojisinin doğurduğu görecilik sorununa genel bir yanıt vermese de *Melekler Hakkında Söylenti*'de doğru bir yanıt için gerekli koşulları tanımlamaya çalışır. İlk olarak, teoloji sosyolojiden ziyade antropolojiyi hareket noktası olarak kabul ettiğinde daha verimli sonuçlara varabilir zira antropoloji geleneği teolojiye daha yakındır –antropoloji insanlık durumunu bütün karmaşıklığıyla açıklama girişimidir. İnsana yönelik bir antropoloji –Gehlen'in dilini takip eden Berger insanlığı tanımlarken jenerik bir terim olan "insan"ı kullanır– Berger'in "yol gösterici inanç" adını verdiği vizyonu üretebilir: tümdengelim yoluyla soyut ilkelerden değil deneyimden hareketle geliştirilen bir antropoloji vizyonu. İkincisi, Berger bu metodoloji aracılığıyla gündelik hayatta bazı aşkınlık göstergeleri tespit edebileceğimizi öne sürer. Bu bağlamda beş argüman ileri sürer (düzen, oyun, umut, felaket ve mizah). Bu argümanlar gündelik hayatın ötesinde ve dışında yer alan bir deneyim ve değer alanına işaret eder. Felaket argümanını ele alalım: Tarihteki bazı eylemlerle olayların sıradan insan deneyimini aştığı kabul edilir. Holokost ve Eichmann davası gibi olaylar rutin adalet algımızı derinden sarsar. Bu olaylar karşısında "İlahi adalete sığınırız. Bunlar ahlâk algımıza hakaret ettikleri gibi insanlık bilincimizi de ayaklar altına alırlar" (Berger, 1969b: 82). Bu hakarete uğramışlık ve manevi şaşkınlık duygusu aynı zamanda göreliliğin sınırlarına işaret eder. Eichmann'ın belli bir zamanın ve mekânın ürünü olduğunu söylemek sosyolojik açıdan "doğru" olsa da akla yatkın veya ikna edici değildir. Dehşet verici savaş suçlarının sorumlusu olan kişileri uy-

gun bir şekilde cezalandırma imkânımız olmadığı için daha yüksek bir değer ve adalet skalasına sığınırız. Korkunç veya iğrenç davranışları kötülüğün varlığını kabul eden bir paradigma içinde tanımlama ihtiyacı duyarız. Berger bunları gündelik hayatta aşkınlığın varlığına dair göstergeler olarak ele alır. *Redeeming Laughter*'da da (1997) benzer bir argümanı savunur: Mizah, uyumsuzluk algısında yol açtığı etkilerle var olur; kahkaha atmak bizi içinde bulunduğumuz durumdan, hatta kendimizden dahi uzaklaştırır. Mizah, gündelik hayatta coşku deneyimiyle (*ek-stasis*) iç içe geçer; coşku duymak kişinin kendi dışına çıkmasıdır. Bu deneyimler göreliliğin ötesinde yer alan bir dünyaya pencere aralayarak, daha geniş bir bütünü değerlendirme imkânı verir. Kötülüğün olduğu bir dünyada meleklerin varlığına dair söylentiler de daima olacaktır.

Göreliliğe karşı bu tür bir alternatif kuşkusuz ilgi çekicidir ve Berger bu alternatiften (aşkınlık ihtiyacından) ve coşku imkânından inanç ve hayranlıkla söz eder. Modernliğin sorunlarının anlamlandırılmasında hümanist değerlerin önemini vurgulayan bir argüman kuşkusuz kayda değerdir. Ama modern toplumda çoğu zaman izleyici ile gerçeklik deneyimi arasına medyanın girmesi, bu argümanı sorunlu hale getirir. Düz anlamıyla kitle iletişim araçları, kültürel mesajları yönlendiren ve koordine eden kültürel kurumlardır. Holokost ancak geriye dönük olarak kötülük niteliği kazanmıştır zira Holokost'un önemi yarın yüzyıllık bir tartışma sonucunda belirlenmiştir. Aynı dönemde Çingenelerin ve diğer toplulukların katledilmesi, küresel medyaya bu ölçüde yansımamıştır. Sosyalist Yugoslavya'nın çöküşüne ve Sırbistan'daki etnik temizliğe bakarsak, medyanın Kosova'da gerçekleşen yıkımı tartışmasız bir kötülük vakası olarak sunduğunu görürüz. Diğer yandan NATO müdahalesinin ayrıntıları ortaya çıktıkça, sahadaki durumun çok daha karmaşık olduğu anlaşılmıştır. Kosova Kurtuluş Ordusu'nun Sırp sivillere düzenlediği intikam saldırıları, etnisiteler arası şiddete dayalı uzun bir geçmişi ortaya çıkartmıştır. NATO bombardımanında ölen Kosovalı Arnavut sayısı Sırp polisler tarafından öldürülen Kosovalı Arnavut sayısından fazla olabilir mi? NATO bombardımanı Sırp ordusunda zayiata yol açmış mıdır? Sonuçta suçu Sırp halkı veya Arnavut halkına yüklemek kolay olmadığından Slobodan Miloseviç etnik temizliğin başsorumlusu olarak tanımlanmıştır. Bu vakayı Kosova'yla ilgili ampirik bir yargı olarak değil medyanın gerçekliği nasıl inşa ettiğine dair bir örnek olarak sunuyorum. Küresel enformasyonun hâkim olduğu postmodern dünyada, toplumsal olaylara anlık tepkiler vermekten ve naif yargılara varmaktan kaçınmalıyız zira bu olayları büyük ölçüde medyanın gözünden öğreniyoruz. Bu bakımdan, siyasi tepkilerimizin bizim adımıza birileri tarafından inşa edil-

diği bir post-duygusal dünyada yaşıyoruz (Mestrovic, 1997). Medya gürültüsü gündelik hayatı kültürel düzlemde kurgulayarak dosdoğru ve yürekten duygusal tepkiler vermemizi engelledikçe meleklerin varlığına dair söylenti de giderek uzaklaşan bir gürültü olarak işitiliyor.

Sosyal bilimlerde görelilik sorunu köklü bir sorundur. Göreliliğin kökenlerinin ironik bir biçimde erken 19. yüzyılda Protestan teolojisine yöneltilmiş kitabi eleştiriye dayandığını savunan önemli bir argüman vardır. Kutsal metinlerin tarihsel göreliliği sorunu Weber'i ve sosyolojinin kökenlerini etkileyen genel bir tarihselcilik sorunu haline gelmiştir (Antoni, 1998). Antropologların Avustralya, Yeni Gine, Güneydoğu Asya ve Pasifik'te yaptıkları saha araştırmalarının bulguları yüzyıl ortasında felsefe, teoloji ve edebiyatta etkili olmaya başlayınca bu gelenek daha da güçlenmiştir. Göreliliğin geleneksel sorunları günümüzde postmodernizmin etkisiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Antropolojik göreciliğin geleneksel argümanları karşısında postmodern kuram, enformasyon teknolojileri, iletişim sistemleri ve küresel kültürlerin hâkimiyeti altındaki bir tüketim materyalizm tarafından inşa edilen "gerçekliğin" karmaşık süreçlerini teşhis etmiştir. Kutsal ve "manevi" olanın yok olduğu; şeylerin altında yatan maddiliğin gözlerimizin önünde "eridiği ve sarsıldığı" bir dönemde yaşıyoruz; Fredric Jameson buna "geç kapitalizmin kültürel mantığı" adını veriyor (Jameson, 1991: 67). "İlkel kültürler" küresel turizmin dünyasına antropolojik deneyim nesneleri olarak yeniden giriyor; yamyamlık Fiji'de turizmin egzotik bir unsuru olarak yeniden keşfediliyor. Yol gösterici bir inancı başarıyla kurabilecek naif antropolojik deneyimlerin ne ölçüde mümkün olduğu sorusu "meleklerin varlığına dair söylenti"ye meydan okuyor. Kısacası, postmodernizmin dinsel yapıların inandırıcılığına meydan okuması göreliliğin geleneksel biçimlerinden çok daha etkili olabilir. Öte yandan Berger'in görelilik anlayışının gerçekliğin kültürel iletişim araçları tarafından dolayımlanmasını hesaba katan postmodern görecilikten çok tartışmanın ilk iki evresiyle (metinsel görecilik ve antropolojik görecilik) ilgili olduğu öne sürülebilir.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Berger'in bir iç tutarlılığı olan toplum kuramı, kapsamlı bir sosyolojik yaklaşım olarak birçok alana uygulanmıştır. Öncelikle, Berger'in hümanist sosyolojisinin temelinde bilgi sosyolojisine yönelik yaklaşımı vardır. Mannheim geleneği, muhafazakârlık veya Hıristiyanlık gibi eklemli ve yazılı inanç sistemlerini incelerken Berger sıradan dünyaya dair gündelik kavrayışın oluşum ve sürekliliğini incelemiştir. Berger bir yandan da Marksist gelenekten ve Frankfurt Okulu'ndan uzaklaşmıştır zira Berger sosyolojisinde bilgiyle ideoloji

arasında net bir ayrım yapılmaz. Berger inançların doğruluğu veya yanlışlığından ziyade bunların anlamlı bir dünyanın inşasında ve sürekliliğinde oynadıkları rolle ilgilenir. Berger'in meşruiyet ve inandırıcılık anlayışı eleştirel bir rasyonalite ve hakikat nosyonuna dayanmaz çünkü onun temel sorusu şudur: Toplumsal etkileşimde "bilgi" olarak kabul edilen şey nedir?

İkincisi, Berger'in dinî kurumların toplumdaki merkezî konumuna yönelik ilgisinden bahsetmeliyiz. Din sosyolojisi, Weber'in 1920'deki vefatından *Kutsal Gökkubbe*'nin 1967'de yayımlanmasına kadar geçen sürede ana akım sosyolojide marjinal bir disiplin olarak kalmış; dinî kurumların sosyolojik bir düzlemde incelenmesine genel ya da sentetik bir katkı yapan kimse olmamıştır. Berger, sembolik dünyaların kurgulanmasında dinin ne kadar önemli olduğunu göstererek dinî olguları sosyolojinin merkezine yeniden taşımıştır. 1950'ler ve 1960'larda endüstriyelleşme ve modernleşme kuramları toplumsal sorunlarla büyük ölçüde alakasız buldukları dine fazla ilgi göstermemiştir. Sekülerleşme, modernleşmenin kaçınılmaz bir sonucu sayılmıştır. Dinin bu şekilde ihmal edilmesinin bir istisnası, Amerikan bireyciliğini ve aktivizmini Hıristiyanlığın yadsınmasından çok hayata geçirilmesi olarak gören Talcott Parsons'ın çalışmasıydı. Parsons'a göre Amerikan değerlerinin çoğulluğu ve etkinliği Protestan mezhepçiliğinin kurumsallaşması anlamına geliyordu (Robertson ve Turner, 1991). Parsons ve Berger'de din sosyolojisinin temelleri oldukça farklı olsa da bu iki sosyoloğun dinî kurumlara yönelik yaklaşımı Weber ve Durkheim arasında varılan bir sentezi temsil eder (Milbank, 1990: 106). Her ikisi de bütün kurumsallaşma biçimlerinin kutsal bir boyut içerdiğini öne sürerek genel kabul gören sekülerleşme perspektiflerine karşı çıkmıştır.

Üçüncüsü, Berger'in sosyolojiyle teolojiyi (yeniden) bütünleştirdiği öne sürülebilir. Geç 20. yüzyıl perspektifinden bakıldığında, klasik sosyolojinin teolojiyle girilen bir tartışmaya ve teolojiden yapılan uyarlamalara dayandığını fark etmek zordur. Klasik sosyoloji Hıristiyanlığın kapitalist endüstriyelleşme karşısında çökme ihtimalini eleştirel bir biçimde tartışmıştı. Weber karizma, Protestan ahlâkı ve toplumsal değişime dair görüşlerinde ilahiyatçı ve tarihçi Ernst Troeltsch'ten epey etkilenmiştir (Drescher, 1992). Durkheim, toplumsal dayanışmanın ritüel kökenlerine dair yaklaşımını Protestan ilahiyatçı William Robertson Smith'in katkılarıyla geliştirmiştir (Turner, 1997). Berger'in gündelik hayatta aşkınlığa dair analizi dinî deneyimin temellerini bilgi sosyolojisinin merceğinden anlamaya yönelik bir çabadır.

Son olarak, Berger'in çalışması sosyoloji ile teolojinin bir sentezidir: Berger, sosyolojinin insanlık durumuyla ve modern toplumun açmazlarıyla ilişkisini kavramaya çalışmıştır. Etik

ve sosyolojik perspektifler arasındaki bu sentez çerçevesinde teodise kavramı temel bir rol oynamıştır. Teolojik söylemde teodise kavramı kötülüğün varlığı ile tanrısallığın doğası arasındaki çelişkiyi açıklamaya çalışır. Tanrı, kadir-i mutlak ve merhametli bir varlık ise kötülük nasıl var olabilir? Berger bu teolojik soruyu toplumsal dünyanın nasıl meşrulaştırılıp doğrulanabileceği meselesiyle ilgilenen güçlü bir bilgi sosyolojisine dönüştürmüştür. Toplumsal rıza üreten ikna yapılarına dair tartışma, toplumsal dünyanın nasıl inşa edildiğini, nasıl doğal ve kapsayıcı göründüğünü anlamaya çalışan bu daha kapsamlı projenin bir boyutudur.

BERGER'İN TEMEL ESERLERİ

Berger, P.L. (1961a) *The Noise of Solemn Assemblies*. Garden City, NY: Doubleday.

Berger, P.L. (1961b) *The Precarious Vision*. Garden City, NY: Doubleday.

Berger, P.L. (1963) *Invitation to Sociology*. Garden City, NY: Doubleday.

Berger, P.L. (1966) "Identity as a problem in the sociology of knowledge", *European Journal of Sociology*, 7 (1): 105-15.

Berger, P.L. (1967) *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Doubleday. [*Kutsal Şemsiye. Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. A. Coşkun, Rağbet Yayınları, 2015].

Berger, P.L. (1969a) *The Social Reality of Religion*. Londra: Faber and Faber. [*Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993].

Berger, P.L. (1969b) *A Rumor of Angels*. New York: Doubleday. [*Melekler Hakkında Söylenti*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012].

Berger, P.L. (1970) "On the obsolescence of the concept of honour", *European Journal of Sociology*, 11: 339-47.

Berger, P.L. (1979) *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, NY: Anchor Press.

Berger, P.L. (1980) "Foreword", Gehlen, *A. Man in an Age of Technology* içinde. New York: Columbia University Press.

Berger, P.L. (1987) *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperty, Equality and Liberty*. Aldershot: Wildwood House.

Berger, P.L. (1997) *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. Berlin ve New York: Walter de Gruyter.

Berger, P.L. (1975) *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. New York: Basic Books.

Berger, P.L. (1977) *Facing up to Modernity Excursions in Society, Politics and Religous*. New York: Basic Books.

Berger, P.L. ve Berger, B. (1983) *The War Over the Family: Capturing the Middle Ground*. Garden City, NY: Doubleday.

Berger, P.L., Berger, B. ve Kellner, H. (1973) *The Homeless Mind*. New York: Random House.

Berger, P.L. ve Kellner, H. (1964) "Marriage and the construction of reality", *Diogenes*, 46: 1-21.

Berger, P.L. ve Kellner, H. (1965) "Arnold Gehlen and the theory of institutions", *Social Research*, 32: 110-13.

Berger, P.L. ve Kellner, H. (1981) *Sociology Reinterpreted*. Garden City, NY: Doubleday Books.

Berger, P.L. ve Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday. [*Gerçekliğin Toplumsal İnşası. Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008].

Berger, P.L. ve Neuhaus, R.J. (1970) *Movement and Revolution*. Garden City, NY: Doubleday.

Berger, P.L. ve Neuhaus, R.J. (1977) *To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy*. Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Abercrombie, N. (1980) *Class, Structure and Knowledge*. Oxford: Basil Blackwell.

Ainlay, S.C. ve Hunter, D.J. (1986) *Making Sense of Modern Times. Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Antoni, C. (1998) *From History to Sociology*. Londra: Routledge.

Beck, U., Giddens, A. ve Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.

Drescher, H-G. (1992) *Ernst Troeltsch. His Life and Work*. Londra: SCM Press.

Gehlen, A. (1980) *Man in the Age of Technology*. New York: Columbia University Press.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londra: Verso. [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Nirengi Kitap, 2011].

Lepenies, W. (1992) *Melancholy and Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion, The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York: Macmillan.

Mestrovic, S.G. (1997) *Postemotional Society*. Londra: Sage.

Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.

O'Neill, J. (1972) *Sociology as a Skin Trade. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Londra: Heinemann.

Robertson, R. ve Turner, B.S. (ed.) (1991) *Talcott Parsons, Theorist of Modernity*. Londra: Sage.

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schelsky, H. (1965) "Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie", *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsatze* içinde. Düsseldorf- Köln: Eugen Diederichs Verlag.

Strauss, L. (1952) *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.

Thomason, B.C. (1982) *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*. Londra: Macmillan.

Turner, B.S. (1991) *Religion and Social Theory*. Londra: Sage.

Turner, B.S. (1997) "Introduction: the study of religion", B.S. Turner (ed.) *The Early Sociology of Religion* içinde. Londra:Routledge/ Thoemmes Press.

Wuthnow, R. (1984) *Cultural Analysis: the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. Londra: Routledge.

10

Michel Foucault

STEPHEN KATZ

Nietzsche'nin belirttiği gibi temel mesele düşünürlerin deyim yerindeyse gökyüzüne oklar fırlatması ve o okları yakalayan diğer düşünürlerin onları başka bir yöne doğru tekrar fırlatmasıdır. Foucault'nun yaptığı tam olarak budur.

– Gilles Deleuze

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

20. yüzyılın en önemli ve popüler düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Michel Foucault, 15 Ekim 1926'da Fransa'da, Poitiers'de doğdu; AIDS kaynaklı komplikasyonlardan dolayı 25 Haziran 1984'te hayatını kaybetti. Asketik ve dazlak görüntüsüyle postmodern kuramın ikonu haline gelen Foucault, çağımızın verili hakikatlerinin ve uysal kuşkuculuğunun ötesine geçen yaratıcı bir düşünce arayışı ve dört alandaki kazanımlarıyla hatırlanır. İlk olarak, Foucault Batı felsefesi, tarihi, siyaseti ve edebiyatının yükselişine temel oluşturan maddi pratikleri ve iktidar ilişkilerini tespit etmiştir. İkincisi, kentsel planlama, tıp, kriminoloji, akıl sağlığı, eğitim, idari bilimler, mimarlık, kamu politikaları ve sosyal hizmet gibi uzmanlık alanlarına yeni bir boyut katmıştır (Bazı örnekler için bkz. Garland, 1997; McKinlay ve Starkey, 1998; Chambon ve diğ., 1999). Üçüncüsü, yapısalcılık, Marksizm ve hümanizm gibi temel eleştirel gelenekleri sorgulayarak bunların sınırlılıklarına dair can alıcı eleştiriler yöneltmiştir. Son olarak, siyasi bağlılıkları, dersleri, mülakatları ve eşcinsel aktivizmiyle hâkim kültüre meydan okuyan bir kamusal aydın olmuştur.

David Macey'nin 1993'te yazdığı *The Lives of Michel Foucault* (*Michel Foucault'nun Hayatları*) başlıklı biyografide ortaya koyduğu gibi Foucault'nun entelektüel, siyasi ve kamusal şahsiyetleri arasında mekik dokuması, onun kariyerine dair tutarlı bir anlatı kurmak isteyenlerin karşısına ciddi bir zorluk çıkartır. Foucault'nun harikulade metinlerinin bütünlüklü bir kuramsal model veya

siyasi yönelim sunmaması; araştırmalarını derli toplu yansıtan tek bir metninin olmaması bu zorluğu daha da ağırlaştırır. Bir başka Foucault biyografisi yazarı James Miller'a göre: "Foucault arkasında özet niteliğinde bir toplum eleştirisi, bir etik dizgesi, kapsayıcı bir iktidar kuramı ve hatta (mevcut izlenimler bunun tersi yönde olsa da) genel olarak kullanışlı bir tarih yöntemi bırakmamıştır... O halde onun çalışmasını değerli kılan nedir? Bu metinler bize ne anlatır? Onlardan nasıl faydalanmalıyız?" (1993: 19).

Orta sınıf bir ailenin oğlu olan Foucault üniversitedeki ilk yıllarından itibaren disiplinlerarası araştırmalara ilgisini ortaya koymuştur. Paris'in saygın okullarından École Normale Supérieure'den 1948'de felsefe, 1949'da psikoloji diplomasıyla mezun olmuştur. École Normale'in o yıllardaki canlı entelektüel ortamı, Fransa'da savaş sonrasında Marksizm, yapısalcı dilbilim, Hegelci fenomenoloji gibi düşüncelere duyulan ilgiyi yansıtır ve Foucault burada bilim tarihçisi Georges Canguilhem, Marksist kuramcı Louis Althusser gibi çağdaş düşüncenin belli başlı isimleriyle tanışmıştır. 1951'de felsefe alanında *agrégation* sınavını geçerek (Foucault'nun ilk seferde geçemediği oldukça zor bir dizi sınav) 1952'de psikopatoloji diploması almıştır. 1952'den 1955'e Kuzey Fransa şehirlerinden Lille'deki üniversitenin felsefe bölümünde psikoloji dersleri vermiştir. Aynı tarihlerde Paris'teki Saint-Anne Hastanesi'nde araştırmacı ve "gayriresmî stajyer" (Miller 1993: 63) olarak çalışmıştır. Daha sonra psikoloji, tıp ve akıl hastaneleriyle ilgili kitaplarında ifade ettiği değerli klinik deneyimleri orada edinmiştir. İlk kitabı *Maladie mentale et personnalité*'yi (*Akıl Hastalığı ve Kişilik*) 1954'te yazmıştır (kitabın *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* başlığını taşıyan 1962 tarihli gözden geçirilmiş baskısını temel alan ve Alan Sheridan çevirisiyle okura ulaştırılan İngilizce baskı 1976'da yayımlanmıştır). Bu metin *Deliliğin Tarihi*'nin habercisi olmasına rağmen sonraları onun gölgesinde kalmış ve Foucault literatüründe çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Sonraki beş yılda akademik yetenekleriyle kültürel diplomasi merakını birleştiren Foucault; Uppsala, Varşova ve Hamburg'ta ona entelektüel fırsatlar sunan çeşitli görevlerde bulunmuştur. Uppsala'daki üniversitenin kütüphanesinde *Deliliğin Tarihi* başlıklı yapıtı için gerekli malzemeye ulaşmıştır; Varşova ve Hamburg'ta yaptığı araştırmaların ardından 1960'ta metne son halini vermiştir. Aynı yıl *Deliliğin Tarihi*'ni Paris'te doktora tezi olarak sunmuştur. Georges Canguilhem tezden büyük bir övgüyle söz etmiştir (1995). Foucault'nun 1960-1966 arasında haftada beş gün Paris'ten Clermont-Ferrand Üniversitesi'ne gidip geldiği dönemde yazdığı deliliğin tarihiyle ilgili kitabı akademik çevrelerden ilk kez büyük bir takdir görmüştür. Sonraları Foucault'nun harikulade üslubu,

usta metodolojisi ve sıradışı bilgeliği olarak tanımlanan bütün özellikler bu kitapta mevcuttur: Böyle sıradan bir konuyu ele alırken bir toplum kuramcısının bu tür özellikler sergilediği ender görülmüştür.

Deliliğin Tarihi, ilk bakışta, 18. ve 19. yüzyıllarda deliliğin tıbbileştirilmesi; akıl hastaneleri ve psikoloji biliminin ortaya çıkışıyla ilgilenir. Ama aynı zamanda Aydınlanma'ya özgü liberal akıl gelenekleri ve felsefe akımlarına yönelik bir eleştiridir ve bu bakımdan Foucault'nun hakikat, bilgi ve iktidarın iç içe geçtiği ontolojik araçları teşhir etmeye dönük kapsamlı çabasının milat noktasıdır. Kitabın *Madness and Civilization* başlığını taşıyan İngilizce çevirisi 1965'te yayımlandıktan kısa süre sonra büyük takdirle karşılanmıştır. Öte yandan kitaba yönelik övgülere Foucault'yu söylemsel bir determinizme bel bağlayıp baştan savma bir tarihsel araştırma yapmakla ve modern tıbbın sahiden sağaltıcı işlevlerini reddetmekle suçlayan eleştiriler eşlik etmiştir. Foucault kariyeri boyunca bu tür eleştirilerle defalarca kez karşılaşmıştır ama bu ilk eleştiri dalgasının sebeplerinden biri 1965'te yayımlanan çeviriden kimi önemli bölümlerin ve atıfların çıkartılmasıdır (bkz. Gordon, 1990; Still ve Velody, 1992). *Deliliğin Tarihi* eleştirilere rağmen gittikçe etkili olmuştur. 1960'ların sonunda Fransa'da kitap toplumsal ayaklanmalarla ilişkilendirilirken Fransa dışında Thomas Szazs, Ronald D. Laing, Ivan Illich ve David Cooper'ın öncülük ettiği oldukça politik bir çizgiye sahip olan "karşı-psikiyatri hareketi" tarafından benimsenmiştir. Robert Castel'in belirttiği gibi Foucault'nun ilk büyük yapıtı iki bakımdan önemlidir: 1960'ların başında "beşeri bilimlerin epistemolojisine" (Castel, 1990: 27) yönelik temel bir katkı olduğu gibi 1960'ların sonunda "politik aktivizmin ve baskıcılık karşıtı genel bir duyarlığın" (Castel, 1990: 29) analitik bir aracı olmuştur.

Foucault'nun ikinci büyük yapıtı *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi* (1963) onun kariyerindeki iki gelişmenin temsilcisidir: Foucault ilk olarak dilsel anlam dizgelerine ve algıyı mekânsallaştıran söylemlere odaklanarak yapısalcılık ve göstergebilimle (bu düşünce akımlarının bir müridi olmasa da) deneysel biçimde ilgilenmeye başlamıştır. Böylece Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan ve Louis Althusser gibi Fransız düşünürlerin ortaklaştığı bir entelektüel modaya dahil olmuştur. İkincisi, *Kliniğin Doğuşu* "arkeoloji"yi yeni bir tarihsel metodoloji olarak öne sürmüştür. Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem'in tarihsel süreksizlikle ilgili görüşleri ve bilim tarihinde ilerlemecilik ve bugüncülük (*presentism*) eğilimlerine yönelik eleştirilerinden (bkz. Gutting, 1989) hareketle geliştirilen "arkeoloji" terimi, Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu*'nda kullandığı şekliyle, modern tıp otoritesinin formasyonuna içkin söylemsel boyutları görünür kılmanın bir yöntemidir. *Kliniğin Do-*

güşu, ilk bakışta, Fransa'daki tıp pratiğinde 18. yüzyıldan erken 19. yüzyıla kadar yaşanan değişimlerle ilgilenir. Foucault kanona özgü akademik peşrevleri bir kenara bırakıp detaya indikçe, insan hayatını oluşturan yeni dilsel, teknolojik, epistemolojik ve politik unsurların modern tıbba içkin olduğunu gösterir.

Sonradan yazdığı iki metinde Foucault arkeolojik yaklaşımını daha da geliştirmiştir: *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* (1966) ve *Bilginin Arkeolojisi* (1969) (Bu dönemde Foucault aynı zamanda sanat, edebiyat ve felsefe alanında makaleler ve kitapların yanı sıra –*Raymond Roussel: Ölüm ve Labirent*, [1963] 1986– Georges Bataille, Maurice Blanchot ve René Margritte'in yapıtları üzerine yazmıştır. Foucault 1960'lardan sonra bu konulara bir daha dönmediği gibi bunlar edebiyat kuramı alanında bir etki de yaratmadığı için Foucault'nun belli başlı yapıtları arasında sayılmaz. Bu metinlerden bazıları için bkz. Foucault, 1998) *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault arkeolojik yöntemini geliştirmiş ve anlamlandırmaya çalıştığı insan bilimlerinin temelindeki söylem yapılarının biçimlerini saptamıştır. Öte yandan *Bilginin Arkeolojisi*, bir *best-seller* olarak akademik çevrelerin yanı sıra genel okurun da büyük ilgisini çeken *Kelimler ve Şeyler* ile kıyaslandığında birçok okur açısından anlaşılması zor bir metindir. *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault, Rönesans'ta ortaya çıktıkları tarihten başlayarak temel disiplinlerin (iktisat, biyoloji ve dilbilim) geliştiği 19. yüzyıla kadar beşeri bilimlerde yaşanan kopuşların izini sürer. Kitabın "insan" figürünün çağdaş düşüncedeki tartışmalı "ölüm"ünü ele alması, Foucault'nun fikirlerine yönelik giderek artan hümanist ve Marksist muhalefetin bir belirtisi olarak Jean-Paul Sartre'ın (1971) eleştirel tepkisiyle karşılaşmıştır. 1966-1968 arasındaki kritik dönemde Foucault, Tunus'ta öğretmenlik yaptığı için Fransa'da değildir. Paris'e döndüğünde ona yakıştırılan yapısalcı imgesine mesafeyle yaklaşır: "Fransa'da kimi yarım akıllı 'yorumcular' beni 'yapısalcı' olarak tanımlamakta ısrar ediyorlar. Bugüne kadar yapısalcı analizin hiçbir yöntem, kavram veya terimine başvurmadığımı küçük beyinlerine bir türlü sokamıyorum." Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'e yazdığı önsözde bu satırlar yer alır (1971: xiv).

Foucault'nun 1968'de Vincennes Üniversitesi'ne (o zamanlar yeni ve deneysel bir üniversiteydi) profesör olarak atanması 1970'lerde izleyeceği farklı entelektüel istikametin de habercisiydi. Foucault'nun radikal karakteri Vincennes'deki alternatif disiplinlerarası ortamla uyuştu ve Foucault kısa süre sonra Düşünce Sistemleri Tarihi Bölümü'nde bir kürsüye sahip oldu. Collège de France'da kürsü sahiplerinin her yıl kendi çalışma alanlarıyla ilgili konferanslar vermesi zorunlu tutulur. Foucault'nun verdiği derslerin özetleri, kariyerinin ikinci yarısında ilgilendiği

alanlara ilk adımlarını attığı etkileyici anlatımlardır: kriminoloji, cinsellik, yönetimsellik ve etik (bkz. Foucault, 1997).

1969-1975 arasında Foucault Fransa'da Cezaevleri Hakkında Bilgilendirme Grubu gibi gruplarla siyasi ilişkiler kurdu; baskı ve devrim konularında yazmak üzere Polonya ve İran'a seyahat etti. Bu dönemde yazılar yazdı, mülakatlar verdi ve 19. yüzyıl katillerinden Pierre Rivière'in hatıratı gibi metinleri yayına hazırladı (Foucault, 1975). Büyük bir yapıt yazmadığı bu dönemde Foucault, Nietzsche'nin düşüncelerinden (özellikle *Ahlâkın Soyağacı*'ndan) hareketle geliştirdiği metodolojik buluşu üzerinde çalışıyordu. "Nietzsche, Soybilim ve Tarih" ([1971] 1977c) başlıklı bir makalesinde Foucault, "Nietzscheci bir soybilim yöntemi" adını verdiği yöntemin güçlü yönlerini tanımlar: Çağdaş söylemlere ve iktidar pratiklerine temel oluşturan olumsal tarihsel eğilimleri keşfetmeye çalışan disiplinlerarası bir teknik... "Soybilim gri ve detaycıdır; belgeleri sabırla inceler. İç içe geçmiş, karmakarışık parşömenleri analiz eder" (1977c: 139). Foucault, geleneksel kökenler aramaya ve temeller inşa etmeye, "hareketsiz olduğu düşünülen şeyleri" harekete geçirmek, "birleşik olduğu düşünülen şeyleri parçalamak" adına karşı çıkar (1977c: 147). Soybilimin ideal amacı, geçmişi anlatan bilindik tarihsel anlatı ve siyasal ideolojilerden farklı olarak "bugünün tarihi"ni anlamaktır (Prado, Foucault'nun "soybilim analitiği"ne dair açıklayıcı bir sunuş yazmıştır, 1995). Başka yazarlar Foucault'nun Nietzsche'yle olan bağlantısını teşhis etmiş ya da buna karşı çıkmışlardır (Mahon, 1992; Owen, 1996; Nilson, 1998).

Foucault'nun metodolojik olarak soybilime yönelmesi ve yeni konularla ilgilenmeye başlaması altı yıllık suskunluğun ardından 1975'te yayımladığı etkileyici bir kitapla sonuçlanmıştır: *Hapishanenin Doğuşu*. Foucault'nun zihnini yedi yıldır meşgul eden siyasal ve düşünsel kaygıları ifade eden bu kitap, hapishane sisteminin kriminolojik tarihinin soyağacını yeniden çıkartan bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ayrıca zamanla Foucault'nun en ünlü kitabı haline gelmiştir zira kitapta modernite Avrupa'daki egemen rejimlerin çöküşü sonrasında ortaya çıkan yeni iktidar biçimlerinin şekillendirdiği bir "disiplin toplumu" olarak tanımlanmıştır. Bugünün soybilimini yapan tarih çalışmalarına yönelik ilgisi Foucault'yu cinselliğin tarihiyle ilgili bir dizi kitap yazmaya sevk etmiştir: *Cinselliği Tarihi* (1976); *L'Usage des plaisirs* (*Hazların Kullanımı*, 1984); *Le Souci de soi* (*Kendilik Kaygısı*, 1984). Aralarındaki farklılıklara rağmen bu metinler Batı ruhunun yanı sıra bağlayıcı hakikat, etik ve kimlik sistemlerini de yapıbozuma uğratan Nietzscheci bir yönteme dayanır. Bu kitaplar aynı zamanda Foucault'nun erken dönem çalışmalarından daha anlaşılır bir dilde yazıldıkları için suç, cinsellik ve

toplumsal denetim meseleleriyle ilgili üniversite derslerinin vazgeçilmez bir parçasıdır.

Foucault'nun Haziran 1984'te son günlerini Fransız devletinin "biyoiktidarı"nın kuruluşunda oynadığı tarihsel rolden dolayı sık sık eleştirdiği hastanelerden biri olan Salpêtrière'de geçirmesi dokunaklı bir ironidir. Foucault hasta yatağında yatarken, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri hakkında yazılan ilk eleştirileri okumaktan keyif duymuştur.

Toplum kuramı ve katkıları

Foucault'nun toplum kuramına yaptığı katkıları değerlendiren literatürdeki metinlerin birçoğu onun yapıtlarını diğer kuramcılarla veya Marksizm (Poster, 1984), Durkheim araştırmaları (Cladis, 1999), Max Weber sosyolojisi (Turner, 1992; Szakolczai, 1998) gibi düşünce ekolleriyle bağlantılı olarak (kimi zaman da bunların bir türevi olarak) ele alır (Weber bürokratik uzmanlaşmanın yanı sıra benlik yönetiminin disipline dayalı estetiğini vurguladığı için Foucault ile Weber arasında bağlantı kurulmuştur). Başka metinlerde ise Foucault ile Nietzsche, Jacques Derrida (Boyne, 1990), Gilles Deleuze (Braidotti, 1991), Thomas Kuhn (Dreyfus ve Rabinow, 1983), Maurice Merleau-Ponty (Crossley, 1994) ve Jürgen Habermas (Kelly, 1994; Ashenden ve Owen, 1999) arasında bağlantılar kurulmuştur. Feminist eleştirmenler bu bağlamda özellikle önemli katkılar yapmışlardır.

Gelgelelim Foucault, bütün bu yorumlardan bağımsız olarak, hayatı boyunca yaptığı çalışmaları birleştiren bir kuramsal model kurmaya çalışmıştır:

> Amacım (...) çağdaş kültürde insanları özneleştiren farklı yöntem ve biçimlerin bir tarihini yazmaktı. İnsanı özneleştiren üç nesne(l) leştirme biçimiyle ilgilendim. Bunlardan ilki, bilim statüsü elde etmeye çalışan araştırma yöntemleriydi. (...) Çalışmalarımın ikinci bölümünde "ayrıştırma pratikleri" adını verdiğim pratiklerin özneyi nasıl nesne(l)leştirdiğini inceledim. (...) Özne ya kendi içinde ayrışmakta ya da diğer öznelerden ayrıştırılmaktadır. Son olarak, insanın kendini nasıl özneleştirdiğini incelemeye çalıştım (Foucault, 1983a: 208).

Foucault kendi çalışmalarını üç aşamaya ayıran bu şemayı başka yerlerde de tekrar etmiştir (1983b: 237; 1985: 3-13; 1988b). Dolayısıyla Foucault'nun kuramsal fikirlerinin anlaşılır kıldığı sorunları daha iyi görebilmek için biz de onun şemasını benimseyeceğiz. Rabinow'un yorumu (1984: 7-11) Foucault'nun yapıtlarını *sınıflandırma pratikleri*, *ayrıştırma pratikleri* ve *bireyin kendini özneleştirme pratikleri* bağlamında tanımlayıp Foucault'nun amacına sadık kalan faydalı bir formülasyon sunar. Foucault bunun dışında söz konusu

pratiklerin en belirgin şekilde üç öznellik alanında mevcut olduğunu ileri sürmüştür: beden, nüfus/popülasyon, birey. Foucault "insanın özneleşme tarihini" yazarak modern siyaseti özneleştirici pratiklerin ve alanların oluşturduğu bir ağ olarak yeniden kavramsallaştırmıştır. Böylece, aşağıda göstereceğimiz gibi, çağdaş toplum kuramına canlı bir eleştirel boyut katmıştır.

Özne(l)leştirme pratikleri

Sınıflandırma pratikleri

Foucault, bütün metinlerinde bilginin profesyonel (mesleki) statüsünün profesyonellerin kendi otoritesinden ziyade bilginin uygulandığı alanlardan kaynaklandığını vurgulamıştır. Psikiyatri, tıp, cinsiyetbilimi (seksoloji), kriminoloji gibi beşeri bilimlerdeki bilgi üretiminin insanları Batı düşüncesine hâkim olan düalist mantığa göre (akıl/akıldışı, normal/patolojik, yaşayan/ölen) sınıflandırarak özneleştirdiğini göstermiştir. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault, iktisat biliminin iktisadi kurallar ve kanunlara uygun bir biçimde üreten özneyi; biyoloji biliminin onu bir organizma olarak koşullandıran doğa kanunları tarafından yönetilen canlı özneyi; dilbilimin ise anlamlandırma yapılarına tâbi olan konuşan özneyi inşa ettiğini ileri sürer. İktisat, biyoloji ve dilbilim aynı zamanda birbirleriyle de bağlantılıdır zira sınıflandırma şemaları, modern bilgiyi üretenlerin, etrafında kendi söylemlerini şekillendirdiği ve insan varoluşunun bütün alanlarına yönelik müdahalelerini meşrulaştırdığı belirleyici figür olan "insan"a dayanır.

Ayrıştırma pratikleri

Foucault'nun yapıtlarında ayrıştırma pratikleri insanları toplumsal istikrar adına ayrıştıran, normalleştiren ve kurumsallaştıran siyasi stratejilerdir. *Deliliğin Tarihi*, *Hapishanenin Doğuşu*, *Kliniğin Doğuşu* gibi metinlerinde Foucault, modern Avrupa devletlerinin berduş ve "verimsiz" saydıkları insanları bir siyasi sorun olarak gördüğünü ve bu insanları deli, zavallı ve suçlu olarak kategorize ettiğini gösterir. Toplumun disiplin temelinde bu şekilde örgütlenmesi, güçlü kurumların ortaya çıkışıyla aynı tarihlere denk gelmiştir –akıl hastaneleri, hapishaneler ve okullar. Foucault, epey önemli bir analiz yaparak, ayrıştırıcı pratiklerin hem devletin ticari faaliyetlerinden hem de Aydınlanma'nın bireysel haklar ve insan özgürlüğüne dayalı siyasi felsefesinden güç aldığını ortaya koymuştur. *Hapishanenin Doğuşu*, geç 18. yüzyıl ve 19. yüzyıldan itibaren sınavlara, eğitime, kayıt altına almaya ve gözetlemeye dayanan denetim tekniklerinin bireyin rehabilitasyonunu amaçlayan yeni ıslah programlarıyla iç içe geçtiğini gösterir. Foucault'nun "hapishanenin doğuşu" adını verdiği olgunun temel özelliği liberal hümanizm ile disiplinin ironik bir şekilde buluşmasıdır.

Bireyin kendini özneleştirme pratikleri

Bireyin kendini özneleştirme pratikleri karmaşık bir özneleşme biçimidir; zira Foucault'nun açıkladığı gibi *benlik teknolojileri*nin uygulanmasını gerektirir: "Bireylere kendi araçlarıyla kendi bedenleri, ruhları ve düşünceleri üstünde bir dizi işlem uygulama ve böylece kendilerini değiştirip dönüştürme, bir mükemmeliyete, mutluluğa ve doğaüstü güce varma imkânı tanıyan teknikler..." (Foucault ve Sennett, 1982: 10). *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault, Hıristiyanlıkla birlikte doğan ve sonraları modern tıp ve psikiyatride ön plana çıkan günah çıkartma pratiğini örnek bir benlik teknolojisi olarak tanımlar. Sosyal bilimciler, terapi uzmanları ve ahlâk mühendisleri, benlik teknolojilerini çeşitli biçimlerde yürürlüğe koyarlar (bkz. Martin ve diğ., 1988). Ama Foucault'nun yapıtlarında bireyin kendini özneleştirme pratikleri özellikle cinsellik alanında yoğunlaşır zira cinsiyet bilimleri tarih boyunca seksi gizli ve tehlikeli olarak görmüş ve öznenin seks hakkında kendini dahil ederek konuşmasını yasaklamıştır. Sonuç olarak bu bilimler cinsel gerçekliği insan kimliğinin temeli haline getirerek kendi uzmanlıklarını pekiştirmiştir. Bu yüzden Foucault'ya göre insan benliğine dair geleneksel fikirlerimizi, bu fikirleri var eden bireysel özneleşme pratikleri çerçevesinde gözden geçirmeliyiz.

Öznellik alanları

Beden

Beden üzerinde kurulan siyasi tahakküme odaklanan tek düşünür Foucault değilse bile "biyoiktidar"ın modern iktidar rejimlerinin kuruluşunda oynadığı rolleri ayrıntılı bir şekilde açıklaması bakımından Foucault benzersiz bir düşünürdür. Foucault'nun bedenle ilgili çalışması birçok alana yayılan kapsamlı bir beden sosyolojisine öncülük etmiştir (örn. bkz. Sawicki, 1991; Jones ve Porter, 1994; Terry ve Urla, 1995). *Hapishanenin Doğuşu* ile *Cinselliğin Tarihi*, Foucault'nun bir öznellik alanı olarak bedenle ilgili analizini geliştirdiği iki temel metindir. *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault, cezai pratiklerin bedeni disiplin altına alarak ve cezaevi ortamını fizikselleştirerek bir mücrim "ruhu" yarattığını ileri sürer. Bedenin en temel ihtiyaçları –yemek, mekân, egzersiz, uyku, seks, mahremiyet, ışık ve ısı– cezaevi programlarının, sokağa çıkma yasaklarının, sağlık kontrollerinin, zaman çizelgelerinin ve mikro-cezaların uygulanma malzemelerine dönüşür. Cezaevinde geliştirilen beden-disiplininin daha kapsamlı disiplin toplumuyla benzerlikleri vardır. Modernitenin sanayide verimli bedenler üstünde, cezaevinde uysal bedenler üstünde, okullarda sürüleştirilen bedenler üstünde kurduğu tahakküm, Foucault'nun insan bedeninin iktidarın dolaşımına kolaylıkla uyum sağ-

layabilen bir araç olduğuna dair görüşünü doğrular.

Cinselliğin Tarihi'nde Foucault, 19. yüzyılda uzmanların cinselleştirilen bedenler arasında bir hiyerarşi kurarak nüfusu normal, anormal ve sapkın bireylere bölmek konusunda sergiledikleri korkutucu hüneri anlatır. Dahası, Viktoryen cinsellik söylemi özellikle sıhhat ve uzun ömürlülük, dayanıklılık ve üretkenlik, soy ve ırk temelinde tanımlanan bir burjuva erkek bedenini idealleştirmiştir. Burjuva erkek bedeni o tarihlerde kadınların, alt sınıfların, Batılı olmayan halkların ve ihtiyarların bedenlerini aşağılamak için kullanılmıştır. Foucault'ya göre bireysel beden ile toplumsal beden yahut nüfus arasındaki bağlantı, modern siyasetin kuruluşunda temel bir unsurdur.

Nüfus

Foucault nüfus kavramını geleneksel demografik anlayıştan uzaklaştırarak ve kavramın söylemsel ve siyasal kökenlerini Aydınlanma'nın sağlık ve servet kaygısının yarattığı iktidar/bilgi ağlarına dayandırarak radikal bir şekilde tarihselleştirmiştir. Nüfus, kamusal davranışların ve risklerin tanımlanması, standartlaştırılması ve düzenlenmesi aracılığıyla yönetimsel bir tahakkümün kurulduğu bir öznellik alanı haline gelmiştir. *Kliniğin Doğuşu*, 18. ve 19. yüzyıllarda kentlerin temizliği ve salgınlarla ilgili tıbbi krizlerden dolayı merkezî bir tıp idaresinin nüfusun sağlığını ve toplumsal faaliyet alanlarını denetlemekle yetkili kılındığını gösterir. Foucault sonraki çalışmalarında bu tıbbi odağını genişletir ve modern devletin nüfusun *hayatına* müdahale ederek kendi iktidarını pekiştirmesini (buna "nüfusa yönelik biyopolitika" adını verir, 1978) inceler.

Foucault'nun biyopolitika kavramı siyasete veya kendi deyimiyle *yönetimselliğe*, "yönetme sanatı"na (1991: 90) dair genel görüşünü ve liberal yönetimin soyağacına dair makalelerini de (1981, 1988a) biçimlendirmiştir. Batılı yönetimler 17. yüzyıldan itibaren toplumsal sorunları yönetme tarzlarını istatistik, anketler, polis, sağlık düzenlemeleri ve merkezî refah politikaları gibi yeni yönetim teknikleri aracılığıyla rasyonalize etmiştir. Britanya'nın toplumsal psikolojisiyle ilgili yaptığı özgün vaka incelemesinde Nikolas Rose, "nüfusun siyasi düşünceye girmesiyle birlikte devletin vatandaşların sayısı, yaşları, yaşam süreleri, ölüm türleri, iyi-kötü alışkanlıkları, üreme oranları gibi olguları göz önüne almaya başladığını" gösterir. "Özneler ve öznelerarasılıklar ile ilgili bilgilerin doğuşu ve tarihsel gelişimi, vatandaşlarını yönetebilmek için onları tanımak-bilmek gerektiğini anlayan devlet programlarıyla iç içe geçmiştir" (Rose, 1990: 5).

Foucault, Rose ve diğerlerinin yönetimsellik ve bir-özne-olarak-nüfus konusundaki argümanları demografik bilgi siyasetine yeni, eleştirel bir bakış açısı kazandırmış ve yönetimsellik araştırmaları alanında ilginç bir alt alan yaratmıştır (Burchell ve

diğ., 1991; Barry ve diğ., 1966; Dean, 1999; Rose, 1999). Bu araştırmalar Foucault'nun iktidarın yönetimsel yapısı, sigorta ve risk-yönetimi programları, kamu teşebbüslerinde veri teknolojileri ve piyasa rasyonalitesinin kullanılmasına dair analizlerini daha da geliştirmiştir. Yönetimsellik literatüründe ayrıca kişisel tavır, özgürlük, seçim ve sorumluluğun yeniden siyasi kaynaklar haline geldiği ve "toplumsal"ın dokusuna yerleştiği vurgulanır (bkz. Petersen ve Bunton, 1997; Cruikshank, 1999). Bu bakımdan Mitchell Dean'in tanımı yerindedir: Yönetimsellik "'benlik pratiklerinin' alanı olan etik ve siyasal alan ile 'yönetim pratiklerini', birini diğerine indirgemeden birleştiren yeni bir düşünce alanıdır" (Dean, 1994: 174). Birçok Marksist eleştirmen yönetimsellik araştırmalarını radikal siyasetten uzaklaşmakla itham etse de (örn. Frankel, 1997) yönetimsellik araştırmaları yapanların bu alanın sorunlarına tümüyle kayıtsız kaldıkları söylenemez (bkz. Hindess, 1997; O'Malley ve diğ., 1997).

Birey

Radikal toplumsal inşacı konumuna rağmen Foucault'nun yapıtlarında bireysel aktörlüğün iki temel boyutu vurgulanır. İlk olarak, Foucault'nun ve takipçilerinin çalışmaları modernitenin disipline dayalı matrisi içindeki öznelerin –askerler, mahpuslar, cinsel sapıklar, hastalar ve çocuklar– kendi öznellik koşullarını ortadan kaldırabileceğini ve bunu yaptıklarını gösterir. Jeffrey Weeks'e göre 19. yüzyılın cinsiyetbilimleri çerçevesinde "Seksologlar insanları adlandırarak denetlemeye çalışırken bu bir yandan da bireylerin kendilerini tanımlayıp bireysel veya kolektif direnişler başlatmaları için bir sıçrama tahtası olmuştur" (1987: 38). Benzer şekilde 20. yüzyılda eşcinsel hareketin kısıtlayıcı cinsel kategoriler etrafında yürütülen "adlandırma" pratiklerini tersine çevirip kendini toplumsal değişimin kolektif bir aktörü olarak tanımlaması mümkün olmuştur.

İkincisi, Foucault'nun öznesi özgürleşmeyle tahakküm arasındaki şiddetli ontolojik mücadeleye sıkışıp kalan geleneksel özne değildir. Bu imajı, katı kuramsal modeller ve siyasal ideolojiler tarafından kısıtlanan geleneksel felsefeler ve sosyal bilimlere özgü söylem yaratmıştır. Foucault nezdinde ise birey, insani aktörlüğün hem aktif hem pasif, hem denetlenen hem başkaldıran imkânlarının maddi pratikler bağlamında ortaya çıktığı kişisel bir alandır.

Foucault'nun bireysel öznellik konusundaki bu fikirleriyle, daha ziyade cinsellik ve Hıristiyanlık öncesi etik alanına yoğunlaşan son dönem çalışmalarında karşılaşırız (1985, 1996, 1993). Bu bağlamda Foucault'nun "benlik" ve öznel "hakikat oyunları"na dair yenilikçi araştırmaları, iktidar ilişkileri ve bilimsel söylemden ziyade bireyin kendi eliyle yarattığı bir özerkliğin toplumsal koşullarına tâbi olan aktif bir bireysel

öznellik boyutu içerir. Antik toplumlardaki etik konfigürasyonlar üzerine düşünürken Foucault bireyin kendine dair bildiklerinin öznel(l)eşme pratiklerinden nasıl bağımsızlaşabildiğini incelemiştir. Son mülakatlarından birinde öne sürdüğü görüşler Foucault'nun çalışmalarının gelecekte ne yönde ilerleyeceği hakkında fikir verir: "Öznelleştirmeyi, bireysel bilinci organize etmenin verili imkânlarından yalnızca birine tekabül eden bir öznenin, daha doğrusu bir öznelliğin oluşumuyla sonuçlanan bir süreç olarak tanımlıyorum" (1989: 330). Bireysel öznellik olumsal ve istikrarsızdır; zira "bireysel bilinci organize etmenin" başka yolları da vardır. Foucault yorumcuları, eğer yaşasaydı Foucault'nun kendi çalışmalarının bu boyutu üzerinde daha fazla duracağı ve yaşama sanatının yeniden biçimlendirilmesi etrafında yeni bir dizi mesele ortaya atacağı konusunda hemfikirler. Bu bağlamda Foucault'nun tarihçi arkadaşlarından Paul Veyne, ömrünün son sekiz ayında cinselliğin tarihiyle ilgili iki kitap yazmasının, "Foucault açısından, felsefe metinlerinin ve kişisel günlüklerin antik felsefede oynadıkları rolle (yani benliğin kendini yaratmasıyla) özdeş olduğunu" belirtir (1993: 8). Veyne, Foucault'nun ölümünü de aklında tutarak şu sonuca varır: "Çağımızın büyük düşünürleri arasında Foucault'yu benzersiz kılan şey, kendi sınırlı ömrümüzü yeni kesinliklerin zemini yapmayı reddetmesidir" (1993: 5).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Foucault'nun beşeri bilimleri ve Aydınlanma'nın mirasını tartışmaya açması, özellikle onun tarih yöntemi ve siyasal kuramları etrafında hararetli tartışmalara yol açmıştır. Foucault'nun tarih yöntemini ele alan eleştirmenler, onu geleneksel akademik bir açıklama yapmaktansa anti-pozitivist soybilim ve arkeoloji merkezli stratejileri esas aldığı için eleştirmiştir. Söz konusu eleştirmenlere göre bunun sonucunda Foucault bölük pörçük araştırmalara ve gelişigüzel toplanmış belgelere dayanan kusurlu bir tarih anlatımını popülerleştirmiştir. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* ve *Deliliğin Tarihi*'nde 17. ve 18. yüzyılları kapsayan zaman dilimini "klasik çağ" olarak adlandırırken bu "çağ"ın 19. yüzyılda nasıl modern çağa dönüştüğünü açıklamaz. Tarihçiler ayrıca Foucault'nun tarihte tespit ettiği kopuş ve terse dönüşlerin birden fazla millet için geçerli olduğuna dair varsayımını da sorunlu bulurlar; zira gerçekte milletler ve yöreler arasında büyük farklılıklar vardır. Örneğin, tımarhane ve hastanelerin İngiltere ve başka ülkelerdeki tarihi, Fransa'daki tarihinden oldukça farklıdır (bkz. Porter, 1987; Bynum, 1994). Foucault'nun tarih yöntemine yönelik diğer eleştirileri *Foucault and the Writing of History* (*Foucault ve Tarihyazımı*) başlıklı seçkiden okuyabilirsiniz (Goldstein, 1994).

Tarih yöntemiyle ilgili bir mülakatta Foucault "yalnızca kurgular"

ürettiğinin "farkında olduğunu", ama bunun, kurguların "hiçbir hakikat barındırmadığı" anlamına gelmediğini belirtir (1980: 193). Foucault "disiplin toplumu" ve "klasik çağ" gibi sözde-tarihsel kurgular icat etmiştir. Klinik, hapishane, akıl hastanesi, cinsellik ve antik çağda etik konusundaki vaka incelemeleri, olgusal bakımdan kapsayıcı tarih anlatıları olmaktan çok belirli tarihsel konjonktürlerde belirli sorunların ortaya çıktığını gösteren analizlerdir. Diğer yandan Foucault eleştirmenleri de Foucault'nun tarih alanındaki kusurlarına işaret etmekte haklı olsalar bile kendi yöntemsel varsayımlarını gözden geçirmek zorunda kalmışlardır.

Foucault'nun siyasal kuramları etrafındaki tartışmalar çok daha yaygındır ve bunlar, özellikle onun insani aktörlük ve direnişin yarattığı siyasal alanı reddettiği iddia edilen kapsayıcı iktidar anlayışına odaklanır. Foucault, iktidarın baskıcı olduğu gibi "üretici" de olabileceğini vurguladığı halde insan bedeni ve nüfusun tarihsel olarak sınıflandırılması ve ayrıştırılmasını incelerken iktidarı öncelikle bir tahakküm aygıtı olarak kabul eder. Gerçi sonraları bireysel benliğin etik boyutuyla ilgili analizlerinde aktif öznenin politik hayattaki yeri sorununu kısmen de olsa çözümlemiştir (yukarıda buna değinmiştik). Buna rağmen Foucault'nun belli bir siyasi gündeme göre tavır almasını veya bir direniş kuramı ortaya koymasını bekleyen okurlar hayal kırıklığına uğramıştır. Feminist araştırmacılar yıllar içinde Foucault üzerine sofistike bir feminist literatür geliştirerek onun siyasal kuramlarına en kapsamlı eleştirileri yöneltmiştir (Bell, 1993; McNay 1993; Ramazanoğlu, 1993; Deveaux, 1994; Hekman, 1996). Feministler bazen Foucault'yu cinsiyet eşitsizliği, kadınların tarihi ve cinsel şiddet konusuna kayıtsızlığından dolayı kıyasıya eleştirmişler, bazen de onun kuramsal müdahalelerini benimseyerek kuramın barındırdığı sınırlılıkları aşmak amacıyla revize etmişlerdir. Feminizm bedenin hem cinsiyetlendirilmiş kimliklerin muhafaza edildiği bir denetim alanı, hem de söz konusu kimliklerin yapıbozuma uğratıldığı bir direniş alanı olduğu görüşündedir. Sözgelimi Lois McNay, "cinselliğin toplumsal ilişkilerin beden aracılığıyla denetlenmesini mümkün kılacak şekilde üretildiği" konusunda Foucault ile hemfikirdir (1993: 32). Öte yandan McNay her türlü cinsellik, bedensellik ve arzu biçiminin iktidar ilişkilerinin bir ürünü olmasının mümkün olmadığını vurgular. Judith Butler da kadınları kurgusal dişil kimliklere hapseden ritüelleşmiş bedensel performansların aynı zamanda bu kimliklerin keyfiliğini teşhir eden yapıbozumcu performanslar da olabildiğini savunur (1990: 140-41). Beden politikası, cinsiyetlendirilmiş iktidar ve direniş ilişkileri üzerinden Foucault'ya eleştiriler yönelten feminizm Foucaultcu toplum kuramına yeni bir biçim vermiştir.

Foucault tam da siyasal ittifaklar

ve kuramsal yakınlıklar kurmaktan kaçındığı için okurları ona kendi siyasal ve kuramsal duruşlarını atfetmiş ve Foucault etrafında canlı bir eleştirel diyalog kurulmuştur. Öte yandan Foucault aynı zamanda fikirlerle tutkulu bir ilişki kurduğu için pek çok tartışmaya ilham vermiştir. Verdiği en ilginç mülakatlardan birinde "yeni bir merak çağı"nı düşlediğini belirtir (1989: 1999). Ona göre merak "insanın var olana ve var olabilecek olana yönelik ilgisini canlı tutar; bizi, etrafımızı çevreleyen şeyde ilginç ve benzersiz bir şey bulmaya hazır kılar ve olan biteni kavrama şevki yaratır" (1989: 198-99). İlgi, hazır olma, şevk ve merak Foucault'nun kariyerini yönlendiren düş ve ilkeler olduğuna göre, onun çağdaş toplum kuramındaki yerini anlamanın anahtarları da bunlardır.

FOUCAULT'NUN TEMEL ESERLERİ

Foucault, M. ([1954] 1976) *Mental Illness and Psychology*. New York: Harper & Row. [*Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, çev. Emre Bayoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2015]

Foucault, M. (1986) *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. Garden City, NJ: Doubleday. [*Raymond Roussel: Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013].

Foucault, M. ([1961] 1965) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Pantheon Books. [*Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 6. basım, 2015].

Foucault, M. ([1963] 1973) *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Pantheon Books. [*Kliniğin Doğuşu*, çev. Şule Ünsaldı, Epos Yayınları, Ankara, 4. basım, 2016].

Foucault. M. ([1966] 1971) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books. [*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 5. basım, 2015].

Foucault, M. ([1969] 1972) *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books. [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Foucault, M. ([1975] 1977a) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books. [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 7. basım, 2017].

Foucault, M. ([1976] 1978) *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*. New York: Pantheon Books. [*Cinselliğin Tarihi Cilt 1*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 2. basım, 1993].

Foucault, M. ([1984] 1985) *The Use of Pleasure: The History of Sexuality Volume Two*. New York: Pantheon Books. [*Cinselliğin Tarihi Cilt 2*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1998].

Foucault, M. ([1984] 1986). *The Care of the Self: The History of Sexuality Volume Three*. New York: Pantheon Books. [*Cinselliğin Tarihi Cilt 3*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1994].

Makale ve Röportajlar

Foucault, M. (1977b) *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. (Ed. D.F. Bouchard) Ithaca, NY: Cornell University.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. (Ed. C. Gordon) New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1989) *Foucault Live (Interviews, 1966-84)*. (Ed. S. Lotringer) New York: Semiotext(e).

Foucault, M. (1997) *Essential Works of Foucault: 1954-1984, Vol. 1. Ethics, Subjectivity and Truth*. (Ed. P. Rabinow) New York: The New Press.

Foucault, M. (1998) *Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 2. Aesthetics, Method, and Epistemology*. (Ed. P. Rabinow) New York: The New Press.

Foucault, M. (2000) *Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 3. Power.* (Ed. P. Rabinow) New York: The Free Press.

Foucault ile İlgili Diğer Referanslar

Foucault, M. (ed.) (1975) *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century.* New York: Pantheon Books. [*Bir Aile Cinayeti*, çev. Erdoğan Yıldırım, Alev Özgüner, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2012].

Foucault, M. ([1971] 1977c) "Nietzsche, Genealogy, History", D. F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault* içinde. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Foucault, M. (1981) "Omnes et singulatim: Towards a criticism of 'Political Reason'", S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values, vol. 2* içinde. Salt Lake City: University of Utah Press.

Foucault, M. (1983a) "The subject and power", H.L. Dreyfus ve P. Rabinow (ed.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1983b) "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", H.L. Dreyfus ve P. Rabinow (ed.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1988a) "The political technology of individuals", L.H. Martin, H. Gutman ve P.H. Hutton (ed.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* içinde. Londra: Tavistock.

Foucault, M. (1988b) "The ethic of care for the self as a practice of freedom: an interview with Michel Foucault on January 20, 1984", J. Bernauer ve Rasmussen (ed.), *The Final Foucault* içinde, Cambridge, MA: MIT Press.

Foucault, M. (1991) "Governmentality", G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (ed.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1993) "About the beginnings of the hermeneutics of the self", *Political Theory* 21(2): 198-227.

Foucault, M. ve Sennett, R. (1982) "Sexuality and solitude", *Humanities in Review*, 1: 3-21.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Ashenden, S. ve Owen, D. (ed.) (1999) *Foucault Contra Habermas: Recasting the Debate between Genealogy and Critical Theory.* Londra: Sage.

Barry, A., Osborne, T. ve Rose, N. (ed.) (1996) *Foucault and Political Reason: Liberalism, NeoLiberalism and Rationalities of Government.* Londra: UCL Press.

Bell, V. (1993) *Interrogating Incest: Feminism, Foucault and the Law.* Londra ve New York: Routledge.

Boyne, R. (1990) *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason.* Londra ve New York: Routledge.

Braidotti, R. (1991) *Patterns of Dissonance.* New York: Routledge.

Burchell, G., Gordon, C. ve Miller, P. (ed.) (1991) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality.* Chicago: University of Chicago Press.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* Londra ve New York: Routledge. [*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 5. basım, 2016].

Bynum, W. F. (1994) *Science and the Practice of Medicine in the Nineteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

Canguilhem, G. (1995) "Georges Canguilhem on Michel Foucault's Histoire de la folie", *Critical Inquiry*, 21(2): 275-89.

Castel, R. (1990) "The Two Readings of Histoire de la folie in France", *History of the Human Sciences*, 3(1): 27-30.

Chambon, A., Irving, A. ve Epstein, L. (ed.) (1999) *Reading Foucault for Social Work.* New York: Columbia University Press.

Cladis, M. S. (ed.) (1999) *Durkheim and Foucault: Perspectives on Education and Punishment.* Oxford: Durkheim Press.

Crossley, N. (1994) *The Politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty.* Aldershot: Avebury.

Cruikshank, B. (1999) *The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Dean, M. (1994) *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology.* Londra ve New York: Routledge.

Dean, M. (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. Londra: Sage.

Deveaux, M. (1994) "Feminism and Empowerment: A Critical Reading of Foucault", *Feminist Studies*, 20: 223-47.

Dreyfus, H.L. ve Rabinow, P. (1983) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Frankel, B. (1997) "Confronting neoliberal regimes: the post-Marxist embrace of populism and realpolitik", *New Left Review*, 226: 57-92.

Garland, D. (1997) "Governmentality and the Problem of Crime: Foucault, Criminology, Sociology", *Theoretical Criminology*, 1(2): 173-214.

Goldstein, J. (ed.) (1994) *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell.

Gordon C. (1990) "*Histoire de la folie*: an unknown book by Michel Foucault", *History of the Human Sciences*, 3 (1): 3-26.

Gutting, G. (1989) *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hekman, S. (ed.) (1996) *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Hindess, B. (1997) "Politics and governmentality", *Economy and Society*, 26 (2): 257-72.

Jones, C. ve R. Porter (ed.) (1994) *Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body*. Londra: Routledge.

Kelly, M. (ed.) (1994) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, MA: MIT Press.

Macey, D. (1993) *The Lives of Michel Foucault*. Londra: Hutchinson.

Mahon, M. (1992) *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. Albany: State University of New York Press.

Martin, L. H., Gutman, H. ve Hutton, P. H. (ed.) (1988) *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Londra: Tavistock.

McKinlay, A. ve Starkey, K. (ed.) (1998) *Foucault, Management, and Organization Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage.

McNay, L. (1993) *Foucault and Feminism*. Boston: Northeastern University Press.

Miller, J. (1993) *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Shuster.

Nilson, H. (1998) *Michel Foucault and the Games of Truth*. Londra: Macmillan.

O'Malley, P., Weir, L. ve Shearing, C. (1997) "Governmentality, criticism, politics", *Economy and Society*, 26 (4): 501-17.

Owen, D. (1996) *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. Londra and New York: Routledge.

Peterson, A. ve Bunton, R. (ed.) (1997) *Foucault, Health and Medicine*. Londra ve New York: Routledge.

Porter, R. (1987) *Mind-Forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*. Londra: Athlone.

Poster, M. (1984) *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information*. Cambridge: Polity Press. [*Foucault, Marksizm ve Tarih*, çev. Feride Güder, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2008].

Prado, C. G. (1995) *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*. Boulder, CO: Westview Press.

Rabinow, P. (1984) "Introduction", P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

Ramazanoglu, C. (ed.) (1993) *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. Londra ve New York: Routledge.

Ransom, J. S. (1997) *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*. Durham, NC: Duke University Press.

Rose, N. (1990) *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. Londra: Routledge.

Rose, N. (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, J-P. (1971) "Replies to structuralism: an interview with Jean-Paul Sartre", *Telos*, 9: 110-16.

Sawicki, J. (1991) *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*. Londra ve New York: Routledge.

Still, A. ve Velody, I. (ed.) (1992) *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's Histoire de la Folie*. Londra ve New York: Routledge.

Szakolczai, A. (1998) *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*. Londra: Routledge.

Terry, J. ve Urla, J. (ed.) (1995) *Deviant Bodies*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Turner, B. S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. Londra ve New York: Routledge.

Veyne, P. (1993) "The final Foucault and his ethics", *Critical Inquiry*, 20 (1): 1-9.

Weeks, J. (1987) "Questions of identity", P. Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality* içinde. Londra: Tavistock.

11

Jean-François Lyotard

VICTOR J. SEIDLER

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Jean-François Lyotard (1924-98) toplum kuramında postmodernizm tartışmasının terimlerini belirleyen yapıt olarak kabul edilen *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*'un yazarı olarak bilinse de bu yapıta dair oldukça karmaşık hisleri vardır. Moderniteyle postmodernite arasındaki karşıtlığın tanımlanma biçimine herhangi bir yakınlık duymayan Lyotard, zamansal bir ayrım yapmakla ilgilenmediği gibi son dönem metinlerinde postmodern etrafındaki tartışmadan uzaklaşarak estetikle ilgili meselelere yönelmiştir. Öte yandan klasik toplum kuramlarını şekillendiren tarih, özgürlük ve ilerlemeye dair büyük anlatıları sorgulamaya devam etmiştir. Aydınlanmacı bir modernite vizyonuna hapsolmuş büyük anlatılar olarak gördüğü liberalizmi ve Marksizmi eleştirmiştir.

Lyotard'ın büyük anlatıları ve onlardan hareketle geliştirilen toplum kuramlarını sorgulaması siyasetten vazgeçtiği anlamına gelmez. Aksine Lyotard dünyanın 1960'tan beri geçirdiği değişimleri kavramaya muktedir farklı bir siyaset aramıştır. Erken dönem siyasal metinlerinde Cezayir'le ilgili düşünceleri ve 1950'lerden itibaren *Socialism or Barbarism* dergisine yoğun bir mesai harcaması bunu açıkça ortaya koyar. Ölümünden dokuz yıl önce Haziran 1989'da "Cezayir'in Adı" başlıklı makalesinde Lyotard, *Ya Sosyalizm Ya Barbarlık* grubunda aldığı eğitimi ve bu grubun onun metinlerine verdiği desteği saygıyla anar. Aynı zamanda Sorbonne'dan lise öğretmenliği yapmak için geldiği Cezayir'in Konstantin şehrinde 1950-1952 arasında yaşadıklarını da yâd eder. "Beni şaşkına çeviren olağanüstü adaletsizliği nasıl tas-

vir edebilirim? Büyük bir medeniyete ait olan koca bir halk haksızlığa uğramış, aşağılanmış, kendi kimliğini inkâr etmişti" (Lyotard, 1993b: 170).

Fransa'dan gelmiş genç bir öğretmen olarak Lyotard, Konstantin'e teşekkür borçluydu. "Fransa Cumhuriyeti, birkaç genç Cezayirli'nin sırtına ödünç ve eğreti bir kültür bindirirken Cezayir halkının kendi kültürü, dili, mekânı ve zamanı yüz yıllık Fransız işgaliyle perişan vaziyetteydi" (Lyotard, 1993b: 170). *Ya Sosyalizm Ya Barbarlık* grubunun 1955'te Lyotard'ı Cezayir sorumlusu olarak seçmesi onun Cezayir'e olan gönül borcunu ödemesine fırsat verdi.

> Yaşadığım bilinçlenmeyi Konstantin'e borçluydum ve halen de öyledir. Farklılık o kadar net bir şekilde ortaya çıkmıştı ki o zamanlar arkadaşlarım arasında yaygın olan teselliliterin hiçbiri (ne idüğü belirsiz reformizm, Stalinizm, beyhude solculuk) beni avutmuyordu. Bu aşağılanan halk, bir kez ayağa kalktığında, hiçbir şekilde uzlaşmayacaktı. Ama aynı zamanda özgürlük adı verilen şeyi elde etmek için gereken araçlardan yoksundu (Lyotard, 1993b: 170).

Lyotard bir yandan FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) militanlarına pratik destek verirken diğer yandan örgüte dergi sayfalarında kuramsal eleştiriler yönelterek politikayı öğrendi. Örgütün kurmak için mücadele ettiği bağımsız toplumun sınıfsal doğasını eleştirmek gerekiyordu. Kolay bir uzlaşı imkânsızdı. Lyotard'a göre "Tarihin her yerde aynı hızda ilerlediği gibi yanlış ve tehlikeli bir fikre itibar etmeyeceksek, temel ihtilaf çözümsüz kalmak zorundaydı..." (Lyotard, 1993b: 168).

Ya Sosyalizm Ya Barbarlık, "komünist" toplumların sınıfsal doğasını ve yeni sömürücü hâkim sınıfların ortaya çıkışını açıklamaktan aciz olan Troçki'nin 1937'de kurduğu Dördüncü Enternasyonal'den ayrılmıştı. Ekonomizm tuzağına düşen Troçkizm, gelişkin kapitalist toplumlarda işçilerin mücadelelerine canlılık katan özerklik –ya da yabancılaşmayı aşma– arzusunu esaslı bir şekilde ele almamıştır. *Ya Sosyalizm Ya Barbarlık* çevresi, demokratik merkeziyetçiliğin aksine işçilerin kendi mücadeleleri ve gündelik hayattaki direnişleri yoluyla kendiliğinden yarattıkları örgütlenme biçimlerinden dersler çıkartmaya çalışmıştır. Ayrıca çeşitli kaynaklardan (Pannekoek'in İşçi Konseyleri hareketi gibi) yararlanarak, kapitalizmin kendi gelişiminin bir sonucu olarak geçirdiği değişimleri çözümlemeye çalışmıştır. Bu, kapitalist toplumlardaki dönüşümleri kavramaya çalışan Lyotard açısından son derece önemlidir. Lyotard'ın işçilerin mücadelelerinde keşfettiği yaratıcılık *özgürleşme*nin ta kendisidir. Üstelik bu bir "doğru" tanım meselesi de değildir: "Bir tanımda ısrar etmek, pratikte olan biteni unutturur (tarih ve sosyoloji araştırmalarının müşterek aptallığı)" (Lyotard, 1993b: 166).

Postmodern Durum'un yarattığı büyük etkiden çok sonra geriye dönüp baktığında Lyotard halen (1993b: 166) aynı görüştedir:

> Olan biteni unutmamak ve geçmişte yaşananlara karşı tamamen dürüst olmak gerekir. Bu, bugün için de geçerlidir. Kapitalist tahakküme karşı radikal bir alternatif ilkesinden (işçilerin iktidarı) vazgeçmemiz *gerekir*. (Bunun anlamı masum veya suçlu birçok insanın direnişten vazgeçmesi ve şeylerin mevcut durumuna kayıtsız şartsız teslim olmasıdır). Direnişin başka araçlarla, başka alanlarda ve belki de kesin bir şekilde tanımlanmayan hedeflerle yürütülmesini teşvik eden bu gerçek, dün de bugün de, inatçı (*intraitable*) bir gerçektir (Lyotard, 1993b: 166).

Bir an için Britanya'daki yol protestocularını* veya son zamanlarda canlı hayvan ihracatına ve Genetiği Değiştirilmiş Ürünler'e karşı mücadele eden hareketleri düşünebiliriz.

Lyotard'a göre *Ya Sosyalizm Ya Barbarlık* çevresini yönlendiren ana fikir –kimi zaman başka terimlerle ifade edildiyse de– "sistemin kendi içinde ilke olarak *baş edemediği* (ona ihanet eden) ve doğası gereği göz ardı etmek zorunda olduğu bir şeyin yer aldığıdır" (Lyotard, 1993b: 166). Kapitalist ve hatta "post-kapitalist" toplumlarda direnen insanların, direnişin saikini ifade etmelerine yardımcı olmak, böylece onların direnişine destek vermek; "direnmek için örgütlenmek gerektiği bahanesiyle direnişin ellerinden alınmasını engellemek mümkündür" (s. 167). Lyotard, bu tür bir çabanın değerini ve anlamını (özellikle de bu çaba "içinde inatçı gerçeğin kendini ortaya koymaya devam ettiği aktif mücadeleye dönük bir ilgi ve dikkat açıklığına yöneldiği" zaman) takdir etmiştir (s. 167). *Ya Sosyalizm Ya Barbarlık* çevresi, işçilere konuşma fırsatı tanımak adına uzun süre geride durmuştur. Çok sonraları ancak 1968'de öğrenci hareketi odak noktası haline geldiğinde siyasi platformda görünmüştür.

(*) Britanya'da özellikle '90'ların sonunda yeni yollar yapılmasına veya mevcut yolların güzergâhlarının değiştirilmesine karşı başlatılan direnişlere "yol protestoları" adı verilmiştir – ç.n.

Toplum kuramı ve katkıları

Büyük anlatılar ve "postmodern"

1989'da yazdığı bir makalede *Ya Sosyalizm Ya Barbarlık* çevresinde aldığı eğitimi hatırlarken ve bu çevrenin yaptığı çalışmaları "inatçı, uzlaşmaz gerçek" bağlamına yerleştirirken, Lyotard şunu ileri sürer:

> Her şey Marksizmin bir devrimci perspektif olarak bittiğini (kuşkusuz her gerçekten devrimci perspektif bir gün biter) gösterse de, Batı toplumlarında toplumsal ve siyasal alanda inatçı gerçeğin sesi artık işitilmese de, yaptığımız "çalış-

mayı" sürdürebiliriz ve bunu yapmalıyız (Lyotard, 1993b: 168).

Lyotard bir gerçeklik olarak öncelikle şununla yüzleşmemiz gerektiğini kabul eder:

> İnatçı gerçek, yüz yıldan fazladır sesini duyurduğu toplumsal ve siyasal mücadeleler alanında sessizliğe gömüldü. Bu alanla ilgilenmekten artık vazgeçmemiz gerektiğini öne sürmüyorum. Demek istediğim şu ki, bu mücadeleler otuz-kırk yıl önce onları hissedip onlara katılmak için zorunlu olan tinsel, bedensel ve ruhsal "çalışma"yı artık talep etmiyorlar. Tek talep ettikleri şey düşünsel, etik ve sivil doğruluk (Lyotard, 1993b: 169).

Lyotard'ın bu yargıya nereden vardığını ve bu anlaşılmaz sonuç cümlesinin ne anlama geldiğini sorgulayabiliriz. Ama unutmayalım ki burada Lyotard 1960'ta *Ya Sosyalizm Ya Barbarlık* grubunda baş gösteren kuşkuları hatırlatır: "Siyasal alan, uzlaşmaz, inatçı gerçeğin ortaya çıktığı ayrıcalıklı alan olma niteliğini kaybediyor ve kaybedecek. Bir 'depolitizasyondan' bahsediyorduk. Grup bunun üzerinden ikiye bölündü" (Lyotard, 1993b: 169). Lyotard, direniş çığlığı nereden geliyorsa oraya kulak vermemiz gerektiğini öğrenmiştir. Diğer yandan sanayi proletaryasının boşluğunu dolduran başka bir devrimci özne bulmak için etrafa bakınmanın "entelektüel bir samimiyetsizlik" olduğunu düşünmüştür. Lyotard'a göre entelektüel faaliyet artık gençlerin, göçmenlerin, kadınların, eşcinsellerin, mahpusların veya Üçüncü Dünya halklarının kendiliğinden faaliyetlerine odaklanmak yerine "radikal Marksizme özgü, 'bizim çocuklar'la başlayıp biten büyük özgürleşme anlatılarının anlaşılmaz ve mesnetsiz olduğunu kanıtlamalıdır" (Lyotard, 1993b: 169).

Geçmişi bugünden değerlendirmenin avantajıyla siyasal etkinlik yılları üzerine düşünürken Lyotard, büyük anlatıların yeri konusunda daha genel bir sonuca varmaya çalışır. Bugünün endişeleri ile geçmişin umutları arasındaki ilişki ona büyük anlatılarla ilgili argümanına (aşırı bir genelleme düzeyinde olsa da) odaklanma imkânı verir:

> Modernlerin, Hıristiyanlığın, Aydınlanma'nın ve Marksizmin varsayımı, "gerçeklik" söyleminin başka bir sesi bastırdığı ve asıl meselenin, gerçek bir kahramanı (Tanrı'nın kulu, mantıklı yurttaş, haklarına kavuşmuş proletarya) özne konumuna, düzenbazlar tarafından haksız yere mağdur edilmiş konumuna tekrar yerleştirmek olduğu yönündeydi. Yirmi beş yıl önce "depolitizasyon" olarak adlandırdığımız şey aslında bu büyük alternatif figürün ve büyük kurucu meşruiyetlerin ortadan kalktığını ilan ediyordu. Postmodern terimiyle kastettiğim budur (Lyotard, 1992b: 169).

Lyotard'a göre bu durum, toplum kuramını farklı bir görevle karşı kar-

şıya bırakmıştır: "klasik moderniteye ilham veren anlayış ve pratiklerden bütünüyle farklı bir anlayış ve pratik geliştirmek". Bu, odağımızı toplumsal ve siyasal mücadelelerle sınırlı tutamayacağımız anlamına gelir. Marx, Weber ve Durkheim'dan etkilenen klasik toplum kuramları adaletsizlik ve baskının yalnızca siyasetin kamusal alanında ortaya çıktığı zaman "gerçek" olduğu varsayımında uzlaşmıştır. Özel, kişisel ve mahrem alanlar "nesnel" ve "bilimsel" olmayı amaçlayan bir toplum kuramının ilgi alanı dışında kalan "öznel" alanlar addedilerek yok sayılmıştır. Dolayısıyla yeni toplum kuramları inşa etmemiz gerekir ama Lyotard aynı zamanda "inatçı gerçeğin" sesi olmaktan da vazgeçmememiz gerektiğini vurgular. Lyotard'ın belirttiği gibi: "İnatçı gerçek mevcut sistemde de devam ediyor ama onun tezahürleri veya işaretlerini elli yıl önceki alanlarda bulmak, aynı araçlarla desteklemek artık mümkün değil" (Lyotard, 1993b: 169).

Lyotard'ın 1982'de yazdığı *The Differend*'da (*İhtilaf*) belirttiği gibi toplum ihtilaflardan oluşur. Lyotard, *The Differend*'da bu temel nosyonu açıklamıştır. "İki tarafı karşı karşıya getiren çatışmanın çözümü bir tarafın dili çerçevesinde ortaya çıkarken diğer tarafın maruz kaldığı haksızlık bu dilde ifade edilme imkânı bulamıyorsa iki taraf arasında bir ihtilaf (*differend*) vardır" (Lyotard, 1993b: 9). Ücret sözleşmesi, işçilerin veya sendika temsilcilerinin kendi emeklerinden bir meta gibi bahsetmesini engellemez, bilakis şart koşar. Marksizm ise bunu reddeder. Lyotard'ın ısrarla vurguladığı gibi:

> *Sermaye*nin mantığı çerçevesinde Marksizmin hâlâ canlı olan boyutu, taraflardan birini diğerinin dilinde uzlaşmaktan alıkoyan ihtilaf algısıdır. 1968'de buna benzer bir şey oldu; kadın mücadelesinde on yıl boyunca bu yaşandı ve göçmen işçiler sorununun temelinde de bu var. Başka örnekler de verilebilir (Lyotard, 1993b: 10).

İhtilafta ısrar eden Lyotard, farklı sesler arasında onları susturmak pahasına bir uzlaşı arayan otoriteyi reddeder. Aynı zamanda kendini bir otorite olarak sunan ve insanları adalet, güzellik, mutluluk ve hatta hakikatle ilgili meselelerde uzman otoritelerin varlığına inandırmaya çalışan felsefeci ve toplum kuramcılarını da sorgular. Lyotard'ın "Kürsüsü Olmayan Bir Platform" başlıklı bir televizyon programında ileri sürdüğü gibi:

> Bir felsefeci insanları gerçekte kimsenin otorite olmadığı meselelerde otoritelerin varlığına inandırmaya çalışıyor ve böylece kendi otoritesini meşrulaştırıyorsa, benim bildiğim anlamda düşünce faaliyetiyle alakası yoktur ve bir filozof olma niteliğini kaybetmiştir... O da insanların "entelektüel" adını verdiği, belirli bir uzmanlık iddiasını meşrulaştırmaya çalışan kişilerden biridir. Bunlar her şeyden ön-

ce, her şeyin bir uzmanı olması gerektiği fikrini meşrulaştırır (Lyotard, 1993b: 95).

Lyotard, Platon'dan bugüne otoritenin cazibesine kapılmayan az sayıdaki filozoftan biri olmak istemiştir. Toplum kuramcılarını ele alan bu kitapta onun hakkını verirken akılda tutmamız gereken özelliklerinden biri de budur.

Lyotard, "Postmodernizm Sorununa Kısa bir Ek" başlıklı metninde (1982: 27) postmodernizm üzerine düşünürken şunu ileri sürer: "Düşünürler olarak rolümüz mevcut dili derinleştirmek, sığ enformasyon anlayışını eleştirmek ve dilin radikal geçirimsizliğini sergilemektir." Lyotard, ihtilaf nosyonunu dilin uzlaşmazlığı nosyonu aracılığıyla geliştirmiştir. Lyotard'a göre Habermas, Fransız düşüncesinin yeni-irrasyonalizminden bahsederek Derrida ve Foucault'ya ilerici düşünce dersleri verirken aslında modernitenin ne olduğu konusunda fena halde yanılmaktadır. Lyotard'ın açıklamaya çalıştığı gibi:

> Mesele dün de bugün de (modernite henüz bitmiş değil) saf ve basit bir Aydınlanma değil iradenin akla dolaylı olarak nüfuz etmesidir. Kant aklın deneyimin ötesine geçme dürtüsünden söz etmiş ve felsefeyi antropolojik düzlemde bir *Drang* olarak, kavga etme ve ihtilaflar yaratmaya yönelik bir itki olarak kavramıştır (*Streiten*) (s. 26).

Sondaki veciz ifadenin anlamı belirsiz olsa da Lyotard'ın niçin Kant'a ve onun yüce nosyonuna yöneldiğini buradan anlayabiliriz.

Lyotard, Habermas'a karşı çıkarken Wittgenstein okumasından ve Wittgenstein'ın dil oyunları nosyonundan hareketle "dilin bir iletişim aracı olmadığını" vurgular. Dil, deyiş alanlarından oluşan son derece karmaşık bir takımadadır; deyişler o kadar farklı dizgelere aittir ki bir dizgeye ait olan bir deyişi (örneğin betimleyici) bir başkasına (örneğin kural koyucu bir değerlendirme) tercüme etmek imkânsızdır (s. 28). Bilimsel, edebi ve sanatsal avangardların deyiş dizgelerinin kıyaslanamazlığı üzerinde durarak Lyotard ihtilafların siyasi anlamlarını yansıtmaya çalışır. Aynı zamanda daha güncel gelişmelerle de bağlantılar kurar:

> Son yılların Fransız felsefesine bakılırsa onun da bir bakıma postmodern olmasının sebebi, yazma uğraşının yapıbozumu (Derrida), söylemin düzensizliği (Foucault), epistemolojik paradoks (Foucault), başkalık (Levinas), nomadik karşılaşmalar aracılığıyla anlamlandırmanın etkisi (Deleuze) üzerine düşünceler vasıtasıyla kıyaslanamazlığı vurgulamasıdır (Lyotard, 1983b: 28).

Toplumsal patlamalar

Mayıs 1968'de Cezayir'de gerçekleşen kitlesel gösterileri veya Paris'teki olayları belli bir tarihsel etkenle ve-

ya yenilmez bir halk iradesiyle açıklamak mümkün değildir. Dünyayı hayrete düşüren bu olayları hiç kimse tahmin edememiştir. "1968", olayların düzenli bir akışına bağlanan bir zamansallık algısını altüst etmiştir. Bu olayların anlamı konusunda halen bir uzlaşı yoktur zira 1968, olayları bir düzene sokmak için başvurduğumuz yerleşik siyasi ölçütlere meydan okumaktadır. Bill Readings'in belirttiği gibi "Bu olaylar, anlamı halen belli olmayan göndergelere işaret eder ve onları değerlendirmek için gerekli ölçütleri yaratmak üzere bir politik tartışmayı zorunlu kılar" (Lyotard, 1983b: xiv).

Lyotard, kapitalist ekonominin ve modern devlet kurumlarının ağırlığının pekâlâ farkındaydı. Siyasi partiler ve sendikalar aracılığıyla direniş örgütlemeye çalışan bir siyasetin devleti daha da güçlendirdiğini anlamıştı. Gelişmiş bir kapitalist demokraside kapitalizm çelişkilerden zarar görmekten çok onlardan faydalanır. Direniş, parlamenter temsil sistemi içinde yürütüldükçe onun bir parçası haline gelir. İşçilerin gücü kendi güçleri olmaktan çıkar ve ya ücret sözleşmeleri halinde ya da sendikaların "komünist" bir devletle bütünleşmesi aracılığıyla onlara yanıltıcı bir temsil olarak geri döner. Lyotard farklı siyasal sistemlerin iddialarına uzun süredir kuşkuyla yaklaşıyordu ama siyasal temsil sistemlerinin direnişi içerme ve kanalize etme yeteneğine rağmen beklenmedik olayların gerçekleştiğini de biliyordu. Siyasalın dilini konuşmayan yeni bir siyasetin sesini işitmeye daima hazırdı. Her türlü totaliter izden arınmış bir siyaset geliştirmeye çalışan azınlıkçı bir düşünür olmakta kararlıydı.

Lyotard, bir otorite olmaya çalışmadan siyasal biçimde düşünme, konuşma ve eylemde bulunmanın yollarını keşfetmeye çalışıyordu. Otorite nosyonu başkaları adına kural koyma, neyin "doğru" neyin "yanlış" olduğunu belirleme yetkisini zorunlu kılar. Lyotard tarafsız ve kesin ölçütler varmış gibi adaletin doğası hakkında kurallar koyabileceğimize inanmaz. Ona göre bu tutum, farklılığı en baştan dışladığı için olsa olsa totalitarizm ve terör yolunda atılmış bir ilk adım olabilirdi. Lyotard, kapitalist demokrasilerde meşrulaştırılan otoritelere karşı alternatif bir otorite kurmak da istemiyordu. Başkaları adına kurallar koyan otoritelere kuşkuyla yaklaşıyordu ve bu yüzden başkaları adına neyin "doğru" neyin "yanlış" olduğunu söyleyebilen evrensel ve tarafsız bir akıl tasavvuruna dayanan moderniteyi sorguluyordu. Onun amacı, başkaları adına konuşabilen hâkim bir aklın bütün kibriyle susturduğu ve aşağıladığı ötekilere alan açan bir postmodern vizyon kurmaktı.

Dolayısıyla Lyotard, Aydınlanmacı bir modernite vizyonu içindeki temsil iddialarını sorguluyordu. Başkalarını dinlemeyi öğrenmemiz gerekiyordu ve Lyotard feminizmden kendi fikirlerine uygun dersler çıkartabilmişti. Kadınlar demokratik temsilî

kurumlar tarafından susturulmuştu ve kendi hayatlarını hâkim bir erkekliğin ölçütleriyle değerlendirmek yerine kendi ses ve arzularını kendi adlarına keşfedebilecekleri bilinç-yükseltici pratikler geliştirmek zorundaydılar. "Ne istediklerini" önceden söyleyemezlerdi zira önce kadınlar olarak ne olabileceklerini keşfetmek zorundaydılar. Bunu söylemeyi reddetmenin onları "irrasyonel" yaptığı görüşünü reddettiler ve zamanı ve mekânı kendileri adına sahiplenmekte ısrar ettiler. Bu, Lyotard'ın kesinlikten uzak yargıların belirsiz bir süreci olarak siyaset vizyonuyla uyumluydu. Ama erkekler başkaları adına kural koyan bir akla sahip oldukları için bunu öğrenmeleri daha zordu. Erkeklerin hemen ve kesin biçimde doğrulanmayı beklemeyen farklı bir adalet vizyonuna ihtiyacı vardı. Adalet ancak başkalarını dinlemeye hazır olduğunda otoriterliği bırakıp farklı seslere kulak verebilirdi. Lyotard siyasalın kimliğini belirlemeye çalışmak yerine bir farklılık siyasetinde ısrar ediyordu.

Lyotard'ın Mayıs 1968 olaylarından ve öğrencilerin dile getirdiği ret siyasetinden hareketle geliştirdiği fikirler bunlardır. Öğrenciler kendi entelektüel faaliyetlerini onlara devlet içinde önceden belirlenmiş konumlar sunan bir eğitim süreci olarak görmeyi reddetmişti. Öğrenmenin açık bir araştırma süreci olduğunu ve miras aldıkları kültürle eleştirel bir ilişki kurduklarında ne tür insanlara dönüşeceklerini şimdiden bilemeyeceklerini vurgulamışlardı. Kendileri adına düşünmeyi ve arzulamayı öğrendikçe onlara aktarılan gelenekleri sorgulamakta ısrar etmiş ve otoritenin onlara sunduğu şeyleri reddetmişlerdi. Temsilî demokrasinin toplumun aynası olduğu iddiasını sorgulamışlardı. Geleneksel otoritelerin onlar adına kural koyma hakkını sorgularken kendi adlarına konuşmak zorunda olduklarını hissetmişlerdi. İnsanların tahmin edemediği bu toplumsal patlama aracılığıyla kuram ve eylem bir bütün haline gelmişti. Mayıs 1968, Lyotard için güçlü bir hatıra, siyaseti ansızın libidinal ekonomiye dönüştüren bir sınırsız yoğunluk anı olarak kalmıştır. *Dérive à partir de Marx et Freud*'de (*Marx ve Freud'tan Hareketle Sapma*, 1973: 10) belirttiği gibi Lyotard'ın metinleri "Kuramı, Mayıs 1968'de pratiğin ulaştığı yoğunluk düzeyine taşımaya yönelik bir çabadır".

Libidinal Ekonomi başlıklı çalışmasında Lyotard bir arzu devrimi tarif etmeye çalışır. Anlamın yanıltıcı otoritesinden kurtulmaya kararlıdır ve açıkça belirttiği gibi:

> Bir metinde önemli olan; onun anlamı, ne söylemeye çalıştığı değil ne yaptığı ve neye sebep olduğudur. Ne yaptığı derken içerdiği ve aktardığı duygulanımsal yükü, neye sebep olduğu derken bu potansiyel enerjilerin başka bir şeye dönüşmesini kastediyorum: başka metinler, ama aynı zamanda resimler, fotoğraflar, filmler, siyasi eylemler, aşk, isyankâr tavırlar, ikti-

sadi inisiyatifler (*Dérive à partir de Marx et Freud*, 1973: 6).

Bir metnin anlamından çok ürettiği enerji ve yoğunluklara yönelik bu vurgu, Deleuze açısından da önemlidir. Lyotard açısından o tarihlerde bu vurgu, aklın iktidarla yakından bağlantılı olduğuna dair kuşkusu çerçevesinde önemliydi. Lyotard'ın belirttiği gibi: "Akıl halihazırda iktidardaki sermayedir ve sermayeyi rasyonel olmadığı için değil tam da rasyonel olduğu için yok etmek istiyoruz. Akıl ve iktidar aynı şeydir." (s. 12-13)

Lyotard, salt negatif bir faaliyet olarak gördüğü bir eleştiri geleneğinden uzaklaşmak ister. Bu eleştirel gelenek, rasyonel olduğu için eleştirdiği sisteme bağımlıdır. En doğrusunu bildiğini iddia eden bir otoriter pratiktir. Lyotard'a göre:

> Eleştirmen, eleştirilen şeyin alanında kalır. (...) Ve [bu faaliyet] alabildiğine hiyerarşiktir: Eleştirmenin eleştirdiği konu üstündeki iktidarı nereden gelir? Daha mı *iyi* bilmektedir? Öğretmen veya eğitimci midir? Öyleyse evrenselliğin, üniversitenin ve devletin temsilcisi midir? Günah çıkartan papaz ve Tanrı, bir günahkârın günahlarından kurtulmasına yardım mı ediyorlardır? Bu aynı-alanda-kalma-reformizmi otoriter yapıların sürekliliğiyle gayet uyumludur. (...) Eleştirinin ötesine geçmek gerekir. Eleştirinin ötesine geçmek eleştirinin de sonunu getirmektir. (*Rudiments Païens*, Paris UGE, 1977, s. 14-15).

Minörlük olumlamaları

Lyotard eleştiri yerine minörlük olumlamaları adını verdiği şeyin üzerinde durur. Aynı zamanda Nietzsche'nin izinden giderek "evet demenin yeni bir yolunu" arar. Minörlük olumlamaları tıpkı sanatta olduğu gibi gündelik hayatta kuramın farkına varamadığı mikroskobik değişimler olarak tezahür eder. "Halkın önünde ifade edilmeden çok daha önce rafine edilirler: Kadın özgürlük hareketi başlamadan çok önce binlerce ev hanımının homurdanmasında; Prag Baharı'ndan önce şehirde defalarca kez anlatılan binlerce fıkrada..." (1977: 117). Lyotard üretim alanında da benzer bir şey tespit eder; zira:

> Sermayenin içinde bir başka sosyo-iktisadi yaşam biçimi; bireysel veya anarşik mübadelelerden oluşan ve üretimin "rasyonalitesi"yle ilgisi olmayan bir başka merkezsiz "alan" vardır. Ve bu yaşam biçiminin kapitalizme yönelik bir itiraz veya eleştiri olduğu söylenemez (hatta yozlaşmış bir mesai fikriyle bağlantısı olup olmadığı da belirsizdir) (Lyotard, 1977: 137).

Christa Burger'ın belirttiği gibi (1992: 76), "bu olguların yorumlanmasına karşı mücadele ederken (zira tıpkı eleştiri gibi yorum faaliyeti de hâkim rasyonalitenin dikotomik kategorilerine sıkışmıştır; ve bu kategoriler söz konusu olumlamaları özgün güçlerinden yoksun bırakır)" Lyotard aslında kendi klasik yorumunu

sunmaktadır. Kant'ın estetikle ilgili metinlerine dayanan son dönem yapıtlarında Lyotard'ın bu eğilimi daha da güçlenir. Bu bağlamda Lyotard minörlük olumlamalarını "aklın hilesinin" terse dönüşü olarak görür. Bu terse dönüş kendini dünya tarihinin seyrinde değil küçük hayatlar (*la petite vie*) aracılığıyla ortaya koyar ve dünya tarihini Hegel'inkiyle pek ilgisi olmayan kayıtdışı ve aktif bir sivil toplumun tarihi olarak tasarlayarak iktidarın farklı örneklerinden sürekli olarak sıyrılır" (1977: 138).

1970'lerin sonundan itibaren anlatı Lyotard'ın çalışmalarında temel bir kavram haline gelmiştir. Soljenitsin'in *Gulag Takımadaları*'nı okuması Lyotard'da kendi entelektüel faaliyetini tekrar düşünmesine yol açan bir uyanışa neden olmuştur. Lyotard en azından bir süreliğine eski çalışmalarından uzaklaşmıştır. Burger'ın (1992: 77) belirttiği gibi: "Kanonik anlatı (tarihte kötülük) eşit derecede sinsi iki kılıkta ortaya çıkar: Marksist ve kapitalist varyantlarıyla. Her ikisi de totaliterdir; ikisi de iman talep eder." Bu hâkim anlatılar onlar adına konuştuğu için, insanlar sessizliği ve ciddiye alınmamayı kabullenmek zorundadır. Eğer direniyorlarsa bunun nedenleri bellidir. Ya bir "yanlış bilinç" söz konusudur ya da kapitalizmin kanonik hikâyesi olan para anlatısı bize "istediğimiz hikâyeyi anlatabileceğimizi, ama aynı zamanda yazarların hikâyelerinden kazanç sağlaması gerektiğini anlatır... Dolayısıyla kapitalizmde bir din unsuru mevcuttur: anlatısal girişimciliğin yüceltilmesi" (Benjamin, 1989).

Bu üst-anlatıları sorgulamak konusunda kurama da güvenemeyiz zira kuram da bir başka üst-anlatı biçimidir. Lyotard "küçük anlatılar"a dayalı bir siyaset aracılığıyla "inançsızlığın" yaygınlaşması ve anlatı tekellerinin yıkılmasına daha fazla umut bağlar. "Anlatının onuru"nun kurtulduğu bir "anlatı patlaması" olarak tanımladığı Mayıs 1968 veya *Gulag Takımadaları* gibi olaylardan hareketle "binlerce rahatsızlık verici küçük hikâyenin" (Benjamin, 1989: 127) üst-anlatıları aşındırdığı bir tarihlendirmeye gider.

Ama Lyotard, hatırlamaya olan bağlılığı ve unutkanlığa karşı mücadele etme ihtiyacını öne çıkarttıkları için kuramlara kuşkuyla yaklaşır. Geçmişin günümüzde hatırlama gücüne sahip olanlar tarafından hatırlatılma biçiminden uzaklaşmak için unutmak bazen önemlidir. Diğer yandan Burger'ın (1992: 79) belirttiği gibi:

> Lyotard'ın yapıtlarındaki her şeyde olduğu gibi hafıza karşısındaki polemikte de siyasal bir boyut vardır: Kapitalizm her şeyden fayda sağlayan bir sistem olduğu için hafızayı da kendi faaliyet döngüsüne dahil eder ve kültürü donduran biteviye bir hareketi yola koyar. Bu hareketi durdurabilecek tek şey hafızanın radikal bir şekilde zayıflatılmasıdır.

Bu tavır Lyotard'ın bir göstergenin kaçınılmaz olarak hiyerarşik biçim-

de kendi anlamına gönderildiği temsil sistemine yönelik itirazıyla da bağlantılıdır. Temsil sistemi sakınmamız gereken bir döngü yaratır.

Lyotard postmoderni ele alırken, "bugün"ü onun altında yatan veya daha üstteki bir kerte adına olumsuzlayan metafizik veya "teolojik" usuller olarak gördüğü adlandırmalardan uzaklaşır. Lyotard'ın amacı, gerçeğin sahiplenilmesinde (temellük edilmesinde) iki aşamalı bir şemaya dayanan üst-anlatılardan uzaklaşmaktır. Bu iki aşamalı şema hem Hegel-Marx geleneğinin hem de daha önceki muhafazakâr kültürel eleştirinin temel özelliğidir. Lyotard, bugünü olduğu haliyle kabul etmeyi tercih ederek Nietzsche'nin yolundan gider. Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nde belirttiği gibi:

> İnsanın gerçek dünyayı (gerçek ve görünür dünya arasındaki ayrımı ve dolayısıyla çift-boyutlu düşünceyi) hükümsüz kılması son derece önemlidir. Bu anlayış, "içinde bulunduğumuz" dünyadan kuşkulanmamızı ve onu değersiz kılmamızı teşvik eder: Bu, yaşamı katletmek için şimdiye kadar giriştiğimiz en tehlikeli teşebbüstür (Nietzsche, 1968: 314).

Lyotard'ın olumlayıcı tavrı bugünü kusurlu, eksik ve kendi nesnesiyle uyuşmaz olarak gören metafizik kerteden uzaklaşmak anlamına gelir. Lyotard'a göre hem ahlâk hem de eleştiri iki ayrı kerte varsaymaktadır; bunlardan biri var olan durum kertesi; diğeri ise var olan duruma tezat oluşturan "gerçeklik" kertesidir. Bu, Marksizmin "bağnaz" yabancılaşma kavramını olumlu bir şekilde (kayıp fikrine başvurmadan) düşünmek anlamına gelse de Lyotard toplumsal gerçekliğe olumlayıcı bir tavırla yaklaşmayı tercih eder. Lyotard, yabancılaşmayı bir şeyin "kaybı" olarak düşünmekten vazgeçilmesini önerir. Yabancılaşma, libidinal ekonominin bir şekilde güçlenmesidir ve temsil sisteminin ortadan kalkması için gereklidir. Lyotard öznenin kapitalizm tarafından yok edilmesini bir kayıp olarak görmez. Bunun yerine kapitalizmin dinamiklerinde özneyi yok ederken aynı zamanda bütün hiyerarşileri de aşındıran güçleri tespit etmeye çalışır.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Lyotard eleştirmenleri, Lyotard'ın olumlayıcı estetiğinin "herhangi bir sapma, istisna veya seçimi hesaba katmadan dünyanın mevcut haliyle olumlanması" (Nietzsche) anlamına gelebileceğini ileri sürmüştür. Bu, Lyotard'ın mücadele etmeye çalıştığı iktidara "evet" demesi anlamına da gelebilir. Lyotard bu tehlikeden dikkatle sakınmaya çalışmıştır. Ama Fransa'daki sosyalist hükümetin sponsorluğunda düzenlenen ve *Les Immatériaux* (Gayri Maddilikler) adını verdiği sergisinde yeni teknolojilere eleştirel yaklaşmadığı gibi Yeşillerin ifade ettiği "apokaliptik" vizyonlardan da endişe duy-

muştur. Foucault gibi Lyotard da, evrimin kısa ömürlü bir ürünü olarak "insan" kavramının ortadan kalkışını sevinçle karşılamıştır. Lyotard'a göre bir niteleme sıfatı olarak insan, son zamanlarda tekno-bilimler tarafından ele geçirilen eski bir bilgi alanına işaret eder.

Lyotard'ın zihninde –insanın belli bir kimliği olduğunu anlatan– "maddilik" kavramıyla bağlantılı fikirler, yeni tekno-bilimlerin yükselişiyle zayıflamıştır. Bu gelişme, deneyim yoluyla edindiğimiz fikirleri, hafızayı, çalışmayı, özerkliği ve genel olarak insani ile gayri insani arasındaki radikal ayrımı zayıflatma işlevi görmüştür. Aynı zamanda sözgelimi insanın beyin zarını bir elektronik alan gibi "okuma" imkânı veren genel etkileşim fikri giderek güçlenmiştir. Postmodern nosyonu etrafındaki kafa karışıklıklarını ortadan kaldırmak amacıyla daima yeni formülasyonlar arayan Lyotard, 1980'lerin ortasında maddilik, özne ve proje kavramlarıyla bağlantılandırdığı modernite yi gayri maddilikler, öznenin kaybolu şu ve etkileşimin eleştirel terimler haline geldiği postmoderniteyle karşıt bir düzleme oturtur.

İnsana ve çalışmaya dair fikirlerimizin yanı sıra algı biçimlerimizi de dönüştüren üretim alanındaki değişimler Lyotard'a günümüzü postmodern bir geçiş süreci olarak düşünme imkânı verir. *Le Différend*'ı yazdığı dönemde Lyotard büyük üst-anlatıların felsefesinin ötesine geçen bir felsefe çağından söz eder. Farklı sanat alanlarının düşünümsel bir biçim alması Lyotard'a oldukça önemli bir gelişme olarak görünür. Ama Burger'in belirttiği gibi (1992: 85) "estetik alanında Lyotard postmoderni modernle karşıtlık içinde değil onunla bağlantılı olarak tanımlamaya çalışır. *Kendi* estetik konumunu ancak bu şekilde oyuna dahil edebilir." Lyotard'a göre sanatın alımlanışında duyusal algıdan tefekküre (*refleksiyon*) geçilmesi postmodernitenin temel özelliğidir.

Sanat ve mimarlık kuramcıları postmodernizmi oldukça saldırgan bir modernizm karşıtlığının sloganı haline getirdikleri için Lyotard estetik postmodernizmden uzaklaşma ihtiyacı hissetmiştir. Modern sanatı Kant'ın yüceye dair analiziyle açıklamanın mümkün olup olmadığıyla daha çok ilgilenmiştir. Lyotard bu amaç doğrultusunda Kant'ın argümantasyonundan çok biçimsizlik ve temsil edilemezlik gibi tekil terimlerle ilgilenmiştir. Ama Burger'in belirttiği gibi Kant'ın kuramı, deneyimleyen öznenin perspektifinden formüllenirken Lyotard temsil edilemezlik sorununu üreticinin perspektifinden tartışır. Lyotard, sanatsal bir proje tanımlar.

Lyotard'a göre, kurtarıcı bir siyasete olan inancını yitirmesi ve estetiğe yönelmesi Habermas'ta karşılaştığımız türden modernist evrenselciliğe yönelik itirazından kaynaklanır. Lyotard bundan böyle siyaseti siyasalın tarafsız ve evrensel bir akıl anlayışıyla düzenlenmesi ola-

rak düşünmez. "Depolitizasyon" ve "antipolitika"dan söz ederken, rasyonel düşüncenin "insan"ı dünyanın efendisi kılmasını ve "insan"ın böylece türsel özgürlüğünü gerçekleştirmesini vurgulayan Aydınlanma projesinden uzaklaşır. Bir seküler kurtuluş alanı olarak Aydınlanmacı siyaset modeline ve onun liberal ve Marksist biçimlerine karşı mesafe alır. Postmodernizm, tarihin şeffaf, özgürlüğüne kavuşmuş ve güçlü bir özneyi yaratan siyasal eylem aracılığıyla insanlığı kurtaracağına inanan modernist özgürleşme fikrine duyulan inancın ortadan kalkışıdır.

Bill Readings'in belirttiği gibi geleneksel siyasal direnişe duyulan inancın kaybolması modern bürokratik devletin esasen tek kutuplu bir toplum olarak ortaya çıkışıyla bağlantılıdır. Lyotard'ın vurguladığı gibi:

> Tek kutuplu Batı devleti, siyasal güçlerin birbirine dönüşebildiğini kabul ederek her türlü direnişi bir enerji kaynağına dönüştürür. Her türlü muhalif ses temsil edilmek şartıyla ifade edilebilir. Devlet siyasalın yönetildiği tek alan haline gelerek kendi başına bir amaca dönüştüğünde siyaset sona erer (Lyotard, 1993b: xx).

Dolayısıyla kapitalizm küresel bir sisteme dönüştükçe iktidar bir zorlamadan çok bir yönetim tarzı olarak tezahür eder; doğrudan baskıcı olmaktansa "idari" bir biçime bürünür. İdari söylemler kendilerini her alana "verimlilik" katan tarafsız söylemler olarak sunar. Kamusal alanda üniversiteleri de kapsayan dönüşüme direnmek zordur. Lyotard'ın çalışması direnişin terimlerini yeniden düşünmeye yönelik bir çaba çerçevesinde, "herhangi bir 'dış'ı olmayan, kendini daima şeylerin mevcut durumu olarak dayatmaya çalışan bir durum karşısında düşünmenin" yollarını arar (Lyotard, 1993b: xx).

Lyotard, başkaları adına konuşma iddialarına karşı çıkar. İster liberal ister totaliter toplumlarda olsun bunu temel bir adaletsizlik olarak görür. Ezilenler adına konuşma iddiası, onları bir kez daha nesneleştirmektir. Lyotard bunu radikal örgütlerin muhalefet etmeye çalıştıkları sistemle yaptıkları suç ortaklığının bir parçası olarak görür. Bu örgütler sadece temsilî sistemin siyasal yapılarını güçlendirir; tıpkı temsil etmeye çalıştıkları işçileri kendi söylemlerinin sessiz referansları olarak gören sendikaların yaptığı gibi. Ama Lyotard'ın temsil siyasetine yönelik eleştirisi insanın kendi adına konuşmasını talep eden bir özerklik çağrısından daha fazlasıdır. Bill Readings bunun Habermas'ın savunduğu türden modernist siyasette var olan söylemsel meşrulaştırma tavrına karşı radikal bir argüman olduğunu belirtir. Lyotard'ın *Mainmise*'de (*El Koyma*) belirttiği gibi söylemsel özerklik düşü, ötekiye olan borcun ve yükümlülüğün unutulmasına dayanır. Bu, Lyotard açısından otorite varsayımı gibi temel bir sorunu gündeme getirir. Readings'in dikkat çektiği gibi: "Her insanın ilke

olarak kendi adına konuşabileceğini varsaymak ikili bir mağduriyet yaratmaktır: Konuşmacının söylem alanına erişebildiği ve potansiyel olarak modern bir özne olduğu varsayılır" (Lyotard, 1993b: xxi).

Lyotard başlarda halkın kendiliğinden gelişen direnişleriyle ilgilenirken sonraları yargı ve tanıklık meselelerine odaklanır. Mayıs 1968'le ilgili metinlerinde arzu, halen, hâkim söylemsel temsil biçimini ihlal etmeye ve devlet tarafından denetlenemeyen biçimlerde patlak vermeye muktedirdir. Direniş, "taraflardan birini diğerinin dilinde uzlaşmaktan alıkoyan" uzlaşmaz ihtilafa kulak veren bir dikkat biçimidir. Lyotard'ın ihtilafa odaklanması; Yahudilik'le ilgilenerek siyasal eleştirinin alternatif zeminini reddetmesiyle bağlantılıdır. Readings'in belirttiği gibi "Siyaset bir hakikat veya karşı hakikatin tesis edilmesinden çok adalete ve farklılıkların ele alınmasına dayalı bir meseleye dönüşür" (Lyotard, 1993b: xxiv). Lyotard'ın *Au Juste: Conversations*'da (*Doğrusu: Diyaloglar*, İng. *Just Gaming*) üzerinde durduğu gibi Batı'ya musallat olan kusursuz toplum modelleri felsefi düzlemde açıkça reddedilir. Lyotard'ın genellikle farklı yönlere çekilen postmodernizm analizleri "büyük siyaset" devrinin kapandığını; insanlığın kendi kaderini tanımlamaya ve kendi anlamlarını hayata geçirmeye çalıştığı alan olarak siyasal fikrinin tarihe karıştığını vurgular.

Bu, paradoksal bir şekilde, siyasetin bir gün sona ereceği fikrini düşünmeyi de reddetmektir. Siyaset insanların kendi hayatlarının anlamını araştırdığı alan olmaktan çıktığında, Readings'in belirttiği gibi, "bir kimlik arayışı yahut gündelik hayattaki faaliyetlerin altında veya gerisinde yatan kurtarıcı bir anlam arayışı olmaktan da çıkar. Siyaset, bunun yerine, çözümsüz kalan ihtilafları ele almaya, adaleti çatışma ve farklılıkla bağlantılı olarak düşünmeye yönelik bir çabaya dönüşür" (Lyotard, 1993b: xxiv). Habermas'la girdiği tartışmada Lyotard modernitenin açmazını evrensel bir öznenin kendini gerçekleştirdiği bir tarihsel proje içine konumlandırma girişimlerine karşı çıkar. Farklılığı kabul etmek, iki taraf arasında kurulan iletişim aracılığıyla farklılığın ortadan kaldırılacağı anlamına gelmez; aksine Readings'in belirttiği gibi "bir anlam taşımasına rağmen ortak bir dille ifade edilemeyen ve üzerinde nihai bir mutabakata varılamayan bir ihtilaf etrafında diyalog kurmanın imkânsızlığı ve zorunluluğunu" saygılı bir şekilde kabul etmek anlamına gelir (Lyotard: 1993b: xxvi).

Lyotard, temsilde, iletişimde ve açıklamada şeffaflık arayan Aydınlanmacı bir modernite vizyonunun bu farklılıkları kazara değil yapısal olarak bastırdığını ileri sürer. Azınlıkçı (*minoritarian*) bir siyaset, temsil hakkı kazanmak için "büyük siyaset"te yerini almaya çalışmaz. Azınlıkçı siyasetler herkesi büyük bir mutabakatta bir araya getirmek yerine Batı'nın evrensel insanlık söyle-

miyle aralarındaki farklılıkları vurgular. Lyotard, paradoksal bir şekilde, geleneğe olan borç ve yükümlüğünden hareketle Aydınlanma'nın insanın bilgi aracılığıyla özgürleşebileceği savını hükümsüz kılar.

Lyotard'ın Yahudilik ve "Yahudiler"le ilgili metinlerinin temelinde de bu ödenemez borç duygusu vardır. Yahudilik, tanrısal olanın imgeselleştirilemeyeceği düşüncesinden hareketle temsil edilemez bir öğrenme sürecine duyulan saygıya dayalı bir geleneğe yaslanır. Auschwitz, Avrupa medeniyetinin asla kurtulamayacağı bir borç; tarihteki yığınla olaydan biri olarak rasyonelleştirilmesi mümkün olmayan bir kefaret yükümlülüğüdür. Levinas'ın belirttiği gibi Auschwitz, tarihi, insanlığın geçmişten, gelenekten ve ötekiye olan yükümlülüğünden kurtulduğu bir proje olarak kavramanın adaletsizliğini gösterir. Toplum kuramları Auschwitz'i açıklayamamıştır zira Auschwitz modernitenin bağrındaki fark edilmeyen dehşeti göz önüne sermiştir.

1990'da Fransa'da Yahudilerin bin yıldan fazla süredir yaşadıkları Carpentras'taki Yahudi mezarlığının tahrip edilmesinin yükü altında Lyotard, "Avrupa, Yahudiler ve Kitap" başlıklı bir makale yazmış ve şu iddiada bulunmuştur:

> Yahudiler "Avrupa'nın hiçbir şey bilmek istemediği veya bilemediği bir şeyi" temsil eder. Yahudiler öldüklerinde Avrupa onların hatıralarını yok eder ve hatta kendi topraklarına gömülmesine bile izin vermez. Bütün bunlar bilinçdışında gerçekleştiği için dile getirilmez. Hakikat bir an için gün ışığına çıktığında, Avrupa "kendi arzusuyla yüzleşmenin" korku ve dehşetine kapılır (Lyotard, 1993b: 159).

Lyotard'ın farkına vardığı gibi, Batı'da Fransız İhtilali'nden başlayarak Hıristiyanlığın kardeşlik motifi "Tanrı'nın kulları olarak değil özgür ve eşit yurttaşlar olarak kardeşiz" şeklinde genişletilmiştir. "Bize kuralları, kanunları veren bir Öteki değildir. Sorumluluk veren, yasaklayan, izin veren kendi yurttaş topluluğumuzdur. Buna "Öteki'den özgürleşme ve özerklik adı verilir" (s. 163). Modern aydınlanmış devletin Yahudilere sunduğu seçenekler ya entegre olmak ya da yok olmaktır. Auschwitz'in dehşeti bunları açığa vurmuştur.

Lyotard, *Heidegger and "the jews"*u (*Heidegger ve Yahudiler*) düşüncede, yazıda, sanatta ve kamusal pratikte "unutulanlar"a tanıklık etmek zorunda olduğumuz düşüncesiyle yazmıştır. Varlığın büyük düşünürü Heidegger'in Holokost'u unutmasından çıkartılan olumsuz ders şudur: "Heidegger'in unuttuğu Varlık değil adil olma yükümlülüğüdür" (Lyotard, 1993b: 147). Lyotard bize bu yükümlülüğü hatırlatırken "Yahudiler" tabirini daha genel bir anlamda, yargıda bulunmaya ve bir farklılık bilincine sahip olmaya dayanan daha genel bir yükümlülüğü hatırlatmak için kullandığını belirterek şöyle der:

"Yahudiler" tabiri yalnızca bireysel zihinlerde değil Batı düşüncesinde de *unutulan* bir şeyi dünyanın herhangi bir yerinde hatırlatmaya ve kanıtlamaya çalışan herkesi kapsar. Bu hatırlama ve tanıklığı yalnızca düşünce karşısında değil aynı zamanda adalet karşısında da bir yükümlülük, sorumluluk veya borç olarak gören herkesi kapsar (Lyotard, 1993b: s. 141).

LYOTARD'IN TEMEL ESERLERİ

Lyotard, J.-F. (1984a) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press. [*Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2014].

Lyotard, J.-F. (1984b) *Driftworks*. New York: Semiotext(e).

Lyotard, J.-F. (1985) *Just Gaming*. Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. (1988a) *Peregrinations: Law, Form, Event*. New York: Columbia University Press.

Lyotard, J.-F. (1988b) *The Differend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, J.-F. (1990) *Heidegger and "the jews"*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, J.-F. (1991a) *The Inhuman*. Cambridge: Polity Press.

Lyotard, J.-F. (1991b) *Phenomenology*. New York: State University of New York Press. [*Fenomenoloji*, çev. Saide Kuds, Dost Kitabevi, Ankara, 2007].

Lyotard, J.-F. (1992) *The Postmodern Explained to Children*. Londra: Turnaround.

Lyotard, J.-F. (1993a) *Libidinal Economy*. Londra: Athlone Press. [*Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter, Hil Yayınları, İstanbul, 2011].

Lyotard, J.-F. (1993b) *Jean-François Lyotard: Political Writings* (Ed. B. Readings) Londra: UCL Press.

Lyotard, J.-F. (1995) *Toward the Postmodern*. Manchester: New Jersey Humanities Press.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell. [*Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Benjamin, A. (ed.) (1989) *The Lyotard Reader*. Oxford: Blackwell.

Benjamin, A. (ed.) (1992) *Judging Lyotard*. Londra: Routledge.

Bennington, G. (1988) *Lyotard: Writing the Event*. Manchester: Manchester University Press.

Bernstein, R. (1991) *The New Constellation*. Cambridge: Polity Press.

Best, S. ve Kellner, D. (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. Londra: Macmillan. [*Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2011].

Burger, C. (1992) "Modernity and postmodernity: Jean-Franfois Lyotard", S. Lash ve J. Friedman (ed.) *Modernity and Identity* içinde. Oxford: Blackwell.

Connor, S. (1992) *Theory and Cultural Value*. Oxford: Blackwell.

Dews, P. (1987) *Logics of Disintegration*. Londra: Verso.

Foster, H. (ed.) (1983) *Postmodern Culture*. Londra: Pluto Press.

Heller, A. (1987) *Beyond Justice*. Oxford: Blackwell.

Heller, A. ve Feher, F. (1988) *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity.

Lash, S. ve Friedman, J. (ed.) (1992) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

Nicholson, L. (ed.) (1990) *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.

Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power* (çev. Walter Kaufman ve R. J. Hollingdale) Londra: Weidenfeld and Nicolson. [*Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2010].

Readings, B. (1991) *Introducing Lyotard: Art and Politics*. Londra: Routledge.

Rojek, C. ve Turner, B. (ed.) (1998) *The Politics of Jean-François Lyotard*. Londra: Routledge.

Rorty, R. (1991) *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sim, S. (1996) *Jean-François Lyotard*. Londra: Harvester Wheatsheaf.

12

Jacques Lacan

ANTHONY ELLIOTT

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Jacques Lacan, Sigmund Freud'un kurucu yapıtı *Düşlerin Yorumu* yayımlandıktan bir yıl sonra 1901'de Paris'te doğdu. İlk ve orta öğrenimini Collège Stanislas'ta tamamladıktan sonra Paris'te tıp öğrenimi gördü. Gaetan Gatian de Clérambault gözetiminde klinik psikiyatri eğitimi aldı. Psikiyatri eğitimi almaya devam ederken psikiyatri ve nöroloji alanındaki ilk makalelerini yayımladı. 1932'de "Paranoid Psikoz ve Kişilikle İlişkisi" başlıklı doktora tezini yazdı; tezin bir nüshasını Freud'a yolladı. Lacan epey sıradışı bir psikanalistti; Freud'a ve psikanalize duyduğu hayranlığa felsefe, edebiyat ve sanat tutkusu eşlik etmiştir. Saint-Anne Hastanesi'nde verdiği halka açık seminerlerde psikanaliz kuramını Kıta Avrupa felsefesi ve sürrealizmle birleştirmiştir. (Seminerlere katılanların sayısı giderek artmıştır). 1960'larda seminerlerini École Normale Supérieure'e taşırken aynı zamanda École Freudienne de Paris adlı kendi psikanaliz derneğini kurmuştur. Lacan aktif bir psikanalist olarak çalışmasının yanı sıra çeşitli kuramsal meseleler hakkında birçok makale yazmıştır. Fikirleriyle bütün dünyada yankı uyandıran Lacan, John Hopkins Üniversitesi, Yale Üniversitesi ve MIT'de seminerler vermek üzere ABD'ye seyahat etmiştir. 1981'de Paris'te 80 yaşında vefat etmiştir.

Freud'un yolundan ilerlediğine inanan Lacan, dönemin ılımlı Freudculuğuna devrimci bir boyut kazandırmaya; psikanalizi kurumsallaşmış muhafazakâr ve konformist eğilimlerden arındırmaya; psişik anlam ve süreçleri daha geniş toplumsal sistemler ve tarihsel yapılar içinde ye-

niden konumlandırmaya çalışmıştır. Freud'a dair felsefi yorumuyla bütün dünyada takdir edilen Lacan; Lévi-Strauss, Foucault, Barthes ve Derrida gibi yapısalcı ve postyapısalcı çağdaşlarıyla birlikte savaş sonrası dönemin önde gelen Fransız kuramcılarından biriydi. Metinleri, özellikle 1966'da yayımlanan 900 sayfalık başyapıtı *Écrits* (*Yazılar*) ve seminerleri, karmaşıklıkları ve zorluklarıyla ünlüdür. Doğrusu Lacan'ın üslubu genellikle sinir bozucu şekilde çapraşık, kapalı ve dolaylıdır. Öte yandan Lacan'ın dilinin karmaşıklığının önemli düşünsel nedenleri vardır. İlk olarak Lacan, zor bir düşünce ve söylem inşa ederken araştırma konusuna (psişeye ve psişenin insan öznelliğiyle olan ilişkisine) sadık kalmak istemiştir. İkincisi, kolaylıkla normalleştirilmesi (Freud'un Amerikan psikanalizinin elindeki kaderi) mümkün olmayan bir psikanaliz dili geliştirmeye; kolaylıkla indirgenemeyen bir yöntem üretmeye çalışmıştır.

Lacan'ın çalışmaları psikanaliz alanına yenilikler getiren Melanie Klein, D.W. Winnicott veya Wilfred Bion gibi düşünürlerin çalışmalarından kapsamı itibarıyla epey farklıdır. Lacan ana akım psikanalizdeki gelişmeleri yakından izlemesine rağmen (örneğin, bir yanlış tanıma aktörü olarak ego nosyonunu formüle ederken Klein'ın paranoid-şizoid konum hakkındaki analizinden yararlanmıştır) psikolojinin sınırlarını ve psikanalizin indirgemeci klinik yorumunu aşmak amacıyla bir "Freud'a dönüş" hamlesinde bulunmuştur. Freudyen kuramın sınırlarını genişletirken çok çeşitli kaynaklardan yararlanmıştır: (1) ilk olarak, sürrealistlerle karşılaşmasından; (2) ikincisi onu Avrupa felsefesiyle tanıştıran ve Hegel, Husserl, Nietzsche ve Heidegger'in felsefe anlayışlarını benimseyip yeniden yorumlamasına vesile olan Georges Bataille, Alexandre Koyré ve Alexandre Kojève ile kurduğu arkadaşlıklardan; (3) üçüncüsü, Ferdinand de Saussure ve Roman Jakobson'un dilbilimsel yaklaşımlarını okuyup oradan hareketle yapılara öncelik tanıyarak özneyi merkezî konumundan uzaklaştıran bir yaklaşıma varmasından; ve son olarak (4) Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisinden hareketle Oidipus kompleksine yönelik daha kapsamlı bir anlayış geliştirmesi ve bireyin toplum ve tarihle ilişkisini kapsayan üçlü bir yapı fikrine varmasından.

Lacan'ın çağdaş toplum kuramında oldukça önemli bir yer tutan düşünceleri çeşitli şekillerde vurgulanmıştır. Lacan'ın düşüncelerini incelemeye başlamadan önce bu konunun üzerinde biraz duralım. Lacan bir toplum kuramcısı değil bir psikanalistti. Dolayısıyla öncelikle modern toplum kuramını ele alan bir kitapta bir Lacan portresinin yer alması kimilerine tuhaf görünebilir. Ama ben bu yazıda Lacan'ın benlik ile toplum arasındaki ilişkinin incelenmesinde sistematik bir yaklaşım geliştiren büyük bir toplum kuramcısı olduğunu öne süreceğim. Lacan'ın önemi toplum kuramının gündemine

taşıdığı bazı temel konu ve sorunsallardan ileri gelir: imgeselin kişisel ve toplumsal hayata dahil olması, toplumsal ilişkilerin simgesel düzenlenişi, bilinçdışının toplumsal düzendeki parçalayıcı etkileri, cinsel öznelliğin çağdaş kültürdeki fallosantrik yapılanması.

Toplum kuramı ve katkıları

Lacan'ın "Freud'a dönüşü"

Lacan'ın Freudyen psikanaliz yorumunda temel unsur, öznenin başkalarıyla olan ilişkilerinde bilinçdışına öncelik verilmesidir. Freud'un birleşik, rasyonel öznenin varlığı ve egonun kendi evinin efendisi olduğu inancıyla çelişen bastırılmış bilinçdışını keşfetmesi, Lacan açısından son derece önemliydi; Lacan'ın Amerikan ego-psikolojisi ve onun psikanalizin ruhunu yok etmesine yönelik büyük ölçüde kuşkucu ve olumsuz yorumlarından bu anlaşılır. Bilinçdışının Amerikan ego-psikologları ve Anna Freud'un takipçilerinin elinde kuramsal düzlemde itibarsızlaştırılması, Lacan'a göre psikanalizi zamanımızın kültürel konformizmine uyarlamaya yönelik bir çabaydı. Freud'un psikanalizin görevine dair düsturunu (*Wo Es war, soll Ich werden* - İd neredeyse ego da orada olmalıdır) Aydınlanmacı aklın idealleriyle yorumlayan (ve "Bilinçdışı bilince çıkartılmalı" şiarını benimseyen) Amerikan modeli, hastaların kendilerini bütün kısıtlamalardan kurtarabileceği gibi idealist ve yanıltıcı bir görüş sunar. Lacan ise ne mevcut duruma uyum sağlama sorunuyla ne de zihin sağlığı tartışmalarıyla ilgilenir. Bunun yerine Freud'un düsturunu "O nerede ise ben de orada olmalıyım" şeklinde tercüme edip bilinçdışına öncelik tanıyarak, Amerikan modelini savunanlara karşı çıkar.

Lacan'ın Freud okuması psişeyi üç terim veya düzene ayıran yapısalcı yoruma dayanır: *İmgesel*, *simgesel* ve *gerçek*. Lacan imgesel kategorisine optik imgenin yarattığı paradoksları ve yanılsamaları; narsisizm ve onun çiftlerle/ikiliklerle olan ilişkisini; ölüm dürtüsü ve parçalanma/dağılma kaygılarını dahil eder. Simgesel kategorisi Lacan'ın yapısalcı dilbilimle ilgilenirken kurama verdiği yeni biçimin bütün özelliklerini içerir: Dil ve bilinçdışının kuruluşunda dilin rolü; farklılık üzerinden yaratılan simgesel mesafe; gösterenin önceliği. Gerçek düzen ise Freud'un psişik gerçeklik hakkındaki analizinden hareketle geliştirilmiş ve Lacan tarafından kariyeri boyunca defalarca kez yeniden tanımlandıktan sonra aynaoyununa ve bütün simgeselleştirme girişimlerine karşı direnen unsurlarla özdeşleştirilmiştir. Şimdi Lacan'ın yapısal psişe analizine daha yakından bakalım.

Ayna evresi ve yanlış tanıma

Freud'un metinlerinde egonun kökenine dair esasen birbiriyle çelişen iki anlayış mevcuttur. Freud ilk olarak egoyu gerçekliği değerlendirme

yetisinin bir temsilcisi yaparak bilinçdışı dürtü ve tutkuların denetiminden sorumlu kılar. Freud bu anlayışı kariyerinin erken döneminde geliştirmiştir ve bu çerçevede egoyu bilinçdışı-bilinçöncesi-bilinç sisteminin zaman içinde farklılaşmasının bir ürünü olarak tanımlamıştır. Freud'un 1915'te metapsikoloji makalelerinde öne sürdüğü narsisizm kavramı ışığında geliştirdiği ikinci anlayış ise egonun kökenini yansıtma ve özdeşleşme bağlamına yerleştirir. Lacan, egonun ötekiden hareketle üretilen temsiller aracılığıyla yapılandırılmasına odaklanan bu ikinci ego anlayışını benimser. 1949'da yazdığı "Özne-ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi" başlıklı makalesinde, bütünlüklü ve birleşik bir bedenin sunduğu ayna imgesiyle özdeşleşen bebeği inceleyerek egonun kendini-yanıltmasına dair tezini ileri sürer. Freud'un, egonun karakteri itibarıyla narsisist olduğu önermesi ve Oidipius kompleksindeki nesne sevgisinden önce bir öz-sevgi döneminin olduğuna dair gözleminden hareketle Lacan bebeğin başlangıçta kendi bedeni ile dış dünya arasında ayrım yapamadığını belirtir. Bu pre-Ödipal varlık durumunun kritik anı, parçalanma anıdır. Bu da her biri çoklu dürtüler ve tutkularla çakışan kısmi nesnelerin sonsuz bir dizilişine tekabül eder. Lacan'a göre altı ila on sekiz aylık bebeğin kendisi ile dış dünya arasında ayrım yapması paradokslar ve yanılsamalardan oluşan bir görsel alanda, Lacan'ın deyimiyle ayna evresinde gerçekleşir. Metaforik ve yapısal bir kavram olan ayna, yansıtıcı yüzeyi aracılığıyla yanıltıcı bir bütünlüklü beden algısı yaratarak özneyi parçalanma deneyiminden kurtarır. Lacan'ın (1977: 1-2) belirttiği gibi:

> Henüz yürüyemediği, hatta ayakta bile duramadığı için insani veya yapay bir desteğe muhtaç olan bebek (...) ihtiyaç duyduğu desteğin kısıtlamasından kurtulmanın coşkusuyla aynaya bakmak için hafifçe öne eğilir ve bir an için kendi görüntüsünü yakalar.

Lacan'ın, imgenin optik alanda oluştuğunu vurgulaması önemlidir: Özne kendi imgesine *yansıtıcı bir yüzey* aracılığıyla yatırım yapar. Bu, benlik ile öteki arasındaki ilk etkileşimleri "gerçek" benliğin kuruluşunun temel unsuru olarak gören D.W. Winnicott gibilerin ayna imgesine dair psikanalitik analizlerinden radikal biçimde farklı bir analizdir. Ayrıca ötekinin bakışıyla bağlantılı olarak varolan bir "aynaya bakan benlik"ten söz eden Cooley gibi özneler arasılık kuramcılarının analizleriyle de çelişmektedir.

Lacan egonun oluşumunu kurgusal bir doğrultu içinde açıklar. Ego, psişeyi, var olmaması halinde korkunç olabilecek parçalanma ve dehşet deneyimleri karşısında güçlendiren bir koruyucu zırh olarak ortaya çıkar. Öznenin aynadaki yansımasında benliğin veya "Ben"in yakalanması, Lacan'ın hakikatin yanlış tanınma-

sı (*meconnaissance*) olarak adlandırdığı durumla bir bütündür. Lacan'a göre ayna evresi, karakteri itibarıyla imgeseldir zira aynanın sunduğu teselli edici benlik-bütünlüğü imgesi çocuğun deneyimlediği çoklu dürtülere ve arzulara tezattır. Kısacası, ayna *yalan söyler*. Lacan'a göre bu yanlış tanıma süreci,

> egonun aktörlüğünü henüz toplumsal düzlemde belirlenmeden önce kurgusal bir doğrultuya yerleştirir. Bireyin kendi gerçekliği ile arasındaki uyumsuzluğu çözmek üzere başvurduğu diyalektik sentezlerin başarısı ne olursa olsun bu kurgusal doğrultu birey açısından daima indirgenemez olacak ya da öznenin oluşumuna asemptomatik olarak tekrar dahil olacaktır (Lacan, 1977: 2).

Dil, simgesel düzen ve bilinçdışı

Egonun paranoid bir yapı ve bir yanlış tanıma ve yanlış inşa sürecinin aktörü olduğunu ileri süren Lacan, öznenin aynı zamanda diğer öznelerle bağlantılı konumlardan oluşan bir simgesel düzene girerek bölündüğünü gösterir. Ferdinand de Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* ve Lévi-Strauss'un *Akrabalığın Temel Yapıları*'ndan hareketle Lacan, gösteren, sistem, ötekilik ve farklılık kavramlarının öne çıktığı bir yapısalcı özne kuramı inşa etmiştir. Lacan'ın bu anti-hümanist ve yapısalcı-bilimsel psikanaliz anlayışını ortaya koyduğu temel metinler "Psikanalizde Konuşma ve Dilin Alanı ile İşlevi" (1953) ve "Harflerin Bilinçdışı Aktörlüğü veya Freud'tan Günümüze Akıl"dır (1957) (her ikisi de *Écrits*'de yer alır).

Özneye ve dolayısıyla kültür ve topluma öncelikle dilin hâkim olduğu fikrine varırken Lacan, Saussure'ün dilsel göstergenin keyfîliğine dair kuramına başvurduğu gibi bu kurama yeni bir biçim de vermiştir. Saussure'ün karşıtlıkların konumuna –şeylerin kendilerine değil şeyler arasındaki ilişkiye– atfettiği önem, Lacan'ın psikanalitik ve yapısalcı hassasiyetleriyle örtüşmüştür. Saussure ve Roman Jacobson'un geliştirdiği dil analizi, Lacan'a arzunun simgesel üretimi ve biçimsel düzenlenişine dair kuramsal kaygıları arasında bağlantı kurma imkânı vermiştir. Lacan seminerlerinde Saussure'ün yolundan giderek, dilsel göstergenin iki parçadan oluştuğunu ileri sürmüştür: Gösteren (akustik unsur veya dilsel işaret) ve gösterilen (kavramsal unsur). Yapısalcı düşünceyle uyumlu bir şekilde, gösterenlerle gösterilenler arasındaki ilişkinin keyfî olduğunu vurgulamıştır. Gösterenlerin anlamı –örneğin "erkek"– farklılık üzerinden tanımlanır; dolayısıyla bu durumda "kadın" göstereniyle. Öte yandan, Saussure gösteren karşısında gösterilene öncelik tanırken Lacan bu formülü terse çevirerek psişenin, öznenin ve toplumun hayatında gösterene gösterilen karşısında öncelik tanır. Lacan'a göre her şey gösterenlerin hareketiyle belirlenir. Bireysel özneler olarak hepimizin konu-

mu gösterenler sistemindeki yerimize bağlıdır; hayatlarımızı gösterenlerin telaffuz edildiği (*enunciation*) bir düzlemde müzakere ederiz. Gösteren Lacan açısından özneyi temsil eder; öznenin oluşumunda gösterenin önceliği bilinçdışının dilde kökleştiğini gösterir.

Dilin bilinçdışının bir ürünü olabileceği görüşü, birçok psikanalist arasında yaygındı ve Lacan da Freud külliyatının ruhuna uygun davranarak metinlerinde ve seminerlerinde dile verdiği önemi sürekli olarak vurguladı. Ne var ki Lacan'ın Saussure'e dair yapısalcı yorumu aslında Freudyen bilinçdışı anlayışından radikal bir kavramsal kopuştur. Freud psişik bilinçdışı temsil sistemleri (fantezi) ile bilinçli düşünce (dil) arasında kimi bağlantılar kursa da Lacan öznelliğin doğrudan doğruya dilde oluştuğunu ileri sürer. Bilinçdışının bu şekilde dilselleştirilmesinin önemli anlamları vardır: Psişik katman özneye içkin bir şey (kalp veya böbrek gibi) olmaktan çıkıp gösteren ile gösterilen arasındaki boşlukların dil tarafından doldurulduğu öznelerarası bir iletişim alanı haline gelir. Lacan'a göre bilinçdışı "sözün özne üzerindeki etkilerinin bir toplamını temsil eder; özne gösterenin etkileri aracılığıyla kendini oluşturur" (Lacan'dan aktaran Ragland-Sullivan, 1986: 106). Veya Lacan'ın ünlü sloganıyla söylersek, "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır."

Bilinçdışının bir gösterenler zinciri olarak dil gibi yapılandığını kabul edersek, öznenin aynadan yansıyan imgesinin görünürdeki istikrarı iki kez ortadan kalkar. İlk olarak özne, imgesel düzenin aynaya yansıttığı yanılsamalar aracılığıyla kendine yabancılaşır; ego, paranoid bir yapı olarak düzenlenir. İkincisi özne-kişi, tekil öznelerin arzuları ve hisleri karşısında kayıtsız bir düzen veya kanun olan simgesel düzende bir "Ben" olarak oluşturulur. Dil, özne açısından bir konuşma aracı ve simgesel düzenin bir işlevidir; özne bu düzende toplumun kabul ettiği anlamlara, mantığa ve farklılaşmaya *tâbi* olur. Simgeselin işlevine dair bu yaklaşım, Lacan'ı Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisini benimsemeye sevk eder. Lévi-Strauss'un bilinçdışını toplumsal hayatı düzenleyen ilişkilerin meydana getirdiği bir simgesel sistem olarak kavramasından hareketle Lacan evlilik ilişkisinin kurallarının toplumsal sistemin kurucu unsuru olan tercihe dayalı bir yakınlık sistemine dayandığını öne sürer:

> Evlilik bağı tercihlere dayalı bir sistem tarafından yönetilir. Bu sistemin yakınlık bildiren isimlerle ilgili kanunu, tıpkı dil gibi grup açısından biçim itibarıyla zorunlu ama yapı itibarıyla bilinçdışıdır. (...) İlksel (*primordial*) Kanun, evlilik bağlarını yönetirken eşleşme kanunun hâkim olduğu bir doğaya kültürün krallığını dayatır. Bu kanun ile dilin düzeninin özdeş olduğu açıkça ortadadır. Zira yakınlık bildiren adlar olmadan hiçbir iktidar soy ipliğini

kuşaklar boyunca dokuyup birleştiren tercihler ve tabular düzenini kuramaz (Lacan, 1977: 66).

Lacan'ın sözünü ettiği İlksel Kanun, dilsel terimler çerçevesinde yeniden dile getirilen Freudyen Oidipus kompleksidir. Lacan'ın Oidipus kompleksinde yaptığı yapısal revizyonun temel taşı "nom-du-père"dir (babanın adı). Freud'da olduğu gibi Lacan'da da baba; anne ile çocuk arasındaki imgesel ve mutlu birlikteliğe geniş bir kültürel ağın ve ensest üzerindeki toplumsal tabunun temsilcisi olarak sahip olduğu simgesel güçle müdahale eder. Lacan'ın öncelikle altını çizdiği şey bu sürecin *dışsallığıdır*. Lacan tekil bir babanın, anne-bebek birliğini yasaklamasından bahsetmez. Daha ziyade, "babasoylu metaforun", kanunun (yani dilin) nasıl bir güce sahip olduğunu, dışarıda ne olduğunu göstermek adına çocuğun narsisistik biçimde yapılanmış egosuna müdahale ettiğini vurgular.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Lacan'ın öğretilerinin siyasal karamsarlığı –imgeselin çarpıtıcı tuzakları, öznenin simgesel belirlenimi, arzunun eksikliği veya başarısızlığı– birçok toplum kuramcısı ve kültür araştırmacısının ilgisini çekmiştir. Lacan'ın egoyu paranoid bir yapı olarak tanımlaması insan benliğini rasyonel psikolojik işleyişin merkezine koyan muhafazakâr ve liberal kuramlara bir karşı denge oluşturmuştur. Lacan, insan benliğinin kendi tarihine sürekli olarak yabancılaştığını, ötekilik üzerinden kurulduğunu ve simgesel düzene merkezî konumunu kaybetmiş bir özne olarak girdiğini vurgular. Bilhassa ötekilik konusu çağdaş toplumsal düşüncede yer etmiştir ve Lacan'ın öznellik ve kültürü dolayımlayan ötekilik meselesi hakkındaki fikirleri, sosyal ve beşeri bilimlerde etkili olmuştur. Gelgelelim Lacan'ın "Freud'a dönüşü" aynı zamanda birçok sosyal bilimci ve kültür yorumcusu tarafından da sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu bölümde Lacan'ı onaylayan ve eleştiren yorumlar üzerinde duracağım (ayrıca bkz. Macey, 1988; Elliott, 1994; Elliott ve Spezzano, 2000).

Lacancı ve post-Lacancı toplum kuramı

1930'ların başında Kuzeybatı Fransa'daki Le Mans şehrinde alt sınıftan iki hizmetçi kız temizliğe gittikleri evin zengin işverenini öldürmüştür. Papin kızkardeşlerin işlediği meşhur cinayet Fransız kamuoyunu ve basınını dehşete düşürmüştür: Cinayet, sınıfsal kin, toplumsal gerilim, histeri ve delilik içeren bir hikâye olarak anlatılmıştır. Cinayet günü yaşanan elektrik kesintisinden dolayı Christine Papin evdeki işlerini bitiremediği için ev sahibesi Madam Lancelin tarafından fena halde azarlanmıştır. Bunun üzerine Papin kızkardeşler Lancelin ailesine saldırarak kurbanların gözlerini oymuş ve vücutlarını parçalamıştır. Papin kardeşler

vakasından epey etkilenen Lacan, cinayetin yükselen toplumsal, ekonomik, ırksal ve ulusal nefretten dolayı işlendiği gibi aynı zamanda –daha yapısal– bir psişik etkenin de yürürlükte olduğunu savunmuştur: paranoid hezeyan ve yabancılaşma. Elizabeth Roudinesco'nun Lacan biyografisinde şu satırlar yer alır:

> Lacan, cinayetin sırrının yalnızca paranoyayla açıklanabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. Cinnetin sebebi oldukça sıradan görünen bir olaydır: elektrik kesintisi. Ama bu olayın Papin kızkardeşlerin bilinçdışında muhtemelen önemli bir yeri vardı. Lacan'a göre elektrik kesintisi, ev sahibesiyle hizmetçiler arasında uzun süredir devam eden sessizliğin simgesiydi: Birbirleriyle konuşmadıkları için ev sahibesi ile hizmetçiler arasında hiçbir elektrik akımı yoktu. Dolayısıyla elektrik kesintisinin tetiklediği cinayet dile getirilmemiş, gizli bir hakikatin (*non-dit*) sebep olduğu bir şiddet eylemiydi: Oyunun baş aktörlerinin dahi farkında olmadığı, dilsiz kalmış bir sözdü (Roudinesco, 1997: 63-4).

İmgesel, simgesel ve gerçek düzenlere dair psikanalitik açıklamasına son biçimini vermesinden yıllar önce Lacan, Papin kızkardeşler olayını dil, sembolizm, bilinçdışı ve paranoid yabancılaşmanın iç içe geçtiği bir vaka olarak sunmuştur.

Papin kardeşler vakasına dair düşüncelerinden anlaşıldığı üzere Lacan, bireyle toplum arasındaki bağlantılar üzerine epey kafa yormuştur. Ama psikanaliz, felsefe ve çağdaş kuram arasındaki bağlantıları ele almasına rağmen kendi kuramının toplumsal hayatla ilişkisine dair detaylı bir analiz yapmamıştır. Lacan bir psikanalist olarak (klinik ve kurumsal) başka meselelerle daha çok ilgilenmiştir. Öte yandan kendi kuramını toplumsal, kültürel ve siyasal düzlemde önemli meselelerle bağlantılandırma girişimlerinden haberdardır ve bunları büyük bir ilgiyle takip etmiştir. Lacan'ın arkadaşı Marksist Louis Althusser, Lacancı kuramın bir ideoloji kuramı geliştirmek açısından son derece önemli olduğunu öne süren ilk toplum kuramcılarından biriydi. Marksist kuramla Lacancı kuramı birleştiren Althusser, ideolojiyi bir dizi yanlış inanç ve yanılsamadan ibaret gören geleneksel anlayışlara karşı çıkmıştır. Althusser'e göre toplumsal pratiklerin gerçekliğine karşın onlara temel oluşturan fikirlerle inançların birer yanılsama olduğu görüşü yanlış bir varsayımdan hareketle ideolojinin yalnızca pasif anlamda imgesel olduğunu (toplumsal pratiğin dayandığı yapıların zayıf bir kopyası olduğunu) öne sürer. Geleneksel Marksizmin imgeseli gerçek siyasal ve iktisadi yapıları gizleyen gerçeküstü bir araca indirgeyen imgesel/gerçek karşıtlığından uzaklaşan Althusser, imgeselin ideoloji tarafından düzenlenip sürdürülen gerçek ilişkilerde somutlaştığını savunur. İdeoloji, bireylerin gerçek varo-

luş koşullarıyla kurduğu *imgesel ilişki*dir. Althusser'in, Lacan'ın Freud yorumundan hareketle geliştirdiği ideolojinin bu imgesel boyutu, bireylere içkin bir özel alan değildir. Aksine Althusser ideolojinin imgesel boyutlarının "dışarıda" olduğunu, ama bizim ideolojiyi öznel bir konumlanmanın sonucu olarak sunduğumuzu belirtir. Althusser bu süreci şöyle tanımlar:

> İdeolojinin zorunlu olarak imgesel bir çarpıtmayla temsil ettiği şey, mevcut üretim ilişkileri (ve onlardan türeyen diğer ilişkiler) değil her şeyden önce bireylerin üretim ilişkileri ve onlardan türeyen ilişkilerle kurduğu (imgesel) ilişkidir. Dolayısıyla ideolojinin temsil ettiği şey bireysel varoluşu yöneten gerçek ilişkiler değil bireyin içinde bulunduğu gerçek ilişkilerle kurduğu imgesel ilişkidir (Althusser, 1984: 38-9).

Bu görüşe göre ideoloji toplumun çimentosudur: İdeoloji, özneleri ideolojik anlamların oluştuğu alana konumlayarak toplumsal ilişkileri fiilen düzenler. Kısacası ideoloji, öznenin gerçek toplumsal ilişkileri "yaşadığı" bilinçdışı boyutun kurucu unsurudur.

Uygulamalı Lacancı öğretinin genellikle kurucusu olarak görülen Althusser, sosyal bilimlerde öznellik, aktörlük ve ideoloji meselelerine yönelik yapısalcı bir yaklaşım geliştirmiştir. Öznelliğin konumunu, bilhassa öznenin merkezî konumunu kaybetmesini konu alan yaklaşımlar insani faaliyetleri analiz eden disiplinlerde gittikçe yaygınlaşmıştır. Birkaç isim sayarsak Pierre Macherey, Étienne Balibar, Stuart Hall, Fredric Jameson, Paul Hirst ve Barry Hindess'in metinlerinde milliyetçilik, etnisite ve sınıf gibi temel meseleler ele alınırken Lacancı/Althusserci çerçeve öne çıkmıştır. İdeolojinin speküler yapısıyla ilgili tartışma, insanın yaratıcı yeteneklerine dair önemli meseleleri gündeme getirmiştir. Lacancı kuramın özneyi ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorusu toplum kuramında önemli tartışmalara yol açmıştır. Bazı eleştirmenler Lacan'da öznenin merkezî konumundan alaşağı edilerek ortadan kaldırıldığını ve bunun çağdaş toplumsal değişimin yol açtığı bireyin çöküşü olgusunu yansıtan bir kavramsal hamle olduğunu ileri sürmüştür (örneğin bkz. Giddens, 1979). Bazı eleştirmenler ise Lacancı kuramda öznenin bütünüyle yok edilmediği görüşündedir.

Lacan'ın kültürel incelemeler alanında da (özellikle popüler kültür bağlamında) etkili olduğuna dair güçlü kanıtlar vardır. 1980'ler ve 1990'larda yapılan kültür ve medya incelemeleri, özellikle sinema incelemeleri Lacancı kurama başvurmuştur. Stephen Heath, Christian Metz, Laura Mulvey ve Teresa de Lauretis'in metinleri izleyici-özne konumunun simgesel sistemlerle bağlantılı olarak karmaşık ve çelişik şekillerde yapılanmasını ve yeniden eklemlenmesini analiz ederken Lacancı

kurama başvurmuştur. Lacancı kuramı popüler kültür analizine en etkili şekilde uygulayan düşünürlerden biri Slovenyalı eleştirmen Slavoj Zizek'tir (1989, 1991). Lacancı eleştiriyi öznenin simgesel konumlanışı gibi nosyonlardan daha öteye taşımaya çalışan Zizek, insan öznelliğinin travmatik ve yıkıcı boyutlarına dair son derece özgün bir analiz yaparken Lacancı gerçek düzenin imgesel ve simgesel alanları arasında bağlantı kurar. Zizek'te gerçek, aynanın kenarından püsküren (kimlik inşasının öznelerarası taslağını ve kültürel biçimleri altüst eden bir artık şeklinde geri dönen) bir şey olarak tanımlanır.

Gelgelelim Lacan'ın Freud yorumuyla en verimli ilişkiyi feministler kurmuştur. Birçok feminist araştırmacı; öznellik, toplumsal cinsiyet ve cinsel farklılık meseleleriyle ilgili siyasal bir tartışma başlatmak amacıyla Lacancı kurama başvurmuştur. Feminizm araştırmaları, simgesel formların benliğin ve dolayısıyla toplumsal cinsiyetin oluşumunda oynadıkları rolü vurgulamıştır. Simgesel düzen, dil, Babanın-Adı, aşkın bir gösteren olarak fallus: Lacancı ve post-Lacancı feministlerin asimetrik toplumsal cinsiyet ve cinsellik ilişkilerini çözümlerken başvurdukları temel kavramlar bunlardır. Lacan (1975) "Kelimelerin değerinden yoksun bırakılmamış hiçbir kadın yoktur" der. Lacan'ın toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair böyle karamsar bir yorumla kastettiği şey, ataerkil toplumlarda kadının dil ve iktidarın daima dışında olmasıdır. Çağdaş kültürde fallus penisle ve erkek iktidarıyla özdeştir. Dilin simgesel düzeninde kadın, dışlanan Öteki, eksiklik ve olumsuzluk olarak yer alır. Öte yandan Lacan cinsel farklılığın bu katı ve fallus-merkezli düzenlenişinde akışkan ve müphem bir şeyler de keşfeder. Özne esasen imgeselin narsisist tuzakları ile simgesel düzenin bilinçdışında yarattığı kırılmalar arasında radikal biçimde bölündüğü için toplumsal cinsiyet belirlenimi her an yer değiştirebilir. Kadınlık ötekilikle bağlantılı olarak oluşturulsa da burada söz konusu edilen ötekilik, cinsel farklılığın temellerini aşındırma ve yok etme tehdidi barındıran bir ötekiliktir.

Lacan'ın cinsel farklılığa yönelik psikanalitik yorumunda iki hâkim ve rakip eğilim söz konusudur. Birincisinde, öznenin simgesel belirlenimi vurgulanır; ikincisinde, bilinçdışının dil ve kültürün fallik düzenlenişi üstündeki parçalayıcı etkilerine dikkat çekilir. Lacan'ın cinsel farklılıkla ilgili bu farklı vurguları büyük ölçüde feminist toplum kuramına da yansımıştır. Sözgelimi Juliet Mitchell'ın çığır açıcı yapıtı *Psikanaliz ve Feminizm*'de (1974) öznenin simgesel belirlenimi güçlü bir şekilde vurgulanır. Feminizmin kendi ütopik vizyonunu cinsiyet ilişkilerinin en rahatsızlık verici unsurlarına dair eksiksiz bir incelemeye dayandırması gerektiğini öne süren Mitchell, Lacan'ın Freud yorumunun önemini toplum kuramıyla bağlantılı olarak tanımlar. Makalelerinden meydana gelen

kitabı *Kadınlar: En Uzun Devrim*'de Mitchell (1984: 274), şunu ileri sürer: "Psikanalizin fallosantrik olmasının nedeni, bireysel öznenin yansıttığı, psikanalizin algıladığı toplumsal düzenin babamerkezli (patrosantrik) olmasıdır. Günümüzde baba, anne ile çocuğun oluşturduğu asosyal ikili birliği bozan üçüncü terimdir." Burada her şey "günümüzde" tabirinin işaret ettiği zaman çerçevesine bağlıdır; Mitchell'ın çalışması toplumsal cinsiyet iktidarıyla ilgili meselelere yönelik determinist ve tarihdışı yaklaşımından dolayı kıyasıya eleştirilmiştir. Buna karşılık Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Hélène Cixous'nun metinlerinde Lacan'ın cinsiyetlenmiş öznelliğin simgesel konumlanışı hakkındaki determinist analizine yönelik eleştirel bir tutum takınılmıştır. Bu türden feminizm daha pozitif bir kadınlık imgesine dayandığı için "yeni-Lacancı" veya "post-Lacancı" olarak tanımlanabilir. Cixous'nun (1980: 262) Lacan'ı hedef tahtasına oturtarak belirttiği gibi "Bir eksikten doğan arzu nedir ki? Olsa olsa son derece cılız bir arzudur." Feministlerin asıl görevi fallus-merkezli kültürün baskıcı sınırlarını aşmak üzere kadının erkekten farklılığını tanımlamak ve değerli kılmaktır. Lacan'ın metinlerinin ve seminerlerinin hem bir ilham kaynağı hem de bir kısıtlama olarak sunulduğu Irigaray ve Cixous'nun yapıtlarında bu görev dişil cinsel hazzın duygulanımsal boyutları yeniden ele alınarak yerine getirilir. Kristeva'nın metinlerinde Lacan düşüncesinin önemi Kristeva'nın hem yararlandığı hem de yeniden yorumladığı temel bazı konularla bağlantılı olarak ortaya çıkar: imgeselin narsisistik cazibesi, cinsiyetin farklılık temelinde kuruluşunda dilin merkezî rolü ve simgesel düzendeki değişimler.

Lacan eleştirisi

Çağdaş toplum kuramına yaptığı önemli katkılara rağmen Lacan'ın Freud okuması vaktiyle Lacancı toplum kuramcılarının rutin şekilde gündeme getirdiği öznellik, özneler arasılık ve kültürle ilgili sorunlara yönelik felsefi anlayışta bir devrim yaratmamıştır. Toplum kuramının benlik ile toplum arasındaki ilişkilere dair tipik kaygıları ışığında bakıldığında da Lacan'ın psikanalitik düşüncesi üç bakımdan kusurludur.

İlk olarak, Lacan'ın imgesele dair analizi toplum kuramı açısından ilginç olmasına rağmen speküler mantıkla fazla iç içe geçmiştir (bkz. Elliott, 1992: 4. bölüm); imgeselin, ancak benliğin bir nesne olarak yansıtılmasıyla oluştuğu düşüncesi speküler imgeyi geliştiren ve ona yatırım yapan şeyin insan psişesi olduğu gerçeğini kavrayamaz. Bebek, aynada kendini nasıl (yanlış) tanır? Bireysel özne ne kadar kırılgan ve yanıltıcı olsa da ideal benlik imgesini tam olarak nasıl yaratır? Lacan'a yöneltiği eleştiride Cornelius Castoriadis bu güçlüklere dikkat çeker. İmgeselin "halihazırda aynada olan" speküler bir imgeden doğduğu görüşünü kabul etmeyen Castoriadis, imgelerin ve bi-

çimlerin üretilmesinin imgeselin *işi* olduğunu ileri sürer:

> İmgesel, aynadaki imgeden veya ötekinin bakışından doğmaz. "Ayna"nın kendisi, ayna imkânı ve bir öteki olarak ayna, imgeselin sıfırdan yarattığı (*ex nihilo*) şeylerdir. İmgeselden speküler bir şey anlayanlar, onu "kurgusal" bir şeyin yansıması olarak kavrayanlar farkında olmaksızın kendilerini Platon'un mağarasına ilelebet zincirleyerek o bildik olumlamayı tekrar eder: Bu dünya bir şeylerin yansıması, imgesi olmalı (Castoriadis, 1987: 3).

Castoriadis'e göre egonun aynaya yansıyan imgenin yanlış tanınması sonucunda oluştuğu görüşü, "ayna"yı arzuyla donatanın psişe olduğu gerçeğini büsbütün göz ardı eder. Lacan'ın konumunun sorunlu tarafı, bir bireyin aynada yansıyan imgesini tanımaya başlaması için imgesel özdeşleşme ve temsil yetilerine (Freud'un psişik gerçeklik adını verdiği şey) sahip olma zorunluluğudur. Castoriadis, sonuç olarak, Lacan'ın kuramının ayna imgelerinin *yaratıldığı* ve *biçimlendirildiği* psişik süreçleri somut biçimde açıklayamadığını ileri sürer. Lacan'ın speküler kimlikle ilgili analizi, aynada yansıyan ötekinin nasıl gerçek olarak algılandığını (yansıyan nesnenin özne açısından nasıl anlaşılır olduğunu) açıklayamaz.

İkincisi, Lacan'ın bilinçdışı/bilinç düalizminin dilsel bir ilişki olarak kavramsallaştırılması gerektiği argümanı, dilsel ve siyasal açıdan sorunludur. Paul Ricœur, Jean-François Lyotard ve Jean Laplanche gibi birçok eleştirmen Lacan'ın argümanı karşısında bilinçdışının düzenli bir sözdizimi olmadığını vurgulayan Freud'un argümanını savunmuştur. Psişenin bu şekilde dilselleştirilmesi karşısında Freud'un bilinçdışı analizine geri dönebiliriz. Freud'a göre psişenin bir alanı olarak bilinçdışı,

> Uyanık bilinçten yalnızca daha dikkatsiz, daha irrasyonel, daha unutkan ve eksik değildir; aynı zamanda niteliksel olarak ondan tamamen farklıdır ve bu nedenle onunla kıyaslanamaz. Bilinçdışı hiçbir şekilde düşünmez, hesap yapmaz, yargıda bulunmaz; kendini şeylere yeni bir biçim vermekle sınırlandırır (Freud, [1900], 1935-74: 507).

Freud'un sözünü ettiği (uyanık bilince ve dile tezat oluşturan) bu "yeni biçim" temsille ilgilidir: yabancı ve bilinmez şeylerin psişik işleyiş kertesinde kendini hissettirdiği arzuların ve fantezilerin akışı.

Üçüncüsü, Lacancılığın siyasal boyutu genellikle determinizmi ve karamsarlığından dolayı eleştirilmiştir (bkz. Castoriadis, 1984; Frosh, 1987; Elliott, 1994). Yapısalcı eğilimlerinden dolayı Lacan, öznenin simgesel belirlenimini gereğinden fazla önemsemiştir: "Simgeler insan hayatını öylesine bütünsel bir şekilde kuşatırlar ki insan henüz dünyaya gelmeden simgeler bir araya gelip onu 'ka-

nıyla canıyla' doğurur ve kaderini şekillendirirler." Lacan'ın öznenin dehşet verici kanunların hâkim olduğu ve dilsel olarak yapılanmış bir dünyaya doğduğu görüşü, insanın aktörlük niteliğinin yanı sıra öznel ve öznelerarası hayatın yaratıcı boyutlarının kuramsal bir çerçeveye oturtulmasında büyük sorunlara yol açar. Freud, egoyu merkezî konumundan uzaklaştırırken hiç değilse onun eleştirel düşünme ve özerklik yetilerinin varlığını kabul etmişti. Lacan'da ise özne tamamen bir tahrifata ve savunmacı bir yapıya indirgenir.

Lacan'a göre insan bilgisinin yapısı baştan aşağıya yanıltıcıdır; bir yandan imgesel düzen yanıltıcı bir bireysel bütünlük vaat ederken diğer yandan simgesel ve gerçek düzenler birbirleriyle antagonistik bir ilişki içinde var olurlar. Castoriadis ve diğerlerinin belirttiği gibi paranoid hezeyan ve onun sonsuz regresyonu gibi temel meseleler dahil olmak üzere Lacan'ın analizi ciddi epistemolojik sorunlarla maluldür. İmgesel eğer speküler bir tuzak ve aynı zamanda kadir-i mutlak yasanın ta kendisi ise; simgesel düzen eksiklik ve kaybın bir maskesi ise özne değerli ve hakikatli bir şeyle karşılaştığında bunu nasıl bilecektir? Dönüştürmek (psikanaliz pratiğinde olduğu gibi) şöyle dursun, dış dünyayla anlamlı bir ilişki nasıl kurulacaktır? Kuramcı ve sosyal bilimcinin durumu ne olacaktır? Bütün bilgi savlarının imgeselin yanıltıcı tuzakları ve onun aynalarla dolu koridoru tarafından boşa çıkartılması mümkün müdür? Şu durumda Lacan'ın kendi söylemi ne olacaktır? Hakikat anlaşılmaz, iletişim paradoksal ve daima sorunlu ise, genel toplum kuramları otoriterse, üstadın analizlerini kim nasıl değerlendirecektir? Tam da bu nedenle Lacan kendi teoremlerini bilinçdışında patinaj yapan gösterenlerin hareketini yansıtabilmek adına örtük ve dolambaçlı terimlerle donatmıştır. Ama bu tür şeylere ciddi çekincelerle yaklaşmak gerekir zira Lacan'ın yapıtlarında öznenin kendini gerçekleştirmesi ve kendine yönelik eleştirel bakışıyla ilgili meseleler hiç ele alınmaz.

LACAN'IN TEMEL ESERLERİ

Lacan, J. ([1970] 1966) "Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever", R. Macksey ve E. Donato (ed.), *The Structuralist Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lacan, J. (1975) *Le Séminaire: Livre XX. Encore, 1962-63*. (Ed. J.-A. Miller) Paris: Seuil.

Lacan, J. (1977) *Ecrits: A selection*. Londra: Tavistock Press.

Lacan, J. (1979) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Harmondsworth: Penguin. [*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2. basım, 2014].

Lacan, J. (1988a) *The Seminar of Jacques Lacan, Vol. 1: Freud's Papers on Technique 1953-54*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1988b) *The Seminar of Jacques Lacan, Vol. 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-5*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1990) *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. (Ed. J. Copjec) New York: Norton. [*Televizyon*, çev. Ahmet Soysal, Monokl Yayınları, 2013].

Lacan, J. (1991) *Le Séminaire: Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-70.* (Ed. J.-A. Miller) Paris: Seuil.

Lacan, J. (1992) *The Ethics of Psychoanalysis 1959-60: The Seminar of Jacques Lacan.* Londra: Routledge.

Lacan, J. (1993) *The Psychoses, 1955-56: The Seminar of Jacques Lacan.* Londra: Routledge.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Althusser, L. (1984) "Ideological and ideological state apparatuses" ve "Freud and Lacan", *Essays on Ideology* içinde. Londra: Verso.

Benvenuto, B. ve Kennedy, R. (ed.) (1986) *The Works of Jacques Lacan.* Londra: Free Association Books.

Borch-Jacobsen, M. (1991) *Lacan: The Absolute Master.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Bowie, M. (1991) *Lacan.* Londra: Fontana.

Bracher, M., Alcorn, M., Corthell, R., ve Massardier- Kenney, F (ed.) (1994) *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure and Society.* New York: New York University Press.

Castoriadis, C. (1984) *Crossroads in the Labyrinth.* Cambridge, MA: MIT Press.

Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society.* Cambridge: Polity. [*Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Toplumsal İmgelem ve Kurum*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, 2011].

Cixous, H. (1980) "The laugh of the Medusa", E. Marks ve I. de Courtivron (ed.), *New French Feminisms* içinde. Brighton: Harvester.

Dews, P. (1987) *Logics of Disintegration.* Londra: Verso.

Elliott, A. (1992) *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva.* Oxford: Blackwell.

Elliott, A. (1994) *Psychoanalytic Theory: An Introduction.* Oxford: Blackwell.

Elliott, A. (1996) *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity.* Oxford: Polity.

Elliott, A. ve Spezzano, C. (ed.) (2000) *Psychoanalysis at its Limits: Navigating the Postmodern Turn.* Londra ve New York: Free Association Books.

Evans, D. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis.* Londra: Routledge.

Felman, S. (1987) *Jacques Lacan and the Adventures of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Freud, S. (1935-74) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Londra: Hogarth Press.

Frosh, S. (1987) *The Politics of Psychoanalysis.* Londra: Macmillan.

Gallop, J. (1982) *Reading Lacan.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory.* Londra: Macmillan.

Grosz, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction.* Londra: Routledge.

Forrester, J. (1990) *The Seductions of Psychoanalysis: On Freud, Lacan and Derrida.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kristeva, J. (1984) *Revolution in Poetic Language.* New York: Columbia University Press.

Laplanche, J. ve Lecaire, S. (1972) "The Unconscious", *Yale French Studies*, s. 48.

Lemaire, A. (1970) *Jacques Lacan.* Londra: Routledge.

Lyotard, J.-F. (1990) "The dream-work does not think", A. Benjamin (ed.), *The Lyotard Reader.* Oxford: Blackwell.

MacCannell, J. F. (1986) *Figuring Lacan: Criticism and the Cultural Unconscious.* Londra: Croom Helm.

Macey, D. (1988) *Lacan in Contexts.* Londra: Verso.

Macey, D. (1995) "On the subject of Lacan", A. Elliott ve S. Frosh (ed.), *Psychoanalysis in Contexts* içinde. Londra: Routledge.

Metz, C. (1982) *Psychoanalysis and Cinema.* Londra: Macmillan.

Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism.* Harmondsworth: Penguin. [*Psikanaliz ve Feminizm*, çev. Ayşe Kurtulmuş, Yaprak Yayınları, İstanbul, 1984].

Mitchell, J. (1984) *Women: The Longest Revolution.* Londra: Virago. [*Kadınlar: En Uzun Devrim*, çev. Gülseli İnal, Şirin Tekeli, Yaprak Zihnioğlu, Gülnur Acar-Savran, Feraye Tınç, Şule Torun, Agora Yayınları, İstanbul, 2006].

Mitchell, J. ve Rose, J. (ed.) (1982) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne.* Londra: Macmillan.

Ricœur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* New Haven, CT: Yale

University Press. [*Yoruma Dair. Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2007].

Ragland-Sullivan, E.-R. (1986) *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Chicago: University of Illinois Press.

Roudinesco, E. (1997) *Jacques Lacan*. Oxford: Polity.

Schneiderman, S. (1980) *Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turkle, S. (1978) *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*. New York: Basic Books.

Wilden, A. (ed.) (1968) *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Zizek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*. Londra: Verso. [*Ideolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 5. basım, 2015].

Zizek, S. (1991) *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, MA: MIT Press. [*Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, 7. basını, 2016].

13

Jacques Derrida

CHRISTINA HOWELLS

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Jacques Derrida, Temmuz 1930'da Cezayir'de doğdu. 1940'ların başında İkinci Dünya Savaşı sırasında, Yahudileri Ari ırkın devam ettiği okullardan dışlamak için alınan insanlık dışı önlemler yüzünden eğitimi ciddi anlamda kesintiye uğradı. 1949'da Paris'e gitti, 1952'ye kadar Lycée Louis Grand'da okudu, 1952'de École Normale Supérieure'e felsefe öğrencisi olarak girdi. Burada 1957'de evleneceği müstakbel eşi Marguerite Aucouturier'nin yanı sıra École'de ders veren ve onun gibi Cezayir doğumlu olan Louis Althusser ile tanıştı –Althusser'in ölümüne kadar ahbaplık ettiler. Aynı yıl agregasyon sınavını geçerek bir burs kazandı ve Husserl'in yayımlanmamış metinlerini incelemek üzere Harvard'a gitti. Daha yeni başlayan felsefe kariyeri iki yıllık askerlik hizmetinden dolayı tekrar kesintiye uğradı: Askerliğini yaptığı Cezayir'in Kolea şehrinde subay çocuklarına Fransızca ve İngilizce öğretti. 1959'da Fransa'ya döndükten sonra Cerisy-La-Salle'de, Husserl felsefesinde köken ve yapı hakkında bir sunuş yaptı. Bu sunuş, kendi kuşağının en özgün ve etkili filozoflarından biri olan Jacques Derrida'nın kolonyal bir çocukluğun, sık sık kesintiye uğrayan bir öğrenim hayatının ruhunda açtığı yaraları iyileştirerek kamusal alana adım attığı ve çeşitli çevrelerin ilgisini çekmeye başladığı andır. Çocukluk ve gençlik yıllarının, Derrida'nın siyasal, etik ve felsefi tercihlerini ne kadar belirlediği hakkında spekülasyon yapmanın yeri burası değil ama hem Fransız kolonyal yönetiminin hem de ırksal olarak eziyet görmüş bir azınlığın mensubu olması, Derrida'nın kimlik konusuna yönelik radikal sorgulamasında

ve son zamanlarda demokrasi ve adalet konusunda gösterdiği hassasiyette etkili olmuştur.

Derrida'nın felsefe kariyeri hızla ve çarpıcı bir şekilde yükselmiştir. Sorbonne'da dört yıl süreyle hocalık (1960-4), Prag ziyaretleri, ilk kitabının aldığı Jean-Cavaillès "epistemoloji" ödülü, Husserl'in *Origin of Geometry* (*Geometrinin Kökeni*) başlıklı yapıtının çevirisi ve bu çeviriye yazdığı önsöz, *Critique* ve *Tel Quel* dergilerindeki yazıları, 1964'ten itibaren École Normale Supérieure'de çalışması... Tüm bunlar Derrida'nın genç yaşta elde ettiği başarının açık kanıtlarıdır. 1966'da Baltimore'daki Johns Hopkins Üniversitesi'nde verdiği "İnsanın Amaçları" başlıklı ünlü konferans; Sorbonne'da "La différance" (Farklılık) üzerine sunumu ve 1967'de eşzamanlı olarak yayımladığı üç önemli metni (*Gramatoloji*, *L'Écriture et la différence* [*Yazı ve Fark*] ve *La Voix et le Phénomène* [*Ses ve Görüngü*]) Derrida'nın kavuştuğu sıradışı şöhretin başlangıç noktalarıdır.

Derrida'nın felsefi yaklaşımını kategorize etmek birçok nedenle zordur. Bu zorluğun temel nedenlerinden biri Derrida'nın en iyi yapıtlarının, felsefe, siyaset, edebiyat ve psikanaliz alanında yazılmış diğer metinlerin bir eleştirisi olmasından kaynaklanır. Derrida metinleri dendiğinde ilk akla gelen "yapıbozum" terimini, Heidegger'in *Destruktion* ve *Abbau* kavramlarını tercüme etmek için Littré sözlüğünden aldığını belirtir (1987b: 388) (Her iki kavram da Batı ontolojisi ve metafiziğini şekillendiren geleneksel kavramları hükümsüz kılmaktan çok teşhir etmeye yönelik bir çabaya işaret eder). Derrida yapıbozum terimini kullanmaya karar verdiğinde bunun sonraları kendi metinleri açısından taşıyacağı önemi tahmin edemezdi. Erken dönem metinlerinde daha çok Husserl ve fenomenolojinin eleştirisiyle ilgileniyordu. Bir süre sonra Heidegger, Hegel, Nietzsche, Platon, Freud, Levinas, Rousseau, Foucault, Lévi-Strauss, Mallarmé ve daha birçokları yapıbozumcu analizin süzgecinden geçtiler. Yapıbozum bir "yakın okuma" tarzı olarak tanımlanmıştır ve bu, yetersiz olmakla birlikte belli ölçüde doğru bir tanımdır. Yapıbozum gerçekten de yakın ve detaylı bir okuma biçimidir: Aceleci veya yanıltıcı argümanların bağlantı noktalarını ve düğümlerini çözer; gizli kalmış olabilecek şeyleri gün ışığına çıkartır; metnin satır aralarına yerleştirilen ayrıntıların derin bir okumada son derece önemli olabildiğini ortaya koymak için ayrıntılara ve dipnotlara odaklanır. Yapıbozum geleneksel okumanın tersine satır aralarına odaklanır; dil mekanizmasındaki oyunlara dahil olur (ama Derrida'nın muarızlarının veya Derrida'yı pek iyi bilmeyen takipçilerinin yapıbozuma atfettikleri "serbest bir oyun" değildir bu). Yapıbozum, metnin kendi kendiyle çeliştiğini gösterir (rakip bir argümanın mantığında kusurlar bulan geleneksel felsefi yaklaşımla değil, yazarın savunduğunu sandığı şeyle met-

nin gerçekte söylediği şey arasındaki temel uyuşmazlığı sergileyen bir yaklaşımla). Yazarın niyeti ile metnin anlamı arasındaki bu boşluk, yapıbozumun temel odak noktasıdır ve Derrida'nın yazarın niyetiyle ilgilenmediği yalanını ortaya atanlara güçlü bir koz verir. Tam aksine Derrida'nın ilgilendiği temel konulardan biri, yazar kendi niyetini ifade ederken, sürece dahil olarak yazarın niyeti saptırıp çarpıtan ve kimi zaman yazara niyetlendiği şeyin tam tersini söyleten şeydir.

Dolayısıyla Derrida'nın erken dönem metinlerinin amacı fenomenolojiyi yeniden yorumlamaktır. Derrida hemen ardından Lévi-Strauss aracılığıyla yapısalcılığın eleştirisine; Saussure aracılığıyla yapısalcı dilbilimin eleştirisine yönelmiştir. Bunları Jakobson, Benveniste, Ricœur, Austin ve Searle'le ilgili dilbilimsel analizleri izlemiştir. Derrida'nın dile yönelik ilgisinin en belirgin ve muhtemelen en oyunbaz olduğu metinleri, kendileri de mantıklı olmaktan çok oyunbaz olan bir dizi edebiyatçı hakkında 1970'lerin başında yazdığı makalelerdir: Genet, Sollers, Artaud, Joyce ve şiirin ustaları Mallarmé, Baudelaire ya da Ponge. Derrida'nın gelişimindeki son evre psikanaliz, etik ve siyasete yönelik ilgisiyle şekillenir; bu ilgi 1980'lerden itibaren öne çıksa da esasen Derrida'nın 1960'ların başında Freud, Bataille ve Levinas üzerine yazdığı makalelerde de açıkça ortadadır. Derrida'nın fenomenoloji, yapısalcılık, dil ve edebiyatla ilgili araştırmaları yapıbozumcu girişimin bir parçası olduğu gibi kimlik, ifade, niyet ve anlam meselelerinin sorunsallaştırılması bakımından kuram alanına temel bir katkı yapmıştır. Öte yandan toplum kuramıyla doğrudan ilgili metinleri psikanaliz, etik ve siyaset üzerinedir.

Toplum kuramı ve katkıları

Derrida kuşkusuz bir toplum kuramcısı değil bir filozoftur ve bütün büyük epistemolojik değişimlerde olduğu gibi onun felsefesi de toplum kuramları açısından radikal anlamlar içerir. Fenomenolojiyle ilgili erken dönem çalışmalarından başlayarak Derrida'nın bilinç tasavvuru insan öznelliği konusunda en az yapısalcılık kadar radikal bir görüş öne sürerken felsefi düzlemde kolayca göz ardı edilemeyecek sağlam ve kusursuz argümanlara dayanır. 20. yüzyılın ilk yarısında fenomenoloji ciddiye alınması gereken bir akımdı: Radikal hedefleri vardı; epistemoloji, psikoloji ve son kertede bilime devrimci bir boyut kazandırmaya çalışıyordu ve Derrida fenomenolojiyle ciddi ve kalıcı bir ilişki kurdu. Fenomenoloji, özneyle nesne arasındaki temel ayrımı yeniden ele alarak hem ampirisizmden hem de idealizmden kaçınmaya çalışan bir bilinç felsefesidir. Fenomenolojiye göre bilinç, belli bir amaçsallık ilişkisiyle daima kendi dışına yönelir. Husserl'e göre fenomenoloji "deneyim ve düşüncenin doğal tavrını" (1967: 43) redde-

der ve "aşkın" (bireysel-olmayan) bilincin temellerine ulaşmak üzere insan bilincini psikoloji ve ampirisizmin olumsal kategorilerinden arındırmayı amaçlar.

Derrida, Paris'te Levinas ve Ricœur'le birlikte fenomenoloji çalışmıştır (Husserl'i etkilendiği başlıca düşünürlerden biri olarak görür) ve Derrida'nın felsefi çalışmaları büyük ölçüde fenomenolojiyle kurduğu ilişkiden ve fenomenolojiye yönelik eleştiriden hareketle geliştirilmiştir. Derrida'ya göre fenomenolojinin temel sorunu bilgiyi, deneyim, kanıt ve öz-mevcudiyete dayandırma çabasından kaynaklanır. Fenomenolojinin sorunu başarısız ve yetersiz bir şekilde uygulanması değil yanlış öncüllere dayanmasıdır. Derrida'nın 1954'te yazdığı yüksek lisans tezi ve yayımlanan ilk iki kitabı Husserl'le ilgilidir: 1962'de *The Origin of Geometry* çevirisi ve kitapla ilgili incelemesi ve 1967'de *Speech and Phenomena: Introduction to the problem of the sign in the philosophy of Husserl*. Derrida'ya göre fenomenoloji hem metafiziğe yönelik bir eleştiri hem de metafizik girişimin bir parçası olduğu için eleştirmeye çalıştığı sistemin tuzağına düşer. Husserl'in bilincin öz-mevcudiyetin saflığını gösterge veya iletişim gibi dış unsurlara karşı koruma amacı tam da onun kendi argümanlarıyla hükümsüz kılınır. Husserl, bilincin temsil edilme ihtiyacı duymayan, saf, dolayımsız bir öz-mevcudiyet olduğunu düşünerek yanılır. Derrida fenomenolojinin zamansallık anlayışını analiz ederek ilerlerken bu anlayışın kendi kendiyle çelişen ve kendini tahrip eden bir şeye tekabül ettiğini gösterir. Kolayca özetlenemeyecek kadar detaylı bir yakın okuma yapan Derrida şimdiki zamana içkin olan yarılmayı ve eşzamanlı olarak öz-mevcudiyetin bilinç kertesinde yaşadığı kırılmayı sergiler.

Soyut görünmekle birlikte, bilincin kendi içinde bölünmesini temel alan bu mesele Derrida'nın yapıbozumcu girişimi çerçevesinde ileri sürdüğü en önemli argümandır; zira bu argümanın dallanıp budaklanan sonuçları yalnız fenomenolojinin değil aynı zamanda felsefenin de birçok varsayımını hükümsüz kılar. Örneğin insanın öz-kimliği, onun temel dayanağı olan bilinçteki yarılmadan kurtulamaz. Bilinç kendi içinde bölünen bir şeyse öznel kimliğin güvencesi ne olabilir? Bilen bir özne varsayımına dayanan dil, iletişim, öznelerarasılık, özne-nesne ayrımı ve son kertede dünyaya dair bütün bilgi ve temsiller yapıbozumun post-nükleer manzarasında hükümsüz kılınırken özne kaçınılmaz olarak ortadan kalkar (1967c: 13).

Derrida'nın dille ilgili düşüncelerinin başlangıç noktası da Husserl'dir; ilk olarak *The Origin of Geometry*'de ideal nesnelerin tarihselliğine dair kuramındaki çelişkilerden dolayı Husserl'le hesaplaşır. Husserl'e göre geometrik kavramlar gibi ideal nesnelerin kökeni, doğada değil insan düşüncesindedir ama bunlar zamanda veya mekânda konumlanmadıkla-

rı için belli bir insani özneye bağımlı değildir; gayri insanileşmiş bir düşünsel gelişime işaret eden bir idealleştirme ve tahayyül sürecinin ürünüdürler. Husserl'in kaygan bir zeminde ilerlediği bellidir ve Derrida özellikle Husserl'in matematiğin ve bilimin kavramlarının anlaşılması ve aktarılmasında dilin oynadığı rolle ilgili görüşlerine odaklanır. Husserl'e göre dilsel nesnelleştirme ve matematiksel sembolizasyon bir yabancılaştırma ve itibarsızlaştırma anıdır. Başka deyişle, matematiğin dili saf bir form altında matematiğin hakikatini gizlemektedir; temel aksiyomlar bile onları kökenlerinden kopartan "tortusal bir anlamla" kuşatılmıştır (1962: 44). Derrida ise dilin ve özellikle yazmanın herhangi bir tekil nesneden bağımsız, ideal bir nesnel anlam, özerk bir aşkın alan yarattığını öne sürer. Husserl, başarısızlığı, yanlış anlamayı ve yanlış iletişimi ampirik zayıflıklarla malul, olumsal şeyler olarak görür; Derrida'ya göreyse bunlar tam da nesnellik imkânının koşullarını oluşturur. Husserl'in önemsiz addettiği şey Derrida açısından fikirlerin tarihsel aktarımında esastır ve pekâlâ radikal olabilir. Başarısızlık hiçbir zaman tam olarak aşılamayacak bir sonluluğun parçasıdır.

Dilin matematikteki konumuna dair bu tartışma, Derrida'nın Husserlci zamansallık anlayışına yönelik eleştirisi gibi son derece tekniktir. Ama sonuçları itibarıyla radikaldir. Dil, aktardığı kavramlara dışsal bir şey değil aksine bu kavramların temel bir parçası ise (onu aşan fikirlerin bir kabuğundan ibaret değilse) dilin önceden var olan düşüncenin bir aktarıcısı olduğu savunulamaz. Husserl'in dil anlayışı Derrida'nın *Speech and Phenomena*'da ele aldığı temel konulardan biridir. *Speech and Phenomena*, Husserl'in gösterge kuramını ele alır ve bazı bakımlardan matematik ve geometri alanında daha önce ileri sürülen fikirleri genelleştirir. Husserl'in bir fenomenolog olarak konumu şu şekildedir: Bilincin öz-mevcudiyeti açısından dil önemsiz bir şeydir ve sözgelimi iç monologla gündeme geldiğinde özneye hiçbir şey öğretmez. Derrida buna karşı çıkar ve hep yaptığı gibi Husserl'in fikirlerini Husserl'i çürütmek üzere kullanır. Husserl'in analizine göre göstergenin doğası yinelenebilir ve temsilî niteliktedir. Derrida bunlara Husserl'in ideal ve gerçek, kurgusal ve fiilî, dışsal ve içsel arasında yaptığı ayrımları hükümsüz kılmak için başvurur. Husserl'e göre bilinç kendi kendiyle iletişim kurabileceğini düşünerek yanılır. Derrida bunu terse çevirerek bilincin saf ve dolayımsız bir öz-mevcudiyet olduğunu ve temsil edilme ihtiyacı duymadığını düşünerek asıl yanılanın Husserl olduğunu ileri sürer.

Bilinç ve geometri gibi çok farklı alanlarda saf öz-mevcudiyetin imkânsızlığının vurgulanması ve el değmemiş özgünlük iddialarının sorunsallaştırılması, Derrida düşüncesinin özellikle dil, konuşma ve yazma meseleleri bağlamında en bili-

nen özellikleridir. Derrida'nın *Gramatoloji*'de konuşmanın yazma karşısındaki önceliğini çürütmesi bir hayli popüler olmuş ve özellikle onun fikirlerini ikincil kaynaklardan takip edenler tarafından yanlış anlaşılmıştır. Derrida elbette insanlığın, yazmayı konuşmadan önce icat ettiğini öne sürmez. Böyle bir iddiayı savunmak epey zor olur; diğer yandan Derrida söz konusu olduğunda, yapıbozuma hiçbir katkısı olmayan Bertrand Russel'ın aktardığı kadarıyla dilbilimci Hjelmslev bize alfabetik dilin keşfinin tarihöncesine dayandığını ve insanın en eski ifade biçiminin yazılı mı yoksa sözlü mü olduğunu bilmediğimizi hatırlatmıştır (1967b). Ne olursa olsun Derrida'nın savunduğu şey genellikle yazmayla ilişkilendirilen özelliklerin (kayıt altına alma, yinelenebilirlik, kurallara uygunluk) konuşmada da eşit ölçüde yürürlükte olduğudur. Derrida'nın "archi-écriture" (yazı-mimarisi) terimi hem konuşmada hem de yazmada yürürlükte olmasına rağmen konuşulan kelimenin doğal ve dolayımsız doğasının korunmasına yatırım yapan kuramların inkâr ettiği veya bastırdığı özelliklere işaret eder. Konuşma ve yazma, yazının yalnızca konuşmanın kayıt altına alınması olarak görülmesine imkân vermeyecek kadar farklıdır; ideogramlar (kavramyazı) ve hiyeroglifler (resimyazı) gibi fonetik olmayan yazma sistemlerinde bu daha da aşikârdır.

Dolayısıyla Derrida yazmanın konuşmayı, konuşmanın ise düşünceyi temsil ettiği ve bu temsilin özgün düşüncenin yabancılaşmasını zorunlu kıldığı yönündeki yaygın görüşün hatalı olduğunu öne sürer. Derrida'ya göre hiçbir zaman tam olarak kastettiğimiz şeyi ifade etmeyiz; bunun nedeni dilin veya yazmanın niyetimizi saptırması değil bilincimizde dilsel ifadeyi önceleyen ve dil aracılığıyla temsil edildiğinde tahrifata uğrayan saf ve özgün bir niyetin veya düşüncenin olmamasıdır. Bilincin görünürdeki varlığı bir öz-kimliğin değil bireyin kendi içinde yaşadığı bölünmenin işaretidir ve düşünce en ilkel kertede dahi "saf değildir": Artaud'nun deyimiyle başkaları tarafından bizden çalınmıştır (Derrida, 1967c). Bilinç, öznellik, düşünce ve dille ilgili böyle bir görüş bir iletişim veya toplum kuramı açısından son derece önemlidir. Kendi bilincimize sahip çıkabilen varlıklar değilsek, kastettiğimizi düşündüğümüz şeyi tam olarak aktaramıyorsak büyük toplumsal amaçları gerçekleştirmenin yolu yoktur. Müşterek projeler kendi bilinciyle, öz-idraki ve şeffaflığıyla hareket eden özneler varsaydıkları için çökmeye mahkûmdur; zira insanların saf amaçlara ulaşmak konusundaki zayıflığı ve başarısızlığı bir yana "öznenin" kendi varsayımsal kimliğiyle uyuştuğu dahi söylenemez. Bundan çıkartılabilecek sonuçlardan biri epey karamsardır: Dünyayı tam olarak bilmek veya anlamaktan aciz oldukları gibi kendileri hakkında bilgi sahibi olma imkânından da mahrum olan bölünmüş özneler

daha iyi bir toplum inşa edemezler. Derrida'nın sözde hümanist eleştirmenleri ona böylesi bir nihilist konum atfederler ya da onun fikirlerinden hareketle nihilist bir konuma varırlar. Ama bu tam da Derrida'nın konumunun antitezidir.

Derrida'ya göre özneler olarak bir öz-kimlikten yoksun olmamız, etiği ve sonuç olarak etik siyaseti mümkün kılan şeydir. Kendi kimliğine gömülmüş veya kendi kimliğiyle özdeş özne esaslı bir değişime engel olup bütün sonuçları önceden belirlediği için bu durumdaki insanın sorumlu kararlar alması imkânsızdır (1994a: 45, 53). Derrida'nın bu meselelerle ilgili düşünceleri en açık şekilde *De l'esprit: Heidegger et la question* (*Tin Üzerine: Heidegger ve Mesele*, 1987), *Force de loi* (*Kanun Hükmünde*, 1994a), *Politiques de l'amitié* (*Dostluk Politikası*, 1994b), *Spectres de Marx* (*Marx'ın Hayaletleri*, 1993a), *Adieu* (*Elveda*, 1997a) ve *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (*Bütün Ülkelerin Kozmopolitanları, Ha Gayret!*, 1997b) gibi metinlerinde yer alsa da temelleri çok erken tarihlerde yazdığı Levinas hakkındaki makalesi ("Şiddet ve metafizik", 1964) ve *Gramatoloji*'de atılmıştır. Derrida'nın bu bağlamda kullandığı anahtar terimlerden biri "vaat"tir. Vaadin gelecekle ve geleceğe yönelik bağlılıkla ilgili özel bir yapısı vardır. Vaat hiçbir zaman gelecekteki bir durum olarak ortaya çıkmasa da bu onu geçersiz kılmaz; aksine tıpkı benliksiz bir kimlik gibi bizi özden, tanrısal ilkelerden ve durağanlıktan kurtaran şey, vaattir. Vaat bize düşünme hatta belki de tahammül etme ama aynı zamanda örneğin kanunla adalet arasındaki uçurumu daraltma imkânı veren şeydir. Kanun adaleti hedefler ama hiçbir zaman onunla özdeş değildir, olamaz da; zira kanun tam da adil olanı anlama ve kutsama çabası olsa da hukuksal kutsama pratiği ideal olanı ampirik vakalara indirgediği için ideal ile gerçeğin arası açılır. Derrida'ya göre vaat aynı zamanda demokrasinin yapısıdır; zira demokrasi onu yürürlüğe koymaya yönelik her çaba karşısında tam anlamıyla gerçekleştirilmesini engelleyen içsel çelişkiler ve çatışmalarla karşılaşır. Tehlike, bir devletin demokrasiyi hiçbir zaman tam olarak kuramayacağını veya bir hukuk sisteminde kusursuz adaletin mümkün olamayacağını bilmek değil, bu ikisinden birinin mümkün olabileceği veya halihazırda olduğu yanılsamasına kapılmaktır. Bu tür yanılsamalar yalnızca yersiz değildir aynı zamanda zarar verici bir toplumsal ve tarihsel rehavete yol açarak diğer siyasi ve hukuki sistemlerle ilgili potansiyel olarak tehlikeli ve yanlış yorumlara neden olur.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Derrida birçok tartışmaya dahil olmuştur. Bunların arasında Austin'in söz edimleri kuramı hakkında Searle ile girdiği tartışma (bir sağırlar diyaloğunu andırır), Heidegger'in Nazile-

re duyduğu sempati ve Paul de Man'a isnat edilen anti-Semitizm etrafındaki şiddetli tartışma; Derrida'nın aforizma türü beyanatları ("metin dışında hiçbir şey yoktur") ve metafor kuramıyla ilgili tartışmalar yer alır. Bunlardan kısaca bahsedeceğim ama öncelikle genel bir noktaya temas etmek gerekir: Yapıbozum; felsefe, dil, psikanaliz, etik ve siyaset kuramlarında mevcut olan hâkim ortodoksiyi sorguladığı için rahatsızlık yaratmıştır. Derrida yazmaktan keyif alır; radikal beyanatlarının muhafazakâr eleştirmenlerde yol açtığı afallatıcı etkiden zevk duyar; tartışmanın tarafları arasındaki çekişmelerden açıkça mutlu olur; ama ciddi bir eleştirmene yakışacak şekilde, kastettiği şeyi söylemeye ve söylediği şeyi kastetmeye çalışır. Yazdıkları sırf kapalı olsun diye kapalı değildir. Lacan gibi Derrida da göz ucuyla okunmak istemez; Derrida'nın metinleri ciddi bir düşünsel mesai ve zaman talep eder ki bazen bu bile fayda etmeyebilir. Derrida'nın yazdıklarını özgün, kısaltılmamış metinlerden okuyanlar, onun fikirlerinin bu kadar yanlış yorumlanması karşısında hayrete düşerler.

Bu bağlamda bir örnek, Derrida'nın Habermas'la girdiği tartışmadır. Habermas; Austin ve onun söz edimleri kuramıyla ilgili tartışmada Searle'ün tarafını tutar. Tartışma 1971'de Derrida'nın Austin'in söz edimleri kuramıyla ilgili "Signature, Événement, Contexte" (İmza, Olay, Bağlam) başlıklı bir sunum yapmasıyla başlar. Başka yerlerde birçok kez ele alındığı için (örn. bkz. Howells, 1998: 64-71) tartışmanın detaylarına burada girmeyeceğim. Bu bağlamda önemli olan, Austin'in kendi kuramının kurallarına istisna oluşturan vakaları incelemesini tartışırken Derrida'nın –Husserl ve başka birçok meselede yaptığı gibi– dışlanan istisnaların aslında kuramın görünürdeki "kuralları"nı (bu örnekte söz edimlerini) anlaşılır kıldığını öne sürmesidir. Derrida'nın metni Austin'in en ünlü takipçilerinden olan John Searle'ü çileden çıkartmıştır. Searle 1977'de "Farklılıkları Vurgulamak: Derrida'ya Bir Yanıt" başlıklı bir makale yazarak Derrida'yı Austin'i yanlış anlamakla itham etmiştir. Searle lafı dolandırmadan sert bir üslupla Derrida'nın "Austin hakkında açıkça yanlış şeyler söylediğini", buna karşılık kendisinin "Derrida'nın büyük yanlış anlamaları ve hatalarını" ortaya koyduğunu belirttikten sonra "Derrida'nın Austin'i tanınmaz hale getirdiğini" öne sürer (Searle, 1977: 83). Ne var ki Austin'in tarafını tutmakta haklı veya haksız olması bir yana Searle, Derrida konusunda açıkça yanılır zira Derrida'ya, neredeyse sistematik bir şekilde, savunduğu görüşlerin tam tersini atfeder. Bunun en açık örneği konuşma ile yazma arasındaki ayrımla ilgilidir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Derrida konuşma ile yazma arasında yapılan basit ayrımı sorunsallaştırır ve konuşmaya öncelik tanınmasına karşı çıkar. Searle ise bunu yanlış anlar zira Derrida'nın yinelenebilir-

lik ve yokluk/eksiklik ölçütlerini kullanarak konuşma ile yazma arasında ayrım yapma çabasını "ayrımcı" bulur. Böylece Derrida'ya onun savunduğu görüşlerin tam tersinin atfedildiği ve Derrida'nın kendi argümanlarının ona itiraz etmek için kullanıldığı tuhaf bir durumla karşı karşıya kalırız. Searle, Derrida'nın karşı çıktığı fikirleri açıklaması ile bizzat Derrida tarafından savunulan fikirler arasında ayrım yapamaz. Buna rağmen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*'de (*Modernitenin Felsefi Söylemi*) Searle'ün tarafını tutar ve kendi argümanını Derrida'nın belli bir metnine değil Jonathan Culler'ın yapıbozum hakkındaki ufuk açıcı ama ister istemez basitleştirici analizine dayandırır (Bu, Derrida'nın metinlerini okumaktan daha kolaydır). Derrida bu entelektüel tembellik karşısında kendisinden beklenmeyecek kadar kısa bir karşılık verir: "Cela est faux" (Bu doğru değil).

İkincil kaynaklara bu şekilde bel bağlamak araştırmacı disiplininden acıklı bir şekilde uzaklaşmak anlamına gelebilir ama klasik bir kanıt gösterme zorunluluğunu vurgularken eleştirdikleri metni yakından okuma zahmetine katlanmayan kimi düşünürlerin yapıbozuma yönelik tipik tavrı tam da budur (bkz. Ricœur, 1975; bunu şurada kısaca tartıştım: Howells, 1998: 61-2). Diğer yandan Derrida'nın "Metin dışında hiçbir şey yoktur" (1967b: 227; 1972a: 364) yönündeki idealist savı etrafında daha esaslı meseleleri ele alan başka tartışmalar da vardır. Derrida daha sonra "Bağlam dışında hiçbir şey yoktur" diye eklemiştir: Bu iki sav hemen hemen aynı şeyi kastetse de birbirlerini açıklamaktan çok suyu daha da bulandırır. Bu beyanatları, dikkatle okunduğunda gayet net bir anlama geldiklerini söyleyerek savunamayız. Öte yandan bir bağlam içine yerleştirildiğinde iki beyanatı da anlamak o kadar zor değildir. İlk olarak, "metnin" Derrida açısından özel bir anlamı vardır: Metin modern edebiyatta "kitabı" ve onun bütünlüklü ve eksiksiz anlam gibi çağrışımlarını ikame etmiştir. "Metin" parçalanma çağrışımı yapar ve iç içe geçmiş dokusuyla bir heterojenliğe işaret eder; Derrida "izlerin oluşturduğu bir dokudan" söz eder (1967c: 429). Metin önceden varolan bir dünyaya (ve onun göndergesi olan "gerçeğe") işaret etmez veya onu yansıtmaz; anlam ve referansların oluşturduğu engin bağlantıların bir parçasıdır. "Metin dışında hiçbir şey yoktur" savı bir tür metinsel idealizm değildir: Aksine Derrida'nın konumu çok daha ince ve karmaşıktır. Husserl'le ilgili çalışmasında ortaya koyduğu üzere göstergeden önce var olan bir mevcudiyet olmadığı için "metinden önce hiçbir şey yoktur, halihazırda metin olmayan bir ön-metin yoktur... Metin dışında hiçbir şey olmamasının nedeni genelleşmiş grafiklerin her şeyden önce mevcut olmuş olmasıdır" (1972a: 364). Başka deyişle, yazılı metin ne kapalı bir bütünlüktür ne de daha gerçek bir dış dünyanın yan-

sımasıdır; parçası olduğu daha geniş metne daima açıktır:

> Halihazırdaki büyük değişimde söz konusu olan, dil veya yazının gerçeklik (tarihsel, siyasi, iktisadi, cinsel vb.) biçimini almış basit ve referans verilebilir dış düzlemi (bu dışarısı ister bir neden olarak isterse basit bir rastlantı olarak düşünülsün) olarak görülen metin ile genel metin arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesidir (Derrida, 1972c: 126).

Bir mülakatçı Baudrillard'ın "Körfez Savaşı aslında yaşanmadı" beyanatını sorduğunda Derrida'nın Baudrillard'a atfettiği görüş de buna paraleldir. Burada söz konusu olan, ölümün veya acının reddedilmesi değil bilginin manipüle edilmesi ve simülakrların kurgulanmasında medyanın, özellikle televizyonun oynadığı rolün teşhis edilmesidir (1996: 88-9). Birçok TV izleyicisinin zihninde savaşın anlatımı, olayların yerine geçmiş ve binlerce Iraklı'nın ölümünün yerini unutulmaz görsel imgelerden oluşan kesitler almıştır. Diğer yandan Derrida, Baudrillard'ın farklı bir görüşte olduğunu düşündüğü için değil, gerçeği tasfiye etmenin onu dümdüz, polemik ve "gerçekçi" bir biçimde ifade etmekten daha tehlikeli olduğunu düşündüğü için Baudrillard'ın "savaş aslında yaşanmadı" *esprisi* karşısında "bu savaş gerçekten yaşandı" deme ihtiyacı duymuştur.

Kıvraklık yerine açıklığı yeğleyen bu tutum Derrida'nın son yıllarda giderek alâmetifarikası haline gelmiş ve kendisi de felsefi sofistikasyon yerine doğru bir siyasi tutumu tercih etmiştir. Felsefe alanında gerekli mücadele verilmiş ve mücadele belli alanlarda kazanılmıştır; şimdi Derrida'nın hedefi olağanüstü analiz yeteneklerini daha pratik alanlarda, siyasal, toplumsal ve hukuksal meselelerde sergilemektir. Yapıbozumun etik ve siyasal boyutu ciddi bir tartışma konusudur ve bu boyutu tanımlamak epey zordur. Sağcılar tarafından ikonoklazm ve sorumsuzlukla, solcular tarafından siyasal eylemi haksız kılarak eylemsizliği teşvik etmekle suçlanan Derrida'nın yapıtları ne militan anti-obskürantizmden (anti-entelektüalizm de denebilir) ne de liberal düşünürlerden rağbet görmüştür. Öte yandan Derrida'nın metinleri etik ve siyasal konumu itibarıyla giderek daha açık bir tutum benimsemiştir ve Derrida kendine saygısı olan her yapıbozumcudan bekleneceği üzere dogmatizm ve kural koyuculuktan basitçe kaçınmaktan fazlasını yaparak Marksizmin mirası, Yahudi sorunu ve İsrail devleti, bilimsel araştırmaların askerî amaçlarla kullanımı, kürtaj, ötanazi, AIDS, uyuşturucu ticareti ve hayvanların durumu gibi çok farklı pratik alanda bir dizi felsefi müdahalede bulunmuştur. Derrida son yıllarda giderek daha kamusal ve siyasal bir konum benimserken farklı meseleleri titiz argümanlar ve etkileyici bir yapıbozumcu analiz ışığında ele almıştır.

1980'lerin sonunda Derrida, yapıbozumun en etkili öncülerinden biri

olan Martin Heidegger ve onun Fransa dışındaki en bilinen takipçilerinden (kendi arkadaşı) Paul de Man etrafında yürütülen hararetli siyasal tartışmaya katılmak gibi zor ve hassas bir görevle karşı karşıya kalmıştır. Bu iki vaka arasında bir derece farkı olsa da, hem Heidegger hem de Man Nazilere/faşistlere sempati duymakla suçlanmıştır. Heidegger'den farklı olarak de Man hayattayken faşizmden ve totalitarizmden nefret ettiğini belirtse de gençliğinde yazdığı ve ölümünden sonra yayımlanan anti-Semitist gazete yazıları hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu hikâye özellikle Fransa'da meşhurdur zira Derrida'nın muarızları tarafından yapıbozumu onun ataları ve arkadaşlarının karanlık siyasi duruşlarıyla ilişkilendirip itibarsızlaştırmak için kullanılmıştır. Derrida'nın yanıtı ne Heidegger'i ne de Man'ı bir çırpıda silmeden kendini faşist siyasetin lekesinden kurtarmaya çalışmak olmuştur. De Man vakasından daha önce baş gösteren Heidegger vakasında Derrida meseleye Alman filozofun *Geist* veya tin adını verdiği şeyi çözümleyerek başlamış ve Heidegger'in erken ve geç dönemlerinde kullanmaktan kaçındığı ama meşhur Rektörlük Konuşması'nda yer alan bu terimin kaderinin Heidegger'in insanın konumuna dair çok temel meselelere yönelik istikrarsız yaklaşımını yansıttığını göstermiştir. Paul de Man vakasında ise Derrida'nın yaklaşımı biraz farklıdır zira de Man'ın elli yıl sonra bakıldığında faşist ideolojiyle bu kadar örtüşen fikirleri nasıl savunabildiğini anlamaya çalışmıştır. Derrida'nın temel argümanı de Man'ın savaş sırasında benimsediği siyasal konumların muğlaklığı ve karmaşıklığına odaklanır; ama onun gençlik yıllarındaki *umursamazlığını* bir ölçüde anlayışla karşılamasına rağmen Derrida sonuçta kasvetli yargılara varır ve hem onu hem de yapıbozumu (aynı zamanda iyi tanıdığı arkadaşını) gençlik metinlerinin saldırgan anti-Semitizminden ayrı tutmaya çalışır. Öte yandan Derrida artık hayatta olmayan ve olgunluk döneminde kusursuz bir siyasal tutum sergileyen birini mahkûm etmeye karşı olduğunu da vurgular. Derrida'ya göre kendini savunması mümkün olmayan birini ahlâken mahkûm etmek tam da mahkûm edilen mantığa hapsolmaktır (1988: 221) ve yapıbozuma faşizm lekesi sürmek isteyenler de aynı şekilde eleştirilebilir. Derrida bu vesileyle yapıbozumu itibarsızlaştırma kararlılığının nedenini sorgular. "Obskürantizm, totaliteryanizm ve Nazizmin, ırkçılığın ve otoriteryan hiyerarşilerin temellerini yapıbozuma uğratmaya" çalışan bir analiz tarzına yönelik bir düşmanlığa niçin tanıklık ediyoruz diye sorar (1988: 224):

> İnsanlar kuramsal, etik, siyasal sorumluluk gereği hiçbir şeyin *a priori* olarak yapıbozumcu sorgulama dışında tutulamayacağını niçin anlamıyorlar? Bana göre yapıbozum özellikle sorumluluk kavramı etra-

fındaki geleneksel ve dogmatik aksiyomları çözümlerken önemli bir sorumluluğu yerine getiriyor. İnsanlar, *açıkça, konuları itibarıyla* ve *yirmi yıldan fazla süredir* bunun aksini gösteren birçok metne rağmen niçin yapıbozumun bir nihilizm veya kuşkuculuk biçimi olduğunu ileri sürüyorlar? Akıl, aklın aldığı biçimler, aklın tarihi ve aklın geçirdiği değişimlerle ilgili bir soru sorduğumuzda niçin hemen akıldışılık suçlamasıyla karşılaşıyoruz? İnsanın özü ve "insan" kavramının kurgulanmasıyla ilgili bir soru sorduğumuzda niçin hemen anti-hümanist oluyoruz? Dil, edebiyat, felsefe, teknik, demokrasi ve genel olarak bütün kurumlarla ilgili meselelerde bu tür örnekleri çoğaltabilirim. Kısacası neden korkuyorlar ve kimi korkutacaklarını sanıyorlar? (Derrida, 1988: 141).

Derrida'nın toplum kuramına yaptığı en büyük katkı bizi sıkı sıkıya bağlı olduğumuz ve inkâr ettiğimiz kimi önyargılarımızı can evinden vuran meseleler hakkında düşünmeye çağırmasıdır.

DERRIDA'NIN TEMEL ESERLERİ

Bu yazıda Fransızca metinlere atıfta bulundum. Çeviriler bana aittir. Biyografik bilgileri Derrida ve Bennington'tan aldım (1991).

Derrida, J. (1962) Introduction and translation of E. Husserl *L'Origine de la géometrie*. Paris: PUF; *Origin of Geometry* (Husserl): Introduction. (çev. John P Leavey, Jr.) Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press (Bison Books), 1989.

Derrida, J. (1967a) *La Voix et le phénomène*. Paris: PUF; *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. (çev. David B Allison) Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Derrida, J. (1967b) *De la grammatologie*. Paris: Editions de Minuit; *Of Grammatology*. (çev. Gayatri Chakravorty Spivak) Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976; 6. basım, 1984. [*Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011].

Derrida, J. (1967c) *L'Écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil; *Writing and Difference*. (çev. Alan Bass) Londra ve Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978; yeniden basımı 1981.

Derrida, J. (1972a) *La Dissémination*. Paris: Editions du Seuil; *Dissemination*. (çev. Barbara Johnson) Chicago: University of Chicago Press ve Londra: Athlone Press, 1981.

Derrida, J. (1972b) *Marges de la Philosophie*. Paris: Editions de Minuit; *Margins of Philosophy*. (çev. Alan Bass) Brighton: Harvester Press, 1982.

Derrida, J. (1972c) *Positions*. Paris: Editions de Minuit; *Positions*. (çev. Alan Bass) Londra: Athlone Press, 1987.

Derrida, J. (1973) *L'Archéologie du frivole: Lire Condillac*. Paris: Galilée. *The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac*. (çev. P Leavey, Jr.) Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press (Bison Books), 1987. [*Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması*, çev. Ali Utku, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2. basım, 2013].

Derrida, J. (1974) *Glas*. Paris: Galilée; *Glas*. (çev. John P Leavey, Jr ve Richard Rand) Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.

Derrida, J. (1976) *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Venedik: Corbo e Fiori, (üçdilli baskı); Paris: Flammarion, 1978; *Spurs: Nietzsche's Styles*. (çev. Barbara Harlow) Chicago, University of Chicago Press, 1979 (ikidilli baskı). [*Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*, çev. Mehmet Baştürk, Babil Yayınları, Erzurum, 2003].

Derrida, J. (1980a) *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Flammarion; *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. (çev. Alan Bass) Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Derrida, J. (1980b) "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", François Laruelle

(ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas* içinde. Paris: Editions Jean-Michel Place; yeniden basımı *Psyché: inventions de l'autre*. Paris, Galilée, 1987.

Derrida, J. (1983) "The time of a thesis: Punctuations" (çev. Kathleen McLaughlin), Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Derrida, J. ve diğ. (1985) *La Faculté de juger*. Paris: Editions de Minuit. [*Yargılama Fakültesi*, çev. Nami Başer, Melih Başaran, Emine Sarıkartal, Ithaki Yayınları, İstanbul, 2015].

Derrida, J. (1987a) *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée; *Of Spirit: Heidegger and the Question*. (çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby). Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Derrida, J. (1987b) "Lettre à un ami japonais", *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée; "Letter to a Japanese friend" (çev. David Wood ve Andrew Benjamin), Peggy Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*. Londra ve New York: Harvester, 1991.

Derrida, J. (1987c) *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1988) *Mémoires: pour Paul de Man*. Paris: Galilée. *Mémoires: for Paul de Man*. (çev. Cecile Linsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava ve Peggy Kamuf) New York: Columbia University Press, 1989.

Derrida, J. (1989) "'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", *Confrontations. Après le sujet QUI VIENT*, 20: 91-114.

Derrida, J. (1990a) *Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*. Paris: Louvre, Réunion des Musées Nationaux; *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*. (çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas) Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1993.

Derrida, J. (1990b) *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1990c) *Limited Inc*. (Giriş ve çev. Elisabeth Weber) Paris: Galilée. "Limited Inc. abc...", *Glyph*, 2 (1977). Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, s. 162-254; yeni basım *Limited Inc.* içinde, (çev. Samuel Weber ve Jeffrey Mehlman). Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988; yeniden basımı 1990.

Derrida, J. (1990d) "Donner la mort", *L'Ethique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, December 1990. (Ed. J-M Rabaté ve M. Wetzel). Paris: Metailie-Transition, 1992.

Derrida, J. (1991a) *Donner le temps 1: la fausse monnaie*. Paris: Galilée; *Given Time 1: Counterfeit Money*. (çev. Peggy Kamuf) Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1992.

Derrida, J. (1991b) *L'Autre Cap; suivi de la démocratie ajournée*. Paris: Editions de Minuit.

Derrida, J. ve Bennington, Geoffrey (1991c) *Jacques Derrida*. Paris: Editions du Seuil.

Derrida, J. (1992) *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Galilée. *Points...: Interviews 1974-1994*. (ed. Elisabeth Weber, çev. Peggy Kamuf) Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

Derrida, J. (1993a) *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of the Mourning and the New International*. (çev. Peggy Kamuf, Giriş Bernd Magnus ve Stephen Cullenberg) Londra ve New York: Routledge, 1994.

Derrida, J. (1993b) *Passions*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1994a) *Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'*. Paris: Galilée. "Force of law: the 'Mystical Foundation of Authority'". (çev. Mary Quaintance), Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson (ed.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde. New York ve Londra: Routledge, 1992.

Derrida, J. (1994b) *Politiques de l'amitié; suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée; *Politics of Friendship*. (çev. George Collins) Londra: Verso, 1997.

Derrida, J. (1995a) *Mal d'archive: une impression freudienne*. Paris: Galilée. *Archive Fever: A Freudian Impression*. (çev. Eric Prenowitz) Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1996.

Derrida, J., Avtonomova, N. S., Podoroza, V. A. ve Ryklin, M. (1995b) *Moscou aller-retour*. Paris: Editions de l'Aube.

Derrida, J. (1996a) "'Il courait mort': salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes", *Les Temps Modernes*, 587: 91-114.

Derrida, J. (1996b) *La Religion, Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*. Paris: Editions du Seuil.

Derrida, J. (1996c) "Remarks on deconstruction and pragmatism", Chantal Mouffe (ed.), *De-*

construction and pragmatism. Londra ve New York: Routledge. [*Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016].

Derrida, J. (1996d) *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée.

Derrida, J. ve Steigler, B. (1996e) *Echographies de la télévision*. Paris. Galilée.

Derrida, J. (1997a) *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1997b) *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.

Derrida, J. ve Cixous, H. (1998) *Voiles*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1999) *Sur Parole: instantanées philosophiques*. Paris: Editions de l'Aube.

Derrida, J. ve Fathy, S. (2000a) *Tourner le mots*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (2000b) *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Baudrillard, Jean (1970) *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard. [*Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, Ali Bilgin, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2009].

Beardsworth, Richard (1996) *Derrida and the Political*. Londra: Routledge.

Critchley, Simon (1992). *The Ethics of Deconstruction*. Oxford: Blackwell.

Culler, Jonathan (1983) *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

de Man, Paul (1971) *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press. [*Körlük ve İçgörü: Çağdaş Eleştirinin Retoriği Üzerine Denemeler*, çev. Cem Soydemir, Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2008].

Ellis, John M. (1989) *Deconstruction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Giovannangeli, Daniel (1992) "La Phénoménologie partagée: remarques sur Sartre et Derrida", *Les Études Philosophiques*, 2: 246-56.

Habermas, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. (çev. Frederick Lawrence) Cambridge, MA: MIT Press.

Hartman, Geoffrey (ed.) (1981) *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Heidegger, Martin (1967) *Being and Time*. (çev. John Macquarrie ve Edward Robinson) Oxford: Blackwell. [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2. basım, 2011].

Heidegger, Martin (1990) "The Rectorial Address", Gunther Neske ve Emil Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism* içinde. New York: Paragon House.

Heidegger, Martin (2000) *Introduction to Metaphysics*. (çev. Ralph Manheim.) New Haven, CT ve Londra: Yale University Press. [*Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2014].

Hobson, Marian (1998) *Jacques Derrida: Opening Lines*. Londra ve New York: Routledge.

Howells, Christina (1998) *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Husserl, Edmund (1962) *L'Origine de la geometrie*. Paris: PUF.

Husserl, Edmund ([1931] 1967) *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. (çev. W. R. Boyce-Gibson) Londra ve New York: Allen and Unwin.

Husserl, Edmund ([1891] 1970a) *Philosophie der Arithmetik: mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. The Hague: Martinus Nijhoff. 1970.

Husserl, Edmund (1970b) *Logical Investigations, 2 vols*. (çev. J.N. Findlay) New York: Humanities Press.

Johnson, Christopher (1993) *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kearney, Richard (1986) *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: Manchester University Press.

Kofman, Sarah (1984) *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée.

Levinas, Emmanuel (1961) *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel (1973) "Tout autrement", *L'Arc*, Derrida özel sayısı; yeniden basımı *Noms propres* (Livre de Poche). Montpellier: Fata Morgana, 1976.

Levinas, Emmanuel ([1930] 1984) *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin. [*Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, Ithaki Yayınları, İstanbul, 2016].

Lévi-Strauss, Claude (1955) *Tristes tropiques*. Paris: Plon. [*Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 5. basım, 2016].

Lévi-Strauss, Claude (1962) *La Pensée sauvage*. Paris: Plon. [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 7. basım, 2016].

Lévi-Strauss, Claude (1964) *Le Cru et le cuit* (*Mythologiques*, cilt 1). Paris: Plon.

Montefiore, Alan (ed.) (1983) *Philosophy in France Today*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mouffe, Chantal (ed.) (1996) *Deconstruction and pragmatism*. Londra ve New York: Routledge. [*Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016].

Norris, Christopher (1982) *Deconstruction: Theory and Practice*. Londra ve New York: Methuen.

Ricœur, Paul (1975) *La Métaphore vive*. Paris: Editions du Seuil.

Searle, John (1977) "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph*, 1: 198-208.

14

Roland Barthes

CHRIS ROJEK

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Roland Barthes (1915-1980) 20. yüzyılın en ünlü postyapısalcılarından biriydi. Postyapısalcı konumuna uzun yıllar yapısalcılığa bağlı kaldıktan sonra varmıştı. Barthes, on beş yıl boyunca edebiyat ve kültür eleştirisini bilimsel temellere dayandırma çabasının anahtar ismi oldu. *Yazının Sıfır Derecesi* (1965), *Çağdaş Söylenler* (1957), *Göstergebilim İlkeleri* (1965), *The Fashion System* (*Moda Dizgesi*, 1967) gibi yapıtlarında göstergebilimin temel ilkelerini tanımladı. Göstergebilim, yapısalcı retoriğin zirve noktasıydı. Kültür ve eleştiri etrafındaki mistifikasyonu ortadan kaldırmayı vaat ediyordu. Düşünce tarihinde soylu ama aynı zamanda baş döndürücü bir dönüm noktasıydı.

Barthes, en baştan itibaren, akademik sistem inşacılığına hapsolma ihtimalinden sakınmıştır. Hayatı boyunca akademik hayattan ziyade yazma ve öğretme pratiğine ilgi duymuştur. Birçok kez belirttiği gibi, onun akademik hayatı sıradışıdır. İlk metinleri akademik dergilerde veya konferans kitaplarında değil aylık gazete *Lettres Nouvelles*'in sütunlarında yayımlanmıştır. Bu kısa makalelerde Barthes dönemin temel akademik müfredatında pek yer almayan konular üzerinde durmuştur: deterjan reklamları, güreş, striptiz, Fransa Bisiklet Turu, Abbé Pierre, Pierre Poujade, Greta Garbo'nun yüzü, Elia Kazan'ın *Rıhtımlar Üzerinde*'si, Dominici olayı (Fransa kırında işlenen bir faili meçhul cinayet), evanjelist Billy Graham. Bu makaleler Barthes'ın en önemli kitabı *Çağdaş Söylenler*'e (1957) temel oluşturdu. Barthes, aksi takdirde şekilsiz bir karışıma benzeyecek olan *Çağdaş Söylenler*'i "aka-

demikleştirmek" adına kitaba "Günümüzde Mit" başlıklı uzun bir kuramsal makale ekledi. *Çağdaş Söylenler* referanslar ve detaylı bir biyografiyle dolu olan yavan bir akademik metin değildir. Barthes bunun yerine ortodoks akademik yazında pek rastlanmayan sade ve güçlü bir üslup geliştirmiştir. Bu da kitabın elde ettiği skandal başarıda (*succès de scandale*) etkili olmuştur. Kitap, Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'inde toplum ve kültür eleştirisi alanında ortaya çıkan Yeni Eleştiri'nin güçlü bir temsilcisiyle karşılaşan geniş bir okur kitlesinin ilgisini çekmiştir.

Barthes, akademisyenler bu konuyu pek önemsemezken bir göstergebilim tartışması başlatması açısından da sıra dışı olmuştur. 1950'lerde dilbilim alanında gündelik iletişimdeki anlam oyunlarını bir kenara bırakıp dil dizgesindeki öğeler arasındaki nedensellik ilişkilerine odaklanan işlevselci dil modelleri hâkimdi. Bu çevreler başta Barthes'ın argümanlarına fazla ilgi göstermediler. Hatta ortodoks işlevselci Raymond Picard (1969), Barthes ve Yeni Eleştiri'ye düşmanca bir eleştiri yönelterek ikisini de sorumsuzluk ve gayri ciddilikle suçladı.

Sosyolojiye gelince, Barthes'ın mit ve tüketim kültürü üzerine yazmaya başladığı tarihlerde popüler kültür alanı tam anlamıyla boş bir levhaydı. Barthes, geçmişe dönük olarak, savaştan sonra popüler kültürü ciddiye alan ilk yazarlardan biri olarak kabul edilmiştir. Storey (1993: 77) *Çağdaş Söylenler*'i kültürel çalışmaların "kurucu metni" olarak tanımlar. Öte yandan 1950'lerde kültürel çalışmalar alanı henüz ortada yoktu ve üniversitelerdeki sosyoloji bölümlerinin çoğu Barthes'ın analizini ciddiye almıyordu.

Barthes'ın kariyerinin izlediği sıradışı seyrin bir başka örneği de doktorası olmamasına rağmen 1976'da Collège de France'ta prestijli bir kürsüye atanmasıdır. Bu atamanın gerisinde, Barthes'la gerilimli bir arkadaşlık ilişkisi olan Michel Foucault vardı. Foucault yeni kurulan "yazınsal göstergebilim" kürsüsüne Barthes'ı önermişti. Barthes kalabalıklar karşısında bir hayli çekingen olmasıyla bilinirdi. Paris'te kapalı bir hayat süren; yalnızlığı ve düzenli alışkanlıkları seven biriydi. Gene de açılış dersini vermek üzere kürsüye çıktığında, basmakalıp laflar etmek yerine kendisini bu prestijli konuma taşıyan sıradışı kariyerinden söz etmesi beklenirdi.

Barthes, 1915'te doğdu ve bir yıl sonra babası bir deniz muharebesinde öldüğü için annesi tarafından büyütüldü. 1927'de annesinin yaptığı ikinci evlilikten bir üvey erkek kardeşi oldu. Bu aynı zamanda Madam Barthes'ın aileden giderek uzaklaşmasına neden oldu ve Barthes yoksulluk içinde büyüdü. 19 yaşında verem oldu. Sonraki on iki yılı düzenli aralıklarla sanatoryumda yatarak geçirdi; bu, onun için oldukça depresif ve yalnızlaştırıcı bir deneyimdi. Yirmili yaşların büyük kısmını ya

yalnız ya da fiziksel olarak bitap vaziyette geçirdi. Bu deneyimleri Barthes'ı epey dikkatli ve düşünceli birisi yapmıştır. Sonraki yıllarda da eleştirmenler Barthes'ın yapıtlarındaki "aşırı yorumlayıcı tavırdan" yakınmışlardır (Merquior, 1986: 139). Bununla kastedilen, Barthes'ın dünyayı gösterge sistemleri aracılığıyla kronik biçimde kodlanmış, bilmecevari bir yer olarak görme eğilimidir. Barthes bir Freudçu değildi (en azından tutarlı bir Freudyen çizgisi yoktu). Buna rağmen Freud'un kişisel ve kültürel hayatta şeffaflığa kuşkulu yaklaşımı paylaşmıştır. Hem Freud hem de Barthes yüzeydeki görüntülerin altında gizli anlamların yattığı fikrine saplantılı bir şekilde bağlı kalmıştır. Kuşkusuz, gençliğinde ve ilk yetişkinlik yıllarında daha güçlü insanların insafına bırakılmış bir hasta olarak Barthes, insan ilişkilerinde iktidarın grameri hakkında veya anlam ve temsilin manipülasyonu aracılığıyla gerçekliğin "doğallaştırılması" hakkında düşünmek için epey vakit bulmuştur.

Iki kez kısa süreliğine öğretmenlik yapsa da Barthes'ın sağlık durumu düzenli bir işe girmesine izin vermemiştir. 1946-47'de Paris'te geçirdiği nekahet döneminde iki kitap projesi hakkında düşünmeye başlamıştır: ilk olarak, tarihçi Jules Michelet ile ilgili bir analiz; ikincisi, küçük burjuva kültürünün boğucu ortamında yazı yazmanın doğasına dair kuramsal bir çalışma.

Bu ikinci proje sonuçta Barthes'ın ilk kitabı olmuştur: *Yazının Sıfır Derecesi*. Kendi hastalığı ve üvey erkek kardeşininin doğumundan sonra ailece içine düştükleri yoksulluk, Barthes'ın zihnine gerçeklik ile görüntü arasındaki uçurumu yerleştirmiş olmalıdır. Hayatı boyunca "normalliğin" gösterge sistemleri aracılığıyla nasıl inşa edildiğine kafa yormasının gerisinde bu deneyimler vardır.

Barthes 1947'de 32 yaşında hayatında ilk kez düzenli bir işte çalışmak üzere Paris'ten ayrıldı. Bükreş'teki Fransız Enstitüsü'nde önce kütüphaneci sonra öğretmen olarak görev yaptı. 1949'da Romanya'nın komünist hükümeti, "Batı etkisiyle mücadele"yi bahane ederek enstitütü çalışanlarını ülkeden kovdu. Barthes bunun üzerine İskenderiye Üniversitesi'nde ders vermek için Mısır'a gitti ve orada aynı üniversitede çalışan A. J. Greimas'ın ileri dilbilim alanındaki fikirleriyle tanıştı.

Bir yıl sonra Paris'e döndü ve Paris'teki Genel Kültür Departmanı'nın eğitim ofisinde asistan olarak ve CNRS'te (Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi) sözlükbilimci olarak çalışmaya başladı. 1952'de *Lettres Nouvelles*'deki sütununda düzenli olarak *Söylenler*'ini (Mitolojiler) yayımlamaya başladı. 1955'te CNRS sosyoloji bölümüne geçti ve École des Hautes Études'ün iktisat ve sosyal bilimler kürsüsünün ilk başkanı oldu. 1956'da ölen büyükannesinden hatırı sayılır bir miras kaldı. 1962'de gösterge, simge ve temsil sosyolojisi kürsüsünde araştırma müdürü oldu. 1976'da Collège de France'taki kür-

süsüne atandı. 1980'de fotoğraf üzerine harikulade kitabı *Camera Lucida* (1980) yayımlandıktan kısa süre sonra Paris'te bir kamyonetin altında kalarak öldü.

Toplum kuramı ve katkıları

Barthes'ın yöntemi

Barthes'ın biyografisini yazan Louis-Jean Calvet (1994), onun eklektizmden bir değer ürettiğini ileri sürer. Erken dönem çalışmalarında Barthes; Sartre, Marx, Hjelmslev ve Saussure'den etkilenmiştir. Ama hiçbir zaman onların bir müridi olmamıştır. Bunun yerine dilbilim, sosyoloji, edebiyat ve popüler kültür alanlarında dolaşarak bir tür entelektüel *flanörlük* yapmış; bu alanlardan ödünç aldığı fikirleri kendi amaçlarına uygun şekilde yeniden düzenlemiştir.

Barthes'ın yazım yöntemi de bu yaklaşımın bir uzantısıdır. Barthes kütüphane fişlerine notlar almış, bunları dosyalayıp bir yapı ortaya çıkana kadar karmıştır. Bu, planlı bir yapısalcılık değildir. Barthes elindeki malzemeye yapısalcı bir mantık dayatmak yerine yapıların kendiliğinden birikip ortaya çıkmasını gözetmiştir.

Bu pratik, aynı dönemde romancı William Burroughs'un geliştirdiği parçalara ayırma tekniğine benzer. Burroughs cümleleri parçalara ayırıp elindeki malzemeyi yeniden düzenleyerek metni beklenmedik yönlere sürükleyen yeni anlamlar üretmiştir. Dawid Bowie lirik şarkılar yazarken aynı pratiğe başvurmuştur. Bu yöntemin temel özelliği rastlantının özgürleştirici etkisine duyulan inançtır.

Barthes'ın yöntemi şans ve rastlantıya kucak açar. Barthes hiçbir zaman kapsamlı araştırmalar yapmamıştır. Onun yapıtları arasında bir acemilik kitabı olarak yer alan *Göstergebilim İlkeleri* bir yana, Barthes hiçbir zaman kendini var olan paradigmalar ve düşünce ekolleri içinde konumlandırmaya çalışmamıştır. Kendi yapısalcı yaklaşımını kuramsal düzlemde açıklamak yerine fiilen uygulamaya çalışmıştır. Kimi zaman büyük analitik başarılar da elde etmiştir. *Racine Üzerine* (1963) başlıklı çalışması edebiyat eleştirisinde yapısalcı yöntemin bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Barthes'ın yıllar içinde geliştirmeye çalıştığı *The Fashion System* (*Moda Dizgesi*, 1967) ise genellikle başarısız bir yapıt sayılır. Barthes'ın "giyim-kuşamın kodu"na dair karmaşık analizi, ikna edici değildir ve zorlamadır. Kitap, modanın iki temel özelliği olan bireyselliğin cazibesi ve sürekli değişim talebini açıklamak şöyle dursun kavramaktan dahi acizdir.

Yapısalcılık nedir ve Barthes'ın yapısalcı yöntemle ilişkisi nasıl tanımlanabilir? Yapısalcılık, dil ve kültüre dair sistematik ve kapsamlı bir incelemedir. Yapısalcı yaklaşım, ifadenin (*articulation*) bizzat dayandığı yapısal sistem tarafından belirlendiği ve son kertede onun tarafından yöne-

tildiği yönündeki Saussurecü önermeden hareketle geliştirilmiştir. Saussure bu sistemi dilbilimsel terimlerle tanımlayarak üç tane ikili karşıtlık arasında ayrım yapmıştır: *Langue* (dil) ve *parole* (konuşma/söz); *senkroni* (eşsüremlilik) ve *diyakroni* (artsüremlilik); gösteren ve gösterilen. *Langue* (dil) iletişimin dayandığı temel sistemdir ve *parole* (konuşma/söz) ifadenin kendisidir. *Senkroni,* verili bir anda dilin oluşturduğu sisteme, *diyakroni* ise sistemin gelişiminde ortaya çıkan değişimlere işaret eder. Gösteren, ifadenin içerdiği akustik veya grafik unsur, gösterilen ise zihinde onunla bağlantılı olarak oluşan kavramdır.

Yapısalcılık hem genel kanıya hem de analitik felsefeye radikal bir şekilde karşı çıkmış, hakikate ve gerçekliğe dair özcü nosyonları reddetmiştir. Saussure, dilin tekil birimlerinin alışkanlıklara dayanması bakımından keyfî olduklarını öne sürmüştür. Anlam, ifadenin vuku bulduğu gösterge sisteminin bir sonucudur.

Klasik yapısalcılık Barthes'ın çalışmalarına hâkim olan bireysellik ve üslup kaygılarını taşımaz. Örneğin, yapısalcı yöntemin sosyal bilimlere uygulanmasının en ünlü örneklerinden biri Claude Lévi-Strauss'un antropoloji çalışmalarıdır. Lévi-Strauss (1966) mitsel düşüncenin üretimsel gramerini ortaya koymaya çalışmıştır. Altta yatan bir yapının görünürde farklı kültürler arasında mitleri, ritüelleri, sözlü gelenekleri, akrabalık sistemlerini ve simgesel temsil tarzlarını birleştirdiğini düşünmüştür. Lévi-Strauss'un yöntemi, biçimin sığlığına karşılık yapının derinliğini ve birliğini ortaya koymaya çalışır.

Barthes ise *Yazının Sıfır Derecesi*'nden başlayarak yazarın tanımlayıcı özelliği olarak bireyselliğe işaret etmiştir. Bunu somatik, bedensel terimlerle açıklamıştır: Bireysellik yazarın biyolojik bedeninden türeyen fikir ve tavırların benzersiz bir bütünüdür. Barthes aynı noktayı vurgulamak üzere dil, üslup ve yazı arasında ayrım yapmıştır. Barthes'a göre dil, alışkanlıklar tarafından birleştirilen anlamların doğal düzenidir. Edebiyat ve eleştirinin "ciddiye alınmak" için aşması gereken "sınır" veya "ufuk"tur. Üslup ise son kertede bedenden türeyen imge örgüsü ve söz dağarcığıdır. Üslup, yazarın kişisel deneyimini ve yazarı şekillendiren olayların matrisini temsil eder. Yazarın kendi bilgi ve tavırlarından oluşan bütünün üslubunu seçme şansı olmadığını ileri sürmesi, Barthes'ın argümanında temel bir noktadır. Yazarın üslubu içine doğduğu kültürel matriste ortaya çıkar. Bu bakımdan yazının kaderci bir yapısı olduğu söylenebilir; zira bir yazar içine doğduğu kültürün köken veya koşullarını seçemez. Öte yandan Barthes klasik yapısalcılığın yazarın bir seçim şansına sahip olmadığı ve içinde bulunduğu yapısal matrisin değerlerini basitçe yansıttığı önermesine de karşı çıkar. Barthes'ın yazarlık anlayışında yazarın "bireyselliği" ve "bağıtlılığı" (commitment) aynı anda vurgulanır.

Ama aynı zamanda Barthes yazarların özgür ruhlar olduğu önermesine de karşı çıkar. Yazar metinlerinin toplum üzerinde yarattığı etkileri denetleyemez. Burada toplumu bireysel niyet ve davranış karşısında önceliği, dışsallığı ve kısıtlama gücü olan nihai "toplumsal olgu" olarak kavrayan Durkheimcı anlayıştan izler mevcuttur. Barthes'ın yazı anlayışı, yazarın dil ve üslup kurallarına meydan okuyarak kahramanca bir rol oynadığını öne süren Leavisçi argümanı pekiştirir. Gelgelelim Barthes'ın toplumsal yapının önceliğine yaptığı vurgu aynı zamanda bu argümanı zayıflatır. Bu, Barthes'ın bütün yapıtlarında tekrarlayan bir gerilimdir.

Öğrencilik yıllarında ve hasta olduğu dönemlerde Barthes'ın arkadaşları ve yanında yatan hastalar, onun bir romancı olacağını tahmin etmişti. Barthes'ın edebiyat ve kültür metinleri kendi sesini eleştiri yoluyla bulmaya çalışan bir yazara işaret eder. Bu, doğal bir ses değildir. Barthes 1970'lerde postyapısalcılığa şiirsel bir dönüş gerçekleştirdikten sonra bu sesten kurtulduğu için hiç pişmanlık duymamıştır. Ama ilk bakışta kendinden son derece emin görünen bu eleştirmen, sonunda kendini bir kurmaca yapıtla ifade etmek için sabırsızlanıyordu. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* (1977a) ve *Camera Lucida* (1982) kurmaca ve şiirsel teknikler benimsemekle birlikte eleştiri geleneği içinde kalan yapıtlardır. Barthes bir edebiyat yapıtı yazmayı düşünüp bu niyetini arkadaşlarıyla paylaştıysa da arzusunu gerçekleştiremeden vefat etmiştir.

Barthes'ın yapısalcılıkla ilişkisi *S/Z* (1970) ile sona ermiştir. Bundan sonra metinlerinde ele aldığı konular sürekli olarak değişir. *S/Z*, Balzac'ın kısa öyküsü "Sazzarine" hakkında "apokaliptik" bir okumadır. Barthes 30 sayfalık bu kısa romanı 561 ögeye (veya leksise) ayrıştırıp öykünün anlaşılmasını kolaylaştıran beş kod belirler: Yorumbilim (hermenötik) yorum sorunlarıyla ilgilenir; *seme* (anlambirim) anıştırmalar, metaforlar ve kinayeler sistemiyle ilgilidir; *simgesel*, ışık ve gölge, sıcak ve soğuk gibi simgesel karşıtlıkların oluşturduğu ağla ilgilidir; *eylem*, anlatının içeriğindeki detaylarla ilgilidir; *referans* yerler, olaylar, kişilikler ve stereotiplere dair kültürel kodların oluşturduğu ağlarla ilgilidir. Ortodoks yapısalcı analizin bütün unsurları tam tekmil buradadır. Barthes bir kodlar çoğulluğu tanımlayarak yapısalcı edebiyat eleştirisini geliştirir.

Ne var ki işe koyulduktan kısa süre sonra Barthes okurun beklentilerini altüst eder. Örneğin, anlambirimsel kodun güvenilmez ve istikrarsız olduğunu ileri sürerek yapısalcı retorikten uzaklaşır (1970: 19). En başta çalışmanın temel eleştirel düzenleyici ilkesi olarak tanımladığı leksisleri, metni "kesintiye uğratarak" onun tutarsızlığını sergileyen araçlar olarak tanımlar (1970: 13, 15). Yapısalcı birlik ilkesinin, dilin doğurganlığı ve oyunbazlığını temsil eden yeni bir farklılık (*différence*) ilkesiyle ikame

edilmesi gerektiğini savunur. Okuru uysal bir teslimiyete sevk eden baştan çıkarıcı bir kod olduğu gerekçesiyle anlatıya hücum eder. Kısacası Barthes okuma eylemini döngüselleştirir ve okurdan metnin aydınlatılmasında yaratıcı bir rol oynamasını talep eder.

Barthes o tarihlerde muhtemelen Fransız *auteur* sinemasından da etkilenmiştir. *S/Z* ile aynı yıl yayımlanan bir makalesinde (Barthes, 1970, yeni basım 1986) "Sazzarine"i okurken başvurduğu yöntemi "kitabı 'yavaş çekimde' okumak" olarak tanımlar. Aynı dönemde *auteur* sinemasının ünlü isimlerinden Jean Luc Godard, filmlerin bir başı, ortası ve sonu olması gerektiğini ama bu sıranın değişebileceğini vurgulamıştır. *S/Z*, bu argümanın edebiyat ve kültür eleştirisindeki izdüşümüdür. Barthes, yazarın niyetini, çizgisel bir anlatıyı ve karakter ile olay örgüsü arasında simetriyi zorunlu kılan genel geçer burjuva okuma tarzından uzaklaşmaya çalışır. Metin onun elinde bir anlam labirentine dönüşür: baş döndürücü, baştan çıkarıcı, değişken ve beklenmedik perspektiflere açılan bir metin...

S/Z'nin ardından Barthes sırasıyla Japonların gösterge dünyasını, dil ve yorumun verdiği erotik hazları, sevgili zihniyetini, yazar Philippe Sollers'in özelliklerini ve fotoğrafçılığın büyüsünü tartışmıştır. Bu metinlerin hepsinde, akademik dürüstlükten çok haz ilkesi adına, *sabit bir fikri* (*idée fixe*) takip etmiştir. Barthes'ın bu yıllarda yazdıklarını birleştiren ana ilke metinsel hazcılıktır. Yazarın cismani varlığına yüklediği bütün öneme rağmen Barthes neredeyse yalnızca kelimeler (ve kelimelerin anlamın temsil edilip yansıtılmasında oynadığı rol) hakkında yazar. Fikirlerini ampirik ve karşılaştırmalı bir analizle sınama kaygısı yoktur. Mitin işlevinin tarihsel olarak özgül bir kurguyu hayatın değişmez, doğal ve verili bir unsuru kılmak olduğunu öne sürse de bu sürecin kökenlerini ve evrimini açıklayan bir tarihsel perspektif geliştirmeye çalışmaz. Tarih biliminin "buyurgan yetkisine" dikkat çekerek tarihin "gerçeklik efekti"ni küçümser (1986: 127). Barthes'a göre tarihin "rasyonel" bir şekilde açıklanması, ilkeleri itibarıyla epikten, romandan ve tiyatrodan farkı olmayan "imgesel bir anlatım"dır. Hem ortodoks yapısalcılıktan duyduğu bıkkınlığı hem de postyapısalcılığın ona yaşattığı özgürlük duygusunu yansıtan bir pasajda Barthes şöyle der:

> Eski sistemin temel boyutu *yorumlama* faaliyetidir; yani bir dizi karman çorman, hatta çelişik görüntüyü birleşik bir yapı, derin bir anlam ve "sahici" bir açıklama çerçevesinde yorumlamaktır. Yorumlama faaliyeti benzersiz veya "gerçek" bir yapıyı ortaya koymak yerine birçok yapı arasındaki etkileşimi yansıtan yeni bir söylemle ikame edilmelidir: konuşmanın hakikatiyle bağını kopartan yeni bir *yazılı* söylem. Yeni kuramın konusu birbirine bağ-

lı yapıları düzenleyen ve hâlâ bilinmeyen kurallara tâbi olan ilişkiler olmalıdır (Barthes, 1986: 154).

Barthes'ın burada daha önceki çalışmalarına değinmemesi ilginçtir. Açıkça yapısalcı olduğu erken dönem metinlerinde dönüşen bir sisteme özgü özelliklerden eser yoktur. Ama *S/Z*'den sonra her kitabı yeni bir serüvendir.

S/Z, Barthes düşüncesinde genellikle postyapısalcı aşamanın başlangıç noktası olarak kabul edilir. Bu metinde Barthes bilimsellik iddiasındaki bir edebiyat ve kültür anlayışı geliştirme çabasından vazgeçmiştir. Jakobson, Lacan, Kristeva ve *Tel Quel* grubunun etkisiyle metinlerarasılığın "mutlu Babil kulesini" araştırmaya koyulmuştur (1975). Saussure'ün tersine, dili anlamın yapılandığı ama hiçbir zaman kapanmadığı bir "açık ağ" olarak yeniden kavramsallaştırmıştır (1977b: 126-7). Bu ilkeye bağlı olmak sonsuz bir oyuna dahil olmaktır ama bu aynı zamanda bariz bir çelişkidir. Kapanmayan bir yapı fikri Stuart Hall'un (1986) "güvencesiz bir Marksizm" savunusunu akla getirir. Barthes'ın tavrı bir yandan yapısalcı düşüncenin *olmazsa olmazını* reddederken diğer yandan yapısalcı muhakemenin otoritesine sarılmaktır.

Hemen ardından Barthes anlam oyunuyla, "gösterilenin gösterenin altında sürekli olarak kayıp gitmesiyle" (Lacan, 1977: 154) ve metnin barındırdığı çoğullukla ilgilenmeye başlamıştır. Barthes (1977b) yazarın sesinin veya gösterge sisteminin, ifade (*articulation*) karşısında önceliği olduğu görüşünden zamanla uzaklaşmıştır. Okurun, metnin yeniden tanımlanması ve metne estetik bir boyut katılmasında yaratıcı bir rol oynadığını ileri sürmüştür. Kendi anti-hümanist yaklaşımı çerçevesinde insanın ölümünü ilan eden Foucault'nun (1970) izinden giderek "yazarın ölümünü" ilan etmiştir (Barthes, 1977b). *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* (1977a) hem baskın bir yazar sesinin varlığı ihtimalini hem de yapısalcılığın altyapı/üstyapı karşıtlığını ortadan kaldırmak amacıyla alfabetik olarak düzenlenmiştir. Sonuçta Barthes edebiyat ve kültür eleştirisinde yazarla metin arasındaki ilişkiye odaklanan tavırda radikal bir değişime yol açmıştır. Okur ve tüketici, kültürel nesneden yazarın beklemediği şekillerde anlam üreten yaratıcı aktörlere dönüşmüştür. Metin, kendi içinde infilak eden anlamların yatağına dönüşmüştür. Her okuma bir yeniden yaratımdır, hiçbir okuma nihai değildir. Barthes, metni her okumada yeniden yaratma fikrini muhtemelen Bahtin'in (1981) metnin "çoksesli" karakterini ifade etmeye çalışan diyalojik yönteminden hareketle geliştirmiştir. Bu yöntem Barthes'ın ellerinde yapısalcı ve bilimsel retorik karşısında bir silaha dönüşmüştür.

Barthes'ın bu dönemde yazdığı metinlerin –postyapısalcı analizin rastlantısal ve hazcı doğasına uygun– konuları aktüalite veya strateji gibi nedenlerle seçilmemiştir. Barthes ken-

dini bir sosyalist olarak görmeye devam etmiştir ama yapıtlarının siyasal bir içeriği yoktur. Calvet (1994: 165) Mayıs 1968'in devrimci momentinde öğrenci-işçi önderliğinde düzenlenen protestoları ve işgalleri Barthes'ın "kaba" ve "anlamsız" bulduğunu belirtir. Barthes, Rabat Üniversitesi'nde misafir profesör olarak bulunduğu yıllarda (1969-70) Fas'taki etnik çatışmalarla da ilgilenmemiştir. Doğrusu hayatı boyunca Barthes'ın siyasal mücadelesi maddi-pratik kertede değil metinsel kertede yoğunlaşmıştır. *Söylenler*'deki burjuva karşıtı üslubuna rağmen Barthes, özellikle "histeri"den duyduğu nefretle, dinginliği sevmesiyle, adabımuaşerete duyduğu büyük saygıyla somut burjuva değerlerini temsil etmiştir.

Barthes'ın gerek yapısalcı gerekse postyapısalcı fikirlerine bir üslup saplantısı hâkimdir. Barthes en sonunda iki yazım türü arasında ayrım yapmıştır: Ortodoks akademik yazıma özgü araçsal ve kuralları sıkı bir şekilde önceden belirlenmiş düzyazı tarzı (*écrivain*) ve yaratıcı yazarın daha kişisel ve kendine özgü düzyazısı (*écrivant*). İkinci yazım tarzı 1970'lerin başından itibaren Barthes'ın tanımlayıcı özelliği olmuştur.

Barthes zihninde yazılmamış bir romanla birlikte vefat etmişti. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*'ın elde ettiği ticari başarıya ve Barthes'ın akademik hayatın teamüllerine duyduğu nefrete bakarsak, yaraları iyileşebilseydi bütün mesaisini roman yazmaya harcayacağını söyleyebiliriz. Calvet'in biyografisinde, zamansız vefatından önce Barthes'ın eleştiri hayatını artık noktaladığı görüşünde olduğu belirtilir (Calvet, 1994: 242-7). Bunun yanı sıra 1970'lerde postyapısalcılığa yönelmesi de kimi yorumcuları Barthes'ın bir zamanlar yapısalcılıkla kurduğu ilişkinin derinliği konusunda şüphelere sevk etmiştir.

Düzanlam ve yananlam

Barthes'ın kültürel araştırmalar ve kültür sosyolojisi alanlarının kurucu figürü olarak görülmesi popüler kültür analizine gösteren/gösterilen ikili karşıtlığını uygulamasından ileri gelir. Barthes bu aracı Saussure'den almıştır ama reklamcılık, sinema, televizyon, spor, gezi rehberleri, kayıp ilanları, bilimkurgu, magazin, yarış, yemek ve popüler kültürün birçok başka alanında gösterge sistemlerinin doğasını inceleyerek epey geliştirmiştir. Barthes ikili bir mesaj aktararak hiçbir kültürel unsurun göründüğü gibi olmadığını ve popüler kültürün bütün alanlarının kodlarının çözülebileceğini ileri sürmüştür. Bu argümanın cazibesi düşünümselliğinden (*réflexivité*) kaynaklanır. Barthes'ın yöntemi Barthes'ın kendisinin bile iletişimin "doğallaştırılmış" kodlarını semptomatik olarak yansıttığını göstermek amacıyla kendisi üzerine düşünme sınavına tâbi tutulur. Barthes adeta toplum ve kültür analizine bir kaşık hazımsızlık şurubu içirip hiyerarşileri çözündürmüş, önkabulleri eritmiştir. Bu oldukça heyecan vericidir.

Ama her şey göründüğü gibi değildir. Mayıs 1968'de öğrencileri "yapılar sokağa dökülmez" sloganıyla ona sataştıklarında Barthes çok rahatsız olmuştur (Calvet, 1968: 164-70). Barthes o tarihlerde henüz yapısalcı eğilimlerinden uzaklaşmamıştı. Öğrencilerin aşkın aktörlük anlayışı onun toplumsal düzenin önceliği, dışsallığı ve kısıtlama gücünün dayattığı sınırların zorunluluğuna duyduğu inanca aykırıydı. Öğrenciler dünyayı istiyordu, hem de hemen.

Anlamın, kodların çözüldüğü büyük zincirde basit bir bağlantı noktası olduğunu düşünmekle birlikte Barthes'ın solcu hisleri popüler kültürün nihai sınırı olarak burjuva sınıf egemenliğine işaret ediyordu. Barthes'a göre kültürde ve gündelik hayattaki tahrifatı doğallaştıran şey burjuva iktidarının yapısıydı. Tahrifatın amacı burjuva tahakkümünü sürekli kılmaktı. Bu görüşün kökenleri muhtemelen Barthes'ın erken dönem Marx okumalarına dayanır. Öyle de olsa, Marksist yapısalcılıkla Saussurecü yapısalcılığı birleştirme çabası bir hayli zorlamadır.

Barthes'ın Saussure'ün ikili karşıtlığını uygulama tarzının son derece kişisel olduğunu ilk belirten eleştirmenlerden biri Mounin olmuştur (1977). Saussure, anlamın keyfî olduğunu ileri sürmüştür. Saussure'e göre bir kelimenin anlamı, parçası olduğu dil zincirindeki konumundan türer. Barthes ise gösterge sistemlerindeki unsurlara simgesel anlamlar atfetmiştir. Barthes göstergelerin ideolojik bir yük taşıdığını düşünür. Bunun klasik örneği Fransız üniforması giymiş genç bir zenci askeri muhtemelen Fransız bayrağına selam dururken gösteren *Paris Match* kapağı hakkında yaptığı, *Söylenler*'de yer alan ünlü analizidir. Barthes şöyle der:

> Bu fotoğrafın bilinçsizce veya kasten bana ne anlattığını çok iyi görebiliyorum: Fransa büyük bir imparatorluktur; derilerinin rengi fark etmeksizin bütün evlatları Fransız bayrağına hizmet eder ve bu zencinin onu ezdiği iddia edilen bayrağa hizmet ederken gösterdiği coşku, kolonyalizmi eleştirenlere verilebilecek en iyi yanıttır. Dolayısıyla burada daha büyük bir gösterge sistemiyle karşı karşıyayız: Daha önceki bir sistem içinde şekillenmiş bir gösteren (*bir siyahî asker Fransız selamı veriyor*), bir gösterilen (Fransız olmak ve asker olmanın bilinçli bir karışımı) ve son olarak gösteren aracılığıyla var olan bir gösterilen... (Barthes, 1957: 126-27, vurgu orijinal metinde).

Bu ünlü örneğin en dikkat çekici özelliği, görünürdeki kusursuzluğunun altında yatan eksikliktir. Barthes, Fransız askerinin "gözlerini dikip" Fransız bayrağına selam durduğu sonucuna varır (s. 126). Bu onun argümanında zorunlu bir hamledir zira söz konusu fotoğrafın bilinçaltı etkisinin milliyetçiliğin ve kolonyalizmin haklılığını güçlendirmek olduğuna dair görüşünü destekler.

Ama bu görüşünü ampirik bir araştırmayla doğrulamak yerine doğrudan doğruya dayattığını göz önüne alırsak bu da bir başka eklektizm ve entelektüel flanörlük örneği değil midir?

Bu bir kenara, bahsettiğimiz örneğin bu kadar sık alıntılanmasının bir nedeni Barthes'ın mit analizinin temelindeki düzanlam/yananlam ayrımını derli toplu bir şekilde özetlemesidir. Bu ayrımı ilkin Danimarkalı dilbilimci Louis Hjelmslev yapmıştır (1961). Düzanlam bir fikrin veya grafik imgenin olgusal ifadesidir. Yananlam ise bir fikrin veya grafik imgenin işaret ettiği temsiller zinciridir. Yananlam Barthes'ın ellerinde ideolojinin bir aracı haline gelir. Gösterilenin ima ettiği anlam, göstergebilimcinin av sahası olur.

Barthes'ın ideolojik etki anlayışının içerikten çok üsluba odaklandığını belirtmek gerekir. Zenci askerin yer aldığı *Paris Match* kapağına bir an geri dönersek, Barthes'ın ilgisini çeken şeyler fotoğraf karesinin ışıklandırılması, beden ve temsilin "iliklenmesi", fotoğrafın kırpılması ve bu görüntünün dergi kapağı olarak seçilmesinin ideolojik işlevidir. Fotoğrafçı, editör ve yayıncının rollerine gelirsek, bunlar dili hakikat olarak sunmak üzere burjuvazi tarafından maaşa bağlanmış ideolojik işçilerdir. Bu okumanın eleştirel bir ekonomi-politik boyutu vardır ama Barthes bu boyutu ne çözümler ne de geliştirir. Gerekli bağlantıları kurma işini okura bırakır. Burjuva sınıf egemenliğinin popüler kültürdeki tahrifatı doğallaştırma sürecini yeterli bir kuramsal çerçeveye oturtmaz.

Günümüzde Barthes'ın mitolojileri 19. yüzyılda *Quartier Latin*'de çıkan gazetelerdeki radikal *feuilleton*'ların* sofistike ve düşünümsel versiyonlarını andırır. Mitolojiler burjuva düşüncesinin doğal kabul edilen varsayımlarını çözümlerken ne genel tarihsel bağlamı göz önüne alır ne de burjuvazinin kategorilerini başka kategorilerle ikame etmeye çalışırlar.

Mitolojiler, işlevini 1950'lerin sonuyla 1960'ların başında tamamlamıştı. Anglo-Amerikan okur Barthes'ın mitlere indirdiği ağır darbeyle Macmillan-Eisenhower hükümetlerinin palavraları ve bayağılıklarını sindirmenin giderek zorlaştığı bir dönemde karşılaşmıştı. Barthes'ın yöntemi dönemin bağnaz ve soğuk ahlâkçılığından bir kurtuluş umuduydu.

Barthes, 1978-79'da haftalık *Le Nouvel Observateur* gazetesindeki sütununda *Söylenler*'in üslubunu tekrarlamaya çalıştığında bu deney yalnızca üç buçuk ay sürdü. Barthes'ın 1950'lerde yaptığı tüketim toplumu eleştirisinin açık bir hedefi (küçük burjuva kültürüne özgü değerler) ve açık bir alternatifi (sosyalizm) vardı.

Barthes kalemi tekrar eline aldığında entelektüellerin ve toplumun konumu o kadar net değildi. *Söylenler*'in yazıldığı dönemde toplumun

(*) Dönemin Fransız gazetelerinde genellikle sayfanın en alt köşesinde edebiyat ve eleştiri yazılarına ayrılan sütun – ç.n.

kültürü ve karakteri Nazi tehdidinden kurtulma mücadelesi sırasında oluşturulan modellere yönelmişti. Heteroseksüellik cinsel kimliğin hâkim ve doğal "biçimi" olarak kabul ediliyordu; hâkim kolektif ideoloji milliyetçilikti; insanlar kendilerini sınıflarına, etnisitelerine, içinde bulundukları altkültüre bağlı hissediyorlardı.

1970'lerin sonuna gelindiğinde ise bu varsayımların hiçbiri bu kadar açık ve tartışmasız değildi. Kültür ve karakterin artık çokdeğerli ve değişken olduğu kabul ediliyordu. Son dönem çalışmalarında Barthes (1977b) herhangi bir tekil kimlik, bağlılık veya pratiğin diğerinden daha üstün olduğunu savunmanın imkânsızlığından söz etmiştir. Kültür ve karakter artık daimi bir oyun içinde bir araya gelen veya çatışan birçok koddan oluşuyordu.

Gündelik hayatın tektip davranış kodları tarafından yönetildiği 1950'ler ve 1960'larda Barthes'ın tutumu radikal ve özgürleştirici görünmüştü. Ama 1970'lerin sonuna gelindiğinde hâkim kodlara yönelik eleştiriden hareketle geliştirilen kuramsal formasyonlar gündemin tepesine yerleşiyordu. 1978'e gelindiğinde imparatorluk geri çekilmişti ve kültürel eleştiriye yönelik dönüş 1980'ler ve 1990'larda yükselişe geçecek olan postkolonyal, postfeminist ve posttoplumsal konumlara zemin hazırlıyordu. Bu gelişmeler karşısında Barthes 1970'lerde pek kimsenin ilgisini çekmedi.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Barthes'ın Saussure'deki gösteren/gösterilen ikili karşıtlığını uygulayış tarzı epey etkili olmuştur. Derrida'nın yapıbozumcu yönteminde; Bhabha (1994), Said (1978, 1993) ve Spivak'ın (1988, 1990) postkolonyalizminde; Baudrillard (1983, 1997) ve Jameson'ın postmodernizminde; Stuart Hall'un (1986, 1988) melezlik ve diyaspora konularına yönelik ilgisinde bunun izlerini görmek mümkündür. Barthes'ın gösteren/gösterilen ikili karşıtlığını uygulayış tarzı ayrıca kültürün bir dil gibi yapılandığı ilkesini yerleştirmiştir. Bu da kültürel çalışmaların ortaya çıkışında temel bir kurucu unsurdur. Kuşkusuz Barthes modern göstergebilimde ve kültürel çalışmalar alanında çığır açıcı bir figürdür. Onun kendinden emin üslubu ve anlam kodlarına dair çalışmaları yaygın bir kültürel analiz tarzına bir rol modeli sunmuştur.

Ama Barthes'ın çalışmalarına temel bazı itirazlar da yöneltilebilir. Bunlardan ikisi özellikle önemlidir. İlk olarak Barthes, metnin içerdiği çoğulluğu savunurken buna bir karşı denge oluşturacak sağlam bir epistemoloji geliştirmez. *S/Z*'nin ardından fikirleri giderek solipsizm semptomları gösterir. Postyapısalcı evresinde bu daha da belirgin hale gelirken Barthes kişileri aşan deneyimler kertesine ait kategorileri kavramsallaştırma çabasından giderek uzaklaşmıştır. Collège de France'taki açılış dersinde *dilin faşist olduğunu* söyleyerek birçok ki-

şiyi şaşırtmış ve hayal kırıklığına uğratmıştır (Merquior, 1986: 159; Calvet, 1994: 217). Barthes bununla dilin ideolojiyle yüklü olduğu ve bilinçaltında öznel bir teslimiyet yarattığını kasteder. Bunun anlamı açıktır: İletişime güven duyulamaz. Dünyayı anlamlandırmak için kullandığımız kategoriler ideolojinin boğucu eli tarafından şekillendirilir.

Bunun aceleci ve keskin bir yargı olduğu söylenebilir. Barthes'ın buna karşı önerdiği tek önlem, sınırları kabullenmeyi reddeden bir yazar tavrı geliştirmektir. Dolayısıyla Barthes'ta aşkınlık, yürürlükteki dilin örtüsünü kaldırarak ulaşılan epizodik coşku anlarından ibarettir. Ama bu, "aidiyet" ve "işbirliği"ni insani kazanımlar alanından dışlayan bir peşin hükümde bulunmaktır; insan doğasının toplumsallığını, toplumsal aktörlüğü mümkün kılan güven ilişkilerini ve saygıyı yok saymaktır. Bunun yerine yeni-Kantçı bir birey ve bilgi görüşüne yaslanmaktır. Tarih böylece bir metne indirgenir. Kelimenin Weberci anlamıyla nedenselliği temel alan açıklama hükümsüz kılınır.

Tarih ve kültürün metinsel terimlerle ele alınmasının bariz analitik avantajları olmasına rağmen her okumayı eşit saymak tatmin edici bir yaklaşım olmayacaktır. Napoléon, 1815'te Waterloo Savaşı'nda Wellington ve Blucher'i yendiğini düşünmüş olabilir, ama eğer öyle düşündüyse yanılmıştır. Tarihî olaylar Barthes'ın ileri sürdüğü gibi (1986: 148) "göndergelerin yarattığı yanılsamalardan ibaret" değildir. Tarih, müşterek deneyimin seyrini değiştirir. Ama epistemolojik bir çerçeveden yoksun olduğu için Barthes farklı yorumlar arasında nasıl ayrım yapılacağını gösteren bir yöntem sunmaz. Bir yorum kakofonisine yol açan metinlerinde belli sonuçlar veya tutarlı araştırma programları yoktur.

İkincisi, Barthes'ın çalışmaları gündelik hayata estetik bir boyut katılmasını vurgulayan güçlü bir yaklaşım sunar. Başlarda bir edebiyat eleştirmeni olarak ünlenen bir yazarın görsel referans kodlarına odaklanması önemlidir. 1970'lerdeki yayınlarında Barthes sırasıyla Japonya'yı "bir göstergeler imparatorluğu"na; sevgilinin bedenini verilerin yanıp söndüğü bir ekrana dönüştürürken son kitabında da fotoğrafları inceler.

Barthes'ın görsel kodlara yönelik ilgisi, onun zamanında giderek artan kitle iletişim araçlarına verilmiş doğal bir tepkidir. 1950'lerin ortasına gelindiğinde Batı'da savaş yıllarının zorlu koşullarının yerini azgın bir tüketim kültürü almıştı. Reklamlar, dergiler ve her şeyden önce televizyon, tüketicinin zihnini görsel verilerle işgal etmişti. Her tarafı çeşitli üsluplar ve görsel uyaranların kaplaması bazı sosyologları endüstriyel toplumlarda insan karakterinin giderek "ötekiye-odaklı" olduğu düşüncesine sevk etmişti. Savaşın sonuna doğru yayımladığı bir makaleyle bu eğilimi ilk öngörenlerden biri Löwenthal'dır (1968). Löwenthal, ABD'deki popüler dergilerle ilgili yaptığı içerik

analizinin ardından Amerikan toplumundaki popüler rol modellerinin çalışma-odaklı şahsiyetlerden tüketim-odaklı şahsiyetlere doğru değiştiğini ileri sürmüştü. Gıpta edilen rol modelleri artık Thomas Edison gibi 19. yüzyıl figürleri değil 1950'lerin tüketim kültürünün Marlon Brando, Marilyn Monroe ve James Dean gibi ikonlarıydı. Buradan bakıldığında, Barthes'ın mitolojilere yönelik ilgisi popüler kültürdeki görsel kodların savaşı izleyen on yılda giderek artmasının doğal bir sonucudur.

Ama bu gelişme Barthes'ın dikkatini çekse de Barthes hiçbir zaman bunu açıklayan bir görsel kültür kuramı ortaya koymadı. Onun göstergebilimi büyük ölçüde betimleyicidir. Gösterilenlerin işaret ettiği örtük anlamlara yoğunlaşır. Tartışma, ekonomi-politikle ilgili meselelere doğru ilerlediğinde Barthes'ın analizini zayıf argümanlar ve klişeler kaplar. Örneğin Barthes sürekli olarak burjuvaziyi hedef alsa da analizini hiçbir zaman doyurucu bir kuramsal çerçeveye oturtmaz. Sınıf egemenliğinin işleyişini temel almasına rağmen onu ampirik bir analizle tarihselleştirmeyen/açıklamayan, uzun süredir gözden düşmüş bir hâkim ideoloji teziyle yetinir (Abercombie ve. diğ., 1980).

Barthes'ın hâkim sınıfın egemenliğine dair analizinin pek ikna edici olmamasının bir nedeni gösteren/gösterilen karşıtlığını tutarlı bir şekilde uyguladığında otorite kavramını da başlı başına sorgulaması gerektiğini anlamış olmasıdır. Göstergebilimden sonra eleştirel analiz bir sınıfı öbürüyle ikame etme veya bir iktidar formasyonunun değerlerini alternatif değerlerle karşılaştırma hedefine yönelemezdi. Zira bütün değerlerin yananlamları sorgulanıyordu. Barthes anlamın yoruma dayalı olduğu fikrini hareket noktası olarak kabul edip buna sıkı sıkıya sarılarak kolektif anlamın imkânsızlığına dair mesnetsiz bir sonuca varmıştır. Aşkınlık Barthes'ta zorunlu olarak bireysel bir kazanımdır. Göstergebilim göstergelerin istikrarsız olduğunu gösterdiğine göre aşkınlık da koşullu ve geçicidir.

Barthes postyapısalcı metinlerinde bunun ne anlama geldiğini sorgulamıştır. Bu metinler kimi unutulmaz gözlemler içerse de genel olarak absürt yargılarla doludur. Barthes'a göre nihai bir yorum imkânsızdır; edebi ve kültürel analiz, yorum bayrağını birbirine devreden yazarların varış çizgisine hiçbir zaman varamadıkları bir bayrak yarışıdır. Dilin ideolojik anlamlarla yüklü olduğu kabul edildiği için dünyayı anlamlandırmaya yönelik müşterek görev de yok sayılır.

Barthes, klasik sosyolojinin aşmaya çalıştığı birey-toplum karşıtlığını devralıp pekiştirmiştir. Aslında erken dönem metinlerinde dili ifade karşısında önceliği, dışsallığı ve kısıtlama gücü olan bir yapı olarak tanımlama gereği duymaz. Chomskyci geleneğin açıkça ortaya koyduğu gibi dil insanın *cisimleşmesinin* bir koşuludur. Toplumsal varlıklar olarak bizler göstergesel bir bilince sahibiz ve ideolojiyi izole etme, onun etkilerine karşı

mücadele etme gücümüz var. İnsan bilincinin tahrifata uğramasının nedenleri toplumun ekonomi-politiğiyle ilgilidir. İletişim kodları iktidarın kaynağı değil semptomudur.

Son dönem metinlerinde Barthes kültürü ölümcül bir oyun biçimi olarak görür zira kültür, göstergeleri manipüle ederek kişilik ve davranışı denetler. Barthes'ın konumu kimi yönleriyle Frankfurt Okulu'nun kapitalist kültürün "tek boyutlu olduğu"na dair tezini akla getirir. Öte yandan Barthes, tek boyutlu toplumun muhalefetsiz olduğunu ileri süren Marcuse'ye (1964) katılmaz. Aksine, direnişin varlığını kabul eder ama onu estetik terimlerle tanımlar. Barthes'a göre direniş bireysel bir hazdır. Barthes, "*atopik* okuma" adını verdiği şeyin "skandal hazzından" söz eder (1975: 23). Okumayı genel olarak kültürel kodların (grafik, görsel, işitsel, elektronik veya tinsel) yorumlanması anlamında kullanır. Barthes'ın "atopik"le kastettiği, kültürü denetleyen burjuva kodları karşısında bir anlam fazlalığı yaratan estetik müdahalelerdir. Bireyler fazladan anlamlar yaratarak sınırları teşhir ederler ve kültürel denetimin küçük burjuva kodlarını sorunlu kılarlar. Bu nedenle Barthes'a göre atopik okuma "skandal"dır: Küçük burjuva görgü kurallarına saldırarak kültürel düzenin aslında sınıf egemenliği tarafından yaratılmış bir kurgu olduğunu gösterir.

Barthes şaşırtma isteğini hiçbir zaman yitirmemiştir. Yapısalcı evresinde, anlamın benliğe değil yapıya dayandığını ileri sürmüştür. Bu, küçük burjuvaların bireysel özgürlüğe ve rasyonel iletişimin sorun çözme gücüne duydukları inanca yönelik bilinçli bir saldırıdır. Postyapısalcı evresinde ise anlamın estetik mutluluk anları dışında mümkün olamayacağını savunmuştur. Küçük burjuva kültürün dünyayı anlamlandırmak için kullandığı dili "faşist" bularak mahkûm etmiştir. Barthes'ın postyapısalcı metinleri ikna edici değildir; zira Barthes estetik ile ekonomi-politik arasındaki bağlantıları ortaya koyamaz.

Barthes son kitabında hayatı boyunca "indirgemeci sistemlere karşı ümitsizce mücadele ettiğini" belirtmiştir (1982: 8). Ne var ki bireyle toplum arasındaki karşıtlık, onun bütün metinlerine temel oluşturan indirgemeci sistemdir. Ömrünün son demlerinde Barthes üslup isyanından daha soylu, daha kusursuz bir isyan düşünemiyordu. Kolektif formasyonlara ve rasyonel işbirliği stratejilerine güven duymadığı için elinde bir tek estetik kalmıştı. Oysa bunun kültürü ve toplumu açıklamak için yeterli olduğu görüşü en büyük mitolojidir.

BARTHES'IN TEMEL ESERLERİ

Barthes, R. (1957) *Mythologies*. St Albans: Paladin.

Barthes, R. (1963) *On Racine*. New York: Octagon.

Barthes, R. (1965) *Writing Degree Zero and Elements of Semiology*. Boston: Beacon Press. [*Yazının Sıfır Derecesi*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2004].

Barthes, R. (1967) *The Fashion System*. Londra: Cape.

Barthes, R. (1970) *S/Z*. New York: Hill & Wang. [*S/Z*, çev. Sündüz Öztürk Kasar, Sel Yayıncılık, İstanbul].

Barthes, R. (1975) *The Pleasure of the Text*. Londra: Jonathan Cape. [*Yazı Üzerine Çeşitlemeler. Metnin Hazzı*, çev. Şule Demirkol, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Barthes, R. (1977a) *A Lover's Discourse*. New York: Hill & Wang. [*Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 5. basım, 2014].

Barthes, R. (1977b) *Image-Music-Text*. Londra: Fontana.

Barthes, R. (1982) *Camera Lucida*. New York: Hillewang. [*Camera Lucida Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, çev. Reha Akçakaya, Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2014].

Barthes, R. (1986) *The Rustle of Language*. Oxford: Blackwell. [*Dilin Çalışma Sesi*, çev. Ayşe Ece, Necmettin Kamil Sevil, Elif Gökteke, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014].

İKİNCİL KAYNAKLAR

Abercombie. N., Hill, S. ve Turner, B. S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*. Londra: Allen & Unwin.

Bakhtin, M. (1981) *The Dialogic Imagination*. Austin, University of Texas Press.

Baudrillard, J. (1983) *Simulations*. New York: Semiotext.

Baudrillard, J. (1987) *The Ecstacy of Communication*. New York: Semiotext.

Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*. Londra: Routledge.

Calvet, L.-J. (1994) *Roland Barthes: A Biography*. Cambridge: Polity. [*Roland Barthes 1915-1980*, çev. Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017].

Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. Londra: Tavistock. [*Kelimeler ve Şeyler - İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 5. basım, 2015].

Hall, S. (1986) "The problem of ideology: Marxism without guarantees", *Journal of Communication Inquiry*, 10 (2): 28-44.

Hall, S. (1988) "New ethnicities", K. Mercer (ed.), *Black Film. British Cinema* içinde. Londra: BFI/ICA Documents. 20-27.

Hjelmslev, L (1961) *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison: University of Wisconsin Press.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press. [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Abdulkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara, 2011].

Lacan, J. (1977) *Ecrits*. Londra: Tavistock.

Lévi-Strauss, C. (1966) *The Savage Mind*. Londra: Weidenfeld & Nicolson. [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 7. basım, 2016].

Löwenthal, L. (1968) "Biographies in popular magazines"; yeniden basımı: "The Triumph of Mass Idols", *Literature, Popular Culture & Society* içinde. Palo Alto: Pacific Books, 1961.

Marcuse, H. (1964) *One-Dimensional Man*. Londra: Abacus. [*Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 4. basım, 2016].

Merquior, J. (1986) *From Prague to Paris*. Londra: Verso.

Mounin, G. (1977) *Sémiologies des Textes Littéraires*. Athlone: Londra.

Picard, R. (1969) *New Criticism or New Fraud?* Pullman: Washington State University Press.

Riesman, D. (1950) *The Lonely Crowd*. New York: Basic.

Rylance, R. (1994) *Roland Barthes*. Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf.

Said, E. (1978) *Orientalism*. Londra: RKP. [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 9. basım, 2016].

Said, E. (1993) *Cultural and Imperialism*. Londra: Chatto & Windus. [*Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2016].

Spivak, G. (1988) *In Other Worlds*. Londra: Routledge.

Spivak, G. (1990) *The Post-Colonial Critic*. Londra: Routledge.

Storey, J. (1993) *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*. Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf.

15

Julia Kristeva

KELLY OLIVER

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Julia Kristeva, 1941'de Bulgaristan'da doğdu. Fransız rahibeler tarafından eğitildi; üniversitede edebiyat okudu ve 1966'da Lucien Goldmann ve Roland Barthes ile birlikte yüksek lisansını yapmak üzere Paris'e gitmeden önce kısa bir süre gazetecilik yaptı. Paris'te Fransız edebiyatı doktorası yaptı; *Tel Quel* dergisi çevresine girdi ve psikanaliz eğitimi almaya başladı. 1979'da psikanaliz eğitimini tamamladı. Kristeva halihazırda Paris Üniversitesi'nde dilbilim profesörü ve Columbia Üniversitesi'nde misafir profesör olarak görev yapıyor. Ayrıca faal bir psikanalist olarak çalışmalarını sürdürüyor. Kuramsal metinlerinin yanı sıra romanları da bulunuyor.

Kristeva'nın çalışmaları onun geniş arka planını yansıtır. Metinleri felsefe, psikanaliz, dilbilim, kültür ve edebiyat kuramı arasında bir kesişim noktası oluşturur. Kristeva, "semanaliz" adını verdiği, Freudyen psikanalizle Saussurecü ve Peircecü göstergebilimi birleştirdiği bir disiplin geliştirmiştir. Bu yeni bilimsel disiplin geleneksel psikanaliz kuramına, dilbilime ve felsefeye itirazlar yöneltir.

Kristeva'nın amacı dürtülerin hâkimiyeti altında "konuşan" bedeni, felsefenin ve dilbilimin alanına geri getirmektir. En etkileyici kitaplarından biri olan *Revolution in Poetic Language*'de (*Şiirsel Dilde Devrim*), bir öznenin konuştuğu/söz söylediği süreçleri açıklayamayan özne ve dil kuramları ileri sürdükleri için hem Husserlci fenomenolojiyi hem de Saussurecü dilbilimi eleştirir. Kristeva konuşan bedeni dil kuramına iki şekilde geri getirir. İlk olarak, bedensel dürtülerin dil aracılığıyla deşarj edildiğini öne sürer. İkincisi, anlamın ya-

pısının ve mantığının bedende faaliyet gösterdiğini savunur. Kristeva'nın analizine göre dil bedende, beden de dilde var olur.

Kristeva'nın dil felsefesine en önemli katkısı, anlamın semiyotik ve simgesel unsurları arasında yaptığı ayrımdır. Her türlü anlam, değişik oranlarda bu iki unsurdan meydana gelir. Semiyotik unsur anlamlandırma pratikleri sırasında dürtülerin düzenlenişidir. Dilin anlamlı parçaları olmasına rağmen herhangi bir şeyi temsil etmeyen ritim ve tonlarla ilgilidir. Ritim ve tonlar bedensel dürtüleri temsil etmez; aksine bedensel dürtüler ritim ve tonlar aracılığıyla deşarj edilir. Dilin simgesel unsuru ise konum ve yargı alanıdır. Dilin bir şeye işaret etmesini sağlayan grameri veya yapısıyla bağlantılıdır. Öte yandan dilin bu simgesel unsuru, Lacan'ın *Simgesel* nosyonuyla karıştırılmamalıdır. Lacan'ın *Simgesel* nosyonu bütün bir anlamlandırma alanını kapsarken Kristeva'nın simgeseli bu alandaki unsurlardan yalnızca biridir.

Anlamlandırma faaliyetini mümkün kılan şey semiyotik ile simgesel arasındaki diyalektik salınımdır. Simgeselin yokluğunda, sadece anlamsız sesler ve sayıklamalar vardır. Semiyotiğin yokluğunda ise anlamın içi tamamen boşalır ve konuşma yetimizi kaybederiz. Semiyotik unsur anlamlandırma süreçlerine katılmak için gereken motivasyonu sağlar; iletişim kurmak bedensel bir ihtiyaca dönüşür. Simgesel unsur ise iletişim kurmak için ihtiyaç duyulan yapıyı sağlar. Her iki unsur da anlamlandırma faaliyetinde temeldir ve iletişimi dinamik kılan, bu ikisi arasındaki gerilimdir. Semiyotik unsur bir yandan anlamlandırma faaliyeti için gerekli olan motivasyonu sağlarken öte yandan simgesel unsuru tehdit eder. Semiyotik unsur olumsuzluk yaratırken simgesel unsur anlamlandırma faaliyetini hem dinamik kılan hem de yapılandıran istikrarı sağlar. Değişimi, hatta yapısal değişimi mümkün kılan şey semiyotik unsurdur.

Kristeva, bedensel dürtülerin dil alanına nüfuz ettiğini vurgulamakla kalmayıp aynı zamanda anlamın mantığının bedenin malzemesinde mevcut olduğunu öne sürer. Psikanaliz kuramıyla dilbilimi bir kez daha birleştirerek, hem bebeğin dille tanışmasına dair Lacancı analize hem de Saussure'ün gösterenlerin oyununa dair analizine başvurur. Freud'un izinden giden Lacan, bebeğin dilin dünyasına girebilmek için anne bedeninden ayrışması gerektiğini belirtir. Saussure, gösterenlerin farklılıklar üzerinden anlam kazandığını savunur. Bu iki tez birleştirildiğinde görünen tablo şudur: Dil, özdeşleşme ilkesinin yanı sıra ayrışma ve farklılık ilkeleri esasında faaliyet gösterir. Kristeva bebek henüz dili kullanmaya başlamadan önce ayrışma, farklılık ve özdeşleşme ilke ve yapılarının bedende mevcut olduğunu ileri sürer.

Kristeva bedendeki ayrıştırıcı yapılara "ret mantığı" adını verir. Ona göre beden de tıpkı anlam gibi istikrar-

sızlık ile istikrar, olumsuzluk ile durağanlık arasındaki bir salınım temelinde faaliyet gösterir. Örneğin metabolizasyon süreci istikrarsızlık ile istikrar, içerme/kimlik-özdeşlik ile ayrışma/farklılaşma arasında salınır: Gıda bedene alınır, metabolizmaya dahil edilir ve bedenden atılır. Doğumdan başlayarak bebeğin bedeni ayrışma süreçlerine (ilk örneği anal dönem) dahil olur. Doğumun kendisi de bir bedenin başka bir bedenden zorla koparılmasına dayanan bir ayrışma deneyimidir. Bedendeki ayrışma ve içerme deneyimleri anlamın kurulması için gereken farklılaşma ve özdeşleşme faaliyetlerine zemin hazırlar.

Kristeva'nın bedensel ayrışma ve kopmaları vurgulamasının bir nedeni Lacancı dil edinimi modeline karşı bir alternatif geliştirmek istemesidir. Lacan'ın anlam ve özbilinç analizinin başlangıç noktası ayna evresi ve babasoylu metaforun anneye duyulan arzuyu babanın yasasıyla ikame etmesidir. Gerek Freud gerekse Lacan'ın geleneksel psikanaliz modelinde çocuk, iğdiş edilme tehdidinin yol açtığı korkuyla toplumsal ve dilsel dünyaya girer. Çocuk, anne bedeninden kopuşunu trajik bir kayıp olarak yaşar ve kelimelerle teselli bulur. Babasoylu tehditler, kelimeleri psikozun (yeterli değilse de) tek alternatifi kılar. Kristeva ise ayrışmanın ayna evresinden yahut Ödipal durumdan önce başladığını ve acı verici olduğu gibi aynı zamanda haz verici de olduğunu öne sürer. Çocuğun toplumsal ve dilsel dünyaya sırf babasoylu tehditlerden dolayı değil aynı zamanda baba sevgisinden dolayı da girdiğini vurgular.

Kristeva çocuğun anlam dünyasına girişini yeterince açıklayamadığı için geleneksel psikanalizi eleştirir. Eğer çocuğun anlam dünyasına girmesinin tek nedeni anne bedeninden ayrı düşmenin acısı ve babadan yönelen tehditler ise kim niçin böyle bir dünyaya girsin? Anne bedeninin sığınağında kalıp toplumsalı ve anlamı reddetmek varken niçin diğer yol tercih edilsin? Kristeva, eğer Lacan ve Freud'un analizleri doğru olsaydı daha fazla insanın psikotik olması gerektiğini belirtir. Anne bedeninden kopuşun aynı zamanda haz verici olduğunu; çocuğun anne bedeninden uzaklaşıp anlam dünyasına adım atmasının bir nedeninin de bu olduğunu ileri sürer. Nasıl ki bedenin yaşadığı kopuş/ayrışma deneyimleri acı verici olduğu gibi aynı zamanda haz verici ise, anlamı yaratan ayrışmalar/kopuşlar da haz vericidir. Anlamın mantığı halihazırda bedene içkindir ve dolayısıyla dilin dünyasına geçiş geleneksel psikanalizin ileri sürdüğü kadar dramatik ve gizemli bir süreç değildir.

Toplum kuramı ve katkıları

Kristeva'nın bebeğin toplumsal anlam dünyasına girişine dair analizi geleneksel psikanalizin gerek babasoylu gerekse anasoylu işleve dair analizini geliştirip karmaşıklaştırır.

Freudcu (veya Lacancı) babanın yasasına ek olarak Kristeva "imgesel baba" nosyonunu ileri sürer. İmgesel baba, çocuğa anne bedenini geride bırakmak için ihtiyaç duyduğu sevgi desteğini sağlar. Kristeva, babasoylu tehditlerin bebeği anne bedeninden uzaklaştırmak için yeterli olmadığını savunur. Babasoylu tehditler ayrıca anne bedeninin toplumsal dünyaya girişin zorunlu bir koşulu olarak dışlanmasına karşı bir denge veya telafi unsuru da değildir. Kristeva bireyselleşmenin "dışa atma"yı gerektirdiğini vurgular. Bireyin gelişiminde en temel nokta anne bedeninin dışa atılmasıdır. *Korkunun Güçleri*'nde Kristeva, "dışa atılan şeyi" (*abject*) sınırları sorgulayan bir şey olarak tanımlar: Bireyin gelişiminde öznenin sınırına yönelik en büyük tehdit anne bedenidir.

Kristeva'ya göre anne, bebeğin gözünde bir nesneye dönüşmeden önce bir dışkıya dönüşür. Bebek dışa atma süreci sonucunda anne bedenini –hâlâ etkileyici olsa da– tiksinç bulmaya başlar ve ona sevgi gösteren bir imgesel babadan destek gördüğünde anne bedenini geride bırakır. Bebek anlam dünyasına ancak anne bedenini geride bıraktıktan sonra girer ve toplumsal anlam dünyasında annesini bir nesne olarak konumlandırır. Özne-nesne ayrımı ortaya çıkmadan önce, dışa atma süreci daha devam ederken bebek anne bedeninden uzaklaşma mücadelesi verir. Dışa atma, bebeğin annesiyle arasındaki özdeşliği aştığı süreçtir. Erkek çocuk ilerleyen yaşlarda dışa attığı tiksinç bedenle dışa attığı etkileyici beden arasında ayrım yaparak annesinin bedenini bir kadını sevebilmek için erotize edebilir. Kız çocuk ise annesinin bedeniyle onu ikiye (tiksinç-etkileyici) bölemeyecek kadar yakından özdeşleştiği için dışa atılan anne bedeni kız çocuğun kendi içinde bölünmesine yol açar. Tam da bu yüzden *Kara Güneş*'te Kristeva kadın cinselliğini melankolik bir cinsellik olarak adlandırır. Heteroseksist bir kültürde, bir kadın ne dışa attığı anne bedenini erotize edebilir ne de onu geride bırakabilir. Anne bedeni kadın ruhunun mahzenine kilitlenen bir "Şey"e dönüşür.

Dil edinimi ve toplumsallaşmayı babasoylu işleve yüklerken annenin işlevini ilksel nesne veya kısmi nesneye indirgeyen Freud ve Lacan'ın aksine Kristeva bireyin toplumsal gelişiminde anasoylu işlevin önemini vurgular. Anne bedenine ve çocuğun bu bedenle olan ilişkisine düzen ve yapının hâkim olduğunu ileri sürer. Babanın yasasından önce bebek anasoylu düzenlemelere, Kristeva'nın deyimiyle "yasadan önceki yasa"ya tâbidir. Cenin daha rahimdeyken, anne bedeniyle bu beden tarafından düzenlenen ilişkilere girer. Anne bedeniyle bebek arasındaki ilişkiler doğumdan sonra giderek yoğunlaşır. Anne, bebeğin bedenine giren çıkanı izler ve denetler. Düzenlemelere ve yasalara dayanan dil edinimi ve toplumsallaşmanın kökenleri de geleneksel psikanalize özgü Baba-

nın Yasası'nı önceleyen anasoylu işlevde yatar.

Kristeva psikanalitik kuramda anasoylu işlevin konumu ve önemine devrimci bir boyut katmakla kalmayıp babasoylu işleve de devrimci bir boyut kazandırmıştır. *Aşk Hikâyeleri*'nde Kristeva babasoylu işlevin yalnızca tehditleri ve yasayı içermediğini belirtir. Baba yalnızca yasanın temsilcisi olan asık suratlı baba değildir. Kristeva bunun yerine sevecen bir baba (imgesel baba) imgesi ortaya atar. İmgesel baba çocuğa anne bedenini dışa atmak ve toplumsal dünyaya adım atabilmek için gerek duyduğu sevgi desteğini sağlar. Kristeva imgesel babayı bir anne-baba ortaklığı olarak tanımlar. Bu senaryoya göre imgesel baba sevgi işlevini yerine getirir. Çocuğun hem anne bedeninin güvenli sığınağından hem de dışa atılan anne bedeninden uzaklaşabilmesi için sevildiğini hissetmesi şarttır; bu zorunlu destek tehditler ve yasalarla sağlanamaz.

Korkunun Güçleri'nde Kristeva kolektif kimlik oluşumunun bireysel kimlik oluşumuyla benzerliğine işaret eder. Dışa atma sürecinin hem bireysel hem de kolektif kimliği kapsadığını öne sürer; iki süreç de aynı dışa atma mantığına göre faaliyet gösterir. Birey anne bedeninden farklılığını bir dışa atma süreciyle ifade ederken toplum da hayvanlardan farklılığını bir dışa atma süreci içinde ifade eder. Diğer yandan Kristeva hayvanlar âlemini son kertede insan kültürünün kendi insanlığını kanıtlamak üzere ayrışmak zorunda olduğu doğayı temsil eden anne bedeniyle bağlantılandırır. Kristeva'nın toplumun oluşumunda temel bir rol oynayan anne bedeninin dışa atılma sürecine dair analizi, Freud'un toplumsalın baba katli ve ensest tabusuna dayandığı tezini geliştirir. Kristeva'nın provokatif bir okumayla ensest tabusunu kültürün doğadan farklılığını teyit etmek üzere giriştiğimiz bir dışa atma işlemi olarak yorumlaması ve bastırılan dışkının geri dönmesini incelemesi, marjinalleştirme ve dışlama dinamikleri üzerinde duran kültür kuramcıları açısından yararlıdır. Dışa atma süreci asla sona ermez. Bastırılan her şey gibi geri döner.

Kristeva dil ve kültürün anasoylu otoriteyi bastırıp bir düzen kurduğunu (ve ayrımlar yarattığını) ileri sürdüğü gibi anasoylu otoritenin dinî ritüeller, edebiyat ve sanat aracılığıyla geri döndüğünü de vurgular. Kimi metinlerinde bütün sanatların anneyle kurulan ve bastırılan ilişkinin, yani ensestin bir yüceltimi (süblimasyonu) olduğunu öne sürer. *Korkunun Güçleri*'nde cinsel farklılığı dışa atma süreciyle bağlantılı şekilde ele almamasına rağmen mülakatlarında ve sonradan yazdığı *Kara Güneş* gibi yapıtlarında dışa atma sürecinin kadınlarda ve erkeklerde farklı şekilde gerçekleştiğini ortaya koyar. Ensest tabusunun erkekleri ve kadınları farklı şekillerde etkilediğini ve dolayısıyla bastırılan anne bedeninin erkekte ve kadında farklı şekillerde geri döndüğünü söyleyebiliriz. Anne bede-

ninden uzaklaşıp toplumsal dünyaya adım atabilen erkekler toplumsal düzen içindeki konumlarını tehlikeye atmadan sanat ve edebiyat aracılığıyla anne bedenine geri dönebilir. Kristeva'nın semiyotik anne bedeni veya anlamın dışa atılan unsuru olarak tanımladığı sanat ve edebiyat, bastırılan anne bedenini anlam dünyasına ve toplumsal düzene geri getirdiği için devrimcidir. Erkek sanatçı bu bastırılan semiyotik anneye ulaşırken aynı zamanda toplumsal düzen içindeki konumunu da koruyabilirken kadın sanatçının semiyotik anneye geri dönmesi onun daima daha hassas olan (çünkü dışa atılan anne bedeniyle özdeşleşmiş) toplumsal konumunu tehlikeye atar. Başka deyişle, bir kadının kendi yapıtında dışlanan veya bastırılan anne bedenini ifade etmesi daha tehlikelidir; zira patriyarkal kültürde kadın zaten marjinal konumdadır. Kadın kendi yapıtında semiyotik anneyle özdeşlik kurduğunda toplumsal düzen tarafından ciddiye alınmama riski vardır. Gündelik deneyim açısından bunun anlamı erkeklerin kendi yapıtlarında kadınlardan daha deneysel olabilmesi ve buna rağmen hâlâ ciddiye alınmalarıdır.

Öte yandan kadınlar da yasayı devrimci bir şekilde kullanabilir. Kristeva kadının toplumsal düzen içindeki marjinal konumundan hareketle yasayı veya aklı kadın kimliğiyle kabullenerek anlamın simgesel unsuruna meydan okuyabileceğini belirtir. Marjinal birisi kendini kültürün merkezine yerleştirdiğinde etki gücü de değişir. "From One Identity to an Other"da (Bir Kimlikten Diğerine, 1980a) Kristeva bir kadının veya başka bir marjinal figürün kendi özne konumunu süreç-içinde-bir-özne olarak çözümlerken kuramsal aklı yardıma çağırabileceğini vurgular (1975: 146). Bunun dışında kadınlar çocuk doğurdukları için de anne bedeniyle ayrıcalıklı bir ilişkileri vardır. "Stabat Mater" (1983) ve "Motherhood According to Bellini"de (Bellini'ye Göre Annelik, 1980a) Kristeva, çocuk yapma arzusunun anne bedeniyle yeniden birleşmeye yönelik süblime edilmiş bir ensest arzu olduğuna dair provokatif bir açıklama yapar. Sanatçı, bastırılan anne bedenine sanat yapıtı aracılığıyla ulaşırken kadın da bastırılan anne bedenine çocuk doğurarak (kendi annesiyle yeniden birleşerek) ulaşır.

Kristeva'nın *Kendimize Yabancı*'da yaptığı "yabancı" analizinin merkezinde kültürün bastırdığı anne bedeni vardır. Sürgünlerin, geride bıraktığı ve bir yabancı olarak adım attıkları yeni kültürün muhayyilesinde kurguladıkları şey son kertede anne bedenidir. Kristeva'nın analizine göre beden, bastırılan anne bedeninin bir aynasıdır. Bedenle ilişkilendirilen bir tekinsizlik hem tanıdığımız hem de yabancı olduğumuz bastırılan anne bedeninin geri dönüşüne işarettir. Dili bedenin içine konumlayarak konuşan bedeni dile geri getiren Kristeva, ötekiyi öznenin içine konumlayarak özneyi de ötekinin konumuna taşır. Dilin örüntü ve mantığının

bedende var olması gibi ötekiliğin örüntü ve mantığı da özneye içkindir. Öznenin hiçbir zaman istikrarlı olmamasının, sürekli bir arayış içinde olmasının nedeni budur.

Kristeva kendi ruhumuzda bastırdığımız ötekiyle yaşamayı öğrenebildiğimiz zaman başkalarıyla yaşamayı da öğrenebileceğimizi belirtir. Başkalarıyla yaşamak bir yandan bizi kendi ötekiliğimizle, içimizdeki yabancıyla karşı karşıya getirir. Diğer yandan, başkalarını tanımak, içimizdeki yabancılıkla baş etmeyi kolaylaştırır. Ötekilik ve yabancılık, hem bireyler hem de toplumsal kolektiviteler olarak sahip olduğumuz kimliğin sınırlarını inşa eden bastırma ve dışa atma pratiklerinin sonucudur. Kristeva'ya göre kendi psişik ekonomimizle kurduğumuz ilişki ile yabancı veya ötekiyle olan ilişkimiz arasında yakın bir bağlantı vardır. *Kendimize Yabancı*'da şöyle der: "Bir yabancı ile karşılaştığımızda iki seçeneğimiz vardır: Gülümsemek ya da endişelenmek. Hangi kararı vereceğimiz, kendi hayaletlerimizi ne kadar tanıdığımıza bağlıdır" (s. 289). Çünkü başkalarını tanımak kendi içimizdeki ötekiyi tanımaktır.

Dolayısıyla yabancı düşmanlığı, dışa atılan bedenin dışlanmasını veya yok edilmesini meşrulaştırmak adına onu tehdit edici veya tehlikeli sayan bireysel fobinin kolektif izdüşümüdür. Dışa atma sürecinin bir fobiye dönüşmemesi için bireyin bir karşı dengeye ihtiyacının olması gibi kolektiviteler de "dışa atılma süreciyle barışıp yeniden doğmak" için kültürel bir karşı dengeye ihtiyaç duyar. Bireysel kertede, sevgi gösteren imgesel baba, dışa atma sürecine karşı bir dengedir; kolektif kertede ise yorum faaliyeti ve düşünümsel analizle meşgul olan toplumsal tahayyül bir karşı denge oluşturur. Kristeva ölüm dürtüsünü tanıdığımızda ölümlerin sayısının azalacağını öne sürer.

Dürtüleri tanımak ancak hayal gücünün desteklediği titiz bir yorumlama faaliyetiyle mümkündür. Kristeva din, sanat ve edebiyat, dışa atma süreci karşısında katharsis yoluyla önemli bir karşı denge sunsa da dışa atma veya bastırmanın semptomlarını azaltmakla kalmayıp aynı zamanda nedenlerini de saptamak için gerekli yaklaşımı yalnızca psikanalizin sunduğunu vurgular. Psikanalitik söylem semiyotik güçleri bir yandan deşarj edip öte yandan yorumladığı için bastırılan dürtüler açısından bir güvenlik supabı ve söz konusu dürtülerin psişik yapıdaki yerini değiştirmenin bir aracıdır. Yorumlama faaliyeti ötekilik ile olan ilişkimizi değiştirmemiz ve bastırılanın geri dönüşünü kabul etmemiz açısından hayatidir. Yorumlama faaliyetini mümkün kılan hayal gücüdür (*imagination*) ve Kristeva'ya göre hayal gücü 20. yüzyılda büyük acılar yaşamıştır.

Ruhun Yeni Hastalıkları'nda Kristeva çağdaş Batı kültürünün insan ruhunda bir düzleşmeye tanıklık ettiğini, bunun da bir hayal gücü eksikliğinden kaynaklandığını ileri sürer. Hayal gücümüz, çift boyutlu medya imgeleri veya ilaçlar (yasal veya ya-

sadışı) tarafından esir alınmış vaziyettedir. Ruhsal derinliklerimizin yerine yüzeysel imgeleri geçiren ilaçlar ve medya imgeleri ruhsal alanı kapatmaktadır; oysa psişik alan biyolojik ile toplumsal arasındaki sınırı teşkil eden ve bedensel uzuvlarla toplumsal görenekler arasındaki duygulanımların şekillendiği alandır. Anlam, bedenle kültür arasındaki bu alanda oluşur. Dürtüsel enerjinin psişik alana doğru ilerlemesiyle kelimelerin anlamları (dilin dar anlamıyla simgesel unsuru) duygulanımsal anlamlarla (dilin geniş anlamıyla semiyotik unsuru) dolar.

Psikanalizin gücü ve sınırlarıyla ilgili iki ciltlik son çalışmasında (1996b, 1997) ve *L'avenir d'une révolte*'da (*Bir İsyanın Geleceği*) Kristeva hayal gücüyle isyan arasında bağlantı kurar. *Şiirsel Dilde Devrim*'de savunduğu şiirsel devrimin siyasal devrimle benzer olduğu görüşünden hareketle bu son çalışmasında yaratıcılık ve hayal gücü açısından zorunlu olan isyanla daha önce ortaya koyduğu siyasal devrim anlayışını bağlantılandırır. Devrimlerin çağdaş Batı kültüründe farklı bir biçim aldığını vurgular: Artık siyasal devrimler değil ahlâk devrimleri yaşıyoruz (Kristeva ikisi de otoriteye karşı isyana dayanan bu devrimleri hayal gücüyle bağlantılandırır).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Kristeva'nın dışa atma kuramı kimi toplum ve kültür kuramcıları arasında epey etkili olmuştur. Dışa atma kuramı bize ait olduğunu bile anlayamadığımız bir şeyle olan ilişkimizi tanımlaması bakımından ufuk açıcıdır. Ne var ki bu ilişkinin ancak dışa atma sürecinin psikanalitik bir yaklaşımla doğru bir şekilde tanımlanması ve kabul edilmesi sayesinde aşılabilecek bir dışlama ilişkisi olarak tanımlanması kısıtlayıcıdır. Dışa atma nosyonunun sorunlu bir yönü, ötekiliğin daima öznede veya aynı-bende mevcut olduğunun öne sürülmesidir. Başka bir sorunlu yön ise dışlama ve karşıtlık ilişkisinin ötekilikle kurulabilecek tek ilişki biçimi olarak sunulmasıdır.

Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nda da dışa atma temel bir kavramdır. Butler, kimlik kazanma sürecinde söz konusu olan dışlayıcı dinamikleri çözümleyerek Kristeva'nın dışa atma kuramını geliştirir. Butler şunu savunur:

> "Dışkı", bedenden dışarıya atılan, dışkı olarak dışsallaştırılan, bütünüyle Öteki kılınan şeydir. Bu, yabancı unsurların dışa atılması olarak görünür ama aslında yabancı tam da bu dışa atma sonucunda kurulur. "Ben-olmayanın" dışkı olarak inşa edilmesi aynı zamanda öznenin ilk konturlarına tekabül eden bedenin sınırlarını kurar (Butler, 1990: 133).

Kristeva gibi Butler'ın dışa atma analizi de şiddet ve dışlamayı kimlik ve öznellik kazanma sürecinin zorunlu bir parçası olarak sunar.

Ama dışa atma kuramı kimlik kazanmanın bir standardı olarak kabul edilirse en korkunç ayrımcılık, dışlama ve baskı türleri normalleşecektir. Eğer kimliklerimizi farklı olanı reddedip dışlayarak kuruyorsak kimlik kazanma sürecinin merkezinde dışlama pratiği vardır. Bireysel kimlik kertesinde, insan kendi kimliğini farklı olanı reddederek kurduğuna göre ilk aşamada bebek annesini reddeder. Annenin veya anne bedeninin dışlanması, çocuk gelişiminin normal veya doğal bir parçası olarak tanımlandığında bunun sonuçlarından biri (dışa atma sürecinin herhangi bir panzehiri de yoksa) annemize ve anne bedenine dair imgemizin bir dışkıdan ibaret olduğudur; zira hepimiz birey olabilmek için annemizi zorunlu olarak reddederiz. Böylece Kristeva'nın *Kara Güneş*'te vurguladığı gibi anne katilliği hayati bir zorunluluğa dönüşür.

Bana kalırsa bireyselleşmeyi, bireysel kimliği ötekilik ve farklılığın dışlanması üzerinden tanımlayan geleneksel psikanaliz kuramlarına karşı alternatifler önermek gerekir. Anneyi bebeğin toplumsal bir özne olabilmesi için aşmak zorunda olduğu bir engel olarak tanımlayan anne-bebek ilişkisi modellerine alternatif olarak, anneyi öznelliği olanaklı kılan bir toplumsal ilişkinin aktif ortağı olarak tanımlayan bir anne-bebek ilişkisi modeli öneriyorum.

Toplumsal kimlik kertesine gelince, şayet grup kimliği farklı olanı reddederek kuruluyorsa; savaş, kin ve baskı toplumsal gelişmenin doğal ve kaçınılmaz sonuçlarıdır. Baskıdan kurtulmak ve birlikte yaşamak için dışlamaya dayalı normatif anlayışları reddetmeliyiz. Baskıcı ve dışlayıcı dinamikleri tanımlayan dışlama kuramlarını benimsemek, kimlik kazanmak için mutlaka birilerini dışlamak gerektiği anlamına gelmez. Kristeva'nın yolundan giderek kimlik analizini bireysel kerteden grup kertesine taşırsak başka insanları tehdit olarak görmeden, onları dışlamadan da bir araya gelip gruplar oluşturabiliriz. Grupların grup kimliği kazanabilmek için birbirleriyle savaşmalarına gerek yoktur.

Kristeva'nın dışa atma nosyonu sorunlu yönlerine rağmen toplum ve kültür kuramcılarına yararlı olmuştur. Özellikle feminist kuramcılar kadınlar üstündeki baskının dinamiklerini açıklarken dışa atma nosyonuna başvurmuştur. Kristeva feminizmle ve Fransa'daki feminist hareketle karmaşık, bazen de düşmanca bir ilişki kursa da Kristeva'nın kuramları feminist kurama yenilikçi yaklaşımlar getirmiştir. Kristeva'nın feminist kurama yaptığı en önemli katkılardan biri, yeni bir annelik söylemi talep etmesidir. "Stabat Mater"de Kristeva, Batı kültürüne özgü geleneksel annelik söylemlerini, bilhassa Meryem Ana mitini, anneyi öncelikle konuşan bir varlık olarak sunmadığı için eleştirir.

Yeni bir annelik söylemi kurmadan etikten de bahsedemeyiz. Etik, birbirimize yönelik yükümlüklerimizden

oluşuyorsa eğer, onu inşa edebilmek için aramızdaki ilişkilerin yapısını çözümlemeliyiz. Freudyen psikanaliz kuramının öne sürdüğü gibi annemizle kurduğumuz ilişki daha sonraki ilişkilerimize model oluşturuyorsa, ilk çözümlememiz gereken şey, anne-çocuk ilişkisidir. Batı kültüründe bu ilişki, doğayla kurulan ve hem toplumsal hem de etik ilişkiler geliştirme imkânını tehdit eden bir ilişki olarak sunulmuştur. Bu bağlamda anneyle kurulan ilişki toplumsal bir ilişki olmadığından etik bir ilişki de değildir. Etik bir ilişki tasavvur edebilmek için, annemizle aramızdaki ilişkiyi konuşan bir toplumsal varlıkla kurduğumuz bir toplumsal ilişki olarak tasavvur etmeliyiz. Bu noktada Kristeva'nın kuramı Luce Irigaray'ınkine benzer. Ama Irigaray anne bedeniyle özdeşleşmeyi anti-sosyal değil sosyal bir ilişki olarak düşünmemize imkân veren yeni bir annelik söylemine ihtiyaç duyduğumuzu ileri sürerken Kristeva anne bedenini (onu dışa atmakta ısrarcıdır) annenin bir kadın olarak diğer işlevlerinden ayrıştırmak istiyorsak annelik nosyonunu daha da detaylandırmamız gerektiğini savunur.

Kristeva, kadınlara yönelik baskının en azından kısmen yanlış konumlanmış bir dışa atma olarak açıklanabileceğini öne sürer. Birey anne bedenini kendi ihtiyaçlarını karşılayan bir varlık olarak dışa atmak zorundadır. Ne var ki Batı kültüründe kadın ve anne, kadın bedeninin üreme işlevine indirgenir. Sonuçta anne bedenini dışa atarken aynı zamanda anneyi, kadını ve dişil olanı da dışa atarız. Kadının bu farklı özellikleri ve işlevleri arasında ayrım yapabilen yeni bir annelik söylemine ihtiyacımız var. Annesoylu işlevi detaylandırıp karmaşıklaştıran Kristeva buna zemin hazırlar. Annenin büyümekte olan bebekle ilişkisini bir *işlev* olarak görmek çocuk bakıcısının faaliyetini cinsiyetinden ayrıştırmaktır. Kristeva annesoylu işlevin kadın tarafından yerine getirilmesi gerektiğini düşünse de çocuk bakma işlevini kadının diğer faaliyetlerden ayrıştırırken kadının farklı işlevlerinden söz eder. Anne, kadın ve dişil unsur anasoylu işleve indirgenemez. Kadınlar ve anneler öncelikle konuşan/söz söyleyen toplumsal varlıklardır.

"Kadınların Zamanı"nda Kristeva (1993b) iki feminizm kuşağı tanımlar ve ikisini de "kadın"ı dinî bir ideale dönüştürdükleri için eleştirir. İlk kuşak (1968 öncesi) feminizm, kadınların oy hakkını savunan hareketlerin ve varoluşçuların feminizmidir: kadının erkekle eşit haklara sahip rasyonel bir yurttaş olduğu iddiası etrafında yürütülen bir mücadele. İdeal "kadın" ideal "erkek" ile aynı özelliklere sahiptir ve kadını erkeğin çizgisel tarihine dahil etmek için mücadele edilir. İkinci kuşak (1968 sonrası) feminizm, psikanalistlerin ve sanatçıların feminizmidir. Burada ise kadının, erkeğin çizgisel zamanına dahil edilip onun kimliğine indirgenmesine karşı bir mücadele söz konusudur. İkinci kuşak feministler kadına

ve dişil unsura fallik zamanı ve söylemi aşan benzersiz bir öz atfederler. Kristeva'ya göre bu strateji feminizmi bir din haline getirdiği gibi kadınları toplumda ast ve marjinal bir konuma hapseder. Bunun yerine Kristeva feminizmin ilk iki evresinin ötesine geçen ve bireyin benzersizliğini ne kadar farklı sayıda cinsellik ve "ruhsal hastalık" varsa o kadar sayıda birey olduğunu ileri sürecek ölçüde vurgulayan radikal bir bireyciliği benimser.

Mayıs 1968'den sonra birçok entelektüel gibi Kristeva da pratik siyasete olan inancını kaybeder. Kristeva'nın siyasal görüşleri ve siyasete dair görüşleri tartışmalıdır. Kristeva siyasal yorumun tıpkı din gibi aşkın bir Anlam arayışı olduğunu ileri sürer. Özgürlükçü hedefleri olan siyasal yorumlar bile sabit bir ideal belirledikleri ölçüde totaliterdir. Kristeva'nın çağdaş feminist hareketle ilgili şikâyeti budur. Siyasal hareketlerin özgürlükçü olabilmesi için birtakım değişmez ideallerin ayrımcılık ve zulüm üzerine kurulu olduğunu kabul etmeleri gerekir. Siyasal idealler psişik mücadeleler bağlamında ortaya çıkmış yanılsamalardır. Kristeva siyasal yorumun yol açtığı yamlsamaları psikanalizin ortadan kaldırdığını iddia eder. İnsanlara yardım etmek ve değişimi mümkün kılmak konusunda psikanalizin pratik siyasetten daha etkili olduğunu savunur. Psikanaliz, siyasal ideallerin ve yorumların barındırdığı nihai anlamları ve meseleleri çözümler. Psikanaliz siyasal yorumun tek Anlamı'nda gizli olan diğer anlamları ve anlamsızlıkları ortaya koyar. Kristeva psikanalitik söylemin totaliter söylem karşısında bir direniş başlatabileceğini ileri sürer.

Kristeva'nın psikanalizin toplumsal sorunların ele alınması ve açıklanmasında doğru söylem olduğu yönündeki görüşü tartışmalıdır. Bireyleri temel alan bir söylem, toplumsal sorunları nasıl çözümleyebilir? Kristeva'nın anlam yapılarının değişimi için zorunlu saydığı yorum ve kişisel analiz, psikanalizde genellikle kişisel ve bireysel kertede yürürlüğe konur ve dünya nüfusunun çok az bir kısmı bu pratikten yararlanabilir. Kristeva herkese analizden geçmeyi önermese de psikanalizin toplumsal sorunları teşhis etme gücü kısıtlıdır. Ayrıca toplumsal sorunlarla ilgili psikanalitik teşhisin toplumsal değişime nasıl bir katkısı olabilir? Bu soru, teorinin pratikle ilişkisi gibi genel bir sorunu (psikanalitik kurama özgü bir sorun değildir) gündeme getirdiği gibi bilinçdışı analizlerinin kamusal politika ve toplumsal değişim alanına nasıl uygulanabileceği gibi özgül bir sorunu da gündeme getirir.

Bilinçdışı dinamikleri açığa çıkartma veya yorumlamanın davranış değişikliğine yol açması psikanalitik kuramın temel ilkelerinden biridir. Bu tezi Kristeva'nın toplumsal dinamiklerin bireysel dinamiklerle benzer bir şekilde faaliyet gösterdiği yönündeki görüşüyle birlikte düşündüğümüzde, psikanalitik yorumların kendi başına toplumsal değişim yaratabileceğini düşünürüz. Ama Kristeva'nın ana-

lizi toplumsal veya kolektif bir bilinçdışının varlığına işaret etse de kendisi bu meseleyi hiçbir zaman açıkça ele almaz. Psikanalitik kuramı belirli toplumsal durumlara uygulamasına rağmen bireysel ve kişisel sorunlarla bağlantılı bir şekilde formüle edilen bu kuramın toplumsal durumlara ve kültüre nasıl uygulanabileceği konusunda birçok soruyu yanıtsız bırakır.

Sonuç olarak Kristeva'nın bütün metinlerinde özerk ve birleşik bir özne varsayımına dayanan geleneksel toplum kuramlarına karşı çıkılır. Kristeva'nın ileri sürdüğü bütün modeller psikanalizin bölünmüş öznesinin revize edilmiş bir halini (Kristeva buna süreç-içinde-özne adını verir) temel alan alternatif bir etik ve siyaset modeline işaret eder. Etik yükümlülükler özneyi aşan akıl yasalarına veya evrensel ilkelere dayanmaz. Daha ziyade etik yükümlülükler bizi özneleştiren sürece içkindir; bu süreç bir ötekiyle (öteki olarak dil, içimizdeki bilinçdışı öteki veya bizi doğuran öteki) kesintisiz bir müzakereye dayanır. Psikanalizin etiği aynı zamanda bir siyasete işaret eder. *Kendimize Yabancı*'da Kristeva bu siyaseti ataerkil biraderlik çağrısından olabildiğince uzak bir siyaset biçimi olarak tanımlar: "Devletleri, ekonomileri ve piyasaları aşan ve (arzulayıcı, yıkıcı, korkunç, boş, imkânsız) bilinçdışına dair farkındalık etrafında birleşmiş bir insanlık adına çalışan yeni bir kozmopolitanizm..." (s. 290).

KRISTEVA'NIN TEMEL ESERLERİ

Kristeva, J. (1969) *Semeiotiké, Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Editions du Seuil.

Kristeva, J. (1970) *Le Texte du Roman*. The Hague: Mouton.

Kristeva, J. (1974a) *La Révolution du langage poétique*. Paris: Seuil, 1974; *Revolution in Poetic Language*. (çev. Margaret Waller) New York: Columbia University Press, 1984.

Kristeva, J. (1974b) *Des Chinoises*. Paris: Editions des Femmes; *About Chinese Women*. (çev. Anita Barrows) New York: Marion Boyars, 1977.

Kristeva, J. (ed.) (1975) *La traversée des signes*, Paris: Editions du Seuil.

Kristeva, J. (1977) *Polylogue*. Paris: Editions du Seuil.

Kristeva, J. (ed.) (1979) *Folle Vérité*. Paris: Editions du Seuil.

Kristeva, J. (1980a) *Desire in Language*. (çev. Thomas Gora, Alice Jardine ve Leon Roudiez, ed. Leon Roudiez) New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1980b) *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Editions du Seuil; *Powers of Horror*. (çev. Leon Roudiez) New York: Columbia University Press, 1982. [*Korkunun Güçleri*, çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2014].

Kristeva, J. (1981) *Le langage, cet inconnu*. Paris: Editions du Seuil. *Language, the Unknown*. (Çev. Anne Menke) New York: Columbia University Press, 1989).

Kristeva, J. (1983) *Histoires d'amour*. Paris: Editions Denoël; *Tales of Love*. (Çev. Leon Roudiez) New York: Columbia University Press, 1987. [*Aşk Hikâyeleri*, çev. İsmail Yerguz, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2016].

Kristeva, J. (1986) *The Kristeva Reader* (ed. Toril Moi) New York: Columbia Press.

Kristeva, J. (1987a) *Au commencement était l'amour*. Paris: Hachette; *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. (Çev. Arthur Goldhammer) New York: Columbia Press, 1988.

Kristeva, J. (1987b) *Soleil Noir: Dépression et Mélancolie*. Paris: Gallimard; *Black Sun: Depression and Melancholy*. (Çev. Leon Roudiez) New York: Columbia University Press, 1989. [*Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli*, çev.

Nesrin Tura Demiryontan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009].

Kristeva, J. (1989) *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard; *Strangers to Ourselves*. (çev. Leon Rousiez) New York: Columbia University Press, 1991.

Kristeva, J. (1990a) *Lettre ouverte à Harlem Désir*. Paris: Editions Rivages.

Kristeva, J. (1990b) *Les Samourais*. Paris: Fayard; The Samurai. (çev. Barbara Bray) New York: Columbia University Press, 1992. [*Samuraylar*, çev. İsmail Yerguz, Sel Yayınları, İstanbul, 2010].

Kristeva, J. (1991) *Le vieil homme et les loups*. Paris: Fayard; *The old Man and the Wolves*. (Çev. Barbara Bray) New York: Columbia University Press, 1994.

Kristeva, J. (1993a) *Nations Without Nationalisms*. (Çev. Leon Roudiez) New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1993b). *Les Nouvelles maladies de l'âme*. Paris: Libraire Artheme Fayard; *New Maladies of the Soul* (Çev. Ross Guberman) New York: Columbia University Press, 1995. [*Ruhun Yeni Hastalıkları*, çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007].

Kristeva, J. (1993c) *Proust and the Sense of Time*. (Çev. Stephen Bann) New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1994) Le *temps sensible: Proust et l'expérience littéraire*. Paris: Gallimard. *Time and Sense: Proust and the Experience of Literature*. (Çev. Ross Guberman) New York: Columbia University Press, 1996.

Kristeva, J. (1996a) *Julia Kristeva Interviews*. (Ed. Ross Guberman) New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1996b) *Sens et non-sens de la révolte: Pouvoirs et limites de la psychanalyse I*. Paris: Fayard.

Kristeva, J. (1996c) *Possessions*. Paris: Fayard.

Kristeva, J. (1997) La *révolte intime: Pouvoirs et limites de la psychanalyse II*. Paris: Fayard.

Kristeva, J. (1998a) *L'avenir d'une révolte*. Paris: Calmann-Lévy.

Kristeva, J. (1998b) *Contre la dépression nationale: entretien avec Philippe Petit*. Paris: Les éditions Textuel.

Kristeva, J. ve Clément, C. (1998c) *Le Féminin et le Sacré*. Paris: Stock.

Kristeva, J. (1998d) *The Portable Kristeva*. (Ed. Kelly Oliver) New York: Columbia University Press.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Allen, Jeffries ve Young, Iris (ed.) (1989) *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Benjamin, Andrew ve Fletcher, John (ed.) (1990) *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva*. Londra ve New York: Routledge.

Butler, Judith (1989) "The body politics of Julia Kristeva", *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 3 (3): 104-18.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble*. New York: Routledge. [*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 5. basım, 2016].

Crownfield, David (ed.) (1992) *Body/text in Julia Kristeva: Religion, Women and Psychoanalysis*. Albany, NY: SUNY Press.

Gallop, Jane (1982) *Feminism and Psychoanalysis: the Daughter's Seduction*. Londra: Macmillan.

Grosz, Elizabeth (1989) *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney, Londra ve Boston: Allen & Unwin.

Lechte, John (1990) *Julia Kristeva*. Londra ve New York: Routledge.

Moi, Toril (1985) *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. Londra ve New York: Methuen.

de Nooy, Julia ve Hart, Jonathan (1998) *Derrida, Kristeva and the Dividing Line*. New York: Garland Publishing.

Jardine, Alice (1986) "Opaque texts and transparent contexts: the political difference of Julia Kristeva", Nancy K. Miller (ed.), *The Poetics of Gender*. New York: Columbia University Press.

Jones, Ann Rosalind (1984) "Julia Kristeva on femininity: the limits of a semiotic politics", *Feminist Review*, 18: 56-73.

Nye, Andrea (1987) "Woman clothed with the sun: Julia Kristeva and the escape from/to language", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12 (4): 664-6.

Oliver, Kelly (1991) "Kristeva's imaginary father and the crisis in the paternal function", *Diacritics*, 2-3: 43-63.

Oliver, Kelly, (1993a) *Reading Kristeva: Unraveling the Double-bind*. Bloomington, IN: Indiana: Indiana University Press.

Oliver, Kelly (1993b) "Julia Kristeva's feminist revolution", *Hypatia: a Journal of Feminist Philosophy*, 8 (3): 94-114.

Oliver, Kelly (ed.) (1993c) *Ethics, Politics and Difference in Julia Kristeva's Writings*. New York: Routledge.

Oliver, Kelly (1998a) *Subjectivity Without Subjects*. New York: Rowman & Littlefield.

Oliver, Kelly (1998b) "Tracing the signifier behind the scenes of desire", H. Silverman (ed.) *Cultural Semiosis*, Sydney: Routledge Press.

Oliver, Kelly (1998c) "The crisis of meaning: Kristeva's solution to the mind-body problem", M. Zournazi & J. Lechte (ed.) *After the Revolution: On Kristeva* içinde. New York: Artspace Press.

Rose, Jacqueline (1986) "Julia Kristeva: take two", *Sexuality in the Field of Vision*. Londra: NLB/ Verso. [*Görme ve Cinsellik*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis Yayınları, İstanbul, 2010].

Smith, Anna (1996) *Julia Kristeva: Readings of Exile and Estrangement*. New York: St Martins Press.

Smith, Anna-Marie (1998) *Julia Kristeva: Speaking the Unspeak*able. New York: Stylus Press.

Smith, Paul (1989) "Julia Kristeva et al., or, take three or more", R. Feldstein ve J. Roof (ed.) *Feminism and Psychoanalysis* içinde. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Ziarek, Ewa (1992) "At the limits of discourse: heterogeneity, alterity, and the maternal body in Kristeva's thought", *Hypatia, a Journal for Feminist Philosophy*, 7 (2): 91-108.

16

Luce Irigaray

CAROLINE BAINBRIDGE

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Luce Irigaray 1930'da Belçika'da doğdu ve 1960'ların başında Paris'e taşındı. Belçika'da olduğu dönemde Louvain Üniversitesi'nden felsefe ve edebiyat dalında yüksek lisans derecesi aldı (1955) ve liselerde öğretmenlik yaptı (1956-9). Ardından Fransa'ya gidene kadar Fondation Nationale de la Recherche Scientifique'te (Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi) asistan araştırmacı olarak görev yaptı. Paris'te Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikoloji dalında doktora derecesi (1961) ve psikopatoloji diploması (1962) aldı. "Akıl Hastalarının Dili" başlıklı doktora tezini 1968'de Nanterre Üniversitesi'nde tamamladı ve bu tez Mouton'dan yayımlandı (1973).

Irigaray, 1970-74 arasında Paris VIII Vincennes Üniversitesi'nde dersler verdi ve École Freudienne'de psikanaliz kuramı üzerine çalıştı. İkinci doktorasını Paris VIII Üniversitesi'nde felsefe alanında yaptı (1974). Bu tezi onun ilk büyük yapıtına dönüşmüş ve 1974'te *Speculum de l'autre femme* (*Öteki Kadının Spekulumu*, 1985a) başlığıyla yayımlandıktan sonra Irigaray'ın Paris'teki akademik dünyadan dışlanmasına yol açmıştır. Irigaray bu tezi Jacques Lacan'dan ders aldığı École Freudienne'de sunmuştur. Batılı fikirlere yönelttiği eleştiri Freud ve Lacan'ın çalışmalarında tanımlanan temel konumlara yönelik kuramsal eleştirileri de içerdiği için geleneğe aykırı bulunmuştur. Irigaray sonuçta Paris'in entelektüel çevresinden dışlanmış ve bir sonraki yıl üniversitede ders vermesi engellenmiştir.

Irigaray'ın meslektaşları arasında önemli bir kuramcı olarak tanınması 1980'leri bulmuştur. O yıllarda

Irigaray, Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi'nde dilbilimciler, nörologlar, psikiyatristler ve filozoflardan oluşan bir ekibin üyesi olarak direktörlük görevini sürdürürken bir yandan da psikanaliz pratiğini geliştirmiştir. 1982'de Rotterdam Erasmus Üniversitesi Uluslararası Felsefe Kürsüsü'ne başkan tayin edilmiştir. Paris'te 1980'lerin ortalarından sonlarına kadar École des Hautes Études en Sciences Sociales, Collège Internationale de Philosophie ve Centre Américain d'Études Critiques gibi kurumlarda dersler vermiştir. Avrupa ve Amerika'daki kadın hakları hareketlerinin düzenlediği konferanslarda konuşmacı olarak yer almış ve Fransa'daki Kadın Hareketi'nin aktif bir katılımcısı olarak kadınların tercih hakkı kampanyalarına ve doğum kontrolünün yasallaştırılması için başlatılan girişimlere destek vermiştir. Irigaray'ın kitapları özellikle İtalya'da ilgiyle karşılanmıştır: Milan Kadın Kitapçılar Kolektifi büyük ölçüde onun fikirlerinden ilhamla kurulmuştur ve Irigaray, İtalyan Komünist Partisi'nin gazetesine düzenli olarak yazılar yazmıştır. Son yıllarda daha çok dil ve kültürün cinsel düzeniyle ilgilenen Irigaray kendi kuramsal fikirleri etrafında yazılar yazmaya ve sunumlar yapmaya devam etmektedir.

Irigaray'ın çalışmalarının kapsamı onun fikirlerini şekillendiren bir dizi kaynağa işaret eder. Diğer yandan Irigaray'ın kaynak göstermek amacıyla referans vermek veya kaynakça eklemek gibi akademik konvansiyonları reddetmesi, onun fikirlerinin hangi kaynaklara dayandığını tam olarak tespit etmeyi zorlaştırır. Buna rağmen Irigaray'ı etkileyen bazı temel figürlerden söz edebiliriz. Jacques Lacan'ın eski bir öğrencisi olan Irigaray psikanaliz kuramlarından epey etkilenmiştir. Batı düşüncesini yansıtan temel felsefi metinlere yönelik yapıbozumcu yaklaşımı Jacques Derrida'dan etkilendiğini gösterir. Irigaray'ın felsefeyle kapsamlı ilişkisini tam olarak ortaya koymak için Platon, Hegel, Kant, Nietzsche, Heidegger, Marx ve Levinas gibi Avrupalı düşünürlerden söz etmek gerekir. Irigaray, "filozoflarla flört ettiğini" (1985b: 150) belirtmiştir. Analiz ettiği düşüncenin öncüllerini reddeden bir yazar değildir o; bu bakımdan Irigaray'ın felsefe okuması ve eleştirisi "âşıkane"dir. Bir düşüncenin öncüllerine metinsel pratikleri manipüle etmek ve metnin dişil (*feminine*) unsurun reddine dayandığını göstermek üzere başvurur. Konuşan öznenin simgesel düzendeki yerine dair Lacancı fikirlere uygun bir şekilde Kristeva simgesel pratikte gizli olan unsuru simgesel söylem ve pratik biçimlerine başvurmadan ifade etme çabasının (sıfırdan başlamanın) imkânsızlığının farkındadır. Böyle bir çaba dişil bir temsil tarzının olabileceğini reddetmektir zira özne dilin dışına itilip yabancılaşacak ve kendi konumunu simgesel yasanın ötesinde ifade etme imkânından mahrum olacaktır. Irigaray'ın metinleri-

nin âşıkane üslubu çoğu zaman etkileyici ve baştan çıkartıcıdır; okurun kültür alanını kuşatan kuramlardaki boşlukları algılamasını sağlar. Irigaray bütün çalışmalarında (özellikle tek bir filozofla ilgilendiği metinlerde açık bir şekilde) bu söylem tarzını kullanır (1991, 1999). Öte yandan son zamanlarda Batı'nın entelektüel sahnesinde yer alan figürlerden uzaklaşarak Budizm gibi Doğulu fikirleri incelemeye başlamıştır. Bu perspektif değişikliği Irigaray düşüncesinin gelişime açık boyutunu ortaya koyar ve Irigaray'ın fikirlere yönelik sorgulamasında bir kırılmaya işaret eder. Erken dönem metinlerinde Irigaray (genellikle sert) eleştiriler yöneltirken son dönem metinlerinde dişil unsur ve dişil unsurun kendisi hakkında söz söyleme imkânına yönelik daha yapıcı bir yaklaşım geliştirir.

Simgesel düzen ve kuram tarafından yadsınan dişil unsur, Irigaray'ın çalışmalarına temel oluşturan ana fikirdir. Freud'un kadınlığa dair analizinde ileri sürdüğü savı tekrarlarsak dişil unsur "psikanalizin kara kıtası olagelmiştir". Irigaray, bütün toplumsal-simgesel anlam pratiklerinin ve temsil örüntülerinin dişil unsura yönelik borcu bastırıp yadsıdıklarını öne sürer. Dişil unsur bu anlamda simgesel düzene diri diri gömülür; gizli ve bastırılmış bir destek noktası olarak simgesel sistemin omurgasını oluşturur. Irigaray'a göre dişil unsurun bu şekilde bastırılması veya yadsınması cinsel farklılığın inkârıdır.

Irigaray'a göre cinsel farklılığın insanın bedensellik ve (yeniden) üretim meseleleriyle ilişki kurma biçimini belirlemesi gerçeği, simgesel temsil örüntüleri tarafından reddedilir. Fallosantrizm cinsel farklılığı yalnızca ortadan kaldırmak istemez; aynı zamanda bir aynılık, teklik mantığına dayandığı için onun varlığını da inkâr eder. Farklılığın bu şekilde reddedilmesi öznellik ve anlamı da belirler; birçok toplumsal ilişkinin hiyerarşik bir doğaya sahip olması ve hiyerarşileri yapılandıran ikili karşıtlıklara eril unsurun hâkim olmasının sebebi budur.

Irigaray'ın üslubu alabildiğine karmaşık ve kinayelidir. Onun bu aşırı üslubu, temsil sınırlarının dışında kalan dişil unsuru temsil etmeye yönelik bir çaba olarak yorumlanabilir. "Alıntı" yaptığı kaynaklara çok az sayıda atıf yapan Irigaray kaygan ve karmaşık bir tarzda yazar. Birçok metni üslup bakımından alabildiğine şiirseldir ve tipografik kuralların metinle kurulan geleneksel ilişki biçimini zayıflatacak şekilde manipüle edilmesine dayanır. Bu, birçok eleştirmenin Irigaray düşüncesini Hélène Cixous ve Julia Kristeva'yla birlikte *écriture féminine* (dişil yazı) bağlamında konumlandırmasına yol açmıştır. Öte yandan bu düşünürlerin yapıtlarını aynı kefeye koymak, onların fikirleri arasındaki önemli farklılıkları göz ardı etmektir. Felsefi fikirlerle olan ilişkisinden anlaşılacağı üzere Irigaray bedeni yazmak/yazıya dökmek sorunuyla doğrudan ilgilenmemiştir.

Toplum kuramı ve katkıları

Speculum of the Other Woman ve *This Sex Which Is Not One* gibi erken dönem yapıtlarında Irigaray cinsiyet, toplumsal cinsiyet vb. simgesel kavramları yapılandıran kuramları incelerken oldukça yıkıcı ve eleştirel bir üslup benimser. Sonraki yapıtlarında ise daha basit bir üslubu vardır ve kadının (ve erkeğin) yasal vatandaşlık haklarının cinsiyet farklılığı esasında tanınmasına dayanan bir programı yürürlüğe koyma ihtiyacına odaklanır. Irigaray'ın metinlerinin sürekli olarak değişip dönüşmesi, son yazdığı ve kuşkusuz daha açık olan metinlerini daha öncekilere dönmeden okuma imkânını ortadan kaldırır.

Irigaray bütün metinlerinde kural koyucu önlemlerden sakınır. Bunun yerine, dişil unsuru gündeme getirmeye; işaret ettiği uçurumların onun düşüncesiyle ilgilenen okur için bir anlam ifade etmesine çalışır. Son metinlerindeki bariz üslup değişikliğine rağmen Irigaray'ın yapıtları büyük ölçüde karmaşıktır ve erken dönem metinlerinin temel özelliği olan yıkıcı eleştiri süreçlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Irigaray "kadınlara dair bir kuram inşa etmektense dişil unsura cinsel farklılık düzeninde bir yer vermek" istediğini belirtmiştir (1985b: 159). Cinsel farklılık Irigaray açısından sosyo-kültürel ilişkilerin çözümlenmesinde temel bir ölçüttür. Irigaray sözgelimi sınıf veya ırk kaynaklı farklılık türlerini ciddiye almaz. Ona göre kadın simgesel söylem ve temsil örüntüleri tarafından yansıtıcı (speküler) bir nesneye indirgenip metalaştırılmıştır. Şimdi, Irigaray'ın dişil unsurun ne olduğu ve nasıl ifade edilebildiği hakkında yapıcı kuramlar sunmaya çalışan son metinlerine bakmadan önce simgesel pratiklere yönelttiği eleştiriyi ana hatlarıyla özetleyelim.

Fallogosantrizm eleştirisi

Irigaray'ın fallogosantrik simgesel düzene yönelik eleştirisi psikanaliz ve felsefe kuramlarının dişil unsuru dışlamak için başvurduğu mekanizmalar üzerine yoğunlaşır. *The Speculum of the Other Woman* ve *This Sex Which is not One*, psikanalizin toplumsal cinsiyet edinimine dair analizine esaslı bir eleştiri yöneltir: Irigaray, Batı felsefesinin özne analizinin yalnızca eril unsur etrafında yapılandırıldığını gösterir. Bu monolitik kuramları sorgulamak ve dişil unsurun geleneksel söylem ve temsil sistemlerine özgü simgesel süreçlerden sürekli olarak dışlandığını ortaya koymak için yapıbozum ve psikanalizin araçlarından yararlanır.

Dişil unsurun simgesel söylemden dışlanmasının temel sonucu, kadın öznelliğini temsil etme imkânının tamamen ortadan kalkmasıdır. Fallusmerkezcilik çerçevesinde yürürlüğe konan simgesel pratikleri sorgulayan Irigaray eril öznellik nosyonlarıyla bağlantılı tanımların ötesinde bir dişil unsur tanımlar. Hâkim söylemdeki boşlukların bu şekilde sorgulanması dişil unsurun kendi başına ifa-

de edilmesi önündeki engelleri ortadan kaldırır. Şimdi Irigaray'ın metinlerindeki temel fikirlerden bazılarını inceleyelim.

Spekülerleşme

Irigaray dişil unsurun fallusmerkezli sistemde yansıtıcı bir işleve hapsedilmesini anlatırken "spekülerleşme" terimini kullanır. Kadın, eril unsurun eril özneye yansıtılmasını temsil eder; dişil unsur kendi başına değil, fallus gibi eril özelliklerle bağlantılı olarak tanımlanır. Irigaray'a göre aynılığa dayalı bir mantık, simgesel söylem biçimlerini ayakta tutarak erkekliğin tahakkümünü sürekli kılar.

Irigaray bu yansıtıcı işlev ile Lévi-Strauss'un kadını bir meta olarak formüle etmesi arasında bir benzerlik saptar (Lévi-Strauss, 1969: 36). Metalar ve mübadele örüntüleri eril unsurun simgesel düzendeki konumunu pekiştirirken eril özne bir üretim ve mübadele aktörü olarak inşa edilir. Kadın ise bu süreçlere bir meta olarak *sorgusuz sualsiz* katılarak mübadele sisteminin sürekliliğini sağlar. Bu anlamda, dişil unsur "spekülasyon" maksadıyla kullanılan "spekülер" bir ötekiye, eril öznenin gözünde bir ölçüte dönüşür.

"Spekülerleşme" süreci sonucunda kadın, mübadele sürecinin bir aktörü olma yetisinden mahrum kalır ve bir mübadele nesnesine indirgenir. Bu koşullarda kadınla erkek arasında herhangi bir mübadele mümkün değildir zira erkek kadınla *birlikte* değil kadın*dan* kazanç sağlar. Kadın kendi başına bir anlamı olmaksızın anlamı farklılaştırma işlevi gören bir gösterge olarak dolaşıma girer. Irigaray bu nedenle bir sözcük oyunu yaparak hâkim speküler ekonomiyi "*eş*cinsel"/*homo*seksüel olarak tanımlar: Eşcinseldir zira onu ayakta tutan mantık bir aynılık mantığıdır ve Irigaray Fransızca *homme* (erkek) sözcüğü etrafında bir anlam oyunu yapmak ister.

Dişil unsuru tespit etmek

Erken dönem metinlerinde Irigaray dişil unsurun bir fazlalık ve çoğulluk olarak inşa edildiğini göstermek amacıyla oyunbaz dilsel mekanizmalara başvurur. Kendi metinlerinin tarzını dişil unsurun hem yürürlükte olduğunu hem de imkânsızlığını gösteren bir araç olarak kullanır. Irigaray'ın dişil unsuru simgesel pratiklerden geri kazanma girişimleri maskeli balo ve taklit nosyonlarına dair yorumları üzerinde yoğunlaşır.

Kadınlığın bir maskeli balo olarak görüldüğünü ve dolayısıyla eril arzu tarafından inşa edilmiş bir kurgu olduğunu öne süren Irigaray, kadının tam da bu konumu taklit ederek maskeli baloyu doğal sınırlarına kadar götürebileceğini gösterir. Taklit pratiği kadının bir maskeli baloda nasıl sömürüldüğünü ortaya koyar. Kadın onu sömüren ve ona baskı yapan mekanizmaları sergilemek adına hâkim söylemin ona atfettiği dişil tarz ve duruşu bilinçli olarak taklit eder. Ona atfedilen rolü (bu rolün ne kadar zayıf

olduğunu göstermek üzere) taklit yoluyla bilinçli olarak benimseyen kadın, söylemin iç tutarlılığını ortadan kaldırır ve hâkim söylemi, bastırılan dayanaklarını ortaya koymaya zorlar.

Dolayısıyla taklit, kadına kendini temsil etme imkânı kazandıran bilinçli bir histeridir. Kadın taklit sayesinde kendini bir maskeli baloda mümkün olmayacak şekilde inşa eder. Irigaray'ın felsefe ve psikanaliz yorumuna (histerik) taklit pratiğinin temel oluşturması, dişil unsurun hâkim söylemin boşluklarında gizlenen bastırılmış özelliklerini anlatmaya dönük bir çabadır.

Dil ve ifade meselesi

Irigaray'ın yapıtları postyapısalcı dil teorilerine sıkı sıkıya bağlıdır. Lacan gibi Irigaray düşüncesinde de öznelliğin oluşumunda dilin rolü ve dişil unsurun dilin içinde inşa edilmesi temel önemdedir. Öznenin oluşumunu Babanın Yasası'nın (iğdiş edilme tehdidiyle birlikte) kabul edildiği ana tarihleyen psikanalitik fikirlerden hareketle Irigaray, öznellik kuramında kadın bedeninin özgüllüğünün nasıl sürekli olarak yadsındığını gösterir. Irigaray'a göre kadın öznelliğinin yeniden ele alınmasında en önemli alan dil ve ifade alanıdır. Irigaray dişil bir ifade alanı ve konumu geliştirmek üzere *parler-femme* (dişil söz– daha sonra "söylemin cinsiyetlendirilmesi" adı verilmiştir) nosyonunu ortaya atar. *Parler-femme*, Irigaray'ın yapıtlarında en tartışmalı konulardan biridir. Irigaray şöyle der:

> Dişil bir sözdiziminin nasıl olabileceğini söylemek basit veya kolay değildir zira bu "sözdiziminde" özne veya nesne olmayacak, "tekliğin" hiçbir ayrıcalığı kalmayacak; düz anlamlar, özel adlar, "bilindik" sıfatlar olmayacaktır. (...) Bunun yerine "sözdizimi" yakınlık ve yaklaşıklık esasında faaliyet gösterecektir. (...) O kadar ki herhangi bir kimlik ayrımı yapmak, herhangi bir mülkiyet veya sahiplenme ilişkisi kurmak mümkün olmayacaktır (Irigaray, 1985b: 134).

Bu açıklama sözdizimine dair bütün tanımları geçersiz kılar. Ama aslında mesele tam da budur: Irigaray'ın dişil bir dil tanımlamak veya yaratmak gibi bir çabası yoktur. Onun çalışması dilin (Saussurecü anlamda *langage*) dişil unsuru sınırlandırdığı ve manipüle ettiğini gösterme çabasıdır. *Parler-femme*, kadınların dilden dışlandıklarını fark etmek zorunda olduklarına dikkat çeker. Irigaray bir tür dişil dil dayatmaz. Bunun yerine *parler-femme*'ın kadınlara kendi cinsiyetlenmiş kimliklerinin kendileri tarafından (*par les femmes*) ifade edilmesi imkânı verdiğini göstermeye çalışır. Irigaray'ın *parler-femme* için gerekli koşulları oluşturma çabalarının içerdiği ütopyacılık, hem simgesel pratiklerin kısıtlayıcı sınırlarına yönelik bir eleştiridir hem de bu sınırlardan çıkmanın (ütopyacı) bir yoludur.

Irigaray'ın dişil unsuru ifade etmek için başvurduğu bir başka ütopya-

cı "teknik", kadınların soyağacını çıkartmaya yönelik çabasıyla bağlantılıdır. *Parler-femme* süreciyle yakından bağlantılı olan "dişil soyağacı" nosyonu dişil unsurun fallik gösterenin hâkimiyeti altındaki kısıtlayıcı tarih anlatılarında değil kendi başına tespit edilmesini kolaylaştırır. Irigaray'a göre dişil unsurun inkâr edilmesinin anne-kız ilişkilerinde ve kadınlar arasındaki ilişkilerde yıkıcı etkileri olmuştur. Kendini tanımlamak için kullanabileceği özerk araçlardan yoksun olan anne, annelik rolüne hapsolarak tükenir. Küçük kızların özdeşleşebileceği bir kadınlık imajı yoktur. Anne, Babanın Yasası'na ve mübadele örüntülerine tâbidir; babasının soyadından ancak kocasının soyadını almak üzere vazgeçer; kendine ait bir adı veya kimliği yoktur. Kültürdeki ve toplumdaki rolü ve işlevi çocuk doğurmaktan ibarettir. Irigaray'a göre sonuçta kadın kendi tarihinden bihaberdir.

Son zamanlarda Irigaray bireysel öznellik meselesinden uzaklaşarak etik ilişki ve çiftlerin konumuyla ilgili meselelere odaklandı. Irigaray'a göre gerçek bir etik ilişki, dişil unsurun fallusmerkezli temsil ve söylem pratiklerinde bastırılmış doğasının "farkına varmayı" (Irigaray'ın *I Love To You*'da kullandığı terim) ve kadın öznelliğini bu bağlamda yeniden ele almayı gerektirir.

Bir cinsel farklılık etiği

Irigaray, en az iki cinsiyetlenmiş kimliğin yer aldığı; her ikisinin de öteki/Öteki'nin radikal başkalığına saygı duyduğu ve birbirlerinin indirgenemez farklılığını kabul ettiği bir cinsel farklılık etiği tanımlar. Irigaray'a göre cinsiyetler arasındaki etik bir ilişki, yürürlükteki simgesel pratiği yalnız ahlâk kertesinde değil aynı zamanda yurttaşlık haklarının tanımlandığı ve yürürlüğe konduğu kertede de etkileyecektir. Bu nedenle Irigaray son dönem metinlerinde kadının hukuk ve yurttaşlık bağlamındaki konumuyla daha çok ilgilenir (1993b, 1993c). Mekân-zaman nosyonu da bu fikirlerle bağlantılıdır. Irigaray'a göre kadın erkeğin kendini bir özne olarak konumlandırdığı bir mekândır. Bu bağlamda kadın bir kez daha annelik rolüne hapsolur. Kadın, eril özne açısından kökensel bir mekâna dönüşürken ne kendi kökenine ne de annelik rolü haricinde kendine ait bir mekâna erişebilir. Irigaray'ın cinsiyetlenmiş mekân-zamanla ilgili düşünceleri birtakım aracı figürlere atıfla erişilir kıldığı kutsal alana yönelik oldukça kuramsal açıklamalarıyla yakından bağlantılıdır.

Aracılık

Irigaray'ın son dönem çalışmalarında aracılık motifi oldukça önemlidir. *An Ethics of Sexual Difference*'tan (*Bir Cinsel Farklılık Etiği*) başlayarak Irigaray ötekiyi kendi başına bir özne olarak konumlandırabileceğimiz bir kesitin veya ara mekânın inşasında aracılık pratiğinin önemini vurgulamıştır. Irigaray'a göre melek-

ler, eşikler, aşk ve plasenta biçimini alan aracı figürler cinsiyetler arası etik bir ilişkinin zorunlu temelidir. Irigaray'ın sözünü ettiği aracı figürler düalist sistemlerin zayıflatılmasına yardımcı olarak cinsel farklılığın tanınmasına dayanan yeni bir öznellik türünün inşasını kolaylaştırır.

Irigaray'ın aracı figürler, özellikle meleklerle ilgili çalışması, tanrısal alanı kavramsallaştırma biçimiyle yakından bağlantılıdır. Irigaray kadının kendi sonluluğu ve faniliğine dair bir fikir edinebilmek için kendi eliyle yarattığı bir tanrısal kurguya ihtiyacı olduğunu belirtir. Kadının kendi başına bir özne olabilmesi için, kendi dışında var olan bir ötekilik ve sonlulukla (veya sonsuzlukla) ilişki kurmasını sağlayan bir tanrısal imge yaratması gerekir. Ayrıca Irigaray'ın simgesel öznellikleri tekrar yorumlarken aşkın önemini vurgulaması, eleştiri ve yıkım faaliyetine yönelik ısrarından vazgeçip bir zamanlar kendisinin de sorunlu bulduğu sistemlerle ilişki kurmaya dönük bir çabaya yöneldiğini gösterir.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Irigaray'ın kadın bedeninin özgüllüğünü esas alan; dişil arzu ve öznellik deneyimini kutsayan bir dişil felsefe geliştirme projesi, cinsel farklılık meselesini merkeze taşıyan bir yaklaşıma dayanır. Irigaray'ın birçok açıklaması cinsel farklılıkla ilgili psikanalitik ve felsefi analizlere hâkim olan fallusmerkezciliğe yönelik esaslı bir eleştiriye dayanırken onun yapıtları aynı zamanda feminizme dişil bir gelecek sunan benzersiz bir vizyona bağlı ütopyacı bir jest içerir. Batı ontolojisine yönelik eleştirisinde Irigaray'ın psikanalizi ve felsefeyi başlangıç noktası olarak alması, metinlerinin özellikle 1970'ler ve 1980'lerdeki alımlanış tarzını da belirlemiştir. Irigaray'la ilgili erken dönem eleştiri ve analizlerde, onun yapıtlarının İngilizcede mevcut olan (*Speculum* ve *This Sex*'te yer alan makaleler) nispeten sınırlı bir bölümü temel alınmıştır. Bu eleştirinin çerçevesini aşağıda tartışacağız. Son zamanlarda Irigaray metinleriyle ilgilenmek gerektiğini vurgulayan feminist kültür araştırmacıları ve kuramcılarının öncülüğünde Irigaray'a yönelik ilgi tekrar canlanmıştır (Whitford, 1991; Burke ve. diğ., 1994).

Irigaray'ın yapıtları bağlamında genellikle benimsenen üç konum vardır. İlk olarak bazı feministler Irigaray'ın çalışmalarını (biyolojik bakımdan) özcü bularak reddetmiştir (Moi, 1985; Plaza, 1978; Sayers, 1982; Segal, 1987). Bu eleştirmenler Irigaray'ın metinlerinin son kertede özcü olduğunu; zira kadın bedeninin psişik veya maddi malzemesine dayalı bir dişil özgüllük nosyonunun geliştirildiğini ileri sürerler. Öte yandan Irigaray'ın çalışmalarındaki özcülük eleştirisinin, Irigaray'ın cinsiyetlenmiş öznellik nosyonlarına engin anlamlar sunan bir değişimi ortaya çıkartabilecek bir patriyarka eleştirisi yapmaya yönelik radikal çabaları-

nı dikkate almadığı söylenebilir. Ayrıca bu eleştiriler Irigaray'ın çalışmasının materyalist olmadığını (ve tarihdışı olduğunu) iddia ederek, Irigaray'ın erken dönem metinlerine yönelik yanlış okumalara dayalı yorumlara örnek teşkil eder. Naomi Schor'un belirttiği gibi Irigaray "kadın"ı *tanımlamaya* çalışmaz; cinsel farklılığın önemini kabul eden terimler aracılığıyla kadının özgüllüğünü *teorik bir çerçeveye oturtmaya* çalışır (Burke ve. diğ., 1994: 66).

İkincisi, kadınlığın simgesel pratik içindeki başkalığını, ötekiliğini vurguladığı için Irigaray'ın çalışmalarını imkânsız ve antifeminist bulanlar olmuştur (Ragland-Sullivan, 1986). Lacancı eleştirmenlerin Irigaray'ı Lacan'ın tanımladığı eril psişenin karşısına bir kadın psişesi çıkartmanın önemini idrak etmekten aciz bir kuramcı olmakla eleştirmesi, Irigaray'ı Lacan'ın öğretilerini yanlış aktaran bir kuramcı haline getirir. Bu eleştiri Irigaray'ın dişil unsura dair kuramsal görüşlerinin imgesel-merkezli perspektifine odaklanır. Lacan'ın "kadının aslında olmadığına dair" görüşünü düz anlamıyla kavrayan bu eleştiriler, Irigaray'ın psikanalizle ilgili metinlerinde Lacancı düşünceyle ironik ve eleştirel bir ilişki kurduğu gerçeğini göz ardı ederler.

Üçüncüsü, bazı feminist eleştirmenler sosyo-simgesel praksiste dişil unsuru ve onun simgesel düzendeki konumunu yadsımak üzere başvurulan baskıcı mekanizmaları ortaya koymak için Irigaray'ın çalışmalarındaki yapıbozumcu unsura odaklanırlar (Braidotti, 1991; Burke ve. diğ., 1994; Connor, 1992; Fuss, 1989; Gallop, 1982; Grosz, 1989; Schwab, 1991; Whitford, 1991a). Bu eleştirmenler Irigaray'ın fikir ve söylem tarzını mutlaka önemsemek gerektiğini belirterek Irigaray'ın yapıtlarını bir "değişim felsefesi" olarak tanımlar. Bu bağlamda Elizabeth Grosz ve Margaret Whitford gibi feministler, Irigaray'ı yine onun terimleri ışığında yorumlayan önemli argümanlar ortaya atmıştır. Margaret Whitford şu fikirdedir:

> Irigaray kadını toplumsallaştırma çabalarının karşılaştığı en yaygın açmazlardan biri olan aracısız (çünkü simgeselleştirilmemiş) duygulanımlardan sakınabilmek için kendi yapıtlarını kadınlar arasında bir aracı, simgesel ilişkide zorunlu üçüncü taraf (ikili bir imgesel ilişki değil) ve bir mübadele nesnesi olarak sunar. Irigaraycı terimlerle belirtirsek, bu yapıtlar erkeklere ait bir mekân olmaya zorlanan kadınlar açısından bir *espasman*, bir "ara mekân" teşkil edebilir. Irigaray'ın çalışması, kadınların kendi aralarında değiş tokuş edebileceği bir nesne, bir söylem ve bir meta olarak sunulur ve kadın bu sayede toplumsallığın temelinde yatan meta veya *fedakârlık* olmaktan çıkar (Whitford, 1991a: 51-2).

Irigaray eleştirmenleri, kadın hakları ve kadın öznelliği için mücadele eden feministler açısından geçerli

olabilecek ilkeler tespit etmek amacıyla Irigaray'ın zor ve çapraşık metinleriyle cebelleşmiştir. Bu çabalar çok çeşitli ve karmaşık şekillerde yürütülmüştür. Metin kuramcıları Irigaray'ı metinsel/siyasal amaçlarla kullanmaya çalışmıştır (Apter, 1990; Jones, 1981, 1985; Simpson-Zinn, 1985; Worsham, 1991). Bu kapsamda yapılan birçok çalışmada Irigaray (genellikle Julia Kristeva ve Hélène Cixous ile birlikte) *écriture féminine* (dişil yazı) bağlamına yerleştirilir. Irigaray'ı kadın yazınının bir savunucusu olarak tanımlayan eleştirmenler bunu iki sebeple yaparlar. İlk olarak, Irigaray'ın çalışmalarında mevcut olan son derece karmaşık biçemsel süreçler "bedeni yazma"nın bir örneği olarak işaretlenir. İkincisi, Irigaray'ın dil meselesine odaklanmasını ve bu eğilimin onun bütün yapıtlarına hâkim olmasını anlamaya çalışan bir yaklaşım söz konusudur.

Irigaray'ın dilin logosantrik veya yazı-odaklı unsurlarından çok konuşma süreciyle, Émile Benveniste'nin (1971) tanımladığı şekliyle *énonciation* (ifade) düzlemiyle ilgilendiği açıkça ortadadır. İfade sorununa yaptığı vurgu, Irigaray'ın kadınsı veya dişil bir yazım tekniği geliştirmek gibi bir çabasının olmadığını açıkça gösterir. Irigaray'ın projesi, kadın sorununu yazılı metin aracılığıyla ele almaktan ziyade dişil unsuru, konuşan bir özne-konumu olarak dil düzlemine dahil etmeye odaklanır.

Joy Simpson-Zinn'in "Fransız feministler Hélène Cixous ve Luce Irigaray, geçmişte ve günümüzdeki toplumsal mücadeleleri göz ardı etmezler ama onlara göre toplumsal değişim yönünde atılan ilk adım yeni bir dil, yeni bir metin ve yeni bir vizyondur" (1985: 78) şeklindeki görüşüne rağmen Irigaray bağlamında dişil unsurun yazılı dil tarafından fallusmerkezli bir sisteme hapsedildiği ve dişil unsurun temsilinin bakire/anne/fahişe veya "kara kıta" (simgesel pratiğin görünmeyen ve dile getirilmeyen gizli boyutu) seçeneklerine indirgendiğini belirtmek daha doğru olacaktır (Irigaray, 1985a, 1985b). Margaret Whitford'un belirttiği gibi Irigaray'ı *écriture féminine*'in bir savunucusu olarak Cixous ve Kristeva ile aynı kefeye koymak "üç kadın arasındaki teorik ve siyasal farklılıkları belirsiz kılar. Aynı zamanda Irigaray'ın çalışmasını basit bir formüle ("bedeni yazmak") indirger ve Irigaray'ın *This Sex Which is Not One*'da kadınlar ve yazı hakkındaki kısa yorumlarının onun yapıtlarını bir bütün olarak yansıttığı gerçeğini düpedüz göz ardı eder" (Whitford, 1991b: 2-3).

Son zamanlarda Irigaray'ın yapıtlarıyla ilgilenen feministler bu yapıtların "bedeni yazma" çabasından veya dişil arzuyu söz söyleyen bedene nakşetmekten çok daha fazlasını içerdiğini gösterdiler. Irigaray'ın bir kadın olarak konuşabilme imkânını yaratma ihtiyacına yönelik vurgusu, dişil unsurun dilde ve diğer simgesel sistemlerde üretimini sağlamak adına cinsiyetlenmiş öznelliğin geleneksel örüntülerini yeniden şekillendir-

me arzusunu yansıtır. Feministler bu arzuyu sahiplenerek Irigaray'ın fikirlerinin feminist felsefe, metin pratiği ve eleştiri, psikanaliz pratiği, tarih, hukuk, cinsiyet araştırmaları ve cinsel politika gibi disiplinlerle bağlantılı bir kaynak olarak kullanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Irigaray'la ilgili güncel araştırmalarda ise Irigaray'ın fikirlerinin kökenleri üzerinde durulurken onun Derrida, Foucault ve Heidegger'e olan borcu ortaya konur (Burke ve. diğ., 1994). Feministlerin Irigaray düşüncesiyle kurdukları ilişkinin bu şekilde değişmesi Irigaray'ın "radikal toplumsal ve simgesel dönüşümün zorunluluğu ve kaçınılmazlığını" vurgulama mücadelesinin kabul edildiğini gösteriyor (Whitford, 1994: 29). Irigaray'ın yapıtlarına yönelik perspektifin bu şekilde değişmesinin temel nedeni Irigaray çevirilerinin giderek yaygınlaşmasıyla birlikte feministlerin Irigaray'ın etkilediği ve etkilendiği düşünürlere dair daha detaylı okumalar yapma imkânına kavuşmasıdır. Bu bağlamda üretilen malzemenin zenginliği Irigaray'ın yapıtlarına yönelik ilginin içerdiği derin potansiyeli işaret ediyor ve Irigaray'ın metinlerine dair yazılı literatür gelecekte de kuşkusuz gelişip değişecektir. Irigaray düşüncesi etrafındaki tartışmaların içi henüz tam anlamıyla doldurulmadı ve Irigaray'ın metinleri feminist kültür analizinin gelecekteki yönünü belirlemeye devam edecek.

IRIGARAY'IN TEMEL ESERLERİ

Irigaray, Luce (1985a) *Speculum of the Other Woman*. (çev. Gillian C. Gill) Ithaca, NY: Cornell University Press.

Irigaray, Luce (1985b) *This Sex Which Is Not One*. (çev. Catherine Porter) Ithaca, NY: Cornell University Press.

Irigaray, Luce (1991) *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. (çev. Gillian C. Gill) New York: Columbia University Press. [*Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, çev. İsmail Yerguz, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000].

Irigaray, Luce (1992) *Elemental Passions*. (çev. Joanne Collie ve Judith Still) Londra: Athlone Press.

Irigaray, Luce (1993a) *An Ethics of Sexual Difference*. (çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill) Londra: Athlone Press.

Irigaray, Luce (1993b) *Je, tu, nous: Toward a Culture of Difference*. (çev. Alison Martin) New York ve Londra: Routledge. [*Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. Nilgün Tutal, Sabri Büyükdüvenci, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006].

Irigaray, Luce (1993c) *Sexes and Genealogies*. (çev. Gillian C. Gill) New York: Columbia University Press.

Irigaray, Luce (1994) *Thinking The Difference: For a Peaceful Revolution*. (çev. Karin Montin) Londra: Athlone Press.

Irigaray, Luce (1995)*Speech Is Never Neuter* (çev. Gail Schwab) Londra: Athlone Press.

Irigaray, Luce (1996) *I Love To You: Sketch for a Possible Felicity in History*. (çev. Alison Martin) Londra ve New York: Routledge.

Irigaray, Luce (1999) *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*. (çev. Mary Beth Mader) Londra: Athlone Press.

Irigaray, Luce (1999) *To Be Two*. (çev. Monique Rhodes ve Marco F. Cocito-Monoc) Londra: Athlone Press.

Makaleler

Irigaray, Luce (1975) "Schizophrenia and the question of the sign", *Semiotext(e)*, 2 (1): 31-42.

Irigaray, Luce (1980) "When the goods get together", E. Marks ve I. de Courtivron (ed.) *New French Feminisms*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Irigaray, Luce (1985) "Is the subject of science sexed?", *Cultural Critique*, 1: 73-88. (çev. Edith Oberle)

Irigaray, Luce (1994) "Ecce Mulier? Fragments", P.J. Burgard (ed.) *Nietzsche and The Feminine* içinde. Charlottesville ve Londra: University Press of Virginia.

Irigaray, Luce (1995) "The question of the other", *Yale French Studies*, 87: 7-19.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Apter, Emily (1990) "The story of I; Luce Irigaray's theoretical masochism", *NWSA Journal (A Publication of the National Women's Association)*, 2: 186-98.

Benveniste, Emile (1971) *Problems in General Linguistics*. (çev. Mary Elizabeth Meek) Coral Gables, FL: University of Miami Press. [*Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995].

Braidotti, Rosi (1991) *Patterns of Dissonance: A study of women in contemporary philosophy*. (çev. Elizabeth Guild) Cambridge: Polity Press.

Burke, Carolyn, Schor, Naomi ve Whitford, Margaret (ed.) (1994) *Engaging With Irigaray*. New York: Columbia University Press.

Chanter, Tina (1995) *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York ve Londra: Routledge.

Connor, Stephen (1992) *Theory and Cultural Value*. Oxford: Blackwell.

Deutscher, Penelope (1996) "Irigaray anxiety: Luce Irigaray and her ethics for improper selves", *Radical Philosophy*, 80 (Kasım/Aralık): 6-15.

Fuss, Diana (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature, Difference*. Londra; Routledge.

Gallop, Jane (1982) *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*. Londra: Macmillan.

Grosz, Elizabeth (1989) *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney ve Londra: Allen and Unwin.

Holmlund, Christine (1989) "I love Luce: the lesbian, mimesis and masquerade in Irigaray, Freud and mainstream film", *New Formations*, 9: 105-23.

Jones, Ann Rosalind (1981) "Writing the body: toward an understanding of L'écriture féminine", *Feminist Studies*, 2: 247-63.

Jones, Ann Rosalind (1985) "Inscribing femininity: French theories of the feminine", Gayle Green ve Coppelia Khan (ed.) *Making A Difference: Feminist Literary Criticism* içinde. Londra ve New York: Methuen.

Kim, C. W. Maggie, St. Ville, Susan M. ve Simonaitis, Susan M. (1993) *Transfigurations: Theology and the French Feminists*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Lévi-Strauss, Claude (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. (çev. James Harle Bell, John Richard von Sturmer ve Rodney Needham) Londra: Eyre and Spottiswoode.

Moi, Toril (1985) *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. Londra ve New York: Routledge.

Morris, Meaghan (1988) *The Pirate's Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism*. Londra ve New York: Verso.

Nordquist, Joan (1996) *French Feminist Theory (III): Luce Irigaray and Hélène Cixous: A Bibliography*. Santa Cruz: Reference and Research Services.

Oppel, Frances (1993) "Speaking Immemorial Waters: Irigaray with Nietzsche", P. Patton (ed.) *Nietzsche, Feminism and Political Theory*. Londra ve New York: Routledge.

Perez, Emma (1994) "Irigaray's female symbolic in the making of Chicana lesbian sitios y lenguas (Sites and Discourses)", L. Doan ve R. Wiegman (ed.) *The Lesbian Postmodern* içinde. New York: Columbia University Press.

Plaza, Monique (1978) "'Phallomorphic power' and the psychology of 'woman'", *Ideology and Consciousness*, 4: 4-36.

Ragland-Sullivan, Ellie (1986) *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Londra: Croom Helm.

Sayers, Janet (1982) *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives*. Londra ve New York: Tavistock Publications.

Schwab, Gail (1991) "Irigarayan dialogism: play and power play", D. M. Bauer ve McKinstrey (ed.) *Feminism, Bakhtin and the Dialogic*. New York: SUNY Press.

Segal, Lynne (1987) *Is The Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*. Londra: Virago.

Shepherdson, Charles (1992) "Biology and history: some psychoanalytical aspects of the writing of Luce Irigaray", *Textual Politics*, 6 (1): 47-86.

Silverman, Kaja (1988) *The Acoustic Mirror: the Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington: Indiana University Press.

Simpson-Zinn, Joy (1985) "The différance of l'écriture féminine", *Chimeress: A Journal of French and Italian Literature*, 18 (1): 77-93.

Stockton, Kathryn Bond (1994) *God Between their Lips: Desire Between Women in Irigaray, Bronte and Eliot*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Tavor Bannet, Eve (1993) "There have to be at least two", *Diacritics*, 23 (1): 84-98.

van Buren, Jane (1995) "Postmodernism-feminism and the deconstruction of the feminine: Kristeva and Irigaray", *The American Journal of Psychoanalysis*, 55 (3): 231-43.

Whitford, Margaret (1991a) *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. Londra: Routledge.

Whitford, Margaret (ed.) (1991b) *The Irigaray Reader*. Oxford: Blackwell.

Worsham, Lynn (1991) "Writing against writing: the predicament of ecriture féminine in composition studies", Patricia Harkin ve John Schilb (ed.) *Contending With Words: Composition and Rhetoric in A Postmodern Age* içinde. New York: Modern Language Association of America.

Wright, Elizabeth (ed.) (1992) *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Oxford: Blackwell.

17

Jean Baudrillard

MIKE GANE

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Temmuz 1929'da doğan Jean Baudrillard hâlâ oldukça üretken bir yazar.* Fotoğraflarla ilgili kitabı *Car l'illusion ne s'oppose pas à la realité* (*Yanılsama Gerçekliğe Tezat Değildir*) Aralık 1998'de, *İmkânsız Takas* ise Eylül 1999'da yayımlandı. Baudrillard, Reims'ta doğdu ama bazı dillerde uzmanlaştığı ve on yıl boyunca bir lisede Almanca öğretmenliği yaptığı dışında hayatının ilk dönemi hakkında pek bir şey bilinmez. Erken dönem akademik kariyeri pürüzlerle doluydu; çalışmalarından bir süre uzaklaştığı dönemi sonraları "Rimbaud dönemi" olarak adlandırmıştır. Baudrillard, École Normale Supérieure'e giremediği gibi pek çok kapıyı aralayan *agrégation* sınavını da geçemedi. Nihayet 1966'da 37 yaşındayken "hayli dolambaçlı bir yolda yürüdükten sonra" (1993a: 19) üniversitede ders vermeye başladı. 1960'larda parlak ve üretken bir çevirmen olarak tanınırken Peter Weiss, Brecht, Marx, Engels, antropolog Wilhelm Muhlmann gibi yazarları Almancadan Fransızcaya çevirdi.

Baudrillard'ın ilk yayımlanan makaleleri edebiyatla ilgilidir ve 1962-1963'te *Les Temps Modernes*'te çıkmıştır. Zamanla Alman edebiyatını bir kenara bırakan Baudrillard önce Henri Lefebvre'in öğretilerinden, sonra Roland Barthes'tan etkilenerek sosyolojiye yönelmiştir. Situasyonist hareketle örgütsel bağları olmasa da yakın ilişkileri olan *Utopie* dergisiyle 1967'den itibaren ilgilenmiştir. 1969-73 arasında Nanterre'de sosyoloji dersleri verirken Centre d'Études des Communications de Masse'da (Kitle İletişimi Araştırmaları Merke-

(*) Baudrillard, 2007'de vefat etti – ç.n.

zi) çalışmıştır (bu kritik dönemde McLuhan'ın medya kuramıyla tanışmıştır). 1975'ten başlayarak on beş yıl boyunca *Traverses* dergisinde Virilio ile beraber çalışmıştır. Aynı yıl Amerika'da düzenli olarak ders vermeye başlamıştır. Baudrillard'ın editörlüğünü yaptığı dergilerin siyasi bir örgütle bağı olmasa da radikal solun eleştirel kültür kuramıyla doğrudan ilgisi vardı. Baudrillard sonradan "1960'lar ve 1970'lerde Nanterre'de geçirdiği yılları hayatının en iyi dönemlerinden biri olarak" hatırlayarak "O yılların yasını tuttuk" demiştir (1993a: 20). Baudrillard, Şubat 1986'da Sorbonne'da doktora tezini sunduktan bir yıl sonra 1987'de üniversiteden emekli oldu.

Baudrillard'ın formasyonunda epey okuduğu Alman edebiyatı ve felsefenin yanı sıra Marksist ve Nietzscheci gelenekleri birleştiren bir toplum kuramı etkili olmuştur. Öte yandan Rimbaud'nun, Situasyonistlerin ve yapısalcılığın (Durkheim ve Mauss'tan Barthes'a kadar) Baudrillard açısından önemi Fransızların etkisini de açıkça gösterir. Bu tablo aynı zamanda Baudrillard'ın angajmanının temel özelliklerini yansıtır: 1960'lar ve erken 1970'lerde Marksizmin içinden bir angajman geliştiren Baudrillard, sonraları nesneler sistemi ve tüketim toplumu meselelerine yönelip radikal bir değişim yaşamıştır. Sonrasında modernizm karşıtı (Marksizm, psikanaliz ve yapısalcılık karşıtı) bir antropolojik konum benimseyerek bir radikal değişim daha yaşamıştır. Michel Foucault (Baudrillard, 1987) gibi yazarlara yönelik meşhur sorgulamalarını, Pompidou Merkezi'nin mimarisine yönelik eleştirisi gibi kültürel eleştirilerini ("Beaubourg Etkisi", 1994b içinde), Fransız sosyalist ve komünist partilerine yönelik siyasi eleştirilerini ve son olarak "toplumsalın sonu" (1983) tezi çerçevesinde sosyal bilimlere yönelttiği eleştiriyi hep bu perspektif içinde formüle etmiştir. Bu metinlerden bazıları Lotringer'in (Lotringer aynı zamanda 1987'de Baudrillard'la "Baudrillard'ı Unutun" başlıklı bir mülakat yapmıştır) *Forcign Accents* dizisinden İngilizce olarak yayımlandığında büyük bir etki yaratmıştır. Baudrillard modernizme yönelik eleştirisinden dolayı bu dönemde postmodernite teorisinin ve yeni bir postmodernist üslubun kurucusu olarak tanınmıştır (Moore, 1988). Gelgelelim Baudrillard'ın postmodernizmle ilişkisi daima eleştirel ve nüanslı olduğu gibi Baudrillard bu meseledeki konumunu ancak 1990'larda netleştirmiştir. Baudrillard'ın çalışmalarının bir başka özelliğinden daha bahsetmek gerekir. İlk metinlerinden başlayarak Baudrillard'ın siyaset ve siyasal fikirler üzerine yazmak için daima yeri ve zamanı olmuştur. *İlahi Sol: 1977-1984 Yılları* (1985), Baudrillard'ın 1968 sonrasının siyasi koşullarıyla hesaplaşırken sosyalist ve komünist partilerin başarısızlığına dair yaptığı analizleri içerir; *Tam Ekran*'da (1997b) solcu gazete *Libérati-*

on'a 1987'den itibaren yazdığı yazılar (Körfez Savaşı'na dair provokatif analizi dahil, 1995) yer alır. Bu siyasi analizlere iki tez hâkimdir. İlk olarak proleter devrimci dönüşüm artık Batı toplumlarının gündeminde değildir ve ikincisi bu yeni durum Batı'nın kendi sınırlarının içine kapandığı bir duruma tekabül eder; gerçek "olaylar" (Bosna gibi) Batı kültürünün artık yalnızca fay hatlarında meydana gelmektedir (bkz. Cushman ve Mestrovic, 1996).

Baudrillard'ın çalışmaları çok çeşitli kaynaklardan beslenir. Baudrillard onu en çok ve en uzun süre etkileyen düşünürün Nietzsche olduğunu söylemiştir. Kafka'dan Ballard'a modern edebiyatın temel figürleriyle daima ilgilendiği gibi 1970'lerde yazdığı metinlerde ele aldığı kuramcılardan da yararlanmıştır: Marx, Mauss, Bataille, Saussure, Freud, Benjamin ve McLuhan. Baudrillard'ın metinleri toplamda bir kitle iletişimi kuramı ortaya çıkardığı için Baudrillard günümüzde *Traverses* dergisinde uzun yıllar beraber çalıştığı Virilio ile birlikte anılır. Öte yandan Baudrillard 1990'lardaki metinlerinde modern ve postmodern kültüre dair "eleştirel bir analiz" yapmaz. Baudrillard'a göre tıpkı Marksizm gibi Virilio'nun eleştirileri de aydınlanmacı rasyonalist geleneklere hapsolmuştur. O ise nihai bir meydan okumada bulunarak "ölümcül bir kuram" geliştirmeye çalışmıştır: Filozoflar şimdiye kadar inancını kaybetmiş bir dünyayı yorumlamakla meşgul oldular, oysa aslolan dünyayı daha anlaşılmaz ve gizemli kılmaktır. Baudrillard bu bağlamda güncel bilimin kimi paradoksal formüllerini benimsemiştir ve bu da onun çağdaş "entelektüel münasebetsizliklerden" biri olarak bilinmesine neden olmuştur (Kendinden beklenecegi üzere Baudrillard bu yakıştırmayı büyük bir zevkle kabul etmiştir).

Baudrillard kültürel ve siyasal konjonktürdeki değişimlere karşı özellikle duyarlı bir kuramcıdır. Onun metinleri yalnızca kavramların ve fikirlerin değişen etkisini değil aynı zamanda somut müdahalelerin sonuçlarını da yansıtır. Mayıs 1968'deki devrimci hareketin yenilgisiyle yüzleşen Baudrillard radikal kuramı "ileri" toplumların kültürel, teknolojik ve politik yapılarıyla uzlaştırabilen bir yaklaşımla yeniden yorumlamaya çalışmıştır. 1960'ların birçok radikal solcusunun önünde iki seçenek vardı: Ya bir tür köktenci Marksizme saplanıp kalmak ya da tüketim toplumunun çerçevesini belirli şartlarla (onu daha demokratik ve ekolojik kılmak; postmodern ve çokkültürlü bir hoşgörü anlayışını desteklemek vb.) kabul etmek. Baudrillard, bu seçenekleri gizli bir *stratégie du pire*'in (en kötü senaryonun) hâkim olduğu bir *ressentiment* (hınç) kültürünün içe dönük sonuçları olarak gören bir alternatif geliştirdi. Dahası Baudrillard ister sosyalist, ister feminist ya da liberal olsun, her türden çağdaş ilerlemeci düşünceyle kavgalı olmuştur.

Toplum kuramı ve katkıları

Baudrillard en çok postmodern tüketim kültürüne dair analizleri; simülasyon ve hipergerçeklik konusundaki tezleriyle bilinir ama bu fikirleri çoğu zaman yanlış anlaşılmış ve yanlış yorumlanmıştır. Bu yüzden Baudrillard'ın kendi çalışmalarını özetlediği *L'Autre par Lui-même* (İngilizcesi *The Ecstasy of Communication-İletişimin Coşkusu*, 1988b) başlıklı *habilitation* tezini temel bir belge olarak kabul edebiliriz. Bu metin Baudrillard'ın 1980'lerin ortasına kadar yaptığı çalışmaların (fikirlerinde sonraki yıllarda da önemli değişimler olsa da) anlaşılması açısından önemlidir. Baudrillard nesne ve tüketim toplumu üzerine erken dönem metinlerini eleştirel yapısalcılık başlığı altında toplamıştır. 1970'lerin ortasına gelindiğinde, özellikle *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* (1993b) kitabıyla birlikte yapısalcılık ve Marksizm eleştirisi üzerinden simgesel mübadele kuramına dayalı bir konum geliştirmiştir. Baudrillard 1980'lerin başında kuramsal konumunu yeniden tanımlamış ve bunu saf cazibenin gücüne dayandırmıştır: "Göstergelerin davetinin veya göstergeler aracılığıyla davette bulunmanın artık bir simgesel göndergesi yok... Nesne kendi başına inisiyatif alıyor ya da terse çevrilme özelliği kazanıyor... Belirleyici olan farklı bir silsile var" (1988b: 80). 1990'ların ortasında Baudrillard bu yörüngede ilerledikten sonra simgesel değil imkânsız mübadeleye dayalı bir yörüngeye varmıştır.

Bu konum değişikliklerini Baudrillard'ın *habilitation* sunumunda kullandığı bir imgeye başvurarak açıklayabiliriz: simge ve göstergenin ikili sarmalı. Baudrillard'ın nesne ve tüketim kültürleri hakkında erken dönem metinleri, Batı toplumlarındaki gösterge kültürleri üzerine bir analiz olarak okunabilir; 1970'lerde yazdığı metinlerde Baudrillard bu kültürlere özgü simülakr biçimlerinin bir soyağacını çıkartmıştır (1994b). Son on beş yıldır da söz konusu soyağacının bir postmodernite kuramına tekabül eden "dördüncü basamağı" üzerinde çalışıyor. Öte yandan Baudrillard'ın çalışmalarının doğrudan doğruya bu evresini ele alan eleştirel yorumların sayısı oldukça azdır; zira tartışma büyük ölçüde kitle iletişim araçları, kitle toplumu ve hipergerçek olgularla (postmoderniteyle karıştırılır) ilgili "üçüncü basamak" üzerinde yoğunlaşmıştır. Baudrillard'ın 1975-1990 arasında yazdığı metinler, sarmalın diğer kısmına, simgeye odaklanır ve Baudrillard simgesel mübadele, baştan çıkartma, ölümcül stratejiler ve kötülük üzerine yazar. 1990'larda ise Baudrillard "kusursuz cinayet" adını verdiği şeyle ilgilenir: iletişim teknolojilerinin etkisiyle dünyanın sanallaşması sonucunda Batı toplumlarının köklü bir dönüşüm geçirmesi.

Baudrillard'ın metinleri, ikili sarmal fikri (sarmalın bir tarafında simge, diğerinde gösterge bulunur) aracılığıyla tutarlı bir şekilde eklemle-

nen bir dizi projeden oluşur. Bu bağlamda dört kuramsal metin kümesinden bahsedebiliriz. İlkinde metanesne, gösterge-değiş tokuşu ve tüketim toplumuna yönelik Marksist bir analiz yapılır. İkinci küme simgesel düzen ve simgesel değiş tokuş kuramıyla ilgilidir; armağan ve ölüm nosyonlarını radikalleştiren güçlü bir antropolojik karaktere sahiptir. Üçüncü küme çağdaş kültüre odaklanır ama bir altyapı-üstyapı modeli çerçevesinde değil. Baudrillard'ın yeni analizi, antropolojik perspektiflerden hareketle geliştirilen baştan çıkarma, kader ve kötülük kavramlarına başvurur ve bunları Fransız sosyolojisinden ödünç aldığı "patoloji" kavramıyla beraber metodolojik düzleme uygular (1993c). Dördüncü küme, kültürlerin üçüncü basamak simülakr biçimleri düzeninden dördüncü basamak simülakr biçimleri düzenine geçişini, Baudrillard'ın imkânsız değiş tokuş adını verdiği bir kuramsal konumdan inceler. Baudrillard modern toplumsal sistemin ve kültürün yabancılaşmış işleyişini teşhir etmeye çalışan eleştirel bir yapısalcılık ve Marksizmden yola çıkmış, saf gösterge olarak nesne etrafında bir kurama ve daha şiirsel, daha "ölümcül", gizemli, parçalı ve ileri bilimlerin yarattığı paradoksları benimseyen bir yazım tarzına yönelmiştir. Baudrillard'ın terimleriyle ifade edersek, Batı kültüründe göstergenin çeşitli simülakr biçimlerine yayılımı aynı zamanda onun kendi ironik yıkımını hazırlarken bu, radikal teoriye köklü bir değişim fırsatı sunmuştur.

Dolayısıyla Baudrillard'ın temel özelliklerinden biri simgesel düzen kuramına (kader, kötülük, baştan çıkarma ve ölüm üzerine önemli çalışmalar aracılığıyla) yaptığı önemli katkıdır: Baudrillard antropolojiyle toplum kuramı arasına sınır koymayı; sosyoloji ile radikal antropolojiyi karşıt düzlemlere oturtmayı reddetmiştir (Genosko, 1998). Erken dönem metinlerinde simgenin çokanlamlılığı ile göstergenin tekanlamlılığını kıyaslamıştır. Simgesel düzenin modern rasyonalite tarafından yıkıma uğratıldığında bile asli ve üstün bir form olduğunu ileri sürerek simgesel düzen kuramını giderek radikalleştirmiştir. Baudrillard'ın simgesel düzenle ilgili görüşlerinin dört temel özelliği vardır. İlk olarak, göstergeden farklı olarak simgelerin düzeni kendini gerçeklik ilkesi olarak organize etmez; dünya bir fabl ve anlatı olarak kavranır. İkincisi, zaman kavrayışı ne çizgisel ne de ilerlemeci veya birikimcidir; zira anlatı ve armağan hem ölümcül hem de geri dönüşlüdür. Üçüncüsü, diğer kültürler, farklılıkların meydana getirdiği homojen bir dünya sistemine ait olarak değil radikal bir ötekilik olarak kavranır; zira kurallara dayanan simgesel düzenle hukuka dayanan insan hakları kültürü arasında hiçbir paralellik yoktur. Dördüncüsü, şeylerin düzeni ile sahiplenici bir ilişki kurulmaz; simgesel düzen ritüel zamanda ve mekândaki başkalaşıma eklemle-

nir. Baudrillard'ın simgesel düzeninin yeniliği; aktif, dinamik, stratejik olması ve radikal yanılsamaya meydan okumasından ileri gelir.

"İlkel kültür"le ilgili bu görüş ilkel kültürleri batıl, pasif, muhafazakâr ve geleneksel bulan Max Weber gibi sosyologların çalışmalarında karşılaşılan birçok varsayımı geçersiz kılar. Gösterge kültürlerinin neden olduğu "banal" yanılsamalardan biri ilerici, aktif ve birikimci olduklarıdır. Baudrillard, Weber'in rasyonelleşme analizine yönelik radikal bir Nietzscheci okuma ışığında simülakr biçimlerini çözümler. Gerçek dünya fikri ve gerçeklik ideolojisinin (Majastre, 1996: 209) ortaya çıkışıyla birlikte gösterge kültürleri de ortaya çıkmıştır (Saussurecü anlamda gösteren/gösterilen, gönderge-gerçek). Bu, gösterge kültürlerinde anlamın temsili (diyelim ölüm) ile gerçek-biyolojik ölüm fikri arasında bir yarılmaya yol açmıştır. Söz konusu yarılma, nesnel ve bilimsel araştırmaya konu olan bütün olguların genel varlık koşulu haline gelir. Doğru ile yanlış arasında bir farklılık boyutu yaratırken, gerçek ile simülakr arasında da karşıtlık yaratarak yanılsamanın düzenini bozar. Baudrillard'ın soyağacında birinci basamak simülakrlarla Rönesans dönemine özgü beden ve dünya temsillerinde karşılaşırız: otomat insan modelinde, optik yanılsamaya yol açan resimlerde ve alçı/mermer kaplamalarda. Sanayi Devrimi'nin sıradışı etkisi ve kitlesel üretimin başlamasıyla birlikte ikinci basamak simülakrlar düzeni, kitlesel yeniden üretim biçiminde ortaya çıkar: İnsan ham mekanik robot teknolojisiyle temsil edilirken metaların kitlesel yeniden üretimi plastik gibi yeni araçlara dayanır. Öte yandan bu ikinci düzenin temelinde üretim ve yeniden üretimin hâlâ özgün el-yapımı nesneye dayandığı bir yararlılık ilkesi vardır. Bu düzen tüketim toplumunun olağanüstü yükselişi karşısında yerini göstergedeğiş tokuşuna ve "nesneler sisteminin" ortaya çıkışına (bilgisayara aktarılan kitlesel medya imgelerinin hâkim olduğu bir toplum) bırakır. Baudrillard'ın kuramına göre bu üçüncü düzen bütün alanları etkiler: Şeylerin düzeniyle kurulan ilişki yalnızca kitle iletişim araçlarına, özellikle kültürel olguları hipergerçeklere dönüştüren tele-görsel araçlara değil, aynı zamanda simülakrları simülasyona dönüştüren bir matriks devrimine tâbidir. Üçüncü basamak simülakrlar düzeninden dördüncü basamak simülakrlar düzenine doğru bu geçiş, enformasyon devrimiyle birlikte mümkün olmuştur; enformasyon devrimi büyük bir kopuşa (herhangi bir kurbanı veya başrol oyuncusu olmayan, ne kendi içinde ne dışa dönük olarak infilak eden) bir kıyamete yol açmıştır: dünyanın postmodernleşmesi ve sanallaşması.

Simülakr biçimlerinin soyağacının basit bir tarihsel sürece dayanmadığını belirtmekte fayda var. Baudrillard her kültürün kendi kuramsal soyağacıyla bağlantılı olarak evrimleşmesi sonucu ortaya çıkan çeşitlen-

meleri hesaba katar. Örneğin Amerika'nın özgül bir vaka olduğunda ısrarcıdır. Amerika'yla ilgili analizine ilk olarak Tocqueville paradoksunu yeniden yorumlayarak başlar. Buna göre Amerikan dünyası hem mutlak değersizlik hem de mutlak özgünlük üreten bir dünyadır: "önü alınmaz bir şekilde eşitlik, sıradanlık ve kayıtsızlık üreten bir deha..." (1988a: 89). İkincisi Baudrillard, Amerikan kültürünün ikinci basamak simülakrlardan yoksun olduğunu ileri süren McLuhan'ın tezini benimser. Başka deyişle, Amerika'da Avrupa'dan tamamen farklı bir modernite söz konusudur. *Cool Anılar*'dan da anlaşılacağı üzere Baudrillard'ın analizleri Avrupa'yı da homojen bir bütün olarak yansıtmaz. Örneğin Fransa, İtalya, İspanya ve Almanya kendi başına tekil kültürler olarak ele alınır. Baudrillard'ın en çok seyahat eden kuramcılardan biri olduğu gibi sürekli yazı yazdığı ve fotoğraf çektiği de düşünülürse (çektiği fotoğraflar kültürel tekillik konusundaki görüşünü yansıtır, 1998c) Baudrillard metinlerine yönelik bir okumanın onun külliyatının barındırdığı büyük çeşitliliği (bir şiir kitabı da dahil olmak üzere, 1978) ve detaylı analizleri göz önüne alması gerekir.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Baudrillard'ın çalışmalarında ele alınan üç veya dört temel mesele kayda değer bir kuramsal etkiye yol açmıştır. İlki, Baudrillard'ın nesne ve gösterge-mübadelesiyle ilgili erken dönem metinlerinin bir sonucudur. Baudrillard'ın bu bağlamdaki fikirleri iktisadi üretim tarzlarının ve Marx'ın kapitalizm kuramının önemini vurgulamaya devam eden yapısalcı (özellikle Althusserci) kurama karşıt bir Marksizm çizgisi geliştirmek isteyenler tarafından benimsenmiştir. Baudrillard (başka birçok teorisyenle birlikte) tüketim toplumunun evriminin ortodoks Marksizmi geçersiz kılan bir gelişme olduğunu öne sürmüştür. Baudrillard'ın gösterge-mübadelesini meta mübadelesinde yaşanan bir evrim olarak kuramsal bir çerçeveye oturtma girişimi kayda değer bir eleştirel ilgiyle karşılaşmıştır. Öte yandan özellikle Amerikan kültürüyle bağlantılı hipergerçeklik nosyonu, Marksistler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir; zira Baudrillard siyasette başarılı bir sınıf mücadelesi ve diyalektik ilerlemenin artık mümkün olmadığını savunmuştur. Baudrillard'ın üzerinde durduğu ikinci mesele (bir devrimci ilke olarak simgesel mübadelenin üstünlüğü) onu belli başlı bütün eleştirel teorisyenlerle zıt bir konuma sevk etmiştir. Üçüncü olarak, Baudrillard'ın gösterge kültürünün gizli formları olan baştan çıkarma, ölümcül stratejiler ve kötülük hakkındaki analizi büyük bir yanlış anlamaya yol açmış ve Baudrillard'ın ünü daha da yayılmıştır. Baudrillard ondan sonra ya "postmodernizmin başpapazı" olarak methedilmiş ya da kıyasıya eleştirilmiştir. Dördüncü basamak simülakr-

lar düzenine dair kuramını işitmeyen hiç kimse kalmamıştır. Genosko ve Butler gibi son zamanlarda Baudrillard'la ilgili olumlu analizler yapan düşünürler bile bu tür bir geçişin (üçüncü basamaktan dördüncüye) gerçekleşmediğini ya da gerçekleştiyse bile bunu ciddiye almamak gerektiğini savunmuştur. Bu yazarlara göre Baudrillard öncelikle üçüncü basamaktan simülakrların kuramcısıdır.

Baudrillard'ın nesneler sistemi kuramı halen devam eden önemli bir tartışmaya yol açmıştır. Baudrillard eleştirel yapısalcılık (Baudrillard'ın *Nesneler Sistemi* ile Roland Barthes'ın *Moda Dizgesi* aynı tarihlerde yazılmıştır) ile görüntü toplumuna yönelik situasyonist bir perspektifi birleştirirken bunu kapitalizm ve sınıf mücadelesine atıf yapan bir sorunsal içinde tasavvur etmiştir. Üretim tarzı kavramının evrenselliğini ve çelişkinin üstbelirlenmesi ilkesini vurgulayan Marksizme yönelttiği eleştiride de Lukács ve Marcuse'den yararlanmıştı. Baudrillard'ın konumunun en önemli özelliği kapitalist topluma yönelik tarihdışı analizi eleştirmesi ve bir yandan da ortodoks Marksizmin iktisadi indirgemeciliğine karşı çıkmasıdır. Baudrillard, Marksizmle ilgili eleştirel analizinde Marksizmin belli başlı düşünürlerinin kapitalist örgütlenmenin doğasındaki değişime işaret ettiğini savunur. Özellikle Lenin'in piyasa kapitalizminden tekelci kapitalizme geçişle ilgili fikirlerine dikkat çeker. Baudrillard bu geçişe radikal bir yorum getirmiştir: Gösterge kodu toplumsal ilişkileri belirlemeye başlamıştır (1975). Ayrıca Baudrillard'ın bir enformasyon (Poster, 1990) ve tüketim kuramı (Ritzer, 1999) inşa ettiğini öne sürenler de vardır.

Nesneyi göstergelerin mübadelesine dahil olan bir ilişki olarak tanımlaması Baudrillard'ın kuramsal çerçevesini estetik alanına doğru yöneltmiştir. Baudrillard bir noktada (1981: 185) Bauhaus'la birlikte nesnenin özgül bir biçim kazandığını öne sürmüştür. Başka deyişle, yaygın meta biçiminden nesneye geçilmesi, işlevin (kullanım değerinin) estetik değerle eşitlenmesidir. Meta analizinin bu şekilde geliştirilmesi şeyleşme ve fetişizm analizinden önemli ölçüde uzaklaşmaktadır. Bu bağlamda Baudrillard açısından temel gelişme, mübadele sürecini analiz ederken fenomenolojinin değil göstergebilimin yöntemine başvurmasıdır. Baudrillard kendi yorumunda Saussure'ün gösterge tanımına başvurur ama göstergeyi ve gösterge-mübadelesini kapitalizmin tarihsel gelişimindeki belli bir evreyle bağlantılı olarak tanımlarken Saussure ise klasik antik edebiyatta anagramlarla ilgili bir araştırma yapar (Starobinski'nin bu konudaki kitabı ilk olarak 1971'de yayımlanmıştır, 1979). Anagram ile gösterge arasındaki bariz karşıtlığı göz önüne alan Baudrillard daha önce el yordamıyla geliştirdiği simgenin çokanlamlılığı kavramını içeriklendirmiştir (Genosko, 1994, 1998).

Daha ortodoks Marksistler, özellikle Althusserciler hem bu analiz

tarzının yapısalcı metodolojisini hem de Baudrillard'ın genel tüketim toplumu teorisini reddetmiştir. Baudrillard'ın analizi geniş bir etki alanı olan (Marcuse, Debord, Barthes ve Lyotard gibi çok farklı yazarları kapsayan) bir analize yapılan önemli bir katkıydı. Buna göre proleter devrim anı sona ermiş ve kitlesel tüketimle birlikte kapitalist düzen içinde yeni bir toplumsal entegrasyon biçimi doğmuştu. Althusserci Marksizm, sorunu devletin ideolojik aygıtları bağlamında tanımlayıp kapitalizmin küresel krizi çerçevesinde üniversitelere de yansıyan yeni kapitalist meşruiyet kriziyle bağlantılı olarak ele alırken temel ve devrimci çelişkinin sermaye ile emek arasında olduğu görüşüne bağlı kalmıştı. Baudrillard bu fikre yanıt olarak, yeni kitlesel tüketim koşullarında proletaryanın iktisadi ve siyasal örgütlenmesini güçlendirmenin geç kapitalist çağda proletaryayı bir sınıf olarak etkisizleştirdiğini; zira temel sorgulama alanıyla hesaplaşılmadığını vurgulamıştır (1985).

Baudrillard, simge kuramını bir mantık akışı içinde geliştirerek simgesel düzen nosyonunu giderek radikalleştirdi (Genosko, 1998). Baudrillard'ın simgesel düzene dair analizini kısmen Foucault'nun delilik üzerine çalışmasından hareketle geliştirdiği söylenebilir. Baudrillard'ın ölülerle kurulan ilişkilerin soyağacını çıkartması ile Foucault'nun deliliğin soyağacında kapatmanın ve akıl hastanelerinin rolüyle ilgili analizi arasında benzerlikler vardır. Baudrillard'a göre ölüm, temel bir simgesel biçimdir. Baudrillard'ın analizi, ölümün bedenle bağlantılı olarak ortaya çıkan soyağacını takip eder. Baudrillard ölü bedenin topluluk içinde muhafaza edildiği erken dönemden papazların gözetiminde ebediyete intikal ettirildiği (ölüler arasında hiyerarşinin kurulduğu) dönemlere kadar olan değişimi dikkatle inceler. Mezarlıklar ve nekropolisle ilgili analizi, yaşayan ve ölü bedenler arasındaki mesafeyi tanımlar. İnsanlar tarafından el konan ölü bedenler, tıpkı deliler gibi medeniyetin geçirdiği değişimlere tâbidir.

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nu yayımlayıp modern iktidar ve denetim teknikleriyle ilgili kuramını ortaya attığında Baudrillard bunu Foucault'nun çalışmalarında bir dönüm noktası olarak görmüştür. *Foucault'yu Unutmak* başlıklı çarpıcı bir eleştiri yazan Baudrillard, Foucault düşüncesinin tam da analiz ettiği mikro-iktidar ve denetim sisteminin tuzağına düştüğünü öne sürmüştür (1987). O andan itibaren Baudrillard'ın yapısalcılık, postyapısalcılık ve yapıbozumculuğu modern tüketim kültürüyle işbirliği yapan (ona karşı çıkmaktan aciz olan) akımlar olarak gördüğü ortadadır. Baudrillard gösterge karşısında doyurucu bir simge kuramı geliştiremediği için Saussure'ü; Oidipus kompleksinin belirli bir biçimini evrenselleştirdikleri için Freud ve Lacan'ı; yaban düşünce etrafında bir simge kuramı geliştiremediği için Lévi-Strauss'u eleştirmiştir (1993b). Lyotard ise buna ce-

vaben Baudrillard'ın "ilkel" nosyonu etrafında bir başka mit yarattığını öne sürmüştür.

Diğer yandan Baudrillard –*habilitation* sunumuna bakılırsa– simgesel mübadele kuramının yörüngesinde uzun süre kalmamıştır. Sonraki üç yapıtında (*Baştan Çıkarma Üzerine*, *Ölümcül Stratejiler* ve *Kötülüğün Şeffaflığı*) ölümcül unsurun eleştirel teori üzerindeki gücünü göstermeye çalışmıştır. Bu konum değişikliğinin mantığı toplumsal güçlerin devrimci niteliğini kaybetmesiyle ilgilidir. Baudrillard'a göre aktörlük niteliği artık aktif yabancılaşmış öznenin elinde değildir; nesneye geçmiştir. Baudrillard 1980'lerde çağdaş kültürleri analiz ederken, toplumsal denge ve denetim mekanizmalarının (iktidarın sınırlandırılmasını öngören liberal ideal) ve diyalektik ilerlemenin sunduğu çerçevenin (devrimci olumsuzlama ideali) ömrünü doldurmuş bir mantığa dayandığını; "toplumların o sınır noktasını aştığını" ileri sürmüştür (1988b: 82, bkz. Bauman, 1992).

Baudrillard'a göre yeni durum kitlenin bütünüyle homojenleştiği bir durum değildi (her ne kadar klonlama ve kopyalamanın mantığı buna uygun olsa da); bir kayıtsızlık ve sabırsızlık kültürü yayılmıştı (eksiksiz bir homojenleşme, tarihsel hadiselerin ortadan kalkmasını gerektirirdi: savaşın bile olmadığı bir dünya, 1995). Hâkim mantık enerjilerin serbest kalmasıyla beraber giderek artan bir ivmeye dayanıyordu. Baudrillard arka plandaki kayıtsızlığa rağmen aşırı olguların ortaya çıktığını tespit etti. Bu noktada birbiriyle bağlantılı iki önerme geliştirdi. İlkin, nesnenin ölümcül stratejisi bir yoğunlaşma biçimi olarak ele alınabilirdi: Dünya nesneye duyulan çılgın bir tutkunun boyunduruğu altındadır. Hipergerçek olgular, şeylerin bu coşkulu hareketinin yalnızca bir biçimidir –Kötünün kötüsü olarak cinsellikten fazlası: pornografi; şişmanlıktan fazlası: obezlik. Aynı zamanda Baudrillard enerjilerin serbest kalması ve dengelerin bozulmasıyla birlikte sınırların da ortadan kalktığını tespit etmişti. Bu da transpolitik olgular adını verdiği şeye yol açmıştı. Süreç bir mantık yoğunlaşmasına değil belirsizliklerin yoğunlaşmasına dayanıyordu. Dolayısıyla cinsellikten daha fazlası: trans-seksüel; tarihsellikten daha fazlası: trans-tarihsel; estetikten daha fazlası: trans-estetik; genetikten daha fazlası: trans-genetik. Baudrillard daha önce nesnelerin artık geleneksel malzemelerden değil plastik gibi homojen araçlardan yapıldığını ileri sürmüştü. Şimdi ise nesnelerin (türler dahil) sınırları çözünüyordu.

Baudrillard'ın bu dönüşümlere dair kimi analizleri tuhaf şekillerde algılanmıştır. Baudrillard en azından üç farklı bakış açısından, postmodern bir durum hakkında postmodern bir kuramsal çerçeve öneren birisi olarak tanımlanmıştır. İlk yorumu o zamanlar kendi çalışmalarında Baudrillard'dan epey etkilenen Ja-

meson yapmıştır. Jameson (1991), Marksist bir çerçeve içinden bakıldığında Baudrillard'ın analizinin geç kapitalizm kültürünü açıklayabildiğini öne sürmüştür. Kellner, Baudrillard'ı bir postmodern kültür teorisyeni olarak tanımlamış ve yeni ölümcül analiz tarzlarına bakılırsa Baudrillard'ın postmodern kültürün mantığıyla tam bir işbirliği içinde olduğunu savunmuştur (1989). Meagan Morris (1988) ve Suzan Moore (1988) gibi feministler Baudrillard'ın cinsel nesneye dair analizini alabildiğine muhafazakâr, ataerkil ve gerici bulmuştur.

Baudrillard'ın çalışmalarında ele alınan son tema dördüncü basamaktan simülakrlar düzenidir. Bu teorinin merkezinde gerçekliğin, nesnelerin ve mübadelenin yazgısına dair bir analiz vardır. Dünya, düzenleyici dengelerin çerçevesinden uzaklaştığı için olaylar ve olgular radikal biçimde yeni bir mekânda azgın bir seyir izlemektedirler. Bu bağlamda Baudrillard ileri bilimlerin, özellikle özneyle nesne arasındaki ilişkiyi sorunlu kılan bilimlerin diline başvurur. Zaman ve mekânın yapısı Öklidyen değildir; özneyle nesne artık birbirinden bağımsız değildir. Baudrillard'a göre nesne adeta bilim tarihinin bir aşamasında teori tarafından hazırlıksız yakalanmıştır (1988b: 87). Katı yapısal belirlenimlerin dünyasından bakıldığında mevcut duruma temel ilkeler ve bilgiler bakımından radikal bir belirsizlik hâkimdir. Baudrillard'ın son makalelerinden biri (1991) mübadele üzerinde durur. Bu yeni, "postmodern" durumda mübadele giderek zorlaşmıştır. Sonuç olarak bir analiz yapılacaksa "mübadelenin imkânsızlığını" kabul eden bir konumdan yapılmalıdır; radikal bir belirsizliğin hâkim olduğu dünyaya uygun biçimde emsalsiz nesnelerle, tekilliklerle meşgul olan yeni bir kuram geliştirilmelidir.

Birçok eleştirmen Baudrillard'ın hipergerçeklik ve kod kavramlarını ele almaya devam etse de kendisi 1980'lerin ortasından itibaren dördüncü basamaktan simülakrlar düzenini çözümlemeye çalışmıştır. Ayrıca Baudrillard'ın postmodernite kavramının üçüncü basamaktan simülakrlarla pek bir ilgisinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Doğrusu üçüncü ve dördüncü basamak olgular arasındaki kopuş Baudrillard açısından son derece önemlidir ve hipermodernite'den bir kopuşu temsil eder. Ama Baudrillard'ın analizine göre görünürde bu temel dönüşümü temsil eden bir devrimci olay yoktur ve bu yüzden bu dönüşüm "mükemmel bir cinayete" dönüşmüştür. Kıyametin gerçeklik düzleminde "genel bir kaza" ile geleceğini düşünen Virilio'nun aksine Baudrillard'a göre "üçüncü" basamaktan simülakrlar düzeninde kıyamet günü zaten gelmiştir ama Mesih (veya devrim) randevuyu kaçırmıştır (1987). Dördüncü basamakta ise herhangi bir randevu verilmemiştir: "Zira mutantlar için bir kıyamet günü olamaz: Hangi bedende dirilsinler ki?" (1988: 51).

Baudrillard eleştirisi

Baudrillard fikirlerini geliştirirken çok çeşitli yollara saptığı için yapıtlarının tutarlı olmadığını veya somut kanıtlarla desteklenmediğini ileri sürmek yaygın bir eleştiridir. Baudrillard'ın gerçeklik ilkesine yönelttiği eleştiriler materyalist gelenek içindeki rasyonalist ve teorisyenlerin ondan uzaklaşmasına sebep olurken Batı demokrasisi ve hegemonyasına yönelik eleştirilerden dolayı liberaller ve insan hakları aktivistleri ona mesafe almıştır. Tüketim toplumu ve hipergerçeklikle ilgili metinlerini destekleyenler, bir postmodernite kuramı olan dördüncü basamaktan simülakrlar kuramını kabul etmek şöyle dursun anlamakta dahi zorlanmışlardır. Bir eleştiriye göre Baudrillard'ın kuramsal çerçevesi çağdaş toplumların karmaşıklığını reddeden indirgemeci bir teknolojik determinizmle maluldür. Baudrillard'ın evrimleşen soyağaçlarına dayalı yaklaşımı çatışan birçok eğilimi tek bir simülakr "düzeni" içine konumlayarak basitleştirir. Baudrillard bu düzenlerin nasıl birleştiğini veya çatıştığını dahi çözümlemez. Bunların tekil kültürlerin geçirdiği evrimle nasıl bir bağlantısının olduğunu veya birer kavram olarak nasıl inşa edildiklerini (örneğin ideolojilerle olan bağlantılarını) açıkça ortaya koymaz. Daha temel bir eleştiri ise Baudrillard'ın ilkel, modern-öncesi batıl inanç biçimlerini ve önyargıları sosyal bilimlere yeniden yerleştirdiği ve rasyonel bilgi alanında birtakım gelişmelerin halen mümkün olabileceği veya gerçek dünyaya dair keşiflerin halen yapılabileceği fikrinden uzaklaştığını ileri sürer. Başka deyişle, Baudrillard'ın kuramı meta fetişizminin aynasıdır (Callinicos, 1989). Son olarak Baudrillard'ın Batı kültürüyle ilgili dipsiz karamsarlığına yönelik eleştiriler mevcuttur. Nietzsche gibi yazarlar aşkınlık ve olumlu bir gelecek vaat ederken Baudrillard açısından bunlar modası geçmiş ütopik vizyonlardır. Diğer yandan Baudrillard'ın kendisine rağmen modernist ve olumlayıcı olduğunu savunan eleştirmenler de vardır (Zurbrugg, 1993, 1997; Mestrovic, 1998).

Baudrillard'ın çalışmasının ne kadar kalıcı etkiler bıraktığını şimdiden tahmin etmek zor ama bunların derin etkiler olduğunu söyleyebiliriz. Ritzer'in belirttiği gibi (1997, 1999), geçmişe bakıldığında Baudrillard 1960'larda yeni ortaya çıkan tüketim toplumunun ayrıntılarını kavramakta epey hızlı ve akıllı davranmıştı (Baudrillard, 1998b: 17). Enformasyon devriminin temel anlamlarına ve simülasyon modelinin önemine ilk işaret edenlerden biri oydu. Aynı zamanda toplumsalın ölümünü ve hipergerçek kültürün doğuşunu ilan etmişti. Bütün bu gelişmeler ilk etapta Baudrillard'ın kapitalizmin değişen doğasına dair kuramı açısından anlamlıydı. Ama Baudrillard 1990'larda daha büyük ve radikal bir değişimin gerçekleştiğini (dördüncü basamaktan simülakrlar

düzenine geçiş) öne sürdü. Bu, Baudrillard açısından belirleyici bir değişimdi: Biçim bakımından benzersiz bir değişim; aktörü, "kurbanı veya saiki olmayan", dolayısıyla herhangi bir direnişle karşılaşmayan ya da mutlak bir kayıtsızlıkla karşılaşan bir devrim (1996b: 1). Öte yandan bu değişim, teorinin karşısına büyük sorunlar çıkarttı; Baudrillard'a göre olan biteni kavramak için teoriyi radikal bir şekilde dönüştürmek gerekiyordu. Teori kendi temel öncüllerini terse çevirmeliydi. Şeyler arasındaki ayrımları verili bir homojen zaman ve mekânda çözümleyen geleneksel çerçevenin yerini şeylerin birbirinden "ayrıştırılamaz" hale geldiği ve birbirleriyle "homojen-olmayan bir mekânda etkileşim kurdukları" bir çerçeve almalıydı (1996b: 54). Dolayısıyla Baudrillard'ın tüketim toplumu ve hipergerçek simülakrlarla ilgili çalışmaları aşırı olguların dördüncü basamaktan simülakrlar düzeninde nasıl var olduğunu çözümleyen bir yaklaşım açısından yol göstericidir. Baudrillard'ın teorik mirası gelecekte öncelikle bu yönüyle tartışılacaktır.

BAUDRILLARD'IN TEMEL ESERLERİ

Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*. St Louis, MO: Telos. [*Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013].

Baudrillard, J. (1978) *L'Ange de Stuc*. Paris: Galilee.

Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St Louis, MO: Telos. [*Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, Ali Bilgin, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009].

Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e). [*Sessiz Yığınların Gölgesinde*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 7. basım, 2017].

Baudrillard, J. (1985) *La Gauche Divine*. Paris: Grasset. [*İlahi Sol*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015].

Baudrillard, J. (1987) *Forget Foucault*. New York: Semiotext(e). [*Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013].

Baudrillard, J. (1988a) *America*. Londra: Verso. [*Amerika*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2013].

Baudrillard, J. (1988b) *The Ecstasy of Communication*. New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1990a) *Seduction*. Londra: Macmillan. [*Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2014].

Baudrillard, J. (1990b) *Fatal Strategies*. Londra: Pluto. [*Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011].

Baudrillard, J. (1990c) *Cool Memories*. Londra Verso. [*Cool Anılar*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2014].

Baudrillard, J. (1993a) *Baudrillard Live: Selected Interviews*. Londra: Routledge.

Baudrillard, J. (1993b) *Symbolic Exchange and Death*. Londra: Sage. [*Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2016].

Baudrillard, J. (1993c) *The Transparency of Evil*. Londra: Verso. [*Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 6. basım, 2016].

Baudrillard, J. (1994a) *The Illusion of the End*. Cambridge: Polity.

Baudrillard, J. (1994b) *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press. [*Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 7. basım, 2014].

Baudrillard, J. (1995) *The Gulf War Did Not Take Place*. Sydney: Power.

Baudrillard, J. (1996a) *Cool Memories II*. Cambridge: Polity. [*Cool Anılar I-II*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2014].

Baudrillard, J. (1996b) *The Perfect Crime*. Londra: Verso. [*Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Kamil Sevil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2012].

Baudrillard, J. (1996c) *The System of Objects*. Londra: Verso. [*Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, Aslı Kara Mollaoğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2014].

Baudrillard, J. (1997a) *Fragments. Cool Memories III*. Londra: Verso. [*Cool Anılar III - VI*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002].

Baudrillard, J. (1997b) *Ecran Total*. Paris: Galilée. [*Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2004].

Baudrillard, J. (1998a) *Paroxsym: Interviews with Phillipe Petit*. Londra: Verso.

Baudrillard, J. (1998b) *The Consumer Society: Myths and Structures*. Londra: Sage. [*Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin, Hazal Deliceçaylı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 9. basım, 2017].

Baudrillard, J. (1998c) *Car l'Illusion ne s'oppose pas à la realité*. Paris: Descartes.

Baudrillard, J. (1999) *L'Échange Impossible*. Paris: Galilée.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Abbas, A. (ed.) (1990) *The Provocation of Jean Baudrillard*. Hong Kong: Twilight.

Bauman, Z. (1992) *Intimations of Postmodernism*. Londra: Routledge.

Best, S. (1989) "The commodification of reality and the reality of commodification", *Critical Perspectives in Social Theory*, 19 (3): 32-51.

Butler, R. (1999) *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*. Londra: Sage.

Callinicos, A. (1989) *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge: Polity.

Cushman, T. ve Mestrovic, S. (ed.) (1996) *This Time We Knew*. New York: New York University Press.

Denzin, N. (1991) *Images of Postmodern Society: Social Theory and Contemporary Cinema*. Londra: Sage.

Frankovits, A. (ed.) (1984) *Seduced and Abandoned: The Baudrillard Scene*. Glebe: Stonemoss.

Gane, M. (1991a) *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*. Londra: Routledge.

Gane, M. (1991b) *Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture*. Londra: Routledge.

Gane, M. (2000a) *Jean Baudrillard in Radical Uncertainty*. Londra: Pluto. [*Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, çev. Ali Utku, Serhat Toker, De Ki Basım Yayın Ltd. Şti., Ankara, 2008].

Gane, M. (ed.) (2000b) *Jean Baudrillard: Masters of Social Theory. 4 Vols*. Londra: Sage.

Genosko, G. (1994) *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*. Londra: Routledge.

Genosko, G. (1998) *Undisciplined Theory*. Londra: Sage.

Genosko, G. (1999) *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*. Londra: Routledge.

Gottdiener, M. (1995) *Postmodern Semiotics: Material Culture and the Forms of Modern Life*. Oxford: Blackwell. [*Postmodern Göstergeler: Maddi Kültür Postmodern Yaşam Biçimleri*, çev. Hakan Gür, Arhan Nur, Erdal Cengiz, Imge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005].

Horrocks, C. (1999) *Baudrillard and the Millenium*. Cambridge: Icon.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham N.C. Duke University Press. [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Abdulkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara, 2011].

Kellner, D. (1989) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernity and Beyond*. Cambridge: Polity.

Kellner, D. (1989) "Boundaries and borderlines: reflections on Baudrillard and critical theory", *Current Perspectives in Social Theory*, 19: 5-22.

Kellner, D. (ed.) (1994) *Baudrillard: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

Kroker, A. (1985) "Baudrillard's Marx", *Theory, Culture and Society*, 2 (3): 69-83.

Kroker, A. (1992) *The Possessed Individual: Technology and Postmodernism*. Londra: Macmillan.

Levin, C. (1996) *Jean Baudrillard: A Study of Cultural Metaphysics*. Londra: Prentice Hall.

Luke, T. W. (1991) "Power and politics in hyperreality - the critical project of Jean Baudrillard", *Social Science Journal*, 28 (3): 347-67.

Majastre, J. O. (ed.) (1996) *Sans Oublier Baudrillard*. Brüksel: La Lettre Volée.

Merrin, W. (1994) "Uncritical criticism? Norris, Baudrillard and the Gulf War", *Economy and Society*, 23 (2): 141-54.

Mestrovic, S. (1998) *Anthony Giddens, The Last Modernist*. Londra: Routledge.

Moore, S. (1988) "Baudrillard - a different drummer", R. Chapman ve Rutherford, J. (ed.), *Male Order: Unwrapping Masculinity*. Londra: Lawrence and Wishart.

Morris, M. (1988) *The Pirate's Fiancee*. Londra: Verso.

Norris, C. (1989) "Lost in the funhouse: Baudrillard and the politics of postmodernism", *Textual Practice*, 3 (3): 360-87.

Norris, C. (1992) *Uncritical Theory: Postmodernism and Society: Intellectuals and the Gulf War*. Londra: Lawrence and Wishart.

Poster, M. (1990) *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Cambridge: Polity.

Ritzer, G. (1997) *Postmodern Social Theory*. New York: McGraw-Hill.

Ritzer, G. (1999) *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*. Londra: Pine Forge. [*Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Rojek, C. ve Turner, B. (ed.) (1993) *Forget Baudrillard?* Londra: Routledge.

Starobinski, J. (1979) *Words Upon Words: The Anagrams of Ferdinand Saussure*. New Haven: Yale University Press.

Stearns, W. ve Chaloupka, W. (ed.) (1992) *Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics*. Londra: Macmillan.

Smart, B. (1990) "On the disorder of things: sociology, postmodernity, and the 'end of the social'" 24 (3): 397-416.

Wernick, A. (1984) "Sign and commodity: aspects of the cultural dynamic of advanced capitalism", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 8 (12): 17-34.

Zurbrugg, N. (1993) "Baudrillard, modernism and postmodernism", *Economy and Society*, 22 (4): 482500.

Zurbrugg, N. (ed.) (1997) *Art and Artefact*. Londra: Sage.

18

Gilles Deleuze ve Félix Guattari

PAUL PATTON

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Deleuze ve Guattari, Guattari'nin bir defasında belirttiği gibi, siyasal bilinci "özgürleşmenin coşkusu ve saflığı içinde şekillenen" bir Fransız aydın kuşağına mensuptu (Deleuze ve Guattari, 1972: 15). Deleuze, 1925'te doğdu. Paris'te Lycée Carnot'da ve İkinci Dünya Savaşı sırasında Sorbonne'da felsefe öğrenimi gördü. Tarih felsefesi alanında Ferdinand Alquié, Georges Canguilhem ve Jean Hippolyte'ten dersler aldıktan sonra 1949'da *agrégation* sınavını geçti. Ardından Lyon Üniversitesi'nde çalıştı. 1969'da Foucault'nun davetiyle Paris VIII Üniversitesi'ne (önce Vincennes ardından St. Denis) geçti; 1987'de emekli olana kadar bu görevde kaldı. Uzun süren bir solunum yolları rahatsızlığının ardından 1995'te intihar etti.

Deleuze; Proust, Hume, Bergson, Kant gibi yazarlarla ilgili kısa metinlerinin yanı sıra Nietzsche ve Spinoza hakkında etkileyici kitaplar yazmıştır. Foucault, iktidarla ilgili düşüncelerini önemli ölçüde Deleuze'e borçlu olduğunu; Nietzsche'nin güç istenci kuramını aktif-reaktif güçler bağlamında yeniden inşa eden Deleuze'den etkilendiğini kabul etmiştir. Deleuze'ün başyapıtı *Fark ve Tekrar* ([1969], 1994) felsefenin şimdiye kadar tasavvur ettiği "tekrar" nosyonunu hareket noktası alan bir farklılık metafiziği tanımlamıştır. Deleuze'e göre "kendi başına" bir farklılık kavramı basitçe aynının tekrarına dayanmaktansa varyasyonlar içeren bir tekrar kavramını zorunlu kılar. Bu farklılık felsefesinin unsurları, Deleuze'ün sonraları Guattari'yle beraber geliştirdiği toplum ve siyaset felsefesini de belirlemiştir.

Deleuze, siyasi hareketler ve aktivistlerle ilk kez 1968'den sonra temas kurarken Guattari'nin radikal psikoterapi ve komünist örgütlenme alanında uzun bir siyasi kariyeri olmuştur. 1930'da doğan Guattari, üniversitede eczacılık ve felsefe eğitimi aldı; 1950'lerde Fransız Komünist Partisi'nin aktif bir üyesiydi. 1958-1965 arası muhalif sol gazete *La Voie Communiste*'te (*Komünist Yol*) çalışmak üzere Parti'den ayrıldı ve ondan sonra parlamento dışında faaliyet gösteren çeşitli sol grupları destekledi. 1953'ten itibaren, bir deneysel psikiyatri hastanesi olan Clinique de la Borde'da çalıştı. Bir analist olarak görev yaptığı École Freudienne de Paris'te 1962-1969 arasında Lacancı psikanaliz eğitimi aldı. Kurumsal psikoterapinin ve daha sonraları "karşı-psikiyatri" hareketinin gelişiminde önemli bir rol oynadı. 1992'de kalp krizi geçirerek vefat etti.

Anti-Oidipus, Deleuze ve Guattari'nin Freudyen ve Marksist düşünce arasında yeni bir sentezin ("arzu felsefesi") kurucusu olarak tanınmasını sağlayan yapıttır. Deleuze ve Guattari, gerçekliğin toplumsal üretiminin arzunun üretiminden bağımsız olduğu fikrini reddederek bunun yerine şunu savunmuştur:

> Arzu doğrudan doğruya toplumsal alana yatırım yapar; toplumsal alan, arzunun tarihsel olarak belirlenmiş ürünüdür. Libidonun üretici güçlere ve üretim ilişkilerine yatırım yapmak için bir aracıya veya sübliması yona, psişik faaliyete veya dönüşüme ihtiyacı yoktur. Yalnızca arzu ve toplumsal alan vardır, başka hiçbir şey yoktur (Deleuze ve Guattari, 1977: 28-9).

Mayıs 1968'in ardından *Anti-Oidipus* devrimci kalkışma dönemlerinde saf arzu ve değişim iradesinin yükseldiği inancıyla birçok kişinin ilgisini çekti. Fakat bu saf arzu ve değişim iradesi, hem yerleşik siyasi muhalefet (komünist parti ve sendikalar) hem de düzen güçleri tarafından hızla bastırıldı. Bu tarihlerden itibaren Deleuze ve Guattari (1972'de Foucault'nun öncülük ettiği *Cezaevleri Hakkında Bilgilendirme Grubu*'nun da aralarında bulunduğu) çeşitli grup ve davaları, göçmen işçilere yönelik kötü muameleyi protesto eden oluşumları ve eşcinsel hakları mücadelesini desteklediler. Antonio Negri ve diğer İtalyan entelektüellerin terörizmle işbirliği ithamıyla tutuklanması gibi meselelerde kamusal tavırlar aldılar. Guattari, 1985'te Negri ile birlikte bir kitap yazdı: *Yeni Özgürlük Alanları* (1990).

Deleuze ve Guattari 1968 sonrasında özgürlükçü solun dil ve anlam siyasetine yönelik hassasiyetini, toplumsal hayatın mikro-politikası gibi siyasal ve kuramsal yönelimlerini paylaşmıştır. Buna karşılık 1972'de Deleuze'le yaptığı bir mülakatta Foucault, ona şunu söyleyen bir Maocu'nun hikâyesini anlatır: "Sartre'ın bizi hangi amaçla desteklediğini, siyasete niçin katıldığını ve hedefleri-

ni anlayabiliyorum; senin konumunu da kısmen anlayabiliyorum çünkü kapatılma sorunuyla uzun süredir ilgilisin. Ama Deleuze tam bir muamma" (Deleuze ve Foucault, 1977: 205). Deleuze buna yanıt olarak Guattari ile birlikte yaptıkları çalışmalarda teoriyle pratik arasındaki ilişkiye dair yeni bir anlayış geliştirdiklerini öne sürer. Bu anlayış, entelektüelin toplumsal değişim gücü olan proletarya hareketine öncülük ettiği görüşüne taban tabana zıttır. Deleuze ve Guattari teoriyle pratik arasında katı ve hiyerarşik bir ilişki kurmak yerine bu ikisini "hem teorik hem de pratik unsurların çokluğuna açılan... bir aktarımlar sisteminin" parçaları olarak düşünür (Deleuze ve Foucault, 1977: 206). Bu bakımdan Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oidipus*'u arzunun potansiyel olarak devrimci dışavurumlarının bastırılması karşısında psikanalize pratik bir direniş rolü biçen bir teorik *aktarım* aracı olarak okunabilir. Bilinçdışı arzu ve onun politik yatırımlarına yönelik "şizoanalitik analiz", verili bir toplumsal alandaki yaratıcı veya "şizo" süreçleri "özgürleştirmenin" bir aracı olarak tasavvur edilir.

Deleuze aynı zamanda *Anti-Oidipus*'u hiç tereddütsüz "başından sonuna bir siyaset felsefesi kitabı" olarak tanımlar (Deleuze, 1995: 170). Deneysel ve cesur bir kitap olan *Bin Yayla*'nın yanı sıra Deleuze ve Guattari 1985'te bir *Kafka* incelemesi ve 1991'de *Felsefe Nedir?*'i (Deleuze ve Guattari, 1994) yayımlamıştır. Birlikte yaptıkları son çalışmada Deleuze ve Guattari kavram üretirken taşıdıkları amaçların yanı sıra yöntemlerini de tanımlamıştır. Deleuze ve Guattari'nin anladıkları şekliyle felsefe, eleştirel bir düşünce faaliyetidir; bilim ve sanattan farklı olarak, gündelik olaylar ve süreçlerin içinde ortaya çıkan saf olayları dışa vuran kavramlar üretir.

Toplum kuramı ve katkıları

Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oidipus*'ta yönelttiği polemik eleştiri, psikanalitik arzu kuramının içeriden ve dışarıdan bir eleştirisine dayanır (Holland, 1999: 24). Dışarıdan yönelttikleri eleştiri çerçevesinde Deleuze ve Guattari, Ödipal arzu analizinin ailevi ilişkilerin iktisadi yeniden üretimle bağlantılı olarak marjinalleşmesini ve buna koşut olarak kapitalizm koşullarında arzunun çekirdek aile içinde özelleşmesini yansıttığını öne sürerler. Aile kapitalist toplumda öznelliğin ideal mekânı ve arzuyu denetleyen başat aktör haline gelmiştir. Psikanaliz, arzu kuramının temeline ailevi ilişkileri koyarak ve insan öznelliğinin inşasında aileyi temel unsur kılarak aynı örüntüyü tekrar eder:

> Dolayısıyla psikanaliz gerçek bir özgürleşmeye yol açacak bir girişime dahil olmak yerine burjuva bastırma mekanizmasının en geniş kapsamlı faaliyetine dahil olur: Avrupa toplumlarını "anneciğim-ba-

bacığım" boyunduruğuna tâbi kılmak ve bu sorundan kurtulmak için hiçbir şey yapmamak (Deleuze ve Guattari, 1977: 50).

Deleuze ve Guattari psikanalize içeriden yönelttikleri eleştiride psikanalizin bilinçdışının esasen üretici doğasını ve işlevini yanlış aktardığını ileri sürerler. Tatmin edilmemiş arzunun fantazmatik tatminlere yol açabildiğini kabul etmekle birlikte arzunun temelinin bu reaktif olgu olduğu fikrini reddederler. Deleuze ve Guattari'ye göre arzu her türlü yaratıcılığın ve değişimin koşulu olan farklılık yaratıcı yeniden üretimin gücüne sahiptir. Deleuze ve Guattari'nin psikanalitik arzu kavramını reddetmeleri teorik bir anlaşmazlıktan ibaret değildir; bilakis bu kavramı, arzunun aile içinde kapitalist toplumsal makinenin istikrarsız dengesini koruyacak şekilde kodlanmasının ve denetlenmesinin teşhiri için zorunlu bir önkoşul olarak görürler.

Deleuze ve Guattari'nin arzu teorisi Marx'ın üretim kavramıyla Freud'un libido kavramından unsurları birleştirir. Arzu, Deleuze ve Guattari'nin arzu makinesi adını verdiği libidinal enerjiyi dönüştüren karmaşık bir süreçtir. Bu sürecin farklı sentez türleri bağlamında tanımlanan üç evresi vardır: Akışlar ile kısmi-nesneleri bağlayan sentez; ilkel makinelere bağlı anlamları ayrıştıran sentez; beden tarafından tüketilen yoğunlukların yarattığı farklılıkları bitiştiren sentez. Bu süreç sonsuz varyasyonlara açıktır ve tam da bu yüzden Oidipus kompleksi gibi arzunun sabit temsilleri bir çarpıtmadır. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari, bilinçdışının bir gösterge sistemi gibi yapılandığını ileri süren Lacan'ı takip ederler. Öte yandan Lacan'dan farklı olarak bireysel algıları, tavırları, beklentileri ve konuşma tarzlarını belirleyen farklı makine gibi işleyen kümelenmeler arasında ayrım yapılabileceğini savunurlar. *Anti-Oidipus*'un son bölümünde "daima yapay, baskıcı ve bastırılmış olduğu gibi aile tarafından da dolayımlanan dışavurumcu Ödipal bilinçdışını, dolaysız ve üretici bilinçdışına erişmek için teşhir etmeyi" amaçlayan bir pragmatik şizoanaliz tanımlarlar (Deleuze ve Guattari, 1977: 98). Bu projenin merkezinde paranoyak veya gerici arzu kümelenmeleri ile devrimci kümelenmeler arasında yapılmış bir ayrım vardır.

Şizoanaliz "katı bir siyasal program önermese de" (Deleuze ve Guattari, 1977: 380) Deleuze ve Guattari verili bir toplumsal alandaki kümelenmeleri değerlendirmek için bir dizi kavramsal karşıtlık sunarlar. *Anti-Oidipus*'ta tanımlanan değerlendirme çerçevesi makinemsi arzu teorisinin toplumsal, dilsel, entelektüel ve diğer türden makinemsi kümelenmelerle ilgili bir teoriye doğru genişletildiği *Bin Yayla*'da tekrar gündeme gelir. *Anti-Oidipus*'ta iki arzu kutbu arasında belirlenen karşıtlığa uygun bir şekilde molar ve moleküler çizgiler ile kaçış çizgileri; yersiz yurtsuzlaşma süreçleri ile yer yurt bulma süreçle-

ri; katmanlaşma süreçleri ile katmansızlaşma süreçleri; göçebelik süreçleri ile kapma süreçleri karşıt bir düzleme oturtulur. *Bin Yayla*, her yayladaki/alandaki farklı içeriklerin analizine kümelenme kavramı aracılığıyla formel bir süreklilik kazandıran bir kümelenme teorisi inşa eder. *Bin Yayla* farklı içerik alanlarıyla bağlantılı olarak çeşitli kümelenmeleri tanımlayan bir kavramsal kümelenmedir: Arzunun makine gibi işleyen kümelenmesi; kolektif ifade kümelenmeleri; göçebe kümelenmeler ve kapma aygıtları; fikrî, resimsel ve müzikal kümelenmeler. İki çeşit kümelenme vardır: Ayrıştırılabilen, birleştirilebilen, bütünselleştirilebilen ve organize edilebilen geniş, molar çokluklar; birleştirilmeye ya da bütünselleştirilmeye müsait olmadığı gibi herhangi bir değişime uğratılmadan ayrıştırılması da mümkün olmayan yoğun, moleküler çokluklar.

Bin Yayla'ya yazdıkları Giriş'te geniş kültürel rezonansından dolayı bir ağaçlar ve rizomlar terminolojisine başvuran Deleuze ve Guattari, ağaçsı ve rizomatik kümelenmeleri/çokluklar karşılaştırırlar. Ağaçsı sistemler hiyerarşik ve "birleştirilebilir" nesnelerdir zira sınırları açık bir şekilde tanımlanabildiği gibi parçaları arasında sabit bir birlik ilkesi uyarınca bağ da kurulabilir. Ağaçsı sistemler modern bürokraside, fabrikalarda, orduda ve okullarda, kısacası iktidarın bütün merkezî toplumsal mekanizmalarında mevcut olan örgütlenme ilkelerini somutlaştırır. Rizomlar ise ana eksenler veya sabit unsurlar cinsinden birlik ve bağlantı ilkelerinden yoksundur. "Dışarısı tarafından; soyut çizgi, kaçış çizgisi veya yersiz yurtsuzlaşma çizgisi tarafından tanımlanan, bunlara göre değişen (başka bir şeye dönüşen) ve diğer çokluklarla bağlantı kuran bulanık veya belirsiz nesnelerdir" (Deleuze ve Guattari, 1987: 9). Kaçış veya yersiz yurtsuzlaşma çizgileri bir kümelenmedeki belirleyici unsurlardır; zira söz konusu kümelenmeye özgü yaratıcılık biçimini ve onun diğer kümelenmeleri ne şekilde dönüştürebildiğini belirlerler.

Kümelenmeler üç parçalı bir yapı bağlamında iki eksende tanımlanır. İlk eksendeki kümelenmeler, söylemsel ve söylemsel olmayan unsurlardan oluşur: hem beden ve madde kümelenmeleri hem de ifade veya telaffuz kümelenmeleri. Deleuze ve Guattari bedenlere (bedensel etkileşim ve tutkulara) dayalı içerik biçimleri ile söyleyişe, konuşma eylemine ve sözlü beyanata dayalı ifade biçimleri arasında ayrım yapar. Bu bakımdan kümelenmeler, Foucault'nun iktidarın ve bilginin *aygıtları* olarak adlandırdığı modern cezai hapishane sistemine veya modern cinselliği tanımlayan karmaşık söylem ve pratiklere yakındır. İkinci eksendeki kümelenmeler, faaliyetlerini yöneten hareketlere göre tanımlanırlar. Bir tarafta içsellik alan ve sahalarının meydana geldiği noktalar, öte yanda kümelenmelerin bozulduğu veya başka bir şeye dönüştüğü yersiz yurtsuzlaşma

noktaları ve kaçış çizgileri vardır. Her kümelenme hem kümedeki unsurları sabitlemeye ve istikrarlı kılmaya çalışan yer yurt bulma hareketlerine hem de "istikrarı ortadan kaldıran yersiz yurtsuzlaşma hareketlerinin etkisine" tâbidir (Deleuze ve Guattari, 1987: 88). Deleuze ve Guattari'ye göre bu yersiz yurtsuzlaşma hareketleri bir kümelenmenin kurucu unsurudur: Bir kümelenmenin bedensel ve söylemsel unsurları, onlara biçim veren yersiz yurtsuzlaşma hareketleri tarafından eklemlenir. Bu nedenle bir toplumsal alan, içerdiği çatışmalar ve çelişkilerden çok üzerinden geçen kaçış çizgileriyle tanımlanır" (Deleuze ve Guattari, 1987: 90).

Kümelenmeler şeylerin somut düzenine tekabül etmesine rağmen bir kümelenmenin işleyiş biçimi onu belirleyen sanal veya soyut makineden bağımsız anlaşılamaz. Deleuze ve Guattari yersiz yurtsuzlaşma hareketlerinin kurucu işlevinin, bir kümelenmenin içinde onun sanal ikizi olarak yer alan bir soyut makine tarafından yönetildiğini ileri sürer. Soyut makine, verili bir kümelenmede ontolojik düzlemde içerik ile ifade arasındaki ayrımdan önce gelir; "işlevler ve malzemeler dışında hiçbir şeyin olmadığı bir durum ya da momentte" var olur (Deleuze ve Guattari, 1987: 141). Verili bir kümelenmeye içkin olan soyut makine, içerik ve ifade biçimleri arasındaki ayrımı "yönetir" ve bunu çeşitli katmanlara, alanlara ve sahalara yayar. Ayrıca içerik ve ifade biçimlerini belirleyen yersiz yurtsuzlaşma hareketlerini "bitiştirir" (Deleuze ve Guattari, 1987: 141). Soyut makineler, maddi veya göstergesel olmaktan ziyade "diyagramatik" varlıklardan oluşan sanal çokluklardır; uygulandıkları veya ifade edildikleri kümelenmelerden bağımsız değillerdir. Bunlar, bir bilgisayar donanımı kümelenmesini teknik bir makineye (hesap makinesi, çizim makinesi vb.) dönüştüren bir yazılım programına benzer şekilde, sanal makinelerdir.

Deleuze ve Guattari'nin makinemsi ontolojisi "yersiz yurtsuzlaşma" adı verilen mutasyon ve başkalaşım süreçlerine ayrıcalık tanıyan bir Spinozacı etiktir. Yersiz yurtsuzlaşma kavramı, Lacan'ın anne bakımı ve anne sütünün çocuğun libidosunda bıraktığı izi ve bunun sonucunda ortaya çıkan kısmi-nesneleri ve erojen bölgeleri tanımlamak üzere kullandığı "yer yurt bulma" (*territorialization*) teriminden türetilir. Deleuze ve Guattari *Anti-Oidipus*'ta yersiz yurtsuzlaşmış emek ve para akışlarının birleşmesinin bir sonucu olarak kapitalizmin ortaya çıkışına dair tarihsel analizleri bağlamında bu terime başvururlar. *Bin Yayla*'nın Sonuç bölümünde yersiz yurtsuzlaşma, bir şeyin belli bir alandan kaçtığı veya uzaklaştığı karmaşık bir hareket veya süreç olarak tanımlanır. Ama bu tanım yanıltıcı olabilecek kadar basittir (Deleuze ve Guattari, 1987: 508). Süreç daima en azından iki unsura dayanır: (1) geride bırakılan veya yeniden kurulan yer yurt ve (2) yersiz yurtsuz-

laştırıcı unsur. Bir yer yurt, her zaman için "yersiz yurtsuzlaşma vektörleri" içerir; zira ya dinamik hareketlere veya süreçlere sahne olur ya da onu ayakta tutan kümelenme bir başka kümelenmeyle bağlantı kurar. Marx'ın ilkel birikim analizinde meta piyasalarının doğuşu buna benzer bir yersiz yurtsuzlaşma vektörüdür; feodal tarımın toplumsal ve iktisadi alanında büyük ölçekli ticari üretime geçilmesi böylece teşvik edilmiştir. Yer değiştiren emek akışının yersiz yurtsuzlaşmış parasal sermayeyle birleşmesi, kapitalist sanayinin geliştiği koşulları hazırlamıştır. İkincisi, yersiz yurtsuzlaşma süreçleri "yeniden yer yurt bulma süreçlerinden ayrı değildir" (Deleuze ve Guattari, 1987: 509). Yer yurt bulma, geride bırakılan yurda dönmek anlamına gelmez; yersiz yurtsuzlaşmış unsurların yeni bir kümelenme oluşturacak veya eski kümelenmeyi değiştirecek şekilde bir araya gelip yeni ilişkilere girdikleri bir durumdur. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari yersiz yurtsuzlaşmış akışların *bağlandığı* (*connection*) durumlar ile *bitiştiği* (*conjugation*) durumlar arasında ayrım yaparlar. Yersiz yurtsuzlaşmış akışların *bağlandığı* bir durumda, birbirinden ayrı yersiz yurtsuzlaşma hareketleri birbirine ivme kazandıracak şekilde etkileşime geçerler. Yersiz yurtsuzlaşmış akışların *bitiştiği* bir durum ise, bir akışın diğerini içererek veya "üst bir koda" tâbi kılarak onun hareketini belli ölçüde kısıtladığı bir durumdur (Deleuze ve Guattari, 1987: 220).

Bin Yayla'nın sonunda yersiz yurtsuzlaşma süreçleri normatif bir tipoloji çerçevesinde dört tipe ayrılır. İlk olarak, yersiz yurtsuzlaşma süreci ya göreli ya mutlaktır: Şeylerin fiilî (sanal değil) düzenindeki hareketlerle ilgili olduğu sürece görelidir. Deleuze ve Guattari başka bir yerde mutlak yersiz yurtsuzlaşmayı "dünyanın kendisiyle özdeş... daha derin bir hareket" olarak tanımlarlar (Deleuze ve Guattari, 1987: 143). İkincisi, göreli yersiz yurtsuzlaşma, negatif veya pozitif bir biçim alabilir. Yersiz yurtsuzlaşmış unsur, onun kaçış çizgisini kapayan veya tıkayan yer yurt bulma hareketlerine tâbi olduğu zaman negatiftir. Kaçış çizgisi yeniden yer yurt bulma hareketine yön verebildiği zaman (diğer yer yurt bulma unsurlarıyla bağlantı kurmaktan veya yeni güçlerle yeni bir kümelenme oluşturmaktan aciz olsa dahi) pozitiftir. Mutlak yersiz yurtsuzlaşma ise şeylerin fiilî değil sanal düzeniyle ilgili, niteliksel olarak farklı bir harekete dayanır. Bu durumda sadece niteliksel çokluklar vardır: "tutarlılık düzleminde şekillenmemiş bir malzeme..." (Deleuze ve Guattari, 1987: 55-6). Göreli yersiz yurtsuzlaşma bireysel veya kolektif hayatın molar boyutunda gerçekleşirken mutlak yersiz yurtsuzlaşma toplumsal varoluşun moleküler düzleminde gerçekleşir. Öte yandan mutlak yersiz yurtsuzlaşma, göreli yersiz yurtsuzlaşmadan daha yüksek veya ondan hemen sonra ortaya çıkan bir aşama değildir. Aksine mutlak yersiz yurtsuzlaşma tam da

göreli yersiz yurtsuzlaşma alanında gerçekleşir: "Mutlak yersiz yurtsuzlaşma daima göreli yersiz yurtsuzlaşmaya içkindir" (Deleuze ve Guattari, 1987: 56). Bir alandaki gerçek dönüşümler yersiz yurtsuzlaşmış unsurların birbirini destekleyip üretecek şekilde bir araya gelmesini zorunlu kılar. Bu bakımdan, toplumsal ve siyasal kümelenmeler bitişme değil bağlanma kümelerine dayandıkları zaman gerçekten devrimcidir. Bu koşullarda mutlak yersiz yurtsuzlaşma "kaçış çizgilerini birbirine bağlayarak soyut bir hayati güç çizgisine taşır ve bir tutarlılık düzlemi oluşturur" (Deleuze ve Guattari, 1987: 510).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Deleuze ve Guattari, geleneksel veya doktriner anlamda Marksist değildi. Buna karşılık antikapitalizm *Felsefe Nedir?* dahil bütün metinlerinde önemli bir konu olarak yer alır. Antonio Negri'yle yaptığı bir mülakatta Deleuze, Marx'a sempati duyduğunu belirtir ve kapitalizmi hem büyük zenginlikler hem de büyük acılar üreten, fantastik bir sistem olarak tanımlar. Deleuze'e göre bir siyaset felsefesi, kapitalizmin doğası ve evrimini dikkate almakla yükümlüdür (Deleuze, 1995: 171).

Kapitalizm, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oidipus* (1977) ve *Bin Yayla* (1987) gibi yapıtlarında toplumsal alanı iktisadi ve siyasal düzlemde benzersiz bir şekilde ele geçirmiş bir düzen olarak kavramsallaştırılır. Marx'a göre her çağda toplumun doğasını açıklayan temel gösterge üretim tarzı iken Deleuze ve Guattari'ye göre toplumun doğasını belirleyen temel unsur soyut arzu ve iktidar makineleridir: "Toplumsal formasyonları üretim tarzlarıyla değil *makinemsi süreçler*le açıklıyoruz (üretim tarzları makinemsi süreçlere bağımlıdır)" (Deleuze ve Guattari, 1987: 435). Geçmişteki toplumsal makineler, toplumsal süreçlerin dışarıdan kodlanmasıyla faaliyet gösterir. Toplumsal kodlar belli akışların niteliğini (örneğin tüketim mallarına karşılık prestiji) belirleyerek farklı türden akışlar arasında dolaylı ilişkiler kurar. Ayrıca belli sınırlar dahilinde ilkel akışlardan nasıl artı değer elde edileceğini belirleyen de toplumsal kodlardır: Kodların yönettiği toplumlarda artı değer daima artı kod biçimini alır. Son olarak malların üretildiği ve dolaşıma girdiği süreçlerin dışında var oldukları için kodlama sistemleri bu süreçlerin aktörleri arasında kolektif inanç, yargı ve değerlendirme tarzlarının varlığına işaret eder. Kapitalizm ise aktörlerin bedenlerine damgasını vurma veya onlar için bir hafıza oluşturma gereği duymaz. Toplumsal üretim, dolaşım ve tüketim süreçlerine içkin bir aksiyom aracılığıyla faaliyet gösterdiği için kapitalizm esasen sinik bir makinedir: "Bir kapitalist günümüzde hiç kimsenin hiçbir şeye inanmadığını söyleyerek yakınıyorsa, yalnızca poz kesiyordur" (Deleuze ve Guattari, 1977: 250).

Aksiyomatik bir sistem olarak kapitalizm kavramı, Deleuze ve Guattari'nin siyasal düşüncesine giriş için doğru bir nokta sunan özgün bir katkıdır. Deleuze ve Guattari'nin felsefe anlayışlarında metafora yer olmadığı için, "aksiyomatik" terimini kullanmalarını matematikteki aksiyom sistemi kavramının uyarlanması ve yeni bir kavramın icat edilmesi olarak düşünmek gerekir: "Aksiyom sisteminin gerçek özelliklerinden yola çıkarak kapitalizmin ve günümüz siyasetinin aksiyomatik olduğunu ileri sürüyoruz" (Deleuze ve Guattari, 1987: 461). Aksiyom sisteminin temel özelliklerinden biri, aksiyom sistemi ile kod arasındaki farklılıktır. Bir kod, farklı anlam sistemlerinin unsurları arasında sistematik bir mütekabiliyet ilişkisi kurarken bir aksiyom sistemi hiçbir anlam ifade etmeyen veya yorumsuz simgeler üreten, bütünüyle sentaktik kurallara tâbidir. Simgeler dizisi belirli bir model çerçevesinde veya formel dilin unsurlarına belirli anlamlar yükleyerek yorumlanabilir. Bu bakımdan sermayenin "soyut niceliklerin bir aksiyomu" olarak faaliyet gösterdiği ileri sürülebilir (Deleuze ve Guattari, 1977: 228). Evrensel bir karşılığı olan para, farklı türden akışların niteliksel karakterine bütünüyle kayıtsız bir nicel ölçüdür. Kapitalist koşullarda meta üretimi bütün toplumsal mal ve ilişkilerin biçimsel eşitliğini genelleştirir. Bir işletmenin bilançosunda üretim faktörleri yalnızca parasal değerleriyle var olur. Kapitalist olmayan kod rejimlerinde üretilen nesneler de kapitalist koşullarda üretilen mallarla birlikte birer değer kalemi olarak mübadele edildikleri küresel pazara sürülebilirler. El yapımı nesneler ve bütünüyle otomatik üretim sistemlerinin ürünleri gibi farklı kod rejimlerinde üretilen nesneler mübadele ilişkilerine tâbi oldukları sürece kapitalist aksiyom sistemi içinde "biçimsel olarak birleştirilirler".

Deleuze ve Guattari kapitalist aksiyom sisteminden hem sınırlı-iktisadi anlamıyla hem de hukuksal, siyasal ve teknokratik aygıtları içeren bir toplumsal makine olarak daha genel anlamda söz ederler. Kapitalizmin iki boyutu vardır: Kodsuzlaşmış akışların meydana getirdiği genel bir aksiyom sistemi olarak kapitalizm (1) ve artı değer akışını sağlamak için ihtiyaç duyulan toplumsal etkenlerin görece istikrarlı bir kümelenmesini muhafaza eden bir veya birden fazla mekanizma olarak kapitalizm (2). Kapitalizm hem bir iktisadi düzen olarak hem de bir toplum biçimi olarak bir aksiyom sistemi meydana getirir: "Aksiyom sistemi toplumsal makinenin ta kendisidir; toplumsal makine geçmişteki kodların yerini alarak kodsuzlaşmış akışların tümünü (bilimsel ve teknik kod akışları dahil) kapitalist sistemin yararına ve onun amaçları doğrultusunda düzenler" (Deleuze ve Guattari, 1977: 233). Bu da aksiyom sistemlerinin –aksiyom kavramının bu şekilde uyarlanmasını meşrulaştıran– ikinci temel özelliğine işaret eder.

Tutarlılık veya artı değer üretimi gibi kısıtlamalara tâbi olmakla birlikte aksiyom sistemleri çeşitli varyasyonlara açıktır ve bu da belli bir modele kolaylıkla uyarlanmalarını sağlar. İçerdiği aksiyom sistemleri bağlamında kapitalizmin tarihi deneylere ve evrimlere sahne olmuştur; peş peşe gelen krizlerin her biri yeni aksiyom sistemlerinin eklenmesine (sendikaların sisteme entegrasyonu, ücretin merkezden sabitlenmesi, toplumsal refah vb.) veya var olan aksiyom sistemlerinin ortadan kaldırılmasına (sendikaların etkisizleştirilmesi ve bankacılık, finans ve iş piyasalarında karışıklığa yol açan döviz denetiminin ortadan kaldırılması) sebep olmuştur. Sermayenin devam eden işleyişi açısından bu aksiyom sistemlerinin hiçbirisi burjuva toplumsal hayatının dayandığı aksiyom sistemleri kadar önemli değildir. Kapitalizmin iktisadi faaliyeti aile fertlerinin her birinin McDonalds'ta yemek yemesiyle yükselişe geçer.

Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da ileri sürdüğü gibi kapitalizm, medeni bir toplumsal varoluşa özgü bütün değerleri ortadan kaldırıp yerine "para ilişkisi"ni koymayı amaçlayan bir sistemdir. Sermayenin finans akışları ile kişisel gelir akışları arasında fark yaratan ilişkilere dayalı dolaşımı kitlesel iletişimin elektronik akışıyla birleştiğinde, bütün dünya geçmişe dair göstergelerin köklerinden koparıldığı veya yeni göstergelerle ikame edildiği ve günümüzü temsil eden uyumsuz karışımın "şimdiye kadar inanılan her şeyin bir resmi" gibi göründüğü bir toplum tarzına doğru yönelmiştir. Kapitalizm kendi içkin ve göreli sınırlarını yeniden oluşturmak üzere bu sınıra yaklaşır. Kapitalist aksiyom sistemi, kapitalizmin ele avuca sığmaz, kozmopolitan enerjisine temel oluşturan şizo-akışlar yaratırken toplumsala da yeni sınırlar koyar. Bu bakımdan kapitalist aksiyom sistemi tam da kendi ürettiği toplumsal güçleri, madde ve enerji akışlarını bastıran bir makinedir. Negri'yle yaptıkları mülakatta Deleuze, Marx'ın kapitalizmi "kendi sınırlılıklarını sürekli olarak aşan ve asıl sınırı Sermaye olduğu için aynı sınırlılıklarla daha kapsamlı bir şekilde tekrar karşılaşan bir sistem" olarak analiz etmesini son derece faydalı bulduğunu belirtir (Deleuze, 1995: 171). Deleuze ve Guattari'nin bu analizden çıkarttıkları ders şudur: İktisadi ve siyasi kurumların makro-toplumsal düzeyinde kademeli bir toplumsal değişim ihtimali her zaman mevcuttur. Kapitalist ekonomi modern toplumsal hayatın dokusundan ayrıştırılamaz bir aksiyom sistemi teşkil etse de bu, aksiyom sistemlerinin ortadan kaldırılamayacağı veya değiştirilemeyeceği anlamına gelmez.

Foucault ve diğer postyapısalcı siyaset felsefecileriyle benzer şekilde Deleuze ve Guattari de küresel bir devrimci değişim tahayyül etmezler. Daha ziyade siyasal ve iktisadi kurumlar ile arzu ve duygulanımların kurumlar altındaki hareketleri arasında yaşanan sürekli deney süreciyle

ilgilenirler. Deleuze ve Guattari, toplumsal hayatın niteliksel veya kültürel boyutlarına yeni siyasal talepler dayatan toplumsal hareketlerin etkisini tanımlamak amacıyla bir kavramsal dil önerirler. Toplumsal dönüşüm güçlerinin dinamizmi ile kapma (*capture*) aygıtlarının esasen parazitik ve gerici karakterini karşılaştırırlar. Onları ilgilendiren, devlet iktidarının ele geçirilmesi veya denetlenmesi değil devletin dışında gerçekleşen toplumsal değişim ve bu değişimin siyasal kurumlara yansıyış biçimidir. Bu nedenle makrosiyasal ve mikrosiyasal toplumsal analizin ayrılması gerektiğini vurgulayıp, toplumsal hayatın moleküler düzeyine odaklanan Gabriel Tarde'ın mikrososyolojisine sınıf analizinin bir alternatifi olarak dikkat çekerler. Bu bakımdan, sözgelimi 1789 Devrimi hakkında bilmemiz gereken şey "Güney Fransa'nın hangi bölgelerinde hangi köylülerin yerel toprak ağalarıyla selamı sabahı kestikleridir" (Deleuze ve Guattari, 1987: 216). Burada sorun sadece bir ölçek farklılığı değil aynı zamanda türsel bir farklılıktır. Siyaset bir yandan toplumsal sınıflar, cinsiyetler ve uluslar gibi molar toplumsal varlıklar arasındaki çatışmalar aracılığıyla yürütülürken öte yandan aynı zamanda toplumsal yakınlıklar, cinsel yönelimler ve çeşitli komünal aidiyetler bağlamında moleküler düzeyde yürütülür.

Deleuze ve Guattari niteliksel bir azınlık kavramını temel alan azınlıkçı bir politikadan yanadır: farklılığı sadece örtük bir standardı temel alarak kabul eden ve değerlendiren yaygın eğilimin aksine, göreli bir farklılık anlayışını temel alan bir kimlik siyaseti. Azınlığı çoğunluğa karşıt olarak tanımlamalarına rağmen bu ikisi arasındaki farklılığın niceliksel olmadığını; zira toplumsal azınlıkların sayısının kimi zaman çoğunluktan daha fazla olabildiğini de belirtirler. Her iki kavram da (azınlık ve çoğunluk) bir grubun ait olduğu daha büyük kolektiviteyle olan ilişkisine dayanır. İki grup arasında yapılan toplumsal ayrım temel alınırsa, çoğunluk standarda en çok yaklaşan grup olarak tanımlanırken, azınlık, üyelerini bu standarttan uzaklaştıran uçurum üzerinden tanımlanır. Çoğunluk, toplumda eşzamanlı olarak birçok biçim alabilir:

> Standardın veya sabit unsurun standart bir dili konuşan ortalama bir yetişkin-beyaz-heteroseksüel-Avrupalı-erkek olduğunu kabul edelim... Sayısal karşılığı sivrisineklerden, çocuklardan, kadınlardan, siyahlardan, köylülerden veya homoseksüellerden az olsa da bu erkeğin "çoğunluk" olduğu ortadadır. Zira hem değişmez-sabit unsur olarak hem de değişmez-sabit unsuru belirleyen temel değişken olarak iki misli büyük görünür. Devlet iktidarı ve denetimi çoğunluğu ele geçirmez; çoğunluk, devlet iktidarını ve denetimini ele geçirir (Deleuze ve Guattari, 1987: 105, 291).

Liberal bir farklılık siyaseti, azınlıkların haklarının çoğunluk içinde görünür olmasını savunabilir. Başka deyişle, standardın erkek veya kadın, Avrupalı veya Avrupalı olmayan, heteroseksüel veya homoseksüel gibi kimlikler doğrultusunda genişletilmesi için mücadele edebilir. Deleuze ve Guattari, çoğunluğun doğasında gerçekleşen bu tür değişimlerin önemini yadsımazlar. 13. Yayla'nın sonunda yer alan "M.Ö. 7000: Kapma Aygıtları" başlıklı bölümde şunu savunurlar:

> Elbette bu, aksiyom sistemlerindeki mücadelenin önemsiz olduğu anlamına gelmez: Tam aksine, mücadele birçok düzeyde belirleyicidir: kadınların oy, kürtaj ve çalışma hakkı mücadelesi; çeşitli bölgelerin özerklik mücadelesi; Üçüncü Dünya'nın mücadelesi; Doğu'da ve Batı'da ezilen kitleler ve azınlıkların mücadeleleri... (Deleuze ve Guattari, 1987: 470-1).

Gelgelelim Deleuze ve Guattari bununla yetinmeyip çoğunluk-azınlık çiftine üçüncü bir terim eklerler: azınlık-oluş. Bu üçüncü terim, çoğunluktan farklı olmaya ve çoğunluktan sapmaya dayalı yaratıcı bir süreci anlatır. Azınlık-oluş, standardın sonsuz bir varyasyona ve yersiz yurtsuzlaşma sürecine tâbi olmasıdır (Deleuze ve Guattari, 1987: 106).

Deleuze ve Guattari'nin bu üçüncü terimi, toplumsal azınlıkların iki şekilde tasavvur edilebileceğini gösterir: (1) Toplumun dışına itildiği halde potansiyel olarak çoğunluğa dahil olanlar, (2) çoğunluğun varlığını tehdit eden büsbütün farklı türden kolektiviteler. Cinsiyet ayrımcılığının ortadan kalkması ve çokkültürlülüğü savunan liberal yaklaşımların aksine Deleuze ve Guattari'nin siyasal perspektifi yeni standartlar kurmayı veya çoğunluk statüsü elde etmeyi değil, herkesin (azınlık statüsünde olan dahil) azınlık-olmayı öğrendiği bir durumu arzular. Deleuze ve Guattari çoğunluğun normalleştirici gücünün karşısına azınlık olmanın, yani devrimci olmanın dönüştürücü potansiyelini çıkartırlar. Azınlığın değeri çoğunluktan dışlanmasında değil normdan uzaklaşmanın siyasal potansiyelinde gizlidir. Deleuze ve Guattari'ye göre devrimci siyasetin özünü yersiz yurtsuzlaşma süreci oluşturur: Asıl mesele azınlık taleplerinin toplumsal makinenin aksiyom sistemine uyarlanması veya bir kodun yeniden oluşturulması değil, azınlık-oluş süreci ve azınlıkla norm arasındaki uçurumun genişletilmesidir. Deleuze ve Guattari'ye göre önemli olan "prensipte herkese açık bir devrimci-oluş"tur (Deleuze ve Parnet, 1987: 147).

DELEUZE VE GUATTARI'NİN TEMEL ESERLERİ

DELEUZE

Deleuze, G. (1972) *Proust and Signs*. (Çev. Richard Howard) New York: George Braziller. [*Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016].

Deleuze, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy*. (Çev. Hugh Tomlinson) Londra: Athlone Press. [*Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2011].

Deleuze, G. (1984) *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*. (Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam) Londra: Athlone ve Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Kant'ın Eleştiri Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2. basım, 2011].

Deleuze, G. (1986) *Cinema 1: The Movement-Image*. (Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam) Londra: Athlone ve Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Sinema 1: Hareket-İmge*, çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2014].

Deleuze, G. (1988a) *Bergsonism*. (Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam) New York: Zone Books. [*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 3. basım, 2014].

Deleuze, G. (1988b) *Foucault*. (Çev. Sean Hand; Foreword by Paul Bove) Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2013].

Deleuze, G. (1988c) *Spinoza: Practical Philosophy*. (Çev. Robert Hurley) San Francisco: City Lights. [*Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2. basım, 2011].

Deleuze, G. ve Foucault, M. (1977) "Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde. (ed. ve çev. D. F. Bouchard ve S. Simons) Ithaca, NY: Cornell University Press.

Deleuze, G. (1989) *Cinema 2: The Time-Image*. (Çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta) Londra: Athlone ve Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (1990a) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. (Çev. Martin Joughin) New York: Zone Books.

Deleuze, G. (1990b) *The Logic of Sense*. (Çev. Mark Lester ve Charles Stivale; Ed. Constantin Boundas) New York: Columbia University Press ve Londra: Athlone. [*Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2015].

Deleuze, G. (1991) *Empiricism and Subjectivity: an Essay on Hume's Theory of Human Nature*. (Çev. Constantin V. Boundas) New York: Columbia University Press. [*Ampirizm ve Öznellik: Hume Açısından İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme*, çev. Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008].

Deleuze, G. (1993) *The Fold: Leibniz and the Baroque*. (Çev. Tom Conley) Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press. [*Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2006].

Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition*. (Çev. Paul Patton) Londra: Athlone Press ve New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. (1995) *Negotiations 1972-1990*. (Çev. Martin Joughin) New York: Columbia University Press. [*Müzakereler*, çev. İnci Malak Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2. basım, 2006].

Deleuze, G. (1998) "How do we recognize structuralism?" (Çev. Melissa McMahon ve Charles J. Stivale), C.J. Stivale, *The Two-fold Thought of Deleuze and Guattari*. New York: Guilford Press.

Deleuze, G. ve Parnet, C. (1987) *Dialogues*. (Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam) Londra: Athlone Press. [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1990].

GUATTARI

Guattari, F. (1984) *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. (Çev. Rosemary Sheed) Harmonds-worth: Penguin.

Guattari, F. (1995a) *Chaosophy*. (ed. Sylvere Lotringer) New York: Semiotext(e).

Guattari, F. (1995b) *Chaosmosis: an Ethico-aesthetic Paradigm*. (Çev. Paul Bains ve Julian Pefanis) Sydney: Power Publications ve Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Guattari, F. (1996a) *The Guattari Reader*. (Ed. by Gary Genosko) Oxford ve Cambridge, MA: Blackwell.

Guattari, F. (1996b) *Soft Subversions*. (Ed. Sylvere Lotringer) New York: Semiotext(e).

Guattari, F. (2000) *The Three Ecologies*. (Çev. Ian Pindar ve Paul Sutton) Londra ve New Brunswick, NJ: The Athlone Press. [*Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2. basım, 2000].

Guattari, F. ve Negri, A. (1990), *Communists Like Us*. (Çev. Michael Ryan) New York: Semiotext(e). [*Bizim Gibi Komünistler*, çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006].

DELEUZE VE GUATTARI

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1972) "Deleuze et Guattari s'expliquent..." *La Quinzaine Littéraire*, 143: 15-19.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1977) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. (Çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane) New York: Viking Press. [*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Sizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2. basım, 2014].

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1986) *Kafka: Towards a Minor Literature*. (Çev. Dana Polan) Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, Dedalus Kitap, İstanbul, 2. basım, 2015].

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (Çev. Brian Massumi) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?* (Çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchell) New York: Columbia University Press. [*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 10. basım, 2015].

İKİNCİL KAYNAKLAR

Ansell-Pearson, K. (ed.) (1997) *Deleuze and Philosophy: the Difference Engineer*. Londra ve New York: Routledge.

Ansell-Pearson, K. (1999) *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. Londra ve New York: Routledge.

Bogue, R. (1989) *Deleuze and Guattari*. Londra ve New York: Routledge.

Boundas, C. ve Olkowski, D. (ed.) (1994) *Deleuze and the Theater of Philosophy*. New York: Routledge.

Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press.

Dean, K. ve Massumi, B. (1992) *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot*. Brooklyn, NY: Autonomedia.

Goodchild, P. (1996) *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*. Londra: Sage.

Goodchild, P. (1997) "Deleuzian ethics", *Theory, Culture and Society*, 14 (2): 39-50.

Goulimari, P. (1999) "A minoritarian feminism? Things to do with Deleuze and Guattari", *Hypatia*, 14 (2): 97-120.

Grosz, E. (1994a) *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press ve Sydney: Allen and Unwin.

Grosz, E. (1994b) "A thousand tiny sexes: feminism and rhizomatics", C. Boundas ve D. Olkowski (ed.) *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy* içinde. New York: Routledge.

Hardt, M. (1993) *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir, Ali Utku, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2012].

Hardt, M. (1998) "The withering of civil society", E. Kaufman ve K. J. Heller (ed.), *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Holland, E. W. (1991) "Deterritorialising 'deterritorialisation' - from the Anti-Oedipus to A Thousand Plateaus", *Substance*, 66 (3): 55-65.

Holland, E. W. (1997) "Marx and poststructuralist philosophies of difference", *The South Atlantic Quarterly*, 96 (3): 525-41.

Holland, E. W. (1988) "From schizophrenia to social control", E. Kaufman ve K.J. Heller (ed) *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Holland, E. W. (1999) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Londra ve New York: Routledge.

Kaufman, E. ve Heller, K.J. (ed.) (1998) *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Lorraine, T. (1999) *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*. Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press.

Massumi, B. (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*. Cambridge, MA: MIT Press.

Massumi, B. (1998) "Requiem for our prospective dead (toward a participatory critique of capitalist power)" E. Kaufman ve K.J. Heller (ed.) *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press.

May, T. (1991) "The politics of life in the thought of Gilles Deleuze", *Substance*, 66 (3): 24-35.

May, T. (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: Pennsylvania State University Press.

May, T. (1995) *The Moral Theory of Poststructuralism*. University Park: Pennsylvania State University Press.

May, T. (1997) *Reconsidering Difference*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Miller, C.L. (1993) "The postidentitarian predicament in the footnotes of A Thousand Plateaus: nomadology, anthropology, and authority", *Diacritics*, 23 (3): 6-35.

Patton, P. (1996) (ed.) *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford ve Cambridge, MA: Blackwell.

Patton, P. (1997) "Deleuze and political thought", Andrew Vincent (ed.) *Political Theory: Tradition and Diversity* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Patton, P. (2000) *Deleuze and the Political*. Londra ve New York: Routledge.

Schrift, A. D. (1995) "Putting Nietzsche to work: the case of Gilles Deleuze", P. Sedgewick (ed.) *Nietzsche: A Critical Reader* içinde. Oxford: Blackwell.

Stivale, C. J. (1998) *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari*. New York: The Guilford Press.

Surin, K. (1991) "The undecidable and the fugitive; Mille Plateaux and the state-form", *Substance*, 66: 102-113.

Surin, K. (1994) "'Reinventing a physiology of collective liberation': going 'beyond Marx' in the Marxism(s) of Negri, Guattari and Deleuze", *Rethinking Marxism*, 7: 9-27.

Surin, K. (1997) "The epochality of Deleuzian thought", *Theory, Culture and Society*, 14 (2): 9-21.

Surin, K. (1998) "The future states of politics", *Culture Machine: The Journal - Taking Risks With the Future*. [http://culturemachine.tees.ac.uk/frin_fl.htm

19

Paul Virilio

JOHN ARMITAGE

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

1932'de Paris'te doğan Paul Virilio, 1939'da Nantes limanına ayak bastı ve burada İkinci Dünya Savaşı sırasında tanıklık ettiği Alman saldırılarından (*Blitzkrieg*) dolayı ağır bir travma yaşadı. Paris'te École des Métiers d'Art'da eğitim aldıktan sonra bir mozaik cam sanatçısı oldu. 1950'de din değiştirerek Hıristiyan oldu; Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nda (1954-62) sömürge ordusunda askerlik yaptıktan sonra Sorbonne'da Merleau-Ponty ile birlikte fenomenoloji çalıştı. Kentin askerî, mekânsal ve organizasyonel özellikleriyle ilgilenen Virilio'nun şahsına münhasır bir "kent uzmanı" olarak yazdığı ilk yazıları 1963'te mimar Claude Parent'la birlikte kurduklarını grupla aynı adı taşıyan *Architecture Principe*'te yayımlandı (Virilio ve Parent, 1996). Virilio ilk büyük yapıtı (savaş mimarisi üzerine fotoğrafik ve felsefi bir araştırma) *Bunker Archeology*'yi (*Sığınak Arkeolojisi*, 1994a) 1975'te yayımladı. Virilio'nun "yersiz yurtsuzlaşma", "dromoloji" (hız mantığı), "kaybolmanın estetiği" gibi kavramlar etrafında epey tartışma yaratan fenomenolojik toplum kuramı Husserl, Heidegger ve özellikle Merleau-Ponty'nin metinlerinden esinlenmiştir.

Mayıs 1968 olaylarına Paris'te katıldıktan sonra Virilio, École Speciale d'Architecture (Yüksek Mimarlık Okulu) öğrencileri tarafından profesör olarak seçildi ve Uluslararası Felsefe Koleji'nin kuruluşuna yardımcı oldu. Alaylı bir mimar olan Virilio, ilgi alanlarını hiçbir zaman mekân sanatlarıyla sınırlı tutmadı. Felsefeci arkadaşları Gilles Deleuze ve Félix Guattari gibi o da birçok konuda birçok metin kaleme aldı: *Speed & Politics:*

An Essay on Dromology (*Hız ve Politika*, 1986), *The Aesthetics of Disappearance* (*Kaybolmanın Estetiği*, 1991a), *War and Cinema: The Logistics of Perception* (*Savaş ve Sinema: Algı Lojistiği*, 1989), *Politics of the Very Worst* (*En Kötü Durumda Siyaset*, 1999a) ve son olarak *Polar Inertia* (*Polar Atalet*, 1999b). Buna rağmen İngilizce konuşan dünyada Virilio'nun önemi yeni yeni fark ediliyor zira Virilio, Paris dışına çok fazla çıkmamıştır ve dolayısıyla Fransa dışında pek tanınmaz. 1998'de emekli olan Virilio, halihazırda vaktini yazı yazmaya ve Paris'te evsizlerin barınma sorununu çözmek için çalışan özel kuruluşlara harcıyor.

Virilio'nun teorik çalışmasının önemi, savaşın hâkim olduğu bir toplumda kent tasarımı ve toplumsal hayatın mekânsal organizasyonuyla ilgili tartışmalarda askerî-endüstriyel kompleksin hayati önemde olduğunu ileri sürmesidir. Virilio örneğin *Hız ve Politika*'da (1986) modern kentin gelişimi ve toplumsal evrimini ikna edici bir "savaş modeli" çerçevesinde açıklar. Virilio'ya göre feodal dönemin müstahkem kenti, kentteki kitlelerin hareketlerinin dolaşım ve hızını ayarlamaya dönük bir çabanın eşlik ettiği hareketsiz ve genellikle geçit vermez bir savaş makinesiydi. Bunun bir sonucu olarak feodal çağın "meskün atalet"e dayalı siyasal mekânı, siyasal konfigürasyonu ve fiziksel temelini müstahkem kent oluşturuyordu. Virilio açısından temel soru müstahkem kentin niçin ortadan kalktığıdır. Bu soruya verdiği sıradışı yanıta göre silahların giderek taşınabilir, hızlı ve etkili hale gelmesinin sonucunda müstahkem kent ortadan kalkmıştır. Zira bu tür yenilikler müstahkem kenti "saldırıya açık" kılarak kuşatma savaşını manevra savaşına dönüştürdüğü gibi otoritenin kentteki yurttaşların hareketlerini denetleme çabalarını da boşa çıkartmış ve Virilio'nun kitlelerin "meskün dolaşımı" olarak adlandırdığı şeye olanak vermiştir. Dolayısıyla Marx'tan farklı olarak Virilio, feodalizmden kapitalizme geçişin iktisadi bir dönüşümden ziyade askerî, mekânsal, siyasal ve teknolojik bir başkalaşım olduğunu ileri sürer. Marx, materyalist bir tarih anlayışını, Virilio ise askerî bir tarih anlayışını savunur.

Askerî mekân ve arazinin, özellikle Atlantik Duvarı'nın –Nazilerin, Müttefikler'den gelebilecek olası bir saldırıyı püskürtmek amacıyla Fransız kıyı şeridi boyunca inşa ettikleri on beş bin sığınak– düzenlenişi hakkında yaptığı fenomenolojik araştırmanın (1958) ardından Virilio, *Architecture Principe* grubu dahilinde araştırmalarını daha da derinleştirerek Gestalt psikolojisine dayalı bir "eğri işlev" teorisi inşa etmiştir. Bu teori, 1966'da Nevers'de bir "sığınak kilise"nin inşası ve 1969'da Villacoublay'de bir uzay araştırma merkezinin kurulmasıyla taçlanmıştır (Johnson, 1996). Teorik ufkunu giderek genişleten Virilio 1970'lerde çağdaş kent manzarasının aske-

rileşmesi sonucunda kentsel mekânın giderek yersiz yurtsuzlaştığını ve bir hız siyasetinin doğduğunu öne sürmüştür. Bilgi aktarımı düzleminde gerçekleşen iletişim teknolojileri devriminin korkutucu dromolojik sonuçlarını inceleyen Virilio, "saf güç" karşısında "devrimci direniş" imkânlarını araştırırken toplumsal mekânın düzenlenişi ile askerî teknolojiler arasındaki bağlantıların üzerinde durmuştur. Sonuç olarak 1980'lerde estetik alanından hareketle geliştirdiği "kaybolma", "fraktalizasyon", fiziksel mekân, savaş, sinema, lojistik, algı vb. nosyonlar çerçevesinde teorik uğraşlarının bir sonraki önemli evresine geçmiştir. 1990'larda ise Virilio uzaktan kumandalı ve sibernetik teknolojilerin kentsel ortamda kullanımının toplumsal sonuçlarını ve internet gibi yeni bilgi ve iletişim teknolojilerini incelemiştir. "Polar atalet", "üçüncü devrim", "transplant devrimi" ve sibernetik gösteri sanatlarına odaklanan Virilio'nun post-Einsteincı toplum kuramı, halihazırda "endo-kolonizasyon", "siberfeminizm" ve "teknolojik fundamentalizm" gibi meselelerle ilgileniyor.

Virilio, "hipermodern" toplum kuramına önemli bir katkı yapsa da kendini bir toplum kuramcısı olarak değil "teknoloji sanatının bir eleştirmeni" olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Bu kitapta bir Virilio portresi yer alsa da, Virilio'nun kendisi aslında toplum kuramından nefret eder.

Toplum kuramı ve katkıları

Eğri işlev, dromoloji ve integral kaza

Virilio'nun eğri işlev –"dikeyin bir yükseliş ekseni olmaktan, yatayın ise daimi bir düzlem olmaktan çıktığı ve yerlerini eğri eksenin ve meyilli düzlemin aldığı yeni bir kentsel düzen"– hakkındaki erken dönem metinleri 1960'ların ortasında *Architecture Principe*'te yayımlanmıştır (Virilio ve Parent, 1996: v). Bu metinler Virilio'nun *Bunker Archeology* (1994a), *L'insécurite du territoire* (1976) ve *Hız ve Politika*'da (1986) bilgi aktarımı bağlamında gerçekleşen devrim ve yersiz yurtsuzlaşmaya yönelik (postmodern toplum kuramı açısından da son derece önemli olan) siyasi eleştirilerinin de habercisidir.

Virilio'nun iktisadi servet merkezli ekonomi-politiğe yönelik kuşkuculuğu dromokratik iktidar anlayışından kaynaklanır. Sun-Tzu'nun *Savaş Sanatı*'ndan (1993) epey etkilenen ve Marinetti'nin fütürist sanat teorisinde keşfettiği "olumlu" (Faşist) ve "olumsuz" (Antifaşist) boyutları tartışan Virilio ekonomi-politiği genel olarak devlet ekonomisini idare etmeyi amaçlayan bir yaklaşım dahilinde tanımlamanın mümkün olmadığını, ekonomi-politiğin salt parasal servete dayalı bir bilim olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtir. Fütürizm gibi askerî ve sanatsal akımların dayandığı sosyo-politik kurumların tarihine bakıldığında, toplumun temelin-

de ticaret ve zenginlik dürtüsünden ziyade savaş ve hız ihtiyacının olduğu görülür. Virilio'nun iktisadi servete dayalı ekonomi-politiğin yerini hıza dayalı ekonomi-politiğin aldığı gibi bir iddiasının olmadığını, daha ziyade servete dayalı ekonomi-politiğin yanı sıra hıza dayalı bir ekonomi-politiğin de olması gerektiğini ileri sürdüğünü belirtelim. Sonuç olarak Virilio, *Popular Defense & Ecological Struggles* (*Halk Savunması ve Ekolojik Mücadeleler*, 1990) ve *Pure War* (*Saf Savaş*, 1997a) başlıklı yapıtlarında dromolojik soruşturmasını saf güç ile ilgili kaygıları –mutlak teslimiyetin dayatılması– ve devrimci direnişi –kentsel mekânın askerîleştirilmesi karşısında hayal gücüne dayalı bir mücadele– içerecek şekilde geliştirmiştir. Saf savaşın "rasyonel" açıklaması, "Enformasyon Savaşı" devrinde (devletin internet gibi yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin "askerî cephaneliği"ne yaptığı giderek artan miktardaki harcamaları meşrulaştırmak için anonim "düşmanlar" yarattığı bir devir) askerîleşmiş tekno-bilimin mantığı olarak özetlenebilir. Virilio'ya göre otomatik menkul alım satım sisteminin yol açtığı 1987 küresel borsa krizi gibi integral kazaların sorumlusu askerî-endüstriyel kompleksin silahlarıdır.

Kaybolmanın estetiği ve fiziksel boyutun krizi

The Aesthetics of Disappearance (*Kaybolmanın Estetiği*, 1991a) ve *The Lost Dimension*'da (*Kayıp Boyut*, 1991b) Virilio, Mandelbrot'nun (1977) fraktal geometri anlayışına dayanarak toplum kuramının insan bilincinin ritminde meydana gelen kırılmaları ve fiziksel boyuttaki "morfolojik taşmaları" dikkate alması gerektiğini gösterir. "Piknolepsi" (sürekli kırılma) kavramına ve Einstein'ın Genel İzafiyet Kuramı'na başvurarak modern vizyonun ve modern kentin hem askerî iktidarın hem de sinematik kayboluş teknolojilerinin bir ürünü olduğunu ileri sürer. Kente dair görsel bilincimizin siyasal ve sinematik boyutları vardır ve bu boyutların temel işlevi estetik ve mekânla ilgili büyük anlatıların teknoloji düzleminde ortadan kaybolması ve mikro-anlatıların yükselişini ifade etmeleridir. Virilio'nun terimleriyle ifade edersek, Mandelbrot'nun fraktallar geometrisi "aşırı korunaksız" kentin doğuşunu işaret eder –zaman ile mekân arasındaki morfolojik patlamanın sayısız görsel yoruma ve "bütün boyutlarda bir krize" sebep olması gibi (Virilio, 1991b: 9-28). Burada önemli olan Virilio'nun kaybolmanın estetiği ve fiziksel boyuttaki krizi bütünsel entelektüel "açıklamalar"la değil üretim kırılmaları ve "eğilim" adını verdiği şeyin yaratıcı dinamiklerini stratejik bir biçimde konumlandırarak ele almasıdır (Virilio, 1989: 80). Virilio'nun *The Lost Dimension*'da öne sürdüğü üzere, aşırı korunaksız kentte kural; estetiğin ve diğer bütün boyutların retinal süreklilik, kırılma ve "teknolojik mekân-zamanın" hâkim

olduğu askerîleşmiş ve sinematografik bir alanda kaybolmasıdır.

Savaş, sinema ve saf algı lojistiği

Virilio, *War and Cinema*'da (*Savaş ve Sinema*, 1989) zamanın başlangıcından günümüze kadar ortaya çıkan farklı gerçeklik türlerini ele alırken "ikame" kavramına başvurur. Baudrillard'ın (1983) "simülasyon" kavramına hayli yakın bir kavram ortaya atan Virilio'nun temel kaygısı savaş, sinematik ikame ve algı lojistiği (sinematik imgeyi ve bilgiyi ön plana taşıma pratiği) arasında bağlantı kurmaktır. Algı lojistiği fikri ön plandadır zira 1991 Körfez Savaşı gibi postmodern savaşlar bağlamında yerleşik topografik özelliklerin yanı sıra savaş mimarisi de ortadan kaybolmuştur. *Apocalypse Now* filminde askerî kumanda kademesi Coppola'nın helikopterlerinin "Gökten Yağdırdığı" ölümden kaçabilmek için yeraltındaki sığınaklara saklanır. Sonuç olarak Virilio (1989: 66) "dünyanın savaşta kaybolduğu ve savaşın bir olgu olarak dünyanın gözünün önünden kaybolduğu" bir algı lojistiğini kavramsallaştırır. Bu nedenle *L'écran du désert: chroniques de guerre*'de (*Çöl Ekranı: Savaş Günlükleri*, 1991c) savaş, sinematik ikame, insanî ve sentetik algı arasındaki ilişkileri analiz eder. Savaştaki askerî algının sivil algıya, özellikle sinema sanatına benzediğini düşündüğü için bu tür bağlantılar kurar. Virilio'ya göre sinematik ikame bir "imajlar, görüntüler savaşı"na, başka deyişle İnfo-savaş'a yol açar. İnfo-savaş, üretilen görüntülerin gerçek savaşlara ait olduğu geleneksel savaştan farklıdır. Savaş görüntüleri ile gerçek savaşlar arasındaki uyuşmazlığın "gerçekliğinin ortadan kalktığı" bir savaştır. Baudrillard'ın (1995) Körfez Savaşı'nın aslında yaşanmadığına dair ünlü savı gibi Virilio'nun savaş ve sinemanın birbirinden ayrıştırılamaz olduğu savı da tartışmaya açıktır. Öte yandan Virilio'nun İnfo-savaş'a yönelik tutumu savaş makinesindeki toplumsal gelişmeleri yansıtmanın tek yolunun savaş, sinema ve algı lojistiği arasındaki benzerlikleri dikkate alan bir eleştirel teorik konum benimsemek olduğu yönündeki görüşüyle uyumludur; Virilio *The Vision Machine*'de (*Görme Makinesi*, 1994b) yönelttiği eleştiri çerçevesinde bu görüşü geliştirir.

Virilio'nun evreninde insanlar "artık gözlerine inanmıyor"dur. "Algıya duydukları inanç" "teknik *görüş çizgisine* duydukları inancın" karşısında diz çökmüştür: "Görsel alan", çağdaş görsel ikame tarafından "bir görme aracına" indirgenmiştir (1994b: 13; vurgular orijinal). Bu perspektiften bakıldığında *The Vision Machine* benim "saf algı" olarak adlandırdığım şey hakkında bir incelemedir (Armitage, 2000a: 10). Günümüzde askerî-endüstriyel kompleks sanal gerçeklik ve internet gibi kaygı verici teknolojik ikameler ve potansiyeller üretmiştir. Virilio'nun terimleriyle ifade edersek, saf algının "temel ama-

cı", "algı ve temsil tarzlarının araçsal bir şekilde ayrıştırılması sonucunda öznel vizyona dayatılan görülmedik sınırların" yarattığı kaybolma estetiği çerçevesinde "gerçekliğin sönüşünü kayıt altına almaktır" (1994b: 49, vurgu orijinal). Virilio görme makinelerini "görme çizgisi olmayan bir vizyon"un hızlandırılmış ürünleri olarak ele alır; bu vizyon "endüstriyelleşmenin son biçimi olan kopkoyu bir körlüğün (*görme-kaybının endüstriyelleşmesi*) yeniden üretilmesinden ibarettir" (1994b: 73, vurgu orijinal). Virilio, *Polar Inertia*'da bu vizyonla uzaktan kumandalı teknolojiler arasındaki kapsamlı toplumsal ilişkileri incelemeye devam eder.

Polar atalet, üçüncü devrim, siberfeminizm ve teknolojik fundamentalizm

Polar Inertia'da (1999b) Virilio, saf algı, hız ve insani durgunluğu ele alır. "Dolaylı Işık"ta Paris metrosuna konan yeni video ekranları ile aynalar gibi "gerçek" algı nesneleri arasındaki farklılığı Foucault'nun (1977) "gözetim toplumu", Deleuze'ün ise (1995) "denetim toplumu" adını verdiği duruma uygun bir teorik çerçeve içinde ele alır. Buna karşılık, başka makalelerinde teknolojinin doğurduğu atalet ile insanın biyolojik devinimi arasındaki uyuşmazlığa Japonya'daki yüzme havuzlarına "dalga oluşturma makineleri"nin konması; bütün dünyada "lokal zamanların" ortadan kalkması ve yerlerini tek bir "küresel zaman"ın alması ve "klasik optik iletişim" ile "elektro-optik akım" arasındaki çelişkiye dair analizler bağlamında değinir. Virilio'ya göre önemli olan hız artışı veya kaybı değil "Polar Atalet"tir. Bu bağlamda, erken modern dönem hareketlilik çağında (kendi deyimiyle özgürleşme çağında) ataletin olmadığını vurgular. Polar atalet kavramı endüstriyel çağda hız denkleminin iki nöbetleşe unsuru olan salt hız artışı ve hız kaybını hükümsüz kılar. Mutlak ışık hızının hâkim olduğu post-endüstriyel çağda kimsenin herhangi bir yere yolculuk etmesine gerek yoktur çünkü zaten gideceği yere varmıştır. Işık hızı "burası" ile "orası" arasındaki coğrafi farklılığı silmiştir. Bunun dışında polar atalet, merhum münzevi milyarder Howard Hughes'un durumundaki gibi uç örneklerde bir tür Foucaultcu kapatmaya dönüşür. Las Vegas'taki Desert Inn Otel'de bir odaya kapanıp 15 yıl boyunca hiç durmadan Sturges'ün *Ice Station Zebra*'sını (*Kutup Harekâtı*) seyreden Hughes (Virilio'nun "teknoloji keşişi") polar ataletin ete kemiğe bürünmüş hali olduğu gibi bundan daha önemlisi "kitlesel bir durum"un ilk örneğiydi: "Motorun yok edici karakterinin farkında olmadan hızı devamlı arttırmak" (Virilio, 1997a: 77).

Dolayısıyla 21. yüzyılın başında Virilio'nun toplum kuramı üçüncü veya transplant devrim olarak adlandırdığı durumla ilgilenir: insan bedeni ile teknoloji arasındaki ayrımın neredeyse tamamen ortadan kalktığı bir durum. Teknoloji nesneleri-

nin minyatürleşmesi sonucunda bedensel uzuvların yerini teknolojinin almasıyla yakından bağlantılı olan üçüncü devrim, askerîleşmiş teknobilimin Virilio'nun "yeni-öjeni" adını verdiği şey aracılığıyla insan bedenine yönelik olarak gerçekleştirdiği bir devrimdir. Virilio'nun Avustralyalı sibernetik performans sanatçısı Stelarc'ın çalışmasına yönelttiği eleştirilerin (1995: 109-112) temelinde de bu gelişmeler vardır. Bu eleştirilerin endo-kolonizasyon nosyonuyla bağlantılı olduğu da belirtilmelidir –endo-kolonizasyon, devlet türü bir siyasal güç kendi halkına karşı (veya tekno-bilim bağlamında insan bedenine karşı) harekete geçtiğinde gerçekleşen şeydir.

Bütün bu sebeplerle *Open Sky* (*Açık Gökyüzü*, 1997b), *Enformasyon Bombası* (1998) ve *Politics of the Very Worst*'te (*En Kötü Durumda Siyaset*) Virilio, bir siberfeminizm eleştirisi geliştirmiştir. Haraway'in "siborglar manifestosu"nun (1985) yolundan ilerleyen Plant (1997), sibernetik feminizmi sibernetik teknoloji ve feministlerin lehine, patriyarkanın ise aleyhine bir devrim olarak tanımlar. Ne var ki Virilio'nun siberfeminizm veya "siberseks" gibi nosyonlarla kaybedecek vakti yoktur; bu nosyonları eleştirirken, sözgelimi siberseksi duyguların yerini teknolojinin aldığı bir duruma benzetir. Virilio'ya göre sibernetik cinselliği reddetmek, teorik dikkati yeniden özne üzerinde yoğunlaştırmak, erkek ve kadına yönelik teknolojik tahakküme karşı koymak şarttır. Dolayısıyla Virilio'nun dünyasında siberfeminizm, teknolojik köktenciliğin bir başka biçimidir: Teknolojinin mutlak iktidarına iman edenlerin dinidir (Virilio ve Kittler, 1999). Yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin her yere yayılması, anındalığı ve doğrudanlığını anlamak için gerekli dinî hassasiyetten uzaklaşan siberfeministler başka birçok toplumsal grupla birlikte siberâlemin hezeyanlarına kapılmıştır.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Virilio düşüncesinin temel ilkeleri ve yol açtığı tartışmalar hakkında hüküm vermek zordur zira hem toplum kuramcıları Virilio'yu çok yakın tarihlerde değerlendirmeye başlamıştır hem de Virilio'yla ilgili ikincil kaynaklar veya yorumların sayısı oldukça sınırlıdır (gene de onun hakkında yapılan kısa ve çoğu zaman bölük pörçük yorumlar için bkz. örn. Conley, 1997; Der Derian, 1992; Wark, 1994). Buna karşılık Virilio'nun askerî mekân ve toplumun sosyal organizasyonuyla ilgili metinleri, toplumsal ve teorik gelişmeleri takip etmekten ziyade öngören metinlerdir. Bauman gibi çağdaş toplum kuramcıları (1998: 12) bu nedenle Virilio'nun metinlerini dikkatle inceler. Öte yandan Virilio düşüncesi büyük ölçüde yanlış anlaşılmıştır. Burada Virilio'nun metinlerinin yaptığı temel katkıları değerlendirirken bu metinlerin postmodernizmin ötesinde yer aldığını ve "hipermodernizm"le ilgi-

li güncel tartışmaya yapılan bir katkı olarak ele alınması gerektiğini ileri süreceğim. Son olarak Virilio'nun metinlerine yönelik bazı itirazları ele alacağım.

Modernizmden hipermodernizme ve ötesine

Virilio'nun askerî mekâna ve kentin toplumsal organizasyonuna dair analizi, eleştirel toplum kuramına yapılmış önemli bir katkıdır; zira modernizm ile postmodernizm arasındaki farklılaşma etrafındaki kısır tartışmadan ayrı bir yerde durur. Harvey (1989: 351) ve Waite (1996: 116) gibi eleştirel toplum kuramcılarının veya Sokal ve Bricmont (1998: 159-66) gibi pozitivist fizikçilerin Virilio düşüncesini postmodern toplum kuramı içinde tanımlaması son derece yanlıştır. Bu tanımlar o kadar yanlıştır ki nereden düzeltmeye başlasam bilemiyorum.

İlk olarak, tıpkı Virilio gibi postmodernizm kavramı da 1960'larda mimarlık eleştirisi alanında ön plana çıksa da Virilio düşüncesi ne Uluslararası Üslup'a ne de modernizme yönelik bir tepkidir. Virilio, postmodernizmin mimarlık alanında bir "felaket" olduğunu ve kendisinin fenomenolojik metinleriyle postmodernizmin hiç ilgisinin olmadığını vurgular (Armitage, 2000a). Virilio'nun çalışmaları sanat ve bilim alanında modernizmden beslenir. Virilio, bu alanda Kafka ve Marinetti gibi modernist yazarlara ve sanatçılara gönderme yapar. Felsefe alanındaki referansları ise Husserl ve Merleau-Ponty, fenomenolojistler ve modernistlerdir. Ayrıca Virilio, 1915'te temelleri atılan bilimsel modernizm teorisine duyduğu bağlılığın bir örneği olarak Einstein'ın Genel İzafiyet Teorisi'ne referans verir.

İkincisi, Virilio düşüncesi ile Derrida gibi yapıbozumcu ve postyapısalcıların fikirleri arasında herhangi bir yakınlık yoktur. Virilio hiçbir zaman Saussure'ün yapısal dilbilimine ilgi duymamış, bunun yerine fenomenoloji ve varoluşçuluğun dünyasını tercih etmiştir. Bir anti-Marksist (ve anti-Sartrecı), inançlı bir anarşist ve "psikanalize hiçbir şekilde güvenmeyen" bir düşünür olan Virilio'nun, göstergebilimci Barthes, Marksist filozof Althusser, psikanalist Lacan ve antropolog Lévi-Strauss gibi yapısalcılığın öncüleriyle ortak noktaları çok azdır (Virilio, 1997a: 39). Virilio'nun Foucault'nun (1977) *Hapishanenin Doğuşu* ile Deleuze ve Guattari'nin (1987) *Bin Yayla*'sıyla arasındaki teorik yakınlıkları da dikkatle değerlendirmek gerekir. Zira birçok postyapısalcı teorisyenin aksine Virilio bir hümanisttir ve kilise mensubu bir Hıristiyan'dır. Onun çalışmaları anti-hümanizmin bakış açısına ve Foucault-Deleuze-Guattari'nin mesihi Nietzsche'nin felsefesine aykırıdır. Sonuç olarak Virilio düşüncesi ile Foucault ve Deleuze'ün postyapısalcı teorileri arasında belli belirsiz ve tesadüfî birtakım yakınlıklar bulunabilse de (bunlara Virilio da işaret etmiştir, bkz. 1997a: 44-5) Virilio'nun

toplum kuramına İkinci Dünya Savaşı, askerî strateji ve mekân planlaması yön vermiştir.

Üçüncüsü, birçok postmodern toplum kuramcısının aksine Virilio moderniteyi topyekûn reddetmez. Daha ziyade, kendi çalışmalarını "... felaket tellallığı (*katastrofist*) yapmaktan ziyade doğrudan felaket yaratan (*katastrofik*) bir teknoloji algısı aracılığıyla moderniteye dair eleştirel bir analiz" olarak görür. "Henüz modernitenin dışında olmadığımızı" savunan Virilio'nun toplum kuramının temelinde "topyekûn savaşın yarattığı dram" vardır (Armitage, 2000a: 26). Modernitenin değişen hızlarına odaklanan Virilio'nun metinleri tekno-bilim, gözetim, kentlilik ve yabancılaşma gibi temel meselelerle ilgilenir. Bir Kassandra olarak ünlenmesine rağmen Virilio postmodernizm teorisyenlerinin aksine kendi modernite anlayışının esasen iyimser olduğunu vurgular (Armitage, 2000a).

Virilio, "Aydınlanma projesi"nin kimi boyutlarına eleştirel yaklaşsa da aklı bütünüyle antipatik bulmaz. Gelgelelim Hegelci ve Marksist bilgi ve ideoloji teorilerine açıkça karşıdır. Bu açıdan Virilio'yu bir tür "sol Heideggerci" olarak tanımlayabiliriz (Kellner, 2000). Kısacası Virilio'nun moderniteyle kurduğu eleştirel ilişki, Waite (1996) gibi postmodern toplum kuramcılarının tanımladığı cinsten bir ilişki değildir.

Dördüncüsü, Virilio düşüncesi Lyotard (1984) veya Baudrillard (1983) gibi postmodernistlerin fikirlerinden tamamen farklıdır. Örneğin Lyotard'ın metinlerinin aksine Virilio'nun metinleri tarihi anlamlandırırken umut ilkesine sadık kalır. Virilio'nun neredeyse bütün metinleri hem Virilio'nun kendi tarihini hem de onun aracılığıyla insanlığın tarihini anlamlandırmaya yönelik bir çabadır. Virilio *bütün* "üst-anlatıların" çöktüğü fikrini de kabul etmez; mülakatlarında "adalet anlatısının yapı-bozuma uğratılamayacağını" savunur (Armitage, 2000a: 39). Virilio'nun Marksizme, göstergebilime ve Nietzscheci nihilizme yönelik tepkisi ile Baudrillard'ın "simülasyon" kavramına yönelik itirazı aynı nedenlere dayanır. Yine birçok postmodern toplum kuramcısının aksine Virilio, Baudrillard'ın McLuhan'ın (1994) yeni medya teknolojileriyle ilgili "saçma sapan fikirlerine" (Virilio, 1995: 10) duyduğu hayranlığı da paylaşmaz. Virilio'nun metinleri Baudrillard'ın "hipergerçekliği" ve "ironi"sinden farklı olarak toplumsal gerçeklikle ve yoksulların savunusuyla ilgilenir.

Bütün bu sebeplerle Virilio'nun yaptığı önemli katkıları postmodern toplum kuramı içinde değerlendirmek zordur. Bence bunları, düşünceleriyle hipermodernizm sorununa temas eden bir toplum kuramcısının metinleri olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Hipermodernizm, modernizm-postmodernizm karşıtlığı etrafında kutuplaştırılan varsayımlardan uzaklaşarak modern dünya ve onun temsilini ele alan toplumsal dü-

şüncedeki "aşırı" yoğunlukları ve altüst oluşları kavramaya çalışan deneysel bir terim ve embriyo halindeki bir eğilimdir (Armitage, 2000b).

Virilio eleştirisi

Virilio'nun toplum kuramı ve çeşitli faaliyetleri 1960'lardan itibaren tartışma yaratmıştır. Örneğin Virilio ve Parent, *Architecture Principe*'te yazarken dünyanın yatay düzlemden uzaklaşarak kendini eğimli düzlemde organize etmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Diğer mimarların öfkeli muhalefetiyle karşılaşan bu savlara dünya kayıtsız kalmıştır. Virilio'nun devlet, teknoloji ve hız anlayışı da eleştirilmiştir. Sözgelimi Deleuze ve Guattari (1987: 351-423), Crogan'ın (1999) sorunlu bulduğu bir çabayla Virilio'nun fikirlerini kendi postyapısalcı toplum kuramı anlayışları içinde "eritmeye" çalışmıştır. Crogan'ın belirttiği gibi Deleuze ve Guattari'nin "statik ve tarihdışı" devlet ve teknoloji modeli Virilio'nun metinleriyle birleştirildiğinde "süreç içinde tutarlılığını kaybeder". Virilio'nun *The Aesthetics of Disappearance*'ı (1991a) neo-Marksiyen coğrafyacı Harvey'i öfkelendirmiştir (Harvey, 1989: 293, 299, 351). Harvey'e göre Virilio'nun Harvey'in deyimiyle "zaman-mekân sıkışması"na verdiği "tepki", "zaman-mekân sıkışmasıyla onu yansıtan ve yöneten bir dil ve imge örgüsü inşa ederek baş etmeye çalışmak"tır. Harvey, Virilio'nun (ve Baudrillard'ın) "aklını yitirmiş metinleri"ni bu kategoriye yerleştirir; zira "bu metinler zaman-mekân sıkışmasıyla kaynaşmak ve kendi tumturaklı retoriklerinde bu sıkışmayı yeniden üretmekle meşguldür." Harvey bu tepkiyle daha önce "özellikle Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nde mevcut olan sıradışı çağrışımlarda da karşılaşmıştır." Ama *The Aesthetics of Disappearance*'da (1991a) Virilio'nun dromokratik durumun ortaya çıkışına dair açıklaması ve bu duruma yönelik tamamen bilinçli tepkileri "kesintiye uğratmanın, kaza yaptırmanın, *üretici* olduğu için önü kesilen şeylerin önemini vurgular" (1997a: 44, vurgu orijinal). Virilio'nun Lotringer'e belirttiği gibi: "Bu, Gilles Deleuze'ün *Bin Yayla*'da yaptığından tamamen farklıdır. Ben kopuşlar ve eksiklikler üzerinde dururken o kapmalarla ilerliyor. Durdurmak ve 'hadi başka bir yere gidelim' demek benim için çok önemli" (Virilio, 1997a: 45). Virilio'nun "aklını yitirmiş metinlerinin" 1980'lerde ortaya koyduğu şey; estetik, askerî güç, mekân, sinema, siyaset ve teknolojideki dromolojik değişimlerin maddi ve daha önemlisi *gayri maddi* sonuçlarıdır. Toplumsal hayatın, savaşın, maddenin ve insan algısının teknoloji tarafından ortadan kaldırıldığı bir çağda bu son derece önemli bir kazanımdır. Öte yandan Harvey'nin ileri sürdüğünün aksine Virilio'nun toplum kuramı günümüzde Nietzsche'yle arasındaki benzerliklerden ziyade *farklılıklar* açısından önemlidir. Waite'in Amerikalı performans sanatçısı Laurie Anderson'dan alıntı yaparak belirttiği gibi:

> Virilio postmodern askerî taktiklere, stratejilere ve teknolojilere hâlâ modernist bir *eleştiri* yöneltirken Nietzsche sırf eleştiriyle yetinmeyerek bunları elitlerin cesetler üzerindeki iktidarını sürdürmek için kavram ve retorik düzleminde gerekli ikna metaforları ve teknikleri olarak kendi amaçları doğrultusunda hızla *sahiplenmiştir*– "hayattakilerin sayısı ölülerin sayısını aşsın diye" (Waite, 1996: 381-2, vurgu orijinal).

Virilio'nun toplum kuramı etrafında birçok tartışmalı nokta olsa da özellikle askerî taktikler, stratejiler ve teknolojilere yönelik hipermodern eleştirisi; Krokers (1997) gibi toplum kuramcılarının fikirleriyle çatışır. Bu tür fikir ayrılıklarının sebebi Virilio'nun *The Politics of the Very Worst* (1999a) gibi metinlerinde günümüzde epey rahatsızlık verici ve hayatî olan toplumsal gelişmeleri ele almasıdır; bu gelişmeler gittikçe sanallaşan küresel elitlerin gerçek ve lokal cesetler üzerindeki iktidarını sürdürmeye yönelik olarak tasarlanmıştır. Hitler'in *Blitzkrieg*'inin (Yıldırım Savaşı) bir evladı olan Virilio, geç militarizmin toplumsal mantığını ve kentin mekânsal organizasyonunu teorik bir çerçeveye oturtmuştur. Onun düşüncesinin en önemli yönleri bunlardır. 21. yüzyılın muhtemel dromolojik ve politik koşullarını ortaya koyan Virilio moderniteyi askerî bir tarih anlayışı ve insan bedeninin tekno-bilim tarafından endokolonizasyonu bağlamında yorumlar. Yukarıda değindiğimiz gibi, Virilio'nun toplum kuramına yaptığı katkıları değerlendiren bir analiz öncelikle hipermodernizm kavramını hesaba katmalıdır.

Sonuç olarak Virilio çağdaş entelektüel muharebe meydanındaki en önemli ve kışkırtıcı toplum kuramcılarından biridir. Öte yandan Lyotard'ın veya Baudrillard'ın postmodernizminden farklı olarak Virilio'nun hipermodernizmi kendini modernizmden veya moderniteden bir kopuş olarak değil katastrofik bir teknoloji algısı aracılığıyla modernizme ve moderniteye dair eleştirel bir analiz olarak ortaya koyar. Virilio teorik konumunu "teknoloji sanatının bir eleştirmeni" olarak tanımlar (1997a: 172). Onun teknolojiyle ilgili teorik konumu ve toplumsal hassasiyetleri eleştirel sosyal bilimler alanının dahi dışında kalır. Virilio düşünsel "açıklamalara" değil "bir eğilim olarak mevcut olan şeylere" bel bağlar. Dolayısıyla Virilio bir yandan dönemin eğilimlerini ciddiyetle izlerken diğer yandan toplum kuramını, özellikle de sosyolojiyi reddeden bir toplum kuramcısıdır (Virilio, 1997a: 17).

Virilio düşüncesinin "hakikat"ini veya başka bir özelliğini saptamaya çalışan toplum kuramcılarından öğrenilebilecek bir şeylerin olup olmadığı tartışmalıdır. Zira Virilio'nun askeriyeye, hız siyasetine, sinemaya, sanata ve teknolojiye yönelik tepkileri teknoloji toplumunun doğuşuna verilen etik ve duygusal tepkiler-

dir. Virilio çalışmalarının "genellikle skandal ithamlarla reddedildiği" görüşündedir. 1998'de Nicholas Zurbrugg'la yaptıkları yayımlanmamış bir mülakatta belirttiği gibi Fransa'da "ironiye, kelime oyununa, sınırlara ve aşırı uçlara dayanan argümanlara" tahammül yoktur. Dolayısıyla Virilio'nun toplum kuramından bahsederken onun metinlerinin Fransa dışında nasıl karşılandığına da bakmak gerekir: Virilio'nun metinleri Fransa dışında skandal ithamlarla mı yoksa övgüyle mi karşılanmıştır? Yoksa her ikisi de mi? Bu soruların yanıtı İngilizce-konuşan dünyada ironiye, kelime oyununa, sınırlara ve aşırı uçlara dayanan argümanlara ne ölçüde hoşgörü gösterildiğine bağlıdır. Bütün bu nedenlerden dolayı Virilio'nun hipermodern toplum kuramı önümüzdeki yıllarda da teorik argümanlara ve toplumsal tartışmalara ilham vermeye devam edecektir.

VIRILIO'NUN TEMEL ESERLERİ

Virilio, P. (1976) *L'insécurité du territoire*. Paris: Stock.

Virilio, P. (1986) *Speed & Politics: An Essay on Dromology*. New York: Semiotext(e). [*Hız ve Politika*, çev. Meltem Cansever, Metis Yayınları, İstanbul, 1998].

Virilio, P. (1989) *War and Cinema: The Logistics of Perception*. Londra ve New York: Verso.

Virilio, P. (1990) *Popular Defense & Ecological Struggles*. New York: Semiotext(e).

Virilio, P. (1991a) *The Aesthetics of Disappearance*. New York: Semiotext(e).

Virilio, P. (1991b) *The Lost Dimension*. New York: Semiotext(e).

Virilio, P. (1991c) *L'écran du désert: chroniques de guerre*. Paris: Galilée.

Virilio, P. (1994a) *Bunker Archeology*. Princeton: Princeton, NJ: Princeton Architectural Press.

Virilio, P. (1994b) *The Vision Machine*. Bloomington ve Londra: Indiana University Press ve British Film Institute.

Virilio, P. (1995) *The Art of the Motor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Virilio, P. (1997a) *Pure War: Revised Edition*. New York: Semiotext(e).

Virilio, P. (1997b) *Open Sky*. Londra: Verso.

Virilio, P. (1998) *La bombe informatique*. Paris: Galilée. [*Enformasyon Bombası*, çev. Kaya Şahin, Metis Yayınları, İstanbul, 2003].

Virilio, P. (1999a) *Politics of the Very Worst*. New York: Semiotext(e).

Virilio, P. (1999b) *Polar Inertia*. Londra: Sage.

DİĞER METİNLERİ

Virilio, P. ve Parent, C. (ed.) (1996) *Architecture Principe, 1966 et 1996*. Besançon: L' imprimeur.

Virilio, P. ve Kittler, F. (1999) "The information bomb: Paul Virilio and Friedrich Kittler in conversation. Haz. ve giriş John Armitage", *Angelaki*, 4 (2): 81-90.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Armitage, J. (1997) "Accelerated aesthetics: Paul Virilio's The Vision Machine", *Angelaki*, 2 (3): 199-210.

Armitage, J. (ed.) (2000a) *Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond*. Londra: Sage ve *Theory, Culture & Society*.

Armitage, J. (ed.) (2000b) "From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio", J. Armitage (ed.), *Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond* içinde. Londra: Sage in association with Theory, Culture & Society.

Baudrillard, J. (1983) *Simulations*. New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1995) *The Gulf War Did Not Take Place*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Bauman, Z. (1998) *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.

Conley, V.A. (1997) *Ecopolitics: The Environment in Poststructuralist Thought*. Londra: Routledge.

Crawford, T.H. (1999) "Conducting Technologies: Virilio's and Latour's Philosophies of the Present State", *Angelaki*, 4 (2): 171-81.

Crogan, P. (1999) "Theory of State: Deleuze, Guattari and Virilio on the State, Technology, and Speed", *Angelaki*, 4 (2): 137-48.

Deleuze, G. (1995) "Postscript on control societies", *Negotiations: 1972-1990*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Der Derian, J. (1992) *Antidiplomacy: Spies, Terror, Speed and War*. Oxford: Blackwell.

Der Derian, J. (ed.) (1998) *The Virilio Reader*. Oxford: Blackwell.

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin. [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 7. basım, 2017].

Haraway, D. (1985) "A manifesto for cyborgs: science, technology and socialist feminism in the 1980s", *Socialist Review*, 80 (2): 65-108.

Harvey, D. (1989) The *Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

Johnson, P. (ed.) (1996) *The Function of the Oblique: The Architecture of Claude Parent and Paul Virilio*. Londra: Architectural Association.

Kellner, D. (2000) "Virilio, war, and technology: some critical reflections", J. Armitage (ed.) *Paul Virilio:From Modernism to Hypermodernism and beyond* içinde. Londra: Sage.

Kroker, A. (1992) "Paul Virilio: The postmodern body as war machine", *The Possessed Individual: Technology and Postmodernity* içinde. Basingstoke: Macmillan.

Kroker, A. ve Kroker, M. (ed.) (1997) *Digital Delirium*. Montreal: New World Perspectives.

Lyotard, J-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis ve Manchester: Minnesota Press ve Manchester University Press.

Mandelbrot, B. (1977) *The Fractal Geometry of Nature*. New York: Freeman.

McLuhan, M. (1994) *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MA: MIT Press.

Plant, S. (1997) *Zeros + Ones: Digital Women + The New Technoculture*. Londra: Fourth Estate.

Sokal, A. ve Bricmont, J. (1998) *Intellectual Impostures: Postmodern Philosophers' Abuse of Science*. Londra: Profile Books.

Tzu, S. (1993) *The Art of War*. Ware: Wordsworth Editions.

Waite, G. (1996) *Nietzshe's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or the Spectacular Technoculture of Everyday Life*. Durham, NC ve Londra: Duke University Press.

Wark, M. (1994) *Virtual Geography: Living with Global Media Events*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Zurbrugg, N. (1995) "'Apocalyptic!' 'Negative!' 'Pessimistic!': Baudrillard, Virilio, and Technoculture", S. Koop (ed.), *Post: Photography: Post Photography* içinde. Fitzroy: Centre for Contemporary Photography.

20

Henri Lefebvre

ROB SHIELDS

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

1950'ler ve 1960'ların Fransız entelektüel hayatına dair araştırmalar Henri Lefebvre'in (1901-91) daima dışlanan bir figür olmasına rağmen Fransız sol hümanizmini derinden etkilediğini gösterir. Lyotard, Althusser veya Foucault gibi düşünürlerin çalışmaları Anglofon kuramcıların ilgisini çekmeden çok önce Fransız Komünist Partisi'nden dışlanan sıradışı bir yazar olduğu halde 1950'ler ve 60'ların en çok çevrilen Fransız yazarı Lefebvre idi. 1939'da yayımlanan ve 20'den fazla dile çevrilip 10'dan fazla yeni baskı yapan *Diyalektik Materyalizm* (Lefebvre, 1968c) ile Lefebvre bütün dünyada en azından iki öğrenci kuşağı tarafından "diyalektiğin babası" olarak tanınmıştır. 1980'lerde ise Amerikalı postmodernistler ve coğrafyacılar tarafından kent eleştirisi ve kuramsal düzlemde "mekâna dönüş"ün öncüsü olarak idolleştirilmiştir.

Henri Lefebvre, Marksist ve varoluşçu bir filozoftu (bkz. Lefebvre, 1946); kent ve kır hayatını çözümleyen bir sosyologtu; devleti, uluslararası sermaye akışlarını ve toplumsal mekânı inceleyen bir kuramcıydı. Fransa'nın güneyinde 1901'de doğdu ve 1991'de çok sevdiği memleketi Hautes-Pyrénées'deki antik şehir Navarrenx'de vefat etti. 90 yıllık ömründe Fransa'da gündelik hayatın modernleşmesine, ekonominin endüstriyelleşmesine ve kentlerin banliyöleşmesine tanıklık etti. Süreç içinde geleneksel köylünün kırsal hayat tarzı ortadan kalktı (Ross, 1996). Lefebvre'in içinde bulunduğu bağlamın en önemli özelliklerini kronolojik bir sırayla listeleyelim: İlköğrenimini Fransa'nın batı sahilindeki Brieuc'de

ve Paris'te tamamladıktan sonra işgal altındaki Paris'te baş gösteren gıda ve ısınma sorununun yanı sıra 1920'lerin başında Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yeni endüstriyel mesai biçimleri ve sivil toplumun yeni bürokratik kurumları nedeniyle bir yabancılaşma duygusu yaşayan Fransız toplumunun genel huzursuzluğundan (*malaise*) o da payını aldı. Bu Lefebvre'i yabancılaşma olgusuyla ilgilenmeye sevk etti ve Lefebvre, Marx ile Hegel'in felsefe ve toplum eleştirilerine odaklandı; ardından Fransız Komünist Partisi'ne katıldı. İkinci Dünya Savaşı, kariyerini kesintiye uğrattı. Kitapları ve el yazmaları savaş sırasında Vichy rejimi tarafından yakıldı ve komünist metinlerinden dolayı savaş sonrasında yetkililerin zulmüyle karşılaştı. Entelektüel etki merkezlerinden dışlandıktan sonra Fransız kırındaki değişimler üzerine doktora tezini tamamladı. Bu tez 1963'te *La vallée de Campan* (*Campan Vadisi*) başlığıyla yayımlandığında, kırsal toplum araştırmalarının temel metni olarak övgüyle karşılandı.

Paris'teki yerleşik entelektüel hayatın dışında kalmaya devam eden Lefebvre nihayet 1950'lerin ortasında Strasbourg'taki üniversitede bir kadro buldu; orada yeni siyasal fikirlerle ilgilendi ve bir önceki kuşağın eleştirilerini 1960'ların öğrenci hareketlerine aktardı. Sonunda yeni banliyö üniversitesi Nanterre'den profesörlük alarak Paris'e geri döndü; 1968'de Sorbonne ve Paris'in sol yakasındaki öğrenci işgallerinde önemli bir figür olarak yer aldı. Nanterre, Lefebvre'e tüketim toplumunun mistifikasyonları yüzünden kent hayatının yabancılaşması ve Paris'in kültür ve turizm endüstrisi eliyle mitleştirilmesine yönelik eleştirilerini geliştirmesi için uygun ortamı sağladı. Kentle ilgili bu eleştirileri Lefebvre'in kentlere, doğaya ve yörelere dair klişe nosyonların kültürel düzlemde kurgulanmasına yönelik soruşturmasına zemin oluşturmuştur. Akademik disiplinlerde gerçekleşen aşırı uzmanlaşmayı sorgulaması ve kentle ilgili meselelerin mekân ve insan coğrafyasıyla ilgili diğer meseleleri ele alan planlama, coğrafya, haritacılık, mimari, sosyoloji ve psikoloji (bir kısmını sayarsak) gibi disiplinler tarafından "parsellenmesi"ne yönelik eleştirileri ile Lefebvre bütün dünyada tanınmıştır. 1970'lerin başından itibaren yaptığı uluslararası seyahatler sırasında "küreselleşme" olarak adlandırılacak ilk kuramlardan birini geliştirmiştir.

Dolayısıyla Lefebvre birçok alanda etkili olmasına rağmen onun etkisi çoğu zaman anlaşılmamıştır. Lefebvre'nin etkisinin açık göstergelerinden biri onun imzasını taşıyan kimi kavramların sol-entelektüel söylemde yer etmesidir. Bunlar elbette bütünüyle "ona ait" olmasa da Lefebvre belirli bakış açılarına o kadar önemli katkılar yapmıştır ki "gündelik hayat", "modernite", "mistifikasyon", "mekânın toplumsal üretimi", "hümanist Marksizm", hatta "yabancılaşma" gibi nosyonları sol veya hüma-

nist bir konumdan onun argümanlarına başvurmadan tartışmak imkânsızdır. Elbette bu terimler Lefebvre'den önce de vardı ama modern gündelik hayata özgü davranışların anlaşılmasında ne kadar önemli olduklarını gösteren ilk düşünürlerden biri Lefebvre'dir.

Toplum kuramı ve katkıları

Lefebvre'in önemli katkılar yaptığı bir dizi disiplinden söz ettik. Onun hümanizminin özünde, gündelik hayatın yabancılaştırıcı koşullarına yönelik bir eleştiri vardır; Lefebvre bu eleştiriyi 1930'ların sonunda Norbert Guterman'la birlikte geliştirmiş ve 1947'de *Gündelik Hayatın Eleştirisi* (1991a, ayrıca bkz. 1968b) başlığıyla kitaplaştırmıştır. Bu, sonradan üç ciltten oluşacak çalışmanın birinci cildidir (sırasıyla 1991a, 1961, 1981a). Lefebvre, "gündeliklik" (*quotidienneté*, *Alltäglichkeit*, *everydayness*) veya banallık nosyonuna (bunu metafizik, başka deyişle tinsel bir sorun olarak değerlendiren Hegel ve Lukács'la birlikte) modernitenin insan ruhunu tahrip eden bir özelliği olarak Marksist bir yorum getirmiştir. Yeni yabancılaşma biçimleri tespit ederek Marx'ın analizini geliştiren Lefebvre, kapitalizmin üretim ilişkilerini sömürü temelinde organize etmekle kalmayıp (bundan dolayı işçiler çeşitli yabancılaşma biçimlerine maruz kalır) aynı zamanda hayatın bütün yönlerini anlam ve ehemmiyetten arındırıp yerine seyirlik metaları geçirdiğini öne sürer. Tüketim, yabancılaşmayı ortadan kaldırmak şöyle dursun, modern tüketicinin bizzat yaşadığı yabancılaşmayı yanlış algıladığı bir durumdur; Lefebvre ve Guterman bu döngüye bilincin "mistifikasyonu" adını verir. Lefebvre ve Guterman'ın *La Conscience mystifiée* (*Mistifiye Bilinç*, 1936) başlıklı ortak çalışmaları ve genç Karl Marx'ın yabancılaşmayla ilgili metinleri ve *Alman İdeolojisi* ile *Feurbach Üzerine Tezler*'in ilk toplu basımı (bkz. Lefebvre ve Guterman, 1934), Marksist kültür analizinde Walter Benjamin'i de etkilemiştir (Benjamin 1993). Gündeliklik kavramının yaygın kullanımı Lukács ile başlamıştır. Lukács'ın Lefebvre ile Guterman'ın yabancılaşma hakkındaki çalışmalarını okumamış olması ironiktir: Lukács, Marx ve Engels'in toplumsal sınıfların "yanlış bilincine" dair analizlerine daha yakın olan Lefebvre ve Guterman'ın mistifikasyon kuramına herhangi bir atıfta bulunmadan müstakil bir kavram olarak "şeyleşme"yi (*reification*) ileri sürmüştür. Lefebvre'in ise modern hayatın eleştirisinde yabancılaşmayı anahtar bir kavram olarak kullanırken Marx ve Engels'in sözünü ettiği farklı yabancılaşma ve mülksüzleşme türlerine dair aşırı indirgemeci bir okuma yapması ayrıca bir ironidir. Marx ve Engels'in savunduğu dizi fikrin yerine Lefebvre, Fransızcadaki *aliénation* (yabancılaşma) kelimesini koyar (sanki Marx ve Engels tamamen toplumsal-psikolojik bir yabancılaşmayı an-

latıyormuş gibi). Aksine Marx ve Engels yabancılaşmayla aynı zamanda kazanca ve değere zorla el konmasını ("aktif bir gasp") kasteder. Guterman ve Lefebvre'in çevirisinde bu anlam kaybolur.

Yaşanan "mistifikasyon"a karşı; haftanın beş günü işine gidip gelen kent sakininin "metrodan-eve-evden-işe" rutinine sıkışan hayatının sıradanlığına karşı Lefebvre kendimizi bir bütün olarak gerçekleştirmek için (*L'homme totale* - bkz. 1959) aydınlanma, duygusal netlik ve öz-mevcudiyet "moment"lerini kavrayarak o temelde davranmamız gerektiğini vurgular. "Momentler" kavramı Lefebvre'in bütün çalışmalarında bir varlık kuramının ve özgürleşme pratiğinin temeli olarak yer alır. Aydınlanma deneyimleri, *déjà-vu* hisleri, aşk ve tutkulu mücadeleler söz konusu Momentlere örnektir. Momentler, yabancılaşmanın aşıldığı örneklerdir. Belli bir süreleri yoktur; onları yeniden yaşayabiliriz (bkz. Hess, 1994). Lefebvre tüketim kapitalizminin Momentleri kolaylıkla ele geçiremediğini belirtir. Momentler kodlanamaz. Momentler, yabancılaşmış gündelik hayattan "kaçış-bölmeleri"dir; onları her an herhangi bir yerde beklenmedik bir şekilde deneyimleyebiliriz. Sonraları bir mekân kuramcısı olarak tanındığını düşünürsek, Lefebvre'nin Momentlerin "zamansızlığı" ve anındalığına dayalı bir zamansal sahicilik kuramı inşa etmesi ironiktir. Lefebvre'nin son dönem çalışmalarında Momentler farklı toplumlarda hayat kalitesinin değerlendirildiği bir ölçüte dönüşür (bkz. Harvey, 1991).

Lefebvre, daha Hegel ile Marx'ın yapıtlarını keşfetmeden önce "macera"yı, anındalığı ve kendini ifade etmeyi yücelten bir romantik hümanizm geliştirirken Schopenhauer'den etkilenmiştir (Alman bir biyografi yazarı Schopenhauer'i "romantik bir devrimci" (*Romantische Revolutionär*) olarak tanımlar; bkz. Meyer, 1973; Lefebvre ve. diğ., 1958). 1920'lerin ortasında bir öğrenci ve aktivist karışımına sahne olan Paris'te Lefebvre bir *philosophes* (felsefeci) grubunun parçasıydı; üyeleri arasında Nisan, Friedman ve Mandelbrot'nun da bulunduğu bu grubun Gide ile dolaylı bağlantıları vardı ve Breton gibi sürrealistlerden (Breton, Lefebvre'i Hegel ve Marx'la tanıştıran kişidir) ve Tzara gibi Dadaistlerden etkilenmişti. Buna karşılık, metafizik çözümü eylem adına reddeden proto-varoluşçu tutumuyla *philosophes* grubu da Sartre ve çevresini etkilemişti (bkz. Lefebvre, 1925; Short, 1966, 1979; Trebitsch, 1987).

Genç Marx'la ilgili çalışmalarının (çevirinin büyük kısmını muhtemelen Guterman yapmıştı) yanı sıra Lefebvre ve Guterman doğru bir zamanlamayla bir Hegel'e *Giriş* kitabı yazdılar; bu kitabın yayımlanması (1938) Kojève'in Hegelciliğe yönelik antropolojik yorumunu paylaştığı ünlü dersleriyle aynı tarihe denk gelmiştir. Bunu iki savaş arası dönemde Nietzsche (1939) ile ilgili yapılan ilk anti-faşist okuma ve etkili

bir nasyonal sosyalizm ve milliyetçilik eleştirisi izlemiştir. Gelgelelim Lefebvre'in bütün dünyada tanınmasını sağlayan kitabı, Marksist bir kuramsal çalışma olan *Diyalektik Materyalizm*'dir (1968b) (Lefebvre'in gündelik hayatla ilgili varoluşçu bir metni ise Fransız Komünist Partisi'nin tepkisi ve sansürüne maruz kalmış ve yok edilmiştir). Direniş'e katılarak 1944-45'te açlıktan ölme tehlikesi atlattığı halde İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde Lefebvre gündelik hayata yönelik sosyolojik bir eleştiri geliştirmiştir ve bu eleştiri yayına hazırdır.

Uluslararası medyanın varoluşçu felsefeye olan ilgisinin yarattığı şan ve şöhret Lefebvre ile Sartre arasında uzun süren bir tartışmaya yol açmıştır. 1940'lar boyunca devam eden bu tartışma her ikisinin de birbirinden etkilendiğini kabul etmesiyle son bulmuştur. Lefebvre'in Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'ine yönelttiği eleştiriler, Sartre'ın nüfuzundan çekinen Fransız Komünist Partisi tarafından da desteklenmiştir (Lefebvre, 1950). Lefebvre, Sartre'ın statüsünü kabul ettiğinde ve Sartre Lefebvre'in diyalektik yöntemine başvurduğunda Komünist Parti bu kez Lefebvre'e saldırmış ve onu açık bir şekilde dışlamıştır (Lefebvre, 1958, 1975b; Poster, 1975).

Lefebvre'in kendi eleştirisini gündelik hayat, aile ve toplum arasındaki ilişkilerin arenasından kent hayatıyla ilgili dört başı mamur bir analize yöneltmesi oldukça ilginçtir (Trebitsch, 1991). Bunu 1960'ların başında *Situasyonist Enternasyonal* (SI) ile ortak bir çalışma içinde yapmıştır. Söz konusu ortaklık bir süre sonra 1871 Paris Komünü'yle ilgili bir okuma grubuna dönüşmüş ve Lefebvre, *La Proclamation de la Commune* (*Komünün İlanı*, 1965b) başlıklı bir kitap yayımlamıştır. Paris'in merkezinde işçilerin başlattığı bir ayaklanma ve doğrudan demokrasi deneyimi olan Komün, Paris'in önemli sembolik mekânlarının işgaline dayanmıştır (Lefebvre, 1969). Komün büyük bir festivale, toplumsal denetimin sınırlarını aşan bir karnavala, bir "devrimci festivale" dönüşmüştür (Ross, 1988). Lefebvre daha sonra Bahtin'in çalışmasından da yararlanmasına rağmen, onun yaklaşımının ayırt edici özelliği Lyotard (libidinal ekonomi, bkz. Kleinspehn, 1975) ve Deleuze ve Guattari'nin (üretici bir güç olarak arzu) fikirlerine paralel olarak, oyunun devrimci potansiyeline odaklanmasıdır (Lefebvre ve Régulier, 1978; bkz. Lefebvre, 1988). Lefebvre, Kolakowski ile birlikte "Evrim mi yoksa devrim mi" başlıklı bir dizi çalışma ve mülakat yapmıştır ve bunları Sorokin'in devrim sosyolojisine dair çalışmalarıyla karşılaştırmak gerekir. Lefebvre'in bu konular hakkındaki benzersiz fikirleri Mayıs 1968'de Sorbonne'da ve Paris'in birçok yerindeki isyanlara öncülük eden seminer öğrencileri tarafından hayata geçirilmiştir. "Kentte herkesin hakkı vardır" (1968a) –toplumsal etkileşimin ve diyaloğun başat mekânı olarak, Lefebvre'in deyimiyle bir "toplumsal mer-

kezîlik" olarak kent. Lefebvre kapitalizmde değişen toplumsal ilişkiler ve iktisadi etkenlerin kentsel mekâna erişimi ve katılımı nasıl belirlediğini çözümlemiştir. Kentsel mekân ile toplumsal ilişkiler ve iktisadi etkenler arasındaki etkileşim, metalaşma manzaralarına veya salt "alışverişe" dayalı yozlaşmış bir görünüm sunmak yerine bireylerin kolektivitelere dahil olup kendi kaderlerini tayin etme hakkına sahip oldukları bir toplumsal varoluşa dayanmalıdır.

Lefebvre'in kent tanımı, kent kuramcıları tarafından hiçbir zaman tam olarak anlaşılmamıştır. Lefebvre, "Kent nedir?" sorusunu sormuştur. Kent belli bir nüfus, bir coğrafi büyüklük veya bir bina yığını olmadığı gibi bir düğüm, bir aktarım noktası veya bir üretim merkezi de değildir. Kent bunların hepsidir; bu nedenle kentle ilgili bir tanım bütün bu boyutları araştırmalıdır. Lefebvre kenti Hegelci bir form olarak böyle bir fenomenolojik zeminde kavrar; ama bu, onun yalnızca bir fenomenolojist olduğu anlamına gelmez. Toplumsal mekân gibi kent de "somut bir soyutlamadır".

> Kent verili bir temele sahip olması bakımından somuttur ve insan etkinliğinin bir parçası olduğunda (ona direnerek veya boyun eğerek) da somuttur. (...) Açık ve ölçülebilir dış hatları ve aynı zamanda toplumsal varoluşun bir parçası olması bakımından (...) yeni ilişkilerden oluşan bütün bir düzenin taşıyıcısı olması bakımından ise soyuttur (Lefebvre, 1968: 119 [1939b]).

Kent, kapitalizmin birçok unsurunu ve boyutunu mekânda buluşturan bir toplumsal merkezîliktir (transit mallar ve yolcularda olduğu gibi bunlar genellikle çok kısa süreliğine belli bir noktada buluşsa da). "Kentlilik"; malların, enformasyonun ve insanların eşzamanlı olarak toplanıp dağılmasıdır. Kimi kentler bu konuda öbürlerinden daha başarılıdır – "büyük kent" algımız buradan kaynaklanır.

Kent mücadeleleri ve Mayıs 1968 deneyimi üzerine ilk çalışmalarının ardından *Mekânın Üretimi* (*The Production of Space*, 1991c, ilk basım 1974) Lefebvre'in kent analizinin 1972'de başlayan oldukça önemli "ikinci evresi"nin temel metnidir (bkz. Lefebvre, 1996; Kofman ve Lebas, 1996). Lefebvre'in bu ikinci evresinin 1972'de New York Modern Sanatlar Müzesi sponsorluğunda düzenlenen "Postendüstriyel Toplumun Kurumları" başlıklı kolokyuma yaptığı katkıyla başladığı söylenebilir. Yer önemlidir: Lefebvre 1930'ların sonundaki ilk ziyaretinden itibaren New York'un kendisine daima ilham verdiğini belirtmiştir (1980: 234). Bu ikinci evresinde Lefebvre toplumsal mekân ve küreselleşmeyle ilgilenir. *Mekânın Üretimi*'nde belirttiği ve *De l'État*'da (IV. Cilt, 1978b) bir kez daha vurguladığı üzere, Lefebvre "mekân" analizini mekânla ilgili söylemlerin eski senkronik düze-

ninden ("teritoryallik" ve toplumsal ekolojiyle ilgili sosyoloji metinlerinde rastladığımız "toplumsal mekân") coğrafi mekân, yer manzarası ve mülkiyete dair kültürel anlayışların hâkim olduğu ve tarihsel değişime dayalı bir bağlama yöneltmiştir. Toplumsal mekânla ilgili belli bir teoriyi tartışmak yerine mekânın anlamı etrafındaki mücadeleleri incelemiş ve mekân üzerindeki ilişkilere nasıl kültürel anlamlar yüklendiğini ele almıştır. Süreç içinde Lefebvre felsefe, coğrafya, kent planlaması gibi disiplinlerin ortaya attığı hegemonik mekân teorileri veya mekânı tümüyle göz ardı eden gündelik tutumun yanında "yaşanmış" bir deneyimin varlığını ve bir coğrafi mekân anlayışını vurgulayan bir yaklaşım inşa etmiştir. *Mekânın Üretimi*'nin büyük kısmında, bireylerin ve toplulukların "mekândaki haklarının" reddine yönelik bir eleştirinin hümanist zemini olarak radikal bir mekân fenomenolojisi geliştirilmiştir. Sözgelimi kapitalist toplumlarda coğrafi mekân bir "parsel"den ibarettir. Toprağın daima bir sahibi vardır. Dolayısıyla kapitalist toplumların temel bir kültürel özelliği mülkiyet anlayışının mekânın özelleştirilmesiyle iç içe geçmesidir.

Lefebvre mekânla ilgili tarihsel nosyonları üç eksende çözümler. Bu üç eksenin her biri farklı şekillerde açıklanır –açıklayıcı olmak için basitleştirirsek, gündelik toplumsal hayatın "algılanan mekânı" (*le perçu*) ve genelgeçer algı, popüler eylem ve bakış açısını harmanlar; ama haritacılar, kent planlamacıları veya emlak spekülatörlerinin profesyonel ve teorik "tasarlanan mekânı" (*le conçu*) tarafından göz ardı edilir. Buna karşılık, kendini gerçekleştirmiş bir insan (*l'homme totale*) sanat ve edebiyatın erişilebilir ve canlı kıldığı hayal gücü ve Momentlere dayalı "yaşanan mekânda" (*le vécu*) var olur. Bu "üçüncü" mekân, halkın "algıladığı popüler mekân" ile kibirli profesyoneller ve açgözlü kapitalistlerin "tasarladığı mekân" arasındaki dengeyi aşmakla kalmayıp onu aynı zamanda yeniden şekillendirir.

Bu alan, yaşanan mekânları yeni baştan kodlayan ve hatta kodaçımına uğratan mekânsallaştırma seçenekleri sunar; hâkim toplumsal düzenlere örtük eleştiriler yöneltir ve genellikle estetik terimlerle sembolik bir direniş olarak ifade edilen toplumsal düşünce kategorileri inşa eder. Lefebvre, Dada'nın ve sürrealistlerin özellikle René Magritte'in yapıtlarını sanat yapıtı, edebi yorum ve fantezi alanında alternatif mekânsallaştırma örnekleri olarak zikreder. Bu alana aynı zamanda kurumsallaşmış mekân söylemlerini yeniden yapılandıran alternatif yeraltı mekânsal pratikler ve hâkim (dayatılan) toplumsal mekân normlarının dışında bir mekânsal varlık ve pratik meydana getiren getto sakinleri, yasadışı göçmenler ve Üçüncü Dünya varoşlarının örneklediği türden yeni mekânsal praksisler de dahildir. Birçok ülkede adaletsiz olan mülk sahipliği sistemi, kiraya verdiği

mülkten uzakta yaşayan toprak sahibine topraksız köylü karşısında ayrıcalık tanır. Lefebvre bunu doğrudan doğruya imgeler ve semboller aracılığıyla *yaşanan*, "üzerinde var olanlara" ve "ondan istifade edenlere" ait mekân olarak tanımlar:

> Bu, hayal gücü tarafından değiştirilmeye ve sahiplenilmeye çalışılan tahakküm altındaki mekândır. Fiziksel mekân, üzerinde bulunan nesnelerden sembolik bir fayda sağlar. Dolayısıyla temsilî mekânların sözlü-olmayan sembollerle göstergelerden oluşan tutarlı sistemler oldukları söylenebilir (Lefebvre, 1991c: 39).

Göstergeler mi? Donaldson-Smith'in İngilizce çevirisinde (1991c) kelimesi kelimesine çeviride "temsil mekânları" olarak çevrilmesi gereken tabir için tuhaf bir tercihte bulunularak "temsilî mekânlar" karşılığı kullanılır. Metin benim önerdiğim şekilde çevrilirse (her çeviri aynı zamanda bir yorumdur) Lefebvre'in o tarihlerde metaforun ve metoniminin (mecaz-ı mürsel) göstergebilimsel analizi ve bütün bir temsil mekaniğinin bir gösterge sistemi aracılığıyla çözümlenmesine dair düşüncelerinin önemi anlaşılır. Lefebvre'in sözünü ettiğimiz metni çoktandır unutulan dilbilim ve göstergebilim teorilerinin enkazıyla kaplıdır. "Yaşanan mekân" meselesini toplumsal tahayyülden ziyade mekânsal pratikle bağlantılandırmak doğru görünse de burada Nietzscheci "bütünsel/total insan" ideline atıf yapan Lefebvre, bütün hayatların ve mekânların toplandığı kümeye anlam katarak insanları harekete geçiren mekânsallaştırma tarzlarının bilinçöncesi, sahici ve "bütünüyle" yaşanan boyutlarına odaklanmıştır.

Lefebvre kitaplarını dikte ettirmiş ve editoryal müdahalelere izin vermemiştir; bu nedenle metinlerinde rahatsız edici bir soruna dair ipuçları veren tutarsızlıklar bulunur –gösterge ile herhangi bir sahici gerçeklik arasındaki neredeyse aşılmaz uçurumun yol açtığı paradoks. Söz konusu uçurum "total/bütünsel insan"ı ya kendi doğal dünyasına yabancılaştırmış ya da belirsiz ve tutarsız bir birlik ve mutluluğa mahkûm etmiştir. "Total/bütünsel insan" temsil edilemediği için toplumsal değişimin libidinal ve seferber edici bir gücü olması da mümkün değildir (Lefebvre ve diğerleri Mayıs 1968 Sorbonne işgalinde bu beklentiye kapılmıştır). Bu paradoks Lefebvre'i *Mekânın Üretimi*'ni tamamladıktan sonra Nietzsche'nin çalışmasını yeniden değerlendirmeye sevk etmiştir (1991c, 1975a).

Lefebvre'in üç parçalı sınıflandırması Hıristiyanlığa özgüdür ve Katolik mistisizmine dayanır: Lefebvre'nin "üçüncü" teriminin Marksist kuram ve Fransız Komünist Partisi praksisi ile diyalektik bir ilişki içinde kurgulandığına dair bir ipucu (bkz. Shields, 1999). Popüler ve profesyonel ayrımı, Lefebvre'in Halk Cephesi ve Komünist taban aktivizmiyle ilişkisini (genellikle sayısı birden fazla olan sevgilileri aracılığıyla) göster-

diği gibi 1960'larla 70'lerde, civardaki muhitler ödeme gücü yüksek spekülatörler adına kenti yeniden planlamaya ve "imar etmeye" çalışanların başlattığı gecekondu temizliğine maruz kaldığında yaşanan planlama savaşlarına dair deneyimlerini de yansıtır. Sanata tanıdığı ayrıcalık ise sürrealistler ve sitüasyonistler gibi sanatsal ve siyasal yenilikçi akımlarla kurduğu ilişkilerle tutarlıdır. Mekânın üç ekseni veya boyutu "üçlü bir diyalektiğin" (Lefebvre'in detaylı bir şekilde tanımlamaktan kaçındığı *dialectique de triplicité*) unsurlarıdır. Bu güçler arasındaki değişen denge, benim bir dönemin tarihsel "mekânsallaştırması" adını verdiğim şeyin de tanımlayıcı özelliğidir (Shields, 1990, 1999).

Üçlü diyalektik, meselenin bir altyapı-üstyapı (ekonomi-kültür, üretim-tüketim, eylem-düşünce) düalizmine indirgenmesi eğilimlerini boşa çıkartarak diyalektik bir diziliş çerçevesinde ele alınmasını sağlar. Bu çok boyutlu tez, mekânı üçlemenin (üretim, tüketim, mübadele) bir parçasına indirgeyen yaklaşıma da (Castells'te olduğu gibi, 1977) taban tabana zıttır. Mekânla ilgili ekonomi-politik analizlerde yaygın olan üç unsura ek olarak Lefebvre mekânın veya daha doğru bir çeviriyle mekânsallaştırmanın toplumsal ilişkilerin dördüncü belirleyici alanı olduğunu (üretimin, artı değer ve servet aktarımının gerçekleştiği alan) öne sürer. Sosyo-ekonomik hiyerarşilere dayalı kültürel rejimlerde (fiziksel ve mekânsal ayrımlarla muhafaza edilen rejimlerde) mekânın bağlayıcı bir kavram olduğu; sosyo-ekonomik tutarlılık ve uyumun yanı sıra ayrıcalıkların, sınıfların ve pratiklerin sürekliliğinin bir göstergesi olduğu söylenebilir. Lefebvre'in üç parçalı diyalektiğinde çelişkiden senteze doğru zamansal bir ilerleme yoktur. Lefebvre'ninki daha ziyade farklı unsurların belirli bir gerilim içinde yan yana var olduğu mekânsal bir diyalektiktir; Lefebvre'in, güçlerin tarihsel dizilişini yeniden biçimlendiren, yorumlayan ve kodlayan "üçüncü" unsuru, söz konusu gerilimi zaman zaman kesintiye uğratır.

Bu tarihsel mekânsallaştırma anlayışı Marx'ın *Grundrisse*'sinin "yeniden kodlanmasına" zemin oluşturur (Jameson, 1991). Lefebvre, Marx'ın birbirini takip eden tarihsel üretim tarzlarıyla ilgili analizini kentsel, çevresel ve davranışsal terimlerle tamamlayan bir mekânsal üretim tarzları analizi yapar. Gerçek bir komünist devrim işçilerin üretim araçlarıyla kurduğu ilişkiyi değiştirmekle kalmayıp yeni bir mekânsallaştırma tarzı da yaratacaktır –böylece ağırlık merkezi özel mülkiyete, kentteki parsellere ve tapu kadastro memurunun yaptığı taksimata dayanan "tasarlanan mekân"dan uzaklaşılacaktır. Yenilikçi akımların "yaşanan mekânını" kucaklamak, onun yenileştirici potansiyelinden faydalanmanın ve gündelik pratiğin "algılanan mekânı"nı yeni bir yöne sevk etmenin bir aracı olacaktır. Bu kuram Marksist düşünce ile çevrecilik arasında bir köprü

kurar. Lefebvre, Alman Yeşiller Partisi'nin kurucu fikirleri üzerinde özellikle etkili olmuştur.

Lefebvre'in yapıtlarının İngilizce konuşan dünyada hâlâ önemli olmasının nedeni Diyalektiğin Babası olarak rolü ya da 1920'lerin Dadacılarından 1960'ların karşı kültürlerine ve 1980'lerin Britanyalı punk-anarşist gruplarına kadar uzanan gündelik hayatta kişisel devrim fikrine yaptığı çoktandır unutulmuş katkısı değil, kent ve diğer mekânlarla ilgili çalışmalarıdır (Home, 1988; Plant, 1992). Ed Soja (1989, 1996) ve Neil Smith gibi coğrafyacılar; Mark Gottdiener (1985) gibi sosyologlar ve Fredric Jameson (1991) gibi kültür teorisyenleri tarafından "yeniden keşfedilen" Lefebvre, 1983'ün bir bölümünü Kaliforniya'da geçirdi. Bu ziyaret sırasında farklı görüşlere sahip çağdaş toplum kuramcılarıyla arasında kalıcı bir ilişki kuruldu ve Lefebvre'in harekete geçirdiği kapsamlı entelektüel aktarımlar döngüsünde bir aktarım daha gerçekleşti.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Lefebvre'in çalışmaları niçin önemlidir? Lefebvre mekânın doğası hakkında geçmişte yapılmış tartışmaların ötesine geçer; insanları ve şeyleri salt mekânın "içinde" ele alan insan coğrafyası, planlama ve mimarlık anlayışlarının aksine farklı tarihsel dönemlerde farklı mekânsal sistemlerin veya yukarıda sözünü ettiğimiz "tarihsel mekânsallaştırmalar"ın ortaya çıkışını açıklayan tutarlı bir kuram inşa eder. Bu "mekânsallaştırmalar", şeylerin fiziksel düzenlenişine tekabül ettiği gibi aynı zamanda toplumsal eylemin ve rutinin mekânsal örüntülerini ve mekâna ve dünyaya dair tarihsel anlayışları (dümdüz bir dünyanın kenarından düşme korkusu gibi) da teşkil ederler. Böylece gündelik eylemle dışa vurulan toplumsal tahayyüle ve bakış açısına katkı yaparlar.

Sözünü ettiğimiz mekân düzeni bütün ölçeklerde etkindir. En kişisel ölçekte kendimizi mekânsal terimlerle düşünerek nesnelleşmiş bir bedenin içinde bir ego olarak tahayyül ederiz. Tıpkı bir örümceğin bacaklarını ağ oluşturacak şekilde uzatması gibi, insan da kendini –zihinsel ve fiziksel olarak– mekânda uzatır. Bu uzanım, bizim parçamız olduğu gibi biz de onun bir parçası haline geliriz. Nesnelerin dizilişi, çalışma grupları, manzaralar ve mimari bu mekânsallaştırmaya somut örneklerdir. Aynı şekilde yörelerle ilgili fikirler, kentlerle ilgili medya imgeleri ve "nezih muhitler"le ilgili algılar her toplumun yeryüzüne kendi damgasını vurarak ürettiği diğer mekânsal boyutlardır.

Mekânın üretiminin bu şekilde çözümlenmesinin faydası nedir? Lefebvre kapitalist birikimin meta ve para merkezli, akla ve bilime dayalı ve kentlerde kurulmuş olan kadim ekonomilerde niçin daha önce ortaya çıkmadığını açıklarken değişen tarihsel mekân tiplerine başvurur (bkz. Mer-

rifield, 1993). Yaygın açıklamalardan birine göre kölelik, ücretli emeğin ortaya çıkışını engellemiştir. Lefebvre bunu ikna edici bulmaz. Kapitalizmin ortaya çıkması için parsellere ve özel mülkiyetlere bölünüp metalaştırılan, tapu kadastro uzmanları tarafından ölçülen, kadim yöresel tanrılardan ve ruhlardan arındırılan seküler mekânın ortaya çıkması gerekliydi. Lefebvre alışıldık diyalektik tarzıyla "Toplumsal ilişkilerin varoluş biçimi tam olarak nedir?" diye sorar:

> Mekân analizi, bu soruyu toplumsal üretim ilişkilerinin toplumsallığının sahip oldukları mekânsal varoluşa dayandığını belirterek yanıtlar; toplumsal üretim ilişkileri mekânda yansırlar, oraya yerleşip zamanla bizatihi mekânı üretirler. Bu olmasaydı, söz konusu ilişkiler "saf" soyutlama alanında kalırdı – temsillerin ve dolayısıyla ideolojinin, başka deyişle lafazanlığın, laf kalabalığının, boş lafların alanında... (1991c: 129).

Mekân bir kültürel ürün olduğu gibi aynı zamanda bir *araç*tır da; bulunduğumuz mekânda anlama, pratiğe dökme ve yaşama tarzımızdaki değişim ulus-devletlerden oluşan kapitalist dünyamızın yerini öngörülemez bir jeopolitiğin aldığını, mesafe ve farklılığın değişen alanı üzerinden bedenimizle, dünyayla ve gezegenlerle yeni bir ilişki kurduğumuzu gösterir.

Bu analiz çerçevesinde Lefebvre üretim kavramının kapsamını "toplumsal üretim"e doğru genişletmiştir (Berger, Luckman veya Garfinkel gibi Frankofon olmayan yazarların geliştirdiği sosyal konstrüktivist teorilerden haberi yoktur). 1970'lerin ortalarında Poulantzas ile hemen hemen aynı tarihlerde Lefebvre kendi analizini devletin rolüne dair bir değerlendirmeyle geliştirmiştir. Bu, Lefebvre'in kapitalizmin değişen tarihsel coğrafyasına ve sosyo-ekonomik ilişkilerin küreselleşmesine yönelik ilgisinden kaynaklanmıştır. Öte yandan bunun aynı zamanda ritim ve mekân-zamana yönelik bir dönüş olduğu hatırlatılmalıdır (Lefebvre ve Régulier-Lefebvre, 1985). *Mekânın Üretimi*'nden on beş yıl sonra Lefebvre, aralarında ölümünden sonra yayımlanan *Rhythmanalyse*'in de (*Ritm Analizi*, Lefebvre ve Régulier-Lefebvre, 1985, 1992) bulunduğu bazı metinler yazmıştır. Ayrıca *Marx, Hegel, ve Nietzsche* (1975a) arasında bir uzlaşıya vararak Marksizmi kendi deyimiyle bir "üst-felsefe"ye (1965a) dönüştürmeye çalışmıştır. Ama Lefebvre'in en ilgi çekici katkısı hiç kuşkusuz mekân diyalektiğidir.

Lefebvre diyalektiğin mekânsal düzlemde kuramsal bir çerçeveye oturtulmasıyla ilgilenmemiştir. O, daha ziyade klasik Hegelci çerçeve içinde kalmıştır. Başkalık (*alterity*) meselesini ele alan kuramcılardan faydalanan Soja'nın çalışması gibi ikincil kaynaklarda da bu mesele tam olarak açıklığa kavuşturulmaz (1996). Bununla birlikte Lefebvre kendi kuramsal kazanımlarından

daha öteye geçen bir miras bırakmıştır. Bunu onun diyalektik yöntemine, Lefebvre'in metinlerinin yazarın verdiği yanıtlardan daha önemli ve isabetli sorular sormasına bağlayabiliriz.

Hegel'e göre "olumlama" kendi içinde farklılaşmamış ve dolayısıyla homojen bir eylemdir; herhangi bir farklılık arz etmediği için onu bilmemiz de mümkün değildir. Bu anlamda tümüyle mekânsal bir kavramdır; hiçbir tekil nokta veya unsurun ön plana çıkmadığı farklılaşmamış bir alandır. Diyalektik yadsımada zaman *punctum*, yani nokta veya an (zamana dair temel kavram) olarak gündeme getirilir (mekân bu şekilde yadsınır). Yadsımanın yadsıması (*Aufhebung*) hem mekânı hem de kendi başına saf farklılık olan noktayı içermelidir. Hegel'e göre bu işlem noktanın mekânsallaştırılması, bir çizgi, yörünge, akış, hareket veya geçişe dahil edilmesiyle gerçekleştirilir. Hegelci şemada üçüncü terimin tarihsel "ilerleme"yle özdeş olduğunu söyleyebiliriz. Bu Hegel'i basitleştirmek anlamına gelse de, Lefebvre'nin üçüncü bir unsuru –"yaşanan mekân", Momentler, şakalar– gündeme getiren; bir ufkun ve bir "dışarı"nın, bir "öte"nin ve "ötekiliğin" varlığına imkân tanıyan önerisinin ayırt edici özelliğini aydınlatır. Bu unsur mekân ile nokta veya olumlama ile yadsıma arasındaki ikili karşıtlıktan daima farklıdır. "(1) Olumlama, (2) yadsıma, (3) yadsımanın yadsıması"ndan "olumlama-yadsıma-ötekilik-sentez"den oluşan yeni ve üzerinde fazla durulmamış bir formüle geçilir.

Soja bunu "ikili öncüllerin toplamının meydana getirdiği bir kombinasyondan ziyade... öncüllerin meydana getirdiği varsayılan bütünlüğün yapıbozuma uğratılarak yeniden yapılandırıldığı, böylece hem benzer hem de alabildiğine farklı bir açık üçlü alternatifin ortaya çıktığı bir durum" olarak düşünür. Soja'nın Lefebvre'in "farklılıkçı" konumundan (1971a, 1980, 1981b, 1991b) hareketle geliştirdiği şey, "diyalektiği kesintiye uğratarak bileşenlerine ayırdıktan sonra diyalektik muhakemeyi açıkça mekânsallaştıran bir üçüncü unsurdur... [Bu üçüncü unsur] ilave ötekiliğe, mekânsal bilginin sürekli olarak arttırılmasına radikal biçimde açık olan, birikimsel bir *triyalektik* üretir" (Soja, 1996: 61).

> Böylece diyalektik, zamandan çıkarak kendini gerçekleştirir; şimdi artık daha önce görülmedik bir şekilde mekânda faaliyet gösterir. Mekânın çelişkileri, tarihsel zamandan kaynaklanan çelişkileri hükümsüz kılmasa da tarihi geride bırakır ve bu eski çelişkiler bütün dünyada eşzamanlı olarak daha yüksek bir seviyeye taşınır (Lefebvre, 1991c: 129).

Lefebvre bir "hem o-hem bu" diyalektiği üretmiştir. Daha doğrusu Lefebvre'ninki "hem o-hem bu" artı "ve" (olumlama, yadsıma ve üçüncü unsur-ötekilik) diyalektiğidir. Lefebvre diyalektiğin yapısına kolayca aşı-

lamaz bir unsur olarak Nietzsche'nin indirgenemez gerilim (*Uberwinden*) kavramını dahil eder (bu konuyla 1930'ların başından itibaren ilgilenir). Bu, diyalektiğin diyalektik içinde sahip oldukları konum itibarıyla birbirlerine karşı denge oluşturan, birbirlerini destekleyen ve aynı zamanda birbirlerinden beslenen üç terimli bir küme olarak sabitlenmesini sağlar. Diyalektik analize dışarıdan yöneltilen –ve asli diyalektiğin parçası olmayan– toplu bakış, kuşatıcı bir eşzamanlı sentezi mümkün kılar. Başkalığa alan açılır ve ötekilik "ben"in, "tez"in ve "olumlama"nın bir yadsınmasına indirgenen "ötekiliğin" mantığına tâbi kılınmadan diyalektik şemaya dahil edilir.

Eleştiri

Lefebvre bu yeniden kavramsallaştırma projesini bedene veya milliyetçilik gibi kimliklere uygulama fırsatını değerlendirmemiştir. Beden söz konusu olduğunda, bedenleri ve mekânları heteroseksüel bir bakışla kadınlar ve erkekler olarak bölen patriyarkal geleneğe bağlı kalmıştır. Bu gelenek çerçevesinde bedenler ve mekânlar basit bir yadsıma temelinde ele alınır (A/A değil; erkek/erkek değil) ve Lefebvre birçok Fransız kuramcı gibi Britanyalı ve Amerikalı yazarların "üçüncü" alternatif olarak gay ve lezbiyen kimliklere dair kuramlarıyla ilgilenmemiştir (Blum ve Nast, 1996). Geç 20. yüzyılın postkolonyal yazarları Lefebvre'i okumadan (kimi istisnalar dışında) alternatif etnik ve ırksal kimlik kuramları geliştirmiştir (bkz. Gregory, 1994; Soja, Bell Hooks ile Lefebvre arasında bazı bağlantılar kurar). Homi Bhabha'nın çalışmalarını bir kenara bırakırsak, başkalık fikrini diyalektik türü yadsıma ve çelişki kuramlarıyla doğru dürüst karşılaştıran çalışmalar yapılmamıştır.

Basit bir altyapı-üstyapı düalizminden kaçınmak Lefebvre'in temel kaygısıydı. Mayıs 1968 öğrenci hareketlerinin uğradığı başarısızlıktan sonra Lefebvre, Louis Althusser'in FKP destekli "Bilimsel Marksizm"inin gölgesinde kaldı; Althusser'in bilimsel Marksizm anlayışında altyapı-üstyapı ayrımı kapitalist devletlerdeki baskıcı güçler ve kurumlara dair yapısalcı analizin öncelikli unsurudur (Zimmerman, 1975). Lefebvre'in İngilizce konuşan kuramcılar tarafından ilk olarak Manuel Castells gibi Althussercilerin onun yapıtlarına yönelttiği eleştiriler aracılığıyla tanınması ironiktir; Castells, *The Urban Question*'da (*Kent Sorunu*) Lefebvre'in kentle ilgili çalışmalarını muğlaklıkları ve yapısalcılık karşıtı önyargılarından dolayı eleştirmiştir (Castells, 1977; Martins, 1983: 166; Gottdiener, 1985; bkz. Lefebvre, 1971b).

Yapısalcılıktan farklı olarak Lefebvre'nin "hümanist Marksizmi" Marx'ın temel kavramlarından biri olan (ve Marx'ın tarihsel materyalizm ve diyalektiğin araçlarını kullanarak ekonomi alanında incelediği) "yabancılaşma"ya dair hümanist bir anlayışı vurgulamıştır. Lefebvre di-

yalektik materyalizmin önemini vurgularken tipik bir Marksist yöntembilimci ve mantıkçı gibi davranmıştır (bkz. Lefebvre, 1947). Toplumsal hayatın bütün alanları yerine öncelikle ekonomi alanına uygulandığı müddetçe Marksizmin eksik kalacağını ve 20. yüzyıl Marksizminin görevinin diyalektik materyalizmin uygulama alanını ekonominin ötesine taşımak, Marksist kuram ve siyasete özeleştiri ve düşünümsellik boyutlarını katmak olduğunu öne sürmüştür.

Milliyetçilik, kentlilik ve küresel ekonominin yarattığı sıkı bağlara yönelik ilgisinin yanı sıra Cezayir ve Fas'ın bağımsızlığıyla ilgili tartışmalara aktif katılımını da göz önüne alırsak Lefebvre'in çokkültürlülük siyasetinin ortaya çıkışını ve Fransa'daki etnik gettoların sorunlarını öngörememesi şaşırtıcıdır. Lefebvre ayrımcılık, "buralılar ve yabancılar" ve bunlar arasındaki ilişkinin etik boyutları hakkında çok az şey söyler. Devleti bir zamanlar halkın elinde olan ama şimdi kapitalist sınıf tarafından el konmuş sahici bir enstrüman olarak düşünür.

Lefebvre'in çalışmalarıyla Lukács, Adorno ve Marcuse'nin çalışmaları arasında 20. yüzyılın neo-Marksizmi hakkındaki araştırmaların uzun boylu ele almadıkları benzerlikler vardır. Lefebvre ekonomi alanının ötesine geçip üretim ve diyalektik kavramlarının kapsamını genişletmesine rağmen devlet-toplum ilişkilerine dair sorunlar söz konusu olduğunda modernist gelenek içinde kalmıştır. Onun son dönem çalışmalarında etnik, ırksal ve cinsel Ötekiler ve kolonyal tahakküm ilişkileri hakkında herhangi bir ufuk mevcut olmadığı gibi çevre hareketiyle de somut bir bağlantı kurulmaz. Bu kısmen bir zamanlama sorunudur –Lefebvre'in aktif yazarlık hayatı 1980'lerin başında gerilemeye başlamıştır. Lefebvre bu tarihlerde bir dizi açık uçlu metin kaleme almıştır; bu metinlerde yalnızca içgörüleri değil aynı zamanda çözümsüz bıraktığı, derin sorular da yer alır ve onun, insanların sezgisine ve eylemde bulunma iradesine güvendiği görülür. Lefebvre, Avrupa'daki yenilikçi akımların kuşaktan kuşağa biriktirdiği fikirleri ve deneyimleri aktaran bir "iletim kablosu"ydu (Hess, 1988; Marcus, 1989). Bu fikirler yalnızca bir kuşağı değil sol adına koca bir yüzyılı harekete geçirmiş ve etkileri Fransa'nın çok ötelerine yayılmıştır. Adı doğrudan zikredilmese de, hafızalardan yavaş yavaş silinse de, Henri Lefebvre ütopyacı hümanizm geleneğine tutarlı ve radikal bir miras bırakmıştır.

LEFEBVRE'İN TEMEL ESERLERİ

Shields'in *Lefebvre: Love and Struggle* (*Lefebvre: Aşk ve Mücadele*, 1999) adlı yapıtında Lefebvre'in tüm metinlerinin yer aldığı bir dizin yer almaktadır.

Lefebvre, H. (1925) "Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme", *Philosophies*, 56: 471-506.

Lefebvre, H. (1937) *Le nationalisme contre les nations*. ("Önsöz", Paul Nizan) Paris: Editions Sociales Internationales; Yeniden basımı Paris: Méridiens- Klincksliek, 1988.

Lefebvre, H. (1939) *Nietzsche*. Paris: Editions Sociales Internationales.

Lefebvre, H. (1946) *L'Existentialisme*. Paris: Editions du Sagittaire.

Lefebvre, H. (1947) *Logique formelle, logique dialectique Vol. 1, A la lumière du matérialisme dialectique*. Paris: Editions Sociales.

Lefebvre, H. (1950) "Knowledge and social criticism", *Philosophic Thought in France and the USA*. Albany NY: State University of New York Press; 2. basım, 1968.

Lefebvre, H. (1958) *Problèmes actuels du marxisme*. Paris: Presses universitaires de France; 4. basım 1970, Collection "Initiation philosophique".

Lefebvre, H. (1961) *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris: L'Arche. [*Gündelik Hayatın Eleştirisi II. Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayınları, İstanbul, 2013].

Lefebvre, H. (1963) *La vallée de Campan - Etude de sociologie rurale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lefebvre, H. (1965a) *Métaphilosophie*. Paris: Editions de Minuit, Collection "Arguments".

Lefebvre, H. (1965b) *La Proclamation de la Commune*. Paris: Gallimard, Collection "Trente journées qui ont fait la France".

Lefebvre, H. (1968a) *Le droit à la ville*. Paris: Anthropos; 2. basım Paris: Ed. du Seuil, Collection "Points". [*Şehir Hakkı*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayınları, İstanbul, 2016].

Lefebvre, H. (1968b) *La vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris: Gallimard, Collection "Idées". [*Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, Metis Yayınları, 4. basım, 2016].

Lefebvre, H. (1968c) *Dialectical Materialism*. (çev. J. Sturrock) Londra: Cape.

Lefebvre, H. (1968d) *Sociology of Marx*. (çev. N. Guterman) New York: Pantheon.

Lefebvre, H. (1969) *The Explosion: From Nanterre to the Summit*. Paris: Monthly Review Press.

Lefebvre, H. (1970) *La révolution urbaine*. Paris: Gallimard, Collection "Idées".

Lefebvre, H. (1971a) *Le manifeste différentialiste*. Paris: Gallimard, Collection "Idées".

Lefebvre, H. (1971b) *Au-delà du structuralisme*. Paris: Anthropos.

Lefebvre, H. (1975a) *Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres*. Paris: Tournai, Casterman. Collection "Synthèses contemporaines".

Lefebvre, H. (1975b) *Le temps des méprises: Entretiens avec Claude Glayman*. Paris: Stock.

Lefebvre, H. (1978) *De l'Etat, Vol. 4, Les contradictions de l'Etat moderne, La dialectique de l'Etat*. Paris: UGE, Collection "10/18".

Lefebvre, H. (1980) *La présence et l'absence*. Paris: Casterman.

Lefebvre, H. (1981a) *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. Paris: L'Arche. [*Gündelik Hayatın Eleştirisi III. Modernliteden Modernizme*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayınları, İstanbul, 2015].

Lefebvre, H. (1981b) *De la modernité au modernisme: pour une métaphilosophie du quotidien*. Paris: L'Arche Collection "Le sens de la marché".

Lefebvre, H. (1988) "Toward a leftist cultural politics: remarks occasioned by the centenary of Marx's Death" (çev. D. Reifman), C. Grossberg ve L. Nelson (ed.) *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde. Urbana: University of Illinois Press; New York: Macmillan.

Lefebvre, H. (1991a) *The Critique of Everyday Life, Volume 1*. (çev. John Moore) Londra: Verso.

Lefebvre, H. (1991b) *Conversation avec Henri Lefebvre*. (Ed. P. Latour ve F. Combes) Paris: Messidor, Collection "Libres propos".

Lefebvre, H. (1991c) *The Production of Space*. (çev. N. Donaldson-Smith) Oxford: Blackwell. [*Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayınları, İstanbul, 2014].

Lefebvre, H. (1995) *Introduction to Modernity: Twelve Preludes September 1959-May 1961*. (çev. J. Moore) Londra: Verso.

Lefebvre, H. (1996) *Writings on Cities*. (çev. E. Kofman ve E. Lebas) Oxford: Blackwell.

Lefebvre, H., Goldmann, L. Roy, C., Tzara, T., (1958) "Le romantisme révolutionnaire", *Le romantisme révolutionnaire* içinde. Paris: La Nef.

Lefebvre, H. ve Guterman, N. (1934) *Morceaux choisis de Karl Marx*. Paris: NRF.

Lefebvre, H. ve Guterman, N. (1936) *La conscience mystifiée*. Paris: Gallimard; Paris: Le Sycomore, 1979.

Lefebvre, H. ve Guterman, N. (1938) *Morceaux choisis de Hegel*. Paris: Gallimard; yeniden basımı Collection "Idées", 2 cilt, 1969.

Lefebvre, H. ve Kolakowski, L. (1974) "Evolution or revolution", F. Elders (ed.) *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind* içinde. Londra: Souvenir.

Lefebvre, H. ve Régulier, C. (1978) *La révolution n'est plus ce qu'elle était*. Paris: Editions Libres-Hallier.

Lefebvre, H. ve Régulier-Lefebvre, C. (1985). "Le projet rythmanalytique", *Communications*, 41: 191-199.

Lefebvre, H. ve Regulier-Lefebvre, C. (1992) *Eléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes*. (Önsöz René Lorau) Paris: Ed. Syllepse, Collection "Explorations et découvertes".

İKİNCİL KAYNAKLAR

Benjamin, W. (1993) *Paris, capitale du XIXe siècle, le livre des passages*. Paris: Editions du CERF.

Blum, V. ve Nast, H. (1996) "Where's the difference? The heterosexualization of alterity in Henri Lefebvre and Jacques Lacan", *Environment and Planning D: Society and Space*, 14: 559-80.

Castells, M. (1977) *The Urban Question: a Marxist approach*. (çev. A. Sheridan) Londra: Edward Arnold.

Gottdiener, M. (1985) *Social Production of Urban Space*. Austin: University of Texas.

Gregory, D. (1994) *Geographical Imaginations*. Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1991) "Afterword", H. Lefebvre, *The Production of Space* içinde. (çev. D. Nicholson-Smith) Oxford: Blackwell.

Hess, R. (1988) *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. Paris: Editions A. M. Métailié.

Hess, R. (1994) "La théorie des moments, ce qu'elle pourrait apporter a un dépassement de l'interactionnisme", *Traces de futurs. Henri Lefebvre le possible et le quotidien*. Paris: La Société Française.

Home, Stuart (1988) *The Assault on Culture: Utopian Currents from Lettrisme to Class War*. Londra: Aporia Press ve Unpopular Books.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londra: Verso. [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Abdulkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara, 2011].

Kleinspehn, Thomas (1975) *Der Verdrangte Alltag: Henri, Lefebvres marxistische Kritik des Alltagslebens*. Giessen: Focus Verlag.

Kofman, E. ve Lebas, E. (1996) "Lost in transposition - time, space and the city", H. Lefebvre, *Writings on Cities* içinde. (çev. E. Kofman ve E. Lebas) Oxford: Blackwell.

Marcus, G. (1989) *Lipstick Traces*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Martins, M. (1983) "The theory of social space in the work of Henri Lefebvre", R. Forrest, J. Henderson ve P. Williams (ed.), *Urban Political Economy and Social Theory: Critical Essays in Urban Studies* içinde. Aldershot: Gower.

Merrifield, A. (1993) "Space and place: a Lefebvrian reconciliation", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 18 (4): 516-31.

Meyer, Kurt (1973) *Henri Lefebvre: ein romantischer Revolutionnär*. Viyana: Europa Verlag.

Plant, S. (1992) *Most Radical Gesture: Situationist International in a Postmodern Age*. Londra: Routledge.

Poster, Mark (1975) *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ross, K. (1988) *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*. New York: Macmillan.

Ross, K. (1996) *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.

Sartre, J.-P. (1958) *Being and Nothingness*. (çev. H.E. Barnes) New York: Methuen/Philosophical Library. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 7. basım, 2016].

Shields, Rob (1990) *Places on the Margin: Alternate Geographies of Modernity*. Londra: Routledge.

Shields, Rob (1999) *Lefebvre: Love and Struggle: Spatial Dialectics*. Londra: Routledge.

Short, Robert S. (1966) "The politics of surrealism 1920-1936", *Journal of Contemporary History*, 1 (2): 3-26.

Short, Robert S. (1979) "Paris Dada and surrealism", *Journal of European Studies*, 9: 1-2.

Smith, N. (1984) *Uneven Development; Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Soja, E. (1989) *Postmodern Geographies, the Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londra: Verso.

Soja, E. (1996) *Third Space*. Oxford: Blackwell.

Trebitsch, Michel (1987) "Le groupe Philosophie, de Max Jacob aux surréalistes", *Les Cahiers de l'Institut de l'Histoire du temps présent*, 6: 29-38.

Trebitsch, Michel (1988) "Présentation", Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les Nations* içinde. Paris: Meridiens Klincksieck.

Trebitsch, Michel (1991) "Preface", Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life* içinde. (çev. John Moore) Londra: Verso.

Zimmerman, Marc (1975) "Polarities and contraditions: theoretical bases of the Marxist-structuralist encounter", *New German Critique*, 3 (1): 69-90.

21

Paul Ricœur

KATHLEEN BLAMEY

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Paul Ricœur, 1913'te Fransa-Valence'ta doğdu. İki yaşındayken annesini, Birinci Dünya Savaşı'nın başlarındaki bir muharebede babasını kaybetti. Büyükannesi ve büyükbabası tarafından büyütüldü. Daha çok Katoliklerin yaşadığı bir şehir olan Rennes'de katı Protestan ve kasvetli bir aile ortamında, kızkardeşi Alice'le birlikte büyüdü. Gençliğini çalışmalarına odaklanarak geçirdi (savaşta yetim kalan ve sosyal korumaya alınan kişilerin gençliği o zamanlar böyle geçerdi); tatillerde oyun oynamaya veya spor yapmaya hemen hiç vakit ayırmadan bir sonraki akademik yılın kitaplarını okudu. Ortaokulun son yılında Roland Dalbiez'in derslerine katıldı. Anti-Kartezyen ve realist bir felsefe öğretmeni olan Dalbiez, felsefe müfredatına Freud'u dahil eden ilk hocalardan biriydi. Ricœur ardından Rennes Üniversitesi'ne girdi ve oradan 1933'te felsefe diplomasıyla mezun oldu. Aynı yıl yöredeki bir lisede felsefe öğretmenliği yapmaya başladı ve Léon Brunshvicg'in gözetiminde *Lachelier ve Lagneau'da Tanrı Sorunu* başlıklı yüksek lisans tezini yazdı. 1934'te yüksek lisans derecesi aldıktan sonra Paris'te bir araştırma bursu kazanarak *agrégation* sınavına hazırlanmaya başladı. 1935'te girdiği *agrégation* sınavında ikinci oldu. Aynı yıl Paris'te çalışmalarını sürdürürken, felsefi çalışmalarının gidişatı açısından oldukça önemli iki filozofla tanıştı: Edmund Husserl'in metinlerini keşfetti (*Fikirler*'in İngilizce çevirisiyle) ve Gabriel Marcel'le tanıştı; Marcel'in evinde Cuma akşamları düzenlenen ve felsefi konularla sorunların yazarlara atıf yapılmadan tartışıldığı toplantılara katıldı.

Çocukluk aşkı Simone Lejas (Rennes'deki Protestan cemaatindendir) ile 1935 yazında evlendi. Bu evlilikten beş çocukları oldu. Colmar'da geçirdiği bir yılın ardından Ricœur 1936'da Brittany'ye döndü ve orada öğretmenlik yapmaya başladı. 1939'da savaşın patlak vermesiyle askere alındı. Fransa'nın 1940 baharında uğradığı hezimet, Ricœur için Pomeranya'daki bir *oflag*da* beş yıl süren esaret hayatının başlangıcıydı. Pomeranya'daki üç binden fazla esir arasında kitaplarını paylaşan ve dersler veren bir dizi filozof da vardı. Mikel Dufrenne'le birlikte Ricœur orada Husserl, Heidegger ve Jaspers okudu. Esaret altında iken, Husserl'in *Ideen I*'ini (*Fikirler*) elindeki kitabın kenarlarına notlar alarak çevirmeye ve *Philosophy of the Will*'i (*İrade Felsefesi*) tasarlamaya başladı –Ricœur'ün *The Voluntary and the Involuntary* (*İradi ve Gayri İradi*) başlıklı doktora tezi *The Philosophy of Will*'in (*İrade Felsefesi*) de ilk bölümünü oluşturur. Savaştan sonraki ilk yıllarda Ricœur bu yoğun faaliyetin semeresini toplamıştır: İlk olarak Mikel Dufrenne'le birlikte *Karl Jaspers and the Philosophy of Existence* (*Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi*, 1947); ardından *Gabriel Marcel and Karl Jaspers. Philosophy of Mystery and Philosophy of Paradox* (*Gabriel Marcel ve Karl Jaspers. Giz ve Paradoks Felsefesi*, 1948) ve son olarak doktora tezindeki savlarını içeren iki yapıt: *Philosopy of the Will I. The Voluntary and the Involuntary* (*İrade Felsefesi I. İradi ve Gayri İradi* [1950], 1966) ve Husserl'in *Ideen I*'inin (*Fikirler*) çevirisi (çeviriye yazdığı giriş ve eklediği notlarla birlikte, 1950). Ricœur'ün bir irade felsefesi kurmaya yönelik kapsamlı projesi iki genel başlık taşıyan iki yapıtla sonuçlanmıştır: *Finitude and Guilt- Fallible Man* (*Sonluluk ve Suçluluk*, [1960] 1965) ve *The Symbolism of Evil* (*Kötülüğün Sembolizmi* [1960] 1969). Bu dönemde Ricœur önce Strasbourg Üniversitesi'ne (1948-56) ardından Sorbonne'a (1956-66) felsefe profesörü olarak tayin edilmiştir.

İnsanın kırılganlığı ve suçluluğunun kültürel dışavurumlarına dair çalışması Ricœur'ü fenomenolojiye alternatif olarak yoğun bir Freud ve psikanaliz okumasına sevk etmiştir. 1965'te yayımladığı *Freud ve Felsefe* (1970) başlıklı yapıtında Ricœur, Freud'u (Marx ve Nietzsche'yle birlikte) öznenin şeffaflığı ve dolaysızlığını temel alan bilinç felsefesinin sınırlarını teşhir eden bir "kuşku erbabı" olarak sunmuştur. 1969'da yayımladığı *Yorumların Çatışması* (1974) başlıklı makale derlemesinde Freudyen psikanalizin düşünümsel felsefenin önüne koyduğu sorunların yanı sıra yapısalcılığın yorumbilim geleneği içindeki metin yorumlarına yönelik itirazını da ele almıştır.

1960'larda Fransa'daki üniversite sistemi, katılığı yüzünden ve akademisyenlerle öğrenciler arasında-

(*) Oflag - Offizerslager: Almanların Birinci ve İkinci Dünya Savaşları'nda savaştıkları ülkelerin ordularında görevli esir subaylar için kurdukları çalışma kampları – ç.n.

ki temassızlıktan dolayı sert eleştirilere maruz kalırken Ricœur 1967'de Sorbonne'dan ayrılarak Paris'in banliyölerinden Nanterre'de yeni –daha ufak– bir üniversitenin kuruluşuna katkıda bulunmuştur. 1968'in öğrenci isyanları orada başlamış ve hızla yayılarak bazılarının gözünde Fransız toplumunu devrimin eşiğine taşımıştır. Ricœur, 1969'da edebiyat fakültesinin dekanı olmuştur. Ne var ki öğrencilerin üniversitede görünür bir hiyerarşinin olmaması yönündeki talepleriyle devletin düzenin tesisine yönelik talebini bağdaştıramadığı için 1970'te görevinden istifa etmiştir. Louvain Katolik Üniversitesi'nde geçen üç yıllık bir aranın ardından Nanterre'e (şimdi artık Paris-X adını alan) geri dönmüş ve 1980'de emekli olana kadar Nanterre'de çalışmıştır.

Paul Ricœur'ün öğretmenlik sevgisine 1950'lerden 1990'lara kadar görev yaptığı Montreal Üniversitesi, Yale Üniversitesi, Toronto Üniversitesi ve 1967'den 1992'ye kadar düzenli olarak ders verdiği Chicago Üniversitesi gibi yurtdışındaki kurumlar da dahildir. 1970'lerden itibaren yazdıklarına bakılırsa Ricœur'ün dil ve eylem felsefesi alanındaki İngilizce tartışmalara gittikçe aşina olduğu görülür (*The Rule of Metaphor-Metaforun Kuralı*'nda [1975, 1977/78] muhatabı Max Black ve Fontainer, Mary Hesse ve Jacques Derrida'dır). 1980'lerde Ricœur'ün zaman ve anlatı konularıyla ilgili analizleri zaman kavramının felsefi tarihi, olay örgüsünün analizi (Aristoteles'ten çağdaş anlatı teorisyenlerine eylem ve zamansallığın iç içe geçmesi), tarihyazımı ve kurguyla tarih arasındaki ilişkiye dair analizlerin yer aldığı üç ciltlik bir çalışmaya dönüşmüştür. *Zaman ve Anlatı* (ilk basım 1983, 1984 ve 1985) zamanın üç açmazıyla ilgili bir tartışma ve anlatısal kimliğe dair bir analizle, Ricœur'ün Gifford Konferansları (1986) ve onun sonucunda ortaya çıkan kitabı *Başkası Olarak Kendisi* (1990, [1992]) ele aldığı ve yeniden yorumladığı bir çerçeveyle noktalanır. İkinci bir makaleler derlemesi olan *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II* (*Metinden Eyleme* [1986], 1991) yorumbilimsel metin yorumu modelini eylem analizine ve sosyal bilimlerin metodolojisiyle ilgili sorunlara doğru genişletir. Paul Ricœur'ün son kitabı kişisel ve kolektif hafızayla ilgilidir (*Hafıza, Tarih, Unutuş*, 2000).

Toplum kuramı ve katkıları

Paul Ricœur'ün felsefe yolculuğu yarım yüzyıldan fazlaya yayılan metinlerinde Fransız felsefesinin gidişatı açısından son derece önemli birçok soruna temas etmiştir. Ricœur'ün ilk metinleri fenomenoloji ve yorumbilim geleneklerini birleştirirken Ricœur zamanla daha etkili analiz araçları geliştirmiş ve disiplinler arasındaki ilişkileri yeniden tanımlayarak hem fenomenoloji hem de yorumbilimle hesaplaşmış; bu iki disiplini eleştirip yeniden yorumlamıştır. Şimdi Paul Ricœur'ün metinlerin-

de ele alındığı şekliyle bu iki geleneği inceleyelim.

Edmund Husserl fenomenolojisi "şeylere dönüş" çağrısında bulunmuştur; bu çağrı deneyimin dolaysız bir şekilde kavranması, varoluş sorunu ve onun somut tezahürleriyle ilgilenen genç bir filozoflar kuşağına cazip gelmiştir. Fenomenoloji kendini bir bilinç felsefesi olarak sunar; öte yandan bilincin amacı tarafından belirlendiği, daima kendi dışına yöneldiği ve daima bir şeylerin bilinci olduğu fikriyle (amaçsallık teması) Kartezyen bilinç modelinden ayrı bir yerde durur. Bilinç hiçbir zaman boş değildir ve bir fenomenoloğun görevi, bilincin hem anlam olarak kavranan içeriğini hem de hatırlama, algılama, tahayyül etme ve irade koyma eylemlerinde yürürlükte olan biçimini tanımlamaktır. Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te utanç, kötü niyet ve ötekiyle kurulan ontolojik ilişkiye dair fenomenolojik tanımlara yaslanır; Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*'da (*Algı Fenomenolojisi*) algının *eidetik* bir çözümlemesini –altta yatan temel yapının soruşturulması– yaparken Paul Ricœur ise İngilizcede *Freedom and Nature* (*Özgürlük ve Doğa*, 1996) üst başlığıyla yayımlanan *Voluntary and the Involuntary*'de (*İradi ve Gayri İradi*, 1950) fenomenolojik analizin kapsamını duygulanım ve irade alanına doğru genişletir.

Ricœur fenomenolojik tanımlama yöntemini iradenin faaliyetlerine uygularken aynı zamanda Husserl'in *Ideas*'ının (*Fikirler*) çevirisine eklediği yorum ve notlarda Husserl'in tanımlayıcı yöntemini idealist önkabullerden arındırmaya çalışır. Ricœur'e göre Eugen Fink ve Husserl'in de aralarında bulunduğu fenomenolojistler bilinçte tezahür eden şeyi paranteze alan veya sınırların ötesine koyan fenomenolojik indirgemenin, bilinci bütün tezahürlerin yegâne kaynağı haline getirdiği kanısındadırlar. Ricœur ise tıpkı Merleau-Ponty gibi fenomenolojinin tanımlayıcı özünü muhafaza etmeye çalışırken kanıta dayalı Kartezyen kesinlik ışığında ve saf sezgiler üzerinden ilerleyen önkabulsüz (kendi dayanağını kendinden alan) bir fenomenoloji bilimi kurmaya yönelik Husserlyen savları reddeder. Ricœur bunun yerine amaçsallığın içerimlerine odaklanarak bilincin anlamının bilincin ötesinde, onun amaçlarında, dışarıdaki dünyada uzandığını; "anlamın bilince yönelik olmaktan çok bilincin *anlama yönelik* olduğunu ve her şeyden önce bilincin *kendisi için* var olduğunu" ileri sürer (1991: 39). Ricœur bu dolambaçlı yola dünyanın (algı nesneleriyle, kültürel simgelerle, arzu ve niyetlerin duygulanımsal alanıyla) aracılık ettiğini vurgular. Doğrusu Ricœur bu unsurları deneyim tarzlarının detaylandırılmasını (veya yorumlanmasını – *Auslegung*) talep eden Husserl'in çalışmasından hareketle geliştirir. Husserl'in bilincin amaçsallığının bir örneği olarak kabul ettiği algı kertesindeki tüm kavrayışlar perspektife dayalıdır; biz

nesnenin etrafında dönerken onu bir dizi farklı açıdan gözlemlediğimiz sırada bu perspektif de değişir. Nesnenin varsayımsal birliği ayrı ayrı perspektiflerin her birinde verili olanın daima ötesine geçen amaçlı bir sentezi zorunlu kılar. Algısal deneyime özgü olan bu perspektif merkezli yaklaşım her türlü kavrayışa doğru genişletilir. Algılama gibi bilme, tahayyül etme ve değer biçme faaliyeti de belli bir *açıdan* belli kaygılar *ışığında* konumlandırılıp değerlendirilir. Ricœur bu taraflılık/kısmilik özelliğini –bir şeyi belli bir perspektiften, belli bir konumdan değerlendirme– Hegelci mutlak bilgi imkânını, herhangi bir bütünsellik iddiasını geçersiz kılan bir özellik olarak kabul eder.

Husserl'in son dönem yapıtlarını ve *Lebenswelt* –yaşam dünyası, özne-nesne ikili karşıtlığını önceleyen deneyim alanı– analizlerini ele alan Ricœur fenomenolojik öznenin idealist ve tekbenci (*solipsist*) eğilimlerini aşmaya çalışır. Gelgelelim bu aşıldığında geriye kalan "özne"nin doğası tartışmalıdır. Ricœur tam da bu noktada "*yorumbilimsel sorunu fenomenolojik yönteme* içkin kılmayı" önerir. Kuşkusuz yorumbilim geleneği fenomenoloji pratiğinden çok daha eskidir. Kadim metinlerin tefsirinde –Kutsal Kitap metinlerinin yorumlanmasında olduğu gibi– bu gelenekle karşılaşırız. Bir metni anlamak, analiz tekniklerine; metafor, teşbih ve analoji kullanımına; mit ve mesel gibi daha karmaşık türlere aşina olmayı gerektirir. Husserl'e göre bütün amaçlı nesnelerin bir anlam teşkil ettiğini ve anlamın dilde tematik bir biçimde ifade edildiğini göz önüne alırsak anlamlandırma faaliyetine dair sistematik bir inceleme fenomenolojinin amaçlarını reddetmektense onları daha da geliştirir. Ricœur'ün kendisi birçok metninde Kutsal Kitap metinlerini yorumlayıp tefsir ettiyse de onun fenomenolojiye içkin kıldığı yorumbilim yöntemi klasik filoloji ve tarih bilimlerinde karşılaşılan, Schleiermacher ve Dilthey'ın yapıtlarında geliştirilen metin yorumunun genelleştirilmiş bir biçimidir. Ricœur'e göre yorumbilimi felsefi bir görev haline getirenler Schleiermacher ve Dilthey'dır. Dilthey epistemolojik bir sorun ortaya atarak "Kant'ın bilginin doğasına yönelik eleştirisi kadar somut bir tarihsel bilgi eleştirisi geliştirmiş ve bu eleştiriyi klasik yorumbilime özgü çeşitli yöntemlerle desteklemiştir: metnin iç bağlantılarının; bağlamın; coğrafi, etnik ve toplumsal ortamın kuralları" (1974a: 5). Yorumbilimin epistemolojik işlevi (tarihsel bilginin doğru biçimini belirlemek) ontolojik bir boyutla bağlantılandırılır; bu ontolojik boyut dahilinde geçmişi yorumlama görevi uzakta veya yabancı olanın tanıdık kılındığı, ötekinin sahiplenildiği, tarihçinin geçmişe dair metinler aracılığıyla ötekinin zihinsel yaşamına nüfuz ettiği, metinlerin insan bilincinin kalıntıları olarak ele alındığı temel bir kavrayış projesine dayanır. Yanlış bilinci teşhir eden Freud, Nietzsche ve Marx gibi üstadların eleştirilerini incele-

yen Ricœur yorumbilimi bir psikoloji bilimi olarak görmediği gibi metni de bilincin şeyleştiği bir alan olarak görmez. Bunun yerine Ricœur'ün analiz teknikleri yazarın varsayımsal amacını çözümlemeyi amaçlayan bir içgözlemden çok metnin biçimsel organizasyonunda mevcut olan içsel ve sistematik ilişkileri temel alır. Ricœur'ün yürürlüğe koyduğu yorumbilim, "göstergebilimin meydan okuyuşu"yla (1974a: 236vd) hesaplaşmış ve Saussurecü dilbilimin yaptığı yapısalcı analizin sonuçlarını içselleştirmiştir.

Ricœur'e göre tarih biliminde yöntem sorununu temel bir ontolojik sorgulamaya tâbi tutan Martin Heidegger'dir. Heidegger bunu yavaş yavaş, adım adım değil "soruyu ansızın terse çevirerek" yapmıştır:

> Bilen bir özne hangi koşullarda metni veya tarihi kavrayabilir sorusu yerine onun sorusu şudur: Anlanabildiği ölçüde var olan varlık, nasıl bir varlıktır? Böylece yorumbilim sorunu, anlama yetisiyle var olan bu varlığın, Dasein'ın Analitiğine dair bir soruna dönüşür (Ricœur, 1974a: 6).

Bir anlama ontolojisi olarak yorumbilim, Heidegger'in Dasein'ı karakterize eden ve özne-nesne, bendünya ayrımlarını önceleyen yapıya dair analizinin başlangıç noktasıdır. Bu ontoloji insan olma imkânını ve doğa bilimlerini Dasein'ın temel yapılarına dayandırır: Dünyaya özgü şeyler algı ve bilgi nesneleri haline gelmeden önce dünyada-varlığın (*being-in-the-world*), önceden sahip olmanın (*fore-having*) öngörüsel doğası Dasein'ın tarihsel bir varlık olarak kavranışının temel özelliğidir. Bu temel ontolojinin bakış açısından değerlendirildiğinde, varlığıyla tarihselliğin anlamını ortaya koyan bir varlık tarih bilimlerini geliştirebilir. Dilthey'ın yorumbilim yaklaşımı, epistemolojik kertede doğa bilimlerinin metodolojisiyle rekabet eden tarih bilimlerine uygun düşecek bir metodoloji önermiştir. Bilimsel sorgulamanın düzenini türeyimsel bularak reddeden Heidegger'in dolaysız ontolojisi, tarih bilimlerine özgü anlama tekniklerini doğa bilimlerine özgü açıklama yöntemleriyle zıt bir düzleme yerleştiren Dilthey'ın işaret ettiği çatışmayı, yorumbilimini ontolojinin asli kertesine yönelterek çözümlüyor gibi görünebilir. Ama Ricœur'e göre bu hamle, çatışmayı çözümlemek bir yana çözümü daha da zorlaştırır:

> [Açmaz] artık bilmenin epistemoloji *içindeki* iki kipi (*modalitesi*) arasında değil bir bütün olarak ele alınan epistemoloji ile ontoloji arasındadır. Heidegger felsefesi söz konusu olduğunda, daima temellere yöneliriz ama bizi bu temel ontolojiden hareketle beşeri bilimlerin statüsüyle ilgili epistemolojik soruna ulaştıracak geri dönüş hamlesini başlatamayız. Bilimlerle diyaloğunu kesen ve kendinden başka hiçbir şeye hitap etmeyen bir felsefeyle başbaşa kalırız... Bana kalırsa,

Heidegger'in çalışmasında çözümsüz bırakılan soru şudur: *Eleştiri sorunu temel bir yorumbilim çerçevesinde genel olarak nasıl açıklanabilir?* (Ricœur, 1974a: 69).

Ricœur'ün Gadamer'e yönelttiği soru da bu olacaktır. Heideggeryen felsefi yorumbilimin kusuru, Heidegger'in yöntem sorunları ve yorum çatışmalarını göz ardı ederek kısa yoldan ontoloji kertesine sıçramasının bir sonucudur. Ricœur kavrayışın sınandığı dil kertesinde yapı ve pratik sorununa odaklanarak yolu uzatmayı önerir. Bu dolaylı yol, ontoloji ve varlık sorununu başlangıç noktası olarak değil amaç olarak belirler. Dolaysız, özgün veya ilksel olanın bu şekilde reddedilmesi Ricœur'ün "dolaysız bilinç" ile "yanlış bilinç" arasındaki cepheleşmeyi ele alırken Husserlyen fenomenolojiyi idealist savlardan arındırmasını; bilinçdışını oluşturan ve onu ifade eden prosedürlerin incelenmesini zorunlu sayan yaklaşımını akla getirir. Bu bağlamda bilinç verili bir şey değil bir görevdir ve başlangıç noktası özbilincin şeffaflığı değil anlamsızlık (Freud'da), yabancılaşma (Marx'ta) veya değer yanılsamasıdır (Nietzsche'de). Ricœur yanlış bilincin anlamını teşhir etmek için Freud, Marx ve Nietzsche'nin belirlediği prosedürlerin her birini, bu üç düşünürün ortaya koymaya çalıştıkları gerçekliğin kurucu unsurları olarak görür: "Üçünün de farklı yollardan yapmaya çalıştığı şey kendi 'bilinçli' analiz yöntemlerini güç istenci, toplumsal varlık veya bilinçdışı psişeye atfedilen bir kodun tesis edilmesine dayalı bir 'bilinçdışı' *faaliyet*le örtüştürmektir" (1974a: 149). Prosedür, analiz konusu ve bilgi biçimi arasındaki bu karşılıklı etkileşim, bir kuramın oluşturulmasının esasıdır ve ontolojik bir boyut içerir–bu aynı zamanda yorumbilimsel döngünün temel ilkesidir. Genel olarak şu şekilde ifade edilebilir: Anlamanın ontolojisi yorumlama yöntemine içkindir. Ricœur varlığa uzanan dolaylı yolda bunu tekrar ifade eder: "... yorumlanması gereken bir şeyin varlığını rakip yorumbilimler arasındaki çatışmada fark ederiz... her yorumbilim, kendisini bir yöntem olarak kuran varoluşsal boyutu keşfeder" (1974a: 49). Ricœur'ün toplum kuramına yaptığı katkının en görünür olduğu yerler yorumbilimsel döngüye yeni bir biçim verdiği çalışmalarıdır –yorumbilimsel döngüye yeni bir biçim verme faaliyeti genellikle analiz nesnesinin aynı zamanda bir öznelliğe tekabül ettiği ve kültür müessesesine içkin kılındığı *Geisteswissenschaften*'la (beşeri bilimlerle) özdeştir.

Tartışmalı meseleler: Yorumbilim ve eleştirinin diyalektiği

Günümüzde beşeri bilimlerde ortaya çıkan karşıtlıklar –yorumbilim ile eleştiri arasında, bir geleneğe ait olma bilinci ile ideolojinin bilinçdışındaki sistematik tahrifatı arasında– Gadamer'in yorumbilimsel felsefesi ile Habermas'ın ideoloji eleş-

tirisi arasındaki tartışmanın çerçevesini oluşturmuştur. Ricœur bu iki konumu da hesaba katarak ikisinin bir kaynaşımından ziyade yorumbilim ve eleştiriyi ayrı momentler olarak içeren bir diyalektik sürece ulaşır. Çatışma da bununla bağlantılı bir dizi alanda meydana çıkar. Gadamer öncelikle, Alman romantizminden ve Heidegger'in önyargı kavramına yeni bir anlam vererek geliştirdiği önkavrayıştan hareket ederken, Habermas'ın çıkar kavramı Marx'a ve Frankurt Okulu'nun çalışmalarına dayanır. Beşeri bilimlerin kapsamı ve odağı tartışmanın ikinci kertesini oluşturur: "Gadamer, kültürel geleneğin günümüzde yeniden yorumlanmasıyla ilgilenen *beşeri bilimler*le ilgilenirken Habermas kurumların şeyleştirici etkilerine doğrudan doğruya karşı çıkan *eleştirel sosyal bilimler*e geri döner" (1991: 285).

Tartışmanın üçüncü kertesinde Gadamer'e göre yanlış anlamanın başlangıç noktası olan şey (Dilthey'ın bir yorumun mümkün olabilmesi için öncelikle bir yanlış anlamanın var olması gerektiği yönündeki görüşüyle bağlantılı olarak) ile Habermas'a göre ideolojinin tanımlayıcı özelliği olan sistematik tahrifat karşıt düzlemlere oturtulur. Tartışmanın dördüncü ve nihai kertesi, geçmişle geleceği karşı karşıya getirir; Gadamer'i yorumbilimsel görevi önceleyen ve onu mümkün kılan gelenek ve uzlaşının safına yerleştirirken Habermas'ı "bizi öncelemek yerine gelecekteki bir noktadan bize yol gösteren kısıtsız ve sınırsız bir iletişime dayalı *düzenleyici ideal*in" (1991: 286) düşünürü olarak konumlandırır. Ricœur'ün bu tartışmaya katkısı "geleneğe dayalı yorumbilim ile ideoloji eleştirisini, ikisini de kapsayan bir süper sistemde kaynaştırmak yerine" (1991: 294) ikisinin birbirine rakip taleplerini tanımak olmuştur. Yorumbilimsel felsefe bağlamında Ricœur, geleneğin otoritesine dayanan ve hakikatle yöntem arasındaki karşıtlığı kuran anlama ontolojisinden odağı uzaklaştırır ve sosyal bilimlerin, aidiyetin önceliği adına aldığı "yabancılaştırıcı mesafe"yi reddeder. Ricœur bunun yerine yorum-tefsir tekniklerı yazılı metinlere uygulanırken eleştirel bir mesafe almayı zorunlu kılan bir tür yorumbilimin tarihine odaklanır. Metnin özerkliğinin görünür olmasını sağlayan yazım özellikleri, aynı zamanda metnin ifade ettiği şeyin açıklama yöntemleri aracılığıyla yorumlanması ve yeniden kurgulanmasının da koşullarını oluşturur. Ricœur'ün eleştirel yorumbilimi Gadamer'in yüzyüze konuşma durumunda soru-cevapla ilerleyen diyalojik kavrayış modelini yazılı söyleme dayalı ve metne belli bir mesafeden bakmanın esas olduğu bir modelle ikame eder. Ricœur'e göre metnin özerkliği anlam bakımından indirgemeci değil üretici bir nesnelleştirme tarzı yaratır. Metin, göstergebilim ve dilbilimin diğer alanlarından ödünç alınan açıklayıcı modellerle yapılan sistematik analizlere el-

verişlidir. Yapının ve biçimin analizi yazım olarak, yazıyla sabitlenmiş bir söylem olarak *metin*den praksisin düzenine ait bir *uğraşa* geçilmesini zorunlu kılar. Ricœur bu noktada kavrayışın yolunun yeniden inşadan geçtiğini öne sürerken Habermas'la ortaklaşır:

> Dolayısıyla eğer bir yorumbilim varsa (...) yapısalcı açıklamayla zıtlaşarak değil onun aracılığıyla oluşturulmalıdır. Zira kavrayış en başta bir yapı olarak verili olanı söylem düzeyine taşımakla yükümlüdür... Metnin *meselesi* metne dair naif bir okumanın meydana çıkarttığı şey değil, metnin biçimsel düzenlenişinin ortaya koyduğu şeydir. O halde hakikat ile yöntem birbirlerinden uzaklaşmak yerine diyalektik bir süreç oluştururlar (Ricœur, 1991: 299).

Ricœur, öznenin yanılsamalarını eleştirme zorunluluğu konusunda Habermas'la hemfikir olsa da Habermas'ın ideoloji eleştirisini bütün yönleriyle benimsemez. Farklılıklar şu genel noktalarla özetlenebilir: İlk olarak Ricœur yorumbilimin temel konumunu sahiplenirken Habermas yorumbilimi tek bir araştırma alanıyla –geleneğin otoritesi altındaki tarih ve yorumbilim ile– ve tek bir çıkar biçimiyle –iletişimsel eylem alanındaki pratik çıkarla– sınırlı tutar. İkincisi, Habermas'ın eleştirel sosyal bilimler alanına yerleştirdiği özgürleşme itkisi, Ricœur'e göre Aydınlanma ve diğer özgürlükçü gelenekler-den doğar. Bu bağlamda, gelecekteki bir hedef olarak tasarlanan özgürleşme ideali, geçmişten günümüze devrolan geleneğin yeniden incelenmesi esasında inşa edilir. Bunun yanı sıra Ricœur hem yorumbilimin hem de ideoloji eleştirisinin bir sonluluk felsefesinden doğduğunu tespit eder. Her iki konumun da birbirlerinin evrenselci savlarının sınırlarına işaret ettiğini öne sürer. İki konum da kendi savını belli bir alanda ifade eder ve öbürü tarafından asimile edilme ihtimaline karşı koyar:

> ... ikisinin de ayrıcalıklı bir yeri ve tercih ettiği farklı bir konum vardır: bir tarafta, kültürel mirasa yönelik bir ilgi (...) diğer tarafta, şeyleşme ve yabancılaşmanın analizine odaklanan bir kurumlar ve tahakküm teorisi... Felsefi düşüncenin görevi, geçmişten devrolan kültürel mirasın yeniden yorumlanmasına yönelik ilgiyi, geleceğin özgürleşmiş insanlığına dair tasarımlarla zıtlaştıran yanıltıcı çatışkıları (*antinomy*) ortadan kaldırmaktır (Ricœur, 1991: 306-7).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Paul Ricœur düşüncesinin toplum kuramında etkili olduğu kabul edilen yönleri, aynı zamanda en çok eleştiriye maruz kalan yönleridir. Şimdi sırasıyla bunları ele alacağız: metin modeli, sosyal bilimlerde açıklamanın rolü, felsefenin sosyal bilimlerle ilişkisi.

Metin modeli

Fransa'da savaş sonrasında felsefe, edebiyat ve toplum kuramı büyük ölçüde *metin* nosyonuna odaklanmıştır. Ricœur'ün metne yönelik yaklaşımı iki ayrı başlangıç noktasını yansıtır: Metin tefsirine dayalı yorumbilim geleneği ve dilbilimin yakın tarihi – özellikle de dili, farklılaşan özelliklerin meydana getirdiği biçimsel (formel) bir sistem olarak ele alan ve onu senkronik (eşsüremli) bir analize tâbi tutan Saussurecü yapısalcı dilbilim. Edebiyat yapıtlarının (Barthes, Greimas) ve mitler, akrabalık ilişkileri gibi simgesel sistemlerin (Lévi-Strauss) analizinde yapısalcı dilbilimin temel ilkelerine –biçimsel karşıtlıkların oluşturduğu diziler, gösterenle gösterilen arasındaki keyfî ilişki, kapalı bir anlamlandırma sisteminin iç tutarlılığı– başvurulmuştur. Sözgelimi yapısalcı model, antropoloji alanında kültürü özne, nesne ve bağlamdan soyutlanıp çözümlenecek bir kod oluşturan ikili karşıtlıkların meydana getirdiği bir sistem olarak tanımlar. Buna karşılık Clifford Geertz gibi diğer antropologlara göre kültürü bir toplumsal semantiğe yahut kültürel ethosu ve duyarlılığı dışa vuran kolektif bir metne benzetmek daha doğru olur (Geertz, 1973: 448-53). Erken döneminde yapısalcılarla girdiği tartışmalarda Ricœur antropologların ortaya koyduğu karşıtlıkları, anlamın belirlenimine öz-kavrayışın da dahil olduğu bir yorum diyalektiğiyle bütünleştirmek gerektiğine dair kaygısını dile getirir.

Ricœur, Saussurecü modeli Benveniste'nin söylem dilbilimiyle bütünleştirir. Ricœur'ün tasavvur ettiği şekliyle metin, *sistem*in (*langue*) biçimsel düzenine değil *söylem*in (*parole*) düzenine aittir. Metin, bilinçdışına ait biçimsel bir sistem olmaktan ziyade dilin hayata geçirilmesinin bir ürünüdür –bir söylem örneğidir. Öte yandan, *yazılı* söylem olarak metin belli bir nesnellik kazanır; "ne söylendiği" ile "söylemek" arasına mesafe koyup metni yazarının niyeti ve kendi üretim koşullarından özerk kılar. Ricœur'e göre metni sosyal bilimlerin konusu olan bir paradigma haline getiren de budur:

> Bir metnin yazarından özerkleşmesi gibi, bir eylem de aktöründen özerkleşir ve kendi sonuçlarını üretir. İnsan eyleminin bu şekilde özerkleşmesi, eylemin *toplumsal* boyutunu meydana getirir. Eylem, bir aktörün rolünün diğerlerinin rolleriyle iç içe geçtiği birden fazla aktör tarafından meydana getirilmesinin yanı sıra yaptığımız işlerin bizden bağımsızlaşıp amaçlamadığımız etkilere yol açması bakımından da toplumsal bir olgudur (Ricœur, 1991: 153).

From Text to Action'da (*Metinden Eyleme*) yayımlanan metinlerde Ricœur bu analojinin sonuçlarını tartışırken sosyal bilimlerin metodolojisini metinlerin ele alındığı döngüyle aynı yorumbilimsel döngüye yerleş-

tirir. Ricœur bunun sosyal bilimlerin nesnelliği bakımından nasıl bir soruna yol açtığını bilmiyor değildir; ama bu döngünün insani meselelerin bilgisine içkin olduğunu düşünür.

Her birimin kendi başına anlam teşkil ettiği metin modeli, eylem alanına uygulandığında birtakım sorunlar baş gösterir. John Thompson'ın ortaya koyduğu gibi, söylemin yazıda sabitlenmesi ile eylemin kendisinin eylemin hayata geçirildiği olaydan özerkleşmesi veya bağımsızlaşması arasındaki paralellik belirsizdir. "Ricœur'ün aksine, anlamın eylemde içkin bir şey olmadığını vurgulamak gerekir... Bir eylemin anlamı onun nasıl tanımlandığına sıkı sıkıya bağlıdır; anlam eylemin nasıl tanımlandığına bağlı olarak değişebilir" (Thompson, 1981: 126). Ayrıca, "eğer bir eylemin anlamı onun nasıl tanımlandığına bağlı ise... bir eylemin tanımı da duruma bağlı kaygılardan etkilenir. Bu nokta özellikle yorum kuramı açısından önemlidir zira eylemin kurumsal düzenlemeler ve yapısal koşullar aracılığıyla yeniden yorumlanmasını mümkün kılar" (Thompson, 1981: 227).

Ricœur'ün bu analoji aracılığıyla eylemin toplumsal zamanda tortulaşmasına gönderme yapması (ki bunun sonucunda eylemler kurumlara dönüşür) ufuk açıcı olmasına rağmen metodolojik bir tanıma dayanmaz. Söylemin metinde sabitlenmesi bağlamında dile odaklanmak, iktidarın toplumsal kurumlarda uygulanması ve köklü toplumsal değişimin koşulları gibi toplumsal eylemin önemli boyutlarını karanlıkta bırakır.

Sosyal bilimlerde açıklamanın rolü

Kendi eleştirel yorumbilimini geliştirirken Ricœur yorum diyalektiğinde kavrama ile açıklamanın birleştirilmesi gerektiğini vurgular. Ricœur farklı analiz alanlarına özgü netlik ve kesinlik ölçütlerinden yararlanarak metodoloji alanında kelimenin Aristotelesçi anlamıyla çoğulculuk yanlısı olduğunu ortaya koyar. Ona göre beşeri bilimler alanı (ister beşeri bilimler, ister sosyal bilimler isterse eleştirel sosyal bilimler olarak adlandırılsın) iki katmanlı bir yaklaşımı zorunlu kılar: ilk olarak, anlaşılırlık çerçevesini kuran nesnelleştirme aşaması, tanımlama ve biçimsel düzenleme süreci; ikincisi, teorik kurguların bir anlam olarak sahiplenildiği ve yorumbilimsel kavrayışın parçası kılındığı yorum faaliyeti. Ricœur'ün psikanaliz ve ideoloji eleştirisiyle ilgili analizi bu iki katmanlı yaklaşımdan örnekler sunar ve onun yapıtlarının en çok eleştiriye maruz kalan başlıca kısımlarıdır.

Ricœur, *Freud ve Felsefe*'de fenomenoloji ile psikanalizi kıyaslarken dolaysız bilincin hezimetini kabul ettiği gibi bilinçdışı merkezli ampirik gerçekçiliği güç ve enerji bağlamında tanımlanmış ekonomik bir modele oturtma gereğini de vurgulamıştır. Psikanalizin doğa bilimleri ile beşeri bilimler arasındaki ayrım bağla-

mındaki özel statüsü, kendini "karma bir söylem"le ifade eder: Bilinçdışı/bilinçaltı etkenleri esas alan ve insan deneyimini anlam üreten bir söylem çerçevesinde inceleyen bir söylem birleştirilir. Anlamı ve bilinçdışı/bilinçaltı etkenleri buluşturan bu söyleme yıllar sonra kapsamlı bir teori içinde geri dönen Ricœur şu satırları yazar:

> Psikanalizde araştırma prosedürü ve analiz yönteminden oluşan çift, teorik kurgular kertesinin gözlemlenebilir veriler kertesiyle bağlantılandırıldığı gözleme dayalı bilimlerde yürürlükte olan prosedürlerle tam olarak aynı yere oturur. Bu çift, psikanalizde teoriyle olgu arasındaki özel dolayımı meydana getirir ve bu dolayım şu şekilde faaliyet gösterir: Yorumu koordine eden ve hasta direnişinin üstesinden gelen psikanalitik praksis, psişenin hem yorumlanmayı bekleyen bir metin hem de manipüle edilmesi gereken bir etkenler sistemi olarak temsil edildiği bir teoriye davetiye çıkartır (Ricœur, 1980: 258).

Ricœur'ün psikanalitik pratiğe içkin bu karma söylemi desteklemesi iki cephedeki muarızlarından tepki görmüştür. Bir tarafta Freud'un doğa bilimleri çerçevesinde bir teorik model kurgulamaya yönelik çabalarını zikredenler ve geçerli nedensellik ölçütlerinin metapsikoloji ile klinik pratiği arasındaki ilişkide aranması gerektiğini öne sürenler Ricœur'ü sert bir şekilde eleştirir (Grünbaum, 1984). Diğer tarafta, fenomenoloji, varoluşçu analiz ve gündelik dil felsefesi alanlarından gelen eleştirmenler bir neden-sonuç söyleminin gündeme getirilmesini eleştirirler. Bu ikinci gruba göre eylem, aktörlük ve niyete dayalı dil oyunu ve eyleme geçme saiki doğa olaylarını nedenler üzerinden açıklayan dil oyunundan ayrı tutulmalıdır (Anscombe, 1979). Varoluşçu analiz açısından bilinçdışının bilinç ve iradeden yoksun karakteri tam da Sartrecı "kötü niyetin" tarifidir; bilinçdışının sansür ve baskı belirten söz dağarcığı hiçbir şeyi çözümlemediği gibi kendinde ve kendi-için düalizmini psişe içinde yeniden gündeme getirir. Son olarak, fenomenolojistler bilimperest ve nesnelci tutumun indirgemeciliği karşısında dogmatik-olmayan alanları anlam inşa edici, amaçlı nesnelerin (algı, dil, kültür) meydana getirdiği sistemler aracılığıyla tanımlamaya çalışır. Anlamlar ve etkenlerden oluşan bu karma söylemin zorunluluğunu vurgulamasına rağmen Ricœur'ün daha güncel metinleri bu zorunluluğa Freud'un metapsikolojisinde tanımlanan teori kertesinden ziyade analizin uygulamaya konduğu pratik kertesinde odaklanır.

İdeoloji eleştirisi aynı zamanda (1) ideoloji olgusunun tanımlanması ve (2) eleştirinin bir bilim olarak epistemolojik statüsünün belirlenmesinde de ihtilaf yaratır. Ricœur ideolojiyi anahatlarıyla şöyle tanımlar: "İdeoloji bir toplumsal grubun kendine dair bir imge üretme, kelimenin teat-

ral anlamıyla kendini temsil etme ve gerçekleştirme zorunluluğuna tekabül eder" (1991: 249). Bu bağlamda ideolojinin sınırları toplumsal dünyanın sınırlarıdır; ideoloji toplumsal düzenin kodlanmasının bir yansıması ve aynı zamanda onun bir inanç sisteminin rasyonalizasyonu aracılığıyla meşrulaştırılmasıdır. Bir toplumsal kaynaşma ve entegrasyon gücü olarak ideoloji, aynı zamanda gerçeği gizleyen ve tahrif eden bir ikiyüzlülük kaynağıdır: "İdeoloji kimliği muhafaza eder ama aynı zamanda mevcut olanı muhafaza ettiği için değişime karşı bir direniştir. Toplumun bütünleştirme işlevi donduğunda (...) şematikleştirme ve aklileştirme mekanizmaları hâkim olduğunda bir şey –kelimenin olumsuz anlamıyla– ideolojikleşir" (1986: 266). Bu bakış açısıyla bütün bir toplumsal gerçeklik "simgesel bir yapıya sahip olduğu için ve toplumsal bağlarla ilgili bir yoruma (imgeler ve temsiller biçimini almış) dayandığı için", Ricœur'e göre "ideoloji toplumsal varoluşun aşılmaz bir olgusudur" (1991: 255).

Bu sav, ideolojiyi karakterize eden temsil, meşrulaştırma ve rasyonalizasyonun pratik işlevlerinden muaf bir toplumsal kurumun olamayacağı anlamına gelir. Aynı zamanda eleştiri merkezli bir toplum kuramının kendi analizini yürürlüğe koyabileceği ideolojik-olmayan bir çerçevenin de yokluğu anlamına gelir. "Toplum kuramının ideolojiden bütünüyle özerkleşememesinin temel sebebi, kendi başına bütünsel bir düşünce faaliyeti yürütemediği gibi bütünlüğü ifade edebilen bir bakış açısına da sahip olmamasıdır; toplum kuramı sonuç olarak toplumun diğer mensuplarının da tâbi olduğu ideolojik etki ve dolayımlardan kendini soyutlayamaz" (1991: 263).

Bu, eleştirel sosyal bilimleri, verili bir topluluğun mensuplarının farkında olmadıkları ideolojik mekanizmaları teşhir etme arzusundan mahrum bırakan bir durum gibi görünür. *Knowledge and Human Interests*'te (*Bilgi ve İnsani İlgiler*, 1972) Habermas ideolojinin sistematik tahrifatını açıklayan bilim olarak gördüğü eleştiri faaliyeti ile insan ruhunun kendini tanımaya karşı direnişini açıklayan teori olarak gördüğü psikanalizi karşılaştırır. Her iki bağlamda da tahrifatın iletişim sürecinde gerçekleştiği kabul edilir ama tahrifat sistematik olduğu gibi bir otoritenin denetimi altındaki baskıcı güçlerle de bağlantılı olduğu için sıradan yorum teknikleriyle açıklanması mümkün değildir. Bunun yerine teorik bir modelin ve yorumbilimsel (hermenötik) olmayan açıklama yöntemlerinin aracılığına ihtiyaç duyulur. Özgürleşmeye duyulan ilgi ideolojinin yıkımına tekabül eder; burada ideoloji Ricœur'ün genel tanımından ziyade daha dar anlamıyla, toplumsal gerçekliği doğal bir süreç olarak nesnelleştiren ve toplumun bir kesiminin çıkarlarını toplumun bütününün çıkarlarıyla özdeşleştiren bir inanç sistemidir. Bu ideoloji tanımı ve onun eleştirisi temel alındığında

Ricœur'den farklı olarak ideolojinin "dışını" (tahrifata uğramamış iletişim ilişkileri) veya "ötekisini" (toplumsal rasyonalite) tasavvur etmek mümkündür. Söylemden eyleme serbestçe geçişi mümkün kılan ve sistematik biçimde tahrif edilmiş iletişim durumlarını belirlemek için kuramsal bir araç sunan Habermas'ın ideal konuşma durumunun temelinde eleştirel sosyal bilimlerin bağımsız konumu vardır. Dolayısıyla eleştirel sosyal bilimlerin hedefi ideolojinin örtüsünü kaldırmak ve salt akla dayalı bir toplumsal zemini kurmaktır.

Felsefe ile sosyal bilimler arasındaki ilişki

Son tartışma felsefenin sosyal bilimlerdeki yeriyle ilgilidir. 19. yüzyıl ortalarından itibaren felsefenin vesayeti altından çıkıp kendi özerkliğini kazanan disiplinler (antropoloji, demografi, iktisat, tarih, dilbilim, psikoloji, sosyoloji) düşünce faaliyetinin giderek uzmanlaştığını, yeni ampirik analiz yöntemlerinin geliştirilip uygulandığını ortaya koyan bir çeşitlenmeyi yansıtır. Sonuçta her biri kendi terimlerine, yöntemsel prosedürlerine ve değerlendirme tarzlarına sahip olan yeni faaliyet alanlarının inşa edilmesi, disiplinlerin iç tutarlılığını güçlendirirken disiplinlerarası iletişimi giderek zayıflatmıştır. Disiplinlerarası ayrışma, disiplinlerarası rekabete yol açmış ve her disiplinin meseleleri kendi müstakil bakış açısıyla değerlendirme eğilimini derinleştirmiştir. Filozoflar disiplinlerin bu şekilde çoraklaştırılmasına farklı şekillerde tepki göstermiştir. Bazıları beşeri bilimlerin tarihinin "insan" kavramının yaratılması ve yok edilmesinden ibaret olduğunu öne sürerken (Foucault) bazıları da felsefeyi, sosyal bilimlerin iktidar teknolojilerinde oynadığı rolü çözümleme görevi atfettikleri eleştiriyi ikame ederler (Adorno, Marcuse).

Ricœur'ün felsefeyle sosyal bilimler arasındaki ilişkiye dair görüşü farklı yorumlar arasındaki kaçınılmaz çatışmanın kabul edilmesine dayalıdır. Eleştirel yorumbilim biçimini alan Ricœur felsefesi, bir analiz yönteminin, üzerine inşa edildiği kuramsal yapıları inceleyen bir aracı rolü üstlenir. Bir yöntemin sağlamlığı genellikle kavramsal çerçevesinin kesinliği ölçüsündedir; ama bu da nesnellik ve evrensellik iddiaları bulunan disiplinler arasında birbiriyle çatışan görüşlerin doğmasına yol açar. Felsefe, çatışmaya dahil olduğunda,

> yorumbilimsel yöntemlerle hesaplaşarak ve yorum sistemlerini eleştirerek ilerler; yorumbilimsel yöntemlerin çeşitliliğini yürürlüğe kondukları kuramsal yapılara doğru genişletir. Bu şekilde kendini en yüce göreve hazırlar: farklı yorumların mutlakçı savları arasında gerçek bir hakemlik yapmak (Ricœur, 1974a: 15).

Öte yandan, Ricœur'ün yürürlüğe koyduğu şekliyle felsefe, bütün "mutlakçı" savlardan (nesnellik, evrensellik, saf rasyonalite) vazgeçmiştir.

RICŒUR'ÜN TEMEL ESERLERİ

Ricœur, P. (1965a) *History and Truth*. (çev. Charles A. Kelbley) Evanston, IL: Northwestern University Press.

Ricœur, P. (1965b) *Fallible Man*. (çev. Charles A. Kelbley) Chicago: Henry Regnery.

Ricœur, P. (1966) *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. (çev. E.V. Kohék) Evanston, IL: Northwestern University Press.

Ricœur, P. (1967) *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. (çev. E.G. Ballard and Lester E. Embree) Evanston, IL: Northwestern University Press.

Ricœur, P. (1969) *The Symbolism of Evil* (çev. E. Buchanan) New York: Harper and Row.

Ricœur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. (çev. Denis Savage) New Haven, CT: Yale University Press. [*Yoruma Dair. Freud ve Felsefe*, çev. N. Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2007].

Ricœur, P. (1974a) *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. (Ed. Don Ihde) Evanston, IL: Northwestern University Press. [*Yorumların Çatışması. Hermenoytik Üzerine Denemeler*, çev. H. Arslan, Paradigma Yayınları, 2009].

Ricœur, P. (1977/78) *The Rule of Metaphor. Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. (çev. Robert Czerny, with Kathleen McLaughlin ve John Costello) Toronto: University of Toronto Press; Londra: Routledge and Kegan Paul.

Ricœur, P. (1984) *Time and Narrative. Vol. I*. (çev. Kathleen McLaughlin ve David Pellauer) Chicago: University of Chicago Press. [*Zaman ve Anlatı I*. çev. Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Ricœur, P. (1985) *Time and Narrative. Vol. II*. (çev. Kathleen McLaughlin ve David Pellauer) Chicago: Chicago University Press. [*Zaman ve Anlatı II*. çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2016].

Ricœur, P. (1988) *Time and Narrative. Vol. III*. (çev. Kathleen Blamey ve David Pellauer) Chicago: University of Chicago Press. [*Zaman ve Anlatı III*. çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2016].

Ricœur, P. (1991) *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*. (çev. Kathleen Blamey ve John B. Thompson) Evanston, IL: Northwestern University Press.

Ricœur, P. (1992) *Oneself as Another*. (çev. Kathleen Blamey) Chicago: University of Chicago Press. [*Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yayınları, 2010].

Ricœur, P. (1998) *Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. (çev. Kathleen Blamey) New York: Columbia University Press. [*Eleştiri ve İnanç. F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010].

Paul Ricœur'ün Toplumsal Konularla İlgili Metinleri

Ricœur, P. (1974b) *Political and Social Essays*. (ed. David Stewart ve Joseph Bien) Athens, OH: Ohio University Press.

Ricœur, P. (1976) *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. (ed. T. Klein) Fort Worth: The Texas Christian University Press. [*Yorum Teorisi Söylem ve Artı-Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayınları, 4. basım, 2007].

Ricœur, P. (1980) *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. (ed. ve çev. John B. Thompson) Cambridge: Cambridge University Press.

Ricœur, P. (1986) *Lectures on Ideology and Utopia*. (Ed. George H. Taylor) New York: Columbia University Press.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Anscombe, G.E.M. (1979) *Intention*. Londra: Blackwell.

Dauenhauer, Bernard P. (1998) *Paul Ricœur. The Promise and Risk of Politics*. New York: Rowman & Littlefield.

Gadamer, Hans-Georg (1975) *Truth and Method*. Londra: Sheed & Ward.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Grünbaum, Adolf (1984) *The Foundations of Psychoanalysis*. Berkeley: University of California Press.

Habermas, Jürgen (1972) *Knowledge and Human Interests*. (çev. Jeremy J. Shapiro) Londra: Heinemann.

Hahn, Lewis E. (ed.) (1995) *The Philosophy of Paul Ricœur*. The Library of Living Philosophers, Vol. XXII, Chicago: Open Court.

Ihde, Don (1971) *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Klemm, David E. ve Schweiker, William (ed.) (1993) *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricœur*. Charlottesville ve Londra: University Press of Virginia.

Reagan, Charles E. (ed.) (1979) *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens, OH: Ohio University Press.

Thompson, John B. (1981) *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, David (1991) *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation*. Londra ve New York: Routledge

22

Niklas Luhmann

JAKOB ARNOLDI

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Niklas Luhmann, 1927'de Almanya-Lüneburg'ta, yöredeki bir bira imalatçısının oğlu olarak dünyaya geldi. İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru, henüz ergenlik çağında iken askere alındı; Amerikalılara esir düştü ve hapsedildi. Esir kampındaki deneyimi ve savaş sonrasında Almanya'daki yaşamı, üniversitede hukuk okumasında etkili oldu; savaş sonrasının kaotik toplumunda hukuku, düzeni yeniden sağlamanın bir aracı olarak gördü. Freiburg Üniversitesi'ni bitirdikten sonra Kültür Bakanlığı'nda memur olarak çalışsa da boş zamanlarında felsefeyle ilgilenmeye devam etti. Özellikle Descartes, Kant ve Husserl'in yapıtlarına ilgi duydu. Bakanlıktaki memuriyeti devam ettiği sürece siyasetle daha çok içli dışlı olacağını anlayarak (hiçbir zaman siyasetle aktif olarak ilgilenmek gibi bir derdi olmadı) bir bursla Harvard'a gitti ve orada bir yıl Talcott Parsons'ın gözetiminde araştırmalar yaptı. 1961'de Almanya'ya döndükten sonra eski memuriyetinde bir süre oyalandıktan sonra tekrar akademiye girdi. Speyer ve Dortmund Üniversiteleri'nde çalıştıktan sonra 1966'da doçent unvanı aldı ve Münster Üniversitesi'nde bir kürsüye tayin edildi. 1969'da yeni kurulan Bielefeld Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. Luhmann'ın ilk metinleri organizasyon kuramı ve hukuk sosyolojisi üzerineydi. 1971'de yayımlanan, Jürgen Habermas'la birlikte yazdıkları *Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die System-forschung?* (*Toplum Kuramı ya da Sosyal Teknoloji – Sistem Araştırması Ne İşe Yarar?*) başlıklı çalışması Luhmann'ın geniş bir akademik kitleye ulaşmasını sağladı

ve onun sistem-kuramsal yaklaşımı ile Habermas'ın eleştirel kuramı yeniden formülleyen yaklaşımı arasında bugün de devam eden eleştirel tartışmanın başlangıç noktası oldu.

Soziale Systeme (*Toplumsal Sistemler*, 1995a) başlıklı genel sistem kuramı 1984'te yayımlandıktan sonra Luhmann hem Almanya'da hem de Almanya dışında kalabalık bir okur kitlesine kavuştu. Hayatı boyunca birçok konu üzerine yazdı: işlev sistemleri, ekolojik sorunlar ve ekolojik risk, bilgi sosyolojisi ve daha fazlası. Bu konu ve kavramların çoğunu 1997'de yayımlanan ana metni *Die Gesellschaft der Gesellschaft*'ta (*Bir Sosyal Sistem olarak Toplum*) bir araya getirdi. Kasım 1998'de vefat etti.

Luhmann'ın ileri sürdüğü toplum tasavvuru, herhangi bir merkezi olmadığı gibi kolektif veya koordine edici bir birlikten de yoksun olan bir toplumdur. Luhmann'ın kuramında modern toplum özerk, kendine gönderme yapan "işlev sistemleri"ne ayrıştırılır. En başından beri Luhmann, fenomenolojik *tanım* ya da *anlam* (*sinn*) nosyonuyla sistem kuramını bütünleştirmeyi denemiştir. İlk başta bir eylem nosyonu öne sürdükten sonra kendi kuramını kısmen yapısalcı işlevselci bir paradigma içinde geliştirmiştir (Parsons'ın dört işlevli eylem kuramından başından beri uzak durmuştur). 1980'lere gelindiğinde ise Luhmann eylem nosyonunun yerine iletişim nosyonunu koymuştur. Aşağı yukarı aynı tarihlerde kuramsal çerçevesine *autopoietik sistemler* nosyonunu da dahil etmiştir. Sibernetik kuramdaki diğer gelişmelerle birlikte bu Luhmann'a anlam nosyonunu fenomenoloji dışında farklı bir perspektif içinde yeniden düşünme imkânı vermiştir. Luhmann bunu özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren George Spencer Brown'ın (1979) "form" kuramını kendi kuramına dahil ederek yapabilmiştir.

Autopoiesis, "kendi kendini üreten" ya da "kendi kendini oluşturan" anlamına gelir ve öncelikle canlı bir organizmanın kendini meydana getirmesini tanımlamak için kullanılmıştır (Maturana, 1975, 1981). Luhmann ise bu terimi iletişim sistemleriyle ilgili kuramına dahil etmiştir. İletişim daima bir şeye "dair"dir (fenomenolojideki amaçsallık nosyonu gibi); bu nedenle bir *ayrım* zorunlu kılar ve Luhmann'ın anlam nosyonunun merkezinde *ayrım* vardır. Ayrım aynı zamanda sistemin de kurucu unsurudur –*autopoietik* bir sistem kendi işlemleriyle kendini (yeniden) üreten bir sistemdir. Başka deyişle, sistem kendi ayrımlarıyla özdeştir. Aşağıda Luhmann'ın kuramının bu temel unsurlarını tanımlarken işlevselcilik, sibernetik ve fenomenoloji konusunda barındırdığı zengin çeşitliliğe ışık tutacağım. Sonrasında Luhmann'ın kuramı etrafındaki başlıca tartışmaları ele alacağım. Luhmann'ın çalışmasının basit bir işlevselcilikten çok daha fazlası olduğunu ve özellikle fenomenoloji ve sibernetik alanında son derece ilginç kuramsal nosyonlar barındırdığını ileri süreceğim.

Toplum kuramı ve katkıları

Başlangıç - farklılaşma/ayrışma

Luhmann kendi kuramını toplumsal sistemi bir iletişim sistemi olarak gören bir anlayışa dayandırır. Her şeyi kapsayan bir iletişim sistemi olarak toplum; aile, hukuk, ekonomi, bilim gibi çeşitli "işlev sistemleri"ne ayrıştırılır. Söz konusu işlev sistemleri kendi içlerindeki iletişim akışını hem yapılandırıp hem de kodlarlar; öyle ki etraflarını bile sadece bu kod aracılığıyla gözlemleme (veya anlamlandırma) imkânları vardır. Hukuk sistemi, yasal/yasadışı bir kod; sanat sistemi, estetik/estetikdışı bir kod aracılığıyla iletişim kurarken siyasi sistem iktidar (hükümet) veya onun karşıtı (muhalefet) üzerinden iletişim kurar. Her sistem yalnızca kendi kodunun görünür kıldığı şeyi gözlemleyebilir ve sonuç olarak bir "kör nokta"sı vardır; zira göremediği şeyi göremediğini anlayamaz (Luhmann, 1990d: 52) (Paradokslar Luhmann'ın kuramında önemli bir rol oynar). Sonuçta bir sistem kendi etrafındaki diğer sistemler üstündeki etkilerini tahmin edemez ve aslında diğer sistemlerle iletişim kurmaktan acizdir –iletişim, sistemler arasında değil sistemler içinde gerçekleşir. Luhmann'a göre modern toplumun herhangi bir merkezinin olmaması, sosyolojik analizin genel bir toplum tanımına varabilmek için farklı özerk sistemler arasında yapısal benzerlikleri saptaması gerektiği anlamına gelir. Luhmann'ın işaret ettiği temel yapısal benzerlik, işlev sistemlerinin *autopoietik* bir biçimde faaliyet göstermesi ve işlemlerinin içe dönük, kapalı olmasıdır. İşlemsel kapalılık, bir sistemin *autopoietik* yeniden üretimi çerçevesinde daha önceki işlemleriyle ürettiği yapı üzerinde yükseldiği anlamına gelir. Bir diğer deyişle sistem, daha önceki işlemleriyle ürettiği "yapı"ya atıfla bir zincir meydana getiren işlemlerin yapılandırdığı ve sonuçta işlemsel kapalılığa yol açan bir karmaşa oluşturur. Luhmann bu tezini geliştirirken genel sistem kuramına yönelir.

Autopoiesis *ve* *işlemsel kapalılık*

Genel sistem kuramının temel varsayımı birtakım sistemlerin varlığına dayanır (Luhmann, 1995a: 12). Bunları makineler, organizmalar, toplumsal sistemler ve psişik sistemler olarak kategorilere ayırabiliriz. Toplumsal sistemler iletişim kanalıyla üretilen anlam (ayrım) temelinde *autopoietik* bir şekilde kurulur; iletişim olayı aynı zamanda sistemin kurucu unsurudur. Dolayısıyla Luhmann'ın "sistem" nosyonu bir bütüne (örneğin ortak simgesel değerler aracılığıyla) entegre olan bir dizi unsura dayanmaz. Aksine her sistem farklılık temelinde ortaya çıkar. Luhmann'ın genel sistem kuramı anlam esasında faaliyet gösteren sistem türleri, başka deyişle psişik ve toplumsal sistemler üzerinde durur. Öte yandan bu iki sistem türü (psişik ve toplumsal) anlam üretme özelliğine sahip olmasına rağ-

men birbirinden radikal biçimde farklıdır zira işlemsel olayları farklılaşır (ve işlemsel olaylar sistemin unsurlarıdır). Toplumsal sistemlerin işlem tarzı iletişime dayanırken, psişik sistemlerin işlem tarzı kavrayış merkezlidir. Bu, psişik sistemlerin (insan dediğimiz varlığın) toplumsal sisteme ait olmaktan çok toplumsal sistemin nispeten sorunlu unsurlarından biri olduğu anlamına gelir (Luhmann, 1971: 37, 1997: 30). Dolayısıyla toplumun mutlak "sınır"ı iletişimdir.

Luhmann toplumsal sistem kuramını geliştirirken hareket noktası olarak Parsons'ın ikili olumsallık kavramını almıştır. Psişik sistemler (Luhmann bunlara Alter ve Ego adını verir) birbirleri açısından "kapalı kutudur"; birbirlerine karşı şeffaf değildir. Ego, Alter'in söylediği şeyi kastettiğinden emin olamaz (ya da tam tersi). Luhmann'ın bu noktada yönelttiği soru, bu olumsal ve kaotik karşılaşmadan "anlamlı" veya "mantıklı" bir şeyin nasıl doğabildiğidir. Luhmann'ın yanıtına göre bunun nedeni iki sistem arasında bir üçüncü sistemin –toplumsal sistemin– ortaya çıkmasıdır (Luhmann, 1975: 73, 1995a: 100). Başka (sibernetik) deyişle: Alter ve Ego arasındaki çifte-olumsal karşılaşmadan üçüncü bir düzen –toplumsal sistem– doğar. Sonuç olarak Luhmann öznelerarasılık nosyonunu reddedip onu bir toplumsal sistem nosyonuyla ikame eder (Luhmann, 1986b). Kuşkusuz iletişim psişik ve biyolojik sistemler, yani insanlar olmaksızın gerçekleşemez ama Luhmann'ın asıl derdi iletişimin ayrımlar, yani "anlamlar" yaratan bir süreç olduğunu vurgulamaktır; söz konusu süreci iletişimin kendi öz-göndergesi olarak da tanımlayabiliriz; zira iletişimin devamlılığı bir önceki iletişim döngüsünde üretilen anlama dayanır. Öyleyse iletişimin devamlılığı iletişime dahil olan psişik sistemlere bağlı değildir. Luhmann kendi içindeki işlemler aracılığıyla çevreyi gözlemleyen ve anlamlandıran bir üçüncü sistem inşa eder –bu, deyim yerindeyse bir iletişim fenomenolojisidir (Teubner, 2001).

Luhmann toplumsal sistemin psişik sistemlerden nasıl farklılaştığını açıkladıktan sonra toplumsal sistemlerin temel işleyiş tarzını çözümler. Bir ayrım yapmaya dayalı *autopoietic* işlem, bir şeyin "hayata geçirilmesi"dir. Husserl'in fenomenolojisi ham duyusal verileri (*hylé*) anlamlı olgulara dönüştürecek şekilde "yapılandıran" bir eylemi (noetik olay), bir amaçsallık nosyonunu içerir. Husserl bu eylemden doğan anlamın daima bir *ufka* veya diğer potansiyel amaçlı eylem veya anlamlara işaret ettiğini ileri sürer (Husserl, 1995: 23, 1973: 32). Luhmann bu anlam ve amaçsallık nosyonunu yeniden biçimlendirerek onu *ayrım* yapılmasını zorunlu kılan bir gözlem nosyonuyla pekiştirir (Luhmann, 1992: 98-99; Maturana, 1975: 325). Bu tür bir gözlem bir şeyin "ayırt edilmesi"ni –ya da George Spencer Brown'ın formüle ettiği gibi belirli ve belirsiz durumlar arasında *biçim* temelinde bir ay-

rım yapılmasını– gerektiren bir *autopoietic* işlemdir (Brown, 1979). Çifteolumsal karşılaşmanın yarattığı ayrım veya soyut bir analoji olarak *hylé* toplumsal sistemdeki her işlemsel olayla (iletişim döngüsüyle) birlikte biçimlenip anlama dönüşecek şekilde yapılandırılır. Yukarıda vurguladığımız üzere, işlemsel olay, gözlem, aynı zamanda bir *autopoietik* sistemin kurucu unsurudur. Ayrım bir yeniden-giriş olarak iki kez tezahür eder: (1) Belirli ve belirsiz olgular arasında bir ayrım olarak; ama aynı zamanda (2) sistemi kuran ve böylece sistem ile çevre arasında bir ayrıma yol açan olay olarak (Brown, 1979: 76; Luhmann, 1996: 26, 1997: 45).

Bir işlemsel olayı (ayrım) *zaman* nosyonuyla bağlantılandırmak gerekir zira her tür işlem zamana tâbidir (Luhmann, 1995a: 47). Devam eden *autopoiesis*, sürekli olarak yeni işlemlerin üretilmesini talep eder. Ne var ki bir "sonraki" olay, geçmişte üretilmiş anlama bağlı kalır. Anlam üretmek amacıyla gözlemlenen bir olguya, örneğin bir nesneye bir kimlik verilebilir; bir masa, masa olarak tanımlanabilir ve bu kimliklendirme veya *simgesel genelleme* (Luhmann, 1995a: 92) iletişim kurmak için daha sonra tekrar kullanılabilir (ayrıca bkz. Husserl, 1983: 41). Öyleyse, devam eden *autopoietik* işlemler, sistemin geçmişteki işlemlerine dayanır; bunlar zamanla bir işlemsel kapanımla sonuçlanır; Luhmann bunu kendi işlemlerinin sonuçları aracılığıyla yine kendi işlemlerini mümkün kılan geri dönüşlü bir süreç olarak tanımlar (Luhmann, 1997: 94). Dolayısıyla anlam üreten bir sistem "kapalı"dır. Bu kapalılık çevreye karşı kayıtsızlık anlamına gelmez. Aksine, çevredeki karmaşadan bilgi üreten herhangi bir gözlem veya olay, sistemle çevre arasındaki ayrımın sürekli olarak yeniden üretilmesi sayesinde mümkündür (Luhmann, 1994: 49).

Luhmann'ın iletişim nosyonu iletişimin bir özneden diğerine bilgi aktarımıyla sınırlı olmadığı varsayımına dayanır. Luhmann bunun yerine iletişimi ifade ya da bildirim (*mitteilung*), bilgi ve kavrayıştan meydana gelen üç katmanlı bir süreç olarak görür. İletişimin gerçekleşebilmesi için bu üçünün de yürürlükte olması gerekir. Bu gerçekleştiği zaman, toplumsal sistem üçüncü bir sistem olarak ortaya çıkar. Tam da bu bağlamda iletişimin kendisi bir anlam yaratır ve daha fazla iletişimin zeminini oluşturan bir işlem gerçekleşir (işlemsel kapalılık). Öte yandan, iletişimin ve bilme yetisinin (*cognition*) birbirinden ayrılması bir *autopoiesis* biçiminin (örneğin iletişim) diğeri olmadan, kendinden menkul biçimde gerçekleşebildiği anlamına gelmez. Bunlar farklı türden *autopoietik* sistemler olsa da iki sistem türü beraber evrilmiştir. Bu ortak evrimi mümkün kılan şey, iki farklı sistem arasında devam eden enerji alışverişidir; Luhmann bu alışverişe iç içe geçme (daha güncel terminolojiyle söylersek "yapısal kenetlenme") adını verir (Jönhill, 1997: 35).

İletişimin semantik kodlanışı

Her şeyi kapsayan, işlemsel olarak kapalı bir iletişim sistemi olarak toplum Luhmann'ın kuramında alt-sistemlere ayrıştırılır. Başka deyişle, sistem-çevre ayrımı çevredeki karmaşadan hareketle yapılan yeni *autopoietik* ayrımlar temelinde toplumsal sistem içinde çoğaltılır. Luhmann toplumsal sistemin içsel farklılaşmasını dört tarihsel evreye ayırır:

1) Bölünmüş (segmente) toplum - çeşitli kabileler veya klanlar arasında bölünmüş arkaik bir toplum,

2) Merkez/çevre temelinde farklılaşmış toplum - merkezde yoğunlaşan iktidar ile daha az ayrıcalıklı çevre arasında farklılaşmış toplum,

3) Katmanlaşmış toplum - toplumsal olarak hareketsiz katmanlara ayrılmış toplum

4) İşlevler temelinde farklılaşmış toplum - işlev sistemlerine bölünmüş toplum.

Luhmann'ın tezine göre, 17. ve 18. yüzyıllarda, katmanlaşmış toplumdan işlevler temelinde farklılaşmış topluma doğru bir geçiş gerçekleşmiştir. İşlevler temelinde farklılaşma, her biri kendi ikili kodları aracılığıyla özerk biçimde faaliyet gösteren işlev-merkezli sistemlere doğru bir farklılaşmadır. Luhmann'ın metinlerinde sözü edilen işlev sistemleri şunlardır: ekonomi, siyaset, hukuk, sanat, din, bilim, eğitim, aile, kitle iletişim araçları, sağlık. İşlevsel farklılaşma, sistemin neye bir bilgi olarak "tepki verdiği", neyi ise gereksiz görüp dışladığını belirleyen temel bir anlamsal farklılık temelinde faaliyet gösteren iletişim sistemlerinin bir sonucudur (Luhmann, 1986a: 85, 1997: 68). Başka türlü izah edersek, kodla kastedilen, devam eden *autopoiesis* bağlamında "yol gösterici bir farklılık" olarak var olan bir semantik "yapı"dır (Luhmann, 1987: 16). *Autopoiesis*in kodlanmasının bir sonucu olarak işlev sistemleri yalnızca kodlar temelinde faaliyet gösterirler.

Toplumsal sistemlerin evriminde hem dil hem de diğer araçlar anahtar bir rol oynar. İşitilebilir göstergelerden meydana gelen bir sistem olarak dil, bilgi ile ifade/bildirim arasında net bir ayrım yapılmasını ve "etkili", müşterek simgesel genellemeler yapılmasını mümkün kılar. İletişimin işlemsel kapanımı dil sayesinde mümkün olur. Luhmann iki araç arasında ayrım yapar: *yayım araçları* ve *genelleşmiş simgesel araçlar*. Yayım araçları bağlamında Luhmann yazı, matbaa ve yayınevlerinin yanı sıra telegraftan internete çeşitli elektronik iletişim araçlarını kasteder. İşlevlerdeki farklılaşma genelleşmiş simgesel araçların farklılaşmasıyla mümkün olmuştur. Genelleşmiş simgesel araçlar bir hayli tesadüfi ve umulmadık iletişim biçimlerini mümkün kılar. Aşk, para/mülkiyet, güç/hukuk, hakikat, sanat/estetik ve "temel değerler" gibi iletişim araçları, aktarılan bilginin kabul edilmesini ve tepkilerin anlamlı olmasını sağlayan, simgesel değere sahip semantik araçlardır. Genel-

leşmiş simgesel araçlar aksi takdirde pek mümkün olmayacak bir iletişim tarzını mümkün kılan iletişim araçları olarak tanımlanabilir –birisi "seni seviyorum" dediğinde karşıdaki kişi bu bilgiyi yalnızca anlamakla kalmaz aynı zamanda bir cevabı hak ettiğini düşünecek kadar isabetli bulur. Bu araçlar aynı zamanda anlam üretimini de "yönlendirir"ler ve kodlarla çok yakından bağlantılıdırlar (hatta onları iletişim kodları olarak tanımlayabiliriz, bkz. Luhmann, 1997: 748-9). Luhmann bu araçların geçmişteki işlevsel karşılıklarının ahlâk, retorik ve ortak değerler olduğunu öne sürer. 17. yüzyıldan itibaren genelleşmiş simgesel araçlarda ve anlamın kodlanmasında bir farklılaşma yaşanmıştır. Bunun tarihte izini sürmek mümkündür zira yeni anlam biçimleri yazılı malzemenin (muhafaza edilen) biçiminde tarihsel izler bırakır; kelimeler yeni anlamlar kazanır veya farklı bağlamlarda ortaya çıkarlar. Luhmann zaman içinde muhafaza edilen bu tür simgesel genellemeleri tanımlamak için *semantik* terimini kullanır (Luhmann, 1980: 19, 1995a: 163, 1997: 2000). Özetle Luhmann'ın argümanının merkezinde iletişim kodları nosyonu yer alır: Ortak değerlerin, normların, dinin vb.'nin aracılık ettiği "eski" iletişim biçimleri zamanla yerlerini öz-gönderimsel ve kodlanmış (simgesel genellemelerin aracılık ettiği ve sistem içinde mevcut olan anlamlı ayrımlara dayanan) iletişim biçimlerine bırakır.

Bu sürecin bir örneği aşk veya yakınlığa dayalı iletişim kodunun 17. yüzyıldan itibaren farklılaşmış olmasıdır. Luhmann aşkı bir hissiyattan çok bir iletişim kodu olarak görür. Birisi aşkını ilan ettiğinde, Alter Ego'nun kendini özdeşleştirip tepki verebildiği bir şey hakkında bir şey söylüyor demektir. Diğer bütün genelleşmiş simgesel araçlar gibi aşk da iki insan arasındaki karşılaşmanın zorunsuzluğu ve karmaşasını indirgeyip asimetrikleştirir –Ego bir şey ifade eder, Alter tepki verir (Luhmann, 1997: 336). Luhmann bu semantik kodun evrimini tarihteki aşk mektuplarını, romanları ve şiirleri inceleyerek ele almıştır. Ortaçağ'da aşkın semantiği esasen çiftlerin idealleştirilmesine dayanmış; hislerin ifade edilmesindeki nezaket ve yiğitlik, hislerin karşılık bulmasından veya mutlu sona ulaşmaktan daha önemli sayılmıştır. 17. yüzyılda ise aşkın semantiği fiilî ve (karşılıklı) bir aşk ilişkisinin hedeflendiği tutkulu bir aşka doğru evrilmiştir. Yeni tutkulu aşk kodu, nezaketin ve yiğitliğin önemini vurgulamaktan ziyade bir özgürlük ve haz nosyonuna dayanmıştır: Herkesin gönül ilişkilerinde seçim yapma ve haz sona erdiğinde ilişkiyi bitirme hakkı vardır. Bu yeni aşk semantiği başlarda evlilik dışı (ve evlilik sonrası) bir iletişim biçimiydi. Tabakalaşmış toplumun yeniden üretiminde evlilik hâlâ temel bir kurumdu. Diğer yandan bu yeni aşk kodu dönemin yüksek toplumsal tabakası arasındaki bireyselleşmiş ve rastlantısal ilişki biçimlerini de kodlayabili-

yordu. Bu tür bir kodlama ancak yeni yayım araçlarıyla, o bağlamda matbaayla mümkün olabiliyordu. Hem Alter hem de Ego örneğin romantik romanlar vasıtasıyla kodun farkına vardığında iletişim başlıyordu (Luhmann, 1986a: 31).

Tutkulu aşkın kodlanışı 1800'ler civarında aşkın yeni bir şekilde kodlanışının –romantik aşk– evlilik, aşk ve cinselliği birleştirmeye başlamasıyla kesin bir şekilde değişmiştir. Bu semantik kodun ortaya çıkışının bir sonucu, aşkın yalnızca soyluluk arasında değil herkesi kapsayan bir iletişim kodu haline gelmesi ve bir işlev sisteminin kurulmasıdır. Böylece bir işlev sisteminin *autopoiesis*'ini sürekli kılan simgesel bir iletişim aracı olarak aşk, iletişimin semantik kodlanışına olumsallık, rastlantı ve karmaşanın dahil olmasını açıklayan bir kuramın parçası haline gelmiştir. Luhmann okurları, buna bakarak işlev sistemlerinin olumsallık içermek gibi *a priori* işlevlerinin olduğu sonucuna varmamalıdır. İşlev sistemleri kimin veya neyin adına faaliyet gösterir? Bir işlev sistemi yalnızca kendine referansla faaliyet gösterir; farklı işlev sistemleri birbirini koordine edemez. Luhmann'ın kuramsal çerçevesi bir sisteme belirli işlevler atfetmek yerine onun çevredeki karmaşa ve gürültüden nasıl ayrım (anlam) ürettiğine ve böylece kendi *autopoiesis*'ini nasıl devam ettirdiğine odaklanır. İşlev sistemleri açısından kodun geçirdiği evrimin temel bir özelliği "kendi içindeki" öz-gönderimin giderek artmasıdır. Örneğin aşk kodu aşkın giderek yalnızca aşk olarak meşrulaştırıldığı bir öz-gönderime evrilmiştir (Luhmann, 1986a: 30, 44). Öz-gönderimdeki bu artış, sistemin *autopoiesis*'ini ve özerkliğini güçlendirir. Öte yandan aşk/yakınlık/mahremiyet sistemi hâlâ diğer sistemler gibi "çevresel meydan okuyuşlar"la karşı karşıyadır. Örneğin, ömür boyu aşk kodu, çağdaş kültürde Alter ve Ego'nun insana dayattığı bireysel mutluluk talebini tatmin edebilir mi?

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Çevresel sorunlar ve toplumu yönlendirmek

"Bütünün kendi parçalarından küçük olduğu" (Luhmann, 1982: 238), herhangi bir merkezi olmayan ve son derece karmaşık bir toplumda ortaya çıkan sorunlar Luhmann'ın çalışmalarında temel bir meseledir. Bu sorunların bir örneği çevresel risktir (risk doğal olarak yalnızca çevreyle ilintili değildir –bkz. bir sonraki bölüm). Luhmann'ın toplumsal sistem analizine göre toplumun çevresel sorunları ne ölçüde kavrayabildiği (bu sorunlara uyum sağlamak bir yana) şüphelidir. Luhmann çevresel sorunların toplumun *autopoiesis*'inde bir rahatsızlığa yol açtığını fark eder ama bu rahatsızlığın yankı yaratması ve *autopoietik* işlemlerin yeniden yapılandırılması hususunda son derece karamsardır. Yankının hangi işlevsel sistemlerde yaratılacağı ve sonuç-

ta bir sistemde ortaya çıkan tepkilerin diğer işlevsel sistemlerle nasıl koordine edileceği ciddi bir sorundur. İşlev sistemlerinin "*autopoietik* buyruğu" tam tersi yönde işler. Sistemler, işlemlerini devam ettirmek zorundadır ve bunu yalnızca geçmişteki işlemlerinin dayandığı yapıya referansla yapabilirler –işlev sistemleri "geçmişe dönük bir şekilde geleceğe ilerler" (Luhmann, 1993: 35). Ayrıca bir sistem kendi kodu temelinde faaliyet gösterdiğinden, çevresiyle de bu kod aracılığıyla ilişki kurar. Luhmann'a göre mümkün olabilecek tek çözüm, her işlev sisteminin sistemle çevre arasında yaptığı ayrımı kendi işlemlerine içkin kılabilme yeteneğini geliştirmesidir (Luhmann, 1990d: 257). İkinci bir engel de farklılaşmış bir toplumun "yönlendirilmesi" veya "koordine edilmesiyle" ilgilidir. İşlevsel farklılaşmanın kazanımı bir işlev sisteminin –onun duyarsız kaldığı sorunlara etrafındaki diğer işlev sistemleri duyarlı olduğu süreç– yüksek bir karmaşa düzeyini tolere edebilmesidir (Luhmann, 1982: 237, 1997: 761). Ne var ki daha önce belirttiğimiz gibi farklılaşma aynı zamanda öngörülemezlik ve olumsallık yaratır; zira her işlev sistemi diğer işlev sistemlerinin ürünlerinden meydana gelen karmaşık ve öngörülemez bir çevreyle karşı karşıyadır. Sözgelimi siyasal sistemde çevresel sorunlarla ilgili bir kamuoyu oluşturulsa bile bu sistem diğer sistemlerin işlemlerinin meydana getirdiği çevreyi yönlendirmek gibi olağanüstü karmaşık bir görevle baş başadır (bu türden siyasal "olumsallık" örnekleri için bkz. Jessop, 1997; Luhmann, 1971, 1990d; Wilke, 1992).

Luhmann, iletişimin kodlanışının öz-gönderimsel durumlara doğru evrildiğini defalarca kez vurgular. Hukukun dayandığı tek argüman yine hukuktur; tıpkı aşk, ekonomi, estetik vb. öz-gönderimsel sistemlerde olduğu gibi. Toplumun bu paradoksal durumunu en iyi yansıtan sistem hukuktur. Hukukun semantik kodlanışı doğal hukuktan (Tanrı-kaynaklı veya dine dayalı hukuktan) pozitif hukuka doğru bir gelişim çizgisi izler. Başka deyişle hukuk salt genel (ve çoğunlukla dinsel) değerleri yansıtmaktan neyin yasal neyin yasadışı olduğunu sadece kendine referansla, hukuk aracılığıyla tanımlamaya geçmiştir. Diğer iletişim kodlarında olduğu gibi bu, "hukuksallığın" arkasında kendinden başka hiçbir şeyin olmadığı öz-gönderimsel bir gelişmedir. Örneğin hukuk yasadışı olamaz. Hukuk sisteminin biçimi (paradoksu tekrar ifade edersek) kendisinin dışında hiçbir yasal iletişimin olmadığı nihai sınırdır (Teubner, 1993: 2). İşlev kodlarının kendine-dönük, öz-gönderimsel evrimleri aynı zamanda çevreye karşı epey duyarlı olmalarıyla sonuçlanır. Çevredeki karmaşa, kodlar aracılığıyla bilgiye dönüştürülebildiği için herhangi bir şeyin ticareti veya spekülasyonu yapılabilir ya da en azından Marcel Duchamp'tan beri herhangi bir şey bir sanat nesnesi olabilir. Benzer şekilde siyase-

tin kapsamına giren meselelerin sayısı da giderek artar ve siyasal sistem hiç olmadığı kadar fazla sayıda meseleyle başbaşa kalır (Luhmann, 1990: 36, 1997: 764).

Luhmann eleştirisi

Çok sık dile getirilen bir eleştiri Luhmann'ın Parsonyen yapısalcı işlevselcilikle ilişkisi üzerinedir. Luhmann'ın çalışmasının Parsonyen yapısalcı işlevselcilikten ciddi anlamda farklılaştığı belirtilmelidir. Luhmann vurguyu eylemden iletişime kaydırır; bir bütünleşme nosyonundan ziyade farklılaşma nosyonuyla yola koyulur ve her şeyden önemlisi Parsons'ın aksine toplumsal değişimi farklı işlev sistemlerinin uyumlu şekilde bütünleştiği bir modernleşme süreci olarak görmez (Luhmann, 1997: 568). Öte yandan aralarında benzerliklerin olduğu da inkâr edilemez; ne Luhmann ne de Parsons'ın toplumsal iktidar ve eşitsizlik konusunda ciddi bir kavrayışı vardır. Sınıf, cinsiyet, ırk gibi terimler Luhmann'ın yapıtlarında ya hiç yer almazlar ya da önemsiz addedilirler. Bu eksikliğin temel nedeni, Luhmann'ın toplumun katmanlara ayrılarak farklılaşmasından işlevsel farklılaşmaya geçişe odaklanmasıdır. "Toplumsal katmanın" (temel farklılaşma biçimi olarak) işlevsel farklılaşma içine "devrilmesi", Luhmann'a göre statüyü ve iktidarı demokratikleştirir zira bir sistemdeki konumlar diğer sistemlerin etkisine maruz kalmadan, bağımsız biçimde tahsis edilir (Luhmann, 1995c: 246, 1997: 625, 734, 742). Örneğin siyasal iktidar bu sayede iktisadi zenginlikten bağımsız olarak elde edilir ya da kariyer ve toplumsal statü dağıtan eğitim sistemi sınıfsal arka plandan bağımsız olarak faaliyet gösterir (Luhmann, 1987: 188; Luhman ve Schorr, 1979: 317).

Bu demokratikleşme anlayışı eleştirilebilir (eleştirilmiştir de). Luhmann'ın argümanı, özerk iletişim kodlarının ortaya çıkışıyla birlikte iletişimin diğer işlev sistemlerinin etkisine maruz kalmadan erişilir hale geldiği varsayımına dayanır. Bunun gerçekten Luhmann'ın bahsettiği sonucu doğurup doğurmadığı (hareketlilik örüntülerinde bu tür bir tarihsel değişimin gerçekleşip gerçekleşmediği) tartışmalıdır (Schwinn, 1998). Zira Luhmannyen bir terminolojiyle ifade edersek; toplumsal sınıf ve statü yalnızca öz-gönderimsel olarak kodlanan iletişime erişim imkânıyla değil, aynı zamanda belli organizasyonlara erişim imkânıyla da belirlenir (Nassehi ve Nollmann, 1997). Ayrıca Luhmann'ın toplumsal sistemleri psişik sistemlerden ayrı tutan yaklaşımı, bazı insanların sınıf veya statü kaynaklı nedenlerle işlev sistemlerinden dışlanma riskiyle karşı karşıya kalmasını veya bu kimselerin hiçbir sistemde yüksek bir statüye erişme imkânlarının olmamasını açıklayamaz (Arnoldi, 1998; Kronauer, 1998). Bu eleştiriler Luhmann'ın temel bir farklılaşmadan bir diğer temel farklılaşmaya yönelik tarihsel değişimin demokratikleşme ile

sonuçlandığına dair görüşünün iktidarın çeşitli biçimlerini göz ardı ettiği gerçeğine dikkat çekerler. Öte yandan Luhmann'ın işlevsel farklılaşma nosyonu, çevredeki karmaşadan hareketle bilgi üreten farklılıkları esas alan yenilikçi bir farklılaşma analizidir. Önemli bir dezavantaj ise Luhmann'ın kuramının soyutlama düzeyinin özellikle mikro-sosyolojik araştırma aracılığıyla ampirik bir doğrulamayı imkânsız kılmasıdır (Knorr-Cetina, 1992).

Luhmann'ın iletişime dair fenomenolojik analizinin pozitivizme sırt çevirmesi de işlevselcilikten önemli bir kopuştur. Gözlemlenen herhangi bir şey (bilimsel "hakikat" dahil) gözlemcinin yaptığı (zorunsuz) bir ayrım aracılığıyla anlamın işlenmesinin bir sonucudur. Husserl'in aşkın egosuna koşut bir toplumsal sistem inşa ederek Luhmann, Husserl felsefesinde toplumsalın hiçbir şekilde vurgulanmamasına etkileyici ve güçlü bir yanıt verir. Luhmann bu tutumunu karmaşa ve öz-gönderimsel kodlama nosyonlarıyla birleştirir. İşlev sistemleri çevreye tam da çevredeki karmaşadan dolayı işlemsel kapanımla tepki verirler –karmaşa burada sistemin anlamlandıramayacağı kadar (veya anlamlandırmak için zaman harcayamayacağı kadar) büyük bir çevresel hengâmenin varlığı anlamına gelir. Bir sistem, çevredeki bütün hengâmeyi anlamaya yetecek kadar "gerekli çeşitlilik" barındırmadığı için kendi işlemsel kapanıma dayalı faaliyet tarzına bel bağlar. Bu da sonuçta bütün sistemler aynısını yaptığı için karmaşanın giderek arttığı bir durum yaratır (böylelikle sistemi daha da öz-gönderimsel bir biçimde faaliyet göstermeye zorlayan bir durum ortaya çıkar). Sonuç olarak Luhmann işlev sistemlerinin faaliyet tarzıyla ilgili determinist bir görüşe varır; zira işlev sistemleri yalnızca kendi geçmişteki işlemlerinin doğurduğu yapılanmış karmaşaya referansla anlam üretirler (ayrıca bkz. Husserl, 1973: 122) ve genelleşmiş simgesel araçlara bağımlı kalma ihtiyacı duyarlar. Diğer yandan aynı husus toplumun çevrenin meydan okuyuşlarına hızlı bir şekilde uyum sağlamaktan aciz oluşuna dair önemli bir içgörü sunar ve bir işlev sisteminin tepki verdiği durumlarda dahi değişimin öngörülemez olduğunu gösterir. Tam da bu konumdan hareketle Luhmann işlev sistemlerinden daha "düşünümsel" faaliyet tarzları talep eder –bir sistemin kendi içinde yaptığı sistem-çevre ayrımını yine kendi faaliyetlerine içkin kılmasını ister.

Luhmann'ın iletişim fenomenolojisinin temel kusuru, psişik ve toplumsal sistemler arasında yaptığı ayrımdan kaynaklanır. Luhmann bu iki farklı sistem türü arasındaki yapısal kenetlenme ya da iç içe geçişi vurgular zira bu iki sistem birbirine enerji ve karmaşa (hengâme) katar. Öte yandan birbirlerine çevre teşkil ederek ayrı ayrı var olurlar; Luhmann'ın kuramında her sistemin diğerinden farklı olarak kendine özgü bir *autopoietik* anlam üretim fa-

aliyeti vardır. Jürgen Habermas öznenin yaşam-dünyasından, bilincin iletişimden bu şekilde ayrıştırılmasının "dil düzleminde oluşturulmuş yaşam biçimlerinin kurucu unsuru olan" (Habermas, 1990: 383) birliği yok ettiğini öne sürer. Dolayısıyla toplumsallaşmanın "kendi içinde toplumsallaşma"dan (Luhmann'ın kapanım nosyonuna dayalı savı, bkz. 1995a: 241) daha fazlası olduğunu; toplumsal ortamın psişik sistemin *autopoiesis*'ini etkilediğini; yapısal kenetlenmenin enerji ve karmaşa aktarımından daha fazlasına tekabül ederek aynı zamanda anlam üretimini de belirlediğini vurgulamak gerekir (Arnoldi, 1998). Öte yandan Luhmann'ın kuramının fenomenolojik boyutları, fenomenolojinin sosyal bilimlerde kullanımı açısından tamamen yeni bir yol önerir ve bu potansiyel hâlâ tamamen incelenmemiştir. Örneğin Luhmann toplumsal sistemin anlam üretim faaliyeti sırasında değişimin genel biçimler alabildiğini gösterebilir. Luhmann kendi risk anlayışını da bunun üzerine kurar. Karmaşık bir ortamda anlam üretmek, bir şeyi hayata geçirmek ve mümkün olabilecek diğer bütün eylemleri potansiyel bir ufuk olarak bırakmak mecburiyetiyle baş başa kalmaktır. Gelecek, bugün imkân dahilinde olmakla birlikte hayata geçirilmeyen eylemleri barındıran bir ufuktur ve bu da geleceği riskli kılar. Luhmann günümüzün karmaşık toplumlarında geleceğe dair yegâne yönelimin (*protention*) risk biçiminde olduğunu ileri sürer (bkz. Luhmann, 1992, 1993; Nassehi, 1993).

Son olarak Luhmann kendi kuramını yalnızca *autopoiesis*'e değil aynı zamanda bir dizi sibernetik meseleye (kendi-kendini organize etme, dağıtıcı yapılar, doğrusallıktan uzak oluş vb.) referansla formüle etmiştir; bu meseleler halihazırda sosyal bilimlerin de aralarında olduğu çeşitli disiplinlerde "kaos teorisi" başlığı altında doğrusallıktan uzak, öngörülemez ve kendi-kendini organize eden "örüntüler"i açıklama amacıyla yaygınlaştırılıyor (Coveney ve Highfield, 1996; Eve ve. diğ., 1997; Khalil ve Boulding, 1996; Prigogine ve Stengers, 1984). Luhmann (bir de belki Edgar Morin) bu nosyonları esaslı bir toplum kuramı içinde bütünleştirmeyi başaran birkaç düşünürden biridir.

Bu yazıda Luhmann'ın yapıtlarındaki bazı temel meseleleri ele aldım ve Luhmann'ın çalışmalarında kuşkuyla yaklaşılması gereken çeşitli unsurlara işaret ettim. Luhmann'ınki gibi alabildiğine soyut "büyük kuram"lara aynı zamanda ironiyle yaklaşmak gerektiğini vurgulamak isterim. Böyle büyük kuramsal sistemler inşa etme fikri artık birçok kişi için demode bir fikir. Aslında Luhmann'ın kuramı bize her gözlemin bir kör noktasının olduğunu –insanların kendi yaptıkları ayrımları göremediğini– anlatıyor. Sonuçta Luhmann'ın kuramı ne kadar "büyük" olsa da, bir yerde, o da göremediği şeyi dışlıyor. Buna karşılık başka birçok şeyi görünür kıldığı için ilgiyi hak ediyor.

LUHMANN'IN TEMEL ESERLERİ

Luhmann, Niklas (1971) *Politische Planung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1975) *Sociologische Aufklärungen 2*. Stuttgart: Vestdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1979) *Trust and Power*. Chichester: Wiley.

Luhmann, Niklas (1980) *Gesellschaftstruktur und Semantik, Vol. 1*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1981) *Gesellschaftstruktur und Semantik, Vol. 2*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1982) *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.

Luhmann, Niklas (1985) *A Sociological Theory of Law*. Londra: Routledge.

Luhmann, Niklas (1986a) *Love as Passion*. Cambridge: Polity Press.

Luhmann, Niklas (1986b) "Die Lebenswelt - Nach ruchsprachen mit phenomenologen", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 72: 176-94.

Luhmann, Niklas (1987) *Soziologische Aufklärung, Vol. 4*. Opladen: Westdeutcher Verlag.

Luhmann, Niklas (1989a) *Ecological Communication*. Cambridge: Polity Press.

Luhmann, Niklas (1989b) *Gesellschaftstruktur und Semantik, Vol. 3*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1990a) *Essays on Self-reference*. New York: Columbia University Press.

Luhmann, Niklas (1990b) *Political Theory in the Welfare State*. New York: de Gruyter. [Refah Devletlerinin Siyaset Teorisi, çev. M. Beyaztaş, Bakış Kitaplığı, 2003].

Luhmann, Niklas (1990c) *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1990d) *Ökologische Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1992) *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Vestdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1993) *Risk - a Sociological Theory*. New York: De Gruyter.

Luhmann, Niklas (1993) *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1994) *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1995a) *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.

Luhmann, Niklas (1995b) *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1995c) *Soziologische Aufklärung, Vol. 6*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1996) *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1998) *Observations of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Luhmann, Niklas ve Schorr, Karl-Eberhard (1979) *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*. Stuttgart: Klett-Cotta.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Arnoldi, Jakob (1998) "Modernisering, social mobilitet og systemteori - en diskussion af Niklas Luhmanns systemsteori", *Dansk Sociologi*, 9 (2): 7-20.

Brown, George Spencer (1979) *Laws of Form*. New York: E.P. Dutton.

Coveney, Peter ve Highfield, Roger (1996) *Frontiers of Complexity - The Search for order in a chaotic world*. Londra: Faber and Faber.

Eve, Raymond A., Hornsfall, Sara ve Lee, Mary E. (ed.) (1997) *Chaos, Complexity and Sociology*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Foerster, Heinz von (1984) *Observing Systems*. Seaside, OR: Intersystems Publications.

Habermas, Jürgen (1990) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Husserl, Edmund (1973) *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Husserl, Edmund (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Part 1*. Dordrecht: Kluwer.

Husserl, Edmund ([1950] 1995) *Cartesian Meditations*. Dordrecht: Kluwer.

Jessop, Bob (1997) "The governance of complexity and the complexity of governance", A. Amin ve J. Hausner (ed.), *Beyond Markets and Hierarchy: Interactive Governance and Social Complexity* içinde. Aldershot: Edward Elgar.

Jönhill, Jan Inge (1997) *Samhallet som system och dess ekologiska omvarld: En studie i Niklas Luhmannssociologiska systemteori*. Lund: University of Lund.

Khalil, Elias L., ve Boulding, Kenneth E. (ed.) (1996) *Evolution, Order and Complexity*. Londra: Routledge.

Kneer, Georg ve Nassehi, Armin (1993) *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*. Münih: Fink-Verlag.

Knorr-Cetina, Karin (1992) "Zur Underkomplexität der Differentierungstheorie", *Zeitschrift für Soziologie*, 21: 406-19.

Kronauer, Martin (1998) "Exklusion in der Armutforschung und der Systemtheorie. Anmerkungen zu einer problematischen Beziehung", *Exclusion? Theoretical and Empirical Problems* başlıklı konferansta sunulan tebliğ, Bielefeldt.

Maturana, Humberto R. (1975) "The organizations of the living: a theory of the living organization", *International Journal Man-Machine Studies*, 7: 313-32.

Maturana, Humberto R. (1981) "Autopoiesis", M. Zeleny (ed.), *Autopoiesis - A Theory of Living Systems*. New York: North Holland.

Meja, Volker, Misgeld, Dieter ve Stehr, Nico (ed.) (1987) *Modern German Sociology*. New York: Columbia University Press.

Miller, Max (1994) "Intersystemic discourse and coordinated dissent: a critique of Luhmann's concepts ecological communication", *Theory, Culture & Society*, 11 (2): 101-21.

Mingers, John (1995) *Self-Producing Systems*. New York: Plenum Press.

Nassehi, Armin (1993) *Die Zeit der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Nassehi, Armin ve Nollmann, Gerd (1997) "Inklusionen. Organisationssoziologische Ergänzungen der Inklusions-/Exklusionstheorie", *Soziale Systeme*, 3: 393-411.

Neckel, Sighardt, ve Wolf, Jürgen (1994) "The fascination of amorality: Luhmann's theory of morality and its resonances among German Intellectuals", *Theory, Culture & Society*, 11 (2): 69-99.

Paterson, John (1997) "An introduction to Luhmann", *Theory, Culture & Society*, 14 (1): 37-39.

Prigogine, Ilya ve Stengers, Isabelle (1984) *Order Out of Chaos - Man's New Dialogue with Nature*. Londra: Heinemann.

Schwinn, Thomas (1998) "Soziale Ungleich und Soziale Differenzierung", *Zeitschrift für Soziologie*, 27: 3-17.

Sciully, Davis (1994) "An interview with Niklas Luhmann", *Theory, Culture & Society*, 11 (2): 37-68.

Teubner, Günther (1993) *Law as an Autopoietic System*. Oxford: Blackwell.

Teubner, Günther (2001) "Economics of gift - positivity of justice: the mutual paranoia of Jacques Derrida and Niklas Luhmann", *Theory, Culture & Society*, 18 (1): 29-47.

Thrift, Nigel (1999) "The place of complexity", *Theory, Culture & Society*, 16 (3): 31-69.

Wilke, Helmut (1992) *Ironie des Staates - Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Viskovatoff, Alex (1999) "Foundations of Niklas Luhmann's theory of social systems", *Philosophy of the Social Sciences*, 29: 481-516.

Zeleny, Milan (ed.) (1981) *Autopoiesis*. New York: North Holland.

23

Charles Taylor

MARCOS ANCELOVICI - FRANCIS DUPUIS-DÉRI

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Charles Taylor 1931'de Montreal'de doğdu. İki dilli (Fransızca-İngilizce) bir ailede ve bölünmüş bir toplumda büyüdü. O zamanlar kültürel ve iktisadi olarak daha çok İngiliz-Kanadalılar ve Amerikalıların denetimi altında olan Québec eyaletinde Fransız Kanadalıların tanınma hakkı mücadelesine tanıklık etti. Kimlik, dil, milliyetçilik ve tanınma politikası meseleleri Taylor'ın gündelik hayatının bir parçasıydı.

1950'lerin başında McGill Üniversitesi'nde tarih lisansını tamamlayan Taylor bir Rhodes bursu alarak Oxford Üniversitesi'ne gitti ve felsefe üzerine çalıştı. Anglosakson beşeri bilimlerinin doğa bilimlerine öykünenlerin hâkimiyetinde olduğunu fark etti. Kendi deyimiyle (Taylor, 1996: 209) "bir tarafta bilim söylemi ve siyaset felsefesi, diğer tarafta hayatın gerçekliği ve siyasal tutkular arasında büyük bir uyuşmazlık olduğunu" anladı. Taylor özellikle pozitivizmi ve metodolojik bireyciliği eleştirmekteydi. Kıta Avrupası felsefe geleneğine kendini daha yakın hissediyordu. Entelektüel kılavuzları öncelikle Aristoteles, Herder ve Hegel'di. Oxford yıllarında Elizabeth Anscombe'la birlikte çalıştı ve Sir Isaiah Berlin'i doktora danışmanı olarak seçti. Taylor'a göre (1997a: v) kendisine özellikle pozitivizm konusunda seçeceği yolu gösteren yapıt Maurice Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la Perception* (*Algı Fenomenolojisi*) idi. İlk kitabı *The Explanation of Behaviour*'da (*Davranışların Açıklaması*, 1964) pozitivizmi mahkûm ederek duruma bağlı ve kendi kendini yorumlayan bir benlik anlayışı geliştirdi.

Taylor, Princeton Üniversitesi, UC-Berkeley ve Montreal Üniversitesi'nin de aralarında bulunduğu birçok üniversitede görev yaptı. Siyasete olan tutkusu onu 1961'de Kanada'nın sosyal demokrat partisi Yeni Demokrasi Partisi'ne (NDP) katılmaya sevk etti ve 1962-1968 arasında yapılan dört federal seçimde NDP'den aday oldu. Ne var ki o zamanlar Kanada'nın federal siyaset sistemine liberal ve muhafazakâr partiler hâkim olduğu için Taylor meclise seçilemedi.

Taylor 1970'lerde akademik çalışmalarına odaklandı. McGill Üniversitesi'nde bir felsefe ve siyaset bilimi profesörü olarak çalışırken büyük takdirle karşılanan *Hegel* (1975) başlıklı kitabını yazdı. Ardından Oxford Üniversitesi'ne geçti ve 1976'dan 1979'a kadar Oxford'ta Chichele Toplum ve Siyaset Kuramı Profesörü olarak çalıştı. Son derece prestijli bir kürsü olan Chichele'den 1980'de Québec'in bağımsızlığı için yapılan referandum kampanyasında Kanada federalizmini destekleyenlere katılmak üzere, yani Kanada siyaseti uğruna istifa etti. 1976'dan beri Québec'te iktidarda olan Parti Québécois (PQ) tarafından düzenlenen bu referandum, Québec'in bir Kanada eyaleti olarak mı yoksa egemen bir devlet olarak mı yoluna devam edeceğini belirleyecekti. Québeclilerin büyük çoğunluğu (% 60) Kanada federasyonunun içinde kalmayı tercih etti. Bu sonuç Taylor'ı ziyadesiyle memnun etmişti zira Taylor İngiliz Kanadalılar, Fransız Kanadalılar ile Yerlilere kolektif haklarını vermeyi kabul ettiği takdirde Kanada federalizminin kültürel farklılıkları kendi bünyesinde eriterek Québec'in taleplerini karşılayabileceği görüşündeydi. Öte yandan 1980'ler ve 1990'larda Kanada anayasasına "Québec milleti"ne yapılan bir atıf ya da en azından Québec'in "ayrı bir toplum" olduğuna dair bir ibare eklenmemesi Québeclilerin federal sistemden duydukları rahatsızlığı artırmıştır.

Charles Taylor 1990'larda bu siyasal kördüğümü çözebilmek için Québec'teki birçok eyalet komisyonuna bizzat katıldı. Hazırladığı resmî raporlar Kanada federalizmine dair makaleleri toplayan *Reconciling the Solitudes*'ta (1993) yayımlanmıştır. Bu çalışması Taylor'a federalizm savunusunu ifade etme olanağı sağlamıştır. 1995'te Québec'in bağımsızlığının oylandığı yeni bir referandum yapıldığında Taylor televizyondaki tartışma programlarına katılarak bir kez daha federalist seçeneği savunmuştur. Referandumun çarpıcı sonuçları Québec'i sarsan kimlik krizinin derinliğini ortaya koyar: Québec'in bağımsızlığını isteyen % 49,6'ya karşı % 50,4.

Kamusal bir entelektüelden beklenen sorumlulukları yerine getirmekle birlikte Taylor aynı zamanda McGill Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve felsefe dersleri vermeye devam etti. 1989'da *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası* başlıklı çalışması yayımlandı; burada Taylor modern

benliğin gelişimini büyük filozofların ve yazarların çalışmaları ışığında inceler. Bu çalışması ve diğer kısa makaleleri –özellikle "The Politics of Recognition" (Tanınma Politikası, 1995a)– ile birlikte Taylor; John Rawls ve Jürgen Habermas gibi "liberaller" karşısında Alasdair McIntyre, Michael Sandel ve Michael Walzer gibi ileri gelen "komüniteryen" düşünürlerden biri olarak öne çıkmıştır. Öte yandan Taylor komüniteryen yaftasını reddedip bir orta yol bulmaya çalışmıştır. Moderniteyi bir bütün olarak övmekten veya eleştirmekten kaçınmıştır. Taylor'a göre modernitenin üç temel sorunu vardır: bireycilik (toplumun atomlaşması ve ufak, aptalca hazlara indirgenen bir hayat); araçsal aklın hegemonyası (teknoloji ve verimlilik arayışı); düşük siyasal katılım.

Taylor bunun yanı sıra moderniteyi rasyonaliteye, faydacılığa ve bireysel haklara indirgemekten kaçınmamız gerektiğini vurgular. Ayrıca romantik akım gibi diğer düşünce kaynaklarını ve olguları da göz önüne almak gerekir. Taylor'a göre (1979: 71), "modern toplum, mahremiyete ve hayal gücüne dayanan yaşamı bakımından romantik; kamusal ve aktüel hayatı bakımından faydacı ve araçsalcıdır". Dolayısıyla özerklik ve yargısal adalet modern benlik açısından hayati önemde olsa da kimlik, kültür, ahlâk ve aşkınlık, modern geleneğin arkaik sorunları değil kurucu unsurlarıdır. Taylor'ın son zamanlarda ele aldığı bir başka modernlik boyutu da seküler uygarlığın yükselişidir. Papa II. Jean Paul'le birlikte çağdaş düşünce seminerleri veren Katolik bir düşünür olarak Taylor, sekülerizmin yükselişine dair standart analizlerin çoğunun çarpıtılmış ve basit olduğunu düşünerek bu tarihsel gelişmeyle ilgili alternatif bir görüş öne sürmeye çalışmıştır.

Toplum kuramı ve katkıları

İnsan benliğinin duruma bağımlı olduğunu sürekli olarak vurgulayan Charles Taylor pek çok filozofun kuramlarına nazaran sosyolojik temelleri daha güçlü kuramlar inşa etmiştir (bunu "felsefi antropoloji" olarak adlandırmıştır). Taylor'a göre, filozoflar da dahil, insanoğlu tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı içinde ele alınmalıdır. Böyle bir perspektif, mevcut yönelimleri kavrayıp kurallara uymamızı sağlayan arka plandaki ayrımlara yoğunlaşmamızı zorunlu kılar. Kurallara pratikler ışığında yaklaşmakla yükümlüyüzdür; zira bir kural "ancak yürürlüğe koyduğu pratiklerle var olur ve dolayısıyla belirgin bir formülasyona dayanmıyor olabilir" (Taylor, 1995c: 178). Taylor (1995c: 178) fenomenoloji bağlamında daha da ileri giderek şunu savunur: "Bedenimiz ne sadece zihnimizde tasarladığımız hedeflerin bir uygulayıcısı ne de temsil ettiğimiz anlamların altında yatan nedensellik faktörlerinin birleştiği bir mekândır. Bedenimiz, kavrayış yetimizi cisimleştirir. Başka deyişle, bedensel bece-

rilerimiz, eyleme ve hareket etme biçimimiz, kendimiz ve dünyayla ilgili kavrayışımızın bileşenlerini kodlar". Taylor'ın (1995c: 171) belirttiği gibi bu olguyu en iyi yansıtan kavramlardan biri Bourdieu'nün *habitus* kavramıdır.

Taylor bu felsefi antropoloji üzerinden toplum kuramı ve felsefeye önemli katkılar yapmıştır. Bunları üç konu başlığı altında gruplandırabiliriz: Yorumbilim ve dil, ahlâk çerçevelerinin kaçınılmazlığı, modern kimliğin diyalojik kurgusu ve tanınma politikası.

Yorumbilim ve dil

Taylor'ın kuramsal girişimi en baştan beri pozitivizme bir tepki olarak gelişmiştir. Taylor ilkin davranışçılığı ve "eylemden" çok "harekete" odaklanmayı öneren nörofizyoloji, kimya ve fiziğe dayalı mekanist psikolojiyi savunanları hedef tahtasına oturtmuştur (Taylor, 1964, 1985a). Taylor'a göre bu yaklaşımlar birer yanılsamadan ibaret gördükleri "niyetler"i önemsiz addedip bedenin her hareketini bireysel iradeden bağımsız bir "refleks" olarak ele alırlar. Oysa insan davranışı o kadar karmaşıktır ki bilimselliği kendinden menkul bir davranış kuramı bile "niyet", "arzu", "iyi", "kötü" gibi öznel kavramları kullanmak zorunda kalır. Taylor "niyetlerin" saf refleksleri açıklayamadığını kabul etmesine rağmen nörofizyolojinin kültürel bağlamı içinde anlamlı olan eylemleri açıklayamadığını vurgular. "İnsanın kültürel bir hayvan" (1985a: 178) olduğunu ve bir toplumsal eylemi analiz ederken aktörlerin kendi eylemlerini anlamlandırmak amacıyla başvurduğu ortak kelimeleri göz önüne almak gerektiğini savunur. Taylor'ın yaklaşımı bu açıdan antropolog Clifford Geertz'in yaklaşımıyla benzerlik içindedir. Geertz'in (1973: 6-7) Gilbert Ryle'ın "yoğun betimleme" nosyonunu tartışırken ileri sürdüğü gibi, bir insanın gözlerini aniden kapatması bile çok farklı anlamlara gelebilir: Gözü seğiriyor olabilir, gözlerini kapatmak istiyor olabilir, gözüyle bir işaret yapıyor olabilir vb. Gerçekten ne yaptığını anlamanın tek yolu, gözlerini aniden kapatırken ona niyetinin ne olduğunu sormaktır. Bu da o niyete temel oluşturan öznelerarası anlamın yorumunu gerektirir.

Taylor'ın yaklaşımının esasında insanın kendini ve başkalarını yorumlaması vardır. "Yorumun amacı, bir metnin veya bir metin oluşturan davranışın anlamı ve altta yatan mantığını ortaya koymaktır" (Taylor, 1985g: 15). Bunun sonucunda Taylor ampirik doğrulamaya dayanan bir bilim anlayışını reddedip yorumbilimsel (hermenötik) bir bilimi savunur. Yorumbilim, toplumsal gerçeğe içkin öznel anlamların incelenmesini önerir. Bu anlamlar belirli bir alanda başka anlamlarla bağlantılı olarak var olur. Taylor'ın (1985g: 36) vurguladığı gibi öznelerarası anlam öznel anlamdan farklıdır; "bireyin kendini içinde bulduğu ve eylediği toplumsal matrisin kurucu unsurudur". Gabriel

Almond ve Sidney Verba'nın *The Civic Culture* (*Sivil Kültür*) gibi çalışmalarının aksine Taylor (1985g: 36) şunu savunur:

> Mesele, toplumu oluşturan insanların tümünde veya büyük çoğunluğunun zihninde verili bir dizi fikrin olması veya bir dizi fikrin ortaklaşa paylaşılması değildir. Bu pratiklerin anlamı ve normları yalnızca aktörlerin zihninde var olmaz aynı zamanda bizatihi söz konusu pratiklere içkindir ve bu pratikleri bir dizi bireysel eylem olarak değil müşterek toplumsal ilişki ve eylem biçimleri olarak düşünmek gerekir.

Öznelerarası anlamın temelinde aynı zamanda kişinin kendine dair yorumu da bulunur zira Taylor'a göre insan kendi kendini yorumlayan bir hayvandır. Dolayısıyla yorumbilimin yorumlamayı amaçladığı şeyin kendisi de bizatihi bir yorumdur (1985g: 26). Başka şekilde ifade edersek, yorumbilim önceden yorumlanmış bir dünyayı yorumlamayı amaçlamaktadır. Giddens (1993) bunu farklı bir amaç doğrultusunda dile getirse de "ikili bir yorumbilim"in yürürlükte olduğunu söyleyebiliriz.

Dil, bireylerin niyet ve eylemlerinin anlaşılması için önemlidir; zira bireyler niyetlerini kelimeler aracılığıyla geliştirir ve ifade eder. Ayrıca eylemler de kelimeler aracılığıyla gerçekleşir. Austin'in (1962) belirttiği gibi konuşma, zorunlu olarak, performatif bir eylemdir. Kelimeleri bütünüyle tarafsız bir iletişim aracı olarak göremeyiz. Taylor dilin doğasını anlamlandırmanın iki farklı biçimine işaret eder: belirtici (*designative*) ve anlatımcı (*expressive*). Belirtici yaklaşım (Skinner, Quine, Davidson) kelimelerin belirli bir konu veya fikri belirtmek için başvurulan tarafsız araçlar olduğunu savunur. Anlatımcı yaklaşım ise dil aracılığıyla bireyin yalnızca kendi sahiciliğini değil aynı zamanda dünyanın sahiciliğini de dile getirdiğini öne sürer. Kelimeler yalnızca bir şeyi belirtmezler; aynı zamanda bir şeyi, bir duyguyu veya fikri görünür kılarak ifade ederler.

Dil aynı zamanda doğası gereği kullanıcılar tarafından paylaşılan bir ortak metadır; bir kolektivite veya topluluğa aittir. Tek bir bireye ait olamaz. Taylor burada bireyi meydana getiren kişisel yorumların ortaya çıkmasını açıklamak üzere Hamann, Herder ve Humboldt'un geliştirdiği romantik dil felsefesine, Mead'in sosyal psikolojisine ve Bahtin'in diyalojizm nosyonuna başvurur. Taylor'a göre birtakım diller (kelimeler, ama aynı zamanda jestler, sanat yapıtları, aşk vb.) öğrenerek kendimizi anlamlandırır ve kendi kimliğimizi tanımlarız. Bu dilleri başkalarıyla, özellikle bizim için önemli olan insanlarla (George Herbert Mead'in "önemli ötekileri") kurduğumuz ilişkilerle öğreniriz. Ve bizim için önemli ötekiler, hayatlarımızdan kaybolduğunda bile onlarla olan diyaloğumuz –ve bize yaptıkları katkılar– devam eder. Bir dil öğrenmek haliha-

zırda başlamış olan bir diyaloğa dahil olmak anlamına geldiği için bir kişi yalnızca "konuşma ağları" içinde var olur (Taylor, 1989: 36).

Herder'in yolundan ilerleyen Taylor'a göre dil, bir topluluğun kolektif deneyiminin cisimleşmesidir. Topluluğun tarihindeki hislerle duyguların kaydını dil tutar. "Dil dünyada var olmanın belirli bir biçimini hem ifade ettiğimiz hem de hayata geçirdiğimiz bir faaliyet örüntüsüdür" (Taylor, 1995b: 97). Var olmanın, hissetmenin, başkalarıyla ilişki kurmanın çeşitli biçimlerini o olmadan tecrübe edemeyeceğimiz bir kaynaktır. Ayrıca ahlâk evrenimizin omurgasını oluşturan ayrımlarla kategorileri de dil sunar.

Ahlâk çerçeveleri

Ahlâk evrenimiz ahlâk çerçeveleri etrafında düzenlenir. Ahlâk çerçeveleri temelinde insanlarla ilişki kurarız, "iyi bir hayat" düşleriz, kendi kıymetimizi idrak ederiz, hayat planları yaparız. Taylor'a (1989: 19) göre bir ahlâk çerçevesi "bir dizi hayati niteliksel ayrımı içerir. Böyle bir çerçeve içinde düşünmek, hissetmek ve yargıda bulunmak bir eylem, hayat veya hissiyat tarzının diğerlerinden daha soylu olduğu düşüncesiyle hareket etmektir". Ahlâk çerçeveleri ayrımlar yapmamızı ve belli amaçlara öncelik tanımamızı sağlar. Ahlâk çerçeveleri güçlü değerlendirmeler içeren çerçevelerdir; "kendi arzularımız, eğilimlerimiz, tercihlerimizle doğrulanmaktan ziyade onlardan bağımsız varolan ve onları değerlendirmek için standartlar sunan doğruyanlış, iyi-kötü, soylu-alçak vb. ayrımlardır (Taylor, 1989: 4). Bu güçlü değerlendirmeler "yüce-iyiliklerin" varlığını gerektirir: "Başka iyiliklerden çok daha önemli olduğu gibi başka iyiliklerin tartılması, değerlendirilmesi ve müzakere edilmesi için gerekli bakış açısını sunan iyilikler" (Taylor, 1989: 63).

Karşımıza çıkan her seçeneği benimseyerek yaşayamayız. Seçme eyleminin kendisi bir iyilikler hiyerarşisine dayandığında anlamlıdır. Dolayısıyla ahlâk çerçeveleri her zaman dile getirilmese bile kaçınılmaz çerçevelerdir. Ahlâk çerçevelerinden yoksun birisi önemsiz konularla önemliler arasında ayrım yapamadığı için rahatsızlık duyar ve bu durum patolojik addedilir (Taylor, 1989: 31; Ancelovici ve Dupuis-Déri, 1998: 255). Taylor daha da ileri giderek şunu savunur: Kimliğimizin; iyilik anlayışımız ile benlik duyumuzun iç içe geçmesinin altında ahlâk çerçeveleri yatar.

Taylor faydacılığı, postmodernizmi ve liberal rasyonalizmi bireyin kendi yaşam öyküsüne anlam katmak için ihtiyaç duyduğu ahlâki oryantasyonu sağlayamadıkları için eleştirir. İki iyilik arasında ayrım yaparken faydacılar en büyük iyiliğin daha fazla sayıda insana hitap eden iyilik olduğunu savunur; postmodernistler ise meseleyi bu şekilde ele almayı reddedip bütün iyiliklerin eşit olduğunu ve iyiliğin bütünüyle öznel bir mesele oldu-

ğunu savunurlar; liberal rasyonalistler ve yargısal adalet savunucuları da (Kant, Rawls, Habermas) özerk bireyin iletişim ve mantıklı müzakere yoluyla en büyük iyiliği rasyonel bir şekilde tanımlayabileceğini ileri sürer. Buna karşılık Taylor en büyük iyiliğin belirlenmesinde bağlamın önemini vurgular. Ayrıca birey farklı iyilikleri hayatına katmak istediği biçim ve anlam temelinde değerlendirir. İnsan kendi bireyselliğini de benzer şekilde inşa eder ve geçmiş, bugün ve gelecekle bağlantılı olarak anlamlandırır. Hegel'in yolundan ilerleyen Taylor (1979), *Moralität* (evrenselci bir ahlâk görüşü) yerine *Sittlichkeit*'a (etik bir topluluk) öncelik tanır. İnsan benliğinin bir bağlam içinde anlamlı olduğunu vurgular ve bu görüşle Aristoteles'in *phronesis* (pratik akıl) kavramını bağlantılandırır –Aristoteles bu kavramla evrensel standartlara göre rasyonel olmaktan ziyade belirli bir durumda mantıklı davranma ilkesini kasteder.

Kimlik ve tanınma

Taylor ahlâk çerçevelerinden bağımsız olarak rasyonel hâkimiyet ve iç disiplin yoluyla kendini yeniden yaratma yeteneğine sahip, natüralist bir birey anlayışına karşı çıkar. Bunu Locke'un "dakik benliği" olarak adlandırır (1989: 159-76). Locke'un aksine Taylor bireyin kişisel yorumlardan ve ötekinin bakışından bağımsız olarak nesnel bir şekilde ele alınamayacağını vurgular. Kendimize dair idrakimiz ne seviyede olursa olsun *yaşayan varlıklar* olarak hayatta bulunuruz ama ancak ahlâki bir uzamda olgunlaştığımız ve kendi durumumuzu geçerli addedilen bir ifade diliyle yorumlayabildiğimiz takdirde *birey* oluruz. Başka şekilde ifade edersek, birinin kimliğini tanımlamak, kişinin "nereden ve kime yönelik olarak konuştuğunu belirlemeyi" gerektirir (Taylor, 1989: 36).

Sonuç olarak nerede durduğumuzu ne kadar az bilirsek kendimizi de o kadar az biliriz. Sonuçta bir kimlik krizi ortaya çıkar ve "şeylerin istikrarlı anlamlar kazandığı, belli hayat seçeneklerinin diğerlerinden daha iyi veya anlamlı iken diğerlerinin daha kötü veya önemsiz olduğu" (Taylor, 1989: 27-8) ahlâk çerçevelerinden yoksun insanların maruz kaldığı "keskin bir yön kaybı" baş gösterir. Taylor'a göre bu, modern bir sorundur. İnsanlar her zaman bir kimliğe sahip olsa da "Ben kimim?" sorusunun cevabı katı toplumsal hiyerarşilerin çöküşü ve ahlâk sistemindeki eşitsizliğin sorgulanmasıyla birlikte sorunlu hale gelmiştir. Peter Berger'ın (1973: 92) belirttiği gibi istikrarsız toplumsal bağlamlardan ve onları karakterize eden köklü belirsizliklerden dolayı modern toplumlarda "esaslı bir kimlik krizi" yaşanır. Ayrıca modern kimlikler giderek ağlardan (aile, lokalite vb.) ziyade kategorilerle (vatandaşlık, etnisite, meslek, yaş vb.) tanımlanır hale gelir. Dolayısıyla kişinin kendine verdiği kıymet, kategorik kimliklere bağımlı olmuştur.

Modern kimliklerin istikrarsızlığı, başkalarıyla olan etkileşimimizi daha önemli kılar; zira kimlik inşasının altında yatan toplumsal dinamikler değiştiği gibi, insan, ötekinin bakışına daha duyarlı bir varlık haline de gelir. Öteki, artık ne olmadığımıza dair bir fikir edinmemizi ve kendimizi diğer insanlardan ayırt etmemizi sağlayan basit bir referanstan ibaret değildir. Kimlik inşasında açık, aktif bir rol oynar. Taylor'a göre modern dünyada kendi kimliğimizden emin olabilmek için öteki tarafından *tanınma*ya ihtiyaç duyarız: "Kimliğimizi, başkaları tarafından tanınıp tanınmamamız yahut yanlış tanınıp tanınmamamız olgusu şekillendirir... Hiç tanınmamak veya yanlış tanınmak zarar verebilir; bir baskı biçimine dönüşebilir; insanı sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş biçimine hapsedebilir" (Taylor, 1995a: 225). Bu bakımdan tanınma bir nezaket meselesi değildir. Yaşamsal bir insani ihtiyaçtır ve bir hak olduğu ileri sürülebilir. Herder'in romantizminden hareketle Taylor daha da ileri giderek hem bireysel hem de kolektif sahiciliğin desteklenmesi gerektiğini; zira hem tek tek bireylerin hem de toplulukların kendileri ve dünyayla ilgili söyleyecekleri emsalsiz şeylerin olduğunu öne sürer.

Tanınma formel bir hak olarak görülmemelidir. Taylor azınlıkların kültürel haklarını savunsa da esas derdi toplumdan farklılıkları gerçek anlamda kabul etmesini talep eden ahlâki bir tutumdur. Böylesi bir tanınma talebi tarihte etkili bir güce dönüşebilir zira varoluşsal bir meydan okuyuş olarak söz konusu talebin tatmini bir onur meselesi haline gelebilir. Örneğin Taylor'a göre (1997b: 45) "milliyetçiliğe duygusal gücünü katan şey budur. Milliyetçiliği sık sık bir gurur ve aşağılanma meselesi yapan da öyle..." Dolayısıyla milliyetçiliğin doğuşunu ve yükselişini açıklayan etmenlerden biri tanınma ihtiyacıdır. Ernest Gellner ve Benedict Anderson'ın yolundan ilerleyen Taylor, milliyetçiliği esas itibariyle modern bir olgu olarak sunar. Ama Gellner'in işlevselci açıklaması ve Anderson'ın ulusun tanımlayıcı özelliği olarak özel bir tür toplumsal tahayyüle işaret etmesinin dışında Taylor aynı zamanda milliyetçiliğin psikolojik temellerini de vurgular. Milliyetçiliğin manevi çekim gücünün kaynaklarını kavramaya çalışır. Kimlikle onur ve neticede psikolojik ve siyasal özgürleşme arasındaki boşluğu kapatan şey tanınmadır.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Amerikalı sosyologlar son on yılda Charles Taylor düşüncesiyle epey ilgilendiler. 1985'te Robert Bellah ve meslektaşları "mahremiyetle sınırlı bir ifade özgürlüğünün yanılsamalarını ve formel özgürlüğün boşluğunu görmelerine" yardımcı olduğu için Taylor'a teşekkür ettiler (1985: 331, n. 12). Daha yakın bir tarihte Alan Wolfe (1990: 627) sosyologlara göre "günümüz dünyasında Charles Tay-

lor'dan daha büyük bir filozofun olmadığı" saptamasında bulundu. Benzer şekilde Craig Calhoun "Taylor'ın çalışmasının bir sosyoloğun araştırmalarını olağanüstü ölçüde zenginleştirdiğini" (1991: 262) ileri sürdü. Isaiah Berlin, Raymond Boudon, Jacques Bouveresse, Clifford Geertz, Jürgen Habermas, Paul Ricœur ve Richard Rorty gibi günümüzün en saygın araştırmacıları da Taylor'ın çalışmalarının önemini kabul etmiştir (bkz. Tully, 1994; Laforest ve de Lara, 1980).

Taylor'ın özellikle çokkültürcülük ve kültürel haklarla ilgili tartışmalar bağlamında önemli kavramlarından biri "tanınma siyaseti"dir. Bu kavram ilk bakışta Taylor'ın modern benliğe dair düşüncelerinin doğal bir uzanımı gibi görünür. Ne var ki Taylor (1996: 214-215) tanınma siyasetiyle ilgili kavramsal çerçevesini gençliğinde Québec'te tanıklık ettiği Kanada-Fransız milliyetçiliğinden hareketle geliştirdiğini vurgular. Taylor'a göre milliyetçi siyaset ve kimlik siyaseti aynı türden siyasetlerdir: "Feminizme, kültürel azınlıkların mücadelelerine, eşcinsel hakları mücadelesine uygulanan modeller millî mücadeleler alanından doğar" (Taylor, 1997: 46). Tanınma talebinde bulunan hareketler uzun süredir aktif olmasına rağmen Taylor onları anlamlandırmak için uygun dilden yoksun olduğumuz kanısındadır. Tanınma kavramının "epistemik kazanım"ı (Taylor, 1989: 57-8, 72) budur. Bu kavramın faydalılığını vurgulayan diğer yeni-Hegelci düşünürler arasında Axel Honneth'in çalışmalarını da zikretmeliyiz. Gerçi Taylor kültürel haklarda ısrar ederek çokkültürcülüğe odaklanırken Honneth (1996) "toplumsal çatışmaların" ahlâki gramerini anlamlandırmayı amaçlayan daha kapsayıcı bir çerçeve sunar.

Tanınma kavramı hem analitik hem de siyasal bir araçtır; belirli taleplerin açıklanması, içeriklendirilmesi ve meşrulaştırılması amacıyla kullanılabilir. Tanınma siyaseti "postsosyalist durum"un üst-söylemi olarak ortaya çıkmıştır (bkz. Fraser, 1997). Taylor'a göre toplumsal ve siyasal hareketler tanınma ihtiyaçlarını çok yakın tarihlerde açıkça kabul etmeye başlamıştır. Daha önceleri taleplerini iktisadi terimlerle ifade etmiş veya formel bir eşitlik talebinde bulunmuşlardır. Dolayısıyla "yeni olan, tanınma talebinin artık açıkça dile getirilmesidir ve tanınma talebini açık kılan, tanınmanın kişiliğimizin bir parçası olduğu fikrinin yaygınlaşmasıdır" (Taylor, 1995a: 251).

Taylor'ın kavramı, eğitim sistemindeki müfredatla ilgili çağdaş tartışmalar bağlamında da önemlidir. Bir tarafta ortaokullarda ve üniversitelerin beşeri bilimler bölümlerinde çokkültürcülük taleplerinin ortaya çıkması ile diğer tarafta farklı bir benlik-imajına yönelik mücadelelerin doğması arasında belirgin bir ilişki vardır. Allan Bloom (1987) gibileri bu yeni durum karşısında afallarken Charles Taylor, Amy Gutmann (1992) ve Susan Wolf (1992) gibi

araştırmacılar tanınmanın "azınlık" kültürlerine mensup insanlar için olduğu kadar "çoğunluk" kültürü için de zorunlu olduğu görüşündedir. Zira yeni kültürlerle tanışmak bize yeni zıtlıkları ifade etme imkânı tanıyan yeni söz dağarcıklarının ortaya çıkmasını sağlar. Gadamer'in "ufukların kaynaşması" nosyonundan hareketle Taylor bu süreç sayesinde "daha geniş bir ufukta hareket etmeyi öğrendiğimizi" öne sürer: "Böylece bir zamanlar bir değer yargısının doğal arka planı olarak kabul ettiğimiz şeyi, yabancısı olduğumuz kültürün arka planını da göz önünde bulundurarak birden fazla imkân arasında sadece bir imkân olarak değerlendiririz" (1995a: 252). Sonuç olarak, değer yargıları, konumlar ve beğeniler daha göreli ve dolayısıyla düşünümsel bir hal alır.

Taylor tanınma siyasetine dayalı yeni bir üst-söylem sunmakla yetinmez. Aynı zamanda liberal-komüniteryen tartışması bağlamında yazarken Haklar Bildirgesi'ne rağmen liberalizmin farklılıkları içermekten aciz kaldığını vurgular: "Farklılıklara kör ve sözümona adil toplum sadece gayri insani (kimlikleri bastırdığı için) değil aynı zamanda dolaylı ve bilinçdışı bir yoldan alabildiğine ayrımcıdır" (1995a: 237). Taylor liberalizmin "gelecekteki kuşaklar arasında da yaşayabilecek önlemler almaktan ve o önlemleri meşrulaştırmaktan aciz olduğu" görüşündedir: "Oysa kitleler için esas mesele budur. 'La survivance'ın Fransız Kanadalılar arasındaki tarihsel rezonansını düşünmek bile bunu anlamaya yeter" (1995a: 306, n. 16). Yerli halklar ve Fransız Kanadalılar bireysel hakları önemsedikleri gibi kendi kültürlerinin hayatta kalmasını da istemektedir. Taylor'ın Québec'te Fransız dilini koruyan kanunları desteklemesinin nedeni budur. Bu tür kanunlar kolektif haklar bağlamında ifade edilse de bireylerin kendilerini gerçekleştirebilmeleri için gereklidir. Dahası bunlar olmaksızın, azınlık kültürlerine mensup bireyler açıkça ayrımcılığa maruz kalıp marjinalize edilmektedir.

Taylor eleştirisi

Taylor'ın modern kimlikle ilgili analizi ahlâk alanını benliğin kendini tanımladığı temel alanlardan biri olarak tanımlaması açısından değerli olmasına rağmen kimi sınırlılıkları ve eksikleri vardır. Örneğin Susan Wolf (1992) Taylor'ın kuramındaki birçok unsurun kadınlara ve feminizme hitap etmediği görüşündedir. Wolf'un belirttiği gibi "hayatta kalma" nosyonu Yerliler, Québecliler ve Yahudiler arasında gerçek dertleri ifade etmesine rağmen kadınlar için o kadar anlamlı değildir (ayrıca bkz. Halley, 1999 ve Tamir, 1999). Zira kadın sorunu ataerkil toplumların kadınların kültürünü tanımamasından değil kadınlarla bağlantılandırılan geleneksel rolleri aşağılamasından kaynaklanır.

Taylor'ın kuramının bir diğer sorunu statik bir kimlik anlayışına dayanmasından kaynaklanır (Ancelo-

vici, 1998). Kuşkusuz Taylor "kendi durumumuzla ilgili meselenin halihazırda kim *olduğumuzla* sınırlı tutulamayacağını, (...) zira daima değişip *dönüştüğümüzü*" kabul eder; "Dolayısıyla bizim için mesele yalnızca nerede *olduğumuz* değil aynı zamanda nereye *gidiyor olduğumuzdur*" (1989: 47). Gelgelelim evrim ve değişim olanağını kabul etmekle fiilî değişimi kavramsallaştırıp kuramsal bir çerçeveye oturtmak çok farklıdır. Modern kimliklerin istikrarsızlığı ve kriz eğilimleri göz önüne alındığında, süreklilik ve tutarlılıktan ziyade değişim ve akışa odaklanan dinamik bir yaklaşım doğru olur. Dinamik bir kimlik anlayışı, başkalarıyla giderek çoğalan karşılaşmalarımızdan doğan karma ve melez benlik alanlarının anlaşılmasını sağlayacaktır.

Ama Taylor melezleşme süreçlerini göz ardı eder. Homi K. Bhabha'nın (1996: 57) belirttiği gibi Taylor'ın "bir toplumdaki kısmi kültürel ortamları ve büyük bir kültürün kısa süreli evrelerini dışlayarak bütün toplumları uzun bir zaman diliminde" ele alması, göçmen azınlıkları yabancı topluluklar olarak sunan "zamana bağımlı bir kültürel değer ölçütünü" yerleştirir. Dolayısıyla Taylor, Bahtin'in diyalojizminden yararlansa da böylesi bir sürecin melezleştirici sonuçlarını göz ardı eder. Kendi argümanını ufukların kaynaşmasının yeni kişisel yorumlar ve ahlâk çerçevelerinin ortaya çıkmasına ve sonuçta bireysel kimliğin dönüşmesine yol açtığını gösterecek şekilde geliştirmez. Taylor'a göre diyalojik süreç kültürlerin içinde, görece müstakil ve kapalı topluluklara hapsolmuştur. Taylor bu noktada kendi bütüncül ontolojisinin sınırlılığıyla yüzleşir zira melezliğin kavranması, kültürel kimliğin tek bir kültür içinde ve diğer kültürlerden bağımsız olarak değil birbiriyle iç içe geçmiş simgesel yapılar veya kültürel süremlerin (*continuum*) kesişim noktalarında kavranmasını gerektirir. Göçmenlerin kimlik inşasına çoğu zaman temel oluşturan dinamik budur. Aslında Taylor azınlık gruplarının ileri sürdüğü kültürel ve siyasal talepleri meşrulaştırmak için diyalojizmin potansiyel anlamlarını feda eder (Ancelovici, 1998). Sonuçta kimlik siyasetinin genellikle mustarip olduğu bir paradoksla baş başa kalır. Seyla Benhabib'in (1998: 89) belirttiği gibi "Kimlik/farklılık talepleri esas itibarıyla istikrarsız, tartışmaya açık, gözden geçirilebilir ve müzakere edilebilir niteliktedir. Ama bir siyaseti var edebilmek için öyle değilmiş gibi sunulmaları gerekir".

Ayrıca belirli durumlarda tanınma siyaseti sıfır toplamlı bir oyunla sonuçlanabilir. Kimlik göreli olduğu gibi kültürler de iç içe geçtiği için "öteki"nin özgüllüğünü kabul etmek genellikle birinin kimliğini yeniden tanımlamayı gerektirir. Böyle bir yeniden tanımlamanın çarpıcı sonuçları olabilir. Örneğin Philip Resnick'e göre "İngilizce konuşan Kanadalıların büyük bir çoğunluğu Fransız gerçeğini Kanada mo-

zaiğinin temel bir özelliği olarak, bizi ABD'den hiç tartışmasız farklı kılan bir şey olarak kabul etmeye başlamıştır... Bu, içeride ve dışarıda Kanada kimliğinin bir parçası olmuştur (insanın aklına *la francophonie* geliyor)" (1990: vii, ayrıca bkz. Meisel ve. diğ., 1999: 3. bölüm). Sonuç olarak "Fransız gerçeği"ni kendilerine yabancı bulan İngiliz Kanadalılar için de bu durum kendi kimliklerini tehlikeye atmak anlamına gelecektir.

Taylor'ın tanınma siyaseti kavramı aynı zamanda altta yatan bütünsel özgürleşme mitinden dolayı da sorunludur. Tanınma, kimliğin inşasında inkâr edilemez bir rol oynasa da "temel ve evrensel bir statü ve anlayış talebi" (Berlin, 1969: 158) ve bunun özgürlükle ilişkisi Taylor'ın öne sürdüğünden daha sorunlu olabilir. Isaiah Berlin'in (1969: 157) belirttiği gibi tanınmanın zorunlu sonucu özgürlük değildir:

> Statü talep ettiğim halde kendi ırkımdan veya toplumsal sınıfımdan bazı insanların zorbalığına ve istismarına maruz kalmayı tercih ediyor olabilirim ve bu insanlar beni bir insan ve rakip (yani eşiti) olarak kabul ediyor olabilir. Öte yandan beni benim istediğim ve hissettiğim gibi tanımayan, daha yukarıda ve uzaktaki bir gruptan birisi bana gayet iyi davranabilir.

Bu bakımdan, Nancy Fraser'ın tanınmayı kişinin kendini gerçekleştirmesinden ziyade bir adalet meselesi olarak yeniden kavramsallaştırması ufuk açıcı bir kuramsal yol açar. Fraser (1999) tanınmayla bölüşümü uzlaştırmaya çalışırken bireylere ve gruplara toplumsal etkileşime eşit bir şekilde katılma hakkının verilmesi zorunluluğunu vurgular. Tanınmanın gerçekleşeceği alan bireysel psikolojiden (farklı bir benlik-imajı) ziyade toplumsal ilişkiler (insanların topluma eşit bir şekilde katılmasını engelleyen toplumsal düzenlemelerin dönüştürülmesi) olmalıdır. Vurguyu bu şekilde değiştirdiğimizde insanlara "gerçekten" özgürleşme imkânı tanıyan sözde "saf" ve çarpıtılmamış bir benlik-imgesi kurmaya çalışma tuzağından sakınabiliriz.

TAYLOR'IN TEMEL ESERLERİ

Taylor, C. (1964) *The Explanation of Behaviour*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Taylor, C. (1975) *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1979) *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985a) "How is mechanism conceivable?", *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* içinde. Cambridge: Cambridge University Press; İlk basımı: M. Grene (ed.), *Interpretations of Life and Mind: Essays around the Problem of Reduction*. Londra: Routledge and Kegan Paul. 1971.

Taylor, C. (1985b) "Introduction", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985c) "Atomism", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, İlk basımı: A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom*. Toronto: Toronto University Press. 1979.

Taylor, C. (1985d) "What's wrong with negative liberty", *Philosophy and the Human Scien-*

ces: Philosophical Papers 2 içinde. Cambridge: Cambridge University Press; İlk basımı: A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press. 1979.

Taylor, C. (1985e) "Language and human nature", *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* içinde. Cambridge: Cambridge University Press; İlk basımı: "Theories of Meaning", *Man and World*, 13 (3-4): 281-302, 1980.

Taylor, C. (1985f) "Understanding and ethnocentricity", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* içinde. Cambridge: Cambridge University Press; İlk basımı: C. Taylor, *Social Theory as Practice*. Oxford: Oxford University Press. 1983.

Taylor, C. (1985g) "Interpretation and the sciences of man", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* içinde. Cambridge: Cambridge University Press; İlk basımı: *The Review of Metaphysics*, cilt 25 (1): 3-51, Eylül 1971.

Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Benliğin Kaynakları ve Modern Kimliğin İnşası*, çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş, Küre Yayınları, İstanbul, 2014].

Taylor, C. (1991) *The Malaise of Modernity*. Concord, ON: Anansi. [*Modernliğin Sıkıntıları*, çev. U. Carbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2017].

Taylor, C. (1993) *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal: McGill-Queens University Press.

Taylor, C. (1995a) "The politics of recognition", *Philosophical Arguments* içinde. Cambridge, MA: Harvard University Press; İlk basımı: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and The Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1992. [*Çokkültürcülük ve Tanıma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2014].

Taylor, C. (1995b) "The importance of Herder", *Philosophical Arguments* içinde. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1995c) "To follow a rule", *Philosophical Arguments* içinde. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1996) "De l'anthropologie philosophie à la politique de la reconnaissance", *Le Débat*'da (89: 208-23) P. de Lara tarafından yapılan söyleşi.

Taylor, C. (1997a) "Avant-propos", *La Liberté des Modernes* içinde. Paris: Presses Universitaires de France.

Taylor, C. (1997b) "Nationalism and modernity", R. McKim ve J. McMahan (ed.), *The Morality of Nationalism* içinde. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (1999) "Une place pour la transcendance?", Quebec City'de yapılan bir konuşma.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Ancelovici, M. (1998) *I Belong Therefore I Am: Charles Taylor's Conception of Identity and Community in Question*. American Sociological Association'ın 93. Yıllık Toplantısında Yapılan Konuşma, San Francisco, CA.

Ancelovici, M. ve Dupuis-Deri, F. (1998) "Interview with Professor Charles Taylor", *Citizenship Studies*, (2): 247-56.

Avineri, S. ve de-Shalit, A. (ed.) (1992) *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

Austin, J.L. (1962) *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.N., Swilder, A. ve Tipton, S.N. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA: University of California Press/ Perennial Library.

Benhabib, S. (1992) *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Benhabib, S. (1998) "Democracy and identity: in search of the civic polity", *Philosophy & Social Criticism*. 24 (2/3): 85-100.

Berlin, I. (1969) *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford UP.

Berger, P. (1973) "On the obsolescence of the concept of honor", P.L. Berger, B. Berger, ve H. Kellner. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness* içinde. New York, NY: Vintage.

Bhabha, H.K. (1996) "Culture's in-between", S. Hall ve P. du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity* içinde. Londra: Sage.

Birnbaum, P. (1996) "From multiculturalism to nationalism", *Political Theory*, 24 (1): 33-45.

Bloom, A. (1987) *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.

Calhoun, C. (1991) "Morality, identity, and historical explanation: Charles Taylor on the source of the self", *Sociological Theory*, 9 (2): 232-63.

Fraser, N. (1997) *Justice Interrupts: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. New York ve Londra: Routledge.

Fraser, N. (1999) *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. Londra: Centre for Theoretical Studies.

Geertz, C. (1973) "Thick description: toward an interpretative theory of culture", *The Interpretation of Cultures*. New York, NY: BasicBooks.

Giddens, A. (1993) *New Rules of Sociological Method*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gutmann, A. (1992) *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. Princeton, MJ: Princeton University Press.

Habermas, J. (1998) *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.

Halley, J.E. (1999) "Culture constrains", S. Moller Okin (ed.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Holmes, S. (1993) *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Honneth, A. (1996) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Laforest, G. (1994) "Philosophy and political judgment in a multinational federation", J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Laforest, G. ve de Lara, P. (ed.) (1998) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Québec: Centre culturel international de Cerisy-la-Salle/ Cerf/Presses de l'Université Laval.

Mead, G. H. (1934) *Mind, Self, and Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Meisel, J., Rocher, G. ve Silver, A. (ed.) (1999) *As I Recall - Si Je Me Souviens Bien: Historical Prespectives*. Montreal: Institute for Research on Public Policy.

Miller, D. (1995) *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.

Mulhall, S. ve Swift, A. (1992) *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.

Resnick, P. (1990) *Letters to a Quebecois Friend*. Montreal: McGill-Queens University Press.

Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Somers, M.R. (1994) "The narrative constitution of identity: a relational and network approach", *Theory and Society*, 23 (5): 605-49.

Tamir, Y. (1993) *Liberal Nationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tamir, Y. (1999) "Siding with the underdogs", S. Moller Okin (ed.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tully, J. (ed.) (1994) *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, J. (1996) *Strange Multiplicity: Constitutionalism in the Age of Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, J. (Forthcoming) "Freedom and disclosure in multinational states", A. G. Gagnon ve J. Tully (ed.) *Struggles for Recognition* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, M. (1990) "The communitarian critique of liberalism", *Political Theory*, 18 (1): 627-28.

Wolf, S. (1992) "Comment", A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wolfe, A. (1990) "Review of Charles Taylor's Sources of the Self", *Contemporary Sociology*, 19 (4).

24

Richard Rorty

BRYAN S. TURNER

Biyografik alıntılar ve kuramsal bağlam

Richard Rorty, 1931'de New York'ta doğdu ve Virginia Üniversitesi'nde beşeri bilimler profesörü olarak görev yaptı. Rorty, (mesleki) felsefe alanında oldukça tartışmalı bir figürdür zira özellikle *The Linguistic Turn* (*Dilsel Dönüş*, 1967) gibi yapıtlarında bütün bir Batı felsefe geleneğinin daima savunmada olduğunu öne sürmüştür. Felsefe günümüzde tek Hakikat görüşünü doğrulayabilecek gerekçeler hakkında yeterli bir açıklama sunmaktan acizdir ve dolayısıyla "post-felsefi" bir dünyaya adım attığımız söylenebilir. Rorty, *The Consequences of Pragmatism* (*Pragmatizmin Sonuçları*, 1982) başlıklı yapıtında felsefenin rolünün Hakikat'in ebedi-değişmez temellerini sunmak değil insanoğlunun gelişiminde edebiyat ve sanatın yanında bir ses olmak olduğunu savunur. Felsefi ilerlemenin ölçüsünü "gittikçe katılaşmak yerine gittikçe yaratıcı bir biçim alan" bir felsefe ortaya koyabilir (Rorty, 1998a: 9). Rorty bunun için John Dewey, Donald Davidson ve Michael Dummett üzerine "profesyonel" metinler yazdığı gibi (bkz. *Objectivity, Relativism and Truth*, 1991) Nabokov, Orwell, Proust üzerine "felsefi" yorumlar da yazmıştır (örn. bkz. *Contingency, Irony and Solidarity*, 1989). Rorty; istikrarsız, değişken ve güvencesiz bir dünyada felsefi bilgiye özgü sınırlılıkları saptamaya çalıştığı için onun felsefi eleştirisinin postmodernizmle pek çok ortak noktası vardır. J. F. Lyotard postmodernizmi "üstanlatılara inanmamak" (1984: xxiv) olarak tanımlarken Rorty en etkileyici makalelerinden birinde ("Private Irony and Liberal Hope" bir ironi üstadını "halihazırda başvurduğu söz

dağarcığı hakkında radikal ve devamlı kuşkuları olan kişi" olarak tanımlamıştır (Rorty, 1989: 73). Başka bir yerde ise (Rorty, 1991b: 1999) onun çağdaş felsefedeki gündemini tanımlamak için kullanılan "postmodern burjuva liberalizmi" oksimoron tabirini savunmuştur. Rorty'nin felsefesi ve toplum kuramı John Dewey'nin (1859-1952) mirasının yürürlüğe konması ve tartışılması olarak görülebilir. Rorty'nin post-felsefi felsefesi, Dewey pragmatizmini Kıta Avrupası'na özgü felsefenin yapıbozumcu niyetleriyle bağdaştırmayı amaçlar (Diggins, 1994; Hickman, 1998). Rorty kendi pragmatik konumunu "çoktanrıcılık" olarak adlandırır; zira bir çoktanrıcı, insani ihtiyaçlar arasında ayrım yapıp onları sıraya sokabilen bir bilgi nesnesinin varlığına inanmaz (Rorty, 1998b). Rorty'nin *Achieving Our Country*'de (*Memleketimizi Kazanmak*, 1998c) kanıtlamaya çalıştığı gibi Dewey'in mirası "Amerikan İtikadı"nın özgürlükçü ruhunu gerçekleştirmeye yönelik ilerici çabalar bağlamında halen son derece önemlidir.

Rorty'nin modern felsefedeki şöhreti esas itibarıyla *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda (1979) ileri sürdüğü bilim felsefesine dayanmıştır. Rorty'nin argümanına göre felsefeciler felsefi hakikatlerin doğanın bir aynası olabileceğine dair fanteziden vazgeçmelidir. Eğer felsefi hakikatler varsa bunları nesnel gerçekliğin temsilleri (veya aynaları) olarak göremeyiz. Rorty, doğayla ilgili bütün gözlemlerin kurama bağımlı olduğunu ve hakikati yansıtma iddiasındaki bir kuramın mesnetsiz olduğunu düşündüğü için, realizmi makul bir konum olarak görmez. Rorty'nin hakikati temsil etme iddiasındaki kuramlara yönelik eleştirileri ana akım veya profesyonel felsefeye yaptığı temel katkıdır. Onun bilim felsefesi birçok tartışmaya ve değerlendirmeye konu olmuştur (Malachowski, 1990; Margolis, 1986) ve bu tartışmanın büyük kısmı bu yazının kapsamı dışında kalmakta. Bu yazıdaki amacımız Rorty'nin felsefeye yaptığı katkılardan çok toplum ve siyaset kuramına yaptığı katkılara odaklanmaktır. Rorty'nin bilim felsefesi ile toplum kuramını birbirinden ayırmamızın keyfî bir ayrım olduğunu kabul etmemiz gerekir. Rorty'nin, felsefenin sınırlı doğasıyla ilgili görüşünün altında yatan pragmatizm ile siyaset kuramı ve siyasetle ilgili görüşüne temel oluşturan pragmatizm aynıdır. *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda hakikati temsil etme iddiasındaki kuramlara yönelttiği eleştiriler Rorty'nin kendine özgü liberalizmiyle birleşerek toplum felsefesinin temelini oluşturur. Toplumsal değerlerle inançların geçici olması gerektiği görüşü (zira nihai olarak meşrulaştırılmaları imkânsızdır) doğa bilimleri arenasında hakikati temsil iddiasında olan kuramlara yönelik önsel bir eleştiriden doğar.

Rorty'nin geleneksel bilim felsefesine yönelik eleştirileri ile bilgi sosyolojisi genel olarak birbiriyle uyumludur. Rorty ilk olarak geleneksel fel-

sefenin, felsefi kavramların anlaşılmasında tarihin rolünü göz ardı ettiğini; zira filozofların, kavramların bağlamlara tâbi olduğu fikrine karşı olduklarını öne sürmüştür. Descartes'tan itibaren filozoflar kendi fikirlerinin ebedi ve evrensel olduğunu düşünerek kendi evrensel fikirlerinin Hakikat'i ortaya koyduğuna inanmışlardır. Rorty'ye göre filozofların görevi okurların demode fikirlerden vazgeçmesine yardımcı olmak ve gerek toplum gerekse kendi hayatları hakkında daha doğru şekilde düşünmenin yollarını bulmaktır. Bu haliyle felsefe bir büyük anlatı olmaktan çok belli bir zamanın ve mekânın ürünüdür. Rorty'nin hakikat savlarına yönelik yaklaşımı büyük ölçüde Dewey ve Wittgenstein'a dayanır. Dewey ve Wittgenstein'a göre hakikat savlarının öne sürülebilmesi dilin bir işlevidir ve dil bir dizi toplumsal pratikten meydana gelir. Rorty'ye göre Deweyci pragmatizmin sonucu, Hakikat'in "Bağımsız bir Akıl" tarafından kavranabileceği varsayımında bulunan Kartezyen geleneğin yıkılması ve gerçeklik ya da hakikat ile ilgili herhangi bir tartışmanın merkezine toplumsalın yerleştirilmesidir. Doğrusu, bu, Dewey'i etnometodolojiye epey yaklaştırır zira Rorty'nin ilgilendiği toplumsal pratikler büyük insanlığa özgü pratikler değil, kendi gündelik dünyamızı anlamlandırmaya çalışırken ne yaptığımızdır. Rorty'yi çağdaş toplumsal düşünceyi konu alan bu kitaba dahil etmemizin bir nedeni, onun felsefi yapıtlarının sosyologlar ve antropologlar tarafından daha kapsamlı bir şekilde tartışılması ve değerlendirilmesi gerektiğini düşünmemizdir.

Bu giriş bölümünde Rorty'yi okurken yol gösterici olduğunu düşündüğüm bir başka noktadan daha söz etmeliyim. 1980'ler ve 90'ların büyük bölümünde Rorty, felsefesini ve toplum kuramını akademik makaleler ve değerlendirme yazılarıyla ortaya koymuştur. Rorty, genel olarak, fikirlerini kitap yazarak açıklamaktan hoşlanan bir düşünür olmamıştır. Makale türünün erdemi, erişilebilir ve mütevazı olmasıdır; fakat bu iletişim biçiminin olumsuz tarafı, Rorty'nin kendini tekrarlamasıdır. Rorty'nin ana argümanı görece basit ve dolayısıyla güçlüdür. Hakikati nihai ve mutlak bir biçimde kanıtlamak imkânsızdır; dolayısıyla Hakikat'i bulduğunu iddia eden ya da toplumu sanki sosyal politika büyük bir Hakikat'e dayandırılabilirmiş gibi yönetmeye çalışan felsefecilerle siyasetçilere kuşkuyla yaklaşmak gerekir. İnsan hayatı zorunsuz ve esas itibariyle karmaşıktır; bu nedenle basit ama pratik eylem kılavuzları sunan şairlerle filozoflara kulak vermeliyiz. Duygularımızdan hareketle eyleme geçmek için Dickens okumak, yüksek dozda Kant veya Hegel almaktan daha iyi olabilir. İhtiyacımız olan şey Tin'in Tarihte kendini ortaya koyma biçimini açıklamak değil, ahlâki gelişme ve ikna mekanizmaları kurmaktır. Rorty'nin hakikatin zorunsuzluğu ya da toplum ve siyasetin esas itiba-

riyle sorunlu ve muğlak doğasına dair felsefi görüşlerine uygun düşen yazınsal tür, Büyük Anlatı değil makaledir. Rorty'nin kendini tekrarlayan bir kuramcı gibi görünmesinin ilave bir nedeni de toplum kuramına yaptığı felsefi katkıların üç ciltlik bir makale seçkisinde toplanmış olmasıdır: *Contingency, Irony and Solidarity* (*Zorunsuzluk, İroni ve Dayanışma*, 1989), *Essays on Heidegger and Others* (*Heidegger ve Diğerleri Hakkında Denemeler*, 1991a), *Truth and Progress* (*Hakikat ve İlerleme*, 1998a). Rorty metinlerinin zorunlu sınırlılıklarını göz önünde bulundurarak burada öncelikle onun toplum ve siyaset kuramına yaptığı katkılara (insan hakları ve liberalizm konusunda makaleleri ve siyasal dogmatizme yönelik eleştirisine) odaklanacağım.

Toplum kuramı ve katkıları

Tarihselcilik ve görecilik

Bu bölümde Rorty'ye özgü pragmatizmin haklar, hoşgörü ve adalet meselelerinin analizindeki önemini ele alacağım. Rorty'ye özgü pragmatizmin bilgi sosyolojisiyle kimi benzerlikleri vardır. Bu iki konum da bir bilimsel savın doğrulanması için bir kitleye ihtiyaç duyulduğu ve "kitle"nin sosyolojik bir kavram olduğu konusunda mutabıktır. Tıpkı sosyoloji gibi Rortyci pragmatizm de görünüş itibarıyla görecidir ama Rorty göreciliğin bir inancın bir başkası kadar iyi olabileceği anlamına geldiği şeklindeki naif görüşü reddeder. Kendisinin savunduğu türden göreciliğin gençlerin yozlaşmasına yol açacağı yönündeki ithamlardan rahatsız olur ve son dönem metinlerinde sürekli olarak görecilik sorununa geri döner (Rorty, 1999). Bana kalırsa Rorty'nin görecilik anlayışı ana akım bilgi sosyolojisine dahildir. Rorty'ye göre temelciler (fondasyonalistler) hakikatin keşfedilen bir şey olduğunu ileri sürerken göreciler hakikatin yapıldığını veya icat edildiğini savunurlar (Rorty, 1999: xvii). Başka deyişle bilgi, toplumsal olarak inşa edilen bir şeydir.

Öte yandan Rorty "kıyaslanamazlık" nosyonunu da irrasyonel bulup eleştirmiştir (Rorty, 1980). Diller arasında çeviri, pratik bir meseledir; ancak tam da bu meselenin varlığı, kıyaslanamazlığın kuşatıcı bir kültür anlayışı olarak savunulamayacağı anlamına gelir. Rorty'nin insan haklarına yönelik ilgisi güçlü bir göreci programın eleştirisi olarak yorumlanabilir. Rorty felsefi bir hususu aydınlatmak için sık sık antropolojik araştırmalara, bazen de sosyolojik vaka incelemelerine başvururken insan haklarının çözümlenmesi sosyoloji ve antropolojide genel olarak ihmal edilmiştir. Son yıllarda bu ilgi eksikliği farklılık, ötekilik ve adalet meselesini ele alan postmodern kuramların ortaya çıkmasıyla daha da derinleşmiştir. Postmodern kuramı eleştirenlerin ortak kanısına göre postmodernizm, radikal göreci eğilimlerinin yanı sıra bir etik vizyona sahip olmadığı için de

gerçek bir siyasal inanç veya eylem kılavuzu sunmaz. Postmodern kuramcılar günümüzün siyasal gerçekliği hakkında ironik ve paradoksal bir düşünceyi temsil ederler ve bu düşünce tek boyutlu bir siyasal angajmandan ziyade siyasal bağlılıklara yönelik radikal bir felsefi şüphecilik doğurur. Sosyal bilimlerin pozitivizmini eleştiren Leo Strauss gibi düşünürlere bakılırsa bu türlü göreciliğin tarihi kuşkusuz çok daha eskidir; sözgelimi 19. yüzyılda yapılan tarihselcilik tartışmasına kadar götürülebilir. Olgu-değer ayrımını çözümlemeye yönelik ihtiyatlı çabasıyla Max Weber'in sosyal bilimler felsefesi, söz konusu tarihselciliğin dolaysız bir ürünüdür. Rorty'nin insan hakları ve siyasetle ilgili makalelerini bu bağlamda ele almak ilginçtir; zira Rorty bir yandan siyaset ve etiğin sorunlarına bir Büyük Kuram çerçevesinde sunulan çözümleri reddederken öte yandan dayanışma ve bağlanma imkânı ortadan kalktığında ironik görecilikten uzaklaşır.

Görecilik gibi tarihsel bir meselenin Alman sosyolojisindeki yeri üzerinde kısaca duralım. Rorty'nin felsefesinde yer alan pragmatizm, hakikat ve görecilikle ilgili birçok meseleye geç 19. yüzyılda yapılan meşhur tarihselcilik tartışması öncülük etmiştir. Carlo Antoni'nin ilkin 1940'ta İtalyanca yayımlanan yapıtı *From History to Sociology* (*Tarihten Sosyolojiye*, 1998) bu meseleyle ilgili kusursuz bir analizdir. Kültürel göreciliğin yorumlanması önemli bir sorundur. Sosyolojik bir bakış açısından bakıldığında, her toplumsal eylemin ve kültürel kurumun anlamı toplumsal ve tarihsel bağlamına içkindir ve dolayısıyla eylemlerin anlamları belli durumlara tâbidir. Öyleyse, toplum hakkında genel bir bilgi edinmek nasıl mümkün olabilir? Antoni, *From History to Sociology*'de bu meseleyi tarihselcilik sorunu çerçevesinde ele almıştır: Tarihselci yaklaşıma göre kültürün anlamı ve önemi ancak onun özgül koşulları içinde, belli bir bağlamda tarihsel olarak anlaşılabilir. Bu tarihsel mesele özellikle Batı Hıristiyanlığı söz konusu olduğunda son derece önemlidir. Hıristiyan kiliselerinin tevarüs ettiği inanç, *özgül* tarihsel bir olgu ise, Hıristiyan teolojisinin evrensel bir otoriteye sahip olması veya İsa'nın kutsal mesajını iletmesi mümkün müdür? Alman kültürüne özgü ahlâk ve değerlerin otoritesine dair kriz, ilkin Hıristiyanlığa özgü metinlerin temsil gücüyle ilgili tartışmalar sırasında yaşanmıştır; kutsal metinlerin eleştirisinin geçirdiği evrimle ortaya çıkan bir krizdir bu. Kutsal metinleri ele alan araştırma alanında otoritenin Kutsal Kitap kaynaklı temellerinin temsil gücüne ve sahiciliğine dair köklü sorunlar baş göstermiştir. Protestan teolojisi açısından sorun 18. ve 19. yüzyıllardaki Kutsal Kitap eleştirisinin Kutsal Kitap'ı tarihî bir belgeye dönüştürmüş olmasıdır. Kısacası Protestanlık, Kutsal Kitap'ı rasyonel bir biçimde sorgulayarak tarihselciliğin teolojik hakikatini ortaya koymuştur. Estetikle ilgili savların kültürel nesnelere dair hakikatlerden ziyade salt kanaatler

olarak ortaya çıkabildiği sanat ve kültür analizinde de sahicilik ve otoriteyle ilgili benzer sorunlarla karşılaşılır. Antoni'ye göre teoloji, tarih, siyaset ve sosyoloji alanındaki bu özgül tartışmalar yalnızca Almanya'da değil bir bütün olarak Avrupa'da köklü bir otorite ve kesinlik krizine yol açmıştır: Bu kriz bütün bir 19. yüzyıla ve erken 20. yüzyıla yayılmıştır.

Antoni'nin tarihsel göreciliğe dair analizinde üç tarihselcilik biçimi saptanabilir: natüralist, metafizik ve estetik. Görecilik sorununa yönelik çözümlerden biri, doğa bilimlerine özgü yöntemlerin toplumsal araştırmada kesinliğin zemini olarak geliştirilmesidir. Bu çözüm, tarihi pozitivist sosyoloji içine göçertmiştir. Buna karşılık metafizik tarihselcilik post-Kantçı idealizmin ya da Alman teolojisi gibi saf inancın temsil ettiği saf düşünce alanında, zamanın ötesinde bir kesinlik bulmaya çalışan bir idealizme dönüşmüştür. Estetik tarihselcilik ortak bir uzlaşı noktası olarak tarihçinin deneyimine yoğunlaşırken gerçekliğe dair estetik deneyimin kaotik değerler bağlamında bir kesinlik üretebildiğini ileri sürmüştür.

Bu tarihselci husus, Weber'in sosyolojiye özgü bir metodoloji geliştirme çabasına temel oluşturduğu gibi aynı zamanda onun kapitalizme dair esaslı sosyolojisine de damga vurmuştur. Weber'e göre endüstriyel kapitalizm rasyonel bilim teknolojisini uygulayarak insanın kendi çevresiyle olan ilişkisini dönüştürmüş; kültürü metalaştırarak yaşam dünyasının sahiciliğini ortadan kaldırmıştır. Rasyonel kapitalizm gündelik yaşamın büyüsünü yok etmiş ve *Erlebnis* (dolaysız kişisel deneyim) alanını rasyonel iktisadi mübadele düzeni içinde eritmiştir. Weber'in karamsar "demir kafes" nosyonuna göre, bilim aracılığıyla manevi alan dahil olmak üzere hayatın bütün alanlarına müdahale eden rasyonelleşme sürecinden kaçınmak imkânsızdır. Bürokrasi, bilim ve disiplin aracılığıyla hayatın rutinleştirilmesi; toplumsal varoluşun büyülü ve karizmatik aurasının yavaş yavaş ama kesin bir şekilde ortadan kaldırılması, modern dünyanın "kader"idir.

Rorty felsefenin mevcut krizini içsel eleştirinin (dile dönüş ve pragmatizm) ve dışsal değişimlerin (postmodernizm) bir sonucu olarak görse de biz değerlerde yaşanan çağdaş krizin aslında tarihselciliğin uzun vadeli bir sonucu olduğunu öne sürebiliriz. Rorty'nin, felsefenin "tarihten kaçmaya çalışmaktan vazgeçmesi" (kendi savlarını bir bağlam içine oturtması) yönündeki çağrısı su katılmamış bir tarihselciliktir. Rorty'nin belli başlı makalelerinde Weber'e doğrudan yapılmış çok az sayıda atıf yer alsa da bu iki düşünür birbirine epey yakındır. Weber için sorun, liberalizmin siyasal liderlikle nasıl bağdaştırılacağıdır. Rorty içinse sorun liberal umutla toplumsal dayanışmanın nasıl bağdaştırılacağıdır. Felsefeden insanı geliştirmesini talep etmeye devam eden Rorty açısından temel zorluk nihilizmden, o demir kafesten sakınabilmektir.

Rorty'de haklar ve görecilik meselesi

Modernist eleştirmenler postmodernizmi ciddi bir siyasal konum olarak görmeyip reddetse de Steven Shute ve Susen Hurley'in *On Human Rights* (*İnsan Hakları Üzerine*, 1993) adlı yapıtı önemlidir; zira Lyotard ve Rorty'nin insan hakları sorununa dair argümanlarını ileri sürdükleri makaleleri içerir. Lyotard ötekilik ve öteki meselesiyle özellikle çağdaş toplumda Yahudilerin hakları ve yükümlülükleri bağlamında ilgilenmiştir (Boyne, 1990). Rorty felsefi ya da ideolojik bir konumun nihai bir otoriteye ya da haklılığa sahip olamayacağını düşündüğü için postmodern kuramla bağlantılandırılmıştır. Herhangi bir anlatının meşrulaştırıcı bir güce veya meşruiyete sahip olmadığı, rakip anlatıların hâkimiyeti altında olan olumsal (*contingent*) bir dünyada yaşıyoruz. Rorty'ye göre bir konumun geçerliliğine duyulan inanç veya bir perspektifin meşrulaştırılması, farklı görüş açıları ve perspektiflerden ileri sürülen argümanlara tâbidir. Bunun kaçınılmaz sonucu dünya ve toplumsal gerçeklik hakkındaki inançların zorunlu olarak geçici, olumsal, koşullu ve lokal olmasıdır. Dünya hakkındaki inançlarımızı dile getirirken tıpkı bilim insanlarının savları gibi "mevcut şartlarda...", "bu bakış açısına göre..." gibi tabirlerle söze başlamak zorunda kalırız. Rorty'ye postmodern bir filozof unvanı kazandıran şey bir inancın tek bir şekilde meşrulaştırılabileceğini ısrarla reddeden bu tutumudur. Bu bakımdan en önemli makalesi "Private Irony and Liberal Hope"tur (Özel İroni ve Liberal Umut, 1999).

Rorty, "postmodern burjuva liberal" unvanından şikâyetçi değilse bile kendi konumunu Baudrillard, Bauman ve Lyotard gibi filozofların ana akım postmodern düşüncelerinden ziyade Amerikalı filozoflar Dewey ve Peirce gibilerin pragmatizminden hareketle geliştirmiştir. Rorty'nin demokrasi, felsefe ve dayanışma gibi meseleler hakkındaki kuramları, postmodern kuramın Avrupa'daki versiyonlarından ziyade Amerikan pragmatistlerin yapıtlarından esinlenmiştir. Diğer yandan Rorty, "Self-Creation and Affiliation" (Kendini Yaratma ve Yakın İlişki, 1989) başlıklı makalesinde ortaya koyduğu gibi Nietzsche ve Heidegger'in radikal çalışmalarından da açıkça etkilenmiştir. Bu geniş zemin dahilinde Rorty, bütünleşik bir biçime duyulan inancın nihai ve genel olarak meşrulaştırılabileceğini düşünen metafizikçilerle bunun ne mümkün ne de arzulanır bir şey olduğunu düşünen postmodern ironi üstadları arasında temel bir ayrım yapar. Rasyonalizm, bireycilik ve kesinlik vurgusunda bulunan bütün bir Kantçı mirasa karşı eleştirel bir tutum takınır.

Rorty profesyonel felsefe karşısındaki bu eleştirel tutumunu çağdaş feminist toplumsal düşünceye duyduğu derin sempatiyle birleştirir. Tıpkı feminist kuramcılar gibi Rorty de

akıl ve rasyonalite konusundaki Batılı analizin tarafsız ve evrensel olmaktan ziyade taraflı ve önyargılı bir cinsiyet perspektifinin tahakkümü altında olduğunu düşünür. Feministler duyguların ve sembolizmin analitik düşüncedeki rolüyle özellikle ilgilenmişlerdir ve Rorty kendi haklar kuramını geliştirirken bu eleştirel tutumdan yararlanır. Haklar konusuyla ilgili yakın tarihli metinlerinde Rorty, kendi konumunu Kant ve Hegel'in rasyonalist ve evrenselci geleneği karşısında David Hume'un ampirizmiyle özdeşleştirir. İskoç felsefesinin ayakları yere basan sağduyu geleneği ile Rorty'nin gösterişsiz ve sade felsefe anlayışı arasında benzerlik vardır. Hume'la ilgili analizinde Rorty, Annette C. Baier'ın feminist kuramlarından, özellikle de onun *A Progress of Sentiments: Reflections of Hume's Treatise*'inde (*Duyguların Gelişimi: Hume'un Tezi Üzerine Düşünceler*) yer alan Hume'un ahlâk felsefesine dair analizinden etkilenmiştir. Kant, ahlâki yargıları rasyonel sorgulamanın bir dalı olarak ele almaya çalışır ve güzelliğe dair estetik değerlendirmeyi nesnel, tarafsız bir yargı olarak tanımlarken, Hume his ve duygulanımlara gerek ahlâk analizinde gerekse estetik sorgulamada merkezî bir konum biçmiştir. Nietzsche'nin Kant'ın estetik anlayışına yönelik reddinden hareketle, eleştirel toplumsal düşünce estetik yargının esas itibarıyla gerçekliğe yönelik duygusal bir oryantasyonla sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu ve duygulardan ayrı tutulamayacağını savunmuştur. Kısmen bu nedenden dolayı son yıllarda yüce nosyonuna ve Burke'ün yüce nosyonunu güzellik hakkındaki yargılarla bağlantılı olarak ele alan analizine yönelik özel bir ilgi uyanmıştır. Rorty'nin düşünsel düzlemde Nietzsche'den epey etkilendiğini göz önüne alırsak onu da bu Kant-karşıtı paradigmanın içine dahil edebiliriz.

Peki, Rorty haklar meselesinde ne söyler? Rorty haklar konusundaki felsefi analizine insan haklarının insanın genel veya evrensel özelliklerinden –rasyonellik, insancıllık vb.– türetilebileceğini öne süren bütün temelci girişimleri reddederek başlar. Bu konum, kuşkusuz, bilim felsefesinde ayna metaforu ve hakikati yansıtma savlarına yöneltilen eleştiriyle bağdaşır. Rorty'ye göre insanın temel-evrensel özelliklerini tanımlamaya veya saptamaya yönelik bir girişim felsefi düzlemde bir açmazdır. Rorty haklar meselesinde bu tür evrenselci yaklaşımlara kesinlikle karşıdır çünkü bu, onun temel göreci yaklaşımıyla çelişir. Rorty'e göre Kosova'daki etnik temizliğin yol açtığı dehşet, insanın davranışında rasyonel temeller arayan bütün yaklaşımları tamamen anlamsız hatta çirkin kılmıştır. Keza Holokost da insanın, başka insanlarla uyum ve barış içinde yaşayabilmesini teminat altına alan ahlâki veya rasyonel bir temeli olduğunu ileri süren (veya böyle bir temeli keşfetmeye çalışan) bütün girişimleri anlamsız kılmıştır. Rorty'ye göre hayvanlardan ne yönden farklılaştığımızı sormak-

tan vazgeçip "onlara kıyasla birbirimizi *daha iyi hissedebildiğimizi*" belirtmekle yetinmeliyiz (Rorty, 1998a: 176). Tanrı, Doğanın Kanunu ve Tarih gibi aşkın kategorilerden vazgeçip birbirimize olan umudumuzu güçlendirmek için kolları sıvamalıyız.

Temelciliği bu şekilde reddettikten sonra Rorty haklar analizinde iki temel unsuru öne çıkartır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Rorty insanların birbirine sempati duyması ve duygusal olarak bağlanmasının önemini özellikle vurgular. Haklar konusunda bir argümanı mümkün kılan şey, soyut bir rasyonalite iddiası değil insanın duyguları ve gündelik hayatta kurduğu yakın ilişkiler aracılığıyla duygusal bağlılıklar geliştirebilmesidir. İnsan öncelikle duygusal bir yaratıktır; rasyonel bir filozof değil. Rorty'nin argümanının bir sonraki aşaması oldukça önemlidir: Duygularımızı çeşitli şekillerde terbiye ederek dünyayı geliştirip dönüştürmeye çalışmalıyız. Bunun için Rorty açısından eğitim kuramında Rousseau geleneği oldukça önemlidir. Bizi başka insanları dışlamak yerine onlarla özdeşleşmeye teşvik eden bir eğitim sistemi aracılığıyla haklar meselesini tartışabileceğimiz uygun çerçeveyi tanımlama fırsatını elde ederiz. Rorty'nin iyimser görüşüne göre çocuklarımıza diğer insanlara sempati ve ilgi duymayı; rasyonel aktörler değil duygusal yaratıklar olmayı öğretebilirsek dünyayı daha iyi bir yer haline getirebiliriz. Rorty'nin Deweyci pragmatizmin mirasına yönelik bağımlılığı tam da bu noktada son derece belirgindir. Ahlâkın rasyonel temelleriyle ilgili tartışmalarla vakit kaybetmek yerine eğitim mekanizmaları aracılığıyla toplumu geliştirmeye çalışmalıyız. Duyguların eğitiminde rasyonalist filozofların beyhude arayışları değil edebiyat klasikleri temel önemdedir. Çocukları ve gençleri gerçek ahlâki açmazları sistematik ve duygusal bir biçimde irdeleyen büyük edebiyat ve tiyatro gelenekleri ile tanıştırarak özneler arasındaki duygusal bağı güçlendirebiliriz. Yugoslavya'nın trajedisinin üstesinden çocuklarımızı Kantçı gelenek içinde eğiterek değil, onlara başka insanların sorunları ve trajedilerine duyarlı olmayı öğreterek gelebiliriz. İnsan haklarının temelindeki mesele bir tanınma meselesidir –başka insanları, ilgi ve özeni hak eden bireyler olarak tanıyabilmeyi öğrenme meselesidir.

İnsanın kırılganlığı

Bu bölümde Rorty'nin argümanının, temelciliğin belli bir versiyonuyla bağdaştırılabilecek şekilde yeniden formüle edilebileceğini öne süreceğim (Turner, 1993). Rorty'nin duygular ve ahlâki davranışlar konusundaki görüşlerine genel olarak katılıyorum; onu metinlerinde "acımasızlık" sorununun çözümsüz bırakıldığı yönündeki ithamdan aklayabilecek, göreciliğe alternatif bir yaklaşım ortaya koyabiliriz. Bu alternatif "Acımasızlık, liberallerin ironik olabileceği bir konu mudur?"(Critchley, 1998: 812) şeklindeki rasyonel soruya bir cevap su-

nabilir. Kültürel görecilikle ilgili argümanlar, devlet şiddetinin çeşitli biçimlerini kültürel otantiklik ve farklılık adına meşrulaştırmak için otoriter devletler tarafından istismar edilmiştir (Woodiwiss, 1998). Lokal kültürel farklılık ve çeşitliliğe atıfla, bir tarafta çocuk ve kadınlara yönelik istismar, diğer tarafta doğanın tahribatı kolaylıkla meşrulaştırılabilir. Bu nedenle göreciliğe karşı felsefi ve sosyolojik argümanlar insan hakları geleneklerini korumaya ve savunmaya çalışan siyasal programın önemli bir parçasıdır.

Evrensel haklar fikrini benimsemek ve sürdürmek zor olsa da en azından genel bir insan hakları kuramını savunan güçlü bir argüman vardır. Bu argümana göre insan bedeninin kırılganlığı genel bir insan hakları söyleminin temeline dair bir açıklama için bir başlangıç noktası sunar. Bu kırılganlıktan ve toplumsal gerçekliğin hassas doğasından dolayı genel insan haklarının koruyucu zırhına ihtiyaç duyarız. Bütün haklar söz konusu koruyucu zırh biçimine bürünmese de, insan hakları hukuku geleneğinin temel unsuru insanların genel olarak güvenliğinin sağlanmasıdır. İnsan bedeninin kırılganlığı nosyonu; yani hastalanma, sakatlanma ve ölme eğilimimiz Arnold Gehlen ve Peter L. Berger gibi yazarlardan etkilenen beden sosyolojisinden hareketle geliştirilebilir. Bakım ve beslenmenin önemini vurgulayan çeşitli feminist görüşlere de bu kırılganlık nosyonunu desteklemek için başvurabiliriz. Burada Rorty'nin ahlâk filozoflarının bakım ve özenin önemine dair fikirlerini geliştirdikleri Heidegger'in çalışmasına da özel bir sempati duyduğunu belirtmeliyiz (Rorty, 1991a). İnsanın kırılganlığı işkence ve siyasal zulümle ilgili tartışmalarda da ön plandadır; bu mesele *The Body in Pain*'de (*Acıyla Kıvranan Beden*) kusursuz bir şekilde ele alınmıştır (Scarry, 1985).

İnsan bedeni kırılgan olduğu gibi aynı zamanda esas itibarıyla zorunsuz ve istikrarsız bir toplumsal ortamda yaşamaktayız ve bu istikrarsızlık, iktidarın doğası ve devlete yaptığı yatırımın kaçınılmaz bir sonucudur. Bu argüman, Thomas Hobbes'un çalışmasından hareketle geliştirilen toplumsal sözleşme kuramının bir varyasyonudur. Toplumsal sözleşme kuramına göre rasyonel aktörlerin çıkarlarını korumak üzere tesis edilen devlet benzeri güçlü kurumlar, sivil toplumu terörize edip tahakküm altına alabilirler. Güçlü devlet, toplumu iç savaştan korusa da tam da bu nedenle yurttaşların varlığına yönelik bir tehdit oluşturabilir. İstikrarsızlıkla kasttetiğim şey aynı zamanda belli amaçlara hizmet etmesi için rasyonel bir biçimde tasarlanan kurumların en baştaki amaçlarla çelişecek şekilde evrim geçirmesidir. Toplumsal hayat esas itibarıyla zorunsuz ve risklidir; bireyler, toplu bir eylem için bir araya geldiğinde bile kendilerini toplumsal gerçekliğin belirsizlikleri ve aşırılıkları karşısında korumaktan aciz kalabilirler. Toplumsal gerçekliğe dair bu tür bir görüş Rorty'nin in-

san benliğinin zorunsuzluğu ve liberal bir toplulukla ilgili görüşleriyle gayet uyumludur (Rorty, 1989).

Toplum kuramcıları toplumsal gerçekliğin istikrarsızlığını kabul etseler de insanın kırılganlığının evrensel bir durum olması tartışmalı bir tezdir. Burada birtakım sorunlar ortaya çıkar. Eğer insan tanım gereği kırılgan bir varlık ise, öyleyse kırılganlık da değişkendir ve bu argüman kolaylıkla en güçlünün hayatta kaldığı bir Darwinist kurama tahvil edilebilir. Ataerkil bir rejimde, daha az kırılgan olanlar daha fazla hassas ve kırılgan olanların üstünde tahakküm kurmak adına birleşebilirler. Hobbes'un *Leviathan*'ı İngiliz İç Savaşı'nın çarpıcı bir şekilde gösterdiği gibi tam da Darwinist eğilimlerin hâkim olduğu bir toplumda yazılmıştır. Güçlünün zayıfı koruyup kollama eğilimi, kolektif kırılganlığı ve zayıflığıyla var olan insanoğlunun müştereken paylaştığı bir sempatiye ve empatiye dayandırılmalıdır. Rorty'nin yolundan giderek, feminist kuramın bazı boyutlarından, faydacı akıl analizlerinin sınırlılıklarını ortaya koyan eleştirel görüşlerden ve sempati, his ve duygusallık nosyonlarından hareketle bir insan hakları kuramı geliştirebiliriz. Güçlünün zayıfı koruyup kollaması için duygusal bağlanma ve hislerin bir sonucu olarak insani bir benzerliğin farkına varmak gerekir. Rasyonel birey kendi haklarının tanınmasını talep eder zira başka insanların sefaletinde kendi (potansiyel) sefaletini görür. Yaşlanma kaçınılmaz bir süreç olduğu için hepimiz bir gün kırılgan bir varlığa dönüşeceğimizi biliriz ve bu bağlamda duygudaşlık kurmak ahlâki kaygımızı kime yönelteceğimiz konusundaki kararımızı belirlememize yardımcı olur (Turner, 1994). Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, duygudaşlık gündelik hayattaki temel karşılıklılık deneyimlerinden, özellikle anne ile çocuk arasındaki ilişkiden doğar.

Bu argümanı geliştirmek için daha ayrıntılı ve kapsamlı bir kırılganlık nosyonuna ihtiyacımız var. Örneğin, acı ile ıstırap arasında bir ayrım yaparak argümanımızı geliştirebiliriz. İnsan, acı çekmeden ıstırap duyabildiği gibi ıstırap duymadan acı çekmesi de mümkündür. Istırap esas itibarıyla aşağılanan benliğin kendini tehdit altında hissettiği veya bütünüyle ortadan kalktığı durumdur. Sevdiğimiz bir insanın ölümünden sonra herhangi bir fiziksel acı duymadan da ıstırap çekebiliriz. Ya da diş ağrısı, bizi bir benlik kaybına uğratmadığı ya da aşağılanmış hissettirmediği halde korkunç bir fiziksel acıya yol açar. Öyleyse ıstırabın değişken, acının ise evrensel olduğu söylenebilir. Bu argüman, Rorty'nin "Private Irony and Liberal Hope" (1989) başlıklı makalesinde benimsediği bir konumla yakından bağlantılıdır:

> Esas sorumluluğumuzun acımasızlığı ve barbarlığı azaltmak; bütün insanları ıstırap duyabilme özellikleri bakımından eşit kılmak olduğu yönündeki görüş, hangi dili konu-

şursa konuşsun insanın saygıyı ve korunmayı hak eden bir yönü olduğunu kabul eder. Bu görüşe göre önemli olan, dilsel bir yeti olmayan acı ve ıstırap çekme yetisidir ve bu yeti herhangi iki dilin söz dağarcıkları arasındaki farklılıklardan daha önemlidir (Rorty, 1989: 88).

İnsanın kırılgan, bağımlı ve ıstırap duyan bir varlık olduğuna dair bu argüman insan haklarının evrensel bir temeli olduğu yönündeki görüşü destekleyen bir argüman sunabilir. Acı, bütün organik yaşamlara içkin temel bir deneyim olduğuna göre kırılganlığın insanın evrensel bir hali olduğu öne sürülebilir. Rorty ıstırabın lokal ve değişken olduğunu belirtse de insanın acı duyan bir varlık olduğu gerçeğine atıfla insan bedeninin kırılganlığını savunabiliriz. Bunun sonucunda Rorty'nin ironi, kültürel çeşitlenme, mutlak haklılığın imkânsızlığı gibi meselelerle ilgili bütün felsefi argümanlarını benimseyebileceğimiz gibi insanlığın temel ölçütü olarak onun evrensel doğasına ve bedenselleşmiş bir varlık olduğu gerçeğine işaret edebiliriz. İnsan haklarıyla ilgili bu temelci görüşün kuramsal bir çerçeveye bağımlı olduğu; ontolojik belirsizliğin insan onuru hakkında varılan kültürlerarası mutabakatları dışlamaktan çok yücelten bir haklar söylemi oluşturduğu da öne sürülebilir. Sonuç olarak, bir yandan postmodern ironiyi benimserken öte yandan toplumsal ilişkilerin umulmadık etkileri karşısında koruyucu bir perde işlevi gören evrenselci bir insan hakları nosyonunu savunabiliriz.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Rorty'ye dair bu eleştirel değerlendirmede onun Heidegger, Foucault, Derrida gibi filozofları yeterli ölçüde kavrayıp kavrayamadığı sorusunu göz ardı edeceğim. Bu tür eleştiriler genellikle kısır bir metin yorumlama egzersizine dönüşür. Rorty'nin bilim felsefesine yönelik eleştiriyle de doğrudan ilgilenmiyorum. Temel derdim, Rorty'nin postmodern felsefesinin toplum ve siyaset kuramındaki değerini irdelemek.

Rorty'nin siyaset kuramı bir siyasal eylem platformu olarak minimalisttir. Rorty, gençlere insanların ıstıraplarını daha iyi anlayabilecekleri, duygudaşlık kurma yetilerini geliştirebilecekleri bir edebiyat eğitimi verilmesini önerir. Kuşkusuz bu tür öneriler genç ve zengin Amerikalıların eğitimlerini geliştirmenin uygun bir yöntemi olabilir ama Üçüncü Dünya'nın ezilmiş ve mülksüzleştirilmiş halklarına herhangi bir şey vaat etmez. Rorty'yi modern zamanların Leibniz'i olmakla itham edebiliriz: İmkân dahilindeki en iyi dünyada yaşadığımızı ve işçi sınıfının isteyebileceği en iyi şeyin daha fazla liberal kapitalist demokrasi olduğunu düşünür. Rorty'ye özgü postmodernizm, Büyük Resim Siyaseti olarak adlandırabileceğimiz şeyi bütünüyle göz ardı eder –ütopyacı arzuları ve bir umut teolojisini yok sayar. Rorty'nin pragmatizm anlayışı bir tür

siyasal pasifizmle sonuçlanabilir. Dolayısıyla Critchley gibi eleştirmenler Rorty'yi rehavete kapılmakla itham etmiştir; Rorty'nin postmodern burjuva etiği, modern Amerika'nın kayıtsız şartsız bir savunusudur.

Rorty, *Achieving Our Country*'de (*Memleketi Kazanmak*) bu eleştiriler karşısında kendini savunmaya çalışmıştır (1998). Kitap, Rorty'nin solun çöküşüne yönelik bir eleştiri aracılığıyla yaptığı bir siyasal liberalizm savunusudur. Amerika'daki sosyalist entelektüellerin çöküşünün göstergesi "gerçek" siyasetle ilgilenmeyi bırakıp kültür meselesiyle ilgilenmeye başlamalarıdır. Kültürel sol, yazınsal kanonda yaşanan reformun toplumsal dönüşümle eşdeğer olduğunu kabul etmiştir. Kültürel sol, "memleketi kazanmayı hayal eden bir Sol olmak yerine, hayata seyirci kalan, canından bezmiş ve alaycı bir Sol'dur" (Rorty, 1998c: 35). Rorty'nin son dönem çalışmalarında ileri sürdüğü temel argümana göre, kendi memleketi ile duygusal bir bağ kuramayan kişinin yaratıcı bir siyaset geliştirmesi imkânsızdır. Çağdaş Amerika'nın zayıflığı yurttaşlığın temelindeki manevi güç olabilecek bir sivil dinin (Whitman ve Dewey'e ilham veren türden) eksikliğidir.

Rorty'nin siyaset felsefesinde temel zorluk, onun postmodernizmiyle dayanışma nosyonunun nasıl bağdaştırılacağıdır. Rorty'nin düz yazı üslubunun tuhaf bir özelliği "biz" zamirinin kullanımıdır. Şu örnekleri gelişigüzel seçtim: "Biz zengin Kuzey Amerika burjuvazisi", "Bizler "burjuva reformcuları" olarak adlandırılma korkusundan vazgeçmeliyiz" (Rorty, 1998c: 239); "Çoğu akademisyen olan biz entelektüeller, küreselleşmenin etkilerinden en azından kısa vadede uzağız" (Rorty, 1998c: 89). Benzer şekilde Rorty'nin son kitabının başlığında da "bizim memleket" ibaresi yer alıyor. Şimdi bu "biz"in ironik olduğu söylenerek Rorty'yi savunmak mümkün olabilir. Yine de bu, postmodern siyasetin temel meselesini kavramak konusunda bir acizliği sergiler: Siyaset, kamusal arenada bir ses sahibi olabilmek için mücadele eden ve özellikle Amerika'da seslerinin duyulmadığı, tanınmadığı ve ciddiye alınmadığını iddia eden birçok "biz"den (siyahi topluluklar, yerli halklar, işsizler, kültürel merkezden dışlanan gruplar) oluşur. Rorty bu "Biz" kategorilerinden hangisine aittir ve onun sesi niçin ayrıcalıklıdır? Şairler ile işçilerin çıkarlarının gerçekten bağdaşıp bağdaşmadığını retorik bir sorgulamaya tâbi tutan Nancy Fraser'ın Rorty'ye yönelttiği eleştirinin temelinde bu vardır (Fraser, 1989). Rorty'nin liberalizminde çözümsüz bırakılan sorun, bir liberal demokraside, özellikle yurttaşlık idealleri tarihinin açık ve kapsayıcı olduğu kadar suçlayıcı ve dışlayıcı da olan gelenekler etrafında yapılandığı Birleşik Devletler'de, rakip yurttaşlık anlayışlarının birbiriyle nasıl bağdaştırılacağıdır (Smith, 1997). Bunları bağdaştırabilmek için lokal ya da göreci olmayan bir söylem geliştirmek gerekir.

RORTY'NİN TEMEL ESERLERİ

Rorty, R. (ed.) (1967) *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press. [*Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev.Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, 2006].

Rorty, R. (1980) "Pragmatism, relativism and irrationalism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 53: 727-30.

Rorty, R. (1982) *The Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük, A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997].

Rorty, R. (1991a) *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1991b) *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1998a) *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1998b) "Pragmatism as romantic polytheism", M. Dickstein (ed.) *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law and Culture* içinde. Durham, NC ve Londra: Duke University Press.

Rorty, R. (1998c) *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rorty, R. (1999) *Philosophy and Social Hope*. Londra: Penguin Books.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Antoni, C. (1998) *From History to Sociology*. Londra ve New York: Routledge.

Baier, A. (1991) *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Boyne, R. (1990) *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. Londra: Unwin Hyman.

Critchley, S. (1998) "Metaphysics in the dark. A response to Richard Rorty and Ernesto Laclau", *Political Theory*, 26 (6): 803-17.

Diggins, J. P. (1994) *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*. Chicago: University of Chicago Press.

Fraser. N. (1989) *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra: Routledge.

Hickman, L.A. (ed.) (1998) *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: University of Manchester Press.

Malachowski, A.R. (ed.) (1990) *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Oxford: Basil Blackwell.

Margolis, J. (1986) *Pragmatism without Foundations. Reconciling Realism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.

Scarry, E. (1985) *The Body in Pain: The making and unmaking of the world*. Oxford: Oxford University Press.

Shute, S., ve Hurley, S. (1993) *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books.

Smith, R.M. (1997) *Civic Ideals. Conflicting Visions of Citizenship in U.S History*. New Haven, CT ve Londra: Yale University Press.

Strauss, L. (1950) *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

Turner, B.S. (ed.) (1993) *Citizenship and Social Theory*. Londra: Sage.

Turner, B.S. (1994) "Outline of theory of human rights", *Sociology*, 27 (3): 489-512.

Woodiwiss, A. (1998) *Globalisation, Human Rights and Labour Law in Pacific Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

25

Nancy Chodorow

GEOFFREY GERSHENSON - MICHELLE WILLIAMS

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

1944 doğumlu olan Nancy Chodorow, 1960'larda gençliğinde Yeni Sol'un ve feminizmin yükselişine tanıklık eden kuşağa mensuptur. Chodorow'un lisans öğrenimi gördüğü Radcliffe College'a (toplumsal antropoloji bölümünden 1966'da mezun olmuştur) disiplinlerarası yaklaşımlara ağırlık veren bir müfredat hâkimdi; Chodorow öğrenciliği sırasında antropologlar Beatrice ve John W. M. Whiting'den etkilendi. Lisansüstü çalışmalarını sürdürdüğü Brandeis Üniversitesi'nde (sosyoloji doktorasını 1974'te almıştır) Philip Slater'ın aile etkileşimi sosyolojisiyle ilgili seminerlerine katıldı ve bir grup öğrencinin Slater'ın anne-oğul ilişkileriyle ilgili araştırmalarından esinlenerek kurdukları "Anne-Kız Grubu"na katıldı (Slater, [1968] 1992). Chodorow hem yüksek lisansını ve doktorasını yaptığı Brandeis'da hem de sosyoloji profesörü olarak çalıştığı California Üniversitesi-Santa Cruz (1974-86) ve California Üniversitesi-Berkeley'de (1986'dan bugüne) feminist araştırmalara, disiplinlerarası araştırmaya ve radikal kurama olumlu yaklaşan entelektüel ortamlarda çalışma fırsatı buldu. 1974'te "Family Structure and Feminine Personality" (Aile Yapısı ve Dişil Kişilik) başlıklı makalesini yayımladı. Bu makale onun *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (*Anneliğin Yeniden Üretimi: Psikanaliz ve Cinsiyet Sosyolojisi*, 1978-1999a) başlıklı başyapıtında ileri sürdüğü argümanlarının habercisi niteliğindedir. En baştan itibaren ses getiren bu kitap Chodorow'u feminizmin ve psikanalitik sosyolojinin önde gelen figürlerinden biri haline getirmiştir. Chodo-

row 1985-1993 arasında bir yandan sosyoloji profesörü olarak çalışırken öte yandan San Francisco Psikanaliz Enstitüsü'nde psikanaliz eğitimi almıştır. Chodorow halihazırda bir sosyolog olduğu gibi aynı zamanda klinik alanında faal bir psikanalist olarak görev yapıyor. *The Reproduction of Mothering*'in ardından yazdığı sayısız makalenin yanı sıra üç tane de kitabı bulunuyor: *Feminism and Psychoanalytic Theory* (*Feminizm ve Psikanalitik Kuram*, 1989); *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond* (*Dişillikler, Erillikler, Cinsellikler: Freud ve Ötesi*, 1994); *Duyguların Gücü: Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam* (1999b). Bu çalışmaların her birinde feminizm, cinsiyet ve öznellik meselelerine odaklanan Chodorow psikanaliz ve toplum kuramının kesişim noktaları üzerinde durmuştur.

Chodorow'un çalışmasını feminizm ile psikanalizin iç içe geçtiği kuramsal bağlamlar içine konumlandırabiliriz. Chodorow sosyoloji kariyerine başladığında, feministler psikanalize pek olumlu yaklaşmıyordu. Önde gelen feministler Freudyen geleneği insan öznelliğini biyolojik bir determinizme indirgeyen, Soğuk Savaş siyasetiyle aynı doğrultuda olan, feminist projeye karşıt bir ataerkil gelenek olarak görüyorlardı (Buhle, 1998). 1970'lerin ortasında Chodorow toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmalarına psikanalizi dahil ettiği için, Juliet Mitchell, Dorothy Dinnerstein, Jean Baker Mill, Gayle Rubin, Jessica Benjamin ve Jane Flax'le birlikte akademik feminizm camiasından dışlanmıştır. *The Reproduction of Mothering* 1978'de yayımlandığında, radikal feminizmin belirlediği anti-Freudyen ortodoksiye meydan okuyarak söz konusu ortodoksinin alaşağı edilmesine yardımcı olmuştur. 1996'da yayımlanan *Çağdaş Sosyoloji* seçkisinde Chodorow'un bu kitabının son 25 yılın en etkileyici 10 sosyoloji kitabından biri olarak tanımlanması da bunu gösterir. *The Reproduction of Mothering*, kültürel belirleyicileri vurgulamış ve rol kuramına önem veren hâkim sosyolojik analizlerin aksine kendiliğin (*selfhood*) ve kişiliğin erken kaynaklarını araştırırken psikanalitik kurama başvurmuştur. Tonu ve içeriği itibarıyla analitik olduğu gibi akademinin kitabın mesajını algılamaya hazır olduğu bir zamanda yayımlanan *The Reproduction of Mothering*, toplumsal cinsiyetin nasıl oluştuğuna dair ikna edici bir analiz sunar. Chodorow argümanını çetin bir konu etrafında ustalıkla ve anlaşılır bir şekilde inşa etmiştir: eril ve dişil kendiliğin "ilişkisel" karakterlerindeki farklılık. Chodorow'un analizine göre dişil kişilik daha geçirgen bir "ilişki-içinde-benlik" temelinde meydana gelerek empatiyi ve topluluğu mümkün kılarken benliğin kendi içinde farklılaşmasını zorlaştırır. Eril kişilik ise ilişkiyi reddeden bir benlik temelinde meydana gelerek bireyselleşmeyi mümkün kılarken kişiyi benliğini güçlendirebilmek için katı ve potansiyel olarak yıkıcı

sınırlara ihtiyaç duyduğu kırılgan bir egoya hapseder. Chodorow'un sonraki çalışmalarında daha da geliştirdiği toplumsal cinsiyet kuramı, sosyal ve beşeri bilimlerde halen etkili olmaya devam ediyor.

İnsan öznelliğiyle ilgili meseleler üzerinde duran bir toplum kuramcısı olarak Chodorow, Freud'un fikirleri ve mirasıyla ısrarlı ve sorgulayıcı bir ilişki kurmuştur. Chodorow'un Freudyen gelenekle kurduğu eleştirel ilişkiye bir yandan dişil kişiliğin gelişim öyküsünü (eril kişiliğin gelişimi hakkında daha zengin analizler yapan psikanalitik gelenek tarafından ihmal edilmiş öykü) analitik bir mercek altına alırken öte yandan kişiliğin oluşumunda annenin güçlü rolüne hak ettiği önemi veren bir yaklaşım sergilemiştir. Daha ziyade babalarla oğullara odaklanan psikanalitik geleneğin kapsamına anneleri ve kızları da dahil eden Chodorow, 1970'lerin ortalarından itibaren, Melanie Klein ve D. W. Winnicott'la anılan nesne-ilişkileri kuramını sorunsallaştıran Britanya merkezli klinik gelenek içinde araştırmalar yapmıştır. Bu gelenek, içsel ve dışsal "nesne-dünyaları" arasında içe atma ve yansıtma süreçleri aracılığıyla gerçekleşen aktarımların, kişiliğin oluşumundaki önemini vurgular. *The Reproduction of Mothering*'in de aralarında bulunduğu erken dönem metinlerinde Chodorow büyük ölçüde Fairbairn ile Balint'in yaklaşımlarından yararlanır. Sonraki çalışmalarında Freud, Klein ve Winnicott'la sağlam bir diyaloğa girerek psikanalizle ilişkisini derinleştirip boyutlandırır. Günümüzde Chodorow'u heterodoks ve sentetik bir Kleincı olarak tanımlayabiliriz; Chodorow'un çalışmaları yalnızca nesne-ilişkileri kuramından değil aynı zamanda yaratıcı ego-psikologları Erik Erikson ve Hans Loewald'ın metinlerinden de içgörüler barındırır. Bir sosyolog ve bir psikanalist olmanın çifte avantajıyla Chodorow, benliği hem psişik hem de kültürel bir kurgu olarak gören bir anlayışı savunarak iki disiplin arasındaki sınırları ortadan kaldıran bir yaklaşımla çalışmalarını sürdürür.

Toplum kuramı ve katkıları

Cinsiyetlendirilmiş benlik

Chodorow'un toplumsal düşünceye katkılarını özetlemek için doğru başlangıç noktası olarak *The Reproduction of Mothering*'i alarak kitabı amaçlarımız doğrultusunda iki bölüme ayırabiliriz. Chodorow'un analizinin büyük kısmını kaplayan ve kitabın en etkili kısmını oluşturan ilk bölümde yazar tipik ataerkil aile yapısının toplumsal cinsiyet temelli kişilikler bakımından farklı sonuçlar ürettiğini öne sürer. Chodorow çocuktan babanın değil annenin sorumlu olduğu ailelerde –"analık eden" ana/ailenin geçimini sağlayan baba– erkek ve kız çocukların erken çocukluk deneyimlerinin farklılaştığını, farklı düzlemlerde oluşmuş kişiliklerin ortaya çıktığını savunur. Böyle bir aile yapı-

sının ürettiği dişil kişilik esasen başka insanlarla ilişki içinde olan, başka insanlarla ve dünyayla bağlantılı olan bir benlik olacaktır. Eril kişilik ise başkalarına bağlı olmayı reddeden, başka insanlardan ve dünyadan farklılaşmış bir benlik olacaktır. Kitabın ilk bölümünde tipik bir aile yapısının cinsiyetlendirilmiş kişilikler yarattığını ileri sürdükten sonra Chodorow kitabın daha az etkileyici ve daha az kapsamlı olan ikinci bölümünde cinsiyetlendirilmiş kişiliğin onu ortaya çıkartan aile yapısını nasıl yeniden ürettiğini açıklamaya devam eder. Bu bağlamda Parsons, Slater ve Frankfurt Okulu'nun araştırmalarına dayanarak kendi analizini Marksiyen bir çerçeveye oturtur. Cinsiyetlendirilmiş kişilik, erkeği evin dışına çıkarak kapitalist işyerinin duygulara değil kurallara bağımlı olan düzeninde, başarı peşinde koşmaya sevk ederken kadını aile içinde ilişkisel ve duygu yüklü bir iş olan bakım görevini üstlenmeye sevk ederek ataerkil aile yapısını yeniden üretir. Mesleki tercihlerin bu şekilde cinsiyetlendirilmesi, cinsiyetçi işbölümünün ve kadınların durumunda anneliğin yeniden üretilmesine katkıda bulunur.

The Reproduction of Mothering'de toplumsal cinsiyet temelli kişiliğin adım adım gelişimi hakkındaki analizi Chodorow'un toplumsal düşünceye yaptığı psikanalitik feminist katkının köşe taşıdır. Chodorow, analizini, çocuğun erken dönem gelişiminde birbiriyle örtüşen ve genel hatlarıyla tanımlanmış üç evre etrafında düzenler. İlk olarak, anneyle çocuk arasındaki ikili ilişkinin hâkimiyeti altındaki pre-Ödipal evrede bebek, annesi ve dünyayla birdir ve ben ile ben-olmayan arasında ayrım yapamaz. Chodorow, psişenin daha sonraki Ödipal evrede cinsiyetlenmeye başladığını ileri süren geleneksel psikanalitik görüşün aksine, psişenin pre-Ödipal evrede erkek ve dişi haline gelmeye başladığını savunur. Bu süreçteki temel aktör (annenin asıl bakıcı olduğu ailelerde) kızıyla narsisistik bir biçimde özdeşleşme eğilimi gösteren, onu kendi uzantısı veya ikizi olarak deneyimleyen annedir. Bunun bir sonucu olarak kızlar genellikle anneyle çocuk arasındaki pre-Ödipal bağı erkeklere kıyasla daha yoğun ve uzun süreli olarak deneyimler. Anneyle birlik olunduğu duygusu yaratan bu köklü ve uzun süreli hissiyat kız çocuğun anneden ayrılıp bireyselleşmesini zorlaştırır. Chodorow annenin oğluyla ise "anaklitik" bir şekilde ilişki kurduğunu ve onu bir öteki olarak deneyimlediğini düşünür. Bu, anne ile oğul arasındaki pre-Ödipal ortak yaşamın (*symbiosis*) yoğunluğu ve süresini zamanla azaltır. Erkek çocuğun, anneyle olan birliğinin kaybolduğuna dair temel hissiyata daha hızlı sürüklenmesi, onu anneden ayrılma ve bireyselleşme konusunda daha hızlı davranmaya iter.

Çocuğun ebeveyne olan bağlılığının erotikleştiği Ödipal dönemdeki gelişim, pre-Ödipal evrede farklılaşan deneyimlere dayanır. Chodorow'un Ödipal gelişim analizinde iki farklılık

temel önemdedir: Kız çocuklar Ödipal evreye anneleriyle olan ve erkek çocuğa kıyasla daha güçlü bir şekilde hissettikleri pre-Ödipal bağla girerler ve heteroseksüelliğin normları gereği anneye yönelik sevgiden babaya duyulan erotikleştirilmiş aşka geçerler. Chodorow bu farklılıkların yönelim itibarıyla dışlayıcı ve ikici (*dyadic*) bir eril sevgiye ve buna karşılık daha kapsayıcı bir dişil sevgiye yol açtığını öne sürer. Erkek çocuğun Ödipal evredeki temel kaygısı hâlâ annesine yöneliktir –her ne kadar anneye olan bağlılığının doğası pre-Ödipal ortak yaşamdan anneye yönelik erotikleşmiş hislere doğru değişmişse de. Kız çocuk ise anneyle olan pre-Ödipal bağı babaya yönelik erotikleşmiş, Ödipal aşkla dengeler. Freud'un analizinde kız çocuğun Ödipal deneyimiyle erkek çocuğun deneyimi birbirinin simetriği olarak kabul edilir; babaya duyulan aşkın dışlayıcı ve ikici olduğu ve bu aşka anneyle girişilen rekabetin eşlik ettiği varsayılır. Chodorow'un revizyonist analizinde ise kız çocuk annesini kısmen bir rakip olarak görmesine rağmen ona daha önce olduğundan çok daha bağlıdır. Babaya duyulan aşk anneye duyulan aşkın yerini almaz, onu daha da güçlendirir. Erkek çocuk, aşkı anneye duyduğu güçlü pre-Ödipal hislere erotikleşmiş bir Ödipal aşk boyutu katan ikili bir deneyim olarak yaşamayı öğrenirken kız çocuk aşkı daha az güçlü ama doğası itibarıyla daha çok çatışma içeren ve iki farklı bağlılık arasında bir uzlaşıyı zorunlu kılan üçlü bir deneyim olarak yaşamayı öğrenir. Chodorow'un Ödipal deneyime dair etkileyici analizinde tipik bir ataerkil aile yapısı tarafından üretilen dişil benliğin görece daha büyük bir "ilişkisel karmaşa"ya yol açtığı öne sürülür.

Chodorow'un, çocuğun erken dönem gelişimiyle ilgili analizinde üçüncü ve nihai önemli kerte kız çocuk ve erkek çocuğun anneye ve babaya duydukları erotik bağlılığı bastırarak Oidipus kompleksini çözümleme tarzlarının farklılaşmasıdır. Erkek çocuk açısından anneye duyduğu aşkın yoğunluğu ve özelliği epey şiddetli bir bastırma eylemini zorunlu kılar. Babaya o ölçüde yoğun bir aşk duymayan kız çocuk ise Ödipal hislerini daha yumuşak ve daha az şiddetli bir biçimde bastırır (kısmen babasını daha uzak ve ikincil bir figür olarak gördüğü için, kısmen de annesine duyduğu sevgi babasına duyduğu aşkın etkisini azalttığı için). Şu durumda tipik erkek çocuğu pre-Ödipal ve Ödipal hislerden zorla ve şiddetli bir şekilde uzaklaşırken tipik kız çocuğu bu hislerden dolayı kendini o kadar tehdit altında hissetmez ve bu hislerle daha devamlı bir ilişki kurmayı öğrenir.

Bu farklı gelişim yollarının sonucu kişiliğin cinsiyetlenmesidir. Chodorow'un önem verdiği temel nokta, kadının öncelikli vasfının bakıcılık olduğu aile yapılarının ilişki-içinde bir dişil benlik ve ilişkiyi reddeden bir eril benlik üretmesidir. Uzun süreli ve yoğun pre-Ödipal bağlar-

la yola koyulan kız çocuk,. başkalarına ve dünyaya yönelik daha güçlü bir bağlılık hissi geliştirir; Ödipal ve post-Ödipal deneyimler bu bağlılık hissini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla kız çocuk erkek çocuğa kıyasla başkalarıyla ilişki kurmaya daha açıktır; daha güçlü bir empati, bakım ve özen gösterme yeteneğine sahiptir; kendiyle başkaları arasına sınırlar koymakta zorlandığı için bireyselleşme sorunları yaşar; gerek başka insanların ikna çabaları ve yargılarına açık, gerekse duygusal tercih ve eylemlerde bulunmaya daha yatkındır. Pre-Ödipal birlikten çoğunlukla daha erken bir yaşta kopmak zorunda kalan erkek çocuk ise başkalarından ve dünyadan kopmaya yatkın olmasına sebebiyet veren güçlü bir bireysel benlik hissine sahiptir. Erkek çocuğun post-Ödipal bastırma eylemi, onu içindeki hislerden kesin bir şekilde uzaklaşmaya sevk eder. Tipik dişil kişiliğe kıyasla tipik eril kişilik seçimlerini duygusal temellerden ziyade kurallar, genel kategoriler ve soyut ilkelere dayandırır. Son olarak erkek çocuk açısından cinsel kimliğin inşası (kadın değil erkek olduğu hissi) daha kırılgandır zira kendini paradoksal bir biçimde (bilinçli değilse bilinçdışı bir düzlemde) derinden bağlı hissettiği dişil ve anaç bir ötekiye karşı tanımlar. İçeriden ve dışarıdan onu tehdit eden ürkütücü (ama aynı zamanda idealleştirilen) kadınlık ile mücadele edebilmek için erkek çocukları ve yetişkin erkekler, erkek ile kadın arasına net sınırlar koyan bir dizi savunmacı önleme başvurur.

Toplumsal cinsiyet temelli kişilikle ilgili sonraki çalışmaları sırasında Chodorow, *The Reproduction of Mothering*'de iki önemli değişiklik yapar. İlk olarak, aile yapısı ve kişiliğin cinsiyetlenmesinin (kitabın ilk kısmının odağı) toplumda bir bütün olarak eril tahakküme yol açtığına dair savını (kitabın ikinci kısmının tezi) yumuşatır. Chodorow'un *Feminism and Psychoanalytic Theory*'nin (*Feminizm ve Psikanalitik Kuram*) girişinde belirttiği gibi "Eril tahakkümün artık tek bir etkenle veya dinamikle açıklanması mümkün değildir" (1989: 5). *The Reproduction of Mothering*'de "kadının annelik görevinin eril tahakkümün temel sebebi ve itici gücü" olduğunu ileri süren Chodorow, sonraki metinlerinde bunun "birçok etken arasında son derece önemli bir etken olduğunu" vurgular (1989: 6). İkincisi, *The Reproduction of Mothering* toplumsal cinsiyet temelli kişiliğin *genel* eğilimlerine dair bir açıklama sunarken sonraki yapıtlarında Chodorow toplumsal cinsiyet bağlamında ortaya çıkan özgül vakalar ve çeşitlenmeyle ilgilenir. *Femininities, Masculinities, Sexualities*'de (*Kadınlıklar, Erkeklikler, Cinsellikler*) "psikanalize özgü evrenselleştirici toplumsal cinsiyet kuramları"na karşı çıkar (1994: ix). *The Reproduction of Mothering*'de toplumsal cinsiyetle ilgili yaptığı genellemeleri halen değerli bulmasına rağmen son dönem yapıtlarında Chodorow "genellemeleri evrensel savlara ve kutuplaşma-

lara tahvil etme eğilimine" karşı çıkar (1994: 90). Chodorow'un psikanaliz eğitimini, "bireysel psişenin sıradışı emsalsizliği, karmaşıklığı ve özgüllüğüne dair klinik gözlemlerini" ve "bağlamın, özgüllüğün ve kişisel bireyselliğin önemi konusunda giderek artan netliği"ni (1994: ix-x) yansıtan *Feminities, Masculinities, Sexualities* Freud'un kadınlık tasavvurunda, alternatif cinselliklerde, eril ve dişil aşk biçimlerinde farklılık ve varyasyon arar.

İlişkisel bireycilik

The Reproduction of Mothering'den itibaren Chodorow yalnızca öznelliğin toplumsal cinsiyetle şekillenmesiyle ilgili değil, genel olarak insan öznelliği üzerine epey yazmıştır. Bu iki konuyla ilgili metinlerini bağlantılandıran temel mesele benliğin ilişkiselliğine atfettiği önemdir. *The Reproduction of Mothering*'in argümanı bağlamında da önemli olmakla birlikte benliğin ilişkiselliği kavramı Chodorow'un *Feminism and Psychoanalytic Theory*'de bir araya getirdiği pek çok makalede (özellikle ilkin 1980'de bir gazete makalesi olarak yayımlanan ve çokça okunan "Gender Relation and Difference"ta) ileri sürülen analizlerin odak noktasıdır. Genel olarak toplumsal cinsiyetten öznelliğe doğru bir geçiş yapan *Feminism and Psychoanalytical Theory*, radikal bir biçimde bireyci öznellik nosyonlarından uzaklaşan ve Chodorow'un 1986 tarihli bir makalesinin başlığıyla belirtirsek "İlişkisel Bir Bireyciliğe Doğru" ilerleyen bir toplum ve psikanaliz kuramına yönelik bir çağrıda bulunur. Chodorow ilişkisel benlikle ilgili düşüncelerini büyük ölçüde bireyin başkalarıyla bir nesne olarak değil bir özne olarak ilişki kurduğu süreçlere dair temelci açıklamalar yapan Winnicott'a borçludur (bkz. Winnicott, [1971], 1993, 1965). Chodorow'un Winnicottçu anlayışına göre insan özgürlüğü ilişkisel terimlerle (başka insanlarla yaratıcı ve "öznelerarası" ilişkiler kurarak hareket eden bireylerin deneyimlediği bir durum olarak) kavramsallaştırılmalıdır. "Beyond Drive Theory" (Dürtü Kuramının Ötesinde, ilk basım 1985) başlıklı makalesinde Chodorow bu ilişkisel ve öznelerarası benlik anlayışını Herbert Marcuse ve Norman O. Brown'ın toplum kuramlarıyla diyaloğa sokar; gerek Marcuse'nin gerekse Brown'ın özgürleşmeci vizyonlarının radikal biçimde bireyci benlik nosyonları tarafından baltalandığını ileri sürer. Hem Marcuse hem de Brown, Freudyen dürtü kuramından hareketle özgürlüğü içgüdüsel bir özgürleşme olarak tanımlar; bu yüzden her ikisi de radikal biçimde bireyci bir benlik anlayışından insani özgürlüğün temeline yerleştirdikleri topluluğun inşasına geçmek konusunda kuramsal zorluklar yaşarlar. Öznellikle ilgili bu iki sol Freudyen yorumun barındırdığı eril önyargılara karşı çıkan psikanalitik bir feminist olarak Chodorow kuramcıları "toplumsal ve siyasal vizyonun (...) merkezine" ilişkisel bir benlik ve öz-

gürlük anlayışını koymaya davet eder (1989: 135).

Bu vizyonun inşasını başkalarına bırakan Chodorow'un son kitabı *Duyguların Gücü* öznellik sorunu bağlamında bugüne kadar yaptığı en büyük ve kapsamlı açıklamadır. Kişisel mutluluk ve kültürel hayatla ilgili daha kapsamlı sorunları ele almak için psikanalize başvuran Erikson, Loewald, Winnicott ve Schachtel gibi 1950'lerin kuramcılarıyla aynı noktada buluşan Chodorow kendi argümanını kişisel anlamın psişe ile kültürün kesişim noktasında inşa edildiği ve "bu ikisinin iç içe geçmiş tek bir süreç olarak faaliyet gösterdikleri için birbirlerine indirgenemeyeceği"ni (1999b: 9) savunan temel bir düşünce etrafında düzenler. Kitap boyunca bir dizi kuramsal uzlaşıyı yürürlüğe koymaya, benlik meselesinde rakip yönelimler arasında bir senteze varmaya, kuramsal sorunlara kendi deyimiyle "ya o/ya bu" yaklaşımıyla değil "hem o/hem de bu" yaklaşımıyla cevap aramaya çalışır (1999b: 3). Chodorow'un analizinin başlangıç noktası kişisel anlamın aktarım, içeatım, yansıtma ve fantezi süreçleri aracılığıyla meydana getirildiği fikridir. Anlam mekânsal düzlemde tasavvur edildiğinde "içsel" veya "dışsal" bir gerçekliğe değil bu ikisinin iç içe geçmesine dayanır. Zamansal düzlemde tasavvur edildiğinde ise bugüne veya geçmişe değil bugünle geçmişin iç içe geçtiği bir alana aittir; "psikolojik aktörlük daima bugüne ait iken" kişinin halihazırdaki aktarımları genel olarak "öznel geçmişten izlerle doludur" –psikolojik örüntüler üreten ve "imkân dahilindekileri sınırlandıran" bir geçmiş (1999b: 63, 41). *Duyguların Gücü*'nde Chodorow kendini bir tarafta kişisel anlamın inşasında (dışsal) kültürün rolünü önemsizleştiren psikanaliz, diğer tarafta kişisel anlamın inşasında (içsel) psişenin rolünü önemsizleştiren kültür ve toplum kuramcıları arasında bir konuma yerleştirir. Önce toplumsal cinsiyetle ilgili bir bölümde (gerek kültürü ihmal eden psikanalitik yaklaşımlara, gerekse psişeyi ihmal eden çağdaş feminist yaklaşımlara karşı çıkarak) ardından genel olarak öznellikle ilgili bir bölümde (araştırma alanı olarak kültürel antropoloji disiplinine başvurarak) dar bir psikolojizm ile aynı ölçüde dar bir kültürel determinizm arasındaki uçurumu ortadan kaldırmaya çalışır.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Chodorow'un entelektüel söylemde ve akademik araştırmalardaki etkisini ele alırken onun çalışmalarının psişeyi kültürel ve toplumsal analize tâbi tutmaya yönelik genel çaba (Amerikan akademisinin sosyal bilimlerdeki ana akım yaklaşımına aykırı bir çaba) çerçevesinde önemli olduğunu belirtebiliriz. Chodorow'un son yirmi yılda yazdığı metinlerin yörüngesi, yapısalcı üst-anlatıdan postyapısalcılığın lokal ve tekil olana yönelik duyarlılığına doğru bir değişimi yansıtır. Chodorow, Amerika-

lı sosyal bilimcilerin yapısalcı/post-yapısalcı bölünmesinde ortaklaştıkları bir hususa tutarlı bir şekilde karşı çıkmıştır: Freud'un düşüncesi ve mirasından yararlanmak konusundaki gönülsüzlük. Chodorow'un Freudyen ve feminist perspektifine göre toplumsal hayat toplumun (cinsiyetlenmiş) psişeler tarafından oluşturulma biçimi hesaba katılmadan kuramsal bir çerçeveye oturtulamaz. Psikanalizin nesne-ilişkileri kuramına ve özellikle pre-Ödipal annenin rolüne odaklanan Chodorow'un metinleri, Freud'la ilgili kaba yorumların ötesine geçen bir psikanaliz görüşünün popülerleşmesine yardımcı olmuştur. Psikanalitik kuramı ataerkil ortodoksilerden arındırıp etkileyici bir dişil gelişim analizi yapan Chodorow, psikanalize ana akım feminist kuram ve pratikte bir yer sağlamak konusunda önemli bir rol oynamıştır.

Chodorow'dan etkilenen araştırmalara bakıldığında bunları birbiriyle örtüşen iki kümeye ayırabiliriz. Birinci ve muhtemelen en önemli küme Chodorow'un sosyal ve beşeri bilimlere özel bir feminist perspektif kazandıran, toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmalarından hareketle geliştirilmiştir. Bu perspektif tarihte hak ettiği değeri bulamamış feminist ses ve duruşu incelemeyi, sorunsallaştırmayı ve belli ölçüde yeniden değerlendirmeyi amaçlarken onun ilişkiselliğini; insan benliğine, ötekiye ve dünyaya olan bağlılığını ayırt edici özelliği olarak kabul eder. Aynı zamanda tarihte hak ettiğinden fazla değer bulmuş eril sesi ve duruşu incelemeyi, sorunsallaştırmayı ve belli ölçüde değersizleştirmeyi amaçlarken onun ötekiden ve dünyadan kopukluğunu, görece kırılgan bir ego ve güvensiz bir cinsel kimliğe dayanmasını, eril benliği ve erkekliği saldırgan ve kadın düşmanı birtakım sınırlar (kişisel, toplumsal, maddi ve simgesel sınırlar) üzerinden tanımlamasını ayırt edici özelliği olarak alır. Bu çalışmalar arasında Carol Gilligan'ın etkileyici kitabı *In a Different Voice* (*Farklı bir Sesle*, 1982, 1996) özellikle vurgulanmayı hak eder. Ahlâki karar alma süreçlerinin karakteristik biçimde eril ve dişil örüntülerine işaret eden Gilligan, erkeklerin soyut ve genel ahlâk ilkelerine dayalı bir "adalet etiği"ni benimsemesine karşılık kadınların somut ve özel ilişkilerle sonuçlara yönelik bir "özen etiği"ni tercih ettiğini gösterirken Chodorow'dan yararlanır. Evelyn Fox Keller'in eril öznelliğin bilim tarihindeki soyutlayıcı ve araçsalcı karakterini incelerken Chodorow'un yaklaşımına başvuran *Reflections on Gender and Science*'ı (*Cinsiyet ve Bilim Hakkında Düşünceler*, 1985) da etkileyici bir çalışmadır. Sosyolojide Chodorow'un toplumsal cinsiyet temelli kişilik analizi; toplumsal cinsiyet, çalışma, duygular ve aile sosyolojisi alanındaki çalışmalara katkıda bulunmuştur; Christine Williams, Karin Martin, Jennifer Pierce, Michael Messner, Miriam Johnson ve Lillian Rubin'in çalışmalarında Chodorow etkisi belirgindir. Antropolo-

ji ve klasik çağ araştırmaları alanında Gilbert Herdt ve Helene Foley'nin çalışmaları Chodorow'dan etkilenmiştir. Siyaset bilimi alanında Chodorow'un çalışmaları, aralarında Nancy Hartstock, Michael Rogin, Hanna Pitkin, Christine Di Stefano, Susan Moller ve Seyla Benhabib'in de bulunduğu siyaset kuramı ve siyaset kültürü öğrencilerini etkilemiştir. Edebiyat ve edebiyat eleştirisi alanında Chodorow'un toplumsal cinsiyet analizi; yazarlar, metinler ve okurlar üstüne yeni bir biçimde düşünmek konusunda ilham kaynağı olmuştur; örnekler arasında Elizabeth Abel, Janet Adelman, Marianne Hirsch, Coppélia Kahn ve Janice Radway'in çalışmalarını sayabiliriz.

İkinci kümedeki çalışmalar Chodorow'un öznelliğin ilişkisel karakteriyle ilgili çalışmalarından etkilenmiştir. Chodorow bu bağlamda psikanalizde ve psikanalitik feminist toplum düşüncesinde ilişkisel düşünmenin ortaya çıkışına katkıda bulunmuştur. Psikanaliz bağlamında Chodorow'un çalışmaları yalnızca dişil gelişim ve toplumsal cinsiyet temelli kişilik analiziyle değil, aynı zamanda Amerikan ilişkisel psikanaliz geleneğindeki etkisi ve daha genel olarak nesne-ilişkileri kuramı ve Kleinyen kuramın popülerleştirilmesi ve berraklaştırılmasındaki rolünden dolayı da önemlidir. Psikanalitik feminist toplum düşüncesinde Chodorow'un çalışmaları toplumsal düşünceyi ilişkisel bir özne anlayışına, insanın özgürleşmesini ise öznelerarası bir tanıma dayandırmaya çalışan yeni bir kuramsal girişimi şekillendirmiştir. Bu girişime katılan diğer isimler arasında Jessica Benjamin, *The Bonds of Love* (*Sevgi Bağları*, 1988) ve diğer metinlerinde nesne-ilişkileri merkezli feminizmi Frankfurt Okulu'nun Hegelyen-Marksist kaygılarıyla buluşturmuştur; Jane Flax, *Thinking Fragments*'ta (*Düşünen Fragmanlar*, 1990) nesne-ilişkileri merkezli feminizm ile postmodernizm arasında köprüler kurmuştur; Madelon Sprengnether, *The Spectral Mother*'da (*Hayalet Anne*, 1990) pre-Ödipal anneyle ilgili Freudyen ve post-Freudyen kafa karışıklığı ve tıkanmanın tarihini ele almıştır.

Tartışmalı noktalar

Chodorow sosyal bilimlerde epey etkili olduğu gibi çeşitli eleştirilerle de karşılaşmıştır. Bu eleştiriler üç kapsamlı ve birbiriyle örtüşen alanda yoğunlaşır: Chodorow düşüncesinin kültürel-toplumsal, psikanalitik ve siyasal içeriği. Chodorow'a yönelik kültürelci ve sosyolojik eleştiriler *The Reproduction of Mothering*'in yayımlandığı tarihten bugüne dek devam etmiştir. Bir dizi kuramsal perspektiften yöneltilen bu eleştiriler Chodorow'un toplumsal ve kültürel olguları ele alış biçiminin –ampirik ve kuramsal bakımdan– zayıflığına yönelik bir memnuniyetsizliği paylaşırlar. İlk olarak, *The Reproduction of Mothering*'i yapısalcı ve postyapısalcı perspektiflerden eleştirenler, kitabın temel savlarının indirgemeci karakterini eleştirmişler-

dir. Buna göre Chodorow'un toplumsal cinsiyetlenme analizi, kişiliğin belirlenimini aile yapısına bağlayarak tek bir sebebe indirgerken toplumsal yeniden üretimle ilgili analizi de cinsiyetlenmiş kişiliği indirgemeci bir yaklaşımla çözümler (örn. bkz. Lorber ve diğ.; Young, 1989). Eleştirmenlere göre her iki indirgemecilik biçimi de kişiliği şekillendiren ve toplumsal yeniden üretimi mümkün kılan çok çeşitli toplumsal etkenleri (maddi ve simgesel) göz ardı eder. Bununla bağlantılı olarak *The Reproduction of Mothering* sınıf, ırk, etnisite ve milliyet bağlamında meydana gelen cinsel kişilik hakkında birtakım genellemeler yaptığı için; kişiliklerin farklı biçimlerde şekillenmesini farklı toplumsal lokasyonların belirlediği gerçeğini gereğince göz önüne almadığı için eleştirilmiştir. Kitap esasen beyaz, Avrupalı ve Kuzey Amerikalı orta sınıf hastaların deneyimlerini temel alan klinik psikanaliz literatürüne bel bağlamasına rağmen eril ve dişil kişilik hakkında genel savlarda bulunmaktadır (Fraser ve Nicholson, 1990; Lorber ve diğ., 1981).

The Reproduction of Mothering'i yazdığı tarihten bugüne Chodorow bu eleştirilerin bir kısmının haklılığını kabul etmiştir. Chodorow, toplumsal cinsiyet temelli kişilikle ilgili genellemeleri kültürel bakımdan halen önemli olan eğilimlere işaret ettikleri sürece geçerli ve faydalı bulmaya devam eder; ama yukarıda belirttiğimiz gibi bu kimliği oldukça özgül ve karmaşık bir kurgu kılan ve bağlama tâbi olan etkenlere karşı artık çok daha duyarlı hale gelmiştir (Chodorow, 1994, 1999a, 1999b). Yine yukarıda belirttiğimiz gibi son dönem metinlerinde Chodorow, *The Reproduction of Mothering*'in ataerkil kapitalizmin daha geniş toplumsal örüntülerinin açıklanmasında aile yapısı ve cinsiyetlenmiş kişiliğe gereğinden fazla önem atfettiğini, kişiliği ve kültürü oluşturan bir dizi toplumsal ve ailevi etkeni önemsiz kıldığını da kabul eder (Chodorow, 1989: 5-7). Chodorow baştan beri toplumsalla ilgili analizinin zayıflığından dolayı eleştirildiği halde metinlerinin genel yörüngesi, onu sosyolojik ve kültürelci bir bakış açısıyla eleştirenlerin fark etmekten hoşnutluk duyacağı şekilde tarihsel etkenleri giderek daha çok ihmal eden bir toplumsal analiz tarzına doğru ilerlemiştir. Erken dönem metinlerindeki Marksist-Freudyen bağlılıklarından son dönem metinlerinde sakınan Chodorow, toplumsalın karmaşıklığıyla giderek daha az meşgul olur ve insanın içine dönerek insan psikolojisinin karmaşıklığıyla ilgilenir. Chodorow özgül toplumsal tarihin kültürel ve kişisel anlam karşısında daha önemli ve merkezî olduğunu genel bir önerme olarak kabul etse de bir toplum kuramcısı olarak yaptığı çalışmalara bütün olarak bakıldığında, toplumsal ve kültürel tarihe karşı görece kayıtsız olduğu görülür (Gottlieb, 1984; Laslett, 1996; MacCannell, 1991). Son dönem metinlerinde Chodorow öznellik ve anlam konusunda tarihsel dayanakları olan, kültürel bir

bağlama oturtulmuş açıklamalar yapmak yerine genel birtakım açıklamalar yapar. Öznellik konusundaki kaygıları modern, Batı ya da Kuzey Amerika kültürünün tarihi hakkında kapsamlı bir incelemeye dayanmaz. *Duyguların Gücü*'nde anlamın özgül bir tarihsel psişe ile özgül bir tarihsel kültürün kesişim noktasında meydana geldiği gibi genel bir fikri savunur; ne var ki kuramsal tahayyülü özgül bir tarihsel kültürden çok özgül bir tarihsel psişenin karmaşıklığını ele almakla meşguldür.

Yine bir dizi farklı perspektiften ifade edilen ikinci bir eleştirel kaygı da Chodorow'un psişeye dair yorumlarıyla ilgilidir. Klinik psikanalistler Chodorow'u dürtülerin ve bedenin rolünü göz ardı ettiği için eleştirmiştir (örn. bkz. Person, 1995). Yakın tarihli metinlerinde Chodorow konumunu değiştirmiş ve nesne-ilişkileriyle ilgili perspektifine dürtülerin ve bedenin merkezîliğini eklemiştir; bu değişimi, klinik psikanaliz alanındaki deneyimlerine atıfla açıklamıştır (Chodorow, 1999a). Lacancı ve postyapısalcı eleştirmenlere göre Chodorow ve nesne-ilişkileri kuramı, bir toplumsal cinsiyetle özdeşleşerek inşa olan merkezî, bütünleşik bir benliğin varlığına inandıkları için eleştiriyi hak eder (Butler, 1990; Rose, 1982; Seidman, 1994). Buna karşılık Chodorow bu ithamı reddederek bu tür savların felsefi bakımdan gelişkin olmakla birlikte insanın psikotik olmayan bir biçimde faaliyet gösterebilmesi için ihtiyaç duyduğu öz-kimlik konusunda klinik bakımdan naif yorumlara dayandığını belirtir (Chodorow, 1999b). Daha özgül noktalardan bahsetmek gerekirse, kimi eleştirmenler Chodorow'un toplumsal cinsiyet analizinde annenin rolüyle ilgili ileri sürülen varsayımları (tekrar hatırlatırsak, annenin kız çocukla narsisistik bir özdeşlik kurarken erkek çocukla anaklitik ilişkiler kurduğu varsayımı) sorgulamış (Elliot, 1991; Golden, 1992; Sprengnether, 1990), kimi eleştirmenlerse toplumsal cinsiyet edinimi ve gelişim sürecinde babanın rolüyle ilgili daha kapsamlı bir açıklama talep etmişlerdir (Moi, 1989; Young, 1989).

İlk ikisiyle örtüşen ve onlardan hareketle geliştirilen üçüncü bir kaygı Chodorow'un çalışmalarının siyasal içerim ve anlamlarıyla ilgilidir. Chodorow'un çalışmaları öncelikle normatif ve kural koyucu olmaktan çok açıklayıcı ve betimleyici olmasına rağmen eleştirmenler Chodorow'un analizlerinde normatif ve siyasal içerimler tespit etmiştir. İlk olarak, genellikle postyapısalcı ve Lacancı perspektiflerden yazan bir dizi eleştirmen Chodorow'un çalışmasının muhafazakâr bir kimlik siyasetine hizmet ettiğini öne sürmüştür (Elliot, 1991; Fraser ve Nicholson, 1990; Moi, 1989). Bu görüşe göre Chodorow'un cinsel kişiliğin farklılaşmasıyla ilgili analizi onun da karşı olduğu kimi toplumsal cinsiyet stereotiplerinin yeniden üretimine hizmet eder. Bu eleştirmenlere bakılırsa, kadını esasen ilişkisel, empati kuran ve özen gösteren bir var-

lık olarak tanımlamakla Chodorow bizatihi bir toplumsal ve siyasal kurgu olan ve Amerika'da savaş sonrasında ortaya çıkan (halihazırda kaybolmuş) beyaz, orta sınıf, çekirdek aileye özgü değerleri somutlaştıran bir kadınlık temsilini normalleştirir. Chodorow'un çalışması, kendi belirlediği kadınlık normlarından uzaklaşan kadınlık pratiklerini ve temsillerini patolojikleştirmek gibi siyasal bir etkiye sahiptir. Chodorow biraz da bu eleştirilere cevap olarak son dönem metinlerinde alternatif toplumsal cinsiyet ve cinsellik anlayışlarını ele alıp normalleştirmeye çalışmıştır (Chodorow, 1994).

İkincisi, bir dizi eleştirmen Chodorow'un dönüşüm siyasetini yetersiz bularak, toplumsal cinsiyete dayalı kimliği ve kişiliği şekillendiren toplumsal belirleyicileri (maddi ve simgesel) tam teşekküllü bir biçimde ele alamadığı için Chodorow'u eleştirmiştir (Elliott, 1994; Gottlieb, 1984; Lorber ve. diğ., 1981). *The Reproduction of Mothering*'de Chodorow, dönüşüm umudunu aile yapısındaki değişimlere (özellikle ortak ebeveynlik pratikleri aracılığıyla) dayandırmıştır. Ailenin içine hapsolmuş, oldukça sınırlı bir siyaset anlayışından dolayı eleştirilmesine rağmen Chodorow daha kapsamlı bir siyasi konuma doğru ilerlemek istememiştir. Chodorow eleştirmenleri *The Reproduction of Mothering*'in ikinci basımına kendisinin yazdığı önsözde zaten minimalist olan bir feminist siyasetin daha da daraltıldığından şikâyet etmek için geçerli sebepler bulacaktır; zira yazar daha önce savunduğu ortak ebeveynlikten de geri adım atarak şimdi artık daha büyük bir ahlâki ve siyasi görüş temelinde herhangi bir kural koymaya yönelik bütün çabaları sorunlu bulmaktadır. Chodorow'un nihai görüşüne göre, "anlamlı bir hayatın merkezinde psikolojik öznelliğin –hisler, fanteziler, psişik anlam– olduğunu" ciddi anlamda kabul ettiğinizde, "öznelliği dışarıdan yargılamanız veya bir siyasal eşitlik kuramına dayalı bir çözümü ya da kadınlarla çocukların çıkarları adına psikolojik öznelliği reddeden bir anlayışı savunmanız mümkün olamaz" (1999a: xv).

Eleştirilerin çeşitliliği ve farklılığı yalnızca Chodorow'un çalışmalarındaki eksik ve kusurlara değil aynı zamanda onun düşüncesini yanlış yorumlanmaya elverişli kılan bir özelliğe işaret eder: çokboyutluluk ve karmaşıklık. Doğrusu bir toplum düşünürü olarak Chodorow her ne kadar yaptığı çalışmalar hem özgün hem de çığır açıcı olsa da katkılarının özgünlüğünden ziyade çok farklı perspektifleri ve içgörüleri kendine özgü ve etkileyici bir biçimde birleştirebilmesi, bir senteze varabilmesi bakımından önemlidir. Chodorow'un çalışmaları; feminizm, psikanaliz, sosyoloji ve antropoloji gibi çeşitli geleneklerden hareketle geliştirilen fikirleri bağlantılandırır ve tanıdık toplumsal olguları tamamen yeni ve farklı şekillerde görmemizi sağlayacak şekilde birleştirir.

CHODOROW'UN TEMEL ESERLERİ

Chodorow, N. (1984) "An exchange: mothering and the reproduction of power", *Socialist Review*, 78: 121-24.

Chodorow, N. (1989) *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Cambridge: Polity Press, ve New Haven, CT: Yale University Press.

Chodorow, N. (1994) *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond*. Lexington: The University Press of Kentucky, ve Londra: Free Association Books.

Chodorow, N. ([1978] 1999a) *The Reproduction of Mothering*, Yeni önsözle genişletilmiş 2. basım. Berkeley: University of California Press.

Chodorow, N. (1999b) *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender and Culture*. New Haven, CT: Yale University Press. [*Duyguların Gücü. Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam*, çev. Jale Özata Dirlikyapan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007].

İKİNCİL KAYNAKLAR

Abel, E. (1989) *Virginia Woolf and the Fictions of Psychoanalysis*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Adelman, J. (1992) *Suffocating Mothers*. Londra ve New York: Routledge.

Benjamin, J. (1988) *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books.

Buhle, M.J. (1998) *Feminism and its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Butler, J. (1990) "Gender trouble, feminist theory, and psychoanalytic discourse", L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* içinde. New York: Routledge.

Elliot, P. (1991) *From Mastery to Analysis: Theories of Gender in Psychoanalytic Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Elliott, A. (1994) *Psychoanalytic Theory: An Introduction*. Oxford ve Cambridge, MA: Blackwell.

Flax, J. (1990) *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.

Fraser, N. ve Nicholson, L.J. (1990) "Social criticism without philosophy", L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* içinde. New York: Routledge.

Frosh, S. (1987) *The Politics of Psychoanalysis*. Londra: Macmillan.

Gilligan, C. ([1982] 1996) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Golden, C. (1992) "Book review of feminism and psychoanalytic theory", *Women and Therapy*, 12 (3): 103-8.

Gottlieb, R. (1984) "Mothering and the reproduction of power: Chodorow, Dinnerstein, and social theory", *Socialist Review*, 77: 93-119.

Goldner, V. (1991) "Toward a critical relational theory of gender", *Psychoanalytic Dialogues*, 1: 249-72.

Hartsock, N. (1983) "The feminist standpoint: developing a grounding for a specifically feminist historical materialism", S. Harding ve M. Hintikka (ed.), *Discovering Reality* içinde. Boston: D. Reidel.

Keller, E.F. (1985) *Reflections on Gender and Science*. New Haven, CT: Yale University Press.

Klein, M. (1975a) *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works, 1921-1945*. New York: Delta.

Klein, M. (1975b) *Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963*. New York: Delta.

Laslett, B. (1996) "The gendering of social theory: sociology and its discontents", *Contemporary Sociology*, 25 (3): 305-9.

Lorber, J., Coser, R. L., Rossi, A. S. ve Chodorow, N. (1981) "On The Reproduction of Mothering: a methodological debate", *Signs*, 6 (3): 482-514.

MacCannell, J.F. (1991) "Mothers of necessity: psychoanalysis for feminism", *American Literary History*, 3(3): 623-46.

Martin, K. (1996) *Puberty, Sexuality and the Self: Boys and Girls at Adolescence*. New York: Routledge.

Meyers, D. T. (ed.) (1997) *Feminist Social Thought: A Reader*. New York ve Londra: Routledge.

Mitchell, S. ve Black, M. (1995) *Freud and Beyond: A History of Modern Psychoanalytic Thought*. New York: Basic Books.

Moi, T. (1989) "Patriarchal thought and the drive for knowledge", T. Brennan (ed.) *Between Feminism and Psychoanalysis* içinde. Londra: Routledge.

Person, E.S. (1995) "Book review of Feminities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond by N. Chodorow", *International Journal of Psychoanalysis*, 76: 1276-9.

Pierce, J. (1995) *Gender Trials: Emotional Lives in Contemporary Law Firms*. Berkeley: University of California Press.

Pitkin, H. (1984) *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccold Machiavelli*. Berkeley: University of California Press.

Rose, J. (1982) "Introduction", J. Mitchell ve J. Rose (ed.) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* içinde. Londra: MacMillan.

Rose, J. (1986) *Sexuality in the Field of Vision*. Londra: Verso.

Seidman, S. (1994) *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*. Oxford ve Cambridge, MA: Blackwell.

Slater, P. ([1968] 1992) *Glory of Hera*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sprengnether, M. (1990) *The Spectral Mother*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Thorne, B. (1996) "Brandeis as a generative institution: critical perspectives, marginality and feminism", *Theory and Society*, 25, Özel sayı: *Gender, Agency, and the Development of Feminist Sociology*.

Williams, C. (1989) *Gender Differences at Work*. Berkeley: University of California Press.

Winnicott, D.W. (1965) *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. New York: International Universities Press.

Winnicott, D.W. ([1971] 1993) *Playing and Reality*. New York: Routledge.

Young, I.M. (1989) "Is male gender identity the cause of male domination?" J. Treibilcot (ed.) *Mothering* içinde. New Jersey: Rowman and Allanheld.

26

Anthony Giddens

ANTHONY ELLIOTT

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Britanya'da savaş sonrası dönemin önde gelen toplum kuramcılarından biri Anthony Giddens'tır. Son otuz yılda sosyal bilimlerdeki kavramsal tartışmalar, Giddens'ın klasik sosyoloji geleneğine dair metinlerinden ve çağdaş toplum kuramıyla ilgili yorumlarından epey etkilenmiştir. Özellikle yapısalcı-işlevselcilik, yorumlayıcı sosyoloji, eleştirel kuram, etnometodoloji, sistem kuramı, psikanaliz, yapısalcılık ve postyapısalcılık gibi gelenekleri yorumlayıp yapıbozuma uğratarak ve yeniden inşa eden Giddens, toplum ve siyaset kuramındaki tartışma alanını genişletmiştir. Diğer yandan Giddens'ın toplum kuramına katkısı yalnızca birinci sınıf bir yorum uzmanı olarak sahip olduğu yeteneklerle sınırlı değildir. Giddens, her şeyden önce, "büyük bir kuramcı"dır. Toplum kuramına en az Parsons, Habermas ve Foucault kadar önemli katkılarda bulunmuştur. Giddens'ın yapılanma kuramı özellikle toplumsal yeniden üretim ve siyasal dönüşüm süreçlerini vurgulayan, geç modern dünyaya dair zengin bir analizdir. Yapılanma kuramı ile ampirik sosyolojik araştırma arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğu halen tartışılsa da toplumsal, kültürel ve siyasal araştırmada Giddens'ın geniş kapsamlı toplum kuramına birçok kişi başvurmuştur (bkz. Clark ve diğ., 1990). Giddens'ın kuramsal ilgileri ve bir araştırmacı olarak ele aldığı meseleler geniş bir yelpazeye yayılır: modernleşme ve modernliteyle ilgili araştırmalarından cinsellik ve mahremiyete dair analizlerine ve küresel kapitalizmi daha fazla adalet ve özgürlük temelinde yönetmenin bir biçimi olarak "Üçüncü Yol" veya "ra-

dikal merkez"in ortaya çıkışı hakkında yakın tarihli araştırmalarına kadar uzanan bir yelpaze.

Giddens, 18 Ocak 1938'de Kuzey Londra'daki Edmonton'da doğdu. Londra ulaşım hizmetleri bürosunda görevli kâtip bir baba ve evladını savaş sonrası döneme özgü işçi sınıfı topluluklarından birinde yetiştiren tipik ev hanımı bir annenin oğlu olarak büyüdü. Semtteki devlet okullarından birine gitti; ailenin yükseköğrenim gören tek ferdi olarak Hull Üniversitesi'ne girdi; orada psikoloji ve sosyoloji öğrenimi gördü. Lisansını Hull'da tamamladıktan sonra LSE'de yüksek lisans yapmaya başladı. Yüksek lisans tezinin başlığı "Sport and Society in Contemporary England" (Çağdaş İngiltere'de Spor ve Toplum), danışmanları ise David Lockwood ve Asher Tropp'tu (Giddens'ın spor sosyolojisine olan ilgisi yetiştiği çevreyi, özellikle Spurs futbol takımına duyduğu köklü bağlılığı yansıtır). Giddens tezinde Max Weber'in yolundan giderek sporun rasyonalize edilip kodlandığını ve ayrıca sınıfsal ayrımlara tâbi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Giddens tezini yazmaya başladığında ana akım sosyolojide spor epey marjinal bir konuydu ve Giddens sonraları LSE'deki danışmanlarının bu konuyu ciddiye almadıklarını hissettiğini belirtmiştir.

Giddens, LSE'den mezun olduktan sonra Norbert Elias ve Ilya Neustadt'la birlikte çalıştığı Leicester Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne tayin edildi. Onun toplum kuramına yönelik ilgisi Leicester'da doğmuş; sosyolojide ilgisini çeken temel mesele olarak sıradan ve gündelik bilgi konusuyla (dünyanın insanlar açısından öznel bir anlam taşıdığı ve bu anlamın sosyolojinin konusu olan insana özgü toplumsal pratikler ile düşünümsel bir ilişki içinde olduğu fikri) ilgilenmeye başlamıştır. Giddens, 1968-69'da Vancouver Simon Fraser Üniversitesi ve Los Angeles Kaliforniya Üniversitesi'nde dersler verdi. O dönemde başlıca araştırma konusu sosyolojik düşüncenin tarihi, özellikle Marx, Weber ve Durkheim'ın çalışmalarıydı. Disiplinin kurucu figürleri arasındaki bağlantı ve farklılıklara yoğunlaşarak ilk kitabını tasarlamaya başladı.

İngiltere'ye döndükten sonra Leicester Üniversitesi'ndeki görevinden ayrıldı ve 1990'ların ortalarına kadar görev yaptığı Cambridge Üniversitesi'nde bir kürsüye tayin edildi. 1971'de yayımlanan ilk kitabı *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*; Marx, Weber ve Durkheim konusunda bütün dünyada en çok atıf yapılan sosyoloji ders kitaplarından biridir. Bu kitapta Giddens, klasik sosyolojinin kökenlerini inceleyerek sosyal bilimlerin kuramsal temellerini yeniden yorumlama projesine dair işaretler verir –Durkheimcı bir başlığı olan *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (1976); *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori* (1995) gibi çalışmalarında Giddens bu projesini geliştirmiştir. *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*,

Giddens'ın klasik toplumsal düşünceyi yorumlayan önemli sosyologlardan biri olarak bütün dünyada tanınmasını sağlamıştır. Cambridge yıllarında Giddens Amerika'ya özgü ortodoks sosyolojiyi eleştirmek amacıyla Avrupa'daki toplum kuramı geleneğini sahiplenmeye devam etmiştir.

Giddens'ın en iddialı çalışması olan *Toplumun Kuruluşu* (1984), toplum kuramının yöntemsel ve esasa dair kaygılarını sosyal bilimlerin mevcut kaygıları ışığında yeniden yapılandırmaya yönelik kapsamlı ve çarpıcı bir girişimdir. Talcott Parsons'ın devasa sosyoloji kuramından sonra en önemli kitaplardan biri kabul edilen *Toplumun Kuruluşu,* modernleşme çağını kavramak için bütünüyle yeni bir söz dağarcığı önermiştir: Giddens'ın önerdiği terimlerden birkaçını saymak gerekirse "yapılan(dır)ma", "düşünümsellik", "uzam-zaman uzaklaşması", "çifte yorumbilim" ve "ontolojik güvenlik"ten bahsedebiliriz. *Toplumun Kuruluşu*'nun ardından Giddens peşpeşe birçok kitap yayımlamıştır. *Ulus-Devlet ve Şiddet*'te (1985) savaş, yeni savaş teknolojileri ve küreselleşme hakkında yaptığı analiz, siyasetbilimi ve uluslararası ilişkiler disiplininde epey etkili olmuştur. *Modernliğin Sonuçları* (1990) Giddens'ın postmodernizme yönelik tepkisidir ve bu kitapta Batı'nın ve ileri endüstriyel toplumların "düşünümsel modernleşme" koşullarıyla tanışmakta olduklarını ileri sürmüştür. *Modernite ve Bireysel Kimlik* (1991) ve *Mahremiyetin Dönüşümü* (1992b) benlik, kimlik, mahremiyet ve cinsellik meselelerini dünyayı saran toplumsal dönüşümler ışığında ele almıştır.

Giddens, 1996'da Cambridge'ten ayrılıp LSE'nin direktörü olur. LSE'nin direktörü olarak bir yandan Britanya'daki yükseköğrenimi şekillendirme girişimine doğrudan dahil olurken öte yandan metinlerinde daha politik meselelere odaklanır. LSE'deki göreve getirilmeden önce *Sağ ve Solun Ötesinde* (1994) başlıklı kitabında Giddens sosyoloji ile kamu politikalarını yeniden bağlantılandırmaya; sağ ve sol gibi ortodoks ayrımların ötesinde bir radikal siyasal gündem belirlemeye çalışmıştı. En çok satan kitabı *Üçüncü Yol*'da (1998) bu projeyi sürdürdü. 1999'da Giddens, küreselleşme ve onun siyasal sonuçları hakkında Reith Konferansları'nı verdi ve bunlar daha sonra *Elimizden Kaçıp Giden Dünya* (1999) başlığıyla kitaplaştırıldı.

Bu portre yazısının amacı Giddens'ın toplum ve siyaset kuramı alanındaki metinleri hakkında kısa bir değerlendirme yapmaktır. Çok geniş bir alana yayılan ilgilerini ve sıradışı üretkenliğini göz önüne alarak Giddens'ın çalışmalarının belli boyutlarına odaklanmaya karar verdim: yapılanma kuramı, modernite ve modernleşme, radikal siyasete yönelik eleştiri. Giddens'ın toplum kuramına yaptığı esaslı katkıları incelediken sonra Giddens eleştirmenlerinin gündeme getirdiği bazı meseleleri ele alacağım.

Toplum kuramı ve katkıları

Yapılanma kuramı

Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları (1976), *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (1979) ve *Toplumun Kuruluşu* (1984) gibi bir dizi kitabında Giddens eylemle yapı, aktörle sistem, bireyle toplum arasındaki ilişkileri epey özgün bir biçimde kavramsallaştırır. Eylem ile toplumsal yapı arasındaki ilişki, toplum kuramı ve sosyal bilimler felsefesinin temelinde yatan bir meseledir ve birçok kuramcı bu iki terimden birini vurgularken diğerini feda etmiştir. Çeşitli yapısalcılık, postyapısalcılık, sistem kuramı ve yapısal sosyoloji biçimlerinde açıkça görüldüğü üzere determinist yaklaşımlar eylem karşısında toplumsal yapıya öncelik tanır. Yorumbilim, fenomenoloji ve gündelik dil felsefesi geleneklerinden anlaşılacağı üzere iradeci (volontarist) yaklaşımlar ise bireylere odaklanıp insan eylemine bazı anlamlar yükler. Bu birbirine karşıt yaklaşımları tasvip edenler ve eleştirenler vardır. Giddens, bireysel aktörün eylemlerinin toplumun yapısal özellikleriyle nasıl bağlantılandığına dair sorunu, bir yaklaşımı öbürünün yerine koyarak veya öbürüne atıfla pekiştirerek çözümlemenin mümkün olmadığını düşünür. Bu tür bir düalizmi aşmak amacıyla Fransızcadan *structuration* (yapılanma) terimini ödünç alır. Giddens'ın analizi, başlangıç noktası olarak sabit veya verili bir şey olarak toplumu değil toplumsal hayatın aktif akışını alır. İnsanın aktörlük vasfını küçümseyen yaklaşımların aksine Giddens, insanın, kendi davranışlarıyla ürettiği ve yeniden ürettiği toplumsal yapılar hakkında bilgi sahibi olduğunu öne sürer. Toplum, kurumları meydana getiren mükerrer pratiklerin bir bileşimi olarak anlaşılabilir. Giddens'a göre toplum kuramının temel görevi, eylemin toplumsal pratiklerin gündelik bağlamı içinde nasıl yapılandığını kavrarken eşzamanlı olarak bir eylem hayata geçirildiğinde onun yapısal unsurlarının yeniden üretildiğini kabul etmektir. Dolayısıyla Giddens, aktörlük-yapı ikiliğini tamamlayıcı bir ikilik, "yapının ikiliği" olarak düşünmeyi önerir: "Yapının ikiliğiyle toplumsal yapıların hem insan aktörlüğü tarafından meydana getirildiğini hem de aynı zamanda aktörlüğün aracı ve ortamı olduğunu kastediyorum".

Giddens'ın toplum kuramının radikal boyutlarını kavrayabilmenin en iyi yolu, onun yapı anlayışını ana akım sosyoloji literatürüyle kıyaslamaktır. Sosyologlar yapıyı genellikle bir kurumsal kısıtlama bağlamında, çoğu zaman neredeyse mekanik veya kâğıt üstünde bir biçimde kavramsallaştırmıştır; bu haliyle yapı, bedenin biyolojik işleyişine veya bir binanın kirişlerine benzetilmiştir. Giddens işlevselci, biyolojik ve ampirisist yapı analizlerini kesin bir şekilde reddeder. 20. yüzyıl toplum kuramındaki "dile dönüş"ü hareket noktası alarak, yapısalcı ve postyapısalcı kuramdan, özel-

likle dilbilimin dil ile konuşma arasında varsaydığı ilişkiden eleştirel bir biçimde yararlanır. Bunu –yapısalcıların öne sürdüğü gibi– toplum bir dil gibi yapılandığı için değil, dilin toplumsal hayatın temel unsurlarını yansıttığını düşündüğü için yapar. Giddens'a göre dil sanal bir varoluşa sahiptir; zamanın ve mekânın dışında "var olur"; yalnızca yazma ve konuşma anlarında hayata geçer. Öte yandan zaman ile mekânın kesişim noktalarında var olan konuşma, bir özneyi gerektirir. Giddens'ın yapısalcı dilbilim okumasına göre özne, bir deyim veya cümle üretebilmek için dilin kurallarından yararlanır ve böylelikle dilin bir bütün olarak yeniden üretimine katkıda bulunur. Giddens eyleme içkin yapıları açıklayabilmek için dile özgü yapılara yönelik bu anlayışa başvurur. Giddens'ın teoremine göre aktörler toplumsal etkileşimi sürdürebilmek için yapılardan yararlanırlar ve bunu yaparak kurumların ve yapıların yeniden üretimine katkıda bulunurlar. Bu analiz toplumsal yapı ve sistemler konusunda oldukça özgül bir anlayış ortaya koyar. Giddens'a göre "Yapı, aktörlerin gündelik hayatta ne yaptıkları hakkındaki bilgilerinden bağımsız olarak var olmaz" (1984: 26).

Giddens'ın kuramsal yaklaşımı, yapıların "kurallar ve kaynaklar" olarak kavramsallaştırılması gerektiğini vurgular: Yapıyı meydana getiren kuralların uygulanması toplumsal, iktisadi, kültürel ve siyasal kaynaklara erişimin farklı şekillerde gerçekleşmesi anlamına gelir. *Toplumun Kuruluşu*'nda Giddens, "kural"ın toplumsal hayatın anlaşılması açısından en uygun anlamının bir matematik formülüne tekabül ettiğini öne sürer: Örneğin diziliş 2, 4, 6, 8 şekindeyse, formül de x=n+2'dir. Giddens'a göre bir formülü anlamak, aktöre toplumsal hayatın rutinlerini gerçekleştirme ve kuralı bir dizi farklı bağlama uygulama imkânı verir. Bürokratik kurallar, trafik kuralları, futbol kuralları, dilbilgisi kuralları ve görgü kurallarında hep aynı durum geçerlidir: Bir kuralı bilmek, kişinin mutlaka bir ilke formüle edebileceği anlamına gelmese de toplumsal hayatını sürdürebilmek için kuralı uygulayabileceği anlamına gelir. Giddens'a göre "toplumsal eylemin kuralları ve kaynakları aynı zamanda sistemin yeniden üretimini sağlayan araçlardır" (1984: 19). Giddens'ın tasavvur ettiği şekliyle sistemin yeniden üretimi; yapıların, sistemlerin ve kurumların müdahil olduğu karmaşık ve çelişik bir süreçtir. Giddens nezdinde toplumsal sistemler yapılarla eşdeğer değildir. Toplumsal sistemler, düzenlenmiş etkileşim örüntüleridir; bu tür sistemler kurallar ve kaynaklar tarafından yapılandırılır. Giddens kurumları farklı çalışma kurallarına dayanan ve kendi içinde yapılanan varlıklar olarak kavrar. Sözgelimi siyasal kurumlar yetki, anlam, temsil ve meşrulaştırma meseleleriyle bağlantılı olarak insanlara kimi buyrukların verilmesine dayanırken iktisadi kurumlar temsil ve meşrulaştırma süreçleri aracılığıyla kaynakların dağıtımına dayanır.

Toplumsal hayatın böyle geri dönüşlü (*recursive*) bir şekilde faaliyet göstermesini anlayabilmek için Giddens'ın insan aktörlüğü ve bireysel öznellikle ilgili analizini incelemek gerekir. Giddens'a göre eylem, bir bireyin "edimleri"nden analitik bir şekilde ayrıştırılmalıdır. Edimler, bireysel faaliyetin müstakil kısımları iken eylem insana özgü toplumsal pratiklerin kesintisiz akışıdır. Giddens, genel bir düzlemde, insan öznelliğinin nasıl katmanlara ayrıldığını gösterirken üç bilgi ve motivasyon kertesini temel alan bir model önerir: söylemsel bilinç, pratik bilinç ve bilinçdışı. *Söylemsel bilinç* aktörün kendine ve başka insanlara kendi eylemleri hakkında ne ifade edebildiğiyle ilgilidir; Giddens'ın ısrarla vurguladığı gibi aktörler ne yaptıklarını bilirler ve bu farkındalık genellikle söylemsel bir unsur içerir. *Pratik bilinç* de aktörün kendi eylemleri, inançları ve motivasyonları hakkında bildikleriyle ilgilidir ama bu bilgi söylem düzleminde ifade edilemediği için *pratik*tir. Giddens, Wittgenstein'ın yolundan giderek dile getirilemeyen şeyin yapılan şey olduğunu belirtir. İnsan kendi faaliyetlerini ve dünyayı doğrudan dile getiremeyeceği şekilde bilir; Giddens'a göre bu pratik bilgi stokları toplumsal-bilimsel araştırma projesinin temel unsurudur. Son olarak, Giddens'a göre *bilinçdışı*, insani motivasyonun bir başka hayati özelliğidir; bilinçdışını söylemsel ve pratik bilinçten farklılaştıran şey, temsil ettiği bastırma engelidir.

Giddens toplumsal hayatın yeniden üretiminde bilinçdışına (stres veya kriz anlarında "patlak veren" bir şey olarak) az bir rol vermesine rağmen toplumsal ilişkilere özgü rutin örüntüleri kuramsal bir çerçeveye oturturken psikanalizden epey yararlanır. Freud, Lacan ve Erikson'dan hareketle, ailede bakıcının (genellikle anne) duygusal varlığı veya yokluğunun hem "ontolojik güvenlik" olarak adlandırdığı hissiyatın hem de toplumsal hayatın doğal rutinine duyulan güvenin temeli olduğunu öne sürer. Rutin kavramının Giddens'ın toplum kuramında merkezî bir konumu vardır; gerek ontolojik güvenliğin üretimi ve muhafazasında, gerekse aktörlerin toplumsal hayatı idame ettirmenin kurallarını öğrendikleri toplumsallaşma biçimlerinin kavranmasında "rutin"ler önemli bir rol oynar. Giddens bu amaçla Goffman ve Garfinkel'in de aralarında bulunduğu birçok mikro-kuramcıdan yararlanır. Etnomedoloji ve fenomenolojiyle olan ilişkisi, "nitelikli performanslar", "ortak mevcudiyet", "dizisellik", "bağlamsallık", "bilinebilirlik", "ortak bilgi" gibi terimlere yaptığı atıflardan da anlaşılacağı üzere yapılanma kuramının diline de yansır.

Son birkaç paragrafta Giddens'ın eylem, aktörlük ve öznellik meselelerine nasıl baktığını açıkladım. Yapılanma kuramındaki ikilik vurgusunun anlaşılabilmesi için Giddens'ın toplum kuramının bu daha öznel boyutlarını toplumsal pratikler ve yapılarla bağlantılandırmak gerekir. Gid-

dens'a göre aktörler, yapıların kaynak ve kurallarını temel alarak kurum, sistem ve yapıların sistemik yeniden üretimine katkıda bulunurlar. Giddens toplumsal hayatı incelerken "yöntemsel parantezler açma"nın önemini vurgular. Ona göre sosyal bilimler hem toplumun yapısal özelliklerini inceleyen bir *kurumsal analiz*, hem de aktörlerin toplumsal etkileşimi nasıl sürdürdüklerini inceleyen bir *stratejik tutum analizi* yapar. Bu farklı analiz kerteleri sosyal bilim araştırmasının temel unsurudur ve ikisi de yapılanma teorisi açısından son derece önemlidir. Giddens bununla bağlantılı olarak sosyal bilim araştırması yapan öznenin kavramkullanan bir aktör olduğunu öne sürer; bireylerin başvurdukları kavramlar eylemlerinin oluş biçimini açıklar. Bir tarafta sıradan aktörlerin meydana getirdiği toplumsal dünya ile diğer tarafta sosyal bilimcilerin meydana getirdiği üst-diller arasındaki bu kesişim noktasına Giddens, "çifte yorumbilim" adını verir.

Modernite ve geç modern çağ

Modernliğin Sonuçları (1990) ve *Modernite ve Bireysel Kimlik*'te (1991) Giddens geç modern çağda benlik ile toplum arasındaki karmaşık ilişki hakkında kapsamlı bir analiz yapar. Marx'ın moderniteyi kapitalizmle özdeşleştirmesine ve Weber'in bürokrasinin demir kafesi portresine karşı çıkan Giddens, bunun yerine moderniteyi önüne çıkan her şeyi ezen bir güç olarak resmeder. Giddens'ın moderniteye yaklaşımı, tıpkı yapılanma kuramı gibi, birçok terminolojik yenilik içerir: "Yerleştirici ve sökücü mekanizmalar", "simgesel alametler", "uzmanlık sistemleri", "güven ve risk diyalektiği" ve hepsinden önemlisi "düşünümsellik". Giddens'a göre düşünümsellik, bireysel ve kolektif "öz-gözetim"in kesintisiz bir akışı olarak düşünülmelidir. Giddens'a göre "Modern toplumsal hayatın düşünümselliği, toplumsal pratiklerin söz konusu pratikler hakkındaki bilgiler ışığında sürekli olarak irdelenmesine ve reforme edilmesine dayanır" (1990: 38). Başka bir yerde Giddens (1991: 28) şöyle der: "Yüksek modernliğin dünyasında yaşamak koca bir tır sürmeye benziyor. Sorun devamlı ve köklü değişimlerin yaşanmasından ibaret değil; söz konusu değişimi ne denetleyebiliyoruz ne de kendi beklentilerimize uyarlayabiliyoruz".

Giddens'ın iki anahtar kavramı, çağdaş gündelik hayatın deneyimsel karakterini doğru bir şekilde yansıtır: *Soyut sistemler*le iç içe geçmiş *güven* ve *risk*. Giddens'a göre bireysel öznellik ile toplumsal eylemin bağlamı arasındaki ilişki son derece hareketli bir ilişkidir; bu ilişkiyi "soyut sistemler" aracılığıyla anlamlı ve faydalı kılarız. Soyut sistemler, teknik ve toplumsal bilginin işlerlik kazandığı kurumsal alanlardır: Lokal bilgi çeşitlerinden bilim, teknoloji ve kitlesel iletişime kadar bütün uzmanlık sistemlerini içerirler. Giddens uzmanlığın insanların toplumsal hayat-

ları üstündeki etkisini basitçe vurgulamaktan (söz konusu etki oldukça kapsamlı olsa da) çok daha fazlasını yapar. Uzmanlık nosyonunu "güven ilişkileri"ni (toplumsal hayata kişisel ve kolektif düzeyde yapılan aktif güven yatırımı) kapsayacak şekilde genişletir. Psikolojik güven yatırımı, özelleşmiş uzmanlık bilgisinin hâkimiyetine katkıda bulunur (Uzmanlar Çağı'nın belkemiğini oluşturur) ve gündelik toplumsal hayatta güven duygusunun tesis edilmesinde anahtar bir rol oynar.

Dolayısıyla güven ve güvenlik, toplumsal düşünümselliğin hem bir koşulu hem de sonucudur. Giddens uzmanlık bilgisinin düşünümsel bir şekilde benimsenmesini, kültürel bakımdan kozmopolit ve küreselleşen bir toplumun temel özelliği olarak görür. Düşünümsel modernitenin ana amaçlarından biri, toplumun ve kimliklerimizin istikrarını ve düzenini sağlamak olsa da düşünümsel modernite radikal biçimde deneyseldir ve daima öngörülemez, yeni risk ve güvensizlik türleri yaratır. Bu, hoşumuza gitse de gitmese de, kapsamlı bir düşünümselliğin hâkim olduğu bir toplumsal evrenin müphemliğini kabul etmek zorunda olduğumuz anlamına gelir: Geç modern çağda, kişisel veya toplumsal gelişimin doğruluğundan sual olunmaz biçimleri yoktur. Tam aksine, insanın toplumsal dünyayı denetleme çabaları herhangi bir şeyin aynı zamanda başka bir şekilde de yapılabileceğini gösteren bir düşünümsel arka planda gerçekleşir. Giddens örneğin küresel ısınma konusunda şu yorumu yapar:

> Birçok uzman, küresel ısınmanın gerçekleştiğini söylüyor ve haklı da olabilirler. Diğer yandan kimileri bu varsayımı tartışmalı buluyor ve hatta gerçek eğilimin (eğer böyle bir şey varsa) tam aksi yönde, küresel soğuma yönünde olduğu ileri sürüyor. Bu konuda kendimizden emin olarak söyleyebileceğimiz tek şey şu ki küresel ısınmanın gerçekleşmediğinden emin olamayız. Ama böyle şartlı bir sonuca vardığımızda riskleri hesaplamamız mümkün olmaz; olsa olsa bir dizi "senaryo" üretebiliriz –bu senaryoların inandırıcılığını da, diğer şeylerin yanında, küresel ısınma tezine kaç kişinin ikna olduğu ve bu doğrultuda hareket ettiği belirleyecektir. Kurumsal düşünümselliğin temel bir unsura dönüştüğü toplumsal dünyada "senaryoların" karmaşıklığı da çok daha belirgindir (Giddens, 1994: 59).

Dolayısıyla, senaryoların karmaşıklığı daha geniş toplumsal dünyayla olan ilişkimizin temel unsurudur. Giddens'a göre düşünümsellik bu senaryoların nasıl inşa edildiği, algılandığı, üstesinden gelindiği ve tepki gördüğünü belirler.

Mahremiyetin Dönüşümü'nde (1992b) Giddens, düşünümsellik nosyonunu cinsellik, toplumsal cinsiyet ve mahrem ilişkilerle bağlantılandırır. Giddens'a göre geleneğin çöküşü ve modernleşmeyle birlikte

insanın cinsel hayatı da yeni fırsatlar ve riskler üzerinden (örneğin yapay döllenme, ektogenez deneyi –hamile kalmadan bebek sahibi olma–, AIDS, cinsel taciz vb.) yaşanan ve tanımlanan bir "proje"ye dönüşmüştür. Giddens toplumsal cinsiyeti yeni teknolojilerle bağlantılandırarak bir "plastik cinsellik" çağında yaşadığımızı ileri sürer. "Plastik cinsellik (...) merkezsiz bir cinselliktir, (...) üreme ihtiyacından, fallusun tahakkümünden ve erkeğin cinsel deneyimine yüklenen abartılı önemden bağımsızdır". Böylece cinsellik açık uçlu bir hal alır; önceden verili rollerden ziyade düşünümsel olarak tasarlanmış ilişkiler temelinde yaşanır. Terapinin yükselişinin de kanıtladığı gibi, günümüz insanı cinsellik konusunda temel birtakım açmazlarla karşı karşıyadır: Ben kimim? Neyi arzuluyorum? Cinsel ilişkiden nasıl bir tatmin bekliyorum? –Giddens'a göre bunlar insan benliğiyle ilgili temel meselelerdir. Öte yandan bütün bunlar, cinsel ilişkinin kurumsal kısıtlamalardan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Giddens'a göre modern kurumların gelişimiyle birlikte "insan deneyimi katmanlara (cinsel, varoluşsal ve manevi) ayrışmış", bu da cinsellik, mahremiyet, fanilik ve ölümle ilgili temel sorunları talileştirmiştir (bkz. Elliott, 1992).

Üçüncü yol

Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği'nde (1994) Giddens, sağ neoliberalizmin ve sol reformist sosyalizmin önerdiği çözümlerden çok daha radikal siyasal çözümlere ihtiyacımız olduğunu, zira epey hasar görmüş bir dünyada yaşadığımızı belirtir. Bu amaçla, radikal siyaseti yeniden düşünmek için detaylı bir çerçeve sunar. Giddens'ın çerçevesi, gelenek ve toplumsal dayanışma meselesine, toplumsal hareketlere, demokratik süreçlerin ve refah devletinin yeniden yapılandırılmasına ve dünya siyasetinde şiddetin yerine temas eder. Giddens'ın radikal siyasetin yükselişine dair analizini kavrayabilmenin en iyi yolu, bu analizi eleştirel kuram ve postmodernizm alanındaki hâkim analizlerle kıyaslamaktır. Modern siyasetin ciddi bir tehlike altında olduğunu öne süren Daniel Bell ve Jürgen Habermas gibi kuramcılar, küresel kapitalist sistemin kişisel ve kültürel hayatı işgali sonucunda topluluk duygusunun kaybolmasına odaklanırlar. Michel Foucault ve Jean-François Lyotard gibi postmodernist toplum ve siyaset kuramcıları ise bilgi savlarının günümüzdeki çoğulluğuna odaklanarak siyasal gelişmenin düzenli bir yolunun olmadığını ileri sürerler. Giddens'ın yaklaşımı ise radikal biçimde farklı bir yolu benimser. Giddens, günümüzdeki siyasal süreçlerin müphemliği ve çokanlamlılığı karşısında ne feryat eder ne de abartılı bir heyecana kapılır. Bunun yerine şu soruyu sorar: Siyaset kendi hakkında düşünmeye başladığında ne olur? Kendi başarıları ve aşırılıklarını idrak eden siyasal faaliyet, kendi ku-

rumsal koşulları hakkında düşünmeye başladığında olan nedir?

Giddens'a göre bu bağlamda mesele düşünümsellik ve risktir. Bu ikisi toplumsal, kültürel ve siyasal dönüşümlerin merkezî unsurudur. Yukarıda belirttiğimiz gibi Giddens'ın düşünümsellikten kastı; küreselleşen, kozmopolit bir dünyada bilgi ve enformasyonun kitle iletişim teknolojileri aracılığıyla pekiştirilen döngüselliğidir. Düşünümsellik, siyasal faaliyetin anlamını sürekli olarak yeniden şekillendirip tanımlar. Küreselleşmenin etkisi bu bakımdan son derece önemlidir. Giddens'a göre küreselleşme süreçleri lokal bağlamları küresel sonuçlara tahvil ederek kişisel ve toplumsal risklere dair farkındalığımızı radikal biçimde arttırır. Bugün Dow Jones hisselerinin alelacele satılması küresel ekonomiyi bir bütün olarak yerel perakende satışlardan uluslararası işbölümüne kadar etkiler. 21. yüzyılın başında düşünümselliğin giderek yaygınlaştığı dünya, yağmur ormanlarının harap edilmesinden kitle imha silahlarının yaygın üretimine kadar kendi faaliyetlerinin siyasal sonuçları hakkında düşünen insanların dünyasıdır. Bu koşullarda siyaset, radikal biçimde deneysel bir karakter alır. İnsanlar giderek yeni, öngörülemez risk ve güvensizlik türlerinin farkına varır ve modern siyasal kültürün güvensiz sularında ilerlemek zorunda kalır. Bu, istesek de istemesek de, kimliğimizi ve siyasetimizi sürekli olarak yeniden inşa ettiğimiz; bir risk türünden diğerine intikal edebileceğimiz berrak bir yolun olmadığı bir dünyada yaşadığımız anlamına gelir.

Risk, düşünümsellik ve küreselleşme bağlamındaki bu dönüşümlerden hareketle Giddens, radikal siyaset için yeni bir çerçeve geliştirir. Giddens'ın radikal siyasal düşünceyi yeniden yapılandırma önerisinin temel boyutları şu savlara dayanır:

1) Halihazırda postgeleneksel bir toplumsal düzende yaşıyoruz. Birçok kültür eleştirmeni ve postmodernistin ileri sürdüğünün aksine bu, geleneğin yok olduğu anlamına gelmiyor. Bilakis, küreselleşen ve kültürel bakımdan kozmopolit bir toplumda gelenekler kamusal müzakere ve tartışmalar aracılığıyla enine boyuna ele alınıyor. Geleneğin muhafazası için daha fazla sayıda nedene ve açıklamaya ihtiyaç duyuyoruz; bunun toplumsal dayanışmanın yeniden inşasında temel bir unsur olarak anlaşılması gerekir. Yeni toplumsal hareketler (ekoloji hareketi, barış hareketi, insan hakları mücadelesi) toplumsal dayanışmanın inşası adına geleneği yeniden şekillendiren (bir şeyin "doğa"sını koruma çağrısı) gruplara örnektir. Giddens'a göre bunun tam aksi bir yönelimi, kamusal tartışmayı yasaklayan ve "geleneğin geleneksel biçimde savunulmasından başka bir şey olmayan" köktenciliğin (fundamentalizm) yükselişinde görebiliriz.

2) Düşünümselliğin kamçıladığı radikal demokratikleşme biçimleri, siyaset alanına kişisel kerteden küresel kerteye kadar hâkim. Ama demokratikleşme meselesi sadece formel siyasal alana hapsedilemez; zira bu süreçler (formel siyasal süreçler) aynı zamanda liberal siyasal demokrasinin sınırlarını da ortaya koyuyor. Amerikalı sosyolog Daniel Bell'in yıllar önce belirttiği gibi ulus-devlet, küresel sorunları çözemeyecek kadar ufak, yerel sorunların üstesinden gelemeyecek kadar da büyük bir yapı. Bunun için Giddens, "demokrasiyi demokratikleştirmeyi" önerir; bununla kastettiği şey, kişisel ve toplumsal hayatın bütün alanlarının önceden kurulmuş iktidar ilişkileri tarafından değil, diyalog aracılığıyla düzenlenmesidir. Bu tür bir diyalog demokrasisinin mekanizmaları, ebeveyn-çocuk ilişkilerinden toplumsal cinsiyet ilişkilerine kadar birçok ilişkinin dönüşmesine, toplumsal hareketlerin ve dayanışma gruplarının ortaya çıkmasına bakılırsa halihazırda yürürlüktedir. Giddens psikoterapinin ve psikanalizin yükselişini de siyasal bakımdan olumlu bulur. Bu tür demokratikleştirici etkiler aynı zamanda kurumsal siyasetin daha geleneksel alanını da etkilemektedir.
3) Refah devleti daha radikal yeniden yapılandırma hamlelerine muhtaç ve bunun küresel yoksulluk gibi daha kapsamlı meselelerle bağlantılı olarak gerçekleştirilmesi gerekiyor. Bu noktada Giddens refah devletinin "kazançların yukarıdan aşağıya dağıtımına dayalı geleneksel sistemden" uzaklaşıp "pozitif refah" temelinde yeniden inşa edilmesini önerir. Pozitif refah, öncelikle kişisel ve kolektif sorumluluklar bağlamında özerkliği destekler ve sınıfsal yoksunluklar kadar cinsiyet eşitsizliklerine de odaklanır.
4) Küresel adalet umutları bir "post-kıtlık düzeni"yle bağlantılı olarak ufukta görünmeye başladı. Bu karmaşık fikir Giddens'ın siyaset kuramının merkezinde yer alır. Giddens, siyasetin kıtlığın ortadan kaldırıldığı bir çağa girdiğini ileri sürmez. Aksine, mallar ve kaynaklarda kıtlığın daima yaşanacağını belirtir. Post-kıtlık toplumu, "kıtlığı" yakın bir düşünümsel denetime tâbi tutan bir toplumdur. Giddens'a göre endüstriyelleşmenin olumsuz sonuçları üzerine düşünülmesi, kapitalizmin kesintisiz birikim dürtüsünün yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. "Sorumlu büyüme" arayışı, siyasal hedeflerin dar anlamda iktisadi alanın ötesine doğru genişletilmesini yansıtan olgulardan biridir. Bu bağlamda bir dizi toplumsal dönüşüm son derece önemlidir. Kadınların ücretli işgücüne dahil olması; cinsiyetin ve mahremiyetin yeniden yapılandırılması; egoizme muhalif bir bireyselleşmenin ortaya çıkması ve

ekolojik kriz: Bu gelişmeler sekülerleşmiş püritanizmden toplumsal dayanışma ve sorumluluk bilincine doğru geçilmesine katkıda bulunmuştur.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Giddens'ın toplum kuramına yaptığı temel katkıları kısaca ele aldıktan sonra şimdi ona yöneltilen belli başlı eleştirilerden söz edebiliriz. Kimi eleştirmenlere göre Giddens'ın toplumsal-kuramsal projesi o kadar kapsamlıdır ki çalışmaları sıradışı ürünlerle (Merleau-Ponty, Gadamer, Hagerstrand, Garfinkel) tanıdık markaların (Marx, Freud, Weber, Durkheim) yan yana konduğu kuramsal bir süpermarkete benzer. Giddens'ın kuramsal eklektizmini lüzumsuz bulanlar olduğu gibi bazı düşünce geleneklerini sahiplenmesini eleştirenler de olmuştur. Örneğin Roy Boyne (1991), Giddens'ın yapısalcı ve postyapısalcı kuramları ele alma tarzını kıyasıya eleştirerek onun Fransız toplum kuramını "sistematik bir biçimde yanlış aktardığını" iddia eder. Buna benzer eleştirileri bir kenara bırakacağım; zira Giddens'ın Foucault, Lacan ve Derrida gibi kuramcılara dair yorumu bizi ilgilendirmiyor. Giddens'ın kapsamlı bir toplum kuramı inşa etme girişimine yönelik eleştiriler çok daha ilginç meselelere temas eder; en ilginci de –Giddens özne/nesne ikili karşıtlığını kendine özgü bir "ikilik" yorumuyla aştığını ileri sürse de– bu eleştirilerin çoğunun Giddens'ın analizlerindeki ya öznel ya da toplumsal-kurumsal kusurlara odaklanmasıdır.

Giddens'a yönelttiği bir dizi meşhur eleştiride Margaret Archer (1982, 1990) aktörlük ve yapıdan bir alaşım üretmenin yanlışlığını vurguladığı gibi sosyal bilimlerin yöntemsel ve esasa dair meselelerini ele alırken yapı ve aktörlüğün birbirinden analitik bakımdan ayrı iki unsur olarak incelenmesi gerektiğini belirtir. Archer'ın Giddens'a yönelttiği eleştirinin merkezinde Giddens'ın öznenin gündelik hayatta ne yaptığı hakkındaki bilgisinden bağımsız bir yapının olmadığı yönündeki savının doğruluğuna dair bir endişe vardır. Archer'a göre Giddens'ın yapılanma kuramı, toplumsal biçimlerin ön-belirleyiciliğine, özellikle nüfusun toplumsal yayılımının insan eylemi üstündeki etkisine hak ettiği ontolojik statüyü vermez. Archer, Giddens'ın kuramını toplumsal sistemlerin yeni ortaya çıkan özellikleri ile insanın aktörlüğü arasındaki diyalektik etkileşime odaklanan, morfogenetik bir kuram olarak görür. Benzer şekilde Nicos Mouzelis de (1989) yapılanma nosyonu, aktörlerin yüksek düşünümsellik düzeylerine sıçramaksızın gerçekleştirdikleri eylemlere özgü rutin toplumsal pratikler konusunda açıklayıcı olsa da yapı ile aktörlüğün ayrı ele alınmasını gerektiren farklı toplumsal hayat biçimlerinin olduğunu vurgular. Mouzelis'e göre toplumsal dünyayla ilgili kuramsal düşünce düalist olmak zorundadır; zira bireysel kerteden kolektif kerteye

geçiş gündelik hayatla daha kapsamlı toplumsal yapılar arasına bir mesafe koymayı zorunlu kılar.

Giddens'ın yapılanma kuramına yönelttiği oldukça keskin eleştiride John B. Thompson, (1989) (a) toplumsal yapıyı kavrarken kurallar ve kaynaklar nosyonuna başvurmanın, (b) yapısal kısıtlamaları belirli dilsel ve dilbilgisel biçimler üzerinden düşünmenin analitik değerini sorgular. Thompson'a göre Giddens'ın kurallar ve kaynaklara dair analizi muğlak ve yanıltıcıdır. Dilsel ve dilbilgisel kurallar insan eylemi üstündeki önemli kısıtlamalardır; gelgelelim toplumsal hayattaki yegâne kısıtlama biçimi oldukları söylenemez; toplumsal kısıtlamalar göz önüne alındığında esas mesele bir aktörün sahip olduğu alternatiflerin kısıtlı olduğunu anlamaktır. Thompson, Giddens'ın kurumlar, yapı ve sistem arasında ayrım yaparak bu doğrultuda bir mesafe aldığını kabul eder. Ama Giddens'ın yapıların dönüşümsel özelliklerine dair analizini sorgulamaya devam eder ve onun yapısal ve kurumsal kısıtlamaları birbirine karıştırdığını ileri sürer: Ford'da çalışan bir işçinin, işteki gündelik aktivitelere katıldığı ölçüde kurumun yeniden üretimine katkıda bulunduğu ve böylece bir yapı olarak kapitalizmin de yeniden üretimine katkıda bulunduğu söylenebilir. Ne var ki işçi, kuruma tehdit oluşturan veya onu dönüştüren faaliyetlere de katılabilir; ama böyle yaptığı için yapısal koşullar dönüşmez. Thompson (1989: 70) şöyle der: "Her üretim ve yeniden üretim eylemi, Giddens'ın haklı olarak vurguladığı gibi, aynı zamanda potansiyel bir dönüştürücü eylem olabilir. Ama bir eylemin bir kurumu dönüştürme düzeyi ile bu eylem aracılığıyla toplumsal yapıda gerçekleşen dönüşümün düzeyi örtüşmez".

Diğer eleştirmenler de Giddens'ın öznelliği, aktörlüğü ve aktörü kavramsallaştırma biçimini hedef almıştır. Örneğin Bryan S. Turner, Giddens'ın aktörlük kuramının beşeri aktörlüğün nasıl somutlaştığına dair yeterli bir açıklama sunmadığı kanısındadır (Turner, 1992). Alan Sica, Giddens'ın makro-toplumsal kurama olan bağlılığına rağmen Garfinkel, Goffman, Erikson gibi düşünürlere başvurmasının çağdaş toplum kuramı projesinin merkezinde bir özne kuramı ve öznenin zifiri karanlığının yer aldığına dair bir farkındalığın göstergesi olduğunu ileri sürer. Sica'ya göre,

> Giddens "öznellik" meselesine yeniden döner zira bu meseleyi çözümlemeyen bir genel eylem kuramının kesinlikle başarısız olacağını bilir. Ama yeni bir söz dağarcığı icat ederek; her taşın altından "yapının ikiliği", "insan davranışının düşünümsel bir şekilde rasyonelleşmesi" gibi terimleri çıkartarak hem donmuş ve öznesiz Marksizmden (Althusser) hem de normlar, değerler ve arzulardan ibaret naif Parsonizmden uzaklaşabileceğini düşünür (Sica, 1989: 48).

Kısacası Sica, Giddens'ın gündelik eylemlerin kurallarını, öznelliği açıklamanın bir zemini olarak almasını sorgular; Sica'ya göre Giddens ne öznenin örtük, bilinçdışı dürtülerini ne de benlikle toplum arasındaki uyuşmazlığı yeterince dikkate alır.

Bu hususları daha da ileri götüren Ian Craib (1992: 171), Giddens'ın özne modelinin insanın deneyimleri ve psikodinamikleri bakımından indirgemeci olduğunu; "psikanalizi yanlış uygulayıp yorumlamasının" temel sebebinin de bu olduğunu ileri sürer. Craib'e göre Giddens, bilinç, önbilinç ve bilinçdışından oluşan kendi diyalektik modeline kavramsal bir açıklık getirmeye çalışırken Freud'un kapsamını daraltır; örneğin, regresif psişik işleyişin sadece toplumsal stres anlarında tetiklendiğini öne sürer. Bunun sonucu olarak Giddens'ın insan anlayışı arzuların karmaşıklığını, insan deneyimine özgü çelişkileri ve insanın kendi içinde yaşadığı parçalanmayı hesaba katmaz. Bu argüman ilginçtir ama muhtemelen Craib'in de farkında olmadığı kadar kapsamlı sonuçlara varır. Mesele Giddens'ın Freud'u ne kadar doğru veya yanlış değerlendirdiği değildir; bana kalırsa, Giddens'ın bilinçdışının işleyişini bir parantez içine alarak yorumlamasının yapının ikiliğine dair teoremi açısından önemli anlamları vardır. Giddens yeni bir görüş benimseyerek yapısal kural ve kaynakların, öznenin belleğindeki izlerden bağımsız bir varlığının olmadığını savunur. Bu argümanı savunabilmek için pratik ve söylemsel bilincin temelini oluşturan ve bunları belirleyen bilinçdışı temsiller ve duygulanımlara dair daha detaylı bir açıklama yapmak; bilinçdışı temsil ve duygulanımların yapıyla nasıl bağlantılandığını ortaya koymak gerekir (bkz. Elliott, 1994, 1996).

Giddens çeşitli yerlerde bu eleştiriler karşısında metinlerini savunmaya çalışmıştır (bkz. Held ve Thompson, 1989; Clark ve diğ., 1990; Bryant ve Jary, 1991). Kuramsal projesine duyduğu güvene ve üslubuna bakılırsa Giddens eleştirmenlerin gündeme getirdiği hususların çoğunu kabul etmez. Giddens'ın yakın tarihli metinleri, yapılanma kuramının sosyal bilimler alanında çalışanların daha önce farkına varamadığı kadar geniş kapsamlı olduğunu açıkça ortaya koyuyor: Yapılanma kuramı mahremiyetten siyasete, cinsellikten kamu politikalarına birçok meseleyi ele alıyor. Giddens'ın çalışmaları, kuşkusuz, toplumsal yeniden üretimin ve siyasal tahakkümün çözümlenmesi için kapsamlı bir toplum kuramı; eylem ve yapının karmaşık biçimlerde kesiştiği noktalara dair güçlü bir yorum; eleştirel toplum kuramının diğer versiyonlarından, özellikle postmodernist kuramlardan daha zengin ve detaylı bir modernite ve modernleşme vizyonu sunuyor.

GIDDENS'IN TEMEL ESERLERİ

Giddens, A. (1971) *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press. [*Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul, 6. basım, 2016].

Giddens, A. (1972a) *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. Londra, Macmillan ve New York: Pall Mall. [*Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları].

Giddens, A. (ed.) (1972b) *Emile Durkheim: Selected Writings*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Giddens, A. (1973a) *The Class Structure of the Advanced Societies*. Londra: Hutchinson University Library ve New York: Harper & Row. [*İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, çev. Ömer Baldık, Birey Yayınları].

Giddens, A. (ed.) (1973b) *Positivism and Sociology*. Londra: Heinemann ve New York: Basic Books.

Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Method*. Londra: Hutchinson ve New York: Basic Books. [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev. Bekir Balkız, Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003].

Giddens, A. (1977) *Studies in Social and Political Theory*. Londra: Hutchinson ve New York: Basic Books.

Giddens, A. (1978) *Emile Durkheim*. Londra: Fontana ve New York: Penguin.

Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*. Londra: Macmillan ve Berkeley: University of California Press.

Giddens, A. (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Londra: Macmillan ve Berkeley: University of California Press. [*Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigman Yayınları, İstanbul, 2000].

Giddens, A. (1982) *Sociology: A Brief but Critical Introduction*. Londra: Macmillan ve New York: Harcourt, Brace, Jovanowitch. [*Sosyoloji Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*, çev. Ü. Yıldız Battal, Phoenix Yayınları, 2. basım, 2001].

Giddens, A. (1983) *Profiles and Critiques in Social Theory*. Londra: Macmillan ve Berkeley: University of California Press.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press ve Berkeley: University of California Press. [*Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999].

Giddens, A. (1985) *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press ve Berkeley: University of California Press. [*Ulus Devlet ve Şiddet*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2008].

Giddens, A. (1986) *Durkheim on Politics and the State*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Giddens, A. (1987) *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Giddens, A. (1988) *Sociology*. Cambridge: Polity Press ve New York: Norton.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press. [*Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 7. basım, 2016].

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Giddens, A. (1992a) *Human Societies*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1992b) *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press. [*Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2014].

Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press. [*Sağ ve Solun Ötesinde*, çev. S. Yücesoy, Metis Yayınları, 2. basım, 2009].

Giddens, A. (1995) *Politics, Sociology and Social Theory*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press. [*Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2014].

Giddens, A. (1996) *In Defence of Sociology*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press. [*Sosyolojinin Savunusu*, çev. İbrahim Kaya, Say Yayınları, 2011].

Giddens, A. (1998) *The Third Way*. Cambridge: Polity Press.[*Üçüncü Yol*, çev. Süleyman Nihat Şad, Phoenix, 2001].

Giddens, A. (1999) *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*. Londra: Profile Books. [*Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Alfa Yayınları, 2000].

Giddens, A., Beck, U. ve Lash, S. (1994) *Reflexive Modernisation*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Giddens, A. ve Held, D. (1982) *Classes, Conflict and Power*. Londra: Macmillan ve Berkeley: University of California Press.

Giddens, A. ve Mackenzie, G. (1982) *Classes and the Division of Labour*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Giddens, A. ve Stanworth, P.H. (1974) *Elites and Power In British Society*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Giddens, A. ve Pierson, C. (1998) *Conversations with Anthony Giddens*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. ve Turner, J. (1988) *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press ve Palo Alto, CA: Stanford University Press. [*Günümüzde Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, 2013].

İKİNCİL KAYNAKLAR

Archer, M. (1982) "Morphogenesis vs. structuration", *British Journal of Sociology*, 33: 455-83.

Archer, M. (1990) "Human agency and social structure", J. Clark, C. Modgil ve S. Modgil (ed.) *Anthony Giddens* içinde. New York: Falmer Press.

Boyne, R. (1991) "'Giddens' misreading of French sociology", C.G.A. Bryant ve D. Jary (ed.) *Giddens' Theory of Structuration* içinde. Londra: Routledge.

Bryant, C.G.A. ve Jary, D. (1991) *Giddens' Theory of Structuration*. Londra: Routledge.

Bryant, C.G.A. ve Jary, D. (1997) *Anthony Giddens: Critical Assessments*. Londra: Routledge.

Cohen, I. (1991) *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*. Londra: Macmillan.

Clark, J., Modgil, C. ve Modgil, S. (1990) *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press.

Craib, I. (1992) *Anthony Giddens*. Londra: Routledge.

Elliott, A. (1992) "Looking at sex and love in the modern age", *The Times Higher Education Supplement*, Eylül 11: 18-9.

Elliott, A. (1994) *Psychoanalytic Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Elliott, A. (1996) *Subject To Ourselves*. Cambridge: Polity Press.

Held, D. ve Thompson, J.B. (1989) *Social Theory of Modern Societies: Giddens and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mestrovic, S. (1998) *Anthony Giddens: The Last Modernist*. Londra: Routledge.

O'Brien, M. ve Penna, S. (1998) *Theorising Modernity: Reflexivity, Environment and Identity in Giddens's Social Theory*. Longman ve New York: Longman.

Thompson, J.B. (1989) "The theory of structuration", D. Held ve J.B. Thompson (ed.) *Social Theory of Modern Societies* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Tucker, K. (1998) *Anthony Giddens and Modern Social Theory*. Londra: Sage.

Turner, B.S. (1992) *Regulating Bodies*. Londra: Routledge.

27

Ulrich Beck

NICK STEVENSON

"Bizi bir içimize kapatıp bir dışarıya açan yalnızlık, hep aynı yalnızlık."
– Anne Michaels

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Ulrich Beck, Pomern'de doğdu (Pomern, 1944'te Doğu Almanya'nın bir parçası olmuştur), o zamanlar Batı Almanya topraklarında bulunan Hanover'de büyüdü. Akademik kariyerine Münih'te başladı; ufak bir taşra şehri olan Bamberg'te 1980'lerin ortasında sosyoloji profesörü oldu. Şu anda Münih Üniversitesi'nde ve LSE *British Journal of Sociology* kürsüsünde sosyoloji profesörü olarak görev yapıyor. Daha önce Alman devletine bağlı Gelecek Komisyonu'nda görev yaptı (1995-97); Jyvaskyla Üniversitesi tarafından fahri profesörlükle onurlandırıldı ve Cardiff Üniversitesi'nde dersler verdi (1995-8). Ayrıca Berlin Yüksek Araştırmalar Enstitüsü'nün (1990-91) de aralarında yer aldığı birçok bilimsel kuruluşa üyeliği bulunuyor.

Sosyoloji kanonunda risk ve toplum nosyonlarına dair giderek genişleyen literatürde Beck'in büyük bir katkısı vardır. 1986'da Batı Almanya'da yayımlanan *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru* başlıklı kitabı kısa sürede çok satanlar arasına girmiş; Çernobil nükleer felaketinin hemen ardından yayımlanan bu yapıtıyla Beck sadece sosyologlar arasında değil siyasal aktivistler ve çeşitli dinî topluluklar nezdinde de ulusal ve uluslararası bir üne kavuşmuştur. Toplum kuramı alanında seyrek rastlanan bu olay Beck'in sıradışı dehası hakkında fikir vericidir. Beck ekolojik kriz, AIDS, feminizm, kitle iletişim araçlarının gelişimi, tüketim kültürü, kişisel gelişim ve sınıfsal antagonizmalar gibi birbiriyle bağlantısız görünen toplumsal olguları refah demokrasileri bağlamında ele alarak hepsini "risk toplumu" şemsiyesi altında toplamıştır. Böylelikle Marksizmin yeni

dizginsiz sömürü süreçlerini öngören versiyonları, "tarihin sonu" tezinin vaat ettiği liberalizmin yeniden doğuşu ve postmodernizmin öznenin parçalanmasına yönelik ilgisi arasındaki boşlukta, taze ve yepyeni bir ses doğmuştur. Soğuk Savaş'ın sona erişi ve devlet sosyalizminin iflası nedeniyle Beck'in yerleşik toplumsal ve siyasal kategorileri yeniden düşünmeye yönelik çağrısı geniş bir kitlenin ilgisini çekmiştir. Beck, toplum kuramında hâkim paradigmaların birçoğuna yönelttiği kapsamlı eleştirisi çerçevesinde genellikle göz ardı edilen bağlantılara ve sorunlara dikkat çeker. Bunlardan en önemlisi endüstriyel modernliğin yol açtığı ekolojik kriz tarafından tetiklenen, toplumla doğa arasındaki yeni ilişkidir.

Beck risk toplumu nosyonunda pek çok kez revizyon yapsa da ilk halinde büyük bir değişikliğe gitmemiştir. Peki, Beck için modern çağda risk nosyonu niçin bu kadar önemlidir? Beck, ilk olarak, modernitenin doğurduğu risk değerlendirme anlayışları ile pre-endüstriyel kader nosyonu arasında ayrım yapar. Kader olarak görülen riskler insan denetiminin ötesindedir. Pre-endüstriyel dünyaya damga vuran, insanlığın maruz kaldığı salgınlar, kıtlıklar ve doğal afetler bu kapsamdadır. Endüstriyel toplumun ortaya çıkışıyla birlikte, teknolojik bir uygarlık çerçevesinde varılan ve hesaplanabilir kararlara dayanan risk nosyonları ortaya çıkmıştır. Bu da hukuksal tanımlara, sigorta şirketlerine, endüstriyel toplumun tehlikelerinden korunmaya yönelik önlemlere dayalı bir risk hesabı oluşturmuştur. Refah devleti geçmişte endüstriyelleşmenin hastalık, ihtiyarlık ve işsizlik gibi riskleri karşısında bir sigortaydı. Ne var ki 20. yüzyılın ortalarından itibaren endüstriyel toplum, sigortalanması mümkün olmayan risklerle bağlantılı sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Dünyanın nükleer ve kimyasal bir çağda yok olma ihtimali insanların halihazırda önlemini alamadığı risklerle birlikte yaşadıkları anlamına gelir. Deli Dana hastalığından sonra tükettiğimiz gıdanın güvenli olduğunu söyleyebilir miyiz? Bir Çernobil vakasının daha yaşanmayacağını nereden biliyoruz? Küresel ısınmanın uzun vadeli sonuçları nelerdir? Küresel ağlara yayılan kapitalizmin küresel bir mali iflasa sürüklenmeyeceğinden emin miyiz? Beck'e göre bütün bunlar kimilerinin sandığının aksine toplum kuramının tali değil asli meseleleridir.

Toplum kuramı ve katkıları

Beck (1992, 1995) risk nosyonlarını endüstriyel toplumun ortaya çıkışının yarattığı tehlikelere dair analizi çerçevesinde gündeme getirmiştir. Beck'e göre bilimsel rasyonalite ve iktisadi gelişme, denizlerin kirlenmesinden halkın zehirlenmesine kadar birçok ekolojik riske yol açmıştır. Söz konusu riskler, endüstriyelleşmenin yan ürünleri olarak göz ardı edilemez. Bilakis bunlar 20. yüzyılın sonunda topluma dair doğru bir

tanım yapabilmek için başvurmamız gereken temel unsurlardır. Beck'e göre risk toplumu iki aşamada evrimleşir: İlkinde, endüstriyel toplumun hukuksal ve siyasal kurumları aleni toplumsal yıkım tehlikesini bertaraf etmeye çalışırlar. Kurumlar bilimsel uzmanlara bel bağlayarak yeni yasalar ve siyasal önlemler çerçevesinde çevre kirliliğiyle mücadele edebilirler; iktisadi bölüşüm sorununa kıyasla ekoloji sorununun ikincil olduğu fikrini yaygınlaştırabilirler. Çağdaş risk toplumunda bunların hiçbir hükmü yoktur. Post-geleneksel toplumun ortaya çıkışıyla birlikte aile, cinsiyet, iş ekseninin yanı sıra bilim ve iktisadi gelişmeye duyulan inanç da radikal bir biçimde zayıflamıştır. Bu nedenle "ikinci modernite", Aydınlanma'nın sorunsallaştırmaktan aciz kaldığı toplumsal deneyim alanlarının giderek düşünümsel (*reflexive*) bir sorgulamaya tâbi tutulmasına dayanır. Uzman görüşlerinin yanlış olabileceğini, doğadaki "görünmez" tahribatı ve çevresel tehlikelerin hesaplanamaz olduğunu fark ederiz.

Beck, bütün bu meseleleri "düşünümsel" modernleşme başlığı altında ele alarak modernliğin giderek düşünümsel bir biçim aldığı fikrini tartışmaya açar. Basit bir düşünümsellik kuramı toplumun modernleşmesinin öznenin içinde bulunduğu toplum hakkında soru sorma yeteneğini geliştirdiğini öne sürer. Bu iyimserliğin kaynakları Aydınlanma'ya kadar götürülebilir (daha fazla bilim, daha geniş kamusal alan, daha fazla sayıda uzman = daha fazla özeleştiri) ve bu tür gelişmelerin daha fazla tahakküm ve denetime yol açtığını öne süren karamsar görüşle kıyaslanabilir. Düşünümsel modernleşme, moderniteyi yok etme tehdidi oluşturan güçler hakkında bir tefekküre de zemin hazırlayabilir; ama illa böyle olacak diye bir kural yoktur. Beck'e göre esas mesele bir ilerleme veya çöküş kuramı inşa etmek değil "geç endüstriyel toplumun köklü kurumsal krizlerine" (Beck, 1994: 178) odaklanarak modernliğin çokanlamlılığı ve müphemliğini inceleyen bir kuram geliştirmektir. Düşünümsel modernleşme, tefekkürden çok istenmeyen türden bir kişisel hesaplaşmaya ilişkindir. Beck'in sosyoloji ve kültür kuramı çerçevesinde öne sürdüğü savları özgün kılan şey, tarihin motorunun sınıf savaşımı veya araçsal akıldan ziyade endüstriyelleşmenin istenmeyen sonuçları ve yan etkileri olduğunu savunmasıdır.

Çağdaş dünyada yaşamak bürokratik normalleşme çabalarını, iktisadi sistemin zorunluluklarını ve bilimsel uzmanların verdiği güvenceleri tartışmalı kılan büyük ölçekli tehlikelerle yaşamayı öğrenmektir. Post-geleneksel olduğu gibi Çernobil benzeri büyük ölçekli tehlikeleri de içeren bir toplumda yaşamayı öğrenmek zorundayız. Soğuk Savaş bitse de kendi yok oluşumuzun gölgesinde yaşıyoruz. Doğadaki ekolojik tahribatın uzun vadeli sonuçlarını ve çevresel sorunların risk düzeyini hiçbirimiz tam olarak bilmiyoruz. Böyle bir

toplumda siyaseti veya ekonomiyi, kaynakları kontrol etmeye dönük bir mücadele olarak kavramsallaştırmak imkânsız olduğu gibi çevresel bozulmayı kısmi bir yan etki olarak göz ardı etmek de saçmalıktır. Zararlı maddelerin küresel ölçekte üretimi, denizlerin kirlenmesi ve nükleer gücün yarattığı tehlikeler temel toplumsal kurumlar ile aramızdaki güven ilişkisini ve ulusal yönetim mekanizmalarını sorunlu hale getirmiştir.

Peki, Beck'in bütün bu argümanlarının ekoloji siyaseti ve yurttaşlık meseleleri bağlamındaki sonuçları nelerdir? Öncelikle, endüstriyel topluma özgü riskler ulusal olmaktan ziyade küreseldir. Söz konusu riskler, Soğuk Savaş döneminin nefretlerinin ötesine geçen yeni bir siyasete işaret ederler. Devletlerin daimi düşmanları veya "ötekiler"inin olmadığı yeni dönemde yeni "mobil düşman"lar ve yeni uzlaşı tarzları vardır (Beck, 1998). İkincisi, "çevre vergisi" veya "bireysel kabahat" gibi ilkeler aslında kirlilik düzeylerinin artmasını kolaylaştırır. Zira kirliliği tek bir sebebe bağlamak zor olduğu gibi böyle bir nedensellik ilişkisini bilimsel düzlemde açıklamak da imkânsız olduğu için kimin kusurlu sayılacağı hususunda genellikle bir kavga çıkar. Israrla bir "temel sebep" arayan bu "tanım kavgaları"ndan dolayı, modern toplumu çok farklı şekillerde bir bilimsel araştırma laboratuvarına dönüştüren sebeplerin üzeri örtülür. Beck modern çağın giderek artan risklerini şu şekilde tanımlar:

> Dolaşıma giren çevreye zararlı maddelerin sayısı arttıkça, bu maddelerin kabul edilebilirlik düzeyi de yükseliyor; bu süreç daha serbest bir şekilde işledikçe bütün bu üçkâğıt büyük bir meczupluğa dönüşüyor zira halka yönelik toksik tehdit giderek büyüyor. Çeşitli toksik maddelerin toplam hacmi, toplam zehir hacminde de yüksek bir seviyeye tekabül ediyor (Beck, 1992: 66).

Risk toplumu, bilimin bu riskleri bir yandan üretirken öte yandan meşrulaştırmasının yarattığı ikircikllik ve müphemlik üzerinde yükselir. Modern toplumda riskleri görünür kılan temel güç kitlesel muhalefetle birlikte bilimdir. Ekoloji hareketi bu yüzden bilime karşı çıkmayı göze alamaz. Ama bilimi kendisi hakkında düşünmeye sevk etmek zorundayız. Modernitenin vaktiyle sanıldığından çok daha muğlak ve kırılgan bir kurgu olduğu anlaşıldığına göre bilimsel rasyonalite ve yargı bir bütün olarak topluma açık kılınmalıdır. Ayrıca teknik aklın tahakkümü, Beck'in (1996) "alt-siyaset" adını verdiği yeni bir siyaset biçimini doğurmuştur. İnsanlığın doğayı kurtarma girişimi esasen doğanın tahribatı ve ona eşlik eden risk ve belirsizlik kültürünün insanın iyilik ve refah anlayışını kuşatmasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bilimin ve teknolojinin siyasallaşması, siyasetin ve ahlâkın bilim insanları karşısında avantajlı hale geldiği yeni bir düşünümsellik

kültürünü yerleştirmektedir. Müşterek bir küresel risk ortamında yaşamamız, demokratik diyaloğu yeniden kurmak için mücadele eden bir ekolojik siyasetin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yurttaşlık hakları mücadeleleri tarihte işyeri gibi maddi ortamlarda örgütlenmişken Beck'in sözünü ettiği alt-siyaset muhtemelen tüketim, televizyon ve bilim gibi alanlarda simgesel bir biçimde şekillenecek ve bilim yeniden siyasallaşacaktır.

Ekolojik hareket bizi dünyaya yönelik sorumluluklarımızı yerine getirmeye çağırdığı gibi kamusal alanların ve demokratik diyaloğun yeniden üretimiyle ilgili sorunları da gündeme getirir. Beck (1995) bu boyutlara dair farkındalığını "otoriter bir teknokrasinin" ortaya çıkma ihtimali üzerinden sergiler. Bu noktada Beck endüstriyel toplumun ekolojik risk sorununa (yukarıda belirttiğimiz gibi) belli yasalar geliştirerek, "temizlik" teknolojilerine başvurarak ve daha deneyimli uzmanlara güvenerek tepki verdiğini belirtir. Yapılması gereken şey, para ve iktidar sahiplerini piyasaya sürdükleri yeni ürünlerin ve yeni elektrik üretim teknolojilerinin "tehlikesiz" olduğuna dair kanıtlar sunmaya zorlamaktır. Demokratik diyalog kendi repertuvarına şüphe ve belirsizlik ilkelerini eklemelidir. "Bilgiye dayanan" anlamlı bir tartışma başlatabilmek için teknolojik aklın sınırlılıkları ve tehlikelerinin farkına varıp en kötümser senaryoya göre hareket etmek gerekir. Bu, toplumu yeni tehlikelerle karşı karşıya bırakmamak adına demokratik bir zorunluluktur. Beck'in belirttiği gibi "toksinlerle dolu bir mutfağın aşçısı tedbirli olmak zorundadır" (1995: 179). Böyle bir hamle, devlet bürokrasisinin bir yandan kamusal riskleri yasal ve meşru kılmaya çalışırken öte yandan açık ve demokratik diyalog biçimlerini kısıtladığı döngüyü kıracaktır.

Toplumsal sorunlara adil çözümler aramaya dayalı müşterek yetimizi zayıflatan temel etken olarak tüketim kültürüne işaret eden analizlerin aksine Beck (1992) siyaset, kültür ve toplumsal dışlama meseleleri arasında daha müphem ve karmaşık bir ilişkinin varlığını savunur. Örneğin Beck'e göre kendi hayat tarzları ve sıhhatlerine yönelik yatırımlarıyla orantılı olarak varlıklı sınıfların ekoloji bilincinin daha yüksek olduğu kesindir. Beck, birçok ekolojik riskin toplumsal düzlemde bir bumerang etkisi yarattığını öne sürer; zira dünyadaki yaşamı tehdit eden her şey son kertede aynı zamanda doğanın metalaştırılmasından kazanç sağlayan kişileri de yok olma tehdidiyle baş başa bırakır. Öte yandan Beck, risk siyasetiyle sınıf siyasetinin örtüşebileceğini de inkâr etmez: Tehlikeli sanayi sektörleri Üçüncü Dünya'ya taşındığı için çevresel kirlenmeden en çok yoksul halklar etkilenir. Risk toplumunun mantığı gereği "sermaye sermayeye", "işçiler işçilere" düşman olabilir zira risk toplumunda "kazananlar" ile "kaybedenler" arasında mutlak sınırlar yoktur.

Diğer yandan Beck (1997) "yan etkiler çağı"nın veya "endüstriyel toplumun sona erişi"nin toplumu zorunlu olarak belirli bir yöne sevk edeceği görüşünü de ısrarla reddetmiştir. Endüstriyel gelişmeye duyduğumuz inançtan vazgeçmemiz bundan sonra "doğru" sorular soracağımızı garanti etmediği gibi modernitenin kendi "karanlık yüzünü" artık göstermeyeceği anlamına da gelmez. 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa ve Amerika, demokrasinin ve evrensel ilkelerin doğuşuna tanıklık ettiği gibi toplama kamplarıyla zirveye ulaşan milliyetçilik, ırkçılık, kadına baskı ve bin türlü melanetin ortaya çıkışına da tanıklık etmiştir. O halde "düşünümsel" modernleşme, modernleşme ve onun sonuçlarına dair esaslı bir düşünceye değil karşı modernleşme biçimlerine de sevk edebilir. Düşünümsel modernleşme; sınıflar, cinsiyetler ve milletler arasındaki sınırları eritirken karşı-modernite, sınırları yeniden yaratıp eleştirel soruları bastırarak bu sorunları yeniden doğallaştırmaya çalışır. Dolayısıyla karşı modernite şüphenin, muğlaklığın ve etik karmaşanın kısmen bastırılmasını temsil eder. Ne var ki bu, gelenekle aynı şey değildir zira karşı-modernite geleneğin radikal bir biçimde sorgulanmasına dönük tepkisel bir tutumdur.

Beck'in bireyselleşme süreçleri olarak adlandırdığı şey bütün bu süreçlere ek bir ağırlık yükler. Beck'in bireyselleşme süreçlerinden kastı, hayatın giderek bireysel bir proje olarak yaşanmasıdır. Sınıfsal bağlılık ve bağların kopmasıyla birlikte (artan gelir eşitsizliklerinin yanı sıra) bireyler kendi yaşam öykülerine odaklanırlar ve insan ilişkileri bireysel seçimlere tâbi kılınır. Beck'e göre endüstriyel toplumun klasik feryadı olan "Açım!"ın yerini "Korkuyorum!" almıştır. Bu gelişmeler kültürel algılarımızın Milan Kundera'nın "varolmanın dayanılmaz hafifliği" adını verdiği durumla daha fazla örtüştüğünü; etik meseleleri kendi kişisel hayatımızla ilgili kararlarımıza uydurduğumuzu gösterir. Beck, insan benliğinin piyasa bireyciliği veya genel olarak toplumsal yalıtılmışlık tarafından belirlendiğini öne sürüyor değildir. Bireyselleşme, endüstriyel topluma özgü yaşam tarzlarının gittikçe aşınması ve yeni komünal bağlarla yaşam öykülerinin icat edilmesi anlamına gelir. Toplumsal hayatın birçok alanı geleneğin etkisinden bağımsızlaştığı için yaşam öykülerimiz daha fazla seçimi ve planlamayı zorunlu kılar. Dolayısıyla DIY [Do it yourself/ kendin yap] felsefesine bağlı yaşam öykülerinin hâkim olduğu bir çağda yaşıyoruz. Beck'in fikirleri, toplulukların müşterek ahlâk normları aracılığıyla yeniden inşasını savunan komüniteryen fikirlere taban tabana zıttır. Bireyin tüketim narsisizminin kof biçimlerine hapsolduğu ya da siyasetten mahrem alana doğru gerilediği bir durumla karşı karşıya değiliz. Refah endüstriyalizmi koşulları altında "İnsan kendini bir birey olarak oluşturmaya davet ediliyor: Kendini bir birey olarak planlamaya, anlama-

ya, tasarlamaya ve başarısız olduğunda kabahati kendinde aramaya sevk ediliyor" (Beck, 1999: 9). Öyleyse birey kendi yaşamının yazarı olmaya "mahkûm" edilmiştir. Çekirdek ailenin ve katı sınıfsal hiyerarşilerin çökmesi sonucunda hepimiz endüstriyel topluma özgü yapılardan bağımsızlaştık ve küresel risk toplumunun belirsizlikleriyle baş başa kaldık.

Beck bu sürecin birçok özelliğini kişisel hayatımızda gerçekleşen temel değişimler üzerinden açıklar. Endüstriyel toplum, kamusal ve özel alanın katı bir şekilde ayrıştırılmasına dayanıyordu; kadın kamusal hayattan büyük ölçüde dışlanmıştı ve kadın kimliği katı bir cinsiyet sistemi içinde belirleniyordu. Ne var ki İkinci Dünya Savaşı'nın ardından kadının da işgücüne katılmasıyla toplumsal cinsiyet sisteminin parçalanmasına tanıklık etmeye başladık. Erkek ailenin yegâne geçim kaynağı olmaktan çıktı; iş, aile ve cinsiyet arasındaki geleneksel bağlar koptu. Kamusal ve öznel dünyaların kısmen yapıbozuma uğratılmasının kaçınılmaz sonucu aşkın da daha zorunsuz bir toplumsal düzenlemeye dönüşmesi oldu. Bundan böyle iktisadi zorunluluklara tâbi olmayan aşk, ilişkinin tarafları tarafından içi doldurulması gereken boş bir göstergeye dönüştü. Beck ve Beck-Gernsheim'a göre (1995) modern öznenin kendi yaşamına anlam atfettiği temel araç olarak aşk dinin yerini almıştır. Aşk ilişkileri kendimiz olabildiğimiz, başka biriyle yakın ilişkiler kurabildiğimiz ve kendimizi ait hissettiğimiz bir yer bulabildiğimiz ilişkilerdir. Öte yandan duygusal ilişkiler açık sınıfsal karşıtlıklar ortadan kalktığı için bireylerin en yoğun çatışmaları da yaşadığı yerlerdir. Bu, daha eşit ilişkiler kadın için daha fazla özgürlük anlamına gelirken erkek için daha fazla rekabet, daha fazla ev işi, daha az "denetim" ve çocuklarla geçirilen daha fazla vakit anlamına geldiği için böyledir.

Beck'in modernite ile karşı-modernite arasında varsaydığı diyalektik ilişkiye dönersek bireyselleşme süreçlerinin zorunlu bir siyasal yörüngeye sahip olmadığını öne sürebiliriz. Örneğin karşı-modernite biçimleri, cinsiyetlerarası ilişkiler bağlamında ortaya çıkan kaotik dünyaya kadın-erkek rolleri ve kimliklerini yeniden doğallaştırarak tepki verebilir. Doğrusu bu, alt-siyasetin temel bir özelliğidir: "Endüstriyalizmde siyaset dışı olan şey giderek siyasallaşırken endüstriyel toplumun siyasal kümelenişi giderek siyaset dışı bir biçime bürünür" (Beck, 1997: 99). Böyle bir dinamiğin varlığı, siyaseti genellikle yanlış yerde aradığımızı gösterir. Bu bağlamda Beck, düşünümsel modernite içindeki temel karşıtlığı düşünümselliğin bireyselleşmiş biçimlerine dayanan bir siyaset ile köktenci kesinliğin yeniden kurulması arasında konumlandırır. Bu tür bir siyaset bizi iktisadi aklın sömürüsü, değerlerin çöküşü ve postmodern parçalanma biçimleri hakkındaki yaygın varsayımları yeniden yorumlamaya çağırır. Modernite hem eğlencenin, cep

telefonlarının ve ana akım siyasete yönelik muhalefetin bir değişim gücü olabileceğini öğrenen "özgür çocuklar" hem de modernitenin yarattığı güvenlik kaybı algısını doğrulayan "çirkin vatandaşlar" ve ahlâkçılar yaratmıştır (Beck, 1998). Gelecekteki mücadelelerde temel siyasal ayrışma hattı, sivil toplumu özgürlük temelinde yeniden inşa etmeye çalışanlar ile yeni disiplin ve cebir biçimlerini yerleşik kılmaya çalışanlar arasında konumlanacaktır. Siyaseti kozmopolit bir istikamete sevk edebilecek şey bireyselleşme etiği ile küreselleşmenin birleşmesi olacaktır. Ulusal sanayileşmenin çöküşü, ortak vatandaşlığın gündeme getirdiği temel sorunların ulusal terimler aracılığıyla düşünülmesi ve yaşanmasının artık mümkün olmadığını anlayan küresel ve kozmopolit bir etiği ortaya çıkartacaktır (Beck, 1999).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Beck'in ana akım sosyolojiye dair eleştirel değerlendirmesi birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Risk toplumu kuramına göre, "ikinci modernliğin" gündeme getirdiği sorunlar, mevcut toplum ve siyaset kuramı çerçevesinde anlaşılamaz. Beck'e göre Marx ve Weber'in kurucu metinlerinden Habermas ve Foucault'nun katkılarına kadar bütün bir kanonda ciddi bir revizyon yapmak gerekir. Burada yalnızca Beck'in toplum ve siyaset kuramındaki çağdaş eğilimler bağlamında ele aldığı meselelerden söz edeceğim. Beck'in görüşleriyle ilgili dört temel tartışmaya odaklandıktan sonra bunlara verilebilecek potansiyel bir yanıt üzerinde durmak istiyorum. Okurun kendi kararını vermesini istediğim için bu tartışmalar hakkında kesin yargılarda bulunmaktan kaçınacağım.

Kapitalist modernite

Kimi eleştirmenler Marksizmden ilhamla modernitenin temel itici gücünün "yan etkiler" değil doğrudan doğruya kapitalizm olduğunu öne sürmüştür. Buna göre, dünyayı dönüştüren şey endüstriyelleşmenin istenmeyen sonuçları değil metalaşma sürecidir. Kamusal faydanın özelleştirilmesi; bütün iktisadi ve siyasal gücün birkaç tane çokuluslu şirketin elinde toplanması ve devam eden sermaye birikimi, endüstriyelleşmeden çok kapitalizmi merkeze alan bir toplum kuramını zorunlu kılmaktadır. İşsizlik, yoksulluk, toplumsal dışlanma, hastalık gibi risklerin hemen hepsi toplumsal üretim ilişkileri ve servet dağılımı temelinde belirlenmektedir (McGuigan, 1999; Rustin, 1994; Soper, 1995). Bu eleştirmenlere göre postmodern bir toplumun veya bir risk toplumunun yükselişinden ziyade modernliğin yoğunlaştığı bir durum söz konusudur. Örneğin Alex Callinicos (1999), Beck'in modernitenin demokratikleştirici etkilerini abarttığını belirtir: Beck, uzmanların giderek zayıflayan gücü, kamusal fikirlerin öngörülemez akışı ve demokratik ailelerin ortaya çıkı-

şının sağladığı önemli fırsatlara işaret etse de kapitalist ekonominin barındırdığı birçok eşitsizlik, devlet sosyalizminin çöküşü, ulus-devletin zayıflaması ve küreselleşmenin yükselmesi sonucunda hâkimiyet kazanmıştır. Yakın tarihli gelişmeler, iktisadi ve ve siyasal gücün (bazı ulus-devletlerde) halktan büyük ölçekli çokuluslu şirketlere aktarılmasına yol açmıştır. Ekonomi-politik eksenli bu geleneksel yaklaşıma göre, Beck'in aksi yöndeki argümanlarına rağmen, geleneksel sosyal bilimler halen birçok meseleyi doğru bir şekilde açıklamaktadır.

Beck bu eleştirilere modernliğin olumsuz potansiyelinin pekâlâ farkında olduğunu öne sürerek cevap vermiştir. Beck'in metinlerinde ortaya konan diyalektik, dizginsiz kapitalizmin yıkıcı etkilerinin tamamıyla farkındadır. Beck özellikle zenginlerle yoksullar arasında giderek genişleyen uçurumu, sermayenin hareketliliğini, kapitalist ekonomilerde giderek daralan işgücü arzını vurgular. Ne var ki bütün bu olguları endüstriyelleşmenin ekolojik bakımdan yıkıcı hâkimiyetiyle bağlantılandırmak gerekir. Beck, sağ-sol ikili karşıtlığına dayanan siyasetin geçmişte kaldığını ve eleştirmenlerin henüz farkına varamadığı kadar belirsizlik ve risk içeren bir dünyaya adım attığımızı öne sürer. Dolayısıyla toplumsal değişim itkisini artık siyasal düzende değil ekolojik güvenlik, cinsiyet eşitliği vb. yeni fikirlerde ve Üçüncü Dünya'nın borçlarını silmek için başlatılan kampanyalarda aramak gerekir. Bunlar yeni bir bireyselliğe dayalı küresel bir yönelimi yansıtırlar. Beck'in analizi bu yönleriyle Anthony Giddens'ın (1990) analizine benzemektedir. Gerek Beck gerekse Giddens kapitalizmin modernitenin yalnızca bir boyutu olduğunu, modernitenin aynı zamanda endüstriyelleşme, gözetim ve şiddet araçlarının denetimi gibi başka boyutları da barındırdığını düşünürler. Beck kapitalizmin risk toplumuna özgü çerçeveler içinde belirlendiğini öne sürme ihtiyacı duyar. Dolayısıyla dar bir perspektifle kapitalizme odaklanmak yerine küresel tehditler, ekolojik tehlikeler ve değişen cinsiyet ilişkilerinin (bunların hepsi endüstriyelleşmenin istenmeyen sonuçlarıdır) ürettiği risklere odaklanmak siyaseten daha doğru bir tutum olacaktır. Beck'i eleştirenler Soğuk Savaş dönemine özgü ikili karşıtlıklara (komünizm-kapitalizm vb.) hapsolmuş vaziyette iken küreselleşen risklerin doğurduğu belirsizlikler birçok yeni olguya işaret eder.

Modernite projesi

Beck'i Aydınlanma'nın rasyonel mirası konusunda fazla iyimser bulan eleştirmenler de vardır. Beck'in argümanları bu bağlamda Aydınlanma'nın moral ve etik kökenlerinin önemini sürekli olarak vurgulayan Habermas'ın argümanlarıyla (ikisi arasında esaslı farklılıklar olsa da) benzerlikler taşır. Hem Habermas hem de Beck, mantıklı tartışmanın kamusal değerini sahiplenen kurtarıcı ve eleştirel bir girişimin zorun-

lu olduğu görüşündedir. Beck'in Habermas'tan farklılaştığı nokta, gündelik hayatın araçsal akıldan ziyade "yan etkiler" tarafından yeniden şekillendirildiğini ve modernitenin halihazırda Habermas'ın yaşam dünyasının kolonizasyonu kuramı çerçevesinde öne sürülenden çok daha tartışmalı bir alan olduğunu (alt-siyasetin çelişik zorunlulukları göz önüne alınırsa) vurgulamasıdır.

Bu meseleler daha kapsamlı analizleri hak ederken Bauman (1993) ve Smart (1999), düşünümsel modernleşmenin gündeme getirdiği "aklın dirilişi"nin, kuşkunun ve etik karmaşanın daha fazla hâkim olduğu bir geleceğe pek bir şey vaat etmediğini öne sürmüştür. Beck'in erken dönem metinlerinde tanımladığı şekliyle aklın geri dönüşü, Bauman'ın (1993: 204) "teknolojik tahakkümün intihar eğilimi" olarak adlandırdığı durumu ortadan kaldırmaktansa derinleştirebilir. Beck'in analizi etik bir siyasetin imkânlarını araştırmak yerine bilimsel aklın devam eden tahakkümüne tâbi kalır. Bauman riskin kamusal tezahürlerine yönelik muhtemel bir tepkinin kamusal alanın yeniden ahlâksallaştırılması değil, riskin sistematik bir biçimde özelleştirilmesi olduğunu öne sürerek bu hususu vurgular. Bauman'a göre Beck, "daha az değil daha çok modernite" sayesinde "özel" tüketicilerin kamusal risklerden kaçınma çabalarının zayıflatılabileceğini düşünür. Oysa kilo verme çabalarından vitamin tabletlerine kadar "riskle mücadelenin özelleşmiş biçimleri", aslında hiçbir şekilde yabana atılmayacak şeylerdir. Tüketim toplumunda kişiyi müşterek ahlâk ve etik normlarının kamusal inşasına katılmak yerine kişisel önlemler almaya teşvik eden güçlü bir eğilim vardır. Dolayısıyla riskin kamusal düzeyde kabulü ile riskle baş etmek için gereken siyasal eylem arasında dolaysız bir bağlantı yoktur. Bauman ve Smart, farklı yollardan, daha kapsamlı bir etik kurtuluş ihtiyacına işaret ederler. Yeni bireycilik ve bilimsel akıl bu kurtuluş imkânına hitap etmekten çok ona zarar verir.

Bütün bu eleştiriler Beck'in konumunu tartışmalı kılar. Öte yandan Beck'in sonradan yaptığı analizlerden (görünen o ki Bauman'dan bir şeyler öğrenmiştir) farklı sonuçlar çıkartabiliriz. Doğayla insanlık arasında yeni bir bağ kurmaya ve doğadaki tahribatı bitirmeye yönelik küresel çaba, siyasal-etik bir harekettir. Kuşkusuz sorumluluktan kaçma ve doğadaki tahribatın olumsuz sonuçlarından "kişisel" olarak sakınma girişimleri de söz konusudur. Ama Beck bu tür girişimlerin küresel ısınma, gıdanın zehirlenmesi ve nükleer tehdit bağlamında başarısızlığa mahkûm olduğunu vurgular: Ekoloji sorunu hepimizin sorunudur. Ekoloji hareketi, feminizm ve diğer toplumsal hareketler sorumluluğu doğrudan bireyin omzuna yükleyen farklı bir kişisel yaşam etiği sunarlar. Gündelik hayatın küreselleşmesi bir yandan yeni soruları teşvik ederken öte yandan bizi farklı bir mantığa yöneltir. Beck bu

yeni hareketlerin süreç içinde endüstriyelleşmenin yan etkilerini yok ederek gezegenimizi kurtarıp kurtaramayacaklarını bilemeyeceğini belirtir. Küresel bir risk toplumunda kozmopolit siyasetin başarılı olma garantisi yoktur.

Modernitenin rasyonelleşmesi

Beck, aynı zamanda modernitenin belirleyici özelliğinin bürokratik denetim ve düzenden çok risk ve düşünümsellik olduğunu öne sürdüğü için de eleştirilebilir. Weber, Adorno ve Foucault'nun ait olduğu toplum kuramı geleneğine atıfla, modern dünyanın kaotik ve düşünümsel değil bürokratik ve düzenli bir biçime büründüğünü savunabiliriz. Son zamanlarda bu tezi McDonaldslaşma süreciyle bağlantılı olarak savunan düşünürlerden biri George Ritzer'dır (1993). Ritzer'e göre toplumu verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetim süreçleri aracılığıyla standartlaştıran ve normalleştiren bir dinamik halihazırda yürürlüktedir. "Formel rasyonalite"nin ürünü olan bu süreçler fast-food üretim için risksiz bir ortam sunmaktadır. Söz konusu tezini Ritzer son metinlerinde aynı olguya işaret eden "tüketim katedrallerini" de (internetten alışveriş olanağı ve alışveriş merkezleri) içerecek şekilde genişletmiştir. Ritzer'e göre, alışverişe veya sinemaya gittiğimizde kültürel standartlaştırma süreçlerinin ağına düşeriz. Yeni tüketim alanları "hayran bırakma" mekanizmalarını simülasyon teknikleri aracılığıyla devreye sokarken bunu tüketiciden ustaca gizler. Ritzer, rasyonel süreçlerin irrasyonel ve insanlık dışı (insan emeğinin teknolojiyle ikamesi gibi) etkilere yol açtığı konusunda Weber'le mutabık olsa da bunların sistemin temel ve kapsayıcı özelliklerine ciddi anlamda zarar vermesi mümkün değildir. Bryan Turner (1999), Beck'i risk toplumuyla ilgili birçok sorunu açıklayamadığı için eleştirdiği zaman Ritzer'ın cevabı şu olmuştur: "Beck'in sözünü ettiği riskler rasyonelleşmenin artışıyla birlikte azalacaktır" (Ritzer, 1999b: 241).

Bu savlar çağdaş sosyolojinin en zayıf noktalarına işaret eder ve Beck'in günümüzde niçin bu kadar popüler olduğunu kısmen açıklar. Ritzer'in görüşlerinin siyasal tarafsızlığından ya da Ritzer'in rasyonalitenin biçimsel özelliklerine duyduğu aşırı "inanç"tan bahsederek ona cevap verebiliriz; ama burada bununla ilgilenmeyeceğiz. Beck'in durumu, modernitenin araçsal aklın zaferi aracılığıyla izah edilebileceğini öne süren Ritzer gibi düşünürlerin savlarını ciddi anlamda çürütür. Beck bu tür süreçlerin kendi üzerlerine kapandığını ve Ritzer'in doğal kabul ettiği modernitenin birçok boyutunu tahrip ettiklerini ortaya koyar. Beck, bu bağlamda, McDonalds gibi kuruluşların, işçilere ödenen maaşın miktarı, hayvan hakları, et tüketiminin etik boyutu, hayvanların yetiştirilmesinde antibiyotik kullanımının tıbbi sonuçları gibi konularda birçok savın ve karşı savın öne sürüldüğü, düşünüm-

sel bir ortamda faaliyet göstermek zorunda olduklarını iddia eder. McDonalds'ın kendini öngörülebilir ve risksiz bir ortam (Ritzer'in sorgusuz sualsiz kabullendiği bir resim) olarak sunma çabası, Beck'in tartışmaya çalıştığı etik sorunları bastırmaya yönelik bir çabadır. Beck'in analizine göre McDonaldslaşma birçok ekolojik sorumsuzluk örneğinin timsalidir ve bu durumu "formel rasyonalite" savı altında gizleyemeyiz.

Yorumbilimsel kusur

Başka bir dizi eleştirmen ise Beck'i risk nosyonlarının daha popüler kavrayış biçimleri içinde anlam kazandığı bağlamları göz ardı ettiği için eleştirmiştir. Beck'in kuramları çevresel bir krizi "yönetmeyi" amaçlayan araçsal ve teknokratik bir gündeme bağımlıdır. Başka deyişle Beck, risk toplumunu toplumsal bir kriz olarak tanımlarken çeşitli halkların, kültürlerin ve siyasal hareketlerin "doğal" olana yönelik hâkim anlayışları nasıl değerlendirip sorguladıklarını dikkate almaz. Lash (1994) ve Wynne'e (1996) göre Beck'in analizi, taban örgütlenmelerinde yürürlükte olan farklı çerçeveler ve projeksiyonları kavrayamadığı için teknokratik profesyonellerin (siyasetçiler, bilim insanları, bürokratlar) safında yer alır. Mary Douglas'ın (1992: 48) belirttiği gibi "risk algısını çözümlerken kültürel karşılaştırmalar yapmaktan kaçınmanın mantıklı bir nedeni olamaz". Bu karşılaştırmayı yapmaktan kaçındığı için Beck, uzman görüşüyle sıradan insanın görüşü arasındaki ayrımı hiç farkında olmadan perçinlediği için eleştirilir. Sonuçta Beck hesapçı-rasyonalist yaklaşımlardan pek uzakta olmayan bir özne anlayışı üretir; çeşitli toplumlar ve toplumsal gruplardaki farklı risk kültürlerinin içerdiği karmaşıklığı ve kültürel değişkenliği sorunsallaştırmaktan aciz kalır. Lash'in yaptığı gibi estetik kaygılardan hareketle bir düşünümsellik anlayışına varmak ya da "sıradan insan"ın bilim insanlarının gündemi ve kültürü konusundaki muhtemel itiraz ve çekincelerini ciddi bir biçimde ele almak yerine, elit tartışmaların gündemine sorumluluk ilkesini sokmakla meşgul olur.

Diğer yandan Lash (1994) ve Wynne (1996), Beck'i çevrenin toplumsal düzlemde nasıl inşa edildiğini yeterince açıklayamadığı için eleştirirken başkaları da risk toplumunun felsefi açıdan yeterince gerçekçi olmadığını öne sürebilir. Örneğin Soper (1995) hem doğanın kültürel düzlemde nasıl inşa edildiğini anlamamız gerektiğini hem de çevresel tahribatı kanıtlayan daha gerçekçi bir söyleme ihtiyacımız olduğunu vurgular. Beck (1999) yakın tarihte bu eleştirilere gerçekçilik ile inşacılık arasında bir tercih yapmak zorunda olmadığımızı belirterek cevap vermeye çalışmıştır. Beck'e göre risk toplumunda iktidarın kurumsal boyutlarını ve meselelerini sadece anlama odaklanan kültürel yaklaşımların ötesine geçerek ele almak zorundayız. İkincisi, Adam'ın (1998) isabetli eleştirilerin-

den hareketle Beck, risklerin eşzamanlı olarak hem gerçek hem de bir kurgu olduğunu öne sürer: Pek çok ekolojik risk, görünmez olduğu için onları görünür kılmak amacıyla farklı söylemlere ve bilgilere başvururuz. Bu bilgiler (ve üretilen belirsizlikler) daha önce farkına varamadığımız yeni riskleri tanımlamamıza yardımcı olur; risk tanımı bu bakımdan ikili bir atıfa sahiptir. Gelgelelim risk kültürlerinin karmaşık olması ve riskin nasıl tanımlanacağı konusundaki ihtilaflar riskin gerçekliğini azaltmaz. Bu bakımdan, inşacı bir çerçeve, gerçekte ne "olduğunu" veya "olmadığını" tanımlayamaz veya açıklayamaz (Beck, 1999: 133).

Bütün bu tartışmalar devam etse de Beck kuşkusuz toplum ve siyaset kuramına kalıcı bir katkı yapmıştır. İkinci modernlik olarak adlandırdığı durumu ana hatlarıyla tanımlayan Beck'in eleştirisi, kamusal diyalog ve hâkim toplumsal kurumlar açısından daha fazla sorumluluk sahibi olan modernite biçimlerinin ortaya çıkışına dayanır. Beck bizden provokatif bir talepte bulunarak 19. yüzyıl sosyolojisinin temel kategorilerinin küresel risk toplumunun giderek akışkan ve kırılgan bir hal alan "doğa"sını açıklamaya yeterli olduğu yanılgısından kurtulmamızı ister. Bu, düzenin ve denetimin mantığına yönelik bir geri dönüş işareti değildir; gerçekten özeleştirel toplumların kurulmasına yönelik bir çağrıdır.

BECK'İN TEMEL ESERLERİ

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londra: Sage. [*Risk Toplumu ve Başka Bir Modernliğe Doğru*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2014].

Beck, U. (1995) *Ecological Politics in the Age of Risk*. Cambridge: Polity Press.

Beck, U. (1997) *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Cambridge: Polity Press. [*Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ünler, İletişim Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2013].

Beck, U. (1998) *Democracy Without Enemies*. Cambridge: Polity Press.

Beck, U. (1999) *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.

Beck, U. ve Beck-Gernsheim, E. (1995) *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press. [*Aşkın Normal Kaosu*, çev. Nafer Ermiş, İmge Yayınevi, Ankara, 2012].

Beck, U. Giddens, A. ve Lash, S. (1994) *Reflexive Modernisation: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.

Diğer Yapıtları

Beck, U. (1994) "Replies and critiques", Beck, U., Giddens, A. ve Lash, S. *Reflexive Modernisation: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.

Beck. U. (1996) "World risk society as cosmopolitan society?", *Theory, Culture and Society*, 13 (4): 1-32.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Adam, B. (1998) *Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards*. Londra: Routledge.

Alexander, J. (1995) *Fin de Siecle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. Londra: Verso.

Albrow, G. (1986) *The Global Age*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.

Benton, T. (1994) *Social Theory and the Global Environment*. Londra: Routledge.

Callinicos, A. (1999) *Social Theory: A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Douglas, M. (1992) *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Londra: Routledge.

Elliott, A. (1994) *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.

Goldblatt, D. (1996) *Social Theory and the Environment*. Cambridge: Polity.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press. [*Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 7. basım, 2016].

Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity Press. [*Sağ ve Solun Ötesinde*, çev. S. Yücesoy, Metis Yayınları, 2. basım, 2009].

Franklin, J. (1998) *The Politics of the Risk Society*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1985) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Lash, S. (1994) "Reflexivity and its doubles: structure, aesthetics, community", Beck, U. Giddens, A. Lash, S. *Reflexive Modernisation: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* içinde. Cambridge: Polity Press.

Lash, S. Szerszynski, B. ve Wynne, B. (ed.) *Risk, Environment and Modernity*. Londra: Sage.

Lash, S. ve Urry, J. (1994) *Economy of Time and Space*. Londra: Sage.

Luhmann, N. (1993) *Risk: A Sociological Theory*. New York: Aldine de Gruyter.

Nowotyn, H. (1992) "Reputation at risk", *The Times Higher Education Supplement*, Kasım 20.

MacNaughten, P. ve Urry, J. (1998) *Contested Natures*. Londra: Sage.

McGuigan, J. (1999) *Modernity and Postmodern Culture*. Buckingham: Open University Press.

Ritzer, G. (1993) *The McDonaldisation of Society: an Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Londra: Sage.

Ritzer, G. (1999a) *Enchanting A Disenchanted World: Revolutionising the Means of Consumption*. Londra: Sage.

Ritzer, G. (1999b) "Assessing the Resistance", B. Smart (ed.) *Resisting McDonaldisation* içinde. Londra: Sage.

Rustin, M. (1994) "Incomplete modernity - Ulrich Beck's risk society", *Radical Philosophy*, 67 (Yaz): 3-12.

Smart, B. (1999) *Facing Modernity: Ambivalence, Reflexivity and Morality*. Londra: Sage.

Soper, K. (1995) *What is Nature?* Oxford: Blackwell.

Stevenson, N. (1999) *The Transformation of the Media: Globalisation, Morality and Ethics*. Londra ve New York: Pearson.

Turner, B.S. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. Londra: Routledge.

Turner, B.S. (1999) "McCitizens: risk, coolness and irony in contemporary politics", B. Smart (ed.) *Resisting McDonaldisation*. Londra: Sage.

Wynne, B. (1996) "May the sheep safely graze? A reflexive view of the expert-lay knowledge divide", S. Lash, B. Szerszynski ve B. Wynne (ed.) *Risk, Environment and Modernity* içinde. Londra: Sage.

28

Pierre Bourdieu

BRIDGET FOWLER

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Bourdieu bize "biyografik yanılsamanın" (1994: 81-8) yarattığı sahte süreklilik izlenimi konusunda dikkatli olmayı öğretmiştir. Dolayısıyla onun hayatından bahsetmekten biraz çekiniyorum. 1930'da Pireneler'de, başlıca geçim kaynağı tarım olan bir bölgede, Béarn'de doğdu. Babası bir postacıydı: geleneksel, tarımsal bir bölgede modern iletişim sisteminin parçası olarak iki dünya arasında mekik dokuyan bir adam.

Bourdieu sonradan sahip olduğu "belle carrière académique"i* (başkalarının başarılarını böyle adlandırmıştır) öncelikle klasikleri öğrendiği yöredeki liseye borçluydu. Oradan parlak bir öğrenci olarak Paris'in meşhur lisesi Louis-le-Grand'a geçti. Sonra *The State Nobility*'de (Devlet Soyluluğu) renkli bir şekilde anlatacağı yola girdi: Büyük okullardan birine kabul edilmek için aldığı zorlu hazırlık dersleri ve École Normale Supérieure'e (ENS) girişi. ENS'ye girdiğinde, Sartre'ın savaş sonrasındaki büyük etkisiyle karşılaştı; Sartre, Fransız Stalinist Marksizminin baskıcı biçimine Husserl ve Heidegger'den hareketle geliştirdiği yeni-Hegelci bir fenomenolojiyle cevap vermişti. Sartre'ın iradeci varoluşçuluğunu tartışmak, hepsi felsefe öğrenimi gören Ecole'deki yeni kuşağın mensupları (Althusser, Foucault ve Bourdieu) açısından hayati bir meseleydi. ENS'deki profesörlerden biri özellikle etkiliydi: Bachelard'ın "uygulamalı rasyonalizmi"ni *coupures* (kopuşlar) kavramıyla yeni bir "genetik yapısalcılığa" ([1949] 1986) doğru genişleten Canguilhem (Bourdieu, 1986b).

(*) Fr. Etkileyici akademik kariyer – ç.n.

Bourdieu, Canguilhem'de kopuşlara dayalı ve toplumsal bağlam tarafından şekillendirilen bir tarihsel epistemoloji keşfetti (Canguilhem, 1988). Bu epistemoloji dahilinde bilim, düşünsel söylemlerin bir arenasıydı. Antik Yunan'daki illetler kuramı veya hastalıkları bakterilere atıfla açıklayan ilk kuramlar gibi bazı söylemlerin "doksik"* veya doğal kabul edilen bir gücü vardı. Canguilhem, bilim (kimi zaman "doksik", yani açıklanacağı üzere yanıltıcı bilim) ile bilimsel ideoloji arasında bir çatışmadan söz ediyordu –Herbert Spencer ve Mendel'in çalışmaları buna örnektir. Bu fikirler ENS'deki yeni kuşak arasında oldukça etkili oldu ve Bourdieu'yü saf estetiğin kökeni (1993c), ulusdevletin kökeni (1998a) gibi akademik mitlerin tarihsel-toplumsal kökenlerini incelemeye sevk etti.

Bu düşünümsel ve asketik dönemin ardından Bourdieu, Cezayir Savaşı'na katıldı ve doğduğu Béarn bölgesi ile birçok benzerlik taşıyan dağlık Güney'deki Kabil'de (Kabyle) görev yaptı. Burada Cezayirlilerin yardımıyla bir antropolog olarak saha araştırmalarını sürdürdü. Bu dönemden başlayarak Bourdieu iktisadi kaygıların baskın olduğu meta-temelli bir toplum ile maddi çıkarların diğer toplumsal zorunluluklarla birlikte var olduğu, saygın bir kolektif kültürün ve boş zamana dayalı bir yaşama sanatının inşa edildiği bir toplum arasındaki farklılıkla bağlantılı olarak temel formülasyonlarını geliştirmeye başlamıştır. *The Algerians* (*Cezayirliler*), *Outline of a Theory of Practice* (*Pratik Kuramına Dair bir Taslak*) ve *The Logic of Practice* (*Pratiğin Mantığı*, krş. Bourdieu, 1998a: 92-109) gibi çalışmaları iki toplum türü arasındaki ayrışmayı yansıttığı gibi aynı zamanda Bourdieu'nün 1970'lerde Lévi-Strauss'tan ve Cezayir yıllarının o "neşeli yapısalcılığından" kopuşunun evreleri olarak da okunabilir. Diğer yandan, sosyoloji açısından Bourdieu'nün çalışmalarının en çarpıcı yönü etnografik gözlemlerle Marx, Durkheim ve Weber merkezli kuramsal yorumları birleştirmesidir.

Bourdieu, Fransa'ya döndükten sonra çeşitli liselerde ve Lille Üniversitesi'nde çalıştı. 1964'te Paris'e döndü; Raymond Aron'un desteğiyle L'École Pratique des Hautes Études'te bir araştırma projesi organize etti. Eğitim konusunda araştırmalar yapan bir ekip oluşturdu ve bu ekip öğrenciler ve öğretmenlerle ilgili bir dizi kitap yayımladı. Mayıs 1968 olayları fabrika eylemlerinin yanı sıra öğrenci eylemlerine de sahne olurken, Bourdieu'nün *Yeniden Üretim*'de modern bir meşruiyet miti olarak eğitimin rolüne dair analizi, değişimin güçlü katalizörlerinden biri oldu.

Bourdieu, kariyeri boyunca sosyolojinin marjinal meseleleriyle (beğeni, fotoğraf [Bourdieu ve diğ., 1990], haute couture, akademik yaşam) ilgili araştırmalar yaparak eylem felsefesi alanında son derece önemli sorular yöneltmiştir (1990a; Pinto, 1998: 113). Bourdieu'nün kendine özgü

(*) Eski Yun. Yaygın kanı veya inanç – ç.n.

yöntemi, toplumsal gerçeklikle ilgili sorunlara (özgürlük, zorunluluk, hukuk vb.) yönelik soyut veya "kuramcı" yaklaşımdan bir kopuştur. Bourdieu, bunun yerine, çağdaş Fransız toplumunun nesnel yapılarını ortaya koymak amacıyla sosyal bilimlere başvurarak bir olasılıklar teknolojisini yürürlüğe koymuştur (Örneğin diğer disiplinlere kıyasla sosyal bilimler alanındaki bir akademisyenin etnik azınlık, alt sınıf mensubu veya kadın olması daha muhtemeldir, 1988a). Bourdieu'nün kendine özgü yaklaşımı, aktörlerin *öznel yorumlarına* dair araştırmalarla takviye edilir ve yapıların, zaman içinde öngörülen ürünler biçiminde aktörlerin temel yatkınlıklarına (*disposition*) içkin olduğunu gösterir. Aktörlerin algıladıkları çıktılar, genel olarak psikolojik yatırımlarını ve enerjilerini nereye harcayacaklarını belirler –bunun sonucunda mevcut yapılar ya güçlenir ya da zayıflar. Bourdieu'nün metinleri; bilinçdışı, tutkular ve akılla ilgilenir; yani beden ve zihinle. Bourdieu sonuç olarak iki mesleğe, sosyoloji ve felsefeye meydan okur. Son kuramsal yapıtı *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları* (1997b) sosyolojinin klasik kuramcılarının yanı sıra Pascal ve Wittgenstein'a da odaklanır.

Bourdieu günümüzde hiç kuşkusuz tanınan hatta kutsallaştırılan yazarlardan biri haline gelmiştir. Akademik başarısının bu kadar parlak olmasında onu Fransa'nın en önemli entelektüeli ilan eden medyanın da payı var. Ama Bourdieu aynı zamanda kıyasıya eleştirilen, tartışmalı bir figürdür. Örneğin, neoliberalizmin iktisatçılar ve idareciler eliyle, özellikle École Normale d'Administration'un (ENA) prestijli mezunları (*énarques-ENA'lılar*) tarafından üretilen özel bir ideoloji olduğunu savunmuştur (1996a, 1998c). Bunun dışında yarım yamalak, yüzeysel okumalara dayalı bir kültürün temsil ettiği bilimsel düşüncenin tehlikelerine dikkat çekmiştir (1997a). Kariyerinin son yıllarında Bourdieu'yü "medeniyetin" risk altında olduğu düşüncesinden hareketle siyasal eyleme girişmiş halde görürüz. Bourdieu gibi uzman entelektüeller iktidar alanına doğrudan müdahale edip, bilim kentinin (1975) dışına çıkarak söz söylediklerinde kendi yapıtlarına dair siyasal değerlendirmeleri de davet ederler. Bourdieu'nün kuramı hakkında ciddi bir bilimsel analiz yapmanın zamanı geldi de geçiyor.

Toplum kuramı ve katkıları

Bourdieu Cezayir'de Berberiler arasında (Kabil bölgesinde) yaşarken, kadim bir hayat tarzı hem yaklaşan kapitalizm hem de savaş tarafından dayatılan bir tür "toplumsal parçalanmaya" maruz kalmaktaydı. Buna rağmen Bourdieu, Berberilerin ev yaşamları ve tarımsal uğraşlarında döngüsel bir zaman duygusunun hâkim olduğu bambaşka bir deneyim tespit etti. Berberiler aynı zamanda Batı'daki toplum biçimlerinin tarihsel doğa-

sını aydınlatıyordu; zira iktisadi faaliyet Berberilerde büyük ölçüde kadınların sorumluluğu altındaydı ("Bizim uyguladığımız iktisadi ekonomi Berberilerde kadınlara dayalı bir ekonomidir", 1998a: 99). Batı'nın "yağmacı aylak sınıflar"la ilgili ekonomist ethosunun yerini Berberi pratiklerinde toplumsallıktan duyulan haz (1977: 195) ve doğayla çetin bir mücadelenin yanı sıra herhangi bir dolaysız maddi avantaj da sağlamayan "köylü ethosu" almıştı. Bourdieu, köylülerin bir bütün olarak kültürel miraslarının, toprağın uzun vadeli ihtiyaçlarını hesaba katma zorunluluğu doğurduğunu vurgulamıştır: Mülk, kendi sahibini "tevarüs eder" (1990a: 152). Berberilere özgü pratikler, düşünce ve algı planında "ilkel" sınıflandırmalar aracılığıyla düzenlenir: Erkek/kadın, namuslu/namussuz, kuru/yaş vb. (1990a: 97). Batı'da ise bu tür algısal ayrımların yerine bilimsel olmayan sınıflandırmalara dayalı alternatif ikili karşıtlıklar konur: soylu/sıradan, rafine/popüler vb. Her iki sınıflandırma örüntüsü de gündelik hayatın açmazlarıyla başa çıkabilmenin pratik yollarına işaret eder.

Burada iki önemli nokta söz konusudur. İlk olarak, aktörlerin öznel anlamlarını göz ardı eden "hâkim bakış"ı temel alan antropolojik nesnellikten ve yapısalcılıktan bir kopuş söz konusudur. Örneğin Bourdieu evliliklerden yalnızca % 3'ünün paralel-kuzenler tercihini zorunlu kılan kurallara uygun olduğunu belirtir (1990a, 1998a: 141-2). Aktörler yapıların Lévi-Straussyen taşıyıcıları değildir; yapılara bağımlı görünmekle birlikte çoğu zaman farklı biçimlerde davranırlar. Çıkarları kurallara uymayı gerektirdiği sürece her şey yolundadır, ama farklı durumlar ortaya çıktığında ihlalci taktiklere yaygın biçimde başvururlar. Bourdieu bu bağlamda sonraları genel olarak halkların "pratik mantığının" simgesine dönüşecek bir imge kullanır: Berberiler caz trompetçileri gibi *doğaçlama* davranan bir halktır.

Berberi (Kabil) toplumu, armağanlar etrafında kolektif olarak yapılandırılan bir geçimlik ekonomiye dayanır: hasat zamanı sarf edilen emeğin karşılığı olarak sunulan armağanlar; düğünlerde verilen yemekler ve armağanlar; evlilik armağanı olarak sunulan kadınlar. Bourdieu armağan vermenin pre-kapitalist toplumlarda aktörleri birbirine bağlayan bir tutkal işlevi gördüğünü öne sürerken Mauss'un yolundan gider. Pre-kapitalist toplumlarda maddi ihtiyaçların yanı sıra askerî savunma gibi kolektif ihtiyaçlar da bu şekilde karşılanır. Armağan mübadelesini Batı'nın iktisadi rasyonalitesine tezat bir şey olarak idealleştirmek doğru olmaz. Armağan alıp verme ne kazanç merkezli ne de bütünüyle karşılıksız yapılan bir eylemdir. Her aktör bir süre sonra armağanının karşılığını bekler. Öte yandan Lacan'ın görüşlerinden hareketle Bourdieu, araya giren belirsiz zamandan ötürü çıkarın yanlış algılanması veya tanımlanmasının tıpkı en büyük simgesel sermaye veya

prestijin en büyük maddi güce sahip olan kişilerde bulunduğunu düşünmek yanılgısı kadar hayati bir yanılgı olduğunu belirtir. Bu "bağışlama-verme" örüntüleri büyük aileler yaratır ve Bourdieu'nün paternalist "illusio" (yanılgı) adını verdiği şey bu çerçevede belirlenir. Toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayan şey, "pratik hüsnütabirler (*euphemism*)" ve "kolektif bastırma"dır (1998a: 96-99).

Armağan verme, nüfuzlu ailelerin işine yarasa da yine de bir karşılıklılık mantığına dayanır. Armağan verme, iktisadi rekabetin ilkel biçimi değildir. Berberilerde armağan mübadelesindeki eşitliğin temeli, bir yazınsal kültür ve onun popüler dili yozlaştırıcı etkisinin söz konusu olmamasıdır (1961, 1991; Guillory, 1993). Berberiler, tıpkı feodal toplumların sıradan insanları gibi ortak bir kültüre sahiptir.

Ama bu ortaklık bir noktaya kadardır: Bourdieu son zamanlarda bir vaka incelemesi olarak Berberi toplumunda eril tahakkümün doğası ve fallokratik "doxa"nın kökenlerine odaklanmıştır (1990b, 1998d). Kadının erkek tarafından korunma ihtiyacı gibi paternalist gerekçeleri meşrulaştıran bu tür *doxa*lar, ideoloji alanının dışında faaliyet gösterirler. Bourdieu bu tür cinsiyet eşitsizliklerinin özellikle kendi içinde farklılaşmış toplumlarda daha dirençli olmasını ele alır (1998d: 97-115). Berberi toplumunda kadının bireysel muhalefeti sihirle ilgili çözümlere hapsolurken, günümüzde dışlanan kesimler eril iktidar oyununa dair net ama yabancılaşmış bir görüş üretmiştir. Baskı kültürel sermaye aleyhine seferber edildiğinde biçim değiştirir; tıpkı modern feminizm ve eşcinsel hakları mücadelelerinde olduğu gibi (Bourdieu, 1990b, 1988d: 96, 129-34).

Eğitim

Bourdieu'nün eğitim konusunda J-C. Passeron'la birlikte yazdığı ilk kitaplar, Fransız toplumundaki çelişkileri ortaya koymuştur. Cumhuriyetçi ekol bir "özgürleşme ekolü" (*L'école émancipatrice*) yaratması beklenirken bir "muhafazakârlık ekolü"ne (*L'école conservatrice*) dönüşmüştür. İşçi ve köylü ailelerin çocuklarının yükseköğrenime giriş oranı oldukça düşüktür: Bourdieu'nün araştırmalarını yaptığı 1960'ların başında toplam nüfusun yalnızca % 6'sı. Sorunun kaynağı öğretmenler, başka deyişle pedagojik otoritedir: "Simgesel tercihler" (okulda aktarılan kültür) yüksek burjuvazinin aile kültürüne uygun, alt sınıf kültüründen ise alabildiğine uzaktır. Akademik bilginin ilkeleri özellikle ailelerin boş zamanlarda yaptıkları müze ziyaretleri aracılığıyla aile kültürünün bir parçası olarak aşılanmaktadır. Yüksek akademik kültürün yapı taşları bu şekilde döşenmektedir. Eğitim alanında belirli bir kültürel buyruğun tercih edilmesinin diğer gruplar üstünde uyguladığı simgesel şiddet düşünülürse, savaş sonrasında ortaya çıkan meritokratik ideoloji yeni bir meşrulaştırıcı güç biçimidir.

Bu, Marx ve Weber'den hareketle varılmış güçlü bir sentezdir ama bazı sorunlu tarafları vardır. Örneğin "yerlilerin" (kendine özgü kültürüyle alt sınıfın) niçin isyan etmediğini açıklamaz: Yanıt, "peygambervari" bir öğretmen azınlığının harcadığı tam zamanlı mesai ve üstlendiği kurtarıcılık misyonunda aranmalıdır. Bourdieu ve Passeron bu grubu tanımlamalarına rağmen yakından incelemezler. Bu tür öğretmenler işçi sınıfına mensup zeki çocukları okul aracılığıyla yeteneklerini geliştirmeye yönlendirmeyi bir misyon olarak görürler. Ara sıra rastlanan "mucize çocuklar" bu misyonun yüceliğinin kanıtıdır. İşçi sınıfından saygın öğrencilerin buna benzer kültürel umutlarla buluşması, örnek öğretmenlerin kültürel iyi niyet eylemleriyle hemen her gün gündeme getirilen hoşgörülü burjuvazinin cezbedici imgelerine verilmiş olumlu bir yanıttır (Synders, 1976: 165, 181).

The State Nobility'de (*Devlet Soyluluğu*) Bourdieu toplumsal sınıfın eğitim aracılığıyla yeniden üretilmesine dair argümanlarını geliştirir. Bourdieu, Fransa'da örnek milli yurttaş yetiştirme ihtiyacını karşılayan "büyük okullar" (*grandes écoles*) müessesesini incelerken söz konusu okulların ilişkisel önemini sergilemek için bir dizi sorgulayıcı araca başvurur. "Akademik" hiyerarşiler ile iktidar alanındaki hiyerarşiler arasında kuramsal bir türdeşlik kurarak egemen sınıfın "bağımsız kültürünün" entelektüel bir "pırıltıya" tahvil edildiğini gösterir.

Bourdieu'nün araştırması akademik bakımdan en saygın (*grande porte*) okulların % 60 düzeyinde egemen sınıfa mensup öğrencileri kabul ettiğini ortaya koyar. Bourdieu bir sonraki aşamada antropolojik bir iktidar modeline başvurarak bütün büyük okullardaki (HEC, Polytechnique, ENA ve ENS vb.) öğrenci topluluklarının *Hegelci bir tin* veya *esprit de corps* temelinde kurulmuş ve toplumsal cinsiyet gibi doğallaştırılmış bir toplumsal öze dayandığını ileri sürer. Gençler akademik hiyerarşide daha yüksek basamakta bulunan bir disipline –örneğin felsefe coğrafyadan daha üstündür– dahil olduklarında, kendi başarılarını olağanüstü yetenekli olmalarına borçlu oldukları yanılgısına daha kolay kapılırlar.

Devlet soyluluğu Bourdieu'nün Fransa'da idari sistemin en üst kademesinde bulunan; mali sermayeyi ve büyük şirketleri yöneten; siyaset, hukuk ve tıp mesleğinde saygın konumlara gelen hâkim sınıf katmanını tanımlamak için kullandığı kavramdır. Bir *burjuva sınıfı* olarak devlet soyluluğu, kendi haklılığını bürokratik seçim ölçütlerinin gayri şahsiliğine ve eğitimle edinilen niteliklerin serbest biçimde kullanımına dayandırmak zorundadır. Öte yandan bu sınıfın *soyluluğu*, sahip olduğu özel kültürel sermayeden kaynaklanır. Tıpkı *noblesse de robe* (cübbe soyluları) gibi devlet soyluluğunun da ayırt edici özelliği devletin tasvip ettiği akademik unvanların "büyüsünü" elinde tutmasıdır:

> Dolayısıyla Weber'den radikal bir şekilde kopmamız ve (...) bir "modernite" ve rasyonalite maskesi ardında gizlenen kurumların muğlaklığını ve genellikle en arkaik toplumlarla bağlantılandırılan toplumsal mekanizmaların verimliliğini yeniden sorgulamamız gerekir. Akademik unvan, *devlet büyüsünün* kusursuz bir dışavurumudur (Bourdieu, 1996a: 376, vurgu yazara ait).

Akademik alan

The Ontology of Martin Heidegger Bourdieu'nün en aydınlatıcı çalışmalarından biridir. Bu çalışmayı akademik bir modelin (Heideggerci felsefe dünyası) barındırdığı strateji ve yapıları kapsamlı bir şekilde çözümleyen *Homo Academicus*'la birlikte okumak gerekir.

Bourdieu açısından ilk adım Adorno'nun tarihsel materyalizmini aşmaktır. Bourdieu'ye göre Adorno'nun tarihsel materyalizmi, Heidegger felsefesi ile onun Güney Almanyalı kökenleri ve küçük burjuva sınıfsal arka planını bağlantılandıran kestirmeci bir analizdir. Yapısalcı tekniklere başvuran Bourdieu, Heidegger'in fikirleri ile "muhafazakâr devrim"in (Schmitt, Bruck, Muller ve Junger) fikirleri arasında türdeşlik olduğunu öne sürer. Muhafazakâr devrimin önerdiği "üçüncü yol", kapitalizm-sosyalizm, mekanik atomizm-*gemeinschaft* (cemaat), pozitivizm-organisizm karşıtlıklarını yeni bir muhafazakâr devrim çerçevesinde aşmayı amaçlar. Heidegger'in "özel olarak yollanmış bir peygamber"e özgü üslubu ile akademi dışında kamplaşan bu "plebyen entelektüeller" arasında "polifonik" bir yakınlık vardır.

Bourdieu'nün bir sonraki hamlesi daha özgündür. Bourdieu, Heidegger'in üçüncü yolcuların eleştiri ve özlemlerini akademik felsefe alanındaki mücadelelere tahvil ederek onların programını örtük bir biçimde desteklediğini ileri sürer (1988b: 36). Heidegger'in benzersiz pozisyon-alışını bir bağlam içinde açıklamak gerekir: Heidegger, Cassirer'in hâkim yeni Kantçılığına karşı olduğu gibi Cohen'e ve Husserl'e de karşıdır. Heidegger plebyen muhafazakârların toplumsal mesajlarını yumuşatan soylu-yüksek bir dile başvurarak akademik felsefe alanındaki sansürlere uygun hareket eder (1988b: 72, 1991: 6). Bu nedenle Heidegger'in "aristokratik popülizmi" hem yanlışlanamaz hem de formalisttir. Bourdieu'nün yorumbilimsel analizinin kavramaya çalıştığı temel mesele bu tür bir felsefi retoriğin daha etkileyici adaylar karşısında alanı nasıl ele geçirebildiğidir. Heidegger'in varlığın belirli durumlarını ebedileştirmesine karşılık Husserl, akla dair tarihsel bir yaklaşımın yanı sıra öznel zaman deneyimine dair esaslı bir yaklaşım üretmiştir. Bourdieu, tarihsel materyalizmi daha derin bir zaman bilinci doğrultusunda zenginleştirebilmek için Husserl'in mirasına başvurur (1998a: 80-2).

Kültür kuramı

Bourdieu, tarafsızlık maskesinin altında yatan çıkarları ifşa ederek saygın mitleri sorgulamaya çalışır. Böylelikle modernistleri, ortaya koydukları çift boyutlu görme biçimi nedeniyle diğer kültür üreticilerinden ayrı bir yere koyan Frankfurt sorunsalından bir kez daha uzaklaşır. Bourdieu, modernistlerin saf estetiğe yaptıkları katkılara dikkat çeker. Modernist estetik, modernist sanatçılara "sivrilmenin kazancını" garantilediği gibi modernist sanatın hitap ettiği aydın kitleyi "barbar"lardan ayırma işlevi görmüştür.

Edebiyat ve sanat alanı Berberilerin simgesel mübadele dünyasıyla kimi ortak özelliklere sahiptir: İkisi de şeylerin parasal değerlerine indirgenmesini yasaklayan tabuların yürürlükte olduğu evrenlerdir. Ama yine de sanatçıların kanaatlerini maddi dünyaya dair deneyimleriyle, özellikle de sahip oldukları sermaye veya yetenekle bağlantılı olarak yorumlamak gerekebilir: sanatsal veya entelektüel sermayelerinin yanı sıra ailelerinin içinde bulunduğu toplumsal çevre. Bourdieu'nün esas hamlesi, Weber'in türsel tipler olarak ortaya attığı "peygamber" ve "papaz" gibi terimleri sanatçılar ve yazarların durumuna uygulamaktır (1987). Bourdieu, yerleşik avangard ile yeni kuşağın adeta bir peygamber gibi dünyaya inen avangardını ayrıştıran *kutsama mekanizmalarını* kavramamıza katkıda bulunmuştur. Bourdieu'nün kaygıları şunlardır: Muhalif ve karamsar görme biçimleri –modern görsel sanat ve yazını büyük ölçüde belirleyen dünya vizyonu– nasıl olup da yüksek burjuvazinin "manevi şerefinin" bir göstergesi haline gelmiştir? 20. yüzyılda, paradoksal olarak, kültürün eğitim yoluyla edinilen bilgi ve nitelikler şeklinde "sermaye"ye dönüştüğü yeni bir durum ortaya çıkmıştır.

Bourdieu'nün kültür sosyolojisine yaptığı iki göz kamaştırıcı katkı, kültürel tüketim (*Ayrım*) ve üretim (*Sanatın Kuralları*) hakkındaki kitaplarıdır. *Ayrım*, sanat ile gündelik tüketimin profan dünyasını antropolojik bir düzlemde bağlantılandırır. Kültürel tüketimin çeşitli türleri arasında Bourdieu kimi "saf" türlere dikkat çeker: Mondrian'ın resimleri veya lahana fotoğraflarından alınan "meşru" zevk (yüksek sanat zevki) gibi. Buna benzer tercihler Durkheim ve Mauss'un tarif ettiği sınıflandırma ilkelerinin işleyişi neticesinde ortaya çıkmıştır –bayağı değil yüksek, kaba değil rafine, yavan değil parlak. Bu alternatifler etrafında yapılan tercihler yalnızca aktörlerin toplumsal konumlarına bakarak açıklanabilir; maddi zorunluluklardan bağımsız olanlar ve en büyük kültürel sermayeye sahip olanlar estetik düzlemde meşru etkinlikleri tercih etmesi en muhtemel olanlardır.

Ayrım'daki sorular kimi zaman yanıltıcı bir yaklaşımla kimi zevklerin birbirini dışladığını ima edecek şekilde, kimi zaman da karşısındakini bir yanıt vermeye "zorlayacak" de-

recede kötü bir şekilde ifade edilmiştir (1984: 516). Ama kitap aynı zamanda birbiriyle çatışan estetik dünyalara dair muazzam içgörüler sunar ve bunların açıklanmasında parmakla gösterilecek kadar cesur davranır. Homolojilere dayalı yöntemiyle Bourdieu, zevkin esas itibarıyla eğitim aracılığıyla yapılandırıldığını; eğitimin ise ailelerin maddi güzergâhları içinde belirlendiğini ortaya koyar. Bourdieu, modern sınıfsal deneyimi, sömürülen ırkların ve kesimlerin dışlanmasını veri alan güçlü bir model çerçevesinde yeniden tanımlar. Derin bir fenomenolojik düzeyden bakıldığında alt sınıflar kültürel yol haritasından yoksundur ve kendi cehaletlerinden ürkmektedir. Bourdieu "zekâ ırkçılığı" (1996a: 36) olarak tanımladığı bu durumun beden temsillerine kadar geçerli olduğunu ortaya koyar.

Ayrım –yanlış bir yorumla– bastırılanın geri dönüşü olarak okunabilir: Nietzscheci hıncın (*ressentiment*) alt sınıflar tarafından dışavurumu. *Ayrım*, Kantçı estetiğin profesörlere özgü aşırı ciddiyeti bütün zevklerin temel ölçütü olarak sunan, tarihsel açıdan sınırlı muhakemesini kusursuz bir biçimde teşhir eder. Ama aynı zamanda alt sınıfların bütün zevklerini kutsayan estetik popülizmi de reddeder. Bu kitabında Bourdieu tarihsel materyalizmi bir anlamda olgunlaştırır. *Ayrım* sınıf, zaman ve mekân konusunda uzun süredir görülmedik ölçüde zengin ve karmaşık bir analizdir.

Sanatın kuralları

Sanatçının emsalsizliğini kavramaya çalışan bir sosyolog; sınıfsal köken, aile durumu, ontolojik güvenlik gibi parametrelere başvurur. Ne var ki bu, yetersiz bir yaklaşımdır. Bourdieu, edebiyat-sanat alanını ve kültür kurumunu, özellikle modern dönemde birbirine rakip akımlar arasındaki mücadeleler çerçevesinde değerlendirir. 1850'lerde Fransa'da kayda değer bir yeni eğilim doğmuştur; sanatçılar ve yazarlar en önemli yapıtların en çok satan yapıtlar olduğunu varsayan piyasa ideolojisine doğrudan doğruya tepki göstermiştir. Sonuçta Flaubert, Baudelaire ve Manet'ye özgü modernizmin dayandığı bir "gerçekçi bohemlik" ekolü doğmuş; böylelikle söz konusu isimler kültürel düzlemde mülksüzleştirici mekanizmaların kuruluşuna dolaylı bir biçimde öncülük etmişlerdir.

Bir sosyoloğun temel "nesnelci" vazifesi, farklı avangardlara özgü siyasal öğretileri ve üslup varsayımlarını açıklığa kavuşturmaktır. Bir yazarın metni, ayırt edici özellikleri ve hayat projesi, ancak onunla aynı tarihlerde yazan diğer yazarlarla birlikte bir bağlam içinde ele alındığında ortaya konabilir. Ama bir yazarın yapıtları ne bir sanat ekolünün mekanik dışavurumuna ne de bir sınıfsal deneyime indirgenebilir. Sosyolojinin vazifesi, sanatçının kendisiyle ilgili öznel görüşlerini, örneğin Flaubert'in hem burjuvaziden hem de halktan kopmasını açıklamaktır. Bütünlüklü

bir sosyolojik çaba, yazara dair nesnel, tarihsel analiz ile yazarın kendisine dair görüşleriyle ilgili açıklayıcı bir analizi bir araya getirir. Edebiyat deneyimini koyulaştıran bir "acı sos" sunar (1996b: xvii).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Bourdieu'nün sosyal bilimleri geliştirme iddiasının temelinde "pratik –eylem– kuramı" vardır. Bourdieu'nün pratik anlayışı, deneyim ile kültürel bilinçdışının incelikli bir kaynaşımıdır. Bir yandan toplumsal yapıların zora dayalı gücünü, öte yandan insan rasyonalitesini göz önünde bulunduran Bourdieu'nün modeli, usta bir Amerikan futbolu oyuncusuna veya deneyimli bir ressama benzetebileceğimiz stratejik bir aktör etrafında kurgulanır. Amerikan futbolcusu ve deneyimli ressamın durumunda olduğu gibi pratik, oyun hakkında derin bir bilginin iktisadi jestlere dönüştürülmesini gerektirir.

Pratik genellikle –ama asla her zaman değil– iki nedenle yapı ve çıkarların yeniden üretimine yol açar. İlk olarak, toplumsal tanınmanın doğası gereği, maddi ve kültürel sermaye birikimi insanı genellikle hırslandırıp dizginsiz bir özgüvenle donatır (1996a: 410). İkincisi, muktedirler çoğu zaman büyük ailelere mensuptur. Önemli alanlarda bulunan aile fertleri sayesinde bir başka alanda kendi bireysel yeteneklerini geliştirebilirler (1998a: 70).

Genellikle habitus, sermaye ve alan "Kutsal Üçlemesi"ne indirgenen bu kuram, Bourdieu'nün çeşitli çalışmalarında geliştirilmiştir. Bana kalırsa bu, tarihsel materyalizm bakımından önemli bir gelişmedir. Bourdieu, etnografi alanından ödünç aldığı bir toplumsallaşma kuramı ile Marksist-Weberci bir toplumsal tahakküm kuramını kusursuz bir biçimde birleştirir. Kimi sorunlu yönleri olsa da günümüzün en gelişkin ve güçlü sentezlerinden birini sunan bu kuram, Bourdieu'nün ciddiye alınmayı hak eden rakiplerinin öne sürdükleri bütün savlara baskın çıkar.

Bourdieu'nün çabalarına yöneltilen eleştirel tepkilerde farklı kaygıların dizildiği bir kümeyle karşılaşırız. Eleştiriler Bourdieu'nün "gerçekçi konstrüktivizmi"ni (bkz. 1993b: 915) sermaye kavramı, popüler kültürün sanatsal statüsü, pratik kuramının aşırı determinist, aşırı-toplumsallaşmış karakteri ve son olarak Bourdieu sosyolojisinin postmodernizmle bağlantısı çerçevesinde değerlendirirler.

Kültürel sermaye kuramı

Bourdieu serbest meslek erbabının, politikacıların ve bürokratların konumunu epey tartışma yaratan bir kültürel sermaye kuramıyla açıklamayı denemiştir. Hâkim sınıfın hâkim tabakasının eğitim yoluyla edindiği nitelikleri rekabetçi bir iktidar oyununda yürürlüğe soktuğunu ileri süren bu kuram, Marksizmin kapsamını genişletmiştir. Öte yandan kimilerine göre Bourdieu, iktisadi ser-

mayenin özgüllüğünü göz ardı etmiştir (Calhoun, 1993: 68-9). Bu, doğru bir eleştiri olsa da Bourdieu açısından iktisadi sermaye analizini geliştirmek zor bir şey değildi. Bourdieu bedenin ve zamanın emekle bağlantılı olarak düzenlendiğine dair görüşünü, toplum en fazla maddi sermayeye sahip tabaka tarafından yönetildiğinde ortaya çıkan araçsal rasyonalite üzerinde durarak pekâlâ geliştirebilirdi. *Dünyanın Sefaleti* ve *Karşı Ateşler* bu yönde atılan önemli adımlardır.

Kültürel sermaye, analitik düzlemde, Bourdieu'nün en başta öne sürdüğü formülasyonlardan çok daha karmaşıktır (yine de bkz. 1996a: 373-89): Sıfır toplamlı bir oyunda başkalarıyla rekabet etmek adına biriktirildiği için iktisadi sermayeye benzer. İktisadi sermayenin azlığı veya yetersizliği halinde kültürel sermaye kolaylıkla yüksek iktisadi ödüllere tahvil edilebilir. Öte yandan kültürel sermaye, iktisadi sermaye için zorunlu olan artı değere tam olarak bağımlı değildir. Bu nedenle yüksek kültürel sermayeye sahip "kuramsal sınıflar" alt sınıfların konumlandığı çeşitli toplumsal alanlardan gelmelerine rağmen güçlü bir çatışma potansiyeli içermeyebilirler (1998a: 10-11). Kültürel sermaye gibi kavramsal modeller aynı zamanda bir metafordur ve kafa karışıklığına yol açabilir. Bourdieu yakın tarihlerde kültürel sermaye sahibi olanlara genellikle özerk evrenlerde (sanat, bilim, sosyal hizmet) rastlandığını belirtmiştir. Bu tür evrenlerde aktörler kazanç arayışında oldukları zaman bile tarafsız görünmeye çalışırlar (1998a: 75-123); her ne kadar bu, aristokratik elitizme karşı bir güvence olmasa da.

Popüler sanat

Birçok eleştirmen Bourdieu'nün işçi sınıfına duyduğu sempatiye rağmen popüler sanatın varlığını kabul etmemesinin doğurduğu çelişkiye dikkat çekmiştir (Shusterman, 1992: 172; Alexander, 1995: 178; Fowler, 1997; Frith, 1996: 9, 251). Bourdieu, erken dönem metinlerinin kültürel komünizme özgü *yanılsama*lardan mustarip olduğunu kabul etmez (1993a: 2). Aslında Bourdieu işçi sınıfının ancak entelektüeller gibi okuyup yazdığı takdirde saygın olabileceği bir popülizm tanımı yapmakta haklıdır. Ama popüler sanata tepkisi genel olarak ikna edici değildir.

Diğer yandan rap ve diğer popüler müzik türlerini savunan eleştirmenler de Bourdieu'nün neden böyle bir görüşü savunduğunu yeterince anlamış değildir. Örneğin Shusterman, Brooklyn merkezli hip hop grubu Stetsasonic'in kutsal modernist üslubu ve kendi sanatına dair bilinçli farkındalığı gibi özellikleri bakımından sanatın temel özelliklerine sahip olduğunu ileri sürer (rap müzikle ilgili analizi için bkz. "Talking all that Jazz", Shusterman, 1992: 212-35). Frith, dinleyicilerin müziğin estetik değeri konusunda karmaşık ayrımlar yaptığını ve bu eleştirel gerekçelerin özel müzik yayınlarında uzun uzadıya tartışıldığını belirtir (1996:

66-7). Benzer bir görüş Grignon ve Passeron (1989) tarafından da savunulur. Buna göre Bourdieu'nün kuramı, özellikle "sermaye, alan ve habitus" kavramları açısından aşırı rutin ve basmakalıptır. Popüler kültür, hâkim kültürün hegemonik karakterini kabul edip kodladığı gibi aynı zamanda Bourdieu'nün ileri sürdüğünden çok daha özerk bir şekilde gelişir (ben de bu fikirdeyim). Guillory kanon kurma mücadeleleri konusunda Frith'inkine kıyasla daha karmaşık ve nüanslı bir görüş ileri sürer (1993). Guillory, kanonun bir kültürel sermaye olarak taşıdığı anlamı ortaya koyarken kanonda devam eden mücadeleleri geçmişten devrolan kültürel bagajından artık kurtulmak isteyen hâkim sınıf fraksiyonlarının (işletme fakülteleri vb.) meydan okuyuşu çerçevesinde ele alır (Guillory, 1993: 46-7).

Schusterman ve Frith, Bourdieu'nün ticari alanın ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü rock müziğin estetik değeri konusunda Kantçı bir yargıya varırlar. Bourdieu bunu suya sabuna dokunmayan bir tavır olarak görür. Bourdieu'nün tezi, kimi eleştirmenlerin neyin sanat olduğunu, neyin olmadığını belirlemekle "toplumsal olarak yetkilendirildiği" kurumsal sanatla ilgili bir kuramdır. Kurumsal sanatta önemli olan tek şey, yetkili eleştirmenlerin yargılarıdır. Bourdieu, Shusterman ve Frith'in yaklaşımını uzmanların yaptıkları sınıflandırmalara içkin hiyerarşik dizilişi hesaba katmadıkları için eleştirir.

Buna rağmen Bourdieu'nün bu görüşüne itiraz edebiliriz. 1940'lardan günümüze Britanya'da kültür alanında yer alan heterodoks eleştirmenler (Leavis, Priestley, Williams, kültürel materyalistler) edebi formalizme karşı çıkabilecek kadar simgesel bir güce sahip oldular. Bourdieu'nün konumu, bilginin bir ayrım ve tenezzül oyununun parçası olduğu zamanlarda ruhani aristokrasinin alâmetifarikası olan o müstehzi burun kıvırma halini akla getirir. Bebop caz müziğinin 1950'lerde Fransa'da yeniden popüler haline gelmesini açıklarken tam da bu özelliğini sergileyen Bourdieu, buna benzer olayların ancak popüler sanat popüler olma vasfını kaybettiğinde gerçekleşebileceğini savunur! Bunu anlamlı olmakla birlikte eksik bir anlayış olarak görebiliriz. Bourdieu'nün tezi, popüler sanat alanındaki büyük mücadeleleri basite indirger. Bourdieu bu yüzden kültür alanındaki düşünümsellik potansiyelini küçümsemiştir.

Feminist kuramcılar ve üstbelirlenim

Eril tahakküm konusunda da benzer bir tartışma söz konusudur. Butler, Bourdieu'nün kuramının alt sınıf mensubu kadınların dönüştürücü performatif beyanatlarını dikkate almadığını ileri sürer (1990 ve 1997; hem Bourdieu hem de Butler'a yönelik bir eleştiri için bkz. Lovell, 2000). Bourdieu buna cevaben Butler'ın bir toplumsal değişim modeli olarak dar ve metin-merkezli bir eleştiriye baş-

vurduğunu ve bunun etrafında bir "idealist konstrüktivizm" inşa ettiğini öne sürer: Bourdieu'ye göre Butler cinsiyet değiştirmeyi elbise değiştirmek sandığı gibi toplumsal cinsiyetin gerek şartlanmış bedensel tepkiler gerekse toplumsal kurumlar tarafından nesneleştirildiğini ve şeyleştirildiğini göz ardı eder. Bourdieu'ye göre esas ele alınması gereken husus, cinsiyetlenmiş yapıların metinsel eleştiriye tâbi tutulamamasıdır; zira kendi (performatif) beyanatlarının başkaları tarafından ciddiye alınmasını bekleyenler, kamusal beyanatlar verme hakkına sahip ayrıcalıklı bir azınlıktan ibarettir.

Butler'ın iradeciliğine yönelik bu eleştiri kuşkusuz önemlidir ve Butler'ın en zayıf noktalarına işaret eder. Buna karşılık Bourdieu'nün de önemli kusurları vardır: Bourdieu, alt sınıflar veya tâbi kesimler tarafından seçilen liderlerin performatif beyanatlarının muktedirlerin beyanatları ile çatışmaya başladığı durumları önemsemez. Alt sınıfların liderlerinin muktedirlerle çatışmasının nedeni muktedirlerle aynı meşru dilsel ve kültürel sermayeye sahip olmaları değil (kimi istisnalar hariç) ezilen grubun çilekeş sözcüleri olarak sahip oldukları ağırlık ve saygınlıktır.

Postmodernizmle yakınlık?

Bourdieu sosyolojisi modern çağda mevcut olan mistifikasyon ve büyünün kaynaklarını saptamaya yönelik Aydınlanmacı projeyi devam ettirir. Bourdieu 19. yüzyıldan günümüze yalnızca hâkim sınıflar arasında rastlanan dilsel, siyasal ve sanatsal "fetişizm" biçimlerine işaret eder. Resim sanatını "temaşa edilmek dışında hiçbir amacı olmayan bir gerçeklik" olarak tanımlayan alımlama tarzının "eşitsiz temellere dayandığını" gösterir (1997b: 293). Böyle bir sahiplenme tarzının bütün bir burjuva saygınlığının yatırım yaptığı bir fetiş olduğunu ortaya koyar (1984: 284).

Bourdieu bir grup birliği yaratan dayanışma "ruh"larını (*spirit*) büyü kuramıyla bağlantılı olarak açıklar. Cumhuriyetçi büyük okul (*grande école*) figürlerine özgü ruh, bu okulların öğrencilere dayattığı zorlu taleplerden dolayı değil eski öğrencileri arasında yarattığı dayanışma ruhundan dolayı güçlüdür (1996a). Bourdieu'nün son dönem yapıtlarında çeşitli "ruh"lardan söz edilir: "aile ruhu", "devlet ruhu" vb. (1998a).

Marx, kapitalizme geçişten sonra giderek yaygınlaşmasına rağmen esas itibariyle "özgür emeğin" ortaya çıkışı gibi bir dizi tarihsel koşulun yarattığı varoluş tarzlarını *sahte ebedileştirme* olarak adlandırmıştı. Bourdieu de benzer şekilde ayrıcalıklı azınlığın deneyimini *sahte evrenselleştirme* olarak adlandırır; bunun en çarpıcı örneklerine eğitim ve sanat alanında, aynı zamanda sıklıkla eril tahakküm alanında rastlarız.

Sahte evrenselciliğe dair bu eleştirel analiz Bourdieu'yü Aydınlanma projesinin diğer büyük teorisyeni Jürgen Habermas'a meydan okumaya sevk etmiştir (özellikle bkz. Ha-

bermas, 1984). Bourdieu'ye göre Aydınlanma projesi, normatif felsefe geleneğine ve skolastik bakış açısına fazlasıyla yakındır. Habermas, sadece dışsal zorlayıcı tahakkümü dikkate alarak, insan zihnini sömürgeleştiren *simgesel* şiddet biçimlerini göz ardı eder (1997b: 80-1); bu yüzden sadece seçilmiş bir azınlığa "kelimelerle bir şeyler yapma" imkânı tanıyan resmî iktidar ve liyakat biçimlerinin rolünü kavrayamaz (bkz. 1997b: 1 ve 2. böl., 1998a: 127-30).

Ama Habermas'a eleştirel yaklaşmasına rağmen Bourdieu bir nihilist veya göreci değildir. Birçok yazar onu postmodernist olarak tanımlamıştır (Brubaker, 1993: 230-1; Lash, 1990). Ama Bourdieu'nün kendisi hiçbir zaman bu unvanı kabul etmemiştir. Aslında Bourdieu hem naif bir idealleştirmenin (Merton) hem de *naif bir sinizm*in (bilim sosyolojisine özgü güçlü tavır) hatalarından sakınmak ister (1997b: 132-6). Onunkisi bir tür perspektivizmi benimseme çabasıdır: Hâkim sınıfın ürettiği ideolojik mitlerin yanı sıra ezilenlerin yanılgılarla dolu düşüncelerini de tanımlamaya ve değerlendirmeye çalışan bir perspektivizm (1990b: 28). Bourdieu'nün toplum kuramının aynı olguyu eşzamanlı olarak birçok perspektiften gösterebilmesi itibarıyla avangard olduğu söylenebilir.

Böyle bir perspektivizm, hakikati basitçe iktidarın bir etkisine veya lokal söylemlere indirgeyebilen radikal bir olumsallığı veya nihilizmi teşvik edebilir. Ama belirttiğimiz gibi Bourdieu'nün perspektivizmi, belirleyici bir güce sahip olan toplumsal yapıları bilimsel bir yaklaşımla kavrayan, gerçekçi bir toplum kuramına dayanır. Postmodernistlerden farklı olarak Bourdieu, yapıları yanlışlanabilen kuramsal formlar olarak tanımlar (1991b: 6).

Mekânın düzenlenişinde maddi olarak kurumsallaşan ve sermayenin çok çeşitli biçimlerinde (iktisadi, siyasal, kültürel) nesnelleşen toplumsal yapılar son kertede aktörün temel eğilimlerinde cisimleşip kodlanırlar: habitus. Habitus bağlamında "yapılandırıcı yapılar" olarak yapıların olağanüstü bir gücü vardır. Ama tefekkür faaliyeti aracılığıyla habitusun gücüne karşı koymak da mümkündür (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 132-3, 139, 210-12; Grenfell ve diğ., 1998: 17-18). Postmodernizm bir "felsefi estetizm" halini alabilirken (Bourdieu ve Wacquant, 192: 155) Bourdieu, "hem epistemik mutlakçılıktan hem de akıldışı görecilikten uzaklaşan, eleştirel ve düşünümsel bir gerçekçiliği" savunur (1997b: 133).

Son yıllarda, Bourdieu'nün siyasal düşüncesini en çok etkileyen geleneğin *cumhuriyetçi gelenek* olduğu ileri sürülmüştür (Verdès-Leroux, 1998). Cumhuriyetçiliğin Bourdieu'nün metinlerinde önemli meselelerden biri olduğu doğrudur; Bourdieu eşitsiz bir şekilde dağılmış kaynaklara kamusal alanda erişimi sağlayan rasyonel bir pedagojinin ve diğer rasyonel pratiklerin eksikliğini

eleştirmiştir. Aynı zamanda "soyut ahlâkçılığa" da karşı çıkarak, *realpolitik*te ısrar eden tipik bir Makyavelist cumhuriyetçi taktiğe de yönelmiştir. Bourdieu, cumhuriyetçiliği hem medeniyetin örselenmiş bir kazanımı olarak savunur hem de onu 17. yüzyılda ulus-devletlerin doğduğu tarihlerdeki kökenlerinden uzaklaştırarak daha geniş bir kapsama kavuşturur (1998a).

Bütün bu çabalarının temelinde gittikçe toplumsal bir gerçekliğe dönüşen başka bir ütopya (neoliberalizm) karşısında kazanılması gereken zaferin yanı sıra pratik bir toplumsal dönüşüme ve gerçekçi bir ütopyaya duyduğu inanç vardır. Neoliberalizm, refah, hukuk ve eğitim alanında vatandaşlık hakları adına tesis edilen kurumların çöküşünü temsil eder (1998c). Son yıllarında Bourdieu'nün adı, kendi rasyonel gerekçelerini (ve meşruiyetlerini) cumhuriyetçiliğin geçmişteki biçimlerinden alan (örneğin États Généraux) ve 1789'da demokratik temsiliyeti ve monarşi karşıtı bir yürütme organını kurmak için verilen mücadeleleri çağrıştıran yeni hareketlerle birlikte anılmıştır. Ama Bourdieu'nün siyaset anlayışı dar bir ulusal cumhuriyetçilikle sınırlı olmamıştır. Bourdieu kadim Fransız geleneğinden yeni bir enternasyonalizme doğru kararlı bir hamlede bulunarak Avrupa Sendikalar Konfederasyonu ve Avrupa İş Konseyi'nin kuruluşunu desteklemiştir. Bu hareket –işçiciliğin aksine– sadece en çok ezilenler ve acı çekenlerden (işçi sınıfı, göçmenler ve işsizler) oluşmaz. Aynı zamanda iktisadi sermayelerinin azlığına karşın yüksek bir kültürel sermayeye sahip olan ve teknokratların sosyal Darwinizmi karşısında geçmişin ilerici eylemlerinden hareketle birbirleriyle dayanışan sanatçılar ve entelektüellerden oluşur.

Sonuç

Bourdieu'nün kuramına kimi haklı eleştiriler yöneltilmiştir. Diğer yandan, Bourdieu'nün kuramının aşırı determinist ve egoist bir sentez olduğunu savunan analizlerin gözden kaçırdığı bir husus vardır (Bourdieu'nün kuramsal evrenini indirgemeci ve atomist bulan Alexander'ın [1995] analizine şiddetle itiraz edilmelidir). Bourdieu sosyolojisinde eleştirel farkındalık ve eyleme dair önemli kaynaklar ve hareket noktaları mevcuttur: Bourdieu'nün özellikle karşılıklılık ilişkilerine dair (örneğin Berberilerdeki) idealist olmayan değerlendirmeleri, özerk alanlar olarak bilim ve sanata dair savunusu ve neoliberalizmi medeniyete yönelik bir tehdit olarak algılaması birbirleriyle örtüşür (1993b; 1998c). Bourdieu'nün rasyonel ütopyacılığı, düşünümselliğe bağnazca boyun eğen bir tavır değildir. Tam aksine, Bourdieu'nün aklın önüne konmuş engelleri daha iyi kavradığını göz önüne alırsak, toplumsal dönüşüm potansiyeliyle ilgili gerçekçi bir değerlendirme yaptığını söyleyebiliriz. Aklın önüne konmuş en kafa karıştırıcı engel, sahte evrensel açıklık savlarıdır:

Sanılanın aksine, *eşzamanlı olarak* hem soyut evrenselciliğin mistifiye edici ikiyüzlülüğüne karşı mücadele ederken hem de evrenselci vaaz ve nihilist sözde-tahribatın unutturduğu gerçek bir hümanizmin temel amacı olan evrensele erişimi evrenselleştirmek adına mücadele etmek arasında bir çelişki yoktur (Bourdieu, 2000: 71, vurgu yazara ait).

BOURDIEU'NÜN TEMEL ESERLERİ

Bourdieu, P. (1961) *The Algerians*. New York: Beacon Press.

Bourdieu, P. (1975) "The Specificity of the scientific field and the social conditions for the progress of reason", *Social Science Information*, XIV: 19-47.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction*. Londra: Routledge. [*Ayrım. Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. D. Fırat, G. Berkkurt, Heretik Yayıncılık, 2015].

Bourdieu, P. (1987) "Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion", S. Lash ve S. Whimster (ed.) *Max Weber, Rationality and Modernity* içinde. Allen and Unwin.

Bourdieu, P. (1988a) *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1988b) *The Ontology of Martin Heidegger*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1990a) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1990b) "La domination masculine", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 84: 2-31.

Bourdieu, P. (1991) *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1993a) *Sociology in Question*. Londra: Sage.

Bourdieu, P. (1993b) *La misère du monde*. Paris, Seuil. [*Dünyanın Sefaleti*, çev. Kolektif, Heretik Yayıncılık, 2015].

Bourdieu, P. (1993c) *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1994) *Raisons pratiques*. Paris: Seuil. [*Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları, 2. basım, 2015].

Bourdieu, P. (1996a) *The State Nobility*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1996b) *The Rules of Art*. Cambridge: Polity Press. [*Sanatın Kuralları*, çev. Necmettin Kamil Sevil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999].

Bourdieu, P. (1997a) *Sur la télévision*. Paris: Liber. [*Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul].

Bourdieu, P (1997b) *Méditations Pascaliennes*. Paris, Seuil. [*Akademik Aklın Eleştirisi. Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. Burcu Yalım, Metis Yayınları, 2. basım, 2016].

Bourdieu, P. (1998a) *Practical Reason*. Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. (1998b) "George Canguilhem: an obituary notice", *Economy and Society*, 27 (2-3): 190-2.

Bourdieu, P. (1998c) *Acts of Resistance*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1998d) *La Domination Masculine*. Paris: Seuil. [*Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2014].

Bourdieu, P., Boltanski, L., Castel, R. ve Chamboredon, J.-C., (1990) *Photography, A Middlebrow Art*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (2000) *Pascalian Meditation*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. ve Passeron, J.-C. ([1968] 1991) *The Craft of Sociology*. Berlin: de Gruyter.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. J. D. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press. [*Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Öktem, İletişim Yayınları, İstanbul, 8. basım, 2016].

İKİNCİL KAYNAKLAR

Alexander, J.C. (1995) *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction and Reason*. Londra: Verso.

Bachelard, G. ([1949] 1986) *Le Rationalisme appliqué*. Paris: Presses Universitaires de Paris.

Brubaker, R. (1993) "Social heory as habitus", C. Calhoun, É. Lipuma ve M. Postone (ed.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*. Londra: Routledge.

Butler, J. (1997) *Excitable Speech*. Londra: Routledge.

Calhoun, C. (1993) "Habitus, field and capital: the question of historical specificity", C. Calhoun, É. Lipuma ve M. Postone (ed.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity.

Canguilhem, G. (1988) *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.

Fowler, B. (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*. Londra: Sage.

Frith, S. (1996) *Performing Rites*. Oxford: Oxford University Press.

Grenfell, M., James, D., Hodkinson, P., Reay, D. ve Robbins, D. (1998) *Bourdieu and Education*. Londra: Falmer.

Grignon, C. ve Passeron, J-C. (1989) *Le Savant et Le Populaire*. Paris: Seuil.

Guillory, J. (1993) *Cultural Capital*. Chicago: University of Chicago Press.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity. [*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001].

Lash, S. (1990) *The Sociology of Postmodernism*. Londra: Routledge.

Lovell, T. (2000) "Thinking feminism with and against Bourdieu", *Feminist Theory*, 1 (1): 11-32; Yeniden basımı: B. Fowler (ed.) *Reading Bourdieu on Society and Culture, Sociological Review Monographs*. Oxford: Blackwell.

Pinto, L. (1998) *Pierre Bourdieu et la théorie du monde sociale*. Paris: Albin Michel.

Shusterman, R. (1992) *Pragmatist Aesthetics*. Oxford: Blackwell.

Snyders, G. (1976) *École, classe et lutte des classes*. Paris: Presses Universitaire de France.

Verdés-Leroux, J. (1998) *Le savant et la politique: essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris: Grasset.

29

Zygmunt Bauman

BARRY SMART

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Büyük bir toplum kuramcısıyla ilgili bir portre yazısı yazmak her zaman zordur ama bu kuramcı halen yazmaya devam ediyorsa; toplumsal hayatın ve insan deneyiminin modern koşullarda maruz kaldığı çeşitli lokal ve küresel dönüşüm süreçlerine analitik bakımdan duyarlıysa ve tepki gösteriyorsa bu zorluk daha da artar. Zygmunt Bauman'ın yapıtları oldukça kapsamlıdır ve sosyal bilimler (özellikle sosyoloji) pratiğinin merkezindeki önemli meseleleri ele alan üst-kuramsal metinler içerirler. Bauman sürekli hareket halindeki bir toplumsal dünyanın çalkantılarını anlamaya çalışırken karşılaştığımız açmazlara dair eleştirel bir açıklama yapan ve ahlâki sorumluluklarımızla daha sağlam bir şekilde hesaplaşmamızı sağlayan, toplumsal varoluşun geç modern döneme özgü karmaşık anatomisini sergileyen önemli araştırmalar yapmıştır. Özellikle modernitenin dönüşümüyle ilgili bir dizi eleştirel analitik araştırmasında Bauman, mevcut koşullar, ciddiye almamız gereken imkânlar, tercihlerimiz ve "özgürlüğün bedeli" gibi meseleler hakkındaki gerçeklerle ilgili yeni ve önemli içgörüler sunar. Toplum mühendisliğinin hem öngörülen ve amaçlanan sonuçlarını hem de "toplumu düzenleyen projelerin hiçbir zaman nihai olmadığını" (1991: 230) kanıtlayan umulmadık sonuçları inceler. Bauman'ın yapıtları çağdaş toplumsal hayatın karmaşıklığını daha derinden kavramak isteyenler açısından temel başvuru kaynaklarıdır; bu konuda çok az kişi ona rakip çıkabilir. Bauman, "Nasıl devam etmeli?" gibi problemli bir soruya haklı gerekçelerle ayrıntılı bir yanıt veya çözüm önermese de,

onun çalışmaları modernitenin doğal bir sonucu olarak görülen müphemlik ve çok anlamlılıkla birlikte var olma yeteneğimiz hakkında güçlü argümanlar sunar; Bauman'ın yapıtları bu bakımdan, "insanlığın kendi onurunu kurtarma şansı"na dair gerçekçi anlatımlardır (Morawski, 1998: 36).

Bauman'ın yaşam öyküsüyle ilgili ayrıntıları ve yapıtlarının dahil olduğu kuramsal bağlamı tanımlama görevi hakkında düşünürken Michel Foucault'nun ortaya attığı ve halihazırda yürürlükte olan "yazar işlevi" (1971) meselesini de ele almak gerekir. Foucault'nun bahsettiği şekliyle yazar figürü hem edebiyatta hem de beşeri ve sosyal bilimlerde metinleri çözümlemek ve bir "birliğe" kavuşturmak üzere başvurulan "birleştirici bir ilke"dir. Foucault'nun yazar figürüne dair düşünceleri hangi metinler ve kaynakların analiz edilmeyi hak ettiği, hangilerinin ise dışarıda bırakılabileceği gibi zor bir meseleyle ilgilidir; bir yazarın metinlerini bir bütün içinde değerlendirmek veya belli metinlerini "külliyatının" kurucu yapıtları olarak kabul etmek, bir seçim yapmayı ve söz konusu seçimin farkında olmayı gerektirir (Smart, 2000a). Zygmunt Bauman'ın külliyatı söz konusu olduğunda, seçilecek ve üzerinde düşünülecek birçok metin vardır; ama Bauman'ın külliyatında önemli bir "bütünlüğü" temsil eden ve onun en başarılı çalışmaları olarak kabul edebileceğimiz metinleri modernitenin dönüşümüyle ilgilidir (Bauman, 1987, 1989, 1991, 1993). Bauman erken dönem yapıtlarının her birinde "farklı bir konuyu ele alırken" (Varcoe ve Kilminster, 1996: 215) moderniteyi ve postmodern bir durumun ortaya çıkışını ele alan sonraki metinlerinde çağdaş toplumsal hayatın etkili ve pratik bir şekilde kavranmasında eleştirel sosyolojik düşüncenin yeri ve önemini ortaya koymaya çalışmıştır. Aşağıda göstereceğimiz gibi, Bauman'ın analizlerinin önemi ve etkisi, modern etik felsefesi ve siyasal pratik tarafından itibarsızlaştırılmasa bile üzeri örtülen "ahlâki iktidar kaynaklarını" çözümlemesinden kaynaklanır: "Toplumsal hayatı ahlâksallaştırma" ihtimalini güçlendirirken bir tür "ahlâk rönesansı yapma" imkânını da gündeme getiren bir analiz..." (1993: 3).

Bauman'ın çalışmalarından çıkartabileceğimiz sonuç ve bu sonucu konumlayabileceğimiz doğru bağlam nedir? Böyle soruları yanıtlamak zordur. Bauman'ın yaşam öyküsünün önemli ve anlamlı ayrıntılarını yeterince biliyoruz (Kilminster ve Varcoe, 1996, 1998; Morawski, 1998; Beilharz, 1998). 1925'te Polonya-Poznan'da Yahudi bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelen Bauman, Nazizmin yükselişi yüzünden 1939'da anavatanını terk etmek zorunda kaldı. Üniversiteyi Sovyet Rusya'da okudu; orada "Marksist dünya görüşünü benimsedi ve Sovyetler Birliği'nde adalet, eşitlik ve özgürlüğün hâkim olduğuna yürekten inandı; Sovyetler'de onun etnik kö-

kenini kimse önemsemiyordu" (Morawski, 1998: 30). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Polonya'ya döndü; Varşova Üniversitesi'nde akademik kariyerine başladı. Birçoğu onun gibi Yahudi olan meslektaşlarıyla birlikte Polonya'daki despotik rejimi eleştirdiği için 1968'de ülkeyi tekrar terk etmek zorunda kaldı (Kilminster ve Varcoe, 1998). 1971'de Tel Aviv Üniversitesi'nden Leeds Üniversitesi'ne geçti; Leeds'te sosyoloji kürsüsünün başına getirildi. Bauman, halen Leeds Üniversitesi'nde emeritus profesör olarak görev yapıyor.* Varşova Üniversitesi'nde kazandığı sosyoloji profesörü unvanı Doğu Avrupa komünizminin çöküşünden sonra Bauman'a iade edildi (Kilminster ve Varcoe, 1998: 24).

Bauman'ın metinlerinin genel kuramsal bağlamı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür (Kilminster ve Varcoe, 1998; Smith, 1998). Bauman'ın esinlendiği temel düşünce kaynağı Marksizmdir. Avrupa'nın önde gelen eleştirel toplum kuramcıları, özellikle Bauman'la aynı kaderi paylaşıp anavatanlarından sürülen Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse vb. Yahudi entelektüellerin metinlerinde olduğu gibi Bauman'ın erken dönem metinlerinde de Marksizmin etkisi belirgindir (Jay, 1973: 253-280). Diğer yandan Bauman en önemli tespitlerini Marksist paradigmadan uzaklaştıktan sonra yapmıştır. Bauman, Aydınlanma geleneğini bir bütün olarak ele alan ve bu gelenekle bağlantılı olarak modernleşme projesinin sonuçlarını tartışan eleştirel bir analiz çerçevesinde çağdaş toplumsal hayatın sorun ve imkânlarının daha iyi kavranabileceği sonucuna varmıştır (Bauman, 1987). Marksizm, Bauman'ın fikirlerini şekillendiren düşünsel kaynaklardan yalnızca biridir; o nedenle Marksist paradigmanın Bauman üzerindeki etkisini fazla abartmamak gerekir –her ne kadar Derrida'nın deyimiyle "Marksizmin ruhu", "radikal eleştirisi... eleştirel fikirleri, sorgulayıcı tutumu" (1994: 88-9) Bauman'ın üzerinde etkili olmaya devam etse de (Kilminster ve Varcoe, 1996: 241; Beilharz, 1998: 27-8). Bauman'ı etkileyen başka birçok düşünsel kaynaktan söz edebiliriz. Bunların hepsini burada zikretmemiz imkânsız ama Bauman'ı "aklın talepleri" ile "etiğin talepleri"ni bağdaştırmanın zorlukları üzerine düşünmeye sevk ederek, Polonya'daki sosyoloji geleneğinin dayandığı temel kabulleri sorgulamaya yönelten iki entelektüel figür özellikle önemlidir: Stanislaw Ossowski ve Julian Hochfeld (1972b). Bu iki hocasından ilhamla Bauman, Polonya'daki sosyoloji geleneğini "1970'lerde ve 1980'lerin başında bir tür Marksist yorumbilimi"ne doğru genişletmiştir. Gramsci, Bauman'ın deyimiyle, "düşünce hayatında bir dönüm noktası"dır (Kilminster ve Varcoe, 1992: 308); bunun dışında Georg Simmel'e yakınlık duymuş (Morawski, 1998: 35); Fransız

(*) Bauman, 9 Ocak 2017'de hayatını kaybetti – ç.n.

filozof Emmanuel Levinas'ın (1989) çalışmalarından hareketle geliştirdiği "ilk felsefe olarak etik" nosyonunu sosyolojiye uyarlamıştır; Bauman'ın postmodernitenin yarattığı hoşnutsuzluklar ve açmazları ele aldığı çalışmalarındaki "ahlâki dönüş" (1993, 1995, 1997) hamlesi bağlamında Levinas anahtar bir figürdür.

Büyük bir toplum kuramcısının çalışmalarını şekillendiren düşünsel kaynakları saptamak, onun metinlerinin ait olduğu kuramsal bağlamın açıklanması konusunda ancak kısmen yeterli olabilir. Yaşam öyküsünün kendine özgü özellikleri; geliştirdiği perspektifleri ve yaptığı çalışmaları yönlendiren temel kaygıları belirleyen inişler ve çıkışlar; modern hayatla ilgili eleştirel bir düşünce üretmesini sağlayan kişisel motivasyonları son derece önemlidir. Bauman'ın çalışmaları bağlamında Yahudi kimliği, sürgün deneyimi, bir göçmen ve yabancı olarak yaşadıkları Bauman'a farklı hayat tarzlarını bir "yabancı" olarak anlamlandırması açısından elverişli bir bakış açısı sunmuştur. Bauman'ın çalışmalarını, özellikle yorumbilimsel analizin onun yapıtlarındaki yerini inceleyen Dennis Smith, Bauman'ın "dünyayı tanımlayan sınırlar hakkında sıradışı bir içgörü sunmasını" ve "sınırlararası iletişimi mümkün kılan bir söylem geliştirmesini", bir yabancı olarak yaşadığı deneyimlere borçlu olduğunu ileri sürer (1998: 41). Bir yabancı olarak yaşadığı deneyimler ve geliştirdiği perspektifler Bauman'ın kültürel ve toplumsal hayatı derin ve içgörülü bir şekilde çözümleyebilmesini sağlamıştır. Birçok yorumcunun farkına vardığı üzere Bauman'ın bu özelliği toplumu kendine özgü bir biçimde kuramsallaştırmasında etkili olmuştur (Beilharz, 2000a).

Toplum kuramı ve katkıları

Bauman'ın Anglosakson dünyada fazla tanınmayan ilk metinleri Lehçe yazılmıştır ve dönemin Doğu Avrupalı entelektüellerinin temel kaygılarını –sosyalizm, demokrasi, merkezî planlama– ve sosyoloji disiplinine özgü üst-kuramsal kaygıları yansıtır. Stefan Morawski, Bauman'ın bu dönemini şöyle yorumlar: "Bauman, Lehçe yazdığı dönemde, sosyolojinin temel fikirleri ve araştırma yöntemine dair sistematik bir çerçeve kurmaya çalışıyordu" (1998: 32). Bauman sonraları bu arayışından vazgeçip sosyolojiyi son kertede toplumsal hayata dair eleştirel ve açık uçlu bir analiz; "bir yorumun emsalsizliği ve kusursuzluğuna duyulan inancı zayıflatan" bir yorumlama çabası olarak tanımlamış ve bu yeni istikamette bir kuramsal çerçeve inşa etmeye koyulmuştur (Bauman, 1990: 231). Böyle bir sosyoloji anlayışının, "bütün anlamların endemik bir göreliliğe (verili bir hayat tarzıyla bağlantılı bir "içkinliğe") sahip olduğunu" kabul etmekle birlikte Bauman bunun illa "yorum düzleminde bir görelilik" anlamına gelmediğini vurgular (1978: 221). Esas mesele "et-

nosantrik kibrin ve göreciliğe dayalı mütevazılığın çifte tehlikesinden" sakınabilmektir (Bauman, 1978: 222). Bauman sosyolojideki postmodern "yorum"larla ilgili eleştirel fikirleri (1992b) çerçevesinde aynı meseleyi gündeme getirir. Bu bağlamda çağdaş sosyoloji pratiğinde öne sürülen bir dizi alternatif stratejiyi ele alır ve bu stratejilerden ikisi onun sonraki metinleriyle yakından bağlantılıdır. İlk strateji, daha eski bir modern stratejinin postmodernleştirilmiş bir eleştirel versiyonudur; buna göre "öncüllerin varsayımlar olduğu kabul edilir" ve "değerlerden çok yasalara", temellerden çok varsayımlara, temellendirme tarzlarından çok amaçlara atıf yapılır; vurgu, modern merkezî devletin daha iyi bir toplum kurmak adına tasarladığı bir sisteme bilgi sağlanmasından "insanın özerklik ve dayanışma alanını genişletme çabası çerçevesinde kullanılabilen" bilgi türlerinin üretimine kaydırılmıştır; "elde avuçta kalan son özgürleşme şansı budur" (Bauman, 1992b: 110). Bauman'ın son dönem metinlerinde karşılaştığımız etik dönüş, bu vurgu değişikliğine örnektir –aşağıda bundan bahsedeceğiz.

Bauman'ın ilk stratejiyle bağlantılı olarak savunduğu ikinci strateji ise sosyolojiden halihazırda amaçladığı şeye ulaşmak için daha fazla çaba göstermesini talep eder: "toplumu harekete geçiren şeyin ne olduğunu" (1992b: 111) daha iyi anlamak. Bu anlama çabasının temelinde "toplumu kendi özgürlüğünü sağlayacak şekilde seferber edebilmek" (1992b: 111) arzusu yatar. Bu amacı Bauman'ın erken dönem metinlerinde toplumsal sınıflar, elitler, Britanya'daki işçi hareketleri (*Betweeen Class and Elite*, *Sınıf ve Elit Arasında*), sosyalizm (*Sosyalizm. Aktif Ütopya*) gibi konular bağlamında savunduğu görüşler ve sosyolojiyi daha eleştirel ve özgürleştirici kılma girişimi çerçevesinde (*Towards a Critical Sociology*, *Eleştirel bir Sosyolojiye Doğru*) ifade ettiği eğilim ve analitik kaygıların farklı kelimelerle tekrar ifade edilmesi olarak görebiliriz. Bauman'a göre bu amaca daha etkili bir şekilde ilerleyebilmek için yeni bir araştırma nesnesi ve yeni bir toplumla ("kitlesel endüstriyel emeğe ve düzenli ordulara" gerek duymazken "insanın bir tüketici olarak var olma yeteneğine" ihtiyaç duyan bir toplum) baş başa olduğumuzu kabul etmek gerekir (1998c: 80). Başka deyişle, sosyolojik araştırma çağdaş toplumsal hayata dair kavrayışımızı derinleştirebilmek için "tüketim toplumu" ve onun insan üzerindeki etkilerini ele almalıdır.

Bauman'ın hâkim toplumsal koşullara dair analizi ile toplumsal analizin merkezine kültürü ve tüketimi ihmal etmek pahasına çalışmayı, sanayiyi ve üretimi koymanın yanlışlığını fark eden eleştirel kuramcıların tutumu arasında yakınlık vardır. Bauman'ın çalışmalarına benzer şekilde Frankfurt Okulu üyeleri de Aydınlanma felsefesinin ve dünyanın araçsal bir biçimde rasyonalize edilmesi-

nin doğal sonucu olarak gördükleri tahakküm ve efendilik arzusunu eleştirmiş; kültürel olguların analizinde indirgemeci yaklaşımları reddetmiş; analitik dikkatlerini kültür endüstrisi, kitle kültürü ve kitlesel tüketimin toplumsal ve siyasal hayat üzerindeki etkilerine yöneltmiş; radikal toplumsal dönüşümü gerçekleştirebilecek potansiyel bir aktörlüğün olmadığını düşünerek rasyonalitenin bir siyasal strateji ve eylem kılavuzu sunamadığını savunmuşlardır (Horkheimer, 1974). Öte yandan Bauman'la Frankfurt Okulu arasında ilginç ve kayda değer farklılıklar da vardır. Örneğin Adorno ve Horkheimer'da modern endüstriyel toplum giderek idari ve baskıcı bir biçime bürünen bir toplum biçimi olarak tasavvur edilir; Adorno ve Horkheimer'a göre sosyo-ekonomik çelişkilerin aşılması veya insanın kendi potansiyelini gerçekleştirebilmesi için fazla umut kalmamıştır; bu teşhis sonunda Adorno ve Horkheimer'ı "dürüst insanın elinde kalan tek *praksis* biçimi" (Jay, 1973: 280) olan kurama teslim olmaya ve Marksist paradigmadan devraldıkları (ve kendi fikirlerini derinden etkileyen) siyasal hedeflerden uzaklaşmaya sevk etmiştir. Bauman ise çağdaş toplumun kurucu unsurunun baskıcı güçlerden ziyade baştan çıkartma süreçleri olduğunu düşünür. Geç modern veya postmodern toplumda birey, devletin denetleyici pratikleri ve idari buyruklarından ziyade piyasanın baştan çıkartıcı güçlerine tâbidir (1992b: 17, 51-2, 101). Modernitenin müphemliğinin doğal sonucu olan "özgürlük" derecelerini vurgulayan Bauman, son tahlilde, geç modern dönemde öznenin elindeki ufuklar ve imkânlar hakkında epey farklı ve pek çok bakımdan iyimser bir analiz yapar.

Modernite ve postmoderniteyi kuramsal bir çerçeveye oturtmak: Şeylerin müphemliği ve düzensizliği

Bauman'ın yapıtlarında bir dizi düşünsel meseleyle birlikte bazı önemli toplumsal ve siyasal kaygılar da süreklilik gösterir ve bunların en önemlisi kültürle iktidarı eklemlemeye yönelik bir dikkat (Kilminster ve Varcoe, 1996; Morawski, 1998) ve eleştirel-özgürleşmeci bir sosyolojinin (Smith, 1998) inşasıdır. Britanya'daki işçi sınıfını ve işçi hareketlerini incelediği *Between Class and Elite* (*Sınıf ile Elit Arasında*, 1972a); kültürün "eleştirel kapasitesini" tanımladığı *Culture as Praxis* (*Praksis olarak Kültür*, 1973); modern sosyalist ütopyaya dair düşüncelerini ileri sürdüğü *Sosyalizm–Aktif Ütopya* (1976b); özgürlükçü akla dayalı bir eleştirel sosyolojinin geleceğini tartıştığı *Towards a Critical Sociology* (*Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru*, 1976a) ve modernitenin yol açtığı postmodern hoşnutsuzlukları ele aldığı son dönem çalışmalarına dek Bauman'ın hemen her metninde kültürle iktidarın eklemlenmesine yönelik analitik bir dikkat ve eleştirel-özgürlükçü bir sosyolojiye duyulan güçlü bir bağlılık mevcuttur. Ken-

di çalışmalarının iç tutarlılığı ve sürekliliğine yönelik sorular karşısında Bauman, kültür meselesinin kendisi açısından önemini kabul etmiş ve metinlerinde süreklilik gösteren diğer temel kaygının "ezilenleri, dışlananları ve genel olarak mazlumları temsil eden işçi sınıfı" olduğunu belirtmiştir (Kilminster ve Varcoe, 1992: 206; ayrıca bkz. Bauman, 1999). Smith, karşılaştırmalı bir yaklaşımla, Bauman'ın 1970'ler ve 80'lerdeki metinlerine iki düşünsel projenin hâkim olduğunu belirtir: "İlk olarak kültürü ve sosyolojiyi anlamlandırmak; ikincisi, sosyalizmi, kapitalizmi ve sınıf meselesini açıklamak" (1998: 40-41). Bu iki proje Bauman'ı en çok okunan yapıtlarını yazmaya sevk etmiştir; bu bağlamda, öncelikle, Bauman'ın modernite ve postmodern bir durumun ortaya çıkışıyla ilgili araştırmalarına odaklanmak istiyorum.

Yasa Koyucular ve Yorumcular başlıklı yapıtında Bauman, "belirli bir dünya görüşü ve onunla bağlantılı düşünsel stratejiler çerçevesinde ifade edilen bir deneyim olarak" "modernite"yi çözümler (1987: 2). Modern düşüncenin Batı Avrupa'daki tarihini Aydınlanma'dan başlayarak kapsamlı biçimde çözümleyen Bauman, hâkim dünya görüşünün temel özelliklerini şu terimlerle izah eder: Dünya; planlama, tasarım ve müdahale teknolojileri aracılığıyla elde edilen hâkimiyetin uygulanması yoluyla denetlenen ve düzenlenen, potansiyel biçimde "düzenli bir bütünlük" olarak tasarlanmıştır. "Düzenleyici eylemin" etkili olması ve daimi bir denetimi (son kertede hayata geçiremese de) vaat etmesi, şeylerin düzen(leniş)ine dair bilgimizin yeterliliği veya yetersizliğiyle yakından bağlantılıdır. Bauman'ın belirttiği gibi "denetimin etkililiği ile bilginin doğruluğu birbirine sıkı sıkıya bağlıdır (ilki ikincisini güçlendirir, ikincisi ilkini açıklar) (1987: 3). Bu özel "iktidar/bilgi sendromu"nun gündeme getirdiği tartışma, modern varoluşa özgü gerçekliğin, modernitenin öngördüğü düzenleyici-tasarlayıcı projeden çok daha karmaşık olduğunu ortaya koyar. Modern düşünsel faaliyetin yasa koyucu stratejisi, düzen ve kesinlik arayışının yol açtığı düzensizlik ve belirsizlik biçimleri tarafından sürekli olarak zayıflatılıp akamete uğratılır. "Modern bilimin dünyayla olan düşünsel ilişkisi" hakkındaki görüşleri bağlamında Georg Simmel'in belirttiği gibi "çözülen her sorun birden fazla sorun doğurur ve şeylere yaklaştıkça bizden ne kadar uzakta olduklarını fark ederiz" (1990: 475). Bauman'ın çalışmaları bunun neden böyle olduğunu ortaya koyar; müphem bir dünyada yaşamak modern projenin, moderniteye özgü hayat tarzının kaçınılmaz bir sonucudur. Postmodernitenin temelinde düşünümsel toplumsal araştırma aracılığıyla "modern benliğin ve modern toplumun zorunsuzluğu"nun anlaşılması vardır (Bauman, 1991: 231).

Modern dünya görüşünün bu şekilde kurgulanması alternatif bir

postmodern görüşün ortaya çıkışıyla mümkün olmuştur; bu bakış açısı çerçevesinde çağdaş dünya ve düşünce hakkında radikal biçimde farklı bir yorum ve anlayış geliştirebiliriz. Bauman, postmodern bakış açısını açıklarken dünyanın "görece özerk pratiklerin oluşturduğu sınırsız sayıda düzenden meydana geldiğini" ileri sürer (1987: 4). Bu perspektiften bakıldığında karşımıza çıkan şey, bir deneyim, değer ve hakikat ölçütü çoğulluğudur. Modern projenin vaat ettiği kazanımlarla aşılabilecek, geçici bir anormallik durumu değildir bu. Aksine, "modernitenin olumsuzladığı ve bilfiil aşmaya çalıştığı hakikat, yargı ve beğeni alanındaki yerelleştirmeyi tekrar yürürlüğe koyan; topluluk ve gelenekle ilgili söylemleri çoğullaştıran ve uzun süredir yürürlükte olan" bir postmodern süreç söz konusudur (Bauman, 1987: 127). Tam da bu bağlamda Bauman'ın postmodern olarak adlandırdığı farklı bir düşünsel strateji doğmuştur: Asli vazifesi "topluluk temelli gelenekler"(1987: 5) arasında iletişimi ve anlayışı, yorumu ve tercüme faaliyetini mümkün kılmak olan düşünsel bir rol.

Bauman'ın modernite-postmodernite tartışmasına yaptığı katkı, Batılı entelektüellerin stratejileri arasındaki farklılıkları tanımlamaya yönelik bir çabadan ibaret değildir. Aksine Bauman'ın çalışmaları çağdaş toplumsal hayata özgü kapsamlı dönüşümlerin temel özelliklerine işaret eder ve bunları yansıtırlar. Bauman'ın geç toplumsal hayatla ilgili eleştirel düşünceleri bağlamında dikkat çektiği temel dönüşümlerden biri, siyasal tahakkümün artık "meşrulaştırma" –hakikat, ahlâk ve beğeni alanında evrensel standartların belirlenmesi (1992b: 97)– aracılığıyla değil "baştan çıkartma" ve "baskı"nın bir karışımı aracılığıyla kuruluyor olmasıdır. Günümüz tüketim toplumunda düzenli bir toplumsal hayat, esas itibarıyla baştan çıkartma teknikleri ve geçmişe kıyasla çok az miktarda baskı aracılığıyla yeniden üretilir. Baştan çıkartma, Batı'daki kapitalist toplumlarda yaşayan özneler açısından en uygun ve en etkili tekniktir. Bu insanlar açısından piyasaya bağımlılık hayatın basit bir gerçeği değildir; tüketim, amaca giden yolda bir araç olmaktan çıkmış, insan varoluşunu başlı başına yönlendiren bir amaca dönüşmüştür. Bunun sonucunda piyasaya gönüllü bir bağlılık duyan insanların sayısı giderek artmaktadır. Bauman'a göre baskının zorunlu olduğu durumlar "salt baştan çıkartma yoluyla nüfuz edilemeyen ve nüfuz edilmesi de amaçlanmayan alanlarda geçerlidir" (1992b: 98); "piyasaya bağımlılığın tamamen esiri olmamış", tüketim döngüsüne katılmayan, "defolu tüketiciler" baskıya maruz kalmaktadır (1988: 84-6, 1997: 41).

Tüketim meselesi ve toplumun bir "tüketim toplumu" olarak tasavvur edilmesi Bauman'ın hâkim koşullara ve deneyimlere dair analizinde önemli unsurlardır. Bauman'a gö-

re modern-endüstriyel kapitalist toplumun merkezinde üretim, çalışma ve çalışma etiği – "hayatın anlamını ve insanın kimliğini üretim sürecindeki rolünde ve bu rolün kusursuz bir şekilde icra edildiğini kanıtlayan kusursuz bir kariyerde aramaya dönük normatif baskı" (1988: 75)– yer alırken günümüz tüketim toplumunda kimliğin, benlik tanımının, başkalarıyla kurduğumuz ilişkilerin, kurumların, grupların ve yapıların sürekliliği ve yeniden üretiminde temel unsur tüketim, tüketici tercihleri ve tüketici etiğidir. Böyle bir toplumda, yani "tüketici özgürlüğü etrafında örgütlenen bir toplumda, herkes yaptığı tüketim kadar değerlidir. Erdemli insan piyasanın özgürlüklerinden istifade eden insandır. Böyle olmayanlar ise defolu tüketicilerdir" (Bauman, 1988: 93). Tam da bu noktada Bauman'ın erken dönem yapıtlarından *Memories of Class*'ta geliştirdiği ve endüstriyel toplumun bağrında dağıtım, tüketim ve "yeni bir tüketici disiplini" (kendi kendini üreten ve daimi kılan bir hayat örüntüsü olarak" bir tüketici eğilimi) döngüsünün ortaya çıkışı etrafında vuku bulan iktidar mücadeleleriyle ilgili bir dizi kaygısını nasıl ifade ettiğine bakabiliriz (1982: 179). Endüstriyel toplumun tükenişine dair gittikçe artan emareler ve demode fikirlerden uzaklaşıp mevcut koşulların daha doğru anlaşılmasını sağlayan kategoriler inşa etme ihtiyacıyla ilgili düşünceleri çerçevesinde Bauman, "tüketim toplumunun ortaya çıkışıyla yakından bağlantılı yeni çelişkiler ve kurbanlardan" bahseder; bu, onun "son dönem metinlerinde belli düzeyde tematik bir süreklilik gösteren ve esas itibarıyla "yeni yoksullar"a dair analizinde detaylı olarak ele aldığı bir meseledir" (1998b).

Bauman, tüketimin ve tüketici tercihlerinin bazı bireysel özgürlük tarzlarının ifade edilmesinde "hem odak noktası hem de oyun alanı" (1988: 61) olduğunu öne sürer; baskı günümüzde "toplumun önemli bir kısmına boyun eğdirmenin temel aracı olsa da" çağdaş kapitalizmin yeniden üretimi, bireysel özgürlüğün bastırılmasından çok tüketici özgürlüğünün geliştirilmesine dayanır (1992b: 98). Bauman yeni döneme özgü sistemik yeniden üretim ve toplumsal entegrasyon mekanizmalarını ele alırken piyasanın ve tüketim özgürlüğünün bir çeşitlilik yaratarak geliştiğini ve "kitle kültürünü eleştirenlerin" (Frankfurt Okulu'nun analizine örtük bir gönderme) öne sürdüklerinin aksine günümüzde giderek artan tekbiçimliliğin nedeninin tüketim odaklı kapitalizm olmadığını öne sürer: Aksi bir görüş, olsa olsa, "toprağından sürülen avlak bekçilerini" temsil edebilir (1992b: 51-2, 101).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Bauman'ın bir toplum kuramcısı olarak önemini ve saygınlığını gösteren en önemli çalışmalarından biri *Modernite ve Holocaust*'tur (1989). Büyük ilgiyle karşılanan bu kitap bir-

çok bakımdan önemlidir. İkinci Dünya Savaşı'nda Almanya'da yaşanan Yahudi Soykırımı hakkında eleştirel bir sosyolojik analiz yapan Bauman modern uygarlığın temel özelliklerini tartışırken bürokratik yönetim biçiminin toplumsal hayat ve bireysel davranışlar üzerindeki etkilerine dikkat çeker. Bauman'ın analizinin merkezinde modern toplumsal hayat tarzlarının ürettiği ahlâki kayıtsızlık ve körlüğün eleştirel teşhirine dayalı bir yaklaşım vardır. Bauman uygarlaşma sürecinin "başka şeylerin yanında, şiddet kullanımını ahlâki mülahazalardan muaf tutma ve rasyonalite katmanını etik normlar ve ahlâki kısıtlamaların müdahalesinden kurtarmaya yönelik bir süreç olduğunu" ortaya koyarak "uygarlaşmanın genellikle göz ardı edilen yıkıcı potansiyeline" işaret eder (1989: 28). Bu minvalde, ahlâksızlığın ve ahlâki kayıtsızlığın toplumsal üretimine vurgu yapan bir Holokost analizi yapar; Bauman'ın analizine göre birçok insan "iyi bir tercih sunmayan veya böyle bir tercihi maliyetli kılan bir durumla karşılaştığında, ahlâki vazifelerinden uzaklaşıp (...) rasyonel çıkar ve kendini koruma ilkesini benimser" (1989: 206). Sonuç olarak Bauman'ın analizinde Holokost tümüyle Almanlara özgü bir sorun olmaktan çıkıp modern rasyonalite ve etiğin bizi hiç ummadığımız istikametlere sürükleyebildiğini gösteren bir örneğe dönüşür (Joas, 1998).

Bauman, *Modernite ve Holocaust*'ta Yahudi Soykırımı'nı öncelikle eleştirel bir sosyoloji çerçevesinde çözümlemeyi amaçlasa da olaylar ve süreçlere yaklaşımı modernlik ve sonuçlarına yönelik radikal bir eleştiriye dönüşür (Frankfurt Okulu, özellikle Adorno ve Horkheimer'ın öncülük ettiği eleştirel yaklaşım). *Modernite ve Holocaust*, genel olarak bilimin özel olarak da sosyolojinin etik ve ahlâk meselesini göz ardı ettiğini ortaya koyar. Bauman'a göre "ahlâk meselesinde bilimin kendi kendine dayattığı sessizliği" yok etmek; etik ve ahlâk sorunlarının felsefeye havale edilmesine bir son vermek gerekir.

Durkheim'ın çalışmalarını temel alan sosyolojik muhakeme, ahlâkı toplumsal entegrasyon gereğiyle bağlantılı olarak ele almıştır (Smart, 2000b). Bu tür bir sosyolojik yaklaşımın sınırlılıkları üzerine düşünen Bauman "toplumun iradesi" ahlâkın temeli olarak düşünüldüğünde ve bu iradenin yegâne işlevinin toplumun sürekliliğini sağlamak olduğu kabul edildiğinde, "belli ahlâk sistemlerine yönelik esaslı bir sorgulamanın sosyolojinin gündeminden çıktığını" ileri sürer (1989: 172). "Her toplumun kendine özgü bir ahlâkı olduğu" fikriyle hesaplaşan ve "ahlâkın kaynağı ve amacının toplum olduğu" (Durkheim, 1974: 56, 59) varsayımına itiraz eden Bauman, "aktif bir ahlâksallaştırıcı güç olarak toplum" (1989: 172) anlayışına alternatif bir anlayış üretir; Bauman'ın alternatif anlayışı, toplumda başka insanlarla birlikte yaşamamıza dayalı bir öznelerarası ahlâk olduğunu kabul etmekle birlikte, ah-

lâkın "toplum-öncesi" kaynaklarının olduğunu da vurgular. Emmanuel Levinas'ın çalışmalarına, özellikle Levinas'ın "ilk felsefe olarak etik" nosyonuna başvuran Bauman "insan varoluşunun asli ve vazgeçilmez niteliği" olarak sorumluluğu vurgular (1989: 182). Bu temel ve vazgeçilmez nitelik, toplumsal süreçlerin bir etkisi olmaktan çok insan öznelliğiyle eşanlamlıdır (Smart, 1999).

Bauman, Holokost çalışmasının son bölümlerinde sosyolojik bir ahlâk kuramı inşa etmeye yönelik analitik bir çaba sergiler ve bu çabasını geç modern zamanlara özgü postmodern açmazlara dair analizlerinin merkezine ahlâki sorumluluk ve etik meselesini yerleştirdiği başka metinlerinde geliştirir.

Sosyoloji ve etik hayatın yeniden keşfedilmesi

Bauman'ın çalışmalarının güzergâhındaki değişimi başka bir şekilde de okuyabiliriz. Bauman "öteki'nin anlaşılması"na (1978: 203) dayalı yorumbilimsel vazifeyi ısrarla ve analitik bir şekilde vurgulayan bir yaklaşımdan öteki'ye karşı koşulsuz sorumluluğu insan olmanın temel unsuru ve "nihai verili ölçüsü" olarak tanımlayan etik bir vurguya yönelmiştir (Bauman, 1998a: 15). Bauman'ın yapıtlarındaki bu vurgu değişikliği, eleştirel sosyolojinin geç modern dönemde özgürlükçü olma iddiasını sürdürebilmek için alması gereken biçimle ilgili radikal bir eleştirel düşünceden doğar ve dönüşen –"postmodernleşen"– koşullar ve bunların zorunlu kıldığı veya talep ettiği farklı analiz ve kavrayış tarzlarını göz önüne alır. Bu bağlamda Bauman "eleştirel sosyolojiye geçiş" imkânını tanımlamaya çalışan daha erken tarihli bir projeyi yeniden şekillendirip "postmodernitenin gerçek bir özgürleşme şansı barındırdığına dair farkındalığını"ortaya koymuştur (Bauman, 1997: 33).

Günümüzün karmaşık koşullarını anlamak ve onlara tepki gösterebilmek için modern kurumlar ve onlarla bağlantılı süreçler ve sonuçlar hakkında farklı bir şekilde düşünmemiz gerekir. Küresel veya ulusaşırı güçlerin ulus-devlet egemenliğini aşındırdığını; gittikçe tüketime odaklı bir toplumda piyasa güçlerinin gündelik hayatı ve insan davranışını çok daha fazla belirlediğini kabul etmek ve bu sürecin işleyişini anlamak gerekir. Bu, aynı zamanda ahlâki çöküş veya ahlâki kayıtsızlığın modern bürokratik örgütlenmeye ve modern iş hayatına dayanan rasyonel çıkarların bir sonucu olduğunu anlamayı gerektirir. Bu bağlamda "piyasa özgürlüğü"nün (Bauman, 1992: 184) görünürde hiçbir alternatifinin olmadığını; "modernitenin son kalesi" (Bauman, 1991: 262) olan sosyalizmin hezimetiyle yüzleştiğimizi; ama aynı zamanda modern ütopyaların gözden düşmesinin illa duyarsızlık, biçarelik ve ümitsizlik yaratmak zorunda olmadığını bilen Bauman, Levinas'ın çalışmalarına odaklanarak "ilk felsefe olarak etik" anla-

yışını benimser. Levinas'ın çalışmaları aklın yozlaşması ya da tutulması (Horkheimer, 1974) karşısında kuramın erdemli bir bireyin elinde kalan tek praksis biçimi olduğunu vurgulayan melankolik ağıdın aksine potansiyel olarak olumlu bir alternatif ve eleştirel bir moral-siyasal-analitik kaynak sunar. Bauman'a göre günümüz koşullarında risk ve tehditlerin yanı sıra fırsatlar da mevcuttur: Geç modern ya da postmodern insanlık durumu sıkıntılı olmakla birlikte iflah olmayacak kadar ümitsiz değildir. Ahlâkı ve maneviyatı yeniden canlandıracak imkânlar tam da "postmodern dönüşümün ortaya koyduğu insanlık durumunun onulmaz belirsizliği ve müphemliğinde" gizlidir (Bauman, 1998a: 15).

Sonsöz: Belirsizliğin peşinde bir sosyoloji

Yasa koyan ve toplum mühendisliği yapan modern sosyolojik analizin, evrenselliği ifade etme ve düzenli, tasarlanmış bir toplumsal hayatın kuruluşuna katkı yapma vaadinin imkânsızlığının anlaşılması (zira farklı tür bilgilerin yanı sıra insan varoluşunu yeniden tasarlama, manipüle etme ve yönetme becerileri ve teknolojilerine de sahip olan çeşitli aktörlerin çabalarına rağmen, müphemlik ve zorunsuzluk modern deneyimin değişmez ve temel özellikleri olmaya devam ediyor), mevcut koşullar hakkında daha aklı başında, gerçekçi ama aynı zamanda pozitif bir anlayışın ortaya konmasını sağladığı gibi daha düşünümsel ve eleştirel bir sosyolojinin insanlığın gelişimine yapabileceği katkının da daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Moderniteye özgü yanılsamalar, gerçeklikler ve pratik sonuçlar hakkındaki radikal açıklaması ve toplumsal hayatı ölçülü, eleştirel ve etik bakımdan duyarlı bir analizle ele alması, Bauman'ın sosyolojiye ve çağdaş insanlık durumuna yaptığı katkının büyüklüğünün anlaşılması bakımından önemlidir. Sosyoloji pratiği günümüzde belirsizliğin modern hayatın kaçınılmaz bir sonucu olarak kabul edildiği bir bağlama konumlanmıştır ve sosyolojik bilgi "kesinliğe dayalı bir konfor" sağlayıp bulunduğumuz konumu onaylamak yerine bizi nerede durduğumuz, bu noktaya nasıl geldiğimiz ve hangi seçeneklere sahip olduğumuz konusunda aydınlatmaktadır. Bunu, "özel bireysel deneyimin dar perspektifinden anlaşılması imkânsız sonuçları ve bağlantıları sergileyerek yapmaktadır" (Bauman, 1988: 90). Böyle bir sosyoloji çağdaş toplumsal hayatın belirsizliğine dair farkındalığın *yanında* konumlandığı gibi aynı zamanda etik ve siyasal düzlemde belirsizliğin *peşinde*dir, onu takip eder; neyi nasıl yapacağımızı belirleme özgürlüğünün zorunlu bir koşulu olarak açık uçluluğu destekler. Böyle bir sosyoloji, hâkim hayat tarzları dışında başka imkânların da var olduğuna dair bir farkındalık edinmemizi sağlaması açısından da özgürleştiricidir: Şimdi olduğumuzdan farklı bir şey olabiliriz, Foucault'nun belirttiği gibi "ben-

lik verili bir şey değildir" (1986: 351) ve Bauman'ın vurguladığı gibi "alıştığımız hayat tarzının alternatifleri de vardır" (1988: 90). Bauman'ın kendi çalışmalarıyla büyük katkı yaptığı bu sosyolojik yaklaşım; konfor, güvenlik ve netlik sağlamaz ama içinde bulunduğumuz koşulları daha iyi anlayarak hareket etmemizi sağlar ve her şeyden önemlisi bu, başkalarına karşı ahlâki sorumluluklarımızla ilgili güçlü bir farkındalığa dayanır.

BAUMAN'IN TEMEL ESERLERİ

Bauman, Z. (1972a) *Between Class and Elite*. Manchester: Manchester University Press.

Bauman, Z. (1972b) "Culture, values and science of society", *The University of Leeds Review*, 15 (2): 185-203.

Bauman, Z. (1973) *Culture as Praxis*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bauman, Z. (1976a) *Towards a Critical Sociology. An Essay on Commonsense and Emancipation*. Londra: Routledge.

Bauman, Z. (1976b) *Socialism - The Active Utopia*. Londra: Allen & Unwin. [*Sosyalizm. Aktif Ütopya*, çev. Ahmet Araşan, Heretik Yayıncılık, 2016].

Bauman, Z. (1978) *Hermeneutics and Social Science - Approaches to Understanding*. Londra: Hutchinson.

Bauman, Z. (1982) *Memories of Class - The Prehistory and After-life of Class*. Londra: Routledge.

Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press. [*Yasa Koyucular ve Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2014].

Bauman, Z. (1988) *Freedom*. Milton Keynes: Open University Press.

Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press. [*Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Versus, 2007].

Bauman, Z. (1990) *Thinking Sociologically*. Oxford: Blackwell. [*Sosyolojik Düşünmek*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 12. basım, 2015].

Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press. [*Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2017].

Bauman, Z. (1992a) *Mortality, Immortality & Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1992b) *Intimations of Postmodernity*. Londra: Routledge.

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell. [*Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2016].

Bauman, Z. (1995) *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. (1997) *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press. [*Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. basım, 2013].

Bauman, Z. (1998a) "What prospects of morality in times of uncertainty?", *Theory, Culture & Society*, 15 (1): 11-22.

Bauman, Z. (1998b) *Work, Consumerism and the New Poor*. Buckingham: Open University Press.

Bauman, Z. (1998c) *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1999) "Introduction", *Culture as Praxis* yeni basımı için. Londra: Sage.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Adorno, M. ve Horkheimer, M. (1973) *The Dialectic of Enlightenment*. Londra: Allen Lane.

Beilharz, P. (1998) "Reading Zygmunt Bauman: looking for clues", *Thesis Eleven*, 54: 25-36.

Beilharz, P. (2000a) *Zygmunt Bauman. Modernity as Ambivalence*. Londra: Sage.

Beilharz, P. (2000b) *The Bauman Reader*. Oxford: Blackwell.

Derrida, J. (1994) *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*. Londra: Routledge.

Durkheim, E. (1974) *Sociology and Philosophy*. New York: The Free Press.

Foucault, M. (1971) "Orders of discourse", *Social Science Information*, 10 (2): 7-30.

Foucault, M. (1986) *The Foucault Reader*. (Ed. Paul Rabinow) Harmondsworth: Penguin.

Horkheimer, M. (1974) *The Eclipse of Reason*. New York: Seabury Press.

Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*. Londra: Heinemann.

Joas, H. (1998) "Bauman in Germany, modern violence and the problems of German self-understanding", *Theory, Culture & Society*, 15 (1): 47-56.

Kellner, D. (1998) "Zygmunt Bauman's postmodern turn", *Theory, Culture & Society*, 15 (1): 73-86.

Kilminster, R. ve Varcoe, I. (1992) "Sociology, postmodernity and exile: an interview with Zygmunt Bauman", *Z. Bauman. Intimations of Postmodernity* içinde. Londra: Routledge.

Kilminster, R. ve Varcoe, I. (1996) *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*. Londra: Routledge.

Kilminster, R. ve Varcoe, I. (1998) "Three appreciations of Zygmunt Bauman", *Theory, Culture & Society*, 15, 1: 23-8.

Levinas, E. (1989) *The Levinas Reader*. (Ed. Sean Hand) Oxford: Blackwell.

Morawski, S. (1998) "Bauman's ways of seeing the world", *Theory, Culture & Society*, 15 (1): 29-38.

Nijhoff, P. (1998) "The right to inconsistency", *Theory, Culture & Society*, 15 (1): 87-112.

Simmel, G. (1990) *The Philosophy of Money*. (Ed. David Frisby) Londra: Routledge.

Smart, B. (1999) *Facing Modernity. Ambivalence, Reflexivity and Morality*. Londra: Sage.

Smart, B. (2000a) "Michel Foucault (1926-84)", George Ritzer (ed.) *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* içinde. Oxford: Blackwell.

Smart, B. (2000b) "Morality and ethics", *The Handbook of Social Theory* içinde (Ed. George Ritzer ve Barry Smart) Londra: Sage.

Smith, D. (1998) "Zygmunt Bauman. How to be a successful outsider?", *Theory, Culture & Society*, 15 (1): 39-46.

Varcoe, I. ve Kilminster, R. (1996) "Addendum: culture and power in the writings of Zygmunt Bauman", R. Kilminster ve I. Varcoe (ed.) *Culture, Modernity and Revolution. Essays in Honour of Zygmunt Bauman* içinde. Londra: Routledge.

30

Donna J. Haraway

PATRICIA TICINETO CLOUGH - JOSEPH SCHNEIDER

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Donna J. Haraway, 1980'den günümüze Kaliforniya Üniversitesi-Santa Cruz Bilinç Tarihi Bölümü'nün önde gelen isimlerinden biridir. Haraway'in kendi çalışmaları açısından sıradışı imkânlar sunan provokatif bir yer olarak gördüğü Kaliforniya Üniversitesi ve "Bilinç Tarihi" kürsüsüne uzanan akademik kariyeri, 1944'te doğduğu memleketi Denver'dan çok uzakta olmayan Colorado Üniversitesi'nde *liberal arts** bölümünde başlamıştır.

Haraway, erken tarihlerden itibaren, akademik teamüllerin ayrıştırdığı disiplinleri birleştirmeye çalışmıştır: Zooloji, felsefe ve İngilizce bölümlerinden üç lisans diploması almıştır. 1966'da mezun olduktan sonra (dönemin Fransız siyasetini hatırlarsak ne renkli bir yıldı!) 1967 yılını Fulbright bursuyla Paris Üniversitesi ve *Fondation Teilhard de Chardin*'de (Teilhard de Chardin Vakfı) geçirmiştir. İrlandalı-Katolik geçmişi ve ailevi kökenlerine dayanan siyasal aktivizm bilinci Paris'te harekete geçmiş ve ABD'ye döndükten hemen sonra Vietnam Savaşı karşıtı gösterilere ve sivil haklar mücadelesine katılmış, aynı dönemde Yale Üniversitesi'nde biyoloji doktorası yapmaya başlamıştır.

En başta deneysel araştırmalar yapmayı planlarken danışmanı G. Evelyn Hutchinson'ın tavsiyesiyle bundan vazgeçen Haraway biyolojinin felsefesini ve tarihini incelemeye yönelmiştir: Bu alanı insanın da aralarında bulunduğu sayısız toplumsal yaşam formunun gözlemlenip eleştirel biçimde incelenmesi açı-

(*) Amerikan üniversitelerinde öğrencilere farklı disiplinlerden ders seçme hakkı tanıyan beşeri bilimler departmanı – ç.n.

sından zengin metaforlar ve önemli bir bilgi pratiği sunan bir alan olarak görmüştür. Doktora tezinde Thomas Kuhn'un (1970) meşhur paradigma nosyonunu ele alarak bu nosyonun geç 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl biyolojisinde organisizm eğiliminin doğuşunun anlaşılmasındaki önemine işaret etmiştir. Haraway'in "biyoloji yapmaktan" vazgeçip biyolojiyi bir görme ve bilme biçimi olarak kavraması, gerek çalışmalarını gerekse kişisel hayatını derinden etkilemiştir.

1972'de Yale'deki araştırmalarını tamamlayan Haraway, sevgilisi Jaye Miller (sınıf arkadaşı, tarihçi ve siyasal aktivist) ile birlikte Hawaii Üniversitesi'ne geçti. Orada doktora tezini bitirdi; genel bilim ve kadın araştırmaları alanında dersler verdi. Aradan geçen iki yıl ve sona eren bir tezin ardından Johns Hopkins Üniversitesi Bilim Tarihi kürsüsüne tayin edildi. Tezinin gözden geçirilmiş versiyonu 1976'da *Crystals, Fabrics and Fields: Metaphors of Organicism in 20th Century Developmental Biology* (*Kristaller, Dokular ve Alanlar: 20. Yüzyıl Gelişim Biyolojisinde Metaforlar*) başlığıyla yayımlandı. Bu tarihlerde, Haraway ve Miller'ın ilişkisi sona erdi; birbirlerinden tamamen kopmasalar da Miller gittikçe gay aktivizmiyle meşgul oldu. Aynı tarihlerde Haraway, bilim tarihi bölümünde yüksek lisans yapan Rusten Hogness'le ilişki yaşamaya başladı ve bu ilişki halen devam ediyor.

Johns Hopkins'te geçirdiği altı yılın ardından Haraway kendi hayatı ve kariyerinde bir başka önemli dönüm noktası yaşadı. 1979'da Santa Cruz Bilinç Tarihi kürsüsünde yeni bir disiplin kurmaya çalışan Hayden White ve James Clifford, Haraway'i feminist çalışmalar ve bilim araştırmaları bölümünde ders vermeye çağırdılar. Haraway'in iki yıl önce 1977'de Kuzey San Francisco'da Hogness ve Miller ile birlikte restore edilebilir bir ev satın alması, Batı'ya yeniden dönüşünün bir habercisiydi. Haraway'in Kuzey Kaliforniya'daki hayatı oldukça renkli ve düşünsel bakımdan verimli geçmiştir.

Santa Cruz'daki kürsüye tayin olduktan sonra Haraway biyoloji, primat araştırmaları, feminizm, bilim tarihi, postmodern eleştiri, kültürel araştırmalar gibi, disiplinler arasındaki sınırları aşındıran, kendine özgü bir ses ve üslupla metinlerini yazmaya koyuldu. Dönemin yeni sayılabilecek feminist çalışmalar dergisi *Signs*'ta yayımlanan iki metninde primatolojiye dair eleştirel görüşlerini dile getirdi. Haraway'in 1980'lerin başında yazdığı metinler, New York Doğa Tarihi Müzesi'ndeki Ackley Afrika Salonu'nu sıradışı bir yapıbozumcu yöntemle çözümleyen ve birçok araştırmacının atıfta bulunduğu "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936" (Oyuncak Ayı Patriyarkası: Cennet Bahçesinde Tahnitçilik, New York, 1908-1936) başlıklı metninin habercisi niteliğindedir. Aynı tarihlerde Haraway yeni bir araştırma alanını tanımladığı bir me-

tin daha yazdı: "Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s" (Siborglar Manifestosu: 1980'lerde Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm). 1985'te yayımlanan bu metninde Haraway bilim, teknoloji ve toplumsal cinsiyet alanında katı biçimde denetlenen sınırları aşındırmaya çalışmıştır. Bundan üç yıl sonra, feminizmle bilim araştırmalarının nasıl bağdaştırılabileceği etrafındaki bir dizi tartışmayla ilgili yine oldukça önemli bir metin yazmıştır: "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective" (Konumlandırılmış Bilgiler: Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı Hakkında bir Söylem Alanı olarak Feminizmde Bilim Meselesi). Feministlerle bilim felsefecilerini aynı düzlemde ele aldığı bu metninde Haraway bilimsel nesnellik kavramını eleştirel biçimde yapıbozuma uğratırken kendisine çok daha mantıklı görünen bir bilimsel nesnellik tanımı yapmıştır. Haraway 1989'da bağışıklık sistemini postmoderniteye özgü bir metafor olarak yorumladığı "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse" (Postmodern Bedenlerin Biyopolitikası: İnsan Benliğinin Bağışıklık Sistemi Söylemi Tarafından Belirlenmesi) ve ikinci kitabı *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*'ı (*Primat Vizyonlar: Modern Bilim Dünyasında Toplumsal Cinsiyet, Irk ve Doğa*) yayımladı. Bundan üç yıl sonra 1991'de *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (*Maymunlar, Siborglar ve Kadınlar: Doğanın Yeniden İcadı*) başlıklı kitabını yazdı. Haraway bu son iki kitabında esasen 1980'lerde yazdığı metinleri bir araya getirmiştir.

Haraway, Santa Cruz'da geçirdiği yirmi yıl boyunca bilim ve siyaset, feminist kuram, bilimkurgu ve yakın tarihlerde ırk, sömürgecilik, kimlik ve teknoloji kuramlarıyla ilgili yüksek lisans ve doktora dersleri verdi. Kampüste aktif bir topluluğun üyesi olarak çeşitli komitelere katıldı; bunların bazılarına başkanlık etti. 1997'de yayımlanan *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Oncomouse.™* (Mütevazı_Tanık@İkinci_Milenyum. DişiAdam©_Laboratuvar Faresine_Karşı™) başlıklı yapıtıyla cesaretinden ve yaratıcılığından hiçbir şey kaybetmediğini kanıtladı. Aynı yıl UCSC (Kaliforniya Üniversitesi Santa Cruz) tarafından üstün başarı ödülüne layık görüldü. Eski yüksek lisans öğrencilerinden Thyrza Nichols Goodeve'la yaptıkları uzun mülakatları bir araya getiren son kitabı *How Like a Leaf* (*Bir Yaprak Gibi*) 1999'da yayımlandı (Haraway bedenini/benliğini ve "doğa"yla olan ilişkisini anlatırken "yaprak gibi" benzetmesi yapar).

Bir biyolog ve bir kültür eleştirmeni olarak Haraway doğa, kültür ve teknoloji arasındaki ilişkileri yeniden yorumlayan ve büyük ilgiyle karşılanan kitaplar yazmıştır. *Primate Visions*'da (*Primat Vizyonlar*) öne sürdü-

gü primatoloji eleştirisi çerçevesinde doğa-kültür, insan-hayvan gibi ikili karşıtlıkları; siberteknoloji bağlamındaki argümanlarıyla ise doğa-teknoloji, insan-makine gibi ikili karşıtlıkları yapıbozuma uğratmıştır. Haraway'in çalışmalarında biyoteknoloji ve tekno-bilim alanındaki güncel gelişmeler tarihsel-toplumsal bir bağlama oturtularak söz konusu gelişmelerin gelecekteki muhtemel sonuçları tartışılmıştır.

Haraway insan dışında da bazı "eyleyenler" ve "eylemlilikler" olduğunu toplum kuramcılarına hatırlatır. Haraway'e göre gen, veri tabanı, çip, cenin, bağışıklık sistemi, sinir ağı, ekosistem gibi tekno-bilimsel nesnelerin "maddi-göstergesel varlığında" insani eylemlilikle insandışı eylemlilik bir araya gelir. Son derece dinamik bir yapıya sahip olan maddi-göstergesel varlıklar, toplum kuramcılarının çoğu zaman göz ardı ettiği toplumsal bağlamlarda konumlanır ve bu bağlamları yeniden üretir. Haraway toplum kuramını daha karmaşık bir toplumsallık üzerinden tasavvur etme; mikro-fiziksel den makro-fiziksele uzanan farklı ölçekleri göz önüne alma; bir toplumsallık ölçeğinden diğerine sıçramanın yolları üzerine düşünme çağrısında bulunur. Haraway'e göre toplumsallığın farklı derecelerinde öbekleşen farklı bağlamların dinamizmiyle eleştirel bir ilişki kurmak ve cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, etnisite, ulus gibi kategorilere yönelik bir tahakküm eleştirisi geliştirebilmek için "riskleri göze alan, disiplinlerarası bir yaklaşım" benimsenmelidir. Haraway, toplum kuramının alışıldık epistemolojik ve ontolojik kabullerine doğa, kültür ve teknoloji arasında varsaydığı ilişkiler temelinde itiraz eder.

Toplum kuramı ve katkıları

Primatolojiden siberteknolojiye epistemolojik revizyon

20. yüzyıl sonunda yazan pek çok toplum kuramcısı gibi Haraway de erken dönem eleştirilerinde, 19. yüzyıl sonunda tesis edilen çeşitli disiplinlere özgü söylemlerin dayandığı ve doğal kabul edilen epistemolojik varsayımlara odaklanmıştır. Haraway'in amacı, belli retoriklerin neyin disiplinin içinde neyinse dışında kaldığını belirledikten sonra yalnızca disiplinin içindeki unsurları meşrulaştırarak kurdukları sınırları sergilemek ve bu bağlamda disipliner yaklaşımı yeniden yorumlamaktır. Haraway özellikle ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ulus kategorileri dahilinde çeşitli karşıtlıklar üreten ve bu karşıtlıkları muhafaza eden retorikleri teşhir etmeye çalışır; bu tür karşıtlıkların çok daha kapsayıcı olan kültür-doğa, doğa-teknoloji gibi karşıtlıklara tâbi olduğunu gösterir.

"Teddy Bear Patriarchy" başlıklı metninde Haraway primatoloji disiplinine kültürel bir eleştiri yöneltir. Haraway primat araştırmaları bağlamında "doğa" meselesini tartışırken kendi çalışmalarını yönlendiren

kültürel eleştiri stratejilerine başvurur: yeni milenyumla uyumlu olarak yeniden düzenlenmiş bir Marksizm potasında bir araya getirilen feminist, ırkçılık karşıtı ve çokkültürcü stratejiler. Bu makalede Haraway, New York Doğa Tarihi Müzesi'ndeki Afrika Salonu'nda yer alan dioramaları tasarlayan Carl Akeley'i ele alır. Afrika'da avcılık yapmak, Afrika'daki hayvanların fotoğraflarını çekmek ve P. T. Barnum'un hizmetinde bazı devasa yaratıkları tahnitlemeye kadar edindiği çeşitli deneyimleri ve bilgileri bilimsel bir yöntem haline getirebilmek için tahnit zanaatinde uzmanlaşan Akeley'in kariyerini çözümleyen Haraway; silah, kamera ve tahnitçilik bağlamında başvurulan yöntemlerin realist anlatı teknolojisiyle nasıl iç içe geçtiğini gösterir. Haraway'e göre realist anlatı ampirik veriyi geçerli kılmanın bir formülüdür. Bilimsel otorite bu formül çerçevesinde aracısız bir görme biçimi olarak kodlanan gözleme, Haraway'in deyimiyle "çıplak-göz" bilimine dayandırılır. Realist anlatı bu bağlamda bilim insanlarının bilgi edinme girişimlerini (sahaya ya da doğal habitata çıkmak; doğrudan gözlem yapmanın risklerini göze almak; görülen ve deneyimlenen şeyler hakkında hikâyeler biriktirmek) dramatize eder.

Realist anlatıya diorama çerçevesinde *primat vizyonu* hayata geçirmek veya somutlaştırmak için başvurulur. Avcının/fotoğrafçının/bilim insanının gözünden sunulan dioramalar kültürün doğadan, insanın hayvandan farklılaşmasını dramatize ederek insanın gelişimine dair kökensel bir anlatı sunar. Hayvanları genellikle familyalar altında gruplandıran Akeley'in dioramaları seyirciyi hayvana baktığında insanın ne olduğu ve ne olabileceğini görmeye sevk eder –insan familya ve kültür dünyasının en gelişkin varlığıdır. Nasıl ki baba, anne ve çocuk karşısında ayrıcalıklıysa insan da hayvan karşısında ayrıcalıklıdır. Haraway, dioramaların pek çok şeyi aynı anda gerçekleştirdiğini ileri sürer: biyolojik bir organisizmi ataerkil aile ideolojisi ile bağlantılandırmak; evrimci bir kuramsal faaliyeti dayanaklarına oturtmak; doğa-kültür, insan-hayvan gibi karşıtlıkları pekiştirmek; doğa bilimleriyle beşeri bilimler arasındaki sınırları sağlamlaştırmak.

Bu organisist, realist anlatımın erilliğine odaklanan Haraway, disiplinlerarasılığı esas alan bir kültürel-feminist bilim eleştirisi geliştirmeye çalışır. Feminist tarih mevcut retoriği, söylemleri ve anlatı mantığını --disiplinler arasına sınırlar koyan yazım tekniklerini– yapıbozuma uğratmak amacıyla feminist sinema eleştirisiyle feminist edebiyat eleştirisini bir araya getirir. Diğer yandan Haraway'in bilimsel otoriteye yönelik söylem analizi çerçevesinde yazma tekniklerine yaptığı vurgu ne bilimi terimin dar anlamıyla bir kurguya indirger ne de hayvan, doğa veya insan nosyonlarının salt kültürün ürünleri olduğu varsayımında bulunur. Haraway'in söylem analizi, "maddi-göstergesel"

varlıkların (*entite*) analizine açılır: Bu bağlamda maddilikle göstergesellik arasında mutlak bir eşzamanlılık söz konusudur; doğayla kültür ne birbirlerinden ayrıştırılabilir ne de birbirlerine indirgenebilir. Haraway'in maddi-göstergesel varlıklara dair analizinin kimi ontolojik içerimleri olsa da, öncelikle, Sandra Harding'in "feminizmde bilim meselesi" adını verdiği tartışmanın da etkisiyle epistemoloji meselesine odaklanır.

Harding, oldukça önemli bir yapıtında (1986) pozitivist-ampirisist bilim pratiklerini eleştiren bir dizi feminist kuramcının çalışmalarını bir araya getirmiştir. Bunun yanı sıra öncü bir feminist "bilim" arzusu ve ümidini de var etmiştir. Harding'e göre ampirik bilim, bilim insanı veya araştırmacının bakış açısı netleştiğinde ortaya çıkan "güçlü bir nesnelliğe" dayanır. "Bakış açısı epistemolojisi", bilen öznenin kimliği ve deneyimine odaklanacak şekilde kurgulandığı gibi bilimsel otorite tarafından dışlanan ve kendi görüşleri ve deneyimlerini marjinalleştirilmiş, mazlum ve sömürülen kimliklerin konumundan dünyanın anlaşılması için kullananlar tarafından geliştirilmiştir. "Tâbi kılınan kimliklere ait bilgiler"in yazarları beyaz-olmayan halklar, neo-kolonyal özneler ve marjinalleştirilmiş cinsel kimliklerdir.

Bakış açısı epistemolojisi aynı zamanda "saf bilgi" (soyut disipliner bilgi) olarak adlandırılan bilginin üretimiyle meşgul olan özne konumlarını tanımlamak için de kullanılmıştır. Örneğin Dorothy Smith (1987) "tahakküm ilişkileri"ne dayanan ve soyut bilginin son derece önemli ve kıymetli olduğu bir bakış açısı epistemolojisinden bahseder. Smith'e göre kadınlar soyut bilginin üretimini genellikle erkeklere bırakırlar; bu yüzden anne, eş ve kız-çocuğu olarak harcadıkları emek erkekler tarafından sömürülür. Marx'ın işçi sınıfının bilincine dair analizini kadın bilincine dair bir analize tercüme eden Smith'e göre kadınlar tahakküm ilişkilerinin nasıl üretildiğine ve yeniden üretildiğine dair daha nesnel bir perspektife sahip olabilir; kadının konumu, soyut bilginin üretimine kadınların yaptığı genellikle göz ardı edilen katkılarla bağlantılı bir bakış açısı sunabilir.

Haraway, bakış açısı epistemolojisiyle ilgili tartışmalara "konumlandırılmış bilgiye özgü kısmi perspektif" hakkındaki argümanıyla katkıda bulunmuştur. Haraway'in bu meseleyi ele alan birçok antolojide yer alan "Konumlandırılmış Bilgiler" başlıklı makalesinde, erken dönem çalışmalarının temel bir unsuru olan pozitivist, ampirik Aydınlanmacı bilime özgü görme teknikleri ve realizme kuvvetli bir itiraz yöneltmesi okuru şaşırtmıştır. Haraway feminist araştırmacıların bilimden tamamen vazgeçmek gibi bir niyetleri yoksa görme tekniklerine başvurmaktan kaçınamayacaklarını vurgular. Bilimden vazgeçmek gibi bir niyeti olmayan Haraway, feministlerin bilimsel pratiklerin tarihsel ve ideolojik özgül-

lüğünü ortaya koymak (böylece bilimin mutlak otoritesini yapıbozuma uğratmak) ve dünya hakkında daha *doğru ve ikna edici* bir açıklama yapmak zorunda olduklarını savunur. Dünyayı daha iyi ve ikna edici bir şekilde açıklamak, lokal bilginin indirgenemez farklılığını ve radikal çeşitliliğini kabul etmekle mümkündür. Dolayısıyla Haraway, kısmi görme biçimleri (vizyonlar) ve kısmi perspektifler aracılığıyla ifade edilen bir realizmden yanadır. Haraway sonuçta alışık olduğumuz bilimsel "nesnellik" terimini, anlamını esastan değiştirerek muhafaza etmiştir.

Kısmi perspektifler ve maddi-göstergesel varlıklar: Ontolojik içerimler

Kısmi perspektifler epistemolojik bakımdan talepkârdır. Marjinalleştirilmiş, mazlum ve sömürülen kimliklerin Haraway'in deyimiyle "Tanrı aldatmacasına" –her şeyi ve herkesi görme iddiasına– kolayca kanmadıkları artık bilinse de kısmi perspektiflerin masum olduğu söylenemez. Bunlar pratikte masum görünmesine rağmen tarihsel bakımdan özgül ve ideolojik perspektiflerdir. Kısmi perspektifler –provokatif biçimde– "güçlü bir nesnelliğe" sahiptir; dünyaya dair hakikati daha iyi bildikleri savında bulunmazlar; bu alışıldık tutum Haraway'in deyimiyle kötü bir "görme sistemi"dir. Haraway her türlü görme biçimine teknikler veya teknolojilerin aracılık ettiğini ileri sürer; bir görme biçimi hiçbir zaman "çıplak" veya dolaysız değildir. Konumlandırılmış bilgiler kendi teknolojik dolayımlarını ortaya koyarlar ve bu nedenle "tekno-bilimsel"dirler. Bu anlamda, her araştırma nesnesi bir olay ve bir tekno-bilimsel üretim olarak görülmelidir. Bir araştırma nesnesi onu üretip geliştiren araçlarla teknolojiden ayrı düşünülemez. Örneğin, ışık bir partikül veya dalga olarak kabul edildiği için bir "ışık" enstantanesi ancak kayıt cihazı aracılığıyla sergilenebilir ve böylece teknolojik uygulamaların bir parçası olur. Haraway'e göre gen, bilgisayar programı, çip, cenin, bağışıklık sistemi ve sinir ağı gibi bilgi nesneleri bir nesne olarak değil bir olay olarak üretkendir ve bu haliyle dinamik ve üretimseldir. Bir nesne/olay, hareket halindeki güçler arasında atılan geçici bir düğümdür.

Maddi-göstergesel varlıklar, bilim insanının sergilediği düşünümsellikten farklı bir eleştiri tarzını zorunlu kılar. Gerek insani gerekse gayri insani eylemlilikleri içeren bir olay olarak kavranan maddi-göstergesel varlıkların kendilerini ortaya koyarak oluşturdukları toplumsal bağlam veya toplumsal süreçleri inceleyen bir eleştiri şarttır. Haraway'e göre bu toplumsal süreçleri ve bağlamları incelemek ve onlara müdahale edebilmek için düşünümsellikten çok daha fazlasına ihtiyaç duyarız. Haraway, bu bağlamda "kırılmaya (*diffraction*) uğratarak eleştirme" önerisini ortaya atar. Kırılmaya uğratma, belli bir görme biçimine dayanmakla birlikte esa-

sen hareketin kaydedilmesiyle ilgilidir (ışığın bir prizma aracılığıyla kırılmasından sonra bir ekranda ışınların kaydedilmesi gibi). Kırılmaya uğratma, hareket halindeki güçlerden oluşan bir alanda hareketi kaydeder; böylelikle güçlerin hareket ve dinamizmini (bağlamlar ve süreçler) yeniden yönlendirmek ve kesintiye uğratarak değiştirmek mümkündür.

Kırılmaya uğratma, epistemoloji ile ontoloji arasındaki karşıtlığın ortadan kalkışı anlamına gelir ve bu haliyle geç 20. yüzyılda ortaya çıkan hümanizm karşıtı postyapısalcı eleştiriye özgüdür. Ama Haraway, postyapısalcılığın hümanizm karşısındaki kayıtsızlığını paylaşmaz ve Jacques Derrida'nın yazıyı bir teknoloji olarak ele alan analizi ya da Gilles Deleuze'ün biyo-felsefesi ile bağlantılar kurmaz. Öte yandan Haraway'in çalışmaları ontolojik bakımdan cüretkârdır ve birçok postyapısalcı eleştirmen gibi Haraway de ne Heidegger'in modern teknolojiyle ilgili analizinin içerdiği olumsuzluğa ne de tele-teknolojiyi ulusaşırı sermayenin basit bir ürünü olarak gören Marksist indirgemelere yakınlık duyar. Haraway'e göre teknoloji, kuram, bilim ve rasyonaliteyi birbirlerinden ayrı düşünemeyiz; teknoloji meselesini içererek yeniden şekillendirilen bir ontolojiye ihtiyacımız vardır. Haraway erken tarihlerde yazdığı "Siborg Manifestosu" ve ondan on yıl sonra kaleme aldığı *Modest_Witness@ Second_Millennium*'da siborg figürü aracılığıyla insani ile gayri insani ve insan ile makine arasındaki sınırları yeniden yorumlar.

Siborg, tarihsel bakımdan özgül bir maddi-göstergesel varlık, organizma ve iletişim teknolojisi olduğu gibi "Batı'nın yükselen tahakkümünün telosuna" özgü bir bilgi nesnesidir de; İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan bu bilgi nesnesi, "bir denetim ağının gezegenimize nihai olarak dayatılmasını" mümkün kılar (Haraway, 1991: 154). Ama siborg aynı zamanda bir özgürlük de vaat eder ve Haraway, kısmiliği, sapkınlığı çağrıştırdığı gibi özel-kamusal, doğa-kültür, makine-organizma, canlı-atıl karşıtlıklarının yeniden tanımlanmasını da gerektirdiği için siborg figürüne yakınlık duyar. Siborg, geç 20. yüzyıl teknolojisini basitçe desteklemek veya yermek yerine sorunu daha incelikli bir yaklaşımla ele alan bir eleştiri talep eder. Kırılmaya uğratarak eleştirmek, zorunlu olmasa da tercih edilir hale geldiği zaman; teknolojik gelişim sürecini kimi zaman durdurmak ama esasen kesintiye uğratıp yeniden yönlendirmek için müdahalede bulunmak esas olduğu zaman bu mümkün olacaktır. Haraway kırılmaya uğratmayla ilgili en etkileyici analizini *Modest Witness*'da "laboratuvar faresi" örneğiyle bağlantılı olarak yapar.

"Laboratuvar faresi", kanser veya AIDS gibi hastalıklarla ilgili biyomedikal araştırmaların gerekleri doğrultusunda kullanılan patentli bir deney organizmasıdır. Türlerarası klonlama çağının eşiğindeki transgenik

(gen aktarımlı) bir organizmaya tekabül eden laboratuvar faresi, biyolojinin bir biyo-teknoloji olarak, Vicky Kirby'nin deyimiyle "kendini daima yeniden inşa eden" (1991: 91) bir bilim olarak anlaşılmasını mümkün kılar. Haraway açısından laboratuvar faresi aynı zamanda bir anlatı figürüdür; Haraway genetik mühendislik çağına özgü bir kurgu olarak gördüğü laboratuvar faresi aracılığıyla bir karşı-anlatı kurmaya çalışır. Genomu artı değer elde edilebilen bir meta olarak kodlayan patentleme süreci, genetik mühendisliğinin temel meselelerinden biri olduğu için laboratuvar faresi geç 20. yüzyıl kapitalizminde yaşanan değişimlere dair öykünün karakterlerinden biridir.

Gelgelelim laboratuvar faresiyle ilgili analizi bağlamında Haraway'in ulusaşırı sermaye ile bilgi nesnelerinin meydana getirdiği alaşımı ele alış biçimi o kadar etkileyici değildir. Haraway hemen her yapıtında kapitalizmin tarihsel dönüşümünü inceler –üretimin merkezinde insan emeğinden elde edilen artı değerin bulunduğu zamanlardan tekno-bilimin artı değerin elde edilmesi ve üretilmesinde temel unsur olduğu günümüze kadar. Haraway'in bütün çalışmalarında kapitalist üretimdeki dönüşümün bedenler, kadın bedenleri, ama aynı zamanda "postmodern bedenler" üzerindeki etkileri incelenir –ulusaşırı sermayenin bütünleşik döngüsünde çalışan emekçi kadınların bedenlerinden ("Manifesto"da ele alınan bedenler) "Postmodern Bedenlerin Biyopolitikası"nda ele alınan tekno-bilimsel düzlemde üretilmiş bedenlere kadar. Haraway, üretim araçlarının mülkiyeti ile emek arasındaki tartışmalı ilişkiye küresel bir bağlamda eğilerek şu tür sorular sorar: Lokal alanlardan elde edilen genetik malzeme kime ait olmalıdır? Emek ne anlama gelir ve lokal emekçilerin artı değer üzerinde veya genetik materyalin kullanımı üzerinde bir hak iddiası var mıdır? Enformasyon teknolojilerine kimler erişebilir ve bunları kullanma hakkı, yeteneği ve gücü nasıl aktarılacaktır? Haraway son olarak salt ticari kazançların güdümü altındaki tekno-bilim ve genetik mühendislik pratiklerinden korunma çerçevesinde toplumsal cinsiyet, etnisite, yaş, cinsellik ve ulus meseleleriyle ilgili sorular yöneltir.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Donna Haraway bilime yönelttiği kültürel eleştiri bağlamında tekno-bilimin çağdaş toplumlarda yürürlükte olan iktidar ilişkilerinde –farklı ölçülerde– temel bir aktör olduğunu ileri sürer. Haraway'e göre bilim ile iktidar ilişkileri birbirinden ayrı düşünülemez. Haraway bu bakımdan bilimin iktidar ilişkilerinden bağımsız olmaktan çok onları içerdiğini savunan, aralarında sosyologların da bulunduğu eleştirmenlerden biridir. Söz konusu sosyologlar 1970'lerde, Robert K. Merton'ın 1940'ların ortalarında kurduğu ve öğrencilerinin devam ettirdiği bilim sosyoloji-

si geleneğini yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Merton'a göre bilim; bilimin uygulayıcıları, toplumsal etkileri ve kurumsal gelişimi (fonlanmanın siyasal dinamikleri dahil) arasındaki toplumsal ilişkiler bağlamında ele alınmalıdır. Bilim çalışmaları alanındaki bir sonraki sosyolog kuşağı ise odağını bilimin içeriğinden bilimsel bilginin toplumsal üretimine kaydırmıştır. Bu çerçevede iktidar ilişkilerinin bilimsel bilginin üretiminin bir parçası olduğu ve bilimsel bilginin, diğer bütün kültürel pratikler gibi, düpedüz ideolojik olduğu ileri sürülmüştür.

Michael Lynch ve Steve Woolgar'a göre (1990) yeni bilim sosyolojisini etkileyen en önemli düşüncelerden biri postyapısalcılık iken diğeri ve daha önemlisi Thomas Kuhn, Ludwig Fleck, Michael Polanyi, Imre Lakatos ve Paul Feyerabend gibi filozoflar ve bilim tarihçilerinin çalışmalarıdır. Bu isimlerin çalışmaları, bilimsel bilgiyi toplumsal düzlemde üretilen bir bilgi çeşidi olarak değerlendirme imkânı sağlamıştır. Edinburgh Ekolü'nün ortaya koyduğu "güçlü programın" geliştirilmesiyle birlikte, bilimin bundan böyle "hakikilik", "gerçeklik" veya "doğa"yla kurulan yansıtma ilişkisi gibi ölçütlerle incelenmesi mümkün olmaktan çıkmıştır. Bilimsel bilgi artık onu üreten lokal süreçler ışığında incelenirken bilimsel bilginin içeriği bir süreç, bir oluş olarak ele alınmıştır. Araştırmacılar, bilim insanlarının ne tür modeller ürettiğini, nasıl deneyler yaptığını, gerçekleri nasıl "keşfettiğini", bilimsel bilginin üretiminde çeşitli teknolojilerin nasıl bir rol oynadığını ve bilim insanlarının bilimsel bilginin otoritesinden nasıl yararlanıp onu nasıl yeniden ürettiklerini sorgulamıştır.

Bilim çalışmalarındaki bu gelişmeler bağlamında sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, yaş ve ulus alanındaki tahakkümleri sorgulayan kültürel bir bilim eleştirisi ve bilimsel bilgi anlayışı ortaya koymak konusunda kimse Donna Haraway kadar etkili olmamıştır (Bilim çalışmaları yürüten birçok sosyolog, [örn. bkz. Aronowitz, 1988; Clarke ve Olesen, 1999; Star, 1991] bilimsel bilginin üretimini ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve/veya cinsellik kaynaklı farklılıklar üzerinden sorgularken aynı alanda çalışan başka birçok sosyolog bunu çok nadiren yapmıştır; en meşhur örnek için bkz. Latour, 1987, 1993). Bilimsel araştırmanın ve bilginin geniş kapsamlı küresel-lokal sömürü ve tahakküm pratikleriyle iç içe geçmesine dair zor sorular yöneltmek konusunda Haraway kadar etkili olan başka bir kültür eleştirmeni yoktur. Haraway, kültürel çalışmalarla bilim çalışmalarını, her ikisinden de yararlanarak birbiriyle bağlantılandırmıştır. Haraway bilim alanında çalışmalar yürüten meslektaşlarına cinsellik, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf meselelerini ciddiye almaları için baskı yaptığı gibi kültürel çalışmalar alanındaki meslektaşlarını da bilim, özellikle tekno-bilim üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Bu

bağlamda Haraway'in araştırmaları, bedeni doğal-geleneksel dokusundan uzaklaştırıp tekno-doğa, tekno-beden ve siborglarla eklemleyen bir kültürel beden eleştirisi meydana getirmiştir. Haraway'in siborg figürü –her ne kadar onun buluşu olmasa da– sayısız klona ilham verdiği gibi üretkenliğini halen korumaktadır.

Diğer yandan 1980'ler ve 1990'ların başında duyulan heyecanın ardından kültürel bilim çalışmalarına yönelik güçlü bir olumsuz tepki doğmuştur. 1990'ların sonunda bilim çalışmaları (mevcut retorik ve anlatı mantığının yanı sıra disiplinlerin otoritesine tâbi söylemsel kurguları da ele alan kültürel eleştiriyle birlikte) sert bir eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bunun en uç örneğini, Marksist kültürel çalışmalar dergisi *Social Text*'te Alan Sokal vermiştir. Bilim çalışmaları özel sayısında yayımladığı makalesinde Sokal (1996a) modern fizik, Derridacı yapıbozum, feminist kuram ve Marksist kültürel incelemeler arasında bağlantılar kurmuştur. Daha sonra bu makalede kasıtlı olarak mesnetsiz argümanlar ortaya atarak mantıksız sonuçlara vardığını, ama bunun derginin editörleri tarafından bile fark edilmediğini belirtmiştir. Sokal, böyle bir şaka yapmakla amacının bilim çalışmaları alanındaki "solculara" ne bilimden ne de siyasetten anladıklarını göstermek olduğunu söylemiştir; "muktedirler tarafından pazarlanan mistifikasyonların maskesini düşürmeyi amaçlarken bir yandan da iki asırdır solla bilimi özdeşleştiren" (1996b: 64) tutumdan uzaklaşılmadığı sürece bu durum değişmeyecektir.

"Sokal Olayı"nda Haraway'in çalışmaları töhmet altında kalsa da doğrudan doğruya gündeme getirilmemiştir. Aslında Haraway'in çalışmaları Sokal vakasında örneklenen türden saçma sapan bilim eleştirilerine yönelik güçlü bir tepkidir. Tıpkı Sokal gibi Haraway de bilimi ve disipliner söylemleri eleştiren bazı araştırmacıların sanki "hiçbir gerçeklik" ve "maddilik" yokmuş gibi hareket ettiklerini vurgular. Haraway bu minvalde sert eleştirilere maruz kalan Judith Butler (1993) ve Gayatri Chakravorty Spivak (1999) gibi feminist kültür eleştirmenlerinden daha açık bir şekilde hem bilime yönelik kültürel eleştiride hem de disiplinlere özgü otoritenin söylemsel analizinde maddenin ve maddiliğin göz ardı edilmemesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Yapılması gereken şey, ulusaşırı sermaye, küresel telekomünikasyon ve tekno-bilim koşullarında maddiliği farklı bir şekilde tasavvur etmektir. Butler ve Spivak'ın çalışmalarına saygı duyan Haraway, tıpkı onlar gibi, madde ve maddilik anlayışının değişmesinin aileyi, ulusları, bedenleri, makineleri, doğayı, teknolojiyi ve bilimsel disiplinleri yeniden yorumlama ihtiyacı doğurduğunu ileri sürer. Haraway'in çalışmaları sol siyasetin bilimi farklı bir özeleştiriye tâbi tutması gerektiğini açıkça vurgular.

Sokal'ın sol siyaset ile kültürel bilim çalışmalarının bağdaşmayacağı

yönündeki savına karşılık Haraway kendi çalışmalarından daima siyasal anlamlar çıkartır. Kırılmaya uğratma esasen tekno-bilim alanında tasavvur edilse de aslında bir siyasal aktivizm biçimidir. Kırılmaya uğratma, sonuç olarak, milenyumun sonunda küresel-yerel iktidar ilişkilerinin başat aktörü haline gelen tekno-bilim alanına hem bireysel hem de kolektif bir müdahaleyi zorunlu kılar. Diğer yandan Butler ve Spivak'la birlikte Haraway, sol siyasetle bağlantılı bir feminist hassasiyet de geliştirmiştir: kısmilik ve farklılığa yönelik bir hassasiyetin yanı sıra Batılı söylemin idealleştirdiği toplumsal mekânları (kamusal ve özel alan, devlet ve sivil toplum, aile ve ulus ideolojisi) yeniden düzenlemeye yönelik bir eğilim.

Haraway neo-kolonyal ve geç kapitalist postmodern toplumlarda ulusaşırı sermayenin baskısı ve tele-teknolojinin küreselleşmesi sonucunda toplumsal mekânların çeşitli şekillerde yeniden düzenlendiğini vurgular. Spivak ve Butler'la birlikte yeni bir ilişkiselliği (insani olmayan aktörlükleri de içeren) savunur. "Her şeyin kimlik ve yeniden üretim sahnelerine bağlanarak açıklanamayacağı, alışık olmadığımız bir bilinçdışı ve farklı bir asal sahne"den bahseder (Haraway, 1997a: 265). Bilinçdışının bilinmezliğini ve arzuyu seferber etme gücünü önemsemesine rağmen Haraway onu geleneksel Ödipal anlatının kıskacından kurtarmak ister: "Siborglar dünyasında geleceği en parlak canavarlar, farklı bir bastırma mantığını esas alan, Ödipal-olmayan anlatılar aracılığıyla ifade edilir; türümüzün devamlılığı açısından bunları anlamamız gerekir" (1985: 66). Haraway feminist siyasetin "akrabalık ve aile bağları üzerinden ilişki kurulmasını" yeniden düşünme çağrısında bulunduğunu ve "farklı dayanışma modelleri" tahayyül etmek gerektiğini solculara hatırlatır.

Haraway, bilimsel metinleri meşrulaştırmak için başvurulan realist anlatının dayandığı (Ödipal) mantığı eleştirirken ("Teddy Bear Patriarchy"de yaptığı gibi) terimin dar anlamıyla deneysel bir yazım tarzına davetiye çıkartmayı değil farklılık üzerinden ilişki kurmanın ve bağlanmanın yeni yollarını araştırmayı, toplumsal alanları (gerek postmodern kapitalist toplumlarda gerekse neo-kolonyal toplumlarda ulusaşırı bir biçime bürünen sermaye ve küresel tele-teknoloji rejiminin etkisi altındaki özel ve kamusal alanlar, devlet, sivil toplum, ulus ve aile) yeni bir şekilde düzenlemenin yollarını keşfetmeyi amaçlar.

Haraway deneysel yazım tarzını, toplumsal alanların yeniden düzenlenmesinde yardımcı olabilecek bir araç olarak destekler. Deneysel yazım tarzları, Haraway'in kırılmaya uğratma çabasıyla bağdaşan aktif bir müdahale umudunu diri tutar. Haraway'in çalışmaları bu bakımdan kimi sosyoloji deneylerini ve özellikle son yirmi yılda kolonyal mirası eleştiren etnografik yazım tarzını etkilemiştir. Bir tarafta bizzat diaspora de-

neyimi yaşayanların geliştirdiği bir oto-etnografik yazım tarzı, diğer tarafta karşılaştırınalı veya kültürlerarası verileri raporlamayı bırakıp etnograflarla onların araştırma konuları ve Batılı sosyal bilimciler ile Batılı-olmayan sosyal bilimciler arasındaki diyalog tarzlarını incelemeye yönelen sosyal bilimciler vardır. Bu bağlamda oto-etnografyaya, saha araştırması deneyimi ve onunla bağlantılı yazım tarzlarını incelemenin bir yöntemi olarak başvurulur. Her iki durumda da oto-etnografik deney, kendi öyküsünü anlatma veya en azından kendi öyküsünü etnologlarla diyalog kurarak aktarma beklentisi içinde olan öznelerin taleplerine işaret eder.

Özellikle geç kapitalist postmodern toplumlarda özel ve kamusal alanın yeniden düzenlendiğine dikkat çeken oto-etnografik deneyler yapılmıştır (örneğin bkz. Ellis, 1995 ve Richardson, 1997). Gelgelelim özel ve kamusal alanı yeniden düzenlemeye yönelik çabalar, toplumsal hayattaki duygusal dalgalanmalara ışık tutmalarına rağmen epey alışık olduğumuz biçimlere de bürünebilir. Çoğunlukla ailevi travmalara –hastalık ve ölüm, ensest ve cinsel taciz, madde bağımlılığı ve psikosomatik bozukluklar– odaklanan oto-etnografyanın, ucuz itiraf programları ve melodram kültürüyle bir yakınlığı vardır. Yazarlar çoğu zaman bu yakınlığın farkına varamadıkları için metinlerini insan deneyimine dair gerçekçi ve kendi kendini açıklayan (oto-referansiyal) anlatımlar olarak sunarlar. Metnin üretimine dahil olan teknobilimsel araçları sorunsallaştırmaktan kaçınan bu tür oto-etnografya, Haraway'in de hak vereceği gibi, kırılmaya uğratma vaadini hükümsüz kılan, abartılı bir kendine dönük anlatım biçimidir. Yine de Haraway'in tahayyül ettiği düşünce çizgisinden bir "sapma" değildir.

Otobiyografik yazım tarzları ile tekno-bilime yönelik kültürel eleştiriyi daha parlak biçimde birleştiren sosyologlar da vardır. Genellikle çeşitli medya ve enformasyon teknolojilerini kavramak için girişilen bu yazı deneyleri, yazının bir teknoloji olarak sahip olduğu geniş anlamı gündeme taşıyarak insan deneyiminin kendi kendini açıkladığını savunan analiz biçimi ile söz konusu deneyimi üreten tekno-bilimsel araçları aynı düzleme yerleştirir. Böylece yazı/performans bir kolaja dönüşür; her unsurun bir diğeriyle tastamam uyuşması değil tam aksine uyuşmaması amaçlanır. Her unsur bir başka unsura öngörülemeyecek yollardan müdahale etmek konusunda özgür kalır (örneğin bkz. Pfohl, 1992; Gordon, 1997; Orr, 1999; Denzin, 1997; Clough, 1998, 2000; Schneider ve Wang, 2000).

Toplum kuramcıları bu deneysel yazım tarzlarını pek fazla ciddiye almasalar da bunlar Donna Haraway'in çalışmalarının işaret ettiği dönüşümler hakkında düşünmek ve o doğrultuda ilerlemek açısından zengin bir kaynak olabilir.

HARAWAY'İN TEMEL ESERLERİ

Kitaplar

Haraway, D.J. (1976) *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in 20th Century Developmental Biology*. New Haven, CT: Yale University Press.

Haraway, D.J. (1989a) *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Haraway, D.J. (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Haraway, D.J. (1997a) *Modest_Witness@Second_ Millennium.FemaleMan_Meets_Oncomouse.™ Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

Haraway, D.J. (1999a) *How Like A Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. New York: Routledge.

Makaleler

Haraway, D.J. (1978a) "Animal sociology and a natural economy of the body politic, Part I. A political physiology of dominance", *Signs*, 4: 21-36.

Haraway, D.J. (1978b) "Animal sociology. Part II. The past is the contested zone: human nature and theories of production and reproduction in primate behavior studies", *Signs*, 4: 37-60.

Haraway, D.J. (1979): "The biological enterprise: sex, mind, and profit from human engineering to sociobiology", *Radical History Review*, 20: 206-37.

Haraway, D.J. (1981) "In the beginning was the word: the genesis of biological theory", *Signs*, 6: 469-81.

Haraway, D.J. (1981-82) "The high cost of information in post World War II evolutionary biology: ergonomics, semiotics, and the sociobiology of communications systems", *Philosophical Forum*, 13: 244-78.

Haraway, D.J. (1983) "The contest for primate nature: daughters of man the hunter in the field. 1960-80", Mark Kaun (ed.) *The Future of American Democracy: Views from the Left* içinde. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Haraway, D.J. (1984) "Class, race, sex, scientific objects of knowledge: a socialist-feminist perspective on the social construction of productive nature and some political consequences" Violet Haas ve Carolyn Perrucci (ed.), *Women in Scientific and Engineering Professions* içinde. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Haraway, D.J. (1984/85) "Teddy bear patriarchy: taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936", *Social Text*, 11: 19-64.

Haraway, D.J. (1985) "Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s", *Socialist Review*, 80: 65-108.

Haraway, D.J. (1986) "Primatology is politics by other means: women's place is in the jungle", Ruth Bleier (ed.) *Feminist Approaches to Science* içinde. Oxford: Pergamon.

Haraway, D.J. (1988) "Situated knowledges: the science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective", *Feminist Studies*, 14: 575-99.

Haraway, D.J. (1989) "The biopolitics of postmodern bodies: determinations of self in immune system discourse", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 1: 3-43.

Haraway, D.J. (1990): "Cyborg at large". An interview conducted by Constance Penley and Andrew Ross", *Social Text*, 25/26: 8-23.

Haraway, D.J. (1991) "The promise of monsters: reproductive politics for inappropriate/d others", Larry Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler (ed.) *Cultural Studies* içinde. New York: Routledge.

Haraway, D.J. (1992) "Otherworldly conversations, terran topics, local terms", *Science as Culture*, 3: 59-92.

Haraway, D.J. (1994): "A game of cat's cradle: science studies, feminist theory, cultural studies", *Configurations: A Journal of Literature and Science*, 1: 59-71.

Haraway, D.J. (1995a) "Cyborgs and symbionts: living together in the new world order", Chris Hables Gray, Heidi J. Figueroa-Sarriera ve Steven Mentor (ed.) *The Cyborg Handbook* içinde. New York: Routledge.

Haraway, D.J. (1995b) "Writing, literacy and technology: toward a cyborg writing", Gary Olson ve Elizabeth Hirsh (ed.) *Women Writing Culture* içinde. Albany, NY: State University of New York Press.

Haraway, D.J. (1996) "Modest witness: feminists diffractions in science studies", Peter Galison ve David Stump (ed.) *The Disunity of Sciences:*

Boundaries, Contexts, and Power içinde. Stanford, CA: Stanford University Press.

Haraway, D.J. (1997b) "enlightenment@science_- wars.com: a personal reflection of love and war", *Social Text*, 50: 123-29.

Haraway, D.J. (1999b) "Virtual speculum in the new world order", Adele E. Clarke ve Virginia L. Olesen (ed.) *Revisioning Women, Health and Healing: Feminist, Cultural, and Technoscience Perspectives* içinde. New York: Routledge.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Aronowitz, Stanley (1988) *Science as Power, Discourse, and Ideology in Modern Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Butler, Judith (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.

Clarke, Adele E. ve Olesen, Virginia L. (ed.) (1999) *Revisioning Women, Health and Healing: Feminist, Cultural, and Technoscience Perspectives*. New York: Routledge.

Clough, Patricia Ticineto (1998) *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism*. New York: Peter Lang.

Clough, Particia Ticineto (2000) *Autoaffection: Unconscious Thought in the Age of Teletechnology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Denzin, Norman (1997) *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*. Newbury Park, CA: Sage.

Ellis, Carolyn (1995) *Final Negotiations: A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Gordon, Avery (1997) *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harding, Sandra (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kirby, Vicki (1991) "Corpus delicti: the body at the scene of writing", R. Diprose ve R. Ferrell (ed.) *Cartographies: Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces* içinde. Sydney: Allen and Unwin.

Kuhn, Thomas (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Latour, Bruno (1987) *Science in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, Bruno (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lynch, Michael ve Woolgar, Steve (1990) "Introduction: sociological orientations to representational practice in science", Michael Lynch ve Steve Woolgar (ed.) *Representation in Scientific Practice* içinde. Cambridge, MA: MIT Press.

Orr, Jackie (1999) "Performing methods: history, hysteria, and the new science of psychiatry", *Pathology and the Postmodern: Mental Illness as Discourse and Experience* içinde. Londra: Sage.

Pfohl, Stephen (1992) *Death at the Parasite Cafe: Social Science (Fictions) & the Postmodern*. New York: St. Martin's.

Richardson, Laurel (1997) *Fields of Play: Constructing an Academic Life*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Schneider, Joseph W. ve Wang, Laihua (2000) *Giving Care, Writing Self: A "New" Ethnography*. New York: Peter Lang.

Smith, Dorothy (1987) *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.

Sokal, Alan (1996a) "Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity", *Social Text*, 46/47: 217-52.

Sokal, Alan (1996b) "A physicist experiments with cultural studies", *Lingua Franca*, Mayıs/Haziran: 64.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard.

Star, Susan Leigh (1991) "Power, technology, and the phenomenology of conventions: on being allergic to onions," John Law (ed.) *A Sociology of Monsters: Power, Technology and the Modern World* içinde. Oxford: Blackwell.

31

Fredric Jameson

SEAN HOMER

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Fredric Jameson 1934'te Cleveland-Ohio'da doğdu. Lisans öğrenimini Haverford College'da (1954), yüksek lisansını (1956) ve doktorasını (1959) Yale Üniversitesi'nde tamamladı. Doktora tezi *Sartre: The Origins of a Style* (*Sartre: Bir Üslubun Kökenleri*) başlığıyla 1961'de yayımlandı. Doktorası devam ederken çeşitli burslar alarak Aix-Marseille Üniversitesi (1954-55), Münich Üniversitesi ve Berlin Üniversitesi'nde (1956-7) araştırmalar yaptı. 1959-67 arasında Harvard Üniversitesi'nde dersler verdi. 1967'de Kaliforniya Üniversitesi'ne (San Diego) geçti; 1971'de Fransız Dili ve Edebiyatı profesörü oldu. 1976-1983 arasında Yale Üniversitesi'nde; 1983-1985 arasında Kaliforniya Üniversitesi'nde (Santa Cruz) edebiyat ve bilinç tarihi profesörü olarak çalıştı. 1986'da Duke Üniversitesi'ne geçti ve halen bu üniversitede karşılaştırmalı edebiyat profesörü. Ayrıca aynı üniversitede bulunan Edebiyat Yüksek Lisans Programı ve Kültür Kuramı Merkezi'nin de direktörü.

"Anglosakson dünyasının günümüzdeki en önemli kültür eleştirmeni" olarak bilinen Jameson (MacCabe, 1992: ix), Hegelci Marksizm ya da Batı Marksizmi adı verilen eleştirel kuram geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biridir. Perry Anderson, Jameson'ın hem Batı Marksizminin doruk noktasını temsil ettiğini hem de bu düşünce akımının geleneksel coğrafi ve kültürel sınırlarını aştığı görüşündedir (1998: 71-4). Frankfurt Okulu ve Hegelci diyalektik eleştiri geleneğine yönelik eleştirel incelemesinden (*Marksizm ve Biçim*, 1971), Rus biçimciliği ve Fransız yapısalcılığına dair analizine (*The*

Prison House of Language, Dil Hapishanesi, 1972) kadar Fredric Jameson'ın ABD'deki edebiyat ve kültür eleştirisinde 1970'lerden itibaren gerçekleşen Marksist rönesansa büyük katkıları olmuştur. Jameson'ın henüz yolun başında yazdığı bu iki kitabını, Kuzey Amerika akademisinde o tarihlerde pek tanınmayan Kıta Avrupası'na özgü kuramsal geleneklerin yayılmasını sağlayan iki anahtar metin olarak görebiliriz.

Siyasal Bilinçdışı (1981) başlıklı yapıtıyla postyapısalcılık ve Althusserci Marksizmi tartışmaya açan Jameson, zamanla büyük bir kuramcı olduğunu kanıtladığı gibi 1980'lerin başında kaleme aldığı, postmoderniteyle ilgili ufuk açıcı metinlerinin yanı sıra 1991'de yayımlanan *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* ile geniş bir okur kitlesine ulaştı. Postmodernitenin uzamsal-zamansal dinamikleri ve kültürel mantığına dair analizlerinde Jameson toplum ve kültür kuramının bu tartışmalı alanında ses getiren bazı fikirler ileri sürmüştür. 1990'larda küreselleşme, finans kapital ve jeopolitik estetikle ilgili metinleri aracılığıyla benzersiz ve cesur bir eleştirmen olarak konumunu sağlamlaştırırken kapitalizmin evrenselleştirici mantığının kültürel ve siyasal içerimlerine odaklanmıştır. Kıta Avrupası geleneğine özgü ekollerin ileri sürdüğü ideolojik varsayımlar hakkında detaylı analizler yapmasının yanı sıra Jameson çeşitli yazarlar –Sartre ([1961], 1984a), Wyndham Lewis (1979), Adorno (1990a) ve Brecht (1998b)– hakkında incelemeler de kaleme almıştır. Bu yazarlar hakkında mevcut yorumlara radikal bir yaklaşım çerçevesinde itiraz ederek modernist estetik ve pratik alanında kendine özgü bir kuram inşa etmiştir. Adorno ve Brecht'le ilgili metinlerinde bu yazarların dahil olduğu Marksiyen bağlamı tekrar yorumlayan Jameson postmodern ve postyapısalcı fikriyatın göreciliğine ve nominalizmine karşı çıkan bir Adorno ve Brecht okuması yapmıştır.

Jameson'ın siyasal ve kuramsal deneyiminde birbiriyle bağlantılı iki olayın önemli bir yeri vardır: McCarthycilik sonrası dönem ve Yeni Sol'un ortaya çıkışı. Jameson'ın felsefi ve siyasi gelişiminin ilk evresinde Jean-Paul Sartre epey belirleyici bir figürdü. Jameson, Sartre incelemesini Yeni Eleştiri'nin ABD'de halen hegemonik olduğu dönemde yapmıştır. Siyaseten son derece muhafazakâr olan Yeni Eleştiri ekolüne ilk karşı çıkan yazarlar George Poulet ve J. Hillis Miller'dır. Diğer yandan Poulet ve Miller, daha çok fenomenolojik temellere oturan metinler yazmıştır. Günümüzde "kuram" adını verdiğimiz ve özellikle Barthes'ın erken dönem yapıtları ile Adorno'nun bazı çalışmalarını temel alan yaklaşım, o tarihlerde henüz çok yeniydi ve kısa süre sonra birçok yazarın etkilendiği güçlü bir düşünsel kaynağa dönüşecekti. Jameson'ın sonraki ideolojik bağlılığını düşünürsek Sartre'la ilgili kitabında Marksizme veya Tarih'e yö-

nelik hiçbir atıf yapmaması ilginçtir. Jameson'ın fenomenolojik boyutları ağır basan bu çalışmasını, son kertede, muhafazakâr Yeni Eleştiri akımının akademide hâkim kıldığı eleştirel paradigmadan radikal bir kopuş çabası olarak değerlendirebiliriz.

Jameson, "Sartrecı eğilim"i yorumlarken bu eğilimin "estetik ve felsefe alanındaki geleneksel modernist eğilimlerden farklılaştığını" vurgular (1985: v). Kantçı, Heideggerci eğilimler veya son zamanlarda parlayan Derridacı yapıbozum eğiliminin aksine Jameson'ın Sartre'a olan eğilimi "Sartre'ın konumuyla mutabık olmaktan çok genel bir sorunsal etrafında yoğunlaşır" (1985: v). Sonradan benimsediği Marksizm anlayışı çerçevesinde Jameson, Sartre'ı siyasal angajmanları olan entelektüeller açısından bir rol modeli olarak görmüştür.

Douglas Kellner ABD'li entelektüellerin 1950'lerde "radikal bir entelektüel" ve "yerleşik teamüllere başkaldıran bir isyankâr" olarak Sartre'ı örnek aldıklarını belirterek (1989: 8) tarihsel bağlamı da göz önüne aldıktan sonra Jameson'ın "1950'lerde yaptığı araştırmaların sonuçlarından ve 1960'ların siyasal hareketlerinden aldığı ilhamla giderek radikalleşen ve kuramsal-siyasal açmazların çözümünü Marksizmde arayan genç bir edebiyat eleştirmeni" olduğunu öne sürer (1989: 9). Bu bakımdan Sartre bir kitle örgütüne veya geleneksel parti yapısına dahil olmadan dışarıdan siyasi müdahalelerde bulunan, angaje entelektüel figürünün (*intellectuel engagé*) timsalidir. Jameson'ın Marksizm anlayışında temel amaç tarihsel moment ve konjonktürle siyasal ve kuramsal olarak bağdaşan ve Komünist Parti'nin/Sovyetler Birliği'nin ortodoks ve dogmatik yaklaşımından sakınan bir Marksizm anlayışı ortaya koymaktır.

Marksizm ve Biçim'in önsözünde Jameson, Kuzey Amerikalı Marksist eleştirmenlerin 1960'ların sonunda karşılaştıkları açmazlardan bahseder. Marksizm üzerine kafa yoran Kuzey Amerikalı öğrencilerin yalnızca 1930'ların mücadeleleri ve polemikleriyle ilgilendiğini, oysa bunun mevcut ihtiyaçlar ve taleplerle bağdaşmadığını vurgular. 1930'lardan itibaren içerik odaklı eleştirilerin yerini biçim odaklı eleştirilerin almasıyla birlikte, Christopher Caudwell ve Ernst Fischer gibi bilindik birkaç Marksist eleştirmenin her türlü eleştirel talebi tatmin etmesi mümkün olmaktan çıkmıştır. Jameson'a göre metalaşma sürecini hızlandıran, toplumsal sınıfları görünmez kılan, varoluşsal deneyimi günden güne parçalayan post-endüstriyel tekelci kapitalist döneme özgü talepleri hesaba katan bir Marksizm türünü keşfetmek gerekir. Marksizm verili bir duruma uygulanabilecek katı bir sistem değildir; özgül tarihsel koşullar doğrultusunda inşa edilmesi gereken durumsal bir söylem, esnek ve açık uçlu bir düşünce biçimidir. Jameson bu yaklaşımının "Marksizmin ruhuyla –düşüncenin somut toplumsal durumu yan-

sıttığı savıyla– uyumlu olduğunu ve toplumsal-iktisadi düzenin özgül ihtiyaçları ve sorunlarına cevap arayan farklı Marksizm türleri üretmemiz gerektiğini" vurgular (1971: xviii). Jameson'a göre, tekelci kapitalizmin sebebiyet verdiği emsalsiz sorunları yeterince anlayabilmek için Lukács, Sartre ve Adorno aracılığıyla Hegelci geleneğe yönelmemiz gerekir.

Toplum kuramı ve katkıları

Jameson öncelikle bir eleştirmen ve kültür kuramcısı olarak çağdaş toplum kuramında Marksizmin özgürleşmeci anlatısına dair sıra dışı savunusu, *Siyasal Bilinçdışı*'nda (1981) yönelttiği postyapısalcılık eleştirisi ve geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak adlandırdığı postmoderniteye dair analiziyle öne çıkmıştır. Eagleton'a göre, *Siyasal Bilinçdışı*, Jameson'ı "hiç kuşkusuz ABD'nin en önemli Marksist eleştirmeni ve Anglofon dünyanın en önemli edebiyat kuramcılarından biri haline getirir" (1986). *Siyasal Bilinçdışı*, ABD'de epey yankı yaratarak büyük ilgi görmüştür; *Diacritics* (1982), *Critical Exchange* (1983) ve *New Orleans Review* gibi dergilerde Jameson özel sayıları hazırlanmıştır. Gelgelelim aynı kitap, Britanya ve Kıta Avrupası'nda aynı ilgiyi görmemiştir. Robert Young'a göre bunun üç nedeni vardır. İlk olarak, *Siyasal Bilinçdışı* yapıbozum dalgasının önü alınamaz göründüğü bir tarihte yazılmıştır (Jameson'a özgü Marksizm, Derrida'nın içgörülerini benimsemekle kalmayıp onları aşar da). İkincisi kendi Marksizm anlayışı çerçevesinde Jameson, yapısalcılık ve yapıbozumun talileştirdiği etik eleştiriye dönme gereğini savunmuştur. Young'ın belirttiği gibi "Jameson'ın yaklaşımı, hem eleştiriyi önemseyen geleneksel anlayışın temsilcileri tarafından hem de feminizmin kadınlara sağladığı siyaset imkânı karşısında gölgede kaldığı hissine kapılan erkek eleştirmenler tarafından ilgiyle karşılanmıştır" (1990: 91). Son olarak, Britanya ve Avrupa'daki alımlanışı bakımından *Siyasal Bilinçdışı*, Jameson'ın "Althusserci devrim" adını verdiği devrimin bir temsilcisi olarak kabul edilmiştir; ne var ki kitabın yayımlandığı tarihlerde Britanya, post-Althusserci dönemine geçmişti. Britanya'daki Jameson okurları ya daha önce Althusser'i okumuştu ya da Althusser'in edebiyat kuramı üzerindeki etkisinden Eagleton ve Macherey aracılığıyla haberdar olmuştu. Dolayısıyla Jameson, Britanya'da miadını doldurmuş ve Britanya Marksizmi tarafından eleştirilen bir kuramsal devrimin müjdecisi olarak algılanmıştı.

Kendine özgü tarihselciliği çerçevesinde Jameson'ın Althusser'in tarihselcilik karşıtı tutumunu sahiplenmesi, diyalektik düşünce ve yazım tarzının harikulade örneklerinden biridir. *Siyasal Bilinçdışı*'nın "Yorum Üzerine" başlıklı oldukça uzun ve tartışmalı bölümünde Jameson, Althusser'in belirlediği üç tarihsel nedensellik veya *etkililik* biçimini –me-

kanik, anlatımcı, yapısal– kapsamlı bir analize tâbi tuttuktan sonra Marksizmin en nihayetinde bir tarihselcilik biçimi olduğunu, üstelik bu tarihselcilik biçiminin Althusserci eleştiriyi de içeren mutlak bir tarihselcilik olduğunu vurgular. Jameson'ın bu bölüme koyduğu başlık, postyapısalcı yorumla giriştiği polemiğin de habercisidir. Jameson'a göre bir kuramsal ve siyasal söylem olarak Marksizmin üstünlüğü, sahip olduğu semantik yoğunluktan kaynaklanır. Marksizmi, yalnızca bir yorumlama çabası olarak değil aynı zamanda "okuma ve yorumlama faaliyetinin sarsılmaz bir ufku" olarak görmek gerekir (1981: 17). Bütünsel içeriği göz önüne alınırsa Marksizm, sıradan bir tarih kuramı veya sosyoloji analizi değil (büyük T ile) Tarih'in, aşılması mümkün olmayan nihai ufkudur.

Marksizm ve tarihselcilik

Jameson'ın argümanlarının gücü ve etkisi ona yöneltilebilecek potansiyel eleştirileri diyalektik bir çerçeve içinde özümseyebilme becerisinden kaynaklanır. *Siyasal Bilinçdışı*'nda Jameson bir yandan postyapısalcılığın farklılık, ötekilik, başkalıkla ilgili meselelere dair gözlemlerine hak verirken diğer yandan Marksizmin bütünsel tarih anlatısının önceliğini vurgular. Jameson'a göre Derrida'nın *différance* anlayışı, Foucault'nun mikrosiyaset vurgusu ya da Deleuze ve Guattari'nin arzu ile kapitalizmin şizofrenik doğasını özdeşleştiren yaklaşımları lokal ölçekte açıklayıcı ve geçerli analizler olsa da kapsamlı bir tarihsel anlatı ve toplumsal bütünlük anlayışı içinde ele alınmaları gerekir. Farklılık ve partikülarizm (tikelcilik) gibi postyapısalcı nosyonlar, mevcut tarihsel momente özgü semptomları gayet doğru bir şekilde saptamakla birlikte söz konusu semptomları doğuran koşulları açıklayamazlar. Dolayısıyla Jameson'a göre, postyapısalcılık kaynaklı *ideolojileri* daha kapsamlı ve Marksiyen bir tarih anlayışı içine oturtmak gerekir.

Jameson bunu diyalektik bir biçimde genişleyen üç yorum ufku çerçevesinde yapmayı önerir: siyasal, toplumsal ve tarihsel ufuk. Birinci yorum ufku, bireysel metne tekabül eder. Lévi-Strauss'un mit analizinden yola çıkan Jameson, bireysel metni somut bir toplumsal çelişkiyi çözümlemeye yönelik simgesel bir edim veya imgesel bir girişim olarak okumayı önerir. İkinci yorum ufku, metni sınıfsal söylemin doğurduğu toplumsal ve genel çatışmayla bağlantılı bir düzleme konumlamayı önerir. Son yorum ufkunda sınıfsal söylemin ideolojisi Tarih'in aşılması mümkün olmayan ufkuyla bağlantılı olarak ele alınır. Jameson'ın diyalektik bir biçimde genişleyen semantik ufuklarla ilgili analizindeki sorun, bu ufukların birbiriyle tam olarak nasıl bağlanacağını ve bir analiz kertesinden diğerine nasıl geçileceğini belirlemektir. Jameson'ın analiz kertelerinin her birine tekil örnekler üzerinden açıklık getirmesi bu açmazı aşamadığını gösterir.

Önceden belirlenmiş bir anlatıya dayalı olarak sınıfsız bir topluma doğru ilerleyen teleolojik Marksist tarih anlatısı pek çok eleştiriyle karşılaşmıştır (bkz. Giddens, 1982; Castoriadis, 1987). Marksizmin aslında bir tarihselcilik türü ya da bir tarih kuramı olduğunu savunan anlayışa en güçlü eleştiri yine Marksizmin içinden, yapısalcı Marksist Louis Althusser tarafından yöneltilmiştir. Althusser, Marksizme sonuna kadar bağlı kalsa da yaptığı tarihselcilik eleştirisiyle Foucaultcu ve postyapısalcı eleştirinin Marksizmin toplumsal bütünlük anlayışı ve teleolojik tarihsel özgürleşme anlatısına yönelttiği eleştiriye ilham vermiştir.

Althusser, özetle, Marksizmi bir tarihselcilik biçimi olarak okumanın kaçınılmaz sonucu olarak, toplumun farklı kertelerinin (iktisadi, siyasi, ideolojik) birleştirildiğini ve toplumsal bütünlüğün Hegelci bir bütünlüğe indirgenerek gerçek farklılıkların yok sayıldığını öne sürmüştür. Althusser'in tarihselcilik eleştirisinin merkezinde, Hegelci tarih anlayışıyla özdeşleştirilen "dışavurumcu/ifadeci nedensellik" nosyonuna yönelik bir eleştiri vardır. Hegelci tarih anlayışının iki temel özelliği veya kusuru, zaman düzleminde *homojen bir süreklilik* ve *eşzamanlılık* varsaymasıdır. Başka deyişle tarih, birlikte ve eşzamanlı olarak gerçekleşen olaylar ve dönemlerin basitçe birbirini izlediği bir sürece indirgenir. Althusser'e göre, Hegelci tarih anlayışının doğurduğu en önemli yanlış anlama, toplumsal bütünün veya bütünlüğün bir "dışavurumcu/ifadeci bütünlük" olarak formülleştirilmesidir; "ilke olarak, bütünün *içsel bir öze* indirgenebildiği; bütünün parçalarının, bütünün ifade edildiği durumların olgusal tezahürlerinden başka bir şey olmadığı, temel içsel ilkenin bütünün her noktasında var olduğu varsayılmaktadır" (Althusser ve Balibar, 1970: 186). Böyle bir yaklaşım tarihsel zamanın heterojenliğini homojen bir *continuum*'a (sürem); toplumsal bütünlüğün farklı kertelerinin sahip olduğu özgüllük ve göreli özerkliği de eşzamanlı ve homojen unsurlardan oluşan bir bugüne indirger.

Jameson, Althusserci eleştirinin kendi terimleri bakımından "yadsınamaz bir eleştiri yönelttiğini" (1981: 27) belirtmesine rağmen retorik bir jestte bulunarak böyle bir yargıya varmanın Althusser'in esas meselesini gözden kaçırmak olduğunu öne sürer. Althusser'de tarihselcilik Tarih'in dönemselleştirilmesi ve anlatımı sorunu üzerinden eleştirilir; "Allah'ın belası bir olayın başka bir olayı izlediğini" varsayan tarih görüşü ve belli tarihsel kesitler ve dönemleri örtük bir üst-anlatı çerçevesinde yeniden yorumlayan indirgemeci ve alegorik tarih yorumu Althusser tarafından reddedilir. Öte yandan alegoriyi tarihsel kesitlerin sahip olduğu heterojenliğin önceden belirlenmiş bir anlatıya indirgenmesi olarak değil, birden fazla ufkun kendini ortaya koyması olarak kavrarsak yeni bir tarihsel anlatı nosyonunu günde-

me getirebiliriz. Jameson'a göre "Tarih, bir metin veya üst-anlatı değildir. Ama tarihe halihazırda ulaşmamız mümkün olmadığı için ona ancak bir metin aracılığıyla ulaşırız; tarihle ve Gerçek'in kendisiyle ilgili yaklaşımımız, ister istemez tarihin öncelikle toplumun siyasal bilinçdışında metinselleştirilip ardından bir anlatı haline getirilmesini zorunlu kılar" (1981: 35). Althusserci yapı anlayışının işaret ettiği üzere Tarih, insanın doğrudan ulaşabildiği, kendi içinde bilinebilir bir şey değildir; onu ancak doğurduğu etkiler üzerinden ve bir metin aracılığıyla bilebiliriz.

Ütopya ve ideoloji

Doğrudan ulaşılamayan, elle tutulmaz bir şey olarak Tarih anlayışı, Jameson'ın provokatif ve polemikçi retorik jestlerinden biri olan ütopyacı düşünce zorunluluğunu ısrarla vurgulamasına zemin hazırlamıştır. Jameson'a göre Marksizmin ideolojiyi "yanlış bilinç" veya bir "yapısal kısıtlama" olarak tasavvur etmesi, negatif diyalektiğin, başka deyişle negatif yorumbilimin tarihsel özgünlüğüne işaret eder. Öte yandan Marksizm aynı zamanda pozitif-kurtarıcı bir yorumbilim geleneğine de sahiptir ve "araçsal-olmayan bir kültür anlayışını tam da bu alanda sınayabiliriz" (1981: 286). Ernst Bloch'un izinden giden Jameson, bütün ideolojilerin "kolektif" bir kurguyu ve temsili yansıtması bakımından ütopyacı olduklarını öne sürer. Bu kolektif diyalektik kendini en basit şekliyle "telafi edici bir diyalog" olarak ortaya koyar. Örneğin söz konusu diyalektik yaklaşım medyanın manipülatif boyutlarını ve genel olarak "kitle kültürü"yle ilgili bütün varsayımını pasif bir izleyiciye dayandırmaktan kaçınarak alıcının rızasını göz önüne almalı ve açıklamalıdır. İzleyici, gerici bir tüketim kültürünün tuzağına basitçe düşmez; bilakis ondan zevk alır, dolayısıyla izleyiciye hitap edenler izleyicinin rızası karşısında ona telafi edici bir haz sunmakla yükümlüdür. Jameson'a göre ideolojik manipülasyon ve ütopyacı haz, *bütün* kültürel metinlerin iç içe geçmiş, ayrıştırılamaz boyutlarıdır. Her türlü kültürel metnin ütopyacı bir boyut içerdiği fikri, Jameson'ın "*bütün* sınıf bilincinin –egemen sınıf bilincinin en dışlayıcı türlerinden muhalif veya ezilen sınıfların bilincine kadar en geniş anlamıyla bütün ideolojilerin– doğası gereği ütopyacı" (1981: 289) oldukları yönündeki önermesinin mantıksal bir uzanımıdır.

Sınıf bilinci çeşitli gruplar ve sınıflar arasındaki mücadelelerden doğar ve bu yüzden her zaman için bir sınıfın başka bir sınıfla ilişkisi temelinde belirlenirler. Bu anlamda bir sınıfın sahip olduğu sınıf bilinci, kolektif bir birliği ve sınıfsız bir toplum hayalini yansıttığı ölçüde ütopyacıdır. Egemen sınıfa özgü en gerici kültür ve ideoloji biçimleri bile kolektif dayanışmayı olumladıkları ölçüde ütopyacıdırlar. Eagleton'a göre "Jameson'ın, ırkçıların mitinglerini de kapsayabilen her çeşit insani kolek-

tivitede proleptik bir ütopya imgesinin olduğu yönündeki şaşırtıcı iddiası" (1990: 404) gülünç bir ahmaklıktır ve bir tür sapkınlıktır. Jameson ırkçı bir mitingin ancak "beyaz" bir kolektivite tahayyül edebilecek kadar ütopyacı olduğunu belirtir: Burada söz konusu olan "geleceğe dönük" değil "telafi edici" bir ütopyadır. Başka deyişle, ırkçılığın mevcut toplumsal sorunlar –işsizlik, kötü barınma koşulları, hizmetlerden mahrum kalma– karşısında telafi edici ve memnuniyet verici türleri olsa da ırkçılar sınıfsız bir toplum tahayyül etmedikleri gibi geleceğe dönük pozitif bir ütopyaları da yoktur. Telafi edici ütopyalarla geleceğe dönük ütopyalar arasında nasıl ayrım yapılacağı oldukça sorunlu bir meseledir ve Jameson'ın telafi edici bir ütopyaya dayandığını varsaydığı bir miting, ırkçılar açısından geleceğe dönük bir ütopyaya dayanabilir. Şu durumda kavramın açıklayıcılık değeri epey azalır.

Jameson eleştirisi

Jameson'ın Althusserci Marksizmi yorumlayıp yeniden formüllediği metinler muazzam bir diyalektik incelik ve retorik akıl barındırır. Jameson'ın Marksist kurama özgü tarihselleştirme çabasını yeniden gündeme getirmesi; tarihin anlaşılmasında anlatının esaslı rolü ve yorumun kaçınılmazlığını vurgulaması postyapısalcı aksiyomları düzeltmeye yönelik isabetli müdahalelerdir. Öte yandan Jameson'ın çalışmalarında kültürel ve tarihsel çeşitliliği tek bir bütünleşik anlatı içinde birleştirmeye yönelik bir eğilim de söz konusudur. Bu bağlamda, "Üçüncü Dünya" edebiyatı hakkında kaleme aldığı bir dizi tartışmalı metninde Jameson, Üçüncü Dünya'da üretilen bütün metinlerin "zorunlu olarak ulusal alegori biçimini alan bir siyasal boyut içerdiğini" öne sürer: "*Özel ve bireysel yazgı hikâyesi, Üçüncü Dünya toplumları ve kültürlerinin içinde bulunduğu müşkül durumun bir alegorisidir*" (1986: 69; italik orijinal). Jameson bu tezini kanıtlamak üzere Çinli yazar Lu Xun'un bir yapıtı ve Senegalli yazar Ousmane Sembsne'nin *Xala*'sının okunmasını önerir. Jameson'ın okumaları, her zaman olduğu gibi, ufuk açıcı ve provokatiftir ama bütün Üçüncü Dünya edebiyatının çeşitliliği ve heterojenliğini gerçekten de iki yazara indirgeyebilir miyiz veya böyle bir indirgeme üzerinden Üçüncü Dünya edebiyatının *her zaman* ulusal alegoriler meydana getirdiğini ileri sürebilir miyiz? Jameson'ın metninden epey rahatsızlık duyan Aijaz Ahmad, "Jameson'ı okudukça, aramızdaki fiziksel mesafeye rağmen onca zamandır bütün kalbimle yoldaşım olarak gördüğüm kişinin aslında benim uygar Ötekim olduğunu derin bir hüzünle fark ettim," der (1987: 3-4). Jameson'ın bütünselleştirici mantığı, kendi başına sorunlu bir kavram olan Üçüncü Dünya'yı, bir bütün olarak Öteki'nin hep aynı biçimde kurulduğu homojen bir varlık olarak kabul eder. Jameson Üçüncü Dünya'yı salt kolonyalizm deneyimi üzerinden tanımlayarak Avrupa kolonya-

lizminin tarihini yeniden üretir. Dolayısıyla, "tarih"; Batı tarihi, modernleşme ve kapitalizm tarihi olarak anlaşılırken diğer kıtaların tarihleri göz ardı edilir. Jameson, Althusser'in yapısalcı nedensellik anlayışını kendi yapısalcı tarihselcilik anlayışına uygulamak yerine bir tür yeni Hegelcilik çerçevesinde hükümsüz kılar.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

1980'lerin başına kadar Jameson edebiyatta modernizme odaklanmasının yanı sıra *Marksizm ve Biçim*'in (1971) giriş bölümünde yaptığı üzere çağdaş konjonktürü çözümleme çağrısında bulunmuştur. Bu durum, doruk noktasını Jameson'ın 1984'te yazdığı "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı" başlıklı makalenin oluşturduğu bir dizi postmodernizm analiziyle birlikte radikal bir biçimde değişmiştir. Perry Anderson'ın deyimiyle bu metin "bütün bir postmodernizmin haritasını tek bir fırça darbesiyle yeniden çizmiştir ve o günden bugüne alana hâkim olan kusursuz bir kurucu jesttir" (1998: 54). Jameson'ın postmodernizmle ilgili çalışmalarının önemi, bu son derece akışkan ve kaygan kavramları toplumsal ve iktisadi hayattaki somut dönüşümlerle bağlantılandırma çabasından kaynaklanır. Jameson, kültürel alanda ve gündelik hayatta gerçekleşen dönüşümlerle küresel iktisadi sistemin konsolidasyonu arasındaki bağlantıları kuramsal bir çerçeveye oturtmuştur.

Jameson'ın bu bağlamda yaptığı analizler moderniteden postmoderniteye yönelik bir geçişin ve/veya kopuşun olup olmadığı sorusunu tartışmaya açar. Jameson, ilk olarak, postmodern çağda zaman ve mekân deneyiminin radikal bir biçimde dönüştüğünü ileri sürer. Postmodernizm, mekân kategorisinin zaman kategorisi üstünde kurduğu hâkimiyete işaret eder; postmodern dünyada tarih, anlatı ve hafızaya dair deneyimimiz zayıflamıştır. Bununla bağlantılı olarak öznel deneyimimiz köklü bir şekilde dönüşürken özerk ve merkezî bir özne varsayımında bulunan geleneksel anlayışların yerini merkezde olmayan, parçalı bir özne varsayımında bulunan anlayışlar almıştır. Jameson, Baudrillard'ın (1968) yolundan ilerleyerek, insani ihtiyaçlar alanının imge, sibernetik mekân ve şizoid yoğunluğun hâkim olduğu yeni ve yaygın bir kültür aracılığıyla aşıldığını öne sürer. İkincisi, Jameson'ın postmodernitenin kültürel mantığını yorumladığı metinler, postmodernizm terimini mimarlık ve edebiyatla ilgili tartışmaların dar sınırları ötesine taşıyıp bütün bir çağdaş sanatları ve kuramsal söylemi kapsayacak şekilde genişletmiştir. Jameson, meseleyi mimarlık ve edebiyat akımlarına özgü bir tartışma olmaktan çıkartarak toplumsal ve kültürel değişimle ilgili daha genel meselelere doğru yöneltmiştir. Üçüncüsü, Jameson postmodernizmin, Jean-François Lyotard (1984) gibi kuramcıların görüşlerinin aksine, kapitalizmden

önemli bir kopuşu değil kapitalizmin yeniden yapılandırılmasını simgelediğini öne sürer. İktisatçı Ernest Mandel'in çalışmalarından hareketle, Mandel'in "geç kapitalizm" analizinin postmodern kültürü ortaya çıkartan toplumsal bağlamı açıkladığını savunur. Dördüncüsü Jameson, postmodernizmin iyi ya da kötü, ilerici ya da gerici olduğuna dair ahlâki yargılarda bulunmaktan kaçınarak, postmodernizm olgusunu tarihsel bağlamı içinde yorumlama ve çözümleme ihtiyacına dikkat çeker. Son olarak Baudrillard'ın hipergerçeklik ve sanallığın tahakküm kurduğunu varsayan kültürel nosyonlarına itiraz ederek, postmodern kültürü sermayenin iktisadi düzeni içindeki nesnel çatışmalara dayandırır ve kültür alanının ekonomi alanıyla eşit büyüklüğe ulaşacak kadar genişlediğini savunur. Jameson'a göre meta formu günümüzde kültürel yapılara o kadar derinden nüfuz etmiştir ki metalaşmaya sanat aracılığıyla direnme girişimi (Adorno'nun estetik kuramına özgü tamamen modernist bir jest) beyhudedir. Günümüzde her türlü kültürel ürün daima ve halihazırda metalaşmıştır ya da meta statüsüne direndiği anda hızla ve kolaylıkla meta alanına geri kazanılmaktadır. Kültürün metalaşmasının diyalektik karşıtı, metanın kültürelleşmesi ve siyasetin estetikleşmesidir. Kısacası, gündelik hayatta var olmanın büsbütün yeni bir biçimiyle ya da Jameson'ın deyimiyle "gündelik hayatın kültürelleştiği" bir durumla karşı karşıyayız.

Postmodernitenin açmazları

Jameson'ın başarısı kusursuz görünmüştür: Kendine özgü parlak yöntemiyle postmodernizmi yine postmodernizmin terimleri aracılığıyla tartışan Jameson, postmodernizmin birçok saptamasını onayladığı gibi çağdaş deneyimi açıklarken de onun terimlerine başvurmuştur; aynı zamanda postmodernizmi postmodernistlerin hükümsüz kılmaya çalıştıkları Marksist tarih paradigması içinde ele almıştır. Ne var ki Jameson'ın postmodernizmin kültürel mantığına dair analizi, tatmin edici bir şekilde açıklayamadığı (iktisadi, kültürel, tarihsel ve her şeyden öte siyasal düzlemde) bir dizi kritik meseleyi de gündeme getirmiştir. Raymond Williams'ın "hâkim kültür, tortu halindeki kültür ve yeni ortaya çıkan kültür" (1977: 121-7) arasında yaptığı ayrıma başvuran Jameson, postmodernizmin gerçek anlamda kurulan ilk küresel kültürel hâkimiyet simgelediğini ileri sürer. Diğer yandan Fred Pfeil, postmodernizmin kültürel düzlemde Jameson'ın sandığından çok daha özgül bir olguya tekabül edebildiğine ve Kuzey Amerikalı "profesyonel yönetici sınıfların" kültürel bir dışavurumu olabileceğine işaret eder (1990: 97-125). Postkolonyal ve feminist eleştirmenler de postmodern kuramın ve kültürün coğrafya, ırk ve cinsiyet alanında özgül biçimler alabildiğini ortaya koyarlar.

Jameson postmodernizmin kültürel mantığıyla ilgili tezini oldukça

yüksek bir soyutlama düzeyinde kurmuştur. Küresel kapitalizmin altüst edici dünyasında öznenin yaşadığı yalıtılmışlık deneyimini ikna edici bir şekilde açıklamasına rağmen, sermayenin yapısal dönüşümleri hakkında oldukça genel bir kuram ortaya atmıştır. *Postmodernizm veya Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*'nda (1991) bireysel özneyle dünya sistemi arasındaki dolayımlar sistematik bir şekilde açıklanmaz. Jameson daha önceki çalışmalarında olduğu gibi burada da temel dolayımlayıcı kategoriler olarak metalaşma ve şeyleşmeye işaret eder. Meta formunun, sermaye karşısındaki son direniş kalelerini (estetik, Üçüncü Dünya ve psişe) fethettiğini ve postmodernitenin şeyleşme düzeyinde bir yoğunlaşma anlamına geldiğini savunur. Gelgelelim durum eğer gerçekten böyleyse, yeni küresel piyasa karşısında herhangi bir direniş imkânı ve dolayısıyla tarihsel değişim ihtimali kalmamış demektir. Jameson'ın "bilişsel haritalandırma"yı temel alan yeni postmodern siyasal estetik anlayışında bu açmaz bütün çıplaklığıyla ortadadır. Kevin Lynch'in 1960'larda yaptığı kent çalışmalarından hareketle bu anlayışı geliştiren Jameson, geç kapitalizmin ulusaşırı ve küresel dünyasında öznenin kendini zihinsel kertede kavrama ve konumlandırmaktaki acizliğini açıklamak için "bilişsel haritalandırma" kavramına başvurur. Tasavvur edilemeyen bir bütünlük ile insan algısı arasında salınan bu diyalektik, bireyle küresel ekonomi arasında yer alan orta derece dolayımların (eşzamanlı olarak hem kimliğimizi ve öznelliğimizi şekillendiren hem de aksi takdirde acımasız olabilecek bir şeyleşme mantığı karşısında siyasal bir direniş alanı sağlayan grupsal, kurumsal, bölgesel ve ulusal dolayımlar) ne bahsini eder ne de bunları çözümler. Dolayısıyla Jameson'ın postmodern kültüre dair algısının küresel değişim konusunda Kuzey Amerikalı bir perspektifi yansıttığına dair bir kanı oluşmuştur; birçokları açısından küreselleşmenin "Amerikanlaşma"yla eşanlamlı olduğunu düşünürsek bu pek şaşırtıcı değildir.

Finans kapital ve kültürel soyutlama

Jameson'ın postmodernizmle ilgili çalışmaları, bu alandaki ilk araştırmalarından başlayarak (1982) kayda değer bir tutarlılık gösterir. Öte yandan Jameson'ın kendi çalışmalarını ciddi anlamda revize ettiği bir alan da vardır. Postmoderniteyle ilgili daha yakın tarihli metinlerinde Jameson finans kapitalin küresel ekonomideki hâkim rolünü çözümleyerek postmodernliğin iktisadi zeminini saptamaya çalışmıştır. 1984'te kaleme aldığı bir metninde Jameson, postmoderniteçağında kapitalist ilişkilerin yeniden yapılanmasını açıklarken Mandel'in sermayenin genişlemesinin yarattığı "uzun dalgalar" kuramına başvurur. Mandel'in piyasa, tekel ve geç kapitalizmden meydana gelen üçlü şemasını temel alan Jameson, bu şe-

mayı estetik alanındaki kendi şemasıyla (realizm, modernizm ve postmodernizm) bağlantılandırır. Bunlardan birinin koordinatlarının diğeriyle tam olarak nasıl örtüştüğü veya iki şema arasındaki ilişkinin doğasının ne olduğu belirsizdir.

Jameson'ın postmodernizme dair dönemselleştirmesi ile Mandel'in geç kapitalizme dair dönemselleştirmesi arasında bariz bir uyuşmazlık vardır. Giovanni Arrighi'nin (1994) *Uzun Yirminci Yüzyıl*'ını inceleyen Jameson, sorunun yanıtını spekülatif finansın küresel ekonomideki yapısal rolünde arar. Jameson'a göre Arrighi'nin finans kapitalin doğası ve işleyişine dair açıklaması 1980'lerden itibaren ortaya çıkan ve özellikle ekonomiyle kültür arasındaki ilişkiyi gündeme taşıyan bütün sorunları ve meseleleri açıklığa kavuşturur. Arrighi'nin çalışmasının avantajı, kapitalist gelişmeyi belli kesintilere rağmen sürekli olarak genişleyen bir durum olarak tasavvur etmesi ve piyasa-tekel-geç kapitalizm modelinin içerdiği teleolojik anlamları hükümsüz kılmasıdır. Arrighi'nin parasermaye-spekülatif finans diyalektiği, kapitalizme "içkin" olan ve kapitalizmin her ileri aşamasında gerçekleşen çöküş ve yenilenmeyi esas alan sarmal bir süreçtir. Kapitalizmin içsel mantığı ve onun dünya ekonomisindeki hareketliliğine dair bu açıklama, kültürel dönüşümlerin anlaşılması bakımından önemli bir anahtardır. Arrighi, esasen, sermayenin parasal konumundan yatırım sermayesi ve finans sermayesine dönüşen konumuna içkin *soyutlama* hakkında bir açıklama yapar. Başka deyişle Arrighi, Jameson'ın (imgenin halen kendi göndergesine bağımlı olarak kendi kendini doğruladığı; yani temsil ettiği şeyle özdeş olduğu) realizmden (imgenin kendi göndergesinden koparak yarı-özerk bir statü kazandığı) modernizme ve (şeyleşmenin imgeye nüfuz ederek gösterenle gösterileni paramparça ettiği ve imgenin serbestleştiği) postmodernizme ilerleyen imge ve gösterge yolculuğuna uygun bir soyutlama kuramı sunar. Bu soyutlama hem sermayeye içkin olduğu için hem de sistemik kertede birbirini izleyen üretim tarzları ve özel finans piyasalarının işleyişini açıkladığı için, Jameson kavrama hem sistemik kertede (realizm-modernizm-postmodernizm diyalektiğinde olduğu gibi) hem de rock müzik ya da edebiyat ve sinema alanındaki diğer özgül kültürel formları çözümlerken başvurur.

Jameson'ın spekülatif finansın mantığından hareketle yaptığı estetik soyutlamayı kavramsallaştırma biçimi; yeni kültürel formlar, postmodern pratikler ve postmodern-küresel çağdaki iktisadi dönüşümler arasındaki ilişkinin doğasını tanımlamak konusunda şimdiye kadar sergilenen en güçlü çabadır. Öte yandan Jameson'ın analizinin sorunlu tarafları da vardır: Bunlar özellikle, her şeyi gereğinden fazla pürüzsüz şekilde yerli yerine oturttuğu için temel farklılıkları ve uyuşmazlıkları ortadan kal-

dıran üçlü diyalektik şemasını geliştirme çabasından doğan sorunlardır. Ekonomiyle kültür arasındaki ilişkilerin sistem kertesinde ne kadar "pürüzsüz" ve orantılı olduğu ciddi bir soru işaretidir. Jameson'a göre:

> Finans kapitalizmiyle ilgili kapsamlı ve yeni bir kuram, finans kapitalizminin etkilerini anlayabilmek için kültürel üretimin giderek genişleyen alanına yönelmek zorundadır: Doğrusu, kitlesel ölçekte yapılan kültürel üretim ve tüketim –küreselleşme ve yeni enformasyon teknolojileriyle uyumludur– geç kapitalizme özgü diğer üretim alanları gibi esasen iktisadi niteliktedir ve geç kapitalizmin genelleşmiş meta düzeniyle tamamen bütünleşiktir (Jameson, 1998a: 142-3).

Kitlesel ölçekte yapılan kültürel üretim, küreselleşmeyle gerçekten "uyumlu" mudur ve meta düzeniyle gerçekten "tamamen" bütünleşik midir? Küreselleşme kuşkusuz bundan çok daha fazla sayıda farklılaşma içeren, çelişik ve çatışmalı bir süreçtir. Arrighi'nin çalışması finans kapitale yönelik mevcut kaygılarla ilgili genel bir kılavuz sunmak dışında hiçbir şey yapamayacak ölçüde yüksek bir soyutlama düzeyinde konumlandığı için eleştirilir (Pollin, 1996). Bunun yanı sıra Arrighi'nin, finans kapitalin rolüne dair kuramsal açıklaması da Mandel'in uzun dalgalar tezine karşıt bir düzlemde formüllenmiştir ve bu durum Jameson'ın postmodernite dönemselleştirmesi ve genel kuramsal çerçevesi içinde Mandel'in yerini sorunlu kılar.

Sonuç

Jameson, kapsamıyla, sunduğu içgörülerle, entelektüel bütünlüğü ve siyasal bağlılıklarıyla kayda değer bir külliyat ortaya koymuştur. Jameson'ın post-endüstriyel ve post-ideolojik bir çağda Marksizmin temel ilkelerini yeniden ifade etmekteki sarsılmaz kararlılığı, postyapısalcılığın ve postmodernizmin kimi aşırı savları karşısında önemli bir panzehir sağlamıştır. Formalizm, yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizmin felsefi düzlemde karmaşık ve ezoterik dillerinin zorluklarına göğüs geren, doktriner olmayan ve açık bir Marksizmin inşa edilmesinde çağdaş kültür kuramında hiç kimse Jameson kadar katkıda bulunmamıştır. Jameson, Marksizmin temel siyasal özgürlük ilkelerini muhafaza etmeye çalışırken bir yandan da ona çağdaş bir eleştiri yöneltmek gibi zor bir işe girişmiştir. Çağdaş tarihsel momenti yeterince anlayabilmek için metalaşma, şeyleşme, sınıf mücadelesi, sınıf bilinci, toplumsal bütünlük ve üretim tarzı gibi "geleneksel" kategorilerin hem kuramsal hem de siyasal açıdan hâlâ zorunlu olduğunu ısrarla ve ikna edici bir biçimde savunmuştur. Marksizmin tarih ve toplumla ilgili analizini esas itibariyle doğru ve verili olarak kabul etmesi Jameson'ın hem iddialı hem de sorunlu tarafıdır; zira günümüzde tam da Marksizmin "haki-

katleri" ve "kendinden menkul" olan gerçekliğinin kuşkuyla karşılandığı bir çağdayız. Jameson'ın buna yanıtı genellikle eklektizm olarak adlandırılan bir tutuma tekabül etmiştir: diğer kuramsal perspektifleri kapsayıcı bir Marksiyen çerçeve içinde bir araya getirmek. Bu çerçeve, Jameson'a hem postyapısalcı ve postmodernist kuramın içgörülerini sahiplenme hem de bu özgül söylemleri tarihselleştirip Marksizme yönelik eleştirileri hükümsüz kılma imkânı vermiştir. Dolayısıyla Jameson, iki farklı dünyanın en iyi özelliklerini sahiplenen; bir taraftan tarihsel kesinliklere inanan geleneksel bir Marksist, diğer taraftan ortodoksluğu eleştirmek konusunda duyarlı ve radikal bir kuramcıdır.

Jameson'ın çalışmalarını eleştiren birçok Marksist açısından temel sorun siyasal alanla ilgilidir. Anderson'ın belirttiği gibi Jameson, Batı Marksizmini kapsamlı bir şekilde sahiplenmesine rağmen önemli bir ismi, Gramsci'yi unutmuştur.

> Hapisteki bir komünist liderin yazdığı ve bir devrimin yenilgisi, diğerininse zaferle sonuçlanması hakkında düşünen Gramsci'nin yapıtları, estetik ile iktisadı karşıt düzlemlerde ele alan yaklaşımlardan farklıdır. Gerek bir devlet ve sivil toplum kuramı olarak, gerekse bunların niteliksel dönüşümüne dair bir strateji olarak Gramsci'nin çalışmaları siyasal niteliktedir. Jameson Batı Marksizmini kaldığı yerden devam ettirme çabasında Gramsci'nin düşüncesini es geçmiştir (Anderson, 1998: 130-1).

Jameson'ın kuramsal çerçevesi o kadar yüksek bir soyutlama düzeyine dayanır ki onun metinlerinin temelindeki yadsınamaz siyasi itki genellikle gözden kaçırılır. Öznel deneyimle küresel ekonomi arasında faaliyet gösteren çeşitli dolayımları (grupsal, kurumsal, bölgesel, ulusaşırı dolayımlar) açık bir şekilde ele almadan, geç kapitalizmin evrenselleştirici mantığına yönelik yeni direnişlerin nerede ortaya çıkacağını anlamak zordur. Böyle bir anlama çabası Jameson'ınkine kıyasla çok daha fazla sayıda farklılaşma ve çatışma içeren bir küreselleşme analizini zorunlu kılar.

JAMESON'IN TEMEL ESERLERİ

Jameson, F. (1971) *Marxism and Form: Twentieth- Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton, NJ: Princeton University Press. [*Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2013].

Jameson, F. (1972) *The Prison House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press. [*Dil Hapishanesi Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*, çev. Mehmet Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2013].

Jameson, F. (1979) *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*. Berkeley: University of California Press.

Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Londra: Routledge. [*Siyasal Bilinçdışı*, çev. Yavuz Alogan, Mesut Varlık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011].

Jameson, F. (1982) "On Aronson's Sartre", *Minnesota Review*. 18: 116-27.

Jameson, F. ([1961] 1984a) *Sartre: The Origins of a Style*. New York: Columbia University Press.

Jameson, F. (1984b) "Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism", *New Left Review*, 146: 53-92.

Jameson, F. (1985) "Introduction to Sartre After Sartre", *Yale French Studies*, 65: iii-xi.

Jameson, F. (1986) "Third World literature in the era of multinational capitalism", *Social Text*, 15: 65-88.

Jameson, F. (1988a) *The Ideologies of Theory, Essays 1971-1986, Vol. 1: Situations of Theory*. Londra: Routledge.

Jameson, F. (1988b) *The Ideologies of Theory, Essays 1971-1986, Vol. 2: The Syntax of History*. Londra: Routledge.

Jameson, F. (1990a) *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*. Londra: Verso.

Jameson, F. (1990b) *Signatures of the Visible*. Londra: Routledge.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Londra: Verso. [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Abdulkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara, 2011].

Jameson, F. (1992) *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*. Londra: British Film Institute.

Jameson, F. (1994) *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press.

Jameson, F. (1998a) *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. Londra: Verso. [*Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Dost, Ankara, 2005].

Jameson, F. (1988b) *Brecht and Method*. Londra: Verso.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Ahmad, A. (1987) "Jameson's rhetoric of otherness and the national allegory", *Social Text*, 17: 3-25.

Althusser, L. ve Balibar, E. (1970) *Reading Capital*. Londra: Verso. [*Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007].

Anderson, P. (1998) *The Origins of Postmodernity*. Londra: Verso.

Arrighi, G. (1994) *The Long Twentieth Century*. Londra: Verso. [*Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev. Recep Boztemur, İmge, Ankara, 2. basım, 2016].

Baudrillard, J. (1968) *Le Systeme des objets*. Paris: Gallimard.

Burnham, C. (1995) *The Jamesonian Unconscious: The Aesthetics of Marxist Theory*. Durham, NC: Duke University Press.

Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press. [*Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Toplumsal İmgelem ve Kurum*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, 2011].

Dowling, William C. (1984) *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to 'The Political Unconscious'*. Londra: Methuen.

Eagleton, T. (1986) "Fredric Jameson: the politics of style", *Against the Grain: Selected Essays, 1975-1985* içinde. Londra: Verso.

Eagleton, T. (1990) *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell. [*Estetiğin İdeolojisi*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2010].

Giddens, A. (1982) *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Londra.

Hardt, Michael ve Weeks, Kathi (ed.) (2000) *The Jameson Reader*. Oxford: Blackwell.

Homer, S. (1998) *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*. Cambridge: Polity Press.

Kellner, D. (ed.) (1989) *Postmodernism, Jameson, Critique*. Washington, DC: Maisonneuve Press.

Kellner, D. ve Homer, S. (ed.) *Fredric Jameson: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

Lyotard, J-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacCabe, C. (1992) "Preface", Jameson, F. *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* içinde. Londra: British Film Institute.

Pfeil, F. (1990) "Making flippy-floppy: postmodernism and the baby-boom PMC", *Another Tale to Tell: Politics & Narrative in Postmodern Culture* içinde. Londra: Verso.

Pollin, R. (1996) "Contemporary economic stagnation in world historical perspective", *New Left Review*, 129: 109-18.

Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Young, R. (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*. Londra: Routledge.

32

Stuart Hall

CHRIS ROJEK

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Stuart Hall'un temel kuramsal başarıları nelerdir? Hall, topluma yönelik akademik incelemenin gündemine kültürü yerleştirme manevrasında bulunmuş; kültürel çalışmalar ve kültür sosyolojisi alanında epey etkili olan Gramsciyen ve Althusseryen gelenekler arasında bir senteze varmıştır; Gramsci'nin "organik entelektüel" kavramını geliştirerek kamusal entelektüel bağlamında önemli bir rol modeli sunmuştur; "yeni zamanlar"ı ve "farklılık siyaseti"nin doğuşunu ilan ederek solu tarih ve sınıf siyasetiyle kurduğu ilişkiyi gözden geçirmeye ikna etmiştir.

"Manevrada bulunmak", "geliştirmek", "senteze varmak", "ikna etmek" politik bir varlığa işaret eder. Hall'la ilgili herhangi bir değerlendirme, onun karizmatik bir lidere özgü niteliklere sahip olduğunu vurgulamazsa eksik kalacaktır. Richard Hoggart'ın davetiyle yeni kurulan Birmingham Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi'nde çalışmaya başladığı tarihten (1964) Open University'den sosyoloji profesörü olarak emekli olduğu 1997 yılına kadar Hall, sol kültürel eleştirinin yalnızca sözcüsü değil aynı zamanda temel taşlarından ve yol gösterici figürlerinden biri olmuştur. 1932'de Jamaika'da dünyaya gelen ve Rhodes bursuyla Karayipler'den İngiltere'ye göçen siyahi bir akademisyen olarak Hall, beyazlara özgü kültürün ne kadar kifayetsiz olduğunu kanıtlamıştır. Hall'un toplumsal dışlanma meselesine ve sınıf egemenliğinin karakterine duyduğu ilgi bir göçmen olarak yaşadığı deneyimlerin elle tutulur sonuçlarıdır. Keza son dönem yapıtlarında diaspora kültürüne ve melez formasyon-

lara duyduğu ilgi de farklılık siyasetine ve yerleşik kimliklerle yabancılar arasında değişen güç dengelerine duyduğu ilgiyi yansıtır. Hall, Britanya akademisinde sürdürdüğü başarılı kariyerine ve kamusal hayattaki baskın konumuna rağmen bir yabancı olarak statüsünü özenle korumuştur.

Toplum kuramı ve katkıları

Revizyonist Marksizm

Hall'u yorumlamanın en iyi yolu, onun çalışmalarını revizyonist bir Marksizm uygulaması olarak görmektir. Öte yandan Hall'un Marksist gelenekle basit bir ilişkisi yoktur. Hall kendi formasyonunu "Marksist gelenekle eleştirel bir ilişki içinde kurduğu"nu vurgular (1996: 499). Hall'un Marksizm ile ikircikli ilişkisi hayatı boyunca devam etmiş ve solda birçok kişinin Marksist ilkelere yönelik bir ihanet olarak gördüğü "yeni zamanlar" teziyle doruk noktasına ulaşmıştır. Hall, birçoklarının gözünde gönülsüz bir Marksisttir. Sınıfsal tahakkümün ve direnişin varlığını kabul etmesine rağmen sınıfsal devrimin mantığına hiçbir zaman tam olarak ikna olmamıştır. Oxford'da yazdığı lisansüstü tezinde Henry James'in romanlarında Amerika-Avrupa karşıtlığını ele almıştır; sosyal bilimlerden önce edebiyatla ilgilenmesi önemli bir ayrıntıdır. Hall'un sonradan yaptığı akademik çalışmalara yöneltilen yaygın bir eleştiri, onun kültürü bir metin olarak yorumlayan okuma yöntemine fazlasıyla bağımlı olduğunu ileri sürer. Bu noktaları aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağım.

Hall, 1957'de Londra'ya taşındı, çeşitli ortaokullarda sözleşmeli öğretmen olarak görev yaptı ve 1959-1961 arası editörlüğünü yaptığı *New Left Review* çevresine katıldı. Gramsci'nin "organik aydın" nosyonuyla tanışmadan önce ciddi bir entelektüel mesainin *per diem* (günlük) asıl vazifesinin, ilerici fikirleri ve politik görüşleri yaymak olduğu kanısına vardı. Bunun Hall'un kuramsal çalışmalarının gelişimine hem olumlu hem de olumsuz katkıları olmuştur. Hall'un yapıtlarında diğer düşünce geleneklerine yönelik oldukça hoşgörülü-kapsayıcı bir tutumla bilgiçukala bir tebliğcilik eğilimi arasında bir gerilim söz konusudur. Morley ve Chen (1996), Hall'un entelektüel ve kişisel hoşgörüsüne, âlicenaplığına dair birçok kanıt sunarlar. Buna karşılık Brundson (1996), Hall'un Birmingham Merkezi'nde feminizmle kurduğu gerilimli ilişkiden esefle söz eder. Hall'un genel bir düzeyde "geleneksel aydın"ı "organik aydın" karşısında hakir görmesi de pek düşünmeden varılmış bir sonuçtur. Doğrusu Hall'un birçok metni ve temsil ettiği kültürel çalışmalar geleneği, bezdirici bir ahlâki üstünlük varsayımına dayanır.

Bunun bir sebebi Hall'un Gramsci'den ödünç aldığı "organik aydın" kavramıdır. Hall, organik aydının işlevinin eşzamanlı olarak hem ente-

lektüel-kuramsal çalışmalara öncülük etmek hem de fikirlerin meslek bakımından entelijansiyaya dahil olmayan kesimlere iletilmesinde aracılık etmek olduğunu düşünür. Hall'un bahsini ettiği entelektüel tipi, soyut ve nesnelci araştırma standartlarını benimsemiş geleneksel entelektüele zıt bir entelektüel tipidir. Hall (1996: 501), Birmingham Merkezi'nin "sera tarzı" akademik ortamının onu "sıradan insanlar"dan uzaklaştırmasından duyduğu kaygıları anlatır; Open University'deki Sosyoloji Kürsüsü'nün başkanlığını kabul etmesinin sebeplerinden biri budur. Öğrencinin maksimum araştırma imkânlarına sahip olduğu, elitist olmayan bir ortamı daha cazip bulmuştur. Bu kürsüyü Gramsci'nin "organik aydın" nosyonunun hayata geçirilmesi için kusursuz bir ortam olarak görmüştür. Hall'un belirttiği üzere (tekrar basım 1996: 268):

> Organik aydının işlevi, geleneksel aydından çok daha fazla şey bilmektir: Ama gerçekten bilmek; sadece bilir gibi görünmek veya bilme imkânına sahip olmak değil; derinlemesine ve esaslı bir şekilde bilmek... Hegemonya oyununa dahil olduğunuzda, onlardan çok daha "becerikli" olmak zorundasınız.

Bu pasaj, Hall'un kendini bir yabancı olarak gördüğünü savunan yorumu doğrular. Aynı zamanda Hall'un önyargılarını da dışa vurur. Doğrusu, toplum kuramının geniş kapsamı içinden bakılırsa, Hall'un perspektifleri şaşırtıcı derecede dardır. Örneğin, Hall'un organik aydının kendi alanının uzmanı olması talebini ve kendi uzmanlık alanının gündelik hayat kültürü olduğunu düşünürsek, Hall'un metinlerinde fenomenoloji geleneklerinin hemen hiç yer almaması şaşırtıcıdır. Fenomenoloji literatürü, Hall'un toplum kuramında olmayan bir kategoridir.

Hall'un kültür kavramını uygarlık kavramıyla bir karşıtlık içinde geliştirmekten sakınması da dikkat çekicidir. Eğer bundan sakınmasaydı, İngiliz kültürüne ve İngilizlere özgü sorunlara, bir taşralıya yakışacak kadar aşırı şekilde odaklanmayabilirdi. Hall'la aynı tarihlerde ortaya çıkan gelenekler, özellikle Norbert Elias ve çevresinin figürasyon yöntemini esas alan sosyoloji geleneği, kültür ile uygarlık arasındaki dinamiklere dair daha gelişkin bir analiz yapar. Elias'ın (1978: 3-50) Alman geleneğinde *Kultur* ile *Zivilisation* arasındaki farklılıklara dair analizi veya *homme civilisé*'nin (uygar insan) Fransız düşüncesindeki anlamına dair analizi, Hall'un kültürel meselelerle sınıfsal meseleleri bir bütün halinde aynı kefeye koyan yeni-Gramsci perspektifinin darlığını açıkça ortaya koyar.

Hall'un çalışmalarındaki bir başka önemli eksiklik, Bourdieu sosyolojisinin göz ardı edilmesidir. Hall gibi Bourdieu de kültür analizinde sınıf temelli bir yaklaşıma başvurur. Ne var ki Hall'un işçi sınıfı ve "yeni etnisiteler" (Hall, 1992) meselesinde

popülizme sürüklenme eğiliminden Bourdieu sakınır. Bourdieu sosyolojisi bunun yerine sınıf ve kültür konusunda nesnelci bir perspektifi benimser. Bunun olumsuz sonucu, toplumsal dönüşümün gereklerine dair açık siyasi sonuçlara varılmaması iken, kazanımı Hall'un çalışmalarında karşılaştığımız kültür analizinden çok daha düşünümsel ve nesnel bir kültür analizinin yapılmasıdır.

Hall, 1961'de, Londra Üniversitesi-Chelsea College'da medya, film ve popüler kültür dersleri vermek üzere *New Left Review*'dan ayrıldı. Aynı dönemde, Paddy Whannel'la birlikte Britanya Film Enstitüsü adına bir araştırma projesi yürüttü. Bu araştırma, 1964'te *The Popular Arts* (*Popüler Sanatlar*) başlığıyla yayımlandı ve aynı yıl Hall, Birmingham Kültürel Çalışmalar Merkezi'ne katıldı.

Bu, Hall'un düşünsel gelişiminde önemli bir dönüm noktasıdır. Birmingham Kültürel Çalışmalar Merkezi, İngilizlerin akademik ve kültürel hayatına yapılan benzersiz bir müdahaleydi. Hall (1996: 500) burayı "alternatif bir üniversite" olarak tanımlamıştır. Öğretmenle öğrenci arasındaki geleneksel pedagojik ayrımlar askıya alındığı gibi Merkez çalışanlarının benimsediği "müfredat", savaş sonrasına hâkim Leavisçi geleneğin ya göz ardı ettiği ya da önemsiz kıldığı kültürel formları incelemiştir. İşçi sınıfı kültürünün temel inceleme ve araştırma konusu olması bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Hall'un sonradan ilgilendiği meseleler göz önüne alınırsa esas şaşırtıcı olan, ırk ve etnisite sorununun 1970'lerin sonuna kadar Birmingham Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin gündemine girmemesidir. Merkez'in temel araştırma konuları, sınıf ve kitle iletişim araçları; sınıfsal eşitsizliklerin yeniden üretiminde okulun ve eğitimin rolü; gençlere özgü alt-kültürlerin karakteri; polislik-toplumsal denetim ve ideolojinin yerleşik kültürel ilişkilerde oynadığı rol olmuştur. Richard Hoggart, 1968'de UNESCO'da çalışmak üzere Merkez'den ayrılma kararı aldı ve Hall önce vekil müdür ardından 1972'de tam yetkili müdür olarak Merkez'in başına geçti.

Hall ve Merkez'in diğer çalışanlarının yaptığı temel araştırmalar Gramsci, Althusser ve onlar kadar olmasa da Raymond Williams'ın yapıtlarıyla ilgili yakın okumalara dayanmıştır. Merkez, kuramla uygulamalı araştırma arasında herhangi bir ayrım yapmamıştır. Ampirik araştırmalar kuramsal önermelerin saha araştırmaları aracılığıyla sınanmasına dayanırken pratiği kuramsallaştıran bir yaklaşım çerçevesinde yürütülmüştür. Bu, İngiltere'de sosyal bilimlere hâkim pragmatik gelenekten tamamen farklı bir yaklaşımdır. Mill, T.H. Green, Webb'ler, Beveridge ve Ginsberg'in çalışmalarında sözleşmeye dayalı bir toplum anlayışı ve rasyonel-iyimser bir kültür görüşü savunulmuştur. Sözünü ettiğimiz isimler, kurama açıkça karşı olmamakla birlikte, metafiziğe ve yorumbilime özgü kuramsal sorunlarla uğraş-

mayı Kıta Avrupa geleneğine bırakıp somut, ampirik meseleler hakkında toplumsal ve iktisadi politikalar geliştirmeye çalışmıştır. Hall ise Birmingham'daki görevine başladığı andan itibaren kültürel hayatın analizinde kuram ve siyasetin önemini vurgulamıştır.

Hall'un revizyonizmi, Marksist dogmaya yönelik eleştirilerinde de açıkça ortadadır. Hall, Marksist geleneğin iktisadi indirgemeciliğe sürüklenme tehlikesi barındırdığı hususunda Gramsci ile mutabıktır. Williams da (1963) Marksizmi kültürü iktisadi altyapının bir yansıması olarak kuramsallaştırdığı için eleştirmiştir. Williams kültürün "koskoca bir hayat tarzına" tekabül ettiğini ve "hissiyat yapılarının" iktisadi altyapıdan hareketle mekanik bir şekilde çıkarsanamayacağını vurgulamıştır. Hall bu argümana da yakınlık duymasına rağmen Williams'ın çalışmasının etnosantrik ve duygusal bir karakteri olduğuna dair aceleci ve yanlış yargılara varmıştır. Hall'un bu hatalı yargıları, Fransa'daki Althusserci geleneğe olan ilgisinden dolayı giderek pekişmiştir. Althusserci Marksizm 1973 yılında Birmingham Ekolü'nü Gramscilik ile birlikte derinden etkileyen temel düşünce akımı haline gelmiştir.

Kültürelcilik ve yapısalcılık

Hall'un diğerkâmlığı ve kişisel borçluluk duygusunun göstergelerinden biri, etkilendiği düşünürleri eleştirmek konusunda fazla ileri gitmemesidir. Hoggart, Williams ve E. P. Thompson'ın fikirlerinden uzaklaşırken onlara karşı hiçbir zaman sert ve katı bir tutum takınmamıştır. Bu kişilerin çalışmalarından birçok faydalı ve önemli ders çıkartmıştır; halen de çıkartmaktadır. Öte yandan Hall, 1980'den itibaren kültürel çalışmalar alanında "iki paradigma" arasında açıkça ayrım yapmıştır. *Kültürelci* paradigma içinde Williams, Hoggart ve Thompson'ın çalışmaları yer almaktadır. Bu paradigma; kültürü anlam, aidiyet ve kimliğin meydana geldiği bir deneyim alanı olarak görmektedir. Kişisel ve sınıfsal eğilimlerin şekillenmesinde maddi eşitsizliklerin etkisini kabul etmekle birlikte insan bilincini değişimin temel ve vazgeçilmez aktörü olarak görmektedir. Yapısalcı paradigma içinde ise Althusser ve onun kadar değilse de Gramsci'nin çalışmaları yer almaktadır. Yapısalcı gelenek, bilinci ve deneyimi kültürel şemaların yanı sıra maddi koşulların da belirlediğini savunur. Kültürel araştırmanın temel konusu insan aktörlüğünün gerçekleştiği bağlam iken kişisel ve sınıfsal bilinç ekonomi, ideoloji, din ve diğer yapısal toplumsal unsurların bir sonucu olarak tanımlanmaktadır.

Hall ve Birmingham Merkezi çalışanlarının 1973-1979 arasında televizyon, kitle iletişim araçları, gençliğe özgü altkültürler, okul ve denetim sistemi üzerine yaptıkları araştırmalarda kültür analizi bağlamında açıkça yapısalcı bir paradigma benimsenmektedir. Kültürel çalışma-

lar alanındaki önemli ve kalıcı kavramsal gelişmelerin temelleri bu dönemde atılmıştır. Örneğin, sırasıyla Gramsci ve Althusser'den ödünç alınan hegemonya ve çağırma (*interpellation*) kavramları, Marksist ideoloji kavramının sınırlılıklarını düzeltecek şekilde genişletilmiştir. Marx'ın çalışmasında ideoloji sınıfsal tahakkümün kuruluşunda temel bir mekanizmadır. Marx'a göre topluma hâkim fikirler toplumsal ilişkilerin genel örüntüsünü belirler. Hâkim fikirlerin sözcüsü ve güvencesi ise egemen sınıftır. Dolayısıyla ideoloji, tarihsel ve toplumsal bakımdan özgül ve sınıfsal fikirleri insan varoluşuna özgü evrensel ahlâki ve kültürel kategorilere dönüştürecek şekilde faaliyet gösterir, en azından Batı'daki ulus-devletlerde.

Gelgelelim, Gramsci'nin (1971, 1985) yolundan ilerleyen Hall ve meslektaşları Marksist ideoloji anlayışını, hâkim ve mazlum sınıfları kutuplaştırarak sınıfsal birliği verili bir analiz unsuru olarak kabul ettiği için eleştirirler. Hall, aktörler ile toplumsal denetimi sağlayan yapılar arasındaki çelişki ve yarılmaları göstermeye çalışır. Bu, ideolojinin özneye dışsal veya ondan üstün bir şey olduğu varsayımından sakınan bir perspektif geliştirme çabasıdır. Hall ve meslektaşları aynı zamanda insanın aktörlük vasfını ciddiye alan ve kültürel determinizmden sakınan bir perspektif geliştirmeye çalışırlar. Bu amaçla kültürel çalışmalar alanına hegemonya ve çağırma kavramlarını dahil ederler.

Hegemonya, kültürel hayatın genel bağlamını meydana getiren fikirlerle kurumların kurduğu grup/zümre esaslı bir yönetim ve tahakküm sistemidir. Buna göre insanın aktörlük vasfı eşitsizlik ve manipülasyon üreten bir yapı çerçevesinde hayata geçirilir. Diğer yandan bu örüntü kapalı değil olumsal ve açık uçlu bir örüntü olarak kuramsallaştırılır. Eco (1990, 1994) göstergebilim geleneği çerçevesinde kültürü tanımlarken "açık metin" metaforuna başvurur ve kültürel pratiğin hiçbir zaman sona ermeyen, daima evrimleşen karakterini açıklayarak özcülüğü reddeder. Hall'un hegemonya kavramına başvurması da aynı özcülük karşıtı itkiden kaynaklanır. Hegemonik tahakküm; sona ermiş, bütünlüklü bir şey değildir. Kültürel pratiğin geleneksel kazanımlarına bakarak onun çelişik doğasını teşhis edebiliriz. Siyasal terimlerle ifade edersek, ideolojik baskıyla kurulan tahakkümün aksine hegemonik hâkimiyet hiç bitmeyen bir pazarlık, müzakere, iktidar ve direniş sürecidir. Hall, hegemonik hâkimiyetin olumsal doğasını yansıtabilmek için "değişen iktidar blokları" analojisine başvurur. İktidar bloklarının dizilişi, donmuş vaziyette değildir. Tam aksine iktidarın moleküllerine hareket ve yeniden diziliş dinamiği hâkimdir.

Hall, Althusser'den ödünç aldığı çağırma kavramına, iktidarı akışkan ve olumsal bir şey olarak gören bu okumayı güçlendirmek için başvurur. Çağırma, bireyi bir toplumsal

özneye dönüştüren süreci açıklar. Hall ve çalışma arkadaşları bu kavramı, sosyal bilimlerdeki aktörlük/yapı tartışmasına yeni bir boyut katmak için kullanmıştır. Özetlemek gerekirse, aktörlük kuramına göre birey; özgürlük, seçim ve kendi kaderini tayin hakkına sahip bütünleşik bir aktördür. Hall ise bunu bizi kendi hayat şartlarımızdan sorumlu olmaya davet eden ve içinde bulunduğumuz şartlardan sadece bizim sorumlu olduğumuzu öne süren muhafazakâr ve liberal düşünürlere özgü, standart bir retorik olarak görür. Aktörlük kuramı; "birey", "bireysel özgürlük", "seçim" ve "kendi kaderini tayin" meselelerini belirleyen toplumsal yapıları göz ardı ettiği için sol tarafından eleştirilmektedir. Yapısalcı kurama göre insan eylemi sınıf, cinsiyet, ırk, etnisite gibi iktidar yapıları tarafından belirlenir. Söz konusu yapılar terimin Durkheimcı anlamıyla birer "toplumsal olgudur": Bireyi önceledikleri gibi bireye dışsaldırlar ve onun davranışlarını kısıtlayıcı etkilere yol açarlar. Yapısalcı kuramın diğer versiyonları ise toplumsal yapıları insan davranışını "önceden şekillendiren" ve insanın seçimlerini belli bir "kalıba sokan" etkenler olarak kavramsallaştırır. Hall, sözünü ettiğimiz tartışmanın yanlış bir kavramsal kutuplaşmaya dayandığını düşünür ve bu kutuplaşmayı aşmaya çalışır: "Özgür" birey diye bir şey yoktur. Yeryüzündeki en zengin insan bile aile deneyimi, sınıfsal ilişkiler, bilinçdışı etkenler ve insan davranışını yönlendiren ahlâki söylemler tarafından şekillendirilir. Sıfır toplamlı bir iktidar yoktur. Her bireyin belirli ölçüde seçme hakkı ve özgürlüğü vardır. Althusserci çağırma kavramı ne ölçüde seçme hakkı ve özgürlüğüne sahip olduğumuzla doğrudan ilgilidir. Althusser'e göre kapitalizm bağımsız birey nosyonu etrafında kurulmuştur. Hukuk tarafından kutsanan bu nosyon aynı zamanda gayriresmî toplumsal etkileşimin dayandığı temel varsayımdır. Ne var ki bunu çapraz kesen ve bireyciliği de içeren bir dizi duygulanımsal kategori de vardır: "ulus", "halk" "alt sınıf" vb. Althusser'e göre çağırma, bireycilik söylemini sürekli olarak "kesintiye uğratır". Kapitalist devlet bir yandan insanları gerçek işlevi kapitalist tahakkümün sürdürülmesi olan sivil ve siyasi süreçlere katılmaya sevk ederken öte yandan açık demokratik söylem kisvesi altında saklanır.

Çağırma kavramı Hall'a önemli görünmüştür zira insan ilişkilerine özgü akışkanlık ve çoğulluğun hâkim sınıf iktidarı bağlamında geçerli olduğu önermesi son derece önemlidir. 1980'lerde Hall, Thatcher'ın "otoriter popülist" rejimini incelerken çağırma kavramına başvurmuştur. Thatcher döneminde Hall'un ilgilendiği önemli meselelerden biri işçi sınıfının kayda değer bir kesiminin bu sınıfın iktisadi, kültürel ve siyasi özgürlüklerini kısıtlayan sağcı bir hükümeti nasıl olup da gönüllü bir şekilde destekleyebildiğidir. Hall, sorunun yanıtını Thatcherizmin insa-

nın birey olma duygusunu kesintiye uğratan milliyetçilik ve pratik ahlâkçılığa özgü duygulanımsal ve popülist kategorilere başvurmasında aramak gerektiğini ileri sürer. Örneğin, madenciler grevinde Thatcher, hükümetin sanayi politikalarını protesto eden işçilerin bireysel özgürlüğüne karşı popüler bir hissiyatı seferber edebilmek için, yıkıcı bir tehdide işaret eden "iç düşman" terimine başvurmuştur. Keza Falkland Harekâtı sırasında muhalif sesleri bastırmak adına yurtseverlik çağrıları yapılmıştır. Ayrıca başkanlık yıllarında Thatcher, toleranslı bir toplumun değerlerinden ahlâken üstün değerler olarak övdüğü Viktoryen değerleri sürekli olarak yüceltmiştir. Kökenleri ve tarihleri oldukça farklı bağlamlara dayandığı halde bu kategorileri sağduyunun tartışılmaz gerekleri olarak sunmuştur. Hall'a göre bütün bunlar bir ahlâk denetimi kurmaya yönelik pratiklerdi ve amaçları insanları kişisel özgürlüğün korunması ve genişletilmesi kisvesi altında yürürlüğe konan otoriter denetim programına rıza göstermeye zorlamaktı.

Eklemlenme, kodlama/kodaçımı

Hall'un toplumsal ve kültürel hayatta akışkanlık, çoğulluk ve farklılığın varlığının kabul edilmesine yönelik ısrarı, hem ortodoks muhafazakârlığın hem de kaba Marksizmin atıl hakikatlerine yönelik bir tepkidir. İnsan hayatında akışkanlık, çoğulluk ve farklılığı temsil eden en belirgin metafor dildir. Hall (1986) kendisinin de farkında olduğu gibi kültür ve toplum analizinde giderek söylem metaforuna yönelmiştir. Bunu öznenin bölünmüş ve çelişik; kültürel formların ise müphem ve noksan olduğunu anlamasını sağlayan özgürleştirici bir farkındalık olarak görmüştür. Hall'un anahtar kavramlarının birçoğu dilbilim kökenlidir. Çağırma da bunlardan biridir. Çağırma, düz anlamıyla, bir konuşmacının siyasal arenada yaptığı sözlü müdahaledir. Althusser'den ödünç aldığı bu kavram Hall'un ellerinde insanı kültürel düzlemde sivil bir özne olarak inşa eden bir ideolojik katmanlaşma anlamı kazanır. Dilsel ve söylemsel metaforların Hall'un fikirleri üzerindeki etkisine dair diğer önemli örnekler de eklemlenme ve kodlama/kodaçımı kavramlarıdır.

Eklemlenme kavramının kökeni de gene Gramsci'ye dayanır. Hall eklemlenmeyi ideolojik, iktisadi, kültürel ve siyasi iktidar bloklarının insan davranışı üstünde belirleyici bir üretimsel yapı dayatmak üzere birleşmesi, kaynaşması olarak tanımlar. Thatcher yıllarında İngiltere'de otoriter popülizm böyle bir momentti; daha yakın tarihlerde Bill Clinton'ın görünürdeki "kapsayıcılığı" ve Tony Blair'in Yeni Emek retoriği de benzer örneklerdi (Hall, 1998). Hall bir füzyon olarak gördüğü eklemlenme kavramı aracılığıyla kültürel ve toplumsal hayatta istikrarı bozan ve onu yeniden kuran eğilimlerin daima birlikte var olduğunu göstermeye çalışır.

Hall, siyasal düzlemde kadercilikten kaçınmak ister. Eklemlenme, otoriter tahakkümün en karanlık anında bile olumlu ve dönüştürücü eylemlere özgü unsurların yürürlükte olduğunu ve bu unsurların kimi olaylar sayesinde harekete geçirebileceği varsayımına dayanır. Hegemonya kavramının merkezinde düzene ve değişime dayalı bir oyun vardır. Hall'a göre tahakkümü sağlayan yapılar daima koşullara tâbidir ve eklemlenme kavramı da bunu açıklar.

Birmingham Merkezi'nde Hall önderliğinde yapılan ortak bir çalışmada (1980) geliştirilen kodlama/kodaçımı modeli aynı noktayı başka bir şekilde vurgular. Bu bağlamda Hall, kitlelere aktarılan metinlerin yol açtığı etkiler ve iletilen mesajları yeniden yorumlamak ya da hükümsüz kılmakta kitlelerin üstlendiği aktif role ilgilenir. Merkez'in bu alanda yaptığı çalışmaların büyük çoğunluğu televizyon haberleri ve güncel yayınlarla ilgilidir. Hall ve çalışma arkadaşları televizyonun işlevinin kitlelerin dar bir yaklaşımla tasavvur edilmiş bir dizi siyasal seçeneğe rıza göstermelerini sağlamak olduğunu öne sürer. Örneğin televizyon kanallarının hükümetin izlediği politikaların kusurlarını haberleştirirken başvurdukları tipik uygulama, muhalefet partilerine özgü alternatif politikalardan bahsetmektir. Böylece hâkim parlamenter demokrasi anlayışının parametrelerine uygun bir yayıncılık yapılmaktadır; oysa sol nezdinde bu parametreler siyasal vizyonları ve karakterleri bakımından alabildiğine dardır. Parlamento dışındaki yeni ve muhalif siyaset biçimleri bu şekilde göz ardı edilir. Sonuçta, toplumsal ve tarihsel bakımdan özgün bir siyaset vizyonu medya metninin üretimi ve aktarımı aracılığıyla "doğallaştırılıp" kodlanır.

Kodlama/kodaçımı modeli aynı zamanda izleyici kitleyi Frankfurt Okulu'na has, hakir görücü bir yaklaşımla yorumlayan okuma tarzını da düzeltir. Adorno-Horkheimer (1944) ve Marcuse (1964) kitle kültürünün alıcısını kadir-i mutlak kültür endüstrisinin bir kurbanı olarak sunar. Hatta Marcuse (1964) izleyicinin medya endoktrinasyonu karşısında acizliğini anlatmak üzere "tek boyutlu toplum" ve "tepeden tırnağa yönetilen toplum" gibi fatalistik imgelere başvurur. Hall ve çalışma arkadaşları kitlenin aktif yorumlama kapasitesini ona iade ederek bu fatalizmi aşmak isterler. Bu tutumun temelindeki düşünsel etki Kıta Avrupası'na özgü kültür kuramında Eco (1987, 1990) ve Barthes'ın (1973, 1979) öncülük ettiği göstergebilimsel dönüştür. Voloşinov'un (1929) göstergenin çok-eklemliliği kuramına yönelik ilginin yeniden canlanması da önemlidir. Hall insanların tercihlerinin toplumsal yapılara dayalı karakterini aktörlük kavramını yadsımadan kabul eden bir kültürel hayat anlayışı ortaya koymaya çalışır. Diğer yandan açık uçlu bir değişim imkânına yapılan hümanist vurgu, kültürel pratikteki yapısalcı etkilere yapılan Althusserci vurguyla gerilim içindedir.

Birmingham Merkezi'nin Hall öncülüğünde yaptığı ortak bir projenin sonucu olan *Policing the Crisis* (*Krizi Yönetmek*, Hall ve. diğ., 1978), birinci Thatcher hükümetinin arifesinde yayımlanmıştır ve oldukça etkileyici bir kitaptır. Aynı zamanda Althusserci Marksizmi kültürel çalışmalar alanına uygulama girişiminin doruk noktasıdır. Kitap o tarihlerde bile Britanya'daki krizin farklı veçhelerinin yanı sıra rıza üretmek amacıyla devreye sokulan çeşitli hegemonya stratejilerini tartışan en güçlü yapıtlardan biriydi. Buna karşılık Hall'un somut bir kültürel belirlenim analizi yaptığını veya devletin ideolojik aygıtlarının kültürel hayattaki rolüne dair önemli bir açıklama sunduğunu kabul eden çok az eleştirmen vardır (Spark, 1996: 88). Hall'un kültürel düşüncesinde daima önemli bir yer tutan Marksist kategorilere ve akışkanlık, muğlaklık gibi meselelere yönelik ilgisinin azaldığı o tarihlerde açıkça ortaya çıkıyordu.

Yeni etnisiteler ve yeni zamanlar

1958-78 arasında Hall öncelikle ırk ve etnisite meselesini ele alan sadece üç yapıt yayımlamıştı; bunu izleyen yirmi yılda ise bu konuda kendi adıyla otuzun üstünde yapıt yayımladı. Sonuç kaçınılmazdı: Hall'un entelektüel ilgileri arasında ırk ve etnisite meselesi sınıf meselesinin yerini aldı. Postkolonyalizmin akademik hayata girişi şüphesiz hızlandırıcı bir etkendi. Hall, postkolonyalizm tartışmasına yalnızca melezlik ve diaspora gibi kavramlar beyazlara özgü iktidarı sarstığı için değil, aynı zamanda postkolonyal analiz yöntemleri etnisite kavramına yeni bir içerik kazandırdığı için de ilgi duymuştur. 1950-1970 arasında sivil haklar mücadelesi ve siyahi hareket "beyazların iktidarı"nın yükselişte olduğunu ve siyahi halkların kendi renkleri temelinde birleşmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Hall, bu hamlenin beyazların hegemonyasına özgü sınırlılıkları teşhir eden olağanüstü yaratıcı bir enerji ortaya çıkarttığı görüşündedir. Ama bir yandan da beyaz ırktan olmayan diasporanın ortak tarihsel ve kültürel deneyimi fazla abartılmıştır. Afro-Karayipliler, Hintliler, Pakistanlılar ve diğer siyahi etnik azınlıklar, kendilerine dair farklı imgeler ve kültürel bağlılıklara sahiptir. Hall (1988) yeni etnisitelerin farklılığın kabulüne ve yürürlükteki gösterge/anlamlandırma sisteminin keyfiliğinin teşhis edilmesine dayandığını öne sürer. Hall'un buradaki amacı indirgemeciliğe karşı bir taarruza kalkmaktır. Irksal düzlemde yürürlükte olan kodlamanın keyfî tabiatına işaret ederek Hall, ırkın özsel tabiatını reddeder. Irk esasen bir kültürel kurgu olarak ele alınmalıdır. Hall aynı zamanda ırksal kimliğin istikrarsız bir kategori olduğunu ve ırk sorunlarının daima cinsiyet, sınıf ve cinsellik meseleleriyle ortak bir noktada buluştuğunu göstermeye çalışır. Voloşinov'un (1929) çalışması Hall'un gösterme/anlamlandırma pratikleri-

nin çok-eklemli karakterini anlamasını sağlamıştır. Yeni etnisitelerle ilgili çalışmasında (1988) Hall, gösterenlerin kültür ve iletişim alanındaki hareketliliği ve farklılık oyununu yansıttığını düşündüğü Derrida'nın ([1975] 1992) *différance* kavramına başvurmuştur.

Postkolonyal melezlik kavramı, toplumsal analizi toplumsal ve kültürel formasyonların karma karakterini göz önüne almaya sevk ederek ve kültürel kimlik ve ırksal saflık kavramlarına karşı bir denge teşkil ederek bu hususu ısrarla vurgular. Etnik diaspora fikri de kültürün ve ulusal formasyonların nüfuz edilebilir, geçirgen karakterine işaret eder. Hall, süreci merkeze alan, olumsal ve görece açık bir iktidar anlayışını savunmuştur.

Diğer yandan Hall postkolonyalizm ile daima ihtiyatlı bir ilişki kurmuştur. Postkolonyal yaklaşımın iktidarı söylemle eşitleyen, "yukarıya dönük indirgemeciliğini" reddetmiştir (1986). Hall'un ruhunun derinliklerinde bir yerde ilerici değişimin siyasal örgütlenme, siyasal mücadele ve rasyonel amaçlar gerektirdiğini telkin eden eski moda bir siyasal stratejist vardır. Buna rağmen yakın tarihlerde savunduğu siyasi çizgi *New Left Review* günlerinde, hatta *Policing the Crisis*'te savunduğu siyasi çizgiden epey farklıdır.

"Yeni zamanlar"ın anlamına dair analizinde (Hall ve Jacques, 1989) Hall, Gramsciyen analizle kurduğu sürekliliği vurgular. Yeni zamanların ikili karakteristiğinin, iktidar meselesini çoğulcu bir perspektif içinde kavramsallaştırma zorunluluğunun anlaşılması ve toplumsal-siyasal-iktisadi mücadelelerin kültürel bir tabakalaşma yaratması olduğunu vurgular. Yeni zamanlar tezi Hall'un zihninde organik aydının bilgiye öncülük etmekle kalmayıp iktidarın toplumsal, kültürel ve iktisadi formasyonunda yaşanan değişimlere dair tartışmalar başlatma göreviyle birleşir. Gelgelelim emek-sermaye mücadelesinin toplumsal değişimin motoru olduğunu reddetmesi ve "farklılık siyaseti" bağlamında ortaya attığı tez itibarıyla Hall, klasik Marksizmin temel ilkelerinden fiilen uzaklaşır. Hall'a göre yeni zamanlarda dönüştürücü eylem birden fazla boyutuyla ele alınmak zorundadır. Örneğin yeni etnisitelerin, feministlerin, gay ve lezbiyen hareketinin, ekolojik muhalefetin, hayvan hakları hareketlerinin mücadeleleri yeni bir kimlik siyasetine temel oluşturmaktadır. Zira kişiliğin ve gündelik hayatın düzenlenişinde tüketim ve üslupla üretim ve standardizasyon arasındaki mesafe ortadan kalkmıştır. Kariyerinin başlarında Hall, işçi sınıfının refaha erişmesiyle birlikte sınıfsal kimliğin de anlamının değişeceğini savunan geleneksel Marksistlere itiraz etmişti. "Yeni zamanlar" tezi ise klasik Marksist ekonomi-politiğin çağdaş küresel kapitalizmin giderek genişleyen kültürel ve öznel zeminini doğru bir biçimde ele alamadığını vurgular.

Kendisinden bekleneceği üzere Hall, Marksizmi büsbütün yok say-

maz. Kültür analizinin insan hayatını materyalist bir zeminde kavrayan bir yaklaşımla birleşmesinde Marksizmin mirasının çok önemli olduğunun bilincindedir. Yine kendisinden bekleneceği üzere, önerdiği çözüm Marksist kuramın bağdaşmaz görünen unsurlarının üzerine bir yara bandı yapıştırmaktır. Dolayısıyla Hall bir yandan Marksizmin radikal eleştirisine ve toplumsal aşkınlık ruhuna bağlı kalırken öte yandan Marksist analizin mevcut toplumun dinamiklerini artık kendi başına ikna edici bir şekilde açıklayamadığını savunur. Hall'un kuramsal konumunun açmazı, gelişen bir farklılık siyasetine yönelik bir farkındalığın Marksist kolektivist dönüşüm imkânını bastırmasıdır. Zira yeni zamanlar tezi, insan öznelliğinde yaşanan parçalanmaya ve toplumsal hareketlerin çıkarlarında bir farklılaşmaya işaret eder. Marksist sınıf analizinin ilerici bir değişimin olmazsa olmaz koşulu olarak sunduğu ortak çıkarlar ve ortak bir kimliği ise kabul etmez.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Hall'un bir kamusal aydın olarak temel özelliği birbiriyle bağdaşmaz görünen unsurları popüler bir analiz çerçevesinde birleştirmesidir. Bu, onun aynı zamanda bir toplum kuramcısı olarak temel zaafıdır. 1970'ler ve 80'lerin büyük kısmında Hall, Althusser'e özgü yapısalcı determinizmi Gramsci'ye özgü çoğulcu ve eylem-temelli bir yaklaşımla birleştirmeye çalışmıştır. *Policing the Crisis* (1978) bu çabanın doğurduğu gerilimi yansıtır. Analitik kertede kitap onu şekillendiren kuramsal öncülleri son aşamada olumsuzlar. Althusserciliği Gramscicilik ile uyumlu kılmak mümkün değildir. Hall'un bu iki gelenek arasındaki gerilimlere dair farkındalığı 1983'te ayan beyan ortaya çıkmıştır. O yıl kuramsal çalışmanın temel bir ilkesi olarak "açık ufuk" olarak adlandırdığı şeyi savunan bir makale yazmıştır. Bu ufuk "garantili sonuçlar taahhüt etmeyen bir belirlenim" olarak tanımlanırken Hall kendi bakış açısında gerçekleşen değişimi tanımlamak için de "herhangi bir garanti taahhüt etmeyen bir Marksizm" tabirini kullanmıştır. Bu, Hall'un Althusseryen yaklaşım ile Gramsciyen yaklaşımı birleştirme çabasının sona erdiğini gösterir ve Hall'un düşünsel gelişiminde önemli bir andır. Bundan sonra Birmingham Ekolü göstergebilimsel/Althusseryen döneminde temel özelliği olan sözdebilimsel bir kültür analizi yapma çabasından vazgeçmiştir.

Hall da bundan sonra bir denemeci üslubu benimsemiştir –*Marxism Today* döneminde ciddi bir gazeteci üslubuna dönüşen bu üslup, Hall'un en etkileyici özelliklerinden biridir. Söz konusu değişim aynı zamanda postyapısalcılığın Hall'u ne kadar çok etkilediğini de gösterir. Hall'un 1980'ler ve 1990'lardaki metinlerinde Derrida ve bir ölçüde Foucault'nun fikirleri etkili olmuştur. Postyapısalcılık Hall'u Marksizmin sınıf temel-

li analizinin giydirdiği deli gömleğinden kurtarmıştır. Bundan sonraki çalışmalarında Hall; ırk, etnisite ve öznenin parçalanması meselelerini ele almıştır. Yeni zamanlar tezi postmodernizmin belli boyutlarını, özellikle olumsallığın kabulünü, farklılaşmanın aşılmasını ve küreselleşmeye yönelik vurguyu sahiplenmiştir.

Öte yandan Hall, gönülsüz bir Marksist olduğu gibi aynı zamanda pişmanlık duyan bir postyapısalcı/postmodernisttir. Hall, yeni zamanlar/yeni etnisiteler tezinde *différance* oyununu radikal bir şekilde savunan Derrida'dan açıkça etkilenmiştir. Hatta Hall'un Derrida'nın ikonoklazmına hayranlık duyduğunu söyleyebiliriz. *Différance*, negatif göstergelerin oluşturduğu metonimik zincirin pozitif bir gösterge tarafından bastırılmasını zorunlu kıldığını öne sürerek varlık metafiziğini altüst eder. Derrida bu argümanın aynı zamanda Batı düşüncesine özgü logosantrizmi (sözmerkezcilik) de teşhir ettiğini düşünür. Hall, bu argümanı kendi amaçlarına uygun bir şekilde benimsemiştir. Hall'a göre *différance*lardan oluşan gökkuşağında sürdürülebilir bir farklılık siyaseti keşfedebiliriz. Çağdaş siyaseti ve kültürü boydan boya kaplayan bölünme ve parçalanmaları yeni bir birleştirici eylem ilkesiyle çözümleyebiliriz. Hall, kendisinden bekleneceği üzere, yeni bir birleştirici eylem ilkesini ifade edebilecek yeni siyasal öznenin kimliğini kuramsal düzlemde açıkça tanımlamamıştır.

Hall'un *différance* ve farklılık konusundaki ısrarını onun duygusallığına düzülen bir övgü olarak da görebiliriz. Bunu Hall'u aşağılamak amacıyla söylemiyorum. Hall'un düşünsel formasyonu 1960'ların sol rönesansının yarattığı olağanüstü coşkuyla şekillenmişti. Batı Marksizminin tekrar ayaklanışı, özellikle Gramsci'nin metinlerinin İngilizceye çevrilmesi Hall'u heyecanlandırdığı gibi kuramsal bakış açısında da kalıcı bir iz bırakmıştır. Bir entelektüel olarak temel sorumluluğunun sosyalist değişimi teşvik etmek olduğunu adeta doğal bir hakikat gibi kabul etmiştir. Hall, işçi sınıfını ve sonraları marjinal kimliklerin mücadelelerini desteklemekten kaçınan entelektüel çalışmaların kusurlu olduğunu düşünmüştür. Onun kuramsal bakışının merkezine siyaset, özellikle sosyalist dönüşüm yerleşmiştir.

Daha sonra postyapısalcılık, postmodernizm ve postkolonyalizme uzanan yolculuğunda Hall'un benimsediği son savunma mevzii de budur. Çağdaşı Andre Gorz'un (1982) aksine Hall hiçbir zaman proletaryaya veda etmemiştir. Son dönem çalışmalarında dil meselesine odaklandığını kabul etmekle birlikte (1986, yeni basım 1996: 146-7) siyasal birliğin zemininin toplumsal eşitsizlik olduğu yönündeki materyalist hakikati sahiplenmeye devam etmiştir. Hall'un durumu Cordelia'nın ölmesini kabullenemeyen Kral Lear'ın durumuna benzer.

Marx, hiçbir zaman, toplumsal ve iktisadi pratiği açıklarken dilsel/dil-

bilimsel bir modele başvurmamıştı zira onun analiz tarzı karşılaştırmalı ve tarihsel bir perspektife dayanıyordu. Hall ise böyle bir perspektif ortaya koymaktan ısrarla kaçınmıştır. Bunun yerine, olayların gelişimini esas alan değişken bir kuramsal çerçeve inşa etmiştir. Bu, Hall'un çalışmalarına güncellik katmıştır. 1980'lerde Hall'un otoriter popülizm analizi, *Marxism Today* dergisi aracılığıyla oldukça kalabalık bir kitleye ulaşmıştır. Ne var ki güncellik ile anlamlılık aynı şey değildir. Bir şeyin önemini sonradan anlamanın bilgeliğiyle konuşursak, Hall'un 1980'lerin büyük kısmını Bill Gates veya ağ toplumunun doğuşuyla ilgili tek bir ciddi laf etmeden otoriter popülizmin önemi hakkında ahkâm kesmekle geçirmesi gariptir (Castells, 1996). Hall'un analizi ulus-devletin sosyolojik analizin temel birimi olma niteliğini kaybettiği bir zamanda, ulus-devletin dönüşümünü temel almıştır. "Bilir gibi görünmeyi değil gerçekten bilmeyi" önemseyen bir kuramsal yaklaşımın Berlin Duvarı'nın çöküşü ve hemen ardından Doğu Avrupa komünizminin ortadan kalkışını tahmin edememesi de şaşırtıcıdır. Hall'un çalışmalarında tarihsel ve karşılaştırmalı analizler ve veriler yer almadığı gibi Hall soyut kategorilerde yaptığı revizyonları somut durum analizlerine alternatif olarak sunduğu bir söylem tarzını benimsemiştir.

Sonuçta Hall toplum ve kültür kuramına epey sempatik ama aynı zamanda müphem bir miras bırakmış bir düşünürdür. Anglo-Amerikan geleneğinde son otuz yılın en önemli kamusal entelektüellerinden biri olarak kabul edilir zira çoğu zaman ilham verici müdahalelerde bulunmuştur. Birmingham Merkezi'nde yapılan on yıllık bir ortak çalışmanın ürünü olan *Policing the Crisis* (1978), farkında olmadan da olsa, Althusseryen kültür analizi geleneğine özgü sınırlılıkları teşhir eden bir başyapıttır. Hakkını teslim etmek gerekirse Hall bu sınırlılıkların farkına çok erken tarihlerde varmıştır. Aynı zamanda 1978'den sonra sol eleştirel analizin yörüngesini büyük bir hünerle sınıf meselesinden farklılık siyasetine yöneltmiştir. Postyapısalcılık ve postmodernizmle dolaysız ve cesur bir şekilde hesaplaşmıştır. Hall'un "yeni zamanlar" tezi, dünyanın köklü bir şekilde değiştiğini kabul eder. Solda başka hiç kimse bu önemli gerçeği Hall kadar hızlı ve samimi bir şekilde itiraf etmemiştir.

Bunları Hall'un sorgulayıcı ve düşünümsel bilincine yönelik övgüler olarak okuyabiliriz. Kültür ve toplum analizinin Hall'un ardından marjinal kimlikleri, çevresel kültürleri ve kültürel eklemlenmeye özgü çatışkıları göz ardı etmesi imkânsızdır. Bu kazanımlara kolay ulaşılmamıştır. Hall, çalışmalarını tek başına yapmadığını itiraf eden ilk düşünürlerden biridir. Onun Birmingham'da görev yaptığı yıllarda ortak çalışma ethosu, Merkez'deki araştırma çıktısının temel bir özelliğiydi. Yine de herhangi bir sahte tevazu gösterisi Hall'un Birmin-

gham Ekolü'ndeki hâkim entelektüel güç olduğu gerçeğini gizleyemez.

Öte yandan indirgemeciliğe gereğinden fazla şiddetli şekilde karşı çıkması Hall'un kültür ve toplum analizinin gücünü azaltmıştır. Hall'un yeni zamanlar/yeni etnisiteler tezinde sahneye o kadar fazla sayıda aktör çıkartılır ki hangisinin tarihi değiştirebileceğini belirlemek imkânsızdır. Grupların hangi noktalarda müşterekleşeceği de belli değildir. Hall, sosyalist değişimi marjinal kimliklerin seferber edilmesi olarak ele almıştır. Ama bu, Asyalı, Afro-Karayipli, proleter, gay-lezbiyen kültürel formasyonlar ve genel olarak "tireyle birleştirilen bütün kimlikler" arasındaki (ve her birinin kendi içindeki) temel farklılıkları yok sayan bir tutumdur.

Hall'un toplum ve kültür analizi zamanla işlevini ve ağırlığını büyük ölçüde yitirip eklektik bir hal almıştır. "Garantili sonuçlar taahhüt etmeyen [bir] belirlenime" ve "homojen olmayan [bir] çeşitliliğe" inanan bir kuramcıdan çıkartabileceğimiz ders nedir? Toplumsal bütünlüğü sayısız nüans ve vurgu üzerinden okuyan Hall, toplumsal ve iktisadi sorunları bir kültürel görecilik denizinde eritmiştir. Kültürel çalışmaların halihazırdaki açmazı da budur.

HALL'UN TEMEL ESERLERİ

Hall, S. (1980) "Encoding, decoding", S. Hall, D. Hobson, A. Lowe ve P. Willis (ed.) *Culture, Media, Language* içinde. Londra: Hutchinson.

Hall, S. (1983) "The problem of ideology: marxism without guarantees", B. Matthews (ed.) *Marx: 100 Years On* içinde. Londra: Lawrence & Wishart.

Hall, S. (1986) "Postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall", *Journal of Communication Inquiry*, 10 (2): 45-60.

Hall, S. (1988) "New ethnicities", K. Mercer (ed.) *Black Film, British Cinema* içinde. Londra: BFI/ICA.

Hall, S. (1992) "Cultural studies and its theoretical legacies", L. C. Nelson ve P. Treichler (ed.) *Cultural Studies* içinde. Londra: Routledge.

Hall, S. (1996) "The formation of a diasporic intellectual, an interview with Stuart Hall", D. Morley ve H.K. Cheng (ed.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde. Londra: Routledge.

Hall, S. (1998) "The great moving nowhere show", *Marxism Today*, Kasım/Aralık: 9-15.

Hall, S. ve Jacques, M. (1989) *New Times*. Londra: Lawrence and Wishart.

Hall, S. ve Whannel, P. (1964) *The Popular Arts*. Londra: Hutchinson.

Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. ve Roberts, B. (1978) *Policing The Crisis: 'Mugging', the State, and Law and Order*. Londra: Macmillan.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Adorno, T. ve Horkheimer, M. (1944) *Dialectic of Enightenment*. Londra: Verso.

Barthes, R. (1973) *Mythologies*. St Albans: Paladin.

Barthes, R. (1979) *The Eiffel Tower & Other Essays*. New York: Hill and Wang.

Brundson, C. (1996) "A thief in the night: stories of feminism in the 1970s at CCCS", D. Morley ve H.K. Chen (ed.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde. Londra: Routledge.

Castells, M. (1996) *The Rise of Network Society*. Oxford: Blackwell.

Derrida, J. ([1975] 1992) "Differance", A. Easthope ve K. McGowan (ed.) *A Critical and Cultural Theory Reader* içinde. Buckingham: Open University Press.

Eco, U. (1981) *The Role of the Reader*. Londra: Hutchinson.

Eco, U. (1987) *Travels in Hyperreality*. Londra: Picador.

Eco, U. (1990) *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.

Eco, U. (1994) *Apocalypse Postponed*. Bloomington: Indiana University Press.

Elias, N. (1978) *The Civilizing Process, Volume 1: The History of Manners*. Oxford: Blackwell.

Gorz, A. (1982) *Farewell to the Working Class*. Londra: Pluto.

Gramsci, A. (1971) *Selections From Prison Notebooks*. (Ed. G. Nowell Smith ve Q. Hoare) New York: International Publications.

Gramsci, A. (1985) *Selections from Cultural Writings*. (Ed. D. Forgcas ve G. Nowell Smith) Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jacques, M. (1989) *Politics in the 1990s*. Londra: Lawrence & Wishart.

Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man*. Londra: Abacus. [*Tek Boyutlu Insan*, çev. Aziz Yardımlı, Idea Yayınevi, İstanbul, 4. basım, 2016].

Morley, D. ve Chen, H.K. (ed.) (1996) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londra: Routledge.

Sparks, C. (1996) "Stuart Hall, cultural studies and Marxism", D. Morley ve H.K. Chen (ed.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londra: Routledge.

Volosinov, V. (1929) *Marxism and the Philosophy of Language*. New York, Seminar Press.

Williams, R. (1963) *Culture and Society 1780-1950*. Londra: Penguin.

33

Juliet Mitchell

SARAH WRIGHT

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Juliet Mitchell 1940'ta Yeni Zelanda-Christchurch'te doğdu. 1944'te savaş sırasında İngiltere'ye giden bir gemi konvoyuyla Yeni Zelanda'dan ayrıldı. Londra'da King-Alfred School'da ilerici, karma bir eğitim aldı. St. Anne's College Oxford'da 1958-1961 arasında lisans öğrenimini tamamladı, aynı yerde lisansüstü çalışmalarına başladı. Öğretmenlik kariyerine Leeds Üniversitesi İngilizce bölümünde asistan öğretim görevlisi olarak başladı (1962-63). 1965-1971 arasında Reading Üniversitesi İngilizce bölümünde tam zamanlı öğretim üyesi olarak görev yaptı. Leeds'te bulunduğu dönemde Britanya Yeni Solu'nun dergisi *New Left Review* için çalışmaya ve yazmaya başladı: 1963'te derginin editör kadrosundaki tek kadın oydu. Mitchell'ın "Kadınlar: En Uzun Devrim" başlıklı çığır açıcı metni 1966'da *New Left Review*'da yayımlandı. Gerek Raymond Williams gerekse Louis Althusser'den etkiler taşıyan bu makalede Mitchell kadının statüsüyle ilgili Marksist yorumun sorunlu taraflarını ustalıkla ve etkileyici bir şekilde ele alır. 1960'ların başında gittikçe gelişen ortodoks Marksizme yönelik sorgulama bağlamında yazılan bu makalenin arka planında Britanya Marksizmi içindeki Althusserci "tarih" analizleri etrafında E. P. Thompson ile *New Left Review* yazarı Perry Anderson arasında yaşanan tartışmalar vardır. Julia Swindells ve Lisa Jarden'in (1990: 70) belirttiği gibi Mitchell'ın makalesi "tarih, kültür ve Marksizm arasındaki o kritik karşılaşma bağlamında okunabilir". İkinci dalga feminizm ancak 1968'den sonra ortaya çıktığı için Mitchell'ın makalesi sosyalist-feminist materya-

lizme dair öncü bir analizdir. Mitchell'ın makalesi, *New Left Review*'un başeditörü Quintin Hoare'un (Hoare, 1967) "sert ve yerici olduğu kadar mesnetsiz de olan" (Swindells ve Jardine, 1990: 71) reddiyesiyle karşılaşmasına rağmen Mitchell'ı kısa zamanda kadın özgürlük hareketinin öncülerinden biri haline getirmiştir.

Bu dönemde Juliet Mitchell, antipsikiyatri hareketiyle bağlantı kurduğu gibi Londra'daki Karşı Üniversite'nin de kurucuları arasında yer aldı. Sonraları öncülük edeceği ve önde gelen üyelerinden biri olacağı Londra Kadın Özgürlüğü Atölyesi'nin bünyesindeki diğer gruplarla ortaklaşa bir çalışma çerçevesinde, kadın çalışmaları alanındaki ilk atölyelerden birini başlattı. 1971'de Birleşik Krallık'ta ve ülke dışında edebiyat ve feminizm siyaseti hakkında dersler vermek üzere üniversitedeki görevinden ayrıldı. 1972'de *Kadınlık Durumu*'nu yayımladı. Bu yapıt, kadının konumunu sermayeyle kurulan ilişkilerin basit bir işlevine indirgeyen geleneksel Marksist yaklaşımdan uzaklaşarak kadının konum ve işlevini onun üretim ve yeniden-üretim, cinsellik ve çocuğun toplumsallaşması bağlamında oynadığı rollerin belirlediği iki unsur üzerinden kavrayan bir kuram ortaya koymuştur. Kitabın 8. bölümü "Aile Ideolojisi" başlığını taşır ve Mitchell ideoloji analizinde Althusser'e ve ayrıca Freud ve Lacan'a başvurur. 9. bölümün başlığı ise "Psikanaliz ve Aile"dir. Althusserci ideoloji "Juliet Mitchell'ı daha sonra psikanalizle ilgilenmeye sevk eden düşünce çizgisi"dir (Mitchell, 1984: 18).

1970'lerin Anglo-Amerikan feminizmi psikanalize düşmandı; psikanalizi ataerkil düzenin bir aracı olarak görüyordu ve Freud'u kadının toplumsal imkânlarını kısıtlayacak bir biçimde faaliyet gösteren bir biyolojizm anlayışı üretmekle itham ediyordu. Çığır açıcı yapıtı *Psikanaliz ve Feminizm*'de (1974a) Juliet Mitchell psikanalizi ataerkil topluma yönelik kuramsal bir eleştiri haline getirmek için Freud'u Lacan ve Lévi-Strauss aracılığıyla sahiplenmiştir. Mitchell, psikanalizin siyasal ve toplumsal düzlemde uygulanabilirliğini, "psikanalizin yalnızca bir tedavi tekniği olarak değil aynı zamanda bir yorum modeli olarak da faydalı olduğunu" (Grosz, 1990: 20) ortaya koymuştur. 1970'lerin ortalarından sonuna doğru yapısalcılıktan postyapısalcılığa yönelik bir geçiş söz konusu olmuştur. Mitchell'ın kitabı "psikanalizden esinlenen metinlerin oluşturduğu kapsamlı bir endüstriye" ilham veren ve uluslararası arenadaki kültür kuramlarının yararlandığı anlamlar içeren, oldukça etkileyici bir yapıttır. Gallop'un (1989: 27) belirttiği gibi bu kitap "İngilizcede Lacan'la ilgili kitaplar arasında muhtemelen en çok okunanıdır". Mitchell'in Lacan'a yönelik ilgisi 1982'de Jacqueline Rose'la birlikte yayına hazırladığı (ve sunuş yazdığı) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the "Ecole Freudienne"* (*Kadın Cinselliği: Ja-*

cques Lacan ve Freudyen Ekol) ile daha da pekişmiştir.

Psikanaliz ve Feminizm'in ardından Mitchell, ilgi alanına giren meseleleri belli bir araştırma alanına dayandırmak için psikanalist olmaya karar vererek bu alanda eğitim almıştır (Pallares-Burke, 2000). 1974-1978 arasında Londra Psikanaliz Enstitüsü'nde stajyer psikanalist olarak bulunmuş, 1978'de Britanya Psikanaliz Derneği ve Uluslararası Psikanalistler Birliği'ne yedek üye olarak kaydolmuş, 1988'de ise tam üyelik statüsü kazanmıştır. 1975-78 arasında Londra-Paddington Psikoterapi Merkezi ve Camden Toplumsal Hizmetler Konseyi'nde psikoterapist olarak görev yapmıştır. 1978'den sonra ise Londra'daki özel muayenehanesinde psikanaliz hizmeti vermiştir.

Juliet Mitchell'ın çalışmaları uluslararası düzlemde epey etkili olmuştur. Metinleri Çince dahil 20 dünya diline çevrilmiştir. Olwen Hufton'ın (yayımlanmamış bir mülakatta) belirttiği üzere *Psikanaliz ve Feminizm* "kadının durumunu birçok ülkede, hatta Batı'da bile tam olarak bilinmeyen bir yöntemle, çok kültürlü bir perspektif içinde değerlendirmiştir." Mitchell; Birleşik Krallık, ABD, Avustralya, Kanada, Güney Afrika ve Yeni Zelanda'da radyo ve TV'lerdeki tartışma programlarına katıldığı gibi belgesel filmler hazırlayıp sunmuş; Britanya'da çekilen bir filmin senaristliği ve yönetmenliğini yapmış; bir dizi tartışma oturumunu yönetmiştir. Ayrıca hem üniversitede hem de klinik çevrelerde birçok açılış konuşması yapmış; misafir profesör ve konferans katılımcısı olarak birçok ülkede bulunmuştur. 1994'te Londra Freud Enstitüsü'nün düzenlediği "Psikanaliz: Yirmi Yılın Muhasebesi" başlıklı konferansta Mitchell'ın 1974'te yazdığı kitabın zamanla son derece önemli bir kaynağa dönüştüğü kabul edilmiştir. 1996'dan itibaren Mitchell, Cambridge Üniversitesi Cinsiyet ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde dersler veriyor; aynı zamanda Cornell Üniversitesi'nde seçkin profesör ve Yale Üniversitesi'nde misafir profesör olarak (1999'dan itibaren) görev yapıyor. Son kitabı *Mad Men And Medusas: Reclaiming Hysteria And the Effects of Sibling Relations On the Human Condition* (*Deliler ve Medusalar: İsteriyi ve Kardeşlerin Etkilerini Yeniden Düşünmek*, 2000a) isterinin klinik alanından "kayboluşu"nu ve dişilleştirilmesini sorgularken "hastalığa" dair diğer çağdaş tarihsel anlatılara radikal bir biçimde meydan okuyor.

Toplum kuramı ve katkıları

Raymond Williams'ın *The Long Revolution*'una (*Uzun Devrim*) atıf yapan "Kadınlar: En Uzun Devrim" başlıklı makalesinde Mitchell, tarihsel materyalizme özgü analizle uyumlu bir sosyalist-materyalist feminizm çağrısında bulunur. Kadının toplumdaki konumu epey paradoksaldır: "İnsanlık durumunun temelinde kadın vardır; ama iktisadi, toplumsal ve siya-

sal rolü bakımından kadın toplumdan dışlanır" (Mitchell, 1966: 11). Marksizmin kadının konumuna dair yorumunun sorunlu taraflarını ele alırken Mitchell, kadının özgürleşme mücadelesinin önemli bir mesele olduğunu kabul eden "devrimci hareketin klasik mirasına", 19. yüzyılın büyük sosyalist düşünürlerinin fikirlerine geri döner. Marx, Fourier, Engels ve Bebel kadının toplumdaki eşitsiz konumunu farklı şekillerde ele alarak kadının özgürlüğünü bir sosyalist devrime programladıkları halde bu düşünürlerin fikirleri soyut ve sembolik bir düzeyde kalmıştır; kadını iktisadi alandan ayrı düşünemedikleri için sonuçta kadının bağımlılığını daha da arttıran analizler yapmışlardır. Marksizmin kadının konumuna dair analizi esasen iktisadidir ve babasoylu miras sistemi içinde kadının bağımlılığı vurgulanır. Kadının biyolojik statüsü onun çalışma ilişkilerinde zayıf bir üretici olabileceği ve üreme ilişkilerinde ancak bir mülk olarak önemli olabileceği fikrini güçlendirmiştir. Kadının konumuna dair en kusursuz yorumu Simone de Beauvoir yapmıştır. De Beauvoir *İkinci Cins*'te kadının bağımlı konumunu vurgulayan "iktisadi" ve "üreme odaklı" analizleri psikolojik bir analizle birleştirmeyi önermiştir. Öte yandan Beauvoir'ın kuramı da tarihdışıdır ve sosyalizmin kadının özgürleşmesinde kurucu bir "moment" olacağını vurgulamak dışında geleceğe yönelik kapsamlı bir tasarım sunmaz.

Mitchell, kadının dahil olduğu toplumsal ilişkilere yönelik kapsamlı bir analiz yaparak, sosyalist kurama feminizmin içinde bir yer açabilmek için kadının özgül durumunu radikal bir şekilde ele almak gerektiğini vurgular. Kadının konumunun tümdengelim yoluyla iktisadi ilişkilerden çıkarsanabileceği veya simgesel düzlemde kadınla toplumun özdeşleştirilebileceği görüşünü reddeden Mitchell, kadının konumunu çeşitli unsurların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan özgül bir yapı olarak kavramayı önerir. Kadının konumunun tarihte çeşitlilik arz etmesi, bu unsurların meydana getirdiği farklı kombinasyonların sonucudur. Mitchell bu noktada toplumun her kesiminin özerk bir gerçekliğe sahip olduğu, bir başka kesimi güçlendirebildiği ya da hükümsüz kılabildiği karmaşık bir bütünlük varsayan Althusserci "üst-belirlenmiş" yapı nosyonuna (Althusser bunu "Çelişki ve Üstbelirlenim"de [1969a] ileri sürmüştür) başvurur. Kadının durumunu belirleyen yapıları şu şekilde gruplandırabiliriz: üretim, üreme, cinsellik ve toplumsallaşma. Mevcut bütünlüğü ve değişim imkânını ortaya koyabilmek için bu değişkenleri tek tek ele almak gerekir.

Bu dinamik model çerçevesinde Mitchell, kendi kuramının ne tür bir dolaysız pratik faydaya sahip olabileceğini araştırmak için dört değişkenin hepsini tek tek ele alır. Kadın özgürlüğünün ancak kadının bağlı olduğu dört yapı dönüştüğü takdirde

mümkün olabileceğini ileri sürer. Yapılardan birinde gerçekleşen kısmi değişiklik, bir diğerinin güçlenmesi sonucunda dengelenebildiği için, devam eden sömürü basit bir permütasyona (diziliş değişikliğine) uğramaktadır. Devrimci bir hareket kendi analizini, yapıların tarihteki eşitsiz gelişimine dayandırarak toplumsal yapının en zayıf halkasına hücum etmeyi bilmelidir. Ancak bu sayede genel bir dönüşüm tetiklenebilir. Mitchell, üretici güçlerdeki uzun erimli gelişmelerin sonucu olarak işyerinde eşitliğin artık sağlanabileceğini vurgular. Batı'da üreme ilişkilerine özgü demografik örüntünün değiştirebilmesi için cinsel hazzın üreme amaçlı seksten ayrıştırılması gerektiğini savunur ve çocukların toplumsallaşma tarzının değiştirilmesini talep eder. Hepsinden önemlisi Mitchell kadın ve aile nosyonlarını doğallaştıran ideolojinin işleyiş tarzının yeniden incelenmesini talep eder.

Kadınlık Durumu (1972c) kadın özgürlüğü meselesini daha kapsamlı şekilde ele alır. Mitchell burada özellikle 1960'ların ortalarından sonlarına doğru ortaya çıkan arka plan çerçevesinde kadın mücadelesinin tarihini inceler ve bu mücadeleyi diğer direniş gruplarının (etnik, ırksal, savaş karşıtı hareketler, öğrenci hareketi) mücadeleleriyle kıyaslar. Kitabın 4. ve 7. bölümlerinde "Kadınlar: En Uzun Devrim"de öne sürdüğü fikirleri geliştirir: Üretim, üreme, cinsellik ve toplumsallaşmayı bağlantılandıran yapıları ele alan bir kuram çerçevesinde Marksizmin iktisadi yorumlarını çürütmeye çalışır. Aileyi kadın özgürlüğünün imkânlarını araştıran dinamik bir modelin önünde ciddi bir engel olarak görür: "Günümüzde kadın, üretimden ve dolayısıyla insanın toplumsal faaliyetinden büyük ölçüde uzak ve monolitik bir birim olan aileye hapsolmuştur... Aile kadını ele geçirmekten daha fazlasını yapmaktadır: Aynı zamanda onu üretmektedir. Kadın ve erkek psikolojisinin temelleri ailede atılmaktadır" (Mitchell, 1972c: 151).

Mitchell ailenin nasıl tanımlanabileceği meselesiyle ilgilenmeye devam etse de (zira aile kadının konumlandığı yerdir) *Kadınlık Durumu*'nun 8. ve 9. bölümlerinde dikkatini aileyle ilgili ideolojik analizlerden psikanalizden esinlenen kuramlara yöneltir. Bu vurgu değişikliğini Althusser'in ideolojinin önemine yaptığı vurguya dayandırır: "Althusser'in 'dünyada var olma biçimimiz' olarak tanımladığı ideoloji, bana kadınlarla ilgili bir analizin olmazsa olmazı gibi görünmüştü" (Mitchell, 1984: 18). Althusser'in "Freud ve Lacan" (1969b) başlıklı makalesinde ileri sürdüğü "aile ideolojisi" tanımı, aile ideolojisiyle ilgili bir analizin temel bir unsuru olarak Freud ve özellikle Lacan'ın Marksist bir çerçevede benimsenmesini "meşrulaştırmaktadır" (Swindells ve Jardine, 1990: 78). Swindells ve Jardine'in belirttiği gibi (1984: 78) *Kadınlık Durumu*'nun "Psikanaliz ve Aile" başlıklı 9. bölümünde Juliet Mitchell aile meselesinde daha rahat ya-

zarken 8. bölümde ("Aile İdeolojisi") kendi amaçları açısından (aile aracılığıyla kapitalizmde kadının konumunu açıklamak) bazı "çelişki"ler ve "paradoks"lar yaşar: Bunlar kadını "aile"ye sürgün ettiği için kadın meselesini doğru dürüst ele almayan klasik Marksist ideoloji analizine özgü çelişkiler ve paradokslardır. "Psikanaliz ve Feminizm"i birleştiren "ve" bağlacı, "psikanalizin aileye dair olduğunu, kadının özel bir terapiye ihtiyaç duymasının nedenini aileye sürgün edilmesinde aramak gerektiğini" (Swindells ve Jardine, 1990: 78) işaret eder. Mitchell, psikanalizin aileyi temel aldığını belirtir: "Biyolojik ile toplumsal arasındaki sınır çizgisi aileye tekabül eder ve psikanalizin tanımladığı cinsiyet ayrımları bu alanda ortaya çıkar" (Mitchell, 1972c: 167). Freud, psikanalizi "günümüz koşullarına uyum sağlamanın bir yöntemi ve süreci" olarak değil, "devrimci, şoke edici, yıkıcı bir şey; toplumu kasıp kavuran bir veba" olarak görür (Mitchell, 1972c: 67). Psikanaliz bireyler arasındaki ilişkilerin ve cinsel farklılığın nasıl üretildiğini incelemektedir. En temel toplumsal formasyona tekabül eden ailenin farklı türlerini çözümlemektedir. Dolayısıyla kadının konumu ve taşıdığı anlamı inceleyen bir analiz mutlaka psikanalizi hesaba katmalıdır. Ailenin iktisadi olduğu kadar ideolojik işlevleri de vardır. Toplumun psişik boyutunun oluşturulma biçiminden dolayı kadının ezilmesi insan psişesinde kapitalizmden sosyalizme geçiş kadar büyük bir devrim gerçekleşene kadar devam edecektir.

Mitchell'ın "Freud'a dönüşü"

Mitchell, *Psikanaliz ve Feminizm*'in girişinde "Feminist hareketin büyük bölümü Freud'u bir düşman olarak görmüştür," der ve şöyle devam eder: "ama bu kitabın temel savı psikanalizin ve Freud'un çalışmalarını reddeden tavrın feminizm açısından ölümcül bir hata olduğu yönündedir" (Mitchell, 1974: xv). *Psikanaliz ve Feminizm*, Freudyen psikanalizi benimseyen bir feminist vizyona dair cesur ve emsalsiz bir savunudur. Mitchell, Freud'un kuramlarının son zamanlarda popülerleşmesine karşı uyarılarda bulunur: Freud'un metinlerinden habersiz olan bazı feministler sulandırılmış ve basite indirgeyici yorumlar yapıyorlar. "Feminizm ve Freud" başlığını taşıyan bölümde (İkinci Bölüm, II. Kısım) Mitchell, Simone de Beauvoir'ın 1949'da yayımlanan ve 1960'ların başlıca feminist metinlerinden biri olan *İkinci Cins*'inin yanı sıra Eva Figes (*Patriarchal Attitudes*, *Ataerkil Tutumlar*, 1970), Germaine Greer (*The Female Eunuch*, *Dişi Hadım*, 1971), Kate Millet (*Cinsel Politika*, 1970), Betty Friedan (*The Freudian Mystique*, *Freudyen Mistik*, 1963), Shulamith Firestone (*The Dialectic of Sex*, *Cinsiyetin Diyalektiği*, 1971) ve diğer Anglo-Amerikan feministlerin yapıtlarında da Freud'un cinsel farklılığın ataerkil düzende nasıl üretildiğini tanımlamaktan çok olumladığına da-

ir yanlış bir yargıya varıldığını öne sürer. Freud'un kadınlara dair fikirlerini bağlamından soyutlayarak değerlendiren bu yazarlar, Freud'u kadının toplumsal potansiyelini kısıtlayan ve ataerkil iktidar ilişkilerinin yeniden üretimine katkıda bulunan bir biyolojik determinizme başvurmakla itham etmektedir. Mitchell ise Freud'un saptamalarının toplumsal ilişkilerin cinsiyetlenmiş bir şekilde işleyişine dair *kural koymak*tan çok çağdaş cinsiyet sistemini *tanımlayıcı* saptamalar olarak görülmesi gerektiğini vurgular. "Psikanaliz, ataerkil bir toplum kurmaya yönelik bir öneri değil ataerkil topluma yönelik bir analizdir. Kadının nasıl ezildiğini anlamak ve buna karşı koymak istiyorsak, psikanalizi göz ardı edemeyiz" (Mitchell, 1974a: xv).

Mitchell'ın "Freud'a dönüşü"nün merkezinde ideoloji (Althusser, Lacan ve Lévi-Strauss aracılığıyla Freud'a odaklanan) ve "bilinçdışının kadına kazandırdığı *bilinçlilik*" vardır (Swindells ve Jardine, 1990: 82). Mitchell, farklılaşan üretim tarzlarıyla ilgili Marksist analize paralel bir feminist kuram inşa etmeye çalışır: "Marksist kuram tarihsel ve iktisadi durumu açıklarken psikanaliz, ideolojinin ve cinselliğin diyalektik materyalizme özgü ideoloji anlayışıyla bağlantılı olarak kavranmasını sağlar" (Mitchell, 1974a: xxii). Mitchell, Freud'da toplumsal ve siyasal potansiyele sahip bir kuram keşfeder. Freud'un kuramı, arzuyu cinsiyetlendiren ve ataerkil iktidar rejimlerini yeniden üreten yapıların maskesini düşüren, devrimci bir bilinçdışı analizidir. Mitchell, ataerkil topluma yönelik bu ideolojik analizin son kertede söz konusu toplumun yıkılmasının zeminini sunduğunu ileri sürer.

Psikanaliz ve Feminizm'in birinci bölümü, Freud'un temel saptamaları hakkında açıklayıcı bir analizdir. Mitchell bir taraftan Freud'un bilinçdışı ve cinsellik, Oidipus ve kastrasyon (hadım/iğdiş edilme) kompleksi gibi temel öğretilerine dair yakın ve dikkatli okumalar ile diğer taraftan bunların kadın açısından anlamı ve önemi arasında bir denge kurar.

İkinci bölüm, Freud'a yöneltilen feminist ithamları ve yanlış anlamaları ele alır ve Reich ve Laing'in kuramlarını açıklığa kavuşturur. Sonuç bölümünde ise Freudyen psikanaliz radikal bir proje olarak ele alınır. Mitchell, Freud'un kadın ve kadın cinselliğiyle ilgili görüşlerinin iki temel kuram anlaşılmadan eksik bir şekilde kavranacağını belirtir: İlk olarak, bilinçdışına özgü zihinsel yaşamın tabiatı ve bilinçdışı davranışları yöneten yasalar; ikincisi, insan hayatında cinselliğin anlamı. "Bilinçdışı zihinsel yaşamın işleyiş tarzı, Freud'un belli tezlerini anlamak için gerekli bir terminolojinin yanı sıra temel bir düşünce sistemi de sunar" (Mitchell, 1974a: 16).

Bu son derece önemli bir saptamadır zira Juliet Mitchell, Freud'u biyolojizmden uzaklaştırmaya çalışır: "Zihinsel yaşamımızın biyolojik ihtiyaçlarımız ve toplumsal kurumları-

mız üzerindeki etkisini farklı bir terminolojiyle yansıtmak dışında psikanalizin biyolojiyle herhangi bir ilişkisi yoktur" (Mitchell, 1974a: 401). Freud'un cinsiyetler arasındaki farklılaşmaya dair analizinde cinsel farklılaşmanın psikolojik özelliklerine odaklanılır. Mitchell, Lacan'dan hareketle, fallusun simgesel tabiatını "aşkın bir gösteren" olarak tanımlar. "Arzunun bir göstergesi" olarak fallus, "mübadele ve diyalog nosyonunu" simgeler (Mitchell, 1974a: 395). Biyoloji değil ataerkil düzen penis ile fallusu özdeşleştirir ve cinsiyet ve iktidar yapılarını dönüştürmeye yönelik bir eğilimi ortaya çıkartır. Cinsiyetlenmiş öznellik bir kayıp yoluyla kurulur: Anne-çocuk arasındaki ilksel ve ikili ilişkinin kaybıyla: "Nesnenin (anne memesinin) kaybı, birleşme arzusu doğurur ve kimliklerin dayandığı temel yapı budur" (Mitchell, 1974a: 387).

Dolayısıyla çocuğun kimlik inşası, eksikliğin kabulü veya farklılığın anlaşılmasına dayanır. Kız veya erkek çocuk, ilk olarak annesine yönelik bir fallus olma arzusu duysa da simgesel baba duruma müdahale ederek ve simgesel bir kastrasyon tehdidi yönelterek fallusun anlamını ele geçirir. Çocuk, cinsiyetler arasındaki anatomik farklılıkları algıladığı anda kastrasyon kompleksini de algılar ve durumu ya var olma ya da hadım olma sorunu olarak içselleştirir. Kastrasyon kompleksinin iki cinsiyete etkileri farklıdır. Oidipus kompleksi (ensest tabusuyla ilgili antropolojik yaklaşımlardan hareketle geliştirilen bir öncül) çerçevesinde, oğlan çocuğu babanın temsil ettiği yasanın mirasçısı konumuna yerleşirken (zira anne bir aşk nesnesi olsa da babadan yönelen bir hadım edilme tehdidi söz konusudur) küçük kız da kendi konumunu aynı yasa dahilinde öğrenir. Kız çocuk kendi eksikliğini kabullenmek zorundadır: Dişi bebeğin kız çocuk olabilmesinin anahtarı "hadım edilmişliğinin farkına varmasıdır"; tıpkı gelecekte kavuşacağı imkânların bir bedeli olarak babasından yönelen tehdidi algılayan ve babasına saygı duymaya başlayan erkek bebeğin erkek çocuğa ve sonra erkekliğe geçmesi gibi (Mitchell, 1974a: 96). Öyleyse, kız çocuk anneye bağlılıktan babaya duyulan bir cinsel arzuya geçer; cinsel hazzın kaynağı klitoristen vajinaya aktarılır ve böylelikle küçük kız kadınlığa uzanan "normal" veya normatif yola girer.

Ataerkil toplumu çözümleyen bir bilim olarak psikanaliz, "küçük kızın kendi kültürel yazgısını yaşayabilmek için zaman kaybetmeden bürünmek zorunda olduğu kılığı" tanımlarken bu durum, toplum tarafından adeta "biyolojik bir yazgı" gibi sunulur (Mitchell, 1974a: 416). Bu biyolojik öncül erkekle kadın arasında cinsiyet bakımından herhangi bir eşitliğin olmadığı varsayımına dayanır. Sonuçta kadın bir cinsel nesne olarak erkeğin özerk aktörlük niteliğine saygı duyan/itaat eden bir eksik Öteki olarak konumlanır. Dişil mazoşizm, penis hasedi ve kadının za-

yıf süperegosu, ataerkil yasanın ("Babanın Yasası") kadına dayatılmasının bir sonucudur. Bu Lacancı ve göstergebilimsel Freud okumasında, simgesel düzene girişin anahtarı fallus olsa da Mitchell fallusun her iki cinsiyetin de sahip olmadığı imgesel bir nesne olduğunu vurgular. Mitchell'a göre fallus her ne kadar cinsel farklılığın göstergesi olsa da, ataerkil toplumsal ilişkilere kural olarak bağımlı değildir. Aşkın gösteren olarak fallus, kendi içinde değişim potansiyeli barındırır ve ataerkil olmayan bir toplumda "kadını bilinçdışı düzlemde mübadele edilebilen bir nesne kılmaktan vazgeçen farklı bir kültür ister istemez keşfedilecektir" (Mitchell, 1974a: 415).

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Juliet Mitchell'ın *Psikanaliz ve Feminizm*'i (1974) feminizmin tarihinde belirleyici bir andır ve geçmişteki literatürden ani ve radikal bir kopuşu temsil eder. Elizabeth Grosz (1990) bu noktayı şöyle açıklar:

> Feminist kuramın psikanalize yönelik tutumunda çarpıcı bir değişimin yaşadığı söylenebilir. Psikanalizle ilgili son yirmi yıllık feminist literatürü incelediğimizde, belli konumların açık ve çarpıcı bir şekilde yeniden değerlendirildiğini (geçmişte kötülenen bir kuramın olumlu bir yaklaşımla kabul edildiğini) görürüz. Feminist tavırdaki bu radikal kopuş "anı"na Anglosakson dünyada Juliet Mitchell'ın *Psikanaliz ve Feminizm*'deki Freud savunusu damga vurmuştur (Grosz, 1990: 19).

Mitchell'ın yapıtı Freud'u farklı bir şekilde yorumlama ve kadının ezilmesini açıklarken Freud'un çalışmalarına başvurma ihtiyacına işaret ederek ortodoks feminizme meydan okumuştur. Mitchell'ın feminizmi ataerkilliğin yeniden üretimini incelerken psikanalitik kurama başvurur. Mitchell, Lacan'dan hareketle, egonun oluşumunun temelinde cinsel farklılaşmanın olduğunu ve bu farklılaşmanın bir öz değil çatışmalı bir süreç olduğunu vurgular. Mitchell'ın çalışması Anglosakson dünyaya özgü toplumsal düşüncenin yerleşik teamüllerine meydan okumuştur. Mitchell toplumsal fikirler ve yasaların bilinçdışı düzlemde nasıl içselleştirildiği ve bunun psişik yapıyı nasıl belirlediğini anlamak gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Burada söz konusu olan, kuramın baş aşağı çevrilmesi değil entelektüel düşüncede yapılan bir revizyondur. Geçmişte yapılan feminist çalışmalara benzer şekilde Mitchell da kuramın feminizm açısından taşıdığı siyasal ve toplumsal anlama odaklanır. "Kadınlar: En Uzun Devrim"de (1966) "sol harekette kadının eksikliği sorunu"yla (Mitchell, 1995: 74) ilgilenirken siyasal düşüncenin şimdiye kadar görünmez kalmış bir boyutunu aydınlatır. *Psikanaliz ve Feminizm*'de ise kadının tarihsel ve kültürel özgüllüğüne işa-

ret eder: "Erkekle kadın arasında toplumsal ve kültürel düzlemde inşa edilen" ve ataerkil toplumun bir parçası gibi görünen "mutlak bir farklılık vardır" (Mitchell, 1995: 75). *Psikanaliz ve Feminizm*'de Mitchell'ın temel meselesi şudur: "Eğer ataerkil düzen bu kadar güçlüyse, feminist bir siyasetin üzerinde var olabileceği, ataerkil iktidarı zayıflatabileceği veya aşındırabileceği tarihsel koşullar da mevcut demektir" (Mitchell, 1995: 75). Mitchell'ın tezinin yeniliği psikanalizin toplumsal ve siyasal imkânlarına ışık tutmasıdır (Lacan'ın kendi fikirlerinin toplumsal düzlemde nasıl uygulanabileceği üzerine hiç düşünmemiş olması ilginçtir): Mitchell, terapi alanından kuramsal bir paradigma üretir.

Jacques Lacan'ın kuramlarına duyulan hayranlığa genellikle Juliet Mitchell'ın öncülük ettiği kabul edilir. *Psikanaliz ve Feminizm,* Lacan'ın çalışmalarının Anglosakson dünyada tanınmasını sağlarken Mitchell'ın Jacqueline Rose'la birlikte hazırladığı *Jacques Lacan ve Freudyen Ekol* (1982) Lacan'ın çapraşık metinleriyle cebelleşen okurlara bir hareket noktası sunar. *Psikanaliz ve Feminizm* 1970'lerin ortalarından itibaren toplum kuramına önemli saptamalar ve engin anlamlar sunarak psikanalizden esinlenen yeni bir eleştiri dalgasına öncülük etmiştir. Mitchell'ın bu son derece önemli metninden etkilenen alanlar arasında edebiyat eleştirisi, sinema araştırmaları, feminist metinler, kültür ve toplum kuramı yer alır. Feminist eleştiri alanının dışında kalan entelektüel düşünceye Mitchell kadar büyük bir katkı yapan başka bir feminist yoktur.

Mitchell eleştirisi

Juliet Mitchell, "Kadınlar: En Uzun Devrim"i *New Left Review*'daki arkadaşları ve meslektaşlarına yönelik olarak yazmıştı: "Bir masanın etrafında *New Left Review*'daki bütün erkeklerle birlikte toplandığımızı hatırlıyorum... İnsanlar... 'Ben İran siyaseti üzerine kafa yoruyorum', 'Ben Tanganika hakkında kafa yoruyorum' diyorlardı; ben de 'Kadınlar hakkında kafa yoruyorum' dedim ve bir sessizlik oldu" (Mitchell, 1995: 74). Swindells ve Jardine'in bu dönemle ilgili dikkatli analizlerinde belirtildiği gibi, "Juliet Mitchell'ın 1966'da Sol'la ilgili tartışmaya yaptığı önemli katkıyı *NLR*'daki "arkadaşları ve meslektaşları" arasında tek fark edebilen Quintin Hoare olmuştu; o da sert bir 'reddiye' kaleme almıştı" (Swindells ve Jardine, 1990: 70-1). Mitchell'ı, Marx'ı yanlış yorumlamakla eleştiren Hoare, Mitchell'ın tarih okumasına şöyle itiraz etmişti:

> Mitchell bize bu makalenin kadının konumuyla ilgili tarihsel bir anlatı sunmayacağını önceden bildirmişti. Ne var ki Mitchell kendi analizinden tarihi tamamen *dışladı*. Kadının konumu veya bu meseleyle ilgili başka şeyler tarihdışı bir yaklaşımla ele alınamaz. Mitchell'ı kadının bütün *tarihsel* gelişiminin

> ailede gerçekleştiğini; kadının ailenin mekânı ve zamanında var olup faaliyet gösterdiğini anlamaktan alıkoyan da bu (Hoare, 1967: 70).

Hoare'un yorumları Mitchell'ın Althusserci ideolojiyi uygulama biçimini yanlış anladığını gösterir; Mitchell'ın yaptığı yenilik, aile yapılarının zaman içinde nasıl farklılaştığını ortaya koymaktır. Hoare'un makalesi her ne kadar mesnetsiz de olsa, Mitchell'ın projesinin radikal tabiatını aydınlatır: sol düşüncede kadının konumunu ele alan bir alan açmak.

Psikanaliz ve Feminizm'de geliştirildiği şekliyle Mitchell'ın kuramsal çerçevesine bundan daha ciddi eleştiriler de yöneltilmiştir. Bazı eleştirmenler Mitchell'ın cinsiyet analizinde kuramsal ve siyasal sorunlar olduğunu ileri sürmüştür. Mitchell, ataerkil ideolojinin yanı sıra özne kategorisini de evrenselleştirdiği için eleştirilmiştir: "Mitchell'ın analizinde yer alan evrensel, kültürel kategoriler farklı kültürleri çapraz kesen tarihüstü yasalar tarafından yönetilir..." (Grosz, 1990). Babanın yasası, ensestin yasaklanması ve fallusun anlamı (dolayısıyla kadının kastrasyonu) "Mitchell nezdinde bütün bunlar, evrensel *a priori* koşullardır". Elizabeth Grosz (1990) Mitchell'ı, Freud'u bütün yönleriyle kabul ederek herhangi bir revizyon ihtiyacı duymadan Freudyen kuramı feminist ilkelerle bağdaştırabildiği için eleştirir: "Mitchell, kadınlığın inşasına dair analizini geliştirirken seferber ettiği psikanalitik araçları hiçbir şekilde eleştirmez" (Grosz, 1990: 197, n. 7). Mitchell'ın konumu sorunludur zira cinselliğin ve cinsiyetin toplumsal yeniden üretimini verili bir şey olarak alır; cinsiyetlenmiş öznelliğin içselleştirilme tarzına içkin çelişkileri (ki bunun siyasal sonuçları da vardır) göz ardı eder. Grosz'un kadının aleyhine erkeğe öncelik veren "önverili bir yapısal ağ" olarak tanımladığı mekanizma çerçevesinde kadın, simgesel düzlemde eksik Öteki olarak konumlandırılır. Sonuçta kadının kendini cinsiyet sistemini niçin yıkmak zorunda hissedeceği belli değildir. Mitchell, *Psikanaliz ve Feminizm*'de modern üretim koşulları çerçevesinde aile ve aileyle bağlantılı cinsel işbölümünün gereksiz olduğunu vurgulayıp "iyimser ve devrimci bir sonuca" (Wilson, 1981: 70) vardığı halde bazı eleştirmenler Mitchell'ın Freudyen analizinin "kadının erkekten özerkleşme mücadelesini mantıken imkânsızlaştırdığı" görüşündedir (Grosz, 1990).

Elizabeth Wilson (1981), Mitchell'ın projesinin radikal bir potansiyele sahip olduğunu reddeder. Wilson'a göre Juliet Mitchell, Lacan'dan hareketle, "erillik" ve "dişillik" terimlerinin keyfî tabiatına dikkat çekmeye çalışır. Erkek ve kadın "salt farklılıkları temelinde var olurlar" (Mitchell, 1980) ve "erkekle kadın arasındaki farklılıklar biyoloji alanının ötesinde tamamen toplumsal kurgulara dönüşürler" (Wilson, 1981: 69). Wilson, Mitchell'ı bu görüşler çerçevesinde psişik bir determinizmi

savunduğu için eleştirir. Cora Kaplan'ın (1979) Freudyen kurama "cinsiyet konumları arasındaki mesafeyi" pekiştirdiği için yönelttiği eleştiriyi anımsatan Wilson, Mitchell'ın paradigmasının "zorba" ve kaçınılmaz bir unsuru evrenselleştiren bir yapı dahilinde cinsiyet ilişkilerini yeniden ürettiğini ileri sürer: "Bu mantık bizi, tıpkı 'biyolojizm'in yaptığı gibi, fallik iktidar yapılarının içine hapseder" (Wilson, 1981: 69).

Mitchell'ı "Lacancı kuram daha ayrıntılı bir şekilde ele alındığında gündeme gelen meseleler ışığında" (Gallop, 1982: xiii) değerlendiren Gallop, onun Freud yorumunun feministlerin işine yarayacak ölçüde Lacancı olmadığını savunur. Mitchell, fallik düzenin antropolojik ve sosyolojik boyutlarına (ataerkil düzende Babanın Yasası) öncelik tanırken Lacan'ın dilin önemine yaptığı vurguyu göz ardı eder. Gallop'a göre feminizm, "dilbilimle kurulan bir diyalog aracılığıyla en baştaki cesaretine yeniden kavuşmuş bir psikanalizi benimsemek zorundadır" (Gallop, 1982: 14). Gallop'a göre Mitchell bu projeye öncülük eder ama kitabın sonunda psikanalizden ataerkil düzeni alaşağı etmesini bekleyerek tam da eleştirdiği yazarların konumunu benimser. Feministlere yönelttiği "keskin eleştiri" çerçevesinde Mitchell, feminist düşüncenin geçmişteki yetersizliklerini sergileyen bir "ütopik rasyonalizm" eğilimine dikkat çekse de son kertede onlardan farksız bir toplum kuramı anlayışını benimser. Gallop, psikanaliz aracılığıyla değişmeyen; "psikanalize yönelik arzusunu dahi sorgulamayan" ve kendi psikanaliz anlayışından hareketle siyasal bir pratik inşa edemeyen bir feminizmin ne kadar önemli olduğunu sorgular (Chisholm, 1992: 261). Öte yandan Gallop bütün bu eleştirilere rağmen Mitchell'ı kendi kuramsal eleştirisi açısından bir "hareket noktası" olarak alır. Mitchell'ın kurucu yapıtına yöneltilen eleştiriler ne kadar haklı olursa olsun sunduğu hareket noktasını hafife alamayız; Mitchell, feminizmin psikanalizle ilişkisini değiştirmiştir. Ataerkil düzenin cinsiyetlenmiş öznellik üzerindeki etkilerine dair analizinin bütün bir toplum kuramı açısından önemli sonuçları olmuştur.

Mitchell'ın Marx'ı Freud ve Lévi-Strauss'la bütünleştirme projesi "bizzat Mitchell tarafından sessizce terk edilmiştir; zira Mitchell, Lacancı projeye yönelmiştir" (Lovell, 1996: 322). Öte yandan Marksizmle psikanaliz arasında bir senteze varma çabasının zorluklarına rağmen bu iki fikriyat sonraki feminist düşünürler tarafından bağlantılandırılmıştır. Postmodernizmin ortaya çıkışıyla birlikte Marksist perspektif genel olarak gözden düşmüştür. Ama birçok feminist düşünür, cinsiyet meselesini materyalist ve psikanalitik yöntemlerle çözümlemeye devam etmiştir. Örneğin Chodorow anasoylu unsur (ve onun dolayımlayıcı rolünü) merkeze alan kendi cinsel farklılık kuramında, nesne-ilişkileri kuramına başvurarak ikili sistemlere dayalı analiz-

lerden uzaklaşmıştır. Bazı Fransız feministler (Kristeva, Cixous, Irigaray) Lacan'ın kuramını feminizm adına sahiplenmekten daha fazlasını yaparak, "dişil" ve "marjinal" unsurlara öncelik tanıyan bir toplumsal cinsiyet ve kimlik kuramı geliştirmiştir. Birçok postyapısalcı feminist Marx'tan Foucault'ya (özellikle eski-Marksist feministlerin ilginç bulduğu bir durum olarak) yönelmiştir. Judith Butler'a göre (1990) "biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında bir tutarlılık varsayan" psikanalitik kuram yanlış bir yoldadır zira "toplumsal cinsiyet, 'cinselliği' ifade etmekten çok kültürel düzlemde 'düzenleyici bir ideal' olarak faaliyet gösterir" (Buhle, 1998, 347): Kimi psikanaliz türleri çözümlemeye çalıştıkları yapıları bizatihi kurumsallaştırır. Herkesten çok Foucault'dan etkilenen Queer kuramı ise cinselliği kendi kuramsal alanı olarak kabul ederek "cinsiyet"i feminizme havale etmiştir. Öte yandan bu ikisini yeniden birleştirmeye yönelik bir eğilim ve 1960'ların sonlarındaki kaygılara doğru bir dönüş de söz konusudur. 1993'te kaleme aldığı metinde Butler, dildeki tekrarlar aracılığıyla üretilen bir konum olarak cinselliğe dair analizinde Althusser'in "çağırma" (*interpellation*) kuramına başvurur: Ataerkil ideolojiler özneyi bir cinsel kimlik olarak çağırırlar.

Juliet Mitchell hâlâ oldukça üretken bir yazar. Son çalışması *Mad Men and Medusas: Reclaiming Hysteria and the Effects of Siblings on the Human Condition*, feminizm ve psikanalize duyduğu ilginin bir sonucu olarak görülebilir. Bir klinisyen olarak çalışmaya başladığında, kadınlığın ve erkekliğin inşasından ziyade kimi semptomların "cinsiyetlendirilmesi" üzerinde durmuştur. Eril histerinin varlığı ve hâkimiyeti psikanalizin temel unsuru olmasına rağmen histeri niçin kadınların payına düşmektedir? Yeni kitabında Mitchell, Antik Yunan'a ve Rönesans'a özgü tıp metinlerinden cadılık, kötü ruhların istilası ve diğer toplumsal olgulara dayalı bir tarihsel arka plan ışığında psikanalizin gündemine Freud'un "Dora: Bir Kadındaki Histeri Vakasına Dair Bir Fragman"ı ile giren ve ardından klinik alanından "kaybolan" histerinin soykütüğünü çıkartır. Mitchell histerinin hiçbir zaman kaybolmadığı, yalnızca kendi yok oluşunun provasını yaptığını ve farklı kılıklar ve tanımlar altında yeniden ortaya çıktığını ileri sürer. Bu bağlamda Mitchel psikanaliz, edebiyat ve mit alanındaki eril histeri anlatımlarını (hastalığın "dişilleştirilmesiyle" birlikte gözden düşen anlatımları) ele alır. Histeriyi psişik bir kompleks aracılığıyla değil toplumsal düzen tarafından "dişil"leştirilen, insana özgü bir imkân olarak yorumlayıp bütün bunları ve histerinin diğer kaybolan boyutlarını yeniden gündeme getirir. Histeriye dair psikanalitik anlatımlar bağlamında Freud'un tanımladığı şekliyle Oidipus kompleksinin ve Lacan'ın yeniden yorumladığı şekliyle kastrasyon kompleksinin anlamı ve önemini sorguladıktan sonra kardeş-

liği ve genel olarak yan yana bulunma halini Ödipal dinamik dahilindeki kuşaklararası çatışmayı temel alan dışlayıcı kuram ve pratiklere alternatif bir model olarak önerir. Mitchell, psikanalizi gözünün önündeki şeyi göz ardı ettiği için eleştirir: kardeşliğin örneklediği türden yan yana ilişkilerin önemi. Özneleri Oidipus ve kastrasyon komplekslerinin doğurduğu ana-baba tiplerine tekabül eden ebeveynler haline getiren süreç (antropolojik yakınlık/akrabalık kuramlarında son derece önemli bulunan) yan yana ilişkilerle başlar. Mitchell, *Psikanaliz ve Feminizm*'in yeni bir basımında (2001) feminizmin sonradan Lacancı ve post-Lacancı psikanalize başvurma biçiminin bu projeyi nasıl apolitikleştirdiğini gösterir.

MITCHELL'IN TEMEL ESERLERİ

Mitchell, J. (1962) "Concepts and techniques in the novels of William Golding", *New Left Review*, 15: 63-71.

Mitchell, J. (1966) "Women: the longest revolution", *New Left Review*, 40: 10-30.

Mitchell, J. (1972a) "What Maisie Knew: portrait of the artist as a young girl", J. Goode (ed.) *Air of Reality: New Essays on Henry James* içinde. Londra: Methuen; Yeniden basımı: *Women. The Longest Revolution* içinde (1984).

Mitchell, J. (1972b) "The Ordeal of Richard Feverel: a sentimental education", I. Fletcher (ed.) *Meredith Now* içinde. Londra: Routledge; Yeniden basımı: *Women. The Longest Revolution* içinde (1984).

Mitchell, J. (1972c) *Women's Estate*. Londra: Penguin ve New York: Pantheon Books. [*Kadınlık Durumu*, çev. Y. Zihnioğlu, F. Tunç, Ş. Torun, G. Inal, G. Savran, Ş. Tekeli, Kadın Çevresi Yayınları, 1985].

Mitchell, J. (1974a) *Psychoanalysis and Feminism*. Londra: Allen Lane ve Penguin Books. [*Psikanaliz ve Feminizm*, Yaprak Yayınları, 1984].

Mitchell, J. (1974b) "On femininity and the difference between the sexes", J. Strouse (ed.), *Women and Analysis: Dialogues on Psychoanalytic Views of Femininity* içinde. New York: Dell.

Mitchell, J. (ed.) (1977) "Introduction", *Defoe's Moll Flanders*. Londra: Penguin Classics.

Mitchell, J. (1984) *Women: The Longest Revolution: Essays on Feminism, Literature and Psychoanalysis*. Londra: Virago ve New York: Pantheon Books. [*Kadınlar: En Uzun Devrim*, Agora Kitaplığı, 2006].

Mitchell, J. (1986) *The Selected Melanie Klein*. Harmondsworth: Penguin ve New York: Pantheon.

Mitchell, J. (1990) "Whatever happened to Don Juan?: Don Juan and male hysteria", *Mitos*, 3: 77-84.

Mitchell, J. (1995) "Psychoanalysis and feminism: twenty years on", *British Journal of Psychotherapy*, 12 (1): 73-77.

Mitchell, J. (1996a) "Sexuality and psychoanalysis: hysteria", *British Journal of Psychotherapy*, 12 (4): 473-9.

Mitchell, J. (1996b) "Role of recreation in women's oppression", N.R. Keddie (ed.) *Debating Gender, Debating Sexuality* içinde. New York: New York University Press.

Mitchell, J. (1996c) "Preface", J. Raphael-Leff ve R. Jozef Perelberg. *Female Experience: Three Generations of British Women Psychoanalysts on Work with Women* içinde. Londra: Routledge.

Mitchell, J. (1997) "Sexuality, psychoanalysis and social changes", *International Psychoanalysis*, 6 (1): 28-9.

Mitchell, J. (1998a) "Memory and psychoanalysis", P. Fara ve K. Patterson (ed.) *Memory (Darwin Lectures)* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Mitchell, J. (1998b) "Thinking about emptiness", *Bulletin of the Society for Marital Studies*, 5: 22-28.

Mitchell, J. (1998c) "Introduction", J. Philips ve L. Stonebridge (ed.) *Reading Melanie Klein* içinde. Londra: Routledge.

Mitchell, J. (1998d) "Questioning the Oedipus complex", *Replika*, 113-24. (*Replika: Hungarian Social Science Quarterly. 'Central European Mysteric' special issue*, 1998).

Mitchell, J. (1999a) "Feminism and psychoanalysis at the millennium", *Women: A Cultural Review*, 10 (2): 185-91.

Mitchell, J. (1999b) "Dora and her doctors", S. de Mijolla (ed.) *Women in the History of Psychoanalysis* içinde. Londra: Karnac Books.

Mitchell, J. (1999d) "Hysteria and the body", F. Molfino ve C. Zanardi (ed.) *Symptoms, Body, Femininity: From Hysteria to Bulimia* içinde. Bologna: Clueb Press.

Mitchell, J. (1999e) "Family or familiarity?", M. Richards ve S. Day Slater (ed.) *What is a Parent?* içinde. Londra: Rupert Hart.

Mitchell, J. (2000) "Psychoanalysis and feminism revisited", M. Kavna (ed.) *Feminism and Psychoanalysis at the Millennium* içinde. Londra: Routledge.

Mitchell, J. (2000a) *Mad Men and Medusas: Reclaiming Hysteria and the Effects of Siblings on the Human Condition*. Londra: Hamish Hamilton ve Penguin Books.

Mitchell, J. (2000b) "The vortex beneath the story", P. Brooks ve A. Woloch (ed.), *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture* içinde. Londra ve New Haven, CT: Yale University Press.

Mitchell, J. (2001) "Sexuality, psychoanalysis and social changes'", *Where id was: Challenging normalization in psychoanalysis* içinde. 96-108.

Mitchell, J. ve Goody, J. (1997) "Feminism, fatherhood and the family: the case of the CSA", Mitchell, J. ve Oakley, A. (ed.) *Who's Afraid of Feminism* içinde. Londra: Hamish Hamilton ve Penguin Books.

Mitchell, J. ve Oakley, A. (ed.) (1977) *The Rights and Wrongs of Women*. Harmondsworth: Penguin.

Mitchell, J. ve Oakley, A. (ed.) (1986) *What Is Feminism?* Oxford: Blackwell.

Mitchell, J. ve Oakley, A. (ed.) (1997) *Who's Afraid of Feminism?* Londra: Hamish Hamilton ve Penguin Books.

Mitchell, J. ve Parsons, M. (1992) *Before I Was I: Psychoanalysis and the Imagination. The Work of Enid Balint*. Londra: Free Association Books ve Guildford Press.

Mitchell, J. ve Rose, J. (ed.) (1982) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. Londra: Macmillan.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Althusser, L. (1969a) "Contradiction and overdetermination", *For Marx* içinde. (çev. B. Brewster). Londra: Verso.

Althusser, L. (1969) "Freud and Lacan", Yeniden basımı: L. Althusser, *Essays on Ideology*. (çev. B. Brewster) Londra: Verso.

Buhle, M. J. (1998) *Feminism and Its Discontents. A Century of Struggle With Psychoanalysis*. Cambridge, MA. Ve Londra: Harvard University Press.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londra ve New York: Routledge.

Butler, Judith (1993) *Bodies That Matter*. Londra ve New York: Routledge.

Chisholm, D. (1992) "Mitchell, Juliet", E. Wright (ed.), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary* içinde. Oxford: Blackwell.

Elliott, A. (1999) "In the name of Freud and Lacan: Mitchell's account of sexual difference", *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva* içinde. Londra: Free Association Books.

Gallop, J. (1982) *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*. Basingstoke ve Londra: Macmillan Press.

Gallop, J. (1989) "Moving backwards or forwards", T. Brennan T. (ed.) *Between Feminism and Psychoanalysis* içinde. Londra: Routledge.

Grosz, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. Londra: Routledge.

Hoare, Q. (1967) "On women: The longest revolution", *New Left Review*, 41: 78-81.

Kaplan, C. (1979) "Radical feminism and literature: rethinking Millett's Sexual Politics", *Red Letters*, 9: 4-16.

Lovell, T. (1996) "Feminist social theory", B. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory* içinde. Oxford: Blackwell.

Pallares-Burke, M.L. (2000) "A Luta fermanente", *Mais*, 6-9: Fohla de S. Paolo. 15.10.2000.

Swindells, J. ve Jardine, L. (1990) *What's Left?: Women in Culture and the Labour Movement*. Londra: Routledge.

Wilson, E. (1981) "Psychoanalysis: psychic law and order?", *Feminist Review*, 8: 63-78; E. Wilson ve A. Weir, *Hidden Agendas* içinde. Londra: Tavistock, 1986.

34

Edward Said

BRYAN S. TURNER

"Kendi anavatanını sevimli bulan kişi hâlâ yolun başındadır."
– Auerbach

Biyografik ayrıntılar ve kuramsal bağlam

Edward W. Said, Columbia Üniversitesi'nde İngilizce ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü olarak görev yapıyor.* Said, 1935'te Kudüs'te dünyaya geldi, ailesi 1948'de Filistin'den göç etmek zorunda kaldı. *Yersiz Yurtsuz* başlıklı otobiyografisinde gençlik yıllarını anlatır (1999a). Said, Mısır (gençliğinde Mısır'daki İngiliz okullarında okudu), Lübnan, Ürdün ve Birleşik Devletler'de büyüdü. Sürgün teması Said'in hem edebiyat hem de siyaset kuramında önemli bir temadır. Entelektüel bir hayat çağrısını ciddiye alan hiç kimse kendini anavatanında evinde hissedemez. Said, lisans derecesini Princeton'dan, yüksek lisans ve doktora derecelerini ise Bowdoin Ödülü'ne layık görüldüğü Harward'dan aldı. Doktora tezi, edebiyat ve kolonyalizmle ilgili sonradan yaptığı araştırmalarda temel bir figür olan Joseph Conrad üzerineydi. Said, Princeton'da Yeni Eleştiri'nin önde gelen isimlerinden Richard Blackmur'dan etkilendi. 1960'lardan itibaren, Filistin'deki siyasal mücadeleyle gittikçe daha yakından ilgilendi. 1969 ve 1970'te Amman ve Beyrut'u ziyaret etti; Filistin Kurtuluş Örgütü'nün 1973'e kadar sözcülüğünü yapan şair Kemal Nasır gibi tanıdıklarıyla yeniden irtibat kurdu. 1974'te Harvard'da misafir karşılaştırmalı edebiyat profesörü olarak bulundu ve 1975-76'da Stanford'ta Davranış Bilimleri Bölümü'ne bağlı İleri Araştırmalar Merkezi'nde görev yaptı. Oryantalizmle ilgili araştırmasını büyük ölçüde orada tamamladı. 1976'da *Başlangıçlar* başlıklı kitabı her yıl verilen Lionell Trilling ödüllerinin ilkini kazandı ve *Şarkiyatçılık*

(*) Edward Said, 2003'te vefat etti – ç.n.

(1978), Ulusal Kitap Eleştirmenleri Ödülü'ne aday gösterildi. Said, Filistin Ulusal Konseyi'ne bağımsız bir entelektüel olarak seçildi ve 1987'de başlayan Filistin İntifadası'nın ardından 1988'de Filistin Bağımsızlık Bildirgesi'nin Arapça metninin İngilizce çevirisine katkıda bulundu. 1990'larda Amerikan dış siyasetini, özellikle Körfez Savaşı'nı eleştirirken Filistin'deki yozlaşma ve yeteneksizliği eleştirmeyi de ihmal etmedi. Michael Sprinker, Said'in makalelerini derlediği bir kitap hazırlamıştır (1992). Said'in angaje, kozmopolitan ve kamusal bir entelektüel olarak kariyerini göz önüne alırsak, "Entelektüelin Temsilleri" başlıklı Reich Konferansları'nı onun vermiş olması gayet isabetlidir.

Said, toplum ve edebiyat kuramına birçok önemli katkıda bulunmuştur. Said'in müstakil görünen katkıları (edebiyat kuramı, düşünce ve entelektüellerin tarihi, siyaset analizi vb. alanlara) Batı'nın diğer kültürlere dair varsayımlarına yönelik kesintisiz bir eleştiriyle, başka deyişle bir oryantalizm eleştirisiyle birleşir. Dolayısıyla bu portre yazısında Said'in uluslararası akademik şöhretinin asıl kaynağı olan *Şarkiyatçılık* araştırmasına odaklanacağız ve Said'in entelektüeller ve oryantalizmle ilgili analizinin temel bir unsurunun genellikle göz ardı edildiğini ileri sürerek son noktayı koyacağız: bir dizi örnek üzerinden oryantalizm dışında bir yol keşfetmeye çalışan, "kozmopolit kaygı etiği" adını verebileceğimiz bir etik sistem kurmaya yönelik deneysel girişimleri.

Toplum kuramı ve katkıları

Said'in toplum kuramı üç temel unsurdan oluşur. Said, ilk olarak, çağdaş edebiyat araştırmalarına, özellikle edebiyat ve kolonyalizm analizine önemli katkılar yapmıştır. Bu alandaki temel katkıları şunlardır: *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca* (1975); *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem* (1975); *Dünya, Metin ve Eleştirmen* (1984a); *Kültür ve Emperyalizm* (1993a). Birçok eleştirel sorgulamaya tâbi tutulan bu metinler aynı zamanda kolonyal ve postkolonyal edebiyatla ilgili tartışmaların da önemli bir boyutunu oluşturur (Fraiman, 1995). İkincisi Said, *Entelektüel*'de (Said, 1994a) entelektüelin birtakım bağlılıkları olan muhalif kimliğiyle ilgili bir görüş ortaya atmıştır. Bu görüşünü (eleştirel entelektüelin oynadığı role dair görüşünü) Ortadoğu politikalarına yönelik eleştirel analizler ışığında geliştirmiştir: *Filistin Sorunu* (1980); *After the Last Sky* (*Son Gökyüzünden Sonra*, Said, 1988); *The Politics of Dispossession* (*Mülksüzleştirme Politikası*, 1994b); *Peace and Its Discontents* (*Barış ve Yol Açtığı Hoşnutsuzluklar*, Said, 1995). Son olarak Said, *Şarkiyatçılık* (1978), *Medyada İslâm* (1981) ve *Kültür ve Emperyalizm* (1993a) gibi kitaplarıyla oryantalizm tartışmasına önemli katkılar yapmıştır. Said'in çalışmaları bir bütün olarak birçok tartışmaya yol aç-

sa da bunların arasında en etkili olanı oryantalizmle ilgili çalışmaları ve görüşleridir (Mani ve Frankenberg, 1985; Yenenoğlu, 1988). Said, entelektüel, metin ve toplum arasında mutlaka bir ilişki olması gerektiğini savunur. Şimdi Said'in oryantalizmle ilgili görüşlerini ayrıntılı şekilde ele almadan önce onun edebiyat kuramını ve entelektüellerle ilgili analizini kısaca tartışalım.

Entelektüeller ve iktidar

Günümüz Batı toplumlarında devlet yüksek kültürün korunması ve desteklenmesinde artık doğrudan sorumluluk almak yerine kültürel beğeni ve ayrımın belirlenmesini piyasaya bırakıyor. Entelektüeller kültürel meselelerde görüş bildirdiğinde arkalarında devlet otoritesi veya elit kurumlar bulunmuyor. Bu yüzden entelektüellerin kültür alanında kural koyma özelliklerini yitirdiği, artık yalnızca birer kültür yorumcusu olarak var olduklarını söyleyebiliriz (Bauman, 1987). Enformasyon ekonomisinin gittikçe genişlemesinin bir sonucu olarak kamusal entelektüeller de devletten bağımsızlaştı. 18. ve 19. yüzyıllarda milliyetçilik yükselişe geçerken ulusal kültürlerin tanımlanmasında entelektüeller önemli roller oynamıştı –temel değerler ve standartlar belirlenirken sözgelimi etnografi çalışmaları önem kazanmıştı. Kültürün ticari bir niteliğe bürünmesi, kitle kültürünün yükselişe geçmesi, yüksek ve alt kültürün postmodernitede bütünleşmesi ve iktisadi rasyonalizm aracılığıyla üniversitelerin dönüşmesi sonucunda kamusal entelektüelin geleneksel rolü zayıflamıştır. Britanya'ya ve İngiliz Milletler Topluluğu'na (Commonwealth) bağlı üniversitelerde kültürel çalışmalar giderek popülerleşirken geleneksel İngiliz edebiyatı bölümlerinin gözden düşmesi modern üniversitede yaşanan bu değişimin bir göstergesidir. Günümüzde entelektüeller, klasik oryantalizmin altın çağı olan geç 19. yüzyılın entelektüellerinin temel özelliği olan otoriteye veya devlet desteğine sahip değildir.

Said, *Dünya, Metin ve Eleştirmen* (1984a) başlıklı çalışmasında Matthew Arnold'ın *Culture and Anarchy*'sini (*Kültür ve Anarşi*) çözümlerken entelektüel iklimde yaşanan bu değişimlerin bazılarını kabul eder. Bir toplumun en temel özelliği olan kültür hakkında yazarken Arnold, İngiliz yüksek kültürünün manevi otoritesi ve destekçisi olarak entelektüel bir rol oynayabiliyordu. Aynı zamanda hegemonik iktidarını hem içeride hem de dışarıda dayatabilen güçlü bir devlete dayanan güçlü bir ulusal kültürün varlığını da kabul ediyordu. Modern kültürlerin parçalanması ve ulusal geleneklerin gittikçe melezleşmesi sonucunda kamusal entelektüeller arasında herhangi bir nihai söz dağarcığının olmadığı fikri ve çokkültürlülükten dolayı insanın kendi kültüründen soyutlanması gerektiği hissi yaygınlaştı. Dolayısıyla Çağdaş oryantalizmin düşünsel bağlamı *Culture and Anarchy*'nin ya-

yımlandığı 1869'dan günümüze epey değişti.

Diğer yandan Kuzey Amerika ve Avrupa'da kültür alanında ve entelektüel otoritedeki bu değişimler, Filistin ulusal kültürüyle siyasal olmaktan çok kültürel bağları olan Said'te aynı etkiye yol açmamıştır. *Entelektüelin Temsilleri*'nde var olan birçok gerilim ve muğlaklığın sebebi Said'in Filistin siyasetini kültürel bir bakış açısıyla yorumlama çabasından kaynaklanır. Said, Reith konferanslarından bazılarında günümüz entelektüelleriyle Julien Benda'nın *La trahison de clerc*'da (*Entelektüellerin İhaneti*) betimlediği dünya arasındaki mesafeyi (ulusal egemenliğe dönük meydan okuyuşlar ve küresel iletişim sistemi tarafından pekiştirilen bir kültürel mesafe) tanımlamıştır. Said açısından esas gerilim, entelektüellerin bir yandan tarihte ulus-devletlerin inşasında temel bir rol oynamaları (mesela ulusal dilleri savunarak), diğer yandan bir entelektüelin eleştirel olabilmesi için Said gibi vatansız olmak zorunda olmasıdır. Sonuçta bir entelektüelin temel zaafı nostalji duygusudur.

Dolayısıyla entelektüelin rolü ister istemez sınırların (fiziksel, ulusal, manevi) varlığı ve eleştirisiyle iç içe geçer. Fanon gibi Üçüncü Dünya entelektüelleri ulusal bağımsızlık mücadelelerinde önemli roller oynasa da dekolonizasyon sürecinde kurulan yeni ulusları da eleştirmek zorundadırlar. Eleştirel bir entelektüelin belli bir ulusun veya kültürün yaşadığı acıları veya bu acıların onarımını aşarak, acının ve baskının evrensel boyutlarını saptamak; "krizi evrenselleştirmek, bir ırk veya ulusun acısını daha geniş bir kapsam içinde ele almak, belli bir acıyı başkalarının yaşadığı acılarla birleştirmek" gibi sorumlulukları vardır (Said, 1994a: 33). Böyle bir eleştirel tutum çoğu zaman kendi milletine vefasızlık gibi görünebilir ama radikal bir entelektüel son kertede daima sürgündedir.

Said, entelektüellerle ilgili görüşü çerçevesinde bir entelektüelin muhafazakâr veya iktidar koltuğuna yakın birisi olma ihtimalini yok saydığı için eleştirilebilir. Said, iktidar ve bilgeliğin bir birleşimi olarak filozof-kral olma ihtimalini reddeder. Entelektüellerin devletin içinden de yetki kullanabildiği veya etkili olabildiklerini reddeden bu görüş 19. yüzyıl Rusyası'na özgü "bir anarşist olarak entelektüel" figürüne dayanan romantik bir entelektüel faaliyet anlayışıdır. Modern dünyada entelektüele dayatılan kısıtlamaları kabul eden ve entelektüel yaşamın belirsizliklerine dair sosyolojik bir perspektif sunan Said böyle bir sonuca ("bir anarşist olarak entelektüel" görüşüne) varmaktan ısrarla kaçınır.

Entelektüeli bir sürgün/yabancı olarak konumlayan bu görüş, Said'in de kabul ettiği gibi romantik bir imgedir. Çağdaş üniversitelerdeki akademik yaşamı eleştirel kamusal tartışmalar başlatma kaygısı olmayan büyük şirketler fonlamaktadır. Said, günümüzün akademik entelektüelle-

rini daha fazla uzmanlaşıp profesyonelleşmeye ve sonuç olarak kurumsal hedeflere uygun biçimde davranmaya sevk eden baskıların farkındadır. Bu tür sorunlara Said'in önerdiği çözüm hem bütün öznel davranış örüntülerinin eşit ölçüde önemli kabul edildiği bir bağlama sürüklenmenin ciddi şekilde eleştirilmesi hem de insan hakları mevzuatının kutsal kabul ettiği uluslararası ve evrenselci davranış standartlarının savunulmasıdır. Modern entelektüelin göreci dünyasında nesnel ahlâki standartların varlığı sorunlu olsa da "büsbütün kendinden menkul bir öznelliğe de sahip değiliz" (Said, 1994a: 72). Sürgündeki entelektüelin yaşadığı gerilim kendi ulusal kültürü içinde (özellikle tehdit altındaki bir ulusal kültürde) hem vefalı hem de etkili olmakla uluslararası ahlâk ve insan hakları teamüllerine bağlı kalmak arasındadır (Said, 1993a).

İnsan hakları mevzuatına (birçok Üçüncü Dünya entelektüeli açısından aslında Batı'ya özgü insan hakları mevzuatına) dair bu savunu Said'in *Şarkiyatçılık*'ta yapıbozumun epistemolojisine yönelik bağlılığı göz önüne alınırsa sorunlu görünebilir. Said, *Şarkiyatçılık*'ta Doğu kültürlerine yöneltilen oryantalist eleştiriye özgü "nesnel gerçeklik" nosyonunu sorgularken Michel Foucault'nun eleştirel epistemolojisine başvurur. Said'in *Şarkiyatçılık*'ta bir yapıbozumcu gibi hareket etmediğini ve bilakis Amerikan dış siyasetine meydan okurken gerçekçi bir epistemoloji benimsediğini öne sürenler Said'in bu tutumuna karşı çıkmıştır. Ben burada kendi Said portrem çerçevesinde Foucault'nun *Şarkiyatçılık*'ı etkileyen temel kaynaklardan biri olmadığını ve Said'in benimsediği epistemolojinin bütün çalışmalarında tutarlılık arz ettiğini öne süreceğim. Eleştirel bir değerlendirme yapılacaksa, Foucault'nun çalışması Said'in metinlerinde asli değil dekoratif bir unsurdur: Said eleştirel postmodern veya Rortiyen bir epistemoloji benimsemez.

Said ve oryantalizm

Felsefenin son zamanlarda metinlerle aşırı bir şekilde ilgilenmesi toplumsal gerçeklikle ilgili yeterli bir bilginin bu bilgiyi meydana getiren ve mümkün kılan iktidar alanını göz önüne almak zorunda olduğu yönündeki çağdaş varsayımın bir delilidir. Metinlerin kendi kendilerine atıf yapması ancak bir iktidar oyunu çerçevesinde anlaşılabilir: Her türlü kültür yorumu iktidar ilişkilerinin ve iktidar mücadelelerinin bir sonucudur. Foucault (1970) felsefesinin merkezinde yer alan bu iktidar/bilgi ilkesi Batı'nın Doğu'ya yönelik anlayışının tarihine de ışık tutar. Said'in *Şarkiyatçılık*'ı (1978), Batı'nın Doğu'yla ilgili görüşlerine dair modern tartışmayı yeniden kurarken "başka kültürlerin" antropolojik karakteriyle ilgili tartışmanın tarihi Avrupa bağlamında Hıristiyanlık ile muarızları arasındaki mücadeleye kadar geri götürülebilir. Said'in tartışma yaratan paradigması oryantalizm nosyonunu

İslâm'ın ötekiliğini vurgulayan temel ve yaygın bir ideoloji olarak tanımlamıştır. Said'in yönelttiği eleştiri siyasal iktidar, cinsel arzu, dinsel kimlik ve düşünsel tahakküm arasındaki sorunlu ilişkilere yönelik kapsamlı bir sorgulamanın çağdaş zeminini oluşturmuştur.

Said'in oryantalist geleneğe yönelik eleştirileri sosyal bilimler literatüründe genellikle Foucault'nun eleştirel toplum kuramıyla ilişkilendirilmiştir. Doğu'yla ilgili temsiller, Doğu'yu daimi bir bilgi nesnesi olarak yeniden üreten söylemsel paradigmaların tezahürleri olarak ele alınmıştır. Foucault'nun mirasına yönelik bu vurgu sorunludur zira Said'in bir karşılaştırmalı sosyoloji profesörü değil bir karşılaştırmalı edebiyat profesörü olduğu unutulur. Said'in yaklaşımında etkili olan önemli bir kaynak Erich Auerbach'ın *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (*Mimesis: Batı Edebiyatında Gerçekliğin Temsili*, 1953) başlıklı çalışmasıdır. 1942-1945 arasında İstanbul'da yazılan bu yapıt 1946'da Almanya'da yayımlanmıştır ve Auerbach edebi gelenekler ve onların geçirdiği değişimleri incelerken gerçekliğin hakikatinin belli biçemsel gelenekler (üsluplar) ve yazım teknikleri üzerinden temsil edildiğini ortaya koyar. Auerbach'ın gerek bir edebiyat eleştirmeni gerekse bir etik rol modeli olarak önemi *Dünya, Metin ve Eleştiri* (1984a: 5-) ile *Başlangıçlar*'da (1975: 68vd.) açıkça kabul edilir. Bu perspektiften bakıldığında Said'in *Şarkiyatçılık*'ı, *Mimesis*'in Batı geleneği içinde türsel düzlemde *Odysseia*'dan Virginia Woolf'un *Deniz Feneri*'ne kadar yapmaya çalıştığı şeyi Fransız edebiyatında Şark temsilleri üzerinden yapmaktadır. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, Said edebi inceleme yöntemini Auerbach'a borçlu iken *şarkiyatçılık* kavramını da Raymond Schwab'ın *The Oriental Renaissance*'ına borçludur (Şark Rönesansı, 1984). Said'in entelektüel soykütüğünün bağımlı olduğu bu kaynakları ortaya koymak, onun kendi çalışmasını başka çalışmalardan hareketle geliştirdiğini belirtmek Said'e olumsuz bir eleştiri yöneltmek değildir. Akademik çalışmanın tabiatında birilerinden hareketle bazı fikirler geliştirmek vardır ve herkes kendi hikâyesini belli bir noktadan başlatmak zorundadır. Auerbach, ufuk açıcı bir fikir olan "temsilin tarihi"ni kim bilir kimden almıştır?

Said'in tezi ve ona yöneltilen eleştiriler iyi bilindiği için burada yalnızca bazı temel hususları özetleyeceğim (Turner, 1994). Batı ideolojisinde "Doğu" negatif ve alternatif bir kutup olarak Batı'yla kavramsal bir karşıtlık içinde ve daimi bir bilgi nesnesi olarak kurgulanır. Oryantalizm söylemi başka toplumların farklılaşan ve karmaşık kültürel olgularını belirli bir öze indirgeyip Batı'daki edebi ve bilimsel söylem nezdinde birleşik, bütünleşik ve tutarlı bir inceleme nesnesine dönüştürerek Doğu'yu sabitler. Doğu, bu ideolojik etkenler aracılığıyla zamanda ve mekânda tekrar-

lanarak temsil edilir ve sıfatlandırılır; Doğu, Batı'daki araştırmaların bir konusu olarak gündeme gelip açıklanır. Batı'nın çeşitli modernleşme evrelerinden geçerek tarihsel düzlemde geliştiği kabul edilirken tarihdışı ve sabit olduğu düşünülen Doğu, tarihin dışına itilir. Karl Marx, "Asya tipi üretim tarzı" çerçevesinde Hindistan ve Çin'in gerçek bir tarihe sahip olmadığını, toplumsal düzende büyük değişimler (sözgelimi özel mülkiyetin ortaya çıkışı) doğuran tarihsel devrimleri yaşamadıklarını öne sürer (Turner, 1978). Said'e göre Doğu, iktidarla bilginin özgül bir birleşimi temelinde kavramsallaştırılır ve Doğulu kavramların soykütüğünün yanı sıra iktidarın tarihte Batı'yla Doğu arasında nasıl dağıldığı (başka deyişle, emperyalizm ve kolonyal genişlemenin tarihi) üzerinden belirlenir.

Foucaultcu argümana göre söylemsel formasyonlar hem pozitif hem de negatif zıtlıklar ya da ikili karşıtlıklar aracılığıyla inşa edilir. Bir bilgi nesnesine dair bilgimizi bu kutuplar aracılığıyla oluştururuz; örneğin İslâm'ı bir dizi zıtlık üzerinden kavrarız. Sonuçta oryantalizm Batı ile Doğu arasındaki olumsuz farklılıklara dair bir bilanço meydana getirir. Bu tabloda Doğu, bir dizi eksiklikle tanımlanır: devrimci değişim eksikliği; orta sınıf eksikliği; aktif yurttaşlığın erozyonu veya reddi; katılımcı demokrasinin başarısızlığı; doğa bilimleri, endüstriyel kapitalizm ve rasyonel yönetimin eleştirel kültürünü oluşturan araçsal rasyonalitenin kısıtlılığı. Bu olumsuz bilanço, sosyal bilimlerdeki klasik ifadesini Şark despotizmi kavramında, Karl Marx'ın Asya tipi üretim tarzı anlayışında ve Max Weber'in patrimonyalizm analizinde bulur (Turner, 1974). Doğulu yönetimlere özgü mutlakıyetçi gelenek, bu sistemlerin değişime uyum sağlama ve evrimleşme kapasitesine önemli kısıtlamalar getirmiştir. Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm*'de (1930) kapitalizmin kültürel kaynaklarını çilecilikte, araç-amaç rasyonalizminde ve sekülarizmde arar. Doğu ise özerk kentlerin, rasyonel hukukun, çalışma disiplininin ve rasyonel yönetimin dinamik etkisinden yoksundur.

Doğu kolonyal tahayyül coğrafyasında Batı'nın tarihsel olarak ve olumsuz bir şekilde mecburen yöneldiği entelektüel haritanın bir parçasıdır. Bir coğrafi arenayı tanımlayan "Orient" ismi aynı zamanda "yönelmek" anlamına da gelir; oryantalizm bir toplumsal ve cinsel antagonizma temelinde toplumsal kimlikleri oluşturan bir siyasal ve psikolojik konumlanmadır. Bir zihinsel pratik olarak oryantalizm, aralarındaki sonu gelmez mücadeleler aracılığıyla "siyasal"ı tanımlayan dostlarla düşmanlar arasında dünyayı ikiye böler. Şark, uygar dünyanın tartışmalı uçları ve sınırlarını tanımlayan negatif Ötekidir ve kültürün ihlalci imkânlarına tekabül eder. Garp ise manevi sorumluluk ve dürüstlüğün püriten özünü kutsayan Batı'nın etik kartografyasının bir parçasıdır.

Öznel dünyamız bu coğrafi Ötekilik çerçevesinde belirlenir; Ötekilik, birbirine karşıt olduğu gibi Said'e göre daimi ve kaçınılmaz da olan olumsuzlukların oluşturduğu bir silsile üzerinden ifade edilir. *Kültür ve Emperyalizm*'de (1993a) Said, Batılı modern kimliğin koloniler üzerinden tanımlandığını, ama bu kolonilerin siyasal bir coğrafyadaki fiziksel mekânlara tekabül etmediğini, aynı zamanda örneğin cinsellik konusundaki tavırlarımızı da belirleyen bir bilincin sınırlarını çizdiğini ileri sürer. Weber'in Protestan etik paradigması çerçevesinde yerli, yalnızca yoksul ve geleneksel değil aynı zamanda azgın ve tembeldir de. Kolonyal siyaset ve ideoloji, tembel yerli mitine dayanan bir yığın ulusal tip üretmiştir. Sözgelimi, oryantalizmin Shakespeare'in oyunlarında geçirdiği evrim bu tip Doğulu figürlerin karakter özelliklerinin nasıl çizildiği konusunda değerli içgörüler sunar. 1611'de yazılan *Fırtına*, dönemin gemi enkazları ve deniz kazalarını betimleyen denizcilik kayıtlarına dayanır. Muhtemelen Batı Hint Adaları ve Kuzey Amerika'nın yerli halklarıyla ilk kez karşılaşan denizcilerin anlatımlarından hareketle kurgulanan Caliban karakteri, kalleş ve tehlikelidir; kusursuz, naif ve güzel Miranda'nın negatif ayna imgesidir. Caliban'ın "hayranlık verici Miranda"ya duyduğu cinsel arzu, adanın piskoposu tarafından dikkatli bir şekilde denetlenir ve oyundaki ahlâk mücadelesinin önemli bir kısmını oluşturur. Prospero'nun rasyonel müdahaleleri oyundaki fırtınaları ve karakterleri yönetir. Oyun bu bakımdan modern kolonyalizme yönelik edebiyat eleştirisinin temelidir; zira büyülü ada Shakespeare'e Avrupalı akıl ile onun kolonyal uyruklarının arasındaki mücadeleleri bir tarafta büyü ve anarşi diğer tarafta akıl ve devlet idaresi arasında bir karşılaşma olarak anlatabilmesi için ideal bir bağlam sunmuştur.

Başlıca yorumlar ve tartışmalar

Said'le girilen eleştirel tartışma

Said'in *Şarkiyatçılık*'ta savunduğu temel argümanı kısaca tanımladıktan sonra onun perspektifine yöneltilen eleştirilerden bir kısmına değinebiliriz (Turner, 1994). Said, İslâm'la ilgili Batılı akademik söylemin tutarlılığını abartır ve aynı zamanda Doğu bilimlerine özgü farklı disiplinlerde ileri sürülen bir dizi heterojen görüşü göz ardı eder. 20. yüzyılda Gustave von Grunebaum, Louis Massignon, Wilfred Cantwell Smith, Maxime Rodinson, Montgomery Watt ve Marshall G.S. Hodgson gibi çeşitli figürleri Said'in paradigması çerçevesinde oryantalizm bakımından aynı konumda bulunan düşünürler olarak tanımlamak zordur. Said, öncelikle tarihçiler ve sosyal bilimcilerden (Wellhausen, Becker ve Brockelman) çok edebi figürlere (Conrad ve Flaubert) odaklanır. Doğu'yu Batı'nın bir aynası olarak gören birçok radikal yazar "Asya" veya "İslâm"a çoğu za-

man Batı kültürünü sorgulamanın ve eleştirmenin bir aracı olarak da başvurmuştur.

Said'in kuramsal evriminde son derece önemli olan Nietzsche ve Foucault, Batı kültürünün hiç onaylamadıkları boyutlarını eleştirmenin bir imkânı olarak İslâm'a başvurmuştur. Nietzsche'nin tavrı başlı başına oryantalisttir ama *Deccal*'de bir hastalık ve zayıflık olarak gördüğü Hıristiyanlık karşısında İslâm'ı kahraman ve eril bir din olarak över. İslâm "soyludur" çünkü "kökenleri pek çok içgüdüye dayanır, çünkü İslâm hayata 'evet' der" (Nietzcshe, 1968: 183). Nietzsche, "Hıristiyanlıkta ne ahlâkın ne de dinin gerçeklikle hiçbir ilişkisinin olmadığını" (Nietzsche, 1968: 125) vurgular. Hıristiyanlığın temel teolojik kavramlarının tamamı hayalîdir. Buna karşılık Nietzsche, Budizm'i gerçekçiliği, felsefi nesnelliği ve rasyonalizminden dolayı över; Hıristiyanlık tarihin ufkunda belirmeden çok önce Budizm, Tanrı kavramından kurtulmuştur. Nietzsche'nin karşılaştırmalı dinlere dair çalışmaları, görecilik ve perspektivizmin hâkim olduğu bir dönemde yapılan ironik yorumlardır. Nietzsche'nin bir hastalık olarak gördüğü dinle ilgili karşılaştırmalı eleştirisi, modern kültürlerin manevi/ahlâki değeriyle ilgili analize kurucu bir etik sağlamıştır. Weber kendi sosyolojik yaklaşımı çerçevesinde bu eleştiriye faydacı iktisadın dinî temellerini çözümlerken başvurmuştur. Benzer şekilde, *Corriera della Serra*'da İran'la ilgili yazdığı yazılarda Foucault, İran Devrimi'ni önemli bir "manevi devrim" olarak tanımlamıştır. İran Devrimi, Foucault'ya gündelik dünyanın sıradan ve rutin gerçekliğine karşı bir yaşam tarzı olarak manevi devrim fikrine duyduğu duygusal bağlılığı ifade etme imkânı vermiştir. Dinsel devrim, materyalist faaliyete dayalı profan dünya karşısında değerlerin kazandığı bir zaferdir.

Oryantalizm, iktidar ve bilginin belirli bir biçimde bir araya gelmesini ifade ettiğine göre farklı ulusal yapılar ve gelenekler arasında zamanla farklılık göstermiş olması gerekir. Said öncelikle Fransız oryantalizmine odaklandığı için, oryantalizmin örneğin İngiliz ve Alman kolları arasındaki önemli farklılıkları göz ardı eder. Klasik oryantalizmin "İslâm"ı değişmez bir öz olarak tasavvur ettiğine inanmak için yeterli neden olsa da Doğu söylemi zamanla birçok değişim geçirmiştir. Erken 17. yüzyılda Müslüman (Türk) kültürü oldukça tehditkâr ve baskındı; zira Osmanlı İmparatorluğu Akdeniz'de son derece kapsamlı bir ticari ve askerî tahakküm kurmuştu. Avrupa'nın 18. ve 19. yüzyıllarda güçlenmesiyle birlikte bu durum çarpıcı bir şekilde değişti. Akademik çevrelerde 1930'lara kadar hâkim olan klasik oryantalizm ile oryantalizmin 1945'ten sonraki daha karmaşık ve muğlak biçimleri arasında ayrım yapmak gerekir. Yüzyılın ikinci yarısında oryantalizmde devlet ilişkilerinin küreselleşmesi, entelektüellerin modern toplum-

da değişen statüsü ve Sovyet komünizminin çöküşüyle ortaya çıkan siyasal değişimleri yansıtan kayda değer değişimler yaşanmıştır. Küreselleşme dünya haritasını karman çorman ederken çağdaş araştırmaların yönü de değişmiştir.

Said'in kuramında bu kolonyal değişimlere verilen tepkiler göz ardı edilir: Batılı tüketim toplumu ve Batılı hayat tarzlarıyla kaynaşmaya, onların bünyesinde eritilmeye karşı savunmacı bir protesto olarak köktendincilik birçok "dünya dini"nde yükselişe geçmiştir. İslâmcı köktendincilik, komünizmin çöküşünün ardından sekülerizm ve tüketim toplumu karşısında Üçüncü Dünya'da bir protesto imkânı olarak elde kalan birkaç siyasal seçenekten biridir. Bilimin İslâmlaştırılmasını da aynı bağlamda, sekülerleşmeyi ve Batı'ya özgü bilimsel bilgi modeli içinde eritilmeyi önlemeye yönelik bir çaba olarak görebiliriz (Stenberg, 1996). İslâmcı köktendincilik Batı'ya özgü doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin evrenselci savlarına meydan okuyarak alternatif bir kavrayış ve anlam modeli sunmuştur. Küreselleşme bağlamında birçok kültürel akım Batı edebiyatı ve sanatının kurduğu tahakkümü sorgulayarak dekolonizasyon, madun çalışmaları ve melezlik meseleleriyle ilgili kapsamlı bir tartışmaya öncülük etmiştir.

Said, oryantalizmi siyonizmle bağlantılandırdığı için, antisemitizm ile oryantalizm arasındaki ilişkinin ne olduğu konusunda temel bir siyasal ve kültürel sorun vardır. Caliban, Avrupa kolonyal edebiyatının evriminde kurucu bir figür ise bir diğeri de Shylock'tur. 1596'da kaleme alınan *Venedik Taciri*'nin, Marlowe'un *Malta Yahudisi* ile bazı paralellikleri vardır: *Venedik Taciri*, Elizabeth Çağı İngilteresi'ne özgü antisemitizmi ifade eder. Avrupa'da Müslümanlara yönelik düşmanlığı çoğu zaman Yahudilere yönelik düşmanlıkla buluşturan kapsamlı bir antisemitizm sorunu vardır. Oryantalizm eleştirisi genel olarak bu iki ırkçılık türü (Araplara ve Yahudilere yönelik) arasındaki ironik bağlantının farkına varamamıştır. *Şarkiyatçılık*'a yazdığı Sunuş'ta Said şöyle der:

> Buna ilaveten ve neredeyse kaçınılmaz bir mantıkla Batı'daki antisemitizmin gizli bir ortağı ve destekçisinin tarihini yazdığımı fark ettim. Antisemitizm ile (İslâm bahsinde ele aldığım üzere) oryantalizmin birbirine çok fazla benzemesi, olayın ironisinin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için Filistinli bir Arap'a aktarılması gereken tarihsel, kültürel ve siyasal bir hakikattir (Said, 1978: 27-8).

Eleştirmenlerine verdiği yanıtlardan birinde Said, "İslâmofobi" ile antisemitizm arasındaki paralelliklere dikkat çekmiştir. Oryantalizmin Sami ırkları bağlamında, biri İslâm'a diğeri Yahudiliğe yönelik iki söylemi vardır. Oryantalizm dahilinde Sami ırklarıyla ilgili iki bağlantılı söylemden bahsedebiliriz: "İslâm'ın ek-

sikliklerine yönelik söylem ve Yahudilerin çelişkilerine yönelik söylem" (Turner, 1983: 29). İslâm, eksiklikleri (rasyonalite eksikliği, kent eksikliği, emek ve sıkı çalışma eksikliği) üzerinden tanımlanırken Yahudilik dinî buyruklarının sahip olduğu çelişkili tabiat üzerinden tanımlanır –örneğin Yahudiliğe özgü beslenme kuralları kişisel kurtuluşu bir dizi ayinsel buyruğa bağlar ki Weber'in *Kadim Yahudilik*'teki analizine göre bunlar Yahudiliğin tektanrıcı rasyonalizminin tam olarak ifade edilmesini engeller (Weber, 1952). Weber'e göre ayinsel bir beslenme şeması Yahudiliğin tektanrıcılık kehanetinin rasyonelliğini zayıflatır. Batı kendi kimliğini iki kutup arasına (tembel, azgın Arap ve güvenilmez Yahudi) yöneltmiştir. Weber, İslâm'ın cennetini mücahitlere sunulan salt tensel-cinsel bir ödül olduğu için eleştirir; Yahudi topluluklar ise "parya statüsündeki grup" yaftasından dolayı acı çekerler çünkü toplumsal ve coğrafi düzlemde göç etmeleri siyaseten tehlikelidir.

Ortaçağ ve modern dönemlerde Yahudiler, kozmopolit ve yabancı oldukları için Hıristiyan Batı'nın bilincini rahatsız etmiştir. "Gezgin Yahudi" nosyonu Yahudilerin millî devlete duydukları bağlılığa güven duyulamayacağı görüşüne işaret eder. Hitler'in Viyana'daki Yahudilere duyduğu nefret Viyana'da pek dostane görünmeyen bir yığın yabancı yüzle karşılaşmasından kaynaklanır. Yahudiler sadece yabancı oldukları için değil aynı zamanda dine ihanet ettikleri için de suçlu sayılırlar. Batılı değerlerin temeli olan Hıristiyanlık diğer İbrahimî dinlerden farklılığını korumak için bu iki stereotipi reddetmek zorundadır. Yahudilik ve İslâm tam da çok fazla konuda ortaklaştıkları için (tektanrıcılık, bir peygamberin aktardığı karizmatik vahiy, Kitap'a dayalı din ve öbür dünyaya dair radikal bir bilgi/eskatoloji) kültürel düzlemde bir etnik ve ahlâki farklılık söylemi aracılığıyla ayrıştırılmaları şarttır. Yahudilerin müstakil kimliği Avrupa'daki uygarlık süreçlerinin karakterine dair önemli soruları gündeme getirir.

Şimdi, oryantalizmin iki boyutu üzerinden tanımlandığını ortaya koyup tartışmayı özetleyebiliriz. İlk olarak, içsel ve dışsal oryantalizm vardır; dikkat ya içeriye, etnik alt-topluluklara ya da dışarıya, dışsallaştırılmış bir Öteki'ye yöneltilir. İkincisi, olumlu ve olumsuz değerlendirmeler içeren bir boyut vardır. Klasik oryantalizm, Öteki'nin yabancı ve tehlikeli addedilip eleştirel bir şekilde reddedilmesine dayalı olumsuz/dışsal bir çerçeveye dayanır. "Tembel Arap" ve "gezgin Yahudi" klişeleri bu yorum biçimini kusursuz bir şekilde ifade eder. Tam ters yönde konumlanan olumlu/içsel Batıcılık ise ulus-devlet bünyesinde yer alan bazı toplulukları ortak kimlik ve bilincin olumlu bir dışavurumu olarak görür. Örneğin Viktorya Çağı İngilteresi'nde İskoçlar kahraman İskoç'un İngiliz bilincine rahatlıkla yerleşebildiği roman-

tik bir imgeye sahipti. Kraliçe Viktorya cesur İskoç askeri imgesini Britanya'nın kolonyal gücünün temel taşı olarak meşrulaştırabilmek için elinden geleni yapmıştı. Bu konum, İrlandalıları değişen Britanya siyaseti açısından tehlikeli ama aynı zamanda patetik bir düşman olarak kabul eden içsel/olumsuz Batıcılığa karşıttı. Son olarak, Kuzey Amerika'nın yerli halklarını "Vahşi Soylu"ya dönüştüren pozitif/dışsal oryantalizmden söz edebiliriz. Bu tipoloji, oryantalizmin aynı zamanda Batıcılığı doğurduğunu, ırksal klişelerin hem olumlu hem de olumsuz anlama gelebildiğini kavramamızı kolaylaştırır. İslâm bağlamında, Bedeviliğin eril ahlâkıyla ilgili olumlu bir görüş de mevcuttur; T.E. Lawrence gibi yazarlar Bedevilikle ilgili bu "olumlu" görüşü memnuniyetle benimsemiştir. Oryantalizmin içinde Doğu'yu burjuva Avrupa'nın soluk, gri gerçekliği karşısında vaatlerin, duyumsallığın ve farklılığın anavatanı olarak gören bir başka olumlu görüş de mevcuttur.

Bir yeniden değerlendirmeye doğru

Oryantalizmin tarihi büyük ölçüde uygarlıklar arasındaki yanlış anlamaların, düşmanlığın ve ırksal bağnazlığın kasvetli tarihidir. Öte yandan Said'in araştırmalarında oryantalist geleneğin dar sınırlarını aşmaya çalışan bir dizi araştırmacı da tespit edilir (1984a). Bu bakımdan Ernest Renan, Louis Massignon ve Raymond Schwab öğreticidir zira bize kozmopolit araştırma modeli adını verebileceğimiz bir model sunmuşlardır. Massignon'un temel yapıtı 922'de Bağdat'ta barış uğruna şehit düşen mistik Hallac-ı Mansur'un dinî önemi hakkında teolojik ve tarihsel bir analiz yapan *Hallac-ı Mansur'un Çilesi*'dir (1994). Massignon'a göre Hallac-ı Mansur hem Hıristiyanlığın hem de İslâm'ın mistik hakikatlerinin anlaşılmasını sağlayan bir dinî figürdür. Acı sayesinde insan merhamet etmeyi öğrenir ve merhamet etmesini bilen bir araştırmacı diğer kültürlere hoşgörüyle yaklaşarak onlara kıymet verir. Mayıs 1908'de Irak'ta yaşadığı sarsıcı bir dinî deneyimin ardından Massignon da Müslüman olmuştur (her ne kadar ilerleyen yıllarda hayatına bir Melkit papazı olarak devam etse de). Dünyadan el etek çekmiş bir araştırmacı olarak Massignon, Cezayir Savaşı'na karşı protestolara en önde katılmış ve 1961'de katledilen Cezayirlilerin cesetlerini Seine Nehri'nden çıkartmak için arkadaşlarıyla birlikte harekete geçmiştir. Massignon'un savunduğu mistisizm teolojisinde, Tanrı'nın varlığını savunan geleneklere özgü dinî deneyimler insanlığın yabancılaşması ve uzlaşma ihtiyacı etrafında ortak bir deneyim sunarlar.

Said'in diğer kültürlere yönelik entelektüel sorumluluk bağlamında ileri sürdüğü görüşlerinde Raymond Schwab da etkili olmuştur. Schwab'ın entelektüel dünyası Massignon'un çalışmalarına özgü Katolik mistisizminden epey uzaktır; Schwab, Fran-

sız İhtilali'nden Batı emperyalizminin Ortadoğu'da zirveye ulaştığı tarihlere kadar (1770-1850) Doğu'nun Batı üzerindeki etkilerini kavramaya çalışır. Bu dönemde oryantalizm, insan bilincinin yaşadığı büyük bir maceraya dönüşmüş; Batı'yla Doğu arasındaki kutuplar yeni bir dizi hümanist olanağa, başka deyişle bir rönesansa zemin hazırlamıştır. Bu gelişme, örneğin Schwab'ın (1934) önemli bir entelektüel biyografi yazarak yorumladığı Abraham Anquetil-Duperron'un çalışmasında çeviri yoluyla ortaya konmuştur. İlk Rönesans Avrupa kültürleri arasındaki benzerlikleri ve ortaklıkları vurgularken, ikinci Rönesans farklılıklara dayalı bir kültürü karşılaştırmalı filoloji, tarih araştırmaları ve sosyoloji aracılığıyla inşa etmiştir. Oryantalizm, Öteki'yi bir dizi dilsel strateji aracılığıyla asimile etmeye dönük Avrupalı bir ihtiyacı ifade etmiştir ama Schwab "bütünleşik bir hümanizm" anlayışını, bütün farklılıkları aşabilen bir dinamik hümanizm ihtiyacını hareket noktası olarak almıştır.

Bana kalırsa Schwab'ın oryantalizmin ilk evrelerine, özellikle Sanskritçe araştırmalarının ortaya çıkışına dair anıtsal tarih anlatısı Said'in *Şarkiyatçılık*'ına model oluşturmuştur. Schwab'ın kitabının İngilizce çevirisine Said'in yazdığı övgü dolu sunuş, *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'in 11. bölümü olarak tekrar basılmıştır. Schwab'la ilgili yorumunda Said, oryantalizmin yükselişini "ikinci bir Rönesans" olarak anlatan ve oryantalizmle romantizm arasındaki bağlantılara dikkat çeken Schwab'ın kazanımlarının ne kadar kapsamlı ve önemli olduğunu vurgulamıştır. İlk Rönesans, Avrupa kültürlerinin kendi iç çeşitlilikleri, ihtilafları ve ayrımlarını ele alarak bunlara yoğunlaşırken ikinci Rönesans Avrupa'nın kendi dışında yönelmesi gereken son derece zengin bir dünyanın varlığını teyit etmiştir. Schwab'ın analizinde diğer kültürlere yönelik entelektüel bir sorumluluk duyma meselesi, sözlü ve yazılı çevirinin yükselişiyle ilgili kapsamlı bir analiz çerçevesinde dolaylı olarak ele alınır. Bence Said'in gündemini Foucault'dan çok Schwab belirlemiştir. Bu gündem Avrupa'nın bir yandan Hindistan ve Çin üzerine ikinci Rönesans araştırmaları yapması diğer yandan İslâm'ı ve Ortadoğu'yu kendi mülkü haline getirdiğini anlaması ve diğer kültürlere yönelik entelektüel bir sorumluluk duymasından oluşur.

Said'in Renan, Anquetil-Duperron, Massignon ve Schwab gibi yazarlarla ilgili analizleri entelektüellerle sınırlar arasındaki ilişkiye dair sonradan ileri sürdüğü fikirlere de zemin hazırlamıştır. Said, *Şarkiyatçılık*'ta akademik oryantalistleri Doğu-Batı sınırını mutlak bir şekilde kabul ettikleri için alttan alta kınar. Akademik oryantalistler Batı'ya özgü değerler ve dinin üstünlüğüne yürekten inanmıştır ama Massignon ve Schwab başka kültürlerle bu tür katı ilişkiler kurmaktan kaçınmıştır. Geleneksel İslâm'ı rasyonalizm ve bilim düş-

manı olduğu gerekçesiyle eleştiren Renan bile İsa'nın seküler bir tarihini yazarken dinî metinleri esas alan bir eleştiriye başvurmuştur. Bu bakımdan Said'in milliyetçilik ve insan haklarıyla ilgili görüşlerinin, Massignon ve Renan hakkındaki yorumları ve Schwab okumasından anlaşılacağı üzere, uygarlıklar arasında diyalog konusundaki fikirleriyle tutarlı olduğu söylenebilir. Said, Filistin hareketi ve Ortadoğu'yla ilgili siyasi metinlerinde, kendi ahlâki konumunu bir sınır bölgesine konuşlandırır. 1990'larda Filistinliler ve İsrailllilerin elindeki siyasi fırsatlarla ilgili yazarken (Said, 1999b) Yahudi ve İsraillilere "retorik barikatları" aşma çağrısında bulunduğu (ve epey tartışma yaratan) metinleriyle *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'de yer alan makaleleri ve *Şarkiyatçılık*'taki çizgisi bağdaşır. Said'in amacı dünyayı ikili karşıtlıklar üzerinden ayrıştırarak kişiyi kendi kültürü ve kozmopolitizme bağlılığı arasında bir seçim yapmaya zorlamak değildir. *Entelektüelin Temsilleri*'nde Said meseleyi kusursuz bir şekilde ifade eder: "Cerrahi bir operasyon yaparak kültürleri Doğu-Batı gibi büyük ve tamamen ideolojik karşıtlıklara ayrıştıramayız; kültürler iç içe geçmiştir, içerikleri ve tarihleri melezdir ve birbirine bağımlıdır" (Said, 1994a: xi).

Sonuç: Entelektüeller ve kozmopolitizm

Sonuç olarak Said'in entelektüellikle ilgili ahlâki görüşlerini bir kozmopolitizm savunusu olarak görebiliriz. Kozmopolitizm savunusu, kültürel melezlik ve çokkültürlülüğün geleneksel oryantalist gündemi yeniden belirlemeye başladığı küresel dünyada araştırmacılar için uygun etik dünya görüşüdür. Said'in *Dünya, Metin ve Eleştirmen*'de yer alan Erich Auerbach'ın çalışmasına dair olumlu analizi, hem kozmopolit entelektüele hem de bu sonuç kısmında kısaca bahsetmek istediğim entelektüel ironi kavramına bir model sunar. Herhangi bir kozmopolitizm tartışmasında Auerbach iki nedenle önemlidir. İlk olarak Auerbach filolojinin temel konusunun bir bütün olarak insan kültürü olduğunu vurgulamıştır; ikincisi, ancak kendi evimizi (anavatanımızı) –fiilen veya metaforik olarak– terk ettiğimizde ve başka kültürleri takdir edebildiğimizde kendi kültürümüzün değerini gerçekten anlayabileceğimizi savunmuştur. Dolayısıyla küresel kaygılara ve meselelere duyarlı bir kozmopolit entelektüelin, melezleşmenin küresel bir olgu olduğunun farkına vararak bütün kültürel üstünlük ve kültürel tahakküm savlarını reddedebileceğine inanmak aşırı bir hayalcilik değildir. *Entelektüelin Temsilleri*'nin temel mesajı dünyanın iki birime (Doğu ve Batı) ayrıştırılamayacak kadar iç içe geçmiş olduğudur. Postmodernleşmenin küresel etkilerine maruz kaldığımız günümüzde kozmopolit bir ironi üstadı postkolonyal kültürlerin barındırdığı çeşitli değerleri destekleyen ve kültürlerin çeşitliliğini kutsayan bir tutum benimse-

melidir. Kozmopolit akıl ve bilgelik lokal kültürlerle küresel süreçler arasındaki gerilimlere dair bir farkındalıkla hareket ederek hassas ve kırılgan kültürleri muhafaza etmelidir.

Kozmopolitizmi ahlâki bir konumdan savunmak mümkündür zira kültürel çeşitliliğe sahip olan toplumlarda özel ulusal bağlılıkların ve etnik dayanışmanın çatışma ve şiddete yol açması güçlü bir ihtimaldir. Dolayısıyla aidiyetin muğlaklığını ve belirsizliğini öven, "nihai söz dağarcıklarını" hiçbir şekilde kabul etmeyen bir kültürel aidiyet analizine ihtiyacımız var. Kozmopolit erdem ve bilgeliğin unsurlarını şu şekilde sıralayabiliriz: Kendi kültürümüze duygusal bir mesafe alabilmenin yöntemi ve zihniyeti olarak ironi; farklı kültürel değerlere yönelik bir düşünümsellik; modern ideolojilerin büyük anlatılarına yönelik bir kuşkuculuk; başka kültürler, özellikle hassas vaziyette olduklarının bilinciyle yerli kültürler konusunda kaygılanmak ve dolayısıyla kültürel melezleşmeyi kabul etmek; başka kültürlere, özellikle dinî kültürlere evrensel düzlemde kıymet vermek. Bütün bu değerlerin Said'in geleneksel oryantalizme özgü tuzaklarla ilgili analizinde, sürgün entelektüele dair görüşlerinde ve Filistin ulusal kurtuluş mücadelesiyle kurduğu ilişkide bol miktarda mevcut olduğunu düşünüyorum.

SAID'İN TEMEL ESERLERİ

Said, E.W. (1966) *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora, 2010].

Said, E.W. (1975) *Beginnings: Intention and Method*. New York: Columbia University Press. [*Başlangıçlar. Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009].

Said, E.W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books. [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ünler, Metis Yayınları, İstanbul, 9. basım, 2016].

Said, E.W. (1980) *The Question of Palestine*. Londra ve New York: Routledge.

Said, E.W. (1981) *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Pantheon Books. [Medyada İslam. Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor? Çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul, 2008].

Said, E.W. (1984a) *The World, the Text and the Critic*. Londra: Faber & Faber.

Said, E.W. (1984b) "Foreword", Raymond Schwab (1984) *The Oriental Renaissance. Europe's Discovery of India and the East 1680-1880* içinde. New York: Columbia University Press.

Said, E.W. (1985) "Orientalism Reconsidered", *Race and Class*, 27(2): 1-15.

Said, E.W. (1986) *After The Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Pantheon.

Said, E.W. (1988) *Blaming the Victims*. Londra: Verso.

Said, E. W. (1993a) *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.

Said, E.W. (1993b) "Nationalism, human rights and interpretation", B. Johnson (ed.) *Freedom and Interpretation. The Oxford Amnesty Lectures 1992* içinde. New York: Basic Books.

Said, E.W. (1994a) *Representations of the Intellectual*. Londra: Vintage.

Said, E.W. (1994b) *The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*. Londra: Chatto & Windus.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Auerbach, E. (1953) *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters. On Modernity, Postmodernity and the Intellectuals*. Cambridge: Polity Press. [*Yasa Koyucular ve Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 4. basım, 2014].

Clifford, J. (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. Londra: Tavistock. [*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 5. basım, 2015].

Fraiman, S. (1995) "Jane Austen and Edward Said: gender, culture and imperialism", *Critical Inquiry*, 21: 805-21.

Mani, L. ve Frankenberg, R. (1985) "The challenge of Orientalism", *Economy and Society*, 14(2): 174-92.

Massignon, L. (1994) *The Passion of al Hallaj*. Princeton University Press.

Nietzsche, F. (1968) *The Anti-Christ*. Harmondsworth: Penguin Books.

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Books.

Schwab, R. (1934) *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages Civils et Religieux des Perses par Anquetil- Duperron*. Paris: E. Leroux.

Schwab, R. ([1950] 1984) *The Oriental Renaissance. Europe's Discovery of India and the East 1680-1880*. New York: Columbia University.

Sprinker, M. (ed.) (1992) *Edward Said. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

Stenberg, L. (1996) *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund: Novapress.

Turner, B. S. (1974) *Weber and Islam, A Critical Study*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Turner, B.S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*. Londra: Allen & Unwin.

Turner, B.S. (1983) *Religion and Social Theory*. Londra: Heinemann.

Turner, B.S. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. Londra: Routledge.

Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: George Allen & Unwin.

Weber, M. (1952) *Ancient Judaism*. Glencoe, IL: Free Press.

Yegenoglu, M. (1998) *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, R. (1990) *White Mythologies. Writing History and the West*. Londra: Routledge.

Young, R. J. C. (1995) *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londra ve New York: Routledge.

YAZARLAR

MARCOS ANVELOVICI UQAM (Université du Québec à Montréal) Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Citizenship Studies* başlıklı sosyal bilimler dergisine yazdığı birçok makalenin yanı sıra *L'Archipel identitaire* (1997), *Les Mouvements sociaux au-delà de l'État* (2009), *Un Printemps Rouge et Noir: Regards Croisés sur la Grève Etudiante de 2012* (2014), *Street Politics in the Age of Austerity: From the Indignados to Occupy* (2016) başlıklı kitapların yazarıdır.

JOHN ARMITAGE Southampton Üniversitesi Medya Sanatları Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Machinic Modulations: New Cultural Theory and Technopolitics* (1999), *Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond* (2000) başlıklı kitapların yazarıdır. *Cultural Politics; Theory, Culture & Society; Journal of Visual Culture; Culture & Organization* gibi dergilerin editör kadrosunda yer almaktadır.

JAKOB ARNOLDI Danimarka Aarhus Üniversitesi İşletme Bölümü'nde görev yapmaktadır. Risk toplumu ve sonuçları üzerine yazdığı, yayımlanmış makaleleri vardır.

PATRICK BAERT Cambridge Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde sosyoloji ve toplum kuramı profesörü olarak görev yapmaktadır. *Time, Self and Social Being* (1992), *Social Theory in the Twentieth Century* (1998), *Time in Contemporary Intellectual Thought* (2000), *Philosophy of the Social Sciences: Towards Pragmatism* (2005), *The Existentialist Moment: Sartre's Rise as a Public Intellectual* (2015), *Conflict in the Academy: A Study in the Sociology of Intellectuals* (2015) gibi kitapların yazarı olduğu gibi toplum kuramı alanında yayımlanmış birçok makalesi vardır.

CAROLINE BAINBRIDGE Londra Roehampton Üniversitesi Medya, Kültür ve Dil Bölümü'nde görev yapmaktadır. Luce Irigaray üzerine yazdığı birçok makalenin yanı sıra *International Journal of Psychoanalysis* dergisinin editör kadrosunda yer almaktadır.

KATHLEEN BLAMEY Modern Avrupa felsefesi üzerine yayımlanmış makaleleri vardır; Paul Ricoeur, Cornelius Castoriadis gibi yazarları İngilizceye çevirmiştir.

ANDREW BOWIE Londra Üniversitesi Royal Holloway College'da felsefe ve Alman edebiyatı profesörü olarak görev yapmaktadır. *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche* (1990), *Schelling and Modern European Philosopy* (1993), *F.W.J. von Schelling: On the History of Modern Philosophy* (1994), *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory* (1997), *Manfred Frank: The Subject and the Text* (1997), *F. D. E. Schleiermacher: "Hermeneutics and Criticism" and Other Texts on Language and Interpretation* (1998), *The Music of German Idealism* (2013), *Adorno and the Ends of Philosophy* (2013), *Music, Transcendence and Philosophy* (2015), *Hermeneutics and Literature* (2015), *Freedom, Reason and Art in Idealist and Romantic Philosophy* (2016) gibi kitapların yazarıdır.

ANN BRANAMAN Florida Atlantik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde profesör olarak görev yapmaktadır. *The Self and Society Reader* (2001), *The Goffman Reader* (1997), *The Handbook of Social and Cultural Theory* (2014), *The Handbook of the Sociology of Human Rights* (2012), *The Handbook of Identity Studies* (2011) gibi kitaplara makalelerle katkıda bulunmuştur.

PATRICIA TICINETO CLOUGH City University of New York'ta sosyoloji ve kadın çalışmaları profesörü olarak görev yapmaktadır. *Feminist Thought: Desire, Power and Academic Discourse* (1994), *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism* (1998), *Autoaffection: Unconscious Thought in the Age of Teletechnology* (2000), *The Affective Turn: Theorizing the Social* (2007) gibi kitaplarının yanı sıra *Sociological Quarterly* ve *Sociological Theory* gibi dergilerde yayımlanmış birçok makalesi vardır.

NICK CROSSLEY Manchester Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. *The Politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty* (1994), *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming* (1996), *The Social Body: Habit, Identity and Desire* (2001), *Making Sense of Social Movements* (2002) gibi kitapları vardır.

FRANCIS DUPUIS-DÉRI UQAM'da siyaset bilimi profesörü olarak görev yapmaktadır. Marcos Ancelovici ile birlikte yazdığı *L'Archipel identitaire*'in yanı sıra (1997), *Love and Rage* (1998), *Identités mosaïques* (2004), *L'Éthique du vampire* (2007) gibi kitapların yazarıdır. *Citizenship Studies, Agone, Etudes Internationales* gibi dergilerin editör kadrosunda görev yaptığı gibi siyaset ve kimlik meselesi üzerine birçok makale yayımlamıştır.

ANTHONY ELLIOTT University of South Australia'da sosyoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. *Subject to Ourselves* (1996), *Freud 2000* (1998), *Social Theory and Psychoanalysis in Transition* (1999), *The Mourning of John Lennon* (1999), *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory* (1999), *Psychoanalysis at its Limits* (2000), *The Pyschoanalytic Theory* (2002), *The New Individualism* (2009), *Mobile Lives* (2010) gibi kitapların yazarıdır.

BRIDGET FOWLER Glasgow Üniversitesi'nde sosyoloji ve antropoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. *The Alienated Reader: Women and Popular Romantic Literature* (1991), *Pierre Bourdieu and Cultural Theory* (1997), *The Obituary as Collective Memory* (2007) gibi kitapların yazarıdır.

MIKE GANE Loughborough Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün kurucu üyesidir. Toplum kuramı alanında, özellikle Fransız geleneği üzerine yazdığı birçok makale vardır. *On Durkheim's Rules of Sociological Method* (1991), *Baudrillard: Critical and Fatal Theory* (1991), *Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture* (1991), *Harmless Lovers? Gender, Theory and Personal Relationships* (1993), *Jean Baudrillard: in Radical Uncertainty* (2000), *French Social Theory* (2003), *Auguste Comte* (2006) gibi kitapların yazarıdır.

GEOFFREY GERSHENSON California State University Long Beach Siyaset Bilimi Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır. Fransız felsefesi ve Rousseau üzerine yayımlanmış birçok makalesi vardır.

GRAEME GILLOCH Lancester Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City* (1996), *Walter Benjamin: Critical Constellations* (2001) başlıklı kitapların yazarıdır.

SEAN HOMER Bulgaristan Amerikan Üniversitesi'nde Edebiyat ve Yaratıcı Yazarlık Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism* (1998), *Fredric Jameson: A Critical Reader* (2004), *Jacques Lacan* (2005) gibi kitapların yazarıdır.

CHRISTINA HOWELLS Oxford Üniversitesi Ortaçağ Dilleri ve Modern Diller Bölümü'nde profesör olarak görev yapmaktadır. *Sartre's Theory of Literature*, *Sartre: The Necessity of Freedom*, *The Cambridge Companion to Sartre*, *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, *French Women Philosophers*, *A Contemporary Reader: Subjectivity, Identity, Alterity*, *Mortal Subjects: Passions of the Soul in Late Twentieth-Century French Thought* gibi kitapların yazarı olduğu gibi Kıta Avrupası felsefe geleneği, edebiyat kuramı, modern Fransız edebiyatı ve düşüncesi hakkında yayımlanmış birçok makalesi vardır.

STEPHEN KATZ Trent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Marxism, Africa and Social Class: A Critique of Relevant Theories* (1980), *Disciplining Old Age: The Formation of Gerontological Knowledge* (1996), *Cultural Aging: Life Course, Lifestyle, and Senior Worlds* (2005) gibi kitapların yazarı olduğu gibi yayımlanmış birçok makalesi vardır.

DOUGLAS KELLNER Columbia Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde felsefe profesörü olarak görev yapmaktadır. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*; *Critical Theory, Marxism and Modernity*; *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*; *Postmodern Theory: Critical Interrogations*; *Television and the Crisis of Democracy*; *The Persian Gulf TV War*; *Media Culture*; *The Postmodern Turn*; *Media Spectacle and the Crisis of Democracy*; *Guys and Guns Amok: Domestic Terrorism and School Shootings from the Oklahoma City Bombings to the Virginia Tech Massacre*; *Media/Cultural Studies: Critical Approaches* gibi kitapların yazarıdır.

KELLY OLIVER Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Reading Kristeva: Unraveling the Double Bind* (1993), *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to "the Feminine"* (1995), *Family Values: Subjects Between Nature and Culture* (1997), *Subjectivity Without Subjects: From Abject Fathers to Desiring Mothers* (1998), *Beyond Recognition: Witnessing Subjectivity* (2000), *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory of Oppression* (2004), *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human* (2009), *Technologies of Life and Death: From Cloning to Capital Punishment* (2013) gibi kitapların yazarı olduğu gibi özellikle kadın çalışmaları alanında yazılmış birçok makalesi vardır.

PAUL PATTON Sidney Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde felsefe profesörü olarak görev yapmaktadır. *Deleuze: A Critical Reader* (1996), *Deleuze and the Political* (2000) gibi kitapların yazarı olduğu gibi Deleuze'ün *Farklılık ve Tekrar*'ını İngilizceye çevirmiştir (*Deleuze and Repetition*, 2000). *Substance, Man and World*, *Political Studies*, *Theory and Event*, *Parallax* gibi birçok sosyal bilimler dergisinin editör kadrosunda yer almaktadır.

RICHARD POLT Xavier Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde felsefe profesörü olarak görev yapmaktadır. *Heidegger: An Introduction* (1999), *The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy* (2013) gibi kitapların yazarı olduğu gibi Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'ini (*Introduction to Metaphysics*, 2001) İngilizceye çevirmiştir.

MICHEL RICHARDSON Fransız felsefesi ve toplum kuramı üzerine araştırmalar yapmaktadır. *Georges Bataille* (1994), *Georges Bataille: Essential Writings* (1998) başlıklı kitapların yazarıdır.

CHRIS ROJEK Londra Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde sosyoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. *Ways of Escape* (1993), *Leisure and Culture* (2000), *Stuart Hall* (2003), *Frank Sinatra* (2004), *Leisure Theory: Principles and Practice* (2005), *Pop Music Pop Culture* (2011) gibi kitapların yazarı olduğu gibi kültür ve toplum kuramı alanında yazılmış birçok makalesi vardır.

JOSEPH SCHNEIDER Drake Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness* (1990), *Giving Care, Writing Self: A 'New' Ethnography* (2000), *The Intimacy of Objects: Living and Perishing in the Company of Things* (2013) gibi kitapların yazarıdır.

VICTOR JELENIEWSKI SEIDLER Londra Üniversitesi-Goldsmiths Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory* (1994), *Recovering the Self: Morality and Social Theory* (1995), *Man Enough: Embodying Masculinities* (1997), *Shadows of the Shoah: Jewish Identity and Belonging* (2000), *Young Men and Masculinities: Global Cultures and Intimate Lives* (2006), *Transforming Masculinities: Men, Cultures, Bodies, Power, Sex and Love* (2006), *Jewish Philosophy and Western Culture: A Modern Introduction* (2007), *Urban Fears and Global Terrors: Citizenship, Multicultures and Belongings after 7/7* (2007), başlıklı kitapların yazarıdır.

ROB SHIELDS Alberta Üniversitesi Sosyoloji ve Antropoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity* (1989), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption* (1991), *Cultures of Internet* (1996), *Social Engineering* (1996), *Henri Lefebvre: A Critical Introduction* (1999) gibi kitapların yazarı olduğu gibi kent çalışmaları alanında yazılmış makaleleri vardır.

BARRY SMART Portsmouth Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Modern Conditions, Postmodern Controversies* (1992), *Postmodernity* (1993), *Facing Modernity: Ambivalence, Reflexivity and Morality* (1999), *Resisting McDonaldization* (1999), *Handbook of Social Theory* (2000) gibi kitapların yazarıdır.

NICK STEVENSON Nottingham Üniversitesi Sosyoloji ve Sosyal Politika Bölümü'nde görev yapmaktadır. *Culture, Ideology and Socialism: Raymond Williams and E.P. Thompson* (1995), *Understanding Media Cultures* (1995), *The Transformation of the Media: Globalization, Morality and Ethics* (1999), *Culture and Citizenship* (2001), *David Bowie: Fame, Sound And Vision* (2006) gibi kitapların yazarıdır.

BRYAN S. TURNER City University of New York'ta sosyoloji profesörü ve Din ve Toplum Araştırmaları Merkezi'nde yöneticidir. Aberdeen, Flinders, Utrecht, Deakin, Cambridge ve Singapur Üniversitelerinde dersler vermiştir. *Body & Society*, *Citizenship Studies* ve *Journal of Classical Sociology* dergilerinin kurucu editörü olan Turner aynı zamanda *British Journal of Sociology*, *European Journal of Social Theory*, *Contemporary Islam* ve *Journal of Human Rights* gibi dergilerin yayın kurullarında yer almaktadır. Din sosyolojisi, vatandaşlık ve insan hakları ile sosyal ve politik teori üzerine araştırmalar yapmakta ve bu konular üzerine kitapları ve incelemeleriyle tanınmaktadır. *Max Weber: Critical Responses*, *Orientalism: Early Sources*, *Classical Sociology* gibi kitapların yazarıdır.

MICHELLE WILLIAMS Witwatersrand Johannesburg Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmaktadır. Doktora tezinde Güney Afrika ve Hindistan'daki sol hareketleri çalışmıştır. *The Roots of Participatory Democracy: Democratic Communists in South Africa and Kerala, India* (2008) başlıklı bir kitabı vardır.

SARAH WRIGHT Londra Üniversitesi Royal Holloway College'da İspanyol Dili ve Kültürü Bölümü'nde görev yapmaktadır. *The Trickster Function in the Theatre of Garcia Lorca* (2000), *Tales of Seduction: The Figure of Don Juan in Spanish Culture* (2007), *The Child in Spanish Cinema* (2013), *Locating the Voice in Film: Critical Approaches and Global Practices* (2017) gibi kitapların yazarıdır.

Çağdaş Toplum Kuramından Portreler günümüz toplum kuramının önde gelen entelektüelleri ve kuramcıları hakkında kapsamlı bir kılavuz sunuyor. Çağdaş toplum kuramındaki başat eğilimleri ele alan Anthony Elliott ve Bryan S. Turner önde gelen kuramcıların, düşünce hareketlerinin ve yorum geleneklerinin çalışmalarına yön veren temel konu ve gelenekler hakkında her biri yetkin kalemlerin elinden çıkmış ve ilk kez bu kitapta yayımlanan makalelere yer veriyorlar. 20. yüzyıl felsefesi, iktisadı, siyaseti ve sosyolojisini Marksizm ve yeni-Marksizm, yapısalcılık ve postyapısalcılık, modernite ve postmodernite, feminizm ve psikanaliz, fenomenoloji ve yorumbilim başlıkları altında inceleyen *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler* Heidegger'den Adorno'ya, Derrida'dan Foucault'ya, Anthony Giddens'tan Edward Said'e çağdaş toplum kuramında iz bırakan düşünürlerin hayat öyküleri ve yapıtları hakkında derinlikli analizler sunarken kuramsal düşünceye zengin ve ufuk açıcı bir katkıda bulunuyor.

Toplumsal olgular, kültürel yapılar ve kuramsal söylemler arasındaki bağlantıları inceleyen *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*'de okur hem toplumsal-kuramsal eğilimlerin parametreleri hem de toplum eleştirisinin doğası hakkında faydalı ve öğretici bir kılavuz bulacaktır.



THG
0778478
GRA
8478 GRA

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2198-0
9 789750 521980