cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: xxx • Kış 2020

Eleştiri Zamanı



YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI



Eleştiri Zamanı
Sayı: 100 Kış 2020

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 100 Kış, 2020
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
NAZLI ÖKTEN, ŞEYDA ÖZTÜRK,
EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 5711

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: cogito@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 44719

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Eleştiri Zamanı

Söyleşi

10 • Volkan Çıdam - Kurtul Gülenç - Özgür Emrah Gürel - Zeynep Savaşçın: Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori

42 • Toros Güneş Esgün: Adorno'nun Evsizliği: Teori, Pratik, Güncellik

62 • Aykut Çelebi: *Tek Yön*, Birçok İhtimal: Walter Benjamin ve Berlin Konstrüktivizmi

97 • Umut Tümay Arslan: Mütesallitîn: Gelecekler, Melekler ve Paçavralar

123 • Cana Bostan: Zakhor Buyruğu ya da Benjamin'in Okunabilirlik Saati

140 • Zeynep Gambetti: Şimdiciliğin Eleştirisi: Zaman Algısı ve Kriz

152 • Adam Sitze: Eleştiride Felç

Söyleşi

179 • Emmanuel Renault - Axel Honneth: Marksizm, Toplumsal Felsefe ve Eleştirel Teori

186 • Werner Bonefeld: Eleştirel Teori ve Antisemitizm Eleştirisi: İktisadi Bir Nesne Olarak Toplum Üzerine

206 • Warren Montag: Eleştiri Nasıl Etkili Olur?

218 • Robin Çelikateş: Epistemik Adaletsizlik, Döngüsel Etkiler ve İdeoloji Eleştirisi: Toplumsal-Felsefi Bir Perspektif

241 • Çiğdem Yazıcı: Hakikat Sonrası Duygular ve Eleştirel Düşünce

255 • Özen Nergis Dolcerocca: Bildung'u Savunmak Gerekir: Aydınlanma ile Eğreti-Eğitim Arasında İnsan

266 • Robyn Marasco: Eleştirel Teori ve Siyasi Eğitim Arayışı

280 • Özgür Gürsoy: Anlam ve İşlev Arasında Eleştirinin Yeri: Habermas, Foucault, Biz

Tartışma

307 • Raymond Geuss: Bir Tartışma Cumhuriyeti
317 • Şeyla Benhabib: Jürgen Habermas'ın 90. Doğum Günü
321 • Raymond Geuss: Professor Benhabib ve Jürgen Habermas
327 • Şeyla Benhabib: Geuss'a Karşı: İkinci Bir Yanıt
330 • Martin Jay: "Liberal Fikir Hükümsüz Kaldı"
337 • Raymond Geuss: Önkabuller: Benhabib ve Jay'e Yanıt
343 • Martin Jay: Geuss, Habermas ve Akıldışının Gülü

349 • Stefan Gandler: Latin Amerika'da Eleştirel Toplum Felsefesi
Kriz Zamanlarında Echeverría'nın Katkısı
373 • Amy Allen: Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu
Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori
396 • Charles W. Mills: Eleştirel Teoriyi Eleştirmek
414 • Arif Çamoğlu: Postkolonyal Teori ve Osmanlı Türk Emperyalizmini
Beraber Düşünmek: Hayalet İmparatorluğun Dünü ve Bugünü

Geçen Sayıdakiler

427 • Spinoza: Taze Bir Nefes...

429 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Eleştiri Zamanı

Kritik bir dönemde yaşıyor, düşünüyor, yazıyoruz. Yirmi birinci yüzyılın yirminci yılının neredeyse tamamında insan sağlığının önceliği, diğerkâmlık ve her birimize düşen sorumluluklar gibi belli başlı idealler etrafında toplumsallığın tartışıldığı, bir yandan da toplumsal alanın hiç olmadığı kadar daralıp tenhalaştığı pandemi koşulları, bizi ömrümüzün tamamına egemen olan daha genel krizle yüzleştiriyor. Bu istisnai dönemde, nesnel gerçekliğin gereklerinin bu idealleri, bu temel kavramları nasıl ıskartaya çıkardığını, nasıl içini boşalttığını görüyoruz. Olanla olması gereken arasındaki büyük yarılma, kavramla gerçeklikteki karşılığı arasındaki özdeşliksizlik, kriz ânında gerçekliğin üzerine geçirilmiş peçenin düşüvermesi, kralın çıplak kalması – işte hakiki bir ideoloji eleştirisinin önkoşulu yerine getirilmiş durumda. Ama ya bu yanılsama gerçeğin kendisi haline gelmişse, ya yüzeydeki görüntünün altındaki o kaba gerçeklik, uzun zamandır gerçekliğin kendisi olarak kanıksanmışsa? Ne yapmalı?

Kritik bir dönemde yaşıyor, düşünüyoruz. Kavramla nesnesi arasındaki yarılmayı, doğayı alt etmek ve onun korkutucu gücü karşısında sağ kalmak için kurnaz bir hileye başvurarak kendini aynı anda "biri" ve "hiç kimse" olarak tanımlayan Odysseus'la başlatan büyük Aydınlanma eleştirisi bu kritik dönemde nasıl yankılanıyor? Bir yanda öznenin doğuşunu imleyen bu yarılma – ancak kendini inkâr ederek, kendiyle özdeşliğini kırarak doğanın kudreti karşısında sağ kalabilen özne, diğer yanda özneyi yaderklikten kurtarma amacıyla yola çıkan özgürleşme projesinin eşit olmayan her şeyi birbiriyle eşleyen ve değiştirilebilir kılan mübadele ilkesini yaşamın başat ilkesi kılması. İnsanların da sınıflandırıldığı, şeyleştiği, bütüncülleştirici bir aklın egemenliğinde giderek cansızlaşan, yaşamayan yaşam.

Her eleştirel çalışmanın ilk görevi: Bireyin gerçek deneyiminden beslenmeyen kavramların işaret ettiği idealin peşinde, onu sürekli vurgulayarak kavramla gerçeklikteki karşılığı arasındaki özdeş olmama halini ortaya çıkaracak bir kavramsal çalışma. Kavramın tanımladığı gerçeklik sürekli değiştiğinden, kavramlarını sürekli güncelleyen bitimsiz bir kavramsal çalışma. Kavramın gerçekliği, gerçekliğin de kavramı kapatamadığı boşluğa sığınarak güncelliğini korumaya devam eden felsefe.[1] İktisadi ve toplumsal çelişkilerini sürdürdüğü sürece, toplumu tavizsiz eleştirinin odağında tutmaya devam eden eleştirel teori – hem toplumun tarihsel konumu içindeki köklerinin hem de toplumsal dönüşümde sahip olduğu işlevin farkında olan, gelenekle gelecek arasında yaşamaya devam eden bir teori.[2]

Yaşam krizde. Bu özgül krizler çağında, "geçmişin yeni durumu açıklamada yardıma koşmadığı yerde, bunun bir dezavantaj değil, kriz içinde yeni olanakları geçmişin yükü altında ezilmeden, eldeki malzemeyi işleyerek yeni formlar yaratma kapasitesi olduğunu hatırlamak" yenilikçi karakteriyle eleştirellik için önemli bir başlangıç noktası.[3] Bu yolda, bir yandan eleştirinin etkili olması için eleştirinin eleştirisinin nasıl yürütülmesi gerektiğini sürekli gündemde tutarken,[4] öte yandan eleştirinin öznesini sorgulamak ve kurmak gerek. Toplumsallığın hastalığı, düşünceye de bulaşır. Eleştiriyi yürütecek, eleştiri pratiklerine katılacak öznenin düşüncesi, bu toplumsallığın dışında nasıl konumlanabilir? Peki, bu hastalıklı toplumsallığın içinden hakiki bir ideoloji eleştirisi yürütülebilir mi? Her özneyi kendine eklemleyen ideolojinin kapsayıcılığının bilincinde olan eleştirel teori, eleştiri pratiklerine katılacak aktörlerin maruz kaldığı epistemik ve hermeneutik adaletsizliğin sistematik yapısını ortaya çıkarmakla,[5] toplumsal özgürleşme gibi siyasal bir ödevi öznel boyutuyla ele almak yerine, birey-toplum diyalektiğini ortaya çıkaracak şekilde mübadele ilkesi üzerinden incelemekle yükümlü. 20. yüzyılın sonundan itibaren siyasal imkânlar ufkunun iyice daralması karşısında "barbarlıkla savaşan bir pratik" öncelikle zahiren kendiliğinden hareket eden iktisadi güçlerin mantığında kendini açığa vuran toplumsal ilişkilerle ilgili olmak durumunda.[6]

1 Toros Güneş Esgün, "Adorno'nun Evsizliği: Teori, Pratik, Güncellik", bu sayıda, s. 42–61.
2 Volkan Çıdam, Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel, Zeynep Savaşçın, "Gelenekle Gelecek Arasında Eleştirel Teori", bu sayıda, s. 10–41.
3 Aykut Çelebi, "*Tek Yön*, Birçok İhtimal: Walter Benjamin ve Berlin Konstrüktivizmi", bu sayıda, s. 62–96.
4 Warren Montag, "Eleştiri Nasıl Etkili Olur?", bu sayıda, s. 206–217.
5 Robin Çelikateş, "Epistemik Adaletsizlik", bu sayıda, s. 218–240
6 Werner Bonefeld, "Eleştirel Teori ve Antisemitizm İlişkisi", bu sayıda, s. 186–205.

Yaşam yaşamıyor. Neoliberal ekonomik düzenin, büyük mücadelelerle elde edilmiş bütün emek kazanımlarını 1980'lerden itibaren aşama aşama tıraşlayarak gasp etmesi, bütün güvenceleri ortadan kaldırarak geleceği belirsizleştirirken, bir yandan da özneyi bitimsiz bir Şimdi'nin içine sıkıştırdı. Şimdi'nin biteviye tekrarının Yeni'nin önüne set çekmesi, insanların açık deneyim yetisinin körelmesi, deneyimlere bağlı toplum eleştirisinin de önünü tıkıyor.

Kritik bir dönemde yaşıyor ve düşünüyoruz. "Varolan sistemi sarsacak, alternatif yaşam biçimlerine kapı açacak toplumsal hareketleri genişleyemeden tespit eden, gözleyen ve engelleyen" donanımlı ideoloji karşısında "düşünmek, zamanın lineer çizgisi dışına çıkıp kendi durduğumuz noktayı görmemizi ve şimdiye müdahale etmemizi sağlar. Siyasi anlamda eylem, bu müdahalenin ta kendisidir." [7] Peki, ama nasıl?

Neoliberalizmin, öncelikle bilgi üretimini denetimi altına almak için üniversiteyi tamamen ele geçirmiş olduğu bu dönemde, eleştirel teori eşitsiz çalışma koşullarının hüküm sürdüğü beşerî bilimler ve toplumsal bilimler dallarında çalışanların işiyse, eleştirinin felci de[8] kişisel bir başarısızlık değil, yapısal bir durum olarak öne çıkıyor.[9] Üniversitenin fermanları tarafından massedilmiş programlar dahilinde sürdürülecek bir eleştirel teori, bu kurumlar karşısındaki eleştirelliğini nasıl koruyabilir?[10] Sürekli hem gerçekliği hem kendi konumunu sorgulamaya, heteronomiden "mümkün olduğunca" bağımsızlaşmaya, yani entelektüelin arada kalmışlığının bilinciyle, bunu bir imkâna dönüştürmeye çalışarak.[11] Modern toplumsallığın belirleyici kurumlarının, pratiklerinin ve normlarının içkin çelişkilerini, tutarsızlıklarını ve iş başındaki tahakkümü görünür kılacak bir eleştirel yaklaşımla.[12]

Sığınağın mümkün olmadığı bir anda, zihnin sığınağına ve düşüncenin hazzına çekilmek. Sadece entelektüel seçkinlere hasredilmiş bir imtiyaz mı? Safsataların ve bilim inkârının hegemonyacı söylemler haline geldiği, kültür ve eğitimin tüketim nesnelerine dönüşümünün tamamlandığı, üniversitelerin meslek okullarına çevrildiği bir çağda, Herder'in tanımıyla öznenin doğal yeteneklerini ve kapasitelerini geliştirmenin insani yolu olarak *Bildung*'u savunmak mümkün mü? Bu çağda *Bildung*'u, yarı-eğitimliliğin, veya eğreti-eğitimliliğin

7 Zeynep Gambetti, "Şimdiciliğin Eleştirisi: Zaman Algısı ve Kriz", bu sayıda, s. 140–151.
8 Adam Sitze, "Eleştirinin Felci", bu sayıda, s. 152–178.
9 Robyn Marasco, "Eleştirel Teori ve Siyasi Eğitim Arayışı", bu sayıda, s. 266–279.
10 *Age.*
11 Toros Güneş Esgün, *age.*
12 Özgür Gürsoy, "Anlam ve İşlev Arasında Eleştirinin Yeri", bu sayıda, s. 280–306.

bir eleştirisi olarak okumak, kültür savaşları ve eğitimle ilgili dile yapışmış nakaratları eleştirel bir mercekten geçirmek, bu ideali yaşatmanın, safsatalara ve hakikat-sonrasına direnmenin yegâne yöntemi.[13]

Safsatalar ve hakikat-sonrası çağında eleştirel düşünme salt epistemolojik bir faaliyet değil, siyasal ve pratik yaşamda doğruyu söylemeyi gerektiren etik bir sorumluluk da. Hakikat-sonrası bağlamda feminist felsefelerde duyguların rollerine bakarak, duyguların neler yapabileceğini anlama çabası da bu sorumluluğa dahil. Ezbere bir şekilde duyguları mantığın karşısına koymak yerine eleştirel düşünmemizin de önyargılı düşünmemizin de farklı duygusal biçimlerini anlamak, hakikat-sonrasında hakikati görme imkânlarını daha çok açabilir.[14] Buna karşın, özneler ile nesneler arasındaki etkileşimi vurgulayarak ve duyguların kendisini tarih ve toplumun bir sonucu olarak görme temayülüyle, teorik soyutlamanın zirvesinde bile tutkulara ve bedene yer açan bir eleştirel teori, felsefi meselelerden ziyade siyasi endişeler tarafından harekete geçirilir.[15]

Her alanı çoraklaşan bir ülkede, uzun zamandır kritik bir yaşam sürüyoruz. Eleştirel felsefenin siyasi endişeleri bütün insanlığa dair mi, Aydınlanma'nın ve beraberinde getirdiği olumlu olumsuz bütün gelişmelerin çıkış noktası olan Batı'nın ötesini de kapsayacak bir evrenselciliği haiz mi? Edward Said'le birlikte sorarsak, eleştirel teorinin "ırkçı teori, anti-emperyalist direniş ve imparatorluktaki muhalif pratik konusundaki dudak uçuklatan sessizliğini",[16] gamsız evrenselciliğini kırmanın yolunu ilerleme fikrini sorunsallaştıran birinci nesil eleştirel teoride, ilerleme olgusunun eleştirisinde bulabilir miyiz? Irksal adaletsizliğin, beyaz olmayanın biteviye maruz bırakıldığı maddi, manevi sömürünün ve ayrımcılığın ayyuka çıktığı bu kriz yılında, hiç sorgulamadıkları beyaz kimliklerini ırkçılık karşıtı bir dönüşüm geçirmeye mecbur bırakacak, eleştirel ırk teorisiyle derinlemesine iştigal etmenin özellikle beyaz eleştirel teorisyenler için zaruriyeti[17] netleşmiştir. Bu netleşme eleştirel teorinin normatif perspektifinde nasıl bir dönüşüme yol açacak? Eleştirel teoriyi başlangıç noktası kabul edip uluslararası felsefe ve toplum bilimleri tartışmasını bütün dünya halklarını kapsayacak şekilde yeniden örgütlemek, toplum kuramı ve felsefeye dair uluslararası tartışmayı açık ve Avrupamerkezci olmayacak şekilde

13 Özen Nergis Dolcerocca, "Bildung'u Savunmak Gerekir", bu sayıda, s. 255–265.
14 Çiğdem Yazıcı, "Hakikat Sonrası Duygular ve Eleştirel Düşünce", bu sayıda, s. 241–254.
15 Marasco, *age*.
16 Amy Allen, "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu", bu sayıda, s. 373–395.
17 Charles W. Mills, "Eleştirel Teoriyi Eleştirmek", bu sayıda, s. 396–413.

düzenlemek en acil görev.[18] Yıllardır sürdürülen polemikler[19] bu evrenselciliğin ve Avrupamerkezci normatifliğin aşılmasına katkıda bulunacak mı?

Şimdimize musallat olan emperyal ve sömürgeci dinamikleri düşünerek gözümüzü geçmişe çeviriyoruz.[20] Zamanı kesintiler halinde, hafızanın farklı mekanlarına dönüştüren daimi bir yanılsamaya kaydederek düşünmeyi öğretene kulak kesiliyoruz.[21] Tarihselci bir yaklaşımdan farklı olarak, ilerleme inancıyla bağımızı kesecek yekpare bir tarih kavrayışını terk eden materyalist bir tarihyazımıyla başka anlam ortaklıkları, başka uzay-zamansal düzenekler üretmek, radikal karamsarlığı sürekli yeniden örgütlemek, böylelikle bütünlüklü bir kurtuluş vaadinden de vazgeçebilmek mümkün.[22]

Kritik bir dönemde yaşıyor, düşünüyor, yazıyoruz. 26 sene önce düşünce üretimine, bilgiye ve bilmeye yönelik talebi karşılamak amacıyla hayata atılan *cogito* 100. sayıya ulaştı. O ilk yıllardan çok farklı bir Türkiye'de, çok farklı bir dünyadayız şimdi. Bilgi üretiminin ve bilgiye erişimin koşulları değişirken, düşünsel üretim giderek piyasanın gerekliliklerine tabi kılınırken, her şeye rağmen eleştirel düşünceyi canlı tutmak, düşünceye, nesnesine mesafe alarak bakabileceği bir alan açmak birincil derdimiz. Güncelliğini hep koruyan eleştirel teori geleneğine ve eleştirel düşünceye ayırdığımız bu özel sayının bu kritik dönemde Türkiye'de eleştirel düşünceyle daha yakın ve daha teferruatlı bir ilişki kurulmasına, düşünsel üretimin zenginleşmesine katkıda bulunmasını umut ediyoruz.

Şeyda Öztürk

18 Stefan Gandler, "Latin Amerika'da Eleştirel Toplum Felsefesi", bu sayıda, s. 349–372.
19 Raymond Geuss, Şeyla Benhabib, Martin Jay, "Tartışma", bu sayıda, s. 307–348.
20 Arif Çamoğlu, "Postkolonyal Teori ve Osmanlı Türk Emperyalizmi", bu sayıda, s. 414–426.
21 Cana Bostan, "Zakhor Buyruğu ya da Benjamin'in Okunabilirlik Saati", bu sayıda, s. 123–139.
22 Umut Tümay Arslan, "Mütesallitîn: Gelecekler, Melekler ve Paçavralar", bu sayıda, s. 97–122.

söyleşi

Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori

VOLKAN ÇIDAM – KURTUL GÜLENÇ
ÖZGÜR EMRAH GÜREL – ZEYNEP SAVAŞÇIN

Kurtul Gülenç: Günümüzde eleştirel teori denilince akla birden çok toplumsal eleştiri geleneği geliyor. Büyük harfle yazıldığında Frankfurt Ekolü'ne (Eleştirel Teoriye) referans veren eleştirel teori çok geniş bir yelpazeyi içeren teorik çalışmaların genel adı olarak kullanılıyor. Örneğin her biri belki postyapısalcı denilebilecek bir ortak çıkış noktasına sahip olmakla beraber, farklı toplumsal eleştirel yaklaşımlara kapı açmış olan Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Judith Butler gibi düşünürlerin izinden giden teori ve pratikler, feminist ve queer teori, Marksist ve post-Marksist gelenekler, eleştirel etnisite ve ırkçılık çalışmaları ve hatta John Rawls'dan esinlenen normatif eleştirel yaklaşımların hepsi, toplumsal dönüşümü hedefledikleri ölçüde eleştirel teori kapsamında ele alınıyor. Geçirdiği evrimlere, dönüşümlere rağmen eleştirel teoriyi, eş deyişle Frankfurt Ekolü'nü, diğer eleştirel yaklaşımlardan ayıran, eleştirinin kendini konumlandırışı, kullandığı düşünsel kaynaklar, eleştirinin nesnesi ve eleştirinin niteliği açısından teorik bir bütünlükten söz etmek mümkün mü? Diğer bir deyişle, eleştirel teorinin kullandığı anlamda eleştiri nedir?

Volkan Çıdam: Belki de soru şu şekilde özetlenebilir: Bugünden bakıldığında Eleştirel Teoriyi benzer yaklaşımlardan ayıran özellikler nelerdir, Eleştirel Teori eleştiriden ne anlıyor? Bu sorulara verilecek en kestirme cevabı, üç kuşaktır –hatta belki dört demek daha doğru olur– Eleştirel Teoriyi sürdüren düşünürlerin toplumsal eleştirinin ne olması gerektiğine dair harcadıkları entelektüel mesaide bulabiliriz desek yanlış olmaz. Çünkü bu düşünürlerin hemen hemen hepsi bu konu üzerine kafa yoruyor aslında. Eleştirel Teori ne-

dir? Eleştirel Teori, en kaba tanımıyla eleştirinin ne olduğu üzerine düşünen teoridir, diyebiliriz. Eleştirel Teori kapsamında ele aldığımız metinlere göz attığımızda ise ortak bir yaklaşımdan ve Frankfurt Ekolü'nü diğer eleştirel yaklaşımlardan ayırt eden özelliklerden bahsetmek mümkün. Bu özellikleri tanımlamaya Horkheimer'ın Eleştirel Teorinin kurucu metni olarak görebileceğimiz ünlü makalesi "Geleneksel ve Eleştirel Teori"[1] ile başlayabiliriz bence. Bu metinde Horkheimer'ın Eleştirel Teoriyi tanımlarken iki önemli özelliğe dikkat çektiğini görüyoruz. Birincisi, sosyal bilimlerde disiplinlerarası bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini söylüyor. Bu o dönem için çok yeni bir şey, yazı 1937 tarihli; günümüzde disiplinlerarasılık kabul gören hatta desteklenen bir yaklaşım. Halbuki o dönem için yeni bir iddia bu. İkincisi de, geleneksel...

K. G.: Volkan, çok kısaca şu katkıda bulunmak isterim. 1937'ye gelmeden, direktörlüğe geldiği açılış konuşmasında bile disiplinlerarasılığa yoğun vurgu yapıyor Horkheimer.[2] Hatta neredeyse o konuşmasının ana teması diyebiliriz...

V. Ç.: Doğru, çok haklısın, orada daha fazla disiplinlerarasılığı vurguluyor esasen, 1931'de sanırım o konuşma da.

K. G.: Evet, 1931'de.

V. Ç.: Tahmin edilebileceği gibi Horkheimer Eleştirel Teoriyi geleneksel teori diye adlandırdığı perspektifin karşısında tanımlıyor. Geleneksel teorinin –neredeyse Horkheimer'ın geliştirdiği perspektifin dışında kalan tüm çağdaş düşünce akımları– aksine, Eleştirel Teorinin verili toplumsal düzenin radikal bir sorgulamasını ve dönüşümünü hedefleyen bir teorik çerçeve olma iddiası var. Bütün metin esasen teorinin toplumsal dönüşümü nasıl sağlayabileceği meselesi etrafında dönüyor. Şimdi, bu ikinci iddiayı, eş deyişle toplumsal dönüşümü hedefleyen çerçevenin ne olduğunu biraz açalım.

Söz konusu çerçeve ve oluşturduğu programı başından itibaren Sol-Hegelci olarak niteleyebiliriz. Şöyle tanımlayabiliriz Sol-Hegelciliği de: Toplumsal eleştirinin yapılabilmesi için gerekli normatif kaynakları, toplumsal düzenin belirli bir rasyonelliğe sahip kurum ve pratiklerinin iç çelişkilerinin analizinde bulabileceğimizi söyleyen bir yaklaşım. Diğer bir deyişle, Marx'ın Hegel eleştirisinin

1 Max Horkeimer (1937), "Traditionelle und Kritische Theorie", *Traditionelle und Kritische Theorie* içinde, Frankfurt am Main, 2005, s. 205-270.

2 Max Horheimer (1931), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, Frankfurt am Main, 1981, s. 33-46

özü. Ne diyordu Marx *Kapital*'de? Sizin bu pazar ilişkileri içerisinde normatif anlamda, değer olarak gördüğünüz şeyler neler? "Eşitlik, özgürlük, mülkiyet hakkı ve Benthamcı faydacılık" Ancak, diyor Marx, kapitalizme özgü temel toplumsal kurumlara içkin bu değerleri, kurumların iç çelişkilerini göze alarak incelediğimizde tam tersi değerleri temel alan toplumsal ilişkileri meşru kıldıklarını görüyoruz: Eşitlik eşitliksizliğin, özgürlük köleliğin, mülkiyet hakkı mülksüzleştirmenin ve Benthamcı faydacılık dayanışmaya imkân vermeyen bir toplum düzeninin meşru kılınmasında kullanılan değerlere dönüşüyor. Dahası toplumun rasyonel olarak görülen yapısının, bu yapıyı belirleyen kurumların birbirleriyle bütünlüklü ilişkileri açısından bakıldığında irrasyonel olduğu ortaya çıkıyor. Toplumun rasyonellik iddiasını sürdürebilmesi için söz konusu kurum, pratik ve onlara içkin değerlerin dönüştürülmesi gerekiyor, diyor temelde Sol-Hegelcilik. Bu eleştirel metotla iç içe geçen bir başka önemli sorunsal daha var.

Sözünü ettiğim makalede Horkheimer bu sorunsalı da dert ediniyor. Sorunsalın temelinde sınıf analizinin merkezîliğini kaybediyor oluşu yatıyor. Bu da bence Eleştirel Teori için belirleyici. Dönemin şartlarına bakmak lazım tabii: Almanya'da devrim yenilgiye uğramış, karşı devrim de kazanmış durumda. 1937'den bahsediyoruz. Bu durum, devrimci teoriyi yeniden düşünmeye zorluyor eleştirel teorisyenleri. Sorunsal dediğim şu: Sınıfın belirleyici olmadığı koşullarda, radikal bir toplumsal dönüşümden nasıl söz edebiliriz? Sınıfın yapamadığı devrimi, teori mi yapacak? Evet, tam da bunu söylüyorlar bir bakıma. Marx'ta olduğu gibi, Eleştirel Teorinin de çıkış noktası irrasyonel bir toplumsal düzenin aklın belirleyiciliğinde radikal bir dönüşüme uğratılması gerekliliği. Ancak sınıfın toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek özne olma sıfatını giderek kaybetmesiyle, bir eyleme biçimi olarak teoriye Marx'ın öngördüğünden çok daha büyük bir rol düşüyor.

Eleştirel Teorinin kullandığı felsefi kaynaklara baktığımızda da kuşaklar arası bir ortaklaşmadan söz etmek mümkün. Dediğim gibi, sol Hegelci bir proje bu. Eş deyişle, Alman idealizmi ve Marx'ın Alman idealizmine getirdiği eleştiriden yola çıktığı için pek tabii ki, Kant, Hegel, Marx temel kaynaklar. Ayrıca toplumsal eleştiriyi yeniden tanımlarken materyalizmin de tanımını genişletmek istediklerinden Nietszche ve onunla bağlantılı olarak da Freud'dan ve daha sonraları Freud'cu psikanalizden de yararlanan kapsamlı bir gelenekten bahsediyoruz.

Eleştirinin metoduna, nesnesine ve pratikle olan ilişkisine baktığımızda da dört kuşak Eleştirel Teori için belirleyici olmuş bir devamlılık söz konusu. Bu

hususlarla ilgili olarak da yine Horkheimer'ın ünlü makalesinde Eleştirel Teori hakkında ortaya attığı iki önemli iddianın altını çizmek istiyorum. Birincisi, eleştirinin tarafgirliği. Sınıf perspektifinin ortadan kaybolduğunu söyledim, ancak yine de eleştirinin toplumsal özgürleşmede –ya da devrim diyelim– paydaş olma iddiası var. Eş deyişle, eleştirinin bir çıkarı var, tarafsız değil, biz dışarıdan nötr bir yerden bakmıyoruz meselelere, diyor. Ancak, öte yandan bu tarafgirlikle beraber evrensel bir perspektiften konuşuyor olma iddiaları da var. Bu da işi biraz zorlaştırıyor. Şunu kastediyorum: Eleştirel Teori farklı bakış açılarının –*stand point* (bakış açısı) teorisi deniyor İngilizcede– teorisi olma iddiasının ötesinde bir pozisyon almaya çalışıyor. Eş deyişle, evrensel bir özgürleşme iddiasını sürdürmek istiyor. Şimdi bu evrensellikten ne kastedildiğini anlamak için yine sınıfa dönmek lazım. Marx'ın sınıf temelli eleştirisinde neydi ana mesele? Sınıf anahtar bir rol oynuyordu. Eş deyişle sınıf, kendi kendisini yok edeceği için de tahakküm ilişkilerinden kurtuluyorduk. Şimdi bu anahtar rolü oynayan öznenin olmadığı koşullarda felsefe bu evrensel özgürleşmeyi nasıl gerçekleştirebilir gibi bir sorun var. İşte bu evrensellik iddiası güçlü bir akıl, rasyonalite tanımına sahip olmayı ve bu tanıma sahip çıkmayı gerektiriyor kanısındayım. Tekrar özetlersem, bir yanda tarafgirlik, taraf olma özelliği var eleştirinin, diğer yandan da bu tarafgirlikle beraber evrensel bir özgürleşme ideali adına konuşuyor olma iddiası söz konusu. Bu da eleştirinin metodunu, içeriğini ve pratikle olan ilişkisini belirlemede önemli bir rol oynuyor.

Özgür Emrah Gürel: Aklıma gelmişken hemen şu noktaları dile getirmek isterim. Kanımca bu toplumsal dönüşüm iddiası Eleştirel Teori için vazgeçilmez bir öneme sahip. Bu eleştirel bakış açısı, yine Volkan'ın belirttiği gibi, akıl kavramıyla beraber düşünüldüğünde aynı anda iki farklı tarafa doğru evriliyor. Öncelikle, ilk soru içerisinde vurgulanan ayrışma Eleştirel Teorinin kendi geleneğini koruması açısından da kritik olan bir tarihselliği vurguluyor. Şimdi bir taraftan bunu Frankfurt Okulu'nun üç kuşağı da önemser. Hem Theodor W. Adorno hem Jürgen Habermas hem de Axel Honneth aklın manipülatif veya araçsal etkilerinin toplum, politika ve özne üzerindeki yıkıcı etkilerini çözümlemek gayretindedir, belki bu soruşturmayı bir miktar kazıyabiliriz. Fakat aklın sadece manipülatif, araçsal ve patolojik taraflarını değil, eş deyişle bir kriz tespitiyle (hadi yine Adorno'yu ve Honneth'i hatırlayalım burada) sınırlı kalmayıp bir de özgürleştirici ya da normatif evrensel bir iddia da var Eleştirel Teorinin çözümlemelerinde. Bence Volkan, aklın o tarafgir olma-

sı tartışmasını yaparken sanırım biraz buraya değinmek de faydalı olabilir. Çünkü sanki buradaki devamlılık, bugün Eleştirel Teori adına konuşan bütün düşünürlerin iki taraflı çabasını (hem aklın patolojilerini çözümlemek hem de aklın normatif iddiasını korumak gibi) koruma gayretinde de görülebilir. Örneğin hemen tartışmamızın başında söylediğimiz, Max Horkheimer'ın erken dönem çalışmalarında dile getirdiği –*Between Philosophy and Social Science*: *Selected Early Writings*[3] derlemesini hatırlarsak– o ikili eksen, sonraki kuşaklarda, hatta Horkheimer'ın savaş sonrası Adorno'yla yazılarında işleniyor mu? Sonrasında ikinci ve üçüncü kuşak tarafından da aynı cesaretle sahipleniliyor mu? Yine bence ilk sorunun içinde gizli olan bugün geniş anlamdaki eleştirel teori içerisinde kalem oynatan düşünürler içerisinde bu ikililik geçerli mi? Kısaca demek istediğim aklın hem kriz-çözümleyici hem de krizi aşan bir ufuk-belirleyici normatif gücü. Belki biraz bunlar üzerine de gitmemiz gerekir diye düşünüyorum.

V. Ç.: Çok güzel bir noktaya getirdin konuyu Özgür: Analizle eleştirinin birliği ya da senkronize bir şekilde, beraber yol alması, Eleştirel Teorinin kullandığı eleştirel metodun temel özelliklerinden biri. Bu konuda her eleştirel teorisyen, üç-dört kuşaktır yeni yaklaşımlar geliştiriyor olsa da tüm düşünürlerin üzerinde uzlaştığı önemli bir husus bu. Toplumsal eleştirinin, toplumun analizinden bağımsız yürütülemeyeceği, hatta eleştiri ve analizin eşzamanlı yürütülmesi gerektiği ve eleştirinin normatif ölçütlerinin, neyin doğru, neyin yanlış, neyin iyi, neyin kötü, neyin güzel, neyin gerçek vs. olduğunun, toplumsal kurum ve pratiklere temel olan değerlerden beslenmesi gerektiği; çıkış noktaları bu. Bir diğer uzlaşı konusu da toplumsal eleştirinin normatif eleştiriyle yetinemeyeceği, radikal bir dönüşüm isteniyorsa toplumsal tahakküm ilişkilerinin hedef alınması gerektiği. Bunun üzerinde tekrar ve tekrar durmak gerek: Son yıllarda Rahel Jaeggi bu iki özelliği bir arada düşündüğümüz zaman eleştirel teori adına yapılan eleştirinin, ideoloji eleştirisi olarak adlandırılması gerektiğini söylüyor. Bence ikna edici bir tez bu.

Konuyu biraz daha açalım: Normatif ölçütlerini toplumsal kurum ve pratiklerin analizinden geliştiren, dışsal olmayan radikal eleştiri ne anlama geliyor? Gerçekten de Eleştirel Teori başından beri harici (dışsal/aşkın) prensiplere dayalı normatif bir eleştiriyle yetinilemeyeceğini söylüyor. Söz konusu harici

3 Max Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, çev. G. F. Hunter, M. S. Kramer ve J. Torpey, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993.

prensipler, Kant'ın ahlâk felsefesinde ifadesini bulduğu üzere evrensel bir geçerlilik iddiasına sahip olabilecekleri gibi, bir kültürel oluşumun temel aldığı ahlakî değer yargılarının başka bir kültürel oluşumun toplumsal pratiklerinin eleştirisinde kullanılması örneğinde görülebileceği üzere tikel bir niteliğe de sahip olabilirler. Her iki durumda da toplumsal eleştirinin temelini oluşturan prensipler, toplumsal pratiklerin eleştirisine içkin olarak geliştirilmediğinden haricidirler (dışsaldırlar). Bu tür bir eleştirinin dönüştürücülüğün olamayacağını, toplumu dönüştürebilecek özneleri motive etmekte yetersiz kalacağını söylüyor Eleştirel Teori. Eleştiri için bu dışsal/harici değerler ölçüt olmaktan çıkarıldığında, akla gelen ilk eleştirel yaklaşım toplumsal pratik ve kurumlara içkin ideallerin, bu ideallerin uygulamalarıyla karşılaştırılmaları oluyor. Arada bir uyuşmazlık tespit ettiğimizde yapmamız gereken sadece toplumsal pratik ve kurumları bu ideallere uygun olacak bir şekilde nasıl şekillendirmemiz gerektiği üzerine düşünmek. Ancak bu eleştirel yaklaşımda da toplumsal normlar verili olarak görülüyor ve uygulamadaki yanlışlığın tespiti bu kabul gören normları radikal bir açıdan tekrar sorgulamamızın önüne geçiyor. Rahel Jaeggi bu tür eleştiriye Oliver Stone tarzı eleştiri, "Nerede kaldı bizim Amerikan değerlerimiz, vah vah" gibi bir eleştiri türü diyor. Buna içsel eleştiri (*internal critique*) demek mümkün. Bu tarz bir eleştirinin de ötesine geçen bir metodu sahipleniyor Eleştirel Teori. Bu metoda içkin eleştiri (*immanent critique*) diyelim. Bu metodun köklerine, nasıl geliştiğine giremeyeceğiz çünkü süremiz kısıtlı. Şöyle tanımlamaya çalışayım: İçkin eleştirinin ayırt edici özelliği, toplumsal pratik ve kurumlara içkin değer ve ideallerin gerçekleşememesini, aynı zamanda bu değerlerin kendinde, eş deyişle eksik ve çelişkili olarak kavramsallaştırılmalarında ve bu nedenle de yanlış pratiklere temel olmalarında aramasıdır. Peki bu kavramsallaştırmaların, değerlerin kendilerinin yanlış olduğunu hangi normatif standartlara göre değerlendireceğiz? Zorluk burada başlıyor. İçkin eleştiri için burada ana sorun, pratik ve kurumlara içkin değerlere yöneltilen eleştirinin sadece bir olumsuzlama değil, bir "belirli olumsuzlama" olma iddiası – yine Hegelci bir kavram, *bestimmte Negation* [belirli olumsuzlama]. Mesela Marx'ı takiben kapitalizmde bireysel özgürlükler gelişemiyor, gerçekleşemiyor değil; yanlış bir bireysel özgürlük anlayışı temel alındığından bu özgürlük yerini ister istemez köleliğe bırakıyor, dememiz gerekiyor. Ama bunu dediğimiz zaman ya da liberal, negatif özgürlük anlayışı yetersiz kalıyor dediğimiz zaman, öyleyse size bir de pozitif özgürlük anlayışı verelim, demek de yeterli değil. Burada belirli olumsuzlama, eş deyişle doğru özgürlük anlayışının içeriğini

belirleyecek olan olumsuzlama nasıl işleyecek, bu konuda çok tartışma var. Bu sorunsala getirilen birkaç farklı çözümden bahsedeyim kısaca. Birincisi içkin olarak başlayan eleştiriyi, eleştirinin bağlamının ötesine geçen birtakım evrensel değerler ışığında zenginleştirmek. Buna hâlâ içkin eleştiri diyebilir miyiz, bu bir muamma. İkincisi, toplumsal pratik ve kurumlara içkin değerlere de temel olan bir meta-etik rasyonalitenin ışığında bu değerlerin gelişimini incelemek. Bence Habermas'ın iletişimsel eylem teorisiyle yapmaya çalıştığı şey bu. İkinci seçeneği dışlamayan bir üçüncü yaklaşım ise bu içkin değerlerin tarihsel gelişim dinamiklerini tarihsel karşılaştırmalara olanak verecek şekilde eleştirinin konusu etmek. Bence bunu Honneth yapıyor. Bu sonuncusunda da kaçınılmaz olan varsayım şu: Toplumu örgütleyen pratik ve kurumlar belirli, geliştirilebilmesi arzulanabilir bir rasyonaliteyi içeriyorlar. Peki nedir bu rasyonalite? Pek tabii ki Hegelci Honneth için bu, özgürlük, özgürlüğün rasyonalitesi. Bir diğer yaklaşım da Jaeggi'ninki: Değerlere, normlara değil, bu değerlerin taşıyıcısı konumundaki kurum ve pratiklere ve bu pratiklerin problem çözme becerisine odaklanmak. Her halükârda, toplumsal yaşamın rasyonalitesine dair çok cılız da olsa bir metafizik önkabul tüm bu yaklaşımlarda kaçınılmaz olarak karşımıza çıkıyor. Eş deyişle, toplum belirli bir rasyonaliteyi üretiyor, ki onun içkin eleştirisi mümkün olabilsin. Eleştirinin bu içkin niteliği eleştirinin nesnesi ve pratikle olan ilişkisi hakkında da çok şey söylüyor aslında. Buradan hareketle, rakip birtakım eleştirel gelenekler ile karşılaştırarak Eleştirel Teori için eleştirinin ne olmadığını düşünebiliriz öncelikle. Örneğin, eleştiri sadece olumsuzlayıcı bir eleştiri değil, Foucaultcu bir eleştiriden bahsetmiyoruz.

K. G.: Olumsuzlayıcı değil sadece derken?

V. Ç.: Bununla "şu veya bu pratik yanlış; doğrusu nedir konusunda bir iddia ada bulunmayacağım ama bu pratik yanlış" önermesinde yaptığımız türden bir eleştiriyi kastediyorum. İçkin eleştiriyi temel alan Eleştirel Teori ise doğrunun ne olduğuna en azından işaret edebilme iddiasında. Sadece olumsuzlayıcı bir eleştiri olmadığı gibi, toplumsal kurum ve pratiklere yönelik eleştiri dışsal normatif değerlere atıfta bulunarak da geliştirilmiyor. Bu anlamda içkin eleştiri, Rawls'cu geleneği takip eden toplumsal eleştirilerle de uyuşmuyor diyebiliriz. Son olarak rasyonalite iddiası, beraberinde bir bütüncüllük iddiası taşıyor ve her bireyi kapsayacak evrensel bir özgürleşme vaadinde bulunuyor. Bu da Eleştirel Teoriyi "bakış açısı" teorilerinden ayıran nokta diyeyim ve şimdilik durayım.

K. G.: Belki ufak bir katkı yapabilirim, içkin eleştiriyi tamamlaması bakımından. Özellikle geleneksel teori ve Eleştirel Teori bağlamında ortaya çıkan belki de en önemli unsurlardan bir tanesi Eleştirel Teorinin dönüşlü bir teori olması, zaten Volkan bu özelliği teorinin tarafgir olması ile açıklamaya çalıştı. Dönüşlülük zaman zaman öz-düşünümsellik olarak da karşılanıyor. Geleneksel teoriyi bir tür pozitivizm olarak da toparlayacak veya adlandıracak olursak, geleneksel teorinin nesneleştirici boyutuna karşı Eleştirel Teorinin dönüşlü olma özelliği ön plana çıkıyor. Burada şunu belki söylemekte fayda var, az önce konuşulanlarla bağlantılı olması bakımından, Aydınlanma döneminden beri aslında, filozofların ve toplumsal teorisyenlerin büyük bir bölümü gelenek ve modernite arasında bir karşıtlık olduğunu ileri sürüyorlar. Ancak bu durum, moderniteyi sanki kendi içinde homojenmiş ve sadece tek yöne doğru ilerliyormuş gibi çok basit ve çok genel sunma eğiliminde olan bir varsayım. Hegel ve Marx'ın diyalektik geleneği ve felsefi mirası üzerinde seyreden Frankfurt Okulu, özellikle tabii ilk kuşak düşünürler, modernitenin içsel olarak karmaşık ve hatta çelişkili olduğunu iddia ediyorlar ki bu iddianın aslında sonraki kuşaklarca da paylaşıldığını dile getirdiniz. Bu yüzden bu düşünürler için moderniteyi, demokrasinin ve bilimin yükselişinin yanı sıra, Nazizmin ve Stanilizmin de dahil olduğu son derece karmaşık bir tarihsel süreç içerisinde farklı eklemlenme pratikleri aracılığıyla düğümlenen çok yönlü çelişkili potansiyellerin gözler önüne serilmesi olarak okumak da gerekli gibi görünüyor. Burada tarihten bahsetmek aslında bu noktada ya da tarihsel süreçte hem modernite içerisinde farklılıklar konusunda açık olmak hem de teorinin kendisini içerisinde geliştirildiği koşullarla şekillenen tarihin bir parçası olarak görmek anlamına geliyor. Başka bir ifadeyle Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisinin dönüşlü olduğunu ileri sürmek demek bu. O halde Eleştirel Teori, kendi kökenlerinin farkında olan bir teori. Kendi kökenlerinin farkında olmak demek, kendisinin içinde olduğu ve ortaya çıkışının zeminini hazırlayan, toplumsal ve tarihsel koşulların da farkında olmak demektir. Başka bir ifadeyle Eleştirel Teori, hem toplumun tarihsel konumu içindeki köklerinin hem de toplumsal dönüşümde sahip olduğu işlevin farkında olan bir teoridir. Bunu özellikle Raymond Geuss da vurguluyor ki, aslında Geuss'un Eleştirel Teori okumasının da ana unsurlarından birinin bu olduğunu fark ediyoruz.[4]

4 Raymond Geuss, *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 86.

Bu dönüşlülük vurgusu çok önemli ve bu vurgunun Frankfurt Okulu ekolüyle, soruda belirtilen o daha geniş anlamdaki eleştirel sosyal teoriyi –içine post-yapısalcılık eksenli değerlendirmeleri dahil edebileceğimiz ekolü– yakınlaştırabileceğini düşünüyorum çünkü Foucault'nun tam da aslında bilim eleştirisi yaparken, söylem analizi ve eleştirisi yaparken yapmaya çalıştığı şey bu kanımca, örneğin tarih bilimini düşündüğümüz zaman tarih biliminin aslında ortaya çıkarkenki toplumsal-politik koşulların farkındalığıyla ürettiği hakikati hangi bağlamda ürettiğini göstermek, Foucault'nun temel amaçlarından biri buydu, tabii iktidar ilişkileri çözümlemesi bağlamında... Bu noktada bir yakınlaşmadan söz edilebilir.

V. Ç.: Çok teşekkür ederim, bu katkının iki noktada çok önemli olduğunu düşünüyorum. Öncelikle teorinin dönüşlü olması bağlamında büyük bir tartışma var; bunu göz ardı edemeyiz bence. Bakış açısı teorisyenleri –örneğin bazı feminist, ya da ırk ve ırkçılık çalışmaları alanınında üreten düşünürler– şunu soruyorlar: "Nerede sizin o beyaz, seçkinci perspektifinizin kendine dönüşlülüğü, siz bal gibi de bir yerden bakıyorsunuz ve üstelik yanlış (imtiyazlı) bir yerden bakıyorsunuz. Sizin baktığınız yerde duran dönüşlülük, yeterli bir dönüşlülük değil." İkincisi de Eleştirel Teori ve Foucault'nun eleştirel yaklaşımıyla ilişkisi sorunsalı. Elbette giriş sorunda ismini andığın akımların hepsi aslında birçok açıdan birbirleriyle yakın yerlerde duruyor. En basitinden, hepsi bir şekilde siyasi skalanın solunda duran, toplumu dönüştürmeye çalışan eleştirel yaklaşımlar. Burada özellikle farklarının altını çizmeye çalışmak faydalı diye düşünüyorum. Örneğin Eleştirel Teorinin nesnesini oluşturan şey güç değil de tahakküm eleştirisidir diyorum. Çünkü mikro güç ilişkilerinin eleştirisini değil, daha ziyade toplumun bütününü belirleyen kurum ve pratiklerin sistematik bir eleştirisini temel alıyor Eleştirel Teori. Bu önemli bir fark.

K. G.: Frankfurt geleneğinde bütüncüllük vurgusu yapılıyor o halde, öyle mi? Ya da başka bir ifadeyle eleştirinin mikro boyutunun yanı sıra makro boyutu da devreye giriyor?

V. Ç.: Evet, bütüncüllük vurgusu önemli. Benim şu ana kadarki çabam Frankfurt Ekolünü diğer eleştirel yaklaşımlardan ayrıştırmaya çalışmak oldu, yoksa Frankfurt Ekolü ile diğer eleştirel teorilerin yakınlığı açık benim gözümde. Örneğin, bence Foucault en iyi Marx okuyucularından biri. Ya da kendi aralarında yaptıkları polemikleri okuduğunuzda –Habermas ile Foucault arasında 80'lerin başında geçen polemiği düşünüyorum– ya birbirlerini bilerek

anlamıyorlar ya da polemik yapıyorlar diyorsunuz, çünkü çok fazla kesişim noktası var.

K. G.: Peki, ben hazır bu noktaya gelmişken şöyle bir şey sormadan duramayacağım, özellikle 68'in 50. yıldönümü vesilesiyle Şeyla Benhabib'in yaptığı bir konuşma var ("Asfaltın Altında Kumsal Var"[5]), daha sonra Boston Review'da yayımlandı, eleştirinin özellikle Frankfurt Okulu'nun eleştiri anlayışının Kant'la başladığı ama eleştirinin Kant'ta eksik kaldığı, sonrasında Hegel, Marx, Lukács üzerinden *praksis* ile birleştiği, Horkheimer ve Adorno'nun eleştirinin pratikle kurulan birlikteliğini dönüştürdüğü ve bu dönüşümün de aslında ilk soruda sıralanan ekollerle ve isimlerle de bir süreklilik içinde olduğu. O konuşmasında Şeyla Benhabib, Martin Heidegger ve Carl Schmitt isimlerini anmaktan ısrarla kaçınıyor. Sadece konuşmasının bir yerinde Schmitt'in öğrencilerinin (ister sağ kanatta ister sol kanatta konumlanmış olsunlar, fark etmez) demokratik ve toplumsal mücadelerle ilgili okumalarını olumsuz bir şekilde değerlendiriyor. Bu önemli bir nokta. Çünkü baktığımız zaman örneğin Foucault dediğimizde, Derrida dediğimizde arka planda konuşan isimler hep Heidegger, Nietszche gibi düşünürler; günümüzde kimi post-Marksistlerin (ör. Chantal Mouffe) Schmitt'i selamladığını görüyoruz. Schmitt'le kurulan ilişki düşünüre methiyeler düzmek gibi değil elbette, ama onun çözümlemelerinden büyük oranda faydalandıklarını, hatta tespitleri ve çözümlemelerine katıldıklarını gözlemliyoruz. Bu noktada mesela böylesi bir ayrıştırmanın kendisi işe yarar mı, sen ne düşünürsün Volkan ya da genel olarak ne düşünüyoruz bu konuda?

V. Ç.: Kısaca cevap verecek olursam, görebildiğim kadarıyla geçmişten günümüze Eleştirel Teorinin kırmızı çizgisi burası. Honneth'le beraber aslında Derrida üzerinden bir (Sol) Heidegger okuması Eleştirel Teori içinde ufak da olsa bir yer edindi belki. Honneth'in *Verdinglichung* [*Şeyleşme*] kitabında Heidegger'i de Eleştirel Teorinin kaynakları içerisine katma çabası var. Ama bence haklı bazı tarihsel ve kişisel sebeplerle de Heidegger ve Schmitt'in daha belirleyici bir rol alması zor görünüyor. Sonuçta Nazi-rejiminin resmi ideologlarından biri olan Carl Schmitt'in 1950'lerde üniversiteden atılmış olmasına rağmen genç muhafazakarlara özel hukuk dersleri veriyor olduğunu unutmamak lazım. Kendini genç Habermas'ın yerine koy: Nazi olarak bildiğin Schmitt yeni kurulan cumhuriyetin gençlerini Dost-Düşman ayrımını temel

5 Şeyla Benhabib, http://bostonreview.net/philosophy-religion/seyla-benhabib-below-asphalt-lies-beach, erişim tarihi 18.11.2020.

alan siyaset kavramıyla endoktrine etmeye devam ediyor. Bunun böyle bir tarihsel-kişisel boyutunun da olduğunu düşünüyorum. Bilemiyorum Özgür ve Zeynep, sizler neler düşünüyorsunuz bu konuda?

Ö. E. G.: Zeynep sen başlamak ister misin yoksa ben bir şeyler söyleyeyim mi?

Zeynep Savaşçın: Şimdilik yok, sen söyle lütfen.

K. G.: Özgür sen söze başlamadan çok kısa bir ekleme yapmak istedim soruma. Belki de Okul düşünürleri arasında Heidegger'e en çok yaklaşan filozof Heidegger'in öğrencisi de olmuş bir isim, Herbert Marcuse. Hatta erken dönem çalışmalarında (1928-1932) fenomenolojik ontoloji (buna belki bir tür varoluşçuluk da diyebiliriz) ile Marksizm'i harmanlamaya çabaladığını biliyoruz. Daha doğrusu Heidegger'in düşüncesinin (özellikle somutluk ve zamansallık bağlamının) Marksizme kaybettiği gücünü yeniden kazandırabileceğine inanıyor. Hatta bu dönemde kaleme aldığı yazıları da içeren *Heideggerci Marksizm* başlıklı derleme bir kitap bile var. Tabii sonrasında yaşanan gelişmeler Marcuse'nin projesini hızlıca rafa kaldırmasına yol açıyor.[6] Marx'ın *Elyazmalarının* ilk kez o dönemde, 1930'ların başında yayımlanması çok kritik Marcuse için çünkü düşünür o metinlerde Hegelci Marksizmin derinlikli bir formasyonunu buluyor. Dolayısıyla Marcuse yüzünü bütünüyle Hegel'e dönüyor artık, *Zeitschrift für Sozialforschung*'da 30'lu yıllarda yayımladığı makalelere göz atarsanız eğer, bu etkiyi açıkça fark edersiniz. Zaten sonrasında *Akıl ve Devrim* gibi bir baş yapıt çıkıyor ortaya. Diğer bir gelişme ise Heidegger'in Nazi Partisi ile kurduğu olumlayıcı ilişkinin ayan beyan ortaya çıkması. Heidegger'in bu tavrı şüphe yok ki derin bir hayal kırıklığına yol açıyor. Evet Özgür, bu kısa eklemeden sonra sözü hemen sana bırakıyorum...

Ö. E. G.: Kurtul'un tespitini ve sorusunu çok kıymetli buluyorum, Volkan'ın söylediklerine de kesinlikle katılıyorum. Soruya Habermas'ın tutumu üzerinden yanıt vermek istiyorum. Biliyorsunuz 1980 yılının Eylül ayında Habermas, Adorno ödülünü alırken çok meşhur bir konuşma yaptı: "Modernite: Bitirilmemiş Proje". Biliyorsunuz bu konuşmanın oldukça genişletilmiş bir hali, 1985 yılında *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*

6 Marcuse'nin bu süreç (özelde Heidegger ile teorik teması ve iletişimi) hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Herbert Marcuse, "Frederick Olafson ile Söyleşi – Heidegger ve Siyaset", çev. Bahadır Turan, *Cogito: Heidegger, Varlığın Çobanı*, S. 64, Güz 2010.

[*Modernitenin Felsefi Söylemi: Oniki Ders*][7] olarak yayımlanacak. Habermas hem konuşmasında hem de o önemli eserinde belki de bütün akademik yazınının en polemik noktalarına ulaşıyor. Habermas ödül konuşmasında, Foucault ve Derrida'yı genç muhafazakârlar olarak eleştirecektir. *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde bu itiraz çok daha ayrıntılı bir şekilde geliştirilecek ve Eleştirel Teorinin ne olmadığı daha ilk bölümlerde anlatılacaktır. Şimdi Habermas'ın buradaki tezleri çok önemli. Peki neden önemli?

Ben de tartışmamıza buradan başlamak isterim, çünkü bu söylem bugün Wendy Brown, Judith Butler, Gianni Vattimo gibi düşünürleri de kapsayan bir eleştiri, aynı zamanda Derrida'nın Fransa'daki takipçilerini de ilgilendiren bir eleştiri. Habermas'ın okuması üç aşamalı ilerliyor. Öncelikle, Volkan konuşmasının hemen başında bence çok güzel söyledi, Kurtul da bunu devam ettirdi. Kanımca Hegelcilik ve sol Hegelcilik, Frankfurt Okulu için (her ne kadar Habermas'ın Kantçılığı devam etse de) vazgeçilmez bir nokta. Bu kritik noktanın detaylarına daha fazla girmeye gerek yok. Tahakkümle, normativiteyle, evrensellikle ve akılla ilgili uğrakları var ve Habermas açık olarak Nietszche ve Heidegger'de –ki söz konusu kitapta Schmitt'ten hiç bahsetmeyecektir– bu eleştirel uğrakların hepsinin yok edildiğini düşünüyor. Şimdi Habermas sadece bunu düşünmekle kalmıyor, onun Foucault ve Derrida'da da bu felsefi tutumun sonuçlarına ilişkin uzun uzun eleştirileri var ve sanki bir noktada "Eleştirel Teori ne olamaz"ı biz Habermas'ın o derslerini okuduğumuzda anlıyoruz.

İkinci olarak bu çalışmanın son kısmında, Habermas iletişimsel eylem teorisini açımlarken, bunun politik ve etik sonuçlarını dile getirirken de neden bir Heideggerci olmadığını, neden bir Nietszcheci olmadığını ve neden Foucault'nun mikro eleştirisinin normatif bir yöne doğru evrilmediğini ve son olarak neden Derrida'nın bütün söylemleri eşitleyerek tahakküm ilişkilerini gerçekten anlayamadığını ortaya koyacaktır. Sanırım bu çok kritik bir nokta ve bugün bence Eleştirel Teoriyi özellikle Almanya'da devam ettirenlerin Heidegger'le ve Schmitt'le ilgili çekincelerinin arkasında Habermas'ın o kitapta dile getirdiği itirazların büyük bir etkisi var. Habermas'ın bu çalışmasına yönelik Türkiye'deki ilgisizliği de hazır bu nokta gelmişken vurgulamak isterim. Bu tartışma elbette sadece Habermas'la sınırlı kalmıyor biliyorsunuz, 1960'lı yıllarda Adorno benzer bir itirazı ısrarla dile getirecek. Çok yakın bir zaman önce

7 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, çev. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1990.

Adorno'nun bu çalışması Türkçeye de çevrildi: *Sahicilik Jargonu*.[8] Heidegger'in otantisite anlayışının sonuçları, otantiklik jargonunun ne olduğuyla ilgili, demek ki burada, Horkheimer'dan Adorno'ya, Adorno'dan Marcuse'ye –Marcuse bunu defalarca dile getirecek *Akıl ve Devrim* kitabında– oradan Habermas, Honneth ve Jaeggi'ye kadar uzanan bir hat var. Hatta bu yüzyılda Rainer Forst gibi bugün Frankfurt Okulu'nun daha liberal tarafında durduğunu düşündüğümüz figürler bile Schmitt konusunda bir kafa karışıklığına sahip değiller. Oysa Schmitt meselesi Chantal Mouffe'tan Ernesto Laclau'ya, Simon Critchley'den Alain Badiou'ya kadar başka bir spektrumda eleştirel teori yapanlar için bu kadar karışık ve önemli değil. Bu durum gerçekten günümüzde eleştirel teori içindeki önemli bir yarık veya ayrışma. Hatta Etienne Balibar'ın, Fransa'da Schmitt'in "büyük siyaset felsefesi" mertebesine ulaşmasından ne kadar rahatsız olduğunu dile getirdiği çalışmalarını da unutmayalım.[9]

Üçüncü ve son olarak biraz önce Kurtul'un söyledikleri üzerinden yeniden düşünmeye devam etmek gerekiyor herhalde çünkü moderniteyi bence özellikle Habermas ya da Habermas'ın öğrencileri ya da Habermas'ın takipçileri aynı zamanda bir Aydınlanma tartışması olarak da anlıyorlar. Şimdi burada bence işin çetrefilleştiği ve Volkan'a katıldığım nokta belirginleşiyor. Çünkü Habermas kitabında sadece ve sadece postyapısalcı veya postmodern teorisyenleri, Foucault'yu ve Derrida'yı eleştirse, kitap belki daha az polemiğe sahip olacak fakat Habermas'ın ilgili kitabında aynı zamanda ciddi bir Adorno ve Horkheimer eleştirisini de gündeme taşıdığını unutamayız, özellikle de *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin sonuçlarıyla ilgili olarak. Şimdi, Eleştirel Teorinin birinci kuşak temsilcileri için Aydınlanma projesinin özgürleştirici taraflarının savunulup savunulmayacağı tartışması hiç kolay bir tartışma değil. Özellikle de İkinci Dünya Savaşı'nı yaşamış ve sonuçlarını doğrudan deneyimlemiş olan Horkheimer ve Adorno için. Burada Habermas, özellikle Aydınlanma'yı küçümseyen –ki bunun altını çiziyorum– ya da Aydınlanma'yı tamamen dışlayan, ki Habermas bunlara premodern diyecek neredeyse, bütün bu pre-Sokratiklere, Platon'a ve Aristoteles'e dönme arzusunu da aynı şekilde eleştirecek, Leo Strauss gibi düşünürleri de buraya ekleyerek konuşacak. O zaman hem pre-modern hem de postmodern arayışlar, Habermas'a göre, aynı

8 Theoder W. Adorno, *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

9 Etienne Balibar, *Şiddet ve Medenilik: Wellel Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 303-357.

derecede sorunlu, muhafazkar ve eleştirden yoksun. Elbette Habermas'ın bu açılardan Heidegger ve Adorno'yu beraber okumasının ne kadar gerçekçi olduğu önümüzde ciddi bir tartışma olarak duruyor.

K. G.: Yeni-Aristotelesçileri de bu eleştiriye ekleyebiliriz, değil mi?

Ö. E. G.: Tabii, yeni-Aristotelesçileri de düşünebiliriz ki bu geleneğin içine en başta Alasdair MacIntyre'ı da koymamız mümkün. Unutmayalım MacIntyre da çok uzun bir zaman sol-Hegelcilik ve Marksizm üzerine yazdı çizdi. Hatta Habermas'ın eleştirisinden Charles Taylor bile nasibini alacak bir düşünür, ki herhalde liberalizm ile cemaatçilik (komüniteryanizm) tartışmasında da biraz değineceğiz bu noktalara. Fakat şöyle sözümü toparlıyorum, Nietszche'nin Aydınlanma karşıtı tutumunun Eleştirel Teoriye katkıda bulunabileceği konusunda Habermas'ın çok fazlaca şüphesi var. Oysaki Eleştirel Teorinin içindeki büyük figürlere baktığımızda, ki benim aklıma burada öncelikle Adorno ve Habermas'ın öğrencisi Honneth geliyor, bu tartışmayı ters yönden yeniden canlandıracaklar. Burada şöyle bir itiraz yükseliyor aslında: "Hayır! Nietzsche'nin düşüncesi aslında verimli bir tartışma zeminine kaydırılabilir". Şimdi bu, Habermas'ın Fransızlarla ya da Habermas'ın bugünkü birtakım Schmittçi post-Marksistlerle olan tartışmasından çok daha zor bir tartışma. Çünkü neredeyse Frankfurt Okulu'nun içinde –ki Nietszche'nin hemen yanına biliyorsunuz Kierkegaard'ı da eklemek mümkün– "Nietzsche'den ve Kierkegaard'dan Eleştirel Teorinin öğrenebileceği neler var?" tartışmasında kanımca Habermas'ın, Adorno'ya ve Adorno'nun farklı çalışmalarına haksızlık ettiği iddiasını görmezden gelmememiz gerektiğini düşünüyorum, ki zaten yakın dönemde kitaba dair gelen eleştiriler de bu yönde. Eleştirel Teorinin üçüncü kuşak temsilcilerinin de modernite okumalarındaki farklılaşma böyle açıklanabilir. Nitekim yukarıda Kurtul'un değindiği Şeyla Benhabib'in son yorumlarından biri buna güzel bir örnek oluşturuyor.

K. G.: Burada öne çıkan şöyle bir yorum da var: İlk kuşak düşünürlerin o radikal tavrını postyapısalcı çizginin sürdürdüğü ama Habermas'ın direksiyonu birazcık daha liberal tarafa doğru kırdığı ve hani bir anlamda kapitalizmle, mevcut dünya düzeniyle göreli de olsa bir uzlaşma içine girdiği, arzulanan dönüşümü iletişimsel eylem teorisiyle gerçekleştiremeyeceğine yönelik birtakım eleştiriler var. Foucaultcu hattan yükselen Habermas eleştirisi ya da postyapısalcıların genel Habermas okuması ve eleştirisi tam da bu yönde. Eş deyişle söylediğin noktalar çok enteresan ve bu noktada da bir anlamda

Habermas'ın politik açıdan sistem ile daha uzlaşmacı, daha ılımlı bir tarafa doğru yöneldiği ileri sürülüyor, bir bakıma teorideki radikalliği Fransızların savunduğuna yönelik bir vurgu var.

Ö. E. G.: Kesinlikle katılıyorum ve bu eleştiri bence Habermas açısından sık sık gündeme getirilen bir eleştiri. Öte taraftan yine değindiğiniz kısmın Eleştirel Teori için hâlâ zor bir konu olduğunu düşündüğümü de tekrarlamak istiyorum. Bu bana kolay bir tartışma değilmiş gibi görünüyor. Şimdi sol-Hegelcilik olarak adlandırmadığımız çok genişçe ama yine post-metafizik olarak konumlanan siyaset felsefesini düşünen figürlerin bakışı üzerinden Kierkegaard'ın, Nietszche'nin ve Heidegger'in bugün eleştirel teoriye 21. yüzyılda nasıl katkıda bulunabileceği ya da oraya kapının tamamen kapatılıp kapatılamayacağı tartışması, sanırım bizleri biraz daha yoracak gibi gözüküyor. Tartışma Habermas'ın 1985'te kurguladığı ve belki de artık Habermas'ın korkularından biraz daha uzaklaştığımız 21. yüzyılın yeni sorularıyla beraber başka bir noktaya kayıyor gibi. Eleştirel teorinin daha geniş bir takım yıldızı olarak tanımlanabileceği iddiası kanımca çok kıymetli.

V. Ç.: Özgür senin söylediğine bir eklemede bulunabilir miyim? Çok doğru geldi bana Nietszche ile ne yapacağımız meselesi ile igili olarak dile getirdiklerin. Bence özellikle Habermas sonrası Honneth olsun, Jaeggi ve Martin Saar olsun bunun üzerine düşünüyorlar. Örneğin Honneth "rekonstrüktif eleştiriyi" konu alan bir makale yazmıştı 2000'lerin başında ve orada Nietzsche'ci soybilimsel eleştiriye de önemli, ama ikincil bir rol atfediyor: İçkin eleştiri metodunun gözardı etmiş olabileceği güç-ilişkilerini de hesaba katarak eleştiriyi yeniden gözden geçirmek. Ama sorunun düğümlendiği nokta bence şu: Nietszche'ye ya da Kirkegaard'a uzanan birey odaklı bir ahlak eleştirisi siyaset felsefesine olanak açıyor mu? Eş deyişle, bireysel olarak nasıl yaşamamalıyız sorusuna cevap verebiliyoruz Nietszche ile belki. Bu çok güzel ve önemli. Fakat bu bireysel ahlakın siyaset felsefesine temel oluşturması mümkün mü? Bana pek mümkün görünmüyor. Bu nedenle de kaynağını Nietzsche ya da Kirkegaard'da bulan bir yaklaşıma Eleştirel Teori çerçevesinden bakıldığında ikincil bir rol biçmek bana mantıklı geliyor.

K. G.: Volkan anladığım kadarıyla düğümlenen nokta bu bütüncüllük meselesi gibi görünüyor sanki, değil mi? Bireysel düzlemde kişi ve değerleri meselesi, belki etik tutum meselesi, Nietszche'den belki böyle bir hat çıkarmak mümkün, Foucault'da da, örneğin kendilik etiği diyoruz buna, ama o majör

problemlerle karşılaştığımızda, sanki geniş anlamda kullanılan eleştirel sosyal teorinin zaman zaman zayıflıkları ya da yetersizlikleri varmış gibi anlıyorum ben senin söylediğinden.

V. Ç.: Katılıyorum, kesinlikle öyle. Son olarak izninizle iki önemli probleme daha işaret etmek istiyorum. Biri teori-pratik ilişkisi meselesi. Bu hususta en büyük iddia teorinin de bir *praksis* olduğu ve Marx'tan gelen bu iddiayı nasıl anlamamız gerektiği. Örneğin Adorno ve Habermas öğrencilerle yaşadıkları problemleri, teori-pratiğini dışlayan bir aktivizm, aktivistçilik eleştirisiyle açıklıyorlar. Bizim işimiz felsefeci olarak teori yapmak ve bu teorinin gerçekliğe müdahalesinin altını çizmek, dünyayı felsefeyle *de* dönüştürmek, diyorlar bir bakıma. Bunun üzerine bitmeyen ve bitmeyecek bir tartışma var. İkincisi de yine akla atfedilen önem: Akıl çok önemli bir rol oynadığı için ister istemez güçlü bir gerçeklik, doğruluk iddiası var. Benim, Eleştirel Teorisyen olarak söylediğim şey doğru diyorsun. Siz yanılıyorsunuz, objektif olarak yanılıyorsunuz üstelik diyorsun. Buradan hareketle, "teorisyenin toplumsal mücadelelerde aldığı rol tam olarak nedir?" sorusu çetrefilli bir meseleye dönüşüyor.

K. G.: Tam da bir katkı olması açısından araya gireyim. Bir ideoloji eleştirisinin ortaya çıktığı nokta da tam olarak burası. Mesela Foucault'nun neden ideoloji kavramını kullanmaktan uzak durduğunu düşünelim çünkü düşünür geleneksel bir hakikat anlayışına ya da doğru bilinç-yanlış bilinç ayrımına bağlı kalmıyor. Foucault'nun kendisine neden ısrarla teorisyen demediğini, yaptığı işi teorik bir çalışma olarak görmediğini, neden ideoloji eleştirisi yapmadığını ısrarla vurguladığını hatırlarsak tam da bu noktada aslında biraz önce söz ettiğin ayrışmayı netleştirebiliyoruz. Frankfurt Okulu'nun eleştirisini bir ideoloji eleştirisi olarak görmeye başladığımızda ekoller arasındaki fark belirgin olmaya başlıyor sanki.

V. Ç.: Katılıyorum evet.

K. G.: Artık burada başka bir soruya geçebiliriz: Özellikle Max Horkheimer'ın bugün klasikleşmiş ifadesine göre, "Eleştirel Teori insanın sürüp giden yaşamında kendi değerini gösteren basit bir sorgulama hipotezi değildir. Bu teori insanların tarihsel çabası ve gücü için temel bir unsurdur. Eleştirel Teorinin amacı da insanı, onu köleleştiren ilişkilerden kurtarmasıdır". Horkheimer'ın dile getirdiği şekliyle eleştirel teorinin bu bakış açısı nasıl yorumlanabilir? Eş

deyişle, teori-pratik meselesinde burada diğer kuşaklar için de normatif ve politik bir hedef, bundan söz edilebilir mi, söylenebilir mi özellikle?

Ö. E. G.: Bu sorunun yanıtını düşünürken genel olarak aklımda tabii Eleştirel Teorinin nereden başlayıp nereye doğru evrildiği düşüncesiyle hareket ediyorum. Bu alıntı tesadüf bir alıntı değil. Horkheimer'ın bu tezi Eleştirel Teorinin bütün ruhunu açıklaması bakımından çok kritik. Volkan'ın tahakküm ilişkileri üzerinden açımladığı, Horkheimer'ın bu alıntıda köleleştirici, yabancılaştırıcı, ezici, insani olmaktan çıkarıcı dediği güç veya güçler, sosyal ilişkiler, gelenekten gelen yapılar teori-pratik tartışmasının, bence en azından Frankfurt Okulu için vazgeçilmez bir tarafı. Bunun da ikili bir ayağı var, kısaca bunları açıklayıp sözü Zeynep'e bırakmak istiyorum.

Birinci uğrak teori-pratik ilişkisi. Bu tartışmayı kariyeri boyunca özellikle Richard J. Bernstein başarılı bir şekilde dile getirdiği düşünüyorum, ki Berntsein Amerika'da *New School*'dan eleştirel teori sınırları içinde düşünmeye çalışan en önemli figürlerden biri olarak kabul edilebilir. Bernstein teori ve pratik arasındaki diyalektik çözümlemenin Eleştirel Teori açısından vazgeçilmez olduğuna yönelik bir iddiayı sürekli vurgulayacaktır. Bu iddiayı Habermas 1980 sonrası yazılarında hiçbir zaman bu kadar kuvvetli dile getirmese bile Bernstein ve Bernstein'ı takip eden yorumcular, bu çizginin, eş deyişle teoriyle pratik arasındaki ilişkinin Habermas'ta da devam ettiğini söyleyecekler. Şu noktayı hatırlamakta da fayda var, Habermas'ın 1962 yılında hemen *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nden sonra yazdığı kitabın adı *Teori ve Pratik*.[10] Bu önemli kitapta Habermas'ın çok yetkin Hegel okumaları var biliyorsunuz.

Fakat şimdi tartışmanın diğer bir zor tarafına, ve burada Eleştirel Teorinin dışından konuşan figürlerin dile getirdiği ve biraz önce Volkan'ın temas ettiği konuya tam da teori-pratik tartışmasının diğer yüzüne, konuşmamızın ilk başında vurguladığımız içkinlik ve aşkınlık meselesine geliyoruz. Bu da konunun ikinci uğrağını oluşturuyor. Tabii sorun şu, eğer 20. yüzyılın bütün bu dilsel dönüşümüne ve aklın artık ancak sadece tarihsellik ve sosyallik bağlamında bir toplumsal ontoloji olarak anlaşılacağı iddiası gündemimizdeyse ve Eleştirel Teori de buna katılıyorsa, o zaman Richard Rorty'nin aklın hermeneutik sınırları olarak dile getirdiği uyarı yerinde bir eleştiri olacaktır. Çünkü bunu daha farklı bir açıdan 1960'larda Hans-Georg Gadamer de dile getirmişti. Özellikle Amerikan pragmatist geleneğinin son temsilcileri, ki bu

10 Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, çev. John Viertel, Boston: Beacon Press, 1974.

geleneğin en iyi örneklerini Rorty'nin ve Bernstein'ın eserlerinde görebiliriz, bu tartışmanın bir sonucu olarak aklın evrenselliği hakkında önemli bir tartışmayı yeniden başlattılar. Hatırlarsanız Rorty 1990'larda Habermas'la bu konu üzerine hayli önemli bir tartışmaya girdi, hatta daha sonra biliyorsunuz Pittsburg Okulu'ndan Robert Brandom da bu tartışmaya katılacaktır. Bu bahsi geçen düşünürlerin ısrarla "O zaman filozofun post-metafizik bir dönemde ne gibi bir rolü olduğu?" sorusunu, eş deyişle filozofun bütün bu felsefi ve tarihi dönüşümler olduktan sonra teori-pratik konusundaki diyalektik sentezi yapacak ve bu konuda hakikati dile getirecek son kişi olup olmadığı sorusunu hatırlatmaları yadsınamaz. Rorty ve öğrencilerinin, Horkheimer'ın alıntısını akılda tutarak, toplumun ve bireyin nasıl özgürleşeceğine ilişkin böyle bir teori yazılıp yazılmayacağına yönelik kuşkuları bence son derece önemli.

Peki neden bu eleştiri önemli? Söz konusu tartışmada çok daha muhafazakâr kanattan bütün modernite teorisini eleştiren, örneğin Leo Strauss ve öğrencilerinin Amerika'daki durumlarını biliyoruz. Bugün 21. yüzyılda nasıl bir felsefe yapmaya çalıştıklarını da biliyoruz. Platon'u neden önemsediklerini biliyoruz, neden felsefenin ve filozofun böyle özel bir sesi olması gerektiğini, neden onların sadece hakikate daha çok yaklaştığına ilişkin iddialarını da biliyoruz. O zaman daha hermeneutik, pragmatist, fenomenolojik gelenekten gelen düşünürlerin Eleştirel Teoriye dönüp "ama siz de bir tür modernite içinde hâlâ bu iddiayı böyle sımsıkı elinizde tutma çabası içindesiniz" eleştirisinde bir haklılık payı yok mu? Tabii ki benim bu eleştiriye iddialı bir yanıtım yok ama bu soru biraz önceki Nietszche-Hegel tartışmasında kast ettiğimiz gibi teori-pratik konusunda da hâlâ güncelliğini koruyor ve görüyoruz ki özellikle Eleştirel Teorinin üçüncü ve dördüncü nesilleri mesela Axel Honneth gibi, Şeyla Benhabib gibi, Nancy Fraser gibi, Rahel Jaeggi gibi, Martin Saar gibi düşünürler özellikle filozofun, aklın son sözcüsü olması konusunda çok daha temkinliler. Öte yandan Habermas, son çalışmlarında bile aklın son savunucusu gibi anlaşılan yorumlar yapmaktan kaçınmayacaktır. Habermas hakikat-sonrası bir dönemde hakikatin önemini hatırlatırcasına düşünüp yazıyor sanki. 2019 yılında yayımlanan *Auch eine Geschichte der Philosophie*[11] çalışmasında bile aynı dikkat ve özen söz konusu değil mi? Sözü burada Zeynep'e bırakayım.

Z. S.: Teşekkürler, her şeyden önce şunu söylemek isterim, ben bütün bu konuşmalardan çok şey öğreniyorum, çok teşekkür ediyorum o yüzden

11 Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp, 2019.

hepinize. Bu soruya çok basit bir yerden başlayayım. Benim bildiğim, okuduğum Eleştirel Teorinin düşünürleri olarak Axel Honneth ve Şeyla Benhabib, gerçekten de o yüksek perdeden konuşmanın önüne bir biçimde geçmeye çalışıyorlar. Öte yandan, Horkheimer'ın ifade ettiği amacı onlar da paylaşıyor. Tekrarlarsak, Eleştirel Teorinin "bir sorgulama hipotezi değil, insanların tarihsel çabası ve gücü için temel bir unsur" olduğu ve amacının da "insanın onu köleleştiren ilişkilerden kurtarılması" olduğu görüşünün bu düşünürlerde de sürdüğünü görüyoruz. Üçüncü ve dördüncü kuşak teorisyenler için de teorinin kendini *praksis*in içine yerleştirmesi hâlâ çok önemli. Honneth bunu çok çarpıcı bir şekilde ifade ediyor. "Teori daima hem bilim öncesi bir deneyim içinden doğuşunu hem de aynı zamanda gelecekte bir *praksis* içinde kullanımını düşünmelidir"[12] diyor. Ve bu söz sadece Honneth'in teorisini de tanımlamıyor kanımca, Şeyla Benhabib için de aynı cümleyi kurabileceğimizi düşünüyorum. Honneth, tam da buna uygun olarak, toplumsal patolojiler olarak tanımladığı öznelerarası ilişkilerde ve de bireyler ve kurumlar arasındaki ilişkilerde yaşantılanan tanınma eksikliğinin çözümlenmesinden hareket ediyor. Şeyla Benhabib açısından bakarsak, onun düşüncesinin anahtar kavramı olan "somut öteki" tam da tarihsel-toplumsal olanın içinden çekip alınıyor, kaynağını ve aslında teorik gücünü de *praksis*in içinde buluyor. Dolayısıyla Şeyla Benhabib'de de, dile getirdiğimiz tüm o yabancılaşma, adaletsizlik, haksızlık tecrübelerinden hareketle, bu tecrübelerin çözümlenmesiyle ortaya konan bir kavram olarak çıkıyor somut öteki. Honneth'in ifade ettiği Eleştirel Teori anlayışının bu kez ikinci bileşeni açısından düşünürsek, eş deyişle teorinin *praksis* içinde kullanımı açısından, Benhabib'in "somut öteki" anlayışı sadece varolan toplumsal kurum ve pratiklerin açmazlarının açığa çıkarılmasında ve onları meşrulaştıran, yeniden üreten teorilerin eleştirilmesinde iş görmüyor. Somut öteki kavramı iletişimsel etiğin ya da Benhabib'in kendi teorisinde tanımlayacağı gibi "etik söyleşi"nin koşulu haline de geliyor. Dolayısıyla teori sonrasında yönlendireceği ya da yönlendirmeye aday olduğu *praksis*in içinde kendi kavramlarını aramaya girişiyor diyebiliriz. Bu anlamda Eleştirel Teori'nin ilk ve son kuşağı arasında bir süreklilik ilişkisinden bahsedebiliriz diye düşünüyorum. Ancak soru Horkheimer'ın ifadesinin son bölümünde kitleniyor, teorinin insanı onu köleleştiren ilişkilerden kurtarma rolünde demek istiyorum. Şunu sormalıyız: ne tür bir köleleşmeden bahsedi-

12 Axel Honneth, "Die soziale Dynamik von Missachtung" *Das Andere der Gerechtigheit, Aufsätze zur paraktischen Philosophie*, Frankfurt.am Main: Suhrkamp, 2000, s. 89.

yoruz? ya da köleleşmeyi nasıl tanımlıyoruz? Bunu sormalıyız çünkü Eleştirel Teori kendi tarihselliğiyle ilişkisini koruyacaksa, zaten aynı köleleşmeden bahsetmeyeceğiz, bu açık. Öyleyse yeni bir köleleşme tanımı var mı ve elbette yeni kurtuluş nerede? Şeyla Benhabib ve Axel Honneth'te bence yeniden değerlendirilmiş, anlamlandırılmış bir köleleşme ve kurtuluştan bahsedebilirz. Honneth'in "belirlenimsizlik sıkıntısı" olarak tanımladığı tecrübe aslında köleleşme tecrübesine denk düşebilecek bir şey. Honneth'te bireyin kendini gerçekleştirme imkânlarının aynı zamanda toplumsal özgürlüğün imkânları olarak düşünüldüğünü görüyoruz. Toplumsal özgürlüğün imkânlarının ise kurumsal yapıların, kurumsallaşmış öznelerarası ilişki pratiklerinin, normatif niteliğinde aranması söz konusu. Oysa bu pratiklerin doğru kavramsallaştırılmamış, yanlış anlaşılmış kurumsallıkların sonucu olarak yaşantılanması da mümkün. Böylece Volkan'ın ilk soruda "toplumsal düzenin belirli bir rasyonelliğe sahip kurum ve pratiklerinin iç çelişkilerinin analizi"olarak altını çizdiği noktaya dönüyoruz. Toplumsal patolojilerin ya da bireylerin deneyimlediği belirlenimsizlik sıkıntısının kaynağı olarak kurumların ve pratiklerin normatif olanı, ki burada toplumsal özgürlük diyeceğiz, gerçekleştirmedeki yetersizliği. Dolayısıyla bireylerin maruz kaldığı belirlenimsizlik halinin, kendilerini ait hissetmedikleri, kabul etmedikleri ya da anlamlandıramadıkları birtakım toplumsal yapılara ve kurallara uymaları anlamında onları köleleştiren bir yanı olduğunu söyleyebiliriz.

Benhabib'e dönersek, onun düşüncesinde ne türden bir köleleşmeden bahsedebiliriz diye sorduğumuzda, buna öznelerarasılık ve özneleröteselik perspektifleri arasındaki karşıtlıktan ya da gerilimden yola çıkarak yanıt verebiliriz diye düşünüyorum. Benhabib aslında öznelerarasılık perspektifine yönelerek özneleröteselik perspektifini tümüyle dışlamıyor. Daha doğrusu teorinin vazgeçilmez bir uğrağı olarak korunuyor özneleröteselik perspektif. Yine de mümkün olduğunca geri çekilmesi gereken, *praksis*in içinden yaşanan kriz perspektifinin mümkün olduğunca kendini açık etmesine izin vermesi gereken bir uğrak olarak... Sonuç olarak özgürleşme hareketinin yönünün belirlenmesinde öznelerarasılık perspektifinin ön plana çıktığını ve kurtuluş imkânını arayacağımız yerin de orası olduğunu fark ediyoruz. Öznelerarası etkileşimin içinde ortaklaşa tesis edilen ilkelerin yerine özneleröteselik bir perspektiften dayatılan normatif yapılara maruz kaldığımızda köleleşiyoruz. Bu yapılar doğal hak teorilerinde olduğu gibi bizi kendi doğamızın yasası altında da köleleştirebiliyor, "genelleştirilmiş öteki" anlayışı üzerinden ilişkilerimizi hukukun alanıyla sınırlayarak

da. "Somut öteki"ni düşüncenin içine dahil etmeyen tüm diyalog ve etkileşim hallerinde bu durum söz konusu Benhabib'e göre.

Yine bu iki düşünürü kurtuluşa ilişkin olarak değerlendirirsek, Axel Honneth'te kurtuluş imkânı, karşılıklı tanınma alanlarının ve bu alanlara ilişkin kurumsal yapıların normatif niteliğinin açığa çıkarılması, açıklığa kavuşturulması, yeniden tanımlanması ile mümkün. Benhabib'de ise kurtuluşun daha dinamik, tanımı ya da belirlenimi değil, süreci ön plana çıkaran bir bakış açısında arandığını görüyoruz. Aslında şöyle söyleyelim, Benhabib'in düşüncesi, filozofun, içine yerleşerek kendi bakışını daha da geri plana çekmeye çalıştığı bir toplumsal harekete işaret ediyor. Bu da öznelerarası etkileşimin somut öteki perspektifini daima içinde taşıyan bir düşünmeyle şekillenmesi anlamına geliyor. Kurtuluş, ötekinin konumunu sürekli hesaba katmaya, düşünceye dahil etmeye dair bir çabayı, yargı yetisinin bu yönde geliştirilmesini gerektiriyor diyebiliriz. Belki şu da eklenebilir, farkı biraz daha netleştirmek adına, Honneth'te toplumsallığın normatif yapılarının çözümlenmesi daha çok devlet ve onun kurumlarının çerçevesinde ele alınırken, Benhabib'de öznelerarası dinamik aslında evrenselci bir ilkeye, kozmopolitanizme doğru kendini genişleterek ilerliyor.

K. G.: Tanınma, normativite, toplumsal özgürlük vb. gibi temaları düşündüğümüzde çağdaş siyaset felsefesinin bir başka tartışması aklımıza geliyor: liberalizm ile cemaatçilik (komüniteryanizm) karşıtlığı. Bu kutuplaşmanın tarafları arasında yer almasalar da Habermas, Honneth, Benhabib'in söz konusu tartışmaya bir biçimde katılmış olduklarını biliyoruz. Belki şu sorudan devam edersek önceki tartışmaların da açtığı yoldan daha da derinleşebiliriz sanki: Geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğine damgasını vuran liberalizm ile cemaatçilik karşıtlığının hem pek çok düşünürün dahil olduğu bir tartışma alanı açmak hem de toplumlarımızın içinden geçtikleri tarihsel ânı belirleyen sorunlara, doğrudan temas etmek, onlara kavramsal bir çerçeve sunmak anlamında siyaset felsefesi alanına yeniden canlılık kazandıran bir karşıtlık olduğu söylenebilir. Bu tartışmanın liberalizm tarafında John Rawls, Ronald Dworkin gibi isimler yer alırken cemaatçilik cephesinin düşünürlerine Taylor, McIntyre, Walzer gibi isimler örnek verilebilir. Frankfurt Ekolü teorisyenlerinin (özellikle Habermas, Honneth, Benhabib) bu çerçevede belirttikleri görüşleri ve savundukları konumları, Eleştirel Teorinin geçmişinden taşıdığı ya da günümüzde yeniden belirlediği amaçları açısından nasıl değerlendirilebilir?

Z. S.: Gerçekten de cemaatçilik ile liberalizm arasındaki tartışma belli bir dönem, eğer Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*[13]'ni başlangıç noktası olarak alırsak, 70'lerin ortalarından sonra uzun bir süre siyaset felsefesi alanında etkili bir tartışma oldu. Birçok düşünür de yorumlamak ya da eleştirmek anlamında bu tartışmaya dışarıdan dahil oldu. Eleştirel Teori düşünürleri için de geçerli bu. Aslında bu tartışmanın, (doğrudan taraf olmasalar da) farklı noktalardan önemsedikleri, ciddiye aldıkları ve diyalog içinde oldukları bir tartışma olduğunu fark ediyoruz. Honneth'e baktığımızda, onun Eleştirel Teori içinde yeniden Hegel'in tanınma kavramını canlandırdığını görüyoruz. Ne var ki bunu yaparken aslında cemaatçi teorilerin, özellikle de Charles Taylor'ın yeniden güncellik kazandırmış olduğu bir kavramı ortaya atıyordu. Taylor zaten bu kavram üzerinde güncel bir tartışma başlatmıştı ve onun çokkültürcü teorisinin liberalizme yakınlığı ya da liberalizmle kurduğu diyalog sayesinde bu tartışma dönemin toplumsal dönüşümleri içinde hakiki bir karşılık buldu ve oldukça etkili de oldu. Elbette Honneth tanınma kavramını kimlik ve kültürle olan ilişkisinden, eş deyişle aslında Taylor'daki göbek bağından koparak yeniden ele aldı, yine de kavramın devamlılığı açısından bir taraftan cemaatçilik ile liberalizm tartışması, diğer taraftan Honneth'in eleştirel teoriye katkısı arasında bir bağlantı var.

Benhabib'te ise böyle bir bağı çok daha doğrudan fark edebiliyoruz, zaten düşünür tarafından da dile getirildiğini görüyoruz. Şeyla Benhabib'in Habermas'a yönelttiği eleştirinin ve onun Habermas'ın iletişimsel etik teorisini yenileme çabasının, eleştirinin kaynakları anlamında iki uğrağı var. Bunlardan biri feminist düşünce, diğeri ise cemaatçi düşünce. Benhabib cemaatçi teorinin liberalizme yönelttiği eleştirileri iletişimsel etik teorisi için de dikkate aldığını ve iletişimsel etik teorisini geliştirme ya da dönüştürme çabasının temel uğraklarından birinin bu olduğunu ifade ediyor.

Özellikle de Honneth'in eserlerinin Fransızcaya çevrilmesiyle, Fransa'da Eleştirel Teorinin yeniden tartışıldığı bir dönemde, 2000'lerin başında, *Eleştirel Teori Bugün Nerede ?*[14] başlığıyla bir kolektif eser yayımlandı. Eleştirel Teori üzerine çalışan Fransız düşünürlerin yanı sıra Habermas, Honneth, Fraser ve Benhabib'in de yazılarının yer aldığı bir eserdi bu. Kitabın editörlerinden Emmanuel Renault kendi yazısında aslında tam da bu soruyu masaya yatırıyordu.

13 Kitap ilk olarak 1971 yılında yayımlanmıştır. Türçesi için bkz. John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, İstanbul: Phoenix, 2017.

14 *Où en est la théorie critique?*, Emmanuel Renault (ed.), Paris: La Découverte, 2003.

Liberalizm ile cemaatçilik arasındaki tartışmanın Eleştirel Teori tarafından nasıl değerlendirildiğini ve Eleştirel Teorinin bu tartışmayla kurduğu ilişkiyi sorguluyordu. Eleştirel Teorinin bu tartışmada nasıl bir rol oynayabileceğini anlamaya çalışarak... Teori, sonradan katıldığı bir tartışmanın yorumcusu rolüyle yetinmek zorunda mıdır ya da sorunu kendi alanından koparıp başka bir yere taşıyarak onun varolan dinamizmini kaybetmesine neden olur mu? Cemaatçilik ile liberalizm arasındaki tartışmanın esasen iyi ve adil olan arasında bir çatışmaya dayandığını ana hatlarıyla biliyoruz. Kolektif kimliklerin otantik varoluşunun ve toplumsal grupların paylaştığı ortak değerlerin korunmasını savunan, çoğu kez bunu bir hak talebi olarak dile getiren cemaatçi teori karşısında bireysel özgürlükler ve evrensel hakları her türlü iyinin üzerine yerleştiren liberalizm... Bu çatışmada Eleştirel Teorinin pozisyonu ne olabilir sorusuna Emmanuel Renault'nun verdiği cevap, daha doğrusu dikkat çektiği nokta önemli. Renault, Eleştirel Teorinin genel olarak bu tartışma içindeki konumunu Habermas'ın Rawls'a yapmış olduğu eleştiriye bakarak anlayabileceğimizi düşünüyor. Habermas Rawls'u sadece cehalet peçesi üzerinden bir tür dışsal ilke ya da konstrüktivist bir tavır ortaya koymakla, eş deyişle toplumsal deneyiminin dışından bir kurma faaliyetine girişmekle eleştirmez. Aynı zamanda *Adalet Teorisi*'nin değil ama *Politik Liberalizm*[15]'in yazarı olan Rawls'ı, bu kez yaşadığı toplumun politik kültürüne yaptığı referans için de eleştirir. Toplumsal deneyime yapılan bu doğrudan referans da, dolayısıyla verili olanın yorumlanması anlamında bir toplumsal eleştiri de, en az toplumsallığı dışsal bir biçimde kurma girişimi kadar Eleştirel Teoriye uzaktır. Habermas'ın Rawls'a yönelttiği eleştiri, Eleştirel Teori için gerekli olan teori ve pratik arasındaki mesafeli yakınlığın Rawls'ta yitip gittiğini, tümüyle bir uçurum haline geldiğini gösterir. Bu noktada başından beri konuştuğumuz temel farkın altını çizmiş oluyor aslında Renault. Teorinin toplumsallığın içinde varolan ilkeleri teoriye aktarmayı değil, onların normatif anlamlarının, kurumlar ve pratikler içinde var olan akılsallığın açığa çıkarılmasını, yeniden yapılandırılmasını amaçlaması. Bu da Volkan'ın "evrensel bir özgürleşme iddiası" olarak belirttiği yönü teorinin. Renault'nun kavramıyla söylersek "evrensel çekirdek".

Benhabib ve Honneth'e dönecek olursak, onlar tarafından da bu evrensel çekirdeğin izinin sürüldüğünü, onların da cemaatçilik ile liberalizm arasındaki tartışmada böyle bir pozisyonda yer aldıklarını görebiliriz. Benhabib açısından

15 John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2005.

bu durum çok açık, çünkü hem cemaatçiliğin liberalizme yönelik eleştirilerini doğrudan değil ama sorgulayıcı bir biçimde devralarak bir düşünce hattı üretiyor hem de cemaatçiliğin aslında bir tür kültürcülüğe kayabilecek olan yanına karşı evrensel bir özgürleşme iddiasını sürdürüyor. Öte yandan bunu, Habermas'ın bir konsensus arayışı ya da rıza üzerinden temellenen evrensellik arayışına da karşı çıkırak yapmaya çalışıyor. Benhabib'de evrensel çekirdek gerçekten de dinamik bir kuruluş içerisinde yakalanan bir unsur olarak açığa çıkıyor. Benhabib için evrensel olan, tartışmanın, etik söyleşinin dinamiğinde ve kapsayıcılığında şekilleniyor. Onun ortaya koyduğu hak anlayışının önemi de tam bu noktada belirginleşiyor. Hak "öznelerarası bir talep" olarak düşünüldüğünde, evrenselliği hem liberalizm ile cemaatçilik arasındaki tartışmanın hem de hakkı hukukun alanıyla sınırlayan anlayışın dışına çıkarak düşünebilmenin imkânı açılıyor. Benhabib, aslında bir biçimde teoriyi yönlendirmesi gereken negatif bir ilke olarak öne sürdüğü kozmopolit hakları da, her zaman negatif bir ilke olarak korunan bir evrenselcilik anlayışı üzerinden değerlendiriyor. Elbette benzer biçimde bir evrensel çekirdek, Honneth'te tanınma ilişkilerinde normatif olanın açığa çıkarılmasında da mevcut. Yine de Honneth'te "hangi normatif olan?" sorusu, akılsallığın taşıyıcısı olan yapıların nasıl belirleneceği sorusu zorlu bir soru gibi görünüyor. Benhabib'de bu zorluğu aşabilmemize yarayacak olan bir şey var, o da şu: öznelerarasılık ve diyaloğun kendisinin aslında kurucu bir süreç haline gelmesi. Başka bir deyişle sonucun ya da üzerinde uzlaşılacak normların değil, sürecin, karşılıklı etkileşim ve iletişim sürecinin bir biçimde ön plana çekilmesi, Benhabib'de normatif olana ilişkin soruyu biraz daha cevap verilebilir bir soru haline dönüştürüyor diye düşünüyorum.

Ö. E. G.: Bence Zeynep'in söyledikleri çok önemli, sadece evrensel çekirdekle ilgili saptamalarına ilişkin birkaç ekleme yapmak istiyorum. Oradaki önemli kavramlar da kanımca hukuk ve yurttaşlık. Şimdi, liberalizm ile cemaatçilik arasındaki tartışmanın Eleştirel Teori için en önemli yararı, belki de kendi geleneğinin çok önemsediği iki büyük düşünür olan Kant'ın ve Hegel'in hukuk felsefelerine tekrar geri dönmeleri oldu. Burada Hegel'in hukuk felsefesinin belirleyici konumu tartışılmaz sanırım. Şimdi o anlamda Habermas'ın 1992'de kaleme aldığı *Olgular ve Normlar Arasında: Hukuk ve Demokrasinin Söylemsel Teorisine Katkılar*[16] kitabı sanki biraz Zeynep'in az önce özetlediği bütün bu

16 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. W. Rehg, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

tartışmaya Eleştirel Teorinin nasıl bir yanıt verdiğinin de bir özeti gibi. Nitekim Honneth de aynı yolu takip etti, *Özgürlüğün Hukuku*[17] kitabıyla bir hukuk felsefesi kitabı da o yazdı. Liberalizm ile cemaatçilik tartışmasının Eleştirel Teoriye en önemli katkısı, Habermas'ın ve Honneth'in bu tartışmanın çeperinde durarak bir anda önümüze çok önemli iki hukuk felsefesi kitabı koymaları oldu, üstelik 30 yıllık bir süre zarfında. Bu bakış açısı küçümsenemeyecek derecede önemli, Zeynep'i tekrarlamamak adına birkaç noktayı belirterek geçmek istiyorum. Bir taraftan John Rawls'un çığır açan adalet tartışmasındaki toplumsallık ve tarihsellik noksanlığını görmezden gelemeyiz. Diğer taraftan, 1975'te *Hegel*[18] kitabını yazdığından beri Charles Taylor aslında Eleştirel Teorinin düşünürlerine çok daha yakın duruyor. Bu arada altını çizelim, *New Left Review* dergisinin kurucuları arasında Taylor ama onun da tabii, belki bütün bu Marksist deneyimin, 20. yüzyılda Marksizm'in kurduğu projelerin yarattığı hayal kırıklığının, 1970'lerin ikinci yarısıyla beraber duyulan o büyük hayal kırıklığının yarattığı bir Hegel'i yeniden okuma, Hegel'i yeniden anlama çabası var. Sonuçta bütün bu alternatif Kant ve Hegel okumalarına, Rawls'un Kant okumasına ve Taylor'ın Hegel okumasına ve bu yurttaşlık, adalet, özgürlük tartışmalarına sanki bir yanıt gibi de Habermas'ın ve Honneth'in çalışmaları.

Bir de bence Zeynep'in biraz önce dile getirdiği ve benim de hep aklımda olan Volkan'ın girişte de söylediği bir sorun var, o da şu şekilde özetlenebilir: Evet doğru, Eleştirel Teori, Habermas'ta ve Habermas'ın da öğrencileriyle beraber, hukuk felsefesi üzerine, tanınma problemi üzerine, özgürlük problemi üzerine daha normatif açıdan bakmaya başladı fakat bu arada teorinin eleştirel gücünün oldukça zayıfladığı, bir başka şekilde söylemek gerekirse teorinin oldukça liberalleştiği tezi dile getirilmekte. Öyle ki Habermas ve sonrası düşünürler bir liberal siyaset felsefesi üretmeye başladılar, ki bu yine herhalde Habermas'ın çok da gocunmayacağı bir eleştiri olur, ve buna ek olarak Marksizmi neredeyse bir kritik, eleştirinin kritik boyutu olarak sahiplendiler ya da korudular iddiası. Burada yine bir parantez açalım: Habermas 1980'lerin sonunda "son Marksistlerden biri benim" diyecek kadar da hâlâ Marksizm'i önemsediğini söylüyor. Peki buradaki problem ne? Buradaki en önemli eleştiri –Butler, Brown ve Connoly gibi düşünürleri hatırlayalım– siyasetin hegomonik olarak bir konsensus diline dönüşerek "apolitik" bir biçime büründüğü iddiasıdır. Böylece elimizde sanki Kant, Hegel ve Nietszche arasında bütün

17 Axel Honneth, *Das Recht Der Freiheit*, Berlin: Suhrkamp, 2011.
18 Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

bu tartışmayı, bütün bu siyaset felsefesi ve etik tartışmasını yeniden gündeme getiren bir çokluk da oldu demek istiyorum aslında.

V. Ç.: Sizin söylediklerinize iki küçük ek yapmak istiyorum. Birincisi, senin söylediklerine dair Özgür. Habermas'ın özellikle Amerika merkezli eleştirisinde Rawls'a çok yakın bir okumasının yapıldığını düşünüyorum. Oysa Habermas'ı başka türlü okumak mümkün ve bunu Zeynep'in vurguladığı gibi Benhabib yapıyor. İkincisi Zeynep'in Benhabib üzerine anlattıklarından Arendt'in de Eleştirel Teoriye bir kaynak oluşturduğunu anlıyorum. Bu bence önemli bir nokta.

K. G.: Benim de değinmek istediğim konu Özgür'ün vurguladığı geç dönem kuşaklar (özelde Habermas) ile Marksizm arasındaki ilişki. Özellikle bu ilişkiyi Arendt ilgisi ile bağlantılandırmayı arzuluyorum. Bu yüzden Habermas'ın Marksizmle kurduğu ilişkiyi anlamaya çalışırken aslında bu konuyu Habermas'ın yüzünü Arendt'e dönmesi üzerinden okumanın faydalı olacağına inanıyorum. Belki Habermas, Arendt vb. gibi düşünürlerin Marx'ta arayıp da bulamadıkları şey bir otonom politika teorisidir. Aslında bir politik teorinin, politika teorisinin veya bir demokrasi teorisinin Marx'ta eksik olduğuna yönelik kanaatleri bu düşünürleri Marx'tan uzaklaştırıp başka teorik hatlara yönelmelerinin zeminini oluşturmuştur diyebilirim. Son noktada iki düşünür de (Habermas ve Arendt) Marx'ta emek merkezli bir çözümlemenin, dolayısıyla monist bir epistemolojinin hâkim olduğunu ileri sürüyor. Marx'ta esasen özgün bir politika teorisinin olmamasının ana sebeplerinden biri bu düşünürler için. Nasıl aşılacak peki bu durum? Habermas iletişimsel eylem teorisi ile yeni bir hat örmeye çalışmaktayken, Arendt emek, iş ve eylem kategorilerinin fenomenolojik çözümlemeleri aracılığıyla teorisini biçimlendiriyor. Marx'ta böylesi bir eksikliğin olup olmadığı başka bir tartışma konusu tabi... Ama düşünürler açısından Marx'ın teorisinin vurguladığımız bağlam çerçevesinde yetersiz olduğu aşikâr. Bu tespitin liberalizm tartışmasıyla da yakından ilgisi var zaten.

Z. S.: Burada bir şey eklemek istiyorum. Özgür'ün söylediği gibi, Habermas'ın normatif bir arayış içinde giderek liberalleşmesine yönelik eleştirinin Fransız düşünürleri tarafından ona sıkça yöneltildiğini görüyoruz. Bu eleştiri, siyasetin daha doğrusu siyasallığın tanımına ilişkin bir anlayışta ve hukuk ve siyasallık arasındaki mesafeyi korumaya ilişkin bir kaygıda kökleniyor. Örneğin Marcel Gauchet'nin siyasetten ayrı olarak tanımladığı "siyasallık" anlayışı (ki aslında

Rancière'in ve Arendt'in de farklı içerikler atfederek kullandıkları bir kavram bu) tam da Özgür'ün dile getirdiği hukuk ve yurttaşlık arasındaki bağı sorguluyor. Hukuk felsefesi ya da Gauchet'ye göre Rawls'un adalet teorisinde en belirgin örneğini bulan "siyasal hukuk teorisi" tüm bir siyaset felsefesi alanını tanımlamak için yeterli midir? Buradaki mesele tartışmanın siyasal olandan giderek uzaklaşması, demokrasinin giderek bir haklar demokrasisine dönüşerek, Gauchet'deki anlamıyla siyasallığın, kolektif otonomi boyutuyla demokrasiyi mümkün kılan yurttaşlık çerçevesinin giderek gölgede kalması olarak özetlenebilir. Gauchet teorik anlamda Rawls'un açtığı bu yönelimin Habermas tarafından da takip edildiğini düşünür. Her iki düşünürde de ön plana çıkan hukuki temellendirme sorunudur. Elbette bu siyasi modernitenin sacayaklarından biri olan doğal hukuk teorilerinde olduğundan farklı bir anlam taşır. Aradan koca bir Hegelci tarihselci düşünce geçmiştir ve bu temellendirme çabaları onun kazanımları içinden gerçekleşir. Yine de bireye, onun haklarına ve siyasal olanın bu haklar üzerinden yeniden temellendirilmesine ilişkin düşünceler, siyasallık, yurttaşlık ve kolektif otonomiye ilişkin düşünceler karşısında bir öncelik kazanır, siyasal alanda ve siyasetin tanımlanmasında bir üstünlük elde ederler. Bu eleştiride Gauchet siyasallığı modernitenin ulus devlet formunu temel alarak tanımlar. Dolayısıyla Arendt'in yapmış olduğu siyaset ve siyasallık ayrımından farklı bir ayrım yapar. Arendt'in siyasal olan anlayışı, her ne kadar Gauchet'deki gibi yurttaşlık üzerine düşünmek anlamını taşısa da, demokrasiyi mümkün kılan çerçeve olarak doğrudan ulus-devlete göndermez. Böyle bir göndermeyi olsa olsa haklara sahip olma hakkı üzerinden negatif anlamda yapar. Bir ulus-devletin yurttaşı olmayanların haklara sahip olma hakkından mahrum kalacaklarının altını çizerek... Benhabib'in Arendt'e dönüşünün, Arendt'in onun teorisinde belirgin bir yere sahip oluşunun nedeni tam da bununla ilişkilidir. Benhabib'in somut öteki anlayışı, Arendt'te dile gelen genişletilmiş zihniyete dayanır. Bu anlamda onun hukukun bireyselleştirici, indirgeyici perspektifinin ötesine geçme imkânını, Gauchet'deki gibi ulus devlette ve onun ortaya koyduğu kolektif otonomi formunda değil, başka türden bir yurttaşlık ve siyasallık anlayışında aradığını fark ediyoruz. Bu onun ulus-devleti, kolektif otonominin sağlandığı siyasi-hukuki örgütlenmeyi aşan bir çerçeve amaçladığı anlamına gelmez, ancak bu örgütlenmenin sınırlarını kozmopolit bir perspektiften sorguladığının altını çizmek önemli. Şunu söyleyerek bitireyim: Evet bir yanıyla aslında siyaset felsefesinin normatif olanı yeniden keşfetmesi önemli bir uğrak, bunu çok güzel ifade etti

Özgür, ben Honneth'i düşünmemiştim, doğru o da var. Ancak diğer yandan, yeniden keşfedilen normativitenin siyasallık ya da siyasal olan diye tanımlayacağımız ve yurttaşlığın deneyimleneceği, hayata geçirileceği alanı tümüyle haklar siyasetine teslim etmeyecek bir biçimde düşünülmesi gerektiği de açık. Bu anlamda Benhabib hem hukuki olanı dışarıda bırakmayan ama kamusal alanın tümüyle hukuka indirgenmesine de karşı çıkan bir figür olarak bence iyi bir örnek. Bunu söylerken şu soruyu da unutmayalım tabii: Benhabib'de kamusal alanın genişletilmesi çok önemli bir sorun, özellikle feminist teorinin katkılarını çok önemsiyor bu konuda. Ancak kamusal alanın sınırları nereye kadar genişletilebilir? Hukuk, siyaset ve etik arasındaki ilişkiyi zorlayabileceğimiz sınırlar nelerdir? Bunları daha çok tartışmamız gerekecek gibi görünüyor.

K. G.: Evet, başka katkı sunmak isteyen var mı bu konuda?

V. Ç.: Son söylediğine Zeynep şunu eklemek istiyorum, Honneth'in yazdığı *Özgürlüğün Hukuku* kitabı Hegel'in *Hukuk Felsefesi* gibi bir çalışma, dolayısıyla hukuk da dahil olmak üzere hukuktan başka her şey var içerisinde. Bunu not etmek lazım; toplumsal eleştiri, hukuk alanına indigeniyor değil, toplumsal alanın bütün bileşenlerini içeren bir hukuk felsefesine dönüşüyor. Tıpkı Hegel'de olduğu gibi, Etik yaşamı rasyonel bir çerçevede nasıl düşünebiliriz sorusuna cevap veriyor *Özgürlüğün Hukuku*.

K. G.: Son sorumuza geldik. Söyleşide birinci kuşaktan günümüz eleştirel teorisyenlerine değin pek çok konuyu tartıştık. Frankfurt Ekolü'nün Okul dışında kalan eleştirel sosyal teorinin bileşenleriyle bağlantısını ve farklarını da yorumladık. Son olarak liberalizm ile cemaatçilik tartışmasında düşünürlerin pozisyonlarını siyaset, hukuk ve etik arasındaki ilişki bağlamında değerlendirdik, elbette toplumsal pratikleri hesaba katarak. *Cogito* dergisinin de teması çerçevesinde düşünecek olursak, 21. yüzyılda yaptığımız tartışmaları da göz önünde bulundurarak nasıl bir Eleştirel Teoriyle karşılaşacağız ve şu andaki pandemiyi de düşündüğümüzde Eleştirel Teorinin nasıl bir gelecek tahayyülü olabilir? Eleştirel Teorinin eleştiri bağlamı ya da normatif bağlamı nereye oturabilir? Ne dersiniz?

Ö. E. G.: O zaman ben hemen bu soruyla ilgili yanıtımı vereyim. Sanırım 21. yüzyıla ilişkin önemli iki mesele, Eleştirel Teorinin de birinci kuşaktan beri üzerine düşündüğü iki tartışmada gizli. Öncelikle, Habermas'ın 1962'deki *Teori ve Pratik* kitabında yer alan bir makalesini "Doğak Hukuk ve Devrim"i hatırla-

yalım. Habermas burada Batı ve Doğu dünyaları arasında bir "işbölümünden" bahseder. Sanki liberaller ve devrimciler arasında doğal hukuk ve devrim arasında bir paylaşım yapıldığı tezini geliştirir. Öte yandan Habermas'ın o kitapta dile getirdiği ve yıllar sonra da tekrar hukuk felsefesinde vurgulayacağı üzere bu iki düşünce çizgisinin birleştirilmesi veya yakınlaştırılması Eleştirel Teori için son derece önemli olacaktır. Habermas açıkça her aşamada kendi projesini pozitif hukuk ile devrim kavramlarını bir arada düşünerek ilerletmek istemektedir. Bence 21. yüzyıla kalan en önemli miraslardan biri bu sanırım. Eş deyişle bir ütopya ve hukuk düşüncesi. Devrim ve hukuk arasındaki zorlu ve bitmeyen mücadele. Örneğin Şeyla Benhabib'in *Eleştiri, Norm ve Ütopya*[19] kitabında bu tartışma çok canlı bir şekilde işlenmektedir. Nitekim Benhabib'in kitabını Ernst Bloch'a atfen bir öneriyle bitirdiğini de burada hatırlayalım. O zaman bu hukuk ve ütopya, hak ve devrim arasındaki tartışma kilit tartışmalardan biri olmaya devam edecek gibi görünüyor. Bence ikinci konu da şu; yine burada da referansım Habermas olacak, ama bu Habermas Adorno'nun öğrencisi olduğu yıllardaki Habermas. Düşünürün 1950'li yıllardaki yönelimlerinden biri: "Keşke Lukács'ın teorisini sahiplenebilseydik, keşke Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabındaki tarihsel anlatıyı sahiplenebilseydik" saptaması. Peki neden Lukács'ın tarihsel okumasını bugün sahiplenemiyoruz? Çünkü artık bahsedilen öznenin, ki Habermas bunu sonradan yine dile getirecek, bir işçi sınıfı olduğunu belirtmek, bunu dile getirmek bütün bu post-metafizik söylem alanı içinde, bütün bu farklı kültürler, bütün bu farklı evrensellikler tartışması içinde çok da mümkün gözükmüyor. Ne var ki filozofumuz şu soruyu da soracaktır: O zaman yeni "devrimci" özne veya özneler kimlerdir? Özetle benim 21. yüzyılın eleştirel teorisine ilişkin dile getirebildiğim iki soru var. Birincisi devrim ile hak arasındaki, devrim ile hukuk arasındaki ilişkinin ne şekilde kurulacağı sorusu. İkincisi de bugünün, 21. yüzyılın eleştirel teorisinin seslendiği öznelerin, eğer bu özne ya da özneler artık sadece işçi sınıfı ya da yurttaşlar olmayacaksa kim ya da kimler olacağı sorusu. Bu iki yakıcı mesele 21. yüzyılda sorgulanmaya devam edecek gibi görünüyor Kurtul.

K. G.: Teşekkürler Özgür. Evet Zeynep? Bu konuda ne demek istersin?

Z. S.: Ben Özgür'ün bıraktığı yerden, ütopya fikrinden devam edeyim o zaman. Evet Şeyla Benhabib'de oldukça güçlü bir kavram ütopya kavramı

19 Şeyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 1986.

ve de aslında varolan normatif yapının ötesine geçebilmek, dolayısıyla ortak bir gelecek tasarlayabilmek anlamı taşıyor. Ne var ki *Zor Zamanlarda İnsan Hakları, Buhran Çağında Haysiyet*[20] kitabında, o da dünyadaki gelişmeler karşında karamsarlığını dile getiriyor aslında. Yeniden bir ütopya düşünebilmek anlamında ya da yeniden norm ile ütopya arasındaki (hukuk ve devrim dedi Özgür), devrim diyemiyorsak bile hukuk ile bir tür yurttaşlık eylemi arasındaki ilişkiyi dengede tutmak anlamında, şu an içinde bulunduğumuz durum pek de iç açıcı değil. Çünkü biz zaten eylemliliğimiz konusunda hukuki anlamda oldukça sınırlandırılmış özneler olarak yaşıyorduk, bunun üzerine bir de böyle fiziksel bir sınırlandırmanın içine hapsolduk ve çok yakın bir geleceği bile düşünmek neredeyse imkânsız hale geldi. Yine de bir ütopya perspektifini korumanın tümüyle praksisin bir imkânı olmadığını hatırlatabiliriz belki kendimize, teorinin de aslında bunda bir payı olacağı üzerine düşünmeye devam edebiliriz. Dolayısıyla şu an yaptığımız söyleşinin, birbirimizi dinlememizin bile ütopyacı bir perspektifi korumada payı olduğunu hatırlayarak belki daha umutlu olmayı başarabiliriz.

K. G.: Teşekkürler Zeynep. Evet Volkan? Senin son soru hakkındaki görüşlerin neler?

V. Ç.: Eleştirel teorinin ele aldığı, uğraştığı konular değişiyor: 90ların ilk yarısında liberalizm ile cemaatçilik arasında cereyan eden tartışma popülerken, daha sonraları tanınma kavramı önem kazandı; ister istemez toplumsal gerçekliğin bize dayattığı konuların arkasından ilerliyoruz. Bu şekilde yeni meselelerle de karşılaşmaya devam edeceğiz. Şimdi Covid-19 nedeniyle, herkes salgın üzerine konferanslar düzenleme peşinde örneğin. Ya da popülizm meselesi de bir ara bizi epey meşgul etti. Elbette bunlar önemli. Ancak sanırım daha önemlisi eleştirinin niteliği ve nasıl yapılması gerektiği üzerine günümüze kadar devam etmiş olan tartışmayı sürdürmek. Örneğin biraz önce, "Eleştirel Teori Nietszche ile, Foucault ile nasıl bir araya gelir?" sorusunu tartıştık. Bence bunun üzerine hep düşünüldü, düşünülüyor. Belki bugün daha fazla düşünmemiz gereken "bakış açısı" teorisyenleriyle nasıl ortak bir tartışma zeminde buluşabileceğimizi düşünmek. Bu düşünür ve aktivistlerin söylediklerini elinin tersiyle itmeden onlarla beraber düşünmeye çalışmak. Bu bağlamda Amy Allen'ın ilerleme üzerine yazdığı ve post-kolonyal teorinin

20 Şeyla Benhabib, *Zor Zamanlarda İnsan Hakları: Buhran Çağında Haysiyet*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, Ekim 2013.

eleştirilerini Eleştirel Teori çerçevesinde nasıl değerlendirebileceğimizi tartıştığı son kitabını –içindeki tezlere katılmasam da– çok değerli buluyorum.[21]

Yine eleştirinin niteliği, nasıl olması gerektiği bağlamında felsefecinin konumunu sorgulamaya devam etmeli, "felsefeci ne yapıyor, biz ne yapıyoruz?" sorularını gündemde tutmalıyız gibi geliyor bana. Dolayısıyla konular bağlamında değil, kimlerle nasıl konuşabileceğimiz üzerinden Eleştirel Teoriyi düşünmek lazım diyeyim, öyle bitireyim.

K. G.: Teşekkürler Volkan. Ben de üç temel noktada tartışmanın devam edeceğini düşünüyorum. Bunlardan biri teorinin toplumsal alandaki, birtakım toplumsal formasyonlardaki dönüşümleri mümkün kıldığı sürece bir *praksis* olarak görüldüğü teziyle ilgili. Bu zaten Horkheimer'ın en başından beri ortaya koyduğu tezdi, bunu söyleşinin hemen başında belirledik. Bu çizgiyi birçok düşünür farklı şekillerde sürdürmeye gayret etti. Tabii bu çabada teorinin taşıyıcısının kim olduğu sorusu gündeme geldi. Yine 1937'deki o ünlü makalede işçi sınıfının artık böyle bir olumsuzlayıcı gücünün olup olmadığı tartışması ve buna olumsuz yanıt verilmesinin ardından gündeme gelen toplumsal mücadelelerde, toplumsal muhalefet pratiklerinde yer alan öznelerin ya da öznelerarası dinamiklerin ne şekilde kurulması gerektiğine dair tartışmaların ben de devam edeceği kanaatindeyim.

İkinci nokta Volkan'ın ısrarla vurguladığı husus ile bağlantılı. Frankfurt Ekolü ile geniş anlamda eleştirel teori içine yerleşen düşünürlerin iddiaları arasındaki ilişki üzerine yürütülen soruşturmalara devam edileceği, hatta bu sorgulamaların devam ettirilmesi gerektiği fikrini taşıyorum. Bu süreklilik hem Frankfurt Ekolünün kendi konumu hem de diğer eleştirel teorisyenlerin pozisyonları üzerine yeniden düşünmeleri için zorlayıcı bir motivasyon olacaktır. Bu motivasyon yeni ilgi ve yönelimlerin, farklı okumaların ve aynı zamanda yeni pratiklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir.

Son olarak ise yeni bir tartışmaya değinmek istiyorum. Söyleşide belirli bir hat çıkardık, neydi bu hat? Eleştirel Teorinin birtakım temel özelliklerinden söz ettik, Volkan çok açık bir şekilde ortaya koydu ilk soruyu yanıtlarken: içkin eleştiri, teorinin dönüşlü olması, teori-pratik ilişkisi, tahakküm ilişkilerinin çözümlenmesi, majör olanın eleştirisini yapma ve bütünlüklü bir eleştiri ortaya koyma çabası vb. Bu çerçevenin dar anlamda Eleştirel Teori tarafından sürdürüleceği kanaatindeyim. Fakat güncel çalışmaları takip edebildiğim kada-

21 Amy Allen, *The End of Progress*, New York, NY: Columbia University Press, 2016.

rıyla bazı yeni tartışmalar da yükseliyor. Manuel De Landa, Graham Harman, Maurizia Ferraris gibi birtakım düşünürlerin ortaya attığı bu yeni gerçekçilik, yeni materyalizm, yeni realizm olarak anılan, insan olmayan varlıklarla nasıl ilişki kuracağımız tartışması. Bu tartışmayı son derece kıymetli buluyorum. Tam da yaşadığımız süreçte artık bir toplumsal sözleşmenin yanı sıra doğayla bir sözleşmenin nasıl mümkün olduğu, bunun dışında başka canlı ya da cansız varlıklarla nasıl bir ağ kuracağımız ve burada da ontolojinin (nesne-merkezli belki de) yeniden, yeni bir düzenekle düşünülmesi gerektiğine yönelik önemli tartışmalar yapıldığını gözlemliyoruz. Bu tartışmalar kuşkusuz politik izdüşümlere sahip, ama esasen materyalizm üzerine kimi felsefi soruşturmalara kapı aralıyor. Eskimiş olduğunu düşündüğümüz bir tartışmayı, idealizm-materyalizm tartışmasını bir anda kucağımızda bulabiliriz bu bağlamda, elbette yeni bir versiyonuyla. Nurdan Gürbilek'in de vurguladığı gibi geçmişten gelen, hiçbir zaman geçmişteki haliyle gelmez şimdi'ye. Yeni bir çağrı vardır çünkü. Bu konular, az önce Volkan'ın da sözünü ettiği, içinde yaşadığımız dönemin şartlarına göre de biçimlenen temalar. Eleştirel Teorinin Kant-Hegel salınımını sürekli zihnimizde tuttuğumuz için, teorinin bu felsefi hatta ilerlemeye çalıştığını bildiğimiz için belki bu çerçeveden yeni ontoloji tartışmalarına katılınabileceğini düşünüyorum açıkçası. Örneğin yaşam kavramı üzerinden yeniden yürütülecek bir tartışmanın eleştirel teorisyenler açısından yapılabilir olduğu, 21. yüzyılda özellikle yaşam kavramı üzerinden yeni bir materyalizm, yeni bir politika düşüncesi, yeni bir mücadele pratiğinin ya da toplumsalın ve toplumsalla doğal olanın ilişkisinin yeniden düşünülebileceği bir zeminin en azından soruşturmaya açılabileceği kanaatindeyim. Benim de bu soruya verebileceğim yanıt bu olabilir.

Adorno'nun Evsizliği: Teori, Pratik, Güncellik

TOROS GÜNEŞ ESGÜN

"Şudur *neredeyse imkânsız* olan görev:
Başkalarının iktidarının da kendi iktidarsızlığımızın da
bizi aptallaştırmasına izin vermemek."[1]

Georg Lukács, Adorno'yu ve "Alman entelijansiyasının kayda değer bir bölümü"nü "Büyük Uçurum Oteli"nin sakinleri olarak adlandırdığında, onları adeta konforlu odalarından uçuruma düşenleri izleyen ve olanlar hakkında sadece konuşan tatilciler gibi resmeder.[2] Lukács'ın kendi döneminin politik ayrışmalarından ve özellikle Marksizm içindeki teori-pratik tartışmasının izdüşümlerinden beslenen bu ünlü ithamı, uzun süre Adorno'ya yakıştırılan "elitist" imajın referanslarından birini oluşturur ve bu imaj, başka çevrelerce de benimsenir. Adorno'nun '68 gençliğiyle arasına mesafe koyması ve sonrasında kendisine yönelen protestolara verdiği yadırgatıcı tepki de,[3] *Minima Moralia*'daki o çok ünlü, "yanlış bir yaşamda doğru yaşam yoktur" sözünün bağlamdan kopuk şekilde, karamsar bir önerme gibi yorumlanması da, yaşa-

1 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak&Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 61 (vurgu bana ait).

2 Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, çev. Anna Bostock, MIT Press, Cambridge, 1971, s. 22.

3 31 Ocak 1969'da öğrencilerin Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nü işgal etmesi ve kendisini protesto etmeleri sonucunda Adorno, polis çağırarak öğrencileri Enstitü'den çıkarttırır, olaylar sonucunda öğrenciler gözaltına alınır. Adorno'yu çok etkileyen bu olay ile ilgili savunmaları Marcuse ile mektuplaşmalarında karşımıza çıkar. Burada Adorno şiddete uğrayacağından korktuğunu gerekçe olarak gösterir. Bkz. Theodor W. Adorno& Herbert Marcuse, "Alman Öğrenci Hareketi Üzerine Bir Mektuplaşma", çev. Ahmet Doğukan, s. 115-129 ve Orhan Koçak, "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş", *Defter*, S. 37, 1999, s. 93-114.

mının son döneminde daha ziyade sanat eleştirisi ile ilgilenmesi ve özellikle *Estetik Teori*'nin anlaşılmaz üslubu da bu imajı besler. O çok eleştirdiği popüler kültürde Adorno'nun umutsuzluğuyla ünlü, kibirli ve sinik bir figür olarak temsil edildiğini, hâlâ o eski imajın dolaşımda olduğunu görmek mümkün. Ne var ki son dönemde Almanya'da Adorno'nun 1949 ile 1969 yılları arasında yaptığı çeşitli konuşmaların basılmasıyla bu imaj yıkılmaya başlıyor ve Adorno, hiç olmadığı kadar güncel hale geliyor. Bu konuşmalar arasında en çok ses getireni, Türkçeye de yeni kazandırılan *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*'nin ilk olarak geçen sene basılmasıyla ve kısa süre içinde en çok okunan kitaplar arasına girmesiyle beraber, Avrupa'da yeniden yükselişe geçen ırkçılık, Adorno'nun uyarılarından hareketle yorumlanıyor ve düşünürün daha önce pek üzerinde durulmayan, daha ziyade dolaylı etkileri ele alınan politik eleştirileri olağanüstü bir ilgi ve heyecanla keşfediliyor. Türkiye'de ise gerek politik düşüncelerini içeren *Negatif Diyalektik* gibi eserlerin görece geç çevrilmesi, gerekse Adorno'nun siyaset felsefesi alanından ziyade kültürel çalışmalar alanında daha fazla akademik araştırmaya konu olması sebebiyle bu "apolitik" imaj çok daha yerleşikti. Adorno'nun felsefesinin bugünün Türkiye'sinde Almanya'daki kadar gündemde olmadığı aşikâr olsa da, Türkçeye yeni çevrilen eski konuşmasının ilgiyle karşılandığı ve Adorno'yu "bizde" de farklı ve çok daha politik bir perspektifle tartışmaya başlatacağı şimdiden söylenebilir. Peki, Adorno neden tam da bugün keşfediliyor? Kendi döneminde "sinik" bir figür olarak görülen ve o zamanlar kulak ardı edilen sesinin yankısı neden şimdide çınlıyor? Onun geçmişten gelen sesi, her yankı gibi bugün neye çarpıp geri döndü? Daha da önemlisi bu yankı bizim ülkemizde nereye çarpıyor? Adorno'nun güncelliğini anlamak için önce onun sesinin boğulduğu yerlere ve çınlamak için kendine bulduğu sığınaklara gidelim. Böylece onun düşüncesini, kendi teorik serüveni içinde kavramaya çalışırken, uğraştığı meselelerin günümüze dokunan taraflarını da görebiliriz.

1949 Sonrası: "Ev"e Dönmek Mümkün mü?

Adorno, "her mülteci entelektüelin istisnasız aşağılanmışlığa uğradığını" düşündüğü,[4] yıllar süren sürgün yaşamından sonra, savaşın ardından Amerika'dan Almanya'ya dönme kararını büyük bir motivasyonla aldığı halde, "ev"e döndüğünde karşılaştığı atmosferden çok geçmeden hayal kırıklı-

4 Aktaran Martin Jay, Theodor W. Adorno: "Örselenmiş Bir Hayat", çev. Ünsal Oskay, *Marmara İletişim Dergisi*, S. 1, 1992. s.139-169 içinde s.154.

ğına uğrar. 1951'de Frankfurt'ta yeniden kurulan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde Nazi yönetiminin süreğen etkilerini ortaya koyacak araştırmalar yapmayı arzu ederken bir yandan da sosyal bilimle felsefe arasındaki ilişkiye dair, Enstitü içinde yeni bir tartışma başlatır ve ilgisini Ortodoks Marksizm'in analizlerinden kendini ayıran ve *Otoriteryan Kişilik* araştırmasının devamı sayılabilecek, "geç kapitalizm"deki "faşist potansiyel"e yönelik eleştirisine yöneltir.[5] Dönemin solunda eleştirel teorinin temsilcilerinin ülkeye geri dönmesinden duyulan heyecan ise yerini çok geçmeden, Adorno'nun kendinden esinlenen Alman solunu eleştirerek öncülük davetlerini reddetmesiyle suya düşen bir beklentiye, sonra da düşünürün teorisini pratiğe uygulamadığı ithamından doğan bir dışlamaya bırakır. Gerek Enstitü içindeki tartışmalardan, gerek Herbert Marcuse'nin düşünceleri etrafında kümelenen "yeni sol"un eleştirilerinden, gerekse Ortodoks Marksistlerin "yarı-Marksist" yaftalamalarından yorulmaya başlasa da Adorno, kafasındaki projenin peşine düşerek, bu hengâme içinde teorisini geliştirmeye devam eder ve Nazizm'in yenilmesiyle kapanmış olmayan ırkçılık sorununu, kapitalizmin yeni görünümlerinin eleştirisiyle beraber ele alır. Özellikle bu dönemde teori-pratik arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini daha çok vurgulama ihtiyacı duyar ve "toplumun mesafeli ve yalnız eleştiricisinin bu mesafeli duruşunu" korumaya çalışır.[6]

1967'ye gelindiğinde sosyal demokratların da yer aldığı bir koalisyonun yönetimde olduğu ve solun yükselişe geçtiği bir zamanda, yeni sağ radikalizm hakkındaki konuşmasında o dönemin Almanya'sı için ilk bakışta pek de yakıcı görülmeyen bir problemden bahseder: Hitler'in yenilgisinden sonra yeniden yeşermeye başlayan yeni sağ radikalizmin ve ona su taşıyan hükümetin "faşist potansiyeli". Buradaki "potansiyel" ifadesi belirleyicidir çünkü Adorno için dönemin hükümeti henüz "faşist" bir rejim olarak adlandırılamaz, daha ziyade faşizmin nedenlerini hâlâ içinde taşıdığı için faşizme meyillidir ve bu potansiyeli tüm boyutlarıyla ifşa etmek gereklidir. Diğer yandan 60'lar Almanya'sının resmi söylemi açısından asıl yakıcı problem ve o zamanlar kamuoyunu meşgul eden siyasal tartışmaların öznesi ise dönemin Almanya'sının yöneticilerini "Auschwitz kuşağı" olarak gören ve onları "faşist" olarak adlandıran '68 hareketidir.[7] Dönemin hükümeti de, yeni görünür olmaya başlayan sağ radikal

5 *Age*., s.156-161.
6 Orhan Koçak, "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş", *Defter*, S. 37, 1999, s. 93-114 içinde s.100.
7 Adrian Wilding, "Fareli Köyün Kavalcıları ve Bilgeler: Adorno'nun Praksizm Eleştirisi", *Olumsuzluk ve Devrim*, çev. Kutlu Tunca, Otonom Yayıncılık: İstanbul, 2013, s. 27-50 içinde s. 33.

gruplar da, üniversitelerde yayılan yeni isyan dalgası karşısında aynı korkuyu paylaşırlar: Komünizm "tehlike"si. Oysa Adorno'ya göre esas mesele "komünizm" gibi bir "tehlike" değildir; anti-komünizmden beslenen yeni ırkçılıktır. Bununla birlikte anti-komünist propagandayı geçersizleştirebilecek ve halkın tümünü kapsayacak gerçek bir anti-kapitalist hareket için gerekli olan tarihsel koşullar da, bu koşulları değiştirebilecek politik özne de "geç kapitalist" toplumlarda artık mevcut değildir; öğrenci hareketi değişimin öznesi olamaz.[8] 1967'den 1969'daki ölümüne kadar estetik hakkındaki çalışmalarının dışında, özellikle radyo konuşmalarında, konferanslarında ve mektuplaşmalarında bir yandan geçmişle hesaplaşılırken savaş sonrası dönemde devam eden sorunları görmezden gelen siyasal aktörleri eleştirir, diğer yandan rejimi hızlıca "faşizm" olarak adlandıran ve acil bir değişim talep eden öğrenci hareketini önce "yanlış durum"u tam olarak anlamaya ve sağ radikalizmle mücadele ederken "yalana karşı yalanla karşılık vermemek, en az onun kadar kurnaz olmaya uğraşmamak" koşuluyla "aklın kati gücüyle, ideolojik olmayan hakikat" ile çalışmaya davet eder.[9] Çünkü savaş sonrası dönemdeki "yanlış durum"un bir tarafı, 3. Reich'ın suçlarıyla hesaplaşılırken kapitalizmin eleştirisinin es geçilmesi, amaçların yerini alan propaganda araçlarıyla ekonomik eşitsizliğin gerçek nedenlerinin gizlenmesi, böylelikle milli kimliğe yeniden sarılan ve düşmanı yanlış yerde arayan yoksul kesimin anti-entelektüalizmin etkisiyle sağ ideolojiye yeniden eklemlenmesiyse, diğer tarafı dönemin muhalefetinin bu yeni durumun altında yatan nedenleri anlamaksızın halkı kaybetmesi ve teorik temelden yoksun pratiklere yönelmesi, "amaç-araç" arasındaki ilişkiyi sorgulamadan gerçekleştirdiği "sahte eylemler" yüzünden anti-entelektüalizmin hem hedefinde olması hem de ona katkı sunmasıdır. O dönemdeki diğer konuşmaları ve yazılarıyla beraber değerlendirildiğinde Adorno'nun *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri* konuşmasında sağın anti-entelektüalizminden bahsederken, aynı zamanda köken itibariyle entelektüel bir hareket olan öğrenci hareketine karşı da bir uyarıda bulunduğu görülebilir: Hakikate karşı ideoloji ve propagandayı savunan her türlü politik etkinlik, bireye kaybettiği gücü kolektifin gücü yoluyla geri vermeyi vadettiği için "faşist potansiyel" taşır. Adorno'ya göre sadece eylem odaklı ve şiddete yönelmeye meyyal bir muhalif hareket

8 Fabian Freyenhagen, "Adorno's Politics: Theory and Praxis in Germany's 1960s", *Philosophy and Social Criticism*, C. 40, S. 9, 2014, s. 867–893 içinde s. 869-870.

9 Theodor W. Adorno, *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, çev. Şeyda Öztürk&Tarhan Onur, Metis Yayınları: İstanbul, 2020. s. 56.

de halkın propaganda aracılığıyla inandırıldığı "hakikatsizliği", "hakikat" ile yerinden etmeksizin ve gerçek bir demokrasi yaratmaksızın, aslında "demokrasinin yara izleri" oldukları halde demokrasiyi sahiplenen sağı kışkırtmaktan ve çok yakın bir gelecekte güçlendirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Bu düşünceleri yüzünden önceleri ilham verdiği öğrenci hareketini karşısına alan Adorno, "teoride eleştirel, pratikte konformist" olmakla itham edilir.[10] Kendine yöneltilen ağır eleştiriler ve protestolardan sonra 1969 tarihli, *Resignation* (Teslimiyet) başlığıyla yayınlanan radyo konuşmasında '68 hareketinin "teori karşısındaki sabırsızlığı"nı, kolektifin gücünün yüceltilmesini eleştirir, "yeni sol"un araçları amaç kılan ve eylemek için eyleyen, gerçekte bir şeyleri değiştirmeyen "sahte eylemleri" (*Pseudo-Aktivität*) karşısında düşüncenin önemini bir kez daha vurgular.[11] Öğrencilerin Enstitü'yü işgal etmelerinin sonrasında yaşanan çalkantılarla ilgili Marcuse ile mektuplaşmalarında ise "profesör" sözcüğünü "insanları aşağılamak" için kullanır hale gelen öğrenci hareketine yönelik çok daha sert bir ithamda bulunur: Faşizme karşı mücadele ettiğini iddia ederken faşizmle benzeşen "düşüncesiz şiddet" gibi otoriteryan eğilimleri, yani "faşist potansiyeli" taşımak![12]

Böylelikle Adorno, yalnızca dönemin hükümetini ve yeni filizlenen sağ radikalizmi eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda kendi öğrencilerini ve kendi politik düşüncesine yakın kesimleri de karşısına aldığı bir yalnızlığa sürüklenir. Reel siyasetteki bu iki hatta muhalefetinin yanı sıra bir de felsefede kendine karşıtlar bulur: Toplumsal koşulların eleştirisiyle ve "yanlış durum"a ilişkin yargı vermekle ilgilenmeyen her düşüncenin ideoloji olduğunu ve otoriteyi yücelttiğini savunarak, başta Nazizmin düşünsel temelleri ile yakından ilişkili olduğunu düşündüğü Heidegger'in felsefesi olmak üzere, 20. yüzyılın krizleri karşısında eleştirel olmayan, düşünceyi *mitos*'laştırarak efsunlu bir sessizliğe çağıran, felsefe tarihine veya kavram analizlerine gömülen felsefeleri "barbarlık"a katkı sunmakla suçlar. O halde söylenebilir ki, "kimseyi beğenmeyen" Adorno birçok cephede birden mücadele eder; bir yandan tüm siyasal aktörlerde gördüğü semptomlara, teori düşmanlığı ve aksiyonculuğa karşı teoriyi savunurken, diğer yandan anti-entelektüalizme katkı sunduğunu düşündüğü, entelektüeller

10 Aktaran, Fabian Freyenhagen, "Adorno's Politics:Theory and Praxis in Germany's 1960s", *Philosophy and Social Criticism*, C. 40, S. 9, 2014, s. 867-893 içinde s. 867.

11 Adorno, "Resignation", *Gesammelte Schriften*, C. 10.2., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003, s. 794-799 içinde. s. 796.

12 Adorno& Marcuse, "Alman Öğrenci Hareketi Üzerine Bir Mektuplaşma", çev. Ahmet Doğukan, *Defter*, S. 37, 1999, s. 115-129 içinde s. 127.

arasındaki "moda akım"ları, yaşamdan kopuk ve özneyi otoriteye tabi kılan felsefeleri eleştirir. Tüm bunların karşısında kendi teorisinin ise bizzat pratik olduğunu iddia eder! Bu yüzden 1949 sonrasından ölümüne kadar sürgünden "ev"e dönmüş sayılmaz Adorno. Onun "ev"i yoktur,[13] ama Lukács'ın ifade ettiği gibi tüm bu buhran içinde "Büyük Uçurum Oteli"nde dinlenmekte olduğu da söylenebilir mi? Öyleyse Adorno nerede ikamet eder?

Entelektüelin "Evsiz"liği: Eleştiri ve Yanılabilirlik

Adorno'nun sığınağını bulmak için dönemin güncel olaylarına dayanan politik tartışmalarını arka plana alıp, onun felsefenin ve entelektüellerin 20. yüzyıldaki durumuyla ilgili düşüncelerini yine kendi teorisinde arayalım: Örneğin tamamı, "düşünmenin zorunlu olarak düşüncelere dalmak ve seyretmek anlamına geldiği"[14] savaş döneminde, sürgündeyken yazılmış *Minima Moralia*'da...

Gündelik ayrıntıların izleğinde, "yanlış bütün"ü, parçalanmış yaşamdan fragmanlar sunarak ele alan, neredeyse "her şey" hakkındaki bir kitapta entelektüeller ve teori-pratik ilişkisi ile ilgili saptama ve eleştirilere yer verilmesi olağan görülebilir. Fakat yakından baktığımızda Adorno'nun bu meseleye kitapta özel bir önem verdiğini söylemek yanlış olmaz. Zira metin bizatihi bu meseleyle başlar:

> Bugün zihinsel konularla uğraşmanın kendisi de 'pratikleşmiş', departmanları ve giriş kısıtlamalarıyla katı bir iş bölümünün geçerli olduğu bir ticari faaliyet haline gelmiştir.[15]

Eğitimin kapitalist toplumdaki dönüşümüyle beraber entelektüel etkinlik de para kazanma kaygısı, akademik hiyerarşi ve rekabetle şekillenerek ekonominin hizmetine girer. Esasında yabancılaşmış emek biçimlerinden azade olan, Marx'ın ifadesiyle insansal bir etkinlik olarak teori, yaşamı sürdürmek

13 Adorno'nun *Minima Moralia*'daki "Evsizlere Sığınak" fragmanından hareketle, "ev" metaforu birçok yorumcu tarafından Adorno'nun felsefesini nitelemek için de kullanılır. Sözgelimi Besim Dellaloğlu Adorno'yu Benjamin'e benzeterek onun "araf"ta oluşunu ve "yersiz-yurtsuzluğu"nu anlatmak için *Minima Moralia*'yı "evde olmamanın metni" olarak adlandırır ("Bir Giriş- Adorno Yüz Yaşında", *Cogito*, S. 36, 2003, s.13-37 içinde s. 33) Yine Nurdan Gürbilek, birçok denemesinde Adorno'nun felsefesinin "evsizliği"ne gönderme yapar. Biz de bu yazıda Adorno'nun felsefesinin tümünü, teori-pratik ve güncellikle ilişkisinde yeniden yorumlarken asıl olarak onun "evsizliği"nin yöneldiği "sığınak"ları göstermeye çalışacağız.

14 Adorno, *Minima Moralia*, *age.*, s. 18.

15 *Age.*, s. 23.

için gerekli bir meslek etkinliğine dönüştüğünde ortaya bir paradoks çıkar: Teori için zaman gerekir ve bu yüzden yaşamını sürdürmek için çalışmak zorunda olanların entelektüel etkinliği gerçekleştirmeleri zorlaşır: Ya para kazanma kaygısı gütmeyecek kadar ekonomik güce sahip olabilmek ya da bunu bir meslek olarak yapmak seçeneklerinin dışında kalan yol, eski yüzyıla göre artık çok daha çetrefildir. Entelektüel, meslek olarak düşünsel faaliyetini icra ettiğinde bağımsızlığını yitirebilir, "meslek"in dışında kalmayı seçtiğinde ise yaşamını sürdürme kaygısına düşer; böyle bir ihtiyaç duymayacak kadar ekonomik güce sahipse de "oyun"dan dışlanır ve zaten artık teori ile yaşam arasında bağı kurma olanağını yitirir.

Adorno'ya göre entelektüeller, 20. yüzyılda işbölümündeki bu netameli durumlarından ötürü hem ayrıcalıklı bir konumda görülürler hem de ayrıcalıklarını teorinin hizmetinde kullanamayacak hale düşerler. Bu ayrıcalığın bir sonucu "halk" tarafından yadırganmaksa, diğer bir sonucu da entelektüellerin suçluluk duygularını bertaraf etmek için birbirleriyle çekişmesidir. Anti-entelektüalizm de, entelektüellerin kendi aralarındaki "rica" ile maskelenmiş bu "rekabet"ten ileri gelir Adorno için.[16] Kendi konumundan emin olan entelektüelin ilk işi, diğer entelektüelleri halka şikâyet etmektir. Entelektüelin geçim kaygısına, bir de kendi entelektüel ortamında rekabet ederek güç kazanma ve başkaları tarafından takdir görme isteği eklendiğinde, gerçek entelektüel üretim için gerekli zihinsel çaba, "neredeyse hiç kimsenin altından kalkamayacağı kadar" ağırlaşır.[17]

Minima Moralia'nın dağınık fragmanlarına kuş bakışı baktığımızda entelektüellerin arada kalmışlıkla baş etmek için geliştirdiği stratejileri Adorno'nun iki eğilim altında topladığını söyleyebiliriz: Hep "en doğru" konumda olduğunu iddia ederek gerçekliğin en cesur ve bilgece yorumlanışını temsil etmek veya gerçeklikten, somut problemlerden elini ayağını çekerek, tamamen nötr bir konumda kalarak, entelektüelliği sadece meslek olarak icra etmek. Bu iki eğilim karşısında Adorno, entelektüel için "üçüncü bir yol" olabileceğine işaret eder:

> Güncel entelektüel ortam, boşluktan alınan zevkle doluluk yalanı arasında bir üçüncü yola izin vermemektedir. Yine de, denenmiş yoldan kaçınan bakış, hunharlıktan nefret, henüz genel şemanın içine alınmamış taze kavramlar bulma çabası, düşüncenin de son umut kapısıdır.[18]

16 *Age*., s. 30.
17 *Age*., s. 31.
18 *Age*., s. 72.

"Üçüncü yol"u arayan entelektüel, sürekli hem gerçekliği hem de kendi konumunu sorgulamaya, heteronomiden "mümkün olduğunca" bağımsız olmaya uğraşmalı, yani entelektüelin arada kalmışlığının bilinciyle bu aradalığı bir imkana dönüştürmeye çalışmalıdır. Ne mevcut durumla işbirliğine giderek ne de ona karşı kayıtsız kalarak, "evsiz" olmayı göze almalı ve "sığınağın mümkün olmadığı bir anda" zihnin sığınağını aramalıdır. "Evsizlere sığınak" başlıklı, ünlü, "Yanlış yaşamda doğru yaşam yoktur" önermesinin yer aldığı, kitabın belki de en çok alıntılanan fragmanını entelektüellerin "evsizlik"i üzerinden okuduğumuzda Adorno'nun "kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi 'evimizde' hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır"[19] derken, bu arada kalmışlığa dair farkındalığı, entelektüelin otonomisinin ilk koşulu olarak sunduğunu görürüz. O halde tüm bu hengamede sığınılacak bir yer kalmadığı halde mümkün olan tek sığınak, ancak geçici ve kendini sürekli yıkıp yeniden kuran bir sığınak olabilir: Dışarıya mesafe alırken aynı zamanda içerde olabilmek, bir türlü iç rahatlığına kavuşmaksızın, "doğru" yaşamak değil, zulüm ve baskı koşullarında mümkün olduğunca "az yanlış" yaşamaya çalışmak, "hakikat"i sabitlemeden "hakikatsizliğin" uzağında kalabilmek, yani yanılabilirliğin bilincinde olmak... Kısaca evsiz entelektüel için "sığınak", ancak mesafe ve yakınlık arasındaki diyalektik ilişki ile karakterize olan teorinin negatifliği ve eleştirinin bitimsizliğidir. Bu da Marx'ın döneminden farklı olarak teorinin pratiğe dökülme koşullarını açmaza sokan bir çağda, daha fazlasını yapamamanın utancıyla yine de elinden geleni yapmaya uğraşmaktan, başkalarının acılarına sebep olabilecek her türlü iş birliği davetine ve avuntuya "hayır" demekten başka bir şey değildir. Adorno'ya göre "üçüncü yol"u seçen, kanı ve önyargılardan bağımsız olan fakat günün sorunlarına nötr kalmayan entelektüelin, hayatta kalmaya uğraşırken elinden gelen tek şey, topyekûn bir alt üst oluşu örgütlemek değil, –zira her ne kadar imkânsız olmasa da, kendi çağında bu tarihsel fırsat elden kaçmıştır– heteronominin taleplerine direnmek ve yavaşlık içinde değişimi getirebilecek *biçimde* düşünmektir. Çünkü Adorno'ya göre düşünmenin kendisi ancak gerçek anlamda düşünmenin *biçimsel* unsurlarına sahip olduğunda değiştiricidir. Eleştiri bir içerik değil, düşünce için Kant'ın *kategorik imperatif*'i gibi *biçimsel* bir gerekliliktir ve böyle olmakla düşünceyi pratikleştirebilir. Ne düşüneceğimizi değil, nasıl düşüneceğimizi şart koşan, Adorno'nun eleştirisinin *kategorik imperatif*'ini belki şöyle formüle edebiliriz: "Öyle düşün ki, ortaya koyduğun yargılar değişmeyecek bir hakikati dile getirmesin!"

19 *Age*., s. 43.

Hakikat, yaşam içinde ve yaşam hakkında düşünmeden duramayan entelektüelin kendi yargılarını oluşturduğu ve bozduğu sığınağıdır; kırılgan ve geçici olsa da, başkalarına ulaştığında dönüştürücü olabilen bir sesin, kendi yankısıyla boğuştuğu bir sığınak... Entelektüel, düşünerek ve konuşarak değiştirir, çünkü gerçeklik ile düşünce arasındaki ilişkinin kendisi artık değişmiştir ve onun aynı zamanda içinde olduğu "dışarı"ya seslenişi değişimi başlatır. Bu yüzden o, düşünmeyi sürdürebilmek için yanılmayı ve yalnızlaşmayı göze alarak, bile isteye hep sokağın içindeki sığınakta, kelimenin hem lafzi hem mecazi anlamıyla, hep *arada kalır*.

Mesafe ve Yakınlık: "Fazla"yı Düşünmek

Marx, ünlü Feuerbach üzerine 11. tezinde, filozofların o zamana kadar "dünyayı *sadece* farklı biçimlerde yorumladığı"nı söylerken, başka bir fiili değil de, içinde "aradalık"ı (*inter*) taşıyan *interpretieren* fiilini özellikle mi seçmişti bilinmez; fakat belki Adorno'nun, *Negatif Diyalektik*'i başlatan "Bir zamanlar miadını doldurmuş gibi görünen felsefe bugün hâlâ yaşıyor çünkü onu gerçekleştirme fırsatı kaçırıldı"[20] önermesiyle bu ünlü tezdeki *interpretieren* fiilinden, felsefenin arada kalmışlığına dair yeni bir tespit, hatta deyim yerindeyse bir "negatif 11. tez" türetmiş olduğunu iddia edebiliriz. Felsefenin "ölü" gibi göründüğü halde yaşıyor olduğunu, gerçekleştirilemez olduğu halde gerçeğe yönelişini ifade eden bu söz, tıpkı Marx'ın tezindeki gibi hem bir sonu hem bir başlangıcı imler. Ne var ki artık başlangıçlar tarihi sıfırlamaz ve geleceğe uzanmaz. Kendi kökenini değilleyen ve herhangi bir sona yönelmeyen *negatif bir başlangıç*'tır bu. O halde tüm son anlatılarına rağmen felsefe ne sonda ne baştadır, o aradadır ve bu yüzden zorunlu veya gereksiz değil, ama imkânlıdır. Adorno'nun düşünceye negatifin gücünü uyguladığı *Negatif Diyalektik* kitabının giriş bölümü olan "Felsefenin İmkânı Üzerine" altbaşlıklı bölümü, tam da bu *negatif başlangıç* dediğimiz müdahale ile başlatması tesadüf olamaz.

Hayaletimsi varlığıyla felsefe ne ile neyin arasındadır peki? Felsefenin bu ne başta ne sonda olma hali, *negatif başlangıç* adını verdiğimiz varolma biçimi, ilk bakışta sanki Hannah Arendt'in ünlü "geçmiş ile gelecek arasında" olma halini çağrıştırıyor gibi. Adorno'nun zamansallık ve tarihsellik hakkındaki düşüncelerine bakıp, "tarihin ontolojikleştirilmesi" olarak adlandırdığı ve "fi tarihinden kalma mimesis"in yüceltildiğini düşündüğü Heidegger'in tarih gö-

20 Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 15.

rüşü hakkındaki "olumsuz" düşüncelerini[21] hatırlayınca ise böyle bir Arendt çağrışımı hemen kaybolur.[22] Zira Arendt'in Heidegger'in zamansallığın üç boyutu olarak ekstazlar düşüncesinden ilhamla ortaya koyduğu ve sadece düşünce tarihi açısından değil, aynı zamanda politika açından da *inter-esse* olarak adlandırdığı "aradalık" kavrayışının aksine, Adorno için tarihin ve toplumsallığın Heidegger'de olduğu gibi ne *Dasein* ya da *Mitsein* ile, ne de fenomenolojinin anladığı anlamda deneyim ile ilgisi vardır. Tarih, düşüncelerin belirip kaybolduğu bir yer değildir ve bu yüzden bütünlük olarak, saf tarihsellik olarak ontolojikleştirilemez.[23] Tarih, çelişki ve kopuşlar içinde, ekonomik eşitsizliğin ve tahakküm ilişkilerinin yarattığı nesnel, toplumsal dönüşümlerin sonuçlarıyla yazılırken, felsefe tarihi de bunlarla ilişkili olarak yazılır. Kavramların tarihi ancak ortaya çıktıkları çağ içinde değerlendirilebilir, bu yüzden felsefe kavramları anakronik değil, aslında hep yaşanılan gündedir ve böyle olmakla sürekli bir "fazla" üretirler. Felsefe günceldir, fakat "geçmiş ile gelecek arasında" olmak bakımından değil, şimdideki nesnel, "yönelimsel olmayan gerçeklik"[24] ile kavram arasında gidip gelmek bakımından... Kavram, gerçekliği tanımlarken gerçeklik değişir, bu yüzden kavramı da değiştirmek gerekir. O halde felsefe kavramın gerçekliği, gerçekliğin de kavramı kapatamadığı boşluğa sığınır. İşte "arada" olduğu yer de burasıdır: Değişeni kavramaya çalışırken eski kavramın eksik kaldığı, yeni durumun ürettiği "fazla"nın yok yerinde, olan ile olması gerekenin uzlaşmazlığında durup düşünmek, özdeşlik felsefelerinin kavram fetişizmine karşı "kavramın noksanlığında kendi fazlasını muhafaza etmek".[25]

Demek ki Adorno, *Negatif Diyalektik*'te önce felsefenin Hegelci anlamda gerçekleştirilebilir olmadığını, yani sona ulaşmadığını ve kapanmadığını iddia eder. Felsefe gerçekleştirilmez, ancak kendi dışına çıkarak, sonu belirsiz bir şekilde

21 *Age*., s. 127.

22 Özellikle totalitarizm, sıradanlık, gündelik yaşam, otorite, kültür, yargı gibi konuları ele almaları bakımından birbiriyle ortaklaşan Adorno ve Arendt arasında büyük fikir ayrılıkları söz konusudur. Bu ayrılığın kapsamı ve kaynakları başka bir yazının konusu olsa da, özellikle tarih tartışmasının iki düşünürün eleştirel felsefelerini birbirinden ayırmak açısından belirleyici olduğu söylenebilir. Axel Honneth de Adorno & Horkheimer ve Arendt'in totalitarizm eleştirileri arasındaki farklılığı, düşünürlerin tarihe bakışlarındaki farklılık üzerinden yorumlar. Bkz. Axel Honneth, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*,Polity Press, Cambridge, 2007. s. 30-32.

23 Adorno'nun, *Negatif Diyalektik*'ten çok daha önce, 1931 tarihli "Aktualität der Philosophie" [Felsefenin Güncelliği] konuşmasında da bu bağlamdaki tarihsellik eleştirisini görmek mümkün. Bkz. *Gesammelte Schriften, Band I*, yay.haz. Rudolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990, s. 325-345 içinde s. 335.

24 Adorno, *Negatif Diyalektik*, *age.*, s. 337-338.

25 *Age*., s. 145.

ilerleyerek imkânlı hale gelebilir. Gerçekliği anlamaya çalışırken onu sadece kavramlar altına sokarak değil, "kümelenme" olarak adlandırdığı, felsefe dışı alanların da ortaya koyduğu bilgileri toplayarak yorumlamak durumundadır. "Bugün ne yaşıyoruz?" sorusunu, felsefenin elindeki eski kavramlar yalnız başına yanıtlamaya muktedir değildir, gerçekliği saptayacak, bugünde yaşanılanı somut olarak ortaya koyacak, birbiriyle ilişkilenecek verilere de ihtiyaç vardır. Bu yüzden felsefe, sosyal bilimlerden de pozitif bilimlerden de, sanattan da beslenir, fakat aynı zamanda onları aşar. Felsefenin bu aşma hareketi, Kantçı anlamdaki bir sınır aşımı değil, Hegelci anlamda bir kapsayarak aşma değil, Kant'ın *Kritik*'inin *Kritik*'i ile, Hegel'in diyalektiğinin olumsuzlanması ile, gerçeklik ve düşüncenin birbiriyle örtüşmemesinin ürettiği "fazla"ya yönelik bir mesafe ve yakınlık diyalektiği ile anlaşılabilir. Arada olan felsefe, gerçekliğe hem yakındır hem de ona mesafelidir: Kavram, gerçekliği yakaladığını iddia ettiği her an ondan uzaklaşacağı için, ona tam kavuşacakken kendini ondan uzaklaştırmalıdır.

Böylece Adorno, felsefeyi yeniden tanımlayarak onu, eleştirinin ve diyalektiğin değişen anlamıyla eş tutar: Düşüncenin kendi dışında ve kendine rağmen düşünmesi, sürekli gerçekliğe ve gerçekliği tanımlayan başka bilgi alanlarına gitmesi, fakat oralarda kalmayıp kendi üzerine geri dönmesi, kısaca bir türlü dinlenememesi... Felsefe kendi hakikatini ortaya koyarken önce eleştiri yoluyla "hakikatsizliği" (*Unwahrheit*) saptar, sonra da kendi hakikatinin hakikatsizleşeceği ânı kollar. Ancak tarihsel durumla ilişkilenerek saptanan bu an hakkında felsefe yargı vermeden önce şunu sormalıdır: "Değişen ne ve elimizdeki kavramlar onu kavramaya muktedir mi?" Eldeki kavramların eleştirisi, "bayatlamış" kavramları olumsuzlamayı, olumsuzlama ise mevcut durum hakkındaki yargıyı doğururken aynı hareket, gerçeklikle ilişki kurmaya devam edildiğinde eninde sonunda "taze kavramlar" için de geçerli olacaktır. Çünkü fetişleştirilmiş kavramlar bayatlar. Adorno'ya göre "hipostazlaştırıcı felsefe"[26] olarak adlandırdığı, negatif unsuru dışlayan tüm özdeşlik felsefelerinin kavramları da, öğeler arasında ilişki kurmayan, "-dır/-dir" koşaçlarına[27] gömülü

26 *Hipostazlaştırma (Hypostasierung)*, Adorno'nun özdeşlik felsefelerinin temel özelliği olarak gördüğü felsefe yapma biçimine dair kullandığı, Kant'tan alınma bir kavramsallaştırmadır. Kavramın kökündeki Eski Yunanca *hypóstasis*, *hypokeimenon* olarak kendi kendinin üzerine temellenen ve her şeyi tek bir ilkeyle açıklayan metafiziğin dogmatik önermelerini imler. Bu düşüncesinin köklerini de yine "Aktualität der Philosophie" yazısında "gerçeklik kavramını ve tüm gerçekliği kendi kendinden çıkaran" idealist felsefelere yönelik eleştirilerinde bulmak mümkün.

27 Adorno'ya göre dilbilgisel koşaç (*copula*) olarak "-dir" (ist), aslında yargıda özne ve yüklemi ilişkisel olarak bağlarken Heidegger'de *ist*, kendi başına "ontik" bir şeyi imleyerek bu ilişkiselliği

önermeleri de bu yüzden bayattır. Alman idealizminde olduğu gibi ya kendi temellerini sorgulamaktan imtina ederler ve böylelikle ya kendi hakikatinden büyülenerek dururlar ve eskirler, ya da Heidegger'de olduğu gibi hakikatin kendini açmasını pasif şekilde beklerken kavramı tamamen iptal ederek, kavranılamaz olana yönelirler, susmaya karar verirler. Negatif diyalektik olarak felsefe ise gerçeklik ile kavram arasında beklerken "fazla" hakkında düşünür, yargı verir ve konuşur. Wittgenstein'ı anarak söylersek "konuşulamayacak" hakkındaki böyle bir konuşma cüreti, felsefeyi dönüştürürken gerçekliği de dönüştürür: Kanıları ve önyargıları hedef aldığı ve "yanlış durum"u "yanlış" olarak adlandırma cesaretine sahip olduğu sürece ideolojinin hakikatsizliği karşısında mevcut durumu olumlamadan "bu böyle değil, bu böyle olmamalı, başka türlü de olabilir" diyerek değiştirir. Dolayısıyla felsefenin iddiasızlığı ve diğer bilgi alanlarından beslenecek kadar mütevazı oluşu, onun pasif olduğu anlamına gelmez, fakat o mesafesini korumak için politikanın görevini de bütünüyle üstlenemez, sadece ona "doğru" teoriyi sağlayabilir.

Adorno'nun felsefeye yüklediği bu zorlu görevler, entelektüelin, sığınağında huzursuz şekilde dolanmasına, keder içinde düşünmesine sebep olur ve bu keder felsefenin önkoşuludur: Sürekli gerçeklikteki değişimi gözlerken zorunlu olarak başkalarının ıstırabını da, "dünya acısı"nı (*Weltschmerz*) da deneyimlemek ve bu acıları hayatta kalmanın utancıyla dile getirirken onların ifade edilmelerine aracılık etmek – *inter*pretieren. Böylece *Negatif Diyalektik*'te, daha önce savunduğu "Auschwitz'ten sonra şiir yazılamaz" sözünü yanlışlayan Adorno, felsefeyi acının dile getirilemezliği karşısında düşünme ve konuşma görevine çağırır: "İşkence görenlerin ne kadar haykırma hakkı varsa daimî ıstırap içinde olanların da o kadar ifade hakkı vardır".[28]

Melankolik görünüşüne karşın, ıstıraba yönelen, Adorno'nun ifadesiyle bu "kederli bilim", tamamıyla kötümser değildir. Felsefe, gerçeklik ve kavramlar arasındaki salınımında, "fazla"yı tarihsel koşullardaki "yanlış durum"un eleştirisinden hareketle açığa çıkarırken aynı anda onu "gökkuşağı" olarak görmeyi de becerebilir; nasılı bilinmeyen bir başka türlü olan olarak "fazla"ya, bir "güzel yabancı" olarak umuda yönelebilir.[29] Felsefe, "bugün bir cennet haline

ortadan kaldırır. Bkz. *age*., s. 100.

28 *Age*., s. 328.

29 Burada Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te değinip geçtiği iki metaforu, "gökkuşağı"nı ve Eichendorff'a gönderme yaparak bahsettiği "güzel yabancı"yı, "fazla" kavramı ile beraber düşünmeyi öneriyoruz. Bkz. "...vaat edilmiş olanlar bir gökkuşağı gibi geri çekilir. Siz yine de hayal kırıklığına uğramaz; aksine çok yaklaştığınızı ve tam da bu nedenle onu göremediğinizi hissedersiniz", *age*., s. 338. "Uzlaşmanın sağlandığı ortamda, yabancı olan, felsefenin emper-

gelebilecek olan dünya, niye yarın cehennemin ta kendisine dönüşmek zorunda olsun ki?" diye sorar.[30] Gökkuşağı gibi her belirdiğinde mutluluk veren, ama aynı zamanda yaklaştıkça uzaklaşması kederlendiren, deyim yerindeyse bir *negatif umut'*tur bu da. Belki de bu yüzden her tasvir edilmiş ütopyayı totaliter bularak ve her şeyin başka türlü olacağı ihtimalini yine de hep açık bırakarak şöyle fısıldar sanki Adorno: "Bir gün mutlaka, ama henüz değil!". "Bir gün mutlaka", değişimin zorunluluğunu anlatarak özneleri eleştirmeye ve tepki vermeye, "henüz değil..." ise mevcut durumu düşünürken ve eylerken yavaş davranmaya, konum alışların "doğru"luğundan emin olmamaya davet eder. Öyleyse koşulları bu denli zor olan felsefe, her ne kadar kendini pratik addetse de, bu yavaşlık ve arada kalmışlığıyla değişimi gerçekten sağlayabilir mi, yoksa kendine yöneltilen eleştirileri haklı çıkaracak şekilde pratiği erteler mi? Eleştiri yaşamı nasıl dönüştürür ve nasıl pratikleşir?

Anti-Otoriter Kültür Eleştirisi ve Otonomi

Adorno'nun radikal eleştirisinin düşünmenin biçimsel koşullarını var ettiğini göstermek için eleştiriyi *kategorik imperatif* olarak formüle etmeyi denedik, fakat elbette burada Adorno'nun kendisinin *kategorik imperatif*'i yeniden formüle ettiği negatif buyruğunu da anmak lazım, çünkü o sadece belli şekilde eylememeyi değil, belli şekilde düşünmemeyi de şart koşar ve düşünmenin biçimsel koşullarını tarihsel bir felaket ile ilişkilendirerek onu "doğru" pratiğin biçimsel koşullarıyla birleştirir: "Düşünce ve davranışlarını Auschwitz bir daha asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenleme buyruğu".[31] Adorno, Auschwitz'i tarihte bir kereliğine ortaya çıkan bir kötülük olarak değil, nedenleri bugünde devam eden, kapitalizme içkin bir yanlışlık olarak görürken onu olanaklı kılan düşünce ve eylemleri irdelemeye çağırır. Çünkü ona göre "doğru bir pratik gibi bir şey ancak teoriden geçtikten sonra mümkündür."[32] "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?" başlıklı konuşmasında vurguladığı gibi, faşizmi yaratan koşullar kültürde filizlenir, o halde onun "bir daha asla!" tekrar etmemesi için, "faşist potansiyeli" var eden, kültürdeki bugüne kadar "süregiden nedenleri" teori yoluyla belirlemek

yalizmi aracılığıyla ilhak edilemeyecek, yabancının belli bir yakınlıkta durmakla beraber mesafesini ve farklı oluşunu koruması, ayrışıklığın da temellükün de ötesinde kalması mutluluğu sağlayacaktır", *age*., s.178.

30 Adorno, "Neden Hâlâ Felsefe?", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, S. 36, 2003, s. 184-199 içinde s. 195.

31 Adorno, *Negatif Diyalektik*, *age.*, s.331.

32 Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2012. s. 15.

gerekir.[33] Adorno'nun kültür eleştirisinin amacı da verili kültürde insanları nesne konumuna indirgeyen, şeyleştirici eğilimleri ortaya koyarak "kültürdeki gerileme" karşısında, yeniden tanımladığı "ilerleme umudu"na yönelmektir.[34] Auschwitz'ten sonra artık "yaşanamaz" hale gelen yaşamda kalmaya devam edenlerin direnebilmelerinin tek yolu *negatif etik* yoluyla Auschwitz'i var edecek düşünce ve eylemlerden feragat etmektir.

Şeyleştirici eğilimler, her ne kadar kapitalizmden kaynaklanıyorsa da, yalnızca ekonomik koşulların değişmesi onları engellemeye *artık* yetmez, çünkü kültür endüstrisi, altta yatan tahakküm ilişkilerini yeniden üretir ve kendine özgü yeni bir tahakküm alanı yaratır. Bernstein'ın deyimiyle "kültürün asli bir parçası olan eleştiri",[35] kültür endüstrisine yönelirken kapitalizm eleştirisinin yanı sıra kültürdeki otoriterliği ve heteronomiyi de eleştirir, kamusal yaşamın ve kişilerarası ilişkilerin tümünde, aileden eğitime, tüketim alışkanlıklarından eğlenceye ve boş zamana kadar "yönetilen dünya"nın her alanında olumsuzlamayı işletir. Bu yüzden salt ekonomik koşulların değişmesini beklemeden kültürde de eleştiri yoluyla bir dönüşüm yaratmak mümkündür. *Özgürlüksüzlük* (*Unfreiheit*) toplumunda imkânlı tek özgürlük de, "koşulları eleştirmek ve değiştirmektir"[36] ve bu değişim kültürde başlar. Yani eleştiri pratiği ertelemez, aksine kendisi pratik haline gelir.

Otoriter biçimler kültüre öyle sinmiştir ki, yaşamın en minimal ayrıntılarında sürekli bireyin tâbiyetini yeniden üretirler, çünkü bu biçimler asıl olarak edilgenleştirme işlevini yüklenirler. Sözgelimi popüler müzik, kulağa tanıdık melodiler sunarak edilgenleştirir, astroloji gündelik tekrarları olumlayarak ve bireylere kader çizerek edilgenleştirir, eğlence endüstrisi kitlere mutluluk satarak edilgenleştirir. Faşizmin temelindeki otoriteryan kişilik olarak, manipülatif tipin iktidar alanını asıl var eden de onun karşısında tepki vermekten yoksun, edilgen tiplerdir. Kültür eleştirisi, otonomiyi engelleyen, düzene uyum sağlayıcı ve edilgenleştirici alanların tümünde otoritenin izlerinin peşine düşer ve otonomiyi var etmenin koşullarını arar. Burada bizce Adorno'nun klasik anarşistleri çağıran bir anti-otoriterlik vurgusu açığa çıkar.

33 Adorno, "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?", *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, *age.*, s. 84.

34 Volkan Çıdam, "Adorno's Two-track Conceptualization of Progress: The New Categorical Imperative and Politics of Remembrance", *Constellations*, 2020, s. 1–16 içinde. s. 5. Çıdam bu makalesinde Adorno'daki ilerleme fikrini Kant ve Benjamin üzerinden yorumlarken "geçmişle hesaplaşma" ve "umut" meselelerini de ele alır.

35 J. M. Bernstein, "Sunuş", çev. Elçin Gen, *Theodor W. Adorno- Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 7-33 içinde s. 28.

36 Adorno, *Negatif Diyalektik,* s. 208 dipnot.

Her ne kadar Adorno *Resignation*'da sahte eylemlerin yaygınlık kazanmasını anarşizmin geri dönen hayaletine bağlasa da, kuramındaki anti-otoriter ve otonomist öğeler bazı yorumcular tarafından vurgulanmıştır. Söz gelimi *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*[37] kitabının yazarı John Holloway, Adorno'yu, Ortodoks Marksizmin önerdiği pratikler karşısındaki otonomist tersine çevirmenin temsilcisi olarak okur ve onun otonomizmini "olumsuz otonomizm" olarak adlandırır.[38] Negatif diyalektiği "bütünüyle pratik" olarak gören Werner Bonefeld de Adorno'nun özellikle "sefil zamanlarda" iş gören, Marx'ın köstebeğine benzeyen ve verili olan her şeyde tüneller açan olumsuzlamasının direnişin kendisi olduğunu gösterir.[39] Bu yeni okumalar hem Adorno'nun teori-pratik ilişkisini nasıl kurduğunu, hem de onun muhalif hareketlere yönelik eleştirilerini anlamak bakımından oldukça kayda değerdir. Biz de bu anti-otoriter yorumları takip ederek diyebiliriz ki; Adorno'nun radikal eleştirisi, iki yönden anarşisttir, an-*arkhe*'dir: Düşüncenin sorgulanamaz köklerine saldırır, *arkhe*'siz[40] bir teoriye yönelir ve otoriteyi yücelten veya onun karşısında tepki vermekten aciz her türlü edimi reddeder, erksiz olmayı arzular. *Arkhe*'siz teori edilgenliği kırarak, "yanlış", yani şeyleştirici ve tahakküm kurucu edimlerin tekrarlanmamasının en önemli koşuludur. "Sahte gerçeklik" (*Pseudo-Realität*),[41] "sahte eylemler"i (*Pseudo-Aktivität*) doğurur, bunun karşısında eleştiriden doğan otonom farkındalık, her türlü otoriter eğilime ve erke "hayır!" diyen otonom eylemi mümkün kılar. Fakat her ne kadar herkesin herhangi bir öncü beklemeden kendisinin gerçekleştirmesi gereken bir farkındalık ve direniş söz konusu olsa da, salt öznel veya kendiliğinden bir otonomi değildir burada kast edilen, aksine başkalarıyla ilişkilenen, toplumsal varlığı hesaba katan ve düşünceden doğan kolektif bir otonomidir. Tam da bu yüzden "arada" varoluşuyla entelektüel de teorinin *arkhe*'sizliğinde pratikten değil, ama pratiğe yönelik reçeteler sunmaktan özellikle sakınır, herkesin "kendi aklını kullanma cesareti"ni geri çağırır,[42] düşüncenin zorlayıcılığı ve ilerle-

37 John Holloway, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek,* çev. Pelin Siral, İletişim: İstanbul, 2015 (4. Basım).

38 John Holloway, "Olumlu ve Olumsuz Otonomizm. Ya da Neden Adorno? İkinci Bölüm", ss.109-115, *Olumsuzluk ve Devrim* içinde, çev. Kutlu Tunca, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2013. s.110.

39 Werner Bonefeld, "Sefil Zamanlarda Negatif Diyalektik: Adorno ve Praksis", çev. Özgür Yalçın, *Yıkıcı Akıl ve Olumsuzlama*, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 35-49 içinde s. 46.

40 Adorno'nun felsefesinin "hipostazlaştırma"dan kaçınması, onun *arkhe*'siz, *ilk* nedensiz ve temelsiz oluşunu imler.

41 Gerçekliğe dair "yanlış" varsayımlar gerçekliğin sürekli değişeceğini gözardı ettikleri için Adorno'ya göre "sahte" bir gerçeklik kurgularlar ve dolayısıyla hipostazlaştırıcı ve ideolojiktirler.

42 Adorno'nun, "Mündigkeit" olarak adlandırdığı, bu "kendi aklını kullanma cesareti" fikri tah-

ticiliği sayesinde özneleşen bireylerin tam da gündelik pratikler içinde gedik açmasına *sadece* vesile olur. Çünkü felsefe, mütevazı olmalı, iddiasını abartıp kendi varlık koşulunu değillememek için kendini politika ile eş tutmamalıdır; "fazla iddialı olma günahına düşmek istemiyorsa, bu iddiayla dikkat çekmeye çalışmamalıdır."[43] Kültür eleştirisi yoluyla mevcut durumun yanlışlığını ortaya koyan ve her şeyin değişebileceğini gösteren düşüncelerin peşine düşerek eleştiriyi gündelik yaşamda işler kılabilir. Böylece bu *arkhe*'siz teoriden üç pratik, *negatif buyruk* çıkarabiliriz: otorite ile işbirliği yapmamak, başkasının acısına bakarak başkalarıyla dayanışmak ve tasvir edilmemiş ütopyayı ufukta takip etmek. Adorno'nun *olası* politik kuramını anti-otoriter politika kavrayışı ile birleştiren nokta da böyle *arkhe*'siz, içeriksiz, tahakkümsüz, demokratik bir politikadır. Hangi durumda ne yapılacağına dair hazır yanıtlar yoktur. Amaçların önüne geçen araçları işleten ve etiği askıya alan stratejileri temel alan her politik etkinlik, otoriterlik tehlikesi yüzünden reddedilmeli ve bunun yerine demokratik sağduyuyu uyandıracak eleştiri, toplum yaşamında, *herkes* tarafından sürdürülmelidir. Pratik olarak eleştiri, acılara seyirci kalmadığı için hem politik eylemin önkoşuludur ve hem de politik eylemin kendisine de yöneldiği için onun "doğru"luğunu olumsuzlayarak onu ilerletir.

Fakat her ne kadar "pratik olarak eleştiri"nin *arkhe*'si ve "ev"i yoksa da bir yurdu vardır: O, yaşamla ilişkilendiği için hep yaşanılan zamanda, yaşanılan kültürde işler ve "daha az yanlış yaşama" yordamlarını gündelik yaşamda sürekli yeniden keşfetmeye çalışarak verili yaşam biçimlerinin dışına çıkar ve onu dönüştürür. O halde entelektüel de sadece kavram ve gerçeklik arasında değildir, o aynı zamanda kendi ülkesindeki kültüre ve yaşam biçimlerine de yakınlık ve mesafe diyalektiği içinde mevzilenir. Yakınlık, belli bir kültürdeki tekrarlayan, tanıdık pratikleri tanımayı, tespit etmeyi, mesafe ise bu kültürün dışında evrensel olana, kavrama götüren bir dışarıdalığı şart koşar. Kültürdeki barbarlığın tekrarlanmaması, kapitalizmin ve otoriterliğin güncel tezahürlerini saptamakla ve kültürü dönüştürmekle mümkün olduğu için Adorno, eleştiriyi sıradan yaşama, popüler olana, modaya, alışkanlıklara uygular; mevcut durumun üzerini örten her türlü mitsel ve büyüsel açıklamayı, kanıları ve ideolojiyi

min edilebileceği gibi, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısındaki "Unmündigkeit" kavramının karşıtından gelir. Türkçeye çevrildiği şekliyle bu kavramı, "ergin olmama" olarak bir tür yaşa bağlı olgunlaşmayı çağrıştıran anlamıyla değil, "eleştirel akıl" ve "kendi adına konuşabilme" yetisi anlamında düşünmek gerekir. Bkz. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2013.

43 Adorno, "Neden Hâlâ Felsefe?", *age.*, s. 197.

otonomi karşısında engel olarak görerek çürütmeye çalışır. Demek ki teori, aynı zamanda içinde yeşerdiği kültüre yönelir, içinden çıktığı *ethos* ile didişir. Her kültüre ve her çağa uygulanabilecek bir reçete ya da norm yoktur. Çünkü her ne kadar düşüncenin biçimsel koşulları evrenselse de, onun uygulandığı içerik, belli bir tarihsel durumdaki, çevresel koşullarla şekillenen belirli bir toplumun verili kültürüne dairdir. Son kertede Adorno'nun evrensel bir yordam olarak negatif diyalektiği pratikleştirirken işlettiği eleştirinin uygulandığı "malzeme"si de Almanya'nın ve Batı toplumlarının kültüründen ve somut yaşamdaki sosyal pratiklerden gelmekteydi. Bugün eleştirel teoriyi güncellemeye yönelen her deneme, bu yüzden zorunlu olarak eleştirinin biçimsel unsurlarını belli bir kültürdeki sosyal pratiklere uygulayarak pratikleşebilir. Şimdi Adorno'yu Almanya'da hatırlamakla Türkiye'de hatırlamak arasındaki fark da burada çıkar.

Eleştirinin Krizi ve Türkiye'de Eleştiriyi Güncellemek

Adorno'nun sesi bugün radikal sağın yükseldiği Almanya'da ırkçılığın yeni biçimlerine, mültecilere yönelen ayrımcılığa ve popülist siyasetin açmazlarına çarparak büyük bir yankı uyandırıyor. Fakat sadece Almanya'yı değil, tüm dünyayı meşgul eden problemlere dair izleri onun düşüncelerinde bulmak mümkün: İdeolojiye ve hakikatsizliğe yönelik eleştirileri bugünkü *post-truth* tartışmalarına, "demokrasinin yara izleri"ni gerçek bir demokrasi kültürü yaratarak sarma önerisi radikal demokrasi düşüncesine, anti-entelektüalizme dair saptamaları akademik özgürlük problemine, entelektüeller arasındaki rekabet ve çekişmelere yönelik eleştirileri günümüzde akademinin neoliberal dönüşümüne ve "Vampirler Şatosu" metaforuna,[44] felsefenin yargı vermekten vazgeçmemesi ve hâlâ imkânlı olduğuna dair düşünceleri pandemi döneminde felsefenin ne söyleyeceği hakkındaki tartışmalara, toplumsal dönüşümde teorinin rolü ve ütopya hakkında söyledikleri yoksulluğun ve ekonomik krizlerin normalleştiği günümüzde kapitalizmden çıkışın nasıl olanaklı olduğu sorusuna, "yaşamın yaşanamazlığı" fikri ve geçmişle hesaplaşma problemi, katliam

44 Mark Fisher, "Vampirler Şatosundan Çıkmak", yazısında özellikle sosyal medyada muhalif kesimler arasında dönen tartışmaları eleştirerek "vampirler şato"sunu, "insanların sonsuza dek egemen gücün terimleriyle tanımlandığı, sürekli davranışlarının başkaları tarafından nasıl değerlendirileceğini sorgulamaktan sakatlanmış ve aynı kimlik grubuna ait olmadıkları sürece kimsenin birbirini anlayamayacağını söyleyen solipsist mantık tarafından yalıtılmış insanlar olmamızı" talep eden bir suçlama oluşumu olarak ele alır. Bkz.:https://terrabayt.com/dusunce/vampirler-satosundan-cikmak/

haberlerinin eksik olmadığı gündemimizdeki başkalarının acılarına tanıklık, yaşamın kırılganlığı ve yas tutma meselelerine kadar ilerletilebilir.

Göbek bağını bir önceki yüzyıldan tamamen kesememiş ve barbarlığı bitirmek şöyle dursun, şiddetin ve sömürünün yeni yüzlerini sergileyen günümüzde kendi çağındaki tahakküm biçimlerinin radikal eleştirisini yapan Adorno'nun hâlâ güncel olması şaşırılacak bir şey değil. Karşı karşıya kaldığımız esas problem, onun bu denli güncel ve kendini "pratik" addeden eleştirisinin biçimsel unsurlarıyla, içeriksel "malzeme"nin birbiriyle nasıl ilişkileneceği ve en önemlisi içinden geçtiğimiz bu "sefil zamanlar"a, hem bugüne, hem de "bu kültür"e nasıl uygulanacağı, nasıl pratikleşeceği, kendi otonomisini muhafaza ederek nasıl politikleşebileceği...

Adorno, Horkheimer ile beraber daha henüz 1930'larda eleştirel kuramı geleneksel kuramdan ayırırken, teorinin kavram ve gerçeklik arasındaki uzlaşmazlığı, tarihsel duruma yönelerek nesne edinebileceğini söylemiş, böylece felsefenin kendi dışına, yaşama ve diğer disiplinlere açıklığını ilan etmişti. Kendini sürekli yenileyen ve ilk kuşak temsilcileri Adorno ile Horkheimer'ın, eleştiriye yükledikleri anlamı sürekli güncelleyen eleştirel teori geleneği, bugün Almanya dışında da sürdürüldüğü her yerde tarihsel koşulları ve içinden çıktığı kültüre özgü tahakküm biçimlerini radikal eleştiri yoluyla ele almaya devam eder. Ne var ki eleştirel teorinin günümüzdeki temsilcilerinden Rahel Jaeggi, bugün eleştirinin krizde olduğuna dair, teori-pratik ilişkisi problemine ve günümüz entelektüellerinin içine düştüğü durumlara da işaret eden, oldukça çarpıcı bir tespit yapar.[45] Ona göre, eleştiriyi yapanlar artık kendilerini eleştirmekten imtina ederler ve "en iyi bilen" konumuna çekilerek, farkında olmaksızın mevcut durum karşısında "olumlayıcı" (*affirmativ*) olmaya başlarlar. Bu durum, eleştirinin, eleştiri nesnesine yabancılaşmasına ve dönüştürücü özelliğini yitirmesine sebep olur ve toplumsal değişim olanağının iyice zorlaştığı günümüzde eleştirinin pratiğe geçmesini Adorno'ların çağına göre daha zorlu kılar. Jaeggi'nin eleştirinin içinde bulunduğu krizi aşmaya yönelik önerisi, eleştirinin Adorno'daki radikal anlamından ilham alarak ne yapılması gerektiğini buyurmadan, toplumsal dönüşümün *katalizör*'ü olması ve mevcut duruma dair analizler yoluyla toplumsal pratiklerdeki aktörlerin öğrenme süreçlerini engelleyen kabulleri geçersizleştirmesi, eşdeyişle toplumsal ilerlemeyi

45 Rahel Jaeggi, "Was ist und wozu betreiben wir Kritik? Eine Verteidigung in 11 Schritten", https://www.academia.edu/22693605/Was_ist_und_wozu_betreiben_wir_Kritik_Eine_Verteidigung_in_11_Schritten

öznelerin eleştiri süreçlerine katılmasının önünü açarak hızlandırmasıdır. Demek ki Adorno, sadece toplumsal krizlerde değil, bizatihi eleştirinin krizinde de eleştirel teorinin kendisini nasıl güncelleyebileceğine ve pratikleşebileceğine dair yanıtlar sunması bakımından bugün çokça hatırlanır. Eleştirinin *katalizörlük* işlevini gerçekleştirmesi içinse, eleştirinin nesnesi somut yaşam olduğu için, toplumların kendilerine özgü problemleri sürekli yeniden bulması gerekir. Fakat elbette ki bu problemler içkin eleştirinin aşkın eleştiriyle ayrılmazlığı gibi, evrensel sorunlardan yine de tamamen ayrılabilir değildir. Biz de Adorno'nun güncelliğinden hareketle sıraladığımız ve şüphesiz Türkiye'yi de ilgilendiren evrensel problemlerin, Türkiye'ye özgü şekilde nasıl tezahür ettiği üzerine düşünmeliyiz. Örneğin, "hakikatsizlik"in kurulduğu ideolojik biçimlerin bizim kültürümüzde neler olduğunu ve "hakikat"in koşullarını, anti-entelektüalizmin Doğu-Batı ikileminde kalan bir kültürdeki kökenlerini ve mevcut durumunu, akademik özgürlüğün önündeki buraya has otoriter ve ekonomik engelleri ve entelektüellerin "güvercin tedirginliği"nin sebeplerini, aile yaşamından eğitime, tüketim alışkanlıklarından sanata kadar manipülatif tipin ve otoriteryan karakterin bize özgü yeniden üretilme şekillerini, felsefi düşüncenin Türkiye'deki tarihini ve felsefe ile sosyal bilimler arasındaki ilişkinin mahiyetini, teori ve pratik arasındaki ayrışma ve örtüşmenin muhalif hareketlerde nasıl cereyan ettiğini, yoksulluğun ve onun üzerini örten biçimlerin ifşası ile toplumsal dönüşümün öznelerinin kimler olduğunu, geçmişte yaşanılan acılar karşısında geçmişle hesaplaşmanın ne ölçüde başarıldığını, Türkiye'de "demokrasinin yara izleri"nin nerede kanamaya devam ettiğini ve bu yaraları sarabilecek bir demokrasi kültürünün imkânlarının nerede saklı olduğunu sorgulayarak Adorno'nun sesinin bugün, burada, hangi sığınaklarda yankılanabileceğinin kaba bir taslağını çizebiliriz. Taslak haliyle bile oldukça büyük ve kapsamlı görünen, böyle bir projeyi gerçekleştirmek, elbette teorinin yavaşlığını gerektirir. Yine de "henüz", en azından soru sorarak *negatif bir başlangıç* yapabiliriz. Bu başlangıç negatiftir, çünkü belki çoktan başlamıştır.

Ölümünden elli bir sene sonra Adorno'yu hatırlarken ve güncellerken ona, "doğru"suyla "yanlış"ıyla, kendisine yöneltilen eleştirileri de hesaba katarak, hakkaniyetle bakmak, onun üzerine yapışan sinik imajın gölgesinde kalan teorisini anlamak, Marcuse'nin deyimiyle onun "geçici geri çekilmesi"ne sebep olan "gerçekliğin suçu"nu[46] görmek kadar önemli olan, onun bir yurdu olan

46 Marcuse, Adorno'nun ölümünden hemen sonra verdiği bir röportajda, kaybettiği dostuyla '68 Hareketi hakkındaki yarım kalmış mektuplaşmalarına son bir yanıt verirken, ona yönelik

"evsiz"liğinden, güne bakarken herkesin gördüğü yakıcı problemlerden başka yakıcı problemleri de görebilme yetisinden ve toplumsal koşulları hep hesaba katan disiplinlerarası bakışından ilham almak gibi görünüyor. Adorno, her ne kadar kendine yöneltilen eleştirileri anlaşılır kılacak denli teoriye çekilmiş ve dönemindeki politik hareketlere katılmaktan kaçınmış olsa da, "otel"deki kendinden memnun, apolitik bir seyirci olarak da adlandırılamaz; onun konforsuz sığınağındaki huzursuzluğu bilinçlidir ve kendi çağının politik çalkantılarından bağımsız değerlendirilemez. Bu yüzden Adorno'yu kendi toprağımıza transfer ederek, düşüncelerini şablonlaştırıp olduğu gibi devralarak değil, onun düşüncesini de eleştirel şekilde ve mesafe-yakınlık diyalektiği içinde yorumlayabileceğimiz, eleştiriyi demokratikleştirebileceğimiz, "biz"e özgü "sığınak"lar bularak ve eleştiriyi pratikleştirmenin henüz bulunmamış yolları hakkında düşünerek güncelleyebiliriz. Yani teoriyi bir "ev"de veya bir "otel"de konaklatmayarak, kendinden emin bir teorinin veya gerçekliğe sırtını dönen, nötr bir pozisyonun ötesinde, eleştirinin kanaatlerin yarışında ve yaftalamaların gürültüsünde yittiği bir zamanda, yaşamın şimdi ve burada neye dönüştüğünü radikal eleştiri yoluyla görüp, kendi deyimiyle "taze" kavramlar ve "taze" yargılar bulmaya çalışarak...

Göğün karanlık bulutlarla kapandığı bir iklimde, Adorno'nun "taze"liği, hem mütevazı, hem radikal olabilen felsefesinin gerçeklikteki yanlışları görme ve ıstıraba bakma cesaretiyle, "güzel yabancı" olarak her şeyin başka türlü de olabileceği umuduna yönelişinde belirir. Bugün, burada, "hayatın eve sığdığı" ve "evlerin üzerimize yıkıldığı", krizlerle dolu, kederli zamanımızda entelektüelin "sığınak"ları aramaktan vazgeçmeyen gönüllü evsizliğine, acıların gerçek nedenlerinin üstünü örten ideolojinin yanlışlığını teorinin nasıl ifşa edebileceğini ve toplumsal yaşamın her alanında hüküm süren otoriter eğilimlere nasıl direnebileceğini hatırlamaya ve onu kendi yordamımızla güncellemeye ihtiyacımız var. Teoriyi pratikleştirmek hâlâ taze bir "gökkuşağı", "özgürlüksüzlük"ün ve "gerçekliğin suç"unun karanlığı içinde onu seçmek "henüz" zor, ama karanlığın "bir gün mutlaka!" biteceğine dair *negatif umut* ile günbegün belirginleşecek: "Başkalarının iktidarının ve kendi iktidarsızlığımızın" bizi körleştirmesine direnerek...

suçlamaların asıl sebebini gerçeklikte aramaya davet eder. Bkz: "Adorno Üzerine Düşünceler", çev. Toros Güneş Esgün, https://viraverita.org/yazilar/marcuse-adorno-uzerine-dusunceler

Tek Yön, Birçok İhtimal: Walter Benjamin ve Berlin Konstrüktivizmi

AYKUT ÇELEBİ

Benjamin'in Evinde Bir Akşam

"Walter Benjamin'in evinde bir akşam. Dışarıda yağmur çiseliyor. Odanın içinde sanata dair hararetli bir tartışma. Argümanlarını akılcı bir biçimde, boğucu bir sesle dillendiren Klemperer, tiz bir sesle konuşan, sivri dilli Moholy". Franz Hessel günlüğüne böyle not düşmüş. Tarih 5 Temmuz 1929.[1] Günlükte Klemperer diye anılan kişi, ünlü orkestra şefi, özellikle Beethoven Senfonilerine getirdiği yorumla meşhur Otto Klemperer ile Bauhaus Okulu'nun ünlü Avangard fotoğraf ve multi-medya sanatçısı, sanat kuramcısı László Moholy-Nagy. Günlüklerin yazarı Franz Hessel, Walter Benjamin'in Berlin'den gençlik arkadaşı, has ahbabı. Aralarındaki derin dostluk, anlatmak için ayrı bir çalışma gerektirecek denli köklü ve çok yönlü. Şimdilik Benjamin'in *Pasajlar Çalışması*'nı ilk başta Franz Hessel ile birlikte tasarladığını, Benjamin'in 1920'li yıllardaki Paris seyahatlerinde ona mihmandırlık yaptığını, onu Fransız entelektüel çevreleriyle tanıştırdığını söylemekle yetinelim. Benjamin'in çalışmalarını bilenler, Flâneur (kent gezgini) kavramına Franz Hessel'in gerek yazılarıyla, gerekse hayatıyla ilham kaynağı olduğunu hatırlayacaklardır.

Bir an için o akşama dönelim. Klemperer ile Moholy hararetle ne tartışıyor olabilir? Sanatçıların yaptıkları iş üzerinden atölyelerde, evlerde bir araya gelip konuşmaları, toplanmaları Weimar Berlin'inde nadir görülen bir şey değildi. Bauhaus'un ünlü fotoğraf sanatçısı Lucia Moholy'nin dediği gibi, 1920'li yıllarda sanatçılar birbirlerinin işlerine ilgili olduğu kadar, sanatın doğası ve

1 Puttnies ve Smith 1991, s. 149.

içeriği konusundaki yeniliklere de ilgi duyar, kafa yorarlardı. Onlar geleceğe ve başkalarına açık bir kuşağın üyeleriydi. Yeni gelişmeleri anlama, tartışma, ortak tavır ve tutum geliştirme konusunda, nevi şahsına münhasır bir biçimde, "kamusal" faaliyeti, ortaklaşmayı çok önemsiyorlardı.[2] Dolayısıyla hararetli bir tartışmanın sanat üzerine olma ihtimali çok yüksek. Belli ki, Benjamin her zamanki sessizliği ve mesafeliliği ile dinleyici konumunda.

O akşama dair sadece günceden alıntılanan bu not var. Fazlası spekülasyona girer. Yine de László Moholy-Nagy'nin yazılarından hareketle, Avangard ile klasik sanat anlayışları arasındaki doku uyuşmazlığından söz etmek, Klemperer'in odada yankılanan sesi hakkında bir tahmin yürütmek mümkün olabilir. İlk önce yakın bir ihtimalden söz edelim. Moholy, 1920'lerin sonunda avangard bir "toplu sanat yapıtı" (*Gesamtkunstwerk*) anlayışı ortaya atar. Ona göre tiyatro, ışık, hareket, sahne tasarımı, müzikler ile plastik oyunculuk söz konusu toplu sanat anlayışının merkezinde yer alır. Sahneleme teknikleri, ses ve kayıt teknolojileri, ışıklandırma, oyuncu merkezli tiyatroyu dönüştürecek, tiyatro sanatının görsel-işitsel icrası görme biçimlerini çağın görme ve dokunma biçimleriyle uyumlulaştıracaktır. Otto Klemperer o dönem Berliner Krolloper'in sanat direktörü ve orkestra şefiydi. Moholy, Dessau'daki Bauhaus Okulunu terk edip Berlin'e döndükten sonra Krolloper'de Offenbach'ın Hoffmann'ın Öyküleri'nin sahne tasarımında görev aldı.[3] Moholy'nin yenilikçi fikirlerine klasisist bir sanat çerçevesinden karşı çıkmış ve eleştirmiş olma ihtimali çok yüksek. Ne yazık ki bu işbirliğinin verimine, tartışmalarının bir uzlaşmaya varıp varmadığına dair bir değerlendirme elimizde yok.

Bir başka olasılık, Moholy'nin *i10* dergisinin fotoğraf direktörüyken yönettiği resim-fotoğraf soruşturması etrafında yoğunlaşan tartışmalara dair olabilir.[4] Moholy, tuvaldeki fırça darbelerini, boya izlerini, yüzeydeki pütürü imge üretiminin bir parçası, fotoğrafı ve mekanik sanatları ise yayma, yeniden üretim ve yansıtma işleviyle sınırlayan anlayışa karşı çıkmış, fotoğrafı, geleceğin imge üretiminin odağına yerleştirdiği sinemayı çözümlemesinin merkezi ögesi haline getirmiştir.[5] Fotoğraf asla üretilmiş olanı yansıtan, imge üretme yeteneği olmayan bir "araç" değildir. Fotoğraf yeniden üretimle kalmaz, görme ve algı olanaklarını çoğaltan, Ece Ayhan'ın güzel ifadesiyle, "insan gözünün

2 Moholy L., 2020, s. 111.
3 Passuth 1985, s. 56.
4 Forgacs, 2017, s. 275; Philips, 1989, s. 101-103.
5 Moholy 1927, s. 28-29.

soldan sağa okuma alışkanlığı"nı yerle yeksan eden bir işleve de sahiptir (s. 29). Fotoğraf kamerası olmadan karanlık oda ışık denemelerinde üretilen fotogramlar, farklı fotoğrafları bir araya getiren üst üste çakıştırmalar, yani fotoplastik, farklı hikayeleri yeniden kurgulayan fotomontaj, hatta geleneksel resme perspektifi derinleştirmede eklenen kolaj ögeleri, bunların hepsi yeni görme, dokunma ve imge biçimlerine işaret eder.[6] Bütün bunları yok sayan, fotoğrafı yansıtma ve yeniden üretim aracı gibi gören resim odaklı imge ve üretim anlayışı, modern bilimin ve teknolojinin ortaya çıkardığı imkânlardan habersiz, yeni form ve tasarım, görme ve kurgulama yaklaşımlarına yabancı, eskide kalmış dar ve özerklikçi bir sanat ve kültür anlayışını temsil eder.[7] Görüldüğü üzere, László Moholy-Nagy'nin sivri dili, modern sanatın doğasına dair açıklamaları takip edildiğinde şaşırtıcı değil[8].

Moholy, Berlin avangardının bir üyesiydi, sanata ve siyasete dair düşünceleri G Dergisi, Rus/Sovyet Konstrüktivizmi ve Fütürizmin kendine özgü bileşiminden oluşur. Elbette fotoğraf, sinema, tasarım teknolojisindeki gelişmeler ile büyük şehir hayatının büyülü etkisi sanatsal pratiğini etkilemiştir. Moholy'nin düşüncelerini, bu düşüncelerin Benjamin üzerindeki muhtemel etkilerini daha iyi görebilmek için bağlamı genişletmek, 1920'li yılların başına, Berlin avangard hareketine dönmek yararlı olacaktır.

Tek Yön Berlin Avangardının perspektifinden yazılmış, görsel avangardın olanaklarından yararlanmış bir film-kitap ya da Benjamin'in deyişiyle, edebi bir montaj kitabıdır.[9,10] *Tek Yön* biçimi, kurgusu, sayfa düzeni, anlatıda yer

6 Weitz, 2013, s. 221.

7 Philips, 1989, s. 102

8 Walter Benjamin-László Moholy-Nagy ilişkisi sadece bir akşamla, bir dost meclisi toplantısıyla sınırlı değil elbette. Benjamin Şubat 1929 tarihinde Scholem'e yazdığı bir mektupta, "Moholy'den ona daha önce bahsetmiş olduğunu hatırladığını, yakışıklı yüzlü, ilginç fikirleri olan bir insan olduğunu" söylemişti. Bkz. Benjamin (GB III, 1995, s. 441). Adorno, 1920'lerin sonundan 1930'ların ilk yıllarına Benjamin'in Brecht dışında, Otto Klemperer, Kurt Weil ve Moholy-Nagy ile ilişkide olduğunu yazar (Adorno, 2017, s. 89). Benjamin-Moholy bağlantısına dair birinci elden bir tanıklık sadece bir grafik çizimde yer alır. Benjamin tahminen 1928-1930 arasında bir tarihte dost ve tanıdıklarının bir soyağacını çıkarır. Soyağacında yer alanları kimler aracılığıyla tanıdığına dair bir şema çizilmiştir. Moholy, tanıdıklar listesinin sonlarında yer alır (Benjamin, 2019, s. 390; Schwartz, 2005, s. 43). Şemaya göre Benjamin Ernst Bloch aracılığıyla Arhur Lehning'i, onun vasıtasıyla da Moholy ile tanışmıştır. Lehning'in anıları bize muhtemel tanışma tarihi olarak 1926 sonu, 1927 başını gösterir (Lehning, 1992a, s. 88 ve 1992b, s. 56-57).

9 Eiland ve Jennings, 2014, s. 276; Jennings, 1999, s. 525; Schwartz, 2005, s. 51.

10 Martino Stierli'nin olağanüstü kitabı "Montage and the Metropolis"i izleyerek montajın dört özelliği şöyle sıralanabilir (Stirli, 2018, s. 4-16): 1. Montaj imgenin heterojenleşmesi, çoğalmasıdır. Montaj, kombinasyon ve yan yana getirmeyle oluşur. 2. Montaj mekânsal bir takımyıldızdır. Yüzeyde gerçekleşir, işlenir. 3. Montaj çok odaklı olduğundan, hareket halinde bir izleyici talep eder. Çünkü mekânın temsili, çok sayıda ayrı ögenin yeni bir yüzeyde bir araya

alan parçalar bakımından yenilikçi bir kitap olup Berlin'deki görsel sanat tartışmalarına, Berlin Avangardına çok şey borçludur. Aynı şeyi kısmen Gerçeküstücülük için de söyleyebiliriz. Aslında metnin kendisi Berlin Avangard geleneğinin bir ürünüdür demek yanlış olmaz. İzleyen sayfalarda ilk önce *Tek Yön*, edebi montaj kitabı, her yönüyle ele alınmıştır. Yazının sonunda Berlin Avangardına geri dönülmüş, hem büyük şehir deneyimi, hem de bilim ve teknolojideki gelişmeleri dikkate alan yeni ve yaratıcı biçimler yaratma deneyimi önemli özellikleriyle tartışılmıştır.

Tek Yön: Görüntü Çağında Yazınsal İmgenin Serüveni

Walter Benjamin, 1925 yılında üniversitede kürsü sahibi olabilmek için hazırlanması gerekli doçentlik tezini geri çekmek durumunda kaldı. Bu, kendisi için çizdiği gelecek planlarında esaslı bir değişiklik yapmasına neden oldu.[11] Seyahat tutkusu, muhtemelen daha uzun sürecek bir krizi atlatmasına yardım etti. 1925 yılı Ağustos ayından başlayarak 1927 yılı Ocak ayı sonuna kadar, kısa aralıklarla çıktığı gezilerde Napoli, İbiza, Riga, Paris, Marislya, Moskova gibi Avrupa'nın değişik bölgelerinde, gezip görmenin yanında, kentsel imgeler biriktirdi. Başta dönemin etkili günlük gazetesi *Frankfurter Zeitung* ve *Berliner Tageblatt* olmak üzere, *Literarische Welt* gibi çok okunan edebi dergilerde, *Querschnitt* gibi resimli çoksatar dergilerde "kısa nesir"[12] adını verdiği izlenim ve değerlendirme yazıları yazmaya başladı. Günlük hayat izlenimleri, aforizmalar, gündelik, alelade objeler, çocuklar, rüyalar, aşk, Sovyet Birliği'nde yazarlar ve Sovyet sineması vb. geniş bir ilgi alanına dağılan yazıları, sonrasında ise radyo programları büyük bir ilgi çekti. 1928 yılında *Tek Yön* yayımlandığında Weimar Almanyasının önemli eleştirmelerinden birisi haline gelmişti.[13] En üretken döneminin 1926-1933 yılları arasında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Tek Yön, 1923-1926 yılları arasında yazılmış kısa Feuilleton yazılarından, "Alman Enflasyonu" gibi önemli bazı makalelerin bir araya getirildiği edebi montajlardan oluşur. Metin ilk tasarlandığı 1924 yılından son halini aldığı 1926 yılına kadar gerek tasarı, gerekse içerik açısından bir hayli değişiklik geçirmiştir. Yine de metne nihai şeklinin Nisan-Eylül 1926 tarihleri arasında

gelmesiyle mümkündür. 4.Montaj sanayi toplumunda yeniden üretilebilirlik ve çoğaltma olanaklarıyla mümkündür. 5. Büyük şehirde hakikatin görsel dağılımı sayesinde, montaj bir alımlama devrimi diye düşünülür.

11 Eilan ve Jennings, 2014, s. 235vd.

12 Raulet, 2011, s. 359.

13 Eiland ve Jennings, 2014, 6. Bölüm.

verildiği söylenebilir.[14] Metinde zaman içinde bazı ekleme ve çıkarmalar olmuş, Benjamin son ana kadar metnin diline ve üslubuna müdahalelerde bulunmaya devam etmişti.[15]

Benjamin *Tek Yön*'den ilk kez Gerschom Scholem'e yazdığı 22 Aralık 1924 tarihli bir mektupta söz etmiştir.[16] Sınırlı sayıda basılacak, piyasada dağıtılmadan, sadece arkadaşlarına göndereceği özel bir basımdan söz etmiştir. Fransa'da yayıncıların teknik terminolojisiyle, plakat bir kitap olacaktır. Kısaca ince, özel bir ek gibi tasarlanmış, broşür formatında, içinde şiir vb. az sayıda basılan bir kitap tasarlamıştı. Benjamin broşür kitabın aforizmalar, şakalar ve rüyalardan oluşacağını söylüyordu. Kitaba dair ilk düşünce zaman içinde değişti. Benjamin Kracauer'e yazdığı bir dizi mektupta kitabının hayatın farklı veçhelerine dair aforizmalardan oluşacağını söyler. Julia Cohn'a yazdığı bir başka mektupta, Proust okumalarının doğal bir sonucu, kendi yazınsal parçalarını oluşturmaya başladığından, reklamlarda, gazetelerde habere konu olan kadınlardan, Karl Kraus'tan, ölüm cezasını konu alan kısa yazılar yazdığından söz eder.[17] 18 Eylül 1926 tarihinde Scholem'e yazdığı mektupta kitabın açıkça aforizmalarından düzenlenmiş ya da inşa edilmiş kitabını bitirdiğinden söz etmişti. "Kitabın düzeni ya da inşası bir sokağa dönüştü. Benzetme olsun diye söylemiyorum, Palladio'nun Vicenza'da Teatro Olimpico için yaptığı "Sokak" eserine benzedi" demişti.[18] Hatta uzun süre kitabın ismi yerine aforizmalar kitabı olduğundan bahsedilmişti.[19] Benjamin ilk kez Kracauer'e yazdığı 15 Temmuz 1926 tarihli mektubunda kitabın adının *Tek Yön* olacağını belirtmişti (s. 181). Aforizma sözcüğünün kitabı tarif etmesinden çok da memnun olduğu söylenemez. Nitekim 29 Mayıs 1926 tarihli mektubunda Scholem'e "notlarımdan oluşan kitabımdan aforizmalar kitabı diye söz etmekten hoşlanmıyorum" diye yazmıştı.[20] Düşüncenin kısa ve değişik yazınsal dışavurumu olan aforizma tarzı, önermeleri birbirine bağlayan, metinde dile getirilen çeşitliliği çokluğu içinde ortak bölenlerinde toplayan bir tarz değildir. Benjamin *Tek Yön*'ün dağınık imgeler toplamı, farklı konularda serdedilen düşünce notları olmasını istemiyordu.[21] Bu hoşnutsuzluğuna

14 MacFarland, 2012, s. 212.
15 Benjamin, 2009, s. 261-262.
16 Benjamin GB, II, 2000, s. 510.
17 Benjamin, GB, III, 1995, s.151.
18 Benjamin, GB III, 1995, s. 197.
19 Benjamin, GB III, 1995,s.181.
20 Benjamin, GB III, 1995, s.161.
21 Jennings, 2000, s. 24.

rağmen yine de kitabı tarif ederken aforizma sözcüğüne başvurması, anlatım kolaylığı yanında, muhtemelen, kendi yenilikçi yazınsal tarzına ne diyeceğini bilememekten de kaynaklanmıştı.

"Kısa nesir" yazıları Benjamin'in daha doktora tezinde tartıştığı bütünsel bir anlatı yerine, parçalı düşünmeden, fragmanlarla ifade etme ve romantik aforizma geleneğinden izler taşır.[22] Benjamin düşüncesinde, modernliğin lirik, alegorik tarifi, düşünceyi monadik niteliği ile çözümleme her zaman başat bir özelliktir. *Tek Yön*'ü, Benjamin'in yazısına işlemiş "kısa nesir" özelliklerinden bütünüyle ayrı düşünemeyiz. Ama sadece bununla yetinmek, metinde ilk kez kullanılan, metnin organizasyonuyla ilgili çok önemli iki yeniliği gözden kaçırmamıza neden olur. Bunların ilki, yazıların orijinal kaynaklarıyla ilgili olup modernliğin kültürel tarihinde özel bir tartışmayı hak eder niteliktedir. İkincisi *Tek Yön*'de birkaç tür anlatının bir arada kullanılmasına karşın, metni deyim yerindeyse teyelleyen "kurucu" bir tema, yan yollara sapmayı ihtimal dâhilinde görmekle birlikte, metnin inşasını dikkatle kurgulayan bir ana güzergâh konusunda gözlenen ısrardır. Her iki noktayı da biraz açmakta fayda var.

Fotoğrafın icadı ve hayatın her alanına sirayet etmesinden sonra resmin anlamı ve işlevi nedir, ne olmalıdır sorusu üzerinde çokça durulmuştur. Renk, ışık ve perspektiften, optik açının yansıtma, yeniden üretme işlevinden, sanatçının içsel uygu ve değerlerinin, izlenim ve/veya içsel gerilimin dışavurumuna değin önemli tartışmalar yürütülmüştür. Önce fotoğrafın, hemen ardından sinemanın "yazı/n" olgusuna ne yaptığı, ne tür anlatım yeniliklerini beraberinde getirdiği hususu aynı önemdedir. Andreas Huyssen'in mükemmel biçimde belirttiği gibi, fotoğraf, yazı/n/ın tasviri niteliğini büyük ölçüde törpüledi. Örneğin, doğalcı anlatılarda sayfalar süren tasvirler çok kısa bir sürede geriledi.[23] Büyük şehir hayatının ritmi, hızı ve dinamiği, fotoğrafa eşlik eder biçimde, yazı/n/ı hareketlendirdi, yazı akışı ve üslubunu çeşitlendirdi. Gazete haberlerinin dili, reklamların akışkanlığı, tipografideki yeni gelişmeler, bilinç akışından, şehre özgü hayatın seslerini, sokağın gürültüsünü, şehrin gece hayatını, reklamlardan akan yazılardan esinlenen bir yazı biçimini ortaya çıkardı.[24] Edebi montaj, büyük şehir hayatının sürekli akışına uyum sağlama çabasına karşılık gelir. Kavramın kendisi bile fotoğraf ve sinema dilinden ödünç alınmıştır.

22 Schwartz, 2001, s.427.
23 Huyssen, 2015, s. 2-3.
24 Tschischold, 1989, s. 126.

1920'li yıllarda yukarıda tarif edilen gelişmelerin cisimleştiği yeni bir mecra ortaya çıktı. Gazetelerin edebi eleştiri, sanatsal eleştiri ve tanıtım, müze ve sergi ilanları, cemiyet haberlerinin yer aldığı "feuilleton" kısımları. Günümüzün kalburüstü gazetelerinde halen devam eden "feuilleton", biçimsel bakımdan işlev değiştirmiş, öncelikle ayrı bir ek olarak gazeteyle birlikte dağıtılır hale gelmiştir. Bunun yanı sıra, magazin ve hayat tarzına dair haber ve öneriler, cemiyet haberleri de ekten ayrılmış, gazetelerin "feuilleton" sayfaları bir nevi edebi ve entelektüel kamusal alan işlevi ile sınırlanmıştır. Bu sayfalarda önemli konularda kamu aydınlarının görüş ve eleştirileri, önemli akademik toplantılardan haber özetleri, büyük buluşlara dair değerlendirme yazıları, sergi haberleri ile kitap tanıtımları yer almaktadır.

Oysa "feuilleton"'un orijinal hali gazeteden bağımsız bir ek değildi. Bilakis ilk sayfada sürmanşet ve manşet haberlerinin altında, hemen birinci sayfanın üçte birlik kısmında başlayan, sansasyon, eleştiri, reklam dili, moda ve düşüncenin, sergi haberleri ile sanatsal eleştirinin bir arada bulunduğu kozmopolit bir karakter taşıyordu. Kuşkusuz "feuilleton" sadece birinci sayfayla sınırlı değildi. Gazetelerin yayın politikasına uygun bir biçimde hemen arka sayfada devam edebildiği gibi, daha gerilerde de yer alabiliyordu. Dolayısıyla Walter Benjamin'in "kısa nesir" yazılarını romantik aforizma geleneği ve fragmanlarla düşünmeyle sınırlandırmak yetersizdir. Benjamin'in *Tek Yön*'de yer alan kısa nesir yazılarının bir ikisi hariç, hemen hepsi "feuilleton" yazılarından oluşmuştur. Huyssen'in tabiriyle bu yazılar, "kentsel minyatürler"dir .[25]

Tek Yön'deki "kent minyatürleri", fragmanlardan oluşsa, aforizmalar içerse, değiniler, öğütler, rüyalar, efemeral objeler, imge ve hatıralar toplamı olsa bile, içinde hepsini kat eden bir inşa ilkesi, kolektif bir ilke bulunur. Metinde yer alan her başlık ve alt başlıkları, serbest salınan bir melodi gibi, modern hayatın, şehir hayatının seslerini, görüntü, gürültü ve dilini yansıtır; sokakların birbirine açılmasına benzer biçimde, hareket ilkesi etrafında monte edilmiştir. Bu yönüyle *Tek Yön* kesinlikle bir aforizmalar toplamı değildir; modern şehrin deneyim, alımlama biçimlerinin ihtimallerini gösteren zihinsel bir harita, Brecht'in büyük şehir sakinleri için yazdığı "Şehir Sakinleri için Okuma Kitabı"şiiri ile gönül yakınlığı içinde olan, büyük şehir insanı için bir davranış rehberi, kullanım kılavuzudur.

25 Huyssen, 2105, s. 5-6; s. 10-11.

1928 yılında yayımlanan *Tek Yön* kitabı, sadece avangard görsel sanat tartışmalarından izler taşımakla kalmaz, kitabın kapağından tipografisine, sayfa düzeninden konuların sınıflandırılmasına kadar, baştan aşağıya yeni görme biçimlerinin sonuçlarını yansıtır.[26] Kitap yazı alanında türünün ilk örneği olup görme ve yazı arasındaki karşıtlığı bilinçli bir biçimde belirsizleştiren hareketli, geçişlere izin veren bir mimariye sahiptir. Bir adım daha ileriye giderek, *Tek Yön*'ün konstrüktivist bir montaj metin olduğunu söylemek mümkündür. Benjamin, büyük şehirdeki görme ve algılama biçimlerinin yarattığı yeni olanakların, yeni deneyimlerin yazı ve anlatıdaki izdüşümünü yazı ve ifade alanına taşıyan kısa metinleriyle, daha sonra radyo programlarıyla açmayı, göstermeyi denedi. *Tek Yön*, Benjamin'in sonraki bütün çalışmalarını kat eden alıntılama, alıntılardan oluşan bir metin yazma, işlevsel kılma, optik bilinçaltına yönelme, "yeni bir barbarlık" ihtimali, teknik yeniden üretilebilirlik sorunu vb. montaj, kümelenme, parçalama ve yeniden bitiştirme kavramlarını içerir. Bunlar sadece metnin örgütlenmesine dair saptamalar.

Tek Yön: Biçimsel Yenilikler

Tek Yön sadece içeriği ve temalarıyla değil, belki de en önemlisi, zamanının görsel düzeni ve tipografisini yansıtmasıyla çok önemli bir metin. *Tek Yön*, okuma alışkanlıklarında bir değişiklik yaratma talebini, metnin görsel ögeleriyle tamamlayan, ikisinin birbirini tamamlayıcı özelliğini öne çıkaran bir metin. O nedenle birkaç adımda söz konusu yenilikleri tarif etmek yerinde olacaktır.

Öncelikle kitabın kapak fotoğrafından başlayalım. Kitabın kapak fotoğrafı Berlin Konstrüktivist çevrelerinin önemli siması, Benjamin'in G Dergisi döneminden tanıdığı Sasha Stone'na ait.[27] Fotoğraf 1 ve 2'den takip edilebileceği

26 Benjamin, kitabın adı, kapsamı vb. bütün belirsizliklere rağmen 1925 yılında Berlin'deki ünlü yayınevi Ernst Rowohlt ile bir sözleşme imzaladı. Scholem'e gönderdiği 21 Eylül 1925 tarihli mektupta, "iki saat önce Rowohlt ile sözleşme imzaladığın"ı yazar (Benjamin,GB III, 1995, s. 85). Kitabın normalde 1926 yılı içerisinde yayınlanması gerekiyordu. Bugün bile açıklığa kavuşmamış nedenlerle kitap ancak Ocak 1928'de raflardaki yerini aldı. Benjamin kitabın gecikmesinden duyduğu memnuniyetsizliği mektuplarında sıkça dile getirmiştir (Benjamin, GB III, 1995, s. 246, 251).

27 Sasha Stone'un günümüzde bile çok ilginç sayılabilecek bir yaşam öyküsü var. Stone, Rus asıllı göçmen bir aileden geliyor. Uzun yıllar Amerika'da elektronik teknikerlik ve pilotluk eğitimi almış. Daha sonra grafik sanatlar ve fotoğraf alanında yoğunlaşmış.1920'lerin başında New York'tan Berlin'e taşınıyor. Berlin Avangardı ile Rus göçmen çevreleri sayesinde tanışıyor. Moda dergileri ile teknik dergilerde fotoğrafçı olarak çalışmaya devam ederken, fotoğraf üzerine teorik yazılar da yazmayı ihmal etmemiştir. Benjamin'e çok benzer bir kaderi var. Benjamin'den iki hafta önce Eylül 1940'da, ona çok yakın bir mesafede Güney Fransa'da kalp krizinden ölmüştür (Schwartz, 2001, s. 403).



Tek Yön'ün 1928 tarihli orijinal kitap kapağı



Tek Yön'ün 1928 tarihli orijinal arka kapağı

üzere, Sasha Stone, Berlin'e ait karelerle, modern şehir hayatını simgeleyen bazı ögeleri kapak fotoğrafında bir araya getirip montajlamıştır. Çok az kitap kapağı, kitap hakkında bu kadar güzel fikir verebilir. *Tek Yön*'de doğrudan anılmamakla birlikte Berlin, *Tek Yön*'ün ilham kaynağıdır.

Sasha Stone'un montaj fotoğrafında kapakta Berlin'in alışveriş merkezi Kurfürstendamm yer alır. Şehirli kalabalıklar şehrin grisine yakışan bir günde dükkânlarla çevrili muhitte hareket halindedirler. Sağ üst köşedeki tren hareketini gösteren sinyal işareti modernliğin 1920'li yıllar büyük şehir hayatının alametifarikası olup hemen bütün fotomontajlarda kullanılmıştır. Sinyal işaretinin hemen altında halı reklamı yer alır. Nitekim Stone ironik bir biçimde, tek yön levhasının sokağı mı, sağ kolda kalan dükkânları mı işaret ettiğini boşlukta bırakır.

Kitabın arka kapağında sefere yeni başlayan iki katlı otobüsler, yola taşmış yayalar, dükkânların üzerindeki reklam tabelaları yer alır. *Tek Yön*, büyük şehrin ritmini ve ticari doğasını, trafiği, hareketi gösterir. Benjamin, Sasha Stone'un kapak fotoğrafından çok hoşlanmıştı. Mektuplarında memnuniyetini dile getirmiştir, "Moskova Günlüğü"nde 8 Aralık'ta, Asja Lacis'e kitap kapağını gösterdiğini, Lacis'in kapağı çok beğendiğini yazar.[28] Kitabın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki gerek Almanca, gerekse dünya dillerindeki baskıları bu açıdan çok özensizdir. Thomas Hobbes'un *Leviathan* kitabı nasıl kitap kapağından ayrı düşünülemezse, Benjamin'in *Tek Yön*'ü de Sasha Stone'un montaj fotoğrafından ayrı düşünülemez. *Tek Yön* yayımlanışından yaklaşık yüz yıl sonra ilk kez 2020 yılı sonunda orijinal tıpkıbasımıyla yeniden yayımlandı.

Tek Yön'ün sayfa düzeni en az kapağı kadar yenilikçi olup Moholy ve Jan Tschichold'un yeni tipografi çalışmalarından izler taşır.

Sayfa düzeninde iki sayfa, siyah şeritlerle ayrılmıştır. Tıpkı mekânı hareketlendirmek için siyah kalın çizgilerle boşluklar bırakmaya benzer biçimde –Moholy'nin "Resim-Fotoğraf-Film" kitabında yer alan "Büyük Şehrin Dinamiği" başlıklı tipograf-foto-senaryosunda zamanı ve akışı hareketlendirmek için kullandığı kalın siyah ok işaretleri gibi–, sayfayı ikiye ayıran siyah şerit sayfaya bir cadde ya da sokak görünümü kazandırmış, bir sonraki sayfaya bağlanan

28 Benjamin, 2001, s. 31. 9 Aralık tarihli günlükte, *Tek Yön*'den kırışıklıklarla ilgili bölümü okuduğunu not düşer (Benjamin, 2001, s. 34). Aynı şekilde bkz. 13 Aralık tarihli günlük (s. 38). Benjamin Stone'u ve kitabı bir başka yerlerde daha zikreder: Bazen Sasha'ya atfen (s. 67), bazen kendiliğinden aklına gelen başka bir bağlamda, mesela Karl Kraus'a konuyu bağlarken (s. 69, s. 89). Belli ki, Benjamin'in Moskova gezisi sırasında aklı yakında yayınlanacak kitabındadır.

71

geschreckt sein. Wer wollte die Alarmsignale zählen, mit denen das Innere des wahren Schriftstellers ausgestattet ist? Und ‚Schreiben' heißt nichts anderes als sie in Funktion setzen. Dann fährt die süße Odaliske auf, reißt das Erste Beste an sich, was im Tohuwabohu ihres Boudoirs, unseres Gehirnkastens, ihr in die Hände fällt, nimmt's um und flüchtet so, unkenntlich fast, vor uns zu den Leuten. Wie wohl beschaffen muß sie aber sein und wie gesund gebaut, um so, verstellt, gehetzt, doch siegreich, liebenswürdig, unter sie zu treten.

KURZWAREN

Zitate in meiner Arbeit sind wie Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen.

Die Tötung des Verbrechers kann sittlich sein – niemals ihre Legitimierung.

Der Ernährer aller Menschen ist Gott und der Staat ihr Unterernährer.

Der Ausdruck der Leute, die sich in Gemäldegalerien bewegen, zeigt eine schlecht verhehlte Enttäuschung darüber, daß dort nur Bilder hängen.

STEUERBERATUNG

Kein Zweifel: es besteht ein geheimer Zusammenhang zwischen dem Maß der Güter und dem Maß des Lebens, will sagen, zwischen Geld und Zeit. Je nichtiger die Zeit

Tek Yön, İlk basım, sayfa düzeni

yol işlevi görmüştür.[29] Metinde yer alan büyük puntolu başlıklar sokağın her iki yakasına dağılmış evlere benzer, yukarıda verilen sayfalar da evlerin kapı numaralarına. Metin, sayfa düzeni ile metnin akışını eşgüdümleyen görsel bir nitelikte tasarlanmıştır.[30] Bunun amaca hizmet ettiğini, sokaklar, caddeler arasında gezinme hissi yarattığını söylemeye gerek yok. Sayfa numaralarını şeridin dışına alma, zamanın baskı tekniklerinden yararlanarak, ara başlıkları büyütüp koyulaştırarak farklılaştırma, içe ya da dışarıya doğru kaydırma kitabın görsel değerini vurgulayan özelliklerdir.

Kitabın ithaf kısmı ayrıca dikkate değer. Kolaycı bir yaklaşımla, kitabın ithaf edildiği kişiyi, Asja Lacis'i kastetmiyorum. Benjamin'in özel hayatı tartışmamızın dışında. "Bu caddenin adı …" caddeyi açan mühendisin adı". İthafın dikkat çekici yönü, tiyatro oyuncusu ve yönetmeni Asja Lacis'in, "mühendis" diye tarif edilmesi, taltif edilmesi. İthafta yer alan "mühendis", aşağıda açıklandığı üzere, Konstrüktivist sanatta, mühendis sanatçı, ustabaşı sanatçı figürünün veciz bir ifadesidir.[31]

Tek Yön'ün dikkat çeken biçimsel özelliklerinin bir tanesi de, ara başlıkların içeride tarif edilen, betimlenen, açımlanan düşüncelerle neredeyse hiçbir ilgisinin bulunmaması, düpedüz bir Magritte tablosu kadar şaşırtıcı olması, başlığın neyi neden çağrıştırdığının karanlıkta kalmasıdır. Metinde yer alan az sayıdaki istisna arasında, Örneğin "Dilencilik…" (s. 80) ve dolaylı anıştırma olsa bile "Bu saha.."(s. 64) başlıklı denemeler sayılabilir. Peki bu neden böyle? Kesin bir cevap vermek elbette mümkün değil. Yine de Benjamin'in çalışmalarına dayanarak, bir yorum getirmek mümkün olabilir.

Siegfried Kracauer, Benjamin'in aynı yıl yayımlanan iki kitabı arasındaki geçişlere ilk dikkat çeken düşünürdür.[32] Kracauer, ilk bakışta çok ayrı iki konuyu incelediği düşünülen, tarihsel "Alman Barok Yas Oyunlarının Kökeni" ile modern hayatın geçişleri üzerine, anlara odaklanan denemeler toplamının bazı koşutluklar taşıdığını söylemişti.[33] Kriz çağı toplumlarının parçalı halini ifade eden alegori her iki metnin ortak bileşenidir. Benjamin Barok oyunlarda yer alan amblemleri yazı ve görüntünün uyuşmazlığını gösteren birer alegori olarak düşünmüştür.[34] Her yas oyununda oyunun kalbinde bir amblem yer

29 Schwartz, 2001, s. 405; 2005, s. 50.
30 Köhn, 1988, s. 61.
31 Schwartz, 2001, s. 435.
32 Kracauer, 2011, s. 226-227.
33 Mcbride, 2013, s. 239.
34 Raulet, 2011, s. 365.

alır. Her amblem üç parçanın toplamından oluşur. Amblemin üst kısmında metnin kalbi olan bir yazı yer alır (*inscriptio*). Yazının hemen altında yazıyı destekleyen, açan, görüntü, resim, gravür vb. yer alır (*pictura*). Resmin altında bazen nesir, bazen manzum bir deyiş bulunur (*subscriptio*). Yas Oyunları, dinsel konvansiyonlarla örülmüş üçlü perspektiften alegorik amblemi ifade eder (s. 365). Oysa *Tek Yön*'de birbirini tamamlayan üçlü, tipografi yardımıyla desteklenen pictura'ya rağmen başlık ve alt başlık arasındaki konvansiyon dağılmıştır. Modern hayatın alegorisi sabit anlamın imkânsızlığından ziyade, hareket ve temponun, sekülerlik ve büyük şehir hayatının yazı ve görüntünün birbirini tamamlayan imgesini dağıtmış oluşundan gelir. İnsanı şaşırtan ve ilk başta biraz anlamsız gelen başlık ile metin arasındaki kopuşu burada aramak gerekir.

Tek Yön, Birçok Ara Yol: Metnin İçinde Kısa Bir Tur

Tek Yön altmış parçadan oluşan bir metin. İçinde aşk, sevgi, çocuklar, çocukluk üzerine değiniler, edebiyat eleştirisi, oyuncaklar, şehir gezilerinden izlenimler, hatıralar yer alıyor. Cortazar'ın ünlü deneysel romanı *Seksek*'te olduğu gibi, birkaç ana arter dışında, hangi parçadan başlandığı önemli değil. Parçaların kendine özgü bir dizilişi yok. Ama okuyucu etkin bir okumayla kendi imge dizilerini metinden çıkarabilir. Berlin'deki Yahudi Müzesini yapan ünlü mimar Daniel Liebeskind, müzeyi *Tek Yön*'ü esas alarak, altmış mahalden oluşan bir yıldız gibi düşündüğünü belirtmişti.[35]

Walter Ruttmann, "Berlin: Büyüş Şehrin Senfonisi"ni montajlarken, dışarıda bırakmak zorunda kaldığı çok sayıda güzel kareden söz eder. Şehrin temposunu[36] vermek, tek tek güzel karelerden çok daha önemliydi. *Tek Yön*'de yer alan metinler üzerine her çözümleme için benzer bir husus geçerlidir. Metinde o kadar güzel, öğretici, insanı düşündüren parça var ki, ne yazık ki hepsinin hakkını eşit biçimde vermek mümkün değil. O nedenle, kişisel beğeni bakımından belki de çok daha önemli parçalar yerine, metnin ana arterlerini gösteren parçalar öne çıkarılmak durumunda kalındı.

İlk önce *Tek Yön*'ün konstrüktivist çerçevesi hakkında birkaç şey söylenmeli. Daha ilk parça, "Benzin İstasyonu", yazının değişen karakteri üzerine tespitle başlar. Çabucak konuşan hayatın diline uygun biçimler, kitabın kendine has

35 Richter, 2006, s. 134.
36 Schwartz, 2001, s. 415.

düzeninden fazlasını gerektirir.[37] Broşür, bildiri, makale ve dergi yazılarında akan hızlı dil, modern büyük şehrin reklam neonlarında, sessiz filmde geçişlerde yer alan özetlerde, şehrin ritmine uygun çabucak dilin bir parçasıdır. Makinanın yağa olan gereksinimi gibi çabucak konuşan dilde dile gelen görüşlere gereksinimi olan bir hayat düzeneği ile karşı karşıyayız (s. 11). "Yeminli Muhasebe Müffettişi", hızlı ve akan dilin biçimine yoğunlaşır. Mallerme'nin "Coup de Des"de (Zar Atımı) vurguyu güçlendirmek için grafik dile başvurması, modern tipografinin öncüsü bir yazı biçimini başlattı.[38] Ardından gazetelerde reklamlar, fotoğraf altı yazıları, gözün soldan sağa yatay okuma alışkanlığı düşey okumayla yer değiştirdi. Kitabın Rönesans'tan bu yana el yazısına yaptığını bugün grafik dili ve tipografi kitap biçimine yapıyor (s. 31-32).

Benjamin, büyük şehirde yazının artan grafik ağırlığını kartotek ile ileri bir boyuta taşıyor. Ona göre yazarın notlarını sıralayan kartotek, notları değişik biçimde sıralayan bir okuma düzeneği ile gelecekte kitabın tek boyutlu akışının yerini alacak. Geleneksel yazı ve not alma ile hiyerogliflerden bu yana yazı üç boyutlu bir nitelik kazanıyor. Kitabın tahtını sarsacak bir gelişmenin şafağındayız. Yazının geleneksel serüvenini bilen şairler, yeni teknik ve istatistik diliyle güçlenmiş şemaları okuyabilme yeteneğini haiz oldukları sürece, hâlâ halkların hayatı üzerinde otorite tesis etmeye devam edebileceklerdir (s. 32-33). Yazının biçimsel serüveni, çok yakında buna uygun yeni bir içeriği kaçınılmaz biçimde gündeme getirecektir (s. 32). *Tek Yön*'ü bu yönde atılmış bir ilk örnek sayabiliriz; Moholy-Nagy'ın *Resim-Fotoğraf-Film* kitabını, bütün avangard tipoloji denemelerini de. Benjamin'in yarım kalmış "Pasajlar Yapıtı" ile bütünüyle alıntılardan oluşan "Zentralpark" (NY'daki meşhur Centralpark) başlıklı yazısı *Tek Yön*'de dile getirilen kartotek düşüncenin uygulamalı örnekleridir.

Benjamin *Tek Yön*'deki bir başka başlıkta, "Ders Araçları"nda, kitapların katalog gibi yazıldığı dönemlerin ne zaman geleceğini sorar (s. 33). Bir bakıma günümüz insanının hiçbir şeyi baştan sona okumasına gerek kalmadan, hatta dijital ortamda, atlayarak okumasını hatırlatır bir biçimde, basılmasına gerek olmayan, ilgili yerlerine bakılacak harcıâlem bir bilimsel eserlerden söz eder (s. 33). Yine günümüzde yazıyı bilgisayarda yazmayı anımsatan bir cümleyle, makine harflerin yazarın vuruşlarına sinmesiyle, edebiyatçının ta-

37 Schwartz, çabucak konuşan dilin aslında tipografik avangard sanatçıların sıkça başvurduğu bir deyiş olduğunu söyler. Bkz. Schwartz, 2001, s. 408; 2005, s. 89-91.
38 Jennings, 2000, s. 29; Knaller, 2016, s. 191; Schwartz, 2001, s. 408.

sarıma doğrudan girmesiyle, parmaktaki sinir donanımının yerine geçecek, yabancılaştırmada birincil rolü oynayacaktır (s. 34).

"İlan Yapıştırmak Yasaktır" üst başlığı altında yer alan "Snopa Karşı On Üç Tez", Konstrüktivist estetiğin en açık dışavurumudur. Sanat yapıtının sanatçıdan bağımsızlığını ilan eden, sanatsal üretimi malzemeye ve malzemeyi şekillendirmeye, sürece, malzemenin işlenmesi sürecine aktaran konstrüktivist estetik en yalın haliyle burada ifade edilmiştir (s. 36-37).[39] "Antik Eşya"da yer alan, "Yelpaze" alt başlığında görüntünün, sonsuz hayal gücü, sonsuz küçük olanda ara değerler bulduğu söylenir. Katları açılan görüntüler yeni bir yayılım kazanır, yeni yayılımı ara değerlerde saklanmış yoğunluklara yeni bir hayat verir (s. 48). Moholy'nin fotoğrafı gerçeği yeniden üretim aracı gibi gören savına karşı, aygıtın görmeyi derinleştiren, astrofizik ve biyolojide görme yoluyla bilmenin olanaklarını geliştiren, görmenin derinleştirmesine hizmet eden bir yanı olduğu tezini burada somut bir biçime takip edebiliriz.

"Pulcu"da birleştirilip yapıştırılan ayrı pullardan çıkan güzel resimlerden söz edilmektedir (s. 68). "Planetaryuma Gider"de gelişimini henüz tamamlanmamış insanlıktan bahisle, halk ve aileden farklı, türün gelişimine katkıda bulunacak teknik yardımıyla örgütlenen bir bedenden söz edilir (s. 82). İnsanlık hız ve teknik sayesinde, …"sonu önceden kestirilemeyecek yolculuklara hazırlanmaktadır" (s. 82) denmiştir.[40] Planetaryum, söz konusu tekniği proletaryanın iktidarı altında, insanlığın bir bütün olarak kendisini inşa edeceğine güvenir; teknik dolayımıyla insanlığın kendini mahvoluşa sevk ettiği Birinci Dünya Savaşı deneyiminden ayırır. Her iki teknik arasındaki ayrım Benjamin açısından birincil önemdedir. Proletarya iktidarı altında teknik, çocukların nesneler üzerinde eylemde bulunulan yerlerden topladıkları, görünüşte işe yaramayan artıklardan derledikleri, merak unsurunu yeniden kurma ve düşünmeyle desteklediklerı oyunlara benzer.[41] Benjamin ileriki yıllarda, özellikle "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtının Durumu"nun Fransızca baskısında teknik meselesini detaylandırmış, tekniği kullanım değeri ve merak ölçeğinde insanlığın hizmetine sunan ütopyacı sosyalist görüşlerle, Marx'ın üretim biçiminde üretim aracı ve tekniğin rolü arasında ortaya attığı düşünceleri bir bireşime ulaştırmayı denemişti.

39 Konsrüktivistler, gerçeği yeniden icat etmede birçok ihtimali bir arada düşünen bir perspektife sahiptir (Köhn,1988, s. 41).
40 Jennings, 2000, s. 33.
41 "Şantiye", s. 20; Jennings, 1999, s. 52.

Tek Yön, yukarıdan seçilen parçalar eşliğinde, sokakları birbirine bağlayan birinci çerçevesini net bir biçimde ortaya koyar: Berlin Avangardı ve Konstrüktivizmin sanat anlayışı. Tipografi, yeni yazım teknikleri ve görme biçimleri aracılığıyla büyük şehirde algı ve alımlamanın, hayatın dönüşümü, bu dönüşüme uygun içeriğin geliştirilmesi zorunluluğu. "Zadegâna Layık Şekilde Dayalı Döşeli On Odalı Daire"de 19. yüzyıldan kalma mobilya üslubunun, karanlık ev içinde polisiye romanını çağıran sahne olduğu tespiti bunun güzel bir örneğidir (s. 15).[42]

Tek Yön'de izlenebilecek ikinci ana izlek, parçalarda yer aldığı haliyle, ekonomi politiğin kültürel örüntüleridir. Benjamin, *Tek Yön*'de, bir eleştirmenin söylediği üzere, Lenin ve Devrim üzerine yazılmış bir kitap kadar radikal, politik bir çözümleme yapmıştır. Kitabın ilgili parçaları üzerinden söz konusu bağlantıyı açıklamaya çalışalım.

"Kaiser-Panorama" İkinci Wilhelm Döneminde çok popüler olmuş, hareketli fotoğrafların ismidir. Büyükçe bir yuvarlak daire etrafında yaklaşık on iki kişi başlarını soktukları yerde, belli aralıklarla otomatik olarak değişen fotoğraflara ücret karşılığı bakardı. Hayatın içinden hemen her konu Panoramalarda işlenmiştir. Panoramalar, fotoğraftan hızlı, sinemadan önce önemli bir eğlence kaynağıydı.

"Alman Enflasyonunda Bir Gezinti" alt başlığı bütün metnin kalbini oluşturur. Sadece montaj kitabın en uzun yazısı olmakla kalmaz, kitaptaki başka yazılara dağılan ana temayı derli toplu dile getirir. Eckhardt Köhn, Avangardın Almanya'da Savaş sonrası çıkan hiper enflasyonun doğrudan bir sonucu olduğunu ortaya koymuştu. Hiper enflasyon işsizlik, açlık ve sefalet kadar, "gelecek yok" kötümserliğinin temeliydi.[43] Hans Richter'in anılarında belirttiğine göre, hiper enflasyonda yaşamak sanatta emprovize, doğaçlama tavrın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Berlin Avangardı hiper enflasyon altında doğaçlama ifade araçları geliştirme denemesidir.[44] *Tek Yön*, Alman enflasyonunun yarattığı tahribatı, sorumlu askeri siyasi kapitalist elitin "yoksulluk ayıp değil" şiarı altında sorumluluklarını gizleme çabalarını, istikrar söyleminin istikrarsızlık yaratanların diline pelesenk oluşunu, insanların enflasyonda en bencil içgüdüleriyle kitle kodları arasında bulamaç halde ayakta kalma çabalarını olağanüstü gözlem gücüyle dile getirir. Metni okurken, bir kamera eşliğinde Alman kent-

42 Ayrıca bkz. Jennings, 2000, s. 26-27.
43 Jennings, 2000, s. 25; Köhn, 1988, s. 33-34; Weitz, 2013, s. 101-103.
44 Köhn, 1988, s. 34.

lerinde, sokaklarda, yüzlerde, insan mimik ve jestlerinde enflasyonun izlerini takip ederiz. İnsanlar o kadar çok bireysel hedeflerine kilitlenmiş haldeler ki, en basit konularda dahi o kadar kitle refleksleri gösteriyorlar ki, zekânın insan hasletlerinden bir tanesi olduğu böylesi anlarda mecburen unutuluyor (s. 23). İnsanlar burunlarının ötesini görme güçlerini yitirmiş halde. İnsan ilişkileri açık ve seçik bir biçimde para tarafından yönlendiriliyor (s. 24). Yakın insan ilişkilerinin bu netlik karşısında ayakta kalması mümkün değil. Büyük şehirde yaşamı, işsiz ve parasız değilim diye sevinmek yerine, utanç, banknotları aracılığıyla sefilliği savuşturmaktan kaynaklanan anlık utanç yönlendiriyor. Bu şartlar altında yoksulluk ayıp değil fikriyle asla barışık olmamak gerekir (s. 24). Korkutucu olan, ifade özgürlüğünün daralması, malların fiyatları dışında neredeyse konuşma konularının sığlaşmasıdır (s. 26).

Krizde yozlaşma arttıkça, insanların davranışlarına gerekçe bulmak da benzer bir enflasyona yol açar. İnsan, yozlaşmayla bulanmış güçsüzlüğünden sıyrılmak yerine, neyi neden yaptığının savunusuna geçer, prestijini kurtarma çabası, yolsuzluk ve güçsüzlüğü arttırmaktan başka bir işe yaramaz. Böyle durumlarda ortalık hayata dair teoriler ve dünya görüşleriyle dolar (s. 26). Günlük koşuşturmacaya hapsolmuş insanlar, hem insanlığın genel halinden ayrı düşmüş olur, hem de bağımsız karakterli insanları görmeye tahammül edemez (s. 27). İnsanların nesnelerle iletişimi de, iletişime aracılık eden halk sınıflarının günlük hayata sızan kabalıkları da bir soğumanın işaretidir. Enflasyon, konut sıkıntısı, pahalılık vb. sosyal bir sorunun parçası olduğu kadar, Avrupa tarihindeki en önemli tarihsel olaylardan bir tanesi olan serbest dolaşım hakkına da ket vurmaktadır. Oysaki insanın hareketliliği, çevreden gelen dirence karşı durmanın en etkili yollarından bir tanesidir (s. 28).

Benjamin, büyük şehrin uzun süre ufku ve temel tabiat güçlerini şehir sakinlerinin zihninden sildiğini belirtir. Ama şimdi tabiat ve kır parça parça şehre geri taşınmaktadır. Büyük şehir insanı her türlü güvensizlik ortamında tabiatla baş başa kalmışçasına şaşkındır. Şehrin uyduruk mimarisi ve köhne evleri ortasında deneyimlenen bir güvensizlik duygusudur bu (s. 28).

Benjamin "Kaiser-Panorama'yı", *Tek Yön*'ün sonunda yeniden döneceği bir insanlık döngüsüyle bitirir. Toprak ananın bereketi karşılıksız olup ona saygı duymadan onun sunduklarını kabul edemeyiz. Çünkü bize verdiklerinin karşılığını ödeyemeyiz. Bütün kadim din ve topluluklarda sofra adabı bunu dikkate almıştır. Günümüz insanı pazarda kâr hırsından en kadim gelenekleri bir yana bıraktı, olgunlaşmamış sebze ve meyveyi piyasaya sürdü, sofranın

adabını bir tarafa itti. Böyle bir yerde bereket olmaz. Bilakis önce toprak fakirleşecek, ülke kötü mahsul verecektir (s. 29-30).

"Kâğıt ve Kırtasiye"de enflasyon tarafından kemirilmemiş, geleceğin başka türlü tahayyül edildiği bir şehirde, hayatı siyasi kavramlar, partinin sloganları, inanç belirten cümleler ve emirlerle dolu bir hayat süren, tanıdığı bir kadından söz eder, dalgın bir kadın. Kadının kim olduğu konumuz açısından önemli değil. Bu şehrin sokaklarında kardeşliklerin deneyimlenmesi, sokakları kelimelerin sarması, kelimelerin kavga yüklü çığlıklarla yankılanması. İşte önemli olan bu (s. 41).

"Durak - 3 Faytondan Fazlası Bekleyemez" sosyal sorunun dokunaklı bir tasviridir. Kiralık dairelerde gizliden duyulan bir müzikten söz eder. İnsan çalan müziğin kendisiyle ilgili olduğunu düşünmez. Çünkü müzikte Pazar günlerini andıran kederli bir gevşeklik vardır (s. 51). Mülkiyetten ziyade, senin olmayan bir düzende yaşamaya mecbur kalmak hüznün kaynağıdır. Benjamin burada yoksulların kiracı olarak kaldıkları mobilyalı odaları kastediyor.

"Yangın İhbar Noktası", enflasyon ve savaşın, tekniğin ölçülebilir, önlenebilir eşikleri gösterdiği noktanın siyasetle buluşmasını ironik bir dille ifade eder. Sınıf mücadelesinin kaçınılmazlığı bir şey, sonucun kesinliği bir başka şeydir. Hakiki politikacı şövalye değildir, olasılıkları ve tehlikeleri hesap becerisiyle öne çıkar. Enflasyonu ve gaz savaşını hesaplayamamış bir politika, eşiğin kalıcılaşmasına hizmet etmekten başka bir şey yapmamış olur. Her iki eşiğe kadar burjuvaziyi alt etmek başarılamamışsa her şey bitmiş demektir (s. 53).

"Bu Saha Kiralıktır"da açıkça Simmel'in *Paranın Felsefesi* kitabının etkisi gözlenir. Nesnelere işleyen yegâne bakış, piyasa ekonomisine dayalı reklam bakışıdır (s. 64). İnsanları duygulandıran jestler sadece sinemada mümkünse, gerçek hayatta bu duyguyu sadece para sağlar. Para insanları harekete geçirir, para insanlara dokunur (s. 65). "Vergi Müşaviri" aynı temayı başka araçlarla sürdürür. Malların ölçüsü ile hayatın ölçüsü, para ile zaman arasındaki koşutluklara dikkat çeker (s. 72). Bir hayatın bütünü ne kadar beyhude yaşanıyorsa, o hayatın anları da o denli kırılgan ve dağınık olacaktır (s. 72).

"Bira Salonu Ayakta", "Kaiser-Panorama"dan sonra temaya dair en önemli parçadır. Parça, gemiciliğin –macera, her limanda arananlar, beklenenler– görünür bütün özelliklerini sıraladıktan sonra, gemicinin yol haline odaklanır. O artık ayrıntılara bakarak benzeşimler kurar, önceliklerini sıralar. Şehirleri binalarıyla değil, balık pişirme tarzlarıyla kıyaslar. Gemi mürettebatı için daimi güzergâhları bir şehrin ana bulvarı gibidir. Aynı rota üzerinde karşılaşılan

gemiler bilinir, hepsi sanki ana caddede gezintiye çıkmış gibidir. Bu hayal dünyasının içerisinde subaylardan ziyade miço ve tayfalar, ateşçiler, ambar çalışanları, taşıdıkları mallarla haşır neşir olanlar bilir en çok limanların aslında bir beşik olduğunu. Mallara temas edenler yolculuktaki yalanın en iyi farkında olanlardır (s. 79-80).

Tek Yön'ün güncelliği yeni form yaratma kapasitesi ve kapitalist toplumda büyük şehrin kendine özgü dinamiğini yakalama çabası ile sınırlı değildir. Gerçi film-kitap (Buchkinema)[45] ya da edebi montajlar kitabı ilk yayımlandığında eleştirilerin büyük bölümü bu kadarını bile fark etmedi. Ernst Bloch kitabı bir kabare felsefesi, gerçeküstücülüğün felsefi bir anlatımı olarak gördü. Kişisel bazı takıntıları bir tarafa, Bloch'un *Tek Yön* hakkında bütün söyledikleri eksik ve yanlıştır. Kracauer kitabın Benjamin'in aynı anda basılan Barok kitabıyla koşutluklarına dikkat çekti. Ama hem konstrüktivizim, hem de avangard sanatın tarzını anlamaktan uzak, daha klasik bir gazeteci-yazar konumu nedeniyle kitabın şifreleri onda hep gizli kaldı. Adorno'nun 1960'larda yaptığı geç kalmış değerlendirme de diğerlerinden pek farklı değil. Adorno da Kracauer gibi, metnin Barok kitabıyla ortaklıklarından söz etmiş, metni Barok kitabın epistemolojik önsözünde yer alan "düşünce imgeleri" çerçevesinde kavramayı önermişti. Adorno'ya göre Benjamin, son kertede düşünsel ögeleri yoğun, düşünselliğini fenomenlere borçlu dilsel bir çözümleme ortaya koymuştur. Bu yorumda Walter Benjamin'in de dolaylı bir payı var. Benjamin, *Tek Yön* yayımlandıktan sonra, değişik başlıklar altında yeni gazete yazıları yayımladı, yayımlanmayan notlar kaleme aldı. Bunlar arasında 1931 sonu ile 1932 yılları arasında yazılmış olması muhtemel "Düşünce İmgesi" (*Denkbild*) de var. Her ne kadar Benjamin *Tek Yön*'den sonrası için topladığı metinleri öncekinin devamı gibi görse de, konuları itibariyle sonraki metinler ilkinden önemli ölçüde farklılık gösterir. Sonraki yazıların görsel bir imge düzeni, sokak karakteri yoktur, edebi sorunları çerçeveleyen edebi bir yazı tarafından kuşatılmıştır. Bu nedenle Adorno'nun "düşünce imgesi" yakıştırması metnin amacı ve biçimi düşünüldüğünde anakroniktir.

Şimdi tekrar başa dönüp *Tek Yön*'ün arka planını oluşturan Berlin Avangardını inceleyebiliriz. Bu sayede *Tek Yön*'ün açıklanmaya muhtaç bazı özellikleri gün ışığına çıkacak, metin daha iyi anlaşılabilecektir.

45 Köhn, 2004, s. 58.

Berlin: Hız, Tempo, Montaj-Şehir, Büyük Şehir

Berlin, Londra, Paris, Viyana ya da St. Petersburg gibi tarihsel önemi olan bir şehir değildi. Şehrin kaderi Prusya'nın Alman Birliği içindeki siyasi önemi ile birlikte değişmiş, önemi artmıştır. Karl Friedrich Schinkel'in Prusyalı bir karakter kazandırmaya çalıştığı "yurtsever" neoklasik ve neogotik mimari anıt ve saray düzenine karşın, Berlin esasen modern kent özellikleriyle, sağlam bir altyapısı, hızlı ve güvenilir metrosu, şehir içi hızlı trenleri, trafik sinyalizasyonu, radyo kulesi, gece hayatı vb. tüketim ve bürokrasinin başkenti olmasıyla öne çıktı. Walther Ruttmann'ın 1927 yılında gösterime giren ünlü film "Berlin: Büyük Şehrin Senfonisi"nde, şehrin günlük hayatından kesitler sunar.[46]

Berlin, Birinci Dünya Savaşını izleyen yıllarda hem Almanya, hem de Orta ve Doğu Avrupa için ayrı bir önem kazandı. Birinci Dünya Savaşı Avrupa'da cephede yürütülen son savaştı, sınır bölgeleri hariç, savaşın dehşeti şehirlere henüz yayılmamıştı. Savaşta işgale uğrayan yerlerdeki idari ve siyasi zulmü konumuz gereği bir kenara bırakarak, Berlin özelindeki sonuçları ele alalım. II. Wilhelm Dönemi Reich'ı ve onu temsil eden klasik monarşi Birinci Dünya Savaşı sonunda ağır bir yenilgiye uğradı. Sadece monarşi sona ermekle kalmadı, temsil ettiği sınıf ve zümreler de, taşradaki büyük girişimci toprak sahipliği ile güneydeki Katolik muhafazakâr ideoloji ağır bir yenilgiye uğradı. Alman komuta kademesinin yanlış kararları, siyasi karar mekanizması ve parlamentonun devre dışı kaldığı bir ortamda, savaşın uzamasına, Almanya'nın ekonomik çöküntüsüne neden oldu.[47] Berlin, Weimar Cumhuriyeti'nin başkenti oluşu nedeniyle, yeni bir başlangıcı temsil etmiştir. Savaştan dönen askerler, işsizler, başka eyaletlerden Berlin'e başka bir hayat umuduyla göçen yoksullar, olağanüstü yüksek enflasyonun ezdiği işçi sınıfı daha o zaman Berlin'i nüfusu itibariyle Avrupa'nın en kalabalık ve büyük şehirlerinden bir tanesi haline getirdi. Savaş gazileri, dilenciler, yoksulluk ve sefalet, sürekli değişen fiyatlar, fuhuş ve suç oranlarında olağanüstü artış, şehrin günlük hayatının sıradan görüntülerini oluşturmuştu.[48] Bütün büyük şehirlerde olduğu gibi, gelişmiş bir ticaret, renkli bir gece hayatı, çok sayıda kafe ve restoran, iyi bir ulaşım altyapısı şehrin dokusunu çeşitlendirmekle kalmamış, yüzeydeki farklılıkları ve derinlerdeki çelişkileri görünür hale getirmiştir. Berlin DADA, şehrin mekânını sınıf ayrımlarının keskin çizgileriyle oluşan semtlere, hayatlara yönel-

46 Weitz, 2013, s. 230.
47 Weitz, 2013, s. 7-11, s. 26-28, s. 37.
48 Köhn, 1988, s. 33-35.

tir. Eisenstein'dan çok daha önce Hannah Höch, John Heartfield, Georg Grosz, şehrin yüzeyindeki ortaklıkları, şehrin dokusuna nüfuz etmiş farklılarla zıtlığı içinde gösteren "Büyük Şehir" başlıklı foto-montaj işler ortaya koymuşlardı.

Rus Devrimi ve hemen ardından yaşanan iç savaş, Orta Avrupa'nın önemli ülkesi Avusturya-Macaristan İmparatorluğunun dağılması, Bohemya'daki iç huzursuzluklar, Berlin'i hatırı sayılır oranda bir göçmen akınına uğrattı. 1920'lerde Berlin'de 300.000 civarında Rus göçmen olduğu tahmin edilmektedir. Popüler televizyon dizisi *Babylon Berlin*'in birinci sezonunda Rus göçmenler hakkında oldukça ilgi çekici sahneler olduğunu, izleyenler hatırlayacaktır. Berlin'deki Rus kolonisinin kendilerine has manav ve bakkalları, alışveriş merkezleri, kafe ve lokantaları, basımevleri, dergi ve kitapları vardı. Rus ve Orta Avrupa'dan göç edenler arasında çok sayıda entelektüel ve sanatçının olması Berlin'i 20. yüzyıl avangard sanatın en önemli merkezlerinden birisi haline getirdi.[49] Berlin'e dair genel tasviri şimdilik burada bırakıp 1922 yılına, Berlin'i avangard sanatın önemli merkezlerinden bir tanesi haline getiren bazı önemli olaylara dönelim.

1922: Berlin Avangardı İçin Bir Bönüm Noktası

1922 yılı, Doğu Avrupa ve Sovyet Rusya kökenli sanatın Berlin Avangardı ile kendine özgü bir bireşim oluşturduğu önemli bir tarihtir. 1922 yılında meydana gelen üç önemli etkinlik Berlin Avangardının kendine özgü çizgisini belirledi. Birinci önemli olay, Büyük Rus ressam ve tasarımcı, desinatör, fotoğrafçı, çok yönlü yetenek, Lazar Markovich Lissitzky, ya da bilinen ismiyle, El Lissitzky'nin 1921 sonu 1922 yılı başında Berlin'e yerleşmesidir. Bilindiği üzere Lissitzky, Malevich ile birlikte, siyah, beyaz ve grinin hâkim olduğu renklerle imgesel mekânı düzenleyen yeni bir geometri ve enerji arayışıyla ünlüydü.[50] El Lissitzky kısa sürede Berlin sanat çevrelerinde hem sanatsal pratik ve düşünceleriyle, hem de buna eşlik eden Avangard siyasi görüşleriyle çok etkili oldu. Bir başka önemli Rus sanatçısı İlya Ehrenburg ile birlikte, Vesch (Obje) Rusça-Almanca sadece iki sayı yayımlanan çok önemli bir kozmopolit derginin editörlüğünü yaptı.

İkincisi önemli bir etkinlikti. Düsseldorf'ta 29-31 Mayıs 1922 tarihleri arasında toplanan "Uluslararası İlerici Sanatçılar Birliği Kongresi"nde sanatın doğası ve toplumsal işlevleri konusunda derin anlaşmazlıklar olduğu ortaya

49 Jennings ve Mertins, 2009, s. 4.
50 Finkeldey, 1995, s. 157; Moholy, 2020, s. 213.

çıktı. DADA ve Konstrüktivistler yeni hümanist stil arayışını reddetti. Bunun üzerine Hollanda'da yayımlanan *De Stijl* Dergisi çevresinden mimar, ressam, şair Theo Van Doesburg'un girişimleriyle DADA ve konstrüktivist sanatçıların birliğini hedefleyen başka bir kongre düzenlenmesi kararı alındı.[51]

Weimar'da Eylül 1922 yılında yapılan DADA-Konstrüktivizm kongresi bugünden bakıldığında bir yıldızlar topluluğunu bir araya getirmesi bakımından önemli olmakla birlikte, kişisel kapris, rekabet ve organizasyon eksikliğinden istenilen sonuca ulaşamadı. Ancak Düsseldorf ve Weimar'daki başarısız girişimler, Berlin'deki toplantılarda tartışmayı baştan biçimlendiren önemli kazanımlara yol açtı. Şimdi Berlin'de 1922 yılı içerisindeki bir başka toplantıya, sanatçıların buluşma yeri olan Gert Caden, Hans Richter ve Moholy-Schwitters atölyeleri, Fridenau semtinde ve Kurfürstendamm'daki meşhur Romanisches Café arasında bu kez Caden'in atölyesine dönüyoruz. Toplantıya katılanlar avangard yönetmen Viking Eggeling, Hans Richter, fotoğraf sanatçısı Werner Graeff, büyük mimar Mies van der Rohe, Naum Gabo, El Lissitzky, Noton Pewsner, sanat tarihçisi, ressam Alfred Kémeny, Lazlo Moholy-Nagy, Lazlo Peri bulunuyor. Atölyede toplananlar bir konstrüktivist grup oluşturmak amacıyla bir araya gelmiş bulunuyorlar.[52]

1922 yılı önemli bir etkinlikle kapanır. 15 Ekim 1922 tarihinde Berlin *Diemen Galerie*'de tarihsel önemi haiz bir "Birinci Rus Sanat Sergisi "açılır.[53] Adolf Behne'nin tarifiyle, çok az Kandinsky ve Chagall, çok sayıda yeni Rus Avangardı sergide yer almıştı (s. 160). Rodschenko, Lissitzky, Tatlin, Altman, Gabo, Malevich vb. Rus Konstrüktivizminin önemli isimleri, 1921 sonrasının ilk "üretim sanatı" eserleriyle sergide yer aldı. Sergi Berlin avangard çevrelerinde uzun süren bir etki yaratmıştı. Örneğin Hans Richter, sergi vesilesiyle, Sovyet sanatının toplumsal hayata angaje yaklaşımından övgüyle söz etmişti.[54]

1923 yılında yayımlanmaya başlayan *G: Material zur elementaren Gestaltung*[55] (G: Temel Biçim Yaratmada Malzeme) dergisi 1922 yılında meydana gelen tartışma ve etkinliklerin ürünüdür.[56] G Dergisinde endüstriyel tasarım, moda, sinema, fotoğraf sanatındaki son örneklerin yanı sıra, mimari, kent

51 Finkeldey, 1995, s. 159, Köhn, 1988, s. 36.
52 Finkeldey, 1995, s. 157.
53 Finkeldey, 1995, s. 160.
54 Finkeldey, 1995, s. 157.
55 G Almanca Gestaltung (tasarım, biçim verme, biçimlenme süreci, biçim yaratma vb. anlamlar içerir) sözcüğünün kısaltması olup El Lissitzky'nin önerisidir (Jennings ve Mertins, 2009: s. 5vd).
56 Jennings, 2000, s. 21; Jennings vd., 2008, s. 2.

planlaması, mekân düzenlemesine dair özel makale ve çeviriler de yer almıştır. 1923-1926 yılları arasında yayımlanan dergi Mies van der Rohe'nin finansal desteği ile sadece altı sayı yayımlanabilmişti[57]. Derginin ilk sayısının editörleri Richter, Graeff ve Lissitzky idi. Hans Richter'in dergi açısından bir editör ya da baş editörden çok daha fazlası olduğunu söylemeye gerek yok.[58] Zürih DADA döneminde daha ikinci planda kalmayı tercih eden Richter, Berlin'de avangard çevreler arasında köprü görevi gören aktif bir rolü tercih etti. Richter, DADA çevresi ile avangard göçmen sanatçılar arasında ortak bir perspektif geliştirmede öncülük etmiştir. Berlin Avangardı onun sanatsal ve kurumsal katkıları sayesinde kendine özgü bir rota çizebilmiştir.

Walter Benjamin, Hans Richter'i sürgündeki Zürih yıllarından tanıyordu. Onları Hugo Ball tanıştırmıştı. Richter'in karısı Elizabeth Richter Gabo, Dora Benjamin ile Zürih yıllarından yakın arkadaştı. Benjamin Berlin'e döndükten sonra radyo programcısı arkadaşı Ernst Schoen aracılığıyla Richter ve çevresi ile tekrar bağlantı kurdu. Richter ve diğerlerinin atölyelerini ziyaret etti, toplantılarına katıldı. Hem Richter, hem de Graeff, Benjamin'in G Dergisinin güzel sanatlardan gelmeyen tek üyesi olduğuna tanıklık etmişlerdir. Benjamin G Dergisinin üçüncü sayısı için Tristan Tzara'nın Man Ray'in fotogramları üzerine bir yazısını Fransızcadan çevirmişti.

Berlin Avangardı: Berlin DADA ve Konstrüktivizm Ortaklığı

Berlin Avangardı üç ayırt edici özelliğe sahiptir. Birinci özellik estetik sorununa yaklaşımı bakımından genel avangard çizgiyle uyumludur. Schiller'den bu yana hâkim olan estetik anlayış, insanın içinden gelen itkilerle kendini gerçekleştirmesine odaklanmıştır. *Bildung*, hayat boyu süren, insanın kendisiyle meşgul olma, kendini geliştirme edimi, geleneksel estetiği besleyen zengin kaynaktır. Bu sayede insan, tarzlar arasında dolaşır, görme ve dokunma biçimlerini deneyimler, kanon niteliği kazanmış klasik duyarlılıkların bilgisine sahip olur.[59] Yaşam boyu öğrenme, zaman içinde yerleşik kalıpların içerisinden insanın kendi kalıplarını oluşturmaya yönelmesidir. Aslında bu bir öğrenme olduğu kadar içselleştirme, kendi olma, kendi kendine yeterli olma sürecidir. Avangard sanat, kişiliği "içinden birçok şarkı geçen bir tramvay", deneyim mozaiğinde yer alan birbirinden bütünüyle farklı parçaların bir araya geldiği bir toplam gibi görür.

57 Aslında beş sayı demek daha doğru. Beşinci ve altıncı sayılar bir arada yayınlandı.
58 Jennings ve Mertins, 2009, s. 7
59 McBride, 2013, s. 234.

İnsanın türün bir özelliği olarak organik hayatla en azından optik bakımdan uyumlanmasına dayanan yaşam merkezli bir görüş bazı avangard sanatlarda yer almakla birlikte, bunun kişilik ve kendilik ile, organik ve homojen kendine yeterlikle ilgisi yoktur. Konstrüktivizme göre, teknoloji dolayımlı alımlama, görme ve toplumsallık bağıntısı teleolojik bir içsel eğilimin eseri olmayıp aktif bir biçimde geçmiş ve şimdiki deneyim kırıntılarını bir araya getiren bireysel ve kolektif varoluşun, sinir sistemini uyarıcı bir Bildung'un deneysel bir ürünüdür.[60] Estetik deneyimin kendine has özelliği, yeni deneyim ve görme biçimleri inşa edebilme yeteneğindedir. Buradan ikinci özelliğe geçebiliriz.

Berlin DADA, sanatın mevcut stil ve formlardan özgürleşme, efemeral nesne dünyasının kendine özgü bileşimlerinden sanat karşıtı, hayat yanlısı bir siyasi bakış geliştirmede çok etkili oldu. Bu yaşam lehine, dokunma ve görme biçimlerini yıkma, verili sanat kalıplarını protesto, kendine özgü formlar icat etmekle kalmadı, Gerçeküstücülerden önce, onlardan çok daha siyasi bir tavır geliştirilmesine öncülük etti. Berlin Konstrüktivist avangardı DADA'dan aldığı, mekânı yeniden kurma, farklı yüzeylerden, farklı bağlamlarda alınan "şeyler"den montaj ya da fotomontaj yoluyla yeni bir yüzey, mekân, biçim ve gerçek yaratma etkinliğini ileriye taşıdı. DADA'dan farklı olarak, zamanın bilimleri ve teknolojiden yararlanan, malzemeyi işleme sürecini, yeni formlar tasarlama sürecini gözeten, sanat karşıtı olmak yerine hayatı örgütleyen modeller üretmeyi denedi. Rus/Sovyet Konstrüktivizmi mekânı yeniden düzenlemeden, sanatı bir form üretim tarzı olarak görmekten, yeni Sovyet toplumu için sanayi tipi üretime dönüştürdüğünde,[61] alenen işlevselleştirdiğinde, Berlin konstrüktivist avangardı buna karşı çıkmış, sanatı akılcı, teknolojik gelişimlere ve form yaratımına açan yaklaşımla saf işlevselcilik arasına bir çizgi çekmiştir. Berlin DADA görünür görünmez özgürlük fikriyle her daim Berlin Avangardının kırmızı çizgisi konumundadır. Sanat-hayat karşıtlığı yerine, sanatsal temelleri bilimsel gelişme ve teknoloji eşliğinde, form ve hareket inşası olarak görme özelliği, Berlin konstrüktivizmini işlevsel olmayan Sovyet Avangardının bir kolu haline getirmişti.[62] Berlin Avangardı her ikisinin kendine özgü bir karışımıdır. Özellikle teknoloji, bilim ve sanayi merkezi olma özelliğiyle Berlin, tatbiki güzel sanatların yanında, yeni gelişmeye başlayan sinema, bilim

60 McBride, 2013, s. 244-246, s. 247.
61 Gogh, 2005, s. 11.
62 Benjamin "Moskova Günlüğü"nde izlediği bir oyunun konstrüktivist sahne tasarımını beğendiğini yazar, sahnenin bu biçimde kurulmasını ilk kez anladığını söyler (Benjamin, 2001, s. 61).

fotoğrafçılığı, belgesel fotoğrafçılık, endüstriyel tasarım alanlarında sanatsal bakışı zenginleştiren olanaklarla donatılmıştı.[63]

Belki dördüncü bir ögeden bahsetmek yanlış olmayacaktır. Bu son öge ikinciyle yakından ilişkili. Modern yaşamın girift, çok yönlü ve parçalı hali büyük şehri sanat, bilim, hayat ve siyasetin kesişim kümesi haline getirdi. Berlin, yoksulları, sınıflara ayrılmış metropol hayatı, neon ışıkları, reklamları, iletişim ve ulaşım altyapısı, bürokrasisi, sanayi ve ticaret merkezi olması nedeniyle, giderek güç kaybeden Londra ve Paris'e kıyasla New York, Moskova'ya benzeyen bir "inşa" halindeki hareketli şehre benzer. Dolayısıyla avangard sanatın izdüşümlerini, teknolojinin yoğun olarak kullanıldığı, mekânın hareketlenmesinde, panolardan akan reklam afişlerinde, yeni kule ve köprülerde, demiryolu sinyal hareketlerinde, filmlerde, radyo programlarında, iş hayatının rasyonelleşmesinde, hayatın büyük şehirde bakışımsız, kırılgan bir nitelik kazanmasında, yeni form ve ışık oyunlarında, çok sayıda renkli gazete ve dergide izleyebiliriz.

Alexei Gan'ın "Konstrüktivizm" başlıklı incelemesinde Konstrüktivizme dair dile getirilen üç husus, büyük şehirde uygulamalı bir nitelik kazanmıştır.[64] Birincisi ürünün mimarisidir; konstrüktivisti iş başında yeni içerik ve yeni biçimi bir bireşime yöneltir. Bir işin mimarisi hem endüstriyel malzemeyi doğru biçimde kullanmayı gerektirir, hem de biçimlenmenin süreç içinde oluştuğunu gösterir. Konstrüktivist, uzun soluklu sağlam bir sanat anlayışına sahip, endüstriyel malzemeye hâkim, Marksist eğitim almış birisidir. Zira konstüktivist, yaşamdan kopuk tüm deneysel etkinlikleri daha başından reddeder.[65] İkincisi, malzemenin üzerinde çalışılma, işlenme sürecidir. Ham malzeme, bilimsel bir bakış açısı, mühendislik çalışmasıyla işlenir. Form bu işlenme sürecinde, kısmen tasarlanmış, kısmen de bilgi dâhilinde olmayan, önceden öngörülemeyen teknik işlemlerin sonunda oluşur. İnşa, Konstrüktivizmin eşgüdümleyen işlevidir. Gan'a göre mimarisi işin biçimsel ve ideolojik tasarımını birleştirir, kavrayış birliğini sağlar. Ham haliyle çalışılmayı bekleyen malzeme ve malzemenin yüzeyi, faktura, yüzeyin işlenerek form oluşumu sürecine karşılık gelir. İnşa sürecinde işin mimari tasarımı ve malzemenin işlenmesi sonucu ortaya çıkan form bir araya getirilir.[66] Konstrüktivizm, mevcut sanatsal stili ve kalıpları reddeder, formun

63 Knaller, 2016, s. 186.
64 Gan, 2006.
65 Gogh, 2005, s. 9.
66 Gan, 2006; Gough, 2005, s. 9-10; Michelson, 2001, s. xxvii-xviii.

bilimsel bir çalışmaya benzer bir biçimde malzemenin deneysel işleme tabi tutulmasını, işin mekânsal düzenlenmesinin bir sonucu gibi görür. O nedenle konstrüktivist sanatçı kendisini bir usta ya da mühendis gibi görür. Ustabaşı tulumu ile mühendisin kravatlı iş önlüğü ile poz vermek konstrüktivist sanatçıların özellikle hoşuna gider. John Heartfield'in lakabı Montajcı idi (Monteur). Sasha Stone ve Moholy'nin tulum giydikleri fotoğrafları meşhurdur.[67]

Berlin: Büyük Şehrin Kendine Özgü Montaj Biçimi

Büyük şehir konstrüktivizm için bir laboratuvar niteliği taşır. Moholy-Nagy, ilk baskısını 1925 yılında yayımladığı öncü kitabı "Resim-Fotoğraf-Film"in sonuna "Büyük Şehrin Dinamiği" başlıklı, tipo-foto dediği bir yöntemle hazırlanan bir senaryo eklemişti.[68] Dönemin tipografik tekniklerinden yararlanan fotoğraf senaryoda, büyük şehrin dinamiği hız ve tempo etrafında, zeplin inşası sırasında kurulan bir iskele ile başlar. Sayfayı dikine kesen kalın ve ince siyah şeritler, hem film karesini, hem de birbirini kesen sokakları çağrıştırır biçimde kullanılmıştır. Okuma yönünü gösteren oklar aşağı, yukarı, çapraz biçimde metne dağılmıştır. Moholy, şehrin ritmini, binalar, bodrum katları, ışık oyunları, araya ansızın katılan vahşi hayvan resimleri, spor müsabakalarından, başka film ve fotoğraf karelerinden alınmış görüntüleri bir araya giren tipografik şeritlerle görsel biçimde ayarlamıştır. Amacı, görüntülerle desteklenen bir hikâye anlatmak değil, görmenin olanakları genişleten, görsel okumanın sınırlarını zorlayan bir tipo-foto akışı düzenlemektir. Bazen imgeyi destekleyen büyük harfli kalın siyah şeritlerde isimler, bazen bir nesneyi, mesela bir kulenin bacasını, işleviyle tarif eden, alttan çekilmiş bir fotoğraf yer alır, imgeyi güçlendirmeye yaradığı söylenemeyecek bir kenar yazısı fotoğrafa eşlik eder. Müzikal ritmi işaret eden sözcükler şehrin dinamiğini güçlendirmek –Fortissimo- ya da yavaşlatmakta kullanılmıştır Pianissimo-. Ama tümü sayfanın değişik yerlerine yayılmıştır. Tempo, -lunaparkı, sirki, karanlığı– askeri gösterileri, revülerdeki ritmik adımları boydan boya kat eder. Şehir hayatının hızı ve temposu aslında tipo-foto senaryonun ana karakteridir. Moholy, çok sayıda resimli gazete ve dergiden kestiği fotoğrafları az sayıda kendi fotomontaj çalışmasıyla montajlamış, tipografik şerit ve harf büyültme küçültme, yerleştirme yoluyla, sayfa düzenini şehir düzenine ekleyen, bütünüyle göz merkezli bir anlatı kurmuştur. "Büyük Şehrin Dinamiği", tipografik özellikleri ve anlatı yapısı itibariyle Walter

67 Schwartz, 2001, s. 428; Schwartz, 2005, s. 90-91, 97.
68 Moholy-Nagy, 1927, s. 120-135.

Benjamin'in *Tek Yön* metni ile gönül yakınlığı içindedir. Bu sadece bir tesadüf diye nitelenemez. Benjamin'in kitap kapağını hazırlayan Sasha Stone, G Dergisi çevresine mensup konstrüktivist bir fotoğraf sanatçısıydı. Dönemin tipografi çalışmaları işlerine katkıda bulunmuştu. Franz Hessel onu en iyi fotomontaj teknikerimiz diye tarif eder.[69]

Sasha Stone'un *Berlin in Bildern* (Fotoğraflarda Berlin) kitabı 1929 yılında yayımlandı. İlk elde akla gelebileceği gibi, bir şehir tanıtım rehberi ya da tanıtım kitabı değildi. Berlin'in günlük hayatı içerisinde yoksulları, sınıfları, bölünmüş mekânları, semtleri birbirine bağlayan ve ayıran köprüleri, duvarları, binaların cephelerini ritmik bir şekilde montajlayan bir foto-kitapla karşı karşıyayız. "Berlin in Bildern", tıpkı Moholy'nin tipo-foto senaryosu gibi, fotoğraf montajları yoluyla Berlin'in ritmini ve temposunu yakalamayı amaçlayan, görme merkezli bir foto-kitap. Sasha Stone, fotoğrafı gerçeği hareket halindeyken yakalayan bir belge üretim aracı kabul etmişti.[70] Stone'un kitabına en yakın çalışma, Walther Ruttmann'ın çığır açıcı "Berlin: Bir Şehrin Senfonisi" isimli filmidir. Filmi ayrıntılarıyla tartışmak bu yazının sınırlarını aşar. Çalışmanın sınırları bakımından, filmin büyük şehrin hız ve temposunu bir gün içinde ele aldığını söylemek yeterlidir. Günün değişik saatlerinde Berlin'in ritmini yakalayan bir ritmik montaj çalışmasıdır. Sasha Stone, Ruttmann gibi şehrin çalışma, üretme, gezinti, ibadet mekânlarını belirli bir sıra içerisinde montajlar. Şehrin hızı ile çalışma, mola, ibadet, eğlenme anları bütünün ayrı parçalarını oluştururlar. Onları birbirine bağlayan şey hız ve tempodur. Trafik akışına benzer biçimde, mal, hizmet ve insanların akışı, binaların, sokakların birbirine bağlanan, biri diğerini kesen akışı.

Walther Ruttmann da soyut resim geleneğinden deneysel sinemaya geçmiş, bir dönem G Dergisi çevresine yakın bir sanatçı.[71] Walter Benjamin'in *Tek Yön*'ü, içinde hiç fotoğraf ya da görsel başka bir materyal kullanılmamış olsa bile, yukarıda anılan çalışmalarla gönül yakınlığı içerisindedir. Köhn, Benjamin, Ruttmann, Brecht ve Stone'u siyasal konstrüktivistler diye ayrı bir gurupta toplar.[72] *Tek Yön*, modern şehrin ve yeni deneyim biçimlerinin, hız ve temponun yazı içinden ifade edilmesi, yazının söz konusu tempo ve deneyime denk düşen yenilikçi bir ifadesidir. Bu haliyle Berlin Avangardının

69 Benjamin, 2009, s. 513.
70 Köhn, 1988, s. 52.
71 Köhn, 1988, s. 39, 42.
72 Köhn, 1988, s. 53. Sasha Stone Ruttmann'ın Berlin filmi için fotomontaj şehir fotoğrafları çekmişti (Köhn, 1988, s. 57).

kendine özgü özgürlük, dinamizm ve form yaratma edimine karşılık gelen bir film-kitap (Buchkinema), aslında en doğrusu Benjamin'in kendi deyişiyle "edebi montaj" kitabıdır.[73]

Walter Benjamin'in 1920'lerin başından itibaren Berlin Avangardı, özellikle de Konstrüktivist çevrelerle kurduğu ilişki hâlâ araştırılmayı bekleyen bir muamma. Şaşırtıcı bir biçimde bu konuda hemen hiçbir birinci el tanıklık ve kaynak yok. Ne Benjamin'in toplu yazıları ve mektuplarından, ne de çağdaşlarının anılarından ve yazılarından derli toplu bir sonuç çıkmıştır. Elimizde birkaç soruşturma vesilesiyle verilen cevaplardan, Benjamin ve çağdaşlarının anı ve mektuplarında sözü edilen birkaç karşılaşmadan başka bir şey yok. Oysa Benjamin'in kısa "feuilleton" yazıları, *Tek Yön* kitabından başlayarak neredeyse hemen bütün düşüncesini donatan görsellik ögesi böyle bir bağın olduğunu göstermektedir.

Bu açıdan Moholy bağlantısı önem taşır. "Fotoğrafın Kısa Tarihi"nde sadece bir yerde doğrudan yapılan atıf yer alır[74]. *Literarische Welt* dergisinde 1928 yılında yayımlanan "Karl Blossfeldts'in "Urformen der Kunst: Photographische Pflanzenbilder' kitabına dair kısa tanıtım yazısında Moholy'nin ismini anma dışında, Benjamin'in çalışmalarında Moholy ismine rastlanmaz[75]. Weimar dönemi fotoğraf tarihi üzerine çalışmalarıyla tanınan Herbert Molderings'in dediği gibi, bunda tuhaflık sezmemek mümkün değil. Belli ki, "Benjamin açıkça Bauhaus'un soyut-konstrüktivist hocası ile özdeşleştirilmek istemiyor".[76]

Arkadaşları arasındaki kısaltılmış adıyla Moholy, Berlin Avangard Konstrüktivist akımın en önemli temsilcilerinden birisiydi. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu dağıldıktan sonra, önce Viyana, ardından Berlin'e göç etmiş Macar asıllı bir soyut ressamdı. Orta Avrupa kozmopolit kültürel ikliminde yetişen Moskova merkezli modernist tasarım ve tekniklerden, Fütürist sanat

73 Eiland ve Jennings, 2014, s. 276. Benjamin, montajın Alfred Döblin'in *Berlin Alexanderplatz* romanına hayat verdiğini söylemişti. Gerek romanın kuruluşu, gerekse stilinde montaj başat bir yer tutar. Benjamin'e göre roman, her başarılı montaj gibi, hakikatin belgesel yanına temas eder (Benjamin,1930/ 1991, s. 232). Modern tipografide broşür tarzı kitaplara film-kitap deniliyordu (Köhn, 2004, s. 57).

74 Benjamin 2012, s. 32.

75 Yine de bu değerlendirme önemlidir. Çünkü açıkça "Moholy'nin yeni ışık imgeleri konusunda bir öncü olduğunu kanıtladığını yazar. Fotoğrafın sınırlarının kestirilemeyeceği, bu alandaki yeniliklerin yaratıcı sonuçları olduğu, teknolojinin bunda öncü bir rolü olduğu, geleceğin cahillerinin okuma yazma bilmeyenler değil, fotoğraftan habersizler olacağı cümlesini alıntılar. Bkz. (Benjamin, 1999, s. 155). Molderings'in belirttiği üzere, Benjamin son cümleyi *Fotoğrafın Kısa Tarihi*'nde de alıntılar. Ama bu kez yazarını zikretmez, anonim bir kaynak diye gösterir (Molderings, 2014, s. 324).

76 Molderings, 2014, s. 324.

akımından etkilendi. Berlin'de ileri sanayi ve teknolojinin olanakları ile tanıştı. Büyük şehir hayatının ritmi ve algılama biçimlerine etkisi, diğer iki akımla bir araya geldi, Moholy'nin dünya görüşünde ve sanat anlayışında kendine özgü bir sentez yarattı. Anarko sosyalist, konstrüktivist yaklaşımı Berlin döneminde olgunlaştı. Moholy, Berlin DADA'nın sanatsal özerklik iddiasını parçalama, gerçekliği yeniden kurma biçimi diye öne sürdüğü fotomontaj etkinliğini önemli buldu.[77] DADA gibi sanatı ortadan kaldırmak yerine, sanatı büyük şehir hayatını var eden koşullara uyumlanma, algılama edimindeki dönüşüme uyarlayan yeni kolektif teknolojiler yardımıyla, özerk bir sanat yerine form ve malzemenin işlenişine odaklanan bir etkinliğe yöneldi. Fotoğraf, sinema başta olmak üzere ışık üzerine uygulamalı çalışmaları, Moskova'dan farklılaşan Berlin'e özgü işlevselci ve üretimci olmayan bir Konstrüktivist sanat ve kültür anlayışını temsil eder.

Moholy, Berlin DADA'nın önemli isimlerinden Kurt Schwitters ile kurduğu dostluk sayesinde, Hans Richter'in Wilmersdorf'daki stüdyo toplantılarına katılması sonucunda G Dergisi çevresiyle yakınlaştı. Ortak manifestolar yoluyla bazı sanatsal girişimler sayesinde, Berlin'deki Rus sanat çevreleriyle, özellikle El Lissitzky diye bilinen Lazar Markovich Lissitzky ile kurduğu inişli çıkışlı ilişkinin de yardımıyla Berlin Konstrüktivist avangardın etkili bir ismi haline geldi.

Walter Benjamin üzerine bir ikinci el sanayinin olduğundan çokça söz edilmiştir. Burada bunun nedenlerine girmek durumunda değiliz. Ancak konumuz bakımından, devasa sanayinin baş etmekte zorlandığı iki husus dikkat çekiyor. Birincisi *Tek Yön* kitabı hakkında hüküm süren hemen neredeyse büyük bir suskunluk. İkincisi, kitabı belirli bir yere konumlandıramayanların, özellikle de biyografi yazarlarının, şıpın işi, el çabukluğu marifet, *Tek Yön*'deki gerçeküstücü etkiyi, özellikle de Aragon'un "Paris Köylüsü"nde denediği yazı tekniğine bağlayıp işin içinden sıyrılmaları.

Oysa bu kısır çözümleme bütünüyle yanlış. Çünkü bunlar, Walter Benjamin'in Berlin Avangardı ve görsel sanatlar çevreleriyle bağlantılarından habersiz olduğu gibi, Benjamin'in gazetelerin edebiyat-sanat-magazin-sinema-"cemiyet hayatı" haberlerinin yer aldığı kısa "feuilleton" deneme ve değerlendirmelerini de göz ardı ediyor. Üstelik *Tek Yön*'ü Gerçeküstücülükle bitiştiren yaklaşım, Benjamin'in 1929 tarihli Gerçeküstücülük makalesindeki Gerçeküstücülere dönük eleştirileri, eleştirinin dinamiğini, yaslandığı varsayımı ihmal eder.

77 Jennings, 2000, s. 31.

Sonuç

"Planetaryum'a Gider", hem *Tek Yön*'ün kapanış parçası, hem de kreşendosudur. Kadim geleneklerde ve dinlerde insan evrensel bir deneyime bağlanır. Bir esriklikle en yakını en uzağa koyar, uzaktakini yakınlaştırır. Evrensel deneyim yıldızlı gecelerde insanı alıp sürükleyen bir hülya değildi. İnsanı başka insanlara bağlayan, güveni tesis eden ortak, kolektif bir esriklikten söz ediliyor. Julio Cortazar, "Gözlemevi"nde söz konusu evrensel deneyimi çok güzel anlatır. Bir yılanbalığının Atlantik'in iki yanına dağılan serüvenini, Cai Singh'i uykusuz gecelere mahkûm eden yıldızları izleme arzusuyla paralel bir şekilde ele alır. Yılanbalıklarını uzun süren maceraya iten şeyin merakı ile insanın göklere duyduğu merakın kesişimi. Modern çağın bilgeleri Tycho ve Brahe, Kepler, Kopernikus bile sadece bilimsel itkilerden hareket etmiyorlardı (s. 81). Onları şevke getiren metafizik arzuyu bir kenara atamayız. Benjamin'e göre evrensel deneyimden kaçış yoktur. Ama eğer bu ilişki doğru kurulmazsa, I. Dünya Savaşı'nda deneyimlendiği üzere, tekniği doğa ve insan üzerinde tahakküme indirgeyen deneyim, gökyüzünde bilinmedik başka yıldızlara, parıltılara neden olacaktır. Bombalar, savaşta ilk kez kimyasal silahların kullanımından kaynaklanan başka bir esrime, hava ve deniz diplerinde yükselen pervane sesleri. Emperyalizm ve kapitalizm kâr ve paylaşım hırsıyla tekniğin doğasını kısıtladı, bilme ve çözmeye dair hayali ortadan kaldırdı. Proletaryanın iktidarı tekniğin kurucu özelliğini yeniden ön plana çıkarmanın imkânıdır, eski yaraların sarılabileceğinin göstergesi olduğu kadar doğanın sakinleşmesinin, sağlığına kavuşmasının da güvencesidir (s. 83).

1928'den bugüne yaklaşık yüz yıl geçti. Dünün dünyasından günümüze neredeyse hiçbir şey kalmadı. II. Dünya Savaşı şehirleri hedef alan topyekûn bir savaştı. Zaten öncesinde de büyük şehirler 1920'li yıllardaki kozmopolit özelliğini çoktan kaybetmişti. Şehirler otoriter rejimlerin propaganda merkezine dönüştü. Berlin, Moskova, Roma devasa kitle gösterileri aracılığıyla sahnelenen bir güç gösterisinin parçası haline geldi. Konstrüktivist avangard sanatı bir yandan yoz kabul edilirken, öte yandan otoriter rejimler avangardın tekniklerinden yararlanmaya devam etti. Savaş sonrasında "soyutlama" anlayışı 1920'lerdeki anlamından bambaşka bir yola girdi. Yeni formlar yaratma, yeni bireysel ifade arayışlarının parçası haline geldi. Savaş ve soykırım, tekniğin yaratıcı potansiyelleri olduğuna dair iyimser havayı dağıttı. Koyu bir hermetizm ve hermeneutik iki kutuplu dünyada sınırları yeniden çizdi. Arada geçen uzun on yılların tümünü sıralamak gereksiz.

Şimdi ekonomik kriz ve siyasal kriz, pandemi koşullarında, çalışanlar, işsizler, işini kaybetme tehlikesi yaşayanlar, gençler ve yaşlılar başta olmak üzere her kesimi yakından ilgilendiren yönleriyle tekrar kapıda. Hayatın her alanında teknokrat neoliberal elitin sinik bir biçimde dillendirdiği "başka alternatif yok" piyasa ideolojisi, otoriter popülist "milli ve yerli" bir başka piyasa ideolojisinin meydan okumasıyla karşı karşıya. Demokratlar için ufukta bir üçüncü yolu mümkün kılacak bir umut görünmüyor. Çünkü geleneksel temsil, siyaset ve toplumsallaşma biçimleri eski formları hızlıca ortadan kaldırdı. Üstelik insanların kızsalar bile yan gözle izleyip gerektiğinde yardım aldıkları büyük güçler artık yok, geçmişin köklü siyasi toplumsal hareketleri ise çoktan silindi gitti. Ortada acil çözüm bekleyen büyük sorunlar var, bunlarla baş edebilecek ne bir kuram, ne bir aktör, ne de bir hareket var ortalıkta.

Eleştirel kuramın yeniden canlandırılması bu noktada önem kazanıyor. Geçmişin bütün önemli kazanımlarını bünyesinde özümleyen, ekonomi politik eleştiri ile tahakküm ve yabancılaşmanın yeni biçimlerini teşhis edip ortadan kaldırmaya yönelik kapsamlı bir yeniden düşünme girişimi. Sağ popülizmin alternatifinin sol bir popülizm olamayacağını, emek merkezli, tüm tahakküm altında tutulanların özgürleşme taleplerine duyarlı, insan çağında çevreyi, insan merkezli olmayan bir eko sistem içinde yeniden kurgulayan bir yapılanma.

Tek Yön, yeni formlar yaratma, gündelik, sıradan ve imgeseli sade bir şekilde, sade suya tirit olmadan açımlama, doğayı ve tekniği başka türlü tasarlama becerisi, yenilikçi karakteriyle eleştirelliğin önemli bir başlangıç noktası olabilir. *Tek Yön*, geçmişin yeni durumu açıklamada yardıma koşmadığı yerde, bunun bir dezavantaj değil, kriz içinde yeni olanakları geçmişin yükü altında ezilmeden, eldeki malzemeyi işleyerek yeni formlar yaratma kapasitesi olduğunu göstermiştir.[78] Bütün tarihsel avangardı çağdaş kılan şey, radikal özgürlük talebi ve yeniliğin gücüne, akılcı ve seküler kurumlara inanmalarıydı. *Tek Yön*, kapitalizm ve yabancılaşma eleştirisi yanında, eleştirinin insanın evrensel deneyimine atıf yaptığı yerleriyle de hâlâ günceldir. Taşranın kapatıcı ideolojisine karşı şehirlerin kozmopolit havasını canlandırma, eşitliği ve özgürlüğü birçok ihtimali bir arada tutan *Tek Yön* olarak işaretleme, Eleştirel Kuramın en canlı mirasıdır. Bu mirasın olanaklarını keşfetmek eski kuşakların, siyaset esnafının yapabileceği bir şey değil, yeni kuşakların gerçekleştirebileceği bir görevdir.

78 Tek Yön'de belli belirsiz hissedilen bu tema, 1933 yılında "Deneyim ve Yoksulluk"ta, geleceği hafifleten asli bir unsur haline gelmişti. Bakınız Benjamin (1933/1991, s. 211-216).

Kaynakça

Adorno, T. W. (2017), *Walter Benjamin Üzerine*, İstanbul: Metis, 2017.

Aragon, L. (1924/2018), *Paris Köylüsü*. İstanbul: YKY.

Asselbergs, G. (2018), "Benjamin's Thought-Images in Einbahnstraße.Madeleine Kasten vd. (ed.), *Benjamin's Figures*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, s. 1-14.

Benjamin, W. (2016), *Moskova Günlüğü*, 1980/2007. İstanbul: Metis.

Benjamin, W. (1933/1991), "Erfahrung und Armut", *Gesammelte Schriften (GS),* C.2/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 213-219.

Benjamin, W. (1933/1991), "Denkbilder", *Gesammelte Schriften* (GS), C.4/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 428-438.

Benjamin, W. (1930/1991), "Krisis des Romans: Zu Döblins *Berlin Alexanderplatz*", *Gesammelte Schriften* (GS), C.3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 230-233.

Benjamin, W. (1993), "Gerçeküstücülük-Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı", yay. haz. Nurdan Gürbilek, *Son Bakışta Aşk* , İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s. 155-168.

Benjamin, W. (1999), *Selected Writings*, C. 2: 1927-1934. Cam, MA: Harvard UP.

Benjamin, W. (2000), *Gesammelte Briefe*, 5. Cilt (1995-2000), Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (2001), *Moskova Günlüğü*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis.

Benjamin, W. (1927/2003), "On the Present Situation of Russian Film", Michael W. Jennings (ed.)., *Selected Writings*, C. 2, Cambridge MA: Harvard UP, s. 12-15.

Benjamin, W. (2008), "Letter From Paris: Painting and Photography", *The Work of Art in the Age of Technological Reproducibility and Other Writings*, Cambridge MA: Harvard UP, s. 299-311.

Benjamin, W. (1928/2009), "Einbahnstraße", Detlev Schöttker (ed.), *Werke und Nachlaß (W&N)*, Bd. 8, Berlin: Suhrkamp,.

Benjamin, W. (2012), *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Yayınları.

Benjamin, W. (1936/2013), "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" Dritter Fassung, Burkhardt Lindner (ed.),*Werke und Nachlaß (W&N)*, Bd.16, 2013, s. 96-165.

Benjamin, W. (1928/2016), *Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: YKY.

Benjamin., W. (2019), "Berliner Chronik/ Berliner Kindheit", Burkhardt Lindner (ed.), *Werke und Nachlaß* (W&N), Bd.11. 2, Berlin: Suhrkamp.

Eiland, H. ve Jennings, M. (2014), *Walter Benjamin: A Critical Life*, Cambridge MA: Harvard UP.

Finkeldey, B. (1995), "Konstruktivisten in Berlin", I. Antonova ve J. Merkert (ed.)., *Berlin-Moskau*, Berlin: Prestel, s. 157-162.

Forgacs, E. (2017), ""This is the Century of Light": Lazlo Moholy-Nagy's Painting and photography Debate in *i 10*, 1927", *Leonardo*, C. 50, S. 3, s. 274-278.

Fürnkäs, J. (1988), *Surrealismus als Erkenntnis*, Stuttgart. J.B. Metzler.

Gan, A (2006), "Der Konstruktivismus", B. Groys (ed.)., *Am Nullpunkt. Positionen der russische Avantgarde*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2006, s. 277-366.

Gogh, M. (2005), *The Artist as Producer. Russian Constructivisim in Revolution*, Berkeley, CA: University of California Press.

Grunnenberg, A (2018), *Götter Dämmerung*, Berlin: Herder.

Huyssen, A. (2015), *Miniature Metropolis*, Cambridge Ma: Harvard UP.

Jennings M. vd. (2008), "Editor's Introduction", Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Technological Reproducibility and Other Writings*, Cambridge MA: Harvard UP, s.1-8.

Jennings, M. (1999), "Trugbild der Stabilität: Weimarer Politik und Montage-Theorie in Benjamins "Einbahnstraße", Klaus Garber (ed.)., *Global Benjamin*, C. 2, Münih: Fink Verlag, s. 517-528.

Jennings, M. (2000), "Walter Benjamin and the European Avant-Garde", Davis S. Ferris (ed.)., *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge: CUP, s.18-33.

Kieslich, I. (2012), "Image and Crisis in One-Way Street", *The Germanic Review*, C. 87 (3), s. 279-292.

Köhn, E. (2004), "Nicht Gegen Illustrierte! Benjamin, Der Berliner Konstruktivismus und das Avantgardische objekt", Detlev Schöttker (ed.)., *Schrift-Bilder-Denken: Walter Benjamin und die Künste*, Berlin: Suhrkamp.

Köhn, E.(1988), "Konstruktion des Lebens: Zum Urbanismus der Berliner Avant-Garde", Michael Müller ve Ben Rebel (ed.), *Metropolis***,** Amsterdam: Rodopi, s. 33-72.

Kracauer, S. (2011), "Walter Benjamin'in Yazıları Üzerine", *Kitle Süsü*, İstanbul: Metis, s. 222-228.

Kraller, S. (2016), "Der destruktive Charakter der Avantgarden: Walter Benjamins formale und kulturkritische Wende am Beispiel von Einbahnstraße", *The Germanic Review*, C. 91 (2), s. 180-195.

Lehning, A. (1992a), "Anfang und Ende von i 10", Hubertus Gaßner (ed.)., *Die Konstruktion der Utopie*, Warburg: Jonas Verlag, 1992, s. 86-88.

Lehning,A. (1992b), "Walter Benjamin und i10", Birgid Scheuemann (ed.), *Für Walter Benjamin*, Bonn: AsKI, s. 56-67.

McBride, P. (2013), "Konstruktion als Bildung", *The Germanic Review*, C. 88 (3), s. 233-247.

McBride, P. (2016), *The Chatter of the Visible*, Michigan: University of Michigan Press.

McFarland, J. (2012), "Setting the Stage: An Introduction to One-Way Street", *The Germanic Review*, C.87, s. 211-216.

Mertins, D. ve Jennings, M. (2009), "G-Group and the European Avant-Garde", idem (Ed.)., *G: An Avant-Garde Journal of Art, Architecture, Design, and Film*, NY: Getty Research Institute, s. 3-20.

Michelson, A. (1992), "Introduction", idem (Ed.), *Kino-Eye: The writings of Dziga Vertov*, Berkeley, CA: University of California Press, 1992, s. xiii-lix.

Moholy, L (2020), "El lissitzky", *October*, S. 172, s. 111-114.

Moholy-Nagy, L. (1927), *Malerei-Fotographie-Film*, Berli:. Gebr. Mann Verlag,.

Molderings, H. (2014), "Photographic History in the Spirit of Cosntructivism", *Art in Translation*, C.6 (3), s. 317-344.

Passuth, K. (1985), *Moholy-Nagy*, Londra: Thames and Hudson.

Phillips, C. (ed.) (1989), *Photography in the Modern Era*, NY: The Metropolitan Museum of Arts.

Puttnies, H. ve G. Smith (ed.) (1991), *Benjaminiana* Giesen: Anabas Verlag.

Raulet, G.(2011), "Einbahnstraße", Burkhardt Lindner (ed.), *Benjamin Handbuch*, Stuttgart: JB. Metzler, s. 359-372.

Richter, G. (2006), "A Matter of Distance", Beatrice Hanssen (ed.)., *Walter Benjamin and the Arcades Project*, Londra: Continuum, s.132-156.

Schöttker, D. (1999), "Reduktion und Montage: Benjamin, Brecht und die konstruktivistische Avantgarde", Klaus Garber (ed.), *Global Benjamin*, C.2, Münih: Fink Verlag, s. 54-72.

Schwartz, F. (2001), "The Eye of the Expert: Walter Benjamin and the Avant-Garde", *Art History*, C. 24 (3), s. 401-444.

Schwartz, F. (2005), *Blind Spots*, New Haven, CT: Yale UP.

Spicker, F. (2011), "Benjamins Einbahnstraße im Kontext des zeitgenössischen Aphorismus", *Benjamin Studien* 2, Münih: Wilhelm Fink Verlag, s. 295-308.

Stierli, M. (2018), *Montage and the Metropolis: Architecture and Modernity and the Representation of Space*, New Haven, CT: Yale UP.

Tsichichold, J. (1989), "Photography and Typography", C. Phillips, (ed.), *Photography in the Modern Era*, NY: The Metropolitan Museum of Arts, s.121-128.

Van Wijk, K. (1992), "Avantgarde in den Zwischenkriegszeit", Hubertus Gaßner (ed.)., *Die Konstruktion der Utopie*, Warburg: Jonas Verlag, s. 105-123.

Weitz, E.D (2013), *Weimar Germany*, 2. Ed., Princeton, NJ: PUP.

Willett,J (1987), *Art and Politics in the Weimar Period*, Londra: Thames & Hudson, s. 67-94.

Witte, B. (1992), "Walter Benjamins Einbahnstraße Zwischen Passage de l'Opera und Berlin Alexanderplatz", Uwe Steiner (ed.)., *Walter Benjamin*, Bern: Peter Lang, s. 249-272.

Witte, B. (2018), *Walter Benjamin*, İstanbul: YKY.

Wolfartth, I. (2002), "Walter Benjamin and the Idea of Technological Eros", Helge Geger-Ryan vd. (ed.), *Benjamin Studies* 1, Amsterdam: Rodopi, s. 65-110.

Mütesallitîn: Gelecekler, Melekler ve Paçavralar*

UMUT TÜMAY ARSLAN

I.

Meral Özbek'in, üç bölüm halinde yazdığı "Walter Benjamin Okumak"[1] yazılarından sonuncusunun sonlarına doğru hatırlamanın ve tarihsel bilincin Benjamin düşüncesindeki yerini kristalize eden şu cümlelerle karşılaşırız:

> Eğer boş ve homojen bir zaman içinde yeninin boş yere yüceltilmesinin yarattığı yıkım ilerlemenin ürünüyse ve Benjamin'in Tarih Melek'inin sürüklenirken gördüğü enkaz ilerleme denen fırtınanın kalıntılarıysa, bu kalıntılar içinde 19. yüzyılın düşsel kalıntıları da bulunur. 19. yüzyılın ilk yarısı kapitalizmin yükseliş çağıdır; modernlik tecrübesinin ortaya çıktığı çocukluk dönemidir. Şimdinin (1930'lar Almanya'sının) felaket ve anlamsızlık konjonktüründe, geçmişteki bu benzer tehlike ve acı anını ve buna karşı verilen mücadeleleri hatırlamak, bugünü ve bugünkü tehlikenin anlaşılması için kaynak niteliği taşımakla kalmaz; bu anı, 'bir kaplanın yıldırım hızıyla geçmişe sıçraması gibi' hatırlayıp yeniden kurmak, geçmişin yıkıntılar içinde dibe çökmüş ütopik

* Bu yazı, Tülin Ural ve Bahadır Vural'ın derlediği ve yakın zamanda İletişim Yayınları tarafından yayımlanacak olan *Meral Özbek'e Armağan* kitabı için yazıldı. İlk haliyle *5Harfliler* websitesi'nde yer aldı. Yazının son halini almasında sağladıkları destek, öneri ve düşünceleri için Hazal Halavut, Suna Kafadar ve Tülin Ural'a çok teşekkür ederim. *Cogito*'nun bu sayısında yayımlanmasına izin verdikleri için kitabın editörlerine ve yayınevine ayrıca teşekkür etmeliyim.

1 Bu üçlemeden esinle yazdığım aşağıdaki denemede, Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine"de yazdığı her bir fragmandaki fikirleri tartışmaya çalıştım. Fragmanların biçimini tekrar ve taklit ederek. Meral Özbek'in bütün yazdıklarının ve düşünce dünyasının üzerimdeki etkisini anlatabilmeye biraz olsun yaklaşabildimse ne mutlu bana.

> boyutunu kurtarmak ve geleceğe yöneltmek anlamını taşır. Bu Benjamin'in mesihçi devrim anlayışıdır.[2]

Benjamin, geçmişe ve geleceğe kayıtsız, homojen ve içi boş bir zaman kavrayışını, sürekli akış halindeki kronolojik ve ilerlemeci bir zaman mefhumunu kesintiye uğratabilmekle tarihsel maddecilik arasında bağlantı kurmuştu. Hatırlama ve tarihsel bilinç içeren bir siyasetin imkânlarını, topyekûn bir aydınlatma düşüncesinde, geçmişin üzerindeki perdenin kaldırılarak *olduğu gibi* getirilmesinde değil, tarihselci bir tarih anlayışında değil, geçmişin ve geleceğin şimdi'deki siyasi düşünce içindeki varlığını yeniden düşünmekte bulmuştu. Bir otomat gibi işleyen, tıkır tıkır çalışan bir düzeneğin düzenek olduğunun izahından ibaret olmamalıdır tarihsel maddecilik. İlerleme denilen fırtınanın ürettiği felaketlerin ortasında felç olduğuna, hareketsiz ve çaresiz kaldığına, belirli bir imkânsızlık sınırına çarptığına dair bir kabulü, ancak bu kabulle birlikte gelebilen değiştirme iradesini içermelidir. Öte dünya fikrinin söndüğü şu hayatımız içinde sadece hayatta kalmaktan ibaret olmayan, kendi ölümlülüğümüze ve şimdiki zamana tabi olmayan bir başka hayat fikriyle, bu dünyadaki geçmiş ve gelecek başkalıklarla birlikte işlemelidir tarihsel maddecilik.

II.

Benjamin 1940 yılının Mayıs ayı başı, Nisan ayı sonunda "Tarih Kavramı Üzerine" başlıklı denemesini bitirmiş.[3] Dünya da Benjamin de felaketin ortasında.

2 Özbek, M. , "Walter Benjamin Okumak–III", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 55, S. 4, 2000, s. 107-108.

3 Samantha Rose Hill, ("Walter Benjamin's Last Work", 2019) Benjamin'in ölümüne dair bildiğimiz ve tam olarak bilemeyeceklerimizi de anlattığı yazısında "Tarih Kavramı Üzerine"nin, yani Benjamin'in bu son çalışmasının serencamına dair de detaylı bir resim çiziyor. Şöyle aktarabilirim: 1942 yılında Gretel Adorno, Benjamin'in yazılarının teksir makinesiyle çoğaltılmış sınırlı sayıda bir basımını (*Walter Benjamin zum Gedächtnis, Walter Benjamin'in Anısına* adıyla) gerçekleştiriyor. "Tarih Kavramı" da ilk defa burada basılmış oluyor. 5 yıl sonra 1947'de *Les Temps modernes* dergisinde Fransızca, 1955'te ise Suhrkamp Verlag tarafından yayınlanan iki ciltlik bir derleme yazı seçkisi içinde bir kez daha Almanca olarak yayımlanıyor. Hill'in Arendt-Adorno mektuplaşmalarından aktardığına göre, Hannah Arendt Benjamin metinlerinin Almanca baskılarından memnun kalmamış, özellikle "Tarih Üzerine" hakkında Adorno ile tartışmıştı. Arendt'in elindeki nüshayla Almanca baskı arasında önemli farklar vardı. Hill bu farkların Benjamin'in bu metni defalarca yeniden yazmasıyla, büyük ve küçük değişiklikler yaparak farklı kişilere göndermiş olmasıyla bağlantılı olduğunu vurguluyor. Benjamin bu metnin değişik halleriyle kopyalarını Arendt'e, Gretel Adorno'ya, Dora Benjamin'e ve Filistin'deki Scholem'e göndermişti. Ayrıca bu metni Fransızcaya da çevirmişti. Benjamin'in yazıları 1969 yılında *Illuminations* adıyla ve Hary Zohn çevirileriyle ve Arendt'in editörlüğüyle Hannah Arendt tarafından İngilizceye kazandırılıyor. Hill'in bu yazısıyla diyaloga giren yazısında Picker

Yıkıntılar arasında yürürken, enkazı hep arttıracak ve unutturmayı, yüzleri hep geleceğe döndürmeyi de hep başaracak zaman anlayışına karşı, ilerlemeciliğin ve tarihselciliğin bu kuvvetle sürükleyen, çaresiz ve iktidarsız bırakan zamanına karşı mücadele etmektedir. *Kurtarma* ve *kurtarılma*. Zaman imgemizin, hatta mutluluk imgemizin, kurtarma ve kurtarılma imgemizle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiğine dikkat çekiyor Benjamin.[4] Kurtarılacak geçmiş, Benjamin'in hem yazdığı her şeyin[5] hem de varoluşunun tekrar eden imgesi. "Benjamin bir toplayıcıdır".[6] Tıpkı *paçavracı* dediği Kracauer gibi, modernliğin paçavralarını, artıklarını, teferruata dönüştürülmüş olanı unutulmaktan, bilinçdışına gömülmekten kurtarmak üzere toplar.[7] Tecrübe anlarını, elyazmalarını, mektupları, kitapları, eski baskı resimleri, kitaplardan ve gündelik yaşamdan alıntıları, eşyaları, çocukluk anılarını, arketip nesneleri.[8] Şimdi'nin zamanının imgesi, geçmişe ve geleceğe, artık aramızda olmayanlarla henüz doğmamış olanlara doğru genişliyordur böylelikle: "Bu dünyada bekleniyorduk biz".[9] Üzerinde yükseldiği enkazı silip süpüren Yeni'ye karşı, geçmişin üzerinde hak iddia ettiği, cılız da olsa bir parça gücü üstlenen yeni. Geçmiş bir hazine değil, bir enkazdır. İçinde yaşadığı zamanı, akış ve süreksizlik olarak düşünmenin yolunu arar tarihsel maddeci.

III.

Olayları büyük küçük ayırt etmeden sayıp döken vakanüvis[10] ya da olayları kayıt altına alan arşivci şu doğrudan yola çıkar: Hiçbir olay tarih için kaybolmuş sayılamaz.[11] Arjantin'de ve Latin Amerika'da askeri diktatörlük sonrası hatır-

("Benjamin's Last Will: A Response to Samantha Rose Hill's 'Walter Benjamin's Last Work'"), Hill'in Benjamin'in son yıllarına ve intiharına giden trajik koşullara yeniden dönen yazısının bu yönleriyle önemli olmakla birlikte, Adorno-Benjamin ilişkisine dair Arendt'in önyargılı anlatısını eleştirmeden yeniden ürettiği notunu düşer.

4 Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, yay. haz. & çev. N. Gürbilek, İstanbul: Metis, 1995, s. 40.

5 Gürbilek, N., "Sunuş", *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, *age.*, s. 38.

6 Özbek, M., "Walter Benjamin Okumak-I", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* C. 55, S. 2, 2000, s. 74.

7 Frisby, D. (1985), *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, çev. A. Terzi, İstanbul: Metis, 2012, s. 235, 270.

8 Özbek, *age*. s. 74.

9 Benjamin, *age.*, s. 40.

10 Benjamin, *age.*, s. 40; "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar*, yay. haz. R. Tiedemann, çev. A. Cemal, İstanbul: YKY, 2001, s. 38.

11 Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", çev. N. Gürbilek, *age.*, s. 40.

lama pratikleri, geçmişle yüzleşme anlatıları üzerine yazdığı *Geçmiş Zaman* kitabında Beatriz Sarlo da, *hatırlamanın* öncelikle bir görev haline gelişinden söz etmişti.[12] Hatırlamak gerekir; çünkü tanıklıklar devlet terörünün mahkum edilmesine olanak verir. Hatırlamak gerekir; çünkü neyin 'bir daha asla' olmaması gerektiğini çok iyi biliyoruzdur. Hatırlamak gerekir; çünkü başka kaynaklar faillerce yok edildiği için anı tutanakları hem hukuki bir araç olarak hem de geçmişi yeniden inşa edebilmeye, demokrasiye geçişe imkân verecektir. Hatırlamak gerekir, çünkü tanıklar ve kurbanların anlatılarından elde edilen anı tutanakları olmasaydı hiçbir mahkumiyet gerçekleşemezdi. Bellek alanı hatırlama mücadelesinin alanıdır. Bununla birlikte geçmişi, olmuş olanı, vakaların, olguların dökümünden ibaret düşünmek, onun şimdi'nin içindeki imgesini kurabilmemize, geçmişin *kurtarılmasına* imkân vermez. Hakikat fikrinin ta kendisini sorgulamamız gerekiyordur.[13] Bu bir görelilik cümlesi değildir. Geçmiş imgesi "bu olmamalıydı" düşüncesine sadakat gerektirir. Tarafsızlık tuzağına kapalıdır. Geçmişin kesip çıkarılıp kurtarılarak şimdi'deki geçmiş imgesinin üretimiyle uğraşan paçavracı, güç ilişkilerinin sürekli kılındığı, yıkıntılarla dolu bir uzamda yol aldığının farkındadır. Geçmişin en doğru izahını yapmaya ihtiyacımız olduğu kadar, tarihsel olayın şimdi için ne gibi anlamlar taşıdığını sorgulamaya da bir o kadar ihtiyacımız vardır. Wendy Brown şöyle ifade etmişti: "Yahudi Soykırımı, kuşkusuz yaşandı, fakat yol açtığı yıkımın ayrıntılı dökümü, altmış sene sonra, soykırımın ardından gelen tarihsel dönemde, dünyanın farklı yerlerinde, farklı şekillerde yaşayan insanlar için bu soykırımın ne anlama geldiği hakkında hiçbir şey anlatmaz bize. Bu nedenle, Yahudi Soykırımının maddeselliğine veya olgusallığına yapılan vurgu, Yahudi Soykırımının şimdi'de nasıl yaşadığı sorusu için, bu vurgunun karşıtı olduğu iddia edilen görüş kadar şüpheli bir konumdadır… Geçmişin şimdi ile, bu ikisinin de gelecek ile ilişkisi karmaşık bir *siyasi* mesele olduğundan, ne olgularla ne de doğrulukla çözümlenebilir. Sömürgeci tarihler post-sömürgeci şimdi'yi açıktan açığa kapladığı için, post-sömürgeci çizgideki araştırmacılar bunu pekala kavrıyor olmakla birlikte, metropollerin hegemonyacı tarih yazımının, nesnelliği hala tarihsel ve siyasi bir kurtuluş biçimi olarak sunması hayli ironiktir".[14]

12 Sarlo, B., *Geçmiş Zaman*, çev. P. B. Charum ve D. Ekinci, İstanbul: Metis, 2012, s. 18.
13 *Age.*, s. 102.
14 Brown, W., *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis, 2010, s. 174.

IV.

> Komünizm hep hayaletsiydi ve de hayaletsi kalacak... Bir hayalet hiç ölmez, hep gelir ve geri gelir.
>
> Jacques Derrida[15]

Bir çığlık, yakarış ya da ruh çağırma. Sınıf mücadelesi gibi, yapısal, tarihsel eşitsizliklerin giderilmesi için verilen her mücadeleyi ortak kılan, bu mücadelelerin aşağıdan, yüzeyden, kaba ve maddi şeyler için yapılan mücadeleler oluşudur. Hayatlarımızın, bedenlerimizin ve ölümlerimizin değer tahsisinin, bölüşüm ekonomisinin, yaralanabilirliklerin eşitsiz dağılımının mıntıkası oluşuna itiraz, karnı tok sırtı pek olarak hayatta kalma talebi. Bu talep olmadan, bu kaba ve maddi şeyler olmadan, incelmiş, manevi şeyler de olamaz, der Benjamin. Ama daha son kelimeye gelmeden cümle ikiye katlanmış gibidir. Devamında gelen şudur çünkü: "Yine de sınıf mücadelesinde bu değerler, galibin payına düşen bir ganimet gibi çıkmaz ortaya. Umut, cesaret, mizah, kurnazlık ve azimkarlıkta hayat bulurlar. Geçmişin derinliklerine uzanır etkileri: Hakim olanın her zaferini yeni baştan sorgularlar".[16] Benjamin'in düşünce dünyasının Scholem, Adorno, Brecht arasında, birbirini dışlayan güçler arasında gerilimli bir ilişki, bu gerilimi bertaraf etmemek üzerine kurulu olduğunu yazar Meral Özbek. Scholem'e karşı Marksizmi, Adorno'ya karşı siyaseti, Brecht'e karşı ise metafizik, Baudelaire ve Kafka'yı savunmuştur Benjamin.[17] Hayaletin ya da meleğin belirdiği ya da çağrıldığı yer de burası. Geçmişi şimdiyle, Benjamin'i Derrida'yla biraraya getiren de. Kurduğumuz bağlara, ihtiyaçlarımıza, kapasite ve kabiliyetlerimize aldırmaksızın geleceğe doğru savruluyor, sürükleniyoruz.[18] Şimdiki zaman, "geçmişi eşi görülmedik bir hızla ve kayıtsızlıkla silerek lekel[iyor]".[19] Bu sürükleniş içinde dünyayla bağımızı nasıl (yeniden-) kurarız? "Acılarımızı uyandıran, umutlarımızı yeşerten ne?"[20] Felaketlerin enkazlarının üst üste yığıldığı bir dünyada, tazmin etme arzumuzu, umudu ayakta tutan nedir? Ya bizi çağırmaya, yakarmaya

15 Derrida, J., *Archive Fever: A Freudian Impression*, çev. Eric Prenowitz, The University of Chicago Press: Chicago & Londra, 1996, s. 154.
16 Benjamin, *age*., s. 40-41.
17 Özbek, *age*., s. 73.
18 Brown, *age*., s. 175.
19 *Age*., s. 176.
20 *Age*., s. 176.

yönelten, meleklere, hayaletlere, seslere, paçavralara doğru iten, yarı-teolojik figürlerle düşünmenin zorunlu olduğuna götüren?[21] Gerek Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" metni gerekse Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* siyasi umudu kuvvetli bir ilerlemecilik eleştirisinin içinden, "ilerlemeci ideolojinin tuzaklarından kurtulmak"tan[22] çıkarırlar. Her iki metin de bir yas çalışması çerçevesi içine yerleştirilebilir. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi, kapitalizmin zamanıyla, kültürün sürekliliği, toplumun kendini idame ettirişiyle uyumlu, yani enkazı, işe yaramayanı, fayda üretmeyeni hızla dışarıya atmayla uyumlu geride bırakmacı, ilerlemeci bir tarih anlayışını sekteye uğratarak düşünmenin yolunu *hayaletlerle birlikte* yaşamayı öğrenmekte bulur Derrida. *Musallat-bilimi* (*hauntologie*), der buna. Hayaletlerin geçmişten mi gelecekten mi gelerek tanıklık ettiklerini bilemeyiz ama üstünde ısrar edip kesinleştirilmesi gereken şudur: "hayalet, gelmeye bırakılacak şey olduğu kadar yapılacak ve getirtilecek şey olarak" da düşünülmelidir.[23] Bu anlamda hayaletler, "metafizik sonrası bir yaşam biçimini, (...) akıl, gelişme, ilerleme yahut yapı gibi projelerin hizmetine koşulamayan unsurlarla dolu bir yaşam biçimini simgelemektedir".[24] Geçmişin ya da şimdinin ve bu ikisinin gelecekle ilişkisinin tutarlı ve bütünlüklü bir resmini ayakta tutacak bir varlığın bilinçli yokluğunda nihai sorumluluk öznenin kendisine aittir. Şöyle der Derrida Marx'ın hayaletlerinden bahsederken: "Böyle bir fesat birliği, kulakları sağır eden uzlaşım, günümüzde ölmüş bitmiş kalması gerektiğinde ısrar etmiyor mu, işte asıl bu kuşku düşürüyor insanın yüreğine. Tam da bizi uyutmaya çalıştığı yerde uyandırıyor bizleri. Gözümüz açık olsun öyleyse: Ceset, fesat birliğinin bize yutturmaya çalıştığı kadar, o kadar basitçe ölü değil belki de. Ölmüş kişi hep *orada* gibi. Belirişi önemsiz değil."[25] Hayaletler ile-olmak, yani onlarla yaşamayı öğrenmek, yani yaşamayı öğrenmek, şimdi, burada, içimizde ya da dışımızda mevcut olmayan başkalarıyla, henüz mevcut olmayan ya da artık olmayan başkalarıyla birlikte yaşamayı öğrenmektir. Şimdiki zamanın ayarını bozan, canlı şimdiyi kendisiyle özdeş olmaktan çıkaran, parazitlendiren, bütünüyle tüketilemez kılan namevcutlarla birlikte yaşama, elbette şimdinin kuşakları için adalet ve sorumluluk sorunudur. Olmak

21 *Age*., s. 176.
22 Löwy'den aktaran Özbek, *age*., s. 76.
23 Derrida, J., *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. A. Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 29.
24 Brown, *age*., s. 180.
25 Derrida, *age*., s. 151.

miras almak, "tanıklık etmek, *miras aldığımız* ölçüde *olduğumuza* tanıklık etmek demektir".[26] Sadece maddi değil, olumsal bir evren düşüncesine yer açılır böylece. Geçmişin işlenmesi, bellekle tarihin, mümkünle namümkünün birbirinden bütünüyle ayrılamadığı, ama birinin ötekini yiyip yutmadığı bir ara bölgeye yerleştirir bizi de.

V.

"Hakikat bizden kaçamaz" (Gottfried Keller) cümlesindeki tarih anlayışı, tarihsel maddeciliğin darbe indireceği, sekteye uğratması gereken bir anlayıştır.[27] Söylenenin ya da görülenin sınırı, gökten inen bir erişim yasağıyla çizilmez. "Geçmişin gerçek yüzü hızla kayıp gider."[28] Bu yönüyle geçmiş imgesini, geri getirilemezlikle, bünyevi bir imkânsızlıkla, son sözün ya da asıl nedenin yokluğuyla, çizdiğimiz sınırların olumsallığıyla birlikte düşünmekten vazgeçemeyiz. Tarih, hep *sondan bir önceki şeyler*dir.[29] Son bakış, nihai bakış değildir. Şöyle de söylenebilir: Arşiv olmasa tanıklık ve hafıza imkânsızdır/tanıklık ve hafıza arşivin yokluğunda mümkündür.[30] Bu paradoks, bu gerilim, sinema-zaman ilişkisi üzerine olağanüstü filmler yapmış Chris Marker'ın *Güneşsiz* (*Sans Soleil*, 1982)'inde de karşımızda: "Tüm bunları kim anımsar? Tarih boş şişelerini camdan dışarı atar?" Hatırlamanın unutmanın karşıtı olmadığını çoktan görmedik mi? Daha çok unutmanın astarı gibi: "Tarih böyle ilerler –anılarla tıkayarak; birinin bir diğerinin kulaklarını tıkaması gibi." Kimi hatırlama biçimlerinin, kulak tıka(n)ması gibi (yeniden-) sessizleştirme olduğuna kim itiraz edebilir? "Sadece hatırlamayız, tıpkı tarihin yeniden yazılması gibi belleği de yeniden yazarız." Öyleyse unutmamak gerekir: "Tarihçi geçmişe bakıp hararetle müjdeler verirken, belki de ağzını açtığı anda boşa konuşmaktadır".[31]

26 Derrida, *age*., s. 91.
27 Benjamin, *age*., s. 39.
28 *Age*., s. 41.
29 Kracauer, S. (1969), *Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis, 2014.
30 Derrida, *Archive Fever*, *age*.
31 Benjamin, *age*., s. 41.



La Jetée, Chris Marker, 1962

VI.

Geçmişi tarihsel olarak kurmanın "onu gerçekten olmuş olduğu gibi" tanımak olmadığını söylüyor Benjamin.[32] Tarihsel maddeciliğin meselesinin "tehlike anında birden parlayıveren anıyı ele geçirmek", "geçmişteki umut kıvılcımlarını alevlendirmek", her defasında içinde bulunulan şimdinin hakim sınıflarınca el konulmuş geçmiş imgesini kurtarmak olduğunu ekliyor.[33] Benjamin'in geçmişle ilişkisi maziye abanıp gitme arzusu ya da evcilleştirilmiş, müşfik bir geçmiş nostaljisi ve melankolisi değildir kuşkusuz. Geçmişin güncelleştirilmesi, etkinleştirilmesi ihtiyacı ve dönüştürme iradesiyle dopdoludur. "Geçmişteki umut", tarihsel bilginin ve devrimci eylemin hem kaynağı hem sonucudur. "Önceki kuşakların şimdiki zaman için besledikleri umutların kurtarılmasıyla, bugün için umut kıvılcımının körüklenmesi arzusuna dayanır."[34] Tarihin sonundan değil, belirli bir tarih anlayışının sona erdirilmesinden söz ediyoruz o halde. Derrida'nın

32 *Age*., s. 41.
33 *Age*., s. 41.
34 Özbek, *age.*, s. 77.



Les Statues meurent aussi, Chris Marker, Alain Resnais, Ghislain Cloquet, 1953

hayaletleriyle Benjamin'in meleğinin buluştuğu yer de burası. Şimdi'ye musallat olan imgeler biçiminde düşünüldüğünde tarih, tutarlı bir bütünlük olarak yeniden canlandırılamayacağı gibi daima tamamlanmamış bir nitelik taşıyacaktır.[35] Şüphesiz olan olmuştur. Geçmişteki adaletsizlik telafisizce olup bitmiştir; lakin bu olmuş olanın öyle kolaylıkla kabul edilebileceği anlamına yine de gelmez. Tarihin bu imgesel boyutta düşünülmesi gereği, Derrida ve Benjamin'in ortaklaştığı yer: "tarihin imgesel boyutunun doğruluk değeri onun gelip geçici, kısmi ve olumsal mahiyetinde, yerleşik hikayeleri altüst edişinde yatar".[36] Bireysel ve kolektif belleğin ve tecrübenin imgelerini, şimdi'nin gerçekliğinin üretimindeki yarık ve çatlakları, geçmişi güncelleştirmenin, onu politik etkinlik alanının bir parçası kılmanın yollarını arıyoruz. Geçmiş olayın hatırlanma biçimiyle, geçmiş olarak konumlandırılma biçimiyle ve bütün bunların şimdi'nin güç alanlarını ve gerçekliğini kurma biçimleriyle mücadele, bir yas çalışması aynı zamanda.

35 Brown, *age.*, s. 204.
36 *Age.*, s. 204.

Şimdi'ye kayıtsız, dondurulmuş geçmişe acz içinde bakan olmaktan şimdi'yi dönüştürme kuvvetini geçmişin düşünülme biçimini dönüştürmekte bulmaya doğru. Belgesel ya da kurmaca, sinema tarihi içinde de zengin bir düşünce geleneğinin bu tarih kavrayışını sadakat ve şiddetle miras aldığı söylenebilir pekala: "Aynı anda hem geçmişi ateşlemeyi hem de ondan kopmak için bir yol açmayı hedefleyen, daha adil bir geleceğin kurulması için bir yandan geçmişin gücünün önceden belirlenmiş her türlü içerimine karşı koyarken, bir yandan da bu gücü geri çağıran bir bilinçtir bu. Özgürlük pratiği için birtakım yeni alçakgönüllü olanaklar sunan bir siyasi bilince bile karşılık gelebilecek bir bilinç".[37]

VII.

> Kültür olarak adlandırdığımız işte bu ölüm botaniğidir.
> *Heykeller de ölür* (*Les Statues meurent aussi*), Chris Marker, Alain Resnais, Ghislain Cloquet, 1953

Tarihselci tarihçi, nesnel ve tarafsız olmakla övünen sinemacı kiminle duygudaştır? "Cevap belli: Galip gelenle!"[38] Şayet *olmak* miras almak ise, "hükmedenlerin hepsi kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçıdır".[39] Ancak kazananın tarihiyle duygudaşlık kuruyorsak, galip gelenle mağlup olanın, muzafferle yenilmişin, alt edenlerle alt edilmişlerin aynı tarihi, aynı duygulanım dünyasını paylaştıklarına inanırız. Sinemayı ve tarihi o güzel yansızlığıyla, işte ancak o zaman övebiliriz. "Tarihçiler geçmişten bir hazine, bir miras olarak söz ederler. Tarih'in ezilen sınıfları içinse tarih bir enkaz, bir yıkıntılar yığını, bir talan alanıdır. Bir dizi öykünün birbirini doğurarak bugüne doğru ilerlediği bir birikim değil, geçmişin bugüne kavuşması değil, bir öykünün başka öyküleri tüketerek, unutturup yok ederek kendini tek kılması, geçmişin beklentilerinin yok edilmesidir".[40] Bir yıkıntı olarak tarih ve kültür anlayışıyla düşünebilmeye, Benjamin'in tarihsel imge kavrayışına belki de en çok yaklaşan sinemacılar oldu. Kültürel süreklilikte, toplumların kendilerini idame ettirme biçimlerinde ulusal miras ve hazineyi, gururla sahip çıkılacak kültürel değerleri değil, üst üste yığılan enkazları gören sinemacı, yıkıntıların arasında dolaştığının farkındadır; "tarih

37 *Age*., s. 211.
38 Benjamin, *age*., s. 42.
39 *Age*., s. 42.
40 *Age*., s. 42.

imgesini tarihin en silik nesnelerinde, artıklarında",[41] paçavralarda, döküntülerde, tarihin ilerlemeci akışını kesintiye uğratan, sürekli hareketi askıya alan kültürel atıklarda aramaktadır. Arzuyu sürekli uyarırken zevki hep erteleyen faydacı bir evrenin dışına atılmış olanları, ıskartaya çıkarılmışları. Bu sinemacı için beden bile artık hareket eden şey değil, hareketin öznesi, eylemin enstrümanı değildir. O zamanı tekamül ettirendir. Beklemeleri ve yorgunluğuyla zamanı bir kütle olarak hissetmemize olanak tanır. Pek çok isim ve film sayılabilir elbette; ama özellikle Alain Resnais ve Chris Marker filmlerini mütesallit filmler olarak adlandırmak mümkün – etik, estetik ve siyaset arasındaki gerilimli ilişki üzerine oturan filmlerin peşini bırakmadıkları için. *Heykeller de ölür*.[42] Sömürgecilik-karşıtı bir bakışı alevlendirerek sanat diye adlandırdığımızın beyaz insanın zevki üzerine kurulu oluşunu sorgulayan bu film, politik tarihin alt edilmişlerinin, kayıplarının yüzlerini arıyor, sanatsal miras ve zenginlik denilen şeyin ırksallaştırılmışlığını tartışmaya açıyor ve Fransız yeni-sömürgeciliğinin görünümlerine sanat eleştirisi içinde tanıklık ediyordu. Tarihsel maddecilikle sinemasal tanıklık, hatırlamanın estetiği, etiği ve politikasını yeniden işlemekte böylece buluşmuştu.[43] Canlı ile cansız, hareketli ile durağan, arşiv ile tanık arasındaki ilişki bütünüyle maddeci ve ilerlemeci bir anlayışa terk edilmeden alıkonuyor; tarihin imgesel boyutu, bakma eylemiyle bellek arasındaki ilişki ışıkla karanlık arasında bir yerlerde görünüp kayboluyordu. Bakma eyleminin ta kendisi, sınırlarla, kendimizi konumlandırma biçimimizle işliyordu. *Bakıyor* olmakla şimdide ya da geçmişte yaşananlardaki payımız arasındaki bağı tanımaya, kültürel zenginlik diye adlandırdığımızın aynı zamanda kültürel yıkım olduğunu görmeye ve *anımsamaya* böylelikle zorlanırız: "Tarihsel maddeci için bunun anlamı yeterince açıktır. Bu ana kadar hep galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. Her zamanki gibi ganimetler de alayla birlikte taşınır. Kültürel zenginlik denir bunlara. Ama tarihsel maddeci zafer alayını temkinli bakışlarla uzaktan izler. Çünkü bu kültürel zenginlikler, hiç istisnasız, dehşet duygusuna

41 *Age*., s. 42.

42 Bu 30 dakikalık kısa film, *Cannes*'daki gösteriminin ardından Fransa'da (Ulusal Sinematografi Merkezi, *Centre National de la Cinématographie* tarafından) 1953-1963 yılları arasında yasaklanmış, kesilmiş hali 1963'te, tamamı ise 1968'de gösterilebilmişti. Senegalli düşünür Alioune Diop tarafından kurulan *Présence Africaine* adlı yayınevi ve dergi tarafından desteklenen bu film, işitsel-görsel bir kolaj olarak sömürgecilik-karşıtı, ırkçılık-karşıtı, kapitalizm-karşıtı kuvvetli bir bakma etiği sunuyordu. Bkz. Chamarette, J., "Les Statues meurent aussi", *Senses of Cinema*, S. 52, 2009.

43 Chris Marker'la Benjamin, tarihsel maddecilikle sinemasal tanıklık arasındaki akrabalık için bkz. Lindroos, K., "Chris Marker as Cinematic Witness", *Art as a Political Witness*, der. K. Lindroos & F. Möller, Obladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich, 2017.

kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahiptir. Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere de borçludurlar. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele kurtarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan. Bu yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır".[44] Sinemasal tanıklık, olmuş olanın öyle kolaylıkla kabul edilemeyeceğini yeniden hatırlatır. Tarihi imgesel boyutta düşünerek yürünen yıkıntıların içinde, kazı yapılan ümitsizlik arazisinde dibe çökmüş umudu, ancak Tarih'in havını tersine tarama eylemiyle görebilmek mümkündür. "İmgenin hafızası" işte budur. Her imge, sadece gösterdiğini değil, bakanın ve bakılanın konumlandırılma biçimlerini de içerir. İmgenin hafızası, belirli bir görme, okuma ve bilme biçimi kurar.[45] *Güneşsiz*'de Krasna'nın dediği gibi: "Hatırlamak, unutmanın karşıtı değil, astarıdır." Kültürün eşitsiz ilişkilerin, gasp ve yağmanın, şiddetin at koşturduğu arenasında, egemen kültürün bakışını terk ederek, onun dışına itilmiş kültürlere nüfuz etmeden bakabilmenin, onlar tarafından nüfuz edilmeye açılmanın, bakışımızla hafızamız arasındaki ilişkiyi fark edebilmenin imkânlarını nasıl üretiriz? Zapt etme, nüfuz etme, her şeyi bilme arzusuyla baktığımız nesneyi, nüfuz edilemez kılacak, onu bizim bakışımıza cevap verme kudretiyle donatacak olan nedir? "Hiçbir şey bilmediğimizde, acı çekme, huzur, mizah görmek istiyoruz. Dünyanın sömürgecileri olarak bizler, her şeyin bizimle konuşmasını istiyoruz: Hayvanın, ölünün, heykelin. Ve bu heykeller sessiz. Ağızları var ama konuşamazlar. Gözleri var, ama bizi göremezler."[46] Tarihin ve kültürün galibinin eylemini zihinsel ve duygusal düzeyde tekrar eden sessizleştirmesine karşı bakma ve düşünme olanakları, tarihin imgesel boyutunu kavrayan sinemada keşfedilmiş, yeniden işlenmişti: "Geçmişin reddedilen yarası, insan meskeninden atılmış olsa da bir yolunu bulup hayatta kalır. Sonunda kendisine artık cismani değil psişik bir yer bahşedilmesini bekleyerek, zaman sarmalında çürür. Anımsamak, aslında o psişik yeri sağlamaktır".[47] Bakışımız, tarihsel etkinlik alanının bir parçasıdır. Tarihe hayat kazandırır, tarihin düşünülme biçimine katılımımızı harekete geçirir. Sinemada olduğu gibi tarihin imgesel boyutta düşünülmesi, tarihe katılımımızın farkına varmamızı sağlar.

44 Benjamin, *age*., s. 42-43.
45 Silverman, M., *Palimpsestic Memory: The Holocaust and Colonialism in French and Francophone Fiction and Film*, Oxford: Berghahn, 2015, s. 137.
46 *Heykeller de Ölür*'den.
47 Silverman, K., *Görünür Dünyanın Eşiği*, çev. A. Onacak, İstanbul: Ayrıntı, 2006, s. 275.



Les Statues meurent aussi,
Chris Marker, Alain Resnais,
Ghislain Cloquet, 1953

VIII.

Tarihi bellekten, evrensel olanı tekil olandan ayırma teşebbüslerine karşı, bunları birbirine de indirgemeyen kozmopolit bir hafızaya ihtiyacımız var. "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal' istisna değil, kuraldır".[48] Bu ahval içinde elimizde kalan tek duygu şaşkınlıksa şayet, onun bizi götüreceği tek bilgi şu: bu duygunun "kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı".[49] Olağanüstü halin kural olduğu bir tecrübeye "denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız".[50] Ya da miras almak: Jean Luc Godard'ın *Histoire du cinéma*'sı (*Sinemanın Tarihi/Hikayeleri*) ve son filmi *Le livre d'image* (*The Image Book*, *İmgeler ve Sözcükler*, 2019) modern şiddetin tarihiyle imgenin şiddeti arasındaki bağlantıları, görme ve imgeler arasında bağlantılar kurma kabiliyetimizi filizlendirecek tarihyazımı örnekleri gibidir. Benjamin'in yeniden işlediği tarihsel maddecilikle sinemasal tanıklığı buluşturan bu filmler, tarihin düşünülme biçimine montaj ilkesini sokarak "düz anlamıyla geçmişin değil, geçmişin imgesel boyutunun bize hükmedişini" (Georges Steiner) fark etmemizin önünü açar. Başkalarının anılarını hatırlamaya, "başka insanların mücadelelerinin, tutkularının, geçmişlerinin kendi geçmiş ve şimdiki zamanımızda yankılanmasına",[51] onların yaraları tarafından yaralanmaya, geçmişimizin, şimdiki zamanımızın ve geleceğimizin, kendi gerçekliğimizin kırılganlaşmasına, hülasa onların bize nüfuz etmesine

48 Benjamin, *age*, s. 43.
49 *Age*, s. 43.
50 *Age*, s. 43.
51 K. Silverman, *age*, s. 276.

doğru açılırız, ya da bu açıklığımızı hatırlarız. Bu anlamda hatırlamak, yeniden üretmek değil, dönüştürmektir.[52] Tarihi imgesel boyutta düşünme de, bakma ve bakılma ilişkilerini ve ezilenlerin payına düşen imgeleri yeniden biçimlendirme olanağı da, hatırlamanın dönüştürülmesinde, hafızanın yeniden yazılmasında saklıdır.[53] Kusurlu, yıpranmış, aşınmış, yaralanmış, saçaklanmış hafıza ve zamanın yerçekim kuvvetiyle başları öne eğilmiş bedenler. Yanmış, yıkılmış, enkazla dolu bir arazi. Bütün bunlarla birlikte görme, dinleme, anlatma, hatırlama ve sanat yapma direncimiz ayakta: "Kusursuz şekilde anımsamak, aynı kültürel düzen içinde sonsuza dek yaşamak olacaktır. Ancak kusurlu şekilde anımsamak, geçmişten imgeleri, şimdiki zamanı yaşantıladığımız imgelerle hep yeni ve hep dinamik bir ilişki içine sokmak ve bu süreçte sadece geçmişin değil aynı zamanda şimdiki zamanın da dış hatlarını ve önemini durmadan değiştirmektir".[54]

IX.

Ey Harlem Sokakları üzerindeki yıldız tarlası
Ey gecenin geçmişi unutturan nefesi.
Bir annenin şarkısıyla kuruluyor bir şehir
Bir ninniyle düş kuruyor bir şehir.
Elini uzat kara çocuk ve bir yıldız al
Geçmişi unutturan esintisi içinde gecenin.
Tek bir yıldız al!
Langston Hughes[55]

9. meşhur fragman şöyledir: "Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden bir-

52 *Age*, s. 276.
53 *Age*, s. 276.
54 *Age*, s. 276-277.
55 Hughes'un *Yıldızlar* (*Stars*) adlı şiiri. Bkz. K. Silverman, *age*., s. 176-177.



Der Himmel über Berlin, Wim Wenders, 1987

leştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır".[56] Isaac Julien'in *Looking For Langston* adlı bir filmi var. Langston Hughes'u anlatıyor. Onu seyircisi tarafından kolay hazmedilebilir bir nesne, başkalığının seyircisi tarafından zahmetsizce yiyip yutulduğu, seyircinin bakışlarıyla zaptedilen bir nesne kılmaktan imtina ediyor bu film. Hatta, "seyirci tarafından yapılacak bir yağmaya ve kendine mal etmeye"[57] karşı tavizsizce sınırlar çiziyor. Filmin sonunda polis ve haydutlardan oluşan bir grup cenaze sonrası davetin yapıldığı mekana girdiklerinde, --hep beraber heteroseksüel normları dayatmak üzere giriyoruz—orada hiç kimse yoktur; aradıkları çoktan iz bırakmadan gitmiştir. Buradaki gibi, ötekinin dünyasına merakla ve davetsizce girdiğimiz bu tür anlarda, filmin tavizsizce bizi yokluğa göndermesi, başkalığa açılmanın,

56 Benjamin, *age*., s. 43.
57 K. Silverman, *age*., s. 162.

onu zapt etmeden açılmanın, *nüfuz edilmeye razı olarak* açılmanın imkânını yaratır: dahil olmak istediğimiz evren kökten bir kendine yabancılaşmayı, tanıdık olan her şeyi geride bırakabilme kabiliyetimizi canlandırmayı talep etmektedir.[58] Kendinden hoşnutlukla dilediğimiz her şeye nüfuz edebileceğimize inanan bakışların indirilmesi gerekmektedir. "Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek..." Tarih meleği mezarlıkta elinde James Baldwin ve Hughes'un fotoğraflarını tutan siyah melektir bu filmde. Meleğin kanatlarının yapma olduğunu biliriz. Üzerimizde bıraktığı etki ise, yüzümüzü yakan güneş, saçımızı savuran rüzgar kadar gerçektir. Sinema tarihinin bir başka meleği, şehrin yıkımının tanığı Damiel (*Der Himmel über Berlin*/*Berlin Üzerinde Gökyüzü*/*Arzunun Kanatları*, Wim Wenders, 1987), gerçek melek kanatlarının etik bir varlık olmayı, etik olanağını da dışarıda bırakışını fark edecektir. İnsan olmak, yaralanabilirliği, ötekinin dokunuşlarına, dünyasına, ötekine maruz kalmayı zorunlu kılarken, etik olanağın dar kapısını açmaktadır.



Der Himmel über Berlin, Wim Wenders, 1987

58 *Age*., s. 162.

X.

Siyasetçilerin kör bir inatla savundukları ilerleme imanıyla, bunun kitlesel temeline duydukları sonsuz itimatla ve onları bir kukla, bir otomat gibi oynatmaya başlamış olan bu tabiyetle her tür bağı kesen bir tarih anlayışını anlatmaya ve kurmaya çalışır Benjamin. Umut, gelecek selamet düşüncesinde değil, yıkıntıların arasında dolaştığının farkında, şaşkınlığını ve kendi masumiyetine duyduğu inancı geride bırakmış olanın bakışındadır. Umudu sadece *gelecek olan* değil, *yapılması* ve *getirilmesi* gereken olarak düşünenin.

XI.

Konformizme, teknokratik eğilimlere karşı durabilecek bir tarih anlayışı. Şöyle diyor Benjamin *şimdiki zaman* için: "Bugün emekten anlaşılan doğanın sömürülmesi demek. Safça bir gönül rahatlığıyla, doğa sömürüldükçe proleterya sömürüden kurtulur sanılıyor".[59] Bütün şekillenişimiz, mevcudiyetimizin sınırları her zaman bizdeki ötekiyi ima ediyor; kendimize kökten bir biçimde yabancı oluşumuz paradoksal olarak başkalıkla etik bağlantımızın da kaynağı. Hepimiz, ötekilerin üzerimizde bıraktığı izlerinden oluşuyoruz. Yaşadığımız ve beslendiğimiz sistem, başka insanların, başka canlıların acı çekmesi üzerine kurulu. Sofrayı biz kurmuş olmasak da, hepimiz bu ziyafet sofrasındayız. Benjamin'in metalaşma olgusuna dair kavrayışını tartışırken sömürü ve tahakküme dayalı insanlararası ilişkilerin *şeyleşerek* kapitalizmin doğal bir güçmüş gibi kendi gerçekliğini dayatışına dikkat çekmişti Meral Özbek: "Metalaşma olgusu, meta fetişizmini; yani aslında meta üretimi ilişkileri düzeyindeki sömürü ve tahakküme dayalı olan insanlararası ilişkiyi, pazarda eşit dolaşıma giren mallar arasında bir ilişkiymiş gibi görmek sonucunu yaratır. Metaların fetişleştirilmesi, onları üreten zihinsel ve bedensel emek süreciyle canlı bağlantılarını koparıp nesnelerin ölü fetişler olarak şeyleştirilmesi anlamına gelmekle kalmaz; aynı zamanda bu, insan ilişkilerinin şeyleşmesi ve kapitalist üretim sürecinin kendisini gerçekleştiren insanların karşısına, ezici bir doğal güç olarak çıkması demektir".[60]

59 Benjamin, *age*., s. 45.
60 Özbek, *age*., s. 89.

XII.

> "Hıncımı bir koza içinde saklamak zorundayım. Onun ahlaki değerine ve tarihsel doğruluğuna hâlâ inanıyorum. Hâlâ."
>
> Jean Améry[61]

Tarihsel bilginin öznesi, eşitsizlikle, altedilmişlikle mücadele içindeki ezilenlerdir.[62] Mücadele içindeki alt edilmişler için sadece gelecek kuşakların kurtarılması rolünü yeterli sayamayız. Yüzünü gelecek kuşakların kurtarılmasına dönmüş bir mücadele, öfke ve fedakarlık duygularının unutulmasıyla sonuçlanır. Bu duyguları ayakta tutacak olan, artık aramızda bulunmayanların, vaktiyle alt edilmiş olanların, alt edilmişliğin üstesinden gelmeyi deneyenlerin imgesidir. Hayaletler *ile* birlikte yaşamayı öğrenmek. Tarihin bu imgesel boyutta kavranışı, ilerlemeden medet ummayan bir siyaset bilincine de yol verebilir: "Bu bilince sahip olmak demek, geçmişin ve geleceğin hayaletleriyle, geçmişin katlanılır ve katlanılmaz hatıralarıyla ve doğmamış olanlara karşı yükümlülüğün ağırlığıyla etkin bir biçimde yaşamasını öğrenmek, aslında bunları siyaseten etkinleştirmek demektir. Derrida geçmişin nasıl hatırlandığı veya reddedildiğine ilişkin kalıcı bir sorun olarak tarihin siyasi yüzünü ısrarla vurgulamak suretiyle (tıpkı Benjamin gibi) tarihi bellekten ayırma amaçlı her türden saf kategoriyi olanaksız kılar. Bizler ölülerden 'gerçekten başlarına gelmiş olan şeyleri' değil, başlarına gelen bu şeylerden sonra yaşamayı sürdüren, medet umulan şeyi, geçmiş kuşakların ve olayların şimdi'nin güç alanlarını zapt etme biçimini, bu kuşak ve olayların bizim üzerimizde hak talep etme biçimini, gelecek hayallerimiz ve bakışlarımıza musallat olma, bulaşma ve hayat verme biçimlerini miras alırız".[63]

XIII.

> Irkçılığın kurbanlarının, kendilerine söz verilmeden gömülmelerini istemiyorum. Acıların, ıstırapların kuşaktan kuşağa aktarılmadı-

61 Améry, J., (1966),' *Suç ve Kefaretin Ötesinde: Alt Edilmişliğin Üstesinden Gelme Denemeleri*, çev. C. Ener, İstanbul: Metis, 2015, s. 109.
62 Benjamin, *age*., s. 45.
63 Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset*, *age.*, s. 185.

> ğını iddia etmek ihanet olur. Yazdıklarım çok hoş, neşeli öyküler değil, ama bir yazar olarak benim görevimdi.
>
> Toni Morrison[64]

Tarihsel ilerleme kavrayışının insanlığın *homojen* ve *boş bir zaman* içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamaz olduğunu söyler Benjamin.[65] İlerlemeciliğin eleştirisi ve sekteye uğratılabilmesi, bu zaman tasavvurunun da yerinden edilmesiyle iç içe geçmiştir. Bir bütün olarak akıp giden ve sürükleyen homojen ve boş zaman tasavvurunu kesintiye uğratan, bütünlüklü olmayan, her daim parçalı, dağıtıcı, eliptik, titreşen, parlayan ve dibe çöken, bir bütün olamayan kusurlu ve tamamlanmamış zaman kavrayışıdır. Belki de İkinci Dünya Savaşı sonrası sinemasının zamanı bu.[66] Kültürün üzerindeki sefil örtüyü kaldıran, kültürün sürekliliğine karşı, ıskartaya çıkarılanın veya alt edilenin, onu seyredenin bakışına cevap verme kudretiyle huzursuz edildiğimiz anların sineması. Felaketi, yıkıntılar yığınını, gerçekliğin uzlaşımsal biçimi içinde kalarak, homojen ve içi boş zaman tasavvuruyla anlatamayacağını çoktan fark etmiş sinemasal tanık. "Yeniyi sonsuzlaştıran kapitalist endüstriyel-ilerleme ideali"ne karşı, "ilerleme olarak tarih fikrinin cehennem zamanı"na karşı,[67] geçmişin *geçmişliği*ne karşı, tarihin imgesel boyutunun düşünülmesi, kusurlu hafızalarımızla zamanın içinde yaşadığımızı, geçmiş imgelerini yeniden inşa etme irademizi ve kabiliyetimizi hatırlattı. Zaman, aynı olanı sürekli hale getiren Tarih'in değil, akış ve süreksizliğin zamanıdır artık.

XIV.

Hatırlamak, geçmişi "olduğu gibi" getirmek, yeniden canlandırmak, yeniden üretmek değil, dönüştürmektir. Peki neyi? Bellek ve bakış trabzanlarına yaslanan sömürü ve tahakküm ilişkilerince üretilmiş bilme, düşünme, duygulanım ve fantazi biçimlerini. İlerleme idealinin yaslandığı homojen ve boş zaman tasavvurunu terk edebildiğimiz nadir anlarda fark ederiz ki, "tarih, bir inşa faaliyetinin nesnesidir. Yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, 'şimdi'nin

64 Alıntı, Toni Morrison'un *Les Inrockuptibles* dergisine verdiği iki ayrı mülâkattan Siren İdemen'in yaptığı 2000 yılında *Roll*'da yayımlanan derlemeden. 2019 yılında şu adresten online erişime açıldı: https://www.birartibir.org/kultur-sanat/419-iste-nihayet-siyah-kovboylar

65 Benjamin, *age.*, s. 46.

66 Gilles Deleuze (1985/1989), "zaman-imge" kavramıyla karşılaşmıştı bu dönüşümü.

67 Özbek, *age.*, s. 91.

zamanı'nın doldurduğu bir zamanda yükselir".[68] Öyleyse geçmişe doğru sıçrayış hem kurallarını hakim sınıfın, egemen kültürün koyduğu bir arenada[69] hem de şimdi'nin içinden gerçekleşir her zaman. Tıpkı Claude Lanzmann'ın *Shoah*'sının ilk cümlesinin ilan ettiği gibi: "Olay (*l'action*) günümüzde başlar." Tarihin imgesel boyutuna politik kabiliyetini veren de budur. Şimdiki zamanda kendini gerçeklik kılmış görünürlük ve işitirlik düzeneği içinde bozulma ve kırılmalara, başka ortak duyuların, başka anlam ortaklıklarının, başka uzay-zamansal düzeneklerin üretimine ihtiyaç vardır. Geçmişin şimdideki imgelerinin, bu imgelerin bizi konumlandırdıkları yerlerin sökülmesine, görme, düşünme ve işitme çerçevelerimizin ayarının, görünür olanın apaçıklığının, şimdi'nin verililiğinin bozulmasına. Benjamin, "gündelik ve seküler dünyaya anlaşılması zor ve kutsal bir metin gibi yaklaşmıştır," diye yazmıştı Meral Özbek.[70]

XV.

Bu fragmanlarda, ilerleme, bütünlük ve süreklilik temelli "evrensel tarih" ya da "tarihselcilik" Benjamin'in karşısına aldığı tarih kavrayışıdır. Tarihsel ânın kesintiye uğratıcı gücü, onun şimdiyle ilişkisi içinde yakalanabilmesiyle mümkündür. Bu gücü açığa çıkarabilme potansiyelini tarihsel maddecilikte bulacaktır Benjamin. Tarihsel imge zamansal süreklilikle ya da geçmiş-şimdi-gelecek anlatısıyla aynı hizaya sokulamaz, bilakis tarihin sürekliliğini infilak ettirmek için o temellük edilir.[71] Bu anlamda şimdi, geçmiş ve gelecek arasında bir geçiş olarak düşünülemez; şimdi, geçmişin temellük edilebilmesine, onun tarihsel inşasına açık bir olanaktır.[72] Benjamin'in devrim anlayışı da bu *şimdi'nin zamanı*yla birlikte tahayyül edilebilir. Kendinden önceki süreçlerin olgunlaşmasıyla değil, şimdi'nin mesiyanik gücünün kurtuluşu için bir geçmiş imgesinin alıkonulmasıyla ortaya çıkan devrim.[73] Tarihin akışında kırılmaya yol açma, tarihsel sürekliliği kesintiye uğratma ya da tarihsel imgeyi alıkoyma olarak devrim, hem bir olanağın gerçekleştirilmesini hem de onun şimdi'de maddileştirilmesini ifa-

68 Benjamin, *age.*, s. 46-47.
69 *Age.*, s. 47.
70 Özbek, M. , "Walter Benjamin Okumak–III", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 55, S. 4, 2000c, s. 84.
71 Mills, C., *The Philosophy of Agamben*, Montreal&Kingston: McGill/Queen's University Press, 2008, s. 117.
72 *Age.*
73 *Age.*

de etmektedir.[74] Bakışı geçmişe çevrilmiş tarih meleği felaketi görür; "bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket gibi görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket".[75] Melek, faltaşı gibi açılmış gözleriyle felaketi görüp hissetse de çaresiz, hareketsizdir. İlerleme denilen fırtınanın kuvvetini kırma, onu kesintiye uğratma, şimdi'deki olanağı tarihsel ânın temellük edilmesiyle gerçekleştirme sorumluluğu bizim omuzlarımızdadır.[76] "Tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem ânındaki devrimci sınıflara özgüdür".[77] Tarihsel sürekliliği parçalama ya da kesintiye uğratma ile devrimci eylem arasındaki bu bağ, ilerleme idealine iman etmiş siyaset biçimleriyle ilişiği de kesmektir: "olgunlaşmış devrim koşulları", "yoksul çağların daha adil ve mutlu çağlara doğru ilerlemesi", "güzel günler göreceğiz" ile ilişiği kesmek.[78] "Benjamin'e göre geçmiş, şimdi'nin daha aşağı bir biçimi değil, hem travmatik hem de ütopik sahneler saklayan istifade edilebilecek bir gizli mahzendir".[79]

XVI.

Tarihsel maddeci, geçmiş ve gelecek arasında bir geçiş olarak düşünülemeyecek şimdi'den, şimdi'nin zamanından yola çıkma zorunluluğunu taşır.[80] Tarih meleği felaketin tanığıdır; lakin suskun ve çaresiz bir biçimde geleceğe doğru sürüklenmektedir. O halde bu melek niye var? Bir kurtuluş vaat etmiyorsa? Meleğin varlığının ve bakışının, Tanrı'nın inayetine duyulan inancı, dini inancın dünyasını devreye soktuğu düşünülebilir.[81] Bu yönüyle meleğin bakış açısı, topyekûn bir büyü bozumuna, ilerlemeci ve seküler ideallerde temellenmiş Aydınlanma'ya karşı durur. "Hem arkaik hem ütopik bilgi",[82] umut, bütün olup bitenin görüldüğüne ve adaletin tecelli edeceğine dair inanç devreye girmiştir. Geçmişte oldukları biçimleriyle değil fakat. İlerleme ve rasyonalitenin idealleştirilmesinin ürettiği büyübozumu fırtınası, "teolojinin siyasi bakımdan üretken unsurlarının, umut, hayal ve ütopya tutkusunun kurtarıcı güçlerini"[83] siyaset

74 Brown, *age*., s. 192.
75 Benjamin, *age*., s. 43.
76 Brown, *age*., s. 192.
77 Benjamin, *age*., s. 47.
78 Brown, *age*., s. 193.
79 Brown, *age*., s. 193.
80 Benjamin, *age*., s. 47.
81 Brown, *age*., s. 196.
82 *Age*., s. 196.
83 *Age*., s. 197.

ve tarih sahnesinden koparmıştır. Bu yönüyle melek figürünü, ne geleneksel teolojiyi sığınılacak bir ev gibi işaret eden, istikameti gösteren, ne de kendini ilerleme fırtınasının büyübozumuna bırakarak, kurbanlar ve cellatlar arasında hiçbir ayrımın kalmadığı, hiçbir hesabın sorulmadığı bir "ölümlü dünya" içinde yaşamaktan başka çaremiz olmadığına inandıran bir figür gibi düşünmek zorunda değiliz. İlerlemeciliğin ve otomatizmin sürgün ettiği figürler (imgeler ve duygular), bilinçli ve bilinçdışı hatıralar, umutlar, hınç ve öfke yeniden etkinleştirilebilir.[84] Bütünüyle ve sadece dini inancın değil, insanın dünyayla bağını kuran inanmanın dar ve boş kapısı, seküler dünyanın içinde açık tutulmalıdır. Bu kapı her tür anlamıyla insan maharetlerine de mesiyanik hayallere de açıktır.[85] Benjamin'in fantazmagoriyi kültürel varlıkların içerdiği fantazmagori olarak ele almasına, "yüzyılın sihirli görüntüleri"ne bir tür mikroskopaj ya da teleskopajla bakışına dikkat çekiyor Meral Özbek. Benjamin'in yöntemi, tarihin atıkları durumunda olan fenomenlerdeki durağan düş-imgelerinin izlerini sürmek ve bunları diyalektik imgelere çevirmektir.[86] Fantazmagori, 19. yüzyılın metalar üreten toplumunun büründüğü parıltıda, burada işleyen yüceltimde ise şayet, bu yüceltim kolektif bilinçdışındaki ütopik özlemleri de içerebilir.[87] Melek, ilerleme ve rasyonaliteyi idealleştirmiş bir Aydınlanma perspektifinin sınırlılıklarını fark etmiş, tarihin ve kültürün sürekliliği denilen barbarlığın üst üste yığdığı yıkıntıların arasındadır. "Karamsarlığın bu örgütlenmiş halinin kendisi, diyalektik bir dönüşle, ilerleme mitosundan uyanmak ve hep aynı olanın dışına sıçramak ve özgürleşmek için itici gücü (umut kıvılcımını) oluşturur".[88] İnsanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmaksızın yol aldığı şeklindeki ilerlemeci tasavvur, ilerlemenin "insan bilincinin, faaliyetinin ve insani kaygıların ötesinde"[89] kaçınılmaz bir biçimde vuku bulduğu bir üst-anlatıya tabi olmamızı buyurur; oysa belleğimiz de bilincimiz de şimdiki zaman tarafından konumlandırılmış ve doldurulmuştur.[90] Tarihsel maddeci, geçmiş ve gelecek arasında bir geçiş olarak düşünülemeyecek şimdi'den, şimdi'nin zamanından yola çıkma zorunluluğunu taşır. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişki, şimdi'nin geçmiş ve gelecekle ilişkisi, verili, apaçık, bir bütün değildir.

84 *Age*., s. 197.
85 *Age*., s. 197.
86 Özbek, "Walter Benjamin Okumak-I", *age.*, s. 94.
87 *Age.*, s. 93.
88 *Age.*, s. 77-78.
89 Brown, , *age*., s. 198.
90 *Age.*, s. 198.

XVII.

Tarihselciliğin hep varacağı yer, evrensel tarih anlayışıdır Benjamin için. Maddeci tarih yazımını, bu anlamda farklı görür. Tarihselcilik, "kuramsal donanımdan yoksundur. Yöntemi toplama işleminden ibarettir; homojen ve boş zamanı doldurabilmek için olgu yığınları devşirir".[91] Oysa maddeci tarih yazımı kurucu bir ilkeyle, sadece düşüncelerin akışı değil, düşüncelerin durdurulup onların temellük edilmesiyle çalışır.[92] Olgular yığınıyla değil, tarihin homojen akışından kopartılıp alınmış, belirli gerilimlerin kümelenerek kristalize olduğu zerrelerle, an ve düşüncelerle işlemektedir. Bir dönemden bir hayatı, tüm bir ömürden bir yapıtı çekip çıkartmaktan söz eder mesela, Benjamin. Yapıtta tüm ömür, ömürde bir dönem, dönemde bütün bir tarihin akışı, aynı anda hem *korunur* hem de yadsınarak aşılır.[93] Kurtarma ve kopma. Sadakat ve şiddet. Sadeleştirmeye, çıkartmaya, kesmeye odaklı bu düşünce, fantazmagorinin içerdiği yüceltimi aynı anda mesiyanik hayallere ve insan maharetlerine açan yüzyılın sinemacılarının montaj odaklı düşüncelerinde de yankılanır. Tarihselci geçmiş anlayışının yerine politik geçmiş anlayışı alırken, montaj ilkesi, "montajcı tarihsel bilgi üretimi"[94] tarih yazımının olduğu gibi sinemasal gerçekliğin üretiminde de alt edilmişliğin üstesinden gelmenin metodolojisi olmuştur. Montaj ilkesi tarihe uygulanır.[95] Tarihsel maddeci, "olup bitenin Mesiyanik bir müdahaleyle durduruluşunun işaretini yakalar. Başka bir deyişle, baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci mücadele için bir başarı imkânı görür".[96] Ne saf seküler bir varoluşa ne de saf teolojik bir varoluşa tam olarak açılan bir kapı. Öte dünya düşüncesinin söndüğü maddi ve olumsal evrende onu içeriden kıran, kesintiye uğratan, insanı başkalarına, başkalarının hatıralarına açan dünyevi sonsuz. Siyasi bir umut kaynağı gibi görülen ilerlemeci tarih bakışının sunduğu iyimserlik muhafazakar bir iyimserliktir; çünkü siyasi olaylara dair kaçınılmazlığa ve normatif izahlara razı eder bizi.[97] Sanki faillerin, kurbanların, güç ilişkilerinin, hesap sorulabilirliğinin alıcısının olmadığı bir tarihsel otomat işlemektedir.[98] Oysa imgesel boyutuyla düşünüldüğünde tarih natamamdır. Galip olanın tarihinin

91 Benjamin, *age.*, s. 48.
92 *Age.*, s. 48.
93 *Age.*, s. 48.
94 Özbek, *age.*, s. 77.
95 *Age.*, s. 75.
96 Benjamin, *age.*, s 48.
97 Brown, *age.*, s. 199.
98 *Age.*, s. 200.

yekpare anlatısını parçalayacak, infilak ettirecek tarihsel imgeler, şimdi'nin fiiliyata geçirilmiş olanaklarına tabi olduğu ölçüde maddi, şimdi'yle geçmiş arasında kurulan bu bağın her ikisini de dönüştürmesiyle mucizevidir.

XVIII.

Tüm insanlığın tarihini kapsayan şimdi'nin zamanı, insanlık tarihinin evrendeki yerine denk düşer.[99] Şimdi'de belirli bir anda belirli bir siyasi imkânın sahiplenilmesiyle kurtarılıp alıkonan, inşa edilen, retroaktiviteyle, sunduğu olanakları gerçekleştirilen belirli bir an olarak tarih aynı zamanda vazgeçebileceğimiz, geride bırakmaya razı olabileceğimiz hatta yerle bir edebileceğimiz anlar olarak da düşünülmelidir. Hatırlama, unutmanın karşıtı değildir. Zamanın içinde yaşayan kusurlu hafızalı varlıklarız.

Ek

A

"Tarihselcilik, tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinir".[100] Oysa bir olgu, ancak sonradan, geriye dönüşlü olarak, belki de "binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla tarihsellik kazanır".[101] Tarihsel maddecinin yaptığı, "olaylar dizisini tespih çeker gibi peş peşe sıralamak" değil.[102] Şimdinin kendinden önceki başka bir zamanla oluşturduğu kümenin farkına varmak ve bunu kesip çıkarmaktır. Şimdiki zamanı, içinde yaşadığımız dönemi, bugünü, içinde "mesiyanik zaman kırıntılarının uçuştuğu şimdi'nin zamanı"na dönüştürebilmemizi sağlayan işte budur.[103] Meral Özbek'in ifadesiyle: "Şimdinin felaket ve konjonktürünü okumak, ancak bu tehlike anından alınan enerjiyle, geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşamları koparıp, alıntılamakla mümkündür. (Zaten, geçmişteki o an da, ancak bugünün tehlikesi altında ve bugünün algılama olanaklarıyla bilinebilir kılınmıştır.)"[104] Geçmiş ile şimdi, birbirini ateşliyor, birbiriyle ben-

99 Benjamin, *age.*, s. 49.
100 *Age.*, s. 49.
101 *Age.*, s. 49.
102 *Age.*, s. 49.
103 *Age.*, s. 49.
104 Özbek, *age.*, s. 76.

zer kümeler oluşturuyor, birbirine eklemleniyor ve birbirini inşa ediyordur. Geçmiş, şimdi'deki olanakları aydınlatıyor, bir *olanak olarak şimdi* geçmişin imgelerini dönüştürebilmemizi sağlıyordur. Bugünün içinde açılan dar kapı olarak şimdi'nin zamanı, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında lineer ve kronolojik olmayan bir ilişkinin, yeninin sonsuzca tekrarının dönüştürülebilme ihtimalini doğurur. "Böyle kapıların açılması da şimdi'nin, kurtuluşun –yani şimdi'deki belli bir siyasi amaç ile geçmişteki belli bir baskı oluşumu arasında bağlantı kurmanın- mümkün olduğu zaman şeklinde tezahür etmesine olanak sağlar. Geçmişin ve şimdi'nin bu eklemlenişi, tarih'i bir anda topyekûn değil de parça parça kurtaran 'Mesiyanik zaman kırıntılarını' oluşturur".[105] Yekpare bir tarih kavrayışını terk ettiğimize göre bütünlüklü bir kurtuluş vaadinden de vazgeçebilmemiz mümkün. Her tür idealleştirmeyi ve bütünleştirmeyi, korunma vaadini geri bırakmaya dayalı, bu sürekli örgütlenmesi gereken radikal karamsarlık, mesiyanik parçaları tanıyabilme, temellük edebilme ihtimalinden doğuyor veya bu ihtimali doğuruyor olabilir.

B

"Zamanın nelere gebe olduğunu keşfetmeye çalışan kahinler, onu ne homojen ne boş bir şey olarak görürlerdi. Bunu akılda tutan kişi hatırlama ânında geçmiş zamanla kurulan ilişkinin de tıpkı böyle bir yaşantı olacağını anlayabilir belki."[106] Olağanüstü halin alt edilmiş olanlar için bir istisna değil kural haline geldiğini keskin bir bakışla görüp anlatmış Zaven Biberyan, romanlarında bu radikal karamsarlığı örgütlerken, içinde yaşadığı zamanı şimdi'nin zamanına dönüştüren dar kapıyı da edebiyatta açmıştı. Şu satırlar *Yalnızlar*'dan: "Şaştı, insan nasıl olur da başka bir fikre kapılıp, birkaç saat içinde, yıllarca süregelen düşünce tarzını değiştirebilirdi?"[107] Kapıda beliren umut kıvılcımını körüklemek bize düşer. Ve biliyoruz ki bu ezilenlerin geleneğinin aktarılmasıyla[108] mümkündür. Peki nasıl bir aktarım? Tekrar tekrar aynı toprağı eşelemek. Aynı tefekkür nesnesine tekrar tekrar dönmek. Başarısızlığın tekrarı. Belki de. Aslında daha çok inatçı ısrarın, her şeye *rağmen* yapmanın, hep aynı yere geri dönmenin tekrarı.

105 Brown, *age.*, s. 202.
106 Benjamin, *age.*, s. 49.
107 Biberyan, Z., *Yalnızlar*. İstanbul: Aras, 2000, s. 70.
108 Buna dair iyi bir metin için bkz. Khatib, S., "Where the Past Was, There History Shall Be", *Anthropology & Materialism*, Special Issue I, 2017.

Kaynakça

Améry, J., (1966), *Suç ve Kefaretin Ötesinde: Alt Edilmişliğin Üstesinden Gelme Denemeleri*, çev. C. Ener, İstanbul: Metis, 2015.

Benjamin, W. (1942), "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, yay. haz. & çev. N. Gürbilek, İstanbul: Metis, 1995.

Benjamin, W. (1942), "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar*, yay. haz. R. Tiedemann, çev. A. Cemal, İstanbul: YKY, 2001.

Biberyan, Z., *Yalnızlar*. İstanbul: Aras, 2000.

Brown, W. (2001), *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis, 2010.

Chamarette, J., "Les Statues meurent aussi", *Senses of Cinema*, S. 52, 2009, http://sensesofcinema.com/2009/cteq/les-statues-meurent-aussi/, erişim tarihi: 26 Eylül 2020 .

Deleuze, G. (1985), *Cinema 2: The Time Image*, çev. H. Tomlinson & R. Galeta, Londra: The Athlone Press, 1989.

Derrida, J. (1995), *Archive Fever: A Freudian Impression*, çev. Eric Prenowitz, The University of Chicago Press: Chicago & Londra, 1996.

Derrida, J. (1993), *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. A. Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Frisby, D. (1985), *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, çev. A. Terzi, İstanbul: Metis, 2012.

Gürbilek, N., "Sunuş", *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, yay. haz. & çev. N. Gürbilek, İstanbul: Metis, 1995.

Hill, S. R., "Walter Benjamin's Last Work", 9 Aralık 2019, https://lareviewofbooks.org/article/walter-benjamins-last-work/ erişim tarihi: 17 Ekim 2020.

Khatib, S., "Where the Past Was, There History Shall Be", *Anthropology & Materialism*, Special Issue I, 2017. http://journals.openedition.org/am/789; DOI: https://doi.org/10.4000/am.789

Kracauer, S. (1969), *Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis, 2014.

Lindroos, K., "Chris Marker as Cinematic Witness", *Art as a Political Witness*, der. K. Lindroos & F. Möller, Obladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich, 2017.

Mills, C., *The Philosophy of Agamben*, Montreal&Kingston: McGill/Queen's University Press, 2008.

Özbek, M., "Walter Benjamin Okumak-I", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* C. 55, S. 2, 2000 a, s. 69-95.

Özbek, M. , "Walter Benjamin Okumak–III", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 55, S. 4, 2000c, s. 83-109.

Picker, C., "Benjamin's Last Will: A Response to Samantha Rose Hill's 'Walter Benjamin's Last Work'", 5 Nisan 2020, https://lareviewofbooks.org/article/benjamins-last-will-a-response-to-samantha-rose-hills-walter-benjamins-last-work, erişim tarihi: 17 Ekim 2020.

Sarlo, B. (2005), *Geçmiş Zaman*, çev. P. B. Charum ve D. Ekinci, İstanbul: Metis, 2012.

Silverman, K. (1996), *Görünür Dünyanın Eşiği*, çev. A. Onacak, İstanbul: Ayrıntı, 2006.

Silverman, M., *Palimpsestic Memory: The Holocaust and Colonialism in French and Francophone Fiction and Film*, Oxford: Berghahn, 2015.

Zakhor Buyruğu ya da Benjamin'in Okunabilirlik Saati

CANA BOSTAN

"Yaklaşan uyanış, rüyaların Troyasında,
Yunanların tahta atı gibi hazırda bekliyor."
W. Benjamin

Bir Yahudi Ne İster?

Aralık 2015'te Ramallah'da "Benjamin in Palestine" (Benjamin Filistin'de) başlıklı uluslararası bir konferans düzenlendi. Aralarında Susan Buck-Morss, Rebecca Comay, Udi Aloni, Sami Khatib, Slavoj Žižek ve Judith Butler gibi isimlerin de bulunduğu katılımcılar, radikal düşüncenin yeri ve yok-yer'i (*non-place)* dolayımıyla Benjamin'in teorik mirasının kime ait olduğu üzerine sunum yaptılar.[1] Konferans, aynı zamanda, İsrail gündemine siyasal bir müdahale olarak tasarlanmıştı; Filistin'e yönelik akademik ve kültürel boykotun kırılması hedeflenmiyordu. Bu sebeple, Uluslararası Walter Benjamin Cemaati'nin yakın tarihlerde Kudüs ve Tel Aviv'deki İsrail üniversitelerinde gerçekleştireceği konferanstan bir hafta önce düzenlenen çalıştay hem teorik mirasa ve düşünürün okunaklılığına ilişkin bir tartışma başlattı, hem de mekânı, onu kat edenin bakışlarına okuma yazma öğreten bir dinamiğe dönüştürdü. Flanörün ikametgâhı olan pasajlar, bu kez asimetrik bir savaş coğrafyasının hukuksal statüsünü yitirmiş yok-yer'ine açılıyordu. Benjamin'in Yahudiliğe, Kabala'ya ya da mesiyanizme ilişkin teolojik referanslarını, içinden doğduğu dinsel cemaat için işlemez kılan istisna halini *geçmişin ebedi güncelliği*ne kaydeden bu konferans, teorinin mülkiyeti sorununu,

1 Konferans raporu için bkz. Lucie Kim-Chi Mercier, https://mlaboycott.files.wordpress.com/2016/03/benjamin-in-ramallah-conference-report.pdf , 19.11.20.

entelektüel tekelleşmeyi, şebekeleşmeyi tartışmaya açmak için halen uygun bir zemin sağlıyor. Eleştirinin eleştirisini, yasallık ve meşruiyet ayrımını dışarıda bırakmaya talip politik doğrucu bir akademik yapılanmaya da işaret ederek düşünmeyi teklif etmek ve bu teklifin, Benjamin'in "deha, zahmettir" önermesinde çoktandır çağımızı beklediğini öne sürmek için çifte istisnanın (abluka ve Hamas rejiminin) hâkim olduğu bir yok-yer'e ("Filistin"e) başvurmak, bu yok-yer'de ikamet edemediği için salınan bir düşüncenin hareketini sabitlemeyen bir okuma istidadı gerektiriyor. *Das Passagen-Werk*'te (*Pasajlar Çalışması*'nda) geniş bir yelpazede incelenen temalar ve takip edilen düşünsel hat bu hareket için yeterli koşulu sağlasa da, Benjamin'i dinsel bir ritüel içinden, "zakhor" buyruğuyla *hatırlama*nın politik olduğu kadar teolojik bir yönelimi zorunlu kıldığı da aşikar. Yine de, kendisini kuran düşüncenin salınımlarına, kapıldığı ritme, aldığı jeopolitik darbelere ihanet etmeyen bir söz/ yazı mümkün mü? 2015 Ramallah konferansında gerçekleşen tam da budur: Benjamin'in ya da ilgili ikincil literatürün analitik okuması yerine, Benjamin, kendisinin de tercih edeceği üzere, –kronolojik aktarımla değil de– kairolojik bir dönüşle okunaklı kılınmıştır. Kairos'un zamanı, Benjamin'e –geçmişe– doğru yapılan sıçramanın kurallarının "hâkim sınıfın arenasında tayin edilişi"ne diyalektik bir ufuk kazandırır. Böylece, Troya'da hazırda bekleyen tahta at olarak Benjamin imgesi, zaman'ı, her an kendisine baskın yapılabilir bir nosyon biçiminde kurarken, theoria'yı (teoriyi/ temaşayı) da birbirini beklediğini bilmeden gezinen henüz karşılaşmamış bakışların alanına dönüştürür. Öyleyse, okumayı nesnesinden öğrenen bakışlar kümesinin, olayların zamanı dikey olarak kestiği mesiyanik bir baskın anında, kayıp-nesneyi yakalaması üzerine başlayan melankolik tefekkür şeklinde tarif edebileceğimiz bu konferansın yinelediği bir soruyla harekete geçilebilir: "Bir Yahudi ne ister?"

What Does A Jew Want? (*Bir Yahudi Ne İster?*), İsrailli insan hakları aktivisti yönetmen Aloni'nin, Žižek, Badiou ve Butler ile söyleşi ve yazışmalarından derlenen 2011 tarihli kitabıdır.[2] Eserin iki epigrafından ilki Said'in *Freud ve Avrupalı Olmayan*'ından, diğeri ise Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" metninden seçilmiştir.[3] Aloni kitabını, "bu iki pasaj dolayımıyla düşünme, eyleme

2 U. Aloni, S. Žižek, A. Badiou, J. Butler, *What Does A Jew Want?,* New York: Columbia University Press, 2011.

3 Kitabın Türkçe çevirisi orijinal eserin genişletilmemiş eski basımından hareket ettiği için daha ziyade Aloni sinemasına yoğunlaşan bir derleme söz konusu. Dolayısıyla bu epigraflar ve pek çok başka bölüm Türkçe çeviride yer almıyor. Bkz. *Bir Yahudi Ne İster?*, çev. Bahadır Turan, Öznur Tuna, Encore Yay., 1. Baskı, 2009.

ve yaratma girişimi" olarak tarif eder. Said'den devraldığı düşünce, bir tür ikiulusluluk savunusudur. İlgili pasajda, kararsızlığı ve belirsizliği içindeki bir tarihin yazılabilirliği ve diaspora siyasetinin koşulları sorgulanır.[4] Komünist Manifesto'yu anan bir jestle, "Ortadoğu'da bir hayalet dolaşıyor" diye yazar Aloni de; bölgedeki şiddetin tarihini de ikiulusluluğun bu korkutucu hayaletinin inkârı olarak okur. Belirtmekte fayda var, kitap boyunca ifade edildiği haliyle, bir siyaset teklifi değildir ikiulusluluk; radikal Filistinli militanlardan, İsrailli liberal siyonistlere varıncaya dek, farklı gerekçelerle reddedilmiş yegâne gerçekçi çözümdür. Dolayısıyla hem kitap hem de Udi Aloni koleksiyonu, iki ulusun eşit yurttaşlarının ortaklığında, ideolojik meta-yapısını kökten değiştirmeye zorunlu bir Yahudi devleti olarak "İsrail"in, yeni bir dilsel düzeneğe yerleştirilmesine ilişkin artistik-teorik bir girişim şeklinde kabul edilebilir. Topluluğu kuran simgeselliği incelemek yerine, bir tersine çevirme hamlesidir burada cereyan eden; İsrail, Filistin, dolayısıyla Müslüman ve Yahudi simgelerinden hareket ederek topluluğu yeni bir dilsel uzama yerleştirmeyi hedefler Aloni. Gershom Scholem'in Franz Rosenzweig'a gönderdiği 1926 tarihli mektubu gündeme getirme sebebi de bu "tercüme" hareketidir. Scholem, ünlü mektubunda dilin kutsallığının karşısına dilin sekülerleştirilmesini yerleştirerek iki önermenin takipçilerini de içine çeken İbranice *girdabı*na işaret eder. Bir kehanette bulunur Scholem; sekülerleşmiş dil içinde anılan ve bir şekilde kendisine seslenilen kutsalların, bu çağrıyı yanıtsız bırakmayacağına ilişkin kaygısını paylaşır. Dilde uyandırılan ama seküler düzende dinsel ritüele erişimini yitirmiş kutsallar, ilahi şiddeti yankıladığında, "çocuğumuz, mirasımız ve emanetimiz olan kutsal dilin" bir infilakla açığa çıkacak *uçurum*undan söz eder. Sekülerleşme eğilimine sahip Siyonistlerin hatta Avrupalı liberal teologların, maruz kaldıkları teolojik gerilimlere bile yanıt geliştirememelerinden yakınarak, Yahudi ulusunu yutma kudretine sahip kutsal dile ilişkin uyarıda bulunur; bu uçurumun (*abîme/abyss*), linguistik bir gerçeklik olduğunu savunur.

Dilin sekülerleşme sürecinde baskılanmış kutsallığın bir tür patlamayla tüm gerilimini boşaltacağı bu "uçurum" fikrini Benjamin'den alır Scholem.

4 Aloni'nin Said alıntısı şöyle: "Freud'un bizi baş başa bıraktığı sorunlar şunlardır: böylesine tümüyle kararsız ve bu denli derinlemesine belirsiz bir tarih yazılabilir mi? Hangi dille ve ne tür bir sözcük dağarcığıyla? Böyle bir tarih, bir diaspora siyasetinin koşullarını yaratmayı gaye edinebilir mi? Yahudilerin ve Filistinlilerin yurdunda, İsrail ile Filistin'in birbirlerinin tarihlerinin ve temel gerçekliklerinin hasımları yerine parçası oldukları iki uluslu bir devlet için güvenilir bir temele dönüşebilir mi? Kendi adıma öyle olacağına inanıyorum." E. Said, *Freud ve Avrupalı Olmayan*, çev. Erol Mutlu, Alfa Yay. 2017, 1. Baskı, s. 63.

Benjamin'in *Pasajlar Çalışması*'nda Baudelaire ve Blanqui'ye referansla kavramsallaştırdığı bu –Fransızca– "*abîme*" ifadesini sonsuz derinlik, cehennemî yarık, dipsiz kuyu, derin boşluk olarak karşılamak da mümkün.[5] Benjamin, Blanqui'nin *Yıldızlardan Ebediyete* eserinde betimlenen kozmosta bulur bu *derin boşluğu*. Blanqui, maddenin niceliksel sonluluğunun, zamanın sonsuzluğunu dolduramayacağı retoriğiyle hareket ederek, doğanın uzam (yer kaplamak) için yaptığı atılımlardan: ebedi tekrarlardan, ikiz dünyalardan, sonsuz kopyalardan bahseder. Aynının sonsuz tekrarındaki çatallanmalarla beliren bu ontolojik açıklığı, içinde siyasal eylemin ve umut ilkesinin doğabileceği bir *boşluk* olarak düşünür.

Benjamin aynı terimi (Blanqui'nin komplocu ikizi) Baudelaire'in şiirindeki dünya cehennemlerinde de tespit eder. Kuyu, çukur, uçurum gibi imgeler, bu kez eşitsizlerin, dışlanmışların varlığıyla evren arasında beliren kapanmaz bir *boşluğu* betimler. Benjamin, Baudelaire'in "yıldızsız" *derin boşluğu*nun, değil kozmik uzay, teolojinin egzotik *alan*ıyla bile tanımlanamayacağını yazar; burası artık "sekülerleştirilmiş bir alan: bilginin ve anlamların derin boşluğu/ uçurumu"dur.[6] Böylece bu *derin boşluğun* tarihsel göstergesini oluşturan şeyi sorgulamaya girişir Benjamin. Blanqui'de *boşluğun* tarihsel göstergesi mekanik doğa bilimleri iken Baudelaire'de *uçurum*, yeniliğin (*nouveauté*) toplumsal göstergelerine sahiptir. "Ortaya çıkış saati ebediyen belirlendiği için her tekrarda aynı kişi olarak dönen bu on dokuzuncu yüzyıl insanları,"[7] Benjamin'in takımyıldızı epistemolojisini kuran temel figürlere dönüşür. Alegorik bir imgeleme kaydolarak, bir *uçurum* mesafesinden, birbiriyle *correspondances* (mütekabiliyetler/ karşılıklılıklar/ uyumlar/ iletişimler) oluştururlar. Benjamin, erken romantiklerin ardından Fourier'de, Baudelaire'de ve Proust'ta karşılaştığı bu kavramı, "hatırlamanın ve tarih-öncesinin verileri" olarak tanımlar. Aynı zamanda, Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri*'nde –Benjamin'in de alıntıladığı– bir sonenin başlığıdır "*correspondances*": "ve kişi kendisine aşina bakışlarla bakan/ simge ormanlarından geçip yola koyulur."[8] "Simge ormanları" burada bilinçdışını, sonradan Freud'la birlikte uykunun bekçisine dönüşerek analiz

5 J70,3'de kendi için şöyle bir anımsatma notu düşer Benjamin: "(...) *la gouffre* (girdap) ile *abîme* (uçurum) terimlerini birbirleriyle kıyasla."

6 [J24,2]

7 Blanqui'den aktaran Benjamin: "Ey 19. yüzyıl insanları, ortaya çıkış saatimiz ebediyen belirlenmiştir ve her tekrarda aynı kişi olarak döneriz," bkz. *Exposé de 1939 ("19. Yüzyılın Başkenti Paris")*.

8 Sone, *Kötülük Çiçekleri*'nin, Erdoğan Alkan çevirisiyle Varlık Yayınları'ndan neşredilen baskısında "İletişimler" başlığı altında bulunabilir.

edilecek *rüya*yı temsil eder. Bakan ile bakılanın, aralarındaki derin *uçurum*a rağmen, bir rüya imgesindeki bu teması, *mütekabiliyetler*'in, tarihsel zamanın dışındaki zamansallıklara sızan geçmiş imgeleri olduğunu gösterir. Böylece birbirine tercüme edilemez dilsel uzaklık ile ontolojik mesafeye rağmen şeylerin birbirlerinde bulunabilirliğini, bu alegorik imgelemle koruma altına alır Benjamin. Özellikle *Pasajlar* J24,1'de şöyle yazar: ""Uçurum" mefhumu, "anlam" olarak tanımlanmalıdır. Öyle bir mefhum ki her daim alegoriktir."

Tam bu noktada, Aloni'nin (kitapta da bahsi geçen) Benjamin ve Scholem'den ilhamla çektiği *Local Angel: Theological Political Fragments* (*Yerel Melek: Teolojik Politik Parçalar*) filmine başvurmak yerinde olur. Aloni, Scholem'in kendisini de yutmuş bir "uçurum" olarak bahseder onun kehanetinden. Zira bu uçurum, Benjamin'in savunduğu üzere her daim bir alegoriyse, Scholem'in anlam dünyasında açıkça, İsrailli Yahudiler ile Filistinli Müslüman Araplar arasındaki bir bölünmenin, derin bir anlaşmazlığın, kayda değer bir mesafenin, bir rekabetin alegorisidir. Nitekim Aloni'nin kamerası da filmin ilk yarısı boyunca Kudüs'te gezinirken, Tapınak ve El Aksa arasındaki ontolojik gerilimi –zira birinin yokluğu ancak diğerinin varlığında deneyimlenebilir–, bir diyalektik imge şeklinde görünür kılar. Yahudilikteki eskatolojik inanç, Mesih'in gelişinden önce buradaki Tapınak'ın inşasının tamamlanacağı yönündedir. Ölülerini, yüzleri kubbeye dönük şekilde Zeytin Dağı'ndaki vadiye gömen Yahudiler, Mesih'in huzurunda yeniden dirildiklerinde Tapınak'ı orada bulacaklarına iman ettikleri kadar, kubbenin yok olacağına da iman ederler. Aloni ithafında Scholem'in mektubunu ironiyle tekrar ederek şöyle yazar: "Sonra da "İbranice 'El Aksa' nasıl söylenir" diye sorarlar. Ta ki El Aksa diye bir şey kalmayana kadar." Benjamin, burada adeta hüzünlü bir mizaha dönüşen çelişkinin karakterini, ebedi bir eksiği ikame etme yanılsamasına kayıtlanan insan dilinin, kendi-başına-dil (Sprache überhaupt/ olduğu-haliyle-dil) ile arasındaki *uçurum*la açıklamıştı.

Mesiyanik olanı tarihsel olanla temasa zorlayan bu sekans, ister istemez Benjamin'in Bloch övgüsünü anımsatır: "Teokrasinin politik olarak anlamlandırılmasını şiddetle reddetmiş olmak Bloch'un *Ütopya'nın Ruhu* eserinin başlıca hüneridir."[9] Benjamin'in argümanını karşı kampa doğru bükmek de mümkün: Mesih bekleyişini, tarihsel telos içinden kavramaya eğilimli bir sekülerlik, politikayı bütünüyle teokrasiye indirgerdi. Zira "tarih" ve "mesih" kavramları birbirini hem epistemolojik, hem ontolojik hem de zamansal ola-

9 Benjamin, Walter, "Theological-Political Fragment", *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Schocken, Ed. P. Demetz, çev. P. Demetz, 1986.

rak dışlar. Mesih'in gelişi, tarihin sonu, sonlandırılması anlamına gelse de, tarihsel dinamik Mesih'in gelişini ya da Tanrı'nın Krallığı'nı "amaç" (telos) edinmemiştir. Diğer bir deyişle, tarihin kapanışı Mesih'in dar kapıdan geçişiyle temsil edilemez çünkü bu iki ayrı durum iki ayrı zamansal uzama, ya tarihsel zamanın ya da mesiyanik zamanın uzamına aittir. Mesiyanik zaman, –tarihsel zamandan farklı olarak– daima kolektife ait trajik bir zamansallık olarak açığa çıkar. Benjamin "Teolojik-Politik Fragman"da, tarihin bu şekilde mistisize edilişine karşı durur. Bu bağlamda, Aloni'nin *Yerel Melek* filmine alt başlık olarak verdiği "Teolojik-Politik Fragman", sembolik bir takdimin (ve takdirin) ötesinde anlamlar barındırmaktadır.

Zeytin Dağı'ndaki Yahudi mezarlığının Mescid-i Aksa ile karşılıklı bulunuşu, mesiyanik zamanla tarihsel zamanı iç içe geçirir. Teolojik-politik krize ve çatışmaya yol açan da bu iç içeliğin hiçbir zaman bir mutabakata/ *consensus*'a evrilmemesi, daima bir düğüm, karmaşıklık ve duyuşmazlık/ *dissensus* olarak kalmasıdır. Burada yer'in yerleşik anlamlarının altını oyan bir gerilim, tanınmayı engelleyen iki ayrı mekân hafızası söz konusudur. Taraflar, ölüler ve yaşayanlar olarak sahip oldukları ikametgâhı, birbirlerinin mekânsal deneyimlerini dışlayarak muhafaza ederler. Yahudiliğin *muğlak* öte dünyası ve mesiyanik zamanı, Müslümanların *mutlak* "köken"i ve tarihsel zamanıyla aşılmaz bir aynılığa yerleşir. Yer'i kendisiyle özdeş olmaktan çıkaran bu ikiliğin kodlarını, teolojik düzlemden politik düzleme her tercüme etme girişimi, yeni bir çatışmayı tetiklemiştir. Zira istisnai bir durağanlık içindeki yapının dengesini bozan her bir kayıp ya da eksilti, yeni bir şiddet- karşı şiddet döngüsünü harekete geçirir. Aloni, filmlerinde, bu dissensus'u, bu uyuşmaz dolaşıklığı çözmeye ya da krizi çözümlemeye girişmez; ahlaki bir üstünlüğü elde etmek adına mevcut şiddeti yatıştıran romantik bir anlatıya da yönelmez. "İkiulusluluk", bu nedenle, bir siyaset teklifi değildir; aksine, türlü manevralarla siyasallığı gasp edilmiş bir yeri gündemine alan tezlerin, neden bir siyasete dönüşemeyeceğine işaret eden bir göstergedir. Benjamin bunu "egemenin, ilan etme hakkını daima saklı tuttuğu olağanüstü hale karşı, gerçek olağanüstü hal ilanı" düşüncesiyle ifade eder. İkiulusluluk, bu açıdan, bir istisna bölgesinden *normal*'in fantastik evrenine yönelen gerçek olağanüstü hal akınlarının adıdır. Psikolojik bir olumsallıkla belirmez bu önerme; mevcut tarihsel akışı bir süreklilik olarak kabul ederek bu sürekliliğin zorunlu sonuçlarının çıkmazlarına işaret etmeye de kalkışmaz. Apokaliptik bir gelecek imgesinden hareketle şimdiki zamanı düzenlemeye talip olmaz; aksine, şimdiki zamanı,

bir kefaret ya da geçmiş imgesiyle ilişkiye sokar. Şimdiki zamanın, ikiulusluluk idealine dair geçmiş imgesine erişimini yitirdiğini öne sürer. Kökene ya da "gelenek"e bağlılık imasıyla ikiulusluluk idealini reddeden tutumlara, kökenin bir inşadan ibaret olduğunu ve bu inşanın simgeselliğinin yeniden belirlenebileceğini anımsatır. Yahudilikle Müslümanlığın birbirlerinden *başka*lığını ve biricikliğini koruyacak olan tek gerçekliktir bu Aloni için. Böylece, hakikat komisyonlarının kurulması, Arap mültecilerin dönüşü, hangi rejim ve yasa altında buluşulacağı, sömürgeci politikaların nasıl telafi edileceği, savaş suçları, eşit yurttaşlıkta "Batılı" değerlerle ve Yahudi gelenekleriyle İslami düzenin nasıl uyuşacağı gibi son derece yaşamsal konuları ikincil kılacak bir stratejiye başvurur; "şeylerin sırasını değiştiriyoruz sadece" der ve dünyevi olanın karşısına "ilahi" olanı koyar. Aloni'nin tezleri pek çok bakımdan tartışmaya açık elbette; hatta radikal devrimci perspektiften liberal bir tutum olarak da görülmüş sıklıkla. Fakat aynı dünyaya talip başka zamansallıkların (mesiyanik ve tarihsel zamanın) insanlarının tanıklık payını açık tuttuğunu ve bu tutumun, onun sinemasında anıtsız bir anma jestine dönüştüğünü söylemek gerekir. Öyleyse Aloni'nin temel sorusu şöyle formüle edilebilir: Yer'in haysiyetini koruyan bir yerellik mümkün mü?

Aloni'nin *Yerel Melek: Teolojik Politik Fragmanlar*'ı, Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" metninde en çok alıntılanan, Tarih Meleği (Angelus Novus) ile ilgili dokuzuncu teze, otobiyografik özellikler taşıyan "Agesilaus Santander" yazısına ve elbette "Teolojik-Politik Fragman"ına doğrudan referansları olan bir filmdir. *Yerel Melek* teolojik-politik bir çatışmayı tam da o çatışmanın içinden geçerek gösterir. Veri bombardımanına maruz kalan bir belgeselci ya da Benjamin'deki anlamıyla, hikâyenin otantisitesine erişimini yitirmiş bir "gazeteci" gibi değil de, kendi gösterme etiğini kurmuş, akustik imgeler kolajının optik bilinçdışına eşlik ettiği bir negatif otobiyografi olarak açığa çıkar bu "gösteri". Başka bir deyişle, Aloni, kendi teolojik politik köklerinde gezindiği flanörlük deneyimini aktarır filmde. Benjamin'in montaj ilkesiyle birleşir sahneler. İşgal karşıtı Siyonist bir insan hakları aktivisti olan annesiyle, annesinin kız kardeşlik bağıyla bağlandığı Arap bir insan hakları savunucusuyla, bir şairle, Filistinli ve İsrailli teoloji profesörleri ve Ortadoğu uzmanlarıyla, hatta Filistin Devlet Başkanı Yasser Arafat'la görüşmeler yapılır film boyunca. Bazı sahnelerde kamerayı bir psikanaliz divanı biçiminde kurarak bu karşılaşmaları yorumlar Aloni. Akustik imgelerin akışı da ziyadesiyle baskındır film boyunca: İbranice ve Arapça söylenen rap parçaları, ilahiler, aryalar, tekno müzik, arabesk,



hard rock ve pop şarkıları görsellere bir tonalite sağlamanın ötesinde, hikâye anlatımını bir işitsel kolaja dönüştürür.

Yansımasını ve yankısını, Aloni'nin içinde gezindiği –hatta zaman zaman salındığı– dünyanın parçalanmışlığından, yoksayılmış ikiulusluluktan kaynaklanan bir enkazdan alan bu fragmantal/ parçalı yapı, Benjaminci bir hamleyle, bir takımyıldızı kurar. Böylece *uçurum*'u *mütekabiliyet* zırhıyla sunan alegorik bir imgelem yaratılır. Benjamin imgesinin kendi *okunabilirlik saati*ne kavuştuğu bir momente işaret etmesi bakımından, çağımızdaki Benjamin yorumları içinde de ayrıcalıklı bir yeri vardır Aloni'nin. *Pasajlar* N3,1'de, şimdiki zamanın her tekil anının, tarihin belli anlarıyla eşzamanlı olan imgeler tarafından belirlendiğini yazar Benjamin; ona göre, imgeleri, fenomenolojinin özlerinden ayıran şey de bu tarihsel bağlamdır. Aloni bu tarihsel bağlamı, milenyum çağının Filistin-İsrail'inde bulmuş, 1892 ile 1940 arasındaki yılları kendi üzerine katlanan zamanları da okunur kılarak kat eden bir yaşamın parçalarını, yani Benjamin-imgesini, *şimdi'nin zamanı*nda (*Jetztzeit*) –tekrar– tanınabilirliğe kavuşturmuştur. Zira Benjamin, bu tarihsel bağlamla, imgelerin belirli bir zamana ait olduklarını vurgularken, aynı şekilde, bu imgesel bütünlüğün de ancak belirli bir zamanda bir *okunabilirlik saati*ne (*Zeit zur Lesbarkeit*) erişebileceğini ifade eder. Aloni'nin Benjamin'i kendi şimdi'sine yerleştirme jestindeki iddia da burada saklıdır: Aloni için, Benjamin'in de öne sürdüğü üzere, eğer bir imge, yalnızca, kendi tanınabilir-

liğinin şimdi'sine (zamanına) eriştiğinde okunabiliyorsa, bu tanınabilirliğin şimdi'si *Yerel Melek*'in güzergâhına kayıtlıdır.

Yine de bu iddia, Aloni'nin sinematografik tercihleriyle yitirilebilirdi ama yitirilmiyor. Aloni seyircisinden empati talep eden kamera açıları kullanmıyor, başka bir anlatıda pekala melodramik unsurlara dönüşebilecek müziklerden, her seferinde gerilimli bir absürdlüğü besleyen bir sekans çıkarabiliyor, dahası, bir belgeselin temel motifi sayılabilecek konuşma kayıtlarını, barışın –hatta Badiou'nun yorumuyla "herkes için barışın"– koşullarını belirginleştiren bir eylemliliğe yükseltiyor. Tüm bunların ötesinde, Aloni'yi hem radikal bir Benjaminci'ye hem de *Benjaminci bir militan*a dönüştüren şey, bir yönetmenin tarihçi olarak portresini kendi suretinde çizmesidir. Bu sinemasal tarih-yazımının kurallarını, Benjamin'in tarih nosyonu şekillendirir.

"Paralipomena"da ("Tarih Kavramı Üzerine Tezler'e Ekler"de)[10] en açık haliyle ifade edilen pozitivist ve çizgisel tarih-yazımı eleştirisi, *Yerel Melek*'te adeta *gösterilebilirlik-saati*ne kavuşur. Benjamin'in mesafelendiği anlamıyla "sırtı dönük peygamber" olarak tarihçinin üzerini, kendi bedenli deneyimiyle çizer Aloni; bu gerek Benjamin imgesini çağırma biçiminde gerekse Filistin-İsrail simgeselliğini sergileyişinde tespit edilebilir. Benjamin'in uyuşmaz ikili içerikler yüklediği terimlerden biri olan bu "sırtı dönük peygamber"in, onun tarih eleştirisinde temsil ettiği geleneksel anlam, "kendini uzak bir geçmişe nakleden tarihçi"nin tavrında gösterilir; burada söz konusu olan, kendi zamanını geçmişe yansıtan bir tarih yazımıdır. Bu tarih yazımıyla sunulan "şimdi", kendisinden önceki zamana tüm erişimini yitirmiş, geçmişten tümüyle koparılmış, bağlamsız bir boş-gösterendir ki "sırtı dönük peygamber", bu boşluğu, egemenle özdeşleşmiş mevcudiyetinin zorunluluğuyla –benliğiyle– doldurur. Oysa Aloni, Benjamin için tarihsel empati teorisine yaslanma belirtisi olabilecek en temel unsurlardan biri olan "egemenle özdeşleşme" ya da "duygudaşlık" dinamiğini, henüz filmin başında, şahsi varoluşunu bile bir *uçurum* alegorisiyle aktararak dışarıda bırakmıştır. Benlik imgesini dahi, içsel çatışmaları eşliğinde sunmaktan sakınmadan, yadırgatıcı bir aurayla verirken, aslında kendi kendisiyle kurduğu bir özdeşliğin bile olmadığı göze çarpar. Geleneklerine sadakatle bağlı Yahudilik'i, bir yer'den ve yerellikten mahrumdur; New York'tan Kudüs'e yolculuğa çıkan bu "kişi", "*ben kimim/ nereliyim?*" sorusunu, film bittiğinde de açıkta bırakarak, kimlik inşasını yaran eksikli bir kolektiviteye işaret eder. İkiulusluluk icra edilmediği sürece, onun için bir benlik sunumu da mümkün değildir.

10 Benjamin Walter, "Paralipomena to "On the Concept of History", *Selected Writings Volume IV*, Ed. Howard Eiland, Michael W. Jennings, Harvard University Press, 2003. s. 401-411.

Aloni sinemasında ikiulusluluğun Benjaminci tanımı şudur: kendi geçmişine erişimini yitirişin sembolüne dönüşen "İsrail", geçmişin kayıp imgesi "Filistin"i, bir kefaret imgesi olarak şimdileştirmelidir. Bu bağlamda, "sırtı dönük peygamber"in ikinci anlamına yakındır Aloni: Benjamin bu kez, sırtını kendi zamanına dönen ve "kâhin gözleri, gitgide daha fazla geçmişe gömülen önceki nesillerin şahikaları ile parlayan"[11] bir tarihçi personasına başvurur. Böylece "peygamberlik"in *şimdi* ile merkezi ilgisi de vurgulanmış olur. Burada artık, siyaset yapmanın olanağına dönüştürülerek boş-gösteren olmaktan çıkarılmış geçmişin uçucu imgelerine erişimi olan bir "şimdi" mevcuttur. Benjamin tarihi, geçmeyen geçmişe dair sezgiyi uyandırarak tamir eder ki, bu sayede geçmiş imgesi de mütekabiliyetler aracılığıyla –belirli bir şimdide– verili bir anda, şimdileştirilmeye (*ihre Vergegenwärtigung*) açıklığını korur. Öyleyse, burada Yahudi şeriatındaki kehanet yasağını çiğneyen bir durum söz konusu değildir. Hatta aksine, Yahudi teolojisindeki *zakhor* (*hatırla*) buyruğunun uygulamaya geçirilmesi anlamında, şimdi-zamanı'na (*Jetztzeit*'a) sadakatten bahsedilebilir. O halde, Aloni'nin, *What Does A Jew Want?*'ın girişinde Said'in sözlerinin hemen ardından eklediği Benjamin alıntısını aktarmak gerekir, (tüm kitabın bu iki düşünceyi odağına aldığını belirtiyordu Aloni):

> "Bilinir ki geleceği okumak Yahudilere yasaklanmıştır. Buna karşılık Tora ve dualar onlara *hatırlama*yı öğretir. Onlar için, hatırlama, kâhinlerden bilgi almaya çalışanların kapıldığı geleceğin büyüsünü bozmuştur. Ama yine de gelecek homojen ve boş bir zaman haline gelmedi Yahudiler için. Zira bu gelecek içerisindeki her saniye Mesih'in içinden geçebileceği dar kapı idi."[12]

Benjamin'in, burada da incelenen tarih tezlerindeki temel iddialarından biri, tarihi, zamansal yansıtmaların alanı olmaktan çıkarmaktır. O aksine tarihi mekânsallaştırır; Susan Sontag'ın da dediği gibi, daima "kayıp mekânın izinde"dir. Bu mekânsallaşmayı mümkün kılan da olayların, zamanı somutlaştıran, hatta bazen taşlaştıran yapısıdır. Kentler, pasajlar, enkaz yığınları, tarihsel yıkıntılar, flanörün vitrinleri, koleksiyondaki nesneler, özellikle de tüm bu akışın alegorisine dönüşen Tarih Meleği'nin (Angelus Novus'un) as-

11 Age.,"The Now of Recognizability", s. 405.

12 "Tarih Kavramı Üzerine" metninin Türkçede çeşitli çevirileri mevcutsa da, Benjamin'in kavramsal tercihlerine en sadık metin için bkz.: M. Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, çev. U. Uraz Aydın, s.129, Versus Yay., 2007.

lında çerçevede yer kaplayan bir resim oluşu, bu taşlaşmanın göstergeleridir. Böylece zamanı, kesintiler halinde, hafızanın farklı mekânlarına dönüştüren daimi bir yanılsama olarak inceler Benjamin. Zihin, ancak bu yanılsamaya kayıtlanarak tefekkür edebilir. Öyleyse mimarisi her an değişen bu evde ikamet edebilmek, onu her seferinde (şimdi'nin tanınabilirliğiyle) yeniden tanıyıp içine yerleşebilmek, diğer bir deyişle, zamanda kalabilmek için hatırlama-olarak-tarih'e başvurur Benjamin. Bu pasajda da geleceği okumanın yasaklanışının karşısına, Tora ve dualardan öğrenilen hatırlamayı yerleştirmesi, basit bir ikâme girişimi değildir; biri diğerini zorunlu olarak gerektiren iki yasanın işleyişi söz konusudur burada: Kehanet yasağıyla birlikte Zakhor buyruğu.

Zakhor, İbranice'de "hatırlama" anlamına gelir; fakat bu hatırlama, mutluluk veren bir yâd etme halinden ziyade, ağıtsal bir hatırlama, adeta kayıp karanlık zamanların, örneğin Mısır'daki köleliğin hatırlanmasıdır. (Eski Ahit'in Beşinci kitabından bir örnek: "Yedi gün mayasız ekmek –sıkıntıda yenilen ekmek– yiyeceksiniz. Siz Mısır'dan aceleyle çıktınız. Öyle ki, yaşadığınız sürece Mısır'dan çıktığınız günü *hatırla*yasınız." 16:3) İbranice'deki *davar* kelimesiyle de tanımlanır, "davar" aynı anda hem "eylem" hem "şey" hem de "sözcük" anlamlarına sahiptir; hatta "logos" olarak da tercüme edilir. Bu konudaki detaylı bilgiye, teolog Y. H. Yerushalmi'nin Yahudi tarihi ve Yahudi hafızasını anlattığı *Zakhor* eserinden ulaşılabilir.[13]

Benjamin'in pasajıyla ilgisinde, Yerushalmi'nin modern tarih yazımını radikal anlamda yeni bir girişim olarak tarif etmesi önemlidir; bu girişimle birlikte, geçmiş, sürekli yeniden inşa edilebilir muğlak bir nosyona evrildiğinden, kolektif hafızayı da bir tür enkaza dönüştürür ve hatıranın tanınma imkânı yitirilir. Bu yüzden Yerushalmi, kayıp geçmişin eski zamanlarda da mevcut olduğunu ama bu kayba ilişkin bir yasın da mümkün olduğunu belirterek, modern tarih yazımıyla birlikte, kayıp geçmişin artık kaybettiğimizi hissettiğimiz bir geçmiş olmaktan çıkarılışını anlatır. Bu anlamda zakhor buyruğu aslında unutmama buyruğudur. Kitabının sonunda "unutuşun karşıtının hatırlama değil de adalet olması mümkün mü?" diye sorar Yerushalmi. Benjamin'in pasajı bu soruyu "sadece mümkün değil, aynı zamanda zorunludur" diye yanıtlar. Bir çelişki gibi görünecek olsa da bu zorunluluk bir imkânlar zamanının zorunluluğudur. İşte, kehanet yasağıyla zakhor buyruğunu bir ve aynı şeye dönüştüren de bu zorunluluktur.

13 Bkz. Yosef Hayım Yerushalmi, *Zakhor*, University of Washington Press, 1996.



Benjamin devrimle ya da mesihin gelişiyle sağlanacak adil düzeni gelecekte değil, geçmişte –egemenin süreklilik zincirinin kırıldığı anları hafızasına nakşeden ezilenler geleneğinde– bulur. Kehanet ise, şimdiki zamanı sürekli geleceğe yansıtarak kurar ve bu yansıtmayla zamanı homojenleştirerek gözeneksiz bırakır. Oysa kayba ad koyan bir hatırlama olarak *zakhor*, zamanın bu gözeneklerindeki açıklığı muhafaza eder çünkü zamanı dikey olarak kesecek olay, yani mesihin gelişi ya da devrimi getiren ilahi şiddet, bu gözeneklerden fışkıracaktır. Žižek'in, Aloni'nin *Yerel Melek*'ine, "Bir Yahudi ne ister?" şeklinde bir alt başlık önermesinin sebebi de bu gözenekli dokunun siyasal alandaki karşılığıyla ilgilidir. Film Žižek'e göre, Yahudi geleneğinin kurtuluşçu olanaklarına dair inancı tazelerken, sonuçta bunu söz konusu coğrafyanın taraflarının sahici arzularını sorgulayarak yapmaz; tavsiye edilen bu alt başlık elbette bir ironidir. Zaten film de temelde bu istencin kesintiye uğratılmasıyla açığa çıkan o ara-yerle ilgilenir. Bu bağlamda, *Yerel Melek*, adının da gerektirdiği üzere, evrensellik iddiasında bulunan tezler öne sürmez. Aksine, kendini korumak için karşısındakinin dünyasına mesafesini koruması gereken fikirleri dolaşıma sokar; sadece, bu mesafeyi bir *uçurum* olmaktan çıkarıp mütekabiliyetlerle ilişkisinde anlamlı kılmayı dener. Bu ontolojik açıklığı, Žižek zayıf bir Tanrıya işaret ederek, bir tür geri çekilme hamlesi içinden tarif etmiştir. Ona göre Benjamin'in mesiyanizmi bir Hristiyan mesiyanizmidir; egemen jestten vazgeçişi, eyleme geçme kudretiyle buluşturur. Badiou ise buna "yeni bir yer" der, mesih inancının dört mühim şahsiyetinin Benjamin, Scholem, Sabatay Sevi ve Aziz Pavlus'u birbiriyle konuşmaya kışkırtan yeni bir Yahudi yaratma

gerekliliğinden söz eder. Butler da Benjamin'in "cennetten gelen fırtına"sını anımsatarak, bu fırtınayla Tapınak Tepesi'nde okunabilirlik saatine kavuşacak teolojik kalıntılardan bahseder. Böylece her birinin yorumu, Benjamin'in mesih kavrayışının başka bir ucuna tutunur. Nihayetinde yeni bir yerellik talebi, felsefi bir epistemeden ziyade doxa'ya yakın görülebilir ve dar kapının eşiği, mesihin gelişi için yeter koşuldur.

Kehanet yasağı altında mesih bekleyişini bir çelişki olmaktan çıkaran şey *zakhor* buyruğudur; bu da aslında Benjamin'in teleolojik bir tarih nosyonunu dışlamasına rağmen mesihi şimdi ve burada, bu dünyada bulma ihtimalini açık tutar. (Derrida bunu mesihsiz mesiyanizm olarak adlandırmıştır.) "Teolojik-Politik Fragman"da da doğanın, kendi ebedi ve bütünsel ölümlülüğü sebebiyle Mesiyanik olduğunu yazar Benjamin. Meseleyi seküler alana çekerek politik kılan temel strateji ise, bu faniliğin arayışını, "yöntemi nihilizm olarak adlandırılması gereken" dünya politikasının görevi olarak betimlemesidir.[14] Butler, buradan hareketle, Benjamin için ilahi olanın dünyanın katıksız biçimde içkin geleceği olup olmadığını sorgular.[15] Michael Löwy, bu gibi sorular karşısında agnostik bir pozisyon benimseyerek ilahi olanın dünyanın içkin *şimdi*si biçiminde sunulduğu momentlerle ilgilenmeyi tercih eder. Bu bağlamda da Benjamin'in *dohakei haketz* geleneğine ait olduğunu yazar.[16] *Dohakei haketz,* mesiyanik zamanın tarihsel zamandan ayrılığını muhafaza eden bir anlayış olsa da, "zamanların sonunu hızlandırmak amacıyla tarih düzleminde eyleme geçen mesiyanik aktivizm biçimleri"ni[17] ifade eder.[18]

Zamanların sonunun hızlandırılması, sinema evreninde, süreklilik yanılsamasını teşhir etmek için olayların akışının sonsuzca yavaşlatılması biçiminde icra edilebilir. Yavaş çekimde el çabukluğu ortaya çıkan bir sihirbazın sihri yitirişi gibi, tarihsel olaylar da, egemen tarihin akış ritmini yitirdiğinde yeniden

14 Benjamin, Walter, "Theological-Political Fragment", *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Ed. P. Demetz, çev. P. Demetz, Schocken, 1986.

15 "Geçici olanın ritminin kendisi de geçici midir? Diğer bir deyişle düzenli ya da bir yasa gibi olmasa bile gelip gider mi/ salınır mı? Ya da geçici olan ritmik biçimde salınır diyebilir miyiz? Bu durumda ritmin hiç de geçici olmadığını, yaşayan şeylerin gidip gelmesi/[yaşayıp ölmesi] gibi düzenli olarak tekrar ettiğini varsaymak gerekir." Butler, Judith, "One Time Traverses Another Benjamin's Theologico-Political Fragment", Faculty of the European Graduate School, 2013 tarihli seminer konuşmasından.

16 M. Löwy, Walter Benjamin: Yangın Alarmı, çev. U. Uraz Aydın, s.131, Versus Yay., 2007.

17 Yerushalmi'den (*Zakhor*'dan) aktaran Löwy, *age.* s. 131.

18 Böylece Benjamin biri teolojik diğeri politik iki yıldızı, Rosenzweig'ın *Kefaret Yıldızı* ile Blanqui'in *Yıldızlardan Ebediyete*'sini aynı yıldız kümesine yerleştirir. Bkz. Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire*, Folio, 2006.

okunabilir hale gelir. Benjamin buna durgunluk konumunda diyalektik der. Aloni sinemasında da şeylere okunurluğunu kazandıran bu yavaşlatma jestidir. Sanat bir travma bölgesini tema edindiğinde, tarihin hızından korunmak için ya yeni bir yer, yerellik yaratmak zorundadır –*Yerel Melek*'te olduğu gibi– ya da yeraltına inmek durumundadır. Aloni koleksiyonundaki diğer bir film olan *Mechilot*'da (*Forgiveness/ Bağışlamak*) yapılan da budur. Zaten İbranice *Mechilot* kelimesinin tercih edilme sebebi de hem "bağışlama" hem de "yeraltı tüneli" anlamına gelmesidir.

Filmde Arap İsrail savaşı esnasında, 1949 tarihinde, İsrail askerlerinin Deir Yasin köyünde yaptığı katliamdan bahsedilir. Köy yıkılıp boşaltıldıktan sonra bölgeye Holokost'tan kurtulanlar için bir psikiyatri hastanesi kurulur. Toplama kamplarından gelen "Muselmann"lara hizmet veren bu hastane bölgesinde bir dizi fantastik olay yaşanır. Kamplarda gördükleri işkence sonrası çoğunlukla katatonik hale gelen insanların, dizlerinin üzerinde eğik haldeki duruşlarının namaz kılma ritüeline benzetilmesi, bu kişilere Muselmann (*müslüman*) adının verilmesine neden olmuştur. G. Agamben *Tanık ve Arşiv*'de bunu çifte dışlama olarak okur. Fakat Aloni bu "Muselmann" figürünü kristalleşmiş bir imgeye dönüştürür. Bir istisna bölgesine inşa edilen toprağın üzerine dikilen hastane binası, aslında bir tür anıttır; hem Yahudi Soykırımının en dehşetli uğrağını hem de Arap köyündeki katliamı aynı anda susturan ya da oradan yükselecek her tür sesi bir tür delilikle açıklamaya eğilimli bir anıt. Aloni, öldürülen Arapların hayaletlerini duyan Muselmann'ların fantastik dünyasıyla bu kez de *hauntolojik* bir açıklık yaratır. "Zorunlu ve imkânsız Yahudilik"e[19] tarihin yeraltından temas eden bu var olmadan var olanlar, *Muselmann*'ı da Yahudiliğin ve Araplığın takımyıldızına dönüştürür. Bu takımyıldızının musallat olduğu tarihsel gerçeklik, bağışla(n)mayı, logos'un alanındaki bir konuşma olarak başlatamasa da, pathos'un alanındaki bir susma payı olarak belirginleştirir.

Yehova'nın, yüz nesil geçmişe gidebilen yanılmaz hafızası, zakhor buyruğu aracılığıyla tanrısal unutuşu insani hatırlamayla dengeler ve bağışlanma imkânını bahşeder; zira kutsal ritüel, bu unutuş hatırlama döngüsüyle, günahların hafıza defterinden silinmesidir. Unutulan şeylerin biçimsizliğinden, unutuşun ise dilsizliğinden söz eder Benjamin. Bu sebeple "Paralipomena"da, sessizliğin girift yapısını, ağıtın her yankısının tarihten tasfiye edilişiyle açıklamıştır. Biçimsizin matemidir bu; kehanet yasaklandığında, kâhinlerin bir

19 Bkz. Jean Améry, *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, çev. Cemal Ener, Metis Yay.

ucube olarak algılanmasıyla açıklanabilir örneğin. Zira unutulan şeyler gibi, hukuki statüsünü kaybetmiş olanlar da biçimsizdir. Aslında teolojik anlamıyla Tanrısal bir alamet, Tanrı'nın halkları uyarmak için belirli bedenleri damgalayarak bir işaret vermesidir ucubelik. Hatta Benjamin, "geçmişin imgesi (*Bild*)", "kefaret imgesi" ya da "imge-uzam" kavramlarını kullandığında bu *canavarsı işaretsellik*ten (*monstruosité*) bahsetmektedir: "imge mevcudiyetin olağanüstülüğüdür, çünkü onun gösterilişidir."[20] Dolayısıyla ucube-imgesi, bu anlamı ikiye katlar. Benjamin bilhassa, Kafka'nın yaratıklarıyla, üstelik sadece Odradek'le, Kambur'la, Böcek'le değil, aynı zamanda öksürük, kekemelik, hırıltı vs. gibi çarpık akustik imgelerle, hatta toplumsal bedeni ucubeleştiren fahişe ve dilencilerle, Hint mitolojisindeki natamam varlıklar olan *gandharva*larla tetiklenen deformasyonu inceler. Bu nedenle umudu ucubenin bedenine, bir tek ona atfetmiştir çünkü aslında ucube, hukuki statüsünü yitirerek hukukun bir işlemezlik anına işaret eder. Benjamin'in "mahlûkun davası yarıya kadar görülür, sonra rafa kaldırılır," dediği de bu kesinti momentidir. Bu açıdan Benjamin'de politikanın daima hukuku imha eden bir hareket olduğunu saptamak gerekir. Öyle ki, kendi politika tanımını dahi: "işlenmemiş insansılığın (*Menschhaftigkeit*) icrası" ifadesiyle yapar. Benjamin'in bu "insansılık" terimiyle, egemen antropolojik kabulün gayri-insani ilan edilen dışlanmışlarına politik öznelikleri iade edilir.

Aloni'nin *Yerel Melek*'indeki ucube imgesi ihtiyacı, Don Kişot çokluğuyla giderilir. Aloni, annesinin evine döndüğünde, onu avluda bir Don Kişot heykeli karşılar, az sonra oturma odasında seramikten yapılma bir Don Kişot görülür. Nihayetinde yatak odasında da bir Don Kişot resmi asılıdır. "Bana öyle geliyor ki onları birer simge olarak yerleştirdin" der Aloni; "sana mücadelenin saçma, acınası yönünü göstersin diye." *Mücadelenin acınası yönü*, sahiden de ancak mücadelede görülebilir. Frederic Jameson, son kitabı *The Benjamin Files*'da tüm formülasyonlar içinde en sadık Benjaminci ifadenin hala Kafka'ya ait olduğunu yazar: "Evet umut var ama bizim için değil." Bu ilke, Benjamin için sinizme karşı en kudretli yanıtlardan birini teşkil eder çünkü bu bir yokluk beyanı değil umudun varlığına ilişkin bir doğrulamadır. Dolayısıyla, Jameson'ın da belirttiği gibi, mutlu bir sondan bahsetmediğimizde bile, eğer tarihin so-

20 Jean Luc Nancy, "İmge ve Şiddet", *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, 2011, S. X, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, s. 377. Aynı metinden bir açıklama daha: "Almancada, imge için kullanılan,-biçimi içerisinde biçimlenişi içerisinde imgeyi belirten- Bild kelimesi, mucizevi bir gücü ya da işareti belirten bir kökten (-bil) gelir."

nundan da bahsetmiyorsak, umut ilkesi koruma altında demektir.[21] Jameson buradan hareketle, Benjamin'in Angelus Novus'a dair tarih tezinin kesinlikle tarihin sonu anlamına gelmeyeceğini, Klee'nin bu resminin daha ziyade, yenilgi deneyimini ifade ettiğini; mesiyanik duyguyu nasıl karşılayacağımıza ya da alımlayacağımıza ilişkin yanıtlanmaz bir soru sorduğunu, diğer bir deyişle, umut ettiğini anlatır. Umut duyuyor olması, Tarih Meleği'ni de Benjamin'in ucube imgelerinden birine dönüştürür. Benjamin'in "Agesilaus Santander"de[22] yazdığı gibi, "Kabala'ya göre Tanrının yarattığı sonsuz sayıda melekten biri olarak yaratılıp, yokluğa gömülmeden önce, bir anlığına Tanrı'nın huzurunda dua edecek"ken alıkonulmuş bir melektir Tarih Meleği; onu ucube kılan da, kendi mesiyanik zamanından bu tarihsel zamana düşmüşlüğüdür.

Aloni hem *Yerel Melek*'in son sahnesinde hem de *Bir Yahudi Ne İster?*'de yer alan ithafında, Benjamin'in ünlü tarih tezinin[23] yeniden-yazımını sunar. "Yerel Melek" başlıklı bu pasaj şöyledir:

> "Müslüman mezarlığı sessiz. Yabani otların arasına çalı gibi dikilmiş mezar taşlarının yüzleri Akdeniz'e bakıyor. Rüzgârda uçuşan plastik torba, bir tek o, bize yaşamı hatırlatır. Hemen yanında, iyi bakılıp korunmuş Hıristiyan Mezarlığı bulunur. Bir taş ustası, Yafa'daki bu Filistin-Hristiyan mezarlığına bir melek kondurmuş. Melek, koruduğu bir şeyden uzaklaşmak üzereymiş gibi görünüyor. Tarihin yerel meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir. Yüzü Doğu'ya, sırtı denize dönüktür. Arkasında, sürekli hareket halindeki dalgalar, onu, batıya doğru kanat açmaya çağırır. An gelir, deniz kıpırdamaz olur ve doğudan gelen bir fırtına onu geriye doğru ittirir. *Bize* bir olaylar zinciri gibi görünen İsrail-Filistin tarihini, *o* tek bir felaket olarak görür, enkazı durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri

21 Frederic Jameson, *The Benjamin Files*, Verso, 2020, s. 247.

22 Walter Benjamin, "Agesilaus Santander", *Benjamin* içinde, çev. E. Efe Çakmak, Say Yay. s. 67- 68, 2005.

23 "Klee'nin "Angelus Novus" adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. *Bize* bir olaylar zinciri gibi görünenleri, *o* tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçalan yeniden birleştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, *bu* fırtınadır." Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine," *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde, Hazırlayan: Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 43-44.

> hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek, ama doğudan gelen fırtına, onun yaşlı gözlerini kör eder ve deniz, onu geleceğe doğru kanat açmaya çağırır. Sesi denizkızlarını andıran Batı'nın, onu bizim ilerleme dediğimiz şeye geri çağırmasına direnemez. Enkaz yığını, gözlerinin önünde, göğe doğru yükselirken..."[24]

Tarih Meleği'ni alıkoyan şey tarihin kendisiydi, onu, meleğin tarihe çakılması olarak betimlemişti Benjamin. *Yerel Melek* ise sonsuz bir uçurumdan İsrail ile Filistin'in dinsel, kültürel, ideolojik uçurumundan düşmeyi sürdürürken, yerleşebileceği bir "yer" arar. Öte yandan, ona yerelliğini veren bu uçurumdur. Benjamin'in teorisi, takımyıldızı epistemolojisi gibi, mütekabiliyetler gibi, benzerlikler ya da öykünme yetisi gibi türlü yakınlaştırma terimlerinden kurulmuş olsa da, bu yakınlaştırma hamleleri, kapanmayan mesafelere olan ilgisinden kaynaklanır. Bu açıdan Benjamin, kültürlerarası ya da dinlerarası bir diyalog için ziyadesiyle yanlış bir isimdir. Ramallah'taki Benjamin konferansının raporu da bu yanlışlığı teyit eder; orada akademik bir çalıştay değil, politik bir eylem örgütlenmiştir. Benjamin'in okunabilirlik saatini bir istisna bölgesinde aramak, bugün hala ona en uygun çağdaş okumalardan biri olarak görünüyor. Onun bu örnekte, İsrail-Filistin'in uçurum alegorisine yerleştirilmiş *vasiyetsiz miras*ı, *dialogos* yerine bir tür *diapathos*'a çağırmaktadır.

24 Udi Aloni, "Local Angel To Walter Benjamin", *What Does A Jew Want?*, Columbia University Press, New York, 2011, s. 148- 149.

Şimdiciliğin Eleştirisi: Zaman Algısı ve Kriz

ZEYNEP GAMBETTİ

Bu yazıya beklenen ve öngörülebilen gelecekler ile kendinin tekrarı olan, değiştiği halde bir oluş (*becoming*) teşkil etmeyen "şimdi"ler arasına sıkışmış bir toplumsal yaşam sürüyor olduğumuz tespitiyle başlamak istiyordum aslında. Hiç bir köklü dönüşüme yol açmayan yenilikler çağında, bu gidişat içerisinde gedik açacak, sürekliliği kıracak, şimdinin bilindik bir geleceğe akmasını durduracak toplumsal hareketler de henüz ortaya çıkmamıştır diye devam edecektim. Bu tespit, 2020 Nisan ayında yapılacak bir konuşma olarak hazırlanan bu metnin arka planını teşkil ediyordu, ancak o konuşma bir türlü gerçekleşemedi.[1] Nedeni ise, Covid-19 krizinin dünya gündemine bir kabus gibi oturması ve zamanın akışında beklenmedik bir gedik açmasıydı. Virüs Çin'den başlayarak en ücra coğrafyalara yayılırken, ülke yönetimlerinin peş peşe verdiği eve kapanma kararları bugüne dek hakim olan zamansallığın değişime uğramasına sebep oldu. Sezgisel olarak algılanan ancak henüz hakkıyla kavramsallaştırılmayan bir zamansal kırılmaya işaret eden kriz, neyin kırılmış olduğu sorusunu da beraberinde getirdi. Dolayısıyla bu yazının odak noktası, "artık hiçbir şey aynı olmayacak" türünden formüllerle geçiştirilen zamansal kırılmadaki "artık" ile neyin ifade edildiğini düşünmeye doğru kaydı.

Covid-19 krizi çok da beklenmedik değildi elbette. Aksine çevrecilerin ve bilim insanlarının gözlemleri doğrultusunda gayet de öngörülebilirdi. Buna rağmen, dünyayı hazırlıksız yakaladı. Mekânsal kapanmanın, günlük devinim

1 Aksanat bünyesinde "Kriz ve Kritik" başlıklı seminer dizisinde yer alması planlanan konuşmayı hazırlamama, yapamadığım konuşmayı ise burada yayınlamama vesile olan Emre Şan'a teşekkürü borç bilirim.

ritimlerinin bozulmasının, "iş" mevhumunun dönüşmesinin, başkalarıyla oturma odası koltuğundan temas kurmanın, en azından bu kuşak açısından bakıldığında daha önce yaşanılan hiç bir deneyime benzemediği aşikardı. Covid-19, kaç takvim yılını kapsayacağı belirsiz olan bir boşluk açtı önümüze. Bu boşluk bize pandemi öncesindeki zamanın ne ile dolduğunu anlama sorumluluğu yükledi.

Keza, salgın yüzünden zamanın yavaşlıyor olduğu algısı, hız konusunu daha etraflıca düşünmemizi gerektiriyor. Zira nesnel olduğu varsayılan zamanın hızlanma ve yavaşlaması söz konusu değildir. Bir gün 24 saat, her saat ise 60 dakikadır. Saatlerin, takvimin, fabrika giriş-çıkışlarının, paydosların, televizyon programlarının zamanı olan "nesnel zaman", evrensel bir standart olmakla birlikte, en nihayetinde tarihsel ve toplumsal gelişmelerin dayattığı bir konvansiyondur. Bilimin olduğu kadar kapitalist üretim tarzının da ihtiyaçları doğrultusunda, insan devimini üzerinde hakimiyet sağlayan ama zamanı bir o kadar da homojenleştiren bir ölçüm ünitesidir. Nesnel zamanın daha yavaş ilerlemesi söz konusu değilse, sormamız gereken esas soru, an'ı tanımlayan, içini dolduran veya kuşatan pratiklerde nasıl bir değişim olduğudur.

Fransız düşünür Henri Bergson'a göre, zamana atfedilen nesnellik, zamanın yeterince kavranamadığını, aksine uzamsallaştırıldığını gösterir. Yaşanan bir deneyim olarak zaman, niceliksel olarak ifade edilemeyecek kadar akışkan ve girifttir. Bu yüzden Bergson, zaman terimi yerine süreyi (*durée*) kullanmayı tercih eder. Süre saatlerle değil, daimi bir oluş içerisindeki geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek algısından oluşur. Belleğin geçen her an'ı geçmişe yedirmesi, ne geçmişin, ne de şimdinin kendiyle özdeş kalabileceğine delalet eder. Her ikisi de dönüşen, farklılaşan zamansallıklardır. Şimdiki an geçmişe eklendikçe gelecek kısalmakta, geçmişin ağırlığı artmaktadır. Birbirinden niceliksel olarak ayrışmaz olan, ancak bir süreklilik içinde birbirlerini kurdukları oranda bilinci belirleyen geçmiş, şimdi ve gelecek, niteliksel bir çokluk oluşturur. Süre, renk spektrumunda olduğu gibi heterojen, ancak kati kesitlerle ayrıştırılamayacak kadar da geçişken momentler bütünlüğüdür.[2]

Bu açıdan bakıldığında, Covid-19 yüzünden yavaşlayan ve hızlananın zaman değil, sürenin momentleri olduğu söylenebilir. Geleceğin bir imkân değil, bir boşluk olarak önümüze açılmış olması, günü kotararak, ölümü ıskalayarak yaşamak –ve hatta bazıları için hiç ölmeyecekmiş gibi günü gün etmek– bir

2 Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

şimdiye hapsolmuşluk hali olarak kurgulanabilir. Ancak Bergson felsefesine göre şimdinin saf halini kavramak mümkün değildir. Geçişkenliği, şimdiyi ikamet edebileceğimiz bir süre olmaktan men eder. O halde şimdiki anın Covid'le birlikte yavaşlaması veya uzamasını nasıl anlamalıyız?

Tuhaf olan bir başka nokta, boşalan gelecek ve uzayan şimdinin, en azından evden çalışabilenler açısından bir rahatlama hissi de yaratmış olmasıdır. Sosyal medyayı bir ölçüt olarak alırsak, hobilere, mutfak hünerleri geliştirmeye, yıllardır okunamayan kitaplara zaman ayırabilenler, kapıya dayanan ölüme rağmen büyük bir iştahla paylaşım yapabilmektedirler. Şimdiki zaman, hem bitmeyen bir Covid'le mücadele ânı olarak, hem de özellikle iş ritmi yavaşlayanlar açısından adeta çoğalan, artan, genişleyen bir hal almıştır. (Çalışmak zorunda kalan veya bırakılanlar için tam tersi olduğunu unutmamak lazım.) İşte bu paradoksu, virüsün şimdisinin hem sıkışma, hem de rahatlama getirmiş olmasını, toplumsal yapılardan bağımsız olarak açıklayamayacağımız kanaatindeyim.

Başka bir deyişle amacım, Covid-19'un yarattığı *krisis*'ten yola çıkarak zamana ilişkin yapısal bir çözümleme yapmaktır. Eleştirel teorinin amacı, görünür olanın altındaki iktidar ilişkilerini teşhir etmek ve özgürleşmenin önünü açmaktır. Bu, günümüzde toplumların işleyişindeki bazı dinamiklere ışık tutmak suretiyle, onları eleştirme ve dönüştürme yetimiz açısından elzemdir. Toplumsal yapılara zamansallık kavramı üzerinden bakmak, Covid krizi yüzünden (ve biraz da sayesinde) oluşan farkındalığı genişletmeye de hizmet edecektir.

Şimdicilik

1970'lerin sonundan beri, özellikle sosyal bilimler ve felsefede zamanın daralması, zaman-mekân sıkışması,[3] hız ve hızlanma,[4] ve şimdicilik[5] gibi kavramların giderek daha fazla kullanılıyor olmasından başlamak gerekir. Bu, önemli bir ipucudur.

Pandemiden öncesinde, yaşadığımız dönemin belirgin özelliği "şimdi"nin hakimiyetiydi. Tarihsel ve olaysal zamana alternatif olarak "gerçek zaman" (*real time*) adı verilen bir zamansallık türedi örneğin. Tarihin sürekliliğinden,

3 David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2014.
4 Paul Virilio, *Speed and Politics*, Los Angeles: Semiotext(e), 2006; Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, New York, Columbia University Press, 2013.
5 François Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time,* New York, Columbia University Press, 2015.

olayların biricikliğinden farklı olarak "gerçek zaman" şimdiki ânın zamanı olarak tanımlandı. Bu kavrayışa göre, gerçek zamanlı enformasyon ve iletişim, mekânsal mesafeye rağmen (hatta uzam yokmuşçasına) eş anlı etkileşimler ortamı yaratmaktadır. Olayları oluş anında ekranlara yansıtan "canlı habercilik" anlayışı, "son dakika" haberleri ve saatte birkaç kez güncellenen internet siteleri sayesinde haber değeri taşıyan enformasyona ulaşmak artık her an mümkündür. Akıllı telefonların gelişmesi ve bilgisayar kullanımının artmasıyla birlikte, *live streaming* ve *live chat* gibi birtakım yeni olanaklar da ortaya çıkmıştır. Dijital fotoğrafın analoğun yerini alması, özellikle de sosyal medya platformları sayesinde, her bireyin kendini ve çevresinde olanları gerçek zamanlı olarak görünür kılmasını (ve bunu arzulamasını) sağlamaktadır. Büyük veri toplayan Google, Facebook gibi şirketler sadece habere değil, bilgiye ulaşma hızını da arttırmıştır. Birkaç tık ile anında dünyayı dolaşmak mümkündür. Tüm bunlar, içinde bulunduğumuz toplumlar tarafından yüceltilmekte, daha hızlı 4G, 5G teknolojileri üretmek için ülkeler birbirleriyle yarışmaktadır.

Hızın ortalama insanın günlük hayatında tezahürü ilk bakışta bu iken, imkân olarak sunulan yeniliklerin altında modern teknoloji ve algoritmalarla desteklenen bir kârlılık arayışı olduğu ise gözden ırak tutulur. Oysa her tık uluslararası korporasyonların ve reklam şirketlerinin cirosunu arttırmaktadır. Sermayenin "gerçek zamanı", her anın tüketimi tahrik edecek şekilde donatılmasını içerir. O halde doldurulan "an" aslında yaratılan "an"dır: sermayenin anı.

Yazılı basının yegane enformasyon kaynağı olduğu dönemde, nesnel ve mekânsal kısıtlar yüzünden bireylerin gerçek zamanlı bir etkileşim içine girmesi söz konusu değildi. Ontolojik anlamda bu, etkileşimlerde erteleme (*defer*) aracılığıyla farklılaşmaya (*differ*) alan açabiliyor, şimdinin baskın çıkmasını engelliyordu. Akıllı telefonlar bunu değiştirdi. Bireyin şimdiki zamanı, bir yandan bitimli bir mekânsal varoluşun yüz yüze etkileşimleri ve deneyimleriyle dolarken, diğer yandan başka mekânlardan naklen gelen bir şimdinin çağırmasına (*interpellation*) cevap vermektedir artık. Teknoloji aracılığıyla beher bedende; bedenin bir uzantısı haline gelen cep telefonunda konuşlanan gerçek zamanlı arzu üretimi, bireyin her anına eşlik etmektedir. Buna Bergson üzerinden bakacak olursak, bir değil birkaç şimdiki zaman içerisinde yaşadığımız söylenebilir. Algı, birçok şimdiki zamanı belleğe kaydetmek için aşırı bir yük altına girmiştir. Belki de Marshall McLuhan'ın meşhur "global köy"

iddiası bugünün koşullarında yeniden gözden geçirilmelidir.[6] Zira McLuhan'ın iddia ettiği gibi zaman ve mekân yok olmamaktadır; aksine katlanarak çoğalan mekân ve zamansallıklar şimdiye sıkıştırılmaktadır.

Hikâye burada bitmez. Aslında tam da burada başlıyor demek daha doğru olur. Duplike edilmiş şimdiki zamanlarda var olmaya çalışan bireylerin salt teknolojiye indirilemeyecek bir yapısal döngü içine girdiğini göz ardı etmemek gerekir. Batı'da 1970'lerin sonundan, Türkiye'de ise 1980'lerin başından itibaren dayatılan neoliberal ekonomik model, geleceği güvence altına alan kurumsal ve hukuki tüm düzenlemelerin lağvedilmesine yol açmıştır. Mikro düzeyde geleceğin öngörülebilirliğini sağlayan düzenli maaş, emeklilik ve sosyal haklar gitmiş, bunun yerine güvencesizleştirilmiş esnek çalışma şartları getirilmiştir. Makro düzeyde ise endüstriyel sermayenin finans sermayesinin boyunduruğuna sokulmasıyla birlikte, kısa dönemli spekülatif kâr dürtüsü norm haline gelmiştir.

Finans sektörü son derece hızlı işlemler üzerinden yürür. Endüstriyel sektörden farklı olarak burada etki-tepki, arz-talep ve kâr anlıktır, ertelenemez. Finans sermayesi ani dalgalanmalara maruz olduğu için ayrıca aşırı kısa vizyonludur. Kısa dönemde en fazla kâr dürtüsüyle iş yapar. 1980'lerden beri finansın yönettiği büyük korporasyonlar da kısa dönemli üretim ve satış anlayışını benimsemişlerdir. Hissedarın beklentilerini karşılayacak ciro ve kâr oranı, emeğin fiyatını aşağıya çekmek, stok devir hızını arttırmak için tüketimi körüklemek ve ürün yelpazesini sürekli olarak çeşitlendirip yenilemekle elde edilebilir ancak. Dünyanın küçülmesi, küresel meta sirkülasyonun ve ulaşım ve iletişim imkânlarının artmasına mal edilebilse bile, zamanın daralması sermayenin her ekonomik işlemden daha fazla randıman beklemesi yüzündendir. Sermaye zamanı homojenleştirir ve boşaltır elbet,[7] ancak günümüzde hızlanmayı açıklamak için sermayenin homojenleşen her zaman dilimini entansif olarak daha fazla sömürüye açtığını da eklemek gerekir. Sermaye genişleyemediği yerde içe döner, sömürüyü bükerek katlar, derinleştirir.

Yukarıdan anlaşılacağı üzere, hane gelirleri de dalgalanmalı piyasaların kaprislerine terk edilmiştir. Ancak burada bir paradoks ortaya çıkar: bunun etkisi, öngörülebilirliğin azalması değildir. Sürekli yenilenen ürün yelpazeleri,

6 Marshall McLuhan ve Bruce R. Powers, *Global Köy*, çev. Bahar Öcal Düzgören, İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015.

7 Harvey, *age*.; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

finansman şekilleri, derinleşen kâr imkânları, hızlanan işlem ve tüketim hacmi, esnekleşen ve güvencesizleşen çalışma koşulları; paradoksal olarak bir aynılık, yani kendi kendini taklit etme etkisi yaratmaktadır.

Bu paradoksu şöyle açıklayabiliriz: aynılaştırma kapitalist sisteme içkindir, hatta olmazsa olmaz koşullarından biridir. Biricik ve tikel olanın değişim değerine dönüştürülmesi, Fordist dönemde olduğu kadar, post-Fordist dönemde de biçimsel bir tekdüzeliğin hakim olmasına yol açmıştır. Ancak burada kavramak zorunda olduğumuz durum, klasik Marksist çözümlemenin ötesine geçmemizi gerektirir. Jean Baudrillard'ın Mobius şeridini örnek vermesinin altınında yatan sebep budur.[8] Mobius şeridi, bir ucu 180 derece büküldükten sonra diğer ucuyla birleşen geometrik bir şekildir. Mobius şeridinde iki değil, tek bir yüz vardır: önü arkası, tersi düzü olmayan bir objedir. Somutlaştırarak anlatmak gerekirse, kentler AVM'lere benzemeye, haber programları reklam taktikleri kullanmaya, siyaset tiyatroya dönüşmekte, devletler şirketleşmeye meyil ettiği oranda, diyalektik karşıtlıklar çözülür, her şey birbirinin tekrarından ibaret olur. Bu çözülme, yaratıcılığa ve özgürleşmeye olanak vermek yerine devinimleri tam tersine çıkışsız bir döngü içerisine hapseder.

Gelecek ne zaman gelecek?

Bu noktada tüm bunların gelecek üzerinde nasıl bir etki yaratıyor olduğu sorusunu sormak gerekir. Bunun yanıtlarından birini Paul Virilio aracılığıyla verebiliriz: Virilio'ya göre aşırı veri ve enformasyon bombardımanına tabi tutulduğumuz bu dönemin karmaşıklığıyla baş etme yetisine sahip değiliz.[9] Konsantrasyon gerektiren odaklar bölündükçe, beher enformasyona yönelen dikkat azalmaktadır. İçsel sorgulama ve geleceğe yönelik tasarlama gibi süre gerektiren yetilerimiz törpülenmektedir. Bütünlüklü bir referans çerçevesinin eksikliği, anlık olanı anlamlandırmamızın önünde engel teşkil eder. Zira anlık olan, kendiliğinden anlamlı değildir. Zenon'un ilerlemeyen okları gibi, "an"ların kronolojik zaman içerisinde birbirinin ardı ardına sıralanması, hareketin oluşması için yeterli değildir. Başka deyişle, anların toplamının sonucunda ortaya sürekliliği olan bir hikâye çıkmaz. Hikâye, o anların başka bir düzlemde örülecek bir bütünlüğün içerisine yedirilmesiyle mümkün olur ancak. Virilio bu yüzden klostrofobik bir evrene hapsolduğumuzu düşünür.

8 Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014.

9 Virilio, *age*.

Oysa gelecek, yazılabilecek hikâyeler olduğuna dair bir umut varsa mümkündür.

Geleceğin, ya da en azından insani açıdan anlamlı bir geleceğin önündeki bir diğer engel, tam da bahsi geçen insan faktörünün şimdiye etki etme yetisinin azalmasıdır. Buna teknik bir açıklama getirecek olursak: finansal piyasalarda çok büyük miktarda veri kodifiye edilip işlenir. Anlık (enstantane) tepki üretebilmenin önkoşulu algoritmalar aracılığıyla işlem yapan bilgisayarların ve yapay zekalı uygulamaların insan zamansallığını yönetmesidir. Şimdiye bir aciliyet (*urgency*) yükleyen finans sektöründe şimdi sadece aktüel olan değil, aynı zamanda acilen müdahale gerektiren andır. Bu, günümüzde insan beyninin algılayamayacağı kadar hızlı olan yeni "nesnel zaman" aralıkları belirlenmesinin sebeplerinden biridir. Saat, dakika ve saniye gibi ölçüm ünitelerine "nano saniye" de eklenmiştir örneğin. İşlem hızının artması etkileşimleri sadece insan algısından değil, deneyiminden ve iradesinden de koparmaktadır. Başka deyişle, insan eliyle üretilen yapay zeka formları ve bunların insan yaşamına etkisi artık bir "dışsallık" olarak deneyimlenmektedir. 2000 yılına geçiş anında dünyadaki tüm bilgisayarların çökeceği korkusu bu yüzden yaşanmıştır. Bilgisayarların ne yapacağına insanlar değil, bilgisayarların kendisi "karar" vermektedir.

Bir diğer çetrefilli nokta, "gerçek zaman" ve "nano saniye" gibi hız ifade eden dönüşümlerin sadece haber ve bilgi aktarımı değil, askeri, polisiye ve diğer stratejik amaçlar açısından da daha hızlı kontrol, denetim ve müdahale imkanı doğuruyor olmasıdır. Baudrillard'ın gerçekliğin yittiği iddiasına katılmasak bile, varolan sistemi sarsacak, alternatif yaşam biçimlerine kapı açacak toplumsal hareketleri genişleyemeden tespit eden, gözleyen ve engelleyen donanımların artmakta olduğunu teslim etmemiz gerekir. Mobese kameralarına yerleştirilen algoritmalar sayesinde, herhangi bir kentsel mekândaki "normal" devinim hacmi ve hızı hesaplanmakta, bunun dışına çıkan durumlarda kolluk kuvvetleri derhal alarma geçirilmektedir. Jammer, telekulak ve drone gibi askeri tekniklerin de kullanıldığı gerçek zamanlı istihbarat ve müdahale imkânları, sistemsel döngüyü kırmak için örgütlenenlerin karşına orantısız güç olarak çıkmaktadır.

Kaldı ki, bireylerin yaşamlarını militarist türden dramatik müdahalelere gerek olmaksızın tekdüzeleştirmek ve bu sayede geleceği aynılaştırmak da artık mümkündür. Müdahale ve denetim imkânları sadece kolluk güçlerinin tekelinde değildir. İnternet ve sosyal medya kullanımı, reklamın da kapsamını aşan bir

yönlendirme alanı açmıştır. Büyük veri sayesinde, sanal ortamdaki tıklama ve etkileşimin algoritmasını çıkarmak ve kullanıcıya özel psikolojik profiller çizme imkânı doğmuştur. Kişinin hangi sayfaya ne kadar süre boyunca, günün hangi saatinde baktığından tutun, kimlerle daha fazla etkileşime girdiği, içine kapanık mı, depresif ve yalnız mı olduğu, hangi dürtülere tepki verdiği en ince ayrıntıya varana dek her kullanıcı hakkında bilgi üretilebilmektedir. Bu bilgi, kullanıcının davranışını etkileyecek kişiselleştirilmiş sanal yemlerin hazırlanmasına imkân verir. Pozitif aralıklı pekiştirme (*positive intermittant reinforcement*) teknikleri kullanılarak kullanıcılarda sosyal medya bağımlılığı geliştirilir. Örneğin, ekranı parmakla aşağı kaydırmakla yeni içeriğe ulaşır ve ödüllendirilirsiniz. Kumar oynamak gibi bu da sosyal medyaya aralıklarla bakma arzusu doğurur.

Liste bu minvalde uzayıp gidebilir. Son bir noktaya değinerek bu tartışmayı kapatmak istiyorum. Neoliberal finans ekonomisi aynı zamanda bir borç ekonomisidir. Borcun, sadece bireylerin değil, kurumların ve ülke ekonomilerinin geleceğini ipotek altına alması söz konusudur. Borcun alınıp satılabildiği, borçlu geleceklerin bile kâr ve sermaye birikimine yaradığı bir toplumsallık içerisinde şimdiciliğin mahiyeti de değişir: geleceğin borcundan doğabilecek zararı bertaraf etmeye çabalayan bireyler, geleceği de şimdinin içine çekmek zorundadırlar.[10] Borç, yük ve suçluluk (*Schuld*) altına girmiş öznellikler doğurur.[11] Böylesi bir öznellik, kredilendirilebilir olduğunu her daim kanıtlamayı kabul eder; şimdisinin kredi kuruluşları tarafından değerlendirmeye tabi tutulacağını bilir. Borcunu kapatmak üzere yeni fırsatlar kollayan ve bu yüzden kendini sermaye ile özdeşleştiren bir öznelliktir bu. Borcu ahlakın çıkış noktası olarak tanımlayan Nietzsche'den bugüne borç, sermayenin öznellikleri (ve geleceği) kuşatmasının bir aracı olagelmiştir.

Velhasıl, şimdiye, yeniye, gerçek zamanlı olarak uyarılmaya bağımlı olan öznelliklerin, o "yeni"nin aslında aynının sürekli tekrarlayan sureti olduğunu görmesi zorlaşmıştır. Gelecek, bir taraftan dalgalanan piyasaların insafına bırakılmış ve belirsizleştirilmiş, diğer taraftan bunu doğuran yapıların (yani sermayenin) sürekliliği güvence altında alınmıştır. Gelecek açık uçlu bir imkân ufku değildir: içi şimdiden dolmuş –şimdiki zamanın sonsuz tekrarıyla dolmuş– ve bu sayede gelecek gayet öngörülebilir hale gelmiştir.

10 Marios Emmanouilidis, "The Temporal Modality of Financialization and the Indebted Subjectivity. Searching for Ruptures", 28 Aralık 2016: https://non.copyriot.com/the-temporal-modality-of-financialization-and-the-indebted-subjectivity-searching-for-ruptures/

11 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015; Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, Los Angeles: Semiotext(e), 2012.

Şimdiciliğin eleştirisi

Buradaki sorunun (hatta musibetin) ne olduğunun iyi anlaşılması gerekir. Bunun, Martin Heidegger'in otantik olmayan zamansallığı anlatmak için kullandığı düşkünlük halinin de ötesinde olduğunun altını çizmek isterim. Hatırlanacak olursa, Heidegger'e göre düşkünlük halinin özelliklerinden biri, şimdinin öncelik kazanmasıdır.[12] Bu aynı zamanda mevcudiyet içinde sıkışma anlamına gelir. Başkaları tarafından belirlenmiş olan merak duygusu ve yenilik arayışı, esasında Dasein'ın şimdinin içine hapsolmasından başka bir şey değildir. Şimdiye yönelim hali, geçmiş ve geleceği değersizleştirir. Gelecek, otantik bir tasarlanım (*projection*) olmaktan çıkar. Hazır olarak önümüze konmuş seçeneklerin ve aşina olduğumuz davranış kalıplarının arasında "yenilik" aramak, kendini gelecekte yaratmanın tam tersine kendini unutmayla sonuçlanır.

Heidegger'in felsefesinden hareketle kendi özgün kuramını geliştiren (ve Heidegger'e siyaseten haklı bir başkaldırı içinde olan) Hannah Arendt ise, "şimdi"deki sorunun çok daha vehim olduğunda ısrar eder, şimdi içine sıkışmanın totalitarizmle ilişkisini kurar.[13] Buradan hareketle, neoliberalizmin somut olan her şeyi piyasaya endekslemesine ve zamanı hızlandırmış olmasına da farklı bir gözle bakabiliriz.[14]

Bunu kısaca açalım: Arendt'e göre totalitarizmin ayırt edici özelliklerinden biri kitleleri sürekli devinim içerisinde tutacak yöntemler geliştirmiş olmasıdır. Doğru ile yanlış, olgu ile kurgu, cellat ile kurban arasındaki farkın belirsizleşmesini sağlamak, totaliter yönetimlerin siyasi repertuara kattıkları en sinsi stratejiler arasındadır. Hiyerarşileri sabitleyen ve şiddet sayesinde insanları sindiren diktatörlüklerin aksine, totalitarizm kitlelerin desteği sayesinde ayakta kalır. Kitlelerin tutunduğu değerlerin (hukuk, burjuva ahlakı, din, genel geçer davranış kalıpları, vb.) yerini lider kültü, mitolojik bir geçmiş, saldırgan güdüler, ırkçılık ve husumet ile doldurabilmek için totaliter rejimlerin kalıcı ve belirgin olan her mevhumu bulanıklaştırması, müphemleştirmesi gerekmiştir. Bunun yöntemlerinden biri, önder haricinde her şeyin her an değişken olmasını sağlamaktır. Kurumlar kendi içlerinde sonsuz bölünebilir, bir gün kahraman ilan edilen, ertesi gün sokak ortasında vahşice katledilebilir olmalıdır. Kimin

12 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2019.

13 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları Cilt 3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017. Arendt'in Heidegger'e karşı başkaldırısı için bkz. Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.

14 Bkz. Zeynep Gambetti, "Exploratory Notes on the Origins of New Fascisms", *Critical Times*, C. 3, S. 1) Nisan 2020, s. 1-32.

hangi halkaya dahil olduğu, kimin dışlandığı kestirilememelidir. Komşunun komşuyu, çocukların ebeveynlerini gizli polise ihbar etmesine yol açacak kadar güvencesiz bir ortam yaratılmalıdır. Düzenli olarak yeni iç ve dış düşmanlar yaratılmalı, bunlar gerektiğinde birbiriyle değiş tokuş edilmelidir. Dünün düşmanı bugünün müttefikine dönüşebilmelidir.

Arendt'e göre bu, geleceği milenyumlar cinsinden ifade eden faşist söylemin, paradoksal olarak şimdiyi mutlaklaştırdığının göstergesidir. Arendt'in totalitarizmi temsil etmek üzere kullandığı metafor "demir kelepçe"dir. Totaliter toplumlarda kitleler, onları sürekli olarak bir o yana, bir bu yana sürükleyen demir bir kelepçe ile sarmalanmış, farklı yöne hareket etme yetilerini kaybetmişlerdir. Ne birbirleriyle ilişkilenebilmekte, ne de onları şimdi içerisinde ezen kelepçenin dışına çıkabilmektedirler.

Hızın ve durmaksızın hareket etmenin bir şimdide sabitlenme hali olduğunu Fütürist akım üzerinden de anlamak mümkündür. Akımın öncüsü Marinetti'nin zamanın ve uzamın artık yok olduğuna dair açıklaması, şimdinin "gelecekleştirilmesi" olarak okunabilir.[15] Bilindiği üzere, Fütürist akım hızı yücelterek ona ontolojik bir statü kazandırmak istemişti. Ancak, mutlaklaştırılan ve ebedi kılınan hız, şimdiden ayırt edilebilecek bir gelecek kurgusuna yer bırakmadığı için, bu akım iddia edilenin tersine yarını değillemiştir.

Arendt, totalitarizmin demir kelepçesinin zamansal açılımını daha sonraki bir eserinde, Kafka'nın bir paragraflık bir aforizması üzerinden farklı bir biçimde yeniden tartışır.[16] "O" (*"Er"*) başlıklı aforizmada Kafka, geçmiş ile gelecek arasında sıkıştığı için hareket edemeyen bir kişiyi anlatır. Geçmiş "O"nu geleceğe doğru itmektedir; fakat gelecek önceden belirlenmiş olduğu için, "O"nun üzerinde aksi yönde bir baskı uygulamaktadır. "O", iki antagoniste karşı verdiği mücadeleye rağmen bulunduğu noktadan ileri gidemez, bitap düşer. Kafka aforizmayı, "O"nun geçmiş ile gelecek arasından sıyrılma ve bu iki gücün birbiriyle çatışmasında hakem pozisyonuna yükselme hayaliyle sonlandırır.

Arendt'in buna yorumu ilginçtir. Aforizmanın bu haliyle yanıltıcı olduğunu söyler. Zira geçmiş ve gelecek, "O"ndan bağımsız olarak varolan güçler değildir. Aforizmada aslında iki değil, üç güç birbiriyle çatışmaktadır: geçmiş, gelecek, ve şimdide duran "O". Walter Benjamin'in *Jetztzeit*'ında[17] olduğu gibi

15 Hartog, *age*., s. 108.

16 Hannah Arendt, "The Gap Between Past and Future", *Between Past and Future* içinde, New York: Penguin Books, 1993, s. 1-15.

17 Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, Londra: Fontana Press, 1992, s. 245-255.

Arendt'in şimdisi de insana, geçmişin gücünü bertaraf edebilecek ve geleceğin yönünü belirleyebilecek bir olasılıklar alanı açar. Ancak bu olasılıkları gerçekleştirebilecek olan özne; düşünce, hayal gücü ve varolanı biricikliği içerisinde kavrayacak olan bir yargı yetisi sayesinde zamanın baskısını bertaraf edebilen öznedir. Düşünme (*thinking*) insanın bulunduğu zaman ve uzamla arasına zihinsel bir mesafe koyar. Ne yapıyor olduğumuz sorusunu sormamızı sağlar. Emirlere uyan, zamanın ruhunu içselleştirdiği için milyonlarca Yahudi'yi gaz odalarına yollamakta behis görmeyen, yargılanması esnasında basmakalıp cümlelerin ötesine geçemeyen Nazi subayı Adolf Eichmann'ın yapamadığı bir şeydir düşünmek.[18] Düşünmek, zamanın lineer çizgisi dışına çıkıp kendi durduğumuz noktayı görmemizi ve şimdiye müdahale etmemizi sağlar. Siyasi anlamda eylem, bu müdahalenin ta kendisidir.

Başka bir deyişle şimdiye yapılacak herhangi bir müdahale; belirlenmişliği bozduğu, zaman treninin istemsizce yol almasını durdurabildiği ve aynılığı kırdığı müddetçe gerçek dönüşüme vesile olabilir. Aksi takdirde, Mobius şeridinde olduğu gibi her şeyin hızla tersine dönebildiği toplumlarda kitleler, döngüyü durduracak ve anlamı sabitleyecek bir iktidar arzulamaya başlar. Baudrillard'ın kollektif histeri olarak betimlediği bu arzu, neofaşist ve otoriter yönetimlerin günümüzde kitleler tarafından neden desteklenebildiğini açıklar.

Sonuç niyetine

Covid-19, neoliberal yönetişimin maruz kaldığı ilk gerçek sınavdır. Covid-19 öncesinde zamanla olan ilişkimiz, devletlerin dikkate almamakta ısrar ettiği iklim değişikliği meselesi hariç, özünde hiç bir şeyin değişmediği ve değişmesine dair umudun da olmadığı bir çerçeveden kuruluyor, günlük yaşamlar neoliberalizmin ritmi üzerinden belirleniyordu. Covid-19 krizi, ne teknoloji, ne para, ne de silahların her şeyi sonsuz bir şimdiki zaman içerisinde öğütmeye gücünün olmadığını gösterdi. Neoliberal kapitalist söylem ve pratiklerin göründüğü kadar pürüzsüz ve yalıtımlı olmadığını gözler önüne serdi. Şimdinin menteşelerinin aslında tutmadığı, aktüel olanın kendiyle özdeş olmadığı, aksine heterojen ve kırılgan olduğu ortaya çıktı.

Zamana kıstırılmışlığımızı, Arendt'in salık verdiği şekilde, kolektif eylem aracılığıyla kırmış değiliz elbet. Ancak bu, pandeminin aykırı (*intempestif*) bir biçimde zamanı yarmasını fırsata çevirmemek için bir sebep değil.

18 Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2014.

Virüsün "küçük bir grip" olmadığı anlaşılır anlaşılmaz, piyasanın yasalarına zorunlu olarak uyulması gerektiğine dair her gün yinelenen siyasi nakarat keskinliğini kaybetti. Siyasetin irade ve eyleme dayandığı yeniden keşfedildi. Devletin küçülmesine, sağlık ve sosyal güvenliğe tahsis edilen bütçe payının azaltılmasına yol açan neoliberal mantranın sorgulanamaz olduğu ülkelerde bile, büyük miktarda kamu fonu peyda edildi. Bu, piyasaların kendi kendine sürdürülebilir olmadığının kanıtlarından biriydi. Ekonominin sözde değişmez yasalarının siyasi müdahaleye ve desteğe bağlı olduğu gerçeği açıkça ortaya çıktı.

Bunlar neoliberal zamansallığın fay hatlarıdır. 2000'li yılların başından beri anti-küreselleşme hareketlerinin, Occupy'ların, Arap baharlarının, dünyanın çeşitli yerinde patlak veren başkaldırıların, Extinction Rebellion'ların görebildiği bu fay hatları, şimdiye nasıl müdahale edeceğimizin ipuçlarını da barındırıyor. Böylesi eylemleri, esas sorunun ne olduğunu göstermek suretiyle çoğaltmak ve birleştirmek, bizi sadece şimdinin kıskacından, virüslerden, iklim değişikliğinden değil, aynı zamanda faşizmden korumak için elzemdir.

Eleştiride Felç

ADAM SITZE*

1.

Eleştirel teorinin ana metinlerinin İngilizceye ancak 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında, halihazırda "dilsel dönemeç"[1] (*linguistic turn*) olarak adlandırılan olguyla ilişkisinin gündeme getirilmesinin zorunlu görüldüğü anda çevrilmiş olması tarihin ilginç bir rastlantısıdır. Birçok açıdan talihsiz bir rastlantı olmuştur bu; kısa süre içinde "Teori" olarak adlandırılmaya başlayacak olan fikirlerin çoğu, bu karşılaşmanın doğurduğu yanlış anlaşılmalar üzerinden icat edilmiştir. Öte yandan bu durum, genel olarak, dilsel dönemecin belirleyici özelliklerinden birinin etki alanına girmiş bir eleştirel teori geleneğinin pekiştirilmesini olanaklı kılacak koşulları ortaya çıkarmıştır: Yaşam kavramına istikrarlı bir şekilde el konulması.[2] Eleştirel teorinin bu şekilde anlamlandırılmasıyla, iletişimsel rasyonellik soruları ön plana çıkarılırken diğer bir dizi problem dışarıda bırakılmıştır.[3] Bu koşullar altında, dürtülerin

* Sitze, Adam, "The Paralysis in Criticism", *Theory&Event*, C. 20, S. 3, s. 828-852. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.

1 Malumun ilamını yapmak gibi olsa da, Walter Benjamin'in *Illuminations*'ının 1968'de, Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin 1973'te, Adorno'nun *Minima Moralia*'sının 1974'te ve Benjamin'in *Yansımalar*'ının 1978'de İngilizceye çevrildiğini hatırlatalım. Eleştirel teori hakkındaki ilk İngilizce antoloji ise neredeyse bütünüyle estetik, semiyotik, söylem analizi ve edebiyat teorisi temalarına odaklanacaktı. Bkz. *Critical Theory since 1965*, ed. Hazard Adams ve Leroy Searle, Tallahassee: Florida State UP, 1986.

2 Bu noktada, bkz. Cesare Casarino, "Sexual Difference Beyond Life and Death: Or, Feminism and the Biopolitical Turn", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, C. 17, S. 2 (2002), s. 95–97.

3 Bu dizi en azından Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi"ndeki "çıplak hayat" tartışmasını, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki "İnsan ve Hayvan" ve *Negatif Diyalektik*'teki "Günümüzde Ölmek" üzerine notları, Adorno'nun "fizyonomi" terimini ısrarla kullanmasını, *Yeni bir Manifesto*'ya *Doğru* adıyla toplanmış yazılarda hayvanlık üzerine görüşlerş ve hatta Habermas'ın nispeten az çalışılmış *İnsan Doğasının Geleceği*'ni içerecektir.

bastırılmasının, yabancılaşmamış emek imkânının, biyolojinin siyaleştirilmesinin ve "kaygı duymadan yaşama"[4] arzusunun düşünürü Herbert Marcuse'nin çalışmalarının tam da onun Frankfurt Okulu'ndaki meslektaşlarının çalışmalarını kanonlaştıran akademi tarafından görmezden gelinmesi hiç de şaşırtıcı değildir.[5] Gelecekte bir noktada bu seçicilik tuhaf görülecek olabilir; bugün ise apaçıklığını çoktan kaybetmiştir. Dilsel dönemeç yerini gittikçe "biyopolitik dönemeç" olarak adlandırabileceğimiz bir şeye bıraktıkça ve çağımızın krizleri yaşanabilirliğe ve yaşanamazlığa ilişkin soruların siyasetin ve düşüncenin merkezine giderek daha çok yerleşmesini zorunlu hale getirdikçe, eleştirel teori çalışmalarını, yaşamla siyasetin ayırt edilemediği bir çağda bize özgürleşme hakkında neler söyleyebileceğine dair yeni bir merakla okumak daha da zorunlu bir hale gelmiştir.

Bu makale o göreve dair ufak bir katkıdır. Amacı belli bir yaşam kavramının nasıl Marcuse'nin düşüncesinin problematiği olarak –yani bizzat Marcuse'nin eleştirel teorisinin ayrıntılı bir cevabını teşkil ettiği dile getirilmemiş sorusu olarak– işlediğini ele almaktır. Marcuse'nin 1964 yılında yazdığı *Tek Boyutlu İnsan* kitabının önsözüne verdiği gizemli başlığa dair bir dizi soru ortaya attıktan sonra (2. ve 3. Bölüm), bu soruları Marcuse'nin 1932 yılında yazdığı ve Marcuse'nin Martin Heidegger ile arasındaki anlaşmazlık bağlamında okuduğu H*egel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Felsefesi* kitabına dönerek yanıtlamaya çalışacaktır (4. Bölüm). Makale Marcuse'nin çalışmasının odağına yaşamın bir antitezi olarak ölümü ya da yaşanamazlığı değil, felci —bir başka deyişle, *yaşamın yaşam-olmama yetisine sahip olmayışını*— aldığını öne sürerek ve

4 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1966), s. 149–150. (Türkçesi: Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1985). Genelde Herbert Marcuse'ye atfedilen "kaygı duymadan yaşama" tabirini Marcuse aslında Adorno'nun 1952 yılında Wagner üzerine yazdığı kitaptan alıntılamıştır. Bu da "Marcuse" özel adını entelektüel tarihin bir nesnesinden ziyade Eleştirel Teoriye içkin daha geniş kapsamlı, yaşamın sorunsallaştırılması izleği üzerine çalışmalar dizisinin düzdeğişmecesi şeklinde ele almak gerektiğine işaret eden bir ipucudur. Bir başka deyişle, burada söz konusu olan iddia Marcuse'nin Frankfurt Okulu'nun düşünmenin bir sorunu olarak yaşamı konu edinen tek üyesi olduğu değildir, daha ziyade yalnızca Marcuse'nin düşüncesi hakkındaki görece sessizliğin, Frankfurt Okulu'nun yaşamı sorunsallaştıran çalışmalarından oluşan takımadanın ilginç bir şekilde az temalaştırıldığı ya da hatta temalaştırılmadığı genel bir konsolidasyonun en akut işareti olduğudur. Bu konuda değerli bir düzeltme için, bkz. *Critical Theory and Animal Liberation*, ed. John Sanbonmatsu (Rowman & Littlefield, Publishers, Inc.: Lanham, Maryland, 2011).

5 Bu noktada bkz. W. Mark Cobb, "Diatribes and Distortions: Marcuse's Academic Reception", *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, ed. John Abromeit ve W. Mark Cobb, New York: Routledge, 2004, s. 163-187, özellikle s. 185. Genel olarak, Marcuse'nin çalışması dilsel dönemeci hem öncelemiş, hem de çalışılmaya başlandığında reddetmiştir.

felç problemine yöneltilen dikkatin bugün Marcuse'yi tekrar okumamıza nasıl kılavuzluk ettiğini ele alarak sonuçlanacaktır (5. ve 6. Bölüm).

2.

Dikkatli hiçbir okur Herbert Marcuse'nin meşhur *Tek Boyutlu İnsan* kitabını başlatan metne verdiği başlık üzerinde zaman harcamadan geçemez. Söz konusu başlık, "Eleştirinin Felci" eleştirinin bir tür hareket gücünü kaybettiğini ima eder. Ne var ki, bu eksikliği daha açık bir şekilde anlamak isteyen okur okuduğundan tatmin olmayabilir. "Felç" kelimesi Marcuse'nin Giriş bölümünde bir kere bile geçmez; hatta *Tek Boyutlu İnsan*'ın hiçbir yerinde geçmez. Bu eksikliğin kendisi elbette hiç de belirleyici değildir; örneğin Marcuse'nin Giriş'inin, başlığın görünürdeki iddiasını gerçekleştirmekte başarısız olduğunu işaret etmez. Yine de metni kendi şartlarında okumayı temenni eden herhangi bir *Tek Boyutlu İnsan* okuru için bir sorun teşkil eder. Bilhassa, *Tek Boyutlu İnsan*'ın apaçık ve bariz bir eleştiri çalışması olduğunu varsayan herhangi bir okuma için bir sorun teşkil eder çünkü Marcuse'nin Giriş yazısına vermiş olduğu başlık, tam tersine, tam da kitabının örnekliyor gibi göründüğü bilgi formunun etkisizliğini öne sürer.

Öyleyse Marcuse'nin kendi zamanının eleştirisine, eleştirinin felcine dair bir iddia ile başlaması ne anlama gelebilir? Ve bu sorunun üzerine düşünmek bize bugün, Marcuse'nin metninin ilk basımından tam yarım yüzyıl geçtikten sonra, eleştirel teorinin sınırlarına ve görevlerine ilişkin ne öğretebilir?

Bu soruyu ele almadan önce, öncelikli olarak şu soruyu göz önüne alalım: Eleştiri nedir ki, "felç" denen bir şey ile ilişkiye girebilsin? "Günümüz toplumuna dair bir eleştirel teori", der Marcuse, eleştirdiği toplumun "tarihsel alternatiflerinin" olması ihtimalini ima eder: "İnsani koşulları iyileştirmek için toplumun kullanılan ve kullanılmayan veya kötüye kullanılan kategorileri ışığında toplumu inceleyen bir teori"dir bu.[6] "Eleştirel teori", buna uygun olarak, toplumsal olguları tarafsız bir şekilde betimlediğini iddia eden değerden bağımsız bir toplum bilimi değildir. Eleştirisini iki temel değer yargısı temellendirir. Bunlardan ilki olan "insan yaşamı yaşamaya değerdir" çabucak ikinci ve ayrı bir önermeye ayrılır, bu önerme de şudur: İnsan yaşamı "yaşamaya

6 Herbert Marcuse, "The Paralysis of Criticism: Society Without Opposition", *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Second Edition (Boston: Beacon Press, 1991), s. xlii. (Türkçesi: Herbert Marcuse, "Eleştirinin Felci: Karşıtlıksız Toplum", *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı, Dördüncü Basım, İstanbul: İdea Yayınevi, 2010).

değer kılınabilir ve kılınmalıdır".[7] Marcuse bu değer yargısına "toplumsal teorinin *a priori*"si der ve bunun reddinin teorinin kendisinin reddi anlamına geleceğini iddia eder. Ancak bunu oluşturan iki önerme arasında bir özdeş olmama durumu vardır. İkinci önermenin ilkinin türevi olduğu ortaya çıkar: *Şu an* yaşamaya değer olmayan bir yaşamdan, yaşamaya değer *olan* bir yaşamı edimselleştirmenin imkânını, arzulanabilirliğini ve zorunluluğunu varsayar. Böylelikle Marcuse'nin ikinci değer yargısına diyalektik geçiş noktasını işaret eder: Kurulu toplum içerisinde insan yaşamını iyileştirmenin imkânları mevcuttur (Marcuse bunu sonradan, Erich Fromm'dan alıp ona karşı kullandığı bir ifadeyle insan yaşamının "optimal gelişimi" olarak adlandıracaktır pek çok kez.)[8] Bu iki yargı temelinde, Marcuse eleştirel teorinin hedefinin kurulu toplumdan soyutlamalar üretmek olduğunu savunur. Bu soyutlamalar elbette sadece soyut değillerdir. Belirli bir amaçları vardır: Hedefleri o toplum içinde örtük olarak bulunan edimselleştirilebilir imkânları ifade etmek ve bu imkânların bu halleriyle var olmasalar da somut olduklarını söylemektir. Bu şekilde anlamlandırılan eleştirel teori pürüzsüz bir şekilde toplumsal pratiğe dökülebilir: Bu soyutlamaların ortaya koyduğu somut olarak edimselleştirilebilir imkânların mantıksal sonucu, toplumun kendisinin edimsel olarak dönüştürülmesidir.

Marcuse'nin karşısında bulduğu eleştirel teori ise, ona çok farklı bir durumda görünür. Günümüz toplumu, Marcuse'ye göre, eleştiriyi "temelinden" yoksun bırakacak şekilde kurulmuştur.[9] Marcuse açıkça bize bu temelin ne olduğunu söylemez ama cevap "yaşam"a yaptığı ikinci referanstan açıkça görülür. Günümüz toplumunun nişanı, toplumun içinde süregelen karşıtlıklar arasındaki (mesela sermaye ve emek arasındaki) uzlaşmaları etkiliyor gibi görünen ve böylelikle eleştirinin yargılarını kendi içine entegre eden "yaşam formları" icat etmiş olmasıdır. Bu entegre yargıların en merkezisi, toplumun insan yaşamının iyileştirilmesi için bütün imkânlarını edimselleştirmediği yargısıdır. "Karşıtlıktan yoksun bir toplum", kendi korunumu için kendine bir doz veya bir ölçü eleştiri uygulayarak kendini eleştiriye karşı aşılamış bir toplum olarak karşımıza çıkar. "Karşıtlıktan yoksun bir toplum" dolayısıyla eleştiri*siz* bir toplum değildir; daha kesin ifadesiyle, öz-eleştiri (*self-critique*)

7 Marcuse, "Paralysis of Criticism", s. xlii. İnsan yaşamının yaşamaya değer olduğu önermesi Nazi kavramı *Lebensunwertes Leben* "yaşamaya değer olmayan yaşam" ile doğrudan karşıtlık içinde okunmalıdır.

8 Marcuse, *Eros and Civilization*, s. 258.

9 Marcuse, "Paralysis of Criticism", s. xliv.

yapan ya da (daha da iyisi) kendi kendini eleştiren (*auto-critique*) bir toplumdur — ve bu otokritik her şeyden önce, "insan yaşamının iyileştirilmesi" sorusunu merkeze alır.

Buradan, "eleştirel teori"nin felcinin kökenleri ve temelleri için bir ilk formül türetilebilir halihazırda. Bu okumada, "eleştirel teori" en başından beri edimsellik (ya da *Wirklichkeit*) kategorisini merkezine almıştır. Felci de, buna uygun olarak, eleştirel teoriye özgü hareketin —kurulu toplumdan soyutlamasının, ama bunun da kurulu toplumun içinde örtük olarak bulunan somut imkânları ifade edecek bir biçimde yapılmasının— artık toplum tarafından yerine getirilmesinden doğar. Daha iyi ifade etmek gerekirse: Yaşamın iyileştirilmesi, söylemlerinin ve kurumlarının sürekli ve defalarca —yalnızca kendi "yaşam standartlarının" sürekli ve defalarca değerlendirilmesine değil, aynı zamanda bu standartlara ulaşmak için sürekli ve defalarca sarf edilen çabaların kabul ettiği başarısızlığına referansla— kendi yaşanılamazlığını yargıladığı toplumun otokritiği tarafından yerine getirilir. Eleştirel teori, bu okumada, yalnızca kendi soyutlamalarının somut toplumsal imkânlarını edimselleştirmekten *aciz olmasından* dolayı değil, aynı zamanda kendi soyutlamalarının, en içteki hareketlerinde, kurulu toplumu oluşturan edimselleşme hareketlerine ve otokritik biçimlerine *haddinden fazla yakın* olmasından dolayı, kendini felç olmuş halde bulur: Sürekli ve defalarca kendi yaşanılamazlığını iyileştiren bir toplumun kendisi devrimsel toplum pratiğinin gereksiz olduğunun yaşayan kanıtıdır. Benzer şekilde, toplumu toplumun şartları ile eleştiren, eleştirdiği toplumun temel öncüllerini kabul eden eleştiri, hiç bir şekilde eleştiri değildir. Bu okumada, eleştirel teori felçten mustarip olmaz çünkü hareket gücünü kaybetmiştir; felçten mustarip olmaz çünkü hareketleri yaşam kalitesindeki somut gelişmeleri merkezine alan bir toplumsal düzenin hareketlerinden ayırt edilemez olmuştur. Kısaca, eleştirel teori felce tutulmuş gibi görülür çünkü tam da yargıladığını iddia ettiği toplum tarafından alıkonarak aşılmıştır — bertaraf edilmiş, korunmuş, ve daha yüksek bir seviyeye çıkarılmıştır. Tamamen edimselleşmiş halde, varlığını sadece edimselleşmemenin kipinde sürdürür: Felsefe dışı değildir elbette ama miadını doldurmuş ve etkisizdir, ne şimdiyi sorgular, ne de şimdi tarafından bir soru olarak ortaya atılmıştır. Siyaset biyopolitika olduğunda, eleştirel teori eleştirmeyen teori olur.

3.

Tek Boyutlu İnsan'ın Hegelci edimsellik/gerçeklik (*Wirklichkeit*) kavramını temel almayı öneren herhangi bir okuması, Hegelci düşüncenin —1941'deki *Us ve Devrim* kitabı, hatta daha da geriye gidersek, Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe*[10] kitabının 1930'daki incelemesiyle başlayan— daha erken dönemdeki bir Marcuse'nin tam da yeniden düşünmek isteyeceği bir öğesini varsaymayı gerektirir: Rasyonel olan edimsel, edimsel olan rasyoneldir ilkesi. Bu da henüz "Eleştirinin Felci"ni kendi şartlarında okumak olmaz.

Sonuçta eleştirel teori, Marcuse'nin anladığı şekliyle, felsefe ile —hele ki eleştirel teorinin bir arada hem olumsuzlamayı hem de sürdürmeyi önerdiği Hegelci felsefe ile— karıştırılamaz.[11] Marcuse'nin *Us ve Devrim* kitabında ifade ettiği ayrım, aynı şekilde "Eleştirinin Felci"nde de görülebilir. Nasıl edimsellikle bağı olmayan eleştirel teori gitgide "felsefeye" dönüştüyse, Marcuse'nin 1964 yılında yazdığı metinde iddia ettiği üzere, eleştiri tarafından yargılanmayan herhangi bir "ekonomi politik" de gitgide daha yaşanılamaz toplumsal koşullar yaratır.[12] Sonuç, kendi şartları altında gitgide irrasyonelleşen bir edimsellik görüntüsü çıkar ortaya. Bu, tarih felsefesi varlığın irrasyonelliğini hesaba katsa dahi edimselliğin irrasyonelliğine asla geçit veremeyecek olan Hegel için düşünülemeyecek bir ihtimaldir.[13] Marcuse'nin irrasyonellik eleştirisi, aksine, bizatihi edimselliğin hareketinin kendisini *kapsamaya* muktedir görülür: Marcuse için, özellikle, tam da kendini tarih içinde edimselleştiren akıl irrasyonel olabilir.[14]

O zaman, Marcuse hangi tarihsellik kavramı temelinde günümüz toplumunun irrasyonel olduğunu ilan eder? Marcuse'nin iki değer yargısı bize bir

10 Bkz. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1960), s.183. Marcuse'nin Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe*'si üzerine yazdığı inceleme için bkz. Seyla Benhabib, "Translator's Introduction", Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, çev. Seyla Benhabib (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), s. xiv–xviii.

11 Ayrıca bkz. Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations: Essays in Critical Theory*, çev. Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1968), s. 135. (Türkçesi: Herbert Marcuse, "Felsefe ve Eleştirel Teori", *Olumsuzlamalar: Eleştirel Teori Denemeleri*, yay. haz. Kurtul Gülenç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 138-157).

12 Marcuse, "Paralysis of Criticism", s. xlvi.

13 G.W.F. Hegel, "Preface", *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood, çev. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge U.P., 1991), s. 20–22. (Türkçesi: G.W.F. Hegel, "Önsöz", *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (Sosyal Yayınlar, 1991), s. 28-30).

14 "Negatif düşünme" ve "felsefe" ayrımı için bkz. Marcuse, "Preface", *Reason and Revolution*, s. viii–ix. (Türkçesi için bkz. Marcuse, "Önsöz", Us ve Devrim, çev. Aziz Yardımlı, s. 7-8). Ayrıca "eleştirel düşünce" ile "kurulu rasyonalite" ilişkisi için bkz. Marcuse, *One-Dimensional Man*, s. 227.

ipucu verir. Yerleşik toplumun insan yaşamının gücüllüğünün edimselleşmesini amaçlayan planı (refah devleti), Marcuse'ye göre, eşit derecede ve açıkça, insan yaşamının ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir plandır (savaş devleti). Devlet —insan yaşamını korumak ve geliştirmek görevi ile tasarlanmış bir aygıt olarak— artık tam da koruyuculuğunu yapması gereken topluluklar için bir tehdit oluşturur. Bu düzenlemenin irrasyonelliği, bir başka deyişle, tam da *olumlaması* gereken insan yaşamını *olumsuzlamasından* ileri gelir çünkü insan yaşamını koruma yollarını insan yaşamını tehlikeye atacak noktaya kadar, hatta insan yaşamını *korumanın* yollarının insan yaşamını *yok etme* yollarından ayırt edilemeyeceği noktaya kadar, rasyonelleştirir. Ancak insan yaşamı, askeri teknolojilerdeki yeni gelişmelerin ışığında (örneğin atom bombası) gitgide daha yaşanamaz hale gelirken, bir yandan da günümüz toplumunun yıkıcı kapasitelerini yoğunlaştıran aynı teknolojik gelişmeler sayesinde, kendi durumunu toplumun yaşam standartlarını yükseltme gayretleri tarafından iyileştirilmiş halde bulur. Dolayısıyla günümüz toplumu, bu iyileştirmeyi gerçekleştirecek toplum olarak kendi varlığının temel gerekçesi olan bu yaşamın yıkımına götüren eşi benzeri görülmemiş araçları geliştirirken bile şu anda yaşamaya değer olmayan yaşamın, yaşamaya değer hale getirildiği bir iyileştirilmiş yaşam imkanını somut bir olgu olarak sunar.

Bu zıtlıkların —refah ve savaş, gelişim ve yıkım, koruma ve tehlikeye atma— birleştirilmesinin, eleştirel teorinin şimdiye kadar seferber ettiği diyalektik kategorileri etkisizleştirdiğine şüphe yok. Marcuse'nin görüşünde, örneğin, "toplum" kategorisinin (Devlet olarak anlaşılan) "siyaset" kategorisinin karşısında durması söz konusuydu.[15] Bu kullanımda, "toplum" enerjisini somut ve belirlenmiş çelişkilerin edimselleşmesinden alan bir kategori idi: daha önceki eleştiri nesli için, "karşıtlıklardan yoksun bir toplum" kavramı terim düzeyinde bir çelişki teşkil ederdi. Ancak, refah toplumunun ortaya çıkışı, yalnızca toplumun içinde herhangi bir karşıtlık imkânını değil, aynı zamanda toplum ve siyaset arasında kurulacak herhangi bir karşıtlık imkânını da ortadan kaldırmıştır. Eğer refah devleti eşit derecede bir "sosyal devlet" ise bu apolitik olduğu için değil, siyasetsizleştirilmiş bir siyaset, karşıtlıkları değil de yalnızca toplulukların yaşam standardındaki yükselişi merkezine alan bir siyaset — kısacası, bir biyopolitika ortaya çıkardığı içindir. Bir başka deyişle, karşıtlıklarından

15 Marcuse, "Paralysis of Criticism", s. xlvi. Bu görüş Marcuse'nin erken döneminde yaptığı Nasyonal Sosyalizm çözümlemesinden türemiştir. Bkz. Herbert Marcuse, "Struggle against Liberalism in Totalitarianism", *Negations*, s. 36.

mahrum bırakılmış bir "toplum" kategorisi herhangi bir eleştirellikten yoksun hale gelir. Bu koşullar altında, "toplum" artık bir değer yargısını ifade etmez; yalnızca betimleyici bir terim, değerden bağımsız sosyal bilimlerin pozitivist araştırmalarını yönlendirecek tarafsız bir kategori derekesine düşer.

Marcuse'ye göre, karşıtlığın karşı olması öncelikle hangi temelde mümkün olabildi? Karşıtlık, tam anlamıyla karşıtlık *olduğu* zamanlarda —birleşme ve tarafsızlaşmaya çözülmeden önce— neyin namına ilerledi? Burada da Marcuse'nin iki değer yargısı yine güvenilir bir kılavuz görevi görür. *Bir yandan*, eleştirel teori kendisi olarak kalmaya devam etmek istiyorsa enerjisini insan yaşamı kavramından *almalıdır*. Eleştirel teori müesses toplumun alternatiflerinin teorisini yapacaksa, ikili değer yargısını; a) insan yaşamı yaşamaya değerdir ve b) *şu anda henüz* yaşamaya değer olmayan insan yaşamı, yaşamaya değer kılınmak için iyileştirilmelidir, yargılarını kabul etmesi gerekir. Ancak *öte yandan*, savaş-refah devletinin koşulları altında eleştirel teori *artık* enerjisini yaşam kavramından alamaz: Yalnız eşi benzeri görülmemiş yıkım güçlerinin tehdidi değil, aynı zamanda özellikle bazı topluluklar için yoksullaştırma tehdidi altındaki yaşamın somut ve güncel yaşanılamazlığının, yaşam standartlarındaki iyileştirmeler yoluyla düzeltilebileceğini savunduğu ölçüde yaşamın yaşanılamazlığını *kabullenen* otokritik aracılığıyla, eleştirel teori için bir öncül olarak peşinen tarafsızlaştırılmıştır.

Buradaki diyalektik açıktır. Günümüz toplumunun Marcuse'nin ikinci değer yargısını (yaşamın yaşamaya değer *kılınabilir olduğu ve kılınması gerek*tiği) entegre etmesi, ilk değer yargısının (insan yaşamının yaşamaya değer *olmasının*) eleştirelliğini olumsuzlar. Sonuç, bir zamanlar eleştirinin *en keskin ucu* (en yaşanılamaz yaşam bile yaşamaya değerdir, geliştirilmeye ve iyileştirilmeye değerdir mefhumu) olan şeyin, dışlandığı için değil, aksine içerildiği için körelmiş halde bulunduğu —ki elbette *refah devletinin içsel prensibine* yükseltilmiş olduğu içindir bu— bir toplumdur. Refah-savaş devleti siyaseti yaşam standartlarındaki yükselişi güvenceye alma çalışmasına indirgediği zaman, "yaşam" artık eleştirel teorinin temeli işlevi göremez. Bunun yerine "yaşam", yaşanılabilir bir insan yaşamını yadsıma gücünü gittikçe artıran refah-savaş devletinin mütemadiyen ertelenen *ereği* işlevi görür. Yaşamda temellenen bir eleştiri doğrudan eleştiri-dışı (*uncritical*) değildir; ya da, bir başka deyişle, *bünyesi* veya *esası gereği* eleştiri-dışı değildir. Ancak belirli tarihsel koşullar altında eleştiri-dışı olma ihtimaline karşı savunmasızdır ve bu koşullar ancak eleştirel teori, yaşanamazlığa dair soyut eleştirilerini, kendi somut yaşam

standartlarının otokritiği ile yöneten bir devlete yönelttiğinde ortaya çıkar. Kısaca: Eğer eleştirel teori kendini bu koşullar altında "felç olmuş" bir halde buluyorsa, bu günümüz toplumunun, yalnız eleştirel teorinin değil, aynı zamanda, hatta daha da radikal bir biçimde eleştirel teorinin topluma dair değer yargılarını şimdiye dek temellendiren kavramın alıkonarak aşılması —iptal edilmesi ama bir yandan da yükseltilmesi— şeklinde yapılanmasından ileri gelir. Bu kavramın etki alanı ve işlevi açık olmasa bile, genel profili açıktır: Bir yaşam kavramı —edimselleşmeden önce, edimselleştirmenin herhangi bir şeyi edimselleştirdiği zaman edimselleştirdiği şey olarak— Marcuse'nin eleştirinin felcine dair analizinde, bu analizin içinde aleni bir şekilde ifade edilmeyip temalaştırılmasa ve kendini yalnız temelsiz yargılarla, aksiyomatik beyanlarla ve "değer yargılarıyla" ortaya koysa da, analizin odağındaki kategori işlevi görür gibidir.

4.

"Eleştirinin Felci"ni, Marcuse'nin 1932'de yazdığı *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Kavramı* kitabının açtığı ufukla tekrar okuduğumuzda bu tez geçerlilik kazanır. Bazen Marcuse'nin Frankfurt Okulu ile temasını önceleyen bir gençlik çalışması olarak görülen ve bu nedenle Marcuse'nin 1950'lerde ve 1960'larda[16] yazdığı büyük eserleriyle bir devamsızlık teşkil ettiği düşünülen bu 1932 tarihli kitap, esasında Marcuse'nin 1964 yılında yalnızca *deontolojik* olarak ortaya koyacağı şeyin, sonrasında felç içinde olduğunu iddia ettiği eleştirel teoriyi temellendiren değer yargısının *ontolojisini* geliştirmiştir. Daha kesin ifade etmek gerekirse: *Hegel'in Ontolojisi* Marcuse'nin "değer yargıları"nın, temelsiz savlar ve aksiyomatik beyanlar olarak değil, özgül bir yaşam kavramının —ki bu kavram da, rastlantı bu ya, bugün inşa halinde olan biyopolitik dönemecin merkezine aldığı *zoē* ve *bios* kavramlarından ince bir şekilde ama yine de kesin olarak farklıdır— mantıksal sonucu olarak göründüğü bir dizi iddia ortaya atar.

En genel haliyle *Hegel'in Ontolojisi*, Dilthey'in *Lebensphilosophie* kavramının açtığı ufuktan Hegel'in Tin kavramını yeniden düşünme denemesidir.[17] Marcuse'nin okumasına göre, Dilthey'in Hegel okuması, bütünüyle ayrıntılı

16 Roberto Esposito ve Carlo Galli'nin *Enciclopedia del pensiero politico*'daki Marcuse maddesinde, örneğin, Edoardo Greblo *Hegel'in Ontolojisi*'nden bahsetmez bile.

17 Adorno'nun, 1931 tarihinde profesör unvanıyla verdiği ilk dersi "Felsefenin Güncelliği"nde eleştirel teoriyi *Lebensphilosophie*'den *ayırmaya* çalıştığı, ancak Adorno'nun hedefinde Dilthey değil de Simmel'in olduğunu not edelim. Bkz. Theodor W. Adorno, "The Actuality of Philosophy", *Telos*, S. 31 (20 Mart 1977), s. 121.

bir şekilde bakıldığında ne sıklıkla Hegel'in adıyla bağdaştırılan saf özbilinç kavramıyla, ne de irrasyonel dirimselcilik (*vitalism*) ya da ara sıra Dilthey'e atfedilen muğlak panteizm ile bir alakası olan bir yaşam kavramını ortaya sürmeden bırakır. Tam aksine Dilthey'in Hegel okuması, hem doğa bilimleri hem de insani bilimler için ortak çatı teşkil eden ve böylelikle Hegelci özbilince varana kadar ve o da dahil herhangi bir rasyonalizmin imkân koşulu olan bir ontolojiye işaret eder. Yaşamın alamet-i farikası, Marcuse'nin okumasında, onun *Bewegtheit*'ıdır; Şeyla Benhabib bu terimi "kendiliğinden hareket" (*motility*) sözcüğüyle tercüme eder.[18] Bir varlığın, ancak buna yol açan bir *neden* dolayısıyla hareket ettiği etkin nedensellik üzerinden anlaşılan hareketin aksine, *motility kendiliğinden*-harekettir. Daha özlü ifadesiyle, varlıkların kendilerini kendilerinden ayırarak böründükleri ve böylelikle kendi bölünmüşlüklerinin üstesinden gelebildikleri harekettir.[19] Bu kendilik hareketi genel olarak Varlığın belirleyici bir niteliği olduğundan, yaşayan herhangi bir varlık —yaşamın kendini fiziksel (doğal) yaşam kipinde mi, yoksa tarihsel (insan) yaşam kipinde[20] mi ortaya koyduğuna bakılmaksızın— bu şekilde anlaşılan bir kendiliğinden hareket ontolojisi tarafından belirlenmiş olacaktır.

Bu Marcuse'nin "bizzat Yaşamın Varlığının özel bir kipi" diyeceği düşünceyi de —ya da, Aristotelesçi terimlerle, *noesis* ve *noesos*'u—[21] içerir.[22] Kendi metninin mühim bir dönüm noktasında[23] Marcuse, Hegel'in ("canlı Yaşam" olarak çevirdiği) *zoē* ile ("kavramsal Yaşam" olarak çevirdiği) *phōs* arasında yaptığı ayrımı okurun nasıl anlaması gerektiğini sorar.

18 Marcuse, *Hegel's Ontology*, s. 27, 322.
19 *Age.*, s. 47.
20 *Age.*, s. 213–218.
21 *Age.*, s. 43.
22 *Age.*, s. 215.
23 Marcuse'nin metni iki kısma bölünmüştür. İlki Hegel'in *Mantık*'ında, "Kendiliğinden Hareket olarak Varlık"ın olgun (sistematik) Hegel için merkezi bir kategori haline gelmesinin anlamını bulma amaçlı bir okumadır. İkincisi Hegel'in en erken metinlerine dönerek "Kendiliğinden Hareket olarak Varlık"'ın başlangıcının izini, Hegel'in "Kendiliğinden Hareket olarak Yaşam" üzerine erken düşüncelerinde sürer. Marcuse'nin metninin bu iki kısmını birbirine bağlayan hatlardan biri onun, Hegel'in sonraki döneminde öz-bilincin aşkınsal birliğine dair bir grup iddiaya dönüştüreceği "hedef Saf Yaşamı düşünmektir" iddiasına gösterdiği dikkattir. (krş. *Hegel's Ontology*, s. 11 ve 208-211). Şimdi üzerinde durduğumuz kesit *Hegel'in Ontolojisi*'nin ilk bölümünün ikinci kısmında, Marcuse'nin "Kendiliğinden Hareket olarak Yaşam"ın Hegel'deki en erken izlerini bulmaya başladığı yerde bulunur. Söz konusu kesit Marcuse'nin Hegel'in "Saf Yaşam"a dair iddialarının kesintisiz bir incelemesini sunmasına imkan tanır. Öyleyse *Hegel'in Ontolojisi*'nin içindeki kesitlerden herhangi biri değildir bu; Marcuse'nin Hegelci düşüncedeki Yaşam kavramını geri kazanma çabasında, erken Hegel'in bilinç ile Varlık'ı birbirine karıştırmaya ve böylelikle olgun Hegel'e dönüşmeye başladığını gösterebildiği ilk kesittir.

> Yaşam, içinde varolabileceği bütün belirlenimlerin altında yatan birlik olarak, ilk elde *öznedir*; aynı zamanda *yüklemdir* de, çünkü ancak belirli bir biçimde var olur ya da yalnızca belirlenimin ta kendisidir. Aynı zamanda, *özne ve yüklem arasındaki bu "ilişki"dir* ve kendinin özne ve yüklem olarak *kavramsallaştırılmasıdır* (*Auffassen*). Bunu *Mantık*'ın terminolojisini kullanarak ifade edecek olsaydık, Yaşamın esasen yargının (*Urteil*) birincil ayrımı olarak var olduğunu söylerdik. Hegel "yaşam" (*zoē*) ile "kavramsal yaşam"ı (*phos*) birbirinden ayırdığında, bu iki ayrı Yaşam "biçimi" gibi bir şeyin söz konusu olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, ikisi de aynı Yaşamın ontolojik biçimleridir: *Zoē* Yaşamın kavramsallaştırılmasından, kendi öz-belirleniminden önceki, dolaysız Yaşamdır. Kendini kavrayarak (*im Auf-fassen*) bu Yaşam, kendini yakalar (*fasst sich*); kendini yalnızca, kendi ayrımlarının çeşitli belirlenimlenimlerinin "bölünmesi" ve "bitiştirilmesi" olarak var olan bir kendilik olarak idrak eder (*erfasst*) ve kavrar (*ergreift, begreift*). Bu şekilde "kavranan" Yaşam, varlıkların kendi hakikatlerinde görülmelerine izin veren ışık gibi, *phos* olarak var olur.[24]

Marcuse devamında kendi üzerine düşünmeyen düşünmede, *phos* ve *zoē*'nin ancak kendi sonluluklarında kavrandığını tartışır. Bu durumda, *phos* ve *zoē* zıttır, birbirinden ayrılmıştır, ve bunun sonucunda da ışık bir şeydir, yaşam başka bir şey. Bu bölünmenin şartlarında, yargının görevi düşünmenin özne ve nesne arasında *adequatio* ("karşılaşma" ya da "anlaşma") sağlama denemesinin özbilincine varmasını sağlamaktır.[25] Lakin düşünmenin görevinin bu şekilde kurulması, ancak biz öznenin ve nesnenin (ya da, farklı olarak, düşüncenin ve varlığın) nasıl bir karşılaşmama ya da anlaşmama durumuna girdiğini sorguladığımız zaman söz konusu hale gelir.[26] Bu sorunun cevabı, *phos* ve *zoē* ikiliğini *kendiliğinden hareket olarak* yaşamın ufkunun içinde düşündüğümüzde —ve dahası, Marcuse'nin nesrinin oyunbaz bir şekilde gösterdiği gibi, düşünme bir kavrama ya da yakalama eylemi olarak anlaşıldığında— daha açık hale gelir. Bu ufuk ile, ışık ile yaşam arasındaki ilişkiyi bir ayrım olarak kavrama eyleminin *kendisi* Yaşam olarak Varlığın bir belirlenimi olarak gün yüzüne çıkar. Hegel'in sonraları (Marcuse'nin, Hegel'in erken dini *phos* tartışmasının, fenomenolojinin seküler ufku içinde bir yinelemesi olarak gördüğü bir kavram

24 Marcuse, *Hegel's Ontology*, s. 205, vurgu orijinalinde.
25 Krş. *age.*, s. 129.
26 Krş. *age.*, s. 138.

olan)[27] "bilinç" diyeceği şey, Marcuse'nin okumasında Yaşamın birçok kipinden biri değildir. Tam tersine, Yaşamın kendi sonsuzluğunun —daha açıkça kendinden hareket eden kendi bölünmelerinin sonsuzluğunun— hakikatini idrak ettiği ve bu hakikati idrak etmesinin yolu olan kiptir ve kendini bu şekilde kavrayarak, ilk kez zaten başlangıçta olduğu şey haline gelebilir.

Marcuse'nin Hegel'in geç metinleri yerine erken metinlerinden yola çıkarak akademik eğilimleri kıran alışılmadık Hegel okumasının genel yapısına uygun olarak, *phos* üzerine düşünceleri, Hegel'in 1798-1799 metni "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi"nin içindeki bir kesite odaklanır.[28] Nispeten kıyıda köşede kalmış olsa da ve Hegel'in *külliyatında* merkezi bir yeri olduğu düşünülmese de, Marcuse yine de bu pasajı "nihai önemde" bulur.[29] Bu ortodoks olmayan yorum hamlesi, Marcuse'nin hocası Heidegger ile ve özellikle de Heidegger'in Platon'un *Devlet*'inin VII. Kitabı üzerine 1931 yılında verdiği dersler ile ilişki içinde göz önüne alındığında daha açık hale gelir. Orada Heidegger Platon'un mağara alegorisindeki ışık (*phos*) sorusunu ele alır ve böylelikle genç Marcuse'nin Hegel'in, diğer türlü önemsiz kalacak olan, Yuhanna İncili şerhine yüklediği önemin belirtilmemiş koordinatlarını sağlamış olur. Ve dahası, aynı zamanda ışık sorusunun felsefe ile siyaset arasındaki ilişki kadar bu ikisinin Marcuse'nin düşüncesinde merkezi hale gelecek bir kavramla ilişkisini nasıl şekillendirdiğini göstermiştir: *Özgürleşme* kavramı.[30]

Heidegger'in 1931 derslerindeki hedefi, Platon'un *Devlet*'indeki mağara alegorisinin bir okuması ile, gizlenmemişlik (*aletheia*) olarak hakikatin, doğruluk (*orthotes*) olarak hakikate dönüşerek Batı metafiziği olayının açılışını yaptığını göstermeye çalışmaktı. Heidegger dersini mağara alegorisinin dört aşamasını zikrederek açar: (1) insanların yeraltı mağarasındaki durumu; (2) başlangıçta bir mahkumun başarısızlıkla sonuçlanan özgürleşmesi; (3) ilk ışık ile gelen sahici özgürleşme ve (4) özgür mahkumun mağaraya dönüşü. Şerhini alegorinin ikinci aşamasında başlatan Heidegger'in okuması, ışık

27 Marcuse, *Hegel's Ontology*, s. 206. Bu denemenin kısıtlı hedefini göz önüne alarak, Marcuseci terimlerle bakmadan, erken ve geç Hegel arasındaki ayrımın merkezi olduğu ancak sekülerleşmenin ufkunda ve "putların alacakaranlığı"nın koşullarında, Hegel'de *phos*'tan özbilince geçişin ne anlama geldiğine dair acil soruyu bir kenara bırakıyorum.

28 G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, çev. T.M. Knox, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1948, s. 256–259.

29 Marcuse, *Hegel's Ontology*, s. 206. ("Dünyanın Yaşamın Varlığına çekilmesini sağlayan ve bu sayede bu birliğin bilgisinin Yaşam'ın tarihselliğinin ortasında açıldığı nihai cümle budur").

30 Martin Heidegger, *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, çev. Ted Sadler, New York; Londra: Continuum, 2002, s. 76, ayrıca bkz. s. 32.

sorununa özel bir önem vermeye başlar. Eğer mahkumun ilk özgürleşmesi başarısız olduysa, der Heidegger, bunun nedeni, mahkumun zincirlerinin salt fiziksel olarak kırılmasının onu aslında mağaradan çıkmaya hazırlamamasıdır. Tam aksine, mahkumun mağara dışında günışığına ilk kez maruz kalması olsa olsa gözlerini kamaştırır, ona acı verir ve onda mağara içindeki yapay ışığa geri dönme arzusu uyandırır.[31] Mağaradan çıkmak zorunda bırakıldıktan sonra bile, özgür mahkum yine de sahici özgürleşmeye ulaşmaz: Mağaranın dışına çıktığı anda, günışığı nedeniyle körleşmiş halde olur (ya da, daha az alegorik tabirlerle, kendiliğinden-belli olan biçimleri ve pratiği, İyi ideasının mümkün kıldığı duyusal olmayan görme biçimine tercih eder).[32] Sahici özgürleşme ancak mahkum kendini kalıcı olarak günışığına bağlayacak sebat ve cesareti bulduğunda, günışığını Platon'un "düşünme" (*nous*) dediği duyusal olmayan görme biçiminin sağlayıcı koşulu olarak anladığında gerçekleşir.[33]

Bu alegorideki ışık, diye uyarır Heidegger, kendiliğinden belliymiş gibi ele alınmamalıdır. Aynı anda hem belli bir görünün sağlayıcı koşulu, hem de aynı görüyü yok etmeye yetecek kör edici bir güç olarak ışık, kendi şartlarında, maddesizdir — neredeyse hiçlik, adeta boşluktur. Işığın özü aydınlıktır ama aydınlığın özü şeffaflıktır ve şeffaflık bir "yol açma", "olanak tanıma" olarak nitelendirilir.[34] Dolayısıyla, başlangıçtaki terimler ile anlaşıldığında ışık, varlıkların olmasına izin veren ya da müsaade eden, varlığı bahşeden ve gizlenmemeyi sağlayan şeydir.[35] Bir başka deyişle, ışığın kendisi tam da neredeyse hiçlik olduğu için, özü gereği özgürleştiricidir: Işık eğer mahkumluğun basit bir olumsuzlamasından (ikinci aşamada yetersiz kalan zincirkırılmasından) fazlası olacaksa, o zaman özgürlük ışığa ışık olarak duyulan bir bağlılıktan oluşacaktır. Eğer sahici özgürleşmeye ancak kendini ışığa kalıcı olarak bağlayarak (ya da, tekrar daha az alegorik terimlerle, kendini idea ile yaşamaya adamış bir filozof olarak) ulaşılabiliyorsa bu, bir başka deyişle, ışığın kendisinin, kendi şartlarında, özünde özgürleştirici olmasından kaynaklanır.

Sahih özgürlüğün alegorinin üçüncü aşamasında ortaya çıktığı göz önüne alındığında, Heidegger'in mağara alegorisinde bir dördüncü ve son aşama daha

31 Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 29, 33.
32 *Age*., s. 32, 55, 59.
33 *Age*., s. 36–37, 69.
34 *Age*., s. 70, 79.
35 *Age*., s. 92.

bulması şaşırtıcıdır: Özgürleşmiş mahkumun mağaraya dönüşü. Bu aşamada, özgürleşmiş mahkum, mahkum kalan diğerlerini şiddete başvurarak özgürleştirme çabasının karşılığında, kendisini tam da bu mahkumların ellerinden neredeyse kesin olarak gelecek bir ölüme maruz bırakacağını bilir. Alegorinin bu kısmını yorumlaması en zor yer olarak gören Heidegger için, özgürleşmiş mahkumun mağaraya dönüşü belirleyicidir: Bu dönüş, mağara alegorisinin nihayete ermesidir ve hakikatsizlik (*untruth*) hakkında verdiği dolaylı dersi ihmal eden hiçbir yorum mağara alegorisini anlamakta başarılı olmayacaktır.[36] Heidegger için, özgürleşen mahkumun dönüşü, gizlenmemişlik olarak hakikat ve gizlenme olarak hakikatsizlik arasındaki antagonistik birarada varoluşun zorunluluğunu ortaya çıkarır (ve bu da hakikati elinde tutanın neden kendini hakikatsizlikte ikamet edenlere açık etmesi gerektiğini açıklar). Öte yandan, buna bağlı olarak, filozof ve yönetim biçimi arasındaki (ya da somut olarak Sokrates'in Atina tarafından öldürülmesindeki) antagonistik ilişkinin zorunluluğunu da ortaya çıkarır. Heidegger'in Platon okumasında, felsefe yapanların "*polis*'in birliği içinde insan ilişkilenmesinin özgün gardiyanları"[37] olması gerektiği, hem de bilhassa bu görev gardiyanların felsefi olmayan ilkel insanları ışığı görmeye zorlamak için onlara karşı *bia*'ya —güce, şiddete— başvurmasını gerektirse bile bunun böyle olduğu görülür.[38]

Özellikle, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da *phos*'u fenomenolojinin kökü olarak gördüğü[39] hatırlanırsa, 1931'de vurgulayabileceği daha değişken ve aşırı belirlenmiş bir kavram hayal etmek güç olur. *Phos*, Heidegger'in Platon'un mağara alegorisi okumasında, bünyesi gereği siyasidir: Filozofun mağaradan hem çıkışının hem de dönüşünün her aşamasına dokunan şey olarak ışık, felsefenin yönetim biçimi ile olan ilişkisinin en içteki esasını yönlendirir. Ancak aynısı, Marcuse'nin *Hegel'in Ontolojisi*'ndeki *phos* tartışması için söylenemez. Marcuse'nin Hegel'i, Heidegger'in Platon'u gibi ışığı varlıkların Varlığını açığa çıkaran şey olarak anlar elbette.[40] Ancak Heidegger'den farklı olarak, *Hegel'in*

36 *Age*., s. 61, 65–66, 80.

37 *Age*., s. 73.

38 Bunun açıkça *pedagojik* bir güç kullanımı olduğuna dikkat etmek gerekir. Filozof filozof-olmayanla, deyimin en ikircikli anlamında, "ona bir ders vererek" ilişkilenir. 1931'in Heidegger'i —ve aynı zamanda, çok başka bir yoldan, geç Marcuse— için *paidia*'nın teknikle veya yetenek edinimiyle hiç alakası yoktur: İnsan varlığının kendisinin özgürleşmesine dair bir sorudur.

39 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962, s. 51. (Türkçesi için bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 29).

40 İki durumda da mesele varlıkların hakikatlerinin ne olduğudur, Heidegger'in Yunanları için bu "doğanın bütünlüğü: insan dünyası ve Tanrının eseri"ni belirtirken, Marcuse'nin Hegel'i için

Ontolojisi'nden önceki ve sonraki yazıları Marksist geleneğe içkin sorunlara yakından bağlı olsa da, Marcuse'nin Hegel üzerine şerhi, ışıkla siyaset arasında herhangi bir olası ilişki hakkında şaşırtıcı derecede sessizdir.[41] Heidegger'in mağara alegorisi okuması açısından Marcuse'nin kitabı, Yaşam vurgusu felsefenin en kritik aşamasında bocalayan bir Hegel sunar gibi görünür: *Phos*'un felsefeden siyasete geçişi nasıl yapılandırdığını söylemeyerek Marcuse, hakikatin ışığında ikamet ederken aynı ışığın, ikamet ettiği yönetim biçimini yönetmesine izin vermeyen bir felsefeci ihtimalini varsayıyormuş gibi görünür. Dolayısıyla, Heidegger'in Platon okuması bakımından anlaşıldığında, *Hegel'in Ontolojisi* yalnızca apolitik bir metin olmakla kalmaz; aynı zamanda felsefi olmayan bir metin olur: onun siyasi olandan imtina etmesi, siyasetin hakikatsizliğinin felsefi hakikatin kaçınılmaz ve özsel bir parçası olduğunu görmekte başarısız olduğunu gösterir.[42]

"Bana Platon hakkında ne düşündüğünü söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim" der Alain Badiou.[43] Heidegger'in 1931-1932 derslerinde geliştirdiği, felsefecinin felsefi olmayan çoklukla ilişkisinde *bia*'ya olan gereksinimi defalarca vurgulayan Platon okuması, Heidegger'in ertesi yıl Hitler'in iktidara geçişinde felsefi bir töz görmesinin koşullarını hazırlamıştır.[44] Peki ya genç Marcuse — Heidegger'in Platon'u ile ilgili o ne düşünmüş olabilir? Ya, Marcuse'nin bu sorundan bahsetmediği vakuma kulak kesildiğimizde, Heidegger'in Nazizm'e dönüşünün ister istemez *Hegel'in Ontolojisi*'nin yazarına yönelttiği araştırıcı soruları üretecek olursak? Hangi dile getirilmemiş soru, Marcuse'yi, tam da Heidegger'den ayrıldığı noktada, Heidegger'e bağlamış olabilir? Marcuse'nin *Hegel'in Ontolojisi*'ndeki o vurgulu sessizliğinde, o sorunun kıpırtısı duyulabilir

bu Yaşamın Varlığının çok-katmanlı öz-bölünmelerini ve özellikle de insan yaşamı tarafından kutsal ışık yoluyla idrak edilen doğayı belirtir. Bkz. *Hegel's Ontology*, s. 205–208; Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 9.

41 1928'de Marcuse "Bir Tarihsel Materyalizm Fenomenolojisine Katkılar"ını, 1933'te ise "Emek Kavramının Felsefi Temelleri Üzerine"yi yayımlayacaktır, bunların ikisi de şu derlemede bir araya getirilmiştir: Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism*, ed. Richard Wolin ve John Abromeit, Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

42 Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 58–63.

43 Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, çev. Louise Burchell, Minneapolis: University of Minnesota, 2000, s. 100 (Türkçesi: *Alain Badiou, Deleuze: Varlığın Uğultusu*, çev. Murat Erşen, İstanbul:MonoKL, 2019, s. 145).

44 Johannes Fritsche, "With Plato into the *Kairos* before the *Kehre*: On Heidegger's Different Interpretations of Heidegger", *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, ed. Catalin Partenie & Tom Rockmore, Northwestern University Press, 2006, s. 160. Dolayısıyla Frische, haklı olarak, Heidegger'in mağara alegorisi üzerine derslerinin "Heidegger'in Platon'u anlayışında ve aynı zamanda kendini anlayışında bir dönüm noktası(nı)" işaretlediğini savunur (s. 141).

neredeyse. Aynı zamanda eleştiri yerine de geçen bir sorudur bu: Eğer fenomenolojinin çekirdeğindeki *phos*'un vesile olduğu felsefi ve siyasi özgürleşme, *aynı zamanda* felsefeye siyasi olmayan kuvveti kucaklama yetkisi veriyorsa, fenomenoloji bize siyaset hakkında ne öğretebilir ki?

Eğer Marcuse'nin metni bu sorunun bir nevi yinelendiği bir istikamette ilerliyor olsaydı, soru, tam aksine bu sorunun kendisini örnekleyecek olan Heidegger fenomenolojisinin terimleriyle cevaplanamazdı. Buna karşın, Marcuse'nin Hegel'in *phos* kavramına dair şaşırtıcı yorumu, bir cevabın başlangıçlarını teşkil edecektir. Yaşama içkin olsa da Yaşama indirgenemeyen bir *phos* ile başlayan bir Hegelci düşüncenin oluşumu (*genesis*) okumasını yeniden inşa etmek için türlü zahmete girerek Marcuse, Heidegger'in derslerinin ortaya attığı soruları cevaplandırmak durumunda kalacağı bir konuma sokar, ancak bunu da, Heidegger'in *phos*'un siyaset ile felsefenin ilişkisini nasıl yapılandırdığına dair kararını halihazırda reddetmiş bir fenomenolojik sapmaya müracaat ederek hallederdi. Bir başka deyişle, bu okumada, Marcuse'nin *Hegel'in Ontolojisi*'nde siyaset konusunda sessiz kalmasından *Hegel'in Ontolojisi*'nin, salt bu nedenle apolitik bir metin olduğunu çıkarsamak hatalı olur. Tam aksine: Marcuse'nin metninin siyasiliği tam da, felsefenin siyaset kavramının —ve özellikle, hakikatin ışığı yoluyla ulaşılan özgürleşme kavramının— felsefe karşıtı bir anti-siyasete, *bia*'yı temel alan bir hakikat doktrinine yol açtığı bir çağda, felsefe ve siyaset arasındaki ilişki hakkında konuşmayı felsefi olarak reddedişinden bulunur. Bir başka deyişle, Marcuse Heidegger'in siyaset tartışmasını Heidegger'den farklı bir ışıkta görür. "Kendiliğinden Hareket olarak Yaşam" bu bakış açısından, Marcuse'nin aşacağı bir gençlik dönemi düşüncesinden çok, Marcuse'nin düşüncesine içkin olarak yorumlanması gereken bir *aporia*'dır. Marcuse'nin henüz tam olarak geliştirmediği bir özgürleştirici siyaset kavramının fotoğraf negatifi de, Marcuse'nin o siyaset namına sürdürdüğü ilk çatışmanın dilsiz bir kalıntısı olacaktır.

5.

Marcuse'nin "Eleştirinin Felci"ni *Hegel'in Ontolojisi*'ne referansla yeniden okumak, Marcuse'yi, Marcuse'nin Hegel'i okuduğu gibi okumaktır: İki durumda da sorun, bir düşünürün erken çalışmalarının, geç çalışmalarının sapmalarını ve sessizliklerini çözümlemek için kullanılacak hermeneutik bir anahtar olarak nasıl okunacağıdır. Aynı zamanda, bu okuma eleştirinin işe felç ile başlamasının ne anlama geldiği sorusuna daha açık bir yanıt vermemizi sağlar.

Yirminci yüzyılın ilk yıllarına hakim olan ontolojik soru, Alain Badiou'nün de iddia ettiği gibi, yaşam sorusuydu.[45] "Gerçek yaşam nedir—gerçekten yaşamak ne demektir—yaşamanın organik yoğunluğuna uygun olarak yaşam nedir?" Marcuse bu soruyu beklenmedik bir şekilde cevaplar. Eğer eleştirel teori işe felç ile başlamak zorundaysa bu, eleştirel teorinin kavramlarıyla ifade edilen bir yaşamın —ontolojik olarak kendiliğinden hareket olan bir yaşamın— *kendisi* felç içinde olduğu içindir. Ancak yaşamın kendini felç olmuş halde bulduğu koşullar yalnızca ya da birincil olarak ontolojik değildir. Aynı zamanda ve her şeyden önce, tarihseldir. Erken Marcuse tarafından teorileştirilen kendiliğinden hareket eden yaşam, kendi dışına çıkan, kendi noksanlığını çeken, kendinde aşırı kalan yaşamdır; ancak kendinden *başka bir şey* olabildiği tarihsel-fiziksel koşullar altında kendi *olabilen* yaşamdır. Yaşamın kendinden başka bir şey *olamadığı* tarihsel koşullar altında ise yaşam, tam aksine, kendisi *değildir*.

Bu şartlar altında, felç çok özgül bir anlam üstlenir: Yaşamın kendi özfarklılaşmasını başlatamaması — ya da, kısaca, *yaşamın yaşam olmama yetisine sahip olmayışı*. Yaşamın kendisi ile aşırı özdeşliği, özdeş olmama kapasitesine sahip olmayışı, onun *kendisi olarak* ve *yalnız* kendisi olarak oluşu, *kendinden başka bir şey* olmayışı ya da kendini *kendi dışında* bulmayışı tek kelimeyle, kendini asla olumsuzlamaması — kendine karşı bu "kayıtsızlığı", kendiliğinden hareket olarak yaşamın ontolojik ufku içerisinde, (bir kez daha, yaşamı yönetimin öznesi olarak anlamlandıran bir toplum olarak; ihtiyaçlar ve arzular üreten bir ekonomi politik olarak ve kendini yaşam standartlarındaki yükseliş ile ölçerken bile nükleer silahlar geliştiren bir devlet olarak somut bir şekilde belirlenen) ileri endüstri toplumunun en güçlü etkisidir.

Bu iddianın biyopolitik dönemeç için önemli bir içerimi vardır. Birçok durumda, biyopolitik dönemeç yaşamın siyaset ile ilişkisini *sorunsallaştırmamış*, bu ilişkinin ayrışımında oyalanırken, "yaşam" ve özellikle de "*bios*" kavramını şişirip genişleterek, çok farklı alanlara o kadar geniş bir şekilde uygulamıştır ki, bu kavramlar büyük oranda anlamını yitirmiştir.[46] Biyopolitik dönemeç tarafından uygulanan yaşam kavramı eleştirel bir kipte işlemekten o kadar uzaktır ki, tam aksine, en azından Marcuseci eleştirel teori ufku içinde anlaşıldığında, açıkça *eleştiri-dışı* biçimler üstlendiğini söylemek daha iyi olur. Biyopolitik

45 Alain Badiou, *The Century*, çev. Alberto Toscano, Malden, MA: Polity Press, 2007, s. 13 (Türkçesi: Alain Badiou, *Yüzyıl*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011).

46 Timothy Campbell ve Adam Sitze, "Introduction", *Biopolitics: A Reader*, Durham: Duke University Press, 2013, s. 4–6.

dönemeçte, yaşamın kendisiyle aşırı özdeşliğini —yaşamın yaşam olmama yetisine sahip olmayışını— yönetilen yaşamın damgası olarak görmek yerine, bu aşırı özdeşliği (en kayda değer haliyle, semptomatik bir dönüşlü inşa olan "yaşamın kendisi" biçiminde) biyolojik ölümün ya da yaşanamazlığın koşullarını üreten siyasi kurumlara ve pratiklere dair bir dizi eleştirinin önkabulü olarak ele alma eğilimi baskındır – bu eğilimde, bu koşulların yaşamın nihai olarak olumsuzlanmasının tek veya en örnekleyici biçimi olduğu barizmiş gibi bir tutum takınılır.

Marcuse'nin "tek-boyutlu" ifadesini ilk kez *Hegel'in Ontolojisi*'nde kullanmış olması dikkate değer bir noktadır.[47] Kendiliğinden hareket, Marcuse'nin 1932'de yorumladığı şekliyle, yaşamın kendi tek boyutluluğundan farklılaşmasından ve böylelikle salt dolaysız varlığının ötesine geçerek kendini dışsallaştırmasından ve kendini Marcuse'nin aynı metinde "iki-boyutluluk" dediği şey ile ve onun üzerinden açıklamasından başka bir şey değildir.[48] "Bu iki boyutluluk aracılığıyla, [Önceden "Özün Kendiliğinden Hareketi" dediği] bu hareket varlıkların *birliğini* ve özsel *temelini* oluşturur".[49] Marcuse için, kendiliğinden hareketin yalnızca ampirik olarak belirlenmiş uzam ve zaman içinde meydana gelen basit bir fiziksel hareketten çok daha fazlasını ifade ettiği barizdir. Kendiliğinden hareket, tarihselliğin bir düşünce içinde kendini ortaya koyduğu ve böylelikle, bu tarihselliği kavramasına binaen, kendini hem tarihsellikten hem de dünyadan ayırarak bölünmek suretiyle canlandığı hareketi içerecek kadar genişler. Bu bakımdan, eleştirel teorinin felci, kendini tarihsellik içinde edimselleştirmeyi artık beceremeyen bir yaşamın felcini ve artık kendini düşünme içinde edimselleştirmeyi beceremeyen bir tarihselliği içerecek kadar genişler. Dolayısıyla tek boyutlu yaşamın felci edimselleşmemiş bir potansiyel değildir. Edimselleşemeyen potansiyeldir, saf iktidarsızlık, herhangi bir kendiyle özdeş olmama durumundan arınmış iktidarsızlıktır. Ve —biyolojik ölümden ziyade— budur, yaşamın gerçek antitezi.[50]

47 Marcuse, *Hegel's Ontology*, s. 50. Bu noktada bkz. *Raffaele Laudani, Politica come movimento: il Pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna: Il Mulino, 2005, s. 216.

48 Marcuse, *Hegel's Ontology*, s. 71.

49 *Age.*, s. 71, vurgu orijinalinde.

50 Marcuse'nin "Yeni-Freudcu Revizyonizmin Eleştirisi"nde "felç" sözcüğünü kullanımı "felci", "yaşam" sorunsalı tarafından şekillendirilen ufuk içinde okumak gerektiğini tasdik eder. Marcuse burada Karen Horney'nin *New Ways in Psychoanalysis*'te "ölüm içgüdüleri"ni tarif etmek için bu sözcüğü kullanmasını değerlendirir. "Revizyonist argüman", diye yazar Marcuse, "Freudcu teoride itkilerin değiştirilebilir olma, tarihin 'değişikliklerine' tabi olma derecesini en aza indirir. Ölüm içgüdüsü ve onun türevleri de buna istisna teşkil etmez. Ölüm içgüdüsünün enerjisinin 'daha iyi bir gelecek' elde etme çabalarını 'felç etmediğini' savunduk; tam tersine,

Tek-boyutluluk, buna uygun olarak, esas itibariyle siyasi bir terim değildir: Bir başka deyişle, karşıtlığı olmayan bir toplumun, ya da verili olan ve mümkün olan arasında hiçbir farkın olmadığı düzleştirilmiş bir toplumun takmaadı değildir. Esasen yaşam ve tarihin birbirine temas ettiği ve yaşamın tarihe dışsallığının tam da kendiyle özdeş olmamakla imlendiği, siyasi olanın sınırını çizen bir terimdir. Kendiliğinden hareket olarak yaşamın daima, halihazırda olduğundan *daha azı* olması —yani, özü gereği, daima halihazırda kavranma, yönetilme ve böylece tek boyutluluğa hapsedilme riskini taşıyor oluşu— elbette Marcuse'nin düşüncesinin, eleştirel teorinin yaşamın siyasileştirilmesi üzerine düşündüğü her durumda akla gelen düşünce *nesnesi* olan "sakatlanmış yaşam" *üzerine* bir düşünüm olduğu anlamına gelir kesinlikle. Ancak, daha da önemlisi, Marcuse'nin söyleminin zorunlu olarak sakatlanmış yaşamın *içinden* bir düşünüm olmasıdır, bu bağlamda "sakatlanmış yaşam" eleştirel teorinin düşündüğü her anda düşünen *özneyi* ve —en indirgenemez anlamında, yakalama ve kavramayı sağlayan *phos* olarak kayda geçen— zihnin düşüncesinin bizzat imkânsız hale geldiği bir zihin yaşamını ifade eder.[51]

Bizzat sakatlanmış bir yaşamdan çıkan, sakatlanmış bir yaşam *üzerine* bir düşünüm —bu fenomenolojik-siyasi koordinatlar da Marcuse'nin metninin felç ile başlamasının olası anlamını farklı bir şekilde anlamanın yolunu sunar. Varlık ile görünüm arasındaki ayrımı ortaya koyması —ya da, daha da isabetli ifadesiyle, *phos*'un ışığının tam da varlıkların görünüşlerinin tezahür ettiği, *zoē* ile *phos* arasındaki ayrımın ortaya konulması—*Marcuse'nin metninin biçiminin tam da metnin içeriğinde bahsettiği yönetilen yaşamı barındırdığını ve hatta belki de teşvik ettiğini* ileri sürer. Daha basit ifade etmek gerekirse: Kendi felcini adlandırarak başlayan bir eleştirel teori, bu adlandırma sayesinde, artık felç halinde değildir. Ama eğer durum böyleyse, düşünümün özbilinci (*self-consciousness*) öz-olmayan-bilince (*unself-consciousness*) dahil etmesinden ileri *gelmez*. *Düşünümün kendisinin, tek-boyutlu yaşamı tek-boyutluluğundan koparan, yaşamın ikinci boyutunun olmasından ileri gelir*.

bu çabalar uygarlığın yaşam içgüdüleri üzerine koyduğu sistematik kısıtlar ve dolayısıyla saldırganlığı etkili bir şekilde 'bağlamaktaki' yetersizliği tarafından felç edilmiştir" (Marcuse, *Eros and Civilization*, s. 272). Burada felç, *Tek-Boyutlu İnsan*'ın "Önsöz"ünde olduğundan daha açık bir şekilde *yaşamın* felcidir. Semptomatik bir yer değiştirme: Marcuse 1955'te felci yaşamla ilişkili olarak düşünse de, 1964'te eleştiri ile ilgili olarak düşünecektir. Sanki eleştiri yaşama o kadar yakın ve benzerdir ki, yaşamın kendisi gibi ya da yaşamın bir kipi olarak, o da özellikle felç geçirebilir.

51 Bu noktada krş. Jacques Derrida, "*Fichus*: Frankfurt Address", *Paper Machine*, çev. Rachel Bowlby, Stanford: Stanford University Press, 2005, s. 166–167.

Bir başka deyişle, Marcuse'nin metninin biçimi *bizzat* kendiliğinden hareket ise, bu biçimin içeriği yaşamdır. Ama çok özgül bir yaşam biçimi: Yaşamın kendiyle aşırı özdeşliğini kavradığı ve bu aşırı özdeşliği kavrayarak anında kendinden *farklılaştığı*, yaşamın kendiyle felç edici özdeşliğini kıran bir ışıkta kendini gördüğü ve böylelikle yaşamı yaşam olmama yetisine sahip olmama halinden özgürleştirmeye başladığı bir yaşam. Canlı yaşam (*zoē*) burada, halihazırda elin biçiminden pay alan, halihazırda hem teknik hem de insani olan, artık sadece basitçe *zoē* olmayan bir teknik —kavrama— aracılığıyla kendiyle ilişkiye girer.[52] Bu durumda, Marcuse'nin metnindeki iddialar sadece, veya hatta öncellikli olarak, (yaşam temsilinin doğruluğuna ya da yanlışlığına atıfla değerlendirilecek) epistemolojik terimlerle okunamazlar. Kendi şartlarında okunduğunda, metnin *kendisi* ontolojik bir kendilik ilişkisinin, *zoē*'nin bu *phos*-oluşunun, izidir. Dolayısıyla, özellikle de "yaşam kavramı" ifadesinin kendisi dahi bariz bir şekilde epistemolojik bir karaktere sahipmiş gibi okunamaz. Düzgün bir şekilde anlaşıldığında, eleştirel teorik bir kavram ne doğru ne de yanlış olabilir; yalnızca yaşamın bir belirlenimi olabilir. Daha da isabetli ifadesiyle: Eleştirel teorik bir kavram, yaşamın yaşam olmak için ihtiyaç duyduğu, canlı yaşam (*zoē*) olmayan bir biçim uyarınca canlı yaşamla (*zoē*) ilişkilenen ve canlı yaşamın şartlarında canlı bile olmayan (*phos*, ışık olan) bir ışık tezahürüne işaret eder. Bu kendilik ilişkisi Tinin bir fenomenolojisi değildir tam olarak; ya da, bariz bir şekilde, özbilincin önceden belirli bir bütüne döndüğü bir yuvaya-dönüşü imlemez. Bunun yerine, tarihselliğin kendisinin kusur ve eksiklik kipinde idrak edilmesine izin veren, ve bu haliyle tam da tarih kategorisinin saydamsızlığını, tarih deneyimini, kendi aydınlanmasının koşulu olarak önceden varsayan, doğal olmayan bir bakış açısından (sakatlanmış yaşam açısından) tarihin aydınlatılmasıdır.

Düşüncenin kendisini düşünmekten ziyade, düşüncelere doğru isimler yüklemekle meşgul olan, diyalektik yaklaşımı benimsemeyen (*undialectical*) siyasal düşünce tarihçileri, Marcuse'nin erken dönem "Heideggerci" çalışmalarını, daha sonraki "Hegelci" ve "Marksist" çalışmalarından ayırmaya meyletmiş ve sadece bu sonuncuyu eleştirel teori açısından önemli addetmiştir. Oysa Marcuse'nin *Giriş*'ini, *Hegel'in Ontolojisi*'nin açtığı ufuk içinde yeniden okumak, yalnız bu entelektüel tarihsel dönemselleştirmeyi değil, aynı zamanda bunun ortaya çıkardığı eleştirel teori portresini de sorgulamak demektir. Marcuse'nin

52 Marcuse, *Hegel's Ontology*, s. 207.

"Eleştirinin Felci'nde öne sürdüğü bu nihai soru, eleştirel teorinin ütopyacı toplumsal ve siyasal özgürleşmeyle nasıl yeniden bağlantılandırılacağı sorusu değildir. Aynı zamanda, hatta daha öncelikli olarak, belirli bir yaşam kavramının eleştirel teorinin sorunsalı olarak —yani bizzat eleştirel teorinin söyleminin ayrıntılı bir yanıtını teşkil ettiği dile getirilmemiş bir soru olarak— nasıl işlediği ve "bütünleşmiş" bir toplum bu soruyu alıkoyarak aştığında eleştirel teorinin nasıl yanıt vermesi gerektiği sorusudur.

6.

Bu soru, ileri sürüldüğü anda birtakım ilginç yanıtlara işaret eder. "Kendiliğinden hareket olarak yaşam" kavramı Marcuse'nin düşüncesinde, 1932'de anahatlarını belirlediği araştırma temel alındığında kolayca öngörülemeyecek bir hatta gelişmiş gibi görünür. 1934'te, Frankfurt Okulu ile ilişkisinin en başında, Marcuse, bir yandan Ludwig von Mises'in "natüralist liberalizm"i (Marcuse'nin alıntıladığı Mises metni bu terimin en erken kullanımlarından birini içerdiğinden "neoliberalizm" denmesi daha isabetli olur),[53] diğer yandan da (laf arasında "Dilthey'in *Lebensphilosophie*'sine sadece ismen benzediğini" belirttiği)[54] totaliter rejimlerin "irrasyonel natüralizmi" arasındaki diyalektik ilişkiyi inceleyen bir makale yazdı. Bu makale, *Hegel'in Ontolojisi*'nin Marcuse'sinden ayrı olarak, (açıkça Schmittçi bir anlamda) siyaset kavramı ile yoğun olarak ilgilenen ve dahası liberal ve totaliter siyasetler arasındaki zıtlıkların özdeşliğini sağlayan diyalektik bir dayanak noktası olarak ("natüralizm," "organikçilik", "yaşamın organik düzeni", "kan" ve "ırk" vb. bir dizi düzdeğişmeceyle) yaşam sorunsalını müthiş bir duyarlılıkla değerlendiren (ve böylelikle, Giorgio Agamben'in *Homo Sacer*'deki tezini kısmen önceden sezen)[55] bir Marcuse sunar. Ama yine de, yaşam kavramının tam da Marcuse için nihayet bariz bir siyasi eleştiri olarak tezahür ettiği bu metinde, aynı kavramın eleştirinin bir öncülü olarak silindiği görülür. Marcuse 1934'te eleştiri için "kendiliğinden hareket olarak yaşam" yerine çok farklı bir temele döner: Ancak "[teorinin] ortaya koyduğu pratik özerk akıl fikrine tabi olduğunda"

53 Marcuse, "The Struggle Against Liberalism", s. 9–10. Neoliberalizm konulu sayısız çalışmanın bir şekilde gözden kaçırdığı, Mises'in 1927 yılında kullandığı "yeni liberalizm" [neuer Liberalismus] terimi için bkz. Ludwig von Mises, *Liberalism: The Classical Tradition*, ed. Bettina Bien Graves, Indianapolis: Liberty Fund, 2005, 27; krş. Ludwig von Mises, *Liberalismus*, Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1927, s. 24. (Türkçesi için bkz. Ludwig von Mises, *Liberalizm*, çev. Yaman Öğüt, (İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2016), s. 102).

54 Marcuse, "Struggle Against Liberalism", s. 5.

55 *Age.*, s. 30.

ortaya çıkacak olan "rasyonalist" toplum fikrine.[56] Bir başka deyişle, 1932'de yaşamı siyasetle herhangi bir aleni angajmanı dışarıda bırakan bir kendiliğinden hareket olarak düşünen Marcuse, 1934'te kendiliğinden hareket olarak yaşam kavramına zımni bir müracaatı dahi dışarıda bırakarak siyasetle aleni bir angajmana girmiş gibidir.

1936 yılında yazdığı *Otorite Üzerine bir Çalışma*'da, Marcuse'nin bu kavramı bırakma süreci tamamlanmış görünür. Marcuse'nin bu metindeki Hegel eleştirisi, 1932'de yazdığı Hegel şerhiyle çok az benzerlik içerir. 1936'da, 1941'de yazdığı *Us ve Devrim* kitabında daha sistematik bir biçimde yeniden ortaya çıkacak olan bir kavram dizisine (özel mülkiyet, Devlet, efendi-köle diyalektiği) uygun bir Hegel çizer. Bu iki metinde, eleştirel teorinin dayanağı olarak yaşam sorunsalının tamamen bastırıldığını söylemek makul olur: "Kendiliğinden hareket olarak yaşam", özgürleştirici siyasetin pratik yanıtını teşkil edeceği teorik sorunun oluşumunda hiçbir rol oynamaz. Bu nedenle, Marcuse çok farklı bir teorik pratiğe müracaat eder: "Toplumsal eleştiri".[57] Dolayısıyla, Heidegger'den kopuşun söz konusu olduğu ve buna mukabil Marcuse'nin düşüncesinin "erken" ve "geç"[58] olmak üzere iki döneme ayrıldığı tezinin sağlam bir temeli olduğu görülür.

Ancak Marcuse'nin olgun eserlerinde, bastırılmış olanın geri dönüşüne çok benzer bir şeye tanıklık ederiz. Yaşam, öncelikle 1955 yılında yazdığı ve Freud'un "Eros" ve "Yaşam İçgüdüsü" kavramlarını özgürleştirici bir siyaset için anahtar kavramlar olarak geri kazanma hedefini güden *Eros ve Uygarlık* metninde, siyasi bir problem olarak ortaya çıkar. Yeni-Freudculuğu "derinlikten yoksun olmakla" ve Freud'un içgüdü teorisini "düzleştirmekle" itham etmesi Marcuse'nin bu noktada Hegel üzerine yazdığı en erken çalışmalarını yeniden okuduğunun çok açık bir işaretidir.[59] Marcuse'nin okumasında, Freud için birey "iki ayrı boyuttaymış gibi" var olur, bir yandan ("yasa ve düzen" dediği şeyin bir biçimi olan) gerçeklik ilkesi, diğer yandan "hayvani dürtüler yığını".[60] Daha önce de gördüğümüz gibi Marcuse bu iki-boyutluluğu 1932'de öncelikle kendiliğinden hareket olarak yaşama göre biçimlenen bir ontolojik

56 *Age.*, s. 14.
57 Marcuse'nin 1936 tarihli *Otorite*'sinin bir geçiş metni olma özelliği ve genel olarak Marcuse'nin "iki Hegel"i için bkz. Laudani, Polica come movimento, s. 19–84, özellikle s. 56.
58 Örneğin bkz. Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley: University of California Press, 1984, s. 130–131.
59 Marcuse, *Eros and Civilization*, s. 267, 273–274; özellikle bkz. s. 5–6.
60 *Age.*, s.12, 14–15.

ufukta anlaşılır kılar. Öte yandan 1955'te, Marcuse iki-boyutluluğu yalnızca yaşam ontolojisine bağlı olarak değil, aynı zamanda önceden gördüğümüz gibi 1932 kitabında katı bir şekilde eksik olan bir terimi, yoğun, neredeyse katlanarak artmış bir vurguyla sorunsallaştırır: *Siyaset*.

Yaşam ve siyaseti birleştirme çabası Marcuse'nin bazı geç eserlerinde daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkar. 1966 yılında *Eros ve Uygarlık* kitabına yazdığı "Siyasi Önsöz"de, ("iç-dünya çileciliği" ya da "bastırma" yoluyla) içe yansıtılan yasanın izlerine karşı yaşam mücadelesinden ("bastırılmış *organik* biyolojik ihtiyaçlar", "bastırılmaktan çok özgürleşmiş Yaşam İçgüdüleri", "insan bedeninin enerjisi")[61] oluşan bir siyaset tablosu çizer. Burada Marcuse "insan bedenini emek yerine hazzın bir aracı yapma"[62] siyasetinin, "yüksek yaşam standartları" ve "ruhun toplum mühendisliği"[63] ile etkisiz hale getirilerek peşinen tarafsızlaştırılabileceğini ve aşırı gelişmiş, varlıklı toplumlara yönelik her eleştirinin yaşamın anlamına, kudretine ve edimselleştirilmesine odaklanması gerektiğinin farkına varır: "Bugün yaşam mücadelesi, Eros mücadelesi, *siyasi* bir mücadeledir".[64] Marcuse "yaşamı savunmak" ifadesinin, bu haliyle "patlayıcı" ("patlayıcı", "Eleştirinin Felci"nde de fazlasıyla yüklü bir sözcüktür)[65] bir anlamı olduğunu bile söyler; ve bu ilkenin, "toplumu savunmak gerekir" önermesini zorunlu bir buyruk kabul eden bir toplum tarafından peşinen entegre edilmiş olmasına rağmen değil, tam da bu yüzden böyledir bu.

Yine de, Marcuse'nin yaşamı siyasileştirme çabası hiçbir yerde 1969 yılında yazdığı *Özgürlük Üzerine bir Deneme*'deki kadar açık değildir. Marcuse bu metinde, karşı-devrim bir "ikinci doğa" haline geldiğinden, bunun sonucunda "varolan toplumu özgür bir topluma dönüştürecek olan radikal değişim, Marksgil kuramda neredeyse hiç dikkate alınmayan, insan varoluşunun farklı bir boyutuna ulaşmak zorundadır – insanın yaşamsal ve zorunlu ihtiyaçlarının ve doyumlarının kendilerini ileri sürdükleri 'biyolojik boyut'. Bu ihtiyaç ve doyumlar kölece bir yaşamı yeniden ürettikleri ölçüde, özgürleşme bu biyolojik boyutta değişimleri; yani, farklı içgüdüsel ihtiyaçlar, hem aklın hem de vücudun farklı tepkilerini gerektirir", der.[66] Andrew Knighton'ın bu Özel

61 Herbert Marcuse, "Political Preface to *Eros and Civilization*", 1966, *Towards a Critical Theory of Society*, ed. Douglas Kellner, New York: Routledge, 2001, s. 99.
62 *Age.*, s. 99.
63 *Age.*, s. 98.
64 *Age.*, s. 105, vurgu orijinalinde.
65 Marcuse, "The Paralysis of Criticism", s. xlvii, krş. s. xlv.
66 Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969), s. 16–17, krş. s. 10–11.

Sayı'ya[67] katkısında not ettiği gibi, Marcuse'nin "biyolojik" sıfatını tırnak içine almasının nedeni hiç de bariz değildir. Bu tırnak işaretlerini, 1980'ler ve 1990'lar boyunca, eleştirel teorinin kendi üzerine düşünümüne, o zamanlar zorunlu görünen dil felsefelerini özümsediği (bunu da, eleştirel teori içinde "sinik aklın" ve tuhaf bir biçimde hukukileştirilmiş, hatta savcılık rolüne bürünmüş bir eleştiri pratiğinin koşullarını yaratmak pahasına yaptığı) bir zamanda, eleştirel teorinin söyleminde norm haline gelen ironik dikkat çekme işaretleri olarak okumak çekici gelebilir.[68] Ancak bundan daha isabetsiz bir yorum olamaz. Marcuse'nin buradaki tırnak işaretlerini yaşama içkin olan ama yaşam olmayan bir ışığın —yaşamı, doğal ve insani bilimler tarafından üretilmiş ve kurulu toplumun pratiklerine ve kurumlarına entegre edilmiş tek-boyutlu kavramların elinden kurtaran ışığın— gölgesi olarak okumak daha doğru olur. Ve burada mevzubahis yaşam insan yaşamı olsa da, bu ancak, tam da yaşamı bir yandan sakatlarken, diğer yandan, bu sakatlama dolayısıyla insan evrimini (*anthropogenesis*) başlatan kol emeğinin —aynı zamanda kav-

67 Knighton, Andrew, "Beyond 'Education in Sickness': A Biopolitical Marcuse and Some Prospects for University Self-Administration, *Theory&Event*, C. 20, S. 3, 2017, s. 769-787.

68 Rita Felski'nin metinlerin türlü suç ortaklıklarını keşfedip kınamayı görev edinen güncel edebiyat eleştirisinin dile getirilmemiş hukuki biçimlerle yönetildiği iddiasında bir doğruluk payı var (Rita Felski, *The Limits of Critique,* Chicago: University of Chicago Press, 2015). Kant ile başlayan eleştiri geleneğinde, eleştiri kendisini mahkemeye ve eleştirinin hatayla ilişkisini polisin suçluyla ilişkisine benzeterek eleştiri olur. (örn. Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. ve yay. haz. Paul Guyer & Allen W. Wood [Cambridge: Cambridge U P, 1998], s. 101, 114–115, 516, 605, 644, 649, 667, 716 n17). Öyleyse Felski eleştiriyi hukukileştirerek, "şüphe hermeneutiğini" —olağan bir şüpheli, eğer öyle bir şey varsa— eleştiriden başka bir şeye dönüştürmenin suçlusu addederek hedefi ıskalar. Kant'tan başlayarak, eleştiri pratiğinin daima henüz hukuki olan bir anlamda yargı pratiklerinde kaldığını söylemek daha doğru olur. Öyleyse, eleştirinin, tıpkı Kant'ın çalışmasının da olduğu gibi, Kant'ın da Carl Schmitt gibi paradigmatik bulduğu Roma Hukuku'ndan türetilmiş biçimlerle sürdürüldüğünün ortaya çıkmasına şaşırmamalıdır. Günümüz eleştirisinin en ilginç paradokslarından biri, esasında, en aktif aktivistlerin ve en eleştirel eleştirmenlerin —haklarını teslim etmek gerekir, affedilemeyecek ya da cezalandırmayacak suçlar üzerine en derin düşünen bilginlerin— en yüklü anahtar sözcüklerinin, yakından incelendiğinde modern-öncesi hukuki terimlerinin geç modern yinelemeleri olduklarının sürekli ortaya çıkmasıdır: *Hak sahibi* (*beneficiary*), *faillik* (*agency*), *hak sahipliği* (*entitlement*), *imtiyaz* (*privelege*), *yaptırım* (*sanction*), *verilen hakkı geri alma* (*divest*), *suçortaklığı* (*complicity*), *feshetme* (*abolition*), *tahakküm* (*domination*), *şüphe* (*suspicion*)—çağdaş eleştirmenler ne zaman eleştirmeye başlasa, müphem bir buyruğa uyup Hukuk Latincesi konuşmaya başlıyoruz gibi görünüyor. Görünüşe göre, Kant için olduğu gibi bizim için de Roma Hukuku, eleştirinin lingua franca'sı, eleştirinin gerçekten eleştiri olduğu zaman üstlenmesi gereken bariz ya da kendinden-belli biçimi gibi duruyor. Bu da her şeyden önce *kişilerin* failliğinin yanında *şeylerin* failliğini düşünen yakın zamanlı öneriler için geçerli. Roberto Esposito'nun savunduğu gibi, kişilerin ve şeylerin belirsizliği Roma Hukukuna dışsal değildir; tam aksine, "Roma Hukukunun temelidir" (*Persons and Thing*s, çev. Zakiya Hanafi, Malden, MA: Polity Press, 2015, s. 27). İnsan Roma Hukukuna böyle sımsıkı bağlı bir söylemin nasıl olup da eleştirinin hukukileştirilmesinden kaçabileceğini merak ediyor.

rama, tutma, idrak etme, güdümleme de olan bir düşünmenin— bir biçimiyle tam olarak insani olur. Öyleyse, paradokslu bir şekilde de olsa, burada eleştirel teori için bir sorun olarak ortaya çıkan sakatlanmış yaşama, özellikle veya birincil olarak felsefi antropolojinin ufku içinden bakılamaz. İmkan koşulları, insanı önceleyen, insanı kuran ve en nihayetinde insana indirgenemeyen, insan-dışı bir yaşam (*zoē*) ve insan-ötesi bir ışık (*phos*) olarak kalır.[69]

Dolayısıyla, Marcuse'nin "biyolojik olan"a yaptığı vurgu bilimsel bir disiplin olarak biyolojiye yapılan vurgu ile eşanlamlı değildir. Tam tersine: Bu vurgunun amacı, bu disiplinin nesnesinin —organik yaşamın— kendisiyle özdeş olmadığını belirlemektir. 1969 yılının Marcuse'si için "biyolojik", başlangıçta biyolojik olmayan bir ihtiyacın (Marcuse, hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde özgürlük örneğini verir) "aşağı çökerek" insan biyolojisinin bir parçası olduğu dinamiktir.[70] Başka bir şekilde söylemek gerekirse, "biyolojik", biyolojinin nesnesinin (organik yaşamın) biyolojik değil de siyasi olan mantıklar uyarınca düzenlendiği dinamiktir. Sadece bu bile Marcuse'nin on dokuzuncu yüzyıl kavramı "dayanışma"yı yeniden yorumlamasının orijinalliğini kavramımızı sağlar. Marcuse için "dayanışma" elbette insan türünün biyolojik kavramını içerir ama asla bu kavrama indirgenemez. Marcuse için, diyebiliriz ki, dayanışma insan yaşamı *olarak* insan yaşamı için siyasi mücadeleye, bir başka deyişle ilk defa açıkça bir tür olarak kendiyle ilişkilenme mücadelesine girmeye başlayan insan ırkının üstlendiği doğal olmayan öz-ilişki biçimidir.[71] Dolayısıyla, Marcuse'nin zamanla "yeni yaşam" diyeceği şeye ulaşmak için verilen siyasi mücadele, sınıf hattı boyunca sürdürülemez ve sürdürülmeyecektir; ancak insan yaşamını büsbütün siyasileştiren bir ilişki —Marcuse'nin "'biyolojik' dayanışma" diyeceği bir ilişki— yoluyla vuku bulacaktır.[72]

Burada, merak uyandıran bir çaprazlama (*chiasmus*) Marcuseci düşünceyi yönetiyor gibi görünür. Bir yandan, erken Marcuse'nin 1931-1932'de

69 "Felsefe bir hayvanın bakışında yatanın ne olduğunu bulup çıkarmak için vardır" diye yazar Horkheimer ve Adorno (*Towards a New Manifesto*, çev. Rodney Livingstone [Londra; New York: Verso, 2011], s. 71; Türkçesi: *Teori ve Pratik Üzerine*, çev. Orhan Kılıç, Metis, 2013). Derrida, "otobiyografik hayvan" üzerine derslerini bir kedinin bakışında kendini görmenin ne demek olduğu sorusu ile başlatırken buna katılmıyor gibi görünmez (*The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Louise Mallet, çev. David Wills, New York: Fordham University Press, 2008, s. 4). İki metinde de, insan-ötesi ışık, eleştirel teorinin insan ile hayvan arasındaki ilişkisizlikte meydana gelen bakış oyununun eleştirel teorik sorunsallaştırılmasının sorunsallaştırılmamış imkân koşuludur.

70 Marcuse, *An Essay on Liberation*, s. 10, n.1.

71 *Age*., s. 14, 52.

72 *Age*., s. 86, 88.

Heidegger'le (*phos* ve *zoē* tartışmasında, açık bir siyaset bahsinin eksikliğinin henüz tam olarak geliştirilmemiş bir özgürleştici siyaset kavramının fotoğraf negatifi olduğu) ilişkisini yapılandıran *ayrışımcı sentezle* başlayıp, Marcuse'nin Frankfurt Okulu ile ilişkisinin başladığı (yaşamın artık genel Varlık için bir isim olmayıp totaliter devletin diyalektik bir eleştirisi gibi görüldüğü) dönemde eleştirinin temeli olarak yaşam kavramından *aniden vazgeçişi* ve sonra Marcuse'nin (haddizatında özgürleşmenin yaşam ve siyasetin belirlenmemiş birlikteliği tarafından belirlenen bir ufuk içinde ortaya çıktığı) olgun dönem eserlerinde yaşamın bir sorun olarak *ikiye katlanmış bir şekilde geri dönüşünde* doruk noktasına ulaşan sürece bakıldığında, *Marcuse'nin siyasi düşüncesi daha açık hale gelmeye başladıkça* —bilhassa, Marcuse bir özgürleşme teorisyeni olarak kendini buldukça— *yaşam bu siyasetin hem öznesi hem nesnesi olarak daha tam haliyle ortaya çıkar*. Ama yine de, aynı zamanda Marcuse'nin 1969'da özgürleşmenin arzu edilen özelliği (*desideratum*) olarak adlandırdığı bu "yeni yaşam" 1932'de teorileştirdiği yaşamla çok az alakalıdır. Bu ikincisi, *biyolojik olmaktan çok ontolojik* görünüm arz ediyordu: Doğal ve insani bilimler arasında zihnin yaşamını da içerecek şekilde genişleyen bir kavramsal çatı kurmuştu. İlki ise, *ontolojik olmaktan çok biyolojik* görünür: Toplumda bir "yaşayan hücre" olarak insan organizmasını öznesi ve nesnesi olarak alır. İkincisinden ilkine giden yol, nihayetinde, belirsizliğe mahal vermez gibidir: *Yaşam Marcuse'nin siyasetinin öznesi ve nesnesi olarak daha açık bir şekilde ortaya çıktıkça* —ya da, tekrarlayalım, somut düzeyde, Marcuse bir özgürleşme teorisyeni olarak kendini buldukça— *kendiliğinden hareket olarak yaşamın ontolojisini giderek terk etmiş gibi görünür*.

Ama yine de, Marcuse'nin düşüncesinin tarihini Marcuse'nin tarihsellik üzerine fikirleri üzerinden anlattıkça, *külliyatının* başka bir boyutunu daha net bir şekilde görebilecek şekilde bakmayı öğreniyoruz. Eğer yaşam Marcuse için yalnızca *zoē* olarak değil aynı zamanda *phos* olarak, "varlıkların kendi hakikatlerinde görülmelerini sağlayan ışık" olarak varsa, o halde bilhassa kendiliğinden hareket olarak yaşama herhangi bir atıfta bulunmayan metinleri, tam da bu yaşamın örnek ifadeleri olarak kavranabilir. Bu okumada, kendiliğinden hareket olarak yaşam, kendilerini felç hali olarak tarif ettiklerinden bu ontolojinin kurucu sınırını işaretleyen metinlere kadar ve onlar da dahil olmak üzere, Marcuse'nin çalışmasının değişen *bütün* belirlenimlerine sessizce olanak tanıyan, temeldeki boyut olarak kalacaktır. Özellikle, kendiliğinden hareketin var-olmayışından başka bir şey görülmediğinde bile, kişinin görme kapasi-

tesinin, ilk olarak fenomenoloji tarihinin en karanlık günlerinde görünmeye başlayan afallatıcı bir ışık tarafından etkinleştirilmiş olacağını, Marcuse bize öğretmiş olacaktır. Bu ışık bizi aniden durdursa bile, özgürleşmiş bir yaşamın nasıl olacağını meydana çıkarmış olacaktır. Refah devletinin yıkımının ve onun yerini alan neoliberal düzenin aşikâr yaşanılmazlığının, yaşamın eleştirel teorinin bir öncülü olarak geri dönmesine yol açtığı günümüzde bunu hatırlamak hiç olmadığı kadar önemlidir. Kendi hareketsizliğimizde, bugün omuzlarımıza binerek bizi zorlayan her şeye geri yüklenmemizi sağlayan yeni bir eleştirel "inatçılık" bulmak isabetsiz olmaz.[73] Yerimizden edilmeyeceğiz: Eleştirideki felci diyalektikleştirmiş bir felç eleştirisinin ilk ilkesidir bu.

İngilizceden çeviren: Enver Utku Batur

73 Eleştirel Teori ve inatçılık için bkz., Angela Davis, "Marcuse's Legacies", *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, s. 47. Hareketsizlik için bkz. Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, çev. Oliver Feltham ve Justin Clemens, Londra; New York: Continuum, 2003, s. 38. (Türkçesi için bkz. Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce: Hakikat ve Felsefeye Dönüş*, çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2019 s. 11).

söyleşi

Marksizm, Toplumsal Felsefe ve Eleştirel Teori

EMMANUEL RENAULT – AXEL HONNETH*

Emmanuel Renault: Jean-Philippe Deranty, yakınlarda yayımlanan, yazılarınızı ilk kez sistematik biçimde inceleyen *Beyond Communication. Axel Honneth's Social Philosophy*[1] adlı kitapta 1970'li yılların sonundan beri düşüncelerinizin evrimini anlatıp, çok göze çarpmayan bir sürekliliği açığa çıkarıyor. İkili bir gerekliliğe bağlı Althusserci bir Marksizm eleştirisinden yola çıktığınızı anımsatıyor: 1) toplumsal pratiğin özgürleştirici potansiyellerinin bir kuramını geliştirmek; 2) bu potansiyellerin edimselleşmesinin önündeki engelleri açıklamak. Nasıl ilk gerekliliği yerine getirmek için bir tanınma kuramı geliştirdiğinizi,[2] sonra da ikincisini karşılamak için tanınmayla ideoloji ve tanınmayla şeyleşme arasındaki ilişkileri çözümlemeyi önerdiğinizi gösteriyor. Jean-Philippe Deranty siyasal felsefenizin Marx'a özgü kaynaklarını ortaya koyarak, yeni kitabınızda,[3] gerek çağdaş tartışmalarda, gerek Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki çözümlemelerinde önem verilmeyen bir çözümlemeyi savunmanın yararlı olacağını düşündüğünüzü açıklıyor. 1970'li yıllardaki Marksizmlerin temel izleklerinizin oluşumunu ve felsefi evriminiz boyunca Marx'la kurduğunuz farklı ilişkileri nasıl etkilediğini anlatabilir misiniz?

Axel Honneth: Çok karmaşık bir soru bu, ancak entelektüel bir yaşamöyküsü özetinden hareketle yanıt verebilirim. Kuşağımdan –1949'da doğdum–

* "Marxism, philosophie sociale et théorie critique", *Actuel Marx*, S. 47, 2010, s. 188-195.

1 Deranty, Jean-Philippe, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social* Philosophy, Brill, 2009.

2 Honneth, Axel, *Tanınma Uğruna Mücadele*, çev. Özgür Aktok, İthaki, 2016.

3 Honneth, Axel, *La réification*, Fr. çev. Stéphane Haber, Gallimard, 2007.

birçokları gibi, siyasal etkinlik çerçevesinde, bir Marx okuma grubuna girdim, o dönem çok vardı *Kapital*'i yeniden yapılandırmaya çalışan bu gruplardan. Bir süre Marx'a özgü, sermayenin "devinim yasaları" çözümlemesinin geri kalmış kapitalist toplumların gelişim dinamiğini bütünüyle açıklayabileceğini umdum belki. Batı'daki Marksizm geleneğiyle yüz yüze gelmeye başlayınca, bu umut çabucak suya düştü. György Lukács'tan ve Karl Korsch'tan tutun da Cornelius Castoriadis'e, Jürgen Habermas'a dek, onun başlıca temsilcileri işlerin o kadar da basit olmadığını, toplumsal üretimden başka boyutların da göz önüne alınması gerektiğini bana açıkça gösterdi. Althusser'in eleştirisi benim için bu karmaşık sorunları daha çok aydınlatma yönünde atılan ilk adımdı. O sıralarda Habermas'tan öyle çok etkileniyordum ki, Marx'ın kuramını kendine mal etmeye yönelik her yeni girişimde öncelikle normatif eylem yapılarının ya da normatif eylem alanlarının açığa çıkarılmasını gerektirdiğine inanıyordum, kapitalizm eleştirisi gerekçelerini sıralarken bunları temel alacaktı. Ayrıca Habermas'la birlikte bu normatif gizilgüçlerin toplumsal etkileşim alanında, demek ki özneler arasındaki iletişim ilişkileri alanında aranması gerektiğine inanıyordum.

Bununla birlikte, dili özgürleştirici sürecin güvencesi olarak gören Habermasçı çözüm bana tam olarak doyurucu gelmiyordu. Bu nedenle, durmaksızın Marx'ta resmi ekonomizmin ötesinde hâlâ heterodoks olan şeyleri sahiplenmeye çalışıyor, bunu da onu kendi araştırmalarımda verimli kılmak için yapıyordum. Böyle bir yaklaşımda, özellikle asıl önemli olan şey onun başta tarihsel yazılarında ahlaki içerikle yüklü sınıf mücadelesi kavramıydı, ama aynı zamanda Aristoteles'ten ve Hegel'den hareketle çalışma kavramına daha güçlü normatif bir boyut kazandırma girişimiydi. Araştırma sürecimin belli bir yönü izlediğini söyleyemem, aslında toplumsal etkileşim alanındaki gerilimleri ele alırken çatışmaların üstünde daha çok duracak bir yaklaşım çerçevesinde, deneme yanılma yoluyla Marx'ın mirasını verimli kılmayı amaçlayan bir araştırmaydı. Hegel üstünden Marx'la Habermas'ı bir araya getirmek için geliştirdiğim ilk çözüm *Kritik der Macht*[4] adlı kitabımın sonunda yer alıyor; o sayfalarda, Habermasçı etkileşim ve yaşam dünyası kavramlarındaki uyumsalcı (*harmoniciste*) eğilimlerin eleştirisi bağlamında, ilk kez Marx'ın sınıf mücadelesi kavramının Hegelci karşılıklı tanınma gereksinimi sezgisi aracılığıyla, ahlaki ya da normatif anlamda, temelden güçlendirilebileceğini düşündüm.

4 Honneth, Axel, *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie,* Suhrkamp, 1988.

Sonraki yıllarda, Marx'la Habermas'ı uzlaştırarak, tanınma mücadelesini tarihsel evrimin gerçek itici gücü olarak görme eğilimim böyle gelişti.

Yine daha sonra, Marx'ın düşüncesindeki farklı öğeler düzenli bir biçimde kendilerini bana anımsattılar. Marx kuşkusuz çözümlediği sermaye birikiminin gerekliliklerinin toplumsal mücadelelerde nasıl özel biçimlerde yankılandığını bize açıklamaz, ideoloji ve fetişizm kavramlarının da yorumlanmaya gerek duyduğu açıktır; ayrıca, normatif çalışma kavramının toplumsal tanınma ilişkileri çözümlemesi çerçevesinde yeniden düzenlenmesi gerektiği de açıktır. Ama bunlar ancak tanınma kuramının felsefi ve toplumbilimsel ilkelerini yeterince geliştirdikten sonra üstüne düşünebildiğim sorunlar. Ben ancak bugün Marx'ın kuramının meydan okumalarını açığa çıkarmaya çalışabiliyorum. Bu anlamda, Jean-Philippe Deranty'nin dikkate değer kitabında olduğu gibi, Marx'a özgü motiflerin geri dönüşünden söz edilebilir.

E. R.: *Şeyleşme*'nin yayımlanmasından sonra başlayan tartışmalarda, Marx'ın kuramındaki (şeyleşme ve ideoloji gibi) birtakım temel kavramların bir yandan siyasal felsefedeki ve toplumsal bilimdeki tartışmaların ışığında yeniden düzenlenerek savunulması gerektiğini vurguladınız. Görünen o ki, bu tür bir tasarı Hegel'e uyguladığınız edimselleştirme yöntemine bağlı yine.[5] Bu tasarı Marx'ın kuramındaki birtakım öğeleri Marx'ta bağlı oldukları felsefi çerçeveden ve toplumsal kuramdan ayırarak edimselleştirmeyle ilgili. Bu yöntem Marx'ın ortaya koyduğu, kuramının tarihsel değişikliklere göre sürekli yeniden edimselleştirilmesi gerekliliğine mi bağlı, yoksa bu yöntem bütünüyle Marksizm'in dışındaki bir bakış açısıyla mı yorumlanmalı?

A. H.: Şimdiye dek kendi çalışmalarıma bakarken başvurmadığım bir perspektif bu. Entelektüel yolculuğumun başlarından beri, Marx'la Hegel konusunda geliştirdiğim kadar sıkı, aynı zamanda bir biçimde duygusal açıdan yüklü bir ilişkim hiç olmadı. Marx'ın yazılarından özellikle dışarıdan belli tarihsel ya da kuramsal gereksinimlere göre, yeni sorunsallıkların ışığında edimselleştirmek için birtakım özel parçalar çıkarabildiğim bir tür maden ocağı gibi yararlanıyorum bir bakıma. "Şeyleşme" konusunda bunu yaptım, "fetişizm" ve "ideoloji" gibi bana göre bugün çok değerli kuramsal sezgileri açığa vuran iki kavramda da aynı şekilde hareket etmem gerektiğini düşünüyorum. Hegel'le ilişkimse başka türlü. O benim için bir maden ocağı değil de sürekli

5 Honneth, Axel, *Les pathologies de la liberté*, Fr. çev. Franck Fischbach, La Découverte, 2008

bir meydan okuma, çünkü onun bütün olarak pratik felsefesindeki yöntemli yaklaşımını örnek alıyorum.

E. R.: Rahel Jaeggi (özellikle *Actuel Marx*'ta yayımlanan yazılarda) yabancılaşma ve ideoloji konularında, belki sizden etkilenerek, edimselleştirme yönteminizi ele aldı. Böylece Marx'tan esinlenen bir toplumsal felsefe geliştirmeye yönelik bir tasarı ortaya çıktı, toplumsal felsefe derken sizin *La société du mépris*'de[6] siyasal felsefenin karşısına koyduğunuz felsefe tarzından, Franck Fischbach'ın şu yakınlarda aynı karşıtlığı ele alarak *Manifeste pour une philosophie sociale*[7] adlı manifestosunu adadığı felsefe tarzından söz ediyorum. Siyasal felsefeyle toplumsal felsefe, bir biçimde, Marksçı felsefe ve siyaset eleştirisinin mirasçısı. Toplumsal felsefe düşüncesinin Marksçı eleştiriyle arasındaki ilişkiyi açıklayabilir misiniz? Ayrıca sizce, Marx'ın sezgileri ve kavramları çağdaş toplumsal felsefede nasıl bir rol üstlenmeli?

A. H.: Öncelikle şunu söyleyeyim, Marx'ın kuramının, özünde, siyasetin koşullarını toplumsal ilişkilere sımsıkı bağlı şeyler olarak görmeye çalışan bir girişim olduğuna inandığım kesinlikle doğru. Benim bakış açıma göre, toplumsal felsefe toplumsal ilişkileri inceleyip, insanların bireysel kendini gerçekleştirme amaçlı çabalarına engel olup olmadıklarına bakar. Bu anlamda, temelde, Hobbes'tan beri, siyasal düzenlerin meşruluğunun koşullarını belirlemeye çalışan siyasal felsefeden son derece farklıdır. Yorumum doğruysa, Marx özerkleşmiş bir felsefenin ve toplumsal değişimlerden kopuk bir siyasetin ortaya çıkışını "patolojik" toplumsal ilişkilerin ifadesi olarak düşünmüştür. Bu açıdan, Amerikan yararcılığında, özellikle John Dewey'de geliştirilen kimi perspektiflerle uyuşur. Bu iki akım bence toplumsal eleştirel modernlik felsefesine önemli katkılar olarak görülmelidir. İkisi de ister Marx'ın düşündüğü gibi değişim değeri *aracılığıyla* olsun, ister Dewey'nin ileri sürdüğü gibi bürokrasinin büyümesiyle olsun, toplumsal işbirliği sürecinin durduğu ya da çarpıklaştığı anda ortaya çıkan özerkleşme dinamiklerini eleştirir.

E. R.: Az önce değindiğiniz ilk kitabınızdan beri,[8] açık açık Frankfurt eleştirel kuramının çizgisini izliyorsunuz. Basitleştirirsek, (*Les pathologies de la liberté*'de olduğu gibi) Hegelci ve (*La réification*'da olduğu gibi) Marksçı kay-

6 Honneth, Axel, *La société du mépris* ,La Découverte, 2006.
7 Fischbach, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, 2009.
8 Honneth, Axel, *Kritik der Macht*, *age*.

naklarını yeniden ele alarak, (Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün yöneticisi olarak) disiplinler arası bir toplumsal araştırma düşüncesini canlandırarak, eleştirel kuramın mirasını üstlenmeye çalışıyorsunuz. Bugün eleştirel kuram açısından size en ilginç gelen gelişim perspektifleri hangileri? Kuramın felsefe, toplumsal bilimler alanlarında ya da disiplinler arası programların canlanmasında gelişime elverişli olduğunu düşünüyor musunuz?

A. H.: Eleştirel kuramı gerçekten verimli kılan şeyin felsefeyle toplumbilim arasındaki, toplumsal rasyonalite ve ampirik araştırma biçimlerine ilişkin tanılar arasındaki sistemli bağ olduğunu düşünüyorum hâlâ. Bu nedenle, bu geleneğin geleceğinin özellikle bu farklı alanların kesişme noktalarında, başka bir deyişle, ne felsefi kavramsal açıklamayla, ne yalnızca toplumbilimsel araştırmayla yetinecek tasarılarda yattığına inanıyorum. Bence felsefenin içinde, onun başlıca kavramlarının toplumsal kökenlerine ve toplumsal dayanak noktalarına ilişkin bilinci ve buna karşılık, toplumbilimin içinde, toplumsal fenomenlerin normatif yapılanmasına ilişkin bilinci canlandırmamız önemli. Yabancılaşmayla ilgili kitabında Rahel Jaeggi'ninki ya da şeyleşme incelememde benimki gibi girişimler felsefeyle toplumbilim arasında kurulacak yeni bir bağın ilk adımları olabilir.

E. R.: Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün başında öncellerinizden biri olan, entelektüel etkinliğinde çağdaş siyasal tartışmalarla ve felsefe tarihiyle (Hegel, Kierkegaard, Husserl, Heidegger) olduğu kadar estetikle ve toplumbilimle de ilgilenmiş, Frankfurt eleştirel kuramının başlıca figürü Adorno'nun bugün gerçekten yine bir ilgi odağına dönüştüğü görülüyor. Yayımladığınız son çalışmalar da Adorno'ya belirgin bir ilgiye tanıklık ediyor. Bu yeni ilgi bugün toplumsal hareketlere 1992'de olduğundan daha az umut bağlamanızla mı ilgili (*Tanınma Uğruna Mücadele*'nin alt başlığı "Toplumsal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine"ydi)? Sizce Adorno'nun yapıtında en önemli öğeler hangileri? Çağdaş siyasal felsefeyle, felsefe tarihiyle (özellikle Hegel'le) ve toplumsal bilimlerle ilişkilerinizde Adorno sizin için bir esin kaynağı oluşturuyor mu? Daha genel anlamda, Adorno'nun yine ilgi odağı olmasını nasıl açıklıyorsunuz? Adorno'nun güncelliği (Fredric Jameson'ın *Late Marxism. Adorno or the Persistence of the Dialectic*'te[9] ileri sürdüğü gibi) yönetilen ve yabancılaşmış dünyaya ilişkin tanıları doğrulayan toplumsal dönüşümlerin sonucu

9 Jameson, Fredric, *Late Marxism. Adorno or the Persistence of the Dialectic*, Verso, 1990.

mu, yoksa (Judith Butler'ın *Le récit de soi*'da[10] ileri sürdüğü gibi) felsefesinin çağdaş kimlik siyasetleriyle ilgili etik sorunlarda bize yol gösterebilmesinden mi kaynaklanıyor?

A. H.: İzin verirseniz, bu karmaşık soruya iki aşamada yanıt vereyim. Öncelikle, bana göre, Adornocu kurama yenilenen ilgimin toplumsal çatışmaların zayıflaması ya da yok olması karşısında yaşadığım düş kırıklığına bağlı olduğu söylenemez. Aslında, herkesin gözü önündeki çatışmaların berisine kök salan bir toplumsal çatışma anlayışına başvuruyorum ben. Bu gizli çatışmalar ve yüzleşmeler konusunda, şu son zamanlarda işlerin çok da değişmediğini düşünüyorum. Gerçekte, iş yerinde, aile içinde ya da ön-siyasal hukuki eşitlik alanında tanınma mücadelesi hiç durmadı. Dolayısıyla, Adorno'ya daha çok başvurmamın nedeni kesinlikle "yönetilen" ya da "tek boyutlu" bir toplumun döneminde yaşadığıma inanmam değil. Bu tür iç karartıcı kestirimler bana her zaman çok yabancı gelmiştir, çünkü ben toplumlarımızda, tanınma mücadelesinin gündelik yaşamdaki çatışmaların her yerine işlediğini düşünüyorum. Sorunuzun ikinci bölümüne gelirsek, Adorno'ya yenilenen ilgim daha çok toplumsal **ussalık** biçimleriyle fenomenolojik toplumsal araştırmayı hayranlık uyandırıcı biçimde bir araya getirmesinden kaynaklanıyor. Yazdıklarını asıl verimli kılan şey bu, yoksa yalnızca etik "özdeş olmayan" anlayışı ya da "yönetilen dünya" betimlemesi değil.

E. R.: Sık sık çağdaş siyasal felsefenin çağdaş siyasal tartışmalarda devreye girememesinden yakınıyorsunuz. Bu açıdan, felsefenin eleştirel işlevine bakışınız eleştirel kuramın temel bir özelliğinin, ama aynı zamanda Dewey'nin yararcılığına uzanan izleklerin mirasçısı. Görünüşe göre, bir yandan ("güncelleştirilmiş" bir eleştiri adını verdiğiniz şeyi geliştirerek) bir "körleşme bağlamı"na karşı mücadele ettikleri için Adorno'nunkilere benzer eleştirel etkiler yaratmaya, bir yandan da kamusal sorunların ifadesine katkı sağlamaya uğraşarak Dewey'ninkilere benzer eleştirel etkiler yaratmaya çalışıyorsunuz. Hangi eleştirel etkilere öncelik verdiğinizi ve felsefenin toplumsal eleştiriye nasıl eklemlenmesi gerektiğini söyleyebilir misiniz?

A. H.: Haklısınız, felsefecilerin kamusal bu iki farklı tavrını birbirinden ayırıyorum ve bu ayrım yalnızca felsefeciler için değil, aynı zamanda tarih ya da toplumbilim gibi başka beşeri bilimlerin temsilcileri için de geçerli elbet-

10 Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself,* Fordham University Press, 2005.

te. Bana kalırsa, genelde, kamusal anlamda, kendimizi iki farklı soyutlama düzeyinde gösterebiliyoruz. Bir yandan, yurttaş rolünü üstlenerek kamusal ortamda önceden tartışılmış sorunların karşısında tavrımızı belirlemek için yeterliliğimizden ve bilgilerimizden yararlanabiliyoruz. O zaman, öyle ya da böyle baskın dili kullanıyor, sorunların önceden tanımlanmış hallerini kabulleniyor, başka bir deyişle, kamusal ortamda ifade edilen şeylerin örtük temellerini sorgulamayı amaçlamıyoruz. Habermas'ın şu son otuz yılda kamusal tartışmalara müdahalelerinin çoğunda kimi zaman "ıslah edilmiş entelektüel" (*normalisierter Intellektuelle*) diye tanımladığım bu özelliğe rastlanır.

Kamusal söylemin öncüllerini küresel açıdan tartışmak için bir bakıma dışarıdan çözümlemeyi amaçlayan entelektüel müdahalelerse bütünüyle farklı bir model oluşturur. Bu durumda, örneğin gereksinimlerimizin baskın tanımları ya da "iş", "sağlık" ya da "performans" değeri taşıyan şeylerin tanımlanma ve kurumsallaşma biçimi saldırıya uğrar. Bu tür entelektüel tavırların hedefi çözüm önermek değil, çözümlerin göz önüne alındığı gidimli bağlamı yıkmaktır. Bütün halinde kültürel kurumlarımızın baskın modelini çökertme işlevini üstlenen Adornocu "kültür endüstrisi" kavramı bence bu modelin tipik bir örneğidir. Bununla birlikte, Foucault'nun benimsediği kimi tavırları da ilişkilendirebileceğimiz bu tür müdahalelerde riskli ve tehlikeli bir yan olur her zaman. Aslında, Almanya'daki Peter Sloterdijk örneğinin de gösterdiği üzere, kabul edilmiş kuralları ve apaçıklıkları öyle bir tartışmaya açabilirler ki, bu durumda, toplumsal devleti yok etmek gibi, hepimizin ahlaki anlamda reddedeceğimiz bir şey ortaya çıkar. Dolayısıyla, köktenci ve put kırıcı tavırlarda her zaman dikkatli davranılmalıdır. Kuşkusuz birçok kamusal kuralımızın ve engelimizin olumsallığını, eksikliğini bize göstermek için gereklidirler. Ama olanaklı normatif ilerlemeler için ahlaki açıdan adil şeylerle ilgili bulanıklaşmamış bir anlayış, bir tür önsezi onlara eşlik etmelidir.

Bu iki entelektüel tavır arasındaki içsel bağlantıların ya da sürekliliklerin ne olduğunu görmekte zorlanıyorum: Ya siyasal söylemi belirleyen önvarsayımlar çökertilmeye çalışılıyor ya da onları iyileştirmeye katkı sağlanmaya uğraşılıyor. Bu iki iş de gerekli, ama birbirinden çok farklı.

Fransızcadan çeviren: Orçun Türkay

Eleştirel Teori ve Antisemitizm Eleştirisi: İktisadi Bir Nesne Olarak Toplum Üzerine*

WERNER BONEFELD[1]

Giriş

Güncel toplumsal teori, mevcut toplumun bir "özgürlük vaadi" içerdiğini varsayar.[2] Bu varsayım, toplumun antisemitizm unsurundan azade bir özgürlük "vaadini" de içerdiğini akla getirebilir. Honneth'in bu görüşü, antisemitizm unsurlarının gerçekte topluma ait olmadığını ima eder. Bunlar daha ziyade toplumun ilerlemesiyle ortadan kalkacak bir toplumsal patolojinin dışavurumudur.[3] Doğrudur; toplum antisemitizm unsurlarından azade olmalı. Kim buna itiraz edebilir ki? Öte yandan, gerçekte ne anlama gelir bu? Honneth, antisemitizmin özgürlüğün bir patolojisi olduğunu öne sürmekle, bize bunun neden böyle olduğunu söylemez. Can alıcı soru –toplum kendini neden antisemitik biçimlerde dışa vurur?– dile getirilmez. Dillendirilmeyen, tanınmaz.

Bu yaklaşımdan farklı olarak, Karl Marx, Max Horkheimer, Theodor Adorno ve Moishe Postone'un eserleriyle ilişkili olan eleştirel gelenekte, antisemitizm

* "Critical Theory and the Critique of Antisemitism: On Society as Economic Object", *Journal of Social Justice*, C. 9, 2019. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeleştirilmiştir.

1 Meslektaşım Owen Hulatt'a oldukça faydalı yorumları ve önerileri için müteşekkirim. Shane Burley'e tavsiyeleri ve etkin editörlüğü için müteşekkirim, ayrıca diğer iki yayın hakemine de faydalı ve aydınlatıcı yorumları için teşekkür ediyorum. Anonimliğinden feragat ettiği için Deric Shannon'a özellikle müteşekkirim.

2 Honneth, Axel, *The Pathologies of Individual Freedom*, s. 10.

3 Honneth, insanlığı kendine dayattığı hamlıktan olgunluğa taşımakla yükümlü olan ve Kant'ın aklın buyruğu dediği kavramı –ki bununla toplumu akıl temelinde kurulmuş bir şey olarak kavrar– yeniden formüle ediyor. Honneth'in, toplumun özgürlüğün ilerlemesi vaadini kendinde içerdiği yönündeki mefhumu, toplumun mevcut durumunu bir patoloji –bir "bireysel özgürlük patolojisi"– olarak değerlendirir. Yani, özgürlük vaadi gerçekte kendi öncülüdür.

unsurları varolan topluma içkindir.[4] Topluma içkin olan şey, toplum kavramına da egemendir. Bu gelenekte antisemitizm eleştirisi aynı zamanda kapitalist toplumun da bir eleştirisi anlamına gelir. Bu toplum (antisemitizmden) bir özgürlük vaadini içermez, aksine antisemitizm unsurlarını barındırır. Bu literatür iki müstakil klasik metni akla getirir. İlki Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki[5] "Antisemitizmin Unsurları" başlıklı bölüm, diğeri ise Postone'un[6] "Antisemitizm ve Nasyonal Sosyalizm" makalesidir. "Antisemitizmin Unsurları", "Yahudilerle ilgili söylentileri",[7] tahakkümün bizzat kendi devamlılığı için kullanışlı olan tahakküm karşıtı paranoyak öfkenin bir biçimi olarak tasavvur eder. Bu, aynı olmayan ve bu nedenle gizlice arzulanan ama tahakküm dahilinde kendini korumak adına bastırılmış olarak kalan, farklı olana yönelik nefrettir.[8] Eva-Maria Ziege'ye göre,[9] söz konusu ikilinin 1940'ların başındaki çalışmalarının ana hipotezi, antisemitizm topluma ait olsa bile, toplumun ancak antisemitizm yoluyla anlaşılabileceğidir. Postone antisemitizmi, somut doğayla (kullanılan şeyler, kullanım değerleri) gayritabii soyutluklar (para ve piyasanın görünmez gücü) arasında bir çatışma varsayan fetişleştirilmiş anti-kapitalizm olarak ele alır.[10] "Unsurlar" antisemitizme dair tahakküm odaklı bir eleştirel toplumsal teori geliştirmişken, Postone'un yaklaşımı, bir modern antisemitizm eleştirisi adına, Marx'ın meta fetişizmi

4 Fischer, Lars, "Antisemitism and the Critique of Capitalism", *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, C. II.

5 Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*.

6 Postone, Moishe, "Anti-Semitism and National Socialism".

7 Adorno, Theodor, *Minima Moralia*, s. 141 (Türkçesi için bkz. *Minima Moralia*, s. 114).

8 "Antisemitizmin Unsurları" üzerine aydınlatıcı bir açıklama için bkz. Stoetzler, Marcel, "Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments". Stögner'in (*Antisemitismus und Sexismus. Historischgesellschaftliche Konstellationen*) yaklaşımı, eleştirel teorinin önermelerini, onun eleştirel kavrayışlarını yorumlamaksızın işe koşuyor. Antisemitizmi, kayıtsız-maskülen bir toplum tarafından algılanan zayıflığın "eleştirisi" anlamına gelmesi bakımından cinsiyetçilikle karşılaştırılabilir olarak görüyor. Toplumsal "kayıtsızlığa" yaklaşımıyla ilgili söylenecek çok şey var, ancak toplumsal ilişkilerin daha ileri bir kavramsallaştırması olmaksızın, söz konusu kavramın manası anlaşılmaz kalıyor. Bununla birlikte, aydınlatıcı bir açıklama için bkz. Achinger, Christine, "Allegories of Destruction: 'Women' and 'the Jew' in Otto Weiniger's *Sex and Character*".

9 Ziege, Eva-Maria, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, s. 8.

10 Postone'un ("History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism") fetişleştirilmiş anti-kapitalizm kavramı, Hamas ve Hizbullah dahil en gerici hareketleri bile aklayacak şekilde güncel anti-emperyalizm formalarını kapsar ("Interview with Judith Butler", 2013). Butler'ın yaklaşımı, İngiltere'de İşçi Partisi'nin Corbyn kanadının enternasyonalizme yaklaşımını açıklar (Bolton, Matt ve Pitts, Harry, *Corbynism: A Critical Approach*). Bu konu hakkında ayrıca bkz. Bonefeld "Nationalism and Antisemitism in Anti-Globalisation Perspective"; "Antisemitism and the Power of Abstraction: From Political Economy to Critical Theory". Antiemperyalizme dair bir eleştirel teori yaklaşımı için bkz. Stoetzler, "Critical Theory and the critique of Anti-Imperialism".

eleştirisinin eleştirel kavrayışlarını şerh eder.[11]

Bu iki yaklaşımı bir araya getiren bu izahat, antisemitizme dair bir eleştirel teori yaklaşımına karşı bir diğerini destekler nitelikte değildir. Siyasal iktisadı, tersyüz edilmiş bir toplumsal dünyanın kuralı olarak ele alıyorum.[12] İktisadi nesnenin tersyüz edilmiş biçiminde, toplum efsunlanmıştır.[13] Antisemitizmin "Yahudiler –daha fazla para için para formunda kendini açığa vuran kapitalist servetin gayrimaddi kukla oynatıcısı olarak Yahudiler– hakkındaki söylentiler" (Adorno) olduğunu öne sürüyorum. Antisemitizm, reel iktisadi soyutlamaların krizlerle dolu devinimine, fiyat ve kâra ve bunların piyasanın görünmez eliyle regülasyonuna yönelik kişileştirilmiş bir eleştiri anlamına gelir. Modern antisemitizm iktisadi nesnenin hayaletvarî karakterini, yani Marx'ın sermaye fetişi dediği şeyi, Yahudi'nin karakteri ve gücüyle özdeşleştirir. Bu makaledeki argümanı temellendirirken klasik metinlerden yararlanılacak, ancak aşırı referanslamadan kaçınılacaktır.[14]

Elinizdeki makale üç bölümden oluşuyor. İlkin eleştirel teori, kapitalist toplumun hayaletvarî karakterinin bir eleştirisi olarak değerlendirilecek. Söz konusu karakter, görünmez bir el tarafından regüle edildiği varsayılarak, Adam Smith[15] tarafından halihazırda tanımlanmıştır. Bunu antisemitizmin unsurları

11 Postone'un başyapıtı *Time, Labor and Social Domination* antisemitizmi ele almaz; antisemitizmi fetişleştirilmiş bir antikapitalizm olarak değerlendirdiği düşünülürse, hayli garip görünür bu. 1968 sonrası Batı Almanya'da geliştirilen *Neue Marx Lektüre*'ye benzer biçimde, bu çalışması da Marx'ın siyasal iktisat eleştirisini Marksist iktisadın bir eleştirisi olarak yeniden yorumlama girişimidir. Bununla birlikte, başka bir makalede de ("On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy") tartıştığım gibi, bu yeniden yorumlama, siyasalı siyasal iktisattan kazır, bu da onu bir toplumsal eylem sistemi teorisine götürür. *Neue Marx Lektüre*'ye katkıda bulunanlar arasında antisemitizmi *Kapital* bağlamında inceleyen tek yazar Michael Heinrich'tir. (*An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*). Marx'ın eleştirisini kapitalist toplumsal ilişkilerin bir eleştirisi olarak sunar ve bu bağlamda Marx'ın, iktisadi kategorilerin kişileştirmeleri olarak kapitalist bireyler hakkındaki görüşünün eleştirel anlamını açıklar. Antisemitizm, kapitalist toplumsal gerçekliğin kişileştirilmesiyle ilgilidir. Postone'un eleştirel teorisinin bir değerlendirilmesi için bkz. Lange, Elena Louisa, "Moishe Postone: Marx's Critique of Political Economy as Immanent Social Critique" ve O'Kane, Chris, "Moishe Postone's New Reading of Marx". *Neue Marx Lektüre* için bkz. Bonefeld, Werner, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*

12 Bonefeld, W., "Bringing Critical Theory Back In At a Time of Misery", *Capital & Class*, C. 40, S. 2, 2016

13 Bonefeld, Werner, "Negative Dialectics and Critique of Economic Objectivity", *History of Human Sciences* , C. 29, S. 2, 2016.

14 Bu metinlere aşina okuyucular, referansları ve alıntıları hemen fark edecektir. Aşina olmayanlar kendilerini bu metinlere çalışmaya mecbur bulurlar diye umuyorum. "Notes on Anti-Semitism", çalışmamdan bu yana, çalışmalarım, iktisadi nesnelliğin bir eleştirisi olarak eleştirel teoriyi geliştirmek adına, eleştirel antisemitizm teorisiyle eleştirel kapitalizm teorisi arasındaki kesişim üzerine inşa edilmiştir.

15 Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, Oxford 1981.

hakkındaki bölüm takip edecek, ki bu unsurların kapitalist toplumun efsunkar bir eleştirisine içkin olduğunu öne süreceğim. Son bölümde, Auschwitz'in giriş kapısındaki *Arbeit macht frei* yazısının anlamı, antisemitizmin unsurlarının tezahürünün en mantıksal beyanı olarak sorgulanacak.

Toplum: Teori ve Pratik

Eleştirel bir toplum teorisi için, açıklanması gereken şey kâğıt ve madeni para, para ve kâr gibi iktisadi kategorilerin serbestliği değildir. Açıklanmaya muhtaç olan, kendilerini şeyleşmiş iktisadi somut şeyler arasındaki bir ilişki olarak açığa vuran toplumsal üretim ilişkileridir. Eleştirel bir toplum teorisi, en iyi ihtimalle, baş döndürücü iktisadi formların efsununa karşı akıl yürütür. Bu formların kaçınılmaz iktisadi doğa olayları biçimindeki görünümlerinin ötesine geçmek ister. Bu nedenle (şeyleşmiş) ekonomik şeyler hakkında fikir yürütmez. Daha ziyade *onların içinde ve onlar aracılığıyla* düşünür; en azından eleştirel eğilimi bu yöndedir.[16] Tanımlar veya özdeşleştirmeler yoluyla düşünmek, bir şeyin neye tabi olduğunu, neyi tasvir ettiğini, örneklediğini ya da temsil ettiğini gayet iyi ifade edebilir. Yine de, bir şeyin ne olduğunu ifade etmek anlamına gelmez bu. Gerçekliği kavramak için düşünceye ihtiyaç vardır, ki gerçeklik kendi dolaysızlığında kendini bize açıklamaz. Örneğin, gerçekte para nedir ve para kavramına hükmeden şey nedir? "Kavramlar", der Adorno, "onların oluşmasını zorunlu kılmış olan gerçekliğin uğraklarıdırlar".[17] Dolayısıyla kavramsallaştırma, şeyler *hakkında* "düşünmek" anlamına gelmez. Aksine, şeylerden *yola çıkarak* düşünmek anlamına gelir.[18] Mesele gerçekten şeyler *hakkında* olsaydı, kavramsallaştırma da kendi konusuna dışsal olurdu.

Kendi nesnesinin içine giremeyen düşünce, nesnesini tanımaz. Bunun yerine onu teorik bir hipotez olarak ele alır. Din eleştirisinin Tanrı temelinde Tanrı'yı eleştirmemesi gibi, siyasal iktisat eleştirisinin eleştirel bir teorisi de, gerçek iktisadi soyutlamalar temelinde gerçek iktisadi soyutlamaları eleştirmez. Din eleştirisi, Tanrı suretine giren toplumsal ilişkileri deşifre etmek ve Tanrı'nın muttaki müminleri olarak, ilahi buyruğun safi insan türevleri olarak yeniden dirilmek üzere Tanrı düşüncesinde kaybolmak için Tanrı'yı tefekkür eder. Benzer biçimde, kapitalist toplumun eleştirisi, iktisadi doğanın açısından

16 Bkz. Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, Londra, s. 25, 149 (Türkçesi için bkz. *Negatif Diyalektik*, s. 20, 144).
17 *Age*, s. 11 (s. 22).
18 *Age*, s. 33. (s. 41).

yürütülen bir eleştiri değildir. Tıpkı din eleştirisi gibi, kapitalist toplum eleştirisi de, hayaletvarî bir iktisadi nesnelliğin kişileştirmeleri olan toplumsal bireylerde ve onlar aracılığıyla hüküm süren gizemli, görünüşte dünya-dışı iktisadi güçlerde kendilerini açığa vuran belirli toplumsal ilişkileri deşifre eder. Eleştirel bir toplum teorisi bakımından, meta fetişizmi, sanki bağımsız bir iradeleri varmışçasına kendilerini toplum üzerinde konumlandıran bazı soyut –kendi başlarına epey de anlaşılmaz– iktisadi güçlerin hareketini zorunlu kılar. Yine de, doğası gereği ne kadar nesnel olsa da, iktisadi doğa baştan sona toplumsal olarak oluşturulmuş bir doğadır. Bütün bir halk sınıfını ansızın korkunç bir sefalete itebilme potansiyeline sahip kaçınılmaz para hareketinin toplumsal doğası sorunu, bu nedenle, kendilerini insan kontrolünün ötesinde bir para hareketi formunda açığa vuran kapitalist biçimde oluşturulmuş toplumsal ilişkilerin özgül karakteriyle de ilgilidir. Para formu bir toplumsal ilişki olarak ortadan kaybolur ve bunun yerine, eleştirel bir toplum teorisi açısından, gözden kaybolmuş toplumsal özneyi kendi toplumsal dünyasında salt iktisadi kategorilerin kişileşmiş hali olarak tezahür ettiren soyut bir iktisadi mantığı ileri sürer. Kapitalist toplumsal özne, yıkım, katliam ve felaket korkusu altında, özgürlük vaadini paranın daha fazla para yaratma özgürlüğü olarak şarta bağlayan icat edilmiş bir öznedir.[19] Bu özgürlükte toplumsal birey, "kendi eliyle yaptığı ürünlerce yönetilir" ve bu nedenle kendisi de kendisinin –"doğal bir sürecin zorlamasıyla" eyleyen– toplumsal ürünüdür.[20] Para bir bilinç ve iradeyle donatılmadıkça hiçbir şey yapamaz. Marx'a göre, iktisadi güçlere böylesine bağımsız bir irade ve bilinç bahşeden, "hem dilencilerin hem de kralın bakımını üstlenen"[21] eyleyen bireylerdir. Para karşısında eşit olanlardan oluşan bu toplulukta, "herkes sadece kendini düşünür, kimse geri kalanlar için endişelenmez. Ve tam da bu nedenle, ya nesnelerin önceden belirlenmiş

19 Marx'ın eleştirisine göre kapitalist servet, "paranın... daha fazla para kıymetinde" olduğu eşdeğer bir mübadele ilişkisi formunda ortaya çıkar. "Kendinden daha büyük olan bir değerin" bu tezahürü, Marx'ın "kendisine değer katmak gibi esrarlı bir kabiliyet kazanan" toplumsal bir özne olarak sermaye kavrayışının özünü oluşturur. Bu niteliği nereden kazandığını sorar ve "parayı doğuran paranın" belirli bir metanın, yani tüketimiyle değerdeki bu fazlalığın yaratıldığı emek gücünün varlığını gerektirdiğini ileri sürer (Marx *Capital*, C. I, s. 257, 255, 256). O halde değer formu olarak para, kendinde kavranamaz. Aksine, Adorno'nun da belirttiği gibi, eşitsiz değerler arasındaki bir değer eşdeğerliği biçimindeki (M...M ') gizemli görünüm (*Schein*), artı değer kavramında yatmaktadır (Adorno, Theodor, *Einleitung zur Musiksoziologie*, s. 507-508). İşgücü tacirleri arasındaki eşdeğer mübadele, temelde artı-değer üreticileriyle işgücü alıcıları arasındadır. Siyasal iktisadın bir eleştirisi olarak eleştirel teori için bkz. Bonefeld, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*.

20 Marx, Karl, *Capital*, C. I, s. 772.

21 Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, s. 251 (s. 229).

uyumuna uygun olarak ya da her şeye kadir bir ilahın himayesinde, ortak mutluluk ve ortak çıkar adına, herkesin mutluluğu için birlikte çalışırlar".[22] Marx'ın iktisadi zorunluluk biçimindeki düzenleyici burjuva özgürlük ilkesi olarak görünmez elin büyüsüne dair bu ironik yaklaşımı, bireylerin toplumsal pratiğinin yalnızca onların gıyabında dışa vurulmadığı, aynı zamanda onlarda ve onlar aracılığıyla hüküm sürdüğü anlayışına dayanır.

Marx, insan pratiğinin şeylerin eylemi olarak tersyüz edilmesini tam bir netlikle odağa almıştır. Para fetişi üzerine yazarken şöyle der: "Bir toplumsal ilişki, bireyler arasındaki belirli bir ilişki... örneğin, bir metal, bir taş gibi doğada bulunabilecek, kendi doğal varoluşundan biçimsel olarak ayırt edilemez, tamamen harici fiziksel bir şey gibi görünür." [23] Toplumsal nesnellik kendi başına bir yaşam sürmez. Bir doğa olayı değildir. Aksine toplumsal olarak oluşturulmuş bir nesnelliktir; toplumsal ilişkiler tıpkı bir metal ya da taş gibi görünümlerinde gözden kaybolurlar ve bu görünüm, iktisadi nesnenin eyleyen öznelere sanki görünmez bir el tarafından yönlendiriliyormuş gibi kendini dayatması durumu kadar da gerçektir. Tek bir dünya vardır, bu da görünümün dünyasıdır. Toplumun görünümünde kaçınılmaz hareket halindeki bir "taş" ya da "para" olarak zuhur eden şey, bireyler arasındaki –"paralar" arasında bir ilişki olarak varlığını sürdüren– belirli bir toplumsal ilişkiyi açığa vurur. Marx'ın işaret ettiği gibi,[24] "toplumsal emeğin kendi momentlerinden biri olarak kendi karşısına diktiği devasa nesnel güç", eleştirel bir toplumsal teori olarak siyasal iktisadın eleştirisi için kilit önemdedir. Marx, devasa iktisadi gücün toplumsal emeğin bir ürünü olduğunu öne sürmekle kalmaz. Aynı zamanda, kendi toplumsal dünyalarının salt kişileştirmeleri olarak görünen toplumsal bireylerin kontrolünün de ötesinde kalır. Marx böylece metaı duyumsal bir duyumötesi nesne olarak karakterize eder. Metaların fetişizmi kapitalizmin "gerçek" toplumsal ilişkilerini gizlemez. Daha ziyade, meta fetişizmi, iktisadi niceliklerin bir hareketi formundaki "gerçek" toplumsal ilişkileri ifade eder. Yani iktisadi dünya, kendi somutlaşmış toplumsal dünyasının duyumsal kişileşmesi olarak toplumsal bireyi kendinde içerir.

Marx'ın çalışmaları formlara, öncelikle bilinç formlarına (yani din ve hukuk), sonra da siyasal iktisadın formlarına odaklanır. Formlar üzerine "bu odaklanma, toplumsal varoluşun, insanın hayat pratikleriyle belirlenmiş bir

22 Marx, Karl, *Capital*, C. I, s. 280.
23 Marx, Karl, *Grundrisse*, s. 239.
24 *Age*., s. 832.

varoluşun tersyüz edilmiş formlarının eleştirisiyle aynıydı".[25] Yani her toplumsal "form", örneğin meta gibi en basit formlar bile, "halihazırda bir tersyüz etmedir ve toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler olarak görünmesine yol açar"; bu görünüm de gerçektir.[26] Şeyler kendilerini toplumsal bireylerde "tikel sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları" olarak nesneleştirir.[27] Bu tersyüz edilmiş dünyada bireyler salt insan malzemesi olarak, icat edilmiş üretim faktörleri olarak varolur. Bununla birlikte, paranın değeri artıp azalma eğiliminde olsa da, para özne değildir. Yine de para kendini, eyleyen öznelere, ayrıca onlarda ve onlar aracılığıyla, toplumsal olarak gerekli nakit ve ürün, para ve kâr farkındalığından en berbat sefalete ve katliama kadar, çılgınlık ve felaket derecesinde dayatır. Kapitalist servet daha fazla para için para formunda zuhur eder ve daha fazla paranın gerekliliği kendini kişilerde, yaşamları iktisadi şeyler mantığının geliştiği yordama bağlı olan salt "değer failleri" olarak kişilerde nesneleştirir.[28] Ne gaddarlık! Madeni para, doğası gereği gerçekte bir metal parçasından ibaret olan bu iktisadi nesne, "ancak insanların kökü kuruduğunda önceliğini kaybedecek [olan] ... herkesin hayatının bağlı olduğu"[29] bir güç olarak öne çıkar, kendini bağımsız bir iktisadi kuvvet görünümünde açığa vurur. Böylece, eyleyen özneler için toplum, görünmez bağlarla bağlı oldukları kontrol edilemeyen iktisadi bir özne olarak görünür. Nitekim bireyler toplumla ilişkilerini ve dolayısıyla geçim araçlarına erişimlerini ceplerinde taşır.[30]

Burada analiz edilen mesele Helmut Reichelt tarafından etraflıca ele alınmıştır. Reichelt, Marx'ın –toplumsal insan ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiler olarak göründüğü ve bu görünümün gerçek olduğu yönündeki– fetişizm eleştirisini şerh ederken, kapitalist mübadele ilişkilerinin, rasyonel olarak eyleyen öznelerin kendi rasyonel menfaatlerini gerçekleştirmek için piyasada özgürce buluştuğunu varsaysa da, eyleyen öznelerin esasen, tarihsel olarak meydana gelen ve kendi rasyonel davranışlarıyla kendilerini yeniden üreten, üzerlerinde

25 Reichelt, Helmut, "Jürgen Habermas' Reconstruction of Historical Materialism", s. 105.
26 Marx, Karl, *Theories of Surplus Value*, C. III, s. 508.
27 Marx, Karl, *Capital*, C. I, s. 92.
28 Marx, sermayenin genel formülünü "işleyen değer, işleyen para ve bu itibarla, sermaye" (Capital, C. I, s. 256) olarak kabul eder ve işleyen değeri bir "kıymetlenme" süreci, yani toplumsal emeğin *Verwertung*'u olarak açıklar. Kapitalist servet tamamen soyuttur ya da Bellofiore'un ("A Ghost Turning into a Vampire") ifade ettiği gibi, toplumsal emek 'zamanın soyut hale getirdiği', değer 'kelimenin tam anlamıyla bir hayalettir' (Bonefeld "Abstract labour: Against its Nature and on its time", s. 262).
29 Adorno, Theodor, *Negative Dialectics* s. 320 (s. 291).
30 Bu konuda bkz. Marx, Karl, *Grundrisse* s. 156-157.

kontrolleri olmayan soyut toplumsal yasaların uygulayıcıları olarak hareket ettiğini öne sürer. Bu yüzden toplum algısı, "kendilerini az çok bağımsız özneler olarak algılamadan önce, sınıflı toplumu", –emeğin daha fazla kâr uğruna tüketiminin sağladığı kârların süreğen birikimiyle beslenen– "özerkleşmiş bir sistemin hâkimiyetindeki eşitsizlik ve sömürü toplumu olarak deneyimleyen, birbirlerini daima hukukun önünde eşit ve özgür özneler addeden, 'mallar' denilen şu gizemli iktisadi formları alıp sattıkları dolaşım alanında sözleşmeler yapan... öznelerde ve onların sonucu olarak ortaya çıkar".[31] Ve sonra ansızın, hiçbir ön uyarı olmadan, "toplum... sanki bir kıtlık, yıkıcı bir dünya savaşı onun her tür geçim imkânını yerle bir etmiş gibi, kendini anlık bir barbarlık durumuna dönmüş bulur; sanayi ve ticaret adeta yok olmuştur; peki, neden? Çünkü toplum gereğinden çok uygarlığa, çok fazla geçim aracına ve çok fazla sanayiye sahiptir... Peki, burjuva toplumu bu krizlerin üstesinden nasıl gelir? Bir yandan bir üretici güçler kütlesini imha ederek, diğer yandan yeni pazarlar fethedip eski pazarları da daha fazla sömürerek".[32] Böylece toplum yalnızca eşitsizliğe, sömürüye ve tahakküme dayalı bir sınıflı toplum olarak deneyimlenmez. Aynı zamanda, "kader" olarak tecrübe edilen şans ve zorunluluğu da iktiza ederek, krizlerle dolu bir minvalde ilerleyen "gerçek bir iktisadi soyutlama" olarak deneyimlenir. Mitolojik "kader" düşüncesi, rekabetçi fiyat dalgalanmaları yoluyla gerçek bireylerin davranışlarını yapılandıran, işsizlik ve bunun sonucu olarak geçim araçlarına erişimin kaybı yoluyla onların maişetini tehdit eden soyut bir sistem-mantığına benzer bir "seküler 'şeylerin mantığı' haline bürünecek şekilde mitolojiden arındırıldığında da, mitselliğinden bir şey kaybetmez.[33] Yani, şeylerin mantığı, bir tarafın kâr elde etmek için satın alıp diğerinin geçim araçlarına ücret-temelli erişim için sattığı işgücünün tacirleri olan "insanlığın içinde hüküm süren bir şey olarak, insanlığın *üzerinde* hüküm sürer".[34] Bu toplumda, paraya çevrilemeyen emek ürünleri, karşılayabilecekleri ihtiyaçlar ne olursa olsun değersizdir. Mübadele değeri olmayanın faydası da yoktur, bu yüzden de yakılır. Yani birey kendini, esasen iktisadi şeyler arasındaki ilişkileri düzenleyen görünmez elin dünyasının dışına ne kadar çıkarmaya çalışsa da, aşırı rekabet ortamından ve bu suretle "kıyımdan" kaçınarak kapitalist emeğin medeni karakterini sürdürmek adına

31 "Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality", s. 65.
32 Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto* s. 18-19.
33 Adorno, Theodor, *Negatif Diyalektik*, s. 311, 320, 319. (s. 283, 291, 290).
34 Adorno, Theodor, *Lectures on History and Freedom,* s. 26.

elinden gelen her şeyi yapsa da, fiyat, nakit ve kârın icat edilmiş bir nesnesi olarak kalır. Yaşam araçlarına erişim gücü, üzerlerinde herhangi bir denetimi olmayan ve toplumu göz açıp kapayıncaya kadar geçim araçlarından mahrum ederek zaman zaman yıkıcı güçleriyle kendilerini dayatan soyut iktisadi şeylerin hareketine bağlıdır. Artı-değer üreticileri için, ihtiyaç fazlası işgüçlerini satamamak onları aşırı yoksulluk ve ölüm noktasına kadar felakete sürükler. Bir böbreğin fiyatı nedir?

Kapitalist toplumu karakterize eden hayaletvarî cebir algısı, yalnızca görünmez elin kaçınılmaz toplumsal yeniden üretim regülasyonundan kaynaklanmaz. Kapitalist toplumun en gelişmiş formu olan dünya piyasasından da sonucudur. "Milli servetin", milli sanayiinin ve milli istihdam ve ücretlerin "limitleri", çalışkan bir milli halka dışarıdan dayatılıyormuş gibi görünür. Milli ilerleme, çalışkan insanlardan oluşan "milli topluluğun" çıkarları ve bütünlüğü aleyhinde faaliyet yürüttüğü düşünülen dış güçlerce engellenmiş görünür. Böylece, bazı gayrimaddi dünya piyasa güçlerinin, milli "uyumsuzluğa" ve ihtilafa neden olduğu algısı oluşur. Carey'nin iktisadi milliyetçi düşüncelerine yönelik eleştirisinde Marx'ın da etkili biçimde belirttiği gibi: "Dünya piyasası uyumsuzlukları, iktisadi kategoriler dahilinde soyut ilişkiler olarak sabitlenen ya da en küçük ölçekte yerel bir mevcudiyete sahip olan uyumsuzlukların en elverişli ifadelerinden başka bir şey değildir".[35] Başka bir deyişle küresel "uyumsuzluk", "iç ilişkilerde" ve onlar aracılığıyla varolur ve bunun tersi de geçerlidir. Yine de ulus devlet ve onun ulusal iktisadı, etkin bir biçimde sorumlu ve merhametine muhtaç olduğu küresel iktisadın *müphem* bir kişileşmesi gibi görünür.

Küresel bir ekonominin ihtiyaçlarına uymaya zorlanan bir halk topluluğu olarak *milet* algısı tamamıyla gerilemecidir. Bu algı, milli çıkarlar ve milli tarih aracılığıyla ulusal sanayiden millet oluşa değin, milli bir doğaya, milli bir amaç birlikteliğine ve bir milli kadere inanç kadar irrasyonel olan millet ideolojisine –bir kurtuluş öznesi olarak millet– uygun zemin sağlar. Varlığın ve oluşun temeli olarak millet fikri, "kozmopolitlik" terimini bir istismar terimi olarak kavrar. Onun yerine, doğal biçimde kökleşmiş ve faal bir şey olarak, "halkın ruhu" olarak ilahlaştırdığı muhayyel millete duyduğu inancı koyar. Halkın milli ruhundan gerçekten söz edilebilirse eğer, bu ruh doğası gereği değil, tarih gereği millidir. Tarihi doğaya indirgeyerek ya da doğayı tarih üzerinden

35 Marx, Karl, *Grundrisse*, s. 887.

ilgisizce yorumlayarak dünya piyasasının sınırlamalarından ulusal ölçekte kurtulma mücadelesi, halk gerçekten de milli tarihe sahip doğal bir güçmüş gibi davranmaya zorlandığı ölçüde, sanrısal hale gelir.[36]

Antisemitizmin Unsurları Üzerine

Kapitalizmde bireylerin iktisadi soyutlamaların uğursuz ve kaçınılmaz hareketiyle yönetildiğini öne sürdüm. Bu nedenle eleştirinin amacı 'bireyi toplumsal düzeyde kulu olduğu ilişkilerden sorumlu tutmak'[37] değildir.[38] Öyleyse kapitalistlerin kâra aşırı bağımlıklarını eleştirmek de, bankerlerin olabildiği kadar fazla para kazanma hırsını eleştirmek de yeterli değildir. Yıkım tehdidi altında, bu davranışlar kapitalist çerçevede belirlenmiş toplumsal ilişkilerin "nesnel zorunluluğunu" yansıtır.

Bu bağlamda "neyin eleştirileceği" sorunu önemli hale gelir. Paranın kaçınılmaz hareketine nasıl karşı çıkılır? Gerçekte sorumlu kimdir? Açıktır ki, kendini toplumsal bireylerin üzerinde ve onların aracılığıyla bağımsız bir güç olarak konumlandıran bir sistemde bankerin ya da herhangi bir sosyoekonomik failin eleştirisi, eleştirinin nesnesini ıskalamak anlamına gelir. Bir eleştirel teori olarak siyasal iktisat eleştirisi, ne iktisadi kategorilerin ne onlara hâkim olan mantığın kişileştirilmiş eleştirisidir. Daha ziyade kapitalist olarak örgütlenmiş toplumsal yeniden üretim ilişkilerinin eleştirisidir; bu ilişkiler, ıssız dünyalarının insan faili olarak kendilerini kişide somutlaştıran iktisadi nesnelerin hareketinin suretine bürünür.

Bununla birlikte, her birey "iktisadi soyutlamaların hükmü altındayken", büyük servet sahipleri bu hakimiyeti devasa bir zenginleşme ve güç kaynağı olarak tecrübe ederler. Bu bağlamda Adorno ve Horkheimer, "yönetilenler" tersyüz edilmiş dünyanın efsunuyla mücadele ettikleri sürece "yönetenlerin" güvende olduklarını öne sürer; ki bu dünyada finansal krizin, iktisadi gerilemenin, kemer sıkmanın, fakruzaruret koşullarının ve rekabet basıncının nedeni olarak, sefalet bezirgânlıklarıyla bilinen bazı kimselerin açgözlü davranışlarına işaret edilir.[39] Kapitalizmin efsunlanmış bir eleştirisi biraz oradan, biraz buradan beslenir. İktisadi güçlerin kaçınılmaz hareketini açgözlü para

36 Bu kısımda Adorno'dan yararlanıldı (*Lectures on History and Freedom*, s. 100-102).
37 Marx, Karl, *Capital*, C. I, s. 92.
38 Michael Heinrich, antisemitizmi sermaye fetişinin kişileşmesi olarak açıklarken benzer bir amaçla fikir belirtiyor. Bkz. Heinrich, Michael, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, Bölüm 10.2.
39 Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*, s. 179.

âşığının bireysel iradesine isnat eder, suçu bölüştürür ve "her şeyin nasıl yola koyulacağını" bildiğini ilan eder. Söz konusu eleştiri kapitalist iktisadın bazı açgözlü zübükler eliyle yozlaştırıldığı ve buna binaen sefalet bezirgânlarının hayaletvarî gücü sonsuza değin durdurulduğunda, kapitalizmin milli dostların yararına işlemesinin sağlanabileceği söylentisine dayanır. Bu kapitalizm eleştirisi kapitalizmi reddetmez. Dünya piyasalarının kâr özgürlüğüne karşıt olarak milletlerin zenginliği vaadini beyan eden daha iyi bir kapitalizm talep eder. Kapitalizmin bu eleştirisi, cinayet derecesinde sahtedir. Kapitalist toplumu yalnızca düşünsel anlamda bütünüyle dokunulmaz bırakmakla kalmaz, aynı zamanda, kapitalist koşulları, sözde suçlu olan bir tarafın bilinçli faaliyetine isnat eder ve sorunları çözmek için eylem talebinde bulunur. İktisadi kategorilerin hareketinin bu kişileştirmesi bir dizi ayrımı zorunlu kılar; en önemlisi de, çalışkan ve yaratıcı insanları istihdam ederek "gerçek" servetin "üreticisi" olan üretken ya da gerçek anlamda yaratıcı kapitalistle, yerleşik milli servet sisteminin zararına para spekülasyonu yaparak servet edinen finansal ya da daha doğru ifadeyle asalak kapitalist arasında bir ayrım yapmayı. Burada, maddi (milli) servetle mali para serveti arasındaki ayrım, farklı kişilikler formunda tezahür eder; yaratıcı sanayici, asalak bankacı-spekülatörle karşı karşıya getirilir. Böylece azınlığın lehine ve çoğunluğun aleyhine olan finansal çıkarların yozlaştırdığı bir kapitalizm fikri ortaya çıkar. Finans, –milli sanayiinin, milli servetin, milli ilerleme ve uyumun hilafına– kapitalizmi daha fazla para uğruna paranın peşine düşen kâr merkezli bir sisteme dönüştürmekle suçlanır.

Bu yaklaşıma göre, kendisini servetin "en anlamsız, en anlaşılmaz formu" olan para biçiminde açığa vuran sermaye fetişi, hiç de bir fetiş değildir.[40] Daha ziyade parazitlerin, içimizdeki kimi gayrimaddi dış düşmanların servetini temsil eder ve parasal servet de bankerlerin, finansörlerin ve spekülatörlerin asalakça faaliyetlerinin sonucu olarak birikir. Kendini eyleyen öznelerin ardında konumlandıran bir toplumda, antisemitizmin unsurları, para ve finans gibi iktisadi kategorilerin fiili taşıyıcılarını (*Träger*) milli sanayide kök salmayan, çalışkan bir milli topluluğun yarattığı servet üzerinden spekülasyon yaparak zenginleşen düşman bir kozmopolit özne olarak yansıtır. Yani, belirli bir toplumsal ilişkiler formu, bir para hareketi formunda kendini açığa vurur ve daha sonra, bu para hareketinin efsunu altında, paranın yönettiği bir dünyanın kişileştirmelerine karşı isyan eder. Bu isyan tamamen konformist ve gerileme-

40 Marx, Karl, *From the preparatory materials*, *Collected Works*, s. 487.

cidir. Artı-değer üreticileriyle onun alıcıları arasındaki işgücü mübadelesini reddetmek yerine, teşhis edilmiş günahkârın, sözde açgözlü tacirin hilafına, spekülatörlerin boyunduruğundan kurtulma ve kendisi için daha iyi bir piyasa pozisyonu elde etme vaadinin peşine düşer. Milletin iyiliği için bir şeylerin yapılması gerekir. Bir şeyler yapılabilir! Kapitalist toplumsal ilişkilerin kişileştirilmiş eleştirisi, başından beri istismara açıktır. Bu tarz bir eleştiri bir sabıka sicili kurgular ve çığırından çıkmış bir hiddet seviyesine kadar radikalleştiği anda, teşhis edilmiş olan kesimi, çalışkan bir halktan müteşekkil milli topluluğun canlı yaşamını kurutan bir kan emici olarak mahkûm eder. Kozmopolit açgözlü bezirgânların ve onların askeri destekçilerinin mağduru olan milli bir halkın sözde doğasına karşı komplo kuran bir para ve güç şebekesi olarak mahkûm edilen dünya sermaye piyasası toplumuna karşı, milleti tekrar güçlü kılmak için milletin yenilenmesini talep eder.[41]

"Suçlu tarafların" teşhisi, iktisadi nesnellik ilişkilerini kişileştirir. Milli topluluğun tespit edilmiş düşmanına karşı suçlarcasına parmak sallanır. Özdeşleşme efsunu altında sözde faili alenen suçlar ve çığırından çıkmış bir hiddet seviyesine kadar radikalleştiği anda, intikam talebinde de gitgide daha çok demagojiye başvurur. Piyasanın görünmez elinin arkasına kim saklanır, adı nedir, nerede yaşar, nasıl görünür, yürür ve dua eder? Milletin görünmez suçlusu nasıl görünür kılınabilir? Theodor Adorno ve Max Horkheimer'a göre,[42] Yahudi imajı bu kişileştirmeye uygundur. Modern antisemitizm, 'Yahudi'yi İsa'nın katili ve para taciri olmakla itham eden ve bu yolla Yahudi'yi habis, verimsiz faaliyetlerde bulunmakla suçlayan Hıristiyan antisemitizminden beslenir. Yahudi imajı para ve finanstan, spekülatörler ve bankerlerden mülhem bir parazit imajıdır. "Yahudilerin aslen ne olduklarının önemi yoktur; imajları, o mağlup millet imajı, totaliter tahakkümün tamamen düşman olması gereken niteliklere sahiptir: iktidar olmadan mutluluk, çalışma olmadan ücret, sınırları olmayan bir yurt, mitsiz bir din. Muktedirler bu niteliklerden nefret eder çünkü yönetilenler bunlara sahip olmayı gizlice arzular".[43] Tasarlanmış Yahudi böylece meşakkat ve terden hiç hak etmeden kurtulmuş bir figür olarak, yani çok

41 Neoliberal kapitalizm denilen şeyin, sözde "Washington konsensüsü" olarak adlandırılan, parayla güç arasındaki Washington merkezli bir anlaşmanın sonucu olduğu fikri, ABD'nin siyasal ve askeri desteğiyle finansal kazanç uğruna dünya uluslarını sömüren finans merkezli bir dünya ekonomisinin komplocu inşası fikrini, en azından sonuçları bakımından, yansıtır. Washington konsensüsü böylece bir bezirgân yapısı olarak belirir (Örneğin bkz. Petras, James, *The Power of Israel in the United States*).

42 Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*.

43 *Age* s. 185, 199.

çalışmaya, fabrika müessesesine, geçim kavgasına razı olmayan bir topluluk olarak görünür ve bu nedenle ondan nefret edilir. Antisemitizm, "kişileşmiş emek zamanının"[44] insan materyali olmaktan ibaret salt varoluşun ötesinde, yoksulluktan kurtulma ve yaşam "özlemini" yıkıcı bir reddiyeye dönüştürür: Yahudi'yi parasal kazanç uğruna çoğunluğu sömürerek hayatını yaşayan kişi olarak yansıtır.[45] Antisemite göre sefaletimiz Yahudi servetinin temelidir. Bu nedenle Horkheimer ve Adorno,[46] "yönetilenler" tersyüz edilmiş dünyanın –finansal krizlerin, iktisadi gerilemenin ve kemer sıkma politikalarının günahının teşhis edilebilir Ötekilerin açgözlü davranışlarına isnat edildiği bir dünyanın– efsunuyla mücadele ettikleri sürece "yönetenlerin" güvende olduklarını öne sürer. Kapitalist toplumun apolojistleri için görünmez ele yapılan referans tanımlayıcı bir korunak işlevi görür. Her şey Görünmez'e referansla açıklanır. "Açlık, Tanrı'nın kapitalizme çok az inancı olanları cezalandırma yoludur".[47] Ancak antisemite göre görünmez olanın gücü açıklanabilir; piyasanın görünmez gücünün ardında Yahudi durmaktadır.

"Yahudi" kategorisi somut bir kişiye atıfta bulunmaz. Bir soyutlamaya atıfta bulunur. Antisemit için "Yahudi", milli sefaletin gayrimaddi ve kadir-i mutlak kukla oynatıcısıdır. Reddedilen somut doğa olarak kapitalizm değildir. Reddedilen sözde Yahudi kapitalizmi, yani finansal kapitalizmdir. Güncel iktisadi düşünüşe göre, "finansal istimlak olarak tanımlanabilecek [biçimde]... finansal kârını doğrudan işçilerin ve diğerlerinin kişisel gelirinden sağlayan" bir kapitalizmdir bu.[48] Finansal kapitalizme ilişkin bu yaklaşım, kapitalizmin esasta bir mali sistem olduğunu yadsır.[49] Mesele finansal kapitalizme ilişkin yaklaşımları reddetmek ya da lekelemek değildir.[50] Mesele şu ki, paranın bir değer formu olarak kavranmaması, antisemitizmin unsurlarının içinde pusuya

44 Marx, Karl, *Capital*, C. I, 352-3

45 Marx'ın da gözlemlediği gibi (*The Poverty of Philosophy*: 127), eğer "zaman her şeyse, insan hiçbir şeydir; o, olsa olsa zamanın iskeletidir".

46 Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*, s. 179.

47 Rockefeller Sr., aktaran Marable, Manning, *Race, Reform and Rebellion*,, s. 149.

48 Lapavitsas, Costas, "Financialised Capitalism: Crisis and Financial Expropriation", s. 16. Harvey (*The New Imperialism*), finansal istimlakı, mülksüzleştirme yoluyla birikim adını verdiği ilksel birikimin sürdürülmesi olarak tasavvur eder.

49 Kapitalizmin bir mali sistem olduğu kavrayışı Neue Marx Lektüre için çok önemlidir; bkz. Backhaus, Hans-Georg, "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 2", Ayrıca bkz. Arthur, Chris, "Money and the Form of Value"; Lotz, Christian,*The Capitalist Schema*; Heinrich, Michael, *Die Wissenschaft vom Wert* ve Smith, Tony, *Globalisation: A Systematic Account*.

50 Çağdaş popülizm, görünüşte milleti yeniden büyük kılmak ya da ekonominin çoğunluk için yürümesini sağlamak için finansal küreselleşmeye karşı beyanlarda bulunduğunda hal böyledir. Bu beyanlar arasındaki fark çok önemlidir, beyanların benzerliğine egemen olan mantık da öyle. Bkz Bonefeld "Science, Hegemony, and Action".

yattığı Pandora'nın kutusunu açmak anlamına gelir. Antisemitizmin unsurlarının soğuk bakışlarıyla katılaşmış haldeki bu eğilim, kapitalizmin finansallaşmasını, işler haldeki milli emek ekonomisiyle birlikte gelen çoğunluğa yönelik refah vaadinin, az sayıdaki sefalet bezirganının eliyle tahrip edildiği bir enayi cenneti olarak yorumlar. Parayı Yahudi yapan nedir, Yahudi kapitalizmi nedir, (kapitalist) emek ekonomisinin somut doğası nedir? Antisemit için, konformist isyanın radikalleşmiş bu öznesi için, finansal kapitalizm bir Yahudi komplosu anlamına gelir. Antisemit, toprak ve kan yoldaşlığıyla tanımlanan muhayyel bir milli doğaya sahip bir halk adına iş ve mevki talep eder, tasarlanmış düşmanının hayali gücüne ve parasal servetine kendisi için talip olur. Antisemitizm, varolan koşullara dair anlamsız ve barbarca bir hoşnutsuzluğu dile getirir. Onun somut doğa adına isyanı, "tahakkümün" ötesindeki bir lahzalık hayatı bile saf dışı bırakır. Antisemitin antikapitalizmi, kapitalizmi tamamen dokunulmadan bıraktığı için, "bastırılmış doğanın tahakküme karşı isyanını" nihai yıkım noktasına kadar "bizzat tahakküm için yararlı kılma" gayreti nedeniyle de, totaliter karakterdedir.[51] Auschwitz bu yıkımdır. Adorno'ya göre Auschwitz, burjuva saf özdeşlik ilişkilerini ölüm olarak doğrular. Auschwitz, insanı hâlihazırdaki iktisadi faaliyete yönelik metafizik bir dikkat dağınıklığı olarak tanımladı. Sayılabilen şey önemlidir ve sayısal bir değer olarak varlığını sürdürür – salt bir materyal olarak. Her sayı bir kaynaktır ve eğer değilse, hiçbir değeri yoktur. (Artık) kullanılamayan, gazla zehirlenir ve yakılır. Boşa harcayacak zaman yoktur.

Arbeit macht frei

Antisemitizmin unsurlarıyla antisemitizmi birbirinden ayırmak önemlidir. Temel olarak, antisemitizm "Yahudilerle ilgili söylentidir".[52] Söylentisi yapılan Yahudi somut bir varoluşa sahip değildir. Yahudi soyut olarak varolur ve kesin biçimde tespit edilmesi zor olan, görünmez, tamamen gayrimaddi ve sinsi bir düşman olarak zuhur eder. Antisemitizmin unsurları kapitalizmin nefret uyandırıcı formlarını reddeder ve bunları, tıpkı bir görünmez el gibi her yerde hazır olup her şeye burnunu sokan gayrimaddi Yahudi'nin gizli doğasına atfeder. Antisemitizmin unsurları kapitalist gelişime dair komplo teorilerine içkindir. Söylentiye göre, sinsi Yahudi bu fenomenin arkasında durur ve fenomenin arkasında duran da dünyanın gizli ve görünmez kukla oynatıcısıdır. Antisemitizm, ister mezarlıklarının kutsallığını bozmakla, ister

51 Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 195.
52 Adorno *Minima Moralia*, s. 141 (Türkçesi için bkz. s. 114).

elbiselerine ya da işyerine birer yıldız iliştirmekle olsun, her şeyden önce Yahudi'nin maskesini düşürme girişimidir. İnsan suretinin ardından pis pis sırıtan spekülatörün maskesini düşürme girişimidir bu. Maddi bireyin kim olduğu önemli değildir. Önemli olan görünürlüktür ve görünür kılınan şey de istihzayla, yangın ve yıkımla damgalanır; tıpkı dünyaya düşen bir yıldız gibi. Düşmüş olan da mahzun bir kayıtsızlıkla ve neşeli bir merhametsizlikle tekmelenebilir. Antisemitizmin unsurlarının pogroma yol açması kaçınılmaz bir kader değildir. Onlar zemin hazırlar, suçlamalarda bulunur, söylentiyi yayar ve kapitalizme karşı girişilen bu sapkın isyana meşruiyet sağlar. Alman Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun müteveffa kurucularından Ulrike Meinhof, antisemitizmin kapitalizm nefreti olarak rasyonalizasyonunu açık biçimde dile getirmiştir: "Auschwitz altı milyon Yahudi'nin, tam da oldukları şey için, yani paralı Yahudiler oldukları için katledilip Avrupa'nın çöp yığınına atılması anlamına gelir. Emperyalist kapitalist sisteminin çekirdeği olan bankalar ve finans kapital, insanların paraya ve sömürüye dönük nefretini Yahudilere çevirmiştir... Antisemitizm gerçekte kapitalizm nefretidir".[53] Antisemitler kapitalizme saldırdığında başarının ölçütü nedir?[54]

Önceki bölümde antisemitlere göre dünyanın, kapitalizmin –özellikle finans ve para sermayesi gibi– nefret edilen formlarıyla somut doğa arasında bölünmüş olduğunu belirtmiştim. Somut olan dolaysız, doğrudan, kullanım için üretilen madde olarak algılanır ve sanayiye ve üretim faaliyetine dayanır. Oysa para yalnızca her tür kötülüğün kaynağı olarak tasavvur edilmekle kalmaz, paranın endüstriyel sermayeden bağımsız halde, hatta onun üzerinde ve ona karşı varolan köksüz bir şey olduğu hükmüne varılır: Olabildiği kadar fazla para uğruna milletin temeli, onun toprağı ve kanı tahrip edilir. Bu yolla para ve finans sermayesi kapitalizmle özdeşleştirilirken, sanayi ve üretken emek bir milletin somut ve yaratıcı oluşunu teşkil eden şeyler olarak algılanır. Böylece sanayi ve teşebbüs, (Yahudi) parasıyla kapitalist "kılınır": para sanayinin her tür anlatımına duhul eder, böylece finans kapitalin kendiliğinden büyüme yönündeki yıkıcı arayışı adına halk topluluğunu sapkınlaştırıp parçalar. Paranın gücünün ve iktidarının, bir müteşebbis olan bireyi; milli sanayi açısından yaratıcı olanı; hayalî kan ve toprak geleneği açısından yerli olanı; kullanım değerine sahip üretimin paternalist doğrultusu bakımından

53 Meinhof, alıntılayan, Watson, Georg, "Race and the Socialists", s. 23.
54 Başarı meselesi için bkz. Stoetzler, Marcel, *Antisemitism and the Constitution of Modern Sociology*.

milli olanı tahrip ettiği düşünülür. Bu nedenle antisemitler için yalnızca kapitalizmi benimsemek değil, aynı zamanda emeğin özgürlüğü yaratacağını ilan etmek de mümkün olur.

Somut doğanın, kanın, toprağın ve sanayiinin *Volksgenosse* olarak kişileştirilmesinin onaylanışı, iktisadi soyutlukların kişileşmiş erki olarak Yahudi'nin suçlanmasıyla el ele gider. Bu minvalde bir yanda kan ve toprak ideolojisi, diğer yanda makineleşmiş ve serbest endüstriyel genişleme, milli iktisadın idrak edilebilir düşmanlarından –yani soyut, evrensel, köksüz, akışkan, gayrimaddi, beynelmilel "Yahudi kapitalizm" "vampirinden"– kendini arındırmaya hazır olan sağlıklı bir ulusun imgeleri olarak tasarlanır. İmhanın kendisi bile somut doğanın bir girişimidir ve bu haliyle endüstrileşmiştir. *Volksgenosse* olarak hepsi de aynı davaya adanmış ve böylece birbirlerine gerçek manada eşitlenmişlerdir: işlerine bilfiil son verilmiş olması, zaten bildikleri şeyi onaylar yalnızca: bireyselliklerini kaybetmişlerdir ve soykırımın çalışkan özneleri olarak serbest bırakılmışlardır. Antisemitizm, teşhis edilmiş hasımdan en hiddetli kurtuluşun öznesi olarak serbest bırakılan milli öfkedir. Kendi hiddet dolu gerçekliğinin öfkeli olumlaması da, "insanlığın yaşadığı dünyayı insanca örgütleyebileceği rüyasının, insan yapımı bir dünyanın inatla reddettiği o rüyanın ikamesidir".[55] Gerçekten de Auschwitz, "soyutlama" ilkesinin "inatçılığını" yalnızca soykırım uğruna soykırım yoluyla değil, aynı zamanda ve tam da bu nedenle, "soyutlaştırma" yoluyla da doğrulamıştır. Soyut Yahudi mefhumu sayısal hesaplamalara dönüştürülüp akabinde soyut *kılınmıştır*; kullanılabilecek her şeyleri kullanılmıştır; dişler, saçlar, deriler, emek gücü; sonunda geri kalan her şey soyutlanmış ve böylece görünmez kılınmıştır. Tespit edilmiş kukla oynatıcısı dumanla kaplanmış havaya dönüştürülmüştür.

Böylece her şey saf doğaya dönüştürülür. İktisadi soyutlama yalnızca kişileştirilmemiş, aynı zamanda "soyutlaştırılmıştır". *Volksgenossen*, Auschwitz'in giriş kapısında paranın hiç kimseyi somut doğadan kurtaramayacağının altını çizer; hatta Auschwitz'deki çalışma, somutu soyuttan ölümle kurtaracaktır. Para değil çalışma sizi özgürleştirir –*Arbeit macht frei*–, ta ki çalışma son bulana değin. Çalışma özgürleştirir. Normallik ölümdür. Sanayi toprak ve kanın tutkalıdır. İmha işine etkin bir biçimde son verilir. İmha "insanın riayet ve feragat etmek zorunda olduğu hayatın inatçılığını"[56] açığa vurur.

Ölüm fabrikasına ulaşan herkese bir kullanım değeri biçildi. Çalışmak-

55 Adorno, Theodor, "What does Coming to Terms with the Past Mean?", s. 182.
56 Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*, s. 171.

tan aciz olduğu düşünülenler hiç tereddütsüz gözden çıkarıldı. Çalışmaya uygun olanlar ölüme değin, yani yaşamdan özgürleşene değin çalıştırıldı. Auschwitz, "soyutun kişileşmesini yok eden bir fabrikaydı. Organizasyonu, somutu soyuttan 'kurtarmayı' hedefleyen şeytanca bir endüstriyel süreçten ibaretti. İlk adım Yahudileri insanlıktan çıkarmak, yani insanlık 'maskesini' düşürmek, nitel özgüllüklerinden arındırmak ve onların 'hakikatte oldukları şeyi', gölge, rakam ve sayısal soyutlama olan Yahudi'yi,' o salt tek kullanımlık insan materyalini açığa çıkarmaktı. Ardından, 'kullanım değerine' sahip son kalıntıları da –giysi, altın, saç, sabun– çekip çıkarmak suretiyle bu soyutluğu yok etme, onu dumana dönüştürme süreci geldi.[57] Adorno ve Horkheimer'ın sözleri bir linç kalabalığının davranışını tasvir eder: "Antisemitik davranış, kendi öznelliğinden arındırılmış körleşmiş insanların özneler olarak serbest bırakıldığı durumlarda meydana çıkar".[58] Ama bu tespit Auschwitz'teki çalışmayı es geçer. Kimse serbest bırakılmadı. Herkes disiplinli bir şekilde ve mevzubahis hedefi gerçekleştirmek için yüksek bir adanmışlıkla sonuna kadar çalıştı. *Arbeit macht frei*, ekmek elden su gölden yaşayan Yahudilerle ilgili söylentiyi sanayileşmiş bir amaçlılıkla ele alır. Şöyle der: Yahudiler burada artık varolmayana kadar çalıştırılacaktır ve bu da bizim özgürleştirme emeğimizdir.

Sonuç

Kapitalist toplum –müstakbel varlığının gizli özü olarak– özgürlük vaadini kendinde içermez. Kendinde kendi yanlışlığının vaadini içerir. Toplumun özgürlük vaadini açıklığa kavuşturmak, eleştirel teorinin maksadı değildir. Eleştirel teori toplumun normatif idealini temel alarak toplumu değerlendirmez. Onun eleştirel maksadı toplumun kavramsallığını açığa çıkarmaktır. Toplumun neye muktedir olduğunu ve bunun nedenlerini anlamak için onun toplumsal doğasını anlamak ister.

Adorno,[59] "barbarlıkla savaşan bir pratik" ihtiyacından söz eder, ne var ki, böyle bir pratiğin olamayacağını da dürüstçe belirtir. Barbarlıkla doğrudan ve dolaysız biçimde savaşılamaz; gerçekte bu, paraya karşı mücadele etmek, para hareketlerine direnmek, faiz oranlarıyla çarpışmak, fiyat hareketleriyle

57 Postone, Moishe, "Anti-Semitism and National Socialism", s. 313-314.
58 *Age.*, s. 171.
59 Adorno, Theodor, *Einleitung zur Musiksoziologie*, s. 30.

savaşmak, kendi servet mefhumu gereği "yoksulun" varlığını zorunlu kılan[60] bir toplumsal yeniden üretim tarzında yoksulluğa mukavemet etmek anlamına gelir. "Barbarlıkla savaşan bir pratik", zahiren kendiliğinden hareket eden iktisadi güçlerin mantığında kendini açığa vuran toplumsal ilişkilerle ilgilidir. Bu hareketlerin sorumluluğunu paraya yüklemenin mümkün olmadığı açıktır. Para hareketlerinin kişileştirilmiş eleştirisinin antisemitizmin unsurlarını içerdiğini öne sürüyorum. Kişileştirme isnadı zorunlu kılar. Kişileştirme iktisadi güçlerin kaçınılmaz hareketini tanımlanabilir bir ulusal düşman imgesine isnat eder ve intikam talebinde bulunur. Antisemitizmin unsurları suç isnat eder ve böylece sahte toplum eleştirisini kör bir hiddete ulaşana kadar kişileştirir. Yahudilerle ilgili söylenti, öfke ve nefret için bir çıkış noktası ve istenildiği vakit hücum edilebilecek bir hedef sağlar.

Yahudilerle ilgili söylentinin herhangi bir kavrayışı yoktur. Bu yüzden her yere nüfuz eder ve her yeri kuşatır. Yahudi'nin kaçınılmaz iktisadi fenomenin arkasında durduğu söylenir, böylece komplocu bir parazit olarak mahkûm edilir. Bu mahkûmiyet, iktisadi güçlerin kaçınılmaz devinimini Yahudilerin karakteriyle özdeşleştirmesi bakımından karakter itibariyle totaliterdir, ki karakter bakımından Yahudi olarak tanımlanan da gizlice arzulanır. Mahkûm edilmiş Yahudi'nin hayatını yaşama isteği antisemitizme (onun unsurlarına) içkindir. Antisemit ölümün spekülasyonunu yapar, yatırımı ise sökülmüş altın dişleredir.

İngilizceden çeviren: Ahmet Birsen

Kaynakça

Achinger, Christine, "Allegories of Destruction: 'Women' and 'the Jew' in Otto Weiniger's *Sex and Character*", *The Germanic Review*, C. 88, S. 2, 2013.

Adorno, Theodor, *Einleitung zur Musiksoziologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1962.

----------, *Minima Moralia*, Londra: Verso, 1974 [Türkçesi: *Minima Moralia,* çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 2005].

----------, "What does Coming to Terms with the Past Mean?", *Bitburg in Moral and Political Perspective* Hartman, ed. Geoff Bitburg, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

----------, *Negative Dialectics*, Londra: Verso, 1990 [Türkçesi: *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul:Metis, 2016].

----------, "Seminar Mitschrift", Backhaus, Hans-Georg, *Dialektik der Wertform*, Freiburg 1997.

60 Marx, Karl, *Grundrisse*, s. 604.

----------, *Critical Models: Interventions and Catchwords* , New York: Columbia University Press, 1998.
----------, *Lectures on History and Freedom,* Cambridge: Polity, 2008.
Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*, Londra: Verso, 1979.
Arthur, Chris, "Money and the Form of Value", *The Constitution of Capital: Esssays on Volume I of Capital*, yay. haz. Bellofiore, Ricardo ve Taylor, Nicola, Londra: Palgrave, 2004.
Backhaus, Hans-Georg, "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 2", *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie*, S. 3, 1975, s. 122-159.
Bellofiore, Ricardo, "A Ghost Turning into a Vampire", *Re-reading. New Perspectives after the Critical Edition*, ed. Bellofiore, Ricardo ve Fineschi, Renato, Londra: Palgrave, 2009.
Bolton, Matt ve Pitts, Harry, *Corbynism: A Critical Approach,* Londra: Emerald Group 2018.
Bonefeld, Werner, "Nationalism and Antisemitism in Anti-Globalisation Perspective", *Human Dignity*, ed. Bonefeld, Werner ve Psychopedis, Kosmas Aldershot, Routledge, 2005.
-------, "Notes on Anti-Semitism", *Common Sense* S. 21, 1997, erişim adresi: https://www.academia.edu/5556368/Notes_on_Antisemitism
---------, "On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy", *Historical Materialism*, C. 12, S. 3, 2004.
---------, "Abstract Labour: Against its Nature and on its time", *Capital & Class* C. 34, S. 2, 2010.
---------, *Critical Theory and the Critique of Political Economy,* New York: Bloomsbury, 2014.
----------, "Antisemitism and the Power of Abstraction: From Political Economy to Critical Theory", *Antisemitism and the Constitution of Modern Sociology*, ed. Stoetzler, Marcel, Nebraska: Nebraska University Press, 2014.
---------- "Bringing Critical Theory Back In At a Time of Misery", *Capital & Class*, C. 40, S. 2, 2016.
-------- "Negative Dialectics and Critique of Economic Objectivity", *History of Human Sciences*, C. 29, S. 2, 2016.
--------- "Science, Hegemony, and Action", *Contemporary Left-wing Activism* C. II, ed. Ibrahim, Joseph ve Roberts, John, Londra: Routledge, 2019.
Butler, Judith, "Interview with Judith Butler", *Online Magazine für Frauen*, 09.07.2010, erişim adresi: https://avivaberlin.de/aviva/Found.php?id=1427323, erişim tarihi: 13.8.2019.
Fischer, Lars, "Antisemitism and the Critique of Capitalism", *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, C. II, ed. Best, Beverly, Bonefeld, Werner ve O'Kane, Chris, New York: SAGE, 2018.
Harvey, David, *The New Imperialism,* Oxford: Oxford University Press, 2004.
Heinrich, Michael, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital,* New York: NYU Press, 2012.
Heinrich, Michael, *Die Wissenschaft vom Wert,* Münster: VSA Verlag, 2017.
Honneth, Axel, *The Pathologies of Individual Freedom*, Cambridge MA: Cambridge University Press, 2010.
Lange, Elena Louisa, "Moishe Postone: Marx's Critique of Political Economy as Immanent Social Critique", *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, C. I, ed. Best, Beverly, Bonefeld, Werner ve O'Kane, Chris, New York: SAGE, 2018.
Lapavitsas, Costas, "Financialised Capitalism: Crisis and Financial Expropriation", *Financialisation in Crisis*, ed. Lapavitsas, Costa, Leiden: Brill, 2012.
Lotz, Christian, *The Capitalist Schema*, Londra: Lexington Books, 2014.
Marable, Manning, *Race, Reform and Rebellion*, Jackson, Mississippi: Uni. of Mississippi Press, 1991.

Marx, Karl, *Theories of Surplus Value*, C. III, Londra 1972.
--------, *Grundrisse,* Londra 1973.
--------, *The Poverty of Philosophy*, *Collected Works*, C. 6, Londra: Prometheus, 1976.
--------, *From the preparatory materials*, *Collected Works,* C. 29 , Londra: Prometheus, 1987.
--------, *Capital*, C. I , Londra: Prometheus 1990.
Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto*, Londra: Prometheus, 1996.
O'Kane, Chris, "Moishe Postone's New Reading of Marx", *Consecutio Rerum* C. 3, S. 2, 2018 Erişim adresi: http://www.consecutio.org/2018/11/okane_moishe-postones-newreading-of-marx-the-critique-of-political-economy-as-a-criticaltheory- of-the-historically-specific-social form of-labor/; erişim tarihi: 13.8.2019.
Petras, James, *The Power of Israel in the United States*, Atlanta. Clarity Press, 2006.
Postone, Moishe, "Anti-Semitism and National Socialism", *Germans and Jews since the Holocaust*, ed. Rabinbach, Anson ve Zipes, Jack, New York: Holmes&Meier, 1986.
--------, *Time, Labor and Social Domination*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
--------, "History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism", *Public Culture*, C. 18, S. 1, 2006, s. 93–110.
Reichelt, Helmut, "Jürgen Habermas' Reconstruction of Historical Materialism", *The Politics of Change*, ed. Bonefeld, Werner ve Psychopedis, Kosmas, Londra: Palgrave, 2000.
----------, "Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality", *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, ed. Werner Bonefeld ve Kosmas Psychopedis, Aldershot: Ashgate, 2005.
Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, Oxford: Liberty Fund 1981.
Smith, Tony, *Globalisation: A Systematic Account*, Leiden: Haymarket Books, 2005.
Stögner, Karin, *Antisemitismus und Sexismus. Historischgesellschaftliche Konstellationen*, Baden-Baden: Nomos, 2014.
Stoetzler, Marcel (ed.), *Antisemitism and the Constitution of Modern Sociology,* Nebraska: Nebraska Press, 2014.
Stoetzler, Marcel, "Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments", *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, C. I, ed. Best, Beverly, Bonefeld, Werner ve O'Kane, Chris, New York: Sage, 2018.
Stoetzler, Marcel, "Critical Theory and the critique of Anti-Imperialism", *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, C. III, ed. Best, Beverly, Bonefeld, Werner ve O'Kane, Chris, New York: Sage 2018.
Watson, Georg, "Race and the Socialists", *Encounter,* Kasım 1976.
Ziege, Eva-Maria, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

Eleştiri Nasıl Etkili Olur?

WARREN MONTAG*

Bugün eleştiriye hem bir sözcük hem de kavram olarak yaklaşmak, yani Marx'ın *Kutsal Aile*'deki ironik ifadesiyle eleştiriye eleştirel olarak yaklaşmak kolay iş değil. Bunun neden böyle olduğunu anlamak için tek yapmamız gereken, eleştirinin iki zıt anlatının nesnesi olarak yer aldığı mevcut konjönktüre bir göz atmak. Bu anlatılardan birine göre eleştiri bir tür nostaljinin nesnesidir ve nostaljiyi mümkün kılan özgül bir tarihselciliği temel alir. Burada eleştiri sadece kolektif özbilincin ulaşabileceği bir bilgiyi temsil eder. Söz konusu özbilinç de kendini aynı anda hem ben olarak, hem de tarihsel bir devretme hareketinde küresel düzeyde kaybettiğimiz ya da kaybetmenin eşiğine geldiğimiz başkası olarak kavrar. İkinci anlatının perspektifinden, eleştirinin tedrici kayboluşu bir rahatlamayla buyur edilir, çünkü burada kültüre "şüpheli", hatta "paranoyak" bir yaklaşım olarak marazileştirilmiş olan eleştirinin tükenişi eleştiri-sonrası kültüre doğru ilerleyişimizde zorunlu bir adım olarak görülür. Nitekim bu ilerleyiş de az çok alenen, şeylerin şey ve sözcüklerin sözcük olduğu eleştiri öncesi zamanın masumiyetine dönüş olarak görülür paradoksal bir biçimde.[1] Her iki eğilimin de eleştirinin kaybolduğu iddiasını ve bu eğilimin beraberinde getirdiği tarih anlayışını sorgusuz sualsiz kabul etmesi; ayrıca her ikisinin de retrospektif duruşu benimsemesi, ya gerideki tarihsel bir (artık kaybolmuş) içgörü zamanına ya da (yine artık kaybolmuş) bir masumiyet zamanına bakması dikkate değer.

* "How does Critique Become Effective?", *The South Atlantic Quarterly*, C. 119, S.4, Ekim 2020, s. 735-745.

1 Felski, Rita, *The Limits of Critique*, Chicago: University of Chicago Press, 2015; Latour, Bruno, "Why Has Critique Run Out of Steam?" *Critical Inquiry*, C. 30, S. 2 (Kış 2004), s. 225–248; Sedgwick, Eve Kosofsky, "Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction is about You", *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, haz. Eve Kosofsky Sedgwick, Durham: Duke University Press, 1997, s. 1–37.

Ne var ki, bugün eleştirinin karşıt eğilimler arasında bir çatışma alanı olması tarihsel bir tesadüf olarak görülmemelidir: Çatışma, her şeyden önce de eleştiri nosyonu üzerinde çatışma, yani –bugün sık sık tam da Kantçı tarzda eleştirinin doğru yargı alanını saptamak için sınırlar koyma biçimi alan– eleştirinin özeleştirisi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda eleştiri doğduğundan beri onun yapıtaşıdır. Bu yüzden, eleştiriyi reddetme girişimi bile ilerleyebilmek için, gayrimeşru ilan etme peşinde olduğu faaliyetin ta kendisiyle uğraşmak zorunda kalır. Göründüğü kadarıyla, en azından bizim tarafımızdan şimdi göründüğü kadarıyla, eleştirinin dışı eleştirinin içindedir ki bu durum dışın dışlık sıfatını da azaltmaz; bizatihi eleştirinin tarihi daimi bir başkası-olma, Hegel'in[2] tabiriyle, kendi eleştiri faaliyetine içkin *Sichanderswerden* hareketi olarak anlaşılabilir.

Hem eleştirinin hem de eleştirinin eleştirisinin eleştirel bir izahını geliştirme yönündeki her girişimin eleştiri tarafından sahiplenilen alanın içindeki bir konumdan başlamak zorunda olması önümüze bir paradoks koyuyor gibi: Eleştirinin varsayımlarını eleştirebileceğimiz eleştiri dışı bir alan yoksa, eleştiride bulunduğumuz zaman bile tam da geçersiz saymak ve tek kelimeyle eleştirmek istediğimiz kabuller temelinde edimde bulunmamızı gerektiren bir halkanın içine girmek zorundayız. Eleştirinin eleştirisi eleştiri tarafından ele geçirilme ya da asimile edilme riski barındırıyormuş gibi görünüyor – yani şayet eleştirinin eleştirisi kendisinin ne olduğunu bilmeyen, ya da artık bilmeyen eleştiriden ibaret değilse, dolayısıyla Marx'ın ifadesiyle özeleştiri yeteneğinden yoksun eleştirel-olmayan eleştiri değilse. Hem eleştiriyi hem de eleştirinin eleştirisini eleştirmek istiyorsak, bu kısırdöngüyü kırmanın bir yolunu bulmak ya da en azından bize (kelimenin mekânsal anlamında olduğu kadar siyasal anlamında) işgal edebileceğimiz bir yer açacak kadar dış sınırlarını genişletmek zorundayız.

Yukarıda betimlendiği üzere eleştiri ile eleştirinin eleştirisi arasında tanımlanan karşıtlığa bölünmüş olan eleştiriden, hiç değilse fiili biçiminden bir çıkış bulmak için eleştiriye atfedilen özerkliği reddetmeliyiz. Bu özerklik eleştirinin kendini *Imperium in Imperio*, imparatorluk içinde imparatorluk olarak, ama kendi koyduğu yasalarla sadece kendisi tarafından yönetilen bir imparatorluk olarak tasavvur etmesini mümkün kılmaktadır. Ne var ki eleştirinin özerkliği nosyonu bir yanılsamaysa, hem tarihsel olarak belirlenmiş olması hem de

2 Hegel, G. W. F., "Vorrede", *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg/Würzburg: Verlag Joseph Anton Goebhardt, 1807.

eleştiri operasyonunun esas parçalarından biri olması anlamında zorunlu bir yanılsamadır; bu yanılsama olmasa eleştirinin kimliği sorgulanır hale gelecektir. En tutarlı teorik ve ekonomik sistemlerdeki çelişkileri göstermekten keyif alan Marx, eleştiri pratisyenlerine herhalde korkunç düzeyde haksız ya da düpedüz anlamsız gelen bir soru ortaya atmıştı. 1843-44'teki eserlerinde dile getirdiği ve büyük ölçüde unutulan ya da hiç duyulmayan bu soru eleştirinin var olma eylemini gerçekleştirirken kendine sorduğu soruydu (gerçi sessizce, sadece pratikteki halinde, tam anlamıyla kabul etmeden ya da yüzleşmeden soruyordu): Eleştiri nasıl etkili olur? Şeyleri nasıl hareketlendirir ya da değiştirir, Althusser'in ifadesiyle nasıl "şeyleri silkeler" (*faire bouger les choses*)?

Eleştirinin tarihi eleştirinin varlığının haklı çıkarılması cevap gerektirdiği ölçüde bu sorunun cevaplarıyla doludur (Kant'ın Hobbes eleştirisi, Hegel'in Kant eleştirisi ve Marx'ın Hegel eleştirisi ilk aklıma gelen örnekler), ama sorunun kendisi nadiren kabul edilir, adeta eleştirinin tarihi bu sorunun önünün alınması ya da ertelenmesinin tarihidir. Marx'ın ortaya attığı soru genellikle kendisinin yerini dolduran bir soruyla, yani ister akılcı ister ahlaki/hukuki olsun, eleştirinin hakikati sorusuyla bağlantılıdır (ama ondan ayrıdır). Spinoza'nın izinden giden ve Hegel'in düşüncesindeki bazı unsurları sahiplenen Marx, eleştirinin eleştirisinin kendisini nasıl hakikat olarak dayatabileceğini (olumlamakla kalmayacağını) sorar, yani bu eleştirinin hakikati nasıl Machiavelli'nin tabiriyle *la verità effetuale della cosa*, kendini edimselleştirme, gerçek olma gücüyle silahlanmış hakikat olabilir?[3]

Ne var ki, ürettiği hakikatin sadece kesin olma değil aynı zamanda hem teoride hem pratikte etkili olma sürecini açıklamasını eleştiriden talep etmek, naif görünme ya da düpedüz eleştiri tarihi açısından cahil sayılma riskini barındırır. Kant'tan Habermas'a kadar modern anlamda eleştiri projesini geliştirmekten en fazla sorumlu olanlar, eleştirinin hakikatinin ve dolaylı bir anlamda gücünün tam da pratikten bağımsızlığında yattığında ısrar etmiştir. Kant'ın "karşıt görüşünü istediğin kadar belirt ama itaat et"[4] (hatta akla aykırı yasalara itaat et) sözü eleştiriyi devlet müdahalesini körüklemekten alıkoymaya hizmet etmekle kalmamış, aynı ölçüde önemli bir şekilde Habermas'ın ve hatta belli bir noktaya kadar Adorno'nun gerekçesini açık edeceği konumun

3 Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, Torino: Einaudi, 1961, s. 55.

4 Kant, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", *Toward Perpetual Peace and Other Writings*, çev. David L. Colclasure, New Haven: Yale University Press, 2002, s. 19

da temellerini atmıştır: Ancak devlet ya da "sokak" (*die Straße*) tarafından özçıkar kaynaklı zorlamadan kurtulmuş bir fikir alışverişi argümanlar arasındaki özgür ve adil rekabetten muzaffer çıkan eleştirinin hakikatini garantiye almanın yanı sıra böyle argümanların yurttaşları ve iktidardaki egemeni ikna etmesini sağlayabilir. Böylece sadece akıl temelinde, birleştirmekten ziyade ayrıştıran akılcılık-dışı kuvvetlerin müdahalesi olmadan eleştirinin önerdiği fikirler benimsenebilir ve ardından harekete geçilebilir.[5] Örneğin Adorno 1968 üniversite ve fabrika işgallerini gerçekleştirenleri "pratikçilik" denen bir hata yapmakla , yani eleştiriyi pratiğe "tercüme etmeye" girişirken aceleci ve kaba saba davranmakla suçlamıştı.[6] Ama eleştirinin pratik ve kurumsal varoluşunun dışındaki bir diyarda geliştiği nosyonu, eleştirinin belli aygıtlar yoluyla işlediği, bu aygıtlarla eleştiriyi yaygınlaştıranların böyle bir görevi yapması onaylanmış görece az sayıda birey olduğu gerçeğinin reddedilmesini temsil eder. Pratikte, eleştirinin sözlü ve yazılı biçimleri dışarıdaki dünyanın eşitsizliklerini ve hiyerarşisini görünüş itibarıyla üniversitenin inziva odasına kadar genişleten detaylı bir ritüeller ve kısıtlamalar kümesine bağlı kalır. Eleştirinin maddi varlığını reddetmek Adorno'nun siyasi pratiğin teorinin tercümesi olduğunu öne sürmesini mümkün kılmıştır. Üstelik bu pratik zorunlu olarak maddi biçimde teoriyi önceler ve tercümede hep olduğu üzere, orijinale ihaneti temsil eder (sorunlar da tercümenin kötülüğüne yorulabilir). Aslında Adorno (Marcuse'nin tam tersine) kendi kapitalizm eleştirisinin fiiliyata-dökülmesinden korkuyordu, çünkü bu eleştiri ancak 1968 *annus mirabilis*'i (mükemmel yıl) sırasında onun çevresinde, öngörülemez ve kimi zaman şiddet içerikli biçimlerde meydana gelen kitlesel mücadeleyle gerçekleştirilebilirdi. Aldığı konumun etkisi, eleştiriyi etkili olmasını sağlayabilecek tek araçtan, yani Marx'ın öne sürdüğü gibi, eleştirinin kendisi olabilmesinin tek yolu olan kitlelerin eylemliliğiyle tamamlanmasından (o eylemliliğe tercümesinden değil) ayrı tutmak oldu.

Marx'ın metinlerine dönmeden önce, daha evvel her eleştirinin eleştirisinin zorunlu halkası dediğim şeyi ele almak istiyorum. Bunu yapmak için, Althusser'in eserlerinde "eleştiri" teriminin nadiren görülmesine, görüldüğü hallerde de çoğunlukla kendi sözlerinden ziyade Marx ya da Kant'tan yaptığı

5 Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev. Thomas Burger, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

6 Adorno, Theodor ve Marcuse, Herbert, "Correspondence on the German Student Movement." *New Left Review* I, S. 233, 1999, s. 127.

alıntıların söz konusu olmasına rağmen, Althusser'in felsefe halkası dediği şeye dair tartışmasına kısaca bir göz atacağım. Althusser'in eserlerinde "eleştiri" teriminin neredeyse hiç bulunmaması onun kendini eleştirel teori ve ideoloji eleştirisinden ayrıştırma arzusundan ziyade (aslında bu gelenekle meslek hayatının son dönemine kadar pek tanışmamış, hatta tanıştıktan sonra da pek ilgi duymamıştı), eleştiri kavramının bileşik ve dengesiz teorik gelişim alanı, dolayısıyla mevcut haliyle benimsenemeyecek bir çelişkiler yumağı olduğunu düşünmesiydi. Ne var ki, eleştiri kavramını reddetmiyor, ama "ideoloji" kavramını kullanmasında olduğu gibi (gerçi çok daha görünmez bir tarzda, sevdiği bir tabirle genellikle "sahne dışı" marjlarda) ara ara onu düzeltmek için çalışıyordu. Althusser ve Marx çok farklı kalkış noktalarından başlayıp farklı rotalar izleyerek, meteryalist eleştirinin eleştirisi diyebileceğimiz bir yere varmışlardı; yani eleştiriyi materyalist sebeplerle reddetmek yerine eleştirinin yüz yıldan uzun süre görmemeye devam ettiği şeyi ele alıyorlardı: eleştirinin kendi maddi varoluşu.

Althusser'in *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi* adlı eserinde "eleştiri" sadece bir kez geçer, hatta kitabın metninde değil, 1974'teki önsözünde zikredilir.[7] Bu da son derece manidardır, çünkü Althusser bu eserde felsefeyi ayırt etme, sıralama (*trier*) ve ayrıştırma faaliyeti olarak tanımlamıştır. Tıpkı Platon (*Thaetus* 150B) ve Aristoteles (*De Anima* III 428a) gibi κρίνω fiilini, eleştiri sözcüğünün kökünü kullanır:

> Kant'tan beri, bütün bir felsefe geleneği "dogmatizmi" eleştiriye karşıt olarak konumlandırır. Oysa felsefi önermelerin sonucu "eleştirel" farklılıklar üretmek, yani fikirleri birbirinden ayırmak, "ayıklamak" ve hatta birbirlerinden *ayrılmalarını* ve bunun zorunluluğunu göstermeye *özgü* fikirler oluşturmaktır. Teorik olarak bu sonuç şöyle ifade edilebilir: Felsefe "böler" (Platon), "ayırdedici çizgiler çizer" (Lenin), farklılıklar ve değişiklikler üretir (belirgin, görülebilir hale sokar anlamında). Bütün felsefe tarihi şunu göstermektedir: Filozoflar zamanlarını, gerçek ile yanlışı, bilim ile inancı, anlaşılabilir ile duyulabiliri, akıl ile sağduyuyu, madde ile tini, vb., birbirinden *ayırt etmekle* geçirirler. Bunu sürekli *yaparlar*, ama felsefe pratiğinin bu ayırma, bu ayırt etme, bu ayrım çizgisi çekme olduğunu söylemezler (ya da nadiren söylerler). *Biz bunu söylüyoruz* (ve daha başka şeyler de söyleyeceğiz). Bunu kabullenerek, söyleyerek ve düşünerek diğerlerinden

7 Althusser, Louis, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, çev. Warren Montag, Londra: Verso, 1990, s. 171.

> ayrılıyoruz. Biz, felsefe pratiğinin ne olduğunu bilerek felsefe yapıyoruz, ama onu değiştirmek *için*.[8]

Althusser burada şu an pratiğe geçirilen ve belki de on sekizinci yüzyıldan beri pratiğe –pratik olduğunu reddeden bir pratiğe– geçirilen eleştirinin çifte eleştirisini yapar. Mevcut eleştiri biçimlerini onları birleştiren unutmayla karşı karşıya getirir: sözcüğün kendisinde pıhtılaşmış tarihi unutmak, kendi pratiğinin maddiliğini unutmak. Bu maddiliği kabul etmek, eleştirinin asla yargıladığı ya da irdelediği dünyanın üstünde ya da dışında olmadığını, tam anlamıyla o dünyayla iç içe geçmiş, dolaşık olduğunu görmektir; adeta Althusser için eleştirinin ilk nesnesi eleştirinin kendisi, yani eleştirinin bu dolaşıklıktaki yeri ve işlevi, ayrıca ilk eylemi olan özeleştiri olmalıdır.[9] Dolayısıyla, özeleştiri nosyonunun üzerine bir ayırt etme çizgisi çekerek onu ikiye böler. Hegel'deki özeleştiri versiyonu ise özeleştirisi mutlak bilgi telosuna hem bağımlı olan hem de bu telosu doruğa çıkaran uğraklar silsilesi olarak bir tarih teorisine tekabül eder. İndirgenemez ölçüde eşsiz olan diğer özeleştiri nosyonu ise Althusser'in "felsefe halkası" dediği şeyle doğrudan ilişkilidir: "Felsefe üzerindeki her *nesnel* bilgi aynı zamanda felsefe için bir tavır (*konum*), yani felsefe içinde ve felsefe üzerine bir Tezdir".[10] Felsefenin çektiği ayırt etme çizgileri kendi içinde kalıyorsa, ne felsefi âlemi aşabilir ne de kendi pratiğinin dışındaki bir hakikate başvurarak eylemlerini haklı çıkarabilir. Aksine, "her bir soruyu yargılayan ve kararını veren", onu "burada paradoksal biçimde hakikatsiz hatadan ve normsuz sapmadan bahsetmeye mecbur kılan… herhangi bir üst örneğin yardımı olmadan" hareket etmek zorundadır.[11] Fakat Althusser'i birazcık ilerletirsek, ayırt etme çizgisinin çekilmesi ve dolayısıyla eleştiri eylemi, ayırt etme çizgisinin algılattırdığı açıklık, mesafe ya da boşluğun, her felsefe kendisine uygun

8 *Age*., s. 74-75/21.

9 Althusser "özeleştiri" terimini kısmen 1968 sonrası dönemin genç Maocularına atıfta bulunmak, aynı zamanda da PCF (*Parti communiste français*) içinde hâlâ güçlü olan Stalinist geleneklere sadık kaldığını göstermek için kullanır. Her iki durumda da özeleştiri ritüelleşmiş ve disiplinle ilgili bir nitelik kazanmıştır (Karşı-Reformasyon'daki genişletilmiş itirafın işlevine benzer şekilde). Ama onun sahi özeleştirisi başarılar ve başarısızlıklar "bilançosuna" (*un bilan*), beklenen ve beklenmeyen sonuçlara, gelecekteki müdahalelerin ayarlanması ve hesaplanmasına daha yakındır ve ahlakçı bir ilave içermez. Belirtmeye gerek yok ki, burada daha fazla şey söyleyip "Althusser şunu derken şunu kastetti" listesine "özeleştiriyi" de ekleyebiliriz. Maocu "özeleştiri" ifadesinin başka bağlamlarda açıklanışı için bkz. Lye, Colleen, "Identity Politics, Criticism, and Self-Criticism", *The South Atlantic Quarterly*, C. 119, S. 4, 2020, s. 701-714 .

10 *Age*., s. 102/60.

11 Althusser, Louis, "Introduction: Unfinished History", *Proletarian Science: The Case of Lyssenko*, Dominique Lecourt, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1977, s. 10.

çelişkiler çevresinde yapılandığı için zaten orada izlenebilir durumda olduğunu varsayar. Althusser'in *Marx İçin*'e dahil edilen "*Il piccolo teatro*" makalesinde yazdığı üzere, "Çünkü gerçek eleştiri ancak içkin olarak vardır; ve bu eleştiri bilinçli olmadan önce, öncelikle gerçek ve maddidir".[12] Marx'ın da öne süreceği gibi, hakiki eleştiri zaten pratik halde mevcut eleştiridir, yani direniş ve mücadele pratiklerine içkindir.

Bu noktada Marx'ın kendisine, ama *Kapital*'in yazarı olan olgun Marx'a değil, kendi döneminde teorileştirilen ve pratiğe geçirilen eleştirinin bir analizini sunan genç Marx'a dönmek istiyorum. Bu analize uygun davranırsak, Marksizm'in Hegel ve Feuerbach'ın çocuğu olarak doğmadığını, Prusya ormanında âdetler gereği yoksullara serbest olan yerdeki kuru dalları toplayıp kullanma eyleminin suç ilan edildiği anda doğduğu öne sürülebilir; o anda hukukun şiddeti bir âdetin uygulanışını halk direnişine çevirmiş, bu direnişin kuvveti de ses dalgalarının camı kırması gibi eleştiriyi çatlatmıştı. 1842 sonbaharında *Die Rheinische Zeitung*'da yayımlanan yazılarda eleştiri kesinlikle işbaşındadır, ama topraksız köylülerin direnişini öncelememiş ve kışkırtmamıştır.[13] Aksine, taşradaki yoksulların öteden beri ağaçlardan düşen dalları toplama hakkından vazgeçmeyi giderek artan baskıcı önlemler karşısında bile reddetmeleri pozitif hukukun çıkmazını, özellikle de hukuktaki mülkiyet kavramının barındırdığı çelişkileri görünür kılmıştı. Marx hukukun sahte evrenselciliğinin sakladığı karşıt sınıf konumlarını açığa çıkaranın eleştiri olmadığını, sınıf iktidarını eleştirinin anlayabileceği ve erişebileceği hale getirenin belli kitlesel mücadele biçimleri ve alanları olduğunu zaten kabul etmişti. Pratiğin teoriden üstün olduğunun kabulüne ilaveten (*Feuerbach Üzerine Tezler*'de açıkça ifade edilir), eleştirinin eleştirisinde en az onun kadar önemli olan başka bir unsura daha işaret eder Marx: kitleler kavramı, Spinoza'nın anladığı haliyle çokluğun fiziki gücü, ayrıca bu güce zorunlu olarak eşlik eden, bilgi üretme kapasitesi.

Bu durum Marx'ın eleştirisinin (*Rheinische Zeitung*'daki yazılardan iki yıl sonra Engels'le birlikte yazdığı) *Kutsal Aile*'de[14] aldığı özgül biçimi açıklamamıza yardımcı olabilir. Marx, sürekli eleştirelliğini, yani "eleştirelliği

12 Althusser, Louis, "The 'Piccolo Teatro': Bertolazzi and Brecht", *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1969, s. 143/176.

13 Marx, Karl, "Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly. Third Article. Debates on the Law on the Theft of Wood", *Marx and Engels Collected Works*, Cilt. I, s. 224–263. Londra: Lawrence and Wishart, 1975.

14 Marx, Karl ve Friedrich Engels, "Critical Criticism's Correspondence", *The Holy Family*, *Marx and Engels Collected Works*, Cilt 4, 142–161. Londra: Lawrence and Wishart, 1975

olan eleştirel eleştirellik" olduğunu kanıtlamak zorunda olan bir eleştirinin özgönderimselliğini (*self-referentiality*) alaya alırken, başlıca amacı eleştirinin karşısına pratikteki varoluşunun gerçekliğini, her şeyden önce de "kitlelerle" ilişkisini koymaktı; bunu da *Kutsal Aile*'nin 7. Bölümündeki "Die 'unkritische Masse' und die 'kritische Kritik'" ("eleştirel olmayan kitle" ve "eleştirel eleştiri" başlıklı kesiminde uzun uzadıya anlatır.[15] Burada "eleştirel eleştirinin" hakiki hasmının ve eleştiri nesnesinin eleştirel eleştirmenlerin iddia ettiği gibi devlet olmadığını, "dikkafalı ya da inatçı kitle", tekil *die "verstockte Masse"*, kitlelere karşıt olarak kitle olduğunu öne sürer ki Marx bu olguya başlı başına belli bir anlam yüklemiştir.[16] Eleştirel eleştirmenler kitleyi eleştirileri yoluyla aydınlatmak, hatta özgürleştirmek isterler, ama eleştirmenlerin kitleyi özgür bırakacağını umduğu hakikati kitle inatla dinlemez, hatta belki duymak bile istemez. Dolayısıyla, Marx ve Engels'in hicvi sıklıkla eleştirel eleştirmenleri İsa'nın havarileriyle ironik bir biçimde özdeşleştirme halini alır. Kendilerini kitlenin kurtarıcıları olarak görmekle kalmazlar, kitle onu serbest bırakacak mesaja karşı o kadar duyarsızdır ki tıpkı selefleri gibi onlar da tohumları taşlı tarlaya saçtıklarından, incilerini domuzların önüne döktüklerinden korkarlar.

Marx'ın savunduğu konum, "Hegel'in Hukuk Teorisinin Eleştirisine Katkı"daki meşhur tersine çevirmeden ("eleştiri silahı silahların eleştirisinin yerini alamaz [*die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen*]")[17] sıklıkla çıkarsandığı üzere eleştirinin reddini ya da sadece nesnesini değiştirmesi talebini içermez. Buradaki "silahların eleştirisi" ifadesi yanıltıcıdır; Marx silahlardan gelen "eleştiriyi", yani eleştirinin etkin olabilmesi için ona eşlik etmesi gereken (ama yerini alması gerekmeyen) fiziksel kuvveti kasteder, çünkü "maddi kuvvet ancak maddi kuvvetle devrilebilir [*die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt*]".[18] Eleştirinin maddi kuvvetin dışında olduğu ve manevi ya da entelektüel güç rolüyle sınırlı olduğu varsayımını açıkça reddeder. Aslına bakılırsa "maddi kuvvet" ifadesinin anlamı apaçık değildir ama Marx'in cümlesinin geri kalanı maddi kuvvet derken kelimenin tam anlamıyla silahlardan bahsetmediğini ya da en azından sadece silahlardan bahsetmediğini göstermektedir. Daha ziyade buradaki mesele eleştirinin maddiliği, varolduğu maddi biçimlerdir. Marx'a

15 *Age*., s. 148.
16 *Age*., s. 148.
17 Marx, Karl, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *Marx and Engels Collected Works*, C. 3, Londra: Lawrence and Wishart, 1975, s. 10.
18 *Age*., s. 10.

göre eleştiri sahtenin gizemini yok edip hakikati göstermesinden dolayı ya da yanlış fikirlerin yerine doğrularını geçirmesinden dolayı etkili değildir, ancak Machiavelli'nin *verità effetuale*"sindeki gibi "kitleleri yakaladığından" [*sobald sie die Massen ergreift*]"[19] dolayı etkili olabilir.

Marx'ın formülasyonunu, özellikle de devamında yazılanların ışığında değerlendirdiğimizde, Lenin'in *Ne Yapmalı?*'daki[20] (hem iyi hem kötü anlamda nam salmış) argümanının önceli olarak okumak işten bile değildir: "İşçilere Sosyal-Demokratik bilinç … dışarıdan verilmek zorundadır".[21] Ama Marx'ın derdi bilinç değildir; aksine onun için mesele, maddi kuvvetlerin yarattığı bir sistemi yıkmak için hakiki fikirler ve eleştiri silahlarından daha fazlası gerektiğine göre kitlelerin nasıl maddi kuvvet haline geldiği, daha doğrusu kendini nasıl maddi kuvvet olarak kurduğudur. Aslında Marx daha evvel Althusser'den alıntıladığımız "Çünkü gerçek eleştiri ancak içkin olarak vardır; ve bu eleştiri bilinçli olmadan önce, öncelikle gerçek ve maddidir" önermesine çok yakındır. Marx'ın anladığı haliyle maddi kuvvet silahlanmış teoridir, silahların en güçlüsü olan kitlelerde ve onların kolektif eylem gücünde cisimlenmiş teoridir. Ama bu doğruysa, yukarıda alıntıladığımız pasajın son ifadesini nasıl anlamamız gerek: "teori kitleleri yakaladığı anda maddi kuvvet haline gelir [*die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift*]? Burada "yakalamak" diye çevrilen fiil, aynı zamanda "tutmak" ve "kavramak" anlamlarına da gelen *ergreifen*'in üçüncü tekil şahıs şimdiki zamanıdır. Buradaki kullanımı okurun önüne bir çift anlamlılık koyuyor. Marx'ın bu sözü teorinin kitlelere zorunlu olarak dışarıdan gelip onları tutarak ya da yakalayarak eyleme geçmeye ittiği anlamına gelebilir. Ama diğer yandan kitleleri tutan ya da yakalayan teorinin, bireyin içinde bir duygunun bilincine varıldığı anda o duygu tarafından yakalanması ya da tutulmasıyla aynı anlamda, onların içinden doğduğu anlamına gelmesi de pekala mümkündür.

Bu ikinci okuma Marx'ın fiili eleştiri pratiğini kitleyi inatçı ve dikkafalı cehaletinden kurtarmayı görev edinmiş dünyevileştirilmiş bir misyonerlik olmakla eleştirmesini görünür hale getirir. Onun dönemindeki farklı eleştiri akımlarının ortak bir özelliği eleştirinin yeterliliğini ve değerini ölçmek için kitleye atfettiği fikir ve eylemlerden onu ayıran mesafeye bakılmasıydı. Eleştirel eleştirmenler ve eleştirel olarak eleştirel eleştirmenler yanılıyordu çünkü fikir

19 *Age*., s. 10.
20 Lenin, V. I., "What is to be Done", *Collected Works*, Cilt 5, Moskova: Progress Publishers, 1961.
21 *Age.,* s. 422.

ya da inançların bireysel ve kitlesel eylemlerin sebebi olduğunu düşünüyor, toplumsal dönüşümün gerektirdiği fiziksel eylemin zorunlu önkoşulu olarak gördükleri manevi dönüşüm ya da inanç değişimi yoluyla dünyayı dönüştürmeye çalışıyorlardı. Bu modele göre (Adorno'nun pratikçilik eleştirisi de aynı modelin bir çeşidini temsil eder) eleştiri kitlelerin mücadele ve eylemlerinin dışında ve öncesinde gelişir. Bu analiz ve argüman âleminde geliştikten sonra onların eylemlerini belirleyecek bir akılcı fikirler ve inançlar seti halinde kitlelere aktarılır. Marx bu modeli çok açıkça reddeder: kitleler muhalif hareketler oluşturur (bunlar da daima söylemsel ve bedensel edimler barındırır), bu hareketler yukarıdan ya da dışarıdan dağıtım olmadan teori üretirler. Son olarak ve belki de en önemlisi, Marx'ın iddiasına göre eleştirel eleştirmenler için "genelde, kitle belirlenimsiz bir nesnedir, dolayısıyla ne belirlenimli bir eylem gerçekleştirebilir, ne de belirlenimli bir ilişkiye girebilir. Eleştirel Eleştiri'nin nesnesi olarak *Kitle'nin*, kendi aralarında devasa çelişkiler tesis eden *gerçek* kitlelerle hiçbir ortak yönü yoktur" (*die Masse, wie sie der Gegenstand der kritischen Kritik ist, hat nichts gemein mit den wirklichen Massen, die wieder sehr massenhafte Gegensätze unter sich bilden*).[22] Bu pasaj yukarıdaki ifadenin netleşmesine yardımcı olur: "Teori kitleleri yakaladığı zaman maddi kuvvet haline gelir." Marx tekil *die Masse* ile çoğul *die Massen* arasında bir ayrım yaparak birincinin hayali bir eleştirel eleştiri nesnesi, ikincinin ise fiili varlıkları indirgenemez bir aykırı ve devasa (*massenhafte*) çelişkiler (*Gegensätze*) çoğulluğu halini alan kitleler olduğunu belirtir.

Peki ama "die Massen *sehr massenhafte Gegensätze unter sich bilden*" ifadesini nasıl anlayacağız. Bir taraftan "kitlelerin kendi içlerinde şekillenenen devasa çelişkiler" diye çevrilerek çoğulluğu içinde kitlelerin içsel çatışmalarına gönderme yapıyor olabilir. Diğer taraftan ise "kitleler kendi aralarında [üstelik *zwischen sich* değil *unter sich* dendiğine dikkat etmeliyiz] devasa çelişkiler, hatta "karşıtlık biçimleri" yaratan ya da inşa eden (*bilden*) diye de çevirebiliriz ki Fransızca çeviri bu minvaldedir: *La Masse, en tant qu'objet de la Critique critique, n'a rien de commun avec les masses réelles, qui constituent à leur tour entre elles des contradictions fort massives*. Marx'ın çoğul kitleler (*die Massen*) üzerindeki ısrarı, çelişkilerin ve karşıtlıkların serpilip gelişmesine, fikirlerin ve önermelerin tartışma ve eylem yoluyla sınanmasına ve arılaşmasına yol açan unsurun çokluk olduğunu gösteriyor. Bu içsel çeşitlilik kitlelerin gücünün ve

22 Marx, Karl ve Friedrich Engels, "Critical Criticism's Correspondence", *age*.

zekasının kaynağıdır. Aralarında çıkan anlaşmazlıklar ve görüş ayrılıkları başkaldırıyı hem kışkırtan hem sınırlayan ve sıklıkla da görünmez olan eşitsizlik ve tabiyet biçimlerine dair ister istemez heterojen deneyimlerinin zorunlu bir sonucudur. Eleştiri, kendisi farkına varmasa da bu bilgiyi özümser, damıtır ve korur. Eleştiri pratisyenlerinin pek çoğunun hissettiği endişeyi üreten de bu olgudur: Fiili varoluş halindeki kapitalist toplumun eleştirisi bu pratisyenlere kitlelerin mücadeleleri sırasında farklı yollardan aktarılır. Eleştiriyi bütünlüklü bir biçimde onlara geri vermek ise dünyayı dönüştürmelerini sağlayacak bir silah vermeye benzer.

Marx'ın yolundan giden Troçki de[23] *Rus Devriminin Tarihi*'nde, siyaseti "aşağıdan" gören, kurulu düzenin savunma duvarlarını sınayan ve yoklayan, gündelik direniş ve başkaldırı edimleriyle bu düzeni kendini göstermeye zorlayan "kitlelerden öğrenmeyen" hiçbir devrimci siyasetin (teori ve pratik birliğinin), dolayısıyla devrimin olamayacağını öne sürer. Hakiki ve gerçekten etkili eleştiri, belagati salt söylemsel olmayan, eşzamanlı olarak kitlesel hareketlerin ve kitlesel mücadeelerin maddi gücünde var olan eleştiridir. Eleştirinin yüzleşmesi gereken problem, söz bir kez ete kemiğe büründüğünde teorisinin nasıl pratiğe tercüme edileceği değil, başkaldırı hareketlerinin pratiğine içkin hakikatlerin eleştirinin teorik biçimine nasıl tercüme olacağıdır.

İngilizceden çeviren: Bülent O. Doğan

Kaynakça

Adorno, Theodor ve Marcuse, Herbert, "Correspondence on the German Student Movement." *New Left Review* I, S. 233, 1999, s. 123-136.

Althusser, Louis, "Sur le rapport de Marx à hegel", *Hegel et la pensée modern*, haz. Jean Hyppolite, Paris: PUF, 1968.

Althusser, Louis, "The 'Piccolo Teatro': Bertolazzi and Brecht", *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1969 [Türkçesi: *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki, 2002].

Althusser, Louis, "Introduction: Unfinished History", *Proletarian Science: The Case of Lyssenko*, Dominique Lecourt, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1977.

Althusser, Louis, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, çev. Warren Montag, Londra: Verso, 1990 [Türkçesi: *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ömür Sezgin, V yay., 1990].

23 Trotsky, Leon, *The History of the Russian Revolution*, Cilt 1. New York: Pathfinder Press, 1932.

Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey ve Jecques Rancière, *Reading Capital: The Complete Edition*, çev. Ben Brewster ve David Fernbach, Londra: Verso, 2015 [Türkçesi: *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, Nora, 2017].

Felski, Rita, *The Limits of Critique*, Chicago: University of Chicago Press, 2015 [Türkçesi: Eleştirinin Sınırları, çev. Bahar Dervişcemaloğlu, Dergah, 2018].

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev. Thomas Burger, Cambridge, MA: MIT Press, 1991 [Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar, İletişim, 2015].

Hegel, G. W. F., "Vorrede", *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg/Würzburg: Verlag Joseph Anton Goebhardt, 1807.

Kant, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", *Toward Perpetual Peace and Other Writings*, çev. David L. Colclasure, New Haven: Yale University Press, 2002.

Latour, Bruno, "Why Has Critique Run Out of Steam?" *Critical Inquiry*, C. 30, S. 2 (Kış 2004), s. 225–248.

Lenin, V. I., "What is to be Done", *Collected Works*, Cilt 5, Moskova: Progress Publishers, 1961. [Türkçesi: *Ne Yapmalı?*, çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol, 1992.]

Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, Torino: Einaudi, 1961 [Türkçesi: *Prens*, çev. Kemal Atakay, Can 2015].

Marx, Karl, "Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly. Third Article. Debates on the Law on the Theft of Wood", *Marx and Engels Collected Works*, Cilt. I, s. 224–263. Londra: Lawrence and Wishart, 1975.

Marx, Karl, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *Marx and Engels Collected Works*, C. 3, Londra: Lawrence and Wishart, 1975.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, "Critical Criticism's Correspondence", *The Holy Family*, *Marx and Engels Collected Works*, Cilt 4, 142–161. Londra: Lawrence and Wishart, 1975 [Türkçesi: *Kutsal Aile ya da Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol, 2009].

Sedgwick, Eve Kosofsky, "Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction is about You", *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, haz. Eve Kosofsky Sedgwick, Durham: Duke University Press, 1997, s. 1–37.

Trotsky, Leon, *The History of the Russian Revolution*, Cilt 1. New York: Pathfinder Press, 1932 [Türkçesi: *Rus Devriminin Tarihi*, çev. Bülent Tanatar, Yazın, 2017].

Epistemik Adaletsizlik, Döngüsel Etkiler ve İdeoloji Eleştirisi: Toplumsal-Felsefi Bir Perspektif*

ROBİN ÇELİKATEŞ

Althusser'in "somut örneği" –
ve ideoloji eleştirisinin karşı karşıya
olduğu üç zorluk

Kısa bir hikâyeyle, Louis Althusser'in ünlü metni *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda "somut örnek" olarak sunduğu bir hikayeyle başlayalım:

> "İş günü sona erdiğinde (yani sabahın erken saatlerinden beri beklenen o an gelip de) zil çaldığında, proleter her şeyi bırakıp tuvalete ve soyunma odasına gider. Yıkanır, üstünü değiştirir, saçlarını tarar: Başka bir insana dönüşür. Şimdi eve, karısının ve çocuklarının yanına dönen insana. Bir kez eve döndü mü, artık –fabrika cehennemiyle ve oranın üretim ritmiyle hiçbir alakası olmayan– bambaşka bir dünyadadır. Fakat görüldüğü üzere, aynı zamanda ve hiçbir geçiş aşaması olmaksızın başka bir ritüelin etkisi altına girer: aile ideolojisinin (elbette özgür olan) pratik ve icra ritüelinin, karısı, çocukları, komşuları, ebeveynleri ve arkadaşlarıyla ilişkisinin [...]. Böylece kendisini başka 'sistemlere' koşulmuş bulduğundan, [...] belirli koşullarda fabrikadakinden –yani örneğin sendika

* Bu metnin daha önceki versiyonlarını Stuttgart, Trier, Frankfurt am Main, Jena, Oldenburg Üniversitelerinde ve University of Essex'te, New York'taki New School for Social Research'te ve Şangay'daki East China Normal University'de sundum; tüm katılımcılara ve özellikle Ulf Bohmann, Alice Crary, Fabian Freyenhagen, Sally Haslanger, Tim Henning, Philip Hogh, Rahel Jaeggi, Lu Kaihua, Tong Shijun ve Chris Volk'a bana yardımcı olan tartışmalar için teşekkür ederim.

> aktivisti ve CGT üyesinden– bambaşka bir insana dönüşmesi nasıl önlenebilir ki? [...] Buna göre, sendikada iş arkadaşlarıyla birlikte olduğunda 'bilinçli' ve 'örgütlü' olan o proleter, eve döner dönmez şans eseri başka bir sistemin, küçük burjuva ideolojik sistemin etkisi altına mı girer? Neden olmasın ki? Bu, vuku bulur. Ve bu durum, birçok şeyi açıklar."[1]

Bu kısa hikaye, Marksist gelenekte geliştirilen klasik ideoloji kavramını birçok açıdan örnekler. Eleştirel bilince sahip işçilerin dahi devrimci aktörlere dönüşmemesini, bilakis davranışlarıyla sonuçta mevcut düzenin sorunsuzca yeniden üretilmesine katkıda bulunmasını açıklamak istiyorsak, ideolojinin rolüne, yani hem pratiklere ve kendini kavrama biçimlerine kök salmış, hem de onlar üzerinde perçinleyici bir etkisi bulunan yanlış bilinç biçimlerine bakmalıyız. İdeolojiler aktörlerin "bütünüyle şans eseri" –yani kesinlikle şans eseri olmayan bir biçimde– sanki eleştirel bilince sahip değilmiş gibi davranmasına yol açar: Althusser'in yazdığı gibi, "özneler 'işler'. Tamamen kendiliğinden 'işlerler': arkalarında duran polisler olmadan."[2] Bunu anlamak için, özneleri mevcut düzene eklemleyen ve zar zor elde ettikleri en ufak eleştirel bilinç kırıntısını dahi etkisiz hale getiren "elbette özgür" –yani zor yoluyla dayatılmayan– pratik ve icralara iştirak etmesini sağlayan mekanizmalara bakmak gerekir. Althusser'in –yazarın söylediğine göre "Citroën'de tornacı" olarak çalışan bir yoldaş olan– tanıdığı belli ki bu bağlantının içyüzünü anlamaz. Oysa doğru toplum teorisi, klasik ideoloji teorisinin çıkış noktasında yer alan soruyu yanıtlamamıza olanak sağlar: Neden insanlar kendi "objektif" çıkarlarına açıkça aykırı olan toplumsal ve politik koşulları kabul eder? Nasıl olur da fiilen davranışlarını bütünüyle belirleyen iktidar ilişkilerine tabi olan özneler kendilerini "elbette özgür" hisseder?

Aşağıda, Marksist gelenekte geliştirilen biçimiyle klasik ideoloji teorisini ayrıntılı olarak tartışmayacağım. Daha çok, ilk önce, eleştirel bir toplum teorisinin, ideoloji kavramına teorik repertuvarında merkezi bir rol biçmeye devam edecekse (ki bence argümantasyonun devamında belirginleşecek bir dizi neden bunu gerektirir), başa çıkmak zorunda olduğu üç zorluğu saptayacağım. Ardından, ikinci bir adımda, (başta Miranda Fricker, Sally Haslanger ve Jason Stanley'nin çalışmaları olmak üzere) son dönemdeki analitik dil felsefesi ve epistemoloji tartışmalarının bu zorluklara yanıt vermemize yardımcı olacak unsurları ne ölçüde bulundurduğunu tartışacağım. Bu yak-

1 Althusser, L., "Der Überbau: Über die Reproduktion der Produktionsverhältnisse", s. 289 vd.
2 *Age*, s. 278.

laşımlar eleştirel bir toplum felsefesi projesi için önemli tespitler içerseler de, Eleştirel Teorinin daha çok toplum teorisine odaklanan ve sosyolojik bilgiye dayanan perspektifine başvurmayı zaruri hale getiren ortak zayıf noktalara da sahip olduklarını düşünüyorum. İdeolojinin yapısal boyutunun, sıradan aktörlerin eleştiri pratiklerine katılma yetisini sınırlaması bakımından uygun bir biçimde kavramsallaştırılması için gerekli olan teorik araçları geliştirmek ancak bu şekilde mümkün olacaktır. Üçüncü ve son bölümde, ideoloji eleştirisi projesinin bugün sürdürülebileceği teorik çerçevenin ana hatlarını en azından yönünü saptayacak kadar çizeceğim. Fakat bunun için, Althusser'in sıradan aktörlerin, ideolojinin artık yalnızca bu ideolojik bağlamın dışında konumlanabilen eleştirel teorisyenler tarafından teşhis edilebileceği ve eleştirilebileceği kadar ideolojiye eklemlendiği şeklindeki kabus senaryosunu ardımızda bırakmamız gerekiyor. Zira ideolojik bağlamın dışındaki böylesi bir konumdan, aktörler *ile* değil, yalnızca aktörler *hakkında* konuşulabilir.

Fakat ilk önce, ideoloji eleştirisi projesi için –Althusser'in alıntılanan hikayesinde de ifadesini bulan– yeni bir yön tayinini gerektiren üç zorluğa değineceğim. Bu zorlukların *ilkine*, *normatif ya da kriter temelli* zorluk adını verebiliriz. Bir yanda kimi teorisyenler, eleştirel ve pejoratif bir ideoloji kavramını benimseyerek, ideolojilerin sorunlu olduğunu ve ideoloji oluşlarıyla eleştirilmesi gerektiğini savunuyor.[3] Bu varsayımı paylaştığınızda, ideolojileri bu kadar sorunlu kılanın ne olduğunu belirtme zorunluluğu doğar. Yani zorluk teşkil eden, bu türden bağlam ötesi kriterlerin sunulması olur. Öte yanda kimileri, nötr ya da betimsel ideoloji kavramını benimseyerek, yalnızca belirli ideolojilerin sorunlu olduğunu ya da yalnızca belirli koşullarda sorunlu hale geldiğini öne sürüyor.[4] Fakat o zaman da "sorunlu" ve "sorunsuz" ideolojileri ayırt etmeye yarayan kriterleri saptama ya da neden ideolojilerin belirli bağlamlarda "sorunlu" ya da "sorunsuz" olduğunu açıklama zorunluluğu doğar. Bu noktada zorluk, kısmen, eleştirel toplum teorisini siyaset ya da ahlak felsefesine ait ideal teorik yaklaşımlardan türetilmiş normatif standartlara bağımlı kılmadan bunu başarmakta yatar.

İkinci olarak, *metodolojik* ya da *epistemolojik* bir zorluk tespit ediyoruz. Çok sayıda diğer ideoloji eleştirel teori gibi Althusser'in pozisyonu da, uç noktada, "sıradan" aktörlerin körleştiği/körleştirildiği, "judgmental dopes",[5] yani muha-

3 Bkz. örneğin, Geuss, Raymond, *Die Idee einer kritischen Theorie*; Jaeggi,Rahel, "Was ist Ideologiekritik?"; Leopold, David, "Marxism and Ideology".

4 Bkz. örneğin Geertz, Clifford, "Ideology as a Cultural System"; Ricœur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*,; Haslanger, Sally, "The Normal, the Natural and the Good: Generics and Ideology".

5 Garfinkel, Harold [1967], *Studies in Ethnomethodology*, s. 75.

keme yeteneğinden yoksun birer ahmak oldukları sonucuna varır. Bu, ideolojiyi eleştiren teorisyenin hangi konumdan konuştuğu sorusunu doğurur; zira bu konumun metodolojik ya da epistemolojik açıdan nasıl saptanabileceği hiç de aşikar değildir. Aynı zamanda –gerek klasik Marksizmde, gerekse *standpoint epistemology* adını verdiğimiz şeyde– ideoloji eleştirisinin konumunun "sıradan" ("ezilen") aktörlerinki olduğunu ya da olması gerektiğini öne süren pozisyonlara da rastlarız. Ancak bu durumda tam olarak hangi izahların hangi aktörler tarafından dile getirildiği sorusu gündeme gelir; zira aktörler çoğunlukla homojen bir grup teşkil etmezler. Ayrıca, teorinin toplum mensuplarının ampirik olarak temsil ettiği konumlarla arasına nasıl eleştirel bir mesafe koyabileceği sorusu doğar.

Nihayet *üçüncü* olarak, *açıklamaya dair* bir zorluktan söz etmek gerekiyor. İdeolojiden –Althusser ve birçok diğer ideoloji eleştirel pozisyonun yaptığı gibi– bir bütünlük, yani toplumu da içeren bir bütün olarak görece soyut "sistem" düzleminde işleyen bir mekanizma anlaşıldığında, mevcut düzenin tam olarak hangi mekanizmalar aracılığıyla (yeniden) üretildiği, yani nasıl olup da işçinin "ideolojik sistemin etkisi altına girdiği" sorusuna yanıt verme zorunluluğu doğmaktadır.[6] Özellikle de son dönemdeki tartışmalarda, başka şeylerin yanı sıra bu soruya cevaben, ideoloji bir mekanizmalar seti olarak tahayyül ediliyor.[7] Ama bu alternatif de *–örtük önyargılar*dan stereotiplere ve döngüsel etkilere– kısmen psikolojik, kısmen toplumsal mekanizmalardan oluşan bu karışımı aslında neyin bir arada tuttuğu ve *bir* ideolojinin unsurları haline getirdiği sorusunu doğurur.[8]

İdeoloji teorisinin ve Eleştirel Teori geleneğine dayanan ideoloji eleştirisinin oldum olası karşı karşıya olduğu bu zorlukların tam olarak nasıl yanıtlanacakları bugün bile tartışma konusudur. Dolayısıyla, klasik ideoloji eleştirel pozisyonlarda ısrarın ötesine geçmek için, ideoloji kavramının şaşırtıcı bir Rönesans geçirdiği daha yeni felsefi tartışmalara göz atmak faydalı olabilir.

Epistemik Adaletsizlik, Döngüsel Etkiler ve İdeolojinin "Derinliği"

Althusser'in yazının başında alıntılanan kısa hikayedeki işçi yoldaşının içinde bulunduğu durumun sorunlu yanı tam olarak nedir? Olası yanıtlardan biri, işçi

6 Jon Elster'in söz konusu mikro mekanizmaların tespit edilmesi yönündeki talebi, bu zorluğu açık bir biçimde dile getirir (bkz. Elster, Jon, *Making Sense of Marx*, 8. bölüm).

7 Bkz. Haslanger, Sally, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*; Stanley, Jason, *How Propaganda Works*.

8 Siyasi psikoloji alanında farklı mekanizmaları sentezleyen bağdaşık bir teorik perspektif geliştirme girişimi için bkz. Jost, John T., C. M. Federico & J. L. Napier, "Political Ideologies and Their Social Psychological Functions".

yoldaşın epistemik durumuna işaret ediyor. Günlük hayattaki "tamamen normal", yani "beklenen" davranışlarının, aslında katlanılmaz bulması gereken koşulların görece sorunsuz yeniden üretimine katkıda bulunduğunu fark edemediğinden, bilginin öznesi [*Erkenntnissubjekt*] statüsü açısından kısıtlanmış görünüyor. Buna göre ideoloji sorunludur, *çünkü* bu statüyü kısıtlar ve altını oyar. Peki bu epistemik kısıtlama nasıl daha açık bir biçimde kavranabilir?

Miranda Fricker, çok tartışılan kitabı *Epistemic Injustice*'te[9] aktörlerin birer bilgi öznesi olarak kısıtlandıkları durumları analiz etmek için epistemik adaletsizlik kavramını kullanır. Bunu yaparken iki tip durumu göz önüne alır. Fricker, bir yandan, tanıklığa ilişkin adaletsizlik adını verdiği şeyle ilgilenir.[10] Toplumsal olarak atanan ve paylaşılan olumsuz stereotiplerin belirli bir gruba aidiyet atfedilen aktörlerin güvenirlik kaybından mustarip olmasına yol açtığı, yani epistemik pratiklere, (özellikle de) tanıklık pratiklerine eşdeğer katılımcı olarak kabul edilmediği durumlar buna örnek teşkil eder. Örneğin, polisin –tek tek bireylerin hatalı davranışlarına indirgenemeyecek bir tür kurumsal başarısızlıkla– (Almanya'da verilen adla) "göç arka planı olan" tanıkları bu türden bir arka planı olduğu görülmeyen tanıklara oranla daha az ciddiye aldığı sağlam bir biçimde belgelenmiştir. Katılımcılar stereotiplere sahip olmadıklarını düşünseler dahi, belirli arka planlara sahip ya da belirli kimlikler atfedilen öğrencilerin gerek okullarda, gerekse üniversitelerde epistemik dışlama ve marjinalleştirme örüntüleri tarafından derse yeteneklerine orantısız katkıda bulunmaya ve katılım göstermeye yönlendirildiği de yine aynı derecede iyi belgelenmiştir.[11]

Fricker, öte yandan, belirli grupların mensuplarının toplumsal deneyimlerini sahip oldukları hermenötik kaynaklar yüzünden uygun olmayan bir biçimde ya da çarpıtarak ifade edebilmeleri ya da hiç ifade edememeleri durumunda ortaya çıkan hermenötik adaletsizlik ile ilgilenir.[12] Bu durum, zaten toplumsal açıdan dezavantajlı olan grupların anlaşılabilirlik kaybı yaşamasıyla sonuçlanır. Fricker'in işyerinde cinsel taciz örneği üstünden gösterdiği üzere,[13] 1970'li yıllarda cinsel taciz kavramı ortaya atılmadan *önce* bu durumdan mağdur kadınların ek olarak bir de yaşadıkları deneyimin –cinsel taciz elbette bu kavramsal yeniliğin öncesinde de vardı– (toplumsal olarak kabul gören) bir adaletsizlik (biçimi) olarak ifade edilmesinin (başka nedenlerin yanı sıra, tüm

9 Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
10 *Age.*, 1. Bölüm.
11 Bkz. Haslanger, Sally, "Studying While Black: Trust, Disrespect and Opportunity".
12 Bkz. Fricker, Miranda, *age*., 7. Bölüm.
13 *Age*., s. 149-152.

ifade etme çabalarının, çoğunluğu erkek olan işyeri personeli tarafından histeri ya da aşırı hassasiyet olarak görülüp bir kenara atılması yüzünden de) zorluğu yüzünden de epistemik bir engelle karşı karşıyaydı.[14]

Gerek tanıklığa ilişkin adaletsizlikler, gerekse hermenötik adaletsizlikler bence ideolojinin önemli alt biçimleri olarak görülebilir. Her ikisi de –en azından tesadüfi değil, sistematik ve yapısal olduklarında– toplumsal zulmü yeniden üreten (çoğu kez kasıtlı, hatta bilinçli bile olmayan) ve "epistemic bad luck"a, yani epistemik şanssızlığa indirgenemeyecek etki ve mekanizmalarla bağlantılıdır ki toplumun hermenötik kaynaklarının tam da bu noktalarda noksanlık göstermesi şanssızlık ya da tesadüf değildir. Daha çok epistemik adaletsizliğin *sistematik* biçimleri söz konusudur; zira hermenötik marjinalleştirme, –özellikle de kadınlar ve azınlıklar söz konusu olduğunda– (işyeri, siyaset, hukuk ve medya gibi) başka bağlamlardaki toplumsal marjinalleştirmeyle uyum gösterir ve onları güçlendirici bir etkisi vardır. Epistemik adaletsizlik, bundan dolayı, eşitsiz toplumsal iktidar ilişkilerine bağlıdır, ancak aynı zamanda onları tesis eder ve destekler de (burada bir döngü etkisiyle ile karşı karşıyayız).

Fricker'in epistemik adaletsizlik analizi oldukça aydınlatıcı olsa da, tespit ettiği iki biçimin ideoloji fenomeninin özelliğini ve karmaşıklığını gerçekten yeterince açıklayabildiğinden şüpheliyim. Fricker'in bir ideoloji teorisi geliştirmeye çalışıp başarısızlığa uğradığını değil, başka bir hedefi olduğu tezini savunuyorum. Daha çok, –hedefi ve analiz ettiği fenomenler uyarınca– bir adım daha ileri giderek epistemik adaletsizlik ile diğer ideoloji biçimleri arasındaki ilişkiyi sorgulamak için birçok nedenimiz olduğunu iddia ediyorum. Bunun ışığında, ideoloji kavramının en az üç açıdan epistemik adaletsizlik fenomenini aştığı düşüncesindeyim.

Birincisi, ideolojiler çoğunlukla hermenötik adaletsizliklerden "daha derinlere" iner ki hermenötik adaletsizlikler de yine tanıklığa ilişkin adaletsizliklerden "daha derinlere" inmektedir. Zira ideolojiler yalnızca öznelerin –bizzat kendileri tarafından bireyselleştirilebilir– belirli deneyimleri ifade etmekte zorlanması ya da ifade edememesine yol açmakla kalmaz. Kurbanların adaletsiz muamele gördüklerinin tamamen farkında olduğu ama deneyimlerini uygun bir biçimde ifade etmek için gereken hermenötik kaynaklara sahip olmadığı adaletsiz muamele deneyimleri bu duruma örnek teşkil eder. İdeolojiler bu

14 Bu tür *victim blaming*, yani kurbanın suçlanması şeklindeki söylem stratejilerine eşlik eden *silencing* [susturma] biçimlerine konuşma edimi teorisi perspektifinden bir bakış için, bkz. Langton, Rae, *Accommodating Injustice*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

deneyimlerin bizzat özneler için bile belli belirsiz ve şeffaflıktan uzak bir biçimde vuku bulmasına ya da belki daha baştan adaletsiz muamele olarak deneyimlenmemesine de neden olabilir. Theodor W. Adorno'nun anladığı biçimiyle toplum eleştirisi deneyimlerle bağlantılı olsa da, –insanların açık deneyim yetisinin körelmesi yüzünden– kendini net ya da şeffaf deneyimlere dayandıramaz, yalnızca semptomlardan ya da oldukça dağınık hislerden yola çıkar.[15] Neoliberal üniversitelerde düşük ücretlere çalıştırılan özel görevlerden sorumlu öğretim üyeleri ya da klasik patriyarkal aile tertiplerindeki kadınlar durumlarını belki hiç de sömürü, zulüm ya da herhangi bir biçimde sorunlu olarak algılamazlar ki bu durum Eleştirel Teori açısından gerçekten ilginç bir sorun doğurur. Fricker, onların adaletsiz koşulların kurbanı olduklarını inkâr etmek zorunda olmasa da, bu noktada ne epistemik bir adaletsizlikten söz edebilir ne de tartışılan vakaların sürekliliğini varsayabilir; zira bu türden bir adaletsizlik ancak hermenötik marjinalleştirme somut bir öznenin kendi deneyimini –yani öznenin çoktan yaşadığı bir deneyimi– toplumsal açıdan anlaşılır ve sonuçları olacak biçimde ifade etme *teşebbüsünü* önlediğinde gerçekleşir. Fakat bu oldukça dar epistemik adaletsizlik kavramını aşan anlamda ideolojiler pekala bu tür durumlarda da söz konusu öznelerin epistemik statülerinin ya da epistemik yetilerinin sınırlanması olarak kavranabilirler. Bu noktada, toplumsal ıstırap –mesela mültecilerin ya da savaş kurbanlarının ıstırabı– karşısındaki umursamazlığın ayrıcalıklı aktörlerin ahlaki ve deneyimsel yetilerinin körelmesine yol açtığı vakaları düşünebiliriz.[16] Bu durumda belki deneyimsel ya da fenomenolojik adaletsizlikten söz edilebilir.

İkincisi, ideolojileri özel bir epistemik direnç biçimi karakterize eder. Direnç, bir sistemin değişmek zorunda kalmadan soğurma yeteneğine sahip olduğu tahrik derecesine verilen addır. Yani bir sistem, direniş karşısında güncel halini ne kadar koruyabiliyorsa, o kadar dirençlidir (örneğin inanç sistemleri söz konusu olduğunda, sonradan "alternatif gerçek" ilan edilebilecek aksi yöndeki ampirik bulgular karşısında). İdeolojiler özellikle dirençli olduklarından –çeşitli ırkçılık biçimlerinin ne kadar kalımlı olduğunu hatırlayalım– Fricker'in kastettiği anlamda epistemik adaletsizliğe oranla kökleri "daha derine" inen belirli bir epistemik hakimiyet biçimi teşkil ederler.[17] Epis-

15 Bkz. Freyenhagen 2013; feminist perspektiften bir tartışma için bkz. Scheman 1993 [1980].
16 Bkz. Dejours, Christophe, *Sou rance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris: Seuil, 1998.
17 Bkz. Dotson, Kristie, "Conceptualizing Epistemic Oppression", *Social Epistemology*, C. 28, S. 2, 2014, s. 115–138.

temik kaynakların verimsiz kullanımına dayanan tanıklığa ilişkin adaletsizlik ve epistemik kaynakların noksanlığına dayanan hermenötik adaletsizlikler görece kolayca tespit edilerek ortadan kaldırılabilirler – deyim yerindeyse, içeriden de düzeltilebilirler; çünkü tanıklığa ilişkin adaletsizlik halinde tanıklıkları ciddiye alınması gereken güvenilir tanıklar, hermenötik adaletsizlik halindeyse uygun sözvarlığının geliştirilmesi gereken deneyimler mevcuttur. Fakat ideolojilerin özellikle dirençli özellikleri göz önüne alındığında, belirli inanç, değer ve yükümlülüklerin ideolojik karakterini –ve epistemik açıdan da uygunsuzluklarını– uygun biçimde tespit etmek, düşünmek, sorunsallaştırmak ve dile getirmek zordur. Bu direnç, her şeyden önce, ideolojilerin pratiklere, alışkanlıklara ve kimliklere yerleşmiş ve onlarla iç içe geçmiş olmasından ve onlar aracılığıyla yeniden üretilmesinden kaynaklanır. Ayrıca epistemik kaynakların, ideolojilerin yeniden üretilmesine ve istikrarlı kılınmasına ciddi bir katkıda bulunacak derecede uygunsuz oluşu, eğitim sisteminden kitle kültürüne ve karşı-hegemonyacı söylemlerin etkisizleştirilmesine yönelik siyasi stratejilere dek bir dizi siyasi ve toplumsal pratik ve kurum tarafından pekiştirilir (bu şekilde Black Lives Matter [Siyahların Hayatı Değerlidir] hareketine verilen hegemonyacı yanıt olarak "All lives matter" [Bütün Hayatlar Değerlidir] ideolojemi, ırkçılık eleştirisine verilen ise tersine ırkçılık, *reverse racism*'dir).

Üçüncüsü, Fricker'in tanıklığa ilişkin adalet ve hermenötik adaletle yanıtlamayı önerdiği adaletsizliklere odaklanması, ideolojinin bireysel etik (ya da gayri-etik) tutum ve davranışlarla aynı düzlemde yer almayan yapısal karakterini ihmal eder. Fricker, hermenötik adaletin erdeminin özünde düzeltici olduğunu söylerken, bu sorunun bütünüyle farkında görünüyor.[18] Hermenötik adalet aracılığıyla, yapısal bir sorunun etkileri yerel olarak hafifletilir, ancak yapısal düzlemin kendisinde hiçbir şey değişmez. Bunun için, Fricker'den hakkında pek bir şey duymadığımız bir kolektif eylem gereklidir. Fakat şöyle yazar: "Hermenötik adaletsizlik koşullarını (yani hermenötik marjinalleştirmeyi) yaratan eşitsiz iktidar ilişkilerini değiştirmek için, herhangi bir türden erdemli bireysel davranıştan fazlası gerekir, toplumsal değişim için grupların siyasi eylemleri gerekir."[19] Hermenötik adaletsizlikler için geçerli olan, nedensel etkili arka plan yapılarının kendilerini (esasen) niyetler aracılığıyla yeniden üretmemesi ve o yüzden daha fazla erdemlilik sayesinde düzeltilebilecek zihniyetlere dayanmaması, ideolojiler için daha da geçerlidir. İdeolojinin

18 Bkz. Fricker, *age.*, s. 118.
19 *Age.*, s. 174.

yapısal karakteri karşısında, erdem söylemi –Adorno'nun Valery'ye dayanarak söylediği üzere– "eskimiş" durur.[20]

Peki ama o zaman ideolojilerle bağlantılı yapılar, "derinlikleri" ve yeniden üretimleri nasıl anlaşılabilir? Bu makro yapılar nasıl işler? Ama aynı zamanda: Makro yapıları istikrarlı hale getiren mikro ve mezo mekanizmalar nelerdir?

Sally Haslanger'in çalışmalarında karşılaştığımız önemli bir öneri, yapıları döngüsel etkilerden doğan fenomenler olarak kavramaktır. Haslanger[21] döngüsel etkilerden söz eder; çünkü –burada öznelerarası paylaşılan algı, düşünce ve davranış örüntüleri olarak anladığımız– ideolojik şemalar, toplumsal anlamları, sigorta sistemlerinden kamusal alanın şekillendirilmesine kadar varan maddi biçimlerde de ortaya koyar. Haslanger bu maddi ortaya koyuşlara kaynaklar adını verir; zira aktörler eylemlerini onlara göre yönlendirir ve onlara dayandırırlar: yani ideolojik şemalar kendilerini, sonradan yine ideolojik şemalarda onay bulacak, sağlamlaşacak ve yeniden üretecek belirli bir biçimde yapılanmış kaynaklarda ortaya koyar – icrasıyla yapıların biçimlendiği bir döngüdür bu. Basit bir örnek verecek olursak: Çoğu insanın toplumsal olarak bölünmüş iki cinsiyetli bir toplumsal cinsiyet şeması aracılığıyla dünyayı deneyimlemesi ve yönlerini belirlemesi, toplumsal mekanın (inşa edilen toplumsal mekanın da) şekillendirilme biçimine yansır. Böylece söz konusu şemalar güncellenir ve perçinlenir (umumi tuvaletler ve cinsiyetsiz tuvaletlerle ilgili güncel tartışmaların sürekli nasıl bir kızgınlığa yol açtığını hatırlayalım). Hegemonya yalnızca bilinci değil, aynı zamanda dünyayı –ve dünya dolayımıyla bilinci de– sömürgeleştirir.[22]

Ancak yapıların yeniden üretimiyle ilgili bu açıklamanın sorunlu yanı, yapısal gerekçelendirmelerin doğru bir biçimde kabul edildiğini düşündüğüm vazgeçilmezliğine rağmen, yapıların ve katılıklarının döngüsel etkilere *indirgenemeyecek* olmasıdır. Yapıların direnci, döngülerin seçilimci perçinlenmesi, bu zeminde ortaya çıkan toplumsal katmanlaşma örüntüleri ve onlara eşlik eden patika bağımlılıkları bu şekilde ne teorik ne de ampirik açıdan uygun bir biçimde idrak edilebilir. Döngüsel etkiler tam olarak nasıl mikro ve mezo düzlemde birbirlerine eklenerek, kapitalist ya da patriyarkal toplumlar gibi makro yapılar teşkil ederler? Neden diğerleri sönüp giderken, sadece belirli döngüler katılaşarak yapılara dönüşür?[23] Ya da aksi yönde soracak olursak:

20 Adorno, Theodor, *Probleme der Moralphilosophie*, s.146; bkz. Menke, Christoph, "Tugend und Reflexion. Die 'Antinomien der Moralphilosophie'".

21 Örneğin, Haslanger, Sally, "The Normal, the Natural and the Good: Generics and Ideology", 398 vd.

22 Bkz. *age*., s. 391.

23 Bkz. Leopold, David, "Marxism and Ideology", s. 25.

Neden bazı yapılar döngüsel etkileri çekmekte ve onlardan kendileri için faydalanmakta bu kadar iyidir?

Haslanger'in kendisi de, aşağıdakileri yazarken, benzer bir sorun tespit eder:

> "Bu döngüsellik, toplumsal yapıların toplumsal boyutunun üstünü örtebilir. İdeoloji itirazla karşılaşmadığında ve hegemonyacı olduğunda, kendi etkilerinin farkında olma konusunda yeterince bilinçli değildir. Hegemonyacı şemaların kaynaklara nedensel etkisi, bu nedenle, genelde görünmezdir. Bir şemayı 'tetikleyen' şey harici –dünyada– olduğundan, biz ona iştirak ederiz ve toplumsal yapılar kaçınılmaz ve doğal gelmeye başlar: Her ne kadar bütün süregiden toplumsal örgütlenmeler dünyalarının yapılandırılışı hakkında çekişme ve mücadeleler içerseler de, toplumsal yapının çoğu yönü verili kabul edilir [...]. Toplumsal aktörler, belki de o dünyalarda iş görmek zorunda olduklarından, toplumsal dünyalarının önemli bir bölümünü zorunlu ve sıkça da doğal kabul ederler."[24]

Peki ama ya bu "döngüsellik" yalnızca toplumsal yapıların toplumsal karakterini gizlemekle kalmıyor, aynı zamanda döngüleri gayri-olumsal bir şekilde (ve aşağıdan yukarıya doğru değil de yukarıdan aşağıya doğru) biçimlendirmelerine ve kendi hizmetlerine koşmalarına olanak tanıyan bir öz-mantık geliştiren daha temel toplumsal mekanizmaların da üstünü örtüyorsa?

Haslanger'ın yaklaşımının bu noktada görece muğlaklaşması, bu tip ideoloji teorisinin toplumsal teorik noksanlıklarına işaret ediyor; yapıların zuhur etmesini ve yeniden üretimini uygun bir biçimde ele almak için karmaşık bir teorik sözvarlığı gerekmektedir.

Bu, beni Haslanger'in yaklaşımıyla ilgili ikinci bir soruna ulaştırıyor. Haslanger'in teorisi bir tür işlevsel eksik belirlenimden mustarip görünüyor; zira neden belirli şemaların ideoloji teşkil ettiği ve belirli ideolojilerin sorunlu ya da diğerlerinden daha sorunlu olduğu belirsiz kalıyor. Bu durum, daha çok, söz konusu ideolojinin biçimsel ya da tözsel özelliklerinden bağımsız olarak saptanabilecek dış etkilerle ilgili gibi duruyor. Dolayısıyla, ideoloji eleştirisi, bu etkilerin –örneğin adaletsiz toplumsal yapıların inşası ya da bekasının– olumsuz olarak değerlendirmesinde belli ki, ideoloji eleştirel çalışmadan bağımsız olarak, siyaset teorisinin ve ahlak felsefesinin ideal teorik söylemlerinde kanıtlanmak zorunda olan ahlaki ya da yargılayıcı bir sözvarlığına başvuruyor. Buna göre, ideolojiler, kendilerinden bağımsız

24 Haslanger, Sally, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, s. 467.

olarak adaletsiz kabul edilecek toplumsal yapıların inşasına ve bekasına katkıda bulunduklarında sorunlu ve eleştirilecek bir şey halini alır. Fakat söz konusu inanç sistemlerinin (ideolojik olsalar da) başlangıçta sorunsuz oldukları ve ancak belirli harici etkileri ortaya çıkardıklarında sorunlu hale geldikleri iddiası bana, ideoloji eleştirisinin neredeyse tüm paradigmatik vakaları –Marksist, feminist ve eleştirel ırk çalışmaları yaklaşımının yoğunlaştığı vakalar– açısından yanıltıcı geliyor. Daha çok, özellikle de söz konusu aktörlerin içinde bulundukları durumu uygun bir biçimde anlama ve kafa yordukları çıkarları ve kendilerini kavrama biçimleri ışığında dönüştürme yetilerinin önüne set çektiklerinden, bizzat ideolojilere eşlik eden doğallaştırma ve sorunsallaştırmama biçimleri sorunlu bulunmalıdır. Bu, bir bakıma, Haslanger'a içeriden bir eleştiridir; çünkü hedefine, yani zulüm ve iktidar yapılarının sürerliğinin ve yeniden üretimlerine bizzat katılımımızın açıklanması ve eleştirisine ancak Haslanger'ın yaklaşımını Eleştirel Teorinin teorik kaynaklarıyla tamamlayarak ulaşabilir.[25]

İkinci Dereceden Eleştiri Olarak İdeoloji Eleştirisi

Aşağıda, ideoloji eleştirisi projesini, son dönemdeki bu tartışmalara bağlanan ama aynı zamanda özünde toplumsal yapıların rolünü tek yönlü anlama eğiliminden ve bununla uyumlu toplumsal teorik noksanlıklarından kaynaklanan zayıflıklardan kaçınan bir biçimde yeniden formüle etmek gerektiğini savunacağım. Bunu yaparken, Eleştirel Teorinin daha toplumsal teorik perspektifine başvuracağım. Bu bağlamda, ilk olarak, klasik (eleştirel) ideoloji kavramının üç boyuta sahip olduğunu hatırlatmak anlamlı görünüyor:[26]

25 Burada sadece Jason Stanley'nin (*How Propaganda Works*) propagandanın etkililiğini ideolojik inançlarla bağlantılı olarak izah etme yönündeki ilginç önerisinin de benzer sorunlarla karşılaştığına işaret etmekle yetineceğim. Stanley de, ilk önce, ideolojileri özünde, aktörlerin beklentilerini yapılandıran ve toplumsal gerçeklikte yollarını bulmalarına olanak tanıyan şema setleri, önyargılar ve stereotipler olarak kavrayan nötr bir ideoloji kavramı kullanıyor. Fakat bence onun ideolojilerin somut işleyiş biçimine dair yine önemli ipuçları içeren yaklaşımı da en az üç açıdan aşırı basitleştirmeden mustarip. Propaganda temelde manipülatif niyetlerle bağlantılı olduğu için, ideolojinin paradigmatik bir örneği olmaya özellikle uygundur; zira ideoloji tam da (onlardan çıkar sağlayan) aktörlerin (bile) bilinçli niyetlerinden görece bağımsız yapısal mekanizmalar aracılığıyla iş görür (Stanley böylece bir anlamda Marx'tan Rousseau'ya doğru bir adım geri gider); ideolojilerin genel yön tayin edici şemalar ve kimliklerle bağlantılandırılması ayrıca ideolojilerin işlevsel alametifarikasını, yani mevcut iktidar ilişkilerinin yeniden üretimindeki rolünü göz ardı eder; ve (Stanley'de öncelikle elitlerin kendilerini meşrulaştırması ve ideolojik (devlet) aygıtların(ın) denetimi biçiminde karşımıza çıkan) bu işlevselliğin indirgemeci analizi, sonuçta, sosyal felsefi ideoloji tartışmasında çoktan erişilmiş seviyenin altında kalıyor (bkz. örneğin Adorno, Theodor W., "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda").

26 Bkz. Geuss, R., *Die Idee einer kritischen Theorie*; Shelby, Tommie, "Ideology, Racism, and Critical Social Theory"; Jaeggi ve Çelikateş, *Sozialphilosophie*, 8. Bölüm.

Bunların *ilki* olan epistemik boyutta ideolojiler daima, epistemik açıdan noksan inançları da içerir. Bu noktada, yalnızca içerik açısından yanlış inançlar değil, ilgili inançların epistemik statüsü hakkındaki hatalar da söz konusu olabilir – toplumsal olarak inşa edilen fenomenlerin doğallaştırıcı yorumları (örneğin döngüsel etkiler nedeniyle. Marx'ın siyasi iktisadın kategorilerine yönelik eleştirisini hatırlayalım),[27] özel ve genel çıkarların birbiriyle karıştırılması, karmaşıklığın tek yönlü basitleştirilmesi ve uygunsuz kavramlar da (mesela "mülteci akımı" ya da "mülteci krizi" ya da uyuşturucuyla ilgili suçlar hakkındaki tartışma bağlamında "predator"* kavramı)[28] ideolojilere özgü epistemik noksanlık biçimlerine örnek oluşturur (bu nedenle, dil eleştirisi, ideoloji eleştirisinin önemli bir bölümünü teşkil eder).

Söz konusu boyutların *ikincisi* olan işlevsel boyutta, ideolojiler toplumsal iktidar ilişkilerinin pekiştirilmesi ve meşrulaştırılması, yani az çok "sorunsuz" yeniden üretimi için zaruri ya da en azından destekleyici bir rol oynarlar. Epistemik açıdan noksan inançlar iktidar ilişkilerinin yeniden üretimiyle bu şekilde bağlantılı olmadıklarında, birer ideoloji teşkil etmezler (ya da en azından bu durumda yalnızca yanlış inançlar yerine ideolojilerden söz etmek bize teorik açıdan bir şey kazandırmaz). Bu nedenle, ABD'lilerin yarısının hayaletlere mi, yoksa Amerikan rüyasına mı inandığının yanıtı hiç de önemsiz değildir – her ikisi de doğru, muhtemelen her ikisi de sorunludur; fakat ikincisiyle iktidar ilişkilerinin yeniden üretimi arasında yeterince açık bir bağlantı olduğundan, bir ideolojiden söz etmek için nedenimiz vardır. Ve bu açıdan da önyargılar, sezgisel analizler ve genel olarak yönlendirici işlevlerinden mi söz ettiğimiz, yoksa toplumsal alanda yönlendirmenin ideolojik biçimlerinin mi söz konusu olduğu da belirleyicidir.

Söz konusu boyutların *üçüncüsü* olan genetik boyutta ideolojiler –Raymond Geuss'un ifadesiyle– "şüpheli bir kökene sahip" görünür.[29] Toplumsal iktidar ilişkileri zemininde ortaya çıkar ve –ideoloji eleştirisinin varsayımına göre– yalnızca onlara denk düşen toplumsal koşullarda edinilebilirler (mesela insanlar yalnızca son derece patriyarkal ya da cinsiyetçi bir toplumda, kadınların erkeklere oranla akademik kariyer yapmaya daha az uygun olduğu fikrini edinebilir). Yani insanların belirli toplumsal bağlamlarda belirli inanç sistemleri oluşturması tesadüf değildir – en azından ideoloji eleştirisinin var-

27 Jaeggi, Rahel, "Was ist Ideologiekritik?".

* ABD'de 1990'ların ortasında özellikle genç siyah erkeklerin suça yatkınlığını vurgulamak için kullanılan terim (ed. n.)

28 Bkz. Stanley, Jason, *How Propaganda Works*, s. 159 vd.

29 Geuss, R., *Die Idee einer kritischen Theorie*, s. 31.

sayımı bu yöndedir ve ideolojilerin doğuşu özneler için şeffaflıktan oldukça uzak olduğundan, bu varsayım ilk epistemik boyuta işaret eder.

İdeoloji teorisiyle ilgili –özellikle de analitik felsefe alanındaki– güncel tartışmaların büyük bir bölümü, bence eleştirel ideoloji kavramının bu boyutlarının biri ya da birkaçının bir kenara bırakılmasından mustarip. Örneğin hem Haslanger (en azından kısa bir süre öncesine dek)[30] hem de Stanley kavramı nötr bir biçimde kullanıyor ve böylece ideolojiler ile toplumsal iktidar ilişkileri arasındaki işlevsel bağı çözüyor. Fakat kavramın Eleştirel Teoride kullanılma gerekçesi tam da o bağlantıydı. Karşı karşıya olunan zorluk –ki bugün de hala aynı zorlukla karşı karşıyayız– iktidar ilişkilerinin nasıl kendilerini çok da açık baskı olmaksızın ve mağdurların gönüllü iştirakiyle yeniden ürettiğini anlamak ve açıklamaktı.[31]

Ayrıca bu bağlantının çözülmesi söz konusu teorisyenleri, sorunlu ideolojileri sorunsuz olanlardan ayırt edebilmek (ve örneğin, önyargılarla ırkçılık arasına sınır çekebilmek ve ırkçılığı "herkesin ırkçı inançları vardır" gibi sözlerle sıradanlaştırmaktan kaçınmak için), ikinci bir adımda, aynı bağlantıyı görece *ad hoc* ve toplumsal teorik bir temelden yoksun olarak yeniden devreye sokmak zorunda bırakıyor. Kavramın bu kullanımı böylece, toplum teorisi ve felsefesi açısından bir bütünün parçası kılınamadığından, ideoloji kavramının ve ideoloji eleştirisinin başlangıçtaki vurgusunu gözden kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Kavramın, egemen toplumsal yapıların sürerliğini analiz eden eleştirel toplum felsefesi projesindeki rolü göz önünde bulundurulduğunda, bu tehlike açıklık kazanır.[32]

Fakat –başka nedenlerin yanı sıra, ilk bölümde dile getirilen ideoloji teorisinin karşı karşıya olduğu çözülmemiş üç sorun yüzünden de– klasik projeye ve eleştirel ideoloji anlayışının ayırt edilen üç farklı boyutuna zahmetsizce eklemlenmek mümkün değildir. Söz konusu zorluklara bir kez daha ayrıntılı olarak değinemeyecek olsam da, bu üç zorluğa cevap aranacak ya da en azından daha az dramatik bir biçimde ortaya koyulabilecekleri gözden geçirilmiş teorik çerçevenin nasıl görünebileceğini en azından kaba hatlarıyla ortaya koymak istiyorum. Klasik ideoloji anlayışında yapılacak üç düzeltmenin ya da ekin temel önemde olduğunu düşünüyorum.

Birincisi, (aynı yabancılaşma ve şeyleşmede olduğu gibi) ideolojinin de işleyiş mantığı adaletsizliklerden ve öteki birinci dereceden sorunlu fenomenlerden farklı

30 Bkz. Haslanger, Sally, *Critical Theory and Practice*.
31 Bkz. Leopold, David, "Marxism and Ideology", s. 34; Finlayson, Lorna, "On Mountains and Molehills: Problems, Non-Problems, and the Ideology of Ideology"; Haslanger, Sally, "The Normal, the Natural and the Good: Generics and Ideology".
32 Bkz. Jaeggi,Rahel, "Was ist Ideologiekritik?".

olan ve bu yüzden farklı bir biçimde eleştirilmesi gereken ikinci dereceden bir fenomen olmasını gerek siyasi, gerekse teorik açıdan önemli görüyorum (fakat yukarıda tartışılan epistemik adaletsizlik fenomenleri, gördüğümüz üzere, ilginç sınır vakalar teşkil eder). Belirli toplumsal ilişkilerin adaletsiz ya da sömürücü olması, ideolojilerden söz etmemiz için yeterli değildir; ancak bu türden toplumsal ilişkiler adaletsiz ya da sömürücü olarak deneyimlenmediğinde ya da içgüdüsel olarak öyle hissedilseler de idrak edilmediklerinde ya da idrak edilseler de uygun biçimde yorumlanıp ifade edilmediklerinde –bu, örneğin, simgesizleştirme [*Desymbolisierung*] yoluyla kültürel dışlama ve gruba özel adaletsizlik deneyimleri hakkındaki iletişimin kurumsal bireyselleştirme yoluyla baltalanması süreçleri nedeniyle gerçekleşebilir–[33] ideolojilerin varlığından söz edebiliriz.

Dolayısıyla bu noktada da, ideolojilerin etkilerinin öncelikli olarak düşünümsel ve eleştirel yetilerin oluşumu ve icrasının bloke edilmesi olarak kavranması bana mantıklı geliyor.[34] Buna minimalist ve biçimci bir ideoloji eleştirisi anlayışı eşlik eder[35] ve şu soruyu sormamıza fırsat verir: Bu ideoloji eleştirisi anlayışının biçimsel karakteri ile ideoloji eleştirisi pratiğinin esas içeriği arasında nasıl bir ilişki mevcuttur? Sonuçta (Eleştirel Teoriden feminizme ve eleştirel ırk çalışmalarına) ideoloji eleştirisi projelerinin çoğu, biçimsel bir öz-düşünümsel aktörlük anlayışıyla sınırlı görünmez, bilakis çok daha esasa dair eleştiri biçimlerini harekete geçirirler. Düşünümsel ve eleştirel yetilerin oluşumunun ve icrasının önüne toplumsal olarak set çekildiğine yapılan gönderme yeterli midir, yoksa ideoloji eleştirisinin çok daha esasa dair normatif, sosyal-ontolojik, tarihsel ya da antropolojik varsayımlarda bulunması, ardındansa Eleştirel Teorisyenin, yaklaşım biçiminin biçimsel karakterine atıfla bu görevden uzak durmak yerine, o varsayımları teorik açıdan kanıtlaması ve kodlaması gerekmez mi? Aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklayacağım üzere, burada ortaya koyulan yaklaşımın biçimselliği, başka nedenlerin yanı sıra eleştirel teorisyenlerin ezilen ve günlük mücadelelerde kendilerini zulme karşı savunan aktörler *ile* konuşmak yerine onlar *için* konuşma yönündeki sorunlu eğiliminin önüne geçerek, eleştirel gücünü zayıflatmak yerine güçlendirmelidir. Bu nedenlerle, ideoloji eleştirisi öncelikli olarak, birinci dereceden eleştiriyi baltalayan ikinci dereceden blokajlara odaklanmalıdır.[36]

33 Bkz. Honneth, Axel, "Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft".
34 Bkz. Celikates, Robin, *Kritik als soziale Praxis*.
35 Ayrıca bkz. Ng, Karen, "Ideology Critique from Hegel and Marx to Critical Theory".
36 Bkz. Jaeggi ve Celikates *age*: 8. Bölüm.

İdeolojiler söz konusu olduğunda, José Medina'nın bu konuyla bağlantılı epistemik zorlukları meta-körlük ve meta-duyarsızlık olarak nitelediği ikinci dereceden boyut özellikle ön plana çıkar: İdeolojiler aktörlerin kendi epistemik kısıtlılıklarının farkına varmasını ve onlara doğru önemi biçmesini zorlaştırır, hatta imkânsızlaştırır ki bu da ideolojileri daha dirençli kılar.[37] Eleştirinin nesnesinin yapısına göre şekillenmesi gerektiği şeklindeki metodolojik düstur uyarınca, ideoloji eleştirisinin ikinci dereceden bir eleştiri olarak anlaşılması gerekir. İdeolojiler kendilerine ve üstünü örttükleri birinci dereceden fenomenlere yönelik eleştirilerin imkânlarını görünmez kılıyorsa, ideoloji eleştirisinin öncelikli hedefi, eleştirinin önündeki bu blokajları tespit etmek ve ortadan kaldırılmalarına katkıda bulunmak olmalıdır. Böylece ideoloji eleştirisi bir bakıma prosedürel bir yön değişikliğine uğrar: (Siyaset felsefesindeki ideal teorik yaklaşımların aksine) öncelikli derdi, toplumsal gerçekliğe dair yanlış bir kanaatin yerine (bilimsel ya da normatif anlamda) doğru kanaati geçirmek ya da kapsamlı bir daha iyi bir durum tahayyülü geliştirmek değil, bizzat aktörlerin söz konusu soruları sormasını ve kolektif olarak yanıt aramasını sağlamaktır.

Bu tür bir meta-eleştiri biçiminin mevcut duruma alternatif formüle etmede ya da toplumsal hareketlere ve mücadelelere yön vermede yetersiz kaldığı itirazına ancak katılabilir ve bu türden bir tevazu için bence hem metodolojik hem de siyasi açıdan iyi gerekçeler olduğunu söyleyebilirim. Ahlaki ve siyasi değerlendirmeler ve esasa dair alternatifler geliştirmek kuşkusuz önemli bir görevdir –belki de önemli bir felsefi görevdir– fakat ideoloji eleştirisininkilerden farklı görevlerdir bunlar ve bence ideoloji eleştirisinin –düşünsel ve eleştirel yetilerin oluşumu ve icrasının önüne set çekilmesinin eleştirel analizinin ötesine geçerek– insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyen bir söyleme kayması sorun teşkil edecektir. Yani Eleştirel Teorisyenler, Zygmunt Bauman'ın "yasamacı zihniyet" olarak nitelediği pozisyondan[38] kaçınmalıdır. Bu elbette, Eleştirel Teorinin ya da ideoloji eleştirisinin normatif ya da siyaseten nötr olduğu anlamına gelmez; tam aksine, –Eleştirel Teorinin bakış açısından– çarpık ya da tek taraflı olsalar bile, daima baskıcı iktidar ilişkilerine karşı çıkan toplumsal mücadelelerinden ve eleştirel bilinç biçimlerinden yola çıkar. Teorik ya da metodolojik düzlemdeki bu gerilimi ortadan kaldırmak yerine, pratikte bilinçli tutmak zorundadır.

37 Bkz. Medina, José, *The Epistemology of Resistance*, Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations.

38 Bauman, Zygmunt, *Ansichten der Postmoderne*, 5. Bölüm.

Aynı biçimde bundan ideoloji eleştirisinin esastan yoksun olduğu sonucu da çıkmaz; zira açık ki toplumsal blokajların analizi ve eleştirisi, esasa dair toplumsal teorik zemine gereksinim duyar. Yalnızca normatif tespitleri minimalist olmalı ve müstakil ve gerçekte mevcut özgürlükçü mücadelelerden bağımsız bir biçimde geliştirilmemelidir; aksi halde liberal anaakımın ideal teorik yaklaşım tarzıyla Eleştirel Teori arasındaki fark silikleşecektir.

İdeoloji eleştirisinin metodolojik anlayışındaki söz konusu değişiklik, yanlış ihtiyaçların eleştirisi örneği üzerinden şematikçe gösterilebilir: Herbert Marcuse *Tek Boyutlu İnsan*'da[39] kapitalizm tarafından telkin edilen yanlış ihtiyaçların esasına dair bir eleştiri –insan doğasının gerçekleştirilmesine ve "hakiki" ihtiyaçlara dair antropolojik bir tahayyül adına formüle edilen bir eleştiri– yapmaya girişirken, Nancy Fraser,[40] bence haklı olarak, ihtiyaçlar daima yorum ve atıf nesnesi olduğundan, yanlış ihtiyaçların eleştirisinin, ihtiyaçların yanlış içeriğine yönelik esasa dair bir eleştiri olarak anlaşılmaması gerektiğinde ısrar eder – niye Eleştirel Teori insanların gerçek ihtiyaçları hakkında ayrıcalıklı bir bilgiye sahip olsun ki? Eleştiri daha çok, ihtiyaçların –az çok inhisarcı, hiyerarşik ve çarpıtıcı biçimde– yorumlandığı ve atfedildiği koşulları ve ilişkileri hedef almalıdır.[41] O zaman ideoloji eleştirisi, öncelikle bizzat aktörlerin kendi ihtiyaçlarını kabul edilebilir biçimde yorumlama ve ifade etmelerinin önüne set çekilmesinin ve çarpıtılmasının eleştirisidir.

Eleştirel Teorinin şimdinin analizi ve eleştirisine yapabileceği özel katkının ikinci bir örneği –ve aynı zamanda burada savunulan modelin ne nötr ne de içeriksiz olduğunun potansiyel bir kanıtı– burada kısaca dile getirilebilir: AfD, Pegida ve diğer gerici siyasi hareketleri farklı biçimlerde eleştirmek mümkündür. Bu eleştirinin önemini küçümsemek istemesem de, bu hareketlerin sözlerinin, siyasi hedeflerinin ve eylem biçimlerinin belirli demokratik ya da liberal değerlere temelden aykırı olduğunda üsteleyen içeriğe dair bir eleştiri bana oldukça basit geliyor. Bu eleştiri biçimi epey yaygın ve önemli. Eleştirel Teorinin ona yapacağı özel bir katkı yok. Ancak söz konusu hareketler başka türlü de analiz edilebilir ve eleştirilebilir: yapıları ya da biçimleri ve ideoloji kavramının yukarıda dile getirilen üç farklı bakımından. Yani sadece liberal eleştiriyi tekrarlamak yerine, Eleştirel Teori, bu hareketlerin çoğu söz ve talebinin tamamıyla yetersiz toplumsal teorik zeminini göstermekle kalmamalı, ör-

39 Marcuse, Herbert [1964], *Der eindimensionale Mensch*, Lüneburg: Zu Klampen, 2004.
40 Fraser, Nancy [1987], "Die Frauen, die Wohlfahrt und die Politik der Bedürfnisinterpretation".
41 Bkz. Celikates, R., "Beyond Needs: Recognition, Conflict and the Limits of Institutionalization"

neğin örgütlenme tarzlarının –iç hiyerarşiler, yapay olarak üretilen homojenlik, fikir ayrılıklarının bastırılması, gerici kimlik teşekkülü– özellikle özgürleşme karşıtı ve bu anlamıyla gerici olduğunu da görünür kılmalıdır (buna karşılık, Occupy ve Gezi Parkı protestolarından Black Lives Matter ve Trump karşıtı protestolara son yıllardaki özgürlükçü hareketlerin iç düşünüm ve özeleştirinin siyasi biçimlerini geliştirmesi de tesadüf değildir –önceden şekillendirme kavramı altında bu konuda geniş katılımlı bir tartışma gerçekleşti).[42]

İkinci ekleme de birincisiyle bağlantılı ve süreçlendirmeye, ideoloji kavramının kullanılmasına sıkça paternalist ve otoriter epistemolojilerin eşlik etmesi riskini azaltmaya hizmet eden adımlar ekliyor. Böylece, ideolojilere içkin blokajlar ve çarpıtmalara dair daha az işlevselci, bütüne atıfta bulunan ve daha açık bir tasavvurun, birbiriyle uyuşmayan deneyimlere, karşıt bilinç biçimlerine ve mağdurların (yani örneğin Althusser'in proleterinin) gerçekten var olan eleştiri ve direniş pratiklerine daha fazla ağırlık biçme ve eleştirel müdahalenin referans noktası kılma olanağı daha büyüktür.[43]

Bu noktada elbette bu türden deneyimlerin, bilinç biçimlerinin ve pratiklerin gerçekten var olduğu varsayımının naif olduğu itirazında bulunulabilir. Hükmedilenlerin statükoyu öylece kabul ettiği, yani ideolojik hakimiyetin Eleştirel Teorinin gerçeklikte eleştirisi için hiçbir çıkış noktası bulamayacağı kadar başarılı olduğu durumları hesaba katmak zorunda değil miyiz? Bu itiraza yönelik iki yanıtı ana hatlarıyla ortaya koymak istiyorum. İlk olarak kendimize, böylesi bir senaryonun ampirik olarak ne kadar muhtemel olduğunu sormalıyız. Tahakkümün epistemik ve pratik açıdan bu kadar eksiksiz olarak mutlaklaşmış biçimlerinin tarihte kaç inandırıcı örneği var? Buna şüpheyle yaklaşmak için iyi nedenlerimiz var: Bir toplumda eleştirel bilinç ve direniş biçimlerine rastlayıp rastlamadığımız, antropolog James Scott'un *Domination and the Arts of Resistance*[44] adlı kitabında gösterdiği üzere, büyük ölçüde onları nerede aradığımıza bağlıdır. Eleştiri ve direniş çoğu zaman egemenler için olduğu kadar gelecekteki tarihçiler ile teorisyenler için de mutlaka görünür olmayan biçimde iş görür. Erişebildiğimiz arşivlere, anlatılara ve haberlere girmeyi her zaman başaramazlar. Dolayısıyla Scott alt-siyasetten ve "gizli belgelerden" söz ederek

42 Uluslararası bir panorama için bkz. Peeren, Esther, Robin Celikates, Jeroen de Kloet & Thomas Poell, *Global Cultures of Contestation*.

43 Ayrıca bkz. doğru ve yanlış bilinç yerine ideolojinin ana nitelikleri olarak kısmilik, uygunsuzluk ve tek yönlülükten söz etmeyi savunan Stuart Hall ("The Problem of Ideology", 1986).

44 Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press, 1990.

şarkılarda, hikayelerde ve fıkralarda arşivlenmiş eleştirel bilinç ve eleştirel pratik biçimlerini arar.[45] Bir diğer örnek, Eleştirel Teorisyenler arasında revaç gören bir *topos* olan mutlu kölenin köleci toplumların gerçekliğiyle pek de alakası olmayan bir mit olduğunu net bir biçimde kanıtlayan kölelik tarihinde bulunabilir. Kölelerin nasıl bir yandan köle sahipleriyle etkileşimlerinde kendilerine dayatılan rol beklentilerine uyduğunu, diğer yandansa yalnızca kendilerinin ulaşabildiği bir madun kamusal alanda bambaşka biçimlerde konuşup davrandıklarını gösteren sayısız örnek mevcuttur. Kölelerin günlük olarak iştirak ettikleri az ya da çok gizli direniş biçimleri de yine aynı derecede belgelenmiştir.[46]

İkinci yanıt daha çok teorik düzlemde yer alır ve Jacques Rancière'in, ideolojik körlük hücresindeki tutsakların özgürleşmesini hedefleyen Eleştirel Teorisyenleri heveslendiren Platoncu fantazmaya yönelik eleştirisine dayandırılabilir.[47] Bu tür bir yaklaşım yalnızca ezilenlerin geliştirdiği kimi zaman son derece düşünümsel ve eleştirel bilinç biçimlerini ve pratikleri görmezden gelmekle kalmaz, aynı zamanda -özellikle de ezilenler *ile* konuşmak yerine, onlar *için* konuşarak ve onların kendi mücadeleleri ve söylemlerini soyutlaştırıp teorisyenlerin görüşlerine uygun idealize edici bir versiyonla ikame ederek- ortadan kaldırmayı hedeflediği zulme en azından simgesel düzlemde katkıda bulunur. Charles W. Mills'in, ezilenlerin bilişsel özgürleşmesi esnasında ampirik itirazlara ve başka pozisyonlara karşı giderek bağışıklık kazanan "öncünün fenomenolojisine" yönelik eleştirisi de benzer bir doğrultudadır.[48] Tüm bunlar bizatihi ideoloji eleştirisine karşı çıkmaz; fakat ondan bu tehlikeleri ciddiye alan ve kendisini onlara karşı mümkün olduğunca güvenceye almak için çabalayan öz-düşünümsel ve özeleştirel bir tutum talep eder.

Eleştirel Teorinin bu şekilde total ideolojik egemenlik biçimlerini eleştirme yeteneğini yitireceğinden korkanlara, Raymond Geuss'un sözleriyle, egemenliğin artık egemenlik değil, özgürlük olarak deneyimlendiği "zincirlerinden gerçekten memnun olan bir mutlu köleler toplumu" Eleştirel Teorinin kabusu olsa da, burada "şu anda mümkün olan bir toplumsal durumun değil, bir kabusun" söz konusu olduğu cevabı verilebilir.[49] Bununla birlikte, eleştiriyle bağlantılı zorluğu

45 Bkz. *age*.
46 Bkz. örneğin Bauer, Raymond A. ve Alice H. Bauer [1942], "Day to Day Resistance to Slavery"; Collins, Patricia Hill, "The Social Construction of Black Feminist Thought".
47 Bkz. Rancière, Jacques [1983], *Der Philosoph und seine Armen* ve Çelikateş, R., "Kritik der pädagogischen Vernunft: Bourdieu, Rancière und die Idee einer kritischen Sozialwissenschaft".
48 Bkz. Mills, Charles W., "Getting Out of the Cave: Tension Between Democracy and Elitism in Marx's Theory of Cognitive Liberation", s. 37, 42.
49 Geuss, *age.*, s. 83 vd.

yadsımakta aceleci davranmamalıdır; zira Eleştirel Teorinin göz ardı edemeyeceği bir soruna ya da ikileme işaret eder: İdeoloji eleştirisi bir yandan hitap ettiklerinin bilinç biçimlerinden, deneyimlerinden ve pratiklerinden yola çıkmak zorundadır, diğer yandansa tam da o bilinç biçimlerinin, deneyimlerinin ve pratiklerinin bloke edilmesi ve çarpıtılmasını dile getirmelidir. Şükür ki bu çarpıtmalar ve blokajlar çoğu durumda bütünsel değil, neredeyse tüm gerçekçi senaryolarda ideoloji eleştirisi için çıkış noktaları mevcut olacak şekilde kısmi olacaktır.

İlaveten, iktidar ilişkilerinin baskıcı olmayan şekillere toplumsal olarak sağlamlaştırıldığı her durumu ideoloji kavramıyla açıklamak isteyen kimi Eleştirel Teorilerin mustarip olduğu ideoloji kavramını kavramsal açıdan aşırı esnetme riskine karşı, çoğulcu bir bilgi ve eylem blokajı anlayışı lehine birçok argüman mevcuttur: Aktörler Eleştirel Teorisyen açısından gözle görülür biçimde mevcut düzene karşı çıkmıyorsa; bu, körleşmiş ya da bir ideolojinin kurbanı olmalarından kaynaklanmak zorunda değildir. Bu nedenle, Eleştirel Teori ideoloji tanısını koymakta aceleci davranmamalıdır. Bir toplum düzeninin istikrarlı hale gelmeyi başarması, örneğin, çoğunluk için görünmez seçici baskıdan, ezilenlerin koordinasyon ve işbirliği sorunlarından ve eşitsiz paylaşılan iktidar kaynaklarının gerçekçi bir değerlendirmesinden de kaynaklanıyor olabilir.

Üçüncüsü, Eleştirel Teorinin de epistemik eşitsizliklerin karmaşıklığı hakkında çıkaracağı bir toplumsal epistemolojik ders vardır. *Standpoint epistemology*'nin çeşitli değişkelerinin –özellikle feminizm ve eleştirel ırk teorisi bağlamında– savunduğu ve Fricker, Haslanger ve Stanley'nin de atıfta bulunduğu evirtme tezinin bize öğrettiği üzere, tam da iktidar ilişkilerine tabi olan ve epistemik açıdan marjinalleştirilen özneler belirli anlamlarda epistemik açıdan ayrıcalıklı kabul edilebilirler.[50] W.E.B. Du Bois'nın "double conciousness" [çifte bilinç] olarak nitelediği hem ezilen hem eleştirel bilinç, bu anlamda, baskın bilinç biçimlerinin işleyiş tarzlarını ve sınırlarını tanımayı ve kullanmayı öğrenmeyi pratik nedenlerle neredeyse kaçınılmaz hale getiren bir tür "meta-sarihlik" olarak betimlenebilir.[51] Örneğin toplumda yaygın beyaz ve erkek umursamazlığına köleler, kadınlar, göçmenler ve mültecilerin gücü yetmez; çünkü tamamıyla pratik nedenlerle, ayrıcalıklı çoğunluğun farkında olmak zorunda olmadan çıkar sağladığı toplumsal iktidar ilişkilerinin nasıl

50 Bkz. Wylie, Alison, "Why Standpoint Matters".

51 Bkz. Medina, José, *The Epistemology of Resistance*. Georg Simmel ve Alfred Schütz'ün yabancıya epistemik açıdan mükemmel, adeta sosyolojik bir toplumsal gerçeklik anlayışı atfederken benzer bir şey düşündükleri fikrindeyim.

işlediğini anlamak zorundadırlar. Belirtmek gerek ki bu sağduyu, epistemik otorite-olmama isnatına stratejik uyum göstermeyi de kapsayabilir; bu durumun tarihsel açıdan kayda değer örneklerine kölelerin gündelik direniş pratiklerinde, proleter alt kamusallık biçimlerinde ve misafir işçi topluluklarında rastlıyoruz. Bu tür bir "pratik zorunluluk argümanı", bir "özgürlükçü bilgi ilgisi" tarafından tamamlanabilir; zira ezilenlerin statükoyu korumaktansa değiştirmekle daha çok ilgili olduğu açıktır.[52]

Ancak bu tez, tabi kılınan aktörlerin otomatik ya da kapsamlı bir epistemik ayrıcalığı varmış gibi anlaşılmamalıdır (*standpoint epistemology* de bunu hiçbir zaman öne sürmedi). Eleştirel bakış açısı verili değildir; aksine, gerek siyasi, gerekse epistemik açıdan emek vererek ve mücadele ederek elde edilmesi gerekir. Bilhassa hem epistemik adaletsizlik, hem de ideolojiyi karakterize eden epistemik kaynaklara eşitsiz erişim koşullarında ideolojiler gerek ayrıcalıklı, gerekse tabi gruplara olumsuz tesir eder. Tabi grupların mensupları çoğu durumda, toplumsal gerçekliğin ayrıcalıklı grupların mensuplarının göz ardı ettiği –göz ardı etmeye gücünün yettiği ve göz ardı etmek zorunda olduğu– noktalarına erişimi olsa da, ideolojiler yine de normal durumda özellikle hükmedilenler için olumsuz sonuçları olan toplumsal dönüşüm blokajlarıdır.

Eleştirel Teori bir yandan bu tartışmadan aktörleri asla sadece ideolojilerin pasif kurbanları ya da "judgmental dopes" olarak görmemeyi öğrenme olanağına sahipken, diğer yandan da ona hala merkezi bir rol düşüyor; çünkü toplum teorisi olmaksızın ideolojilerin bütünüyle değil, yalnızca kısmen "avuçlarının içinde" olan aktörler üstündeki bloke edici etkilerini tespit etmek, teşhis etmek, açıklamak ve dönüşümsel bir toplumsal ve siyasi pratik için erişilebilir kılmak pek de olanaklı olmayacaktır.

Bu teorik perspektiften bakıldığında başlangıçta dile getirilen zorluklar ortadan kalkmasa da, daha az yakıcı hale geliyorlar. Belirgin alternatifler yerine, bir spektrumun uç noktalarını işaret ediyorlar ki Eleştirel Teori o noktalara mıhlanmayı reddederek aralarında ihtiyatla rotasını çizmek zorunda. Son olarak, söz konusu zorluklara yalnızca çok kısa değinme olanağına sahibim: Burada ana hatlarıyla ortaya koyulan yaklaşım *normatif* ya da *kriter temelli* zorluğa, ideoloji eleştirisinin eleştirel yetilerin oluşumu ve icrasının bloke edilmesi ve çarpıtılmasına son verilmesinin ötesinde temel bir normatif ajandasının olmaması anlamına gelen kriter temelli bir yön değişikliğiyle yanıt verir; başka neleri kapsarlarsa kapsasınlar, ideolojiler bu türden blokajlara

52 Bkz. Collins, *age*; Honneth, A., *Is there an Emancipatory Interest? Mark Sacks Lecture 2016*.

ve çarpıtmalara yol açan bir biçimde işlerler ve ideolojileri sorunlu kılan şey büyük ölçüde bundan doğar – en azından söz konusu blokaj ve çarpıtmaların mağdurların yaşamında kayda değer sonuçları varsa ve toplumsal iktidar ilişkilerinin yeniden üretimi için işlevselse. *Metodolojik* ya da *epistemolojik* zorluğa Eleştirel Teorisyenler, bütüncül ideolojik boyun eğiş kabusuna denk düşmeyen karmaşık ve baştan sona çatışmalarla dolu bir toplumsal gerçekliğin önemli bir parçası olan reel eleştirel bilinç biçimlerine, eleştiri ve direniş pratiklerine işaret ederek yanıt verebilir. Son olarak, açıklamaya dair zorluğun karşısına, yapısal açıklamaların, farklı toplumsal mekanizmalar arasında aşırı bütünselleştirmelerden olduğu kadar yapıları bir dizi bağlantısız ve öncelikle psikolojik mekanizma halinde dağıtmaktan da kaçınacak biçimde bağlantı kuran Eleştirel Teorinin yapısal açıklamalarındaki merkezi rolüne işaret ederek çıkılabilir.[53] Burada sunulan argümantasyonla elbette daha çok asıl teorik çalışmanın yapılırken uyulması gereken parametreler saptanmış oluyor, zira şimdiye kadar toplumsal eleştirinin tözü ve bu çalışma için gerekli toplumsal teorik araçlar hakkında neredeyse hiçbir şey söylenmedi. Fakat belki de bu şekilde, zamanında Max Horkheimer'in de geleneksel teoriden farklı olarak Eleştirel Teoriyi tasarlayışını karakterize eden bir gerilimin hakkı verilecektir:

"Ancak teorisyeni ve hükmedilen sınıfla kendine özgü çalışmasını dinamik bir bütün olarak gördüğümüz, yani toplumsal çelişkilere dair izahı yalnızca somut tarihsel durumun ifadesi değil, aynı ölçüde söz konusu durumda bir uyarım ve değişim faktörü olarak tezahür ettiği zaman, teorisyenin işlevi öne çıkar. Sınıfın ileri bölümleri ile onun hakkındaki hakikati dile getiren bireyler arasındaki tartışmanın gidişatı, dahası, teorisyenleri de dahil olmak üzere bu en ileri bölümler ile sınıfın geri kalanı arasındaki tartışma, bilincin özgürleştirici ve aynı zamanda harekete geçirici, disipline edici, agresif güçlerini geliştirdiği bir karşılıklı etkileşim süreci olarak anlaşılmalıdır. Bu sürecin yakıcılığı, teorisyenle düşünüşünü yönelttiği sınıf arasında daima verili olan gerilim olasılığında kendini gösterir. Özgürleşmenin beklendiği toplumsal güçlerin birliği aynı zamanda –Hegel'in kastettiği anlamda– onun ayrımıdır; ancak sürekli kendi bünyesindeki özneleri tehdit eden bir çatışma olarak var olur."[54]

Eleştirel Teori bugün de bunun farkında olmayı sürdürmelidir.

Almancadan çeviren: Levent Konca

53 Bkz. Haslanger, Sally, "Social Structure, Narrative and Explanation".
54 Horkheimer, Max, "Traditionelle und kritische Theorie", 189 vd.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. [1951], "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", *Gesammelte Schriften 8: Soziologische Schriften I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, s. 408–433.

---------- [1963], *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

Althusser, Louis [1995], "Der Überbau: Über die Reproduktion der Produktionsverhältnisse", *Über die Reproduktion. Ideologie und ideologische Staatsapparate. 2. Halbband*, yay. haz. & çev. Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA, 2012.

Bauer, Raymond A. ve Alice H. Bauer [1942], "Day to Day Resistance to Slavery", *Rebellions, Resistance, and Runaways Within the Slave South*, yay. haz. Paul Finkelman, New York: Garland, 1989, s. 84–115.

Bauman, Zygmunt [1992], *Ansichten der Postmoderne*, Alm. çev. Nora Räthzel, Hamburg: Argument, 1995.

Celikates, Robin, *Kritik als soziale Praxis*, Frankfurt a. M. & New York: Campus, 2009.

---------"Kritik der pädagogischen Vernunft: Bourdieu, Rancière und die Idee einer kritischen Sozialwissenschaft" , *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière: Emanzipatorische Praxis denken*, yay. haz. Jens Kastner & Ruth Sonderegger, Viyana: Turia + Kant, 2014, s. 123–146.

------- "Beyond Needs: Recognition, Conflict and the Limits of Institutionalization", *Ambivalences of Recognition*, yay. haz. Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold & Titus Stahl, New York: Columbia University Press, 2017.

Collins, Patricia Hill, "The Social Construction of Black Feminist Thought", *Signs*, C. 14 S. 4, 1989, 745–773.

Dejours, Christophe, *Sou rance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris: Seuil, 1998.

Dotson, Kristie, "Conceptualizing Epistemic Oppression", *Social Epistemology*, C. 28, S. 2, 2014, s. 115–138.

Elster, Jon, *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Finlayson, Lorna, "On Mountains and Molehills: Problems, Non-Problems, and the Ideology of Ideology", *Constellations* C. 22, S. 1, 2015, s. 135–146.

Fraser, Nancy [1987], "Die Frauen, die Wohlfahrt und die Politik der Bedürfnisinterpretation", *Widerspenstige Praktiken: Macht, Diskurs, Geschlecht*, Alm. çev. Karin Wördemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, s. 222–248.

Freyenhagen,Fabian, *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Garfinkel, Harold [1967], *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Press, 1984.

Geertz, Clifford, "Ideology as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1964, s. 193–233.

Geuss, Raymond [1981], *Die Idee einer kritischen Theorie*, Alm. çev. Anna Kusser, Bodenheim: Syndikat, 1996.

Hall, Stuart, "The Problem of Ideology", *Journal of Communication Inquiry*, S. 10, 1986, s. 28–44.

Haslanger, Sally, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

----------"Studying While Black: Trust, Disrespect and Opportunity", *Du Bois Review*, C. 11, S. 1, 2014, s. 109–136.

———------ "The Normal, the Natural and the Good: Generics and Ideology", *Politica & Società*, 3. 3, 2014, s. 365–392.

——------ "Social Structure, Narrative and Explanation", *Canadian Journal of Philosophy*, C. 45, S. 1, 2015, s. 1–15.

——------ *Critical Theory and Practice* (The 2015 Spinoza Lectures). Amsterdam: Koninklijke Van Gorcum, 2017.

Honneth, Axel [1981], "Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft", *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010, s. 110–129.

---------- *Is there an Emancipatory Interest? Mark Sacks Lecture 2016*, 2016.

Horkheimer, Max [1937], "Traditionelle und kritische Theorie", *Gesammelte Schriften 4: Schriften 1936–1941*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1988, s. 162–225.

Jaeggi,Rahel, "Was ist Ideologiekritik?", *Was ist Kritik?*, yay. haz. Rahel Jaeggi& Tilo Wesche, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, s. 266–295.

Jaeggi,Rahel & Robin Celikates, *Sozialphilosophie*, Münih: C. H. Beck, 2017.

Jost, John T., C. M. Federico & J. L. Napier, "Political Ideologies and Their Social Psychological Functions", *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, yay. haz. Michael Freeden, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 232–250.

Langton, Rae, *Accommodating Injustice*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Leopold, David, "Marxism and Ideology", *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 20–37.

Marcuse, Herbert [1964], *Der eindimensionale Mensch*, Lüneburg: Zu Klampen, 2004.

Medina, José, *The Epistemology of Resistance*, Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations, New York: Oxford University Press, 2013.

Menke, Christoph, "Tugend und Reflexion. Die »Antinomien der Moralphilosophie«", *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno- Konferenz 2003*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, s. 142–162.

Mills, Charles W., "Getting Out of the Cave: Tension Between Democracy and Elitism in Marx's Theory of Cognitive Liberation", *Social and Economic Studies*, C. 39, S. 1, 1990, 1–50.

Ng, Karen, "Ideology Critique from Hegel and Marx to Critical Theory", *Constellations*, C. 22, S. 3, 2015, s. 393–404.

Peeren, Esther, Robin Celikates, Jeroen de Kloet & Thomas Poell, *Global Cultures of Contestation*,Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017.

Rancière, Jacques [1983], *Der Philosoph und seine Armen*, çev. Richard Steurer. Wien: Passagen, 2010.

Ricœur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Cambridge University Press, 1981.

Scheman, Naomi [1980], "Anger and the Politics of Naming", *Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*, New York u. a.: Routledge, 1993, s. 22–35.

Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press, 1990.

Shelby, Tommie, "Ideology, Racism, and Critical Social Theory", *Philosophical Forum*, C. 34, S. 2, 2003, s. 153–188.

Stanley, Jason, *How Propaganda Works*, Princeton: Princeton University Press, 2015.

Wylie, Alison, "Why Standpoint Matters", *Science and Other Cultures,* yay. haz. Robert Figueroa & Sandra G. Harding, Londra: Routledge, 2003, s. 26–48.

Hakikat Sonrası Duygular ve Eleştirel Düşünce

ÇİĞDEM YAZICI

Eleştirel düşünce deyince aklımıza genelde mantıklı düşünce gelir. Mantık çerçevesi içinde eleştirel düşünmek doğru ve tutarlı düşünmek kadar kişisel duygular ve kanaatlerin etkisiyle gelişen bilişsel önyargıları ve safsataları eleyerek onlara sınır koyabilmek becerisidir. Örneğin ırkçı ve cinsiyetçi düşünce kalıplarında gördüğümüz üzere, bir insanın hiç tanımadığı bir grubun üyelerini şöyle veya böyle aşağı bir karaktere sahip olmakla suçlaması, bir genelleme hatasına düştüğü için mantıklı görülmez. Hatta bazen o kişinin söz ettiği gruptan o aşağılanan özelliklere sahip olmadığını düşündüğü bir tanıdığı olsa bile aynı genellemeyi iddia edebildiğini görürüz. Bazen kendimiz de bu gibi hataları yapabiliriz. Zihinlerimizin tutarlı düşünce ve bilişsel bütünlük ile daha rahat ettiğini varsaydığımızda bu tarz tutarsız genellemeci düşünceleri nasıl sürdürebildiğimizi anlamakta zorlanırız. Dolayısıyla, ortada mantıklılık yoksa sadece mantık hatası değil aynı zamanda görünmeyen duygusal tetiklenmeler vardır diye şüpheleniriz. Mesela, kişinin o grup üyelerine beslediği nefret, öfke, kıskançlık, haset, korku gibi duyguların kafasını karıştırdığını ve o kişinin duyguları yüzünden mantık yürütemediğini düşünürüz. Benzer bir durumu kişinin çok sevdiği ve hayran olduğu kişilerin veya grupların yanlışlarını görse bile fanatik derecede onları savunmaya devam etmesinde de görebiliriz. Basitçe insan ayırmalarımızın da kayırmalarımızın da altında mantıklı ve objektif davranmamızı engelleyen duygular rol oynar diye düşünmeye meyilli olmak için hem felsefe tarihinde hem insanlık tarihinde duymaya alıştığımız fazlasıyla gerekçe vardır. En basitinden Sokrates'in ve Platon'un hakikate yakınlık için yaptıkları felsefi ve eleştirel düşünme çağrısını en çok da sofistlerin duygulara

ve kanaatlere hitap eden retorik ve manipulatif düşüncelerinden duydukları kaygı sebebiyle geliştirdiklerini hatırlayabiliriz.

Günümüzde de benzer kaygıları hakikat-sonrası tartışmalarında görmek mümkün. Oxford Sözlüğü'nün 2016'da yılın sözcüğü ilan ettiği "*post-truth*/hakikat-sonrası" terimi "kamuoyu oluşturmada, nesnel olguların, duygulardan ve kişisel inançlardan daha az etkili olması durumu"nu ifade eder.[1] McIntyre'in özelikle Amerikan medyasındaki küresel iklim krizi tartışmalarını gözlemleyerek yazdığı *Hakikat-Sonrası* adlı kitabında reyting uğruna hakikatin ve bilimin güvenilirliğinin nasıl düşürüldüğünü görürüz.[2] Örneğin, küresel iklim krizini açıklayan bilimsel verilerle, krizi inkâr edenlerin herhangi bir olgusal kaynağı ve mantıklı gerekçelendirmeleri olmadan sadece hoşa giden kanaatlere, hatta alenen yalana dayanan iddiaları reyting uğruna sanki eşit doğruluk imkânlarına sahiplermiş gibi tartışma programlarına çıkarılmışlardır. McIntyre bu programların iki tarafı da dinleyelim diye aslında nesnellik ilkesini takip ettiğini değil yanlış bir eşdeğerlik yarattığını ve böylece hakikat-sonrası dediğimiz dönemi oluşturmakta önemli rol oynadıklarını iddia eder.[3] Bu ve benzeri tartışma ortamları bilimin titizlikle yaptığı ve gerekçelendirdiği çalışmaları, hiçbir gerekçelendirme sunmayan retorik safsatalarla, sırf birbirlerine *karşıt görüş* sunuyorlar diye, *karşılıklı eşit konumlara* koyarak safsatacılara hiç yoktan %50 haklı ihtimali varmış gibi bir koşul sağlarlar.

Yine bu süreçte medyada öne çıkan propaganda söylemlerinin hakikat-sonrası ortamda olgular yerine kanaatlere ve duygulara konuşarak insanları nasıl ikna etmeye çalıştığını görebiliriz. Gerçi McIntyre, Jason Stanley'nin NPR'da verdiği bir radyo söyleşisine referansla, propagandanın yanlı ve manipulatif iletişimden farklı olarak amacının yanıltmaktan çok yönetme çabası olduğunu söyler.[4] Stanley'ye göre propagandanın amacı sadakat oluşturmak olduğundan, asıl derdi bilgi iletmek yerine bir taraf seçmemizi sağlamaktır; insanları haklı olduğuna inandırmak derdinde de değildir, daha ziyade hakikat üstünde otorite sahibi olduğunu göstermek ister. Bu sebeple, Hannah Arendt'ten ilhamla kitleleri ikna edenin olgular değil aleni gözdağı olduğunu iddia eder.[5]

1 Teyit 2016, "Yılın Kelimesi "Post-Truth" Nedir?" Erişim Tarihi: 23.11.2020 (https://teyit.org/yilin-kelimesi-post-truth-nedir/)
2 Lee McIntyre, *Hakikat-Sonrası*, çev. Mehmet F. Biçici, İstanbul: Tellekt-Can Sanat Yayınları, 2019.
3 *Age*., s. 81.
4 Stanley'den aktaran McIntyre, s. 108: Jason Stanley, *How Propoganda Works*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
5 *Age*., s. 109.

Bu çerçevede eleştirel düşünme sadece epistemolojik değil aynı zamanda etik bir faaliyettir; zira yalana karşı bir duruş aynı zamanda pratik ve siyasi yaşamda doğruyu söylemek ile ilişkilidir.[6] Bu etik imkânlar bize her daim hakikatin var olabileceğini ve savunulabileceğini hatırlatır. İnsanların kazanmak için sadece beğenilere ya da gözdağı yöntemlerine daha çok başvurduğunu düşündükçe, hakikati tamamen yitirdiğimizi düşünebiliriz. Fakat hakikat diye bir şeyin kalmadığına inanmak, ya da zaten herkesin yalan söylediğini söylemek veya McIntyre'in dediği gibi "al birini vur ötekine" demek de yalanla kazananların eline daha çok koz vermek oluyor.[7]

McIntyre daha ileri gidip, sosyal bilimlerde, hatta doğa bilimlerinde, hakikat diye bir şeyin olmadığı tezini çeşitlendiren postmodernizmin hakikat-sonrasına yol açıp açmadığını tartışmalarına değiniyor. Bir kişinin iddia ettiği hakikat aslında o kişinin siyasal ideolojisini yansıtıyorsa veya Foucaultcu bir perspektifle hakikat iddiaları her zaman iktidar ve tahakküm ilişkileriyle yüklü ise; "hakikat" diye bir şey olmadığından, bir şeyi bildiğini iddia eden her kimse, bizi eğitmeye değil, baskılamaya çalışıyorsa, hakikat diye bir şey yok mu?[8] McIntyre'in genellemeci tasvirleriyle neredeyse karikütarize edilen post-yapısalcı ve postmodern teorilere göre: "Pek çok perspektif olduğuna göre, belli bir perspektifin kabul edilmesinde ısrar etmek de faşizmin bir türüydü."[9] Gerçi bu genellemeciliğin McIntyre da farkındadır ki şöyle der:

> Postmodernist metinlere dair yapılacak detaylı bir çalışmanın, postmodernist düşüncenin sağcı ideolojiyi desteklemiş olabileceği iddiasının altını oyacağından eminim. Fakat postmodernistlerin, kendi düşüncelerinin inceliklerine çekilip bu düşüncelerinin onaylamayacakları amaçlar uğruna kullanılması karşısında şaşkınlığa uğradıklarına da aynı şekilde eminim.[10]

Buradaki asıl kaygı, özellikle küresel iklim krizi tezlerine karşı önlem almak istemeyen politikacılar, bilim inkârcılığı için postmodern teorileri kullanabilirler

6 Etik bir faaliyet olarak doğruyu söylemek fikrini Foucault'nun *Doğruyu Söylemek* adlı kitabına referansla ve özellikle doğruyu söylemek anlamında kullandığı *parrhesia* kavramıyla ilişki içerisinde düşünmek ve özellikle Eski Yunan felsefesinde bu pratiğin nasıl da etik bir faaliyet olarak geliştiğini anlamak mümkündür. Ancak bu nokta daha detaylı başka bir çalışmanın konusu olarak şimdilik bu yazıda daha detaylı açılamayacaktır.

7 *Age*., s.112.

8 *Age*., s. 117-119.

9 *Age*., s. 119.

10 *Age*., s. 120.

mi kaygısıdır.[11] Bilim yazarı Chris Mooney'in belirttiği gibi bilim inkârcılarının bunu becerebilecekleri şüphelidir:

> Onlara göre, 1990'ların postmodernizmi, kılı kırk yaran akademik işe yaramazlığın tipik bir örneği olabilir ancak . . . iklim değişikliğini inkâr edenlerin herhangi bir anlamda, postmodern görünmek, davranmak ya da tınlamak gibi bir hali yoktur. . . . Hakikate ulaşmanın en iyi yolunun bilim olup olmadığını sorguladıkları falan yoktur; hakikati bilen kendi bilim insanlarıymış gibi çene çalarlar. [ABD Senatörü] James Inhofe'nin Derrida'ya ve Foucault'ya atıfta bulunduğunu düşünebiliyor musunuz?[12]

Truman Chen ise postmodernizm ve hakikat-sonrasının tarihselliklerini düşününce onları bir neden sonuç ilişkisi içinde görmeyi gülünç bulur; hakikat-sonrasının postmodern düşüncelerden çok daha uzun zamandır ortalıkta olduğunu ve postmodernizmin, hakikat sonrasının nedeni olmak şöyle dursun, onu anlamak için oldukça yararlı dağarcık sunduğunu iddia eder.[13] Buradaki yararı şöyle düşünebiliriz; bilim inkârcılarının kullanabileceği "hakikat bilimin tekelinde değildir" iddiası tekelciliğe karşı değil, tam da hakikat üzerinde tekel isteyen güçlerin tekelcilik adına yaptıkları bir hamledir. Oysa post-yapısalcı ve postmodern diye genellenen teoriler genelde bize kendini hakikat gibi gösteren bu tekelci söylemlerin tekelciliğini onların gizledikleri, dışladıkları ve baskıladıkları hakikatlerin de açılabilmesine ve görünmesine olanak sağlamaya çalışan eleştirel teoriler geliştirirler. Yani, politik ve ekonomik çıkar için bilim inkârcısı olanlar hakikat üzerinde kendi tekel iddialarını geliştirirken, kaba tabiriyle birçok postmodern teori tekelci iddialara olası başka hakikat imkânlarını örttüğü için karşı çıkar. Ki, Popper ve Kuhn gibi bilim felsefecilerinden de bildiğimiz üzere iyi bir bilimsel teori zaten tekelci olmaz, her zaman yanlışlanmaya, eleştiriye, başka bir ihtimale, yani şüphelenilebilir olmaya açıktır. Bu açıklık "ortada hakikat diye bir şey yoktur" demek değil, hakikat arayışının değerini kabul etmektir. Israrla tekelci olanlar ise hakikat arayışında değil, güç ve çıkar arayışındadır. Burada kabaca düşünmeden ve sorgulamadan yapılan inkârcılık faaliyeti ile eleştirel düşüncenin ve bilimin

11 *Age*., s.125.
12 Mooney'den aktaran Mc Intyre, s. 126-127: Chris Mooney, "Once and For All: Climate Denial Is Not Postmodern", *Desmog*, 28 Şubat 2011.
13 Chen'den aktaran McIntyre, s. 134-135: Truman Chen, "Is Postmodernizm to Blame for Post-Truth?", Philosophytalk, 17 Şubat 2017.

önünü açan merak, sorgulama ve şüphelenme gibi pratikleri birbirinden ayırt etmekte fayda var. Postmodern ve post-yapısalcı felsefelerde gelişen eleştirel teoriler ve eleştirel yöntemlerle bilimsel düşüncenin de felsefi düşüncenin de geleneğindeki temel eleştirel düşünme pratikleri arasındaki köprüler bilim inkârcılığındaki sorgulamaya ve eleştirel düşünmeye kapalı söylemler ile olası köprülerden çok daha güçlüdür.

Hakikat-sonrasına karşı ne yapabiliriz diye soran McIntyre da nihayetinde yalancıların foyasını ortaya çıkarabilmek için yine eleştirel düşünceyi ve araştırmacı gazeteciliği, hakikat arayışını savunuyor. Ona göre bu sürecin panzehri doğruya tanıklık etmek ve doğru argümanları ve karşı anlatıları azimle tekrar etmektir çünkü insanlar bilişsel önyargılara eğilimli oldukları kadar bilişsel bütünlük ihtiyacıyla mantıken doğru olana daha çok eğilimlilerdir.[14] Hakikat peşindeki eleştirel düşünce ve yöntemler de hakikat sonrasına atfedilen manipulatif düşünce kadar eskidir ve kolayca yok olacak ve vazgeçilecek gelenekler değildir. Terimdeki "*post*/sonrası" ifadesi bizi sanki hakikat geçmişte kalmış bir şeymiş gibi yanıltmasın. *Hakikat* ve *hakikat-sonrası* gibi tarihsel bir ikilik ifadesi bile baştan yanıltıcı yanlış bir ikilemdir.

Ancak çağımızda eleştirel yöntemlerimizi güncellememiz gerekiyor. Zira, bu yöntemler, artık son dönemlerde artan psikolojik çalışmaların da gösterdiği gibi duyguların nasıl düşündüğümüz üzerindeki etkisini de ciddiye almak durumundadır. Birçok psikolojik araştırmaya göre insanlar güvensiz ve tehdit altında hissettiklerinde kulaklarını gerçeklere daha çok kapatıyorlar. McIntyre, Brendan Nyhan ve Jason Reifler'in yaptıkları psikolojik çalışmasını örnek veriyor: Deneklere önce kendilerini doğrulama egzersizi, sonrasında yeni bir bilgi verilmiştir. Hipoteze göre, kendilerini daha iyi hisseden insanların, yanlış algılarını düzelten bilgiyi kabul etmeye daha açık oldukları görülmüştür; aynı çalışmada grafikle gösterilen bir bilginin bağırarak anlatılandan daha kolay kabul edildiği de görülmüş.[15]

Bu noktada duyguların da olgusallığını ve düşüncelerimizle ilişkisini anlamak insana dair hakikatleri daha kapsayıcı bir şekilde anlamamızı sağlar. Duyguları ciddiye alan bir yaklaşım, mantığa karşı bir duruş değildir, fakat mantık-duygu ilişkisini bir zıtlık olarak görme geleneğinden sıyrılmak durumundadır, zira bu da yanlış bir ikilem olabilir. Tıpkı zihin mi beden mi, olgular mı duygular mı, ya da hakikat mi duygular mı gibi birçok farklılık ilişkisinin

14 *Age*., s. 141-144.
15 *Age*., s. 147.

karşıtlığa indirgendiğinde yanlış bir ikileme dönüşmesi gibi. Zaten "yanlış eşdeğerlilik" yaratımıyla birçok medya tartışma programının bizi çeşitli yanlış ikilemlere yönlendirdiğini görürüz: Sıkıcı olgularla konuşan bilimsel sözler mi, yoksa bizi heyecanlandıran ve etkileyen duygusal sözler mi" gibi bir ikilem hakikatin değerini zaten aşağılayabilir. Ya da felsefecilerin yüzyıllarca içine düşebildiği başka bir yanlış ikilemle "doğrucu hakikat mi, yanıltıcı duygular mı" diye sorduğumuzda da duyguların değerini aşağılayan bir pozisyona düşebiliriz. Oysa *hakikat* ve *duygu* bir karşıtlık içinde yer almak zorunda olmadıkları gibi birlikte ele alındıklarında düşünme dinamiklerini bize daha anlaşılabilir kılabilirler.

Duyguların hakikatle ve düşüncemizle ilişkisini anlayabilmek için son yüzyılda çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Hem felsefe tarihinden, örneğin Spinoza'dan hem de disiplinlerarası çağdaş teorilerden ilham alan bu çalışmalar bize yol gösterebilirler. Varoluşçu felsefeler, fenomonolojik teoriler, post-yapısalcı teoriler, toplumsal cinsiyet çalışmaları, nörolojik çalışmalar, antropolojik çalışmalar ve özellikle duygulanımsal teoriler, beden-zihin, doğal-kültür, duygu-akıl gibi ikili ayrımlar yerine kesişimsel ilişkilere odaklandıkları için bize daha kapsayıcı hakikat arayışlarının örneklerini sunarlar.

Bu çalışmalar içinde özellikle feminist teorilerin sorunsallaştırdığı mantık-duygu ikiliğini tartışmakta fayda var. Feministler genelde mantıklılığı eril, duygusallığı ise kadınsı bir özellik olarak gören, bu sebeple kadınları kendi düşünce ve kararlarını kontrol edemeyen zayıf varlıklar olarak gören cinsiyetçi yaklaşımları eleştirmişlerdir. Bu cinsiyetlendirilmiş ayrıma karşı kadınların da mantıklı varlıklar olduğunu ispata çalışan feministler olabileceği gibi duygusallığın da mantıklılıktan aşağı bir özellik olmadığını, aksine bize farklı bilme biçimleri sunan bir yeti olduğunu savunan feministler de olabilir. O zaman hakikat-sonrasına ve beraberindeki iktidar ilişkilerine eleştirel bir duruş almak için kabaca "duygulara karşı mantık" demekle, aynı iktidar ilişkilerine eleştirel duruş sergileyen çevreci hareketlerin veya feminist hareketlerin duyguları ciddiye alma çağrısını ne yapardık? Hele ki hakikat-sonrası beliren güç iddiasındaki bilim inkârcılarının postmodernlerden ilham aldıklarını düşünmek gülünç ise, feministlerin duygulara gösterdiği özenden ilham aldıklarını düşünmek daha da gülünçken? Yoksa feministler de mantığa karşı duyguyu savunarak hakikat-sonracılarının eline bir koz verirler diye mi kaygılanmalıyız? Asıl soru şu: hakikat sonrasının hitap ettiği ve nemalandığı duygular ile feministlerin bilimsel alandan dışlanmasını istemediği duygular

arasındaki fark nedir? Bu farkı düşünmek bizi bu duygularla kuruduğumuz ilişki farklarını da düşünmeye çağırır. Örneğin hakikat-sonrasında nemalanılan öfke duyguları ile yaratılan ırkçı veya cinsiyetçi söylemler ve pratikler ile ırkçılığa veya cinsiyetçiliğe karşı duyulan öfke duygusu ile geliştirilen alternatif pratikler arasındaki fark nedir? Burada duyguların ve onlarla kurduğumuz ilişkinin farkını anlamak için Spinoza'nın duygu anlayışına bakabiliriz, sonrasında Spinoza'dan ilhamla duyguların ne olduklarından ziyade ne yaptıklarına odaklanan Sara Ahmed'in feminist ve *queer* çalışmalardan ilham alan analizleri bize daha da yardımcı olabilir.

Sözü geçen ikiliklerin felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde farklı şekillerde izlerini sürmek mümkün olsa da, Descartes'in geliştirdiği zihin-beden ikiliği düşünen zihni ve bedeni iki farklı töz alması bakımından ikici düşünme gelenekleri için çok temeldir. Oysa Spinoza, düşünmeyi ve bedeni iki farklı töz olarak almaz. Onun metafiziğinde ikisi de aynı tözün, yani Tanrının, farklı modlarıdır. Yani doğa da insanın düşünsel etkinlikleri de aynı gerçekliğin izlerini taşırlar. Benzer şekilde duygu-akıl ayrımı da tözsel olarak keskin bir ayrım değildir. Nihayetinde kendisi de bir rasyonalist olan Spinoza için tüm düşüncelerimizde her türlü deneyimle, tarihimizle ve dünyayla etkileşimimizin bir rolü varken zihnin rolü bedenden ayrı bir tözsellikte değil bedenle ilişki içindedir. Zihin her zaman öteki bedenler tarafından etkilenir ve bu etkilenimlerin geçmişiyle birlikte yeni nesnelere yönelir. Zihin bedenin eyleme gücünü artıran şeyleri tasavvur/hayal etmek için çabalarken bu etkilerle birlikte düşünür.[16] Bu çerçevede Spinoza için önemli olan eyleme gücüdür. Bedenimiz de zihnimizle birlikte aktif veya pasif tesirler etkisi altında eyler. Burada duygular zihne karşı bir rol oynamazlar, daha ziyade aktif ve pasif etkiler/tesirler (*affects*)[17] olarak bizim eyleme gücümüzü artırabilir ya da azaltabilirler. Zihin mi beden mi gibi bir sorudan ziyade duyguların bizim eyleme gücümüzü arttırdığı mı yoksa azalttığı mı sorusu önemlidir. Yani Spinoza neden tutkularımızın etkisi altındayız sorusunu insanın özüne ait olmayan bir durummuş gibi dert edinmez, daha ziyade insan doğasının bir parçası olarak görüp anlamaya çalışır. Dolayısıyla birazdan bahsedeceğimiz Sara Ahmed'in diliyle duyguların ne yaptığına bakar. Nefret, öfke, korku, üzüntü gibi duygular

16 Zeynep Talay Turner, "Nietzsche and Spinoza: Thinking Freedom", *Kaygı,* S. 26. Bahar, 2016, s 17.

17 *Affect* terimi Türkçeye genelde tesir olarak çevrildiği için bu terimi kullandım, ama bu kelimeden bizi etkileyen duyguyu da anlayabiliriz.

bizim eyleme gücümüzü azaltırken, sevgi ve neşe gibi duygular eyleme gücümüzü arttırır, ki bunların da kaynağı benden dışarıda olabilir ve yine "*passion*" etkisiyle pasif tesirler altında olabilirim ama eyleme gücümde duygular da rol oynarlar. Zihin faaliyeti her daim bir etkileşim içindedir. Dolayısıyla her türlü duygumuzla ve o duyguların nesneleriyle ilişki halinde düşünür. Böyle baktığımızda duygularımız da doğaldır, örneğin yaşama içgüdüsüyle veya sevinciyle beni öldüreceğini hissettiğim bir nesneden korkmam ve kaçmam gerektiğini düşünmem normaldir, hatta rasyoneldir. Fakat böyle bir tehlike için yeterli bilgim yokken bir nesneden dışarıdan birilerinin manipulatif bir biçimde beni yönlendirmesiyle ve benim düşünceme sebep olmasıyla korkmam yeterince rasyonel değildir, bu durumda benim net ve yeterli düşüncelerim olmadığı için bu korku benim eyleme gücümü de azaltır. Örneğin bana hiçbir şey yapmamış ya da yapmayan birisinin ya da bir grubun bana zarar vermek istediği düşüncesiyle onlardan korkmam veya nefret etmem gibi. Burada korkunun nesnesi benim net düşüncelerimin değil başkalarının etkisiyle oluşmuştur. Dolayısıyla manipulatif düşüncenin yaptığı şey bizi daha rasyonel olacağımız varken daha duygusal yapması değildir. Zaten duygusal olan düşünme ve eyleme biçimimizde duygularımızın nesnesini bizim yerimize belirlemesi ve bununla sürekli oynamasıdır. Bu sebeple duygusal salınımlar yaşarız çünkü otoriteler sürekli duygularımızın nesnelerini değiştirerek bizi yönetirler. Bir gün komşumuz, misafirimiz ve kardeşimiz diye sevmemiz istenen kişileri başka bir gün can ve mal güvenliğimize tehdit bir düşman gibi görmemiz istenebilir. Burada pasif bir şekilde bir duygudan bir duyguya salınmak yerine, o nesneyle ilişkimizi belirleyen kendimizden kaynaklı deneyimler, düşünceler ve duygular sebep olursa daha aktif oluruz ve bu kadar salınmayız. Kendimizin kurduğu ilişkilere göre daha etken olduğumuz tutarlı duygularımız ve düşüncelerimiz olur.[18] Sonuç olarak Spinoza'ya göre duygularımızı ve tutkularımızı daha rasyonel olmak adına bastırmamalıyız, aksine bizi nasıl yönlendirdiğini iyi anlamalıyız. Ne kadar iyi anlarsam o kadar net düşüncelerim olur ve duygularımın kölesi olmak ve onlarla çalkalanmak yerine onlarla eyleme gücümü arttırabilirim.

Spinoza'nın ilham verdiği nörolojik çalışmalarıyla ünlü Damasio da *Descartes'in Hatası* adlı kitabında duyguların rasyonel olanın karşısına kon-

18 Spinoza'nın duygu anlayışını anlamak için *Etika* kitabının duyguların kaynağı ve doğası üzerine olan 3. Bölümüne ve Beth Lord'un *Spinoza's Ethics* kitabının "The Affects" başlıklı 3. Bölümüne başvurdum. Bu okumaları yaparken benimle bilgi, yorum ve fikirlerini paylaşarak yönlendiren Zeynep Talay Turner'a ayrıca teşekkür ederim.

ması yerine, birlikte işleyen mekanizmalar olarak görülmesini savunur. En basit örnekle bazı korkuların ve kaygıların bizi rasyonel adımlar atmaya yönlendirmesini düşünebiliriz. Örneğin hiçbir korku ve gelecek kaygısı yaşamayan birinin hiç para biriktirmeyip bir günde çılgın kararlarla borsada veya kumarda tüm parasını kaybetmesi gibi. Nörolojik çalışmalar genelde ahlaki gelişimlerimizi, bir arada yaşayıp yardımlaşan bir tür olarak daha iyi ayakta kaldığımızı iddia ederek, bedensel ve biyolojik yaşamımızla ilişkilendirirler. Spinoza'dan yola çıkarak da başkalarıyla uyum içinde yaşamamızın eyleme gücümüzü arttırma ihtimalini düşünebiliriz, çünkü ne kadar çok başkalarıyla karşılaşma varsa o kadar *sonsuz etkileşim* durumu vardır ve bu bize bir özgürlük alanı açar.[19] Oysa Nietzsche etkileşimden doğan eylemlerimizi tam da etkiye tepki olabilecekleri için özgür bulmaz. Onun felsefesinde duygusal tepkilerimizle üreyen tepkiler fazla edilgen olduğu için, özellikle hınç gibi duygular, bizi özgürleştirmez aksine tepki duyduğumuz güçlerin tepkilerimizi belirlemesi ile onlardan bağımsız ve özgür yeni bir gelecek ve yaratıcı yeni eylemlerde bulunamamak demektir. Nietzsche'nin kısaca köle ahlakı dediği bu tepki ahlakında, Spinoza'nın etkileşim felsefesinden bulunabilecek bir özgürlük imkânı belirmez.

Ezilenlerin kendilerini ezenlere karşı hissettiklerinin ezenlere verdikleri tepkilerini ve eylemlerini belirlemesinin ezilenleri özgürleştirip özgürleştirmediği feminist felsefede de önemli bir tartışma sorusudur. Buradaki kaygı da duygusal tepkilerle belirlenmenin bizi aktif değil reaktif ve edilgen duruma düşürmesidir.

Bu konuyu tartışan düşünürlerden Sara Ahmed, Latince kökeninde acı çekmek anlamı bulunan *passio* teriminden türeyen *passive*/edilgen çağrışımlı *passion*/ tutku terimlerini inceleyerek konuya girer. Bu edilgenlik korkusunun ürettiği duygusallık korkusunu başkaları tarafından şekillendirilmeye eğilimli olmakta gördüğümüz zayıflıkla ilişkilendirir.[20] Özellikle kadınlıkla ilişkilendirilen yumuşaklık gibi duygulara yakıştırılan edilgenlikten zayıflık olarak korkulur. Oysa yumuşaklığın karşısına konan sert, katı ya da soğukkanlı olmak, duygusala karşı daha mantıklı olmak değildir, tersine başka bir duygu-

19 Zeynep Talay Turner, *age.*, s. 10-11. Bu makalede Zeynep Talay, Nietzsche ve Spinoza'nın özgürlük fikirleri arasındaki farklara odaklanırken, Spinoza'nın eylemlerimizin tepki ve etkileşimlere açıklığından beliren özgürlük anlayışı ile Nietzsche'nin tepkisellikten üreyen ahlakların bizi özgürleştirme ihtimaline karşı şüpheli ve eleştirel yaklaşımını açıklıyor.

20 Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015, s. 11.

sallık biçimidir.[21] O da bir tepkiselliktir. Bu sebeple Ahmed'e göre, "duyguları incelemek, bize tüm eylemlerin aslında tepkiler olduğunu gösterebilir çünkü yaptıklarımız ötekilerle olan temaslarımızla şekillenir."[22] Duyguları nesnelere bir yönelim ve onlarla bir temas şekli olarak gören Ahmed, onları nesnelerde veya öznelerde arayan yaklaşımları eleştirir. Hatta bu eleştirinin ilhamını Descartes'tan alır. Zira Descartes'a göre de nesnelerin doğası gereği onlara karşı bir şey hissetmek söz konusu değildir, nesnelerin nedensel özellikleri yoktur; nesneleri iyi ya da kötü oldukları için değil, "faydalı" ya da "zararlı" göründükleri için sever veya onlardan nefret ederiz.[23] Bunun yerine, hisler nesnelerle temasımızın şeklini alır. Ahmed'in yorumunda bir şeyi faydalı ya da zararlı olarak algılamak onun bana nasıl tesir ettiğine bağlıdır:

> Bu bağımlılık duygunun belirlenmesinde bir boşluk yaratır. Bir şeyin yararlı mı zararlı mı olduğu, beden tarafından "hissedilirken" bir yandan da düşünce ve değerlendirmeye ihtiyaç vardır. . . nesnelerle aramızdaki teması belirli biçimlerde yorumlamamızı gerektirir.[24]

Bu yorumlama süreci bize duyguların nesnelere doğru bir yönelim süreci içinde olduklarında nesnelerin nasıl çoğunlukla duyguların sebepleri olarak yorumlandıklarını da gösterir. Zira Hume'un da deneyimdeki ilk aşama olarak edindiğimizi düşündüğü *impression*/izlenim terimi de içinde bir tesir ve yorum alanı barındırır; bir izlenime kapılmak bir bastırma sonucu izi kalanın, iz bırakanın tesiriyle olur.[25] Dolayısıyla duygular ne öznenin kişisel alanındaki içten dışa, yani nesnelerin ve toplumun dünyasına, ne de dıştan içe geçerek ortaya çıkarlar. Ahmed'e göre iki ihtimal de duyguları önceden bir yerde varsayarlar, oysa onlar "içeri" ve "dışarı"da değil, aradaki temas ve ilişkinin biçimleridir.[26] Yani duygular, sadece "ben"de olup "biz"e aktarılan ya da "biz"de olup bana aktarılan şeyler değildir. "'Ben' ve 'biz', başkalarıyla temaslarımızla şekillenir ve hatta o temasların şeklini alırız."[27] Duygular ayrıca aramızda sanki önceden var olan şeyler olarak da dolaşmazlar, evet dolaşırlar ama yine bizim tema-

21 *Age*., s. 12-13.
22 *Age*., s. 13.
23 *Age*., s. 14.
24 *Age*., s. 15
25 *Age*., s. 15
26 *Age*., s. 18-19
27 *Age*., s. 20.

sımızla birlikte şekillenerek dolaşırlar ve yapışırlar. Sonuçta "*emotion*/duygu kelimesinin Latincede "hareket etmek, dışarı çıkmak" anlamına gelen *emovere* kelimesinden türediğini göz önüne alırsak burada bir hareket olduğunu tabii ki görebiliriz. Fakat Ahmed'e göre bu hareket, "bedenin mesken edindiği "yer" ile bağlarını koparmaz, bedenleri diğer bedenlere bağlar" ve temas bu hareketini şeklidir.[28]

Bu bağlanma ve temas konusunu Ahmed'in feminist literatürde ele aldığı feminist bağlılıklar konusunda da tartışabiliriz. Özellikle Wendy Brown'un feministlerin geleceğe olan yöneliminde "ardında bırakmak" isteyebileceği normlara bağlılığını sorguladığı, feministlerin cinsiyet veya toplumsal cinsiyet gibi nesnelerinin uçmasına izin vermesi gerektiğini savunduğu düşüncelere karşı Ahmed bu bağlılıklardan ya da nesnelerden koparak değil onları temasımızın bir sonucu olarak görerek yol alabileceğimizi iddia eder.[29] Bu bağlılıkları feminizm için bir "problem" ya da başarısızlık gibi görmek de aslına feminizmin eleştiri nesnelerini *dönüştürebileceğini* varsaymamızdandır ki, bu çok sorunlu bir varsayımdır çünkü normatif karşıtı politikalar normların gücünü azaltmaz.[30]

Bu noktada Nietzsche ve Spinoza arasındaki farkla ilişki kurarsak, geride bırakılamayan ve ezene karşı hissedilen kızgınlık duygularından veya tepkilerinden kurtulmak ve kopmak özgürleşmek midir? Ahmed'e göre hayır, zira bu duygular da bize haksızlık yapanlarla temasımızdır ve o haksızlığa karşı davranışımızın biçimleridir. Fakat burada kısaca bu duyguya ontolojik bir temel statüsü vermek de söz konusu değildir. Ahmed de baskı dolayısıyla yaşanan acıyı veya kızgınlığı kadınları bir araya getiren kurucu bir temel gibi görmez; bunun yerine böyle bir kızgınlığı dünyayı zaten farklı bir şekilde yorumlamayı açan bir temas gibi görür: "Yani kendini feminist olarak tanımlama dünyayı bu şekilde eleştirmek için o öfkeyi kullanmaya bağlı"dır der.[31] Zira duygular da harekete geçirir ve Brown'dan farklı olarak Ahmed, tepki olmadan eyleme geçen bir politikayı ve "tepki tarihinin dışında kalan saf ya da birincil bir eylemi" mümkün görmez.[32]

Ahmed'in siyah feminizmin önemli düşünürlerinden bell hooks ve ırkçılığa tepkisinin öfke olduğunu söyleyen Audre Lorde'a sık sık atıfta bulunması onla-

28 *Age*., s. 21.
29 *Age*., s. 214.
30 *Age*., s. 214.
31 *Age*., s. 214.
32 *Age*., s. 214.

rın acı ve öfke gibi duyguları sadece yara fetişimiz içinde anlatmak yerine onları yorumlayarak şimdide var olan haksızlıklara karşı bir eleştiri imkânı ve böylece yeni bir ufuk alanı açmalarındandır.[33] Bu feminizmler temas hikâyelerini kapsayarak etkilendiklerini kendi hareketlerine katarlar:

> . . . nasıl ki kadınların beden ve yaşamları onları feminist bilince taşıyan şiddet hikâyeleri ile şekillenirse, feminizm de karşı olduğu şey tarafından şekillendirilir. Eğer feminizm karşı olduğu şeye ahlaki, politik ve duygusal bir tepkiyse, o zaman feminizmin karşı olduğu şey feminizmin dışında görülemez.[34]

Nietzsche'deki tepkiselliğin kısırlaştırıcı etkisini ciddiye almamız gerekse de Ahmed "bir şeye karşı olmanın illa ki karşı olmak adına karşı olmak olmadığını, dile getirilmesi gereken ama henüz ifade edilmemiş başka bir şeyi desteklemek" de olabileceğini söyler; dolayısıyla haksızlıklara karşı duygusal tepkiler yorumlanıp dile getirildiklerinde yaratıcı olasılıklara açık bir eleştiri imkânı da üretebilirler. [35]

Özellikle kadınlarda görüldüğünde hoş karşılanmayan duygusal hallerden öfkenin ne olduğuna değil de ne yaptığına bakarsak bu yorumların ve yeni çılan imkân alanlarını görebiliriz. Örneğin Greta Thunberg hakkında ve öfkeli yüz ifadesi hakkında yapılan küçümseyici bakışlara karşın onun tepkisinin tüm dünyada küresel iklim krizine karşı kamusal tepkilerin diliyle buluşma imkânı da duyguların hareket ettirici ve temas kuran tarafını bize gösterir.

Nihai olarak, Ahmed Descartes ve Irigaray'dan ilham ile merak duygusunu özellikle feministler için yeni olanaklar düşünmeyi mümkün kılan hareket ettirici bir duygu olarak örnek verir: [36]

> Merak kişinin tanımadığı bir nesneyle karşılaşmasıdır ya da kişinin sıra dışı olarak kabul ettiği bir şeyi sıradanlıktan sıradışılığa dönüştürür. Merak böylece ufkumuzu ve temas alanımızı genişletir. Merak kişinin dünyaya açılmasının ön koşuludur: Karşılaştığımız şey bizi harekete geçirdiğinde meraklanırız. . . .merak dünya yüzeylerini yapılmış olarak görmemize yol açar ve böylelikle tarihselliği devre dışı bırakmak yerine, tam tersine geliştirir. Dünyanın "sıradanlaştırılma-

33 *Age*., s. 219.
34 *Age*., s. 219.
35 *Age*., s. 221.
36 *Age*., s. 224.

> sıyla", onun aşina olduğumuz, tanınabilir bir şeye dönüştürülmesiyle gizlenen tarihselliktir. [37]

İşte bu eleştirel merak aslında bilimsel şüphecilik gibi dünyanın şu anki halini bir kesinlik gibi görmez ve şimdide olan politik sorunları kader gibi görmemizi engeller, böylece umut imkânını da açar. Merak da umut da geleceği bir soruya ve sorgulamaya dönüştürür. Umut ve merak olmadığında gelecek kaygısı insanın hareketini arttırmak yerine hiç hareket edemez hale de getirebilir:

> Dönüşüm bazen imkânsız gibi gelse bile umut, bizi öfkelendiren şeyin kaçınılmaz olmadığını hissetmemizi sağlayan şeydir. Gerçekten de umut olmadan öfke, kişiyi karşı olduğu şeyin tekrarının "kaçınılmazlığının" neden olduğu bir çaresizliğe ya da yorgunluk hissine yönlendirebilir.[38]

Yazının ana sorusuna geri dönersek, hakikat-sonrasının kışkırttığı duygularla feminizmin desteklediği duygusal etkileşimlerin arasındaki farkı şimdi yeniden nasıl düşünebiliriz? Bence, Ahmed'in diliyle bu *duygular ne yapar* diye baktığımızda aradaki farkı görebiliriz. Hakikat-sonrası söylemlerinde hitap edilen bir duygu, örneğin kendini üstün, ötekini aşağı görmek için gelişen ırkçı bir nefret ya da tiksinti duygusu bize eleştirel düşünme imkânı açar mı? Yoksa içerdiği safsatalarla eleştirel düşünmenin önünü tıkarken, aynı zamanda Nietzsche'nin dediği gibi bizi tepkisel bir hınca mahkûm edip, geleceksiz bir mızıkçılığa tıkmaz mı? Bunların yerine Lorde'da gördüğümüz öfke ne yapar? Safsataları daha görünür kılan bir yorum ve anlama biçimi geliştirirken eleştirel düşünmenin önünü açtığı gibi dünyayı başka türlü düşünmenin ve yaşamanın imkânlarını da merak etmemizi sağlamaz mı? Dolayısıyla örnek verilen feminist felsefelerdeki duyguların rollerine bakmak, hakikat-sonrası bağlamda duygular konusunda bir cevap geliştirmemizde ve duyguların neler yapabileceğini anlamamızda yol gösterici olabilirler. Ezber bir şekilde duyguları mantığın karşısına koymak yerine eleştirel düşünmemizin de önyargılı düşünmemizin de farklı duygusal biçimlerini anlamamız hakikat-sonrasında hakikati görme imkânlarını bize daha çok açabilir.

37 *Age*., s. 225.
38 *Age*., s. 230.

Kaynakça

Ahmed, Sara (2015), *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Istanbul: Sel Yayıncılık.

Chen, Truman (2017), "Is Postmodernizm to Blame for Post-Truth?", *Philosophytalk*, 17 Şubat 2017.

Foucault, Michel (2001), *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lord, Beth (2010), *Spinoza's Ethics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

McIntyre, Lee (2019), *Hakikat-Sonrası*, çev. Mehmet F. Biçici, İstanbul: Tellekt-Can Sanat Yayınları.

Mooney, Chris (2011), "Once and For All: Climate Denial Is Not Postmodern", Desmog, 28 Şubat 2011.

Benedictus de Spinoza, (2011), *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Stanley, Jason (2015), *How Propoganda Works*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

TALAY TURNER, Zeynep (2016). ""Nietzsche and Spinoza: Thinking Freedom", *Kaygı,* Bahar, sayı: 26.

Teyit (2016). "Yılın Kelimesi "Post-Truth" Nedir?" Erişim Tarihi: 24.11.2020 (https://teyit.org/yilin-kelimesi-post-truth-nedir/)

Bildung'u Savunmak Gerekir: Aydınlanma ile Eğreti-Eğitim Arasında İnsan

ÖZEN NERGİS DOLCEROCCA

Bildung yüklü bir terimdir. Farklı bağlamlarda birçok şey ifade eder. Almancada günlük kullanım içinde eğitim, kültür, tahsil ve terbiye anlamlarına gelir. Fakat terimin felsefe ve edebiyat alanındaki tarihi oldukça köklü, anlamı da çok daha katmanlıdır. Bu tarihsel bağlamı nedeniyle *"untranslatable"* yani çevrilmesi mümkün olmayan, daha doğrusu çevrildiğinde anlam kaybı veya kaymasına uğrayacak bir kavramdır. Bu sebeple terim, çevirisi yerine birçok dilde, orijinal halinde kullanılır. Ayrıca daha sonra da tartışacağım gibi, kavramı çevirmememin bir nedeni de kavramın evrensellik iddiasıyla ve görünürde buna tezat oluşturan kültürel hegemonya sorusu ile bağlantısıdır. *Bildung* kabaca, kültürün içinde ve onun aracılığıyla kendini oluşturma, yetiştirme ve / veya eğitim anlamına gelir. Benim bu terime duyduğum ilgi elbette edebiyattan, özellikle Bildungsroman'da olduğu gibi, roman formundaki tezahürlerinden kaynaklanıyor. *Bildung* tarih, felsefe ve edebiyatın kesişiminde yer alıyor ve yalnızca düşünsel bir kavram olarak değil, anlatıların tarihi ve zamanı temsil biçimleri ile de doğrudan ilgili. Bu yazıda önce felsefe sonra da bununla ilişkili olarak edebiyat tarihinde *Bildung*'un dönüşümüne odaklanarak, kavramın günümüzde kullanım alanları olup olamayacağını sorgulayacağım. Anti-entelektüalizmin, safsataların ve bilim inkârının hegemonyacı söylemler haline geldiği, kültür ve eğitimin tüketim nesnelerine dönüşümünün artık tamamlandığı, üniversitelerin meslek okullarına veya sıradanlık sertifikası sağlayıcılarına evrildiği bir çağda *Bildung*'u savunmak mümkün mü? Kültür savaşları kavramının arkasına sığınan muhafazakâr toplum politikaları ve

neoliberal kapitalizmin ürettiği karşıtlıklar—örn. Doğu-Batı, liberal-milliyetçi, elit-halk, fail-mağdur—*Bildung*'u da bu savaşın bir parçası haline getiriyor. O zaman, *Bildung*'u savunmak gerekir diyebiliriz, ama nasıl?

Bildung fikri on sekizinci yüzyıl sonlarında Alman felsefesinin dünya düşünsel tarihine en önemli katkılarından biridir. Fikrin temeli genellikle Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* eseri ile ilişkilendirilir. Hegel'e göre bu terim, zihin veya ruhun biçimlendirici ve bütüncül gelişimini ifade eder. Bu gelişim sosyal ve tarihsel bir süreçtir. Bu bir bireyin, bir toplumun veya tarihsel bir geleneğin biçimlenmesi olabilir. Aslında kavram bundan çok daha eskidir. Bazı araştırmacılar kökenini orta çağ mistisizminden barok mistisizmindeki sürekliliğine ve dinin ruhsallaştırılması sürecine dayandırır. *Bild*'in imge anlamına geldiğini düşünürsek, bu Aydınlanma öncesi geleneklerde biçimlenme ve gelişim fikri, metafizik bir mükemmellik fikrinin insanlarca tezahür edilmesi demektir. Son olarak, *Bildung*'un jeneolojisinde en çok alıntılanan figür Johann Gottfried von Herder, "kültür aracılığıyla insanlığa yükselme" fikrini ortaya atar. Bu nedenle, bu iki düşünürden beslenen temel dayanak, bir bireyin *Bildung* aracılığıyla evrensele ulaşması gerekliliğidir. Bu evrensele ulaşma fikri, yukarıda bahsettiğim kültür savaşlarının öncülü olan kavram karmaşasının sıklıkla saldırdığı ve aşındırdığı bir fikirdir.

Bildung kavramının, altında yatan ideolojik değerleri, tarihsel temellerini ve siyasi bilinçdışını (kuramsal anlatıya dönüşmüş halinde) anlamamıza yardımcı olacak iki yönünü vurgulamak istiyorum: içselleştirme ve *Bild*. Hans-Georg Gadamer *Hakikat ve Yöntem* kitabında, *Bildung*'u hümanizmin yol gösterici kavramlarından biri olarak sayar ve "kişinin doğal yeteneklerini ve kapasitelerini geliştirmenin insani yolu" olarak tanımlar. Kavram bir kişinin, geçmişinden kopmadan veya onu reddetmeden bir benlik oluşturulabileceği fikrini anlatır ve bu oluşumun herhangi bir teknik veya metodik yolla elde edilemeyeceğini, ancak kişinin bunu benimserse gerçekleşeceğini belirtir. Yani *Bildung* (yalnızca) metodik veya kurumsal bir eğitim değildir; içselleştirilmiş bir gelişim ve adabı ifade eder. Kişi sadece bunu uygulamakla kalmamalı, aynı zamanda onu muhafaza etmelidir, çünkü bu gelişen ve devam eden bir kavramdır. Ayrıca kavram, oluşum sürecini, yani oluş halini ifade etmez. *Bildung* zamanı, temelde yatan bir telos (erek) barındır, kişinin kendini geliştirmeye yönelik bir amacı, hedefi vardır (*Sichbilden*). Bu içselleştirme ise aynı zamanda içsellik kavramının oluşması ile de ilgilidir. *Bildung* belli bir içsel dünya varsayımına dayanır.

Gadamer ayrıca, *Bildung*'un kökeninde *Bild*, "biçim", "görüntü" ve özellikle "resim" kelimesinin geçtiğine dikkat çeker. Kendini geliştirme, insanın ideal bir "imaja" uygun olarak benliğini *oluşturma* sürecidir. İmge tamamlanmalı, gelişim amacına ulaşmalıdır. Bu aynı zamanda sürekli gelişim durumunda olan içsel bir süreçtir. Latincede eşanlamı olan "formatio" (form yani biçim sözcüğünden türetilmiş gelişim) yerine Bildung kavramını kullanmamızın nedenlerinden biri, on sekizinci yüzyılın sonlarında Alman felsefesinin etkisine ek olarak, bu imge fikri de olabilir. Ayrıca "*Urbild*" (orijinal), "*Vorbild*" (model), "*Abbild*" (kopya), "*Bild*" (resim) ve "*Einbildungskraft*" (hayal gücü) gibi sözcüklerin anlamları ve karşılıklı ilişkilerinin, örneğin Gadamer'in metninde, kavramsal bir bütünlük oluşturması da bu örnek imge fikrine bağlanabilir. Bu arada pek çok eleştirmen bu fikri kadim mistik gelenekle ilişkilendirdi: insanın ruhunda tanrı imgesini taşıdığını ve insanın tanrının imgesi ile biçimlendirildiğini varsayan, insanın kendi içinde bu imgeyi geliştirmesi gerekliliğini savunan mistisizm ve tasavvuf. Hatta bazıları, *Bildung*'un Yahudi-Hristiyan mitolojisindeki eskatolojik modeli yinelediğini iddia ederken, diğerleri bunun bu modelin sekülerleşmiş bir versiyonu olduğunu savundu. Öyleyse sormamız gereken ilk soru, hümanizmin temel kavramlarından biri varsaydığımız *Bildung* içinde, dinî bir teleoloji veya kendini geliştirmenin transandantal bir vaat barındırdığı eskatolojik bir zamansallık buluyor muyuz? Daha basitçe söylemek gerekirse, öteki dünyaya yapılan bir yatırım olarak düşünülen, kendini tanrının prensiplerine yaklaşarak geliştirme fikrinin seküler bir versiyonu mudur bu evrensele yükselen insan fikri? Yoksa *Bildung*, on sekizinci yüzyıl Almanya'sında ortaya çıktığı haliyle ve bugünkü anlamıyla, bu eskatolojik zamansallığı kalkınmacı bir zamana dönüştürmenin, sorunsuz bir şekilde kapitalist ideolojiye ve onun içselleştirilmesine geçişin bir yolu mu? Yani, kapitalist toplum düzeni içinde kazanç sağlayacak birey için (bu her türlü kapital olabilir) eğitim ve kişisel gelişimin, eski zaman ideolojilerinin bir başka versiyonu haline dönüşmesi, bunun da felsefi olarak *Bildung* fikriyle meşrulaştırılmış olması mümkün mü? Bu soruların hepsine yanıt aramak bu kısıtlı alanda mümkün değil, ama burada göstermek istediğim, eskatolojik bir gelişim anlamından, Aydınlanma felsefesi ile ruhsal, kültürel ve evrensel bir gelişime, oradan da serbest piyasa kapitalizmi ile pragmatik bir *Bildung* anlayışına geçiş olduğunu gözlemleyebiliriz. Bugünün kültür ve eğitim krizi ile, yukarıda değindiğim kültür savaşlarının yarattığı kavram karmaşası üzerine anlamlı bir söz söyleyebilmek için, kavramın tarihsel gelişimini anlamak önemli.

Burada disiplinlerarası bir geçiş yapacağım ve bu soruyu cevaplamanın en iyi yolunun edebiyata ve *Bildungsroman* formuna bakmak olduğunu iddia edeceğim. Goethe'nin *Wilhelm Meisters Lehrjahre*'si, bu felsefi kavramın odağını edebiyat alanına genişleten ilk eser olarak kabul edilir. 1790'ların ortalarında başlayan hikâye, Wilhelm'in gençlik yılı maceralarını takip ederek, kahramanın nasıl yavaş yavaş hayatını biçimlendiren deneyimlerini anlamaya başladığını ve böylece giderek artan bir özgürlüğe ulaştığını ve kendi kaderini tayin etme duygusu kazandığını okuyucuya gösterir. Goethe'nin çalışmaları elbette edebiyat alanında bir ilk değildi. Geniş anlamda roman türünde de olduğu gibi, *Bildungsroman*, başlangıçta erken modern döneme ait bir İspanyol türü olan *picaro* geleneğinden gelişti (*Lazarillo de Tormes* bu türün en bilinen örneğidir). Hatta *picaro*, yani, işini bilen, alt sınıftan gelme uşağın toplumsal eleştiri ve hicve dayanan yükselme hikayesi, modernite öncesi Arap hikâye anlatımı geleneğinden beslenmiştir. Ayrıca seyahatname (*Reiseroman*), sentimental roman ve diğer yerleşik estetik modeller, *Bildungsroman*'ın ana karakterin özerk bir birey olarak gelişimini konu alan bir biçime dönüşmesinde rol oynamıştır. Bu anlatı biçiminin tarihsel dönüşümünün yanında, *Bildungsroman* hem kültürel hem de felsefi rezonansa sahip bir terimidir. Yani yalnızca bir gençlik dönemi romanı (*Entwicklung*) veya eğitim romanı (*Erziehungroman*) değildir. Tam anlamıyla tercüme edilemeyen bir terim olduğu için edebiyatta da *Bildung* kavramını kullanıyoruz. Zira *Bildung* terimi pratik sosyal gerçeklik ile bireyin karmaşık içselliği arasında diyalektik bir dinamik içinde çalışıyor. Bu diyalektik aşağıda söz edeceğim Adorno'nun *Bildung* anlayışının da yazının sonunda varacağımız Bildung savunmasının da önemli bir parçası.

Bildung'un zamansallığına gelecek olursak: pek çok eleştirmenin de dikkat çektiği gibi, *Bildung* her zaman geç gelir, yani *Bildung* romanı sadece eksik veya geç bir şekilde gerçekleştirebildiği örtülü bir teleoloji ile işler. Evet, türün temsili örneği *Wilhelm Meisters Lehrjahre* bile, özerk bir benlik amacına ulaşamama ile ilgilidir. Ancak, ortada tanımlanması gereken bir *"telos"* yani bir erek, evrensel bir ideal, *Bildung*'un *Bild*'i her zaman vardır. Bu ideale ulaşmak nadir hatta imkânsız olsa da *telos* her zaman mevcuttur. Bu zamansal perspektif göz önüne alındığında *Bildung*, modernitenin zamansal ideolojisi ile mükemmel bir uyum içindedir. Reinhart Koselleck'e göre on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Avrupalılar "neue Zeit," yani yeni zamanlarda yaşıyor olmanın farkındalığını kazanmışlardı. Bu yeni zaman deneyiminde, zamanın ritminin hızlanması ile 'şimdi'nin artık eşi benzeri görülmemiş ve özgün bir şey

olarak deneyimlenmesi halini şöyle tanımlar düşünür: "Öyle bir an ki, derhal ve belki de ister istemez, kendi yerini ondan önce gelenlerden ayıran ve aynı kronoloji içindeki devamsız zamanları ayırt eden bir şimdi." Modernite ile ilgili neredeyse her anlatı bu fikirden yola çıkarak, bir çeşit dönüşüm, kırılma ve hızlanmanın temsili ile başlar. Modernite kendinin geçmiş olmaya mahkûm bir şimdi olduğunun ayırdına varır ve bu sebeple modernite, tarihselliğinin en çok farkında olan devirdir. Şimdinin hem eşsiz hem de daima gelip geçici bir zaman olarak deneyimlenmesi, endişe ve nostalji ile birlikte, insanın kendini sürekli geçmiş üzerinden tanımlama ihtiyacını da ortaya çıkarır.

Bildungsroman da tam olarak bu zamansallığı temsil amacına hizmet eder. Burada bahsettiğim, formun basit ve özcü bir şekilde, doğrusal bir düzlemde, bir bilinçli özkeşif sürecine indirgenmesi değildir. Bu biçimin merkezinde yatan ironinin ta kendisidir: Bildungsroman teleolojisini her zaman eksik bir şekilde gerçekleştirir. *Bildung* daima gecikmiştir, hatta bunu postyapısalcı bir dille tanımlarsak, *immer schon* yani daima çoktan/zaten gecikmiştir diyebiliriz. Bu, hiçbir zaman *Bildung*'a sahip olamadın ve hiçbir zaman da olamayacaksın düşüncesinin bir edebi biçime dönüşmesidir. Yani, biz hiç modern olmadık, hiçbir zaman Aydınlanma'nın ideallerini gerçekleştiremedik, ama zaten modern olmak da hep geç kalmaktır diyalektiğidir bu. Mesela klasik *Bildungsroman*'ın çağdaş okumalarında da gördüğümüz gibi, kahraman asla bireysel otonomiye tam olarak ulaşamaz, hiçbir zaman kendini yönetebilen mutlak bir özne olamaz.[1] Evet, *Bildung* telosunu anlatısal ironi ile veya postyapısalcılıkla altüst edebiliriz, ama yine de tekrar ediyorum, *Bildung*, klasik hümanist ideolojinin, özgürlük idealinin, kendi kaderini tayin edebilme yetisinin, spontanitenin/kendiliğindenliğin, aşamalı özfarkındalığın bir parçası olarak daimidir. *Bildung* bir kendini tanıma kurgusu olarak tahayyül edilmelidir ve bu her şeye rağmen önemli ve gerekli bir kurgudur.

Burada üçüncü aşamaya, yani kapitalizm ve *Bildung* sorusuna dönmek istiyorum. Başlarda da söyledim gibi, edebiyatı ve edebiyatın bu biçimi nasıl dönüştürdüğünü incelemek felsefe ve tarih açısından da oldukça aydınlatıcıdır. Bazı eleştirmenler on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru *Bildungsroman*'da tarihsel bir dönüşümün ortaya çıktığını gözlemliyorlar, estetik ve ruhsal bir gelişimi temsilden daha pragmatik ve araçsal bir anlama doğru evrilme. Bu iki uç, yani Alman romantizminden beslenen klasik *Bildung* fikri ile, serbest

1 Bu konuda daha fazla bilgi için Esty ve Pfau'nun eserlerine ve Ever'in yayınlanmamış doktora tezine başvurabilirsiniz.

piyasa kapitalizmi içinde araçsal bir gelişimi temsil eden Bildung, birbirinden gerçekten farklı mı, birbirlerine zıt mı, yoksa aslında biri diğerinin sonucu mu aslında tam olarak emin değilim. Burjuva devrimleri sonrasını anlatan bir tür haline gelmiş olan *Bildungsroman*, *Aşk ve Gurur*'un Elizabeth Bennet'ı, *Kırmızı ve Siyah*'ın Julien Sorel'i, *Goriot Baba*'nın Rastignac'ı, ya da *Büyük Umutlar*'ın Pip'i gibi önemli karakterler ile roman formunun en başarılı örneklerini vermiş, on dokuzuncu yüzyılın klasiklerini yaratmıştır. Bu dönüşen biçimde gördüğümüz endüstriyel kapitalizmin etkisi altındaki toplumun kısmen ironik, sert ama (edebi stil anlamında) gerçekçi bir temsilidir. Alman romantizminden gelen estetik gelişimle ruhsal büyüme anlatısı, aklın araçsallaşmasının, bireyselciliğin, sosyal akışkanlığın, kurumsallaşan eğitimin ve liyakat fikrinin hâkim değerlere dönüşmesi ile, toplumsal uyumu arayan veya bu uyumu kurmakta zorlanan, alt ve orta sınıftan gelen karakterlerin büyüme hikayesine dönüşmüştür. Burada diyalektik fikrini yinelemek gerektiğini düşünüyorum: yani herkes için eğitim fikri, yetkinlik, toplumsal geçirgenlik gibi Fransız devrimiyle dolaşıma sokulan ilerici bir ideolojinin parçası iken, aynı zamanda araçsallaşmanın, verimliliğin, yabancılaşmanın ve yeni ve derin eşitsizlikler yaratacak bir toplumsal dönüşümün de lokomotiflerinden biri olmuştur *Bildung*.

Bu bağlamda *Bildungsroman*'ı tarihsel materyalist bir yaklaşımla ele alan Franco Moretti'den bahsetmenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Tarihsel açıdan, Bildungsroman *ancien régime*'in bitimi ve Avrupa'da burjuvazinin yükselişi ile, genç nüfusun geleneksel rolünün büyük bir değişimden geçtiği sırada ortaya çıkmıştır. On sekizinci yüzyılın sonlarında romantiklerin başlattığı gençlik anlatıları, on dokuzuncu yüzyıl realizmi ile genç nüfusun, modern bireyselliğin temsilcilerine dönüştüğü hikayelere evrilmiştir. Moretti edebiyat sahnesindeki bu dönüşümün, burjuva medeniyetinin en önemli dilemmasına uyumlu bir çözüm bulma isteğiyle doğduğunu söylüyor, yani "kendi kaderini tayin etme ideali ile topluma uyum sağlama gerekliliğinin bir o kadar emredici talepleri arasındaki çatışma"nın temsili. Modern bireyselliğin ortaya çıkışı ile, Batı toplumları bireyin kendi mutluluk anlayışını belirleme ve kendi kaderini tasarlama hakkını temin etti. Aynı zamanda, bununla çelişen bir şekilde, bireyden topluma rıza göstermesini ve onunla bir anlaşma içinde olmasını da talep etti. Moretti, *Bildungsroman*'ı bu özerklik idealinin tamamlayıcı parçası olan bireysellik ile sosyal entegrasyonun ana mekanizması olan normallik arasındaki gerilim ve çatışmanın üzerine oturtuyor. Edebi form bu modern birey fikrine, yani, kendi içinde tutarlı, rasyonel ve otonom bir özneye; kişinin

kendini geliştirmesi ihtimaline ve bu gelişimin gerçekleştiği doğrusal olay örgüsüne dayanıyor. Bu yüzden, iş modern burjuvazi toplumunun ve onun modern bireyinin, sosyal entegrasyonunu gerçekleştirmesini sağlayacak şekilde biçimlenmesinin temsiline geliyor.

Bildungsroman'ın temel görevi, Moretti'nin de belirttiği gibi, türün klasik örneklerinden on dokuzuncu yüzyıl modeline geçildiğinde, modern sosyal entegrasyonu resmetme ve desteklemeye dönüşüyor. Kendi kaderini tayin ideali ve buna karşıt olan normallik arzusu arasında bir köprü oluşturuyor. Yani, "özgür birey" "ürkek bir özne" değil de "sosyal normları sahiplenen" "ikna olmuş bir vatandaş" olmalı bu anlatıda. Hâkim sosyal düzen, bu sebeple, "sembolik olarak meşru" da gözükmeli. Anglo-Germen kurgularda gördüğümüz "ikna olmuş vatandaş" karakteri ile Fransız gerçekçiliğinin çatışma ve çelişki temsili bu Bildungsroman geleneğinin farklı iki yüzünü oluşturuyor. Yani, birey toplumla bir uyum yakalayabilir veya sosyal hayat bireye bir düşman olarak da belirebilir, ancak uyum da bu çatışmanın kendisi de bireyselliği destekler ki, bu çatışma bile aslında yapısal bir gerilimdir. Bir çatışmanın var olması için okuyucunun ya sistemin kendisine ya da karakterin sistem hakkındaki negatif düşüncelerine rıza göstermesi sağlanır. Sonuç olarak elde kalan, rasyonalizmin, yeterlilik fikrinin, bireyciliğin/bireyselliğin, liberalizmin, sosyal hareketliliğin ve kapitalist topluma en iyi uyum sağlayan öznenin araçsallaştırılmasıdır.

Adorno "Theorie der Halbbildung"[2] başlıklı yazısında, burada edebi temsillerinden yola çıkarak gösterdiğim *Bildung* fikrinin merkezindeki çelişkiyi çağdaş kültür ve eğitim endüstrisi çerçevesinde inceliyor. Daha sonra evrildiği faydacı ve araçsal anlayışa karşın, klasik *Bildung* söylemi, dünyayı kültür, sanat, bilim gibi yöntemlerle deneyimlemeyi ve bu deneyimden yola çıkarak otonom ve evrensele ulaşabilmiş bütüncül bir kişilik oluşturma fikrini ileri sürer. Bu, hümanizmin temel varsayımlarından olan, özellikle İtalyan ve Fransız geleneğinden beslenen insanın mükemmelleştirilebileceği fikrine dayanır. Adorno yazısında bu tarihe değinir: önce *Bildung* fikrinin nasıl dönüştüğünü, sonra da bu dönüşümün aslında kaçınılmaz olduğunu, zira araçsallaşmanın da klasik *Bildung* fikrinin bir uzantısı olduğunu anlatır. Adorno'ya göre *Bildung* hem çuvallamış bir fikirdir hem de kültür ve eğitim alanında nesneleşme ve fetişleşmeye meydan okuyabilecek bir gerekliliktir. Bu diyalektik yaklaşım

2 Tanıl Bora bir yazısında "Yarı-Eğitimlilik Teorisi" olarak çevirmiştir. Ben burada çizdiğim kavramsal çerçeve dahilinde "Eğreti-Eğitim Teorisi" olarak kullanacağım.

Bildung kavramının temelindeki çelişkinin bir sonucudur. Birey için otonomi ve özgürlük ile temellenen bir gelişim şart koşulurken, diğer taraftan da bireyi çevreleyen toplumsal düzenin kısıtlayıcı yapısı, onu heteronom ve eylemsizlik içinde bırakır. Yani, bir yandan bizi özgürleştirmeye ve toplumun dayatmalarına meydan okumaya yönelten *Bildung*, diğer yandan da içimizdeki hayvanı evcilleştirmeye koyulup bizi medeni, görgülü, terbiyeli vatandaşlara dönüştürmeye koyulur. Adorno bu felsefi düşüncenin tarihsel ve sosyo-ekonomik tezahürünü, devrimci hareketler ve onu takip eden yeni sınıf konsolidasyonları içinde takip eder. İlerici söylemlerle ortaya çıkan özgürlük olarak kültür (içselleştirilmiş eğitim) kavramı, yükselen burjuva sınıfının özgürleşmesine katkıda bulunurken, zamanla onların iş ve yönetim faaliyetlerini yürütmelerine yardım etmiş ve sonunda eğitimin zamanla aşağı sınıflarla kendilerini ayrıştırdıkları bir imtiyaz aracına dönüşmesine yol açmıştır.

Kısacası, yukarıda değindiğim edebiyattaki dönüşüm tarihsel süreçle diyalektik bir ilişki içindedir. Nasıl Rastignac Paris'te alacağı eğitimle yetkinlik kazanacağı fikrine ve devrimin meritokratik söylemine kör bir inançla, toplumda iyi bir yere geleceğini varsayıp, taşradan metropole göçtüğünde büyük bir hayal kırıklığı yaşadıysa, Adorno'nun bahsettiği düzlemde de kâğıt üzerinde eşit olanların toplumunda eğitim aslında bir sınıfın monopolisine girmiştir. Bundan sonraki eğitim ve kültürün metalaşması sürecini Adorno *Halbbildung*, yani yarım ve eğreti eğitim olarak tanımlar. Bu eğitim anlayışı içinde içerik metalaşıp bir tüketim nesnesine dönüşürken, hakikatle olan bağını (*Wahrheitsgehalt*) ve yaşayan öznelerle yaşayan ilişkisini (*lebendigen Beziehung zu lebendigen Subjekten*) kaybetmiştir. *Bildung*'un liberal kapitalizm ile geçirdiği dönüşüm onu faydacı bir eğitim anlayışına çevirmiş, bu anlayış içinde de eğitim bir sosyal ve politik araç, böylelikle de bir statü sembolü haline gelmiştir. Yazının başında bahsettiğim, üniversitelerin meslek okulu, diplomaların sıradan eğitim sertifikalarına dönüşmesi, bilim ve kültürün bu araçsal düzlemde hakikat yerine birer değere; deneyimlenen ve içselleştirilen bir *Bildung* yerine, piyasa değeri devamlı değişen bir metaa evrilmesinin bir sonucu. Örneğin, tıp diploması eğitim borsasında asla düşüşe geçmezken (pandemi ile bu değişebilir elbette) —zira statü yükseltme için en garantili mesleklerden biridir— avukatlık veya son zamanlarda bilgisayar mühendisliği gibi diplomaların değeri yıldan yıla değişir. Burada beşerî bilimlerin veya güzel sanatların esamisi bile okunmaz, sanat tarihi bölümünde isteksizce okuyan öğrencilere kariyer reklamı yaparken bulabilir kendini bir araştırmacı.

Yazının bu noktasında ters bir manevra yapmamız gerekiyor, tıpkı Adorno gibi. Fark etmişsinizdir ki, yazının söylemi burada çok tanıdık bir nakarata dönüşüyor: üniversiteler çok bozuldu, doğru düzgün eğitim verilmiyor, üniversiteli işsizler ordusu varken hâlâ üniversite açıyoruz vesaire. Bu iddiaların hepsi doğru, hepsi Adorno'nun tanımladığı *Halbbildung*, yani eğreti eğitim sürecinin bir parçası. Eğreti eğitim zaten başarılı olma kaygısı gütmez, hatta bunu aktif olarak istemez. Türkiye'de durum daha kötü diyebilirsiniz, ancak Türkiye tarihsel olarak kendine özgü bir transformasyon sürecinden geçse de küresel kapitalizm ailesi içinde, hepimiz *Halbbildung* düzeninin birer parçasıyız. Ya da şöyle söyleyeyim, *Halbbildung*'u eleştirirken, çağdaş düzenin muhafazakâr eleştirisi veya yukarıda bahsettiğim, kültür savaşları söylemi tuzaklarına düşmemiz oldukça kolay. Bu bizi ya seçkinci bir üniversite anlayışına götürür —ki bir beşeri bilimci olarak bu görüş sembolik kapital açısından çıkarıma olur (kısa vadede); ya nostaljik bir muhafazakarlıkla her şeyin ne kadar bozulduğundan yakınabiliriz (ki nesnel olarak bu doğru olabilir); veya anti-entelektüalizm silahını kuşanıp felsefeye, sanata, bilime düşman kesilip, bunların zaten işe yaramayan elitist kavramlar olduğunu (buraya Batılı olmayan kültürler için Batı etkisi endişesini de ekleyebiliriz) savunabiliriz. Bu söylemlerin hepsinde de kendi içinde doğruluk payı var: *Bildung*'un da parçası olan, hakikate dair bilgiyi araçsallaştırmadan, yalnızca kendi için (*for its own sake*) öğrenmek zaman zaman temel ve beşerî bilimlerin savunduğu, ancak üniversite için çoktan yabancılaşmış bir pratiktir. Nostaljik muhafazakarlık ise kaybedilmiş bir idealin yasını tutar ve her ne kadar böyle bir ideal hakiki olmasa da *Halbbildung*'un bir yozlaşma olduğunu inkâr edemeyiz. Popülist bilim ve kültür düşmanlığına gelince, sınıfsal olarak, kendi habitusları içinde işsizlikle boğuşan orta ve alt sınıf için *Bildung*'un işe yaramazlığı haksız bir pozisyon değil. Bu görüşlerin hepsinin de farklı renklerde de olsa, kolayca faşizan eğilimlere evrilebileceğini tahmin etmek de zor değil. Peki bu çıkmazlara düşmeden *Halbbildung*'u nasıl eleştirecek, *Bildung*'u nasıl savunacağız?

Yirmibirinci yüzyılda teori ne işe yarar sorusu gibi epistemolojik bir açmaza götürebilir bizi bu soru. İşe yaramak söyleminin kendisi araçsallaşmayı çoktan kabullenmiş, entelektüel değerin randıman ile ölçüldüğü bir sistemin içinden, daima çoktan kaybedilmiş bir savaşı vermektedir. Adorno bu soruyu şöyle formüle edip yanıtlıyor: toplum *Bildung*'un temelini altından çekip aldığında, biz zamanımızın dışına çıkmalıyız. *Bildung*'un neden zorunlu olarak eğreti eğitime dönüşmesi gerektiğine dair eleştirel bir yaklaşım geliştirmek dışında

yapabileceğimiz bir savunma yoktur: bu diyalektik yaklaşım ile, yani *Bildung*'u kendi parçası —veya sonucu— olan *Halbbildung*'un eleştirisi olarak okumak; kültür savaşları ve eğitimle ilgili ağızlarımıza sakız olmuş nakaratları eleştirel bir mercekten geçirmek *Bildung*'u günümüzde yaşatmanın yegâne yöntemidir.

Bu eleştirel merceklerden birinden bahseden bir koda ile yazıyı sonlandırmak istiyorum. Gadamer'in yukarıda bahsettiğim hümanizmin yol gösterici kavramlarından biri olarak saydığı *Bildung*, yani kendi tanımıyla, kişinin doğal yeteneklerini ve kapasitelerini geliştirmenin insani yolu ve bu yolla ulaşılacak evrensellik, tarihsel materyalist eleştiriye oldukça açık bir kavramsal çerçeve aslında. Daha sonraki yazılarında Gadamer bahsettiği kültürün, metropolün (bu bağlamda Batı Avrupa'nın) modern burjuva öznelliğini öncelleyen, onun evrenselliğini varsayan bir düşünceye dönüşme eleştirisini kabul etmiştir. Bu, özellikle Türkiye gibi periferik eşitsiz gelişmenin yaşandığı toplumlarda, oldukça anlaşılır bir eleştiri.[3] Şöyle açayım: Hegel'in *Bildung* fikrinden yola çıkan Gadamer, kavramın amacının kendini evrensel bir entelektüel varlık olarak kurmak olduğunu söyler ve ekler: kendini kendi içine kapatan, kendini hususiliği ile sınırlayanlar "*ungebildet*" yani biçimsizdir. *Ungebildet*, eğitimsiz (*ohne Bildung*) anlamına gelir. *Bildung* burada mutlaka kurumsallaşmış eğitime değil, yetiştirme, terbiye ve kültüre işaret eder. Gadamer'in terimin etimolojisine (yani un-ge-bild-et, kelimenin tam anlamıyla şekli bozulmuş, deforme olmuş) gösterdiği dikkat, *Bild*'in nasıl yetiştirme ve eğitim fikrinin bir parçası olduğunu gösteriyor. Peki, kendini kendi içine kapatan, evrensele ulaşamayan insanlar ve toplumlar neden biçimsizler? Bu metropolitan burjuva öznelliğine sahip olmayan herkes biçimsiz mi demek oluyor? Gördüğünüz gibi yeniden kültür savaşlarının tuzağına düşmek üzereyiz. Oysaki Adorno'nun yöntemini takip edersek, kavrama eleştirel yaklaşarak, kavramın içindeki çelişkilerin farkında olarak, anakronistik de olsa *Bildung*'u savunabiliriz. Benin'li Marksist düşünür Paulin Hountondji kültürel hiyerarşileri yeniden üreten akademik pratiklere yönelik değerli eleştirisinde şöyle bir iddiada bulunur: periferi ile ilgili araştırmalar en çok yakın çevreyle ilgilidir; yerel bağlamla sınırlandırılmış, kendine mahsusluk içine kapatılmış, evrensel olana yükselme konusunda aciz ve çok da istekli olmayan bir toplum tanımlarlar. Yani Hountondji, bir yandan bölgesel uzmanlıkların Avrupa tarafından üretildiği ve Avrupa'nın teorik ve pratik ihtiyaçlarına cevap verdiği konusunda bizi uyarırken, bir yandan da

3 Doğu - Batı, küresel Kuzey - Güney gibi kültürel ve harita konumlandırmasına ilişkilenmiş kavramlar yerine, merkez (metropolitan) ve çevre (periferi) kavramlarını kullanıyorum.

şunu söylüyor: *Bildung*'un "evrensele yükselme" olarak tanımlanan Hegelci fikri yalnızca merkeze mahsus değildir. Periferi de yalnızca bu tür evrensel ilkelerle kıyaslanamayan yerel değerlere tabi değildir. Günümüzde otokratik ve totaliter rejimlerin bu temel evrensel değerlere karşı çıkarak pekiştirildiği gerçeğini göz önüne aldığımızda, evrensele yükselmeyi, kendini, yeteneklerini ve kapasiteni bütüncül bir biçimde, içselleştirerek geliştirmeyi, yani *Bildung*'u savunmak bugün bir zarurettir.[4]

Kaynakça

Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften, Ln, Bd.8, Soziologische Schriften*. yay. haz. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, 1996.

Austen, Jane, *Pride and Prejudice*. Dent, 1972.

Balzac, Honore de, *Le Père Goriot*. 1st ed., Le Livre de Poche, 2004.

Bora, Tanıl, "Tahsilli Cehaletin Cinneti", *Birikim*, S. 211, Kasım 2006,

Dickens, Charles, *Great Expectations*, 2001 Modern Library ed, Modern Library, 2001.

Ever, Selin, *The Modernist Bildungsroman: End of Forms Most Beautiful*, Duke University, 2013.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Bloomsbury Academic, 2013.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795, *Project Gutenberg*,

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Gözden geçirilmiş edisyon, Oxford University Press, 1977.

Herder, Johann Gottfried von, *Herder: Philosophical Writings*. yay. haz. & çev .Michael N. Forster, Cambridge University Press, 2002.

Hountondji, Paulin, "Recapturing", *Contemporary Marxist Theory: A Reader*, yay. haz. Andrew Pendakis vd., Bloomsbury Academic, 2014, s. 67–76.

Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, MIT Press, 1985.

Moretti, Franco, *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*. Verso, 2000.

Stendhal, *Le rouge et le noir*, LGF, 2008.

4 Bu yazının bazı bölümlerinin İngilizceden çevirisi için bana yardım eden yetenekli öğrencilerim Sinem Elif Akgün ve Talya Sayımer'e, ayrıca yazının taslağını benimle sabırla okuyan ve önerilerde bulunan F. Oya Aktaş'a teşekkür ederim.

Eleştirel Teori ve Siyasi Eğitim Arayışı*

ROBYN MARASCO

Günümüzde eleştirel teorinin üniversiteye bağımlı olduğu ve geleceğinin beşerî bilimler ve sosyal bilimlerin üniversitedeki yeri tarafından belirleneceği su götürmez. Bu tarihsel olumsallığı kader gibi gösteren koşulları –eleştirel teorinin nasıl olup da üniversiteleri mesken tuttuğunu ve orada kendisine sıcak bir yuva bulup bulmadığını– soruşturabiliriz. Gelgelelim, bulunduğumuz nokta bu. Yaptığımız işi üniversiteler içinde ve ötesinde nasıl savunacağımızı ve yayacağımızı çözmek bizim çıkarımıza.

Eleştirel teoriyi savunmak ve yaymak bugün bir kez daha siyaset ve yöntem meselelerine dönmek demektir. Bu, derslikleri siyasileştirmek anlamına gelmese de siyasi zeminde ve siyasi eğitim arayışı bakımından eleştirel teoriyi savunmak anlamına gelir. Nancy Fraser'a başvuracak olursak, eleştirel teoride *eleştirel* olan unsur üzerinde diretmektir. Fraser eleştirel bir teorinin esasen epistemolojik veya hatta felsefi olmadığı konusunda haklıdır.[1] Daha kesin bir dille söylersek, eleştirel bir teori bazı epistemolojik veya felsefi bağlılıklardan oluşabilir, ama eleştirel bir teoriyi eleştirel olmayan bir teoriden ayıracak olan bu bağlılıklar değildir. Onu diğerlerinden farklı kılan, siyasi bağlılığıdır. Birçok Marksist teorisyen nesli için bu, işçi sınıfı mücadelesine bağlılık anlamına geliyordu. Fraser için, işçi sınıfı siyasetinin ötesine, daha geniş toplumsal tanınma ve ekonomik adalet mücadelelerine doğru gitmek anlamına geliyor. Fraser bu düşünceleri şöyle dile getiriyor:

* "Critical Theory and the Pursuit of a Political Education", *Theory&Event,* C. 20, S. 3, 2017, s. 756-768. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.

1 Nancy Fraser, "What's Critical About Critical Theory: The Case of Habermas and Gender", *New German Critique*, S. 35, (Bahar–Yaz, 1985), s. 97–131.

> Eleştirel bir toplumsal teori, araştırma programını ve kavramsal çerçevesini, eleştirel olmayı bırakmasa da tarafgirce özdeşleştiği o muhalif toplumsal hareketlerin hedeflerini ve faaliyetlerini göz önünde tutarak şekillendirir.[2]

Fraser için tarafgirce özdeşleşme, eleştirinin askıya alınması demek değildir. Yeni toplumsal hareketlerin bir araştırma gündemi oluşturmasına ve teorinin kendisini ve toplumsal hareketleri eleştiri üzerinden güçlendirmesine olanak verecek şekilde, bu hareketlerin "hedefleri ve faaliyetleri"ne uyum sağlamış bir araştırma programının geliştirilmesi demektir. Fraser'a göre, eleştirel teori gerçek mücadelenin göbeğindeki gerçek insanları öncelikli sorunu olarak görür. Bugün eleştirel teorisyenler ırklar arası adalet, cinsiyet eşitliği, çevre savunması ve küresel adalet hareketlerinin açtığı sahada çalışmaktadır. Günümüzde toplumsal hareketlerin somut şekli, bizim için niyetlerimizi ve bağlılıklarımızı netleştirme fırsatına dönüşür. Bu hareketlerin birçoğu teori ve teorik müdahaleye açıktır; örneğin, polis şiddetine karşı protestolarda ve beyazların egemenliğine ve kutsal kurumlarına karşı mücadelede, borç ve hapishanelerin ortadan kaldırılmasını amaçlayan oluşumlarda, tecavüz kültürü ve sistemli cinsel taciz karşıtı savaşta, geçimi sağlayacak bir maaş ve evrensel temel gelir için düzenlenen çağdaş seferberlikte ve çalışmanın reddi ve çalışma olmayan bir dünyaya dair imgelerin inşasında. Çerçeve, kavramlar ve hedefler için praksisin teoriye ihtiyacı vardır. Fakat teori de ilham ve bulgular için praksise muhtaçtır.

Bu özel ittifakların yanı sıra, eleştirel teorinin geçmişinden alınmış tutarlı bir siyasi projeyi ıslah etmek de bence mümkün ve zahmete değerdir. Kısacası, *anti-faşizm* veya başka bakımlardan çok farklı olan düşünürleri tutarlı bir teorik gelenekte bir araya getiren o siyaset. Eleştirel teoriyi eleştirel olmayan bir teoriden ayıran, faşizm tehdidini anlayış şekliyle ve ona karşı sıraya dizdiği kuvvetlerle alakalıdır. Aşırı basit bir şekilde söyleyecek olursak, eleştirel teorinin siyaseti, anti-faşizm siyasetidir. Bu siyasi proje Adorno'yu Bataille'a, Benjamin'i Deleuze ve Guattari'ye, Marcuse'yi Foucault'ya bağlar ve kendi "eleştirel teori" tanımım da hepsini içerir.[3] Bu, hepsinin de faşizmi aynı şekilde tanımladığı veya ona aynı tarzda karşı çıktığı anlamına gelmez. Saydığım

2 *Age*., s. 97.

3 Bu düşünürlerin birkaçının faşist temayüller veya görüşlere sahip olmakla suçlanması absürt bir ironidir. Eleştirel teori tarihine dair, en tutarlı şekilde Richard Wolin tarafından sunulan bu okuma, kendi görüşüme en zıt konumu temsil eder. Bu okumanın tam anlamıyla çürütülmesi elinizdeki yazıyı aşan bir çalışma gerektirmektedir.

tüm bu kişileri ayırt eden başka önemli siyasi bağlılıklar olmadığını da ileri sürmez. Michel Foucault'nun *Anti-Oedipus*'un önsözünde sorduğu soruların tüm bu geleneğe can veren sorular olduğu anlamına gelir:

> İnsan devrimci bir militan olduğuna inandığında dahi (ve özellikle o zaman), bir faşist olmaktan nasıl kaçınabilir? Konuşmamız ve eylemlerimizi, kalbimiz ve zevklerimizi nasıl faşizmden arındırabiliriz? Davranışlarımızın içine işlemiş faşizmi nasıl meydana çıkarabiliriz?[4]

Anti-faşizmi ön plana aldığımız ölçüde eleştirel teori geleneğinin daha iyi bir okuru ve mirasçısı oluruz. Erken dönem Frankfurt Okulu düşünürleri için, anti-faşizm siyaseti fevkalade çetin bir akıl ve tutku gereksinimiydi. Omuz silkip "zaten hepimiz faşistiz" demek yeterli olmayacaktır. Örneğin Adorno'da esasen siyasi bir anti-faşizm bağlılığı aynı zamanda siyasetin kendisine, en azından siyaset sanılan eylem gösterisine karşı tavizsiz bir ikirciklik anlamına gelir. Söz konusu siyasi bağlılık her şeyi telafi etmeyecektir. Adorno caz hakkında, homoseksüellik ve spor hakkında ve yazılarında ele aldığı birçok konu hakkında yine haksız olacaktır. Buradaki mesele, doğru nedenlerle haksız olabilmesi değildir. Mesele, gerici oluşumların insan psişesini, aileyi, kültürü ve hatta bizzat dili nasıl ele geçirdiğini incelemek, faşizmin davranışlarımızda kök salmasını sağlayan tarihsel süreci ve koşulları ve "faşist karakter"in şu anda boy gösterdiği çeşitli biçimleri anlamaktır.

Anti-faşizm aynı zamanda ara sıra pozitif bir özgürlük düşüncesine işaret etmek anlamına gelir, fakat çoğu zaman bunlar spekülatif ve eksik olarak kalır. Bunun nedeni eleştirel teorinin özgürlüğü bir varlık hali değil, bir pratik olarak görmesidir. Günümüzde anti-faşizm neoliberal plütokrasi ve beyazların egemenliğine, sömürgeci-emperyalist şiddet ve kapitalist imhaya, cinsiyetçi baskı ve zehirli erkeklik biçimlerine bir karşı saldırı anlamına gelir. Muhtemelen aynı zamanda, faşizme karşı savaşta gerçek bir halk cephesi açısından asli olan, radikal bir demokratik projeye yeniden yatırım anlamına da gelir. Bu tutarlı siyasi ve teorik konumun çağdaş etkisini tasvir etmenin kuşkusuz başka yolları da bulunur.

Hissiz veya hareketsiz uzuvlar, saplanıp kalma veya bir şekilde engelli olma anlamında felç imgesinin normalde anıştırdıklarının tam tersine, ben

4 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, s. xv.

eleştirel teori geleneğini canlı ve zinde bir gelenek olarak görüyorum. Ayrıca bu zindeliği sağlayan akıl kadar tutkulardır da: "pozitif" ve "negatif" tutkular. Yakın zamanlı çalışmalar akıl ve rasyonaliteye, geçerlilik iddialarının koşuluna ve rasyonel bir siyasi kültür gereksinimlerine çok fazla odaklanmıştır. Bunlar önemli sorular. Fakat aklın felsefi gereksinimlerinde tam anlamıyla kavranamayan, aklın sınırlarını aşan veya talepleriyle uyuşmayan o deneyimler adına da konuşmamız ve bu deneyimlere de değinmemiz gerekiyor. Fraser'ın tanımını tekrar anarsak, tarafgirlik salt rasyonel bir özdeşleşme değildir. Siyaset, yoğun tutku anlamına gelir. Adorno da düşünmenin kendisinin bir haz türü olabileceğini anlamıştı. Bu tutkular ve hazlara temel erişim hakkını neredeyse hiçbir zaman savunmayız; sanki sadece pek az kişinin imtiyazı gibidirler. Bununla birlikte, siyasi yaşamın tutkuları ve eleştirel düşünmenin hazları Frankfurt'taki (ve ötesindeki) öncellerimiz için hayati bir öneme sahipti. Adorno hazzı, "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın meşru bir şekilde yerleşebileceği bir yer olarak görüyordu.[5] Marcuse performans değil tutkunun başarı ölçütü olacağı, çalışmanın aynı zamanda bir oyun olacağı, güzel yaşamın herkes için erişilebilir olduğu yeni bir toplumdan söz ediyordu.

Yine de teorik çalışmalar okumak ve yazmak karşılığında ücret almanın beraberinde getirdiği gerçek imtiyazları görmezden gelmem –veya eleştirel teorinin üniversitelerde çürümeye terk edildiği korkusunu sarsmam– mümkün değil. Bu, eleştirel teorinin üniversite dışında bir yaşamı olmadığını söylemek değildir; işçi ve parti lideri Antonio Gramsci, kütüphaneci Georges Bataille, klinik psikiyatrist ve militan Franz Fanon eleştirel teorinin diğer kurumsal ortamlarda yeşerdiğini bize hatırlatır. Asla hiçbir üniversiteyle herhangi bir resmi bağı olmamış veya en iyi eserlerini vermeden önce üniversiteden ayrılmış birçok devrimci, sanatçı ve yazar hatırlamak mümkün. Fakat günümüzde eleştirel teori en çok kolej ve üniversite hocalarının –ve işlerin nadir ve çalışma koşullarının tamamen eşitliksiz olduğu beşerî bilimler ve toplumsal bilimler dallarında çalışanların– işidir. *Felç, kişisel bir başarısızlık değil, yapısal bir durumdur*. Eleştirel teorinin felcinden söz etmek istiyorsak bunu her şeyden çok öznel bir zayıflık olarak görme ayartısına direnmemiz gerekiyor muhtemelen. Kendi geleneğimiz bu felç halini diyalektik olarak ve son kertede nesnel koşulların bir sonucu olarak düşünmemiz gerektiğini öğretir bize.

5 "Olumsuzlama ters yüz olarak hazza dönüşebilir, olumlamaya değil." Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, çev. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997, s. 40.

Bu bana, Frankfurt'taki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü için başlangıçta belirlenen planda, enstitünün hem üniversite hem de devlet karşısında tam anlamıyla eleştirelliğini koruyabilmesi için her ikisinden de ayrılması gerektiğinin savunulduğunu hatırlatıyor.[6] Frankfurt Üniversitesi'nin hemen karşısında bulunan Enstitü'nün konumu ne kadar yakından birbirleriyle bağlantılı olduklarına işaret eder. Fakat biçimsel ayrılıkları belirli düzeyde bir bağımsızlığa da olanak veriyordu. Bizim durumumuzsa hayli farklı: Eleştirel teori programları ve enstitüleri şimdi, az sayıda değerli istisna dışında, üniversite içinde barınmaktadır ve üniversitenin fermanları tarafından massedilmiştir.[7] Sadece bu massedilişin toplumsal araştırmanın niteliği açısından iyi olup olmadığını değil, aynı zamanda maaşlarımızı veren kurumlar karşısında eleştirelliğimizi nasıl muhafaza edebileceğimizi de sorabiliriz.

Maaşlar konusu, hocalar (ve öğrenciler) olarak işimizle gayet alakalı olduğu için Deleuze ve Guattari'nin psikanalizin ikiyüzlülüğü hakkında söylediklerini getiriyor aklıma. Deleuze ve Guattari'ye göre klinik ilişki hiçbir zaman tartışmaya açılmamış o olguyu dayanağı olarak alır: "psikanalizin abuk sabuk yeni gerekçeler öne sürdüğü... üçüncü bir tarafın tuhaf dışlanışı", yani paranın dışlanması.[8] Analist yeni çatışmaları desteklemeye, yeni fantezileri beslemeye harcanan saatler için fatura keser. Süresiz olarak ertelenmiş tedavi daima doğrudan nakit ödeme biçimleri gerektirir. Analitik sahne, en kaba türde bir ekonomik mübadeleyle kurulur. Bununla birlikte para, bizzat başlangıçta dışlanan tartışma konusudur aynı zamanda. "Nazik sohbet" kuralları sadece bu kesin ve elverişli anda devreye girmek içindir. Hastanın ödeme konusunda konuşması yasaklanmıştır, böylelikle analist para almak hakkında asla konuşmak zorunda kalmaz. "Eleştirel teori"nin bir farsa dönüşmemesi için bu üçüncü tarafı –para, finans, ödeme almak, çalışmamızı finanse eden ekonomik ilişki– düşüncemizin ön planında tutmamız gerektiğini ileri sürüyorum. Verdiğim derslerin hayatımı kurtardığına eminim. Fakat aynı zamanda şimdi geçimimi sağladığını ve bu geçimin, öğrencilerimin biriken borçları ve akademik yardımcı emek gücünün ve üniversite kadrosunun açlık sınırındaki maaşları sayesinde

6 Bkz. Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Berkeley, CA: University of California Press, 1973, 1996, 1. Bölüm.

7 Bu arada, Frankfurt Üniversitesi'nin başka yere taşınmasıyla Enstitü içinde bulunduğu zengin muhit ve inşa edilen lüks apartmanlar tarafından yutulmuştur. Bu ve Frankfurt'ta belediyenin arazi tahsisi ve imar politikalarına dair verdiği bilgiler için Andrew Poe'ya müteşekkirim.

8 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1983, s. 64.

mümkün olduğunu da biliyorum; üstelik yüksek eğitimin genel ekonomisi ve yaşamlarımız ve geçimlerimizin bağlı olduğu bu engin sistemde eleştirel teorisyenin (kuşkusuz marjinal) rolünden hiç söz etmiyorum bile.

Başlangıç Vizyonu

Horkheimer 1931 yılında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün direktörlüğüne geçtiğinde onun verdiği adla, "toplumsal bir felsefe" –veya maddi yaşam, kurumlar, iktidarlar ve kolektif pratiklere dair teorik araştırma– arayışına odaklanacak bir araştırma gündemi ilan etmişti.[9] Eleştirel teorinin başlardaki yöntemlerini düşünecek olursak pekâlâ bu toplumsal felsefe fikriyle başlayabiliriz. Horkheimer'in yanı sıra Enstitü'nün diğer üyeleri için de söz konusu projenin kökenleri Hegel'e ve tarihsel materyalist Hegel eleştirisine kadar uzanıyordu. Horkheimer toplumsal felsefe projesine girişen ilk kişinin Hegel olmadığını teslim eder: Ondan önce Kant insanların tarihsel yazgısıyla ilişkili olarak hukuk, kültür, din ve devlete dair sorular yöneltmişti. Fakat Horkheimer'in söylediğine göre, Kant'ın kolektif yaşam hamleleri "rasyonel öznenin kapalı birliği" tarafından yönlendiriliyordu.[10] Kant özgün bir nesne arayışında asla bu özneden ayrılmayı başaramamıştı. Bunun sonucunda, nesneler ve diğer şeyler dünyasına dair şeyleşmiş bir izah koydu ortaya. Kantçı toplumsal felsefe aslında Kantçı egonun toplumsal yansımasıydı. Toplumsal felsefe olarak eleştirel teori, Hegel'in izinden öznelliğin prangalarından kurtulma girişiminde başlar. Toplum bilimleri, ampirik araştırma, yöntemler, veri kümeleri, tarih, olgular, kanıt, değerler, yargılar; tüm bunlar Horkheimer'e göre toplumsal bir felsefenin olmazsa olmaz bileşenleriydi. Eleştirel teoride yeni bir programın neye benzeyeceğini, eleştirel teorinin bugün ne olması gerektiğini düşünmek için bir araya geldiğimizde bazı kaynakları Horkheimer'in başlangıç vizyonunda buluruz. Felsefenin toplum bilimleriyle yakın ve aralıksız diyaloğunu sürdürmesi, eleştirel teorinin hakiki bir multi-disipliner teşebbüse dönüşmesi, toplumsal eleştirinin antropoloji, siyaset, sosyoloji, psikoloji ve edebiyat alanlarında çeşitli şekillerde uygulanması, mevcut düzenin kökten bir eleştirisi amacıyla bir dizi araştırma yöntemlerini benimsemesi: İşte bu amaçlar hâlâ entelektüel çabalarımızın merkezinde olmalıdır.

9 Max Horkheimer, "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research", *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer ve John Tropey, Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

10 *Age*.

Horkheimer'de ayrıca eleştirel teorinin üniversiteyi ve yüksek eğitimin anlamını dönüştürebileceği yönünde daha radikal bir umut da buluyorum.[11] Bu umudun sürmesini sağlayan da yine Enstitü'nün, Frankfurt Üniversitesi'nden biçimsel olarak ayrı durmasıydı. Eleştirel teori üniversite içine tam anlamıyla taşınırken bu umudun hâlâ geçerli olup olmadığını, eleştirel teoride yeni programlar başlatıldığında neyin kaybedilebileceğini ve bu programların yüksek öğretim sistemindeki yerini kafamızda nasıl canlandırdığımızı muhtemelen kendimize sormalıyız.[12] Bununla birlikte, Horkheimer'in asla amfiteatr dışında veya toplumsal mevki ve imtiyaz bahşeden (ya da esirgeyen) akademik kurumlardan ayrı bir toplumsal felsefe düşünmediği belirtilmelidir. 1967'de Marcuse "mevcut toplumun idarecileri ve hatta liderlerinin içinden seçileceği ... entelijansiya olarak" öğrencilerin önemini vurgulayarak, üniversitenin müstakbel bir sosyalist toplumun idarecilerini ve liderlerini de tedarik edebileceğini sezdirir. (Görünüşe göre Marcuse'nin sosyalist hayali, entelektüel ve profesyonel elit için yeni toplumsal roller bulur.) Eleştirel teori –ve hatta yeni bir toplumun örgütlenme yapısı– üniversiteye bağlıdır.

Horkheimer "felsefe mecrası özbilincin mecrası olarak kalır" der ve toplumsal araştırma vasıtalarının her felsefi soruşturmadaki ikili tehlikeyi, ideoloji ve

11 Erken dönem Frankfurt Okulu teorisyenlerinin eğitim ve üniversite yaşamı meseleleriyle yakından ilgilendiğini belirtmek gerekiyor. Adorno'nun 1960'lardaki iki dersi özellikle konuyla yakından alakalıdır: eğitim ile demokrasi arasındaki bağlantıyı ele alan "Education after Auschwitz" ve öğrenci hareketinin radikalleşmesine yanıt olarak verilen "Resignation". Marcuse o dönemde kolej kampüsünde olanları farklı bir şekilde değerlendiriyor ve genellikle öğrencileri potansiyel toplumsal dönüşüm –failleri değilse de– ibreleri olarak görüyordu.

12 Eleştirel teoride yeni bir programın –Amherst College ile Amherst'teki University of Massachusetts, elit bir özel temel bilimler koleji ile Western New England'daki büyük bir kamu araştırma kurumu arasındaki bir araştırma alışverişi– başlatılması bu düşünceler için dolaysız bir vesile olmuştu. Çok dramatik olmadan, ben bu girişimi yüksek eğitimin *yeniden demokratikleştirilmesinin* ilham verici bir örneği olarak görmeye meyilliyim. Bizzat kamu ile özel, bir temel bilimler lisans eğitimi ile araştırma üniversitelerindeki doktora programlarında yapılan meslek öncesi çalışma arasındaki ayrımı hem tanıyan hem de fesheden bir işbirliğidir bu. Şüphesiz bu iki enstitü daha büyük bir toplumsal ve ekonomik yeniden üretim sistemi içindeki kendi rolleri nedeniyle bir araya gelmektedir. Karmaşık bir eşitsizlik ve sömürü sisteminin ayrılmaz ve birbiriyle bağlantılı parçalarıdır. Her ikisi de bu bakımdan kamu kuruluşlarıdır. Kamu kuruluşlarındaki lisans öğrencilerine, Amherst College gibi elit ve korunan kesime tahsis edilene benzer bir temel bilim eğitimi sunulana kadar bu, var olan eşitsizliği pekiştirme riski taşıyan bir işbirliğidir. Yine de bu girişim bize akademide saklı duran enerjiyi ve yaratıcılığı hatırlatır. Aksini, üniversite binalarının tembel hocalar ve/veya her şeyi kendine hak gören öğrencilerle dolu olduğunu işitmeye o kadar alıştık ki. Bunlar, profesörler tarafından tekrarlandığında bile (veya özellikle o zaman) Amerikan siyasi kültüründeki entelektüellik karşıtı damarı besleyen anlatılardır. Çok farklı topluluklara hizmet veren ve çok farklı ilkelere göre yönetilen iki komşu kuruluş arasındaki bu ortaklık daha demokratik bir üniversite sistemi bina etmenin modelini sağlar.

soyutlama tehlikesini düzeltmesini bekler. Diğer taraftan, felsefeyi tüm ampirik yöntemlerde pusuda bekleyen bilimsel pozitivizm tehlikeleri için potansiyel bir çare olarak görür. Fakat göremediği şey, kendi direktörlüğü döneminde ve sonrasında Enstitü'nün çalışmalarının hayli felsefi doğasının toplumsal felsefe siyasetine dair nasıl temel sorular ortaya attığıdır.

Toplumsal felsefe meta-teorik önemdeki meseleler ile doğrudan siyasetle ilgili meseleleri birbirinden nasıl ayırır? Felsefe mecrası –"özbilincin mecrası"– kolektivitelerin iktidarlarına, tarihin ve toplumun kuvvetlerine ve ezilenlerin taleplerine kendisini nasıl açar? Daha genel olarak, toplumsal felsefe ile siyasi pratik arasındaki ilişki nedir? Siyasi mücadele kızıştığında eleştirel teori ne söyler? Bir şey söylemeli midir? Eleştirel teori, protesto sahnesinde hangi ağızdan konuşur?

Görünen o ki bunlar hâlâ bizim sorularımızdır. Horkheimer toplumsal bir felsefe vizyonunun hatlarını Almanya'da Naziler kontrolü geçirmeden hemen önce çizer. Özellikle toplumsal ve tarihsel kuvvetlerle etkileşime girdikleri için "bireysel gereksinimlere, tutkulara ve arzulara" dikkat gösteren bir toplumsal felsefeyi salık verir, fakat meseleyi geliştirip bu üstünkörü tavsiyeden öteye taşımaz. Horkheimer 1931 civarında Enstitü'nün ana görevinin, "özümüze dair meseleyi –kültür yaratan özerk özne meselesini–, öznenin kendisine nesnel bir biçim verdiği tarih çalışmasına kaydıran" olgun Hegel'in belirlediği görev olduğunu söyler. Toplumsal felsefe, bu nesnel biçimlerin tarih ve bireysel yaşamda aldığı şekillerin –devlet, sanat, din, hukuk, eğitim– sistematik bir şekilde soruşturulmasıdır. Özne ölmemiş, nesneler dünyasında yaşıyordur. Horkheimer, dünya tarihinin felsefi bir versiyona ihtiyacı olduğunu söyler.

Bununla birlikte, yüzyılın ortasında Enstitü'nün üyelerinin, bir "özerk özneler" kültürünün canavar bir toplu katliam rejimi doğurduğu gerçeğiyle daha kapsamlı bir şekilde baş etmesi gerekiyordu. Savaş sonrasında Horkheimer ve Adorno Enstitü'ye dönecek ve Alman eğitiminin dönüştürülmesi görevini üstlenecekti. Marcuse ABD'de kalacak, öğrenci hareketi ve demokratikleşmiş bir üniversiteye sözlü destek verecekti. Enstitü'nün bu kurucu üyelerine göre, tarih diyalektiği düşüncesi hiç olmadığı kadar eleştirel bir görünümdeyken, bütün dünya tarihi fikri zan altına girmişti. Eleştirel teorinin, faşizmin nasıl genel destek ve itaat elde ettiğini, komünizmin neden anlamlı bir özgürlük sunamadığını ve kapitalizmin ihtiyaçlarımız, tutkularımız ve arzularımız adına ne yaptığını anlamlandırması gerekiyordu. Bu düşünürler yol göstermesi

amacıyla yüzlerini sadece Hegel, Marx ve Weber'e değil, aynı zamanda Freud'a, psikanalize ve burjuva "bilinçdışı" düşüncesinde bulunan toplumsal eleştiri tohumuna döndüler.[13] Marcuse ve Adorno her biri kendine özgü yöntemlerle Horkheimer'in toplumsal felsefe geliştirilmesi çağrısına kulak verdiler. Fakat açılış hitabında salık verilenden tamamen farklı olarak, ikisi de öznede –sakatlanmış öznellik, tek boyutlu öznellik– toplumsal bütünün kırılmış bir görüntüsünü ve kendisini yazgı olarak belirleyen bir dünyaya karşı düşünmek için bir sığınak buldular.

Eleştirel teori pozitivizm karşısında nesnelere ve idealizm karşısında öznelere tutunur. Gördüğüm kadarıyla bu, negatif diyalektik adıyla anılan projedir – ya da gerçekleştirilme ânı kaçırıldığında toplumsal felsefenin aldığı haldir.[14]

Frankfurt'ta oluşturulan ve sürgünde geliştirilen radikal entelektüel gelenek için eleştirel teori her şeyden önce öznelerin ve nesnelerin kökten bir şekilde yeniden düşünülmesidir. Öznel deneyim ve bunun nesnel koşulları diyalektik bir ilişki içinde ele alınmalıdır; bu da, onların gerçekliğini ve dinamizmini birbirlerinden türettikleri anlamına gelir. Eleştirel teori hiçbir yerde soyut egoizmin, rasyonel özerkliğin veya dolayımsız failliğin mutlu geri dönüşünü müjdelemez. Eleştirel teori hümanizm veya hatta bir özne felsefesi değildir. Daha ziyade, nesneler ve diğer şeyler dünyasına uygun radikal bir yeniden düzenleme ve bu dünyaya yeniden yatırımdır. Eleştirel teori en çok tikele, unutulmuş veya bir kenara atılmış olana, bütünden kaçan ve bütüne direniş içinde barındırılana borçludur.[15] Nesnelerini ve enerjisini gündelik hayattan, küçük ayrıntılardan, özel karşılaşmalardan, tesadüfi birlikteliklerden alır. Eleştirel teori Hegel'in "gri üstüne gri"sini

13 Özellikle bkz. Herbert Marcuse, "The Obsolescence of the Freudian Concept of Man", *Critical Theory and Society: A Reader*, ed. Stephen Eric Bronner ve Douglas MacKay Kellner, New York, NY: Routledge Press, 1989 ve ayrıca daha sadık Freudcu bir klasik olarak, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, New York, NY: Beacon Press, 1974.

14 *Negatif Diyalektik*'in açılış satırlarına bir gönderme: "Felsefe bugün hâlâ yaşıyor çünkü onu gerçekleştirme fırsatı kaçırıldı." Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, 2016, s. 15.

15 Bu şekilde eleştirel teori, –Marx veya tarihsel ve diyalektik materyalizmle pek alakası olmayan, fakat benzer şekilde nesneler dünyasıyla ilgilenen– "yeni materyalizm"deki daha yakın zamanlı çalışmaları öngörür. Örneğin Jane Bennet, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, NC: Duke University Press, 2010) adlı kitabında çöpün önemini de vurgular. Bununla birlikte "yeni materyalizm" olarak adlandırılan şey aynı zamanda ontolojik bir projedir: bir özne ontolojisine eşlik edecek bir nesne ontolojisi. Şayet dirimselciliğin siyasi bir sunumunu amaçlıyorsa da bu, Sorel veya Bergsoncu Marksizm'in değil, daha büyülenmiş bir liberalizmin ışığındadır.

somutun rengiyle boyar.[16] Her itaatsizlik eyleminde, uyumlu davranmaya rıza göstermemede, küçük aksayışlarda ve Büyük Reddediş'lerde bir özgürlük siyaseti görür.

Minima Moralia'nın Horkheimer için yazılmış ithaf kısmında Adorno "karşı çıkış gücünün bir kısmı yeniden bireye geçmiştir" der.[17] Adorno prosedürünü –"özne deneyiminin bakış açısından" bir toplumsal felsefe arayışı– kederli bir bilim olarak adlandırmıştı. *Kederlidir*, çünkü öznel deneyimin bakış açısı çok temel bir şekilde suçlulukla ve genel bir güçsüzlük hissiyle bağlantılıdır. Auschwitz sonrasında her öznel yaşam, yaşayanın, tüm anlatılanlar ışığında ölmüş olması gerekenlerin suçluluğunu taşır ve her düşünce facianın ağırlığını sırtlanır. *Bilimdir*, çünkü yöntemleri Hegel'de de, fakat bizzat Hegel'in aceleci Mutlak arayışında, diyalektiğin önemsemediği veya bir köşeye attığı o özelliklerinde öğretilir. Kederli bilim, Nietzsche'nin Hegel'le buluştuğu, şen bilimin negatifin huzursuzluğunu selamladığı, aforizmalar ve denemelerin sistemin kapsamlı savlarını feshettiği, fakat karşı çıkışın sesinin –Hegel *ve* Nietzsche'nin *aksine*– ne trajik ne de muzaffer olduğu yerdir. Adorno tüm idealist kahramanca tavırlara karşı çıkışında tutarlıdır. Kederli bilim, sakatlanmış yaşamın *materyalist* bir felsefesidir.

Marcuse'nin materyalizminin bir yandan ütopyacı teknolojik ilerleme vaadine, öte yandan militanlar, gerillalar, gerçeküstücüler, feministler, queer'ler, siyah radikaller, sürgün edilmişler, sanatçılar, öğrenciler ve işçilere dayanan, farklı bir mahiyeti vardır. "Essay on Liberation" [Özgürleşme Üstüne Deneme], Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* kitaplarında da andığı bir proje olan şen bilime dair nihai versiyonudur. Fakat bu deneme, retoriği, gelecek için duyduğu içten heyecan ve samimi sosyalist proje umutları açısından ayrı bir yerde durur. Marcuse yeni bir toplum ve yeni bir duyu merkezi, yeni bir siyaset ve radikal bir estetik, afallatıcı üretkenliğimiz için yeni bir amaç gereksinimini ilan eder. Çalışmayı oyuna dönüştüren, bireylere boş vakit ve dinlenme hakkı veren ve emeğe yaratıcılık ve tutkusunu iade eden bir "özgürleşme" önerir. Tümüyle Fourierci gibi gelebilir söyledikleri.

Teknoloji konusunda Marcuse geçmişimizden gelen şaşırtıcı bir yankılaşım ve eleştirel bir etkiye sahip bir sestir. Projesi kolektif yaşamın daha güzel –yani,

16 "Bilinç, izleri negatif bütünün içine serpiştirilmiş farklı bir rengin kavramını barındırmasa bu grilik karşısında hiç umutsuzluğa kapılamazdı." Adorno, *Negatif Diyalektik*, *age.*, s. 342 (çeviride küçük değişikliklerle –*çn.*).

17 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan (Metis Yayınları) s. 15

daha ciddi anlamda adil ve eşit, daha özgür, daha eğitimli, daha oyuncu, daha kendiliğinden, daha zevkli, daha derinden tatmin edici ve insan güdülerinin, ihtiyaçlarının ve arzusunun tarihsel şekline daha duyarlı– olabileceği kanısı üzerinde kurulmuş siyasi bir estetik arayışıdır. Marcuse eleştirel teoriyi ve siyasi direnişi "üniversitelerin ötesinde, sokaklarda, gecekondularda, 'topluluk' içinde" düşünür ve eleştirel teoriyi sömürgelikten kurtarma projesini kendine has bir tarzda geliştirir.[18] Dahası, teorinin dünyayla –tek boyutlu veya değil– bağlarını korumasını talep eder. Büyük Reddediş bile Eros'un işidir.

Tutkular ve Siyaset

En azından son birkaç on yıl boyunca eleştirel teorinin hikâyesi aklın statüsüne –rasyonalitenin temelleri, savlarımızın geçerliliği ve bilgi ile iktidar arasındaki ilişki– zıt düşüyordu. Başka bir yerde felsefi modernite söyleminde tutkuları yeniden merkeze almak ve aklı aşarak ve aklın talepleriyle uyumsuz olarak dolaşımda olan kuvvetler kompleksiyle oyalanmak gerektiğini savunmuştum.[19] Açıklığa kavuşturmak gerekirse, tutkular aklın prensiplerine zıt değildir. Örneğin korku, istihdam tehdidi veya devlet terörü üzerine rasyonel bir düşünceyle tamamen tutarlı olabilir. Akıl, özellikle koşullarla orantılı olduklarında tutkularımızı tasdik edebilir. Fakat en uç noktalarında veya orantısız durumlarda bile korku veya umut veya mutluluk veya umutsuzluk gerçeklikle en rasyonel şekilde baş etme yolları olabilir. Bununla beraber, tutkularımız aklın ötesinde bir yerlerde dolaşımdadır ve farklı bir kurallar kümesine göre yaşar. Tutkularımızın bizden talepleri de en az aklınkiler kadar önemli ve inatçıdır, fakat eleştirel teori bunlara uzun süreli bir dikkat göstermemiştir. (Eleştirel teorideki psikanalitik yönelim bunun sabit istisnasıdır ve bu nedenle geleneğimizin önemli bir parçasıdır). En önemlisi tutkular zaman dışı özler veya özel zevkler değil, tam olarak toplumsal ve tarihsel biçimlerdir. Tutkularımızı ciddiye almayı hedefleyen eleştirel bir teori *halihazırda* toplumsal bir felsefedir. Tutkular siyasi düzenleri kaynaştırır ve parçalar. Tikel bireylerde ve gruplarda egemen olan tikel tutkular onların tikel koşullarını yansıtır. Belirli tutkular tüm bir ulusa veya toplumun önemli bir bölümüne yayılmış göründüğünde bunlar muhtemelen kalıcı tarihsel etkileri olan anlardır. Siyaset tutkulardan oluşan bir mayın tarlasıdır.

18 Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, Boston, MA: Beacon Press, 1969.
19 Bkz. Robyn Marasco, *The Highway of Despair: Critical Theory After Hegel*, New York: Columbia University Press, 2015.

Tutkuyu siyasi bir kuvvet saymak, eleştirel teoriyi ideoloji ve ideoloji eleştirisinin ötesine ve aşağısına itmek demektir. Ya da daha doğrusu, ideolojilerin nasıl kökleştiğine ve bunların bağlayıcı bileşenlerinin ne olduğuna –ve ayrıca nasıl çözüldüklerine– dair bir izah sunmak anlamına gelir. Son yıllarda duygulanıma bilimsel yönelişte ve "duygulanım teorisi"nin akademinin bazı kısımlarında serpilmesinde söz konusu olan şeyin bir bölümü budur en azından.[20] Bu çalışmalar en iyi durumda beşerî bilimlerdeki psikanalitik perspektiflerin bir devamı ve özeleştirisidir ve arzularımız ve hazlarımızın iktidar ilişkileri etrafında nasıl oluştuğunu gösterir. "Duygu"ya bir zihin-etkisi ve beden-etkisi olarak –hatta bu ikisinin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği düzeye kadar– yaklaşmanın faydalı bir yoludur. Yine de duygulanıma yönelişin büyük bir kısmı dar bir anlamda öznelci ve meta-teorik tartışmalara saplanmış olarak kalır. Dahası, psikosomatikten toplumsal veya tarihsele doğru zorunlu harekete olanak verecek teorik kavramlara sahip değildir. Tutkulara dair eleştirel bir teoriyi "duygulanım teorisi"nden ayıran şey, özneler ile nesneler arasındaki etkileşime yapılan vurgu ve bunun yanı sıra duyguların kendisini tarih ve toplumun bir sonucu olarak görme temayülüdür. Teorik soyutlamanın zirvesinde bile tutkulara dair eleştirel bir teori, felsefi meselelerden ziyade siyasi endişeler tarafından harekete geçirilir.

Elbette Frankfurt Okulu olarak anılan şey, "yeniden inşa edilmemiş" Freudcu çerçeveleri şimdi kısıtlı görünüyor olsa da, duygulanımın siyasi önemini uzun zaman önce anlamıştı. 20. yüzyılda olanları tutarlı olarak ve eleştirel açıdan anlamlandırmak bu olaylara yol açan halkın hislerini dikkate almadan imkânsızdır. *Otoriteryan Kişilik Üzerine,* ırkçı ve etnomerkezci ideolojiler ile duygu siyaseti arasındaki ilişkiyi saptamak yolunda özellikle dikkate değer bir çabadır. Aynı zamanda eleştirel teoride toplumbilimsel yöntemlerin seçmeli ve polemikçi kullanımını en iyi tasvir eden kitaptır da. Toplumsal araştırma birçok biçime bürünür. Adorno'nun deneme ve aforizma deneylerinin siyasi önemi üzerinde ısrar etmeli ve bu deneylerin hakiki dünyayı tanıma ve değiştirme girişimleri olduğunu ileri sürmeliyiz. Fakat aynı zamanda toplum bilimlerinin uzlaşımlarına karşı olarak ve dünyayı değiştirme amacıyla, uzlaşımsal yöntemleri kullanmanın siyasi önemi üzerinde de ısrar etmeliyiz.

20 Burada özellikle Brian Massumi, Sara Ahmed, Lauren Berlant ve Patricia Clough'un yakın zamandaki çalışmaları aklıma geliyor.

Bir hükme varmayan bir sonuç olarak dönüp dolaşıp eleştirel teori siyasetine ve faşizmin görünüşteki kaçınılmazlığına bir yanıt bulma gereksinimine geri dönmüş oldum. Gilles Deleuze ve Felix Guattari bunu "siyaset felsefesinin temel sorunu" olarak tanımlar: arzu, tutku, uğruna savaşmaya hazır olduğumuz şeyler (ve insanlar ve idealler) ve bağlarımızın şaşırtıcı kuvveti sorunu. Deleuze ve Guattari'nin Spinoza'ya başvuran ve Wilhelm Reich'ı alıntılayan sözleri şöyle:

> "Neden insanlar esaretleri *uğruna*, sanki kurtuluşlarıymışçasına bu kadar inatla savaşırlar?" ... şaşırtıcı olan, kimi insanların hırsızlık yapması veya kimisinin greve gitmesi değil, daha ziyade açlık çekenlerin düzenli bir pratik olarak hırsızlık yapmaması ve sömürülenlerin sürekli grevde olmamasıdır ... hayır, kitleler enayi değildi; belirli bir noktada, belirli bir koşullar kümesinde faşizmi *istemişlerdi*; ve izah edilmesi gereken kitlelerin arzusunun *bu* sapkınlığıdır.[21]

Taviz vermez faşizm karşıtlığı, Freud ve psikanalitik teoriyle doğrudan çarpışması, ama aynı zamanda Marksist eleştiriyi ideoloji düşüncesinin ötesine ve tutkulara doğru ilerletme çabalarında *Anti-Oedipus*'u da Frankfurt'ta kök salmış bir projenin devamı olarak okuyorum ben. Şimdi de yine *Essay on Liberation*'dan Marcuse'nin sözleri:

> Bu aşamada mesele artık 'Başkalarına zarar vermeden birey kendi gereksinimlerini nasıl karşılayabilir?' değil, daha ziyade 'Birey kendisine zarar vermeden, özlemleri ve doyumları üzerinden gereksinimlerini karşılayarak esaretini ebedileştiren bir sömürge aygıtına bağımlılığını tekrar üretmeden gereksinimlerini nasıl karşılayabilir?' şeklindedir.[22]

Eleştirel teori günümüzde insanî ihtiyaçlara ve arzulara, kendimize ve başkalarına uyguladığımız şiddete, güvensizliğimizin, korkumuzun, umutsuzluğumuzun, öfkemizin ve nefretimizin anlamına ve tutkularımızın siyasi şekline geri dönebilir. Başkalarından alınan keyif, sakatlanmış bir yaşamın küçük hazları ve dünyamızın daha büyük bir özgürlük ve eşitlik suretinde tekrar yaratılabileceği yönündeki devam eden olanakta öncellerimize göre biraz daha uzun bir süre oyalanabiliriz de. Bunu hem şen, hem kederli bir bilim olarak adlandıracağım.

21 Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 38.
22 *Age*.

Son derece baskıcı güçler ve toplumsal yeniden üretim mantığı ile bir özgürlük ve toplumsal deney *ethos*'unu birleştirdiği için okullar, bu projenin peşinden gitmek açısından uygun yerlerdir. Eleştirel teorinin üniversite içinde massedilmesi, radikal pedagojilerin geliştirilmesinin temel önemini gösterir. Böyle bir çalışma için Frankfurt Okulu'nun ilk döneminde kaynaklar bulabileceğimizi ileri sürüyorum. Söz konusu düşünürler aşırı teorik siyaset yönelimleri nedeniyle ve özellikle Adorno ve Horkheimer statükoya sözde "teslimiyetleri" için eleştirilmiştir. Fakat sırf "talimat veren" bir ses tonuyla konuşan teorinin sefaletine duyarlılıkları nedeniyle takdir edilmelidirler. Mesele eleştirel teorinin öğretecek bir şeyi olmaması değildir; mesele, siyasi eğitimin anlamı ve öneminin, "eleştirel teori siyasi eyleme nasıl yol gösterebilir?" sorusunda bulunamayacağıdır. Daha ziyade eğitim, teorinin pratiğe bağımlılığı, öznel deneyimler ile nesnel kuvvetler arasındaki ilişki ve özgürlük aşkı ile iktidarın ayartıları arasındaki gerilimlere dair kesintisiz bir düşünce için bir fırsata dönüşür.

İngilizceden çeviren: Nüvit Bingöl

Anlam ve İşlev Arasında Eleştirinin Yeri: Habermas, Foucault, Biz

ÖZGÜR GÜRSOY

> *…eğer burada bir şiir yazamazsan, bir umut yok. Ve eğer yazabilirsen, bu pek bir umut değil. Premukhino'da sonsuz olan, ideal olan, sanki her nefeste etrafında – manevi yaşamın erişilmez ve hayali mutluluğunun, kalabalığın bayağı mutluluğu ile karşılaştırıldığında, ölçülemeyecek kadar daha yüce olduğunu sana söyleyen bir ses gibi! Ve sonra ölüsün. Bu resimde eksik bir şey var. Stankevich, sondan önce, buna yaklaşıyordu. Şöyle dedi: "Mutluluk için, sanırım, gerçek dünyadan bir şey gerekli."*
>
> Tom Stoppard, *Ütopyanın Kıyısı (Bölüm 1)*[*]

Çok uzun olmayan bir süre önce, sosyal ve diğer dijital medya platformlarında yaygın olarak paylaşılan ve bu tür bir makalenin olası okuyucusunun karşılaşmış olması muhtemel bir "mim" [meme] vardı. "Mim"in imgelerinden birisi, Foucault'nun bir fotoğrafının altında yazan, "Ben her şey kötüdür demiyorum; her şey tehlikelidir diyorum"u; diğeri ise, Adorno'nun bir fotoğrafının altında yazan, "Ben her şey kötüdür diyorum"uydu. İmgeleri böyle yan yana (veya alt alta) getirmenin yarattığı etkinin, bu iki düşünürün düşüncesine aşina kişilerde, bir tebessüm olacağı kaçınılmazdı. Bunların yanına konacak bir üçüncü imgenin, tebessümü büyüteceğini hayal ediyorum: Habermas'ın bir fotoğrafının altına yazılacak olan, "Konuş benimle!".

* Stoppard, Tom. *The Coast of Utopia Part 1 (Voyage)* (Grove Press, 2002).

Her şey tehlikelidir –her şey kötüdür– konuş benimle. Burada bizleri tebessüme –yani kahkaha ve ağlamanın birbirlerine dokunarak ayrıştığı sınıra– sevk edebilen şeyin ne olduğunu sorgulamanın, eleştirel kuramı ve (bir eleştiri etkinliği olarak) felsefeyi anlamlandırmak için iyi bir yol olduğunu düşünüyorum. Dahası, mutluluk ve hüznü, gülmeyi ve ağlamayı birbirlerinin ters yüzleri olarak konumlandırmayı gerektirdiğini düşündüğüm eleştirel kuramın ne olduğunu anlama çabasının kendisinin eleştirel kuramın işlevi ve işlevsizliğine ışık tutabileceğini düşünüyorum. Öyleyse burada deneyeceğim şey, şu olacak: Eleştirel kuramın birbirlerini dışladığı düşünülen iki emsal düşünürünü başlangıç noktası olarak almak ve böylece eleştirel kuram için iki alternatif modelin hatlarını –kabaca da olsa– çizmek. Fakat bu denemenin amacı, ne söz konusu düşünürlerin detaylı bir değerlendirilmesi, ne karşılaştırılması, ne gerekçelendirilmesi olacak. O tür bir değerlendirme ve gerekçelendirme bu denemenin konusu değil; ve o tür bir karşılaştırmanın nihayetinde varacağı yer ancak, ya farkların vurgulandığı ve böylece bir düşünürün diğeri olmadığının yeniden tespit edildiği bir eşsöz; ya da benzerliklerin vurgulandığı ve böylece birinin veya diğerinin gereksiz olduğunun ima edildiği bir sentez olacaktır. Bunlardan farklı olarak burada amaçladığım şey, (1) eleştiri etkinliğinin "iletişimsel akılsallık" ve "tarihsel ontoloji" figürlerini yan yana koyarak, bir sınır belirleme ve *kendini sınırda konumlandırma etkinliği* olan eleştiriyi *motive eden* şeyin ne olduğunun ifadelerine varmak; (2) bu kendini sınırda konumlandırma etkinliğinin kendisinin birtakım sınırlarını görünür kılmak; ve (3) bugün *herhangi bir* "görünür kılma" etkinliğinin işlevsizliğine olan inanca teslim olmamız için hem akademi içinde, hem akademi dışında baskısı altında olduğumuz baskın görüşlere rağmen, eleştirinin işlevinin ne olabileceğini sorgulamak olacak.[1]

Sözün Zorba Olanı ve Düşüncenin "Kendiliğindenliği"

Sondan başlayalım ve bir tanımın denemesini yapalım: Eleştiri, muhatap almaktır. Öyleyse etkinliğinin varlığı, herhangi bir muhatap tanımayan zor-

1 Yani burada söz konusu olanın, bir nevi, Adorno-vari bir "yıldız kümesi" olduğu düşünülebilir. Adorno'da bunun en erken ifadesi, tam da felsefenin güncelliğini mesele yaptığı bir denemedir: "Bilmece-çözümü şöyle kurulur: Soruyu oluşturan tekil ve dağınık öğelerin, içinden çözümün çıkacağı bir figürü oluşturabilmeye yetecek kadar uzun bir süre, çeşitli şekillerde kümelendirilmeleri ve böylece sorunun yok olması. Felsefe de öğelerini böyle… değişken yıldız kümeleriyle biçimlendirir veya…değişen deneme kombinasyonlarına sokar, ta ki cevap olarak okunabilecek bir figür oluşur – ve o anda soru yok olur" (Adorno, "The Actuality of Philosophy", s. 32) (Metindeki tüm çeviriler yazara aittir).

banın varlığına bağlıdır. Yani eleştirel söz vardır, çünkü (1) zorba söz vardır ve (2) söz alışverişinin diğer alışverişlerden bir farkı olması gerektiğine dair bir ısrar ve umut vardır. Krallığın olmadığı yerde kral gibi davranana zorba denir. ("Krallığın olduğu yerde zorbaların en güçlüsüne kral denir" diyerek devam etmek isteyebiliriz; bunun tam olarak ve her zaman böyle olmayışı, güç ve otorite arasındaki ilişkinin karmaşıklığının işaretini verecektir.) İlkokulun bahçesinden üniversitenin ofisine; sokak ve işyerinden devletin dairesine, zorba figürünün birçok farklı biçimi ve tezahürü vardır. Bunların tümüne ortak –öyleyse genel– bir tanım olabileceğini beklemek zordur. Fakat Wittgenstein'ın yaptığı gibi yapıp birtakım "aile benzerlikleri"nin tasvirine girişilebilir. Zorbanın nihayetinde dayandığı şey, güçtür. Yani eğer koşullar uygunsa, karşısında konumlandırdığı her kimse ve onun işaret ettiği sınırları bilmezse, hapse atar veya attırır; işten kovar veya kovdurur; öldürür veya öldürtür. Fakat koşullar tümüyle zorbanın keyfine bağlı değildir. Koşulların kendilerini öldürmek imkânsızdır; öyleyse, rakip gördüğünü öldürmesinin veya başka türlü yok etmesinin *o koşullarda* zor olduğu zamanlarda zorba, söz kullanır. Fakat kullanımının *tek* güdüsünü, koşulların tümüyle keyfine bağlı olmamasında bulan bu söz; *tümüyle* bir araçtır. Hatta bu söz, neredeyse sadece, havanın dalgalanmasıdır. (Zorbanın dünyası, bir düzlemde, bilimin doğasına çok yakındır.) O nedenle bugün söylediğini, yarın reddedebilir; birinin yanında olumladığını, diğerinin yanında olumsuzlayabilir. Söz söylemek zorunda hissetmesinin tek sebebi, koşulları keyfine bağlayamaması olan zorbanın sözünün dönüşümleri, keyfidir. Haddini bilen bir dilde bu duruma, konjonktür denir.

Dayanağı sadece güç; hedefi ise daha fazla güç olan zorba, pek çok şey yapabilir. Ama herkesin sözüne "efendim" diyerek *cevap veren*, fakat zorbaya *efendim* demeyenler için; zorbanın zorladığı en zor şey, bir ikilemdir. Çünkü zorbanın zorba sözü, iki seçeneği örtük şekilde dayatır: Ya böylece kurulan oyunda –ezilerek veya biat ederek– yok olacaksındır; ya da zorbanın kurallarını benimseyip, onu zorlayabilmek adına, kendin bir zorba olacaksındır. Kendisini bilmeyen ve kendisinden başka kimseyi tanımayan zorba bizleri kendimizden vazgeçirecek bir ikilemin arasında sıkıştırır. Bu sıkışıklığın birçok tezahürü –yani zorbanın farklı taktikleri– vardır. Mesela zorba saldırır; eğer saldırdığı kişi itaat etmek yerine kendisini savunmayı seçerse, kendisini koruyan kişi artık saldırgandır. (Zorba ilan etmeyi sever.) Zorbanın zorladığı ikilemin bir başka tezahürü şudur: Burada ahlaki değerlendirmeler boştur çünkü ya etkisiz kalacak ya da ahlaksızlığın her tekrarında, "Anlayamıyorum!"un edilginliğini

pekiştirecektir. Herhangi bir değer ve değerlendirme dilinden tümüyle vazgeçip "realist" olmanın varacağı yer ise; sadece bizlerin edilginliği veya sessiz rızasıyla yapabildiğini yapan zorbanın şiddetini normalleştirecektir.

Zorba, varsayımlarımızı tersine çevirir: Aşağılandığı veya kötü hissettiği için, onun intikamını böyle alıyor değildir; (artık) intikam almaktan haz aldığı için, hissettiği kötülüğe bağımlı hale gelmiştir. Zaten yapacak olduğu kötülüğe, her türlü bir kılıf bulması güç değildir. O nedenle zorbanın hatasını veya yanlışını zorbaya anlatmak imkânsızdır. Bunun nedeni, kelimeleri anlamaması değil, kelimelerin etkisinin onun nezdinde tersine döneceğinin kesin olmasıdır. (Zorbanın nezdinde, eleştirinin terslemek veya terslenmeye denk olması bir de bundandır.) Hakiki olanın sadece kendi iradesi olduğundan her zaman emin olan zorba, kendisini her zaman ve hâlihazırda sağlama almıştır. Öyleyse zorba için *kendisi*, zaten –yani kendiliğinden ve koşulsuz– olandır. Bu nedenle zorbayı eleştirmek imkânsızdır, çünkü onun için herhangi bir eleştiri bir tokatla aynıdır. Eleştirinin zorba huzurunda her zaman bir hakaret olarak tanımlanması, bir de bundandır. Fakat kendisinden başka bir şeyi –başka birisini– *hakikaten* tanıyamadığından, bu kendini tanımlama, bir yanlış tanımanın da işareti olur: Her daim sağlam durduğundan emin olan zorbanın, *başka bir şey olmaya gücü yoktur*.

Zorba sözün varlığı, konuşmanın dövüşmekten farkına dair varsayımımızı sınar; muhtelif eşitsizlik ve tahakkümün kurduğu toplumsal yaşamımız, birinin diğerine sanki hemen her an dönüşebildiğinin misalleriyle doludur. Bu nedenle, meseleyi "kötü zorba/iyi biz" karşıtlığı olarak düşünmek, zorbanın dilini tersten işletmeye denk gelir. Zorbanın kötülüğü (bize) bariz ve iyi bir bizin olabileceği umudu (bizde) bakidir. Fakat eğer haklı olarak dile getirdiğimiz "Ama bu haksızlık!" iddiamız, kendi önümüze koyduğumuz bir engelden başka bir şey de olabilecekse, biz dediğimizin kim ve nasıl olabileceği de düşünülmelidir. Zorbanın muhatap tanımayışı ve zorba sözün dayattığı ikilem, ederini yalnızca bir ötekini veya ötesini muhatap alarak bulan eleştirel söz için zorlayıcı bir sınavdır. Mesela şöyle söylemek isteriz: Teröristi eleştirmek anlamsızdır, çünkü söz konusu olan gerçekten bir terörist ise, o çoktan ve zaten sözün dışındadır. Öyleyse teröristin de eleştirilmesini talep etmenin esas işlevi, sözün sürebilmesi amacıyla, bizlerin teröristin oluşumundaki payını sorgulayanları –yani terörün gerçekten bitmesini isteyenleri– korkutmaktır.

Fakat şu da vardır ki, sözün bittiği yere olan takıntımız, sözün sürdüğü yerle eşzamanlı olan bir şiddeti unutturur. Savaşın başladığı yerin, sözün bittiği yer

olduğuna inanmak isteriz. Çünkü aksi halde, barışın nasıl *özünde* savaştan farksız ve kalıcı bir şey olabileceğini anlamak zordur. Oysa şöyle bir olanak da vardır: Söz başladığı anda, savaş çoktan başlamıştır. Öyleyse düşünce, sözün tarafını tümüyle bırakmadan, zorbanın zorladığı ikilemin tutsaklığını etkileyebilecekse, şu soruyu sormalıdır: *Zaten* bizim gibi düşünmeyen birilerine bir söz söylemenin herhangi bir anlamı var mıdır? Kuramın eleştirel olanı, bu soruyu hakikaten –yani sorunun bir cevabı olduğundan *önceden ve halihazırda* emin olmadan– sorandır. Çok fazla sureti –dolayısıyla ismi– olabilen ve bu yüzden kısaca eleştirel kuram dediğimiz tavrı, işlevine dair kısaca sorgulamak mümkündür elbette: Eleştirel kuram dediğimiz şeyin zorbayla mücadelede bir etkisi olabilir mi? Sorunun belirli bir düzlemde cevabı, yine elbette, basit ve barizdir: Hayır. Fakat o düzlemde, bu yalnızca eleştirel kurama has bir kısıt değildir. Zorba söz konusu olduğunda, o anlamda, psikoloji, sosyoloji, fizik, matematik… hiçbir söz faydalı değildir çünkü ya etkisizdir ya da zorbanın faydasına dönüştürülecektir. Fakat eleştirel kuramın bahsi, *ilgili başka bir düzlemin de* olabileceğidir. Bu diğer düzlemin varlığı yalnızca bir ispat, olanağı da yalnızca bir kuram meselesi değildir: Çünkü orada söz konusu olan yalnızca bilgi iddiaları değil, aynı zamanda duygu, tutku, arzu ve cesarettir. Öyleyse eleştirel kuram, nihayetinde, yalnızca kuramsal bir mesele değildir.

Eleştirel kuramın çerçevesinde, şeylerin ve bizlerin tarih-ötesi ve sabit özler olmadığı, neyin ne olduğunu sorgulayan düşüncenin, onu ortaya çıkaran toplumsal koşulları ve çatışmaları hesaba katmadan hakikate varamayacağı, artık basmakalıp diyebileceğimiz nicelikte tekrarlanmıştır. Yine tekrarlanarak sıradanlaşmış bir tanımlama, eleştirel kuram dediğimiz tavrın amacının, bizlere zorunlu ve değişmez olarak sunulan olguların, esasen olumsal ve dönüşüme açık, evrensel olarak sunulan doğruların da nihayetinde tikel durum ve çıkarların yansıması olarak gösterilmesi olduğudur. Yani eleştirel kuram, *"herkes"* kisvesi altındaki *bazılarını*, *"her daim"* kisvesi altındaki *şimdiki zamanı* görünür kılmayı ve böylece kisvelerin kurduğu yanılgının tahakkümünü zayıflatmayı amaçlar. Bu ifadelerin (bizler için) sıradanlaşmış olması, onların yanlış olduğu anlamına gelmez fakat onların barındırdıkları hakikatin hatırlanması gerekir ve bu da "başka nasıl olabilir ki?" sorusunu *kendimize* sormayı içerir.

Bu ifadelerin kimi, neden faydalandırabildiğini hatırlamanın emsali, Kant'ta bulunan ve modern düşüncenin önemli –belki de nihai– kurucu ilkelerinden olan bir andır; ve onda söz konusu edilen şey, özgürlüğün *bu dünyada ve şimdiki zamanda* gerçekleşebilmesinin olanaklılığıdır. İfadelerinin soyutluğunun

bazen gizlediği bu mesele, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daha en başında, *kendi* felsefi tavrını konumlandırırken ve *kendi* düşüncesini neyin motive ettiğini ileri sürerken kullandığı mecazlarda oldukça açıktır. Bu konumlandırmanın ifadesine göre, insan aklının bilgiye varmayı amaçlayan tüm çabalarının içinde bir tanesi –metafizik olarak felsefe– garip bir kadere sahiptir. Burada akıl öyle sorularla yüzleşmek durumundadır ki, ne onları savıp geçiştirebilir –çünkü sorular nihayetinde kendisinin doğasıyla ilgilidir– ne onları cevaplayabilir – çünkü burada cevaplar, aklın gücünün ötesindedir. Kaderini henüz kavrayamamış felsefenin tarihi, bir savaş alanıdır: Birbirleriyle çelişen ama kendi doğruluğundan emin olan iddia ve tavırlar atışır veya çarpışır. Böylece, bir zamanlar bilimlerin kraliçesi olarak tanınan metafizik, başlangıçta,

> dogmatiklerin idaresinde despotik bir iktidara sahipti. Fakat yasa koyuculuğu hâlâ antik bir barbarlığın izlerini taşıdığı için, iktidarı zamanla ve iç savaşlar yoluyla tümden bir anarşiye dönüşerek yozlaştı. Ve kalıcı olacak şekilde toprağı işlemekten nefret eden bir çeşit göçebe olan şüpheciler, zaman zaman medeni birlikteliği parçaladı… Tüm yollar denendikten sonra bugün … iktidarda kalan şey bir can sıkkınlığı ve umursamazlık durumudur…[2]

Ama Kant'a göre üzerinde durulması ve hakkında düşünülmesi gereken şey tam da bu boş vermişlik durumudur çünkü hem insan doğasının kayıtsız ve kaygısız kalamayacağı bu soruları umursamıyormuş gibi yapmak imkansızdır, hem de o tavrın kendisi, *herhangi* bir şeyi *düşünecek olursa*, küçümsediği metafiziksel iddialara ister istemez başvuracaktır. Kant'ı motive eden şey, bu durumun kaynağı olan savaş-alanı-olarak-felsefenin yerine, aklın (kendi) kendisini yargıladığı –böylece *kendisini tanıdığı*– mahkeme-salonu-olarak felsefeyi, yani eleştiriyi, koymanın gerekliğidir.[3] Bu gerekliliğin bizlere ilk (ve belki de her) bakışta garip geleceği açıktır. Ali Duran Topuz'un anti-hukuk olarak nitelendirdiği günleri yaşamakta olduğumuz hatırlandığında; bir mahkeme salonunun –tam da hukukun barındırdığı normları ve yargı biçimlerini kullanarak– yasaların tasarımlarının amaçladığı temel faydanın tersini gerçekleştirmenin ve böylece sadece bir savaş alanına indirgenmeyecek bir siyaseti

2 Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, A ix-A xi.

3 "Aklın haklı iddialarını güvence altına alabileceği ve temelsiz savlarını reddedebileceği bir mahkeme salonu kurmak, ve bunu yalnızca ferman yoluyla değil, kendi ebedi ve değişmez yasalarıyla yapacağı… Bu mahkeme salonu, saf aklın eleştirisinin kendisinden başkası değildir." (*Age*., A xi-A xii.; vurgu metnin kendisindedir.)

yok etmenin mekânı olabildiği aşikardır.[4] Dahası, Foucault için, bu mecazın içerdiği yasalar yoluyla yargılama mekanizmalarının kendisi, yeni tahakküm biçimlerinin işaretini verebilmekte; Habermas için ise, herhangi bir durumu "anti-hukuk", "tahakküm" veya "ilga" olarak belirlemenin kendisi, ancak *başka* bir *üst* "mahkemenin" normlarının meşruluğunu varsayarak olanaklı olabilmektedir. Öyleyse Kant'ın devrimsel bir dönüşümün ve kaçınılmaz bir gerekliliğin yolu olarak sunduğu eleştiri düşüncesinde, söz konusu olanın nasıl olup da özgürlüğümüzün kendisi olduğunu, çok kaba hatlarıyla bile olsa, hatırlamak, eleştirinin eleştirisinin sıradanlığını aşmanın vesilesi olabilir.

Eleştiri olarak felsefe, (bildiğimizi iddia ettiğimiz) şeylerden ziyade, onları bilme biçimlerimizin sorgulanmasıdır.[5] Yani eleştiri, bilgi meselesinde nesneyle öznenin birbirlerinden bağımsız düşünülemeyeceğini, ama öznenin nesneye ilkesel önceliğini içerir.[6] Burada bilgi meselesinin esası, bizlerden tümüyle bağımsız bir tözün –*gerçekliğin kendisinin*– bilinmesi veya bilinmemesi olarak değil; bilgi iddialarımızı hangi hakla ileri sürebildiğimizin –yani kendimizin– tanınması olarak konumlandırılır. Öyleyse bilgiye ve değere dair iddialarımız söz konusu olduğunda, eleştirel tavrın gerektirdiği temel soru şudur: Gerçek bir şey, nasıl olur da –hangi koşullarda– benim için bir *nesne* olabilir? Böylece bilgi meselesi, bir gerekçelendirme meselesi olarak yeniden kurulur. Gerçeklik doğrudan eriştiğimiz bir şey değil, belirli kuralların kurduğu bir düzende anladığımız bir şeydir. Yani "dünyanın" verdiğinin bilişsel olarak alınabilmesi için, bir öznenin etkinliği gereklidir. Öyleyse deneyimi *olanaklı kılan koşullar*, dünyaya, kendimize ve birbirimize dair *doğru veya yanlış yargılar* üretme yetimiz için *gerekli koşullardır*. Deneyimi olanaklı kılan ama deneyimde doğrudan bulmadığım –yani duyuların vermediği– şeyler vardır. Kant için bunlar; zaman, mekân, sebep-sonuç ve töz gibi, sezgi biçimleri ve kategorilerdir. Dolayısıyla, duyusal bilgi söz konusu olduğunda bile özne, sadece edilgin değildir ve bir etkinliği vardır. Yani, verili olan sadece bulunan bir şey değil, aynı zamanda alınan bir şeydir; ya da, verili olanın nasıl alındığı bir meseledir.

4 Mesela, bkz. Topuz (2018a, b ve c).

5 "Nesnelerin bilinmesinden ziyade, bizlerin nesneleri bilme biçimiyle… ilgilenen bilgiye transandantal diyorum" (Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, A 11/B 25).

6 (Artık) özne ve nesne ilişkisinde önceliğin nesneye verilmesi gerektiğini eleştirel kuramının temel iddiası yapan Adorno için bile; söz konusu olan öncelik, eğer pozitivizmin dogmalarına –öyleyse verili olanın kutsanmasına– dönüşmeyecekse, idealizmin kurucu ilkesi olan kendiliğindenliğin hakkını vermelidir. Mesela, bkz. bkz. Adorno, Theodor, "Subject and Object"ve Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, s. 183-189.

Kant'ın düşünceye sunduğu yeni yol olan eleştiri, farklı türleriyle dogmatizmin ve şüpheciliğin yanlışlığını değil, *haksızlığını* gösterme çabası olarak düşünülebilir. Akılcı veya duyucu dogmatik iddialar, doğru veya yanlış olarak belirledikleri iddialarını ileri sürmeye hakları olup olmadığını –yani *kendi konumlarını*– sorgulamaz; şüpheci iddialar ise, hiçbir hakkı tanımaz. Bu nedenle Kant'ın sunduğu yol –herhangi bir iddiayı ileri sürdüğümüz *kendi konumumuzun tanınması ve sınırlarının belirlenmesi*– deneyimin varsaydıklarının sayılmasını ve bunların değerlendirilmesini içerir.[7] Burada söz konusu olan, yalnızca hangi bilgi iddialarının meşru olduğu değil, aynı zamanda özgürlüğümüzün olanaklılığı ve sınırlarıdır. Bir başka deyişle: Eleştirinin sözün konusu yapmaya çabaladığı şey; herhangi bir sözü ileri sürdüğümüzde ve şu veya bu nedenle desteklediğimizde, kendimizin üzerinde duruyor olduğu ve tikel sözlerimizin dile getirmeden varsaydığı zeminin kendisidir. Eleştiri, desteklerin dayandığı nihai yeri tanıma etkinliğidir. Bu yeri, şeylerin kendisinde –"evren" veya "tanrı" fark etmez– konumlandırmak, ya gerekçelendirilmesi gereken şeyi öylece doğru varsaymaktır, ya da nedenlerin uçsuz bucaksızlığında gerekçesiz kalmaktır. Öyleyse eleştirel tavrın alternatifi, dogmatizm veya şüpheciliktir – ve hiçbiri aklın kendisini –bizleri– *tatmin edemez*. (Bilgi meselesinin eleştiri olarak yeniden tasviri, onun aynı zamanda bir tatmin olma meselesi olduğunun farkına varmak ve bunu bilginin hesabına katmaktır). Burada Kant'ın varsaydığı "bizler", ancak *akıl yürüterek düşünebilen* ve ancak *duyusal olarak sezebilen* varlıklar olarak yeniden tasvir edilen (tüm) insanlardır.

Öyleyse herhangi bir deneyimi olanaklı kılan koşulların sorgulanması ve gerekçelendirilmesi etkinliği olan eleştiri, aklın kendi kendini temellendirme çabasıdır. Bu çabanın bahsi, bilginin temelini gökte veya yerde bulmak değil, bilginin (öznesinin) kendisinde kurmaktır. Egemenliğin temelini tanrıda, kralda veya gelenekte bulmak yerine, yönetilenlerin kendilerinde; (ahlaksal)

7 Öyleyse, mesela, tümüyle varsayımsız bir başlangıcı kesin bilgi için şart koşan ve bilgiye dair şüphe ve güvensizliğin aşılmasını, aklın ışığına açık ve net görünen düşüncelerde bulan Descartes; Kant'ın bilgi meselesini yeniden tanımladığı bu çerçevede, ileri sürdüğü iddialar *doğru olsa bile*, dogmatik kalmış olmak zorundadır. Çünkü orada, gerçekliğin nasıl olup da açık ve net düşüncelere –olduğu haliyle– kendisini verebildiği, nedensizce varsayılmaktadır. Kant için, dünyaya ve kendimize dair ileri sürdüğümüz iddiaların nihai güvenilirliğini sağlama alacak şey; deneyimin koşullarının reddedilmesi değil, koşulların sayılması ve gerekli olanların zorunluğuna dair evrensel olacak kuralların sistematik olarak belirlenmesidir. Yani burada *varsayımsız başlangıca* varan yol, *varsayımların sayılmasıyla* kat edilir. Vurgulanması gereken bir diğer nokta ise; başlangıcın kendisinin, *bir yolu katetmeyi* gerektirdiğidir – *başlangıç*; bulduğumuz değil, *vardığımız* bir yerdir. Kant'ta yalnızca rehberlik edici rolü olan bu sezgi, Hegel'de kurucu bir ilke yapılacaktır.

bir değerin nihai dayanağını da kendimizde kurma çabalarıyla ilgisiz değildir. *Verilen* bir kararı *alan* bir ben olması gerektiğini unutmamayı içerir. Öyleyse doğaya dair bilişsel iddialarımızın ve yapılması gerekenin ne olduğuna dair değer yargılarımızın sıfır noktası, Kant'ın *"Spontaneität"* olarak belirlediği ve düşünceye has bir "kendiliğindenliği" işaret eden bir etkinliktir. Başka şekilde söyleyelim: *Düşünce* (duyuların verdiklerinin oldukları gibi alındığı bir edilginlik değil, indirgenemez) *bir etkinliktir*. Öyleyse Kant için de felsefenin meselesi deneyimdir; fakat deneyim meselesi, öznenin etkinliği ve edilginliğinin eş zamanlı ve hassas bir dengesini gerektirir.

Burada söz konusu olan düşüncenin "kendiliğindenlik" iddiası; Kant'ın dünyaya, kendimize ve birbirimize dair teorik, pratik ve estetik yargıların, *yargı* oluşlarının vurgulanması ve bu vurgunun gerektirdiği örtük koşulların açılarak gerekçelendirilmesidir.[8] Düz şekilde söyleyecek olursak, iddialarımızın –doğruluk veya yanlışlık meselesine öncel olarak– *iddia olarak* kavranması gerekliliğinin çıkarımı, şunun hakkını vermektir: Benim kendi kendime vermediğim –gerçekten benim olmayan– bir kural, bir kural değildir. Çok karmaşık sorunları barındıran bu basit ifadenin, bu yazının amaçları dahilinde, bir dizi denkliğini sıralamakla yetineceğim. Düşünmenin bir etkinlik olması demek, düşünmek bir tavır almaktır demektir. Bir iddiayı doğru olarak belirleyip ileri sürdüğümde, bir eylemi yapılması gereken şey olarak değerlendirdiğimde, birisine bir öneride bulunduğumda veya onu uyardığımda, bir resmi güzel diyerek beğendiğimde, veya bir görüşü veya bakışı reddettiğimde; tüm bu ve benzeri bilinçli yargılara vardığımda, nihayetinde söylediğim şey, "*öyle* değil, *böyle* düşünmelisin" veya "*öyle* değil, *böyle* davranmalısın" demektir. Oysa birileri –belki kendim– verili durumda, *böyle* değil, *öyle* düşünüyor olabilir. Öyleyse verili olanın farklı biçimlerde alınabiliyor oluşunun hakkını vermek demek, en geniş anlamıyla bilgi meselesini yalnızca olgulara dair değil, olgulara öncel olarak *haklara dair* bir sorun olarak yeniden tasvir etmektir.

Eğer düşünmek bir etkinlik ise; ve eğer bu etkinlik yargıya varmayı amaçlıyorsa; eleştiri-olarak-felsefenin burada ifade bulan çağrısı, dünyanın ve bizlerin *aldığı* anlamlarda, ona ve kendimize *verdiğimiz* anlamların payının hatırlanmasıdır. Her iddia, doğruluğu veya yanlışlığı meselesinden önce, başkalarının yanlış bildiği bir şeyi bizim doğru bildiğimiz; onların, yapmaları gereken bir

8 Birçok farklı sureti olan bu kavram, Kant'ın felsefesinin bir ucundan diğerine belirleyici değerdedir. Emsal bir ifadesi, deneyimin birtakım öznel koşullarının nesnel geçerliliğe sahip –çünkü deneyim için kurucu– olduklarının "ispatı"nın verildiği, *age*. B 130-B 141'dir.

şeyi yapmamış veya yapmamaları gereken bir şeyi yapmış oldukları iddiasını (örtükçe de olsa) içerir. Bu durumda şöyle diyebilmek mümkündür elbette: Onlar aptaldır, genleri hatalı kopyalanmıştır, beyinlerinin kimyasal dengesi veya nöronlarının etkileşimi bozuktur veya tanrı bir lütfunu onlardan sakınmıştır. Fakat Kant'ın düşüncenin "kendiliğindenliğine" dair iddiasının bir çıkarımı ve aynı zamanda o iddiayı motive eden durum, tüm bu diğer mümkün tavırların, esasen dogmatik tavırlar olduğu ve gerekçelendirilmesi gereken bir sonucu yalnızca varsaydığıdır.

Öyleyse Kant'ı burada –modern zamanda felsefe için olanaklı ve zorunlu olan tek yolun eleştiri olduğunu belirlediği noktada– düşünce etkinliğinin dünyanın herhangi bir parçası –bir olgu– değil, bir şeyin *deneyimlenebiliyor* –anlam ve değer içeren yargılarda ifade bulabiliyor– oluşunun önkoşulu olduğu iddiasına sevk eden esas mesele; yargıya varmak söz konusu olunca –söz, konu olunca– başvurduğumuz her dayanağın bir neden olması gerektiği ve herhangi bir şeyin, ancak birileri onu *neden olarak* kabul ediyorsa, neden olarak *sayılabileceğidir*. Yani, *eğer* bir robot, kukla veya makina değilsek; şuna veya buna inanıyor oluşumuzun, şunu veya bunu yapıyor oluşumuzun nedeni olarak *başvurabileceğimiz* dayanağı, verili ve bizim dışımızda olan bir yerde –doğa veya tanrı fark etmez– konumlandıramayız. Neyin bizi bağladığından –neyin bağlayıcı olduğundan– yine bizler sorumluyuz; çünkü ancak biz onu bağlayıcı olarak kabul ediyorsak, o bağlayıcı olabilir.

Öyleyse, deneyimin *ideal* –yani öznenin düşünme biçimine bağlı– koşulları vardır; bu iddianın dayanağı ise, öznenin bir nesneyle kurduğu *her* ilişkide *aynı zamanda* söz konusu olanın *kendisiyle kurduğu bir ilişki* olması gerektiğidir. Yani, eleştiri-olarak-felsefe, esasen, bir başkasıyla kurulan her ilişkinin önkoşulu olan bir kendilik ilişkisinin açığa çıkarılmasını gerektirmektedir. Felsefe(nin) meselesinin bu yeniden tasvirinin varsaydığı öznenin kendiliğindenliği özgürlük kavramının kendi kendini belirleme –otonomi– olarak tanımlanması demektir. İnançlarımın ve eylemlerimin temelini –*sorumluluğumu*– bir başkasında –tanrının vahyinde, geleneğin törelerinde veya nöronların, genlerin, vb. işleyişinde– konumlandırmak olan heteronominin, tek alternatifi olarak böylece sunulmuş olur. Bu radikal kendiliğindenlik, yani aklın temelinin yine ve sadece akıl olabileceği iddiası, burada sanki zorbanın sözüne çok yakındır. Çünkü sanki burada, herhangi bir başkasının bağlayıcılığı, tanınması veya sayılması; ancak ben onu öyle tanımayı seçiyorsam gerçek olarak sayılır. Aklın kendisi, burada, zorbalaşmaya çok yakındır.

Fakat her düşündüğüm bir deneyim, her yaptığım bir eylem değildir. Öyleyse Kant'ın eleştiriyi dayandırdığı öznenin özsel kendiliğindenliği iddiası, daha en başından bu etkinliği bir kendini gerekçelendirme ve meşrulaştırma etkinliği olarak tanımlayarak, burada söz konusu olan özgürlüğün keyfi ve kendiliğinden olan bir şey değil, *normlara bağlı* bir şey olarak düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ruh veya beyin olarak belirlenebiliyor oluşuna öncel olarak özne, her şeyden önce, bir etkinliktir. Ama bu etkinliğin evrensel ve zorunlu –yani herkesin geçerli kabul etmesi gereken– kuralları vardır. Yani, eleştirinin odağında böylece beliren sorun, kendimizi normlarla bağlayabilme yetimizdir. Kant'ın hem modern zamanın gerektirdiği bir tavır olarak, hem de zamanı modern yapmanın ilkesi olarak ileri sürdüğü bu yeti; burada (artık) meşru kabul edilebilecek tek bağlayıcılık ve bağlılık dayanağının akılsal bir gerekçelendirme olabileceğidir. Ancak kendisini bir şeylere bağlayarak özgürlüğünü yaşayabilen insan, kendisini neye bağlaması gerektiğinin cevabını, Kant için, ancak aklını kullanarak bulabilir. Aydınlanma'nın tek buyruğunu "Bilmeye cüret et!"[9] olarak konumlandırmanın işaret ettiği şey, burada insan dediğimizin esasen, nedenlerle inanan ve nedenlerle eyleme varan varlıklar olarak belirleniyor oluşudur.

Herhangi bir amacın gerçekten benim oluşunu ve öyleyse gerçekleştirmeye değer oluşunu gerekçelendirebilecek tek şeyi, benim onu bir amaç olarak tanıyıp seçiyor oluşumda konumlandırmak; dayanabileceğim tek zeminin yine kendim olabileceğini teslim etmektir. Öyleyse bilgi meselesinin özgürlük meselesi olarak yeniden tasvirinin felsefi sorgulamanın odağına yerleştirdiği soru, *kendim dediğimin kim olduğudur*. Kant'ın buna teoride verdiği cevap –duyusu sezgisel, düşüncesi gidimli olan varlık olarak ben– fazla soyut ve öyleyse boş görünebilir. Fakat pratikte varsaydığı cevap, garip şekilde doludur: Ben –yani, farklı tercih ve yönelimlerin şartlandırdığı, ama eyleminin tek dayanağı ideal bir ilke olan; öyleyse ideal olanı gerçekleştirmek sorumluluğundan, ancak ideal olandan vazgeçmeyi seçerek, yani yine sorumlu olarak, kurtulabilecek olan– yani kurtulamayan.[10] Kısaca söyleyelim: Normlara bağlı

9 Kant, Immanuel, *Political Writings*, s. 54.

10 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant'ın örneklediği durumlar için kullandığı ifadeler, ideal olanın kör edici olabilen ışığını ve burada söz konusu olan özgürlüğün nedensellikle olan ilişkisini en iyi gösterenlerdir. Mesela: "Varsayalım bu insansever/iyiliksever kişinin zihni, başka insanların kaderlerine dair sempatiyi yok eden bir kederle körelmiş olsun ve başkalarına yardım edebilme imkânı hala var olsa bile, onların sorunları onu etkilemiyor olsun… *buna rağmen* kendisini bu duyarsızlıktan kopardığında ve eylemi eğilim yüzünden değil, ödev olduğu için yaptığında…" (Kant *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, s. 11-12). Yine: "Birisi, çaresiz-

bir özgürlüğe mahkûm olan ben. Bu duruma özgürlük tarafından mı yoksa mahkûmiyet tarafından mı bakmamız gerektiği, Kant'ın düşüncesinin barındırdığı en karmaşık çift-değerliliklerden birisidir. Fakat burada vurgulamak istediğim düşünce, Kant'ın bilginin nihai koşulu olarak konumlandırdığı kendiliğindenlik düşüncesinin –veya düşüncenin kendiliğindenliğinin– pratikteki izdüşümüdür: Modern bir zamanın kendisini temellendirmek için ileri sürebileceği tek dayanak, ideal-olanın gerçek olabileceği beklentisinin sözünü verebilecek zamanın geleneksel zaman değil, ancak modern zamanın kendisinin olduğudur.

Çok iyi biliyoruz ki verilen sözler tutulmayabilir veya verildikleri an samimi değildirler. Kant'ın herhangi bir deneyimi olanaklı kılan koşulları, nihayetinde öznenin ideal etkinliğine dayandırması ve bu koşulların normatif kısıtlarını öznenin yetilerinin yapısında sabitlemesi, Alman İdealizmi'nin diğer figürlerince, yeterince eleştirel olmadığı şeklinde eleştirilmiştir. Mesela, edilgin duyu/etkin anlak ayrımı, sezgi/kavram ayrımı, deneyimin transandantal yapısı için başlangıç noktası yapılan yargıların Aristotelesçi mantığı ve hepsinin bir uçtan diğerine varsaydığı biçim/içerik ayrımı… Eleştirinin eleştirisi, Kant'ın temel sezgisi olan, düşüncenin ideal etkinliğinin ve deneyimin önkoşulu olan özgürlüğün hakkını –hiçbir ayrımı dogmatik şekilde varsaymadan– verme çabasıdır. Kant'ın felsefesini "biçimcilik" ve "öznelcilik" ile suçlayan Hegel için bile "her hakiki felsefe bir idealizmdir"[11] çünkü deneyimin sadece verili bulunan bir şey değil, aynı zamanda kurulan bir şey olduğu sezgisi (artık) inkâr edilemeyecek belirginliktedir.[12] Fakat Hegel için bilgi ve değer iddialarımızın gerekçelendirilmesi gerekliliğinin yükünü taşıyabilecek şey, bireysel bir özne değildir. Pratiklerimizin öznesi kolektif bir öznedir ve iddialarımızın nihai bağlamı, toplumsal kurumlar, pratikler ve normlar olarak yeniden tasvir edilir. Gerekçelendirmenin yükünü taşıyacak olan şey –yani, şimdiki zamanın geçmişe, şimdiki bizin diğerlerine olan normatif üstünlüğünü meşrulaştıracak şey– bugüne nasıl ve hangi yoldan geldiğimizin (ideal) tarihsel anlatısının geriye dönük bir bakışla kurulmasıdır.

liğe varan bir dizi dert yüzünden yaşamdan bıkmıştır; fakat yaşamına son vermenin kendisine olan ödevine karşı olup olmadığına dair *kendisine bir soru sorabilecek kadar* aklı yerindedir…" (*Age*., s. 31-32; vurgular bana aittir).

11 Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, s. 152.

12 Fakat burada ve artık, idealizmin yalnızca epistemolojik bir mesele olmadığı da nettir: "İnsanların genel çabası dünyayı bilmektir; onu kendimizin yapmaya ve onu fethetmeye uğraşırız. Bu amaç için dünyanın gerçekliği sanki ezilmelidir; yani o, ideal yapılmalıdır" (*Age*., s. 84-85).

Böylece, mesela, Antik Yunan'ın şehir-devletinin neden yıkılmak zorunda olduğu –o, sözünü verdiği bireysel özgürlüğü gerçekleştirecek kurumlara sahip değildir, yani kendisiyle çelişir; ve, neden modern toplumsallığın geleneksel toplumlardan daha iyi olduğu– burada, devlet ve aile arasındaki çatışmaları çözebilecek ve özel yaşam ile kamusal yaşam arasında ahenk kurabilecek üçüncü bir pratik bağlamı olarak sivil toplum artık oluşmuştur; diyalektik gelişimi içeren tarihsel anlatıyla meşrulaştırılabilecektir. Deneyimin kolektif öznesi –biz– kendisine yabancılaştığı, kendini anlama ve yaşam biçimlerinden geçtikten sonra, nihayetinde, birbirini karşılıklı olarak tanıyan ve sayan bireylerin kurduğu gerçek bir biz olacak ve kendisini hakikaten tanıyacaktır.

Bugün ve bizler için, düşüncenin kendiliğindenliği temasının barındırdığı çelişkiler daha kuvvetli baskılar altındadır. Düşüncenin (veya özne dediğimizin) kendisini yoktan var eden bir şey olmadığı aşikârdır. İnsan, bedeni olan bir varlıktır. Öyleyse duygu, tutku ve eğilimin düşüncedeki payının, herhangi bir otonomi iddiasını daha baştan yalancı çıkaracak kadar kuvvetli olduğunu düşünmemizi gerektirecek olguları saymak zor olmayacaktır. Ayrıca, psikoloji, sosyoloji ve psikanaliz söylemleri, aklın kendisinin akıldışı koşulları olabileceğinin misalleriyle doludur. Dahası: Zorba sözün tek çaresinin, özgürlüğü bu dünyada ve gerçekten yaşamanın tek yolunun, aklı ve bilinci –bireysel veya kolektif, transandantal veya tarihsel fark etmez– insanca ve yanılgısızca diyebileceğimiz bir yaşamın merkezine yerleştirmek gerektiği iddiasının verdiği siyasi sözler tutul(a)mamıştır. Kral'ın kafasını kesmenin bıraktığı boşluğa halkın kendi kendisini yöneteceği bir egemenlik pratiğini yerleştirmek, özgürlük, eşitlik ve dayanışmanın ahenkli beraberliğini sağlama alan bir toplumsallık kur(a)mamıştır. İlkesel olarak "herkes" diyerek meşrulaştırmanın aracı kılınan "biz", fiili olarak birilerini dışlamıştır: "–Kadınlar, işçiler, engelliler, … dışında– Herkes". Bilimin doğası ise, bu duruma dair sessiz kalmakla eş zamanlı olarak, daha çok ve daha verimli kontrol teknikleri üretmenin öz yapıldığı bir yüksüzlükten başka bir şey önermemektedir. Viral bir salgına karşı aşı geliştirmek için başvurduğumuz bilim; en fazla sayıda insanı en verimli şekilde öldürmek amacıyla geliştirilen silahların da nihai dayanağıdır. Global köy hayalimiz, *facebook* gerçeğimiz olarak kalmıştır.

Fakat tüm bunları söyleyebiliyor oluşumuzun –yani, verili olanı kutsamadan, onun ötesini veya berisini düşünebiliyor oluşumuzun– kendisi, idealizmin bu en temel sezgisinin ve Kant'ın felsefeyi eleştirel bir etkinlik olarak yeniden tasvirinin bugün de hakkını verebilmeyi gerektirir. Bunu yapmanın

birden fazla yolu oluşu –yani eleştirel kuramın birbiriyle çatışan figürleri oluşu– söz konusu sezginin fakirliği değil, zenginliğidir. Öyleyse idealizm ve materyalizm ikilemi arasında dogmatik bir tercih yapmayan ve öznenin bu dünyada yaşayan bir canlı olduğunun hakkını, pozitivizmin dogmalarına düşmeden vermeye çabalayan iki eleştirel kurama biraz yakından bakmak, eleştiri etkinliğini motive eden ve ona hareketini veren şeyi daha iyi anlamamızı sağlayabilir.

İletişimsel Akılsallık Olarak Eleştiri

Habermas'ın kendisini konumlandırışı, tarihsel bir kategori ve kültürel bir ideal olarak modernitenin benimsenmesiyle olur. Bu konumlandırmanın pusulasının önemli bir yönü Kant olmakla beraber, onun Aydınlanma'nın ideallerini ve normlarını temellendirmek için dayandığı felsefi yaklaşım, özne-nesne ilişkisini deneyimin koşullarının sorgulanışının çerçevesi yapmasından ve ilkesel olarak tek bir öznenin bilincini zemin kılmasından dolayı kusurlu bulunur. Burada artık eleştiri, bilgi meselesini özneler-arası bir ilişki olarak yeniden tasvir etmeyi ve öznelerin sözsel pratiklerini odağa yerleştirmeyi gerektirir. Böylece, yukarıda Kant'ın kendiliğindenlik kavramını açarak belirttiğim ve düşüncenin indirgenemez bir etkinlik oluşuna dair sezgi muhafaza edilerek, söylemsel pratiklerin yapısına yerleştirilir. Bu yeniden tasvire göre, doğruluğa dair *her* bilişsel iddiamda, eylemlere dair *her* yönelim ifademde ve *her* estetik zevk yargımda, nihayetinde yaptığım, bir geçerlilik iddiasında bulunmaktır; öyleyse iletişimsel akılsallık, hem bilişsel iddiaları, hem de ahlaksal-pratik ve estetik-pratik etkileşimleri düzenleyen ve bağlayan evrensel ve zorunlu normatif bir çerçeve olarak kabul edilmelidir.[13]

Öyleyse eleştiriye burada verilen ödev ve işlev, modern toplumsallığın temel bir pratiği olarak belirlenen argüman alışverişinin varsayımlarının, akılsal bir yeniden yapılandırılışını sunmaktır. Fakat Habermas'a göre, modern toplumsallığın barındırdığı yaşam biçimi, alternatif yaşam biçimlerinden normatif olarak üstün olduğu için, Kant'ın bilgi meselesini bir gerekçelendirme ve hak meselesi olarak yeniden tasvir edişinin dayandığı temel bir ayrım olan ilkesel geçerlilik ile fiili gerçeklik arasındaki fark, burada da korunur. Modernitenin

13 Geçerlilik iddialarının iletişimsel eylemler üzerinden bir çözümlemesi için bkz., Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, s. 305 vd. Habermas'ın iddiası, "Lütfen bana bir bardak su getir" söz edimini çözümleyişinin "her söz edimi için" doğru olduğudur. *Age*., s. 307.

kendi meşruluğunu temellendirmesi, kendisinin barındırdığı ilkelerin kurduğu pratik ve kurumların evrensel ve zorunlu olduğunun gerekçelendirilebiliyor oluşuyla ve bu gerekçelendirilebiliyor olma durumunun olumsal ve tikel oluşumlardan daha kuvvetli oluşuyla sağlama alınır.

Habermas, modern toplumların da tarihsel bir oluşum süreci olduğunun ve bu sürecin emperyalizm, cinsiyetçilik, ırkçılık ve sömürü gibi dışlama ve çatışmaları barındırdığının farkındadır elbette. Fakat dayandığı ilkesel-olan/fiili-olan ayrımı, modernitenin oluşum sürecinin tarihsel anlatısında; bilişsel, pratik ve estetik yargılarımızın, dini veya metafiziksel bağlardan bağımsızlaşmasını vurgular. Ayrıca, modern toplumsallığın ilkesel temeli, üç farklı değer alanının ortaya çıkmasında, ayrışmasında ve normatif olarak sınırlandırılmasında kurulur. İsimlerini bilim, ahlak ve estetik koyduğumuz bu değer alanlarının ilkesel olarak birbirlerinden ayrılmasının sağlama almaya çalıştığı düşünce, fiili olarak ortaya çıkan baskı ve tahakkümün, aklın kendisinden kaynaklanan bir şey değil, birbirimizle ve dünyayla kurduğumuz ilişkilerin nihai zemini olan "yaşam dünyasının", tümüyle işlevsel buyrukların düzenlediği ekonomik ve idari sistemler tarafından kolonize edilmesiyle oluştuğudur.[14]

Öyleyse, mesela, Foucault'nun iş ve çalışma dediğimiz şeyin dönüşümleri üzerinden çözümlediği ve Marx'ın sınıfsal çatışma kavramıyla açıkladığı oluşumlar, Habermas'ın iletişimsel akılsallık temelli eleştirisinde yer sahibidir. Fakat iletişimin ilkesel olarak varsaydığı normları ve bunların modern toplumsallıkta ortaya çıkışını vurgulayan bu tür bir eleştiri için tüm bunlar, yaşam dünyasının kolonizasyonuna atfedilmektedir.[15] Yani Habermas için, medya ve para başlıkları altında çözümlenen iktidar/güç, yaşam dünyasının ilkesel olarak dışındadır ve işlevi, bu ikincinin iletişimsel potansiyelini engellemekle sınırlıdır. Yaşam dünyasının kendisi, ilkesel olarak, modernitenin

14 "Kolonizasyon" tezine dair şu ifade emsal olarak alınabilir: "…göstermemiz gereken şey, modern dönemde piyasalar biçiminde organize olan bir ekonominin, güç üzerinde tekeli olan bir devletle nasıl olup da işlevsel olarak iç içe geçtiğini, onun normlardan bağımsız toplumsallığının nasıl olup da yaşam dünyasının tezadı olarak otonomi kazandığını ve sistem-onarımı temelli buyruklarını nasıl olup da yaşam dünyasının akılsal buyruklarının karşısına koyduğunu; iletişim teorisinin [açıklayabiliyor] oluşudur" (Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, s. 349).

15 Habermas'ın Husserl'dan yeniden yorumlayarak aldığı bir kavram olan "yaşam dünyası", iletişimsel akılsallık çerçevesinde, "konuşanın ve dinleyicinin, anlamlı tüm etkileşimlerini, olanaklı bir [birbirini] anlamanın özneler-arasılığının biçimlerine yöneltmek için buluştukları transandantal bir mekândır" (Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, s. 126).

içerdiği kendi kendini belirleme veya otonominin özgürleştirici imkanlarını barındırır.[16]

Öyleyse, Habermas'ın eleştirel kuramında, Kant'ın saflık –yani duyusal, olumsal ve tikel öğelerden tümüyle arınmış bir şey olarak aklın kendisini mesele etmek– iddiasından farklı olarak, somut tarihsel çözümlemenin bir yeri vardır. Çünkü aksi durumda eleştiri, sonsuz bir negatiflik ve reddetme tavrının ötesine geçemeyecektir. Fakat bu kuramda aynı zamanda transandantal düşüncenin de yeri vardır. Çünkü aksi durumda, iletişimsel normlara başvurarak pratiklerimizi gerekçelendirmek ve meşrulaştırmak imkânsız olacaktır. Dahası, bilgi dediğimiz kurumun yapısal olarak ayrışmış oluşu –bilim, ahlak, sanat– burada söz konusu olan eleştirel düşüncenin dayanağı olmaktadır. Mesela, bilimsel pratikler, bilimsel-öncesi veya bilim-dışı çıkarları varsaymaktadır. Böylece, doğanın teknik kontrolüne dair çıkarımız, nedensel yasalarda ifade bulan bilimsel bilgiyi temellendirir. Birbirimizi anlama ve uzlaşıya varmaya dair çıkarımız ise, yorum-bilimsel pratiklerimizi temellendirir. Birincisi, nesneleştirilmiş süreçler söz konusu olduğunda geçerlidir. Fakat onun ikincisinden ilkesel olarak faklı oluşu, yönelimi eylem olan iletişimin, özneler-arası ilişkilerin nesneleştirilmiş süreçlere indirgenmesini prensipte önleyecektir. Böylece insanı şeyleştiren davranış ve süreçleri, bir ilke temelinde eleştirmek mümkün olacaktır. Dahası, teknik kontrole ve eylemlerin koordinasyonuna dair çıkarlarımız olumsal veya keyfi değil, insan türünün kendisini iş ve etkileşim yoluyla üretmesi için gerekli olan temel oryantasyonlardır.[17] Yani eleştirel etkinliğin dayanağı, burada, *homo sapiens* diyerek bir tür olarak tanımladığımız bizlerin *olumsal* doğal tarihine başvuruyor olsa da; bizlerin bilişsel ve eylemsel pratiklerini gerekçelendiren çıkarlar, bir çeşit *zorunluğa* sahiptir.

Öyleyse, Habermas'ın iletişimin evrensel ve zorunlu normlarını gerekçelendirmek için kullandığı temel argüman stratejisi –"Eğer birbirimizi anlamak ve eylemlerimizi koordine etmek olanaklı olacaksa, … olmalı"– daha kuvvetli bir gerekçeye kavuşur; çünkü bu koşullu önermenin önseli, tekil bir bireyin keyfine bağlı değildir. Yani birbirimizi anlamak ve eylemlerimizi koordine etmek amaçları, keyfimize bağlı bir şey değildir; çünkü

16 Kısaca şöyle denebilir: Sekülerleşme süreci, yaşamımızı geleneksel normların baskıcı bağlarından özgürleştirir. Bu pozitif bir kazanımdır. Bu tür kazanımları barındıran modern yaşam, yalnızca *kısmen* ekonomik ve idari ilişkilerin normsuz mekanizmalarıyla engellenebilir. Yani ekonomik ve idari baskı yalnızca fiili, öyleyse ikincil ve türetilmiş olgular olabilir; öyleyse, modern iletişimin normlarının ilkesel üstünlüğü tehdit altında olamaz.

17 Bkz. Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 196.

herkes, eğer insansa, bu çıkarlara sahiptir. Habermas'ın erken dönemine ait olan ve iki farklı tür çıkara başvuran bu gerekçelendirme; daha geç dönem çalışmalarında, sistem ve yaşam dünyası arasındaki farka aktarılır ve eleştirinin gerekçelendirme işlevi, dilsel bir perdede yeniden ifade bulur.[18] Fakat açılışını Kant'ın yaptığı ve modernitenin bir kazanımı olarak sunulan üç ayrı değer alanına yapılan vurgu yine de aynıdır: Eleştirinin temel etkinliği ve ederi, özneler-arası iletişimin zorunlu ve evrensel koşullarının açığa çıkarılmasıdır. Burada söz konusu olan da nihayetinde şudur: Herhangi bir değer alanında herhangi bir iddiayı ileri sürdüğüm anda, örtükçe de olsa, bağlayıcılığını tanıdığım ve yükümlülüğünü üstendiğim iddialar vardır; ve bu şekilde ileri sürülen tüm iddiaların yöneldiği nihai ufuk, karşılıklı olarak bir uzlaşıya varmaktır. Yani, iddialarımı nedenler vererek gerekçelendirmenin zorunluğu, her iddiamda benim kendimin örtük veya açık şekilde tanıdığım ve üstlendiğim bir şeydir. Herhangi bir söyleşi durumunda iddiaların ileri sürülebilir oluşunun gerektirdiği koşul, olası bir çatışmanın uzlaşıya vararak çözümünde –yani, farklı sözlerin ihtilafını, şiddet ve baskı olmadan gidermekte– kabul edilebilecek tek öğenin daha iyi argümanın kuvveti olduğudur.[19]

Fakat tam da burada, Habermas'ın başvurduğu fiili-olan ile ilkesel-olanın ayrılığı ve ikincisinin birincisine ilkesel önceliği; özünde, "insan dediğin konuşarak anlaşır" diyen bu çok makul eleştiri biçimini karmaşıklaştırır. Çünkü Habermas için, argümanlarla varılan ve *örtük bir taahhüt olarak* her iddianın varsaydığı bir koşul olan *sahici evrensel bir uzlaşı* ile *fiili bir hemfikir olma durumu*, birbirlerinden tümüyle farklı şeylerdir. Fiili bir uzlaşının doğruluk veya haklılığı kanıtlayabilmesi; *ancak* söyleşinin taraflarının, uzlaşılarının hangi şartlarda doğruluğu belirleyebileceğini örtükçe anlayabiliyor olmasıyla olanaklıdır. Bu durum *fiili olarak* hiçbir zaman gerçekleşemeyeceğine göre, her iletişimsel etkileşimin düzenleyici bir ilke ve zorunlu olarak varsaydığı *ideal bir söyleşi durumu* vardır. Bu ideal söyleşi durumu tümüyle şeffaf, öyleyse baskı, zorlama ve tahrifattan tümüyle arınmış bir durumdur. Fakat *tam da ideal olduğu için* fiili bir etkiye sahip olabilir. Habermas, ideal olanın gerçek

18 Mesela, bkz. Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Bölüm VI.

19 Bazı ifadeleri için, bkz. Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, s. 28, 42 ve 348 ("Bir inanca yalnızca iyi nedenler veya dayanaklar yoluyla gelen zorlayıcı olmama niteliği"); ve Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, s. 130 ve 135.

etkinliğine işaret eden bu garip koşulu, "karşıolgusal olanın olgusal kuvveti" olarak nitelendirir.[20]

Burada söz konusu olan iddia, herhangi hakiki bir iletişimde bulunabilmek için, *ideal* bir söyleşi durumunun *hâlihazırda ve fiili olarak* etkin olduğunu *varsaymak zorunda olduğumuzdur*. Nedenlerin mekanının kuvveti böyle bir şeydir: Eğer yaptığımız şey gerçekten iletişim olarak sayılacaksa, iletişim dediğimiz şeyin ideal koşullarının en azından bazılarının gerçekten ve o an mevcut olduğunu varsayıyor olmalıyız. Öyle ki gerçek bir iletişimin olanaklılığı *ve* onun olası tahrifat ve çarpıklıkları, bizleri ideal bir iletişim durumuna fiili olarak başvurmak zorunda bırakır. İdeal-olanın fiili-olana ilkesel önceliği ise, iletişimsel akılsallığın normatif bağlayıcılığını temellendirir. Öyleyse, eğer konuşmak ve dövüşmek arasında bir fark olacaksa; Habermas için o tür bir ayrımın gerekçelendirilebilmesinin gerektirdiği şey, herhangi verili ve fiili –yani tikel kişilere, zamana ve mekâna bağlı– söz alışverişlerinde, o zamanı, anı ve kişileri aşan bir şey olduğunun, *o anda, o zamanda ve o kişiler tarafından* varsayılıyor oluşudur. Daha kısaca söyleyelim: Hakiki uzlaşı ve sahte uzlaşı arasında bir fark vardır; ama fiili olarak her zaman sahte uzlaşıyı yaratan durumlarda olsak bile, hakiki uzlaşının koşulları, söz alışverişlerimizin meşruluğunu ve akılsallığını ilkesel olarak temellendirmek için yeterlidir. Bunun aksini düşünmek, Habermas için, sözün sahte, yalan, yanlış veya zorba olanını *öyle* nitelendirme *hakkımızdan vazgeçmeye* ve dolayısıyla sözü dövüşe indirgemeye denktir.

Tarihsel Ontoloji Olarak Eleştiri

Kant'ın aklın kendi kendini sorgulaması ve yargılaması olarak belirlediği ve özgürlüğümüzün zorunlu olanaklılığıyla ilişkilendirdiği eleştiri etkinliği; Foucault'nun modern sorgulama ve inceleme pratiklerinin –delilerin, hastaların, suçluların– oluşum süreçlerinin bir çeşit anlatısını kurduğu "tarihleriyle" karmaşık bir etkileşim içindedir. Modern toplumsallığın kurumlarının sorgulandığı söz konusu tarihlerde farklı suretleriyle defaatle karşılaştığımız bir ana biraz yakından bakalım:

20 Mesela, bkz. Habermas, Jürgen, *age*, s. 206: "Bağlamsalcı dil kavramı… kendisini iletişimsel eylemin idealize edici koşullarında hissettiren karşıolgusal olanın çok gerçek kuvvetine kapalıdır", ve (Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, s. 30-31): "…[öyleyse] doğruluk-olarak-geçerlilik anlamına sınırlandırılmayan, daha geniş bir geçerlilik kavramı [gereklidir]. Fakat bu, her karşıolgusal anı geçerlilik kavramından silmeliyiz ve geçerliliği bağlama bağlı bir kabul-edilebilirliğe indirgemeliyiz [demeyi içermez]."

> Bakışın saf bir nesnesi oluşunu sağlama alan zincirlerden [kurtarılan/özgürleştirilen] delilik … yalnız bir yüceliğe atfedilen özsel özgürlüğünden sıyrılmıştı. Kendi hakikatine dair bildiklerinden sorumlu tutuldu ve kendi bakışının mahkûmu oldu – sürekli kendisine geri döndürülen bir bakışın. Nihayetinde, kendi kendisinin bir nesnesi olmanın aşağılayıcılığına zincirlenmiş oldu.[21]

Öyleyse, modern felsefenin, özgürlüğümün mekânı olarak belirlediği şeyin –kendimle bir ilişki kurma yetimin– nasıl olup da aşağılayıcı bir şey olabildiği sorgulanmalıdır. Bu tür bir sorgulamanın sorununu, çelişkiye düşmeden ifade etmek zordur; çünkü yukarıda Kant'ı kurucusu, Habermas'ı da benimseyicisi olarak konumlandırdığım tartışmanın işaret ettiği şey, bu mekânda söz konusu olanın, tam da epistemoloji ve ahlakın, teori ve pratiğin sıfır noktası olduğudur. Öyleyse soruyu tersten sormak ve cevabını hatırlamak; Foucault'nun modernitenin temel varsayımlarından bazılarını reddetmesine rağmen, nasıl olup da hala eleştiri yaptığını iddia edebildiğini anlaşılır kılmak adına faydalı olacaktır: Kendi kendimi belirlemek –otonomi– nasıl olur da özgürleştirici bir şey olarak belirlenebilir veya özgürlük, tanımını nasıl olur da otonomide bulabilir? Çünkü, idealist bir öznellik anlayışına göre; herhangi bir şeyin, öznenin dayanabileceği bir zemin olarak belirlenebilmesinin önkoşulu, öznenin onu önceden *öyle bir zemin olarak* belirlemiş olmasıdır. Bir diğer deyişle, ancak özne bir şeyi neden olarak sayarsa, o şey neden sayılabilir; ve bu durumun tek alternatifi, kendimin dışında ve benden başka bir şey tarafından belirlenmek, yani heteronomidir.

Foucault'nun yazdığı tarihlerin ne olduğunu anlamanın bir biçimi şudur: Bir insan topluluğu için belirli bir zaman ve mekânda –belirli bir tarihsel bağlamda– kurallara bağlı ve etkin olan; ve nelerin düşünülebileceğini, hissedilebileceğini ve yapılabileceğini belirleyen pratiklerin görünür kılınması. Yani burada da deneyim koşulları olan bir şeydir ve bu koşullar bir grup insanı biz yapan normlar ve pratiklerle ilgilidir. Bu pratiklerin ve onları belirleyen kuralların görünür kılınmasının gerekliliği, onların nasıl ve hangi anlamda görünmez olduğunu düşündürmelidir. Birkaç misali şöyle düşünülebilir. (1) Suçluları hapse atarız ve hapishanenin suçlular için tasarlanabilecek en "doğal" –akılsal, verimli, zaruri– mekân olduğunu düşünürüz; fakat aslında "biliriz" ki hapishaneler ıslah ettiğinden daha fazla suçlu yaratır. (2) On ye-

21 Foucault, Michel, *History of Madness,* s. 499.

dinci yüzyıl Fransa'sında deliler, "Genel Hastaneler"e kapatılmıştır; fakat bu "kapat(ıl)ma" pratiği ve kurumunun tıp ve tedaviyle esasen bir ilişkisi yoktur. (3) Bir dönem hasta beden, gözlemin görebileceği hiçbir şey sunamayan bir "nesnedir"; sonra hastalığa dair görünebilen ve söylenebilen her şeyin hazır ve doğrudan –dolaysızca– verildiği yerdir; daha sonra hastalığın anlaşılabilir olmasının kaynağı olur: Artık yaşamın hakikati, hareketsiz bir cesette aranır. Bir dönemin perspektifinden bakıldığında, olgunun ve kurgunun ilkesizce karıştırılışı olarak görünen şeyler, diğerinin bakışında tutarlı bir bütün olarak görünmektedir; bir dönemin yapılması gereken şey olarak belirleyip onayladığı eylemler, diğerinin bakışında haksızlığın veya yanlışlığın emsali olabilmektedir.[22]

Öyleyse modern toplumsallık için belirleyici olan kurumların, pratiklerin ve normların –eğitim, tedavi, yargı, ceza– ve onların kurduğu mekânların –okul, hastane, mahkeme ve hapishane– tarihini yazmak; bunların kendilerine rağmen olan süreçlerin sonucu olarak değil, kendi yapılarının sonucu olarak içerdikleri çelişki, tutarsızlık ve tahakkümü görünür kılmayı gerektirir. Yani eleştirinin meselesi, burada da, kim olduğumuz ve nasıl olup da öyle oluştuğumuzdur. Fakat Foucault için bu oluşumun hakikatine varmak, modernitenin kendisini anlamak için kaçınılmaz bir etkinlik olarak ileri sürdüğü evrensel ve zorunlu bir temelin gerekçelendirilmesi talebini –ve bunun (liberal) siyaset felsefesindeki izdüşümü olan egemenlik ve meşruiyet sorunsalını– askıya almayı gerektir. Çünkü o tür temellendirme arayışlarının varacağı yer, ilkesel-olan ve fiili-olanı mutlak şekilde birbirlerinden ayırmanın bir sonucu olarak, ya her içerikten bağımsız boş bir kendi kendimizi tebrik etme durumu, ya da fiili baskı ve tahakkümlerin yalnızca olumsal ve tikel, öyleyse özünde önemsiz ilan edilerek meşrulaştırılması olacaktır. Kant ve Habermas'ta olduğu gibi, burada da modern toplumsallığın üç "değer alanı" –bilim, ahlak, sanat– oluşturduğu düşünülebilir.[23] Fakat Foucault için, hem bu alanlar arasında kategorik bir ayrım yapmak mümkün değildir; hem de güç/iktidar ilişkileri, bu alanları bir ucundan diğerine yapısal olarak etkilemektedir.

22 Bu misaller, sırasıyla, şu "tarihleri" (kısmi olarak) "özetlemektedir": Hapishanenin Doğuşu; Deliliğin Tarihi; Kliniğin Doğuşu.

23 Mesela, Foucault'un deneyime verdiği tanımın söz konusu yönelime yaklaştığını düşünmek olanaklıdır: "Yazmayı tasarladığım şey, cinsellik deneyiminin bir tarihiydi; ve burada deneyim, tikel bir kültürün bilgi alanlarının, normsallık türlerinin ve öznelik biçimlerinin arasındaki korelasyon demektir" (Foucault, Michel, *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*, s. 4.

Temellendirme ve meşrulaştırma talebinin askıya alındığı bu *başka eleştiri*, eğer yine de bir eleştiri olacaksa, kendisine dair bir şeyler söyleyebilmelidir. Foucault, yaşamı boyunca bu tarihsel eleştiri etkinliğine farklı isimler ve biçimler vermiştir. Bir tanesi, "kendimizin tarihsel ontolojisi"dir.[24] Burada söz konusu olanın esasen eleştirel bir etkinlik oluşu ve neyi amaçladığı şöyle ifade bulur: "ötesine geçebileceğimiz sınırların tarihsel-pratik olarak sınandığı, kendimizin eleştirel ontolojisi…".[25] Bu eleştirel ontoloji bir jenealojidir; çünkü girdiği bahis, artık öyle "olmama, yapmama veya düşünmemenin olanağını, bizleri olduğumuz şey yapmış olan olumsallıktan ayırmaktır".[26] Kim ve ne olduğumuzun eleştirisi, "bizlere dayatılan sınırların tarihsel çözümlemesi ve bununla eşzamanlı olarak bu sınırların ötesine geçebilmenin denemesidir".[27] Öyleyse eleştiri, Kant'ta olduğu gibi, burada da bir sınır sorgulama etkinliğidir; ve Hegel'de olduğu gibi, burada da artık eleştirinin hareket edebileceği tek zemin, kim ve ne olduğumuzu –düşünme, algılama ve davranma biçimlerimizi– oluşturmuş olan tarihtir.

Fakat Foucault için, burada söz konusu zemin, herhangi bir evrensellik ve zorunluk iddiasına dayanak oluşturamayacak kadar kaygandır. Öyleyse eleştirinin hakkını vermesi gereken öğeler, kendini temellendirme kaygısının *sadece* ikincil –veya kazara– olan olgular diyerek değersizleştirdiği ama olumsal ve tikel pratiklerde fiili olarak mevcut olan –ama tam da o şekilde bizleri bağlayan– dışlayıcı ve baskıcı mekanizmalardır. Aklın kendi kendini temellendirme ve meşrulaştırma kaygısından farklı olarak; kendimizi bağladığımız normların, bağlarının meşru ilan edilişleriyle eşzamanlı olarak, yeni yanlışlara, tahakkümlere ve acılara sebep olabildiklerine dair bu başka kaygı, sanki keyfi ve gerekçesiz bir ret veya isyan gibi görünebilir. Fakat onu motive eden şey, hiçbir argümanın söz konusu kaygıyı (veya kaygısızlığı) gerekçelendiremeyeceği; birilerine çektiklerinin acı olduğunu gerekçelendirmeleri gerektiği talebinin kendisinin, bir zulme dönüşebildiği; ve iyi nedenlerle de kötülük yapılabildiği, sezgileridir.

Öyleyse Foucault'nun tarihsel eleştirisi veya eleştirel tarihi –birinin diğerine önceliğini belirlemek artık olanaklı değildir– biri biz yapan normların geri dönük bir bakışla ve *oradan buraya* –zindandan hapishaneye, hurafeden has-

24 Foucault, Michel, "The Subject and Power", s. 237.
25 Foucault, Michel, *The Foucault Reader*, s. 47.
26 *Age*., s. 44.
27 *Age*., s. 50.

taneye– gelişimizin nedenlerinin tarihsel anlatısıyla meşrulaştırılması değil; anıtlaştırarak da unutabildiğimizin hatırlanması ve bu hatırlamayı, söz konusu normların ters yüzünün gösterilebilmesinin vesilesi yapmayı gerektirir. Bu tür bir eleştiri, Kant'ın ve Habermas'ın bakışına, nedensiz, keyfi ve dogmatik görünecektir. Hatta Foucault'nun normatif pratiklerimiz ve güç ilişkileri arasında ilkesel bir ayrım yapmayı reddetmesi, şiddetin düpedüz kutsanması olarak görünebilir:

> İnsanlık bir dövüşten diğerine peyderpey ilerleyerek, yasanın egemenliğinin nihayetinde savaşın yerine geçeceği evrensel bir karşılıklılığa varmaz; insanlık her bir şiddetini birer kurallar sisteminde düzenleyerek tahakkümden tahakküme sürüklenir.[28]

Fakat bu tarihsel ontolojide söz konusu olan onay veya reddin ne olabileceğine verilebilecek tek anlam, keyfiyet değildir. Çünkü burada esasen söz konusu olan şey, eleştiri düşüncesinin içerdiği kendilik ilişkisini temellendirebilecek herhangi bir dayanağın sorunsuzca ileri sürülemeyeceğidir.

Pratiklerimizin tek dayanağı başka pratikler; yorumlarımızın tek dayanağı da başka yorumlar olabilir. Öyleyse kendimize temel verme çabasını reddetmenin anlamı; dogmatizme yozlaşmaktan ziyade, verili hiçbir temelin veriliş amacını –yani özgürlük arzumuzu ve haklılık iddiamızı– çıpalamaya yetemeyeceği sezgisinde mevcuttur. Yani tarihsel ontoloji esasen bir eleştiridir; çünkü "özgürlüğe olan sabırsızlığımıza biçim verecek olan sabırlı [emeğin]",[29] iletişimsel eylemin varsayımlarında veya ideal bir uzlaşıda veya kendi kendini temellendiren bir toplumun diyalektik oluşumunda güvenceye alınabileceğine olan inancın kendisinin, yalnızca bir varsayım olduğunu, o tarihi veya iletişim durumunu, dışladıklarını dahil ederek, *başka türlü* anlatarak göstermektedir.

Kısaca söyleyelim: Burada reddedilen, aklın kendisi değil, akılsallığın tikel bir yorumudur ve güvencenin güvencesinin olmadığı düşüncesini içerir. Yani reddedilen şey, ilkesel-olan ve fiili-olan arasındaki farkı ilkesel olarak belirleyen ve böylece kendisini fiili olarak mevcut olan tahakküm, çarpıtma ve zulmetme durumlarına karşı önceden kapatan bir akılsallığın dayattığı

28 Foucault, Michel, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, s. 378.
29 Foucault, Michel, *The Foucault Reader*, s. 343.

ikilemdir: "Ya bize erişemez, ya da onu teslim alırız."[30] Bu ikilemi reddetme güdüsünü gerekçelendirebilecek tek şey; aksi durumda, aydınlanmanın kendisinin bir şantaja dönüşeceği ve iyi nedenlerin ışığıyla da kendimizi kör edebildiğimizi –gerçekten olanı göremediğimizi– unutabiliyor oluşumuzun sezgisidir. Bu sezginin kendi gerekçesi, ancak ona içeriğini veren *başka tarihlerin* yazılması; unutulan sözlerin ve dışlanan hikayelerin, kendimizin resmine dahil edilmesiyle olacaktır.

Öyleyse tarihsel ontoloji, zorunlu olarak, *tatmin etmeyen* bir eleştiri biçimidir. Çünkü tatminkârlığımızın çoğu zaman bir suç ortaklığı olabildiğinin farkındadır. Bu nedenle, düşünme, davranma ve konuşma biçimlerimizin koşullarını ve sınıflandırmalarımızın sınırlarını belirleme çabasını; bu çabaya çıpa olabilecek herhangi transandantal veya tarihsel temeli varsaymadan sürdürmekte ısrarlıdır. Bu ısrarın bir alternatifi yoktur, çünkü dünyayı, kendimizi ve birbirimizi tanımlama, sınıflandırma ve sayma etkinliklerimiz nihayetinde olumsaldır. Yani eleştirinin bu türü sorunlu ve kırılgandır, çünkü başvurabileceği *tek* dayanağı eleştirdiği şeyin kendisinin varlığıdır.

Bir grup insanı "biz" yapan ve "onlardan" ayıran sınırların sorgulanmasını içeren bir tarih yazımı da kendisini sınırda konumlandırma etkinliğini gerektirir. Fakat bu konumun kendisine dair güven verecek veya tatmin edecek daha fazla bir sözün olmadığını örtükçe kabul eder.

> Sınırların bir tarihini yazmak olanaklıdır – bir kültürün, kendisi için Dışarısı olacak şeyi reddettiği ve gerçekleştirildikleri anda zorunlu olarak unutulan o gözden uzak hareketlerin bir tarihini. Ve bir kültürün kendisini böylece ayrıştırdığı bu içi oyulmuş boşluk, bu beyaz mekân, onu tarihi boyunca …tanımlar… Bir kültürü kendi sınır-deneyimlerine dair sorgulamak; ona, tarihin uçlarında, kendi tarihine doğum veren bir kopmaya dair bir soru yöneltmektir.[31]

Foucault'nun eleştirel etkinliğini tanımlama çabasının bu ifadesinde vurgulanan durum; yapılması gerekenin, kendisini bir toplum olarak konumlandırabilen bir grup insanın şeyleri ve birbirlerini tanımlarken kullandıkları tasnif sistemlerinin –deneyimin koşullarının– hem içinde barındırdığı hem de dışına ittiği "boşlukların" görünür kılınmasıdır. Yani, bir daireyi çizen hareketin kendisi, içeriyi ve dışarıyı eşzamanlı olarak yaratır. Amacı bu tür

30 Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*, s. 206.
31 Foucault, Michel, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, s. xxix.

bir görünür kılma çabası olan bir tarihyazımını motive eden şeyin, Borges'in kurgusal bir hikayesinde konumlandırılmış olması; eleştirinin gerekçesi ve temeline dair şu ana kadar izini sürmeyi denediğim meselenin burada ifade bulan sürümünde söz konusu olanın ne olduğunu anlayabilmek için önemlidir.

Çünkü kendimizin kim, dünyamızın da ne olduğunu belirleyen kategori sistemleri ve sınıflandırma biçimlerinin kaçınılmaz olumsallığı emsalini, Borges'in "Çin ansiklopedisinde" bulur.[32] Bu ansiklopedinin tasnif sistemine göre hayvanlar şöyle ayrılır: (a) İmparatora ait olanlar, (b) mumyalanmış olanlar, (c) uysal olanlar… (k) çok ince bir devekılı fırçayla çizilmiş olanlar, (l) ve benzerleri, (m) hemen az önce su sürahisini kırmış olanlar…" Tasnifin böylesinin etkisi bir kahkahadır, çünkü burada söz konusu olan şey, kategori sistemlerimizin üzerinde durduğu ve dayanak bulduğu zeminin kendisidir. Açıkça dile getiremediğimiz ama dile açıkça getirdiğimiz her şeyde varsaydığımız bu zemin sayesinde, iddialarımızın geçerliliğini gerekçelendirebilir; mesela, bir kedi ve bir köpeğin –her ikisi de hemen az önce bir su sürahisini kırmış olsa da– birbirlerinden, iki köpek ile karşılaştırıldıklarında, daha farklı olduklarını söyleyebiliriz. "

Öyle değil, *böyle* düşünmeliyiz" dediğimizde ve öyle düşünmenin imkânsız olduğunu ileri sürdüğümüzde varsaydığımız zeminin kendisinin üzerinde durduğu zemin nedir? Foucault'yu kahkahaya sevk eden sezgi, Borges'in kurgusal bir sınıflandırma biçimi olarak sunduğu bu sistemin esasen gösterdiği şeyin, kendimizi tanımlama ve dünyamızı sınıflandırma biçimlerimizin olumsallığını hissettiriyor oluşudur. Foucault, daha sonraki sorgulamalarında, bu tanıma ve tanımlama sistemlerinin yalnızca kuramsal bir mesele değil, aynı zamanda birbirimizin eylemleri üzerinde eylemlerde bulunmayı içeren iktidar ilişkileri meselesi olduğunu da gösterecektir. Çin ansiklopedisini, "insanlar şöyle ayrılır: eğitimli, eğitimsiz, dinli, dinsiz, sağlıklı, sağlıksız, manik-depresif, hüzünlü, eşcinsel, normal, anormal…" şeklinde yeniden düzenlersek; bu gösterimde neyin söz konusu olduğunun işareti anlaşılabilir.

Gillian Rose'a göre, Foucault'nun kahkahası "ne pozitif, ne negatif, belirleyici ve ayırt edici nitelikten yoksun bir onaydır; bir başkasının gücüyle karşılaşmayı temsil etmez ve kör bir kahkahadan veya körleştirici göz yaşla-

32 Foucault'un alıntısı *age*., s. xv'te; Borges'in hikâyesi ise "John Wilkins'in Analitik Dili"nde (s. 229-233) bulunmaktadır.

rından ibaret bir kendinden geçme durumudur… yani o eski tanıdık çaresizlik halidir."[33] Bu eleştiri, iki nedenden dolayı haksızdır: (1) Foucault'nun akılsal temellendirme çabasını askıya alan eleştirel etkinliği, kendini değerlendirmeyi, kendilik ilişkisini veya hatta reddetmeyi reddeden içeriksiz bir kabul değil, değillemeye dair tikel bir yorumu reddeden bir sorgulama biçimidir. Çünkü güvencenin güvencesini bu dünyadan başka bir yere çıpalamaya çalışan transandantal veya diyalektik meşrulaştırma projeleri, amaçladıkları mutluluğu ya zorunlu olarak erişilemez bir ütopyaya havale edecektir, ya da fiili tahakkümleri yalnızca kazara olan olgular olarak görünmez kılacak veya onlara ilkesel kılıf sunacaklardır. Foucault'nun bir ifadesiyle söyleyecek olursak: Burada askıya alınan değerlendirme biçimi akılsallığın kendisi değil, "geçen yarım yüzyılda kaybettiklerimizi, analizlerin analiziyle ikinci derecede yeniden kazanmaya"[34] uğraşan belirli bir akılsallık yorumudur. Öyleyse burada söz konusu olan kahkaha, ne öznelliğin inkarı, ne de aklın tarihini, tarihsiz bir akılla yazmanın çelişkili durumudur. (2) Foucault'nun kahkasında bir çaresizlik ifadesi yok değildir ve bunu kendisi söylemektedir: "Borges'i okuduğumuzda hissettiğimiz tedirginlik…".[35] Öyleyse Rose'un eleştirisine yöneltilmesi gereken soru, "o eski tanıdık çaresizliğin" nasıl olup da anlamsız ve fuzuli ilan edilebildiğidir. Çünkü söz konusu çaresizlik, baskın ve verili tanıma ve tanınma biçimlerinde dili tanınmayanların ve dışlananların yok sayılan varlığının yankısıdır. Öyleyse burada eleştiri, aklın mekânlarının ters yüzünü, o mekânların oluşum süreçlerinin anlatısıyla gösterme çabasıdır; çünkü nedenlerin kuvvetine, toplumsal yaptırımlardan koşulsuz olarak bağımsız olacak bir anlam vermek imkansızdır.

Eleştirel kuramın bu iki emsalini, modern felsefeyi eleştiriye yönelten sezgi dolayında yan yana getirmenin gösterdiğini umduğum düşünceleri, bir dizi iddiada özetlemek istiyorum. Eleştiri vardır, çünkü hakikate değer veren, yani bu dünyada ve şimdiki zamanda özgürce ve eşit şekilde yaşamayı arzulayan birileri vardır. Eleştiri vardır, çünkü bu dünya bizlerin arzuları için tasarlanmamıştır. Öyleyse eleştiri vardır, çünkü özgürlüğü ve eşitliği istediğimizde, ne istediğimizin farkında olup olmadığımıza ve isteklerimizin barındırdığı çatışmalara dair bir sorun vardır. Ve eleştiri vardır, çünkü kendimize ve dünyaya dair sunulan resimlerde yanlış veya eksik bir şey vardır.

33 Rose, Gillian, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law,* s. 207.
34 Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*, s. 202.
35 (Foucault, Michel, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, s. xviii.

Eleştiri, eleştirdiğine bağlıdır. Eğer bu bağlılık, bir bağımlılık kaderine dönüşmeyecekse; yani eğer eleştirinin kendisine has bir yeri olabilecekse; eleştirinin etkinliğini, onun edilginliğiyle beraber düşünmek, yani kendisini –kendimi– içeriyle dışarının birbirine dokunarak ayrıştığı sınırda konumlandırmanın denemelerini yapmaktan vazgeçmemek gereklidir.[36] Bu nedenle eleştirel sözün meselesi, sevmek veya sevmemek, övmek veya yermek değil, muhatap almaktır. Muhatap almak ise, ancak kendimi bir başkasında kaybederek kendime varabileceğim düşüncesini içerir. Eleştiri, hiçbir "şeyin" ve "bizin" zaten –yani kendiliğinden ve koşulsuz– olmadığında ısrarcıdır; öyleyse her zaman ve hâlihazırda –kendiliğinden– olduğunu sanan ve kendisinden başka bir şeyi tanımaya gücü olmayan zorbadan ayrışır.

Zorbanın şantajını –ya benim gibi olursun ya da yok olursun– eleştirel veya eleştirel olmayan herhangi bir kuramın etkileyemeyeceği açıktır. Fakat eleştirinin işlevi, böylece kurulan oyunda herhangi bir etkimizin olabilmesi için gerekli olan dönüşümlere kendimizi açık tutabilmek için düşünsel araçlar ve denemeler sunmaktır. Evet, asıl mesele dünyayı yorumlamak değil, değiştirmektir. Fakat gözümüzün önünde *zaten* değişen dünyada sebep olacağımız değişimler, zorbalığın farklı suretlerde tekrarı olmayacaksa; değişimin de farklı yorumlamalara açık bir şey olduğu unutulmamalıdır. Böylece eleştiri, şu ikilemin reddini içerir: Ya gündemin büyüsüne kapılırız ve sorgulanması gereken sınırlarla kendi kendimizi bağlarız –yani bir etkimiz olması adına, kendi etkinliğimizi askıya alırız; ya kendimiz olmak adına, kendimizi gündemin dışında bırakırız– yani kendimiz olma etkinliği, sanki etkisiz de (değerli) olabilirmiş gibi yaşarız. Ekonomik, toplumsal, psikolojik ve teknolojik –en geniş anlamıyla siyasal– tahakkümün bir kadere dönüşmemesi için, zaten bizim gibi düşünmeyenlere bir şeyler söyleyebilmenin bir yolu olmalıdır. Eleştirinin denemeleri, ancak deneyimle keşfedebileceğimiz ve güvencesi olmayan bu yolu açık tutma çabasıdır.

36 Eleştirinin eleştirdiğine bağlılık durumuna en duyarlı düşünürlerden olan Adorno'nun bir ifadesiyle, eleştirel etkinlik "özdeş-olmayanın tutarlı anlamıdır. Bir duruşla başlamaz. Düşüncem, kendi yetersizliğiyle –ne düşünüyor olduğumdaki suçluluğumla– ona itilir" (Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, s. 5).

Kaynakça

Adorno, Theodor, "The Actuality of Philosophy" *The Adorno Reader*, Brian O'Connor ed., (Wiley-Blackwell, 2000).

------, *Negative Dialectics*, 1st ed. (Routledge, 1990).

-----, "Subject and Object", *The Adorno Reader*, Brian O'Connor ed., (Wiley-Blackwell, 2000b).

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language* (Pantheon, 1982).

---, "The Subject and Power", ed. Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed. (University of Chicago Press, 1983).

---, *The Foucault Reader* (Pantheon, 1984).

---, *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure* (Vintage, 1990).

---, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, *Essential Works vol. 2* (New Press, 1998).

---, *History of Madness* (Routledge, 2006).

---, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Routledge, 2006).

Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests* (Beacon Press, 1972).

-----, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* (Beacon Press, 1985).

-----, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Beacon Press, 1985).

-----, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (The MIT Press, 1990)

Hegel, G. W. F., *The Encyclopaedia Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusatze* (Hackett Publishing Company, 1991).

Kant, Immanuel, *Political Writings* (Cambridge University Press, 1991).

-----, *Critique of Pure Reason* (Cambridge University Press, 1999).

-----, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge University Press, 1998).

Rose, Gillian, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (Wiley-Blackwell, 1991).

Topuz, Ali Duran, 2018a http://www.sanalbasin.com/patron-anti-hukuk-sahnesine-cikarken-34967382/

2018b https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/11/06/anti-hukuk-gunlerinde-siyasetin-ilgasi

2018c https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/11/04/anti-hukuk-gunlerinde-yeni-yargi

tartışma

Bir Tartışma Cumhuriyeti

RAYMOND GEUSS*

“Tartışma” gerçekten bu kadar iyi bir şey mi? “İletişim” sahiden var mı? Ya varlığını reddedecek olsam?

Avrupa Birliği’nden çıkışa yönelik kamuoyu tartışması Britanya’da ölçülemez, muhtemelen de geri döndürülemez ve tamamıyla gereksiz bir hasar bırakmış durumda. Elbette oylamadan önceki “tartışma koşulları” hiçbir açıdan “ideal” sayılmazdı. Lafı uzatmanın âlemi yok, fakat on yıl önce de bir avuç fanatik dışında *hiç kimsenin* AB ile ilişkileri gerçek anlamda tartışmaya açmaya niyeti olmadığını da akılda tutmakta yarar var; bu ilişkiler masaya yatırılmış değildi, durum da şimdikinden beter sayılmazdı. Bu konuya ilginin uyanmasını sağlayan tek şey, birkaç gazete sahibinin (pek çoğu Birleşik Krallık’ta dahi yaşamıyor), Thatchercılardan artakalan birkaç zenginden oluşan küçük bir tayfanın ve bir grup fırsatçı siyasi oportünistin, son dört yılda ateşini harladığı bu tartışma. Nuh deyip peygamber demeyen Avrofobikler nüfusun yüzde

* Raymond Geuss’un, Jürgen Habermas’ın 90. doğum günü vesilesiyle yazdığı yazıyla başlayan polemik Temmuz 2019 boyunca çevrimiçi mecralar üzerinden yürütüldü. Geuss’un yazısının İngilizce çevirisinin ilk yayımlandığı *pointmagazine*’in Sunuş notu şöyleydi: “ Frankfurt Okulu’nun ikinci kuşağından, nüfuzlu toplum kuramcısı ve siyaset filozofu Jürgen Habermas’ın 90. doğum günü, bir dizi kutlama retrospektifini beraberinde getirdi. *Eleştirel Teori* adlı 1981 tarihli kitabıyla Habermas’ı anaakım İngilizce felsefeyle buluşturan Raymond Geuss’un bu makalesi, sofuluk dozu daha az bir değerlendirme sunuyor. Habermas’ın abidevi eseri *İletişimsel Eylem Kuramı* diğer konuların yanı sıra toplumun iktidar ilişkilerinin boyunduruğundan kurtulmuş özgür tartışma aracılığıyla etik öğrenme fikrine yönelmesi gerektiğini öne sürüyordu. Geuss’a göre Habermas’ın bakış açısı hem tutarsız hem de ideolojik –bu nedenle makalesi tartışmanın kıymetine dair (gerek bu dergide gerek diğerlerinde) süregiden bir tartışmanın içine yerleşiyor. Bu yazının ilk hali orijinal olarak internet dergisi *Soziopolis* tarafından sipariş edilmiş ve yayımlanmıştı; aşağıda yer alan metin yazarın kendisi tarafından Almancadan çevrildi. Geuss, Soziopolis’ten Martin Bauer’e bu belirli konuyu önerdiği ve yıllar boyunca bu konularla ilgili çok sayıda yararlı tartışma yürüttüğü için teşekkür ediyor.”

onundan fazlasını teşkil etmiyordu. Bu sabit fikirlilerin nüfusun bir diğer yüzde onluk diliminin daha önceden ancak, herhangi bir kitlenin *herhangi* bir siyasal rejim karşısında sahip olabileceği ve AB'ye karşı şüpheci bir yaklaşım olarak ifade edeceği örtük, hafif bir memnuniyetsizliği dillendirmesini sağlayacak koşulları yaratması başlı başına kamuoyundaki tartışma süreciyle gelişti. Bir dizi daha fazla, hiç umulmadık tarihsel etken nüfusun diğer yüzde 17'lik diliminin AB'den çıkış oylamasına ((Brexit) katılmasına sebep oldu. Bu etkenler içinde en önemlisi Brexitçilerin, insanları (yanlış bir şekilde) Westminster'daki siyasetçilerin elinden ceremesini çektikleri zararların *aslında* Brüksel'deki bürokratların eylemlerinin doğrudan sonuçları olduğuna ikna etme kabiliyetiydi. Arkaik ve hatta oldukça saçma çoğunluk oyu sisteminin yapısal özellikleri, seçmenlerin tek bir seçimde verdiği yüzde 52'lik oy içindeki yüzde 37'lik oyu siyasal olarak etkili ve sürekli vurgulanan, şimdi de üç yıldır İnsanların Karşı Konulamayacak Çıkışı muamelesi gören bir hale büründürdü. Jacob Rees-Mogg gibi Brexitçi Tory'ler iki yüz yıldan beri bu Rousseaucu fikre hararetle karşı çıkarken şimdilerde ani şekilde ona dönüş yapan Muhafazakâr Parti'nin halindeki bu ironinin belli ki farkında bile değiller. Başbakanın dediğim dedikçiliği ve abidevi beceriksizliği dahil olmak üzere bir dizi tuhaf kaza öyle bir durum yarattı ki, artık seçmenin yüzde 30 ila 40'ı sahiden Avrupa karşıtı ve koşulları ne kadar ideal olursa olsun hiçbir tartışma kısa vadede bunu değiştirebilecek güçte değil. Hangi nedenle ve hangi yolla olursa olsun taraf tutmak zorunda bırakılan bir kişi aşikâr psikolojik nedenlerden dolayı hata yaptığını kabullenmeye hevesli olmaz. Tartışma tarafsız olmaz, ama durumu değiştirir. Özgün kararın hataları ve sevapları ne olursa olsun hükümet bir adım atmaktan acizse bu durumu yeniden değiştirecektir, üstelik fazladan gücenme yaratarak meseleyi varoluşsal bir hale sokabilir. Mevcut jargonla ifade edilecek olursa Brexit için oy verenlerin çoğu için bu bir "kimlik" meselesine dönüşmüş durumda.

Brexitçilerle konuştuğumda Habermas'ın "daha üstün argümanın gücü" dediği şeyin karşı konulamaz olduğunu farz etmiyorum kesinlikle. Ayrıca elbette ideal koşullar altında yürütülen sonu gelmez bir tartışmanın onları mustarip oldukları bilişsel ve ahlaki hasarlardan kurtarabileceği ve sonunda onlarla aramda bir oydaşım sağlayabileceği fikrine inanmanın da kesinlikle çok uzağındayım. Bu tür durumları zora sokan, argümanların "kimliğe" hitap eden çağrılar karşısında göreceli olarak etkisini yitirmesi. Kierkegaard 19. yüzyılda bu fenomene son derece aşinaydı, felsefesinin büyük kısmı da bunu

anlamlandırma ve bununla uzlaşmaya adanmıştı. "Bizi kimsenin hiçbir koşulda Avrupalılarla karıştırmasını istemeyiz, çünkü biz onları olsa olsa küçümseriz." İnsan bunun karşısında ne diyebilir? Ancak uzun vadeli sosyopolitik dönüşümler, sarsıcı dış olaylar ve iyi odaklanılmış, sürekli siyasal müdahaleler bir etki yaratma şansına sahip. Fakat yine de uzun vadede Keynes'in gayet net bir şekilde ortaya koyduğu üzere, hepimiz ölüyüz.

Adorno *Minima Moralia*'sının başında "her düşüncenin evrensel iletilebilirliğine ilişkin o liberal kurmacaya"[1] dair ciddi kuşkularını ifade ederken hem siyasal liberalizmi hem de "iletişim"in felsefede temel bir düzenleyici ilke olarak kullanılmasını eleştiriyordu. Öte yandan, hem liberalizme hem de evrensel iletişim fetişine yönelik bu muhalefet Frankfurt Okulu adı verilen oluşumun diğer üyeleri tarafından sürdürülmedi, hatta bir sonraki kuşak sahneye tamamen çıkmadan önce terk edilmişti bile. Öyle ki, 1970'lerin başı gibi erken bir tarihte, Adorno'nun gayriresmi halefi olarak okulun başına geçen ve bu hafta 90 yaşına basan Jürgen Habermas, liberalizmin Yeni-Kantçı bir versiyonuna itibarını iade etme projesini başlattı. Bunu normatif anlamda son derece yüklü bir "söylem" fikrine rücu ederek yapmayı öneriyordu. Söylemden neyi kastettiğini "iletişimsel eylem kuramı"nda daha sonra açıklayacaktı. Programı üç bağlamda Yeni-Kantçı idi: Öncelikle, temel felsefi meselenin (tıpkı Kant'ta esas felsefi sorunun "*quid facti?*" değil, "*quid juris?*" olması gibi) "meşruiyet" olduğu fikrine dayanıyordu. İkincisi, Habermas da tıpkı Kant gibi içsel olarak normatiflik üretme becerisine sahip, tarihsel olarak sabit yapılar olduğu fikrine bağlanmıştı. Kant'ta bunlar "akıl" yapılarıdır; Habermas'taysa iletişim yapıları. Son olarak Kant net, güçlü ikiliklere tutkuyla bağlıydı ve radikal biçimde farklı alanlar olarak ele aldığı alanların (ahlak ve sağduyu ya da *a priori* ve *a posteriori* gibi) sınırlarının ihlal edilmesi olasılığı onda derin bir endişe yaşatıyordu. Bu Kantçı endişe Habermas'taki temel söylem ve araçsal eylem fikirleri arasındaki keskin zıtlaşmada yansımasını bulur. Adorno evrensel iletilebilirliğe dair liberal kurmacayı net bir patoloji olarak ele alıyordu. Buna karşılık Habermas bu kurmacayla arasına mesafe koymaya yönelik hiçbir girişimde bulunmaz; onu coşkuyla kucaklar, ciddiye alır, hatta bir meşruiyet kriteri mevkiine terfi ettirir: "meşruiyet" bir tür evrensel iletilebilirlik üzerinden tanımlanmalıdır. Habermas'ın liberalizminin

1 Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak & Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 1998, s. 50.

belirli temellere oturtulması ve bu temelleri aşkın bir iletişim teorisinde bulması gerekir.

İletişim Habermas için basit bir ampirik olgu değil. Onun bakış açısında daha ziyade Batı tarihinin, mesela "özgürlük", "demokrasi" ve "haklar" kuramları gibi büyük ideolojik kurgularının ikili yapısına sahip. Bir yandan, iletişim terimi gündelik hayatta ampirik ve bütünüyle sorunsuz bir kullanım alanına sahip. Bu olgunun kendisi potansiyel bir ideolojik anlam taşıyor, çünkü iletişimin, bütün insan yaşamının kendine özgü temel bir özelliğiymiş ve sorgulanamazmış gibi görülmesine neden oluyor. Öte yandan iletişimsel yapıların salt varlığı Habermas tarafından, iletişim halindeki faillerin, İngilizcenin prizmasından bakıldığında İngilizcede net bir şekilde taban tabana zıt görünen iki şeyi –dilsel kavrayış ve ahlaki anlaşma– bir araya getiriyormuş gibi görünmesinden ötürü, tabiatı gereği kafa karıştırıcı olan (hatta daha fazla kafa karışıklığının da önünü açan) kendisinin *Verständigungsverhältnis* adını verdiği durum içinde olduklarını ima etmek için kullanılır. Bu ikisi için tek bir kelime kullanmak argümanın yerini dil cambazlığıyla değiştirmeye adeta davetiye çıkarıyor. Eğer herhangi bir zamanda bunun üzerine bir yorum yaptıysa, ki hiç sanmıyorum, Habermas muhtemelen burada gündelik Almancadaki kullanımın, kavrayış ve normatiflik arasındaki içkin bağa dair temel bir gerçeği, teori-öncesi bir şekilde ifade ettiğini söylerdi. Bu genel meselenin (son derece belirsiz bir şekilde) doğru olduğunu kabul etmek elbette illa Habermas'ın bu bağlantıya dair belli yorumunu desteklemek anlamına gelmez. Ona göre konuşmak insanın konuştuğu kişiyle (ideal) bir ahlaki anlaşmaya varmaya gönüllü olması demektir. Bu ideal ahlaki anlaşma yöneliminin mevcut olduğu bir konuşma biçimi tam manasıyla iletişim, yani "iletişimsel eylem" sayılabilir sadece. Salt ampirik anlamda iletişimle, sadece "belirgin" olgunlaşmış, normatif anlamda iletişim arasındaki alan, ideolojik çarpıtmalar için potansiyel bir oyun bahçesidir. Paradoksal olarak ifade edilirse, Habermas için toplumumuzda kurulan iletişimin büyük kısmı bir "iletişimsel eylem" örneğini teşkil etmez; iletişim kendi içinde örtük biçimde bulunan normatif kurallara uymadığı ölçüde "çarpık"tır. Bu nedenle de toplumsal baskı koşulları altında meydana gelen (çarpık) sözde-iletişim ile bütün toplumsal tahakküm biçimlerinden muaf konuşma-eylem biçimi arasında ayrım yapmak hayati önemdedir. Kant için "ödev" ve eğilim ya da "ampirik güdü" ve kategorik buyruğun talepleri arasında herhangi bir karışıklığa asla izin vermemek

ne kadar önemliyse, Habermas için de bu ayrıma riayet etmek, sözde-konuşmayla hakiki konuşma arasındaki sınırlara dikkat etmek ve bu ikisini birbirine asla karıştırmamak o kadar önemli.

Bu türden bir kuramla geleneksel liberalizmin belirli motifleri arasındaki doğal benzeşim tartışma gerektirmeyecek kadar meydanda. Nihayetinde, "özgür tartışma" idealine bahşedilen yüksek değer klasik liberalin elindeki repertuvarın bir parçası. Elbette Habermas ilerlediği yolda aynı zamanda liberalleri geleneksel olarak yıldıran aynı sorunların bazısıyla karşılaşıyor. Sık sık vurgulanan bir sorun, liberallerin –her ne kadar bunu kabul etmeseler ve buna dikkat çekmeseler de– tartışmanın hep mümkün olduğunu, her zaman iyi olduğunu varsaymasıdır, tabii elbette –çok büyük ölçüde idealleştiren, yine de liberallerin genelde ileri sürmeye istekli olduğu bir varsayım– durum acilen eyleme geçmeyi gerektiren hayati bir tehlike arz etmiyorsa. Liberalle belli tür bir fanatik dindar arasındaki karşıtlığı ele almanın bir yolu fanatik dindarın, tıpkı erken dönem Hıristiyanlar gibi insan hayatına dair *bütün* durumların aciliyet kesbettiği çünkü Dünyanın Sonunun yakın olduğuna ve mahşer gününün acımasız, sonuçlarınınsa ebedi olacağına inanmasıdır. Ayrıca pek çok liberal arasında, özgür ve sınırsız tartışmanın sorunlu durumları her zaman netleştireceğine ve çözeceğine, bunun en azından "prensipte" uzlaşmaya ulaştırıcı olduğuna dair üstü örtük bir inanç vardır. John Stuart Mill herkesin malumu olduğu üzere liberalizmin "gelişmemiş" nüfuslara –tahminen İngiliz İmparatorluğu'nun cömert yönetimi altında yaşayan yerlileri kastederek– uygun olmadığını düşünüyordu fakat muhtemelen kendisi dahi özgür tartışma idealine açık şekilde karşı gelmekte zorlanırdı.

Yine de bu varsayımların aslında ampirik anlamda yanlış olduğunu akılda tutmak önemli. Tartışmalar, hatta epeyce elverişli koşullarda yapılan tartışmalar dahi illa ki aydınlatıcı, açıklayıcı ve uzlaşmaya varılmasına katkı sağlayıcı değildir. Doğrusu daha fazla polemik üretip acı, öfke ve bölünmeye neden olurlar. Brexit'i bir düşünün. Genelde birinin ne düşündüğünü ve hissettiğini bilmediğimde onunla çok daha iyi anlaşırım. Gerçek dünyada herhangi bir tartışma tecrübesi yaşamış herhangi biri hiçbir yere varmanın mümkün olmadığını, insanın nefesinin tükendiğini, tartışmanın kafaların baştakine göre daha da karışmasına neden olabileceğini ve bir fikrin katılaşmasına, hatta taraflar arasında aşılması imkânsız, gittikçe keskinleşen sınırların çizilmesine neden olduğunu bilir. Tartışma ne kadar uzun ve yoğun

olursa işler o kadar sarpa sarabilir. Habermas'ı iletişimsel eylem kuramında bu zorlukları ortadan kaldırmak için "*ideal* konuşma durumu"nun *topos*'una başvurmaya sevk eden tam olarak budur. Bununla birlikte konuşma edimin-de bulunan herhangi birinin, mevcut durumunun mutlaka ideal konuşma koşulunda neye karar verileceğine göre değerlendirileceğini "önceden var-saydığı" pek de belli değildir, ne de bu ideal koşulda bir uzlaşmaya varılıp varılmayacağı bellidir.

Yirminci yüzyılın ilk kısmında, Habermas yazmaya başlamadan yarım yüzyıl önce Amerikalı filozof John Dewey de bir iletişim teorisi geliştirmişti. Tabii Habermas'ın aksine o iletişimi "doğaya uygun bir süreç" olarak tasavvur ettiğini ve sorunlu durumlarda her şeyden önce açıklık ve çözüm getirebilecek yegâne insan *eylemi* olduğunu net bir şekilde vurguluyordu. Herhangi bir net-leştirme, belli bir durum ve sorun dizisi karşısında bir yanıt mahiyetindeydi ve özellikle değiştirilmediyse bu düzenlenme biçimiyle bağını koruyordu. Ancak bir dizi başka eylem, özellikle de belirli soyutlama edimleri onu daha genel uygulama alanına sahip bir şeye dönüştürebilir. Kesinlikle bütün durumlarda olmasa da bazı durumlarda söz konusu eylem tartışma biçimini alabilir, fakat *a priori* bir ideal olarak tanımlanan bir tartışma biçimi yoktur. Eğer tartış-ma genelde olduğu gibi pek işe yaramazsa durumu değiştirmek için birinin müdahale etmesi gerekir, gereken değişim hassas duyarlılık sahibi olanların anında kabulleneceği türden olmayabilir. Hatta insanın daha hassas olduğu varsayılan bir organındansa ellerini kullanması gerekebilir. Çoğu insan bunu sert bir söz olarak görebilir, hatta liberalizmin ilkelerine aykırı bulabilir. Li-beral olduğunu açıkça duyurmuş olanların sahiden de gerekli bulduklarında (özellikle de çıkarları söz konusuysa – Mill'i ve East India Company'yi aklınıza getirin) sert davranmaktan kaçındıkları yok elbette ama bunu kabul etmeye istekli olmaları pek vaki değil.

Rimbaud'nun *"je est un autre"*unun analitik felsefedeki izdüşümü Quine'ın "radikal tercüme evde başlar" önermesidir. Quine bile, ruhumun kendi kendi-siyle yaptığı içsel konuşmada bana tamamen yabancı ve kapalı bir dil kullanan bir konuşmacıyla karşılaşıyorum, der. Bu dil de "tercüme edilmelidir" ve bu tercümenin üzerine temellenebileceği yegâne şey konuşmacının *eylemleri* (gö-rebildiğim ya da benim için erişilebilir oldukları ölçüde), bu durumda, kendi kendime konuşurken konuştuğum insanın eylemleridir. Eğer öyleyse kendi kendimle bile normatif anlayış konusunda tamamen şeffaf bir ilişki içinde değilimdir (yine bir Almanca sözcüğe dönüyoruz, *Verständigungsverhältnisse*

[anlaşma / uzlaşma ilişkileri] ile aynı kökten gelen *Einverständnis* [anlaşma / suç ortaklığı]), eğer bu, Quine'a göre böylesi bir durumun tutarsızlığı fikri doğruysa Habermas'ın siyasette normatif anlayış ve uzlaşma konusundaki coşkusunu ne yapacağız?

Hiçbir insan çabası bizim doğal "iletişim" fenomeni alanı içinde, her tarafı muhtemel güç kullanımına karşı tamamen korunaklı, güvenli bir alan inşa etmemize izin vermez, ne de bir tür ütopyacı manada tahakküm ilişkilerinin bütünüyle askıya alındığı ya da ortadan kaldırıldığı bir ilişki biçimine dair gerçekçi bir beklenti içinde olabiliriz. Habermas'ın önerdiği gibi konuşmanın "içkin mantığında" tahakkümden kurtulma "anlamına gelen" bir nüve olsa da, bunun tarihten ve hakiki iletişim biçimlerinden yalıtılmış olduğunu iddia eden herhangi bir *istisnai* kuram, eninde sonunda mevcut durumumuzun birtakım olumsal özelliklerini mutlaklaştırmaktan daha fazlasını yapmayacaktır. Bunun tarihsel örneği Kant'ın ölüm cezası hakkındaki on sekizinci yüzyıl fikirlerine olumlu bakması ve insan aklının yapısının taleplerinden kaynaklandığı kabul edilen intihar hakkı fikrine karşı çıkışıdır.

Habermas'ın bu bağlamda öne sürdüğü ana teze dair şüpheci bir yaklaşım sergilemek için geçerli bir sebep var: temel güncel sorunun toplumsal kurumların meşruiyetinin noksan olması ve bunun tek çaresinin bir iletişim kuramı geliştirmekten geçmesi. Her şeyden önce yukarıda da belirtildiği gibi, "meşruiyet"in felsefenin temel sorunu olduğu, hatta modern çağ felsefesinin temel sorunu olduğu savı Kantçı bir önyargıdır. Hatta bunun modern dünyanın temel *toplumsal* sorunu olduğunu düşünmek akla daha az yatkındır. Bu durumda Habermas'ın "tahakkümsüz-söylem" fikri anlamını yitirir: iletişimin istikrarlı, sabit, evrensel geçerliliği olan bir dizi kuralın ve her türlü tahakküm biçiminin tespiti ve eleştirisinin ilkelerini belirlememize izin verecek bir yapısı yoktur. Bir diğer deyişle, özellikle şu anlamda bir iletişim hiçbir şekilde yoktur: zorunlu olarak kendine içkin evrensel kurallara yönelen, öngörülebilecek ve her zaman bu davranış biçimine katılanlar tarafından önceden varsayılan, kurallara dayalı bir dilsel davranış biçimi yoktur.

Erken liberalizmin teolojik kökenleri (Spinoza, Locke) 18.yüzyılın sonlarında dağılmaya başladı, bunu, liberallerin Tanrı fikrine ve bu fikre bağlı olarak gelişen kuramsal aygıta başvurmadan yaklaşık iki yüzyıl kadar süren (Constant'tan Humbolt'a, Mill'e, Hobhouse'a kadar uzanan) bir dönem izledi. Bu müstakil, teoloji üzerinde temellenmeyen liberalizm geriye dönüp bakı-

lınca uzunca sürmüş bir deney olarak gözükür, bu deneyin geçici başarısı büyük sömürgeci güçlerden biri ya da diğerinin güçlü kanatlarının himayesinde oluşuna bağlıdır, başta Britanya İmparatorluğu, sonrasında da ardılları ve taklitleri. Eğer imparatorluk geniş, güçlü ve yeterince özgüven sahibiyse, kendisine, elbette belli sınırlar içinde, toleransı, ifade özgürlüğünü ve fikir çeşitliliğini savunma, hatta belli yurttaşlık haklarını koruma iznini tanırdı. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından gelen büyük ahlaki çöküşle birlikte eski imparatorluk düzenlerinin sona ermesi ve ikinci savaşın yarattığı karmaşa geriye kalan tek şeyin Amerikan İmparatorluğu içindeki korunaklı içsel alan olduğu anlamına geliyordu, bu da *homo liberalis*'in çeşitli alt türleri için bir kıta büyüklüğünde bir açıkhava hayvanat bahçesi oluşturdu. 11 Eylül olaylarından ve Eylül 2008 ekonomik krizinden bu yana, bu alan dahi yavaş yavaş, fakat kati surette bizzat gözlerimizin önünde çöküyor. Başkan Donald Trump'ın Nietzscheci düsturun izinde olduğu görülüyor: "Düşene bir tekme de sen vur."

Habermas'ın yazılarında usul usul esen geç liberalizmin nostalji rüzgârı belli bir tarihsel dönemin sesini de beraberinde taşır: bunda yadırgatıcı bir durum yok. 1945'ten sonra Orta Avrupa'nın siyasal, ekonomik ve toplumsal anlamda nasıl yeniden inşa edileceği sıkıştıran bir soruydu. Kabaca ifade edilecek olursa alternatif, Batıya ya da Doğuya eklemlenmekti. Daha radikal öneriler hiçbir kaba sığmıyordu, ne de denenebilecek durumdaydılar. Almanya Federal Cumhuriyeti'nin Batıya eklemlenmesi Habermas'ın çalışmalarının ortaya çıkmaya başladığı 1970'lerin başından itibaren uzun süren bir *fait accompli* olageldi, fakat 1981 tarihli kitabı *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın yayımlanmasıyla sonuçlanan bu projenin içine yerleştirileceği çerçeveydi. Hegel felsefenin her zaman olgudan sonra geldiğini belirtiyordu, burada da durum böyleydi: söylemi kamusal aklın merkezi aracı olarak kutsayan ve özellikle Britanya, Hollanda, ABD ve Fransa'da güçlü olan liberalizm geleneğini Kant'ın Almanya'da büyük yankı bulan motifleriyle birleştirerek ileri "Batı entegrasyonu"na ideolojik bir kılıf sunan yarı aşkın bir felsefe.

Dewey'in "deneyselciliğinin" –kendi pozisyonunu dönüşümlü olarak "pragmatizm", "araçsalcılık" ve "deneycilik" olarak tanımlar– Federal Cumhuriyetin kuruluş aşamasında zemin bulmasının pek ihtimali yoktu. Çok fazla insan siyasal ya da toplumsal "deney"in her türlüsünden korkuyordu. Bunun gayet anlaşılabilir nedenleri vardı, hele ki faşizm "deneyinin" tekrarlanma korkusu ve "Doğu'daki büyük kültürel deney" (Freud'un ifadesiyle *Die Zu-*

kunft einer Illusion [Bir Yanılsamanın Geleceği]) karşısında duyulan endişe düşünüldüğünde. "Deney yok!" Almanya'nın siyasal partilerinden CDU'nun (kabaca ABD'deki Demokrat Parti'nin dengi) 1950'lerin sonunda kullandığı, hayli etkili olmuş sloganıydı. Yine de sosyalizmin bazı yönlerinin doğal cazibesi olumsuz Doğa Avrupa örneğine rağmen, reddedilebilir gibi değildi, böylece 1960'larda ve 1970'lerde yükseldi. Bu nedenle de olası "deneylere" sadece alenen siyasal biçimde karşı çıkmak değil, aynı zamanda dolaylı olarak bunları tartışma sahasının dışına itmek ve herhangi bir şekilde tartışılmamalarını garantilemek de makul kabul ediliyordu. Bu koşullarda da fazla "geniş ölçekli" deneylerin "bilimsel araştırma mantığına" aykırı olduğunu ileri süren Karl Popper rağbet görüyordu; Dewey'se buna karşılık sabit bir "bilimsel yöntem" ya da "araştırma mantığı" olmadığını ileri sürüyordu, çünkü bilimin en önemli yönlerinden biri, ilerledikçe *bizzat kendi yöntemlerinin değişmesiydi*. Habermas da bu bağlamda, her ne kadar mantığa aykırı görünse de, Popper'in müttefiklerinden biri olarak ele alınmalı, özellikle de rasyonel iletişimin *a priori* sınırları olduğunu ve bunların "tartışılması imkânsız" kabul edilen belli başlı "araçsal" siyasal müdahale ihtimallerini dışarıda bıraktığını ileri sürdüğünde. Onun aşkıncılığı sadece iyi bir eğitim görmüş bir felsefecinin parlak süsü değil, aynı zamanda tartışmanın yapılabileceği alanı çevreleyecek ve hoşa gitmeyen başlıkları dışarıda tutacak sınır direklerinin temellerini sağlam bir şekilde oturtmak için vazgeçilmez bir araçtır. Bu tartışmayı sınırlandırma politikasının sadece Almanya'ya özgü bir mesele olmayışı Rawls'un, ABD'de aşağı yukarı aynı zamanda, Amerikan hayat tarzını fazla radikal bulunan alternatiflere karşı koruma girişiminde, Kant'ın büyük felsefi eczanesinden benzer ilaçları almaya kendini mecbur hissetmesi olgusuyla da ortaya konuyor.

"Olası dünyaların en iyisinde yaşıyoruz" gibi aptalca bir iddia statükoyu savunmanın en iyi yöntemi değil. İnsanın felsefesinin, büyük çeşitlilik gösteren *bireysel* hatalar, noksanlar ve yetersizlikleri eleştirmek için sunduğu fırsatları öne çıkarırken mevcut toplumsal ve ekonomik yapıları onayladığını saklaması daha etkili. Kendini benimseyenlere sağladığı belli başlı psikolojik avantajlar nedeniyle bir "söylemsel eleştiri" ideolojisinin kendini inşa etme konusunda daha yüksek şansı vardır. Kant sayesinde var olan memnuniyetsizliğe disiplin dayatarak ve bunu bireysel kusurların ve sosyal sistemin bozukluklarına dair küçük reformist eleştiri dozları halinde dağıtarak, aksi takdirde kontrolden çıkabilecek yıkıcı enerjileri özümsemeye,

bunların yönünü değiştirmeye ve bunları kanalize etmeye çok elverişlidir bu ideoloji.

Filozofların peygamberler gibi özel becerileri yoktur. Öte yandan insanlar öyle ya da böyle geleceği düşünmeden, gidişat konusunda varsayımda bulunmadan edemez. Bu nedenle de insan, gelecek nesil gençler 1950 ile 2000 arasındaki selefleri kadar tartışmaya odaklanabilecek mi, tartışmayı takıntı haline getirecek mi diye pekâlâ merak edebilir. Eğer sadece kendilerinden öncekilerden farklı olmakla kalmayıp başka değerlere, tutkulara, yönelimlere sahip olurlarsa kim buna hangi temelde itiraz edecek? Bu özgür tartışma idealine yönelik bir sadakatsizlik mi? Vefasız davranırlarsa onları kim suçlayabilir?

İngilizceden çeviren: Çiğdem Öztürk

Jürgen Habermas'ın 90. Doğum Günü

ŞEYLA BENHABİB

Raymond Geuss Jürgen Habermas'ın 90. doğum gününü "Tartışma Cumhuriyeti. Habermas 90 Yaşında" başlıklı zehir saçan bir polemik yazısıyla kutlamayı uygun görmüş. Almanca yayımlanan *Soziopolis* dergisinin Habermas'ın çalışmalarına ve önemine değinen başka makaleler de içeren özel sayısı için kaleme alınan yazı *pointmagazine* dergisinin web sitesinde yayımlandı.

Bunun üzerine *Amor Mundi* 23 Haziran 2019'da herhangi bir tartışmayla veya alternatif yorumla gerek görmeden Geuss'un makalesini yayımladı. Habermas gibi itibarlı bir düşünür, çalışmaları hakkında daha ölçülü bir fikir alışverişini hak ediyordu. *Point Magazine*'de yazının başına eklenen sunuş notunda, Geuss'un 1981'de yayımlanmış *The Idea of a Critical Theory* kitabının Eleştirel Teori'yi İngilizce konuşulan ülkelerin anaakım felsefe çevrelerine tanıtmış olduğunu belirtiliyor. Oysa Geuss'un söz konusu kitabı tıpkı bu yazı gibi bir polemik kitabı ve Habermas'ın çalışmalarına karşı saygısız, ayrıca bu iki gelenek arasında kayda değer bir alışverişe yol açmış değil. Thomas A. McCarthy'nin *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (1978) ve Richard J. Bernstein'ın *Restructuring Social and Political Theory* (1976) adlı çalışmaları ise, Habermas'ın çalışmalarıyla İngiliz-Amerikan felsefesi arasında ciddi bir fikir alışverişini başlatmış esas kitaplar. "İletişimin" mümkün olduğunu bile reddeden ve tartışmaların daha fazla ihtilafa ve anlaşmazlığa yok açtığını savunan Geuss için önemli olmayabilir bu. O halde, neden Geuss'a yanıt verelim ki? Daha da önemlisi, madem iletişimin mümkün olmadığını düşünüyor, Geuss neden yazıyor ki?

Paradokslarla dolu iddialarının tahrik amaçlı olduğu ortada: iletişimin olanaklı olduğunu inkâr ederken, bir yandan da iletişimde bulunmaya devam

edecek ve bir anlaşmaya varmaya çalışacağız demek. Habermas'ın Frankfurt Üniversitesi'ndeki kıdemli meslektaşı, Charles Sander Peirce'ın fikirlerinin en önemli yorumcusu olan Karl Otto-Apel, bu duruma "performatif çelişki" adını vermişti: konuşmamın ve eylemimin ancak, "İnan bana tartışmayla fikir birliğine varmak imkansız ve Habermas haksız" gibi kesin önermelerle tam aksini iddia etmeye devam ettiğim belirli koşullar altında mümkün olduğu durum.

Apel ve Habermas yukarıdaki gibi konuşma edimlerinde, zımnen bir dizi geçerlilik iddiası öne sürdüğümüzü tartışmışlardı. Bu tür geçerlilik iddiaları *varolana ya da söz konusu olana* dair varsayımlar içerir (yani, Habermas'ın böyle bir iddiada bulunmadığını varsayarsam, benim önermem de tamamen anlamsız olur). "İnan bana, ..." diyerek, senin bana güvenmenin *uygun* olduğunu ve güç kullanma ya da şiddet tehdidiyle değil kanıtlar ve sebepleri temel alarak seni ikna etmeye hazır olduğumu da farz ederim. Dahası, ikimiz için de şöyle ya da böyle *anlaşılır* olan bir dil konuştuğumuzu (kavranabirlik iddiaları); ve "İnan bana ... Habermas yanılıyor" önermesinin geçerliliği konusunda birbirimizi ikna etme çabasında bir anlamda *dürüst (samimi)* olduğumuzu kabul ederiz. Bu dört geçerlilik iddiası –hakikat (*Wahrheit*); bir norma uygunluk (*Richtigkeit*); kavranabilirlik (*Verständlichkeit*) ve doğru olma (*Wahrhaftigkeit*) – somut yaşam dünyasında yer alan her iletişim eyleminde önceden varsayılır. Habermas konuşma edimlerinde var olduğu farz edilen geçerlilik iddiaları ve bunların bizim yaşam dünyamızla iş içe geçmişliğine dair çözümlemesinin "sözde-aşkınsal" olduğunu söyler. Sözde-aşkınsal olsun olmasın, bu tür aşkınsal analizlerin ikna ediciliğine dair çok ciddi sorular öne sürülmüştür. Kant'ın aksine Habermas, önkabullere dayanan bir analizin tek başına ne zorunluluk ne de kaçınılmazlık tesis etmek için yeterli olacağını teslim etmiş ve dolayısıyla, iddialarını desteklemek için toplumsal dilbilime, pragmatik anlam teorilerine ve hatta toplumsallaşma teorisine başvurmuştur. Wittgenstein için olduğu gibi, Habermas için de dil, zihin ve bilincin söz dağarında bize miras kalmış felsefi bilmeceleri çözmek için başvurduğumuz mecra olur.

Geuss bu "iletişimsel eylem" fikrini "*Verständigungsverhältnis*" adını verdiği ve Habermas'ı " dilsel kavrayış ve ve ahlaki anlaşmayı" bir araya getirmekle suçladığı formülleştirmeye indirgiyor. Ama buradaki kafa karışıklığı bizzat Geuss'a ait. Habermas, olağan faaliyetlerde, yaşam dünyamızın ortak varsayımları dahilinde edimde bulunduğumuzu, geleneğimiz hakkında kültürel bilgi aktardığımızı ve eylemlerimi düzenleyip, arzularımızı, isteklerimizi vs. ifade ettiğimizi savunur. Ancak iletişimimiz koptuğunda ve artık birbirimizi

anlayamadığımız, birbirimize güvenemediğimizde veya eylemlerimizi senkronize edemediğimizde, "söylemler" adı verilen özel argümantasyon pratiklerine başvurmak zorunlu hale gelir. İşte o zaman, hem ahlaki hem siyasi düzeyde bir "*Verständigung*"a ulaşmaya, yani mevcut tartışmalı durum hakkında bir tür anlaşmaya varmaya çalışmalıyız – bu sadece fikir ayrılığı konusunda fikir birliğine varmak için olsa bile. Bunu başaracağımızın hiçbir garantisi yoktur. Habermas, yaşam dünyamıza kılavuzluk eden kesinlikler bozulup paramparça olduğunda ve iletişim aracılığıyla eski haline getirilemediğinde, toplumda ve kendi aramızda kriz benzeri olguların baş göstereceğini söyler. Nesiller arası kültürel aktarım artık ikna edici olmayacak ve yaşamlarımızı iyileştirmeyecektir; siyasette, ekonomide ve yönetimde toplumsal koordinasyonu sağlamak giderek daha az mümkün olacak ve ümitsizliğe, tecride ve yalnızlığa düşme ihtimali baş gösterecektir. Bir başka deyişle, bu tür bir anlaşmaya varma konusundaki başarısızlık yaşam dünyamızda krizlerin baş göstermesine neden olabilir.

Geuss Habermas'ın dil çözümlemelerini toplumsal kuram ve çağdaş kapitalist toplum eleştirisiyle harmanlayan iletişimsel eylem kuramının karmaşık mimarisini hakaret derecesinde kısır görüşlü bir dizi önermeye indirgiyor. Habermas'ın, sermayenin özel kişiler tarafından temellük edilmesinin yol açtığı işlevsizliklerin demokratik refah devletinde nasıl telafi edileceğini veya edilemeyeceğini göstermeye çalıştığı modern toplumların meşruiyet krizlerine dair teorisi hakkında neredeyse hiçbir şey söylemiyor; Habermas'ın iktisadi ve idari araçsal eylem sistemlerinin aileye, mahallelere, parlamentolara ve diğer kurumlara nüfuz etmesinin yol açtığı bozuklukları ele aldığı modernite kuramına dair tek sözü yok. Geuss, Habermas'ın tartışma ve argüman hakkındaki görüşlerini, onun kuramının baştacı olarak kabul edilen kamusal alan ve kamusal alanın demokrasideki yeri hakkındaki kuramıyla ilişkilendirmeye de hiç girişmiyor. Yazısının son paragraflarında Habermas'a karşı Dewey'ye başvuran Geuss, Dewey'nin *The Public and its Problems* (1927) kitabının Habermas'ın çalışmalarını ne kadar etkilediğini de ıskalıyor.

Geuss'un tartışmaların "illa ki aydınlatıcı, açıklayıcı ve uzlaşma yaratılmasına katkı sağlayıcı" olmadığı iddiası, onun Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında* (*Faktizität und Geltung*) kitabında tartıştığı karmaşık ve incelikli demokratik anayasacılık savunmasıyla hiç ilgilenmediğinin en açık göstergesi. Evet, tartışmaların bazen böyle olduğuna şüphe yok ama, tartışmaya girmekten tamamen feragat edersek, birbirimizi olabilecek en iyi argümanlarla ikna et-

mekten vazgeçersek, birbirimizin nedenlerini ve akıl yürütme şeklini anlamaya çalışmazsak, ne demokrasi söz konusu olur ne de parlamenter sistem. Nokta. Bu bıktırıcı insansevmezlik jesti ("Genelde birinin ne düşündüğünü ve hissettiğini bilmediğimde onunla çok daha iyi anlaşırım"), psikanalizden anlayan eleştirmenin o hünerli uyanıklığıyla ("ruhumun kendi kendisiyle yaptığı içsel konuşmada bana tamamen yabancı ve kapalı bir dil kullanan bir konuşmacıyla karşılaşıyorum") Geuss Habermas'ın "geç liberalizmin nostalji rüzgârı" adını verdiği şey karşısında iç geçiriyor.

Geuss'un bu hazımsız makalesi, Rusya Başkanı Putin *The Financial Times*'da liberalizmin öldüğünü ve bütün itibarını yitirdiğini açıklamasından birkaç gün önce yayımlandı. Rus hükümetinin gizlice –ve aslında düpedüz aleni bir şekilde – Brexit kampanyasını körüklemek için harcadığı (olağandışı başarılara imza atan Open Democracy'nin Brexit'in arkasındaki "kirli parayı" ortaya çıkarma çabalarına bir göz atmak yeterli olacaktır) milyonlarca doları gizleyen; ya da Fransa'da Marine Le Pen'i, İtalya'da popülist faşist Matteo Salvini'yi finanse eden Putin, Angela Merkel'e Almanya'ya bir milyondan az mülteci kabul ettiği için saldırdı ve, elinde neredeyse bu yönde hiç kanıt yokken bu mültecilerin tecavüzcü, hırsız ve saldırgan olduğunu söyledi – bunun nedeni de, liberalizmin onların "insan haklarını" tanımasıymış. Putin'le Steve Bannon gündem konularını birbirleriyle paylaşıyor belli ki!

Putin'in söylediklerine kulak kesilelim çünkü şu anda bir savaş hattı çekiliyor: Brezilya'dan Türkiye'ye, Macaristan'dan Hindistan'a bütün dünyayı kasıp kavuran yeni otoriteryanizm kapıya dayanmış durumda. Demokratik anayasacılığı, liberal hoşgörü ve çeşitlilik ve birbirine eşit derecede saygı gösteren yurttaşlar ve ülke sakinleri arasında fikir birliği sağlama fikrini temel alan bir hükümet fikrini yıkmayı amaçlıyor. Bu mevcut iklimde, Rawls veya Habermas tarzı liberalizmi eleştirsek de, liberal demokratik anayasacılığın *içeriden eleştirisiyle* otokratik otoriteryanizmler arasındaki sınırı hangi noktada çektiğimizi net bir şekilde beyan etmekle yükümlüyüz – aksi takdirde düşmanla aynı safa düşmek işten bile değil!

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Professor Benhabib ve Jürgen Habermas

RAYMOND GEUSS

Yazı daveti alınca internette yazılar yazdığım oldu ama orada yazılanları düzenli olarak okumuyorum. Ancak dün iki arkadaşımdan Şeyla Benhabib'in benim Habermas yazım hakkında yazdığı haberini aldım ve tartışmayı takip edenlerin aşağıdaki açıklamaları yararlı bulacağını düşünüyorum.

Profesör Benhabib bana göre Jürgen Habermas üzerine yazılmış en iyi felsefi çalışma olan, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*'nın yazarı ve uluslararası çapta tanınan bir Habermas uzmanı. Benhabib, benim *The Point*'te yayımladığım makaleye yanıt verdiği yazısında benim Habermas'ı (ya da hatta "Eleştirel Teori"yi — Benhabib bu ikisini birbirinin yerine geçebilir tabirlermiş gibi kullanıyor ancak bana göre farklılar) İngilizce konuşulan ülkelerin düşünce dünyasına ilk tanıtan olmadığımı söylemekte tamamen haklı. Bu iddia *The Point*'in editörlerinin makaleme eklediği önsözde yapılmış; bana bu metin önceden gösterilmedi veya fikrim alınmadı. Kendimi Habermas'ın çalışmalarını çok iyi bilen bir bilim insanı görmüyorum kesinlikle. Aslında, 1976'da veya 1977'de, en nihayetinde *The Idea of a Crtical Theory*[1] adıyla yayımlanacak kitabı yazarken, *Habermas ve Frankfurt Okulu* altbaşlığını ekleme fikri editörümden geldi. Ben kesinlikle belirli bir figüre atıfta bulunmadan eseri üretmiştim ve üç hedefim vardı: İlki, o zamanlar yaygın bir şekilde eleştirilen "ideoloji" kavramına itibarını iade etmekti. Bu eleştirilerin asılsız olduklarını ve "ideoloji" teriminin kullanıldığı farklı anlamların birbirine karıştırılmasından kaynaklandığını düşünüyordum. İkincisi, insanların "kendi gerçek çıkarlarına" sahip çıkıp bu çıkarları gözetmeleri ya da çıkarlarını gözetme konusunda başarısız olmaları

1 Geuss, Raymond, The Idea of a Critical Theory, Cambridge, 1981 [Türkçesi: *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002].

fikriyle ilgileniyordum. Üçüncü olarak, hiçbir anlamda bilimsel teorilerle kıyaslanabilir olmayan ancak yine de önemli olan "aydınlanmış eylem" biçimleri olduğunu savunma heveslisiydim. Bu üçüncü hususa kitabın en sonunda, o da pek ayrıntılandırmadan değinebildim. Kitabın dış başarısına rağmen, kendi şartlarımda büyük bir fiyasko olduğunu düşündüm, bunun en önemli nedeni de (aralarında Dick Rorty'nin de bulunduğu) birtakım dikkatli filozofların benim niyetimin tam tersini yapmaya, yani "ideoloji" teriminin kullanımını kötülemeye çalıştığımı düşünmeleriydi. Buna ek olarak, bir şekilde tarafından nasıl inşa edildiğinden bağımsız gerçek çıkarlar olduğunu dogmatik olarak öne sürdüğümü düşünenler de oldu. Son olarak da, kimse kitabın sonunda yer alan ve kitabın kilit noktası olarak gördüğüm aydınlanma ve bilim/bilgi üzerine söylediklerimi kavramamış gibiydi.

Dolayısıyla bu kitap Habermas ile ilgili değil ve ona bu kitapta yönelttiğim eleştiriler orijinal bile değildi. Takriben 1971'lerde, Heidelberg'deki *Philosophisches Seminar*'da *Assistent* olarak çalışırken ofisimi paylaştığım meslektaşım, (sonradan Göttingen'de profesör olan) Konrad Cramer, daha sonra aklımdan hiç silinmeyen bir şey söylemişti. Birisi, dedi, Habermas'ın çalışmalarını baştan sona okuyup ("sözde-aşkınsal" da dahil olmak üzere) "aşkınsal" sözcüğünün bütün kullanımlarının üzerini çizse, metin sadece anlamından bir şey kaybetmemekle kalmaz, düpedüz yanlış olan hususlar hakikate dönüşür. Tek sorun, bu durumda elde felsefi açıdan önemsiz bir yapıt kalır. Dolayısıyla, bana orijinal gelmeyen bu gözlem, aslen kitapta Habermas hakkında özellikle söylemek istediğim şeydi. Habermas'ın "aşkınsal" sözcüğünü kullanımını, ciddi ve üzerine ayrıntılı olarak düşünülmüş ve Kantçı kullanımı model alan bir kullanım olarak ele almanın felsefi nezaketin gereği olduğunu düşündüm ve öyle davrandım. "İletişimin aşkınsal koşulları" olduğunu söylemek, (1) *önemli* koşulların söz konusu olduğu, (2) evrensel koşulların söz konusu olduğu —çünkü bunlar *yalnızca ampirik olarak* evrensel de olabilir, (3) zorunlu ve evrensel koşulların söz konusu olduğu anlamına gelmez sadece, bunun yanı sıra (4) daha sonraki *a priori idraklerin temeli olabilecek* zorunlu, değişmez, evrensel koşulları olduğu anlamına da gelir. Dolayısıyla mühim olan, iletişimin sözde zorunlu ve evrensel koşullarının bize nasıl davranmamız, şeyleri nasıl değerlendirmemiz vs. gerektiğini *a priori* söylediğiydi.

Belki de alt başlığın kitaba eklenmesine direnmeliydim ama o zamanlar genç ve mülayim biriydim ve yayıncının daha iyi bildiğini düşündüm. (Aynı zamanda *The Point*'te yayımlanan metnin Almanca orijinalinde, tartışmanın

nasıl kötü sonuçlara yol açabileceğinin sadece bir örneği olan Brexit hakkındaki malzemeyi sonraya erteleyip yazıyı Adorno ve *Minima Moralia* ile başlattığımı söylemeliyim. Bu malzemeyi İngilizce versiyona aktarmayı editör önerdi ve ben de razı oldum. Chicago'da Habermas'tansa Brexit'le daha fazla insanın ilgili olduğunu düşündüler sanırım. Şimdi, geriye dönüp baktığımda, bu aktarmanın bir hata olduğunu düşünüyorum, çünkü argümanımın yapısını bozuyor.)

1980'lerde, benim çıkmaz yol olarak gördüğüm bir hatta ilerlemeye kendini adadığını keşfedince, Habermas'ın yazdıklarını okumayı bıraktım. Esasında, incelemem istendiğinde bir kitabını daha (*Diskurs der Moderne*)[2] daha okudum ama onun da yanlış anlamalarla dolup taştığını düşündüm, bu da benim Habermas'ın yazılarını takip etme konusundaki son denememem oldu.

O halde, bu konunun uzmanı değilsem ve Habermas'ın projesinin iyileştirilemeyecek kadar kusurlu olduğu düşünüyorsam, neden bu konuda çenemi kapamıyorum? Yaklaşık olarak son 30 yıldır bunu yapmayı deniyorum ama bu yılın mart ayında kendimi Kanada'nın Vancouver kentinde buldum, pek meşgul de değildim ve otelimin lobisinde bilgisayar başındayken *Mittelweg 36* ve *soziopolis*'in editörü eski dostum Martin Bauer'in Habermas ve iletişim yazı yazmaya davet ettiği mesajı çıktı karşıma. Martin benim kendi kendime asla seçmeyeceğim ve hakkında söz söyleyecek yeterliliğimin olmadığını düşündüğüm konular önerme gibi bir hüneri vardır (mesela, Cervantes'in *Don Quixote*'si). Martin konvansiyonel hürmet gösterilerinden kaçınmak istiyordu kesinlikle —bunun için onu kim suçlayabilir ki? Salt methiyeler yayımlamanın manası ne? Aynı zamanda, kamusal filozofların eleştiriden veya kamusal bir ihtilaftan muaf olmamaları gerektiğinin yaygın olarak kabul edildiğini varsayıyorum. Her halükârda hayranlık, bana göre, felsefeye uygun olmayan bir tavır; kendi kurucularını dini kült haline getirmiş olan Pythagorasçılarla birlikte yok oldu ve geri getirmemiz için hiçbir iyi neden yok. Dolayısıyla, kendimi Vancouver'da dört beş günlük bir boşlukta bulunca, Habermas'ın iletişim üzerine yazdıklarından hatırladıklarım (ve T.W. Adorno ve John Dewey) hakkında kısa bir Almanca deneme yazdım. Potansiyel olarak *değişebilecek* kuralları olan bir ampirik süreç olarak açık uçlu iletişim fikri için Dewey'i ve hakikatin evrensel iletilebilirliğine ilişkin liberal kurmacaya yönelttiği eleştiri için de Adorno'yu övdüm. Böyle yaparak, onların görüşleriyle, iletişimin bütün

2 Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp: 1988.

konuşmacılara davranış kuralları dayatan evrensel değişmez kuralları olduğunu savunan Habermas'ın görüşleri arasında bir karşıtlık kurdum. Habermas'ın kullandığı anlamıyla "iletişim"in var olmadığını düşünüyordum. Esas hedefim, tekrar etmek gerekirse, aşkınsalcılıktı (ya da, Habermas'ın tabiri ile, "yarı-aşkınsalcılıktı" ki, bana göre bu aynı şeye tekabül ediyor). Profesör Benhabib'in yanıtı, Habermas'ın iletişimi yönettiğini düşündüğü yapısal kuralları ve bu kuralların içerimlerini tekrar ifade etmek oldu. Ondan, Habermas'ın karmaşık teorisini ikna edici bir detaylılıkta tamamen özetlemesini beklemek haksızlık olurdu ve elbette bunu yapmasını beklemedim, yine de okur anlayacaktır ki, Habermas'ın çalışmalarını 1970'ler boyunca *enine boyuna* okumak beni ikna etmediyse, onun yavan özeti de ikna etmedi.

Belirtmek isterim ki, ana hatlarını çizdiğim pozisyon bizim "iletişim" dediğimiz şeyin asla mümkün olmadığını ya da hiçbir zaman iyi bir şey olmadığını söylemek değildi, yalnızca Habermasçı "iletişimsel eylemin aşkınsal teorisi"nin bir yanılsama olduğuydu. Şimdi, Profesör Benhabib'in metninde bunu düşünmeyi gerektirecek bir şey olmasa da, belki de bu konuda hatalıyımdır. Yine de, onun yazdığı metinde beni rahatsız eden bir şey var ve o da, eğer Vladimir Putin'in görüşlerini desteklemek istemiyorsak *tek* yolumuzun Habermas'ın kurduğu yapıyı kabul etmemiz gerektiği, ya da Putin'in eline oynamaktan kaçınmamızın tek yolunun "liberal" olarak anlamlandırılabilecek (ki bana göre Habermas'ın pozisyonu açıkça öyle) herhangi bir pozisyonun herhangi bir eleştirisinden kaçınmamız gerektiği önerisi. Karl Kraus'u (ve eski hocam Sidney Morgenbesser'i) takip ederek, diyorum ki, Putin'le Habermas arasında bir seçim yapmam gerekse, ikisini de seçmezdim. Tıpkı Tony Blair eğer Irak'ın işgaline karşı çıkarsak Saddam Hüseyin'i desteklemiş olacağımızı söylediğinde, orada da, önerilen alternatiflerin ikisini de seçmemeyi kendime uygun bulduğum gibi. Eğer seçmem *gerektiğini* söylerseniz, bu "gerekliliğin" gücünün ("tam bu ikisi arasından birini seçmeni çok isterim" dışında) nereden geldiğini öğrenmek isterim.

Profesör Benhabib'in notundaki bana göre en ilginç kısım, benim fikrimin, benim en derin içsel düşüncelerini, duygularını ve motivasyonlarını daha az bildiğim insanlarla daha iyi anlaştığım şeklinde karakterize edilmesi. Profesör Benhabib bunun bir insansevmezlik biçimi olduğunu söylüyor; Habermas bu noktada ona katılır mıydı emin değilim. Her halükârda, bana pek naif geliyor bu ama aynı zamanda, kamusal düzeni güçlü bir şekilde paylaşılan itkilere ve kanaatlere fazla bağlı hale getirmek de tehlikeli. Ben sadece, tam da iyi

bir toplum için farklı halkların ve grupların farklarına *rağmen* nihai olarak iyi'ye dair kavramsallaştırmalarında anlaşabilecekleri kurumlar yaratmanın zorunluluğundan bahseden başka —izninizle, "bağlantılı" diyeceğim— yakın zamanlı bir liberal düşünce dalı (Rawls) olduğunu söylüyorum.

Profesör Benhabib, nedenlerini bilmediğim bir şekilde, benim Rimbaud ve Quine üzerine dile getirdiğim, Habermas'ın iletişimle ilgili fikirlerinin pek incelikli olmadığını önerme amaçlı görüşlerimi görmezden geliyor. Esasında, on dokuzuncu yüzyıl bizim toplum ve siyasete bakışımıza ve düşünmemize etki eden dört "devrim" gördü: ilki, sosyalist, anarşist, komünist düşünceleri taşıyan büyük dalga (Marx), ikincisi, özellikle Rimbaud gibi figürlerle özdeşleştirilen yeni estetik hassasiyet (*'dérèglement de tous les sens'*)[3], üçüncüsü, Nietzsche'nin "perspektifçiliği" ile epistemolojiyi dönüştürmesi ve dördüncüsü, Freudcu psikanaliz. Hakkında ne düşünürsek düşünelim, *tüm* bunlarla uğraşmak ve bunları dönüştürmek için bir çaba gösteren Adorno'yu okumaktan, ilkini düşünmek için ciddi bir çaba gösteren, dördüncüsü ile uğraşmak için gelişigüzel bir deneme yapan, üçüncüsünün ana noktasını tamamen ıskalayan, ikincisinden ise haberi bile yokmuş gibi görünen Habermas'ı okumaya geçmek bana hep güncel dünyadan on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki bir noktaya gerileme gibi geliyor.

Hayranlık konusuna geri dönecek olursak, felsefi bağlılık ve sadakat şu ana kadar olduğundan çok daha fazla çalışılmayı hak ediyor (ki gördüğüm kadarıyla hiç çalışılmamış). Filozoflar antikiteden bu yana "okullar" kurup, polemiğe girmiştir. Filozofların baş öğretmenlerini özellikle ciddiye almaları ve eleştirmeden önce iki kere düşünmeleri gayet anlaşılabilir. Yüksek derecede karmaşık, zor, sistematik fikirlerin ustası olmada uzmanlaşan birinin bu zaman, sabır ve enerji yatırımının değersizleştirilmesini istememesi da gayet anlaşılabilir. En gözde filozofunu ya da pozisyonunu ısrarla savunmak gayet takdire şayan bir itkidir ve bazı filozoflar hayranlarında özellikle bu itikiyi uyandırır (örneğin, Wittgenstein), ancak bana kalırsa, bir filozofla ona yapılan eleştiriyi kendi üstüne alınacak kadar yakından özdeşleşmek tamamen farklı. Profesör Benhabib ile Habermas arasındaki durum buymuş gibi duruyor. Bazı filozofların bazı insanlar için bu şekilde ikonik hale gelmesinde gizemli bir yan

3 Bütün duyuların alt üst edilmesi. Geuss'un gönderme yaptığı tabir Rimbaud'nun *Lettre du Voyant* (Kâhinin Mektupları) eseri içinde geçen ve sonrasında Fransız şiirinin sloganlarından biri haline gelmiş bir söz. Alıntılanan cümlenin tamamı: "Le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens" (Şair uzun, yoğun ve düşünülmüş bir şekilde tüm duyularının alt üst edilmesi yoluyla kendini kâhin yapar) (ç.n.).

var; üzerine daha detaylı çalışmanın ödüllendirici olacağına şüphe yok ama ne olursa olsun, yanıt bu filozofların haklı olduğu ve diğer hiçbir filozofun olmadığı olmamalı.

Eğer Habermas'ı yanlış anladıysam, bundan pişmanlık duyarım, ama henüz durumun böyle olduğuna dair herhangi bir kanıt görmedim. 90 yaşında olmak, bir kamusal filozof için (ya da bana göre, hala *compos mentis* (aklı başı yerinde) olan herhangi biri için) her yaptığını mazur kılacak bir entelektüel imtiyaz değil. Ben de 72 yaşındayım ve kamusal bir figür değilim ama bir şey yazdığım veya konuştuğum zaman tekdüze bir şekilde ayrım gözetmeden övülmeyi değil, eleştirilmeyi beklerim, doğum günümde bile.

İngilizceden çeviren: Enver Utku Batur

Geuss'a Karşı: İkinci Bir Yanıt

ŞEYLA BENHABİB

Raymond Geuss cevabında itiraf ettiği gibi, 1981'de Habermas üzerine ilk eleştirisini yayımladıktan sonra,[1] bir "yanlış anlamalar silsilesi" olarak gördüğü *Philosophical Discourse of Modernity*[2] üzerine yazdığı inceleme dışında Habermas'ın çalışmalarını takip etmedi. Raymond Geuss'un Habermas'ın çalışmaları üzerine fikrini değiştirebileceğime dair bir yanılsama içinde değilim, sadece özellikle yeni nesil öğrenciler ve akademisyenler için –ki Geuss'un makalesini ilk yayımlayan *The Point* de bu çevrelerden çıkmıştır– olası birtakım yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırmak istemiştim. (Martin E. Jay aynı sitede Geuss'a detaylı bir cevap yazdı).

Geuss'un Habermas'a yönelttiği temel eleştiri, "iletişimin aşkınsal koşulları"nı arama programının felsefi bir fiyasko olduğu yönünde. Bu gayet geçerli bir felsefi anlaşmazlık ancak Geuss sorunu açık bir dille ifade etmiyor. Habermas *esasen* (*überhaupt*) iletişimin aşkınsal ya da sözde-aşkınsal koşullarını aramıyor; bilakis, *söz-edimi* kuramı içerisinde, konuşan aktörler olarak bizim, sözcelerimizin birbirimiz için anlamlı olabilmesi için yaptığımız kavramsal varsayımları inceliyor. Buradaki ayrım, "ne olduğunu bilmek"

1 Geuss'un kitabın Habermas'la ilgili olmadığı yönündeki tekzibi samimiyetsiz. Eskimiş *The Idea of a Critical Theory* kitabımı raftan indirdim. Dizinin, Alan Montefiore ve Hide Ishiguro tarafından kaleme alınmış "Editörün Önsözü", yazı boyunca Geuss'un argümanlarından Habermas'a referansla bahsediyor (s. vii-ix) ve kitabın başındaki Kısaltmalar listesi tamamıyla Habermas'ın eserlerinden oluşuyor. Geuss'un kendisi Giriş bölümünde "Tartışmamın odağına Habermas'ın görüşlerini almaya karar verdim çünkü Frankfurt Okulu üyeleri arasında, eleştirel teorinin altta yatan epistemolojik varsayımlarını açıklama amaçlı en sürekli çabayı onun çalışmaları oluşturuyor ve dolayısıyla beni özellikle ilgilendiren meseleleri çarpıcı bir şekilde ortaya atıyor" diye yazıyor. (s. 3) Sezgisi yüksek okurlar Geuss'un devamındaki eleştirisine bakmak için kitabın 55-88. sayfalarındaki bölüme bakabilir. Ama Habermas'ın neredeyse her sayfada tartışıldığı kitapta ilgili bir tuhaflık var: *Dizinde ona tek bir referans yok*!

2 Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp: 1988.

(*knowing what*) ile "olduğunu bilmek" (*knowing that*), örtük bilgi ile aleni bilgi arasındaki ayrım. Söz edimleri yaşam dünyası[3] içindeki iletişimsel eylemlerin içine gömülüdür.

Çok iyi bilindiği gibi, J.L. Austin'in söz edimleri teorisi bizim sözcelerimizi muhataplarımız için anlaşılabilir işleyimlere dönüştüren arka plandaki koşulların kurumsal bir analizini varsayar. "Sözcüklerle bir şeyler" yapabiliriz (tıpkı bir çiftin "Kabul ediyorum" diyerek nikah memurunun önünde evlenebildiği gibi) çünkü bu ifadeler yaşam dünyasının belli bağlamları içerisinde dile getirilmiş olur. Böyle bağlamlarda, durumun ne olduğu hakkında, neyi yapmanın veya söylemenin uygun olacağı hakkında, iletişim kurduğumuz dil ve neden iletişim kurduğumuz hakkında, daima halihazırda belli varsayımlarda bulunuruz. Habermas bu söz edimlerini mümkün kılan tam da bu varsayımları analiz etmekte Austin'den daha derinlere iniyor ve dört geçerlilik iddiası buluyor. İşte Habermas tam da bu dört koşulu (ve bunların dünyada neye göndermede bulunduğunu, ancak bunun detayına girmeyeceğim) "aşkınsal" olarak adlandırıyor. Geuss söz-edimi teorisini iletişimsel eylemden ayırmıyor.

Habermas için, *edimsözsel* (illocutionary) ve *etkisözsel* (perlocutionary) söz edimleri arasındaki ayrım iletişimsel eylemin mümkün olabilmesi için var saymamız gereken bir ayrım. Elbette, birçok durumda bu ayrımın bulanıklaşabileceği bellidir. "Edimsöz" konuşmacının ötekinin davranışlarını yönlendirmek için onunla açıkça iletişime geçmesi iken; "Etkisöz" konuşmacının açıkça niyetlerini ifade etmeden ve karşılıklı anlayış paylaşmadan ötekinin belli bir şekilde davranmasını istediği söz edimleridir. Habermas'ın çalışmasının anahtarı, bana göre, bu söz edim analizi ve hem eylem hem de iletişim olan iletişimsel eylemin sosyal-kuramsal kavranışı ile rasyonelleşme olarak modernliğin mantığı arasındaki ilişkidir. Bu karmaşık programın bir ayağını böyle anlaşılan iletişime dair bir aşkınsal argüman olarak anlamlandırarak Geuss, bütün yapıyı dağıtıyor.

Geuss bu aşkınsal argümanları ya da felsefenin farklı tür söz edimleri arasındaki sınırların polisliğini yapmakla uğraşması gerektiğini reddederken yalnız değil. Derrida ile Habermas arasındaki temel anlaşmazlık da bu meseleye dayanıyordu ve Derrida edimsöz/etkisöz ayrımının zorunluluğunun yanında uygulanabilirliğini de reddetmişti. Söz edimlerini iktidar ilişkileriyle iç içe

3 Lifeworld. Kelime Husserl'in kullandığı *Lebenswelt* kavramının İngilizce çevirisi. Basitçe ifade etmek gerekirse, öznelerin apaçık ve verili olarak aldıkları ve paylaştıkları deneyim evreni.

geçmiş ve onlarla üst üste binmiş olarak gören Foucault ve Foucaultcular için de bu ayrımın hiçbir anlamı yoktur. Onlara göre bütün sözler etkisözdür.

Bunlar, Trasimakos ile Sokrates'in Platon'un *Devlet*'inde güç, ikna, ve adalet üzerine yaptıkları diyaloğa kadar giden felsefenin mühim soruları. Makul ve zeki insanlar bunlar üzerine anlaşamayabilir, yine de birbirlerine karşı sıralayabildikleri en iyi argümanları ile birbirlerini ikna etmeye çalışırlar — Geuss ve benim bu fikir alışverişinde (umarım) yapmaya çalıştığımız gibi. Dolayısıyla, benim argümanlarımın rasyonel kanaatlerim yerine daha çok "hayranlık" ve "bir okula felsefi sadakat" üzerinden harekete geçirilmiş olduğu imasını hakaretamiz buluyorum.

Raymond Geuss belki de insan-sevmez olmayabilir ve gerçekten birbirimizin "en derin içsel düşüncelerini, duygularını ve motivasyonlarını" bilmemek bizim için daha iyi olabilir. Harvard'daki akıl hocalarımdan birinin, Judith Shklar'ın, ikna edici bir şekilde savunduğu gibi, toplumun işlemesi için belli bir ikiyüzlülük gereklidir ve birçoğumuz kendi "en derin düşüncelerimizi, duygularımızı, motivasyonlarımızı" bile bilmiyoruz. Ancak demokrasiler tamamen ikiyüzlüler cumhuriyeti olamazlar. Eğer saygı ve haysiyet içinde bir arada yaşamayı istiyorsak, bir noktada iktidara ve birbirimize doğruyu söylemeliyiz.

Buradan da Vladimir Putin üzerine olan son paragrafıma geçiyorum. Bu paragrafta niyetim, Habermas'ın pozisyonunu reddetmekle kalmayıp müzakere ve tartışmaya, bireysel haysiyete hoşgörü ve saygıya dayalı olmayan liberal devlet ideallerine yönelttiği kendi eleştirisinin Putin'in eleştirisinden nasıl ayrıştığını açıklaması için Geuss'u kışkırtmaktı sadece. Bazen, "les extremes se touchent", yani aşırı uçlar birbirine temas eder ve bu ideallerin sağ-kanattan ve sol-kanattan yöneltilen eleştirilerinde bir yakınsama olabilir. Geuss'un siyasi duruşu ile ilgili çok fazla şey bilmiyorum ama ifadelerinde emek ve sosyal demokrat siyasetin aşırı-solcu bir eleştirisi olduğunu seziyorum. Bunu Putin ve Habermas arasında *bir seçim olarak* sunmak aklıma bile gelmezdi. Doğrusu, bütün fikir o kadar abes ki Geuss'a karşı söyleyeceklerim bu kadar: Putin VEYA Habermas mı? Gerçekten mi Raymond Geuss?

İngilizceden çeviren: Enver Utku Batur

“Liberal Fikir Hükümsüz Kaldı”

MARTIN JAY

Raymond Geuss’un Jürgen Habermas’ın 90. doğum günü vesilesiyle yazdığı anti-kutlama yazısından tesadüf bu ki Vladimir Putin’in Donald Trump’la görüşmesinde liberalizmin hükümsüzlüğünü beyan ettiği gün haberim oldu. Trump, kendisiyle dalga geçilmeyi oldukça kolaylaştıran enfes ahmaklığıyla bu beyanın örneğin Demokrat Partililer gibi Amerikalı liberalleri hedef aldığını zannetti. Ama Putin’in hedefinde çok daha kapsamlı bir grup vardı: kendisinin ve otoriter popülist akranlarının baltalamaya kararlı olduğu liberal demokratik normlar ve kurumlar. Geuss’un Habermas’ın iletişimsel eylem kuramıyla gayet yetersiz bir şekilde savunduğuna hükmettiği, söylemsel müzakereyi liberal bir demokratik yönetim şeklinin temel ilkesi kabul eden gelenek bu.

Şimdi, işbirlikçilikle suçlamak adil bir taktik olmadığından –gerçi bu durumda karşı koyması zor bir seçenek bu– Geuss’un argümanına kendi koşullarına göre bakalım. Burada öncelikle, Geuss’unkinin düşüncesiz bir atıp tutma olmadığını, aksine nevi şahsına münhasır retorik becerisi ve keskin zekasını işe koştuğu, belli nedenlere ve argümanlara başvuran bir argüman yürüttüğünü söyleyelim. Bunu, okurlarını etkilemeyi amaçlayan, dolayısıyla, daha iyi argümanı öne sürerek ikna etme gücüne olan inancın kırıntılarını açık eden bir iletişim çabası olarak görmek zor değil. Bu haliyle, Habermas’ın ve takipçilerinin sıklıkla başkalarına yönelttiği performatif çelişki suçlamasına davetiye çıkarıyor.

Yani, eğer Geuss iletişimin ve tartışmanın takdire şayan çabalar olduğunu inkar ediyorsa, nasıl oluyor da tam da iyice benzetmeyi amaçladığı şeye böyle hevesle girişiyor? Performatif olarak tutarlı iletişim inkârcılığı örnekleri de eksik değil elbette – örneğin, Derrida’nın, Gadamer’le 1981’de henüz başlamadan

biten "karşılaşmalarında", berikinin hermeneutik bir diyalog kurma girişimini hor görerek engellediğini hatırlayalım – ama Geuss, kendi horgörüsünü dışa vuramayacak kadar benimsemiş durumda Oxbridge terbiyesini. Böyle bir opsiyon mümkün değil madem, neden sessizliğe gömülüp Orwell'in diyeceği gibi, balinanın karnına çekilmiyor?

Bir başka deyişle, Geuss'un argümantasyon karşıtı argümanında, akıl yürütmenin gücüne karşı nedenler öne sürüşünde, bir kötü niyetlilik yok değil. Ama performatif çelişki serzenişi, kabul edelim ki, Geuss'un kamusal alanda iletişimsel rasyonelliğin rolüne dair gözü açık tepkisini çürütme girişiminde bize daha fazla yardımcı olamaz. Bir tartışmayı henüz başlamadan bastırmak kurnaz bir lise öğrencisi dalaveresini andırıyor fazlasıyla. Geuss'un görüşünü kendi içinde değerlendirmek, hem ampirik hem teorik olarak anlatmak istediği hususları en güçlü haliyle ele almak gerekiyor. Yoksa, iletişimsel rasyonellik savunucusu olarak performatif çelişki suçlamasına maruz kalmak işten bile değil.

Liberal demokrasilerde güncel siyasal söylemin –Geuss tam bir curcunanın hakim olduğu Brexit tartışmasını örnek veriyor ama, Atlantik'in iki tarafından başka örnekler de verilebilir– Habermas'ın ideal konuşma durumundan çok uzak olduğumuzu gösteren yeterli kanıt var. Elbette, Habermas bu ideal durumu salt bir karşıolgu olarak, doğru yolda ilerlediğimize dair tek bir güvencemizin olmadığı ve sadece kavuşmaksızın ele alınabilecek bir şey olarak öne sürmüştü. Derridacıların pek severek söylediği gibi, daima "gelmekte olan" demokrasi gibi ya da daima bir ödev addedilen, başarıyla elde edilmiş bir hal olmayan "mükemmel birlik" gibi, salt istek uyandıran bir hedef. Bu duruma henüz ulaşmadığımızı söyleyerek malumu ilam edince, bu durumun bir hedef olma işlevi ortadan kalkmış mı oluyor? Geuss böylece "Hiçbir insan çabası bizim doğal "iletişim" fenomeni alanı içinde, her tarafı muhtemel güç kullanımına karşı tamamen korunaklı, güvenli bir alan inşa etmemize izin vermez" diyerek ana fikri çarpıtıyor. Kusurlu bir icrayla daimi bir istek arasındaki böyle bir bağlantısızlık, misal eşitlik, haysiyet, özerklik veya herkes için zenginlik gibi takdire layık benzer hedefleri de beyhude mi kılar yani?

Kesin bir şekilde belirlemek çok güç ama, esas mesele, ne kadar intizamsız olsa da, doğru yolda gitme konusunda ne kadar ilerleme kaydedildiği. Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* çalışması da, yirminci yüzyılın sonlarında, medya manipülasyonu daha iyi argümanın gücüne üstün gelmeye başladığında burjuva kamusal alanı gibi bir kurumsal atılımın, itibarını

kaybettiğini esefle kaydeder. İdealist bir ütopyacı olmadığını, bir kez sarih bir şekilde dile getirilen ideali tamamen ortadan kaldırmak ne kadar zor olsa da, iletişimsel rasyonelliğin önündeki engellere gerçekçi yaklaştığını göstermiştir böylelikle. Daha sonra, söylem temelli etkileşimlerde örtük bir iletişimsel rasyonellik ereği bulunduğunu varsaymıştır ama, o da her zaman düzenleyici bir ideal olmuştur, kurucu bir ideal değil. Sadece zayıf bir aşkınsallığı olan bu idealin potansiyelinin edimselleşmesi için belirli koşulların karşılanması gerekli görülmüştür hep. Bu idealin kusurlu bir şekilde hayata geçirildiği örnekleri vermek kolay ama istek uyandırma işlevini inkar etmek – Putin'e katılarak "hükümsüzlüğü" nedeniyle onunla alay etmek– bambaşka bir şey. Geuss evrensel çapta başarılı bir şekilde gerçekleştirilmemiş bütün idealleri terk eder miydi?

Geuss'un Habermas'ın pozisyonu hakkındaki şüpheciliğini *Minima Moralia*'daki "her düşüncenin evrensel iletilebilirliğine ilişkin o liberal kurmacaya" dair ciddi kuşkularını takdirle alıntıladığı daha eski bir Frankfurt Okulu figürü Theodor W. Adorno'ya dayandırıyor. Mültecilik yıllarında, ezoterik üslubunu daha az kültürlü bir okur kitlesi için erişilir kılma taleplerine hiddetlenerek yazılmış bir iletilebilirlik fetişi eleştirisi, dili karşılıklı konuşmaya uygun ve şeffaf bir şey olarak gören indirgemeci görüşe karşı anlaşılabilir bir savunmaydı. Karmaşık fikirlerin ifadesinde çetinliğin ve kapalılığın zorunluluğunu savunan bir estetik modernistin ve felsefi aykırı kişiliğin müdafaasıydı bu tutum. Daha sonra yapısökümcülüğün de paylaşacağı, sözlü iletişimle yazılı söylem arasındaki farkın takdirini temel alıyordu. Daha sonraları, felsefede netliğin sözde erdemleri hakkındaki düşüncelerinden –örneğin, Hegel'de *skoteinos* (esrarengizlik) savunması– bildiğimiz üzere, Adorno zahmetsiz bir kavrama adına yazısını basitleştirme buyruğuna asla boyun eğmedi. Heiegger'e ve diğer "sahicilik jargonu" taraftarlarına kasti dilsel örtmeceler nedeniyle saldırırken, kendi çalışmalarında dolambaçlı argümantasyonların rolü hakkındaki ikircikliliğini korudu.

Ama bütün bunlara rağmen, Adorno hiçbir zaman ezoterik belirsizliğin her durumda esas itibariyle üstün olduğunu iddia etmedi. Ne de evrensel iletilebilirlik kurmacasını, Geuss'un öne sürdüğü gibi –sanki karşılıklı anlayışsızlık "sağlıklı" bir normallikmiş gibi– "açık bir patoloji" olarak gördü. Teddie'yi bir TED konuşması yaparken hayal etmek ne kadar güç olsa da, ölümünden sonra yayımlanan harikulade berraklıktaki derslerinin de gösterdiği üzere, pedagojisi, zor fikirleri öğrencileri için erişilebilir kılmak yolunda güçlü bir

arzudan besleniyordu. Ve Amerika sürgününden Almanya'ya döndükten sonra katıldığı sayısız radyo yayınının da gösterdiği üzere, entelektüellerin kamusal alanda, çok sayıda insanın bir argümanın gücünden etkilenmesini sağlayacak şekilde kamusal müdahalelerde bulunma sorumluluğunu kıymetli buluyordu. Nazi travmasını "işlemek" gibi önemli bir görevi yerine getirmek için, üzeri kapatılmış geçmişin aydınlatıldığı ve onunla dürüstçe yüzleşildiği bir kamusal tartışma mutlaka zorunluydu. Geuss da Habermas'ın iletişimsel rasyonaliteye dönüşünün savaş sonrası kalkınma çalışmasını yansıttığını iddia ederek bu zorunluluğu teslim ediyor (ama sonra onu tuhaf bir şekilde Avrupa'nın Batı entegrasyonu için salt bir "ideolojik kılıf" olarak bertaraf ediyor). Çünkü aynı buyruk Adorno'nun aynı dönemdeki iletişimsel pratiğinden de ayırt edilebilir durumda.

Ama Adorno'nun Geuss'un Habermas karşıtı kampanyasına kolaylıkla dahil edilip edilmeyeceğinden bağımsız olarak, bir otoritenin farazi rızasına dair tartışmaları çok aşan, çok daha büyük hususları gündeme getiriyor Geuss. Bunlardan biri, meşruiyet, bir diğeri de kimlikle söylem arasındaki ilişki. Geuss, Habermas ve ondan önce de Kant için meşruiyet meselesinin hem temel bir felsefi mesele hem de "modern dünyanın temel *toplumsal* sorunu" olduğunu buyuruyor kibirle. Ama aynı zamanda yakıcı bir siyasal soru olduğunu da belirtmeyi ihmal ediyor. Yine bu tutumun da mevcut gazete manşetlerindeki yankılanımlarını görmezden gelmek imkansız, örneğin, bu satırların kaleme alınmasından sadece bir gün önce, eski ABD başkanlarından Jimmy Carter, seçim sürecindeki usulsüzlükler nedeniyle mevcut başkanın "meşruiyetini" açıkça inkar etti. Çıplak iktidarın karşıtı olarak meşru otorite, Romalılar "*auctoritas*" ve "*potestas*" sözcüklerinin anlamları hakkında kavgaya tutuşalı beri siyaset teorisinin bir teması ve siyasal pratiğin bir meselesi olagelmiştir[1] ve Carl Schmitt, Hannah Arendt ve Hans Blumenberg gibi teorisyenler başta olmak üzere günümüze kadar çok sayıda teorisyenin tartışmasına konu olmuştur. Egemenlik, insan hakları ve anayasal kısıtlar gibi meselelerin sürekli müzakere edildiği seküler bir dünyada, söylemsel irade oluşumu aracılığıyla makul bir meşruiyet mefhumuna ulaşma arayışını, Amerikan imparatorluğunun korunaklı alanı içinde yürütülen salt riyakar bir liberal deney olarak reddetmek dehşete düşürecek kadar sinik bir yaklaşım. Her şeyden önce, halk egemenliği

1 Geuss *In a World Without Why* (Princeton 2014) adlı kitaptaki "Authority: Some Fables" (Otorite: Bazı Fabllar) başlıklı makalesinde, çeşitli otorite adaylarını ele alır ve sonunda gayet zayıf bir argümanla bunların hiçbirinin gerçekten ikna edici olmadığı sonucunda varır.

ve demokratik faillik icrası meselelerini tamamen görmezden gelerek, irade karşısında akla beslediği yavan imanla salt bir ruhsuz liberalizm meselesine dönüştürüyor. İletişimsel rasyonelliğin siyasal enstantanesi, içerdiği bütün kısıtlamalarla birlikte, dar bir liberal yönetim şeklinden çok, güçlü bir eşitlikçi buyruğu temel alan çetin bir müzakere demokrasisidir. Sadece söylem üzerinden değil, argümandan, kararlaştırmaya ve oradan eylemi yürürlüğe koymaya geçmeyi sağlayan kurumlar ve pratikler aracılığıyla da meşruiyet kazanmaya çalışan bir demokrasidir.

Gayet isabetli bir şekilde *A World Without Why* [Nedensiz, Niçinsiz Bir Dünya] adını verdiği son derlemesinde Geuss, sürekli birtakım gerekçelendirmelerin talep edildiği akademik bir çevreye batmış olduğunu ve "büyük bölümü, aslında tamamen başka ve genelde oldukça nahoş olan bir konuyu perdelemeye yarayan bu yoğun dokulu 'argüman' silsilesi bana büyük bir bulantı hissi veriyor ve bütün bunlardan tamamen kurtulmak için acilen dışarı çıkma ihtiyacı duyuyorum" der. Dolayısıyla, meşru bir otorite tesis etmenin alternatif bir yolunu önermeksizin iletişimsel rasyonaliteyi hor görmesine ve böylece tuhaf bir şekilde, zaten düşmek üzere olan sendeleyen bir idolü ne zaman devireceğini iyi bilen son günlerin Nietzsche'si Donald Trump'ın tarafına geçiyor. Neden gösterme ve değerleri gerekçelendirme gibi can sıkıcı talepler karşısında midesi bulanan gözü açılmış bir realist için, iyileştirmenin çıplak bir kudretten başka yolu var mı var mı? Belki de Putin'le arasında kurulan benzerlik hiç de o kadar da zoraki değil.

Geuss'un değindiği ve belki de en dikkat çekici bir diğer husus, kimlikle söylem arasındaki ilişki. İlk kimlikler çok güçlü olduğu için onları salt karşı argümanlarla yerinden oynatmanın imkansız ya da çok güç olduğu sıklıkla savunulur. Dini inanç gibi temel önemde değer sistemleri de söz konusu olduğunda, Luther'le birlikte "İşte burada duruyorum. Başka türlüsünü yapamam" diyen bir hakiki mümini caydırmak gerçekten zordur. Aynı uzlaşmazlık genelde kesin bir inançla benimsenen seküler dünya görüşleri için de geçerlidir. Geuss, "aklın ikna etme gücü konusunda aşırı karamsar görüşleri olan" Cambridge'deki eski meslektaşı saygıdeğer filozof Bernard Williams'dan alıntı yapmayı pek sever; "Bir keresinde bana bir insanın derinden bağlı olduğu bir inancı rasyonel bir argümantasyon sonucunda bırakmaya ikna olduğuna yaşamında sadece bir kez tanık olduğunu söylemişti" diye yazar. Bu tür dönüşüm örnekleri ancak çok daha az şeffaf ve düşünce temelli bir yoldan işleyen bilinçdışı süreçlerle açıklanabilir olsa olsa.

Kimliklerin ve inanç sistemlerinin şimdi sıklıkla eskisinden çok daha istikrarsız bir şekilde ele alındığı ve rasyonel düşünümle duygusal ilgi arasındaki çorak alternatifin bunların nasıl müzakere edildiğini kavramak için fazlasıyla katı bir yol olduğu da kaydedilebilir elbette. Dahası, kamusal alanda alınan çok sayıda önemli karar bütünleşik dünya görüşlerini ya da geçirimsiz kimlikleri temel almaz. Sıklıkla galebe çalan başkalarına uyma mantalitesine rağmen, her büyük popülasyonda sonuçları belirsiz kılan yeterli sayıda "kararsız" vardır. Williams, örneğin çok az sayıda analitik felsefecinin tutkulu bir Heideggerci olmak için kendilerine sunulan nedenlere (ki Heideggerciler de bu nedenleri sunma gereksinimini düpedüz hor görüyordu) ikna olduğunu belirtirken ne kadar haklı olsa da, Quine'ın analitik/sentetik ayrımını reddiyesinin kayda değer sayıda Kantçının kararsız kalmasına yol açtığı da söylenebilir. Yani, iletişimsel rasyonalite en köklü kimlik seviyelerinde ve inanç sistemlerinde hünerini gösterme konusunda zayıf olsa da, daha yerel söylem topluluklarında genelde daha etkilidir. Gücünü sadece en inatçı varoluşsal kimlikler veya köklü inanç sistemlerine bakarak ölçmek yanlış olur.

Oysa Geuss, birincil kimliklerin veya dünya görüşlerinin rasyonel iletişimde kandırmak için sarf edilen tatlı sözlere direndiğini söylemiyor sadece, çok daha büyük bir iddiada bulunuyor. Tartışmanın bizzat, bu dünya görüşlerinin vs. ortaya çıkmasının nedeni olduğunu çünkü henüz tam oluşmamış zıt konumlanışlardan dönülmesinden çok onların sağlamlaşmasına yol açabileceğini söylüyor. Fikir birliğini sağlamak yerine, tartışmaların genelde daha fazla polemik üretip acı, öfke ve bölünmeye neden olduğunu söylüyor. "Brexit'i bir düşünün. Genelde birinin ne düşündüğünü ve hissettiğini bilmediğimde onunla çok daha iyi anlaşırım" diyor. Burada performatif bir çelişki söz konusu değil: Geuss bize iyi düşünülmüş bir argüman vermek yerine, uç bir örnek veriyor –BK'taki güncel karışıklık– ve kendi kişisel deneyimini aktarıyor. Tam aksini göstermek için de başka örnekler ve deneyimler aktarılabilir ama Geuss'un iddiasının çarpıcı tarafı, kimliklerin ve dünya görüşlerinin, misal çikolatalı veya kaymaklı dondurma tercihi gibi, zorunlu olarak tartışmadan önce oluşmadığı, aksine onların ürünü olduğu. Ama bu da, onun amacının hilafına şuna işaret ediyor, bu görüşlerin tartışma başlamadan önce *apriori* verili olmasından çok, söylemsel dönüşüme ve hatta belki çözülmeye karşı çok daha korunmasız olmaları olası.

Benim kendi deneyimimden vereceğim örnek, mahkemede jüri üyeliği yaptığım davada, ilk oylamada davalıyı altı üyenin suçlu altı üyenin de suçsuz

bulması sonucunda baş gösteren çözümsüzlük. Ayrıntılara girmeden aktarmam gerekirse, ben davalının suçlu olduğunu düşünenlerdendim ama üç gün süren düşünceli ve dikkatli tartışmalardan sonra, bir diğer jüri üyesi beni ve benim gibi düşünen diğer 5 üyeyi, davalının hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde suçlu olduğuna karar veremeyeceğimize ikna etti. Bu deneyimi bu kadar dokunaklı kılan, bizi, prestijli bir üniversitede ders veren bir profesörü ve diğer beş profesyoneli güçlü argümanlarıyla ikna edenin bir postacı olmasıydı. Sanırım hiç kimse önceki kararına katı bir inançla bağlı değildi ama yine de bu deneyimi, anlamlı bir fikir birliğine varmak için işe koşulan iletişimsel rasyonalitenin bu kadar etkili bir örneği yapan şey, kararımız açıkladıktan sonra netleşti. İki tarafın da avukatlarıyla son görüşmelerimizi yaparken, savcı elindeki delillerin zayıf olduğunu teslim ederek yargımızı zımnen tasdik etti. Jüri görüşmeleri, elbette genel olarak kamusal söylemin eksik modelleridir –şahsi çıkarlarımız söz konusu değildi ve makul kanıt gibi gayet katı kurallar vardı– ama yine de müzakereci demokrasiyle aynı buyruğa dayanırlar – bir karara varmadan önce gerekçeler sunmak ve başkalarının gerekçelerini dinlemek.

Bu türden süreçlere hazımsız alerjisini kucaklayan Geuss, 1950-2000 yılları arasında en şaşaalı günlerini yaşamış Habermasçı iletişimsel akıl çağının sona ermekte olduğu sonucuna varıyor. Kaybedilenin ardından ağıt yakmak yerine, gelecek nesiller "başka değerlere, tutkulara, yönelimlere sahip olurlarsa kim buna hangi temelde itiraz edecek? Bu özgür tartışma idealine yönelik bir sadakatsizlik mi? Vefasız davranırlarsa onları kim suçlayabilir?" diye soruyor. Bunlar gayet sahte sorular. Çünkü temel, neden veya gerekçe sunma fikrini halihazırda terk etmiş olan Geuss, kendi tartışma-sonrası dünyasında olabilecek herhangi bir şeye karşı çıkma olanağını önceden gasp etmiş durumda. Bu sonuç nedeniyle suçlayacak biri varsa, kendi sert dünya bıkkınlıklarını teslim olmuş bir kayıtsızlığın reçetesine dönüştürmüş olanlar. Neden sorusunun sorulmadığı anlamsız bir dünya, hiçbir zaman "neden olmasın?" sorusunun sorulmadığı, büyük gaddarlıkların işlendiği zalim bir dünyaya dönüşebilir kolaylıkla.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Önkabuller: Benhabib ve Jay'e Yanıt

RAYMOND GEUSS

Amor Mundi'nin editörlerine, bana Prof. Benhabib'in benim Habermas savunmasına yaptığım yorumlarıma verdiği yanıtı yolladığı için minnettarım, ona ve aynı zamanda Prof. Martin Jay'in yakın zamanda *The Point*'de yayımladığı birtakım yorumlara yanıt vermeye çalışacağım.

Prof. Benhabib, yorumlarında sosyal yaşantımızda yaptığımız "varsayımlar" ve "önkabuller"den bahsediyor. Elbette, gündelik hayatta hepimiz —ama bu "biz" tam olarak kim?— dünyayla ilgili sayısız önkabul ve varsayımla iş görür, başkalarına çeşitli bağlılıklar ve beklentiler besler ve türlü yollarla edindiğimiz ve icat ettiğimiz türlü ideallere uygun yaşamayı gönülden isteriz. Belki daha da önemlisi, başkalarını da sahip olduğumuz (gerçekleştirilmemiş) ideallerden sorumlu tutmayı gönülden ister ve (bazı durumlarda) onlara bu ideallere bağlılığı dayatırız. Ben Lille'de bir garsonla Fransızca konuşuyorsam bu, onun bu dili anlayacağını varsaydığım ve karşılaşmamızda başka birçok şeye dair önkabullerim olduğu içindir. Aynı zamanda ona bana nasıl davranması gerektiğine dair birçok fikir yansıtırım. Yaptığım bazı varsayımlar ("olduğunu-bilmek" olarak) önermesel inanç parçaları biçiminde olacaktır, örneğin garsonla konuşmadan önce "Bu bir garsona benziyor" diye düşünürüm. Bu da, bir kafede veya restoranda olduğumun (veya bir kafede veya restoranda olduğumu düşündüğümün) önkabulü olarak düşünülebilir. Diğer varsayımların benim eylemlerimde "nasıl-yapıldığını-bilme" (*knowing-how*) ya da örneğin yere düşmeden bir sandalyede oturmayı bilerek ortaya koyduğum çeşitli yeteneklerden oluşan beceriler olduğu söylenebilir. Eğer bu bağlamda basitçe "*vin rouge*" (kırmızı şarap) diyorsam, bir kadeh şarap sipariş etme söz-ediminin nasıl uygulandığını bildiğimi göstermiş oluyorum. Bu eylemi, benim ortamım

hakkında betimsel bir sözce olmaktan çıkarıp bir sipariş etme eylemi haline getiren şey bağlamdır. "Sipariş etme"nin bir grup kurumsal pratiği önkabul olarak aldığı söylenebilir.

Mesele bunların *hiçbiri* değil; bunlar kanıksanmış ve sıradan şeyler. Eğer Habermas'ın söyleyecekleri bundan ibaretse, —işte *bizim* yaptığımız bir önkabuller kümesi, bunlar bizim birçok başka kurumumuzla bağlanlıtılı ve hepsinin çok da önemli olduğunu düşünüyoruz— o zaman Habermas, arkadaşım Konrad Cramer'ın da düşündüğü gibi, felsefi açıdan önemsiz. Henüz ilginç bir şey söylemiş değil. Ancak biz üç ek soru daha sorduğumuzda işler ilerliyor:

1. "Bizim" yaptığımız veya "bizim" yapabildiğimiz varsayımlar ve önkabuller ne kadar sabit ve değişmezler?
2. Önkabullerimi önkabul olarak almak için ne gibi gerekçelerim veya temellerim var?
3. Ne gibi beklentileri ve bağlılıkları uygun bir şekilde *sana dayatabilirim*?

Bu sorulara verilebilecek iki yanıt kümesini bir karşıtlık içerisinde kuruyorum, aşkınsal (diyelim ki "Kant") ve aşkınsal-olmayan (diyelim ki "Dewey"). Aşkınsalcı, (1. soruya yanıt olarak) en azından bazı basit "önkabullerimizin" çok sabit olduğunu ve belki de değiştirilemeyeceğini; (2. soruya yanıt olarak) benim en azından (her zaman) yaptığım birtakım basit önkabuller için çok özel temellerim olduğunu; (3. soruya yanıt olarak) benim bağlılıklarımı sana dayatmak için bağlamdan bağımsız gerekçelerim olduğunu düşünür. Kant ve Habermas 2. sorunun yanıtı hakkında anlaşmazlığa düşer: Kant evrensel aklın bazı yapılarında köklendiği varsayılan "özel temeller"e başvururken, Habermas kendi söz edim kuramını harekete geçirir ama bu daha genel anlamda bakacak olursak önemsiz bir ayrımdır. Aşkınsalcının aksine "Dewey" ne gibi varsayımlar ya da önkabuller "üretebileceğimiz" özü itibariyle tanımsızdır der (1. soruya yanıt olarak). Temel olgu şudur: gelecek hakiki bir şekilde açıktır ve bilgimiz sürekli değişir ve nasıl gelişeceğini zorunlu olarak tahmin edemeyiz. Şimdide eylemeliyiz ama bunu da *şimdideki* en iyi değerlendirmemizi temel alarak, bunun mutlak bir mevkii olduğunu düşünmeden, tereddüt ederek yapmalıyız. "En iyi değerlendirmemiz", şu an en iyi şartlarımız altında ne düşündüğümüzdür, fazlası değil (ama azı da değil). Bu şartlar yeterli olmalı, çünkü *sahip olduğumuz tek şey* onlar (yine de gelecekte kesinlikle farklı ve belki de daha iyi olabilir). Aşkınsalcıyı güdüleyen şey bu düşünceyi, yani bi-

lişsel düzeyde mevcut olan şeyin değiştiğini ve sınırlı olmadığını ve gerçekte verili olduğundan daha fazlası olmadığını hoş görememesidir: ne Tanrı, ne "saf akıl", ne de ideal söz durumu. Dewey'nin 2. ve 3. sorulara verdiği yanıt tam da bu sorularla uğraşmamız için özel, bağlamsal olmayan gerekçeler ya da temeller olmadığıdır.

Dolayısıyla, tam da bu nedenlerden dolayı Habermas'ın ("saf akıldansa") "söz edimi kuramı"na başvurmasının nasıl bir fark yarattığını göremiyorum. Profesör Benhabib şöyle yazıyor: "Habermas *esasen* (*überhaupt*) iletişimin aşkınsal ya da sözde-aşkınsal koşullarını aramıyor; bilakis... konuşan aktörler olarak bizim... yaptığımız kavramsal varsayımları inceliyor". Bu esas noktaya değinmiyor. Eğer Benhabib'in kastettiği: "Bu önkabulleri şu anda satranç oynarken oyunun kurallarında anlaşabildiğimiz gibi yapıyoruz *ancak aynı kolaylıkta satrancın kurallarını değiştirebilir ya da go veya briç oynamaya karar verebiliriz*, dahası, *sen taraflı olarak* kurallara uygun olmayan bir şekilde eyleyebilirsin ve bu durumda benim ne yapacağıma karar vermem gerekir" ise, bunun Konrad Cramer'ın Habermas'ın pozisyonunun amaçsızlığına dair şüphelerini doğruladığını ileri sürüyorum. Eğer bir satranç oyununa başlarsam ve sonrasında kuralları ihlal etmeye girişirsem, "Bu satranç değil" diyebilirsiniz ve haklı da olursunuz, ama *ne fark eder*? Gayet geçerli bir şekilde satrancın kurallarına uymaktan daha acil endişelerim olabilir.

Changing the subject [Özneyi/Konuyu Değiştirmek] kitabımın Birinci Bölümünde bunu tartışmaya çalışıyorum. Yalan söyleme, samimiyet vb. hakkındaki kurallar, satranç oyunu gibi *bu* statüye sahip mi? Cramer'ın şüphesini etkisiz hale getirmek, örneğin bu "ön kabulleri" neden *değiştiremeyeceğimizi* söylemeyi gerektirir. Yaptığımız önkabullerin bunlar olduğunu söylemek soruya bir yanıt değil. Söz konusu "varsayımların" ve "önkabullerin", "nasıl-yapıldığını-bilmek" ile mi, yoksa "ne-olduğunu-bilmek" ile mi ilişkilendiği ya da bunlardan birinin bir biçimi mi olduğu argümanın genel yapısı içerisinde fark etmiyor. Eğer ben "bu meseleyi Prof. Benhabib ile ideal koşullar altında belirsiz bir süre boyunca tartışırsam bir anlaşmaya varacağımızı önkabul olarak *almıyorum*" dersem, o da bana "Ah, evet alıyorsun; sadece aldığını bilmiyorsun" der. Neden böyle? Aynı şeyleri tekrar etmekten başka bir yanıt yok.

Profesör Jay benim "Bir Tartışma Cumhuriyeti" makaleme verdiği yanıtta şaşırtıcı derecede **düz taban** bir yaklaşım sergiliyor. Şunu söyleyerek başlıyorum: "Tartışmanın nesi bu kadar iyi?" O da, benim hiçbir tartışmanın hiçbir anlamda asla değerli olamayacağını düşündüğüm ihtimalini tartıp

biçiyor. Devamında şunu soruyorum: "'İletişim' sahiden var mı? Ya varlığını reddedecek olsam?" Bunun, benim iletişim diye bir şeyin varlığını reddettiğim anlamına mı geldiğini soruyor. Öyleyse neden yazmakla uğraşıyorum? Dikkatli bir okur için "iletişim" sözcüğündeki tırnak işaretlerinin belirli bir kişinin "iletişim" kavrayışından bahsettiğimi ayırt ederdi diye düşünüyorum. Farklı "iletişim" kavrayışlarından bahsederek devam ediyorum ve benim eleştirimin Habermas'ın tüm konuşmacılara belirli kaçınılmaz yükümlülükler dayatan aşkınsal bir çerçeveyi önkabul olarak alan "iletişim" kavrayışına karşı çıktığımı belli ediyorum.

Habermas'ın ideal konuşma durumu tamı tamına bir idealdir (yani, henüz gerçekleştirilmemiştir) ve Profesör Jay itirazımın bu idealin henüz gerçekleştirilmemiş olmasına yöneldiğini varsayıyor. Benim "evrensel çapta başarılı bir şekilde gerçekleştirilmemiş bütün idealleri terk etmek" mi istediğimi soruyor. Profesör Jay'e bu fikri verecek ne demiş olabilirim, bilmiyorum. Habermas'a göre, ideallerinin bu kadar harika olmalarının nedeni *aşkınsal olarak temellendirilmiş* oldukları için onları diğer insanlara dayatmakta her zaman haklı olmamız. Ben de işte bunu reddetmek için çabalıyorum. Ben ve arkadaşlarım tamamen geçerli birçok (gerçekleştirilmemiş) ideale sahibiz: Rönesans müziğinin şu anda olduğundan çok daha fazla kişinin erişimine açık olduğu bir toplum olmasını isteriz, ancak bu idealin bize göre bir değeri olmasından yola çıkarak diğer insanlarda da buna yönelik bağlılık olduğunu bir önkabul olarak alamayız, bunu diğerlerine dayatamayız ve diğer insanların bunu gerçekleştirmeye çalışmalarını herhangi bir şekilde bekleyemeyiz.

Vladimir Putin'e geri dönüyorum, çünkü hem Prof. Benhabib hem de Prof. Jay bu bahsi açıyorlar. Eğer Prof. Jay salt şu anda Vladimir Putin de liberalizme saldırdığı için iyi temellendirilmiş bir liberalizm eleştirisinden vazgeçmem gerektiğini söylüyorsa, bu talep liberalizmin tuhaf bir versiyonunu temsil ediyor. Birçok Eleştirel Teorisyen, "kendi" kurumlarımızı desteklemek için bir araya gelme çağrısında dışa vurulan kabile içgüdüsüne şüpheyle yaklaşır. Adorno Aydınlanmanın, en temel itkilerine sadık kalmak için, kendini kendiyle ilgili aydınlatması gerektiğini düşünürdü. Habermas'ın çalışmalarının en hayal kırıklığı yaratan yanlarından biri bu düşünceyi sürdürmede tamamen başarısız olması.

Profesör Jay'in yaptığı gibi "meşruiyet"in modern dünyanın "yakıcı" politik (ve felsefi) meselesi olduğuna basitçe inanmadığım doğru. Birçok sorunun en az "meşruiyet nedir?" sorusu kadar acil olduğunu düşünüyorum ve dikkatin

odağını daha öncelikli pratik meselelerden "meşruiyet" tartışmasına çevirmek çoğu zaman var olan yerleşik çıkarların korunması için bir maske işlevi görüyor. Ekolojik sorulara, cinsiyet politikaları hakkındaki sorulara, yazarı anonim *Yaklaşan İsyan*[1] gibi bir kitapçıkta dile getirilen sorulara bakan herhangi bir kimse bunların önemini reddetmekte ve eşit derecede de bunları "meşruiyet teorisi"nin zorba çerçevesine sıkıştırmakta zorlanacaktır. Bu tartışmada aşırı belirgin bir şekilde konuşmam gerektiğini fark ettiğim için, bunun benim "meşruiyet"i hiçbir şekilde mesele etmediğim anlamına gelmediğine değinerek geçiyorum.

Prof. Jay liberal evrensel iletilebilirlik kurmacasının bir "patoloji" olduğu fikrini Adorno'ya atfederek onu yanlış okuduğumu öneriyor. "Patoloji" kelimesini *Ästhetische Theorie* (Estetik Kuram) kitabı, s. 115'te Adorno'nun "*Unwesen*"dan bahsettiği yerden aldım.[2] Aynı zamanda okuru *Minima Moralia*'nın *§* 5, 130 [ve ayrıca §50] numaralı fragmanlarına bakmaya yönlendiriyorum.

Ve kimliklerin tartışma yoluyla dönüştürülmeye filozofların geleneksel olarak düşündüğünden (ve Profesör Jay'in de düşünüyor gibi göründüğünden) çok daha dirençli olduğunu ve birçok durumda kimlikteki değişimin "daha iyi argümanın" sihirli gücüyle değil, uzun soluklu deneyimler, dış olayların baskısı, karmaşık yeniden-eğitilme süreçleri ile birlikte kesinlikle salt tartışma biçimini almayan durum değişiklikleri ve yeni farklı deneyim biçimlerine katılım yollarıyla gerçekleştiğini düşünüyorum

Sonuç olarak, Profesör Jay benim "temel, neden veya gerekçe sunma" fikrini halihazırda terk ettiğimi söylüyor. Hayır, ben Platon'un ayrımını reddediyorum: birisi *ya* (baskın metafizik anlamıyla) İdealara bağlı olmalı, *ya da* kaos ve kavranamazlığı ve aynı zamanda bunun Habermas'taki analojisini de kabul etmeli: *ya* aklın mefhumları aşkınsal olarak ideal konuşma durumunda

1 *L'insurrection qui vient*. Görünmez Komite (Comité Invisible) adı altında yayımlanan ve gerçek yazarının veya yazarlarının kim olduğunun bilinmediği anarşist bir metin. Fransızca orijinali için bkz. Comité Invisible. *L'insurrection qui vient*, La Fabrique Éditions, Mayenne, 2007. Türkçe çevirisi için bkz. Görünmez Komite, *Yaklaşan İsyan*, çev. R. Işık Güngör, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012.

2 İlginç bir şekilde, Adorno kitabın bu kısmında patoloji (*Pathologie*) kelimesini kullanıyor gibi görünmüyor. Her halükârda metnin bu sayfasında içerisinde "Unwesen" geçen cümle şu şekilde: "Denn Kommunikation ist die Anpassung des Geistes an das Nützliche, durch welche er sich unter die Waren einreiht, und was heute Sinn heißt, partizipiert an diesem Unwesen" (Türkçesi: Çünkü iletişim, tinin faydalı olana uyum sağlaması ve onun aracılığıyla kendini metalar arasında sınıflandırmasıdır; bugün anlam denen şey de bu felakete (*Unwesen*) katılır) bkz. Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften - Band 7 Ästhetische Theorie*. Suhrkamp Taschenbuch, 1997. GS 7, s. 115-116. (ç. n.)

temellendirilmiştir *ya da* neden diye bir şey yoktur. Bu seçimi geri çeviriyorum. Aynı zamanda "neden" fikrinin tamamıyla alternatif bir açıklamasını vermezsem Habermas'ın fikrini reddetme özgürlüğüm olmadığı fikrini kabul etmeyi de reddediyorum.

Eğer, dediğim gibi, sınırsız tartışmanın *zorunlu olarak* uzlaşma ile sonuçlanacağını düşünmüyorsam (ki, tekrar etmek gerekirse, bu tartışma asla hiçbir koşul altında kullanışlı olamaz demek değil), bu benim bu mesele üzerine yazacağım son yorumdur.

İngilizceden çeviren: Enver Utku Batur

Geuss, Habermas ve Akıldışının Gülü

MARTIN JAY

Söylemsel etkileşimin çok yorucu bir hal alabileceğini kabul ediyorum. Çıkarımsal mantık yürütme ve ispat etme amaçlı açıklamalar bir süre sonra *ad hominem* polemiklere ve had bildirme amaçlı zeka gösterilerine dönüşüyor. İki taraf da giderek artan bir hararetle muhatabını yalan yanlış argümanlar öne sürmekle suçlarken nezaket elden bırakılıyor ve tartışma bir sidik yarışına dönüşüyor. Son sözü söylemek insana kuvvet, hiç değilse azim verebilir ama nihai bir zafer anlamına gelmez, tartışma boyunca öne sürülen düşünceler yankılanmaya devam eder. Raymond Geuss'un Şeyla Benhabib'in Habermas yazısına yazdığı ikinci eleştirisine (ve benim tek katkıma) verdiği yanıtı bir daha bu konu hakkında konuşmama yeminiyle bitirmesi işte bu nedenle hiç şaşırtıcı değil: "Eğer, dediğim gibi, sınırsız tartışmanın zorunlu olarak uzlaşma ile sonuçlanacağını düşünmüyorsam (ki, tekrar etmek gerekirse, bu tartışma asla hiçbir koşul altında kullanışlı olamaz demek değil), bu benim bu mesele üzerine yazacağım son yorumdur." Boks eldivenlerini çıkarmış hasma bir yumruk atmak hiç adil görünmeyeceğinden, argümanı sürdürme girişimi de çok kaba bir hamle olarak görülebilir. Ama parantez içindeki itirafı ciddiye alırsak, durum öyle değil. Çünkü bu tartışma, Geuss'un bu polemiği başlatan yazısından ve bizim yanıtlarımızdan uzun zaman önce de sürdürülüyordu ve gelecekte de uzun süre devam edeceğine şüphe yok. Diyebiliriz ki, bizim bu tartışmadaki kısa denemelerimize iliştirilmiş özel adları aşan, hiçbir zaman tam olarak çözüme kavuşturulmamış ebedi soruların öne sürüldüğü bir tartışma bu. Neyse ki Geuss'un son katkısı neyin söz konusu olduğunu netleştirmemize yardımcı olacak nitelikte ve bunu, ilk yazısını, birinin 90. doğum gününü kutlamanın en olmadık örneği haline getiren o insansevmez *hınç* tonuna baş-

vurmadan yapıyor. Dolayısıyla ben de, devamında yazdıklarımı müzakerede puan kazanmak amacıyla değil, tartışmayı ileri taşımak amacıyla yazıyorum.

Ama doğru olanı yapıp esas meseleye gelmeden önce, Geuss'un Habermas'ın pozisyonunu karakterize ettiği yazıda beni ve Benhabib'i bu kadar rahatsız eden şeyin ne olduğunu vurgulamak üzere son bir kez konudan sapacağım. Habermas'ın çalışmalarını 1980'den sonra okumayı bıraktığını kabul eden Geuss, onun incelikli ve sürekli gelişen pozisyonunun karikatürize edilmiş bir versiyonunu sunmaktan geri durmuyor. Habermas'ın olağandışı kariyerinin ibret alınacak niteliklerinden biri de eleştirmenlere kulak verip onlardan bir şeyler öğrenme yeteneğidir. Aşkınsal normlar meselesi bu karşılaşmalarda tekrar tekrar öne sürülmüş ve çok karmaşık bir argümanı netleştirme yolunda bitmek bilmeyen bir girişime dönüşmüştür.[1] Karl-Otto Apel gibi bazı muhatapları aşkınsalcılığı toptan terk ettiği için Habermas'a çıkışmış olsa da, diğerleri aşkınsalcılığın ötesine geçecek bir yol bulma çabalarını takdir etmiştir. Ben de *Reason after Its Eclipse: On Late Critical Theory* (2016) kitabımda Habermas'ın pozisyonunu "aklın aşkınsalcılıktan kurtarılışı" şeklinde nitelemiş ve Kant'ın evrensel bir "bilinç felsefesi" inancıyla arasına mesafe koymaya çalıştığını savunmuştum. Habermas'ın göz korkutucu derecede geniş kapsamlı (ve sekülerleşme üzerine çok hacimli yeni kitabıyla daha da genişleyecek olan) külliyatıyla gerçek anlamda pençeleşme sürecini kısa devreye uğratan Geuss, böylece, arkadaşı Konrad Cramer'ın "Habermas'ın önemsizliği" hakkındaki yargısını sorgusuz sualsiz benimseyerek kendine savunmasız bir hedef yaratıyor.

Geuss'un Habermas'ın pozisyonunu böyle üstünkörü bir şekilde özcüleştirmesi, kimliklerin argümantasyon yoluyla sarsılması imkânsız, dayanıklı ve katı oluşumlar olduğuna dair inancını yansıtıyor. Ama durum buysa, felsefe tarihinde eleştiri öncesi Kant'la eleştirel Kant, erken dönem Marx'la geç dönem Marx, "dönüşünden" önceki ve sonraki Heidegger, erken dönem ve geç dönem Wittgenstein, varoluşçu Sartre'la Marksist Sartre vb. tanıdık ayrımları nasıl ele alacağız? Habermas'ı radikal bir dönemselleştirme içinde ele almak mümkün olmayabilir ama, çalışmalarını çok basit bir formülleştirmeye indirgeyerek reddetmeden önce geçirdiği gelişime bakmak her ciddi eleştirmenin yararına olacaktır. Habermas'ın bu konular hakkında bugün aldığı pozisyonunu görmek

1 Aşkınsalcılık kavramı elbette çok tartışmalı bir kavram. Margaret Fuller, Ralph Waldo Emerson ve Henry David Thoreau'yla özdeşleştirilen Amerikan hareketine ek olarak, Kant'ın epistemolojisinden Maharishi Mahesh Yogi meditasyon tekniklerine varana kadar çeşitli akımları niteliyor. Bu tartışma bağlamında, kendi sınırlı köken bağlamlarını aşan ve eleştiri için bir *point d'appui* [savunma hattı] teşkil eden normlara veya temellere beslenen inanç olarak özetlenebilir.

isteyenler için, geçen sene *Oxford Handbook on Deliberative Democracy*'de[2] yayımlanan söyleşisi iyi bir başlangıç noktası olabilir.

Geuss'un başkalarının pozisyonlarını yorumlama konusunda sergilediği acelecilik, benim yazıma yazdığı yanıtta da gözler önüne seriliyor – burada yanlış betimleme kozunu öne sürdüğüm için üzgünüm ama sadece bu örneği vermekle yetineceğim: "Profesör Jay'in yaptığı gibi 'meşruiyet'in modern dünyanın 'yakıcı' politik (ve felsefi) meselesi olduğuna basitçe inanmadığım doğru. Birçok sorunun en az 'meşruiyet nedir?' sorusu kadar acil olduğunu düşünüyorum ve dikkatin odağını daha öncelikli pratik meselelerden 'meşruiyet' tartışmasına çevirmek çoğu zaman var olan yerleşik çıkarların korunması için bir maske işlevi görüyor". Oysa ben yazımda politik "meşruiyetin" dünyamızın esas yakıcı meselesi değil, yakıcı meselelerinden *biri* olduğunu söylemiştim ki, bu da Geuss'un itirazını tamamen anlamsızlaştırıyor. Bundan başka sayısız acil mesele olduğunu inkâr eden yok ama Amerika Birleşik Devletleri Başkanı'nın keyfi idari kararlara karşı bütün anayasal teminatları yıkmaya çalıştığı, Birleşik Krallık Başbakanı'nın Brexit'te istediği sonucu almak için meclis çalışmalarını askıya almakla tehdit ettiği bir dönemde, meşruiyet meselesini salt bir ideolojik kılıf olarak önemsizleştirmek, gerçekliğe karşı tamamen duyarsız olmak anlamına geliyor. Ve bir yandan da, hedef alınan pozisyonun en aşırı versiyonlarını öne çıkarıp basit bir gülünçleştirmeye maruz bırakmanın Geuss'un sıklıkla başvurduğu bir şablon olduğu şüphesine yol açıyor.

Peki, bu kadar savunma yeter. Şimdi, bu küçük gafların öne çıkardığı esas meseleye gelelim: normatif aşkınsalcılığın dönüşümleri. Geuss *The World without Why* kitabında Primo Levi'nin Auschwitz toplama kampındaki yürek yakan anısını aktarır: toplama kampı muhafızı, Levi'nin susuzluktan çatlamış dudaklarında gezdirdiği buz parçasını elinden alıp berikinin şaşkınlığına şu yanıtı verir: "Hier gibt's kein 'Warum'" (Burada Niçin Yoktur). Ben de yazımı "Neden sorusunun sorulmadığı anlamsız bir dünya, hiçbir zaman "neden olmasın?" sorusunun sorulmadığı, büyük gaddarlıkların işlendiği zalim bir dünyaya dönüşebilir kolaylıkla" sözleriyle bitirirken aklımda bu anı vardı. Geuss da bu kınamayı önceden sezmiş olacak ki bu önermenin, 17. yüzyılda yaşamış ünlü Alman Katolik mistik Angelus Silesius'un meşhur "Gülün niçini yoktur; açtığı için açar" dizelerinin bir örneğini teşkil ettiği daha az şeytanca bir okuması da

2 Jürgen Habermas, "Interview with André Bächtiger", *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, ed. André Bächtiger, John S. Dryzek, Jane Mansbridge ve Mark Warren (Oxford, 2018).

olduğunu savunuyor. Kitabının kapağındaki gül resmine bakarak, Geuss'un hangi versiyonu tercih ettiğini de anlıyoruz.

Ama okulda erken modern dönemde Almanca dini şiirler dersi almamış olan bizlerin –sanırım Geuss da bizden– Silesius'un bu dizelerini, Levi'yi o Auschwitz kampına koyan rejime beslediği sempati son yıllarda giderek ilgi odağı olmuş Martin Heidegger (*Der Satz vom Grund*)[3] tarafından onaylanarak alıntılandığında öğrenmiş olduğumuz gerçeği de bu karşıtlığa gölge düşürüyor. Bu dizelerin, Heidegger'in *principium reddendae rationis* (neden temin etme ilkesi) olarak anladığı Leibniz'in yeterli neden ilkesine karşı yürütülen polemikte öne sürülmüş olması da önemli. Diğer felsefi itirazlarına ek olarak, bu polemiğin ardında kişisel bir motivasyon da bulunuyordu. Nazi'lerle işbirliğinden rahatsız olan ve kendisinden bir açıklama bekleyenlere duyduğu kızgınlıkla Heidegger "son zamanlarda fazlasıyla bunaltıcı bir neden gösterme talebiyle karşılaştık" diye şikayet ediyordu.[4]

Burada Heidegger'in "burada 'niçin sorusu yok"un iki versiyonunu da zımnen benimsediğini hatırlatmam Geuss'un, neden gösterme talebi karşısında içinde yükselen içgüdüsel tiksintinin aslen bir kusurunu gizleme amacı taşıdığını, dolayısıyla onun gizli bir Nazi olduğunu işaret etme çabası gibi görünebilir. Ama hatırlayalım, ben bu yanıtta doğru olanı yapmak için yola çıktım, o nedenle asla böyle bir suçlamada bulunmadığımı belirteyim. Bu hem haksız olur hem de tartışmayı ilerletmek için girmemiz gereken bütün yolları tıkar. Bu noktada "Godwin'in Nazi Benzetmeleri Yasası" denilen şey –"çevrimiçi sürdürülen bir tartışma uzadıkça, bir Nazi veya Hitler benzetmesinin yapılma olasılığı da giderek artar"– devreye girer ve hepimiz küskün bir halde evimize döneriz.

Ama ben Heidegger'i konuya dahil ederek çok farklı bir hususa işaret etmek istiyorum. Pek çok açıdan, anti-Habermas olarak konumlandırılmış ve aşkınsalcılık karşıtı mücadeleyle özdeşleştirilmiştir Heidegger. Pre-Sokratiklerden ilhamla, Platoncuların çıkarımsal akıl yürütme yoluyla soyut hakikatler elde etme arayışını reddetmiştir. Öğretmeni Edmund Husserl'in geliştirdiği fenomenolojiye borcuna rağmen, onun "aşkınsal idealizmini" asla onaylamamış, Davos'ta Ernst Cassirer'le yürüttüğü meşhur tartışmada, Kantçı geleneği bir güzel benzetmiştir. Gadamer'in hermeneutiği ve Derrida'nın yapısökümü gibi aşkınsalcılık karşıtı bütün felsefelerde Heidegger'in parmak izleri görülebilir.

3 Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, çev. Reginald Lilly (Bloomington, 1996), s. 35.
4 *Age*., s. 28.

Richart Rorty gibi Amerikalı pragmatistler John Dewey'nin Avrupalı karşılığını bulmak için kolları sıvadığında, Heidegger'in en cazip aday olduğunda karar kılmışlardır. Öyleyse, eğer Habermas Geuss'un aşkınsalcı filozof örneğiyse, Heidegger de, hem geleneksel metafiziğe hem de Kantçı epistemolojinin öznel idealizmine düşman radikal içkincilik denebilecek yaklaşımın tipik bir örneğidir. Bu haliyle, Habermas'ın sözde Avrupamerkezci pozisyonunu eleştirenlerin de sık sık başvurduğu bir kaynak olması şaşırtıcı değildir.[5] Her ayrı *Lebenswelt*'in dışarıdan, sözde evrensel normlara göre yargılanamayacak kendi içkin öz-gerekçelendirmesini içerdiğini savunduğu söylenebilir. Herhangi bir neden olmaksızın çiçek açan güller gibi, niçin diye sormazlar, sadece varlardır.

Ya da öyle gibi görünür. Çünkü –2005'te filozof Daniel Dahlstrom'un "Heidegger'in Aşkınsalcılığı"[6] başlıklı makalesinde çok sağlam bir şekilde başardığı gibi– normatif düşünce, epistemolojik öznenin kurucu işlevi ve nedenler sunma buyruğuna karşı bütün o esip gürlemelerine karşın, Heidegger'in küçük düşürmeye çalıştığı şeyin somut izleri düşüncesinde bulunabilir. Burası Dahlstrom'un iddialarını özetlemek ya da ne kadar yararlı olduklarını göstermek için uygun bir yer değil elbette. Ama bu iddiaların olası akla yatkınlığını teslim etmek de önemli bir şeyi anlamımızı sağlayacaktır: geleneksel aşkınsalcı iddiaların –ya da hatta Habermas'ınki gibi evrensel bir normatif temel arayanların iddialarının– ardında özgül çıkarların önceliğini gerekçelendirme girişimi olduğu şüphesine, içkinci karşıtların da örtük aşkınsalcı normlar içerdiği şüphesiyle karşılık verilebilir. Yani, soyut, evrenselci iddiaların somut, tikel köken bağlamları tarafından üretildiği gösterilebiliyorsa, kendi varsayımsal sınırlarını aşan saikler, hatta evrenselleştirici içerimleri olan saklı-normatif buyruklar içerip içermediğini görmek için bu varsayımsal bağlamları yakından incelemek zorunludur. Eğer bu inceleme sonunda bunlar bulunursa, ki ben hızla bulunabileceklerini söylemeye cüret ediyorum, o zaman herhangi bir gerilim, hatta kendisini sınırlarının ötesine itecek herhangi bir çelişki içermeyecek kadar homojen olan, dilsel, etnik, dini, kültürel, cinsiyet temelli ve hatta "uygarlıkçı" herhangi bir kendi kendine yeten söylemsel topluluk olamayacağı sonucu çıkar bundan. Benzer şekilde, önceki dönemlerin kalıntılarını veya daha sonraki olanakların imalarını içermeyen yekpare ve tutarlı bir *Tin*'in hükmettiği tarihsel bir *Zaman* da olamaz. Geuss "tam olarak kim bu 'biz'?"

5 Dipesh Chakrabarty, *Provinicializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, 2008).

6 Daniel Dahlstrom, "Heidegger's Transcendentalism," *Research in Phenomenology*, S. 35, 2005.

diye sorarak insicamlı, sızdırmaz bir kolektif özne veya söylemsel topluluk saptamanın tehlikelerinin farkında olduğunu gösteriyor. Tanıdık bir örnek vermek gerekirse, Afrika veya Orta Doğu'nun belirli kesimlerinde yaşayan inançlı bir Müslüman aileden gelen bir genç kızın, sünnet edilmekten kaçmak için kültürünün buyruklarını reddedip aşkınsal kadın hakları değerlerine çağrıda bulunması her zaman mümkündür.

Hem aşkınsalcı hem içkinci pozisyonların karşılıklı sınırlandırıcı gücünü, oluşum bağlamlarının ürettikleri normları nasıl değiştirdiğini ve bunun karşılığında nasıl onların gerisinde kaldığını kavramak, belki de Adorno'nun negatif bir diyalektikle kastettiği (ve en erken makalelerinden biri olan "Doğal Tarih Fikri Üzerine"nin bir örneğini teşkil ettiği) şeydir.[7] Habermas, örneğin Hegel'in görüşlerine karşı Kant'ın görüşlerini öne sürerken başvurduğu yolları şekillendiren bu dinamiğe her zaman duyarlı olmuştur.[8] Geuss'un tek boyutlu Habermas karikatürleştirmesine rağmen, "ben Platon'un ayrımını reddediyorum: birisi ya (baskın metafizik anlamıyla) İdealara bağlı olmalı, ya da kaos ve kavranamazlığı ve aynı zamanda bunun Habermas'taki analojisini de kabul etmeli: ya aklın mefhumları aşkınsal olarak ideal konuşma durumunda temellendirilmiştir ya da neden diye bir şey yoktur. Bu seçimi geri çeviriyorum" diyerek benzer bir sonuca varması da ironiktir. Şimdi, bu argümanı sürdürmeyi kendi kendine yasakladığından, buna ne diyeceğini asla bilemeyeceğiz. Ama ikimiz de masadan kalktıktan sonra süreceğinden kuşku duymadığım bu tartışmada, gelecekteki bir "biz"e –en kapsayıcı anlamıyla– bitmez tükenmez tartışma için inandırıcı bir erek sağlayacak, bizi ele geçirilmesi zor bir müzakereci uzlaşmaya bir adım daha yaklaştıracaktır. Bu da, serpilmek için bir nedeni şart koşan insanları, onlar olmadan da tomurcuklanacak çiçeklerden ayıran şeydir.

7 Theodor W. Adorno, "The Idea of Natural History," *Telos*, S. 80 , 1984. Bu makalede karşılıklı üst üste bindirilen karşıtlık içkinlik ve aşkınlık karşıtlığı değil, tarih ve doğa karşıtlığıdır ama hemen hemen aynı meseleler ele alınır.

8 Örneğin bkz. Habermas "From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization", *Truth and Justification*, ed. ve çev. Barbara Fultner (Cambridge, Mass., 2005).

Latin Amerika'da Eleştirel Toplum Felsefesi Kriz Zamanlarında Echeverría'nın Katkısı

STEFAN GANDLER

Latin Amerika son yıllarda toplumsal düzlemde ekonomik ve siyasal ilişkilerini yeniden düzenleyerek dünya çapındaki güç odaklarıyla arasına mesafe koymaya başladı, fakat yine de bu eğilimin toplum felsefesinde karşılığını görmek pek kolay değil. Şimdi eleştirel teoriyi başlangıç noktası kabul edip uluslararası felsefe ve toplum bilimleri tartışmasını yeniden örgütlemek aciliyet kesbediyor. Eleştirel teori günümüz dünya toplumunda özeleştiri becerisinden arda kalanları geliştirme ve yeniden inşa etme kabiliyetine sahip elimizde kalan az sayıdaki toplumsal teori arasında yer alıyor. Bu *teorik yeniden örgütlenme*nin sonuçlarından biri de *felsefi* Avrupamerkezciliğin süregiden hâkimiyetini alt etmek olabilir; aslında bu, sömürgecilik zamanlarında olduğundan daha az tehlikeli sayılamayacak bir hâkimiyet. Toplum kuramı ve felsefeye dair uluslararası tartışmanın açık ve Avrupamerkezci olmayacak şekilde yeniden örgütlenmesiyle, topluma son otuz yıldır kısılıp kaldığı düşünsel durgunluk halinden sıyrılması için ihtiyaç duyduğu kavramsal araçları sunmak mümkün olabilir. Neoliberal denilen ideolojiyi arkamızda bırakma konusunda sergilediğimiz atalette yansımasını bulan bu durgunluk hali, gündelik hayatlarımızı bu ideolojinin toplumsal ve ekolojik sonuçlarının artık geridöndürülemez bir hal aldığı dünyada yaşamaya itti.

Aslen Frankfurt Okulu tarafından 1920'ler ve 30'larda, 50'ler ve 60'larda geliştirilen eleştirel teorinin diğer Avrupa felsefelerinin büyük çoğunluğuyla da paylaştığı belli bir eksiği var. Şöyle ki kendi bünyesinde, doğduğu yeri iki farklı şekilde genellemeye tabi kılan bir eğilim taşıyor. İlki sadece Avrupa kıtasından çıkan teorileri "temel" kabul etmesi, ikincisi sadece Avrupa ve ABD'nin top-

lumsal gerçeklerini hesaba katması. Bu kritik önemdeki sınırlandırmaya rağmen bu düşünce okulunun "gerçek" dünyayı doğru bir şekilde yorumlamanın yegâne yolu olduğuna yürekten inanmış durumdayız. Böyle yapmak için yeni verilere ihtiyaç duymanın yanı sıra daha önce tarif edilen Avrupamerkezcilik sorununu aşmak için bir yöntem bulmalıyız.

Frankfurt Okulu geleneğinde bilincin oluşumunun (kısmen müşterek bilinçsizlikten ve de müşterek yaşamdaki kendiliğinden örgütlenme biçimlerinden oluşan) belli dinamiklerini anlamak için gerekli anahtar kavram, George Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabından, özellikle de "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci"nden devralınan *şeyleşme*'dir. Bu çalışmanın kapitalist toplumu anlamak için taşıdığı büyük öneme rağmen en önde gelen dezavantajlarından biri kapitalist yeniden üretimin temelini oluşturan gündelik yaşamın engin biçimlerini anlamlı bir şekilde tarif edememesidir. Bir anlamda "şeyleşme" kavramının Kuzey Batı Avrupa'da özellikle yaygın bir form yakaladığını görebiliriz, UNAM'ın (Meksika Ulusal Özerk Üniversitesi) eski felsefe profesörlerinden, dört yıl önce vefat eden Bolívar Echeverría'nın "gerçekçi *ethos*" olarak tasavvur ettiği bir form. -- Bugün toplumsal formlara içkin çelişkilerin algılanamamasının sebebi şeyleşmedir. Buna karşılık onları sorgulanamaz, sonsuz ve artık değişime tabi olmayan "şeyler" olarak yeniden tarif eder. Öte yandan "barok *ethos*" insanın bu çelişkileri yadsımadan ya da reddetmeden hem algılamasını hem de bu çelişkilerle yaşamasını mümkün kılar; gerçekçi *ethos*tan farklı olarak onlarla oynar ve bir açıdan onlara yeniden işlevsellik katar. (Bundan dolayı "barok *ethos*" belli bir toplumsal olgu çıkar, tıpkı sürekli bir olası yozlaşma kuşkusu gibi, bu da sonradan bu yozlaşma olmadan ya da ikili söylem ve dille ironik oyunlar kullanılmadan işlerin daha da karmaşık hale geleceğine dair inançla iç içe geçer.) Bir yandan Latin Amerika ve Meksika'da "gerçekçi *ethos*"la birlikte var olan Echeverría'nın tabiriyle "barok *ethos*", yalnızca şeyleşme kavramı üzerine temellenen klasik ideoloji eleştirisi tarafından yeterince kabullenilmedi; öte yandan şunu da ekleyebiliriz –ilerideki tartışmalara yönelik olarak–, Echeverría'nın tarihsel *ethos*lar teorisi sunduğu katkılar sebebiyle belli bir bedel ödüyor, bu suretle de ideoloji eleştirisinin aştığı birtakım sınırlandırmalara yenik düştü.

* * *

Eleştirel teorinin olası yeniden inşasına dair kaçınılmaz uluslararası tartışmayı başlatmak için, kendi kendisine *birinci dünya* diyenin dışında kalanlarca yapılmış katkılardan başlayarak ilerleyen satırlarda Ekvadorlu-Meksikalı felsefeci Bolívar Echeverría'nın (1941-2010) merkezi teorik katkılarından birini tartışacağız –Echeverría, günümüz uluslararası felsefi tartışmalarına dair analizimize göre, bizim cesur ve güzel dünyamızın ekonomik ve askeri merkezleri dışında doğmuş ve ölmüş olsa da, Frankfurt Okulu geleneğine bağlı en önemli yazarlardan biridir[1]–: yukarıda bahsi geçen kapitalist modernitenin dört *ethosu* teorisinin kavramsal temeli olan kullanım değeri ile iletişim arasındaki ilişki. Echeverría kendisine kolay kolay çözümlenemeyecek bir görev belirledi. Praksis kavramı için somut bir kapsam belirlemek böylece de bu kavramı tarihsel boyutu içinde ele almak istiyordu. Tüm bulgulara bakılacak olursa sorun şundan ibaretti: Eğer praksis kavramı özgürce seçen (özerk) özne kavramına sıkı sıkıya bağlıysa bu nasıl somut kapsama sahip belirli bir şey olarak anlaşılabilir. Bu karmaşık *belirli öznel* kararlar birliğini *genel*i araştırmaya mecbur olan tarihsel somut kavramsal saptamalar temelinde teorik olarak nasıl yeniden üretebiliriz?

Ya da daha farklı bir şekilde ve Echeverría'nın yakınlık duyduğu materyalist kültür teorisiyle daha uyumlu bir doğrultuda ifade edersek: İnsan praksisinin belli bir kültürel hükmünü, özellikle de üretken (ve tüketici) olanını, insan özneleri kendi gündelik yeniden üretim biçimleri içinde budunbilimcilikle ele almadan, hatta biyolojik saplantılar geliştirmeden anlamamız nasıl mümkün olacak? Daha önce de söylediğimiz gibi insan kültürünü "yüceltilmiş" biçimlerle sınırlandırmayan –mesela bir galeride sanat– ve analizini katiyetle maddenin yeniden üretimi (üretimin ve tüketimin birleşmesi olarak) üzerine temellendiren Echeverría, özgürlük ve gelenek, bireysellik ve tarihsel –ve de coğrafi olarak– belirlenmiş kolektiflik arasındaki bu ilişkinin elverişli bir imgesini buluyor. Bu imge insan dillerinde ve bunların sayısız konuşma eylemi ile aralarındaki bağımlılık ilişkisini araştıran bir bilim dalında yatıyor: Ferdinand de Saussure'ün kurduğu göstergebilim. Bunu

1 Bolívar Echeverría'nın Frankfurt Okulu eleştirel düşünürleri grubuna dahil olduğu fikri başkalarından da destek görüyor, içlerinden en kayda değer olanlardan biri de Mabel Moraña. *Para una crítica de la modernidad capitalista* cildi için yazdığı girişte Echeverría'nın düşüncesinin bir şekilde Theodor Adorno ve Walter Benjamin teorilerinin mirasçısı olduğunu, "Küba Devrimi'nin ateşiyle, Vietnam ve 68 tecrübesiyle işaretlediği 70'lerin okuru"na seslenme yeteneğini açıklayarak ileri sürer. (Mabel Moraña, "Bolívar Echeverría: la agenda abierta", 2014, s. 9-10).

gerçekleştirebilmek için Roman Jakobson ve Louis Hjelmslevgibi yazarlara atıfta bulunuyor.[2]

"La 'forma natural' de la reproducción social" adlı makalesinde bunu sadece metni değil, aynı zamanda ortalama her iki sayfada bir, iletişim ve yeniden üretim süreçlerinin şematik temsillerinin bulunduğu grafikleri de kullanarak yapıyor, bu da kuşkusuz aralarındaki benzerliği görsel olarak anlamamızı sağlıyor.[3] Saussure'ün şekilleriyle arasındaki benzeşimi gözden kaçırmamalıyız, her ne kadar Echeverría'nınkiler daha karmaşık ve ancak ilk anılan metne dair titiz bir çalışma yürütülmesi halinde anlaşılabilecek olsa da. Buradaki önemli mesele, Echeverría'nın göstergebilime bütün hakikati yalnızca bir işaret olarak anlamak ve dolayısıyla da tarihi sadece "bitmemiş bir metin" gibi görmek için değil, bunun tam tersini yapmak için başvurmuş olması.

Echeverría kullanım değerlerinin üretim süreci ile anlamların üretim süreci arasında kopması imkânsız bir bağ olduğunu farz eder. Bu bağlamda çalışma süreci toplumsal iletişim süreci, ileti ürünlerinin üretim, dolaşım ve tüketim süreci, bir işaret süreci olarak algılanır. Çalıştığımız her defasında çalışılan konuya yeni bir anlam işleriz.[4]

Sadece ilk ve temel insan gösterge sisteminin her durumda farklı üretim ve tüketim biçimlerinin değerleri kullandığını göstermekle kalmayıp bundan daha fazlasını da sergilemek ister: Echeverría için iletişim süreci yeniden üretim sürecinin boyutlarından biridir.

"Dolayısıyla yeniden üretim süreciyle iletişim süreci arasındaki bir paralelliği görünür hale getiriyorum … Demek istediğim ikincisi (iletişim süreci)

2 Bolivar Echeverría doğal biçim üzerine yaptığı çalışmada bu iki yazarın önemini vurgular: "Belli bir oranda her şeyden öte Jakobson ve Hjelmslev'e yakınlık duydum, ikisi göstergebilim ve dilbilim meseleleri açısından hayati önem taşıyor. (Bolívar Echeverría ile söyleşi, 11 Eylül 1996, UNAM Felsefe ve Sanat Fakültesi'nde. Toplu sayma yöntemi olmadığından bant kullanılan cihaza (Panasonic 608) göre işaretlenmiştir: 1. kaset, A yüzü, pos. 247–50 [bundan sonra Bolívar Echeverría ile söyleşi olarak belirtilecektir].)
Bunun için şuradan destek alıyor: Jakobson, Closing Statement: Linguistics and Poetics" 1960; Jakobson "Two Aspects of Languages and Two Types of Aphasic Disturbances" 1971 ve Hjelmslev, *La stratification du langage*, *Essais linguistiques*,1971, s. 55. Bkz. Echeverría, "La 'forma natural' de la reproducción social", 1984, s. 42, 3 ve 40).

3 Şematik temsilden ve sorunu görsel olarak tariff etme kapasitesinden bahsedilmesi ikinci bir konu olarak düşünülmemeli. Pek çok yazar Echeverría düşüncesi içinde bu alıştırmanın önemini vurguladı. Carlos Oliva tarafından net bir şekilde belirtildiği üzere Echeverría'nın "işlerinin büyük bir kısmında düşünce şekillerle doludur. Bunlar gençlik alıştırmaları ya da antrenmanlar değildir". Üstelik yazar bu şekillerin "insanın doğayla ve maddeyle olan ezeli ilişkisini göstermeye çalışan metafizik şemalar" olduğunu da sözlerine ekler (Oliva, "Los diagramas de Bolívar Echeverría: producción, consumo y circulación semiótica" 2013, s. 186-187).

4 Tonda, "La teoría crítica de la cultura en Bolívar Echeverría", 2015, s. 163.

ilkinin [yani yeniden üretim sürecinin] bir yönü, bir boyutudur";[5] yani, yeniden üretim süreci iletişim süreciyle karşılaştırılabilir, hem de sadece dünyanın bir bütün olarak ancak "metinlerin" ve "okuma biçimlerinin" karmaşık bir bütünü olarak algılanabileceğinden dolayı değil, tersine; göstergelerin üretimi ve tüketiminin birliği olarak iletişim kendi içinde insanların hayatlarını düzenlemek ve sürdürebilmek için sorumluluğunu almak zorunda olduğu pek çok üretim ve tüketim eyleminden biri olsa da, esas biçim değildir ve temelinde kaçınılmaz bir maddeselliğe sahiptir.

> "Dil [el lenguaje][6] temel, sözsel anlamında aynı zamanda nesnelerin üretim/tüketim sürecidir de. Konuşan dinleyene doğanın bir dönüşümünü sunar: sesi atmosferin akustik durumunu dönüştürür, bu değişim de, bu nesne de ötekinin kulağı tarafından olduğu gibi algılanır ya da tüketilir."[7]

Bolívar Echeverría kullanım değerlerini üretme ve tüketme sürecini, göstergebilimin teorik katkılarına referans vererek, fakat doğanın önceliğini ve idealizmin vazgeçilmez temeli olarak maddenin önceliğini reddetmeksizin açıklama kaygısı taşır. Burada iletişim kavramı içine (ya da bununla alakalı kavrayışların, mesela "söyleyişin" içine) hapsolmuş ve onu çeşitli hakiki ya da hayali biçimelerde, açıklamada ve de aynı zamanda dünyanın kurtuluşunda bulan bir dizi güncel yaklaşımla karşı karşıya kaldığımızda temel bir fark görüyoruz.

Saussure dilbilimi göstergebilim [sémiologie][8] karşısında ikinci plana koyup

5 Bolívar Echeverría ile söyleşi, 1. kaset, A yüzü, pos. 264–7.

6 Açık bir şekilde Echeverría "lenguaje"den Ferdinand de Saussure'ün (burada incelenen metnin çeşitli yerlerinde alıntıladığı) "langage" dediği terimi anlıyor. Saussure bu terimi ayrıca "*faculté de langage*'ın eşanlamlısı olarak da kullanıyor ve şöyle açıklıyor": "'*l'exercice du langage repose sur une faculté que nous tenons de la natüre*", Ferdinand de Saussure 1979. Tercümesi: "Konuşmanın kullanımı doğal bir yeteneğe bağlıdır": Saussure, *Course in General Linguistics* 1966, s. 9. Saussure burada "langage"dan [konuşma, İngilizcede "speech", İspanyolcada da "lenguaje"] sadece konuşulan dilleri [Fransızcada "langue"i İspanyolcada "lengua"] değil, aynı zamanda ifadenin *olası* biçimlerinin ya da dışsallaştırmanın biçimlerinin tamamını anlamamız gerekiyor; herhangi bir ifade biçiminin herhangi bir sistematik hale getirme ya da homojenleştirmeye atıfta bulunmak için kullanılmalıdır. Not: "Konuşma heterojenken, dil, tanımlandığı şekliyle homojendir … Dil, sınırları konuşma verisi içinde sınırlandırıldığında insan fenomeni olarak sınıflandırılabilir, öte yandan konuşma bu sınıflandırmaya girmez" (Saussure, *age.*, s. 15) Ayrıca krş. "konuşma yeteneği" (s. 10).

7 Echeverría, "La 'forma natural' de la reproducción social", s. 45. Echeverría burada Troubetzkoy'ya atıfta bulunuyor. *Principes de Phonologie*, s. 38.

8 "Dilbilim sadece genel göstergebilimin bir parçasıdır; göstergebilimin keşfettiği yasalar dilbilime de uyarlanabilir, dilbilim antropolojik olgular yığını içinde iyi tanımlanmış bir alanını sınırlarını çizer" (Saussure, *age.*, s. 16).

"dilin hakiki doğası"nın bilgisinin ancak en genel haliyle göstergebilimin üzerine çalıştığı "aynı düzenin bütün diğer sistemleri [tous les autres systèmes du meme ordre]"[9] altında doğru biçimde sınıflandırılması koşuluyla mümkün olduğunu anlarken, Evcheverría göstergebilimi (kendisinin işaretlerin üretimi ve tüketimi olarak algıladığı) daha da geniş genel üretim ve tüketim alanı altında sınıflandırmaya taliptir. Saussure ve Echeverría'nın birbirlerinden hayli farklı olduğu ortadadır, çünkü Saussure göstergebilimi sosyal psikoloji içinde, bunu da genel anlamda psikoloji içinde ele alırken, Echeverría'nın referans sistemi ekonomi politiğin eleştirisidir.[10] İkisi arasında bir benzerlik de bulabiliriz, ne de olsa, ayrıntıların anlaşılması için elzem olan en genel nesneyi incelemek üzere her ikisi de belirli nesneler arasında en karmaşık olandan yola çıkar. Bundan dolayı Saussure şöyle yazar:

> "Bütünüyle keyfi olan işaretler göstergebilimsel süreç idealini diğerlerinden daha iyi hayata geçirir; bütün ifade sistemleri içinde en karmaşık ve evrensel olan dil bu nedenle aynı zamanda en karakteristik olandır; bu bağlamda dilbilim, göstergebilim dallarının tümü için ana model olabilir, fakat buna rağmen dil tek bir göstergebilimsel sistemdir".[11]

Burada dikkat çekici olan –bütün farklara rağmen– Marx'ın metodolojik süreciyle belli oranda bir benzerliktir, bu da şu cümlede net bir şekilde özetlenir: "İnsan anatomisi maymun anatomisinin anahtarıdır".[12] Daha farklı şekilde formüle edildiğinde: Saussure'ün yöntemi, araştırmanın yörüngesi ve açıklamanın yörüngesi arasındaki Marksgil ayrımı hatırlatır, bu da mesela *Kapital*'de zıt yönlerde geniş bir alana tekabül eder. Göstergebilimle Marx arasında bir

9 Not: "Benim açımdan dil meselesi esasen göstergebilimseldir, bütün gelişmeler de anlamını bu önemli olguya borçludur. Eğer dilin gerçek doğasını keşfedeceksek bütün diğer göstergeblimsel sistemlerle arasında neyin ortak olduğunu öğrenmeliyiz" (Saussure, *age.*, s. 17).

10 "İşaretlerin toplum içindeki yaşamını inceleyen bir bilim dalı akla yatkındır; sosyal psikolojinin bir parçası olacaktır, haliyle genel psikolojinin de; bu bilim dalına semiyoloji demeliyim (Yunanca *sēmîon* "işaret"ten yola çıkarak)" (Saussure, *age.*, s. 16) Başka yerlerde "sosyal psikoloji"den değil, "grup psikolojisi"nden bahsediyor Saussure, *age.*, s. 78). Saussure'ün sosyal psikolojiyi zımnen konusu *"toplum"* [*'la vie sociale'*] olan bir bilim olarak ele aldığını akılda tutun.
Bu durumda Saussure sosyal bilimler içinde kurduğu göstergebilimi hayata geçirmekle ilgileniyordu, tek kısıtlama burada sosyal psikolojinin ötesinde düşünmesiydi, yani, görünüşe göre toplumu her şeyden önce Marx'ın "ideolojik formlar" diye, "ancak doğal bilimin katiyetiyle belirlenebilecek, üretimin ekonomik koşullarından" ayrıştırarak adlandırdığı dinamiklerin sadece bir yönünün tayin ettiğini düşünüyordu. (bkz. Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 12)

11 Saussure, *age.*, s. 68.

12 Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 300.

bağlantı kurmaya çalıştığını gördüğümüz Echeverría, aynı zamanda araştırması için de benzer bir yöntemi kullanma eğilimindedir. Nesnelerin genel üretimi ve tüketimi olgusunun analizi için geniş oranda göstergelerin üretimi/tüketimi meselesini referans gösterir. Bu yaklaşımı ikincisinin diğer üretim/tüketim biçimlerinden daha önemli olmasından dolayı değil, son derece basit bir şekilde, ancak onunla genel bir durumu kavrayabilmemiz, hatta herhangi bir şeyin üretimi/tüketimi her şeyden öte kullanım değerine referansla, her zaman bir işaretlerin üretimi/tüketimini içinde barındırması dolayısıyla tercih eder.

Bu açıklığa kavuştuğunda maddi yeniden üretimin kendi içinde geniş bir iletişimsel öğeler varlığı bulunduğu olgusunu belirtmemiz gerekiyor. Burada insana hafifçe şöyle söylemek cazip gelebilir: "Doğal olarak, yeniden üretim sürecini örgütlemek için iletişim kurmak gerektiğinden, projeleri tartışmak, sorunları sözlü olarak çözmek ve diğer dilsel eylemleri yürütmek elzemdir". Bu doğru olsa da, Echeverría'nın yeniden üretim ve iletişimin ne kadar benzer ve iç içe geçmiş olduğuna dair kavrayışının temel yönü değildir. Daha ziyade bu kullanım değerlerinin üretiminde ve tüketiminde bir "iletişim" [13] eylemi, hatta muhtemelen sosyal hayat için en önemli iletişimsel eylemi görür. Örneğin yemek yapmak ve sonrasında gelen yemek yeme eylemi aynı zamanda belirli bir gösterge üretmek ve onu yorumlamaktır.

Nesneleri üretmek ve tüketmek, anlamları [*significaciones*] üretmek ve tüketmektir. Üretmek demek iletişim kurmak [*mitteilen*], birine doğanın kullanım değerini teklif etmek demektir; tüketmekse açıklamak [*auslegen*], bir başkasının bulduğu bu kullanım değerini yorumlamak, muteber kılmaktır. Doğayı kendine mal etmek onu anlamlı [significativa] kılmaktır.[14]

Burada, değer yaratımı ve beraberinde artı değer garanti altına alınırsa insan ihtiyaçlarının gerçek tatminini eğilimsel olarak gözden çıkarabilecek değer üretimine kıyasla büyük bir fark görüyoruz. Sonuçta can alıcı nokta değer üretiminin, "doğal" temeli olan kullanım değeri üretiminden tam olarak ayrılamaması meselesidir. Echeverría'ya göre sonsuzmuş gibi görünen kapitalist üretim tarzını alt etme ihtimali bu noktadan doğar. Marx teorilerinde

13 Echeverría erken dönem çalışmalarında çoktan, beylik olanlardan farklı diğer türdeki "dillerin" önemini ortaya sürüyordu. Yine de böyle yaparak daha yakın dönemdeki çalışmalarında olduğu üzere ekonomik praksise değil, daha ziyade siyasal praksise atıfta bulunur. Bu bağlamda bkz. "Gerilla için söylemsel propaganda elzemdir, fakat bu bereketli toprağın üzerine düşmesinden sonra gelir" (Echeverría, "'Einführung", 1968., s. 16 vd.).
Bu formülasyonlar, "zorlamadan arınmış söylem" ya da bunun benzeri fikirlerden derin bir yarıkla açıkça ayrılmışlardır.

14 Echeverría, "La 'forma natural' de la reproducción social", s. 42. Echeverría burada şu metne referans veriyor: Leroi-Gourham, *Le geste et la parole, I: Technique et langage*, s. 163.

tahakküm ilişkilerine –onları destekleyen özneler ortadan kalkmadan– son verme umutlarını mevcut toplumsal oluşumun proleterler olmadan var olamayacağı, ki onların potansiyel devrimci özne oluşu üzerine temellendirir. Echeverría ise yalnızca üretime odaklanmaz:

> Echeverría, Marx'ın çalışmasında hayatın "somutlaştırılmasından" neyin anlaşılması gerektiğine dair bir odaklanma olmadığının altını çizer; burada ne şeylerin kullanım değerine ne de toplumsal yeniden üretimin doğal biçimine dair tutarlılık belli bir sorunsallaştırmaya tabi kılınır.[15]

Hareket noktası daha çok üretimle tüketimin birliğinde ve de bununla birlikte değer üretimiyle kullanım değeri üretiminin birliğinde yatar, çünkü ancak tüketim esnasında herhangi bir nesnenin etkin olarak kullanım değeri ve onunla birlikte değeri olup olmadığı belirlenebilir (Marx'ın bir ürünün pazardaki değerini değerinin gerçeklik kazanması gerektiğini söyleyerek kısa ve öz bir şekilde ifade ettiği gibi).[16] Bir ürünün gerçekten tüketilmesini ve böylelikle tercihen alınmasını ancak kullanım-değeri mümkün kılar. Nitekim Marx'tan ilham alan Echerverría değer üretiminin kullanım değeri olmadan yol almadığı, daha ziyade eş zamanlı ve zorunlu olarak bu kullanım değerini artan şekilde kontrol ettiği ve baskıladığı, böylece yok edilmesine yöneldiği olgusunu hareket noktası olarak belirler. Kapitalist üretim tarzına içkin bu uzlaşmaz çelişki ona çıkış yolu için bazı işaretleri verir. Sovyet tarzı, dogmatik Marksizm çıkış yolunun basit bir şekilde, teorik olarak dar bir üretkenlik, naif bir ilerlemecilik ve Stalinizm altında üretkenliği artırmak için uygulanan en vahşi yöntemleri beraberinde getiren üretim güçlerinin yoğun ve sürekli artışının hayata geçirilmesi yoluyla, işçi sınıfı tüketim mallarındaki kıtlığının aşılmasında olduğunu varsayıyordu.[17] Bunun yanı sıra Sovyet tarzı Marksizmi

15 Fuentes, "Semiótica de la vida cotidiana: Bolívar Echeverría", s. 238. Daha önce de belirtildiği gibi, Echerverría burada praksis için somut bir içerik üretme göreviyle eleştirel teoriyi yeniden inşa etmenin mümkün olacağına inanıyor.

16 Dolayısıyla metalar önce değerler olarak gerçeklik kazansın ki, kullanım değerine dönüşsün. Öte yandan değer olarak gerçeklik kazanmadan önce kullanım değerleri olduğunu göstermeleri gerekir. Onlar için harcanmış emek ancak başkalarına da faydası dokunacak belli bir form içinde harcanırsa önem kazanır. Yine de eylemin başkaları için faydalı ve bunun sonucunda ürünün başkalarının ihtiyaçlarını tatmin edecek nitelikte olup olmadığını ancak mübadele eylemi ispatlayabilir. (Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. I, s. 179–80).

17 Bu bağlamda ayrıca güçlü bir Avrupamerkezci eğilim olarak, Sovyetler Birliği'nin Rus olmayan yurttaşlarına yönelik ırkçı baskıyı ortadan kaldırmaya ya da yumuşatmaya yönelik devrim sonrası ilk yılların (özellikle farklı ulusların bayrağı altındaki özerk bölgelerde belli oranda hayata geçen egemenlik çabalarının) seyrek girişimlerin (hepsinden öte Lenin'in yürüttüğü),

reddederek Evcheverría kendini yerel ortodoks-dogmatik solcu düşünceden ayırır; Meksikalı-Ekvadorlu düşünür eleştirel olarak kullanım değeri kavramını benimserken, çağdaşları Enrique Ramírez y Ramírez, Miguel Aroche Parra, Arnoldo Martínez Verdugo ve Carlos Sánchez Cárdenas Marx'a getirdikleri yaklaşımda kendilerini pragmatik-mekanik bir üsluba hapsettiler:

> Meksika Marksizmi 1930'lardan 1960'lara kadar kendi üzerine düşünme konusundaki isteksizliği ve buna karşılık, teori söz konusu olduğunda, açık dogmatizmin ve Karl Marx'ın özgün fikirlerinin saldırganca hatalı yorumlanmasının kanıtı olan Stalinist ve post-Stalinist versiyonlarıyla Sovyet Marksizminin emirleri karşısındaki uysal ve tamamıyla teslimiyetçi yaklaşımı nedeniyle "dogmatik" sıfatını aldı.[18]

Batı Marksizmi düşünürlerinin çoğunluğu gibi Echeverría da nicel açıdan bütün insanlara ihtiyaçlarını tedarik etme meselesinin, göreceli olarak sınırlı bir emeğin konuşlandırılmasıyla uzun zamandan beridir kolayca çözülebilir olduğuna inanıyordu. Ona göre sorun nicel olanda değil, nitel olanda ortaya çıkıyordu: Üretilen *ne* ve *nasıl* üretiliyor ya da bir diğer deyişle kullanım değerine atıfta bulunduğu ölçüde üretim ve tüketim meselesi:

"Yalnızca eleştirel ve radikal kullanım değeri kavramının yeniden inşası, Marksizmin Batı üretkenliğiyle, kapitalizmin ekonomik ilerlemeciliğiyle ve siyasal burjuva devletçiliğiyle özdeşleştirilmesi için gerekli olan temelin eksikliğini ortaya çıkarır".[19]

bütün ülkede çarlıktan kalma Rus kontörlünü yeniden tesis etmek suretiyle, pratikte terk edildiği Stalinizmi de gözlemleyin.

18 Ortega Esquivel, "El pesamiento teórico-filosófico de Bolívar Echeverría en el contexto del marxismo mexicano", s. 185-186. Aureliano Ortega Esquivel'e göre Meksika'da sol düşünceye ve Marks'ın çalışmalarına bağlı dört farklı grup şöyle sınıflandırılabilir: dogmatik Marksizm, akademik Marksizm, eleştirel öncesi ya da dogmatik olmayan Marksizm ve eleştirel Marksizm. Bunlar arasında Marx'ı Meksika'nın kendine özgü koşullarını dikkate alarak, Avrupamerkezci bakış açısının altına yerleştirmeden Marx'ı yorumlayan sadece sonuncu gruptur. Echeverría'nın yanı sıra bu alanda çalışanlar: José Revueltas, Adolfo Sánchez Vázquez, Pedro López Díaz, Jaime Labastida, Carlos Pereyra ve Juan Garzón Bates.
İlk grupla ikinci grup arasındaki teorik mesafe ağırlıklı olarak iki nedenle açıklanabilir: öncelikle dogmatik düşünürler felsefeden ziyade politika alanında aktifti, çalışmaları Meksika'ya dair anekdota dayalı, tanımlayıcı çalışmalardı. Bu alanda *La derrota ferrocarrilera de 1959* (Aroche Parra 1960) ve *Evolución del movimiento juvenile mexicano* (Ramírez y Ramírez 1966) gibi kitaplara rastlamak mümkün. Son olarak da eleştirel grup felsefi çalışmaların yanı sıra önemli bir şiir ve edebiyat geçmişine sahipti. Ağırlıklı olarak Revueltas'ta vücut bulan, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*'yı (1962) yazmış ekip. Bu da bu alanın düşünürlerini ilerleyen yıllarda *El sujeto de la historia* (Pereyra 1976) ve *La filosofía política: arma opresiva o liberadora en América Latina* (López Díaz 1981) kitaplarını yazmaya sevketmişti.

19 Echeverría, "La 'forma natural' de la reproducción social", s. 34 n4. Alıntılanan cümle şöyle

Bu pasajda Echeverría "Marksizmin Batı üretkenliğiyle özdeşleşmesi"nin eleştirisini yaptığında iki konu açığa çıkar; öncelikle, solun, hatta dogmatik olmayan solun önemli kesimlerinin dahi üzerinde durmadığı Avrupamerkezciliğin eleştirisine duyulan ihtiyacı imler. "Gelişmiş" ve "az gelişmiş" ülkeler terminolojisi bile –sıkça naif bir şekilde kullanılan– el altından üretim güçlerini ve bunların teknik-endüstriyel mükemmelliğini (kapitalist koşullar altında rekabetçi olmak anlamında) genel bağlamda "gelişme" özelliğiyle yücelten, kökü derinlerde bir iktisadi üretkenliği ifade eder. Aynı zamanda bu, daha önce belirtilen anlamda (üstelik son derece belirli şekillerde) üretim güçlerinin daha yoğun bir istikrarlı gelişmeye duyduğu, her nasılsa hâkim toplumsal koşullar altında kaçınılmaz bir ihtiyaç olan "doğal" ihtiyaç varsayımını da kapsar. Bu mantık çerçevesinde bazı ülkeler diğerlerinden "daha fazla gelişmiş" olsa da bunun sonucunda ortaya çıkan dünya hiyerarşisi kendine ait bir hayata sahip olur ve kapitalist üretim tarzını eleştirenlerin zihninde bile işlemeye devam eder. (Avrupamerkezcilik belli bir açıdan muhafazakâr teoriye kıyasla sol cenahta daha da sorunlu bir hal alır. Muhafazakârlar açısından Avrupamerkezcilik mutlaka iktidar ilişkilerine yönelik eleştirel olmayan yaklaşımlarından neşet eder; soldaysa bunun tersine ancak ve ancak kültürel şovenizmin ideolojik kalıntıları olarak açıklanabilir).[20]

İkinci olarak Echeverrría'dan alıntılanan bu pasaj çalışmaları yazarımızı gençliği boyunca uzun yıllar meşgul etmiş bir felsefeciye yönelik açık bir yanıt içeriyor. Echeverría Marx'ın "Batı" düşüncesinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmadığı, fakat yine de kullanım değeri kavramının "her durumda Batı metafiziği ötesine geçtiği",[21] konusunda ısrar ettiğinde, Martin Heidegger'in Karl Marx'ın Batı metafiziğinin en yüce temsilcisi olduğu iddiasının kesin bir reddiyesiyle karşılaşırız.

Özne ve nesne arasındaki ilişkinin belirlenimle (mesela doğa yasalarıyla)

devam ediyor: '1950'de K. Korsch'un yüzyılın ikinci yarısında … 70'lerde halkın diline düşmüş devrimin yeni tarihsel biçiminin gereklilikleri için Marksist söylemin yetersizliği temasını yeniden gündeme getirmeye mecbur eden [bir tanımlama]. Echeverría burada '10 Thesen über Marxismus heute'a atıfta bulunuyor: Korsch, "10 Thesen über Marxismus heute", s. 89–90.

20 Echeverría burada bütün benzerliklerine rağmen Batı Marksizminden ve Frankfurt Okulu'ndan ayırt edilebilir. Bu nedenle örneğin *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin eleştirisi ve analizi herkesçe bilindiği üzere "Avrupa medeniyeti"ni araştırmanın temel nesnesi olarak vurgularken, kitabın etnosantrik karakteri bir tema olarak işlenmez. (Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, s. 9). Frankfurt Okulu ne bilimsel tavrında ne de ilgi alanlarında kendini Avrupamerkezci önyargıdan ayırabilmiştir, ayrıca Üçüncü Dünya denen coğrafyanın çıkardığı yazarları genelde göz ardı etmiştir.

21 Echeverría, *age.*, 1984, s. 35 n4.

ve de aynı zamanda insan özgürlüğüyle belirgin şekilde çerçevelenmesini nasıl düşüneceğimiz meselesine gelince, Echeverría'nın soruya yaklaşım getirme çabasını ilerleyen bağlamlarda özetleyebiliriz. Önceden belirtildiği gibi yeniden üretim süreçleriyle iletişim arasındaki benzerliklerin, birinciye şeklini kaybettirmeden ya da onu idealist biçimde yeniden yorumlamadan izini sürmek mümkün. Fakat iletişim sürecinde her bir konuşma eyleminde özgürlüğün ve yeni yaratımın bu aynı yeni tekil varoluşunun ve iletişim kurulan her seferinde dilin eşzamanlı belirleyiciliğinin tuhaflığını fark ederiz. Bunun yegâne sebebi belli bir özgürlük derecesine sahip yeni bir konuşma eyleminin yaratıldığı her defasında konuşmacının yakalaması gereken her bir öbeğe iyi kötü karşılık vermesi gerekmesidir. Fakat aynı zamanda tek yaptığı kendini bir başkasına anlaşılır kılmaktır, çünkü söz konusu dil içinde hareket eder ve büyük oranda bu dilin kurallarını kabul eder.

Kullanım değerinin üretilmesi ve tüketilmesi için de benzer bir şey söylenebilir. Üretici başkaları tarafından kullanım değeri olarak kabul edilmesini yani satın alınmasını istediği herhangi bir şeyi öylesine icat edemez. Burada belirleyici olan tek şey insan organizmasının belli ürünleri tüketmeye yönelik biyolojik kapasitesi değildir. İnsan ve hayvan arasındaki kesin fark tam olarak buradadır. İnsanlarda bir şeyin işe yarar ya da yaramaz oluşunu, yani kullanım değerini ve kullanım dışı değerini ayırt etme süreci ağırlıklı olarak tarihsel etkenlere bağlıdır. Marx evvelce alıntılanan pasajda zaten buna işaret ediyordu: "Şeylerin çeşitli kullanım biçimlerinin keşfi … tarihin eseridir".[22] Echeverría'nın, Marx'ın kullanım değerine ilişkin teorisini açıklamasında tarih kavramı ayrıca coğrafi "asenkronik durumlar"ı da içerir (sadece zaman değil, mekânın da tarihsel etkenler arasında bulunuşu anlamında).

Yeniden üretimle iletişimin karşılaştırılmasında, her iki süreçte de göstergebilimin kurucusunun "gösterilen" ve "gösteren" olarak ayırdığı, birlikleri gösterge tarafından temsil edilen örneklere rastlamamız büyük önem taşır. Dilde ilki "kavram"ı, ikincisiyle "akustik imge"yi temsil eder. Yine de saf kavram, saf imge neyi içeriyorsa o kadar az şey içerir; her ikisi de kaybolarak ya da daha net bir şekilde ifade edilecek olursa birbirlerinden yalıtılarak tahayyül edilemez durumda kendi kaynaklarına aksettirilir. Yani mesela Saussure, saf bir kavram, herhangi bir imge olmaksızın farz edildiğinde, orada dilsel ifadeden önce olgunlaşmış fikirler bulunabileceği düşüncesini içerdiğini ileri sürer,[23] o

22 Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. I, s. 125.
23 Echeverría, *age.*, 1984 s. 97.

ise bu fikri açıkça reddeder.

Kullanım değerleri karşılaştırmasına girişmeden önce, Echeverría'nın Walter Benjamin'e referansla, insanların kendilerini sadece diller *yoluyla* değil, aynı zamanda diller *içinde* ifade ettiği ve kendilerini anlaşılır kıldığı olgusunu hareket noktası olarak belirlediğini akılda tutmak gerekiyor, bu da dillerin sadece iletişim aracı olan sabit sistemler olarak kullanılmadığı, aynı zamanda her bir iletişimsel eylemde yeniden yaratıldığı ve değiştirildiği şeklinde anlaşılmalı.[24] Echeverría Benjamin'in savını bütün gösterge sistemleri[25] için geçerli diye yorumlar, fakat her bir konuşma-eyleminin ya da konuşmanın [Saussure'de "parole"] dili bir yekûn olarak sorgulamaya tabi tutması gibi, aynı şey kullanım değeri üretimi ve tüketiminde de meydana gelir.

Echeverría kullanım değerlerinin üretim ve tüketim birliğini, tıpkı göstergebilimin *langage*'ı [konuşma], konuşma kabiliyeti olarak ya da bir diğer deyişle insanın kendini karmaşık olmayan ama yine de özgür bir şekilde anlatma kapasitesini anladığı gibi anlar. Bahsi geçen özgürlük durup dururken herhangi bir anda tamamen yeni gösergelerin icat edilebilmesi anlamı taşımaz, çünkü böylesi bir durumda nihayetinde gösterge sisteminin kendi işleyişine gölge düşer,[26] fakat en azından içgüdülerde biyoloji tarafından belirlenmiş uyaran ve

24 Echeverría burada Walter Benjamin'in "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen"ine atıfta bulunuyor: Benjamin, 1966, s. 10 vd. Bkz. Echeverría, *age.*, s. 44 n31.)

25 Echeverría, *age.*, s. 44. "Tıpkı ait olduğu temel alan gibi kodun da bir tarihi vardır, çünkü iletişim/yorumlama süreci sadece onunla *birlikte* değil, aynı zamanda *içinde* de gerçekleşir; çünkü görünen düzeyde işlerken, kendisi derin bir seviyede dönüşüm geçirir. Prensipte kod anlamların üretimi/tüketimi için her kullanılışında, anlam projesi devreye girer ve olageldiği şey olmaktan çıkma riskiyle karşı karşıya kalır. Olası anlamlar ufkunun vücuda geldiği anlam projesi başka bir proje tarafından aşılabilir ve *göstergebilimsel olasılıkların [posibilidades sémicas] yeni bir oluşumunun özel katmanı*na dönüşebilir. Aslında kodun tarihi, önceki projelerin yeni anlam sunan dürtüler için yeniden işlevlendirilmesi –derince ve genişçe– sonucunda ortaya çıkan anlam örüntülerinin ardışık katmanları olarak zuhur eder. (s. 44 vd).
Bu bağlamda Benjamin'in aynı metnine başka bir yerde yaptığı benzer referansa bakınız: "Benjamin'in 'Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine' adlı makalesine yirminci yüzyıl düşüncesinin tarihi açısından hayati önem taşıyan bir fikir hâkimdir … insanlar sadece bir dil *yoluyla*, onu araç olarak kullanarak konuşmaz, her şeyden öte o dilin *içinde* konuşurlar … Prensipte bütün tekil konuşmada ifade edilen dildir. Ama aynı zamanda –ve de eşit bir hiyerarşi içinde– bütün tekil konuşma o dili bir yekûn olarak içerir. Konuşmanın [lenguaje] tamamı her bir bireysel ifade eyleminde devreye girer; bu eylemlerin her birinin yaptığı ya da yapmaktan vazgeçtiği, o dili temel bir şekilde değiştirir. Belli bir dil tüm bu konuşmaların toplamından başka bir şey değildir" ("La identidad evanescente", Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, s. 60).

26 Saussure bu bağlamda şöyle söyler: "Dil artık özgür değildir, çünkü zaman işleyen toplumsal güçlerin onun üzerine etki etmesine izin verecektir. Bu bizi özgürlüğü ortadan kaldıran süreklilik meselesine geri götürüyor. Fakat süreklilik zorunlu olarak değişim, gösterenle gösterilen arasında farklı derecelerde yer değiştirme gerektirir.(Saussure, *age.*, s. 78).
Fakat Saussure'ün altını çizdiği özgürlüğün yokluğu anı sadece bir bir dile, *langue*'a uyarlanır, toplamında konuşma becerisine değil (Saussure'ün özgün Fransızca metninde *langage* ya da

tepki biçimlerine göre sadece hayvanlar olarak iletişim kurmamamıza yetecek kadar özgürlük de mevcuttur.[27]

Bir kullanım değeri üretme eyleminde eşzamanlı olarak bir göstergenin üretimini, tüketimini ve yorumunu buluruz. Burada ayrıca elimizde birlikte bir göstergeyi oluşturan bir gösteren ve gösterilen var. Echeverría kullanım değerinin barındırdığı göstergede neyin gösteren neyin gösterilen olduğunu okura açık bir şekilde söylemiyor. Fakat bir yerde hammaddelerin gösterilene yaklaşma, kullanılan emek araçlarınınsa gösterene yaklaşma eğiliminde olduğunu gözlemliyor, fakat onları net bir şekilde kategorize etmiyor.[28] Daha ziyade hem hammaddelerin hem de emek araçlarının her iki işleve de sahip olabileceği, fakat ikinci öğenin genel anlamıyla göstergelerin üretilmesinde daha hâkim bir pozisyona sahip olduğu görülebilir.[29]

Ancak emek araçları (âletleri) çoğu durumda etkinlikleri, hızlıca bitirilen gıdanın kullanım değerlerindeki gibi tek bir karma üretim/tüketim eyleminde tükenmediğinden ayırt edilebilir haldedir. Emek araçlarındaki dayanıklılık eğilimi bizi daha önce ifade edilen kuşkumuza yönelik bir çözüme daha da yakınlaştırır, çünkü burada diğer gösterge sistemleriyle paralellik, bu noktaya kadar belki de belli oranda karanlıkta kalmış bir paralellik daha net görülür.

faculté de langage, Saussure'ün İngilizce çevirisinde *speech* ya da *faculty of speech*, Saussure'ün metninin İspanyolca çevirisinde *lenguaje* ya da *facultad de lenguaje* ve Echeverría'nın makalesinde), bu da aşağıda göreceğimiz üzere Echeverría'nın düşünceleri açısından hayati önem taşır.

27 Bu üretim sürecindeki farka dair bakınız: "Bir örümcek dokumacının yaptıklarını anıştıran işlemler yapar, bir arıysa bal peteği hücrelerini inşa ederken pek çok insan mimarı mahcup edecektir. Fakat en kötü mimarı arıların en iyisinden ayıran şey mimarın hücreleri balmumunda inşa etmeden önce kafasında tasarlamasıdır." (Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. I, s. 284).

28 "Üretken tüketime müdahale eden araçlar arasında bazıları ona sadece kendileri için bir form ölçüsü sunar: Hammaddeler ya da emek nesneleri; bazılarıysa tersine emekten önce, biçim vermek üzere, hammaddeleri dönüştürmek için emeğin seçebileceği geniş bir olasılıklar dizisi sunar: bunlar *âletlerdir*" (Echeverría, "La 'forma natural' de la reproducción social", s. 40 vd., italik kısım S.G.'ye ait).

29 "Sosyal nesnenin en tamamına ermiş biçimi hiç kuşkusuz *âletinkidir*. İçinde, bütün nesnel biçimleri belirleyen iki gerilim –özne için biçim iddiası ve onu benimseme eğilimi– her seferinde farklı tercih edilebilecek istikrarsız bir dengede bir çatışma halinde yer alır. Teknik bir yapı olarak araçsal biçime atfedilmiş hammaddeler üzerinde biçimlendirici öneri, etkin olmaya, onu ele alacak ve somutlaştıracak biçimlendirici eylem iradesine sadece izin vermekle kalmaz, aynı zamanda bunu talep eder. âletin taşıdığı genel dönüştürücü dinamik emek tarafından tamamlanmalı ve tekşilleştirilmelidir. (Echeverría *age.*, s. 41).
Echeverría burada *Kapital*'deki şu pasaja atıfta bulunur: "Yaşayan emek bunları ele geçirmeli, onları ölüm uykularından uyandırmalı, sadece ihtimal olmaktan çıkarıp gerçek [*wirklich*] ve etkin [*wirkend*] kullanım-değerlerine çevirmeli. (Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. I, s. 289.) Özgünü: "Die lebendige Arbeit muß diese ergreifen, sie von den Toten erwecken, sie aus nur möglichen in wirkliche und wirkende Gebrauchswerte verwandeln" (Marx , *Kapital*, s. 198).

Dil üzerinden değil, dilin *içinde* konuştuğumuz için sadece emek araçları üzerinden üretmeyiz, daha ziyade onların içinde üretiriz. Bir yandan bunlar çoğunlukla dayanıklı bir niteliğe sahiptir, fakat öte yandan çoğu durumda sürekli bir dönüşüm ihtimaline maruz kalırlar. Bunu söylerken sadece yıpranmalarından bahsetmiyoruz, aynı zamanda sürekli ortaya çıkan onları dönüştürme ihtiyacından (ya da öznede filizlenen arzudan) bahsediyoruz. Sonuç olarak Saussure'ün göstergebilimine olan paralellikleri, bir kullanım değerinin her bir tekil üretim (ve de tüketim) eyleminin *parole*, ya da konuşma olduğu anlamında genişletebiliriz, fakat bu eylemlerin bütünü belli bir toplumda,[30] belli koşullar altında ve belli bir tarihsel dönemde *langue* olarak, dil olarak anlaşılabilir.

Daha önceki yaklaşımlarda tam anlamıyla çözümlenemeyen sorun ("gösterilen" ve "gösteren" meselesinde) –emek araçları ve emek nesneleri[31] ve dolayısıyla da aracın hammaddeyle arasındaki ilişki bağlamında– Marx'ın "araç teorisi"ne atıfta bulunma ihtiyacına işaret eder.[32] Marx için insanların dünya üzerinde daha önceden var olduğunu öğrendiği, üzerine çalışabilecekleri her şey bir "emek nesnesi" olarak tanımlanabilir. Bu nedenle Dünya'nın tamamı içinde yaşayan insanlar için bir "emek nesnesi"dir. [33] Marx burada, insanların yalnızca "çevreleriyle dolaysız bağlarından ayırdığı", "doğanın kendiliğinden sağladığı emek nesneleri"yle "hammadde" arasında ayrım yapar.[34] "Hammadde"nin "emek nesnesi"nden ayrılması zaten bir bütün olarak sadece doğadan ayrıştırılmasından daha öteye geçen, "bir önceki emekle rafine edilmiş" haliyle "mesela cevher çıkarılmış ve yıkanmaya hazır", bir işlemden geçmiş olmasıyla farklılaşır.[35] Bundan dolayı emek nesnesi kavramı, hammaddeden daha geniştir.[36] Besbelli Marx için "emek aracı" ile "âlet"in kavramsal eşleştirilmesinde de benzer bir durum meydana gelir:

30 Bu kavram titizlikle netliğe kavuşturulmalı çünkü belli bir toplumun içinde aynı anda birden fazla kod bulunabilir. Echerverría başka bir yerde "belli bir tarihsel-kültürel kimlik içinde mümkün kılınan öznel-nesnel varoluş"tan … "üretici ve tüketici güçlerin tarihsel-somut varlığından, yani … ulusun maddesi"nden söz eder. ("El problema de la nación desde la 'Crítica de la economía política'" içinde, Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, s. 192 vd.)

31 "Emek sürecinin basit unsurları (1) amaçlı faaliyet, yani çalışmanın kendisi, (2) üzerinde soz konusu çalışmanın yapıldığı nesne ve (3) çalışma âletleri" (Marx, *Capital*, s. 284).

32 Bu bağlamda bkz. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, s. 99–107, burada: s. 103.

33 Marx, *Capital*, s. 284.

34 *Age*.

35 *Age*.

36 Bütün hammaddeler emek nesnesidir [*Arbeitsgegenstand*], fakat bütün emek nesneleri hammadde değildir; emek nesnesi ancak emek araçları yoluyla bir değişim geçirdiği vakit hammadde sayılır" (Marx, *age.*, s. 284–285).

> "Bir emek aracı işçinin kendisiyle emeğinin nesnesi arasında aracılık yaptığı ve de eylemini o nesneye yönelten bir iletken vazifesi gören bir şey ya da bir şeyler toplamıdır. İşçi, bazı maddelerin mekanik, fiziksel ve kimyasal özelliklerini kendi gücünün araçları olarak ve de kendi gayesiyle uyumlu şekilde başka maddeler üzerinde çalıştırır".[37]

Fakat Marx, insan emeğince zaten dönüştürülmüş olan emek araçlarını "âletler" olarak ele alır.[38] Bu emek araçları olarak önceden-üretilmiş âletler kavramı ayrıca Benjamin Franklin'in insanı "âlet yapan hayvan" olarak tanımlayışında da görülebilir.[39] Marx genel emek araçlarıyla üretilmiş olanlar yani aletler arasındaki ayrımı, daha önceden bahsedilen genel emek nesneleriyle işlenmiş olanlar, yani hammaddeler arasındaki ayrım kadar keskin bir şekilde yapmaz. Her halükârda Marx tıpkı bulundukları halleriyle kullanılan önceden var olan emek araçlarından "eski emek vasıtasıyla aracılık edilmiş olan … [emek] araçları"nı [*Arbeitsmittel*] niteleyen özellikleri tekrar tekrar gözlemler.[40]

Alfred Schmidt'e göre Marx'ın *Kapital*'deki âlet teorisi "emekçiyle emek nesnesi [*Arbeitsgegenstand*] arasında var olan, maddeleşmiş aracı"ya dairdir.[41] Bunu söyleyerek âlet yapımının insan gelişiminin bütünlüğü, hepsinden öte insanın entelektüel gelişim kapasitesi açısından taşıdığı önemi vurgular: "En temel soyutlamaların emek-süreçlerinde, mesela âlet yapımı sırasında ortaya çıktığı su götürmez bir gerçek."[42]

Bu açıdan Echeverría'nın üretim ve iletişim süreçleri arasında bir paralellik kurma girişimi dogmatik olmayan Marksist gelenek içinde yer alır, hele ki idealist ve konuyla ilgili felsefelerdeki "dilsel dönüş"ün ardından ruh ya da akıl kavramının genelde iletişim ya da söylemle ikame edildiği meselesini hatırlarsak.

37 Marx, *age.*, s. 285.

38 Krş: 'As soon as the labour process has undergone the slightest development, it requires specially prepared instruments. Thus we find stone tools [*Werkzeug*] and weapons in the oldest caves' (*age*.)

39 Benjamin Franklin, Marx'ın alıntılamasıyla *Capital*, s. 286.

40 Marx diğer şeylerin yanı sıra "genel" emek araçlarını ve "emek tarafından önceden dolaşıma sokulmuş" olanları ayırır, bunu doğrudan emek sürecine müdahale etmeden koşulsuz öncülü olanların alt kategorisine atıfta bulunarak yapar: "Bir kez daha dünyanın kendisi böylesi bir evrensel *araç* oluyor, çünkü işçiye ayağının altında toprakla beraber kendine has süreci için "çalışma sahası" sunuyor. *Eski emek vasıtasıyla aracılık edilmiş olan* bu tür *araçlar* atölyeleri, kanalları, yolları vs. içerir" (Marx, *Capital*, s. 286–7, italik kısımlar S.G.).

41 Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, s. 103.

42 Schmidt, *age.*, s. 102.

Echeverría'nın girişiminin onu idealist bir filozof yapıp yapmadığı sorusuna, bu tür meselelerde dogmatik Marksizmin temel metinlerinde rastlanan tarzda bir netlikle öyle bir ayrımın yapılamayacağı yanıtını verebiliriz. Bu bağlamda Hegel'le Marx arasında âlet teorisine dair yakın tutarlılığı vurgulamakta yarar var. Bu açıdan Schmidt Hegel'in âletlerin gelişimi ve insanın iletişim kapasitesi arasındaki sıkı ilişkiyi kavramaya yönelik katkısının altını çizer:

> Hegel tıpkı Marx gibi akıl, dil ve âletin tarihsel olarak iç içe geçmiş olduğunun farkındaydı. Âlet insanın amacını emeğinin nesnesiyle birbirine bağlıyordu. İnsanın yaşam tarzına kavramsal öğeyi, mantıki bütünlüğü getiriyordu. Hegel *Jenenser Realphilosophie*'de [Jena dönemi yazıları] şöyle der: "*Âlet* mevcut rasyonel araç, pratik sürecin mevcut evrenselliğidir; edilgen olana karşı etkenin tarafında durur, kendisi de emekçi karşısında edilgen, emek nesnesiyle ilişkisinde ise etkendir".[43]

Schmidt Hegel'in tarihsel materyalizm açısından önemini üretim ve iletişim süreçlerini âlet formülasyonlarına bağlamasında görür.[44] Ayrıca âletin Marksgil teorisi açısından Hegel'in önemi bizzat Marx'ın kendisi tarafından da kabul edilir. *Kapital* içindeki âlete dair tartışmasında Marx, Schmidt'in onu özetlerken tarif ettiği üzere âletlerin kullanılmasında "insan kurnazlığı"nı[45] felsefi olarak anlama çabası içinde Hegel'in "akıl kurnazlığı" anlayışını alıntılar. İnsan –diye yazar Marx– "bazı maddelerin mekanik, fiziksel ve kimyasal özelliklerini kendi gücünün araçları olarak ve de kendi gayesiyle uyumlu şekilde başka maddeler üzerinde çalıştırır".[46] Bu noktada *Kapital*'e eklenmiş bir dipnotta Marx doğrudan Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki meşhur cümlesini alıntılar:

> Akıl güçlü olduğu kadar kurnazdır da. Bu kurnazlığın nesnelerin kendi kavislerini takip etmelerine ve yıpranana kadar birbirlerini etkilemelerine izin verirken ve kendisi bu sürece doğrudan müdahale etmezken her şeye rağmen kendi amaçlarını kollamasında yattığı söylenebilir.[47]

43 *Age*. Burada Schmidt Hegel'I alıntılıyor 1932, s. 221.
44 Schmidt şöyle not eder: "Lenin Hegel'in hem emek sürecinde hem de bilişsel süreçte âletin oynadığı rolü vurgulayarak tarihsel materyalizmin öncüsü olduğuna dair doğru bir tespit yapar." (Schmidt, *age.*, s. 105).
45 *Age*.
46 Marx, *age.*, s. 285.
47 Hegel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §209, ek, p. 365. Marx tarafından alıntılanmış 1976, s. 285 n2.

Bu noktada Bolívar Echeverría'nın üretim sürecinde kullanım değerinin rolü ve göstergebilimsel "gösteren" ve "gösterilen" kategorilerin bu sürece ve bu sürecin nesnelerine uygulanabilirliği üzerine yaptığı çalışmalara dönebiliriz. Yukarıda bahsi geçen âletin gösteren, hammaddeninse gösterilen olup olmadığına dair belirsizlik şöyle tartışılmalıdır. İlk bakışta bu sorunun yanıtı şu olacaktır: Âlet gösterendir, hammadde gösterilendir. Fakat bu yolla Hegel'in âlet kavramına fazlaca yakınlaşmış oluruz, sadece âlet ve hammadde arasında hiyerarşi yaratma eğilimi açısından değil, aynı zamanda yeniden üretme sürecinin belirli bileşenlerinin durağan bir vazifesini (biraz önce eleştirdiğimiz) önceden verilmiş bir role karşı kayırması tehlikesi açısından da.

Hegelci kavrayışın bu bileşenleri üretimin herhangi bir anında tekrar ele alabileceğini ve de felsefesi diyalektik olduğundan nesnelerin ikili formunu kavramsal olarak anlayabilmesi gerektiğini kesinlikle söyleyebiliriz. Yine de Hegel'in "daha onurlu" âlet üzerine ısrarlı söylemi ve tüketime değer atfedilmesini küçümsemesi teorisinde durağan bir öğeye işaret eder. Marx için hayati önem taşıyan ve tek bir etmen ve tıpkı Hegel'in yaptığı gibi tek bir durağan form üzerine belli başlı yeniden üretim unsurlarını sabitlemenin zorluğuna net biçimde işaret eden "üretken tüketim"[48] kavramı, bunun karşılığında Marx'a âlet teorisi için göstergeler sunan büyük diyalektikçi için bariz değildir.

Echeverría'nın toplumsal yeniden üretimde gösteren ve gösterilen meselesine nadiren değinmesi (ve sonuçta bu soruyu çözümsüz bırakması) böylelikle şu şekillerde yorumlanabilir: Echeverría Marx'ın âlet ve yeniden üretim teorisinin idealist bir indirgemesinin doğal sonucu olan tehlikeyi algılar. Marx'ın kullanım değeri teorisini, bir yandan eşzamanlı olarak Marksgil eleştirinin idealist şekilde yumuşatılması ihtimalinden kaçınarak göstergebilimsel yaklaşımla zenginleştirmeyi ve daha anlaşılır kılmayı ister.

Bu noktada okur kendisine şunu soruyor olabilir: Bütün bunlar neye yarar? Kullanım değerinin üretimi ve tüketimiyle göstergebilim arasındaki bu ihtilaf başka şekilde açıklığa kavuşturulması imkânsız olan neyi açıklığa kavuşturuyor? Böyle bir sorunun iki muhtemel yanıtı var: Bir yanda Echeverría'nın göstergebilimsel yaklaşıma başvurması polemik olarak anlaşılmalıdır. Kulla-

Bunun yanı sıra Hegel'in *Mantık*'taki âletlere dair düşüncelerini önceleyen gözlemlerini de karşılaştırınız: "Sonun kendisini hemen bir nesneyle ilişkilendirmesi ve onu bir araç haline getirmesi … şiddet olarak kabul edilebilir … Fakat sonun nesneyle *dolaylı* bir ilişkiye girmesi ve kendisiyle onun arasına başka bir nesne *sokması* aklın *kurnazlığı* olarak kabul edilebilir". (Hegel, *Science of Logic*, s. 746.)

48 Marx, *Capital*, s. 290.

nım değerinin üretimini ve tüketimini göstergebilim sisteminin temeli olarak yorumlayarak, konuşulan dili üzerine neredeyse tartışmasız insan gösterge sistemleri arasında en önemlisi ilan eden teorik akımların yelkenlerini rüzgarsız bırakır. O zaman biz de göstergebilimi *Ferdinand de Saussure'ün ardından* dilbilimcilerin elinde düştüğü kölelikten kurtarmalıyız, ikincisinin basit tedarikçisi olarak:

> … bunu kendi dünyalarında var olan tek şeyin söylem olduğu "radikal" söylem teorisyenlerinin yaptığı gibi mi ele alıyorsunuz?
>
> Hayır, tam tersine; bu en radikal yapısalcılık eğilimine katiyetle karşı gelerek göstergebilimi yapısalcılıktan mümkün olduğunca koparak Marx'ın kavramsal aygıtına eklemlemeye çalıştım.[49]

Öte yandan aynı soruya şu yanıtı da verebiliriz: Marksgil teorinin Saussure'ün göstergebilimiyle birleşmesi yoluyla Echeverría ilkinin belli bir yorumuna itiraz etme yolunu arar. Bu yoruma göre üretim ilişkilerinde önemli olan üretimin değer boyutudur; bunu temel alarak her şeyi açıklayabilir ve değerlendirebiliriz, üretimin kullanım değeri yönü dahil. Bu görüş doğrultusunda, göreceli olarak yüksek oranda sanayileşmenin var olduğu bir toplum iskeletinde üretilen kullanım değerleri onların otomatikman diğerlerinden "daha gelişmiş" olarak algılanması sonucunu doğurur. Dahası kullanım değerinin her koşulda bir ülkenin kültürel yapısıyla bağlantılı olduğu bilindiğinden, belli kültürel formların sırf diğer bölgelere kıyasla daha yüksek bir sanayileşme oranının hâkim olduğu bölgede bulunması dolayısıyla "daha gelişmiş" kabul edileceği sonucu da çıkarılabilir. Böyle bir görüşü açıkça ve saldırgan bir şekilde savunan tek tük teori olsa da, bu yine de bilimde olduğu gibi gündelik hayatta da hâkim bir görüştür. Bunun her zaman ilan edilmediği gerçeği, her yerde satır aralarında bulunan neredeyse mutlak varlığına halel getirmez.

Meksika'da gündelik hayattan bir örnek kentli orta sınıfın bütün dilimlenmiş paketli ekmekler [*"pan limbo"*] içinde beyaz ekmeğe olan tutkusudur. Sağlık ve beslenme perspektifinden bakıldığında bu ekmeğin kullanım değeri, aynı şekilde yemeklere eşlik etme işlevine sahip olan yoksul nüfusun daha çok tercih ettiği mısır ekmeği karşısında karşılaştırılamaz derecede düşüktür. Fakat beyaz ekmek, üretim güçlerinin (ve bunlarla birlikte silah üretiminin) daha

49 Bolívar Echeverría'yla söyleşi, 1. kaset, A yüzü, pos. 258–65.

kuvvetli bir gelişime ve hükümdarlara –bu gelişimle birlikte birden fazla kıtaya yöneten konumdadırlar– sahip olduğu bir kültürle özdeşleştiğinden orta sınıf hiçbir şeyin beyaz ekmeği yenemeyeceği fikrinden hareket eder. Bu seçim için açıkça ortaya konan nedenler her durum için farklılık gösterse de bu tercihin temelini zerre olsun değiştirmez.

Fakat aynı mekanizmanın işlediğini teorik ve siyasal düzlemlerde de gözlemleyebiliriz. "Az gelişmiş ülkeler" terimi eleştiriye uğradığından, bu ülkelere artık "gelişmekte olan ülkeler" ya da en moda tabirle "gelişen ülkeler" deniyor; yine de özlemlerinin hangi yönü işaret ettiği, neyi hedefledikleri, yani bir an evvel aşılması gereken eşiğin ne olduğu gayet açıktır: "birinci dünya"ya yönelme, bu aynı zamanda orada mevcut bulunan kültürel biçimlere boyun eğmeyi de gerektirir. Bunların tümü tipik Marksist terminoloji olmasa da, sıklıkla Marksist tartışmaların merkezinde yer alır. Bu biçimde ortaya çıkan, hafifçe gizlense de, er ya da geç bütün insanların Avrupa ve ABD sakinleri bugün nasıl yaşıyorsa öyle yaşaması gerektiği ve bunun da gerçek "gelişme" olduğu fikridir. Değerlerin üretimi ve tüketimine saplantı, naif bir ilerlemecilikle beraber Avrupamerkezciliğin gelişmesini durdurmayacak bir ideolojik beslenme alanı oluşturur.

Buna karşılık Saussure'ün mevcut dilleri yan yana, aralarında herhangi bir hiyerarşi kurmaya çalışmadan sıralarkenki sükûneti kuşkusuz Echeverría'nın takdir ettiği bir yönüydü. Echeverría kullanım değerleri için de benzer bir şeyi hayal eder: Değer üretiminin daha fazla endüstrileşmiş bir çerçevede çıkmış olmasına bakarak bazılarının diğerlerinden daha iyi olduğunu kabul ederek yola çıkan türde bir analiz. Bu bağlamda kapitalist gündelik yaşamda entelektüel olarak hareket etme ve yaşamanın bölgesel biçimlerinden bazıları üzerine, aralarında bir hiyerarşi kurmadan inceleme yapmak da enteresan olurdu.

Ferdinand de Saussure'ün göstergebiliminin kullanım değeri teorisine uyarlanmasının şöyle bir yönü var: *langue*'ın [dil, İngilizcede *language*, İspanyolcada *idioma*] yani belli bir tarihsel öbekte kullanım değerlerinin çoklu üretimi ve tüketiminin toplamının yanı sıra, genel *langage* ya da *faculté de langage* [konuşma ya da konuşma becerisi, İngilizcede *speech* ya da *faculty of speech*, İspanyolcada *lenguaje* ya da *capacidad de hablar*] mevcuttur. Temel nokta budur. Özellikle insani olan nedir – Echeverría'nın "La 'forma natural' de la reproducción social" başlıklı makalesindeki soru budur, *langue* değil (belli bir dil) ama kendisi ve birisi hakkında konuşma becerisi olan *langage*'dır. İnsanları ve kendi kendilerini yaratmalarını ayıran şey üretilen ve kullanılan

kullanım değerlerinin belli bir biçimi değil, tam da bütün bunları yapabilme yetisidir.

Dil ile konuşmayı (konuşma yetisini) birbirinden ayırarak ve bu ayrımı üretim alanına uyarlayarak belli bir kullanım değeri öbeğinin "üstün" ya da "düşük" gelişim durumunda olduğu sonucuna kolayca varamayız. Benzer bir şekilde eğer mesela Fransızcayı Almancayla kıyaslarsak akla yatkın bir şekilde birinin diğerinden "üstün" olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla Saussure'ün teorisinde tartışılanlar Marksist teorilerde yer almaz. İsviçreli Saussure bu nedenle "diller arasındaki farklara ve … farklı dillerin varlığına"[50] ilişkin neredeyse aşılamaz bir doğallıkla konuşur.

Ona göre bir dilin diğerinden daha değerli olup olmadığı ya da bunun benzeri bir tartışma yürütmenin imkânı ihtimali yoktur. Bunun gibi sorular onun için yoktur. Saussure'ün göstergebilimi ve dilbilimi bize bunu öğretebilir: İnsanları birleştiren şey ortak dilleri değil, daha ziyade paylaştıkları ortak konuşma becerisidir. Ya da daha iyi bir şekilde ifade edilecek olursa birbirlerini göstergelerle anlama becerileridir, bunda konuşma pek çok farklı formdan biri olarak kullanım değerlerinin üretimi ve tüketimi için temel formdur.

Dolayısıyla Echeverría'nın Saussure'cü göstergebilime ilgisi, var olan bir özelliği "genel" statüsüne kendi kendini yüceltmekten öte (mesela Avrupa kültürünün kendi kendini genel anlamda insan kültürü statüsüne yüceltmesi gibi) bir şey olmayan "yanlış evrenselciliğe" karşı savaşmak için teorik bir yardımcı olarak değerlendirilebilir, hem böylece genel adamsendeciliğe düşmeyecektir. Bugün bunu tartışmaya eğilimli pek çok insan olsa da bu evrenselin var olmadığı anlamını taşımaz; elbette insanları birleştiren evrensel bir etmen var, fakat bu biçimleri içinde en çeşitli haliyle barındıran cinsten bir evrensel. Bu tıpkı yukarıda tartışıldığı gibi çok çeşitli gösterge sistemlerinin oluşumunu icap ettirmesi (ve hayata geçirmesi) ya da bir başka şekilde ifade edilecek olursa gündelik hayatı örgütlemenin bin bir yoluyla yeniden üretimi çok çeşitli kullanım değerleri aracılığıyla garanti altına alma ihtimaliyle en geniş anlamıyla konuşma becerisidir.

Başka bir yerde, "La identidad evanescente" [Fani Kimlik] makalesinde Echeverría karşılaştırmalı filolojinin kurucusu Wilhelm von Humboldt'un Avrupamerkezci olmayan yaklaşımlarına atıfla benzer bir fikir ileri sürer,

50 Saussure, *age.*, 1966, s. 68.

yanlış ve soyut bir Avrupamerkezci Evrenselciliğin ötesinde öznelerin –hem birey hem de kolektif olarak– ister kendi içlerinde ister dışlarında "öteki"ye duyduğu ihtiyacın tastamam bilincinde olduğu bir "somut evrensellik" de var olabilir. "Aynı anda hem birlikçi hem de koşulsuz çoğulcu olan"[51], prensipte modernitede mümkün olacak, yine de modernitenin daha önceki ve mevcut kapitalist biçimi ve zorunlu olarak ürettiği "yapay kıtlık" nedeniyle mümkün olamayan bir somut evrensellik.[52] Bu somut evrenselcilik Avrupa tarihi teorisinde zaten betimlenir, fakat sadece "Avrupa kültürünün özeleştirel boyutunda".

Echeverría şöyle yazar: "Humboldt'un *Sprachphilosophie*'si … insanın genelini [*lo humano*] … belli başlı sembolleştirmelerin sonuçlarında aramak yerine … daha çok sembolleştirme ya da "kodifikasyon" kapasitesinde aradı".[53] Burada Bolívar Echeverría'yı meşhur postmodern teorilerin merkezî eğilimlerinden ayıran büyük uçurum gittikçe belirginleşir. Evrenselcilik kavramının kolaya kaçarak kınanmasıyla değil, doğası itibarıyla soyut olan, hâkim yanlış evrenselciliğin eleştirisiyle ilgilenir. Bunu yaparken "somut evrenselcilik"ten yanadır, bu somut evrenselcilik bütün insanların ortak paydasında olan ve bundan dolayı bir arada yaşamaları ihtimalini temsil eden şeydir, aynı zamanda da bu evrensellik içinde az ya da çok gelişmiş olmalarına göre yanlış (yani soyut) hiyerarşiler inşa etmeden –bunu elbette her zaman fatihler yapar– çeşitli farklı kültürleri ve yaşam biçimlerini tanır.

Bu bağlamda Bolívar Echeverría –bütün benzerliklerine rağmen– Batı Marksizminden ve Frankfurt Okulu'ndan ayırt edilebilir. Bu nedenle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin eleştirisi ve incelemesi kuşkusuz araştırmanın ana nesnesi olarak "Avrupa Medeniyeti"ni ele alırken etnosantrik karakteri bir konu olarak değerlendirilmez.[54] Frankfurt Okulu ne bilimsel tavrında ne de ilgi alanlarında kendini Avrupamerkezci önyargıdan kurtulabilmiş değildir, üstelik sözde Üçüncü Dünya'dan yazarları büyük oranda görmezden gelir.

51 Echeverría, "La identidad evanescente". Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, s. 59.

52 *Age.* Echeverría burada açık bir şekilde Marx'a atıfta bulunur ve şöyle yazar: "bolluk aracından, kapitalizmin ellerindeki teknik devrim kıtlık üreticisine dönüşür" (a.g.e.) Ancak diğerlerinin emeğinin sömürülmesi temelinde işleyen ve buna karşılık Marx'a göre ve bu noktadan Echeverría'ya ve diğer ciddi iktisatçılara göre günümüz teknik koşullarında sadece yapay olarak garanti altına alınabilecek genel bir kıtlığa muhtaç olan kapitalist üretim tarzını devam ettirmek için bu gereklidir (bkz. a.g.e.). Bu bağlamda *Kapital*, 1. Cilt, 15. Bölüm, "Machinery and Large-Scale Industry", Marx, *Capital*, s. 492ff.

53 Echeverría, "La identidad evanescente". Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, s. 57 ["*Sprachphilosophie sözü "dil felsefesi"* anlamına gelir.]

54 Horkheimer ve Adorno, *age*., s. 9.

Bu çalışmada Meksikalı Ekvadorlu düşünürün iki temel fikri tartışıldı: eleştirel üretim incelemesine Ferdinand de Saussure'ün göstergebiliminin eklenmesi ve de praksis için olası bir somut içerik arama ödevi. Göstergebilime siyasal iktisadi yaklaşım ile üretimi Avrupalılıktan çıkarmanın bir yolu olarak evrenselliğin hakiki bir şekilde somutlaştırılması iki farklı bakış açısında bulunabilir. Öncelikle tek başına nesnelerin üretimi ve tüketimi sürecinin aynı zamanda anlamların üretimi ve tüketimi olduğu bu yorum, değer ve kullanım değeri arasındaki kapitalizme içkin muhalif çelişkiyi muhtemel bir çıkış yoluna dair göstergeleri de kısmen belirterek gözler önüne serer. İkinci olarak birincinin neticesinde *kullanım-değeri*nin eleştirel ve radikal yeniden inşası Batılı üretkenlik, ekonomik ilerlemecilik ve burjuva devletçiliği gibi naif fikirleri –Batının tipik kapitalizm yorumu– alt etmenin bir yöntemine dönüşür.

Bolívar Echeverría'nın bu makalede tartışılan Eleştirel Kültür Çalışmaları'na yaptığı felsefi katkılar, geniş geniş tartışılması gereken diğer katkılarıyla birlikte, insanların diğer insanlar tarafından sömürülmesi, dışlanması ve baskı görmesinden kurtulma zorunluluğunu kısıtlayan pratik ve teorik sorunları aşmaya özel bir şekilde yardımcı olabilir.

Bu esnada, Bolívar Echeverría'nın ve Rio Grande'nin güneyinden diğer sosyal kuramcı ve felsefecilerin kavramsal katkıları üzerine yapılacak tartışmaları –sadece Latin Amerika çalışmaları enstitüleri ve yayınlarıyla sınırlı kalmayacak şekilde– başlatmak muhtemelen sosyal bilimlerin genellikle Küresel Güney'de yüksek bir teorik düzeyde var olan özbilincin sıradanlaşması ve unutulmasındaki etkin rolünü sonlandırmayı kolaylaştıracaktır.[55]

İngilizceden çeviren: Çiğdem Öztürk

55 "Güney"in bu katkıları hakkında varlığının şahitleri olarak konuşmamız gerekiyor. Benim kendi kişisel durumunda, sosyal kuramcıların Frankfurt Üniversitesi'ndeki hocam J. Habermas dahil eleştirel eğilimli öğrenciler kuşağından kimsenin entelektüel ihtiyaçlarına yanıt vermeyen Almanya'yı terk edeli beri, 23 yıldır, Meksika'da yaşıyor ve akademik alanda çalışıyorum.

Kaynakça

Aroche Parra, Miguel, *La derrota ferrocarrilera de 1959: aportes para un análisis objetivo de las últimas grandes luchas obreras*, Mexico City: Editora y Distribuidora Nacional, 1960.

Benjamin, Walter, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

Bundschuh, Stephan, *"Und weil der Mensch ein Mensch ist…"*, *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg: Zu Klampen, 1998.

Echeverría, Bolívar, "'Einführung", *Guevara,* 1968.

----, 'Para lectores de *El Capital*', *Investigación Económica. Revista de la Facultad de Economía*, 1968, S. 1, 1977, s. 265–269.

–----, 'Esquemas gráficos para el estudio del capítulo quinto de *El Capital*', *Investigación Económica. Revista de la Facultad de Economía*, S. 4, 1977 s. 237–46.

–----, "La 'forma natural' de la reproducción social", *Cuadernos Políticos*, 1984, Sç 41, s. 33–46.

–----, *El discurso crítico de Marx*, Mexico City: Era, 1986.

–----, *Las ilusiones de la modernidad*, Mexico: UNAM/El Equilibrista, 1995.

Fuentes, Diana, "Semiótica de la vida cotidiana: Bolívar Echeverría", Mabel Moraña *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito: Universidad Andina Simón Boívar/Corporación Editora Nacional/El Equilibirsta, 2014.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1932.

–---, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, Vol. 8 of *Werke,* in 20 volumes, compiled on the basis of his works from 1832 to 1845. Ed. E. Moldenhauer & K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

– --, *Science of Logic*, Londra: Routledge, 2002.

Hjelmslev, Louis [1954], *La stratification du langage*, *Essais linguistiques*, Paris: Minuit, 1971.

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. G. Schmid Noerr, çev.. E. Jephcott, Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

Jakobson, Roman, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", *Style and Language*, New York: Wiley, 1960.

–---, "Two Aspects of Languages and Two Types of Aphasic Disturbances", *Selected Writings, II: World and Language*, The Hague: Mouton, 1971.

Korsch, Karl, "10 Thesen über Marxismus heute", *Alternative Zeitschrift für Literatur und Diskussion*, C. 8, S. 41, 1965.

Leroi-Gourham, André, *Le geste et la parole, I: Technique et langage*, Paris: A. Michel, 1964.

López Díaz, Pedro, *La filosofía política: arma opresiva o liberadora en América Latina*. Mexico City: Costa Amic, 1981.

Marx, Karl, *Contribution to the Critique of Political Economy*, çev. Nahum Issac Stone, Chicago: Charles Kerr, 1904.

–--, *Capital. A Critique of Political Economy,* Vol. I, çev. S. Moore and E. Aveling, Moscow: Progress Publishers, 1954.

–, "Critique of the Gotha Programme", *Marx and Engels Selected Works*, C. III, Moscow: Progress Publishers, 1970.

–---, *Das Kapital*, C. I, Marx & Engels *Werke*, C. 23, Berlin: Dietz, 1975.

–---, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. I, çev. B. Fowkes, Londra: Penguin, 1976.

Moraña, Mabel, "Bolívar Echeverría: la agenda abierta", Mabel Moraña *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito: Universidad Andina Simón Boívar/Corporación Editora Nacional/El Equilibirsta, 2014.

Oliva Mendoza, Carlos, "Los diagramas de Bolívar Echeverría: producción, consumo y circulación semiótica", *Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, S. 11, 2013, s. 181-206.

Ortega Esquivel, Aureliano, "El pesamiento teórico-filosófico de Bolívar Echeverría en el contexto del marxismo mexicano", Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México / Itaca, 2012.

Pereyra, Carlos, "El sujeto de la historia", *Dialéctica*, C. 1, s. 1, 1976, s. 71-91.

Ramírez y Ramírez, Enrique, *Evolución del movimiento juvenil mexicano*, Mexico City: Instituto Nacional de la Juventud Mexicana, 1966.

Revueltas, José, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Mexico City: Liga Leninista Espartaco, 1962.

Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, çev. W. Baskin, New York: McGraw-Hill, 1966.

Schmidt, Alfred [1962], *The Concept of Nature in Marx*, çev. B. Fowkes, Londra: NLB, 1971.

–---, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Fourth edition, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.

Tonda, Concepción, "La teoría crítica de la cultura en Bolívar Echeverría", Raquel Serur Smeke, *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, Mexico City: UAM/Era, 2015.

Troubetzkoy, Nicolas S., *Principes de Phonologie*, çev. J. Cantineau, Paris: Klincksieck, 1970.

Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu

Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori

AMY ALLEN*

Giriş: Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori

Edward Said yeni bir çalışma alanının sınırlarını çizen, çığır açıcı kitabı *Şarkiyatçılık*'ı yayımlamasının ardından, 1993'te Frankfurt Okulu eleştirel teorisine şu ağır ithamda bulunmuştur: "Tahakküm, modern toplum ve eleştiri olarak sanat yoluyla kurtuluşun imkânları arasındaki ilişkilere dair ufuk açıcı içgörülerine rağmen, Frankfurt Okulu eleştirel teorisi ırkçı teori, anti-emperyalist direniş ve imparatorluktaki muhalif pratik konusunda dudak uçuklatan bir sessizlik içindedir." Üstelik, Said'e bakılırsa, burada öyle basit bir gözden kaçırma da değildir söz konusu olan; bilakis gerekçeli bir sessizliktir bu. Frankfurt Okulu eleştirel teorisi de genel itibariyle Avrupalı teorinin diğer versiyonları gibi, Said'in haksız ve sahte evrenselcilik dediği; "ırkların eşitsizliğini, aşağıdaki kültürlerin tabi kılınışını, Marx'ın ifadesiyle, kendi kendilerini temsil edemeyip başkalarınca temsil edilmesi gerekenlerin zımni teslimiyetini kabullenip bünyesine katan" "gamsız bir evrenselciliği" benimsemiş durumdadır.[1] Said'e göre, böyle bir "evrenselcilik" (Avrupa) kültürü(nü)n (Avrupa) emperyalizm(in)e raptedilmesinde yüzyıllardır canalıcı rol oynamıştır, zira siyasi bir proje olarak emperyalizmin *imparatorluk fikri* olmaksızın

* "Adorno, Foucault, And The End of Progress – Critical Theory in Postcolonial Times", *Critical Theory in Critical Times,* Columbia University Press, 2017, s. 183-207. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeleştirilmiştir.

Bu makalenin önceki bir versiyonunu okuyarak kıymetli yorumlarda bulunan Wendy Brown, Penelope Deutscher, Barnor Hesse, Cristina Lafont, Matthias Lutz-Bachmann, Thomas McCarthy, Charles Mills, Sarah Song, Joshua Cohen ve Berkeley Siyaset Teorisi Atölyesi katılımcılarına minnettarım (Amy Allen).

1 Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil, 2016, s. 348.

kendini idame ettirmesi söz konusu olamaz; imparatorluk fikrini besleyen de nihayetinde, ücra topraklarla oralarda yaşayan yerli nüfusun, bu gibi halkların daha az gelişmiş, bilişsel açıdan geri, dolayısıyla doğası gereği aşağı konumda olduğu yollu iddialarla siyasi boyunduruk altına alınmasını haklı gösteren bir felsefi ve kültürel muhayyiledir.[2]

Said'in bu ithamının üstünden yirmi yılı aşkın bir zaman geçmiş olmasına rağmen, değişen fazla bir şey yok, zira çağdaş Frankfurt Okulu eleştirel teorisi emperyalizm meselesindeki sessizliğini büyük ölçüde koruyor.[3] Frankfurt Okulu mirasının en yakın takipçisi sayılabilecek başlıca iki çağdaş teorisyenin, Jürgen Habermas ile Axel Honneth'in ikisi de eleştirel teori alanındaki çalışmalarında, yirminci yüzyılın son yarısına damgasını vuran dekolonizasyon dalgalarının yol açtığı paradoks ve müşkülatlar üzerine sistematik düşünceye merkezi bir yer vermediği gibi, bugün postkolonyal teori ve çalışmaların oluşturduğu zengin külliyatla ciddi bir ilişki de kurmuş değildir.[4]

Said gibi ben de söz konusu sessizliğin bir gerekçesi olduğu kanısındayım; bu gerekçenin de tarihsel ilerleme, gelişim, toplumsal evrim ve sosyokültürel öğrenme fikirlerinin çağdaş Frankfurt Okulu eleştirel teorisinin normatif perspektifinin gerekçelendirilip temellendirilmesinde oynadığı özgül rolle ilişkili olduğunu düşünüyorum.[5] Habermas da Honneth de eleştirel teorinin norma-

2 Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 41.

3 Bu temayülün önemli bir istisnası Thomas McCarthy'nin *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Irk, İmparatorluk ve İnsani Gelişim Fikri) adlı kitabıdır (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). McCarthy'nin kitabına yönelttiğim bazı eleştirileri daha etraflıca tartıştığım bir inceleme yazısı için bkz. *"Race, Empire, and the Idea of Human Development*, by Thomas McCarthy," *Constellations* 18, S. 3 (Eylül 2011), s. 487-492.

4 Kuşkusuz, Jürgen Habermas son çalışmasında kendi modernlik izahatını sekülerleşme tezine yönelik itirazlar ışığında yeniden ele alarak, çoklu modernlikler kavramını benimsemiştir. Bu, Habermas'ın teorisinde mühim bir revizyon olsa da, bana göre, burada kabaca izah ettiğim itiraza tatmin edici bir yanıt vermekten uzaktır. Habermas'ın son çalışmasını bu veçhesiyle ele aldığım yazı için bkz. Amy Allen, *The End of Progress*: *Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2016), 2. Bölüm. Axel Honneth ise, Habermas'ın tersine, kendi tanınma teorisinin küresel bir bağlama nasıl uygulanabileceğini tartışmaktan çoğunlukla imtina etmiştir. Bu tutumunun dikkate değer tek istisnası ise, *The I in We*: *Studies in the Theory of Recognition* adlı kitabında yer alan "Recognition Between States: On the Moral Substrate of International Relations" başlıklı bölümdür (çev. Joseph Ganahl, Cambridge: Polity, 2012, s. 137-52). Honneth kitabının bu bölümünde kendi tanınma teorisini ilginç biçimde uluslararası politikaya doğru genişletse de, arada yaptığı dolaylı atıfları saymazsak, postkolonyalizme ilişkin meselelere değinmediği gibi, normatif projesine dayanak oluşturan temel stratejiden de sapmaz, ki benim eleştirimin odağını da bu oluşturuyor.

5 İlerleme düşüncesinin Habermas'ın çalışmasının normatifliği açısından teşkil ettiği önem konusunda bkz. David S. Owen, *Between Reason and History*: *Habermas and the Idea of Progress* (New York: SUNY Press, 2002). Habermas ve Honneth konusunda bkz. Matthias Iser, *Empörung und Fortschritt: Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt: Campus Verlag, 2008).

tifliğini temellendirirken veya gerekçelendirirken, (kabaca söylersek) değişik şekillerde sol-Hegelci bir stratejiye yaslanmaktadır, ki halihazırdaki iletişim ve tanınma pratiklerimizin giderek ilerleyen bir tarihsel öğrenmenin veya toplumsal bir evrim sürecinin sonucu olduğu, dolayısıyla bağlılık ve desteğimizi hak ettiği yollu sav bu stratejide önemli yer tutar.[6] İki düşünür her ne kadar birlik, zorunluluk ve tarihsel ilerlemenin geri dönüşsüzlüğü konusunda güçlü savlar barındıran, metafizik sayıltılarla dolu ve modası geçmiş bir tarih felsefesini onaylamasa da, bir tarihsel öğrenme veya toplumsal evrim sürecinin sonucu olarak modernliğe dair post-metafizik, olumsal ve parçalı bir hikâyeyi tasdik eder. Daha önemlisi, ikisi de kendi normatif perspektiflerini gerekçelendirmek ve temellendirmek için bu tarihsel öğrenme veya toplumsal evrim hikâyesine *yaslanır*. Başka bir deyişle, Habermas da Honneth de ilerlemeyi ahlaki-politik bir erek olarak konumlandıran, –benim buyruk olarak ilerleme dediğim– gözü geleceğe çevrili kendi ilerleme kavrayışlarını, "biz"e zemin hazırlayan toplumsal evrim veya tarihsel öğrenme süreçlerine dair – "olgu" olarak ilerleme dediğim– geçmişe dönük bir hikâyeye dayandırmaktadır.[7] Bu sol-Hegelci modernlik anlayışı, Habermas'ta bir koldan da evrenselci ve formel-pragmatik bir dilsel iletişim analizini içerirken, Honneth'te daha sıkı ve bağlamsalcı bir normatiflik izahı geliştirme çabasının uzantısı olarak karşımıza çıkar. Gelgelelim, bu önemli ve temel farklılıkları bir kenara bıraktığımızda, iki düşünür de Avrupa menşeli Aydınlanma modernliğinin –ya da en azından, onun belli veçhe veya özelliklerinin– modern-öncesi, gayri-modern yahut geleneksel yaşam biçimlerine kıyasla bir ilerlemeyi temsil ettiği fikrine derinden bağlıdır. Daha da önemlisi, bu fikir her iki düşünürün de kendi eleştirel teorilerinin normatifliğini temellendirmesinde canalıcı bir rol oynamaktadır.

Fakat, anlaşılan o ki, Frankfurt Okulu eleştirel teorisini postkolonyal çalışmalarla ciddi ve süreğen bir ilişkiye sokma projesinin önündeki başlıca engellerden biri de bu varsayımın ta kendisidir. Son otuz beş yıldır postkolonyal çalışmalardan çıkan en büyük ders belki de, –Avrupa'nın veya "Batı"nın ilerici bir tarihsel kalkınmanın ürünü olarak görüldüğü– kalkınmacı, ilerlemeci bir

6 Özellikle Habermas söz konusu olduğunda, yoruma dayalı bu savların epey bir çalışmayla desteklenmeye muhtaç olduğu şüphesizdir, zira Habermas'ı neo-Kantçı bir ahlaki konstrüktivist olarak okumak da mümkündür. Burada özetlenen savların yorum düzeyindeki detaylı bir savunusu için bkz. Allen, *The End of Progress*, 2. ve 3. Bölümler.

7 Burada "olgu" terimini bilhassa tırnak içinde kullanıyorum çünkü bu da bariz bir biçimde normatif bir yargıdır. Terimi McCarthy'den almakla birlikte, ondan farklı bir anlamda kullanıyorum. Bkz. McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, s. 155-65.

tarih okumasının, Batı'nın sözümona uygarlaştırma misyonuyla derinlemesine iç içe geçmiş olduğudur. Kolonyalizmin ve emperyalizmin tarihsel olarak haklı gösterilmesine hizmet etmiş olan bu iki fikir, günümüz dünyasının ekonomik, yasal ve siyasi düzeninin gayri resmi emperyalizmine katkıda bulunmaya devam etmektedir.[8] Başka bir deyişle, James Tully'nin de bana veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, ilerleme ve kalkınmanın dili dünya halklarının üçte ikisi için baskı ve tahakkümün dilidir.

Eleştirel teoriyi "çağın mücadele ve iştiyaklarının kendine açıklık getirmesi"[9] olarak tanımlayan Nancy Fraser'ın Marx'tan mülhem bu tanımını kabul eder ve onu bir adım daha öteye götürerek, dekolonizasyon ve postkolonyal siyaset etrafında verilen mücadelelerin çağımızın en önemli mücadele ve iştiyakları olduğunu farz edersek,[10] buradan şu sonuç çıkıyor gibidir: Şayet eleştirel teori gerçekten de eleştirel olmak istiyorsa, araştırma programını ve kavramsal çerçevesini dekolonyal ve anti-emperyalist mücadele ve kaygıları hesaba katarak şekillendirmelidir. Ne var ki, bu gereklilik ışığında, Habermas ve Honneth'in tarihsel ilerleme fikrine duyduğu süregiden bağlılık ve güven, onların eleştirel teori yaklaşımına yönelik olarak ciddi ve çetin bir itiraza neden olmaktadır: İki düşünürün eleştirel teorileri barındırdıkları normatiflik yaklaşımını temellendirmek için emperyalist üst-anlatıya bel bağlıyorsa şayet, gerçekten ne kadar eleştirel olabilir?

Öte taraftan, Habermas ile Honneth'in söz konusu sol-Hegelci stratejiyi haklı gerekçelerle benimsediğini de teslim etmek gerekir. İki düşünürü de toplumsal evrim veya tarihsel ilerleme fikrine yönelten şey, kendi normatif

8 Bu konudaki postkolonyal teori külliyatı tek bir sonnota sığdırılamayacak kadar geniştir ama, bu bağlamda örnek olarak Said'in çalışmaları anılabilir. Bkz. Said, *Şarkiyatçılık* (çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 1995); Said, *Kültür ve Emperyalizm* (çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil, 2016). Günümüz küresel düzenine uygulandığı haliyle gayri resmi emperyalizm fikrinin yararlı bir genel değerlendirmesi ve savunusu için bkz. James Tully, "On Law, Democracy and Imperialism," *Public Philosophy in a New Key* içinde, 2. Cilt, *Imperialism and Civic Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 127-65. Bu konuyu çok daha ayrıntılı olarak tartıştığım bir çalışma için bkz. Allen, *The End of Progress*, 1. Bölüm.

9 Nancy Fraser, "What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender," *Unruly Practices*: *Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), s. 113.

10 Bu, dekolonizasyonun bizim çağımızda *başladığını* söylemek anlamına gelmez. Nitekim böyle bir iddiada bulunmak, sözgelimi Karayipler ve Kıta Amerikası'ndaki dekolonizasyon süreçlerinin çok farklı zamansallık ve gidişatlarını göz ardı etmek olur. Bu sadece, II. Dünya Savaşı sonrasındaki resmi dekolonizasyon dalgalarının ve bunların sonucu olarak, kolonyalizmin 1970'ten itibaren yerini bıraktığı neokolonyal ve gayri resmi emperyalist küresel siyasi düzenin çağımızın en önemli bazı toplumsal ve politik mücadele ve iştiyaklarına mevzi oluşturduğu söylemek anlamına gelir.

perspektiflerini göreciliğe veya uzlaşımcılığa düşmeden mevcut toplumsal dünyada içkin bir şekilde temellendirmek adına içeriden bir tür aşkınlığı yakalayabilme çabasıdır. İşte buradan hareketle, haklı olarak şu soru sorulabilir: Eleştirel teori normatifliği temellendirmek için kendine özgü sol-Hegelci stratejisini terk ettiği takdirde, nasıl gerçek anlamda eleştirel olabilecektir?

Yazının ilerleyen kısmında, tarih ile normatiflik ilişkisini Theodor Adorno ve Michel Foucault'nun çalışmalarından hareketle derinlemesine düşünmeye yönelik alternatif bir strateji taslağı çıkarmak suretiyle bu açmazdan bir çıkış yolu göstermeye çalışacağım. Amacım genel olarak, eleştirel teorinin sadece halihazırda benimsediği ilerlemeci tarih okumasından vazgeçerek kendi dekolonizasyonunu gerçekleştirmesini değil, aynı zamanda benimsediği normatif perspektifin bağlamsal ve içkin temellendirmesini de sağlayacak kaynakları bizzat kendi teorik geleneklerinde bulabileceğini göstermek. Zira eleştirel teori postkolonyal zamanlarda gerçek anlamda eleştirel kalmak istiyorsa, bu iki vazifeyi yerine getirmek durumunda.

Tarihsel Sorunsallaştırma Olarak Eleştiri: Adorno ve Foucault

Frankfurt Okulu'nun ilk nesil düşünürleri, Habermas ile Honneth'ten farklı olarak, tarihsel ilerleme fikri konusunda en hafif ifadeyle fazlasıyla şüpheciydi. Sözgelimi, herkesin bildiği gibi, Adorno Auschwitz felaketinin "özgürlüğe doğru ilerleme konusundaki her tür konuşmayı gülünçleştirdiği"ni, hatta böyle bir konuşmaya kalkışan "olumlayıcı zihniyet"i dahi "korkuyla yüzleşmekten aciz, dolayısıyla onu idame ettiren bir zihnin ifadesinden ibaret" gösterdiğini belirtir.[11] Şurası önemli: Adorno gelecekte ilerlemenin *olanaklılığından* ziyade, geçmişteki ilerlemenin *fiili* ve *gerçek* bir ilerleme olduğu iddiasının herhangi bir anlam ifade edip etmediği konusunda kuşkuludur. Nitekim Adorno geçmişte ilerlemeye duyulan inancın çeşitli biçimlerde, gelecekteki ilerlemeye yönelik çabaların önünde engel oluşturan bir tür kör inanç veya ideolojik mistifikasyon halini almasını şiddetle eleştirir. Başka bir deyişle, Adorno benim buyruk olarak ilerleme dediğim şey ile bir "olgu" olarak ilerlemeyi birbirinden kökten bir şekilde ayırmayı amaçlamıştır. Buna göre, buyruk olarak ilerleme ancak bir "olgu" olarak ilerlemeyi itinayla sorunsallaştırdığımız zaman olanaklı hale gelecektir. Adorno'nun "İlerleme[nin]

11 Theodor Adorno, *History and Freedom*: *Lectures 1964-1965*, ed. Rolf Tiedemann (Cambridge: Polity, 2006), s. 159.

ancak son bulduğu noktada gerçekleştiği" yollu, kulağa paradoksal gelen savı da kaynağını buradan alır.[12]

Yirminci yüzyıl sonunun büyük tarih ve felsefe düşünürlerinden biri olan Michel Foucault da Adorno'nun bir "olgu" olarak ilerleme konusundaki şüpheciliğini paylaşır. Foucault daha ilk büyük felsefi eseri *Deliliğin Tarihi*'nde, amacının "'ilerleme' perspektifinden her tür kronoloji ve tarihsel ardışıklığı söküp atacak" bir tarih yazmak olduğunu beyan etmiştir.[13] Foucault'nun şüpheciliği Adorno'nunkinden kısmen farklı bir ahlaki duyarlılıktan kaynaklanır. Onun ilerleme eleştirisi Yahudi soykırımının yol açtığı dehşete dair bir farkındalıktan değil, beşeri bilimlerdeki ilerlemenin delilerin, sapkınların, homoseksüellerin ve "anormal" addedilen diğer figürlerin dışlanmasına dayandığına ilişkin duyarlılıktan kaynağını alır. Bununla birlikte, iki düşünür felsefi olarak, tarihsel ilerleme anlayışlarının her durumda, bugün artık metafizik bir yanılsamadan ibaret olduğunu bildiğimiz tarihüstü, zamandışı ve evrensel bir bakış açısını gerektirdiği noktasında birleşir.

Bu bakımdan, Foucault'nun da Adorno'nun da Hegelci tarih felsefesinden –en azından, onun belli bir yorumundan– ve onunla yakından bağlantılı olan diyalektik kavrayışından çıkma çabasında olduğu düşünülebilir. Bununla beraber, Adorno gibi Foucault da kariyeri boyunca –bir eleştiri projesi olarak anlaşılan– felsefenin tarihsel olarak konumlanmış bir uğraş olduğu; felsefenin tarihsel şimdimiz üzerine, bizatihi tarihin ürünleri olan kavramsal araçlardan faydalanarak yapılan eleştirel bir düşünme etkinliği olduğu yönündeki temelde Hegelci düşünceye sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Bu anlamda, iki düşünürün de tümüyle tarihselleştirilmiş ama bir yandan da kendini ve kendi tarih nosyonunu tarihselleştiren bir eleştirel felsefenin olanakları üzerine düşünmeye girişti̇ği söylenebilir. Adorno ve Foucault bu bakımdan Habermas ile Honneth'in sol-Hegelciliğine ilgi çekici ve ikna edici bir alternatif oluşturur; Adorno ile Foucault Hegelci mirası devralırken daha radikal bir tavır takınmış ve ondaki tarihselleştirme itkisini alıkoyup derinleştirirken ilerlemeci iddiaları ıskartaya çıkartmıştır.

Adorno ile Foucault'nun çoğu kez negatif bir tarih felsefesi, bir *Verfallsgeschichte*, yani bir gerileme ve düşüş sürecine tekabül eden muhafazakâr

12 Adorno, "Progress," *Critical Models*: *Interventions and Catchwords* içinde, çev. Henry Pickford (New York: Columbia University Press, 2005), s. 150.

13 Michel Foucault, *History of Madness*, çev. Jonathan Murphy ve Jean Khalfa (New York: Routledge, 2006), s. 122 [Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992].

bir tarih hikâyesi sunan düşünürler olarak yorumlanmasının nedeni, tam da ilerleme konusundaki bu şüphecilikleridir. Ben bu yorumun aksine, Adorno ile Foucault'nun eserlerinde tarihi düşünmek için alternatif bir metodolojinin bulunabileceğini öne sürüyorum. Söz konusu metodoloji, ilerlemeyi yahut gerilemeyi savunmanın ötesinde, haklı çıkarıcı ve yıkıcı soykütükleri kendine özgü bir soykütüksel amaca hizmet edecek şekilde bir araya getirmekte – bu yolla da, tarihi *hem* bir ilerleme *hem de* bir gerileme hikâyesi olarak yeniden kurmaktadır. Söz konusu soykütüksel amaç, içinde bulunduğumuz mevcut tarihsel anın eleştirel olarak sorunsallaştırılmasıdır. Bu sorunsallaştırma modernitenin normatif mirasının toptan bir reddini yahut soyut bir olumsuzlanmasını değil, daha ziyade, barındırdığı özgürlük, dahil etme ve Ötekine saygı idealleriyle birlikte daha eksiksiz bir gerçekleşimini amaçlayan bir içkinlik projesinin parçasıdır.

Yazının ilerleyen kısmında, Adorno ve Foucault'nun eserlerinde benim tarihsel sorunsallaştırma olarak eleştiri anlayışımın çekirdek özelliklerini oluşturan altı ortak izlek tanımlıyorum. Bu izlekler şöyle: akıl ve iktidar, ütopya ve ütopyacılık, Tarihin tarihselleştirilmesi, sorunsallaştırma olarak soykütük, eleştirel mesafe (veya çekiçle felsefe yapmak), modernitenin sorunsallaştırılması ve normatif mirası. Yazının son kısmında ise, tarih ile normatiflik arasındaki ilişkiye dair bu alternatif kavrayışın, kendi dekolonizasyonunu gerçekleştirmek gibi zor bir işe girişmeyi amaçlayan bir eleştirel teoriye ne gibi kaynaklar sunduğunu tartışıyorum.

Akıl ve İktidar

Adorno da Foucault da tarihin aklın aşama aşama ilerleyen gerçekleşimi olarak anlaşılması gerektiği fikrini şiddetle eleştirirken, Aydınlanma rasyonalitesinin toptan bir eleştirisini yahut soyut bir olumsuzlamasını desteklemez. Adorno'ya göre, "ilerleme kavramını kati bir gayri mecazi anlamda diyalektik kılan şey, aklın, aklın organının sadece tek bir şey olduğu gerçeğidir. Yani akıl biri doğaya hükmeden, diğeri de onu uzlaştıran iki katman içermez. İki katman da aklın tüm veçhelerini paylaşır." Başka bir deyişle, akıl sonuna kadar iktidarla iç içe geçmiş vaziyettedir ve Habermas'ın izinden giden eleştirel teorisyenlerin yapmaya giriştiği gibi, aklın iktidarla bu kadar iç içe geçmiş olmayan bir kullanımını yahut katmanını tanımlamamız mümkün değildir. Bununla birlikte, Adorno hiçbir şekilde "aklın reddini" savunmaz; nitekim ona göre, böylesi bir reddin "ilerlemeye duyulan, ziyadesiyle gülünçleşmiş inançtan hiçbir üstün

yanı yoktur."[14] Adorno'nun anladığı şekliyle felsefenin görevi ise, rasyonel bir girişim olarak kendi etkinliği üzerine düşünmek ve bunu yaparken kendini aşmaya, onun deyişiyle "kavramla"[15] kavramın ötesine geçmeye çabalamaktır.

Keza Foucault da eserlerinde akıl ile iktidar arasındaki ilişkiyi ön plana almasına karşın, buradan hareketle aklın yargılanması gerektiği gibi bir sonuca varmaz. "Bana kalırsa," der Foucault, "hiçbir şey bundan daha kısır bir sonuç vermeyecektir." Aklın iktidarla içe içe geçmiş olmasının aklı yargılamak için haklı bir gerekçe oluşturduğunu söylemek, bunu savlayan kişiyi "ya rasyonalist ya da irrasyonalist olmanın keyfi ve sıkıcı rolünü oynama tuzağına düşürecek"tir,[16] ki Foucault'nun başka bir yerde "Aydınlanmanın 'şantajı'" diye nitelediği tuzaktır bu. Kuşkusuz, Foucault, Adorno'dan farklı olarak, "diyalektik nüansların" bizi bu tuzaktan kurtarabileceği konusunda kuşkuludur.[17] Dahası, Foucault kendisinin rasyonaliteler ile iktidar ilişkilerinin iç içe geçmişliğine yönelik yaklaşımını Frankfurt Okulu'nun yaklaşımından ayıranın, "daima rasyonalleşmenin genel ilerlemesine başvurmaktan ziyade, spesifik rasyonaliteleri analiz etme" çabası olduğunu ileri sürer.[18] Buna karşılık, o da Adorno gibi, kendi rasyonel etkinliği ve tehlikeli iktidar ilişkileriyle iç içe geçişleri üzerine düşünmenin, bir eleştirel düşünce tarzı addettiği felsefenin görevi olduğunda ısrar eder. Foucault'nun nazarında, eleştirel felsefenin merkezi sorusu şudur: "Bizler bir talihsizlik eseri bünyevi tehlikelerle çaprazlamasına kesilmiş bir rasyonaliteye talihli bir şekilde bağlı kalan rasyonel varlıklar olarak nasıl varolabiliriz?"[19]

Ütopya ve Ütopyacılık

Fakat şayet felsefenin görevi kendi rasyonel etkinliği üzerine düşünmek ve bu yolla kendisini aşmak ise, bu aşkınlık nosyonu nasıl bir anlama sahip olabilir? Şayet felsefenin amacı kendi sınırlarını zorlamaksa, burada sınırların "ötesi"yle kastedilen nedir? Burada hazır bekleyen soyut ve son derece metafizik bir ütopya anlayışının söz konusu olduğu sanılabilir. Adorno ütopya kavramına Foucault kadar düşman olmasa da, her ikisi de ütopyaya yahut bu gibi aşkın-

14 Adorno, *History and Freedom*, *age.*, s. 157 ve 169.
15 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Metis, 2016), s. 21.
16 Michel Foucault, "Özne ve İktidar," çev. Osman Akınhay, *Seçme Yazılar* 2: *Özne ve İktidar*, ed. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000, s. 60
17 Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" *age*., s. 185.
18 Michel Foucault, "Özne ve İktidar," *age*., s. 60-1.
19 Michel Foucault, "Space, Knowledge, and Power," *Essential Works of Foucault*, 3. Cilt, *Power* içinde, ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 2000), s. 328.

lık nosyonlarının ereği olabilecek doğru hayata dair salt **negativist** izahlar sunmaya bilhassa özen göstermiştir.[20] Adorno'ya göre, yanlış hayatın içinden doğru hayatı bir anlığına dahi görmemiz mümkün değildir, zaten uzlaşma kavramının kendisi de doğru hayatın pozitif bir kavram olarak koyutlanmasına olanak vermez.[21] Ütopyanın ancak belli modern sanat eserlerinin sağladığı aydınlanma yoluyla dolaylı ve öngörücü bir şekilde anlık olarak görülebilmesinin nedeni de budur.[22] Keza Foucault için de iktidar ilişkileri dışında bir bakış açısına ulaşmamız mümkün değildir, ki bu da iktidar ilişkilerinden yoksun her türden toplum anlayışının negatif anlamda ütopyacı olacağı anlamına gelir. İki düşünür de tahakküm ilişkileriyle yapılanmış bir toplumun içinden önerilecek herhangi bir doğru hayat vizyonunun aynı iktidar ilişkilerini yeniden üretmeye, bu ilişkiler tarafından bozulmaya meyyal olduğu fikrine epeyce yakındır, bu yüzden ikisi de "doğru hayatın" ne tür bir içeriğe sahip olabileceği konusunda spekülasyonda bulunmaktan kaçınır.

Gelgelelim, Adorno ile Foucault açık uçlu bir gelecek kavrayışı yönünde radikal toplumsal değişimin olanaklılığı ve arzulanırlığına bağlı kalmaları bakımından Habermas'tan da Honneth'ten de daha radikal ütopyacı düşünürlerdir. Başka bir deyişle, Adorno ile Foucault toplumsal dönüşümü sadece mevcut normatif ideallerimizin daha iyi ve tam gerçekleşimi –örneğin, liberal demokrasinin daha şeffaf ve iktidar ilişkileriyle o kadar bozulmamış bir versiyonu yahut daha kapsayıcı ve eşitlikçi bir tanınma düzeni– olarak değil, bu ideallerin de radikal dönüşümünün olanaklılığı olarak tasavvur eder, ki bu dönüşüm onlara göre hiç de bir gerilemeye tekabül etmek zorunda değildir. Foucault'nun özellikle erken dönem çalışmaları bu olanaklılığı ortaya koyan düşünce deneyleriyle doludur. Nitekim günün birinde, akıl hastalığıyla ilgili bugünkü endişelerimize dönüp bakabilir ve bu konuda neden bunca yaygaraya koparıldığını merak edebiliriz ve işte bugünkü tarihsel *a priori*'miz o günün bakış açısından pekâlâ zırcahillik gibi görünebilir. O gelecekte ve o bakış açısıyla yaşamanın neye benzeyeceğini tasavvur edemesek de, söz konusu olanaklılığa ve o bakış açısına sahip mahlukların farklı bir tarihsel *a priori*'ye,

20 Ütopyadan ziyade heterotopyadan bahsetmeyi yeğleyen Foucault'dan farklı olarak, Adorno çeşitliliğin toptanlaştırıcı olmayan, şiddetsiz bir aradalığı olarak anladığı kendi uzlaşma nosyonuyla bağlantılı bir ütopya tanımı sunar. Bkz. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 144. Adorno'nun negativizminin çetin bir savunusu için bkz. Fabian Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

21 Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 139-140.

22 Bkz. Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, çev. David Midgley (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991), s. 63.

dolayısıyla farklı bir ahlaki evrene sahip olacağı fikrine açık olmanın Foucault için eleştirel bir değeri vardır.

Eleştirel teorinin hakiki anlamda eleştirel olabilmesi için toplumsal dönüşümün iki türüne de –radikal olsun olmasın sadece reformizme değil, toplumsal değişime de– açık olması gerekmektedir. Eleştirel teorinin aynı zamanda, bu gibi radikal dönüşümlerin getireceği sonuçlar konusunda peşin hükümde bulunmamaya da özen göstermesi gerekir, zira halihazırdaki tarihsel yaşam biçimimizin bütün öncekilerden sadece daha üstün değil, aşılmaz da olduğunu, dolayısıyla tarihin son noktasını teşkil ettiğini varsaymaktan başka anlama gelmez bu. Böyle bir varsayım da post-metafizik olmayı amaçlayan bir teori açısından kavramsal bir sorun teşkil etmekle kalmayacak, yazının girişinde de kabaca anlattığım nedenlerden ötürü, gerçek anlamda eleştirel olmayı amaçlayan bir teori açısından da politik bir sorun arz edecektir.

Tarihin Tarihselleştirilmesi

Adorno da Foucault da kendi eleştirel, tarihsel-felsefi projelerini tarihsel olarak konumlanmış projeler olarak anlar. Bu yolla, ikisi de ikinci, tarihselci Aydınlanmanın mantığıyla düşünmeye, tarihsel olarak konumlanmış bu rasyonalite kavrayışına ilişkin içgörüleri düşünümsel olarak tarihsel-felsefi girişimin kendisine uygulamaya girişmiştir. Bu çaba Foucault'nun ilk eserlerinde açıkça görülür, zira Foucault bu çalışmalarında tarihin kendisi için öneminin, tarihselliğin aklımızın yahut varoluşumuzun bir hususiyeti olmasından ziyade, Tarihin –bir rasyonalizasyon sürecinin ilerleme katederek açımlanışı olarak Hegelci tarih anlayışının– bizim modern tarihsel *a priori*'miz açısından merkezi, dolayısıyla hem tarihsel hem de Tarihsel olmasından kaynaklandığını açıkça belirtir. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde Tarihi tarihselleştirirkenki gayesi, söz konusu Tarih fikrinin tarihsel olumsallığını ortaya koymak ve akıldan yoksun sayılanların dışlanmasında ve tahakküm altına alınmasında oynadığı rolü analiz etmektir.

Keza Adorno da halis diyalektik bir yaklaşımla, kendi felsefe anlayışını da felsefenin kendisi kadar tarihte konumlanmış olarak anlar. Adorno böylece kendi tarihsellik anlayışını da tarihselleştirmiştir.[23] Aslına bakılırsa, Adorno'nun Heidegger'i de Hegel'i de şiddetle eleştirdiği nokta da tam burasıdır, zira ona göre ikisi de kendi tarihsellik anlayışlarını tarihselleştirmekte farklı şekillerde

23 Bu konuda bkz. Antonio Vázques-Arroyo, "Universal History Disavowed," *Postcolonial Studies* 11, S. 4 (2008), s. 458.

başarısız olmuştur.[24] Adorno'ya bakılırsa, tarihin "değiştirilemeyen bir değişim" halini aldığı bu gayri tarihsel anlayışa verilecek en münasip cevap, bu defa "metafiziğin şekil değiştirerek tarihe" tersinden diyalektik "dönüşümünü" gerçekleştirmektir.[25]

Sorunsallaştırma Olarak Soykütük

Tarihin tarihselleştirilmesi sorunsallaştırılmasıyla yakından bağlantılıdır, ki bunun iki anlamı vardır: İlk olarak, tarihsel olarak konumlanmış kendi bakış açımızın tarihsel olumsallığını açığa çıkarmak; ikinci olarak da, bu bakış açısının nasıl olumsal bir şekilde kurulduğunu, bu haliyle de nasıl belli iktidar ilişkilerine bağlı olduğunu ortaya koymak.[26] Tarihsel olarak konumlanmış bakış açımız belirli bir Tarih anlayışıyla çekimli olduğundan, bu bakış açısını etkili şekilde sorunsallaştırmak söz konusu Tarih anlayışını bir yandan alıkoyarken bir yandan da radikal bir şekilde dönüştürmenin özgün bir yolunu gerektirir ki, ben bunu özgün bir tür soykütük yöntemi olarak niteleyeceğim. Bernard Williams'tan devraldığı kimi içgörüleri geliştiren Colin Koopman'ın izinden giderek, yıkıcı, haklı çıkarıcı ve sorunsallaştırıcı soykütük olmak üzere üç farklı soykütüksel soruşturma tarzı ayırt edebiliriz.[27]

Bu üç soykütük yapma tarzı, özgül ve olumsal tarihsel süreçlerin nasıl olup da insanların belli değer veya kavramlar geliştirip benimsemesine yol açtığını izah etme çabaları bakımından ortaklaşır. Bununla birlikte, üçü de söz konusu bilgiyi farklı amaçlar doğrultusunda işletir. Yıkıcı soykütük tarzı değerlerimizin tarihsel olarak ortaya çıkışı sorusunu gündeme getirmekle kalmaz, bu değerleri farklı ve daha önemli bir anlamda değerden yoksun sayarak reddeder. Haklı çıkarıcı soykütük ise, tersine, değerlerimizin tarihsel olarak ortaya çıkışı sorusunun izini sürerken, bunu aynı değerlerin haklılığını ve akla yatkınlığını göstermek amacıyla yapar. Soykütük soruşturmasının üçüncü tarzı ise, olumsal tarihinin izini sürdüğü değer, kavram ve yaşam biçimlerinin barındırdığı tehlikelerin yanı sıra vaatleri de ortaya koymayı amaçlaması bakımından yıkıcı ve haklı çıkarıcı soykütük tarzının özelliklerini taşısa da, amacı açısından iki

24 Adorno'nun Heidegger eleştirisi için bkz. *History and Freedom*, s. 123; Hegel eleştirisi için bkz. *Negatif Diyalektik*, s. 322-323.

25 Adorno, *History and Freedom*, s. 123; *Negatif Diyalektik*, s. 326.

26 Birinci husus için bkz. Raymond Geuss, *Outside Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), s. 153-160; ikincisi için bkz. Colin Koopman, *Genealogy as Critique*: *Foucault and the Problems of Modernity* (Indianapolis: Indiana University Press, 2013), 3. Bölüm.

27 Koopman, *Genealogy as Critique*, 3. Bölüm. Ayrıca bkz. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*: *An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

tarza da indirgenemez. Sorunsallaştırıcı soykütüğün amacı daha çok, tarihsel şimdimizin eleştirel bir sorunsallaştırmasıdır.

Foucault hayatının son dönemlerinde yaptığı bir söyleşide sorunsallaştırmanın kendi eleştiri pratiği açısından önemini şöyle vurgular: "Doğru, benim yaklaşımım, yöntemsel bir inceleme olma iddiasıyla, geçerli olan bir teki dışında bütün muhtemel çözümleri reddeden eleştiri biçiminin bir ürünü değil. Daha ziyade, bir 'sorunsallaştırma' düzleminde duran, yani bana siyaseten sorun teşkil ediyor görünen bir edimler, pratikler ve düşünceler alanının gelişimine [dair bir yaklaşım benimkisi]."[28] Gelgelelim, bu eleştirel sorunsallaştırmanın amacı, Foucault'yu eleştirenlerin çoğu kez varsaydığı gibi bu şekilde sorunsallaştırılan edim, pratik ve düşünceleri yıkmak ya da bunların altını oymak değildir. Daha ziyade, Foucault'nun yine son dönemlerinde yaptığı, sıkça alıntılanan bir söyleşide ortaya koyduğu gibi, "Ben sorunların, sorunsalların [*problématiques*] soykütüğünü yapmak istiyorum. Ben her şeyin kötü olduğunu değil, her şeyin tehlikeli olduğunu söylüyorum, ki bu, kötü olmasıyla tam olarak aynı şey değil. Eğer her şey tehlikeliyse, o halde her zaman yapabileceğimiz bir şey var demektir."[29]

Üstelik Foucault'nun, soykütüğünde bugünkü rasyonalite pratiklerimizi veya biçimlerimizi haklı göstermeyi amaçlamadığı gayet açık da olsa, soykütük yöntemini sorunsallaştırma biçiminde yeterince takdir edilmemiş olan önemli bir haklı çıkarıcı unsur vardır. Bu unsur Foucault'nun Aydınlanma üzerine son çalışmasında kendini açıkça gösterir. Foucault burada, "insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel oluş tarzını ve özerk bir özne olarak benliğin kuruluşunu eşanlı şekilde sorunsallaştıran bir felsefi sorgulama türünün kökeninin ne ölçüde Aydınlanma'ya dayandığının" altının çizer.[30] Başka bir deyişle, Foucault kendi sorunsallaştırıcı eleştirel yönteminin, Aydınlanma'nın pozitif normatif mirasını oluşturan felsefi eleştiri *ethos*'u içinde konumlandırır, ki Aydınlanma'nın doktrinsel unsurlarından ziyade, eleştirel tutumuna sadakati gerektiren ve Aydınlanma mirasını onun radikal dönüşümü çerçevesinde ve bu dönüşüm yoluyla yeniden olumlayan bir mirastır bu.

28 Michel Foucault, "Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar," çev. Osman Akınhay, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, s. 282 (çeviride değişiklik yapıldı).

29 Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics," *Ethics* içinde, s. 114. Türkçedeki "Etiğin Soybilimi Üzerine" başlıklı çeviri (çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin, *Seçme Yazılar* 2, s. 197) Foucault'nun aslen İngilizce olan söyleşinin Fransızca edisyonunda yaptığı değişiklikleri kapsadığından, buradaki alıntının çevirisinde yazar Amy Allen'ın kullandığı özgün İngilizce metin temel alınmıştır – *ç.n.*

30 Foucault, "Aydınlanma Nedir?" *age*., s. 184 (Çeviride değişiklik yapıldı).

Adorno ise, kendi tarih yaklaşımını tanımlamak için "sorunsallaştırma olarak soykütük" veya "soykütüğün sorunsallaştırılması" şöyle dursun, "soykütük" veya "sorunsallaştırma" terimlerini dahi kullanmadığı halde, eserlerinde böyle bir yaklaşımın anahatlarını bulmak mümkündür.[31] Adorno'nun yalnızca Hegel'e değil, Marx ile Engels'e de yönelttiği başlıca eleştirilerden biri, tarihin asli itici gücü saydıkları antagonizmanın kendisinin de tarihsel olarak olumsal olduğunu, yani "olagelmek zorunda olmadığını" görememiş olmalarıdır. Adorno bu olumsallığın fark edilmesini bütünüyle eleştirel bir toplumsal teorinin olanaklılığıyla bağlantılandırır: "Ancak olaylar farklı bir seyir izleseydi; tekil bireylerden sıka sıka çıkartılmış bir genel hipostazının toplumsal açıdan zorunlu sureti olan bütünlüğün mutlaklık iddiası kırılabilseydi, eleştirel toplumsal bilinç düşüncenin özgürlüğünü korusaydı her şey farklı olabilirdi."[32]

Dahası, gördüğümüz gibi, Adorno düpedüz haklı çıkarıcı olan her türden tarih okumasını açıkça ve kesinlikle reddeder. Bununla birlikte, amacı Aydınlanma modernliğinin değer ve normlarını büsbütün reddetmek de değildir. Sözgelimi, Adorno modern eşitlik ilkesinin kapitalist mübadele mekanizmaları ve burjuva kayıtsızlığıyla, dolayısıyla şeyleştirme yapıları ve tahakküm ilişkileriyle iç içe geçmiş olmasını ziyadesiyle eleştirse de, söz konusu ilkeleri aynı zamanda, bireyleri bazı adaletsizlik biçimlerinden koruyan önemli tarihsel kazanımlar olarak görür.[33] Bu bakımdan, Adorno'nun tarih felsefesi de Foucault'nunki gibi, Aydınlanma ideallerinin zeminini döşediği tahakkümü ve sunduğu vaadi –kendi deyişiyle, sürekliliğin ve süreksizliğin birliğini– eşzamanlı olarak kayda düşer.[34] Bunu yapmanın yöntemi ise, Adorno'nun kendisi bu terimi kullanmasa bile, soykütüğün bir tür sorunsallaştırılması olarak anlaşılabilir.

Eleştirel Mesafe ya da Çekiçle Felsefe Yapmak

Gelgelelim, tarihsel olarak konumlanmış kendi bakış açımızı sorunsallaştırabilmemiz ve onun iktidar ilişkileriyle iç içe geçişleri üzerine düşünebilmemiz,

31 Zaten üzerindeki ciddi Friedrich Nietzsche etkisi göz önünde bulundurulduğunda, Adorno'da soykütüksel unsurlara rastlanması o kadar da şaşırtıcı olmayacaktır. Adorno'nun özellikle yöntem bakımından Nietzsche'yle ilişkisine dair aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Christoph Menke, "Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality," *The Cambridge Companion to Adorno*, ed. Tom Huhn (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 302-327.

32 Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 293.

33 Örn. bkz. Adorno, *History and Freedom*, s. 253.

34 Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 291.

bu tarihsel olarak konumlanmış bakış açısını bir bakış açısı *olarak* görebilmek adına ona yeterli eleştirel mesafe alabilmemizi gerektirir. Adorno ve Foucault bu eleştirel mesafeyi elde etmek için bize iki araç sunar. İlk olarak, ikisi de bu doğrultuda, Tarihin diyalektik açımlanışıyla uzlaştırılamayacak bir imge veya figürden faydalanır; bu figür diyalektiğe geri kazandırılmaya direnç göstermek suretiyle Hegelci Tarihsel modernliğimizin parçalı doğasını açığa vurur ve onda kırılganlık veya kırık hatları açar, bu yolla da onun üzerine düşünmemizi olanaklı kılar. Modernitenin uzlaştırıcı ve birleştirici mantığından her koşulda kaçan bu figür Adorno'da özdeş-olmayan, Foucault'da ise akıldışı (*unreason*) olarak karşımıza çıkar.

Adorno'nun negatif diyalektiğinin, özdeş-olmayana ilişkin nihai *Ding an sich* [kendinde şey] olarak anlaşılan metafizik bir sava dayandığını düşünmek yer yer cezbedici olsa da, negatif diyalektik en iyi, belli bir toplumsal örgütlenme biçimine ve ona eşlik eden dünya görüşüne verilmiş tarihsel olarak konumlanmış bir cevap olarak anlaşılabilir. Adorno'nun da ortaya koyduğu gibi, "Diyalektik aklın özü de tıpkı antagonist toplum gibidir: oluşmuş ve geçicidir."[35] Başka bir deyişle, Adorno'ya göre, negatif diyalektik düşünmenin olanaklılığı için aşkın bir koşul değil, şimdimizden hareketle düşünmek için tarihsel olarak konumlanmış bir araçtır. Negatif diyalektik, Aydınlanma'nın diyalektiğinin tarihsel olarak olumsal açımlanışından ötürü gereklidir; durma noktasına gelmiş bir tarihsel diyalektiği yeniden hızla başlatmaya yönelik bir yöntemdir.

Foucault'nun akıldışına başvurması da keza, metafizik bir jest olarak düşünülmemelidir, zira Foucault'ya göre, akıldışı figürü tarihsel *a priori*'mizde kırılganlık ve kırık hatları açar ve ona eleştirel bir mesafe alabilmemize olanak sağlar.[36] Adorno ve Foucault'ya göre, parçalı, sistematik olmayan ve deneysel eleştirel düşünce çalışması –veya sanat eserlerinin tuttuğu öngörücü ışık– yoluyla özdeş-olmayanın veya akıldışının izini sürmek, bugün içinde bulunduğumuz tarihsel durumun parçalı, kırılgan ve içeriden çatlamış doğasının açığa vurulmasına hizmet eder.

Ne var ki, tarihsel *a priori*'miz düşüncemizin tarihsel olarak özgül olanaklılık koşullarını belirlediği için, Foucault'nun deyişiyle, "düşüncenin…sessizce düşündüğü" şeyin arka planını oluşturur.[37] Düşünceyi sessizce düşündüğü şey

35 Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 136

36 Foucault, "Critical Theory/Intellectual Hıstory," *Critique and Power*: *Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1994), s. 109-137.

37 Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (2. Kitap: Hazların Kullanımı), çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003, s. 126.

hususunda serbest bırakmak, onun farklı düşünebilmesine olanak sağlamak için gereklidir, fakat kişinin kendisini bu yolla serbest bırakması demek, kendini tam da kendi düşünme ve eyleme olanağının koşullarından çekip çıkararak özgür kılması demektir. Önceki bir tarihsel dönemin şekil ve konturlarını nazik bir kazıyla ortaya çıkarmak mümkündür ama kişinin kendi tarihsel *a priori*'sini tarihsel olarak görebilmesi için, Foucault'nun Nietzsche'den esinle söylediği gibi, "çekiçle felsefe yapması" gerekir. Ya da Adorno'nun ifade ettiği gibi, "Diyalektik, aşırılıklar aracılığıyla ilerler: Düşünceleri sınırlandırmak yerine, gözü kara bir tutarlılıkla kendi karşıtına dönüştükleri uç noktaya kadar götürerek ilerler."[38]

Modernitenin Sorunsallaştırılması ve Normatif Mirası

Son olarak ve hepsinden önemlisi, kendi bakış açımızın sorunsallaştırılmasını modernliğin bir reddi veya soyut bir olumsuzlanması olarak değil, onun merkezi değeri olan özgürlüğün daha tam bir gerçekleşimi olarak anlamak mümkün ve gereklidir.[39] Adorno'nun "ikinci doğa" izahatı kendi tarih felsefesi ile özgürlüğün olanaklılığı arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyar. Adorno'nun doğa ile tarih arasındaki ilişkiye dair karmaşık izahatının merkezinde, tarihsel olarak kurulmuş nesnelerin zamanla doğal, dolayısıyla değişmez görünmeye başladığı fikri yer alır. Adorno için eleştirel teorinin canalıcı görevlerinden biri, işte bu ikinci doğanın olumsal, dolayısıyla değişebilir olduğunu ortaya çıkarmaktır, bunu yapmanın yoluysa, onda içerilen yanılsamalı ve kabuklaşmış tarihin, –tarihsel ilerleme anlatılarının pekiştirdiği bir yanılsama olan bu tarihin– peçesini kaldırmaktır.[40] Bu Foucault'nun "olayların tekilliğini her tür tekdüze erekliliğin dışında saptama; en beklenmedik yerde ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi hissetme eğiliminde olduğumuz şeyin içinde bu olayların yolunu gözleme" çabası olarak soykütük tanımına çok yakındır.[41] Sanki hiç tarihi yokmuş gibi hissetme eğiliminde olduğumuz şeyde içerilen kabuklaşmış tarihin bu şekilde maskesini indirmek, tarihin yanılsamalı ve ideolojik büyüsünü bozar, ki Adorno da özgürlüğü tam olarak böyle anlar: "Özgürlüğün pozitif

38 Adorno, *Minima Moralia*: *Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 2005, s. 88.

39 Bu hususta bkz. Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy*, s. 82-83.

40 Örn. bkz. Adorno, *History and Freedom*, s. 135.

41 Michel Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih," *Seçme Yazılar* 5: *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, ed. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2004, s. 230-231.

anlamı büyüyü bozma veya ondan kaçma potansiyelinde, olanağında yatar."[42] Büyüyü bozmak veya ondan kaçmak, farklı düşünebilmesini sağlamak için düşünceyi sessizce düşündüğü şeyden özgür kılmak: İkisi de, Foucault'nun vaktiyle belirttiği gibi, "tanımsız özgürlük çalışmasına alabildiğine geniş bir yeni itki kazandırmaya çalışma"nın yollarıdır.[43]

Dolayısıyla, hem Adorno hem de Foucault için kendi bakış açışımızı sorunsallaştırmanın normatif bir gayesi vardır. Burada amaç, Aydınlanma modernliğinin merkezi normatif ideallerinin maskesini düşürmek değil, *özgürlük idealinin daha eksiksiz biçimde gerçekleşmesini* sağlamaktır. Fakat Adorno'nun çalışması bunun, dolayısıyla Foucault'nun ötesine geçerek, kendi bakış açımızı sorunsallaştırmanın sadece ikinci doğayla ya da tarihsel *a priori*'mizle ilişkili olarak özgürlüğümüzü arttırmakla kalmadığını; Öteki'ne hakkını vereceksek, elzem de olduğunu telkin eder. Adorno bu düşünceyi ahlak felsefesi üzerine verdiği derslerin sonuncusunda dile getirir. Adorno söz konusu derslerin büyük kısmını Kant'ın ahlak felsefesinin detaylı ve yıkıcı bir eleştirisine ayırdıktan sonra bu son derste ahlak felsefesinin bugün ancak ahlak felsefesinin bir eleştirisi olarak olanaklı olduğunu öne sürer.[44] Modern kapitalizm koşullarında hayat o kadar şekilsizleşmiş ve çarpıtılmıştır ki, bugün ahlak felsefesi doğru hayatın nasıl yaşanacağına dair planlar veya tasarılar sunamamaktadır. Malum, Adorno'nun da kederlenerek söylediği gibi, "Yanlış hayat doğru yaşanamaz."[45] Dolayısıyla, ahlak felsefesinin amacı da, bu durumun peçesini kaldırmak ve yol açtığı çelişkileri perdelemek, yadsımak veya inkar etmek yerine, bunlar üzerine derinlemesine düşünmek olmalıdır. Mevcut koşullar altında doğru hayata ilişkin olarak söylenebilecek şey en fazla, "onun en ileri zihinlerin iç yüzünü görüp eleştirel olarak teşrih ettikleri yanlış hayat biçimlerine direnmekten ibaret olduğudur. Bu olumsuz reçetenin dışında herhangi bir kılavuzluk tasarlanamaz."[46]

Adorno kendi Kant eleştirisinden hareketle, Kantçı ahlakın soyut anlamda uzlaşmaz katılığına karşı durmamız ama bunu yaparken doğru hayat fikrini onlarsız tasavvur edemeyeceğimiz vicdan ve sorumluluk nosyonlarını da elden

42 Adorno, *History and Freedom*, s. 174.
43 Foucault, "Aydınlanma Nedir?" *Seçme Yazılar* 2: *Özne ve İktidar*, s. 188 (çeviride değişiklik yapıldı).
44 Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2012, s. 163.
45 Adorno, *Minima Moralia*, s. 41.
46 Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 163-164. Aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy*, s. 133-186.

bırakmamız gerektiğini ileri sürer. "O halde," der Adorno, "kendimizi sahiden de çelişkili bir noktada buluyoruz. Hem ahlaki normlara, özeleştiriye, doğru-yanlış sorusuna, hem de böyle bir özeleştiriye girişilebileceğine güveni olan otoritenin yanılıyor olabileceği hissine sıkı sıkıya sarılmamız gerekiyor." Başka bir deyişle, kendi deneyimimizden öğrendiğimiz normlara sımsıkı sarılırken, bir yandan da kendini "amansız" ve "uzlaşmaz" olarak sunanın öz eleştirisini yapmak durumundayızdır. Nitekim Adorno sözlerinin devamında bunun da "kendi sınırlarımız üzerine düşünerek bizden farklı olanların hakkını vermeyi ve gerçek adaletsizliğin her zaman tam da kendini doğru, başkalarını ise yanlış gördüğün noktada bulunacağını fark etmeyi öğrenmemizle" mümkün olduğunu söyler. Şayet Adorno'yu "bir belli başlı erdemler listesi" yapmaya zorlayacak olsanız, "size muhtemelen biraz kapalı gelecek bir şey söyle[yerek] 'aklıma tevazudan başka bir şey gelmiyor'" diye cevap verecek olmasının nedeni de budur, ki bu sözlerle "bir vicdanımız olma[sı gerektiğini] ama kendi vicdanımız üzerinde ısrar etmeyebil[ceğimizi]" kastetmektedir.[47]

Mütevazı duruşa ulaşmanın en iyi yolunun, aynı anda hem haklı çıkarıcı hem de yıkıcı veya hem ileriye dönük hem de geçmişe dönük tarzları birleştirirken, ne salt haklı çıkarmayı ne de salt yıkmayı amaçlayan bir eleştirel, soykütüksel sorunsallaştırmadan geçtiğini kabul ediyorum. Sorunsallaştırıcı eleştiri bize toplumsal kurum ve pratikleri, kültürel anlam ve özne oluşumu örüntülerini ve bizi kimsek o yapan normatif bağlanımları düşünümsel bir şekilde eleştirme olanağı vermek suretiyle bu kurumlar, pratikler, vs. karşısında bir eleştirel mesafe alanı açarak bizi hem onlarla hem de kendimizle ilişkimizde özgür kılar. Şunu da belirtmek gerekir ki, Adorno için bu mütevazı duruşun altında yatan saik, normatif yargılarımızda yanılma payımız olduğu, bu yüzden de bu yargıları sorgulamakla yükümlü olduğumuz gibi epistemik bir kaygı değildir sadece. Her ne kadar Adorno, eleştiri projesi devam ettikçe "hep yeniden başlamak zorunda olduğumuz"[48] konusunda Foucault'ya katılacak kadar tarihselci ve içkin eleştiri uygulayıcısı olsa da, ondan bir adım daha ileri giderek, şayet bizden farklı olanlara hakkını vereceksek, kendi bakış açımızı sorunsallaştırmanın *ahlaki* bir zaruret olduğunu da öne sürer. Başka bir deyişle, böyle bir sorunsallaştırma, motivasyonunu sadece tanrının bakış açısına erişemeyecek olmamızdan kaynaklanan kaçınılmaz yanılma payımızla ilgili epistemik bir kaygıdan değil, aynı zamanda Öteki'ne eşit saygıya, yani

47 Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 165.
48 Foucault, "Aydınlanma Nedir?" s. 190.

adalete olan bağlılığımızdan alır, ki işte bu noktada sorunsallaştırma yönteminin normatif gayesi farklı bir anlam kazanır.

Adorno, Foucault ve "Postkolonyal"

Adorno ve Foucault geriye ve ileriye dönük ilerleme anlayışlarını eleştirel teori projesiyle ilişkili olarak düşünmenin kökten farklı bir yolunu sunmaktadır. İkisi de "biz"e zemin hazırlayan şeye dair bir "olgu" olarak her türden geriye dönük ve haklı çıkarıcı tarihsel ilerleme hikâyesini reddetmekle birlikte, bunu romantik bir gerileme yahut düşüş hikâyesi adına değil, şimdinin eleştirel bir sorunsallaştırılması adına yapmıştır. Dahası, Foucault değilse bile[49] Adorno ahlaki-politik bir buyruk olarak ileriye dönük ilerleme anlayışına sadık kalmıştır; hem de ilerlemeyi felaketten kaçınma olarak negativist bir bakışla yeniden tasavvur etmesine ve bu ileriye dönük ilerleme anlayışını tarihsel bir "olgu" olarak geriye dönük ilerleme nosyonundan ayırmasına rağmen böyledir bu. Neyin ileriye dönük bir anlamda ilerleme sayılacağına ilişkin normatif vizyonlarını temellendirirken tarihsel öğrenmenin, toplumsal evrimin veya ilerlemenin geriye dönük hikâyesine canalıcı bir rol veren Habermas ile Honneth'in tam tersine, Adorno tarihsel bir "olgu" olarak ilerleme anlayışını sorgulamanın gelecekteki her tür ilerleme olanağı için zaruri olduğunu savlar.

Bu bakımdan, Adorno gelecekte ilerleme olanağını elden bırakmasa dahi – nitekim o böylesi bir teslimiyeti sadece kavramsal açıdan sorunlu değil, ahlaken de tiksindirici bulur– gelecekte neyin ilerleme sayılabileceğine ilişkin anlayışını "biz"e zemin hazırlayan şey olarak geriye dönük bir ilerleme hikâyesine dayandırmaz. Ona göre, ilerleme ancak sona erdiğinde gerçekleşir. Adorno'nun bu savı, kaynağını postkolonyal kaygılardan alıyor görünmediği ve postkolonyal çalışmalarla ilişkisi, Foucault'nunkine benzer şekilde, hayli tartışmalı ve karmaşık olduğu halde, bu fikrin kendi dekolonizasyonunu gerçekleştirmeyi amaçlayan bir eleştirel teori açısından son derece verimli olduğu kanısındayım.

Nitekim yazılarına yansıyan ve sıkça işaret edilen Avrupamerkezciliklerine rağmen, Foucault da Adorno da postkolonyal teorileştirme için verimli kaynaklar sağlamıştır. Bu açıdan, Foucault'nun çalışmaları, Said'in alanın kurucu metinlerinden biri olan *Şarkiyatçılık*'ını da kapsayan ama kesinlikle

49 Foucault gelecekte ilerleme olasılığına muhtemelen kuşkuyla yaklaşırdı. Buna karşılık, kendi adıma ben Adorno'nun sırf şimdiye dek gerçekleşmedi diye ilerlemenin gelecekte de imkânsız olduğu sonucuna varmanın yanlış bir çıkarım olduğu yollu savını daha ikna edici buluyorum. Kuşkusuz, bu, gelecekte neyin tarihsel ilerleme sayılacağını nasıl belirleyebileceğimiz şeklindeki son derece çetrefilli soruya bir cevap teşkil etmiyor.

onunla sınırlı kalmayan çok sayıda postkolonyal teori çalışmasına esin kaynağı olmuştur. Said, Foucault'nun söylem kavramını verimli bir şekilde işleterek, Şarkiyatçılığı ("Şark" başlığı altında toplanan kültürlerin kendisiyle en ufak ilişkisi olmayan büyük ölçüde ideolojik bir "Şark" fantazisi olduğu halde) Batı'nın Doğu'yu nasıl anladığını dikte eden söylemsel bir inşa; aynı zamanda kolonyal bir iktidar biçimine de tekabül eden bir "bilgi" biçimi olarak analiz etmiştir.[50] Bu analiz postkolonyal çalışmalar açısından öyle verimli olmuştur ki, Ann Laura Stoler 1995'te şu gözlemde bulunabilmiştir: "Son on yılda hiçbir analitik çerçeve kolonyal çalışmalar alanına Foucault'nunki kadar külliyen nüfuz etmemiştir."[51]

Buna karşın, Foucault'nun çalışmaları –özellikle son döneminde Said, Gayatri Spivak ve Stoler da dahil– postkolonyal düşünülerin şiddetli eleştirisine maruz kalmıştır.[52] Stoler, Foucault'nun son dönem çalışmalarına odaklandığı önemli kitabı *Race and the Education of Desire*'da (Irk ve Arzunun Eğitimi) onun Avrupa modernliğinde iktidar ilişkilerine dair tarihsel soykütüklerinde kolonyalizm, ırkçılık ve liberal emperyalizm meselelerini sistematik biçimde görmezden geldiğini öne sürer. Stoler'a bakılırsa, "asıl çarpıcı olan, Foucault'nun Avrupa burjuva düzenine ilişkin kendi çerçevelemesinin, tam da kendisinin birbiriyle kaynaşmış bilgi/iktidar rejimlerine yaptığı ısrarlı vurgunun teşvik edip cevaz veriyor göründüğü türden eleştirilerden muaf olmasıdır."[53] Stoler'ı bu eleştiriye sevk eden şey, kolonyalizm sorunu konusundaki yapmacık bilgisizliğine rağmen Foucault'nun postkolonyal teorileştirmedeki merkeziliğinin yarattığı anlaşılabilir hayal kırıklığıdır, ki Foucault'nun bu sorundan bihaber olma ihtimali bulunmadığını düşünüldüğünde daha da incitici hale gelen bir bilgisizliktir bu. Nitekim Foucault 1960'lı yılların sonunda Tunus'ta yaşamış ve ders vermiştir. Kaldı ki, onun kuşağından hiçbir Fransızın Cezayir sorununa kör kalma ihtimali yoktur. Robert Young'ın da öne sürdüğü gibi, Foucault'nun ırk ve kolonyalizm konusundaki "fiili suskunluğu" onun çalışmalarını "öyle eksiksiz biçimde Avrupa merkezli kılar ki, insan işin içinde kasti bir strateji olup olmadığını merak eder." Yine de, Young sözlerine şöyle devam eder:

50 Bu konuda bkz. Robert Young, "Foucault on Race and Colonialism," *New Formations*, S. 25 (1995), s 57-65.

51 Ann Laura Stoler, *Race and Education of Desire*: *Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham, New Carolina: Duke University Press, 1995), s. 1.

52 Faydalı bir genel değerlendirme için bkz. Robert Nichols, "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization," *Foucault Studies* 9 (Eylül 2010), s. 111-144.

53 Stoler, *Race and Education of Desire*, s. 5.

"Açıktan kolonyalizm tartışmalarına yer vermediği halde Foucault'nun çalışmalarının postkolonyal analiz için merkezi bir teorik referans noktası teşkil etmesi süregiden bir paradokstur."[54]

Bu konular Adorno'nun durumunda ise bir nebze farklı vuku bulmuştur. Onun çokça işaret edilen Avrupamerkezciliği, çalışmalarının postkolonyal teori açısından kullanışlılığını en azından ilk bakışta şüpheli hale getirir. Espen Hammer, buradan hareketle, Adorno'nun "lafını sakınmaz Avrupamerkezciliğinin" "ırkçılık, ayrımcılık ve emperyalizm de dahil olmak üzere postkoloyalizmle ilgili meselelere esasen ilgisiz" olmasından belli olduğunu söylerken, *Adorno*: *A Critical Reader* derlemesinin editörleri ise, onun "derinlemesine Avrupamerkezci" olduğunu ve "bırakın Avrupa'yı, Avusturya ve Almanya dışındaki dünya hakkında hiç bilgisi" olmadığını kabul eder.[55] Gelgelelim, bu derinlemesine ve lafını sakınmaz Avrupamerkezciliğine rağmen, son yıllarda özelikle negatif diyalektik kavrayışından hareketle, Adorno'ya postkolonyal teoriye önemli kaynaklar sunan bir düşünür olarak sahip çıkma yönünde bir dizi girişim olmuştur.[56] Örneğin, Namita Goswani, Adorno'ya göre "**farklılığın**" antagonist olmayan heterojenlik anlamına geldiği düşüncesinden hareketle, onun "negatif diyaletik kavrayışının farklılık anlayışı bakımından postkolonyal olarak anlaşılabileceğini" öne sürerek "radikal bir postkolonyal Adorno okuması" sunar. Goswami içinde bulunduğumuz tarihsel uğrağa, özellikle de insan kaynaklı iklim değişimi ve onun dünya çapındaki farklı tesirleri karşısında uygun gördüğü bir tür "umutlu umutsuzluk" için de yine Adorno'ya yönelir.[57]

Burada çözmeye teşebbüs dahi edemeyeceğim bu karmaşık tartışmalar ışığında şunu üstüne basa basa belirtmek isterim ki, burada amacım, postkolonyal teorinin, Avrupalı eleştirel teorinin Foucault ve Adorno gibi düşünürlerce temsil edilen radikal kolunun bir uzantısından ibaret olarak anlaşılabileceğini

54 Young, "Foucault on Race and Colonialism," s. 57.

55 Espen Hammer, *Adorno and the Political* (Londra: Routledge, 2006), s. 5; Nigel Gibson ve Andrew Rubin, "Introduction: Adorno and the Autonomous Intellectual," *Adorno*: *A Critical Reader* içinde, ed. Nigel Gibson ve Andrew Rubin (Oxford: Blackwell, 2002), s. 14.

56 Örn. bkz. Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia* (New York: Columbia University Press, 2005); Namita Goswami, "The (M)other of all Posts: Postcolonial Melancholia in the Age of Global Warming," *Critical Philosophy of Race* 1, S. 1 (2013): 104-20; Rajeev Patke, "Adorno and the Postcolonial," *New Formations* 47 (2002), s. 133-143; Robert Sprencer, "Thoughts from Abroad: Theodor Adorno as Postcolonial Theorist," *Culture, Theory and Critique* 51, S. 3 (2010), s. 207-221; Asha Varadharajan, *Exotic Parodies*: *Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995) ve Antonio Vázques-Arroyo, "Universal History Disavowed."

57 Goswami, "The (M)other of all Posts," s. 105-106, 108.

öne sürmek değil. Böyle bir iddia tam da Dipesh Chakrabarty'nin "tarihselcilik" dediği şeyin bir örneği olurdu, "zira böyle bir düşünce 'önce Batı'da, sonra başka yerde' önermesinin zamansal yapısını tekrar etmekten öteye geçmezdi."[58] Hakeza, her ne kadar bunun böyle olduğunu düşünsem de, amacım Foucault ve Adorno'nun postkolonyal teori için önemli kaynaklar sunduğunu göstermek de değil. Vurgulamak istediğim, daha ziyade, Adorno ile Foucault'nun, bütün hatalarına, Avrupamerkezciliğe kayma eğilimlerine ve kolonyalizm ve emperyalizm konusundaki istemli istemsiz körlüklerine rağmen yine de *eleştirel teori geleneği içinde*, eleştirel teorinin dekolonizasyonuna yönelik canalıcı önemdeki proje için önemli kaynaklar sunduğudur. İki düşünür tam da eleştirel teorinin tarihsel ilerleme düşüncesine bağlılığını yeniden düşünmemizi olanaklı kılmak suretiyle yapar bunu. İktidar ilişkilerini aşama aşama rasyonelleştiren bir rasyonalizasyon sürecinin aşama aşama ilerleyerek açımlanışı olarak Hegelci tarih anlayışını (ki Habermas ile Honneth'in daha gazı alınmış, pragmatik ve postmetafizik terimlerle yeniden düzenlemeyi amaçlarken dahi açık veya örtük şekilde yaslandığı anlayış budur) tarihselleştiren ve eleştirel açıdan sorunsallaştıran Adorno ve Foucault bu yolla normatiflik ve tarih arasındaki ilişkiyi düşünmenin alternatif bir yolunu önerir. Bu alternatif yol da, eleştiriyi toplumsal dünyada kırılganlık ve kırık hatları açmaya yönelik bütünüyle içkin ve parçalı bir pratik olarak anlayan kökten düşünümsel ve tarihselleştirilmiş bir eleştirel metodolojidir.

Fazla içe kapalı, eleştirel teorinin –hatta belli bir eleştirel teori geleneğinin– kendi iç tartışma ve problemlerine haddinden fazla odaklı olduğu söylenerek bu yaklaşıma itiraz edilebilir. Bu itiraz en az iki farklı şekilde ifade bulabilir. İlk olarak, eleştirel teorisyenlerin insan hakları ve uluslararası hukuk, kapitalizm eleştirisi, ulusaşırı demokrasiye ilişkin beklentiler gibi büyük ve zorlu meselelerle ilgilenmesi gerektiği ve burada kaba hatlarıyla tarif edilen eleştirel teori anlayışının bu gibi büyük projeler için kullanışlı olamayacak denli içe kapalı, hatta kendi iç sorunlarına odaklı olduğu söylenecektir. Bu eleştiriye cevabım, burada önerdiğim projenin bir bakıma, bu eleştiride varsayılandan çok daha mütevazı olduğudur. Amacım, toplumun eksiksiz bir eleştirel teorisini sunmak olmadığı gibi, burada sunduğum kabataslak Foucault ve Adorno okumasının bize böyle bir teori sunabileceğini öne sürmek de değil. Burada daha ziyade, eleştirel teorideki çok özgül ama bir o kadar da temel ve önemli bir

58 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*: *Postcolonial Thought and Historical Differenc*e, 2. Baskı (Princeton: Princeton University Press, 2008), s. 6.

sorunu, yani normatif temeller sorununu irdelemeyi amaçlıyorum. Bu sorun açısından da, eleştirel teorinin normatifliğini temellendirmeye yönelik mevcut stratejilerin tarihsel ilerleme ve sosyokültürel eğitim veya evrim düşüncelerinden türetilmesi bakımından fazlasıyla sorunlu olduğunu, sonuç itibariyle de, postkolonyal çağımızın mücadele ve iştiyaklarının kendine açıklık getirmesini hedeflemesi anlamında gerçek mânâda eleştirel olmayı amaçlayan bir teoriyle bağdaşmadığını gösterebilmiş olmayı umuyorum. Adorno ve Foucault okumam doğrultusunda, tarih, normatiflik ve eleştiri arasındaki ilişkiye dair alternatif bir anlayışın, eleştirel teoriyi postkolonyalizmin gündeme getirdiği çetin meselelerle derin ve tatmin edici bir ilişki kurmaya sevk edecek bir anlayışın taslağını çıkardım.

Bununla yakından bağlantılı bir itiraz da, eleştirel teori ile "postkolonyal" arasındaki karşılaşmayı tasarlarken başvurduğum özgül yönteme yönetilebilir. Ne de olsa, Terry Eagleton'ın izinden giderek şunu ileri sürenler çıkacaktır: Postkolonyalizmin yol açtığı sorun ve adaletsizlikler (ki bundan anlaşılan, vaktiyle sömürgelikten çıkmış olmakla beraber, salt bundan ötürü olmasa da büyük oranda uluslararası finans sisteminin işleyişinden ötürü bugün hâlâ berbat küresel adaletsizlik biçimlerine maruz kalan devletlerin mevcut toplumsal, ekonomik ve siyasi durumudur) üzerine düşünmenin en iyi yolunun, (Avrupa ve ABD'de öne çıkan, Fransız postyapısalcılığından ciddi ölçüde etkilenmiş bir teorik proje olarak anlaşılan) "postkolonyalizm"in içgörülerini benimsemek olduğu hiç de izahtan vareste değildir.[59] Şu da pekâlâ sorulabilir: Postkolonyalizmin müşkülatları üzerine düşünmek isteyen biri, bunun yerine neden, her ne kadar Marx'ın kendisi bu bağlantıların hepsini kurmamış olsa da, kapitalizm eleştirisini emperyalizm eleştirisiyle bağlantılandırmak için bolca kaynak sunan Marksizme başvurmasın ki? Marksistler ile postkolonyal teorisyenler arasında süregiden hararetli tartışmalar ve Marksistler ile postyapısalcılar arasındaki çok da rabıtasız olmayan, bir o kadar hararetli tartışmalar buraya sığmayacak kadar uzun bir hikâyedir.[60] Fakat bu hikâyenin hulasası, Marx'ın tarih felsefesinin post ve dekolonyal eleştirinin haklı olarak ana hedefi olan ilerlemeci, kalkınmacı tarih okumasından yeterince uzaklaşmıyor olmasıdır. Bu, çağdaş eleştirel teori açısından Marx'ın içgörülerinin hiçbirinin verimli olmadığı ya da kapitalizm eleştirisinin bir önem arz etmediği anlamına gelmez.

59 Terry Eagleton, "Postcolonialism and 'Postcolonialism'," *Interventions* 1, S. 1 (1998), s. 24-26.
60 Bu hususta bkz. Allen, *The End of Progress*, s. 23-25; Robert Young, *Beyaz Mitolojiler*, çev. Can Yıldız, İstanbul: Bağlam, 2000.

Kuşkusuz, çağdaş eleştiri teori açısından Marx'ın içgörülerinin çoğu verimli, kapitalizm eleştirisi de önemlidir. Burada söylenmek istenen sadece, *normatiflik ile tarih arasındaki ilişkiyi yeniden düşünme projesi için* Marx'tansa Adorno ve Foucault'ya başvurmanın bizim açımızdan daha iyi olacağıdır.

İşte içe kapalılık itirazının ikinci versiyonu da tam burada devreye girer. Yaklaşımım bu defa da farklı bir anlamda gereğinden fazla içe kapalı, kolonyalizmin miraslarını irdelemek için Avrupalı düşünürlerin içgörülerini kazıp çıkarmaya aşırı odaklı ve dışarıdan daha radikal bir dekolonizasyona ihtiyaç varken, içeriden dekolonizasyona haddinden fazla adanmış olmakla eleştirilebilir. Hem zaten C. L. R. James, Frantz Fanon veya Enrique Dussel dururken ne demeye Adorno ve Foucault'ya yöneliyorumdur ki? Odağı Avrupalı düşünürlerin üstünde tutarak, eninde sonunda, yine bir Avrupamerkezci bir Avrupamerkezcilik eleştiri sunmuş olmuyor, bu yolla da eleştirme iddiasında olduğum jestin ta kendisini tekrara düşmüyor muyumdur?

Bu eleştiriye, Walter Mignolo'dan esinle şöyle cevap vereceğim: Avrupamerkezciliğin Avrupamerkezci eleştirisi, eleştirel teorinin eksiksiz dekolonizasyonu projesi açısından pekâlâ yetersiz de olsa, bu gereksiz olduğu anlamına gelmez. Doğru, burada bütünüyle olmasa da büyük oranda Avrupalı eleştirel teorinin içeriden bir eleştirisini sunuyorum. Bu kısmen, ABD ve Almanya'nın yüksek öğrenim kurumlarında eleştirel toplum teorisi eğitimi almış biri olarak benim kendi toplumsal, kurumsal ve entelektüel formasyonumun bir işlevi – Richard Rorty'nin de bıkıp usanmadan bize hatırlattığı gibi, bulunduğumuz yerden başlamak durumundayız. Fakat her ne kadar Avrupalı eleştirel teori geleneğini kalkış noktası olarak alsak da, bu türden bir içeriden eleştiriye kalkışma gayemiz, eleştirel teoriyi kendi eleştirel perspektifini merkezsizleştirmeye zorlamanın onu başka bir şey haline getireceğini göstermektir.

İngilizceden çeviren: Emine Ayhan

Eleştirel Teoriyi Eleştirmek

CHARLES W. MILLS*

Kendini sorgulama ve özeleştiri genel itibariyle Batı felsefesi geleneğinin ta Sokrates'e kadar uzanan tartışmasız bir tanımlayıcı özelliği ise şayet, bu durumda kendini bilinçli biçimde "eleştirel teori" olarak adlandıran modern felsefe külliyatının kendi kurucu nitelikteki varsayımlarının eleştirisine haydi haydi kucak açıyor olması gerekir. Bu ister aklın heteronomisini reddedip kendi başlarına düşünmeleri için tek tek "kişilere" yöneltilen bireyci Kantçı öğüt biçiminde olsun, isterse gerici ideolojilerin büyübozumu için bir gruba yapılan, daha sosyopolitik nitelikteki Marksist çağrı biçiminde olsun, sorgulanmadan devralınmış çerçevelerin elekten geçirilmesi eleştirel teorinin kendi bağlanımları açısından da programatik bir gereklilik addedilir. Gelgelelim, Amy Allen'ın bu derlemede yer alan yazısında savladığı gibi, eleştirel teorinin kendi Avrupa merkezciliğini halen yeniden düşünmesi gerekmektedir. Allen'a bakılırsa, Edward Said'in *Kültür ve Emperyalizm*'de Frankfurt Okulu eleştirel teorisinin önyargılarına yönelik ithamlarının üstünden yirmi yılı aşkın bir zaman geçmiş olmasına rağmen, "değişen fazla bir şey yok[tur], zira çağdaş Frankfurt Okulu eleştirel teorisi emperyalizm meselesindeki sessizliğini büyük ölçüde koru[maktadır]."[1]

Peki, eleştirel teorinin insanlık için özgürleştirici bir proje geliştirdiğine dair kendi klasik iddiaları dikkate alındığında, bu nasıl mümkün olabilmektedir? Allen'ın teşhisinde sorunu saptadığı yer, geleneğin halen hayatta olan iki önemli

* "Criticizing Critical Theory", *Critical Theory in Critical Times,* Columbia University Press, 2017, s. 233-250. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeleştirilmiştir

1 Bkz. Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil, 2016, s. 348 ve Amy Allen "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu: Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori," bu sayıda, s. 374.

figürü Jürgen Habermas ile Axel Honneth'in eleştirel teorinin normatifliğini (özlem duyulan bir idealin aksine) "bir 'olgu' olarak ilerleme" düşüncesinde temellendirmeye hasredilmiş "sol-Hegelci stratejisi"dir. Aydınlanma modernliği, iki düşünür için de "modern öncesi, gayri-modern yahut geleneksel yaşam biçimlerine kıyasla bir ilerlemeyi temsil et[mektedir]," ki bu da Allen ve diğer postkolonyal eleştirmenlere göre esasen, Avrupa'yı dünyanın geri kalanından üstün bir kıta konumuna yerleştiren "emperyalist üstanlatının" tasdiki anlamına gelir. Söz konusu strateji, bu bakımdan, geleneksel uygarlaştırma misyonunu sadece sözde ilerici bir kılığa bürüyerek yeniden devreye sokmaktan başka bir şey yapmıyor gibidir. Allen ise, olası bir çare olarak, Frankfurt Okulu'nun "tarihsel ilerleme fikri konusunda […] fazlasıyla şüpheci" olan önceki kuşak düşünürleri Walter Benjamin ve Theodor Adorno'nun bu kadar iyimser olmayan bakışına dönmemiz önerisinde bulunuyor. "Tarihi düşünmek için alternatif bir metodoloji" geliştirmeleri bakımından Michel Foucault ile Adorno'nun ortaklığına dikkat çeken Allen, meramının postkolonyal teorinin Foucault'ya veya Adorno'ya *ihtiyaç duyduğunu* söylemek değil, bu iki düşünürün "eleştirel teori geleneği içinde, eleştirel teorinin dekolonizasyonuna yönelik canalıcı önemdeki proje için önemli kaynaklar sunduğu"nu söylemek olduğunu vurgulayarak yazısını bitiriyor.[2]

Eleştirel teorinin suskunlukları ve onu geri kazanmanın cazipliği başta olmak üzere, Allen'ın söylediklerinin çoğuna katılıyorum. Bununla birlikte, ben tartışmanın odağına daha çok ırk kavramını taşımak istiyorum, zira bu kavramın tartışmaya, aynı anda *hem* dışarıdan *hem de* içeriden bir eleştiri arz eden bir boyut kattığı kanısındayım. Neticede, birer insan kategorisi ve gruplandırması olarak "beyazlar" ve "beyaz olmayanlar"ın kökeni modernlikten daha eskiye dayansa da, diyalektik bir karşılıklı ilişki içinde varlık kazanması modernlikle *birlikte*, modernliğin *etkisiyle* gerçekleşmiştir. Üstelik, alana yabancı olanların umabileceğinin aksine, günümüz eleştirel teorisi ırkı tematik düzeyde büyük oranda basbayağı marjinalleştirirken (Allen, Foucault'nun eleştirel teorinin ırkla ilişkisini bizzat görmezden geldiğini belirtiyor), bir yandan da, çoğu eleştirel ırk teorisyeni küresel tarihsel süreçlerle ve karşılaştırmacı soykütükle bağını koparmış, dar bir ABD merkezci ırk anlayışı çerçevesinde iş görmektedir.

Bununla beraber, postkolonyal teorinin teorik düzeyde ırk kavramıyla birlikte ele alınması gerektiğini ve ırkın küresel bir kategori olarak ortaya

2 Allen "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu: Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori," bu sayıda, s. 393.

çıkışının en iyi, Avrupa yayılmacılığının tarihinin prizmasından anlaşılabileceğini düşünenlerimizin sayısı hiç de az değil.[3] Aslına bakılırsa, –vaktiyle mesai arkadaşım olan Barnor Hesse gibi– bazı araştırmacılar esas itibariyle sömürgeci bir yönetimsellik yapısı arz etmesinden ötürü ırkın sömürgecilikle yakından bağlantılı olduğunu, dolayısıyla bu ikisini birbirinden kavramsal olarak ayrı tutan bir yaklaşımın ikisini de yanlış anladığını ortaya koymaktan başka bir şey yapmadığını öne sürmektedir.[4] Şayet eleştirel teorinin, Allen'ın da öne sürdüğü gibi, dekolonize edilmesi gibi bir gereklilik varsa, aynı zamanda ırksallığından da arınması gerektiği ileri sürülebilir. Üstelik böyle bir arınma, Allen'ın "tarihi *hem* bir ilerleme *hem de* bir gerileme hikâyesi olarak yeniden kur[duğunu]" söylediği metodolojiye de pekâlâ örnek teşkil edecektir.[5]

Ben bu yazıda eleştirel teorinin –ister (Kantçı etikte olduğu gibi) bireysel düzeyde, ister (Hegelci/Marksist "dünya-tarihsel" teorileştirmede olduğu gibi) beyaz üstünlüğünün toplumsal-sistemik düzeyinde olsun– ırk meselesini ciddiyetle ele almaktaki akametinin kendi beyazlığına da kör kaldığını ileri sürüyorum. Sonuç itibariyle, bu körlük, eleştirel teoriyi, Batı felsefesinin başlangıcından beri önüne koyduğu epistemik ve etik bir hedef olarak, "toplumsal kurum ve pratikleri[n], kültürel anlam ve özne oluşumu örüntülerini[n] ve bizi kimsek o yapan normatif bağlanımların" özeleştirel ve "yabancılaştırıcı" izahına ulaşmaktan da alıkoymuştur.[6]

1

Eleştirel teorinin eleştirel ırk teorisiyle konuşmaya başlaması gerekmektedir. Böyle bir konuşma talebi hiçbir surette yeni olmadığı gibi, terminolojiler arasındaki örtüşme de tesadüfi değildir. Allen yazısında Said'in eleştirisine atıfta bulunuyor ama ben Afrikalı-Amerikalı filozof Lucius Outlaw'un bundan çeyrek asır önce, 1990'da yaptığı daha erken bir müdahaleye dikkat çekmek istiyorum. Outlaw "Toward a Critical Theory of Race" (Eleştirel bir Irk Teorisine Doğru) başlıklı yazısında *hem* Frankfurt Okulu eleştirel teorisinin *hem*

3 Örn. bkz. David Theo Goldberg, *Racist Culture*: *Philosophy and the Politics of Meaning* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1993) ve Charles W. Mills, *The Racial Contract* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997).

4 Barnor Hesse, "Racialized Modernity: An Analytics of White Mythologies," *Ethnic and Racial Studies*, C. 30, S. 4 (Temmuz 2007), s. 643-663.

5 Allen "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu: Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori," bu sayıda, s. 379.

6 Allen "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu: Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori," bu sayıda, s. 389.

de parti bağlantılı Marksizmlerin ırk konusundaki noksanlıklarını eleştirir.[7] Outlaw'un ırk meselesine duyarlı bir eleştirel teorinin gerekliliğini derli toplu ortaya koyan ilk felsefi makalelerden biri (belki de *ilki*) kabul edilen yazısı, (daha hantal ve elverişsiz bir alan olarak "felsefede eleştirel ırk teorisine" karşıt olarak) son yıllarda resmen "eleştirel ırk teorisi" olarak adlandırılan araştırma alanının gelişimi açısından canalıcı önemdedir.[8] Anlayacağınız, kendimizi kanonik eserlerle konuşan profesyonel filozofların yazdıklarıyla sınırlandırsak dahi bu meydan okumanın ne kadar eskiye gittiğini takdir etmek önemlidir. (Nitekim kendimize koyduğumuz bu sınırlamaları gevşettiğimiz takdirde, bu tartışmanın çok daha eskiye dayandığını fark edebiliriz.) Outlaw'un yazısını yazılışından yirmi beş yıl sonra bir eleştirel teori konferansında dikkatlere sunmak ve konferans sunumlarının yer aldığı, sonradan yayımlanan bir derlemede zikretmek gibi bir yükümlülük hissediyor olmam da, yazının arz ettiği meydan okumanın bu çalışma alanında ne ölçüde görmezden gelindiğinin olası en açık göstergesidir.

Eleştirisinde hem (yirminci yüzyıldaki çeşitli örgütlü sol biçimleriyle) klasik Marksizmi hem de partiden bağlanımı olmayan eleştirel teoriyi muhatap alan Outlaw o dönem sorunun, diğer toplumsal kimlikleri yok saymak pahasına sınıfsal aidiyeti gerçek ve tanımlayıcı addederek ayrıcalıklı tutan –dolayısıyla kurucu kavramları itibariyle ırk meselesine duyarsız kalan– bir toplumsal ontoloji ve felsefi antropoloji olduğunu öne sürmüştür. Outlaw'a göre mesele, (yer yer sorun teşkil edebilse bile) ille ırkçılığın reddedilmesi değil, ırkın kendi ontolojisine sahip bir toplumsal gerçeklik olarak tanınmaması ve modern dünyanın yapılanmasında merkezi bir yere sahip olduğunun teslim edilmemesidir. Başka bir deyişle, Outlaw'a göre burada, (ırkı kılık değiştirmiş bir sınıfsal fenomen olarak alan) bir sınıf indirgemeciliğinin veya ırk dışlayıcılığının Marksist/eleştirel teori şekline bürünmüş bir diğer türü söz konusudur. Kuşkusuz, çağdaş eleştirel teori şimdilerde sınıf ontolojisinden uzaklaşarak, daha anaakım liberal benlik ve toplum kavrayışlarına yönelmiş durumdadır. Dolayısıyla, çağdaş eleştirel teorinin barındırdığı dışlayıcılık da artık, gerçekte ırkların değil, sadece bireylerin varolduğunu söyleyen daha

7 Lucius Outlaw, "Toward a Ciritical Thory of Race" (1990), *Race and Racism* içinde, ed. Bernard Boxill (New York: Oxford University Press, 2001).

8 Bkz. Penn State Felsefe Bölümü tarafından yenilerde yayımlanmaya başlayan *Critical Philosophy of Race* dergisi. Bu alanda klasikleşmiş yazıların tekrar basımlarının yer aldığı bir derleme için bkz. Paul C. Taylor (ed.), *The Philosophy of Race*: *Ciritical Concepts of Philosophy*, 4 cilt (New York: Routledge, 2012).

bilindik liberal versiyona ayak uydurmuştur.[9] Fakat iki durumda da, eleştirel ırk teorisinin ırkın bireylerin toplum içindeki etkileşiminde yarattığı farklılığa yaptığı vurguya da, eleştirel ırk felsefesinin bu etkileşimin felsefi sonuçlarına ilişkin soruşturmasına da kucak açan bir alan değildir bu.

Yine de, son otuz yılda ırk ve benlik metafiziği, ırk ve toplumsal epistemoloji, ırk ve felsefe tarihi, ırk ve normatif teori (etik, siyaset felsefesi, estetik), ırk ve varoluşsal, fenomenolojik gerçeklikler, ırk ve "beyazlık" gibi konularda azımsanmayacak oylumda bir külliyat üretilmiştir ve kuşkusuz, bunun eleştirel teorinin misyonuyla bir ilgisi olmalıdır.[10] Ne var ki, söz konusu literatür dikkat çekici ölçüde genişlemiş olmasına karşın, halen büyük oranda Amerikalıdır ve Avrupalı felsefe çevrelerinde pek ilgiye karşılanmadığı gibi, Kuzey Amerika'da dahi gerçek eleştirel teoriden çoğunlukla ayrı bir alan olarak görülmektedir.[11] Toplumsal tahakkümden özgürleşmeye yönelik ortak bir gündeme sahip olmaları beklenirken, eleştirel teori ile eleştirel ırk teorisi birbiriyle konuşmamaktadır. Akademideki demografik ve kavramsal ayrımcılık burada da başka disiplinlerde olduğu kadar barizdir: Çoğunluğu beyazlardan oluşan konuşmacı ve dinleyiciler ile çoğunluğu beyaz olmayanlardan oluşan konuşmacı ve dinleyiciler, felsefi renk çizgisinin ayrı taraflarındaki yerlerini almış durumdadır.

Peki ama bu nahoş durumu düzeltmek nasıl mümkün olabilir? Evvela, böyle bir dekolonizasyon ve gayri ırksallaşma ihtiyacının Batı'nın toplum ve

9 Örn. bkz. Kwame Anthony Appiah'nın "Gerçek şu ki, ırklar yoktur" şeklindeki ünlü ifadesi. Appiah, *In My Father's House*: *Africa in the Philosophy of Culture* (New York: Oxford University Press, 1992), s. 45. Bununla birlikte, kuşkusuz, çağdaş liberalizmin dışlayıcılığını, özellikle hakim versiyonlarında ırkın gerçekliğini bırakın reddetmeyi, kendinden emin bir şekilde destekleyen daha erken tarihli bir liberalizmin dışlayıcılığından ayırt etmek gerekir.

10 Örn. bkz. Sally Haslanger, *Resisting Reality*: *Social Construction and Social Critique* (New York: Oxford University Press, 2012); Linda Martin Alcoff, *Visible Identities*: *Race, Gender, and the Self* (New York: Oxford University Press, 2006); Alcoff, *The Future of Whiteness* (Malden, Massachusetts: Polity, 2015); Shannon Sullivan ve Nancy Tuara, ed., *Race and Epistemologies of Ignorance* (Albany, New York: SUNY Press, 2007); Andrew Valls, ed. *Race and Racism in Modern Philosophy* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005); Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (New York: Cambridge University Press, 2009); Derrick Darby, *Rights, Race, and Recognition* (New York: Cambridge University Press, 2009); Robert Gooding-Williams, *In the Shadow of Du Bois*: *Afro-Modern Political Thought in America* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009); Elizabeth Anderson, *The Imperative of Integration* (Princeton: Princeton University Press, 2010); Lewis R. Gordon, ed., *Existence in Black*: *An Anthology of Black Existential Philosophy* (New York: Routledge, 1997); ve Emily S. Lee, ed., *Living Alterities*: *Phenomenology, Embodiment, and Race* (Albany, New York: SUNY Press, 2014).

11 Bu ulusal sınırların ötesine geçme yönünde özbilinçli bir girişim için bkz. *Critical Philosophy of Race*: *Beyond the USA*, *Journal of Applied Philosophy* özel sayısı (Ağustos 2017), C. 34, S. 4, ed. Albert Atkin ve Nathaniel Coleman.

siyaset felsefesi içinde ne kadar *yaygın* bir problem olduğunu çekinmeden kabul etmekle işe başlamalıyız. Yani eleştirel teorinin kendi iddiaları her ne kadar onun programatik ideali ile gerçekliği arasındaki uçurumu anaakım varyantı için geçerli olandan daha derin hale getirse de, eleştiriye ihtiyacı olanın yalnızca eleştirel teori olduğunu savlamak haksızlık olur. Anglo-Amerikan dünyadaki (örneğin Rawls ve diğerlerinin dahil olduğu) hegemonik analitik gelenek, (bugün itibariyle kısmen mesafe alınmış ve zayıflamış da olsa) devrimci Marksist kökenleri itibariyle eleştirel teorinin radikal özgürleşmeci veçhesine katiyen sahip olmadığı halde, özgürlük, adalet ve ötekine saygı normlarına sözümona bağlı addedilir. Neticede, Raws'un ilk ve en önemli kitabı açıkça *A Theory of Justice* (Bir Adalet Teorisi) başlığını taşımakta ve kitabın umumiyetle, anaakım Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin yönünü devlete karşı siyasi yükümlülüklerimizi gerekçelendirme amacından uzaklaştırıp, "iyi düzenlenmiş" ideal bir toplumun ilkelerinin belirlenmesi amacına doğru çevirdiği düşünülmektedir. Buna ilaveten, Rawls sözleşmeye hipotetik bir "temsil aracı" olarak yeniden geçerlilik kazandırırken, kuşkusuz, (hemcinsimiz diğer yurttaşlara duyduğumuz saygıya büyük önem atfeden) Immanuel Kant'tan esinlenmiştir. Bu anlamda, yurttaşların kendilik bilgisinden (*self-knowledge*) cehalet perdesiyle alıkonmasının, hiç kimsenin kimlik damgasından ötürü "ötekileştirilmemesini" yahut dışlanmamasını teminat altına almanın gerekli bir yolu olduğu farzedilir; bütün yurttaşların temel özgürlüklerini sağlama alan da adaletin sözcüksel önceliğe sahip ilk ilkesidir.[12]

Bundan dolayı, hayli farklı bir dille sunuluyor olsa da, analitik siyaset felsefesinin eleştirel teorininkiyle kıyaslanabilir bir normatif girişimde bulunduğu varsayılır. Oysa çeşitli yazılarda da belgelediğim üzere, Rawls'un kendisi, toplam iki bin sayfa tutan beş kitabının tek sayfasında dahi ırk hakkında dişe dokunur bir laf etmediği gibi, kolonyalizm ve emperyalizmin *adını bile anmaz*.[13] Üstelik Rawls'un adı saymakla bitmeyen mürit ve öğrencileri de bu eksikliğe çözüm bulmak gibi bir çabaya girmemiştir (bu durumun bilinen tek istisnası Thomas Pogge'dir).[14] Bunu görmek için, son on yılda Rawls hakkında yayım-

12 John Rawls, *A Theory of Justice*, gözden geçirilmiş basım (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999). İlk yayın tarihi: 1971.

13 Bkz. Charles W. Mills, "Rawls on Race/Race in Rawls," "Race, Racism, an Liberalism in the Twenty-First Century" içinde, ed. Bill E. Lawson, Ek, *Southern Journal of Philosophy*, S. 47 (2009), s. 161-184.

14 Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*: *Cosmopolitan Responsibilities and Reform*, 2. Baskı (Malden, Massachusetts: Polity, 2008). İlk yayın tarihi: 2002.

lanan sayısız rehber kitabın oluşturduğu ikincil literatüre şöyle bir bakmak yeterlidir.[15] Açıkça görülüyor ki, sorun analitik-Kıta Avrupa'sı ayrımından daha derindedir, hatta aslına bakılırsa, bu ayrımla büyük ölçüde ilintisizdir. Bu yüzden de ben sorunu alanın demografisinin ve kavramsal mimarisinin birbirini karşılıklı olarak pekiştiren "beyazlığında" konumlandırmak gerektiğini düşünüyorum.[16]

ABD akademisinde ırksal azınlıkların yetersiz temsili bilindik bir hikâyedir ama bu yetersiz temsil felsefede beyaz üniversite normlarına göre dahi aşırı düzeydedir. Profesyonel felsefecilerin ancak yüzde 5 ila 6'sı (beyaz Hispanikler de dahil) beyaz olmayanlardan oluşmaktadır, ki (yüzde 80 civarında olan) erkekliğinden bile daha yüksek bir disipliner temsil edilemezlik oranıdır bu.[17] Anaakım felsefeciler, bilhassa da bu (alakasız) külliyatla birlikte geride bırakma iddiasında oldukları bir konuda demografinin zikredilmesinden rahatsız ve rencide olabilir. Fakat özellikle anti-monolojik söylemsel kapsama konusundaki zahiri taahhüdü göz önünde tutulduğunda, materyalizm ve toplumsal içe içe geçmişlik konusunda Marksist temellere dayanan bir eleştirel teori açısından böyle bir teşhisin özünde sorun arz etmemesi gerekir.

Bu konuları gündeme getirenlerin ister liberal ister radikal, ister akademi içinden ister akademi dışından olsun, alışılageldiği üzere, renkli insanlar olması tesadüf değildir. Yirminci yüzyıl uluslararası radikal siyah geleneğinin 1920'lerden sonraki (Rus Devrimi sonrası) gidişatına aşina olan herkes, "ırk" safında duranlar ile "sınıf" safında duranlar, siyah milliyetçiler ile siyah sosyalistler arasındaki hararetli ideolojik çatışmalardan ve ikinci grupta yer alanların en azından bir kısmının beyazların ırksal tahakkümünü teorileştirebilecek yeterlilikte bir tarihsel materyalizm –"siyah" bir Marksizm– geliştirme çabasından

15 Bu literatürün en son kötü örneği için bkz. Jon Mandle ve David E. Reidy, ed., A Companion to Rawls (Malden, Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2014). Altı yüz sayfayı bulan kitapta ırk meselesine sadece bir buçuk sayfa ayrılmıştır.

16 Bkz. Charles W. Mills, "Decolonizing Western Political Philosophy," *New Political Science*, C. 37, S. 1 (Mart 2015), s. 1-24.

17 2014 yılı itibariyle (beyaz Hispanikler de dahil) azınlıklar ABD nüfusunun yüzde 38'ine tekabül etmektedir. Demek ki, nüfusun yüzde 62'sini Hispanik olmayan beyazlar oluşturmaktadır. Hispanik olmayan beyaz kadınların oranı ise, nüfusun yüzde 31'ine karşılık gelmektedir. Azınlık felsefecileri ABD'deki felsefecilerin yüzde 5 ila 6'sına; Hispanik olmayan beyaz kadınlar ise nüfusun yaklaşık yüzde 16 ila 20'sine tekabül ediyorsa, bu durumda azınlık felsefecilerinin ulusal nüfusa oranla yetersiz temsili açıkça çok daha vahim durumdadır. Bkz. Noor Wazwaz, "It's Official: The U.S. Is Becoming a Minority-Majority Nation," *U.S. News & World Report*, 6 Temmuz 2015, http://www.usnews.com/news/articles/2015/07/06/its-official-the-us-is-becoming-a-minorty-majority-nation; ve American Philosophical Association, *Membership Demographic Statistics, FY 2014, FY 2015*, http://c.ymcdn.com.sites/www.apaonline.org/resource/resmgr/Data_on_Profession/Member_Demo_Chart_FY2015_Rev.pdf.

haberdardır.[18] W. E. B. Du Bois'nin *Black Reconstruction*'ı (Siyah Yeniden Yapılanma), Richard Wright'ın hikâyeleri ve kurmaca dışı eserleri, C. L. R. James'in kolonyalizm ve ırk konulu çalışmaları, Frantz Fanon'un zenciliği "evrenselci" Hegel diyalektiği altında toplayan Sartrecı anlayışa karşı çıkışı ve sömürgecilik meselesine gelindiğinde Marksizmin "biraz esnetilmesi" gerektiği yönündeki yargısı göz önünde tutulduğunda, siyahların noksan buldukları beyaz sol kategorilerle teorik mücadelesinin uzun bir tarihe sahip olduğu görülür.[19] İster Marksist-Leninist komünizmde, isterse sol liberal sosyal demokraside olsun, talihsiz akıbet, Michael Dawson'ın son kitabının başlığındaki (*Blacks in and out of the Left*) gibi, siyahların solun kâh içinde, kâh dışında yer aldıkları bir tarih olagelmiştir.[20] Richard Wright, Ralph Ellison, George Padmore ve Aimé Césaire ise, –o dönem halen önemli bir siyasi güç teşkil eden– örgütlü komünizmin ünlü önderleri arasındadır. Dawson şöyle diyor:

> Amerikan tarihinin klasik sorularından biri, bu ülkede neden hiçbir zaman güçlü bir sosyal demokrat hareketin gelişmediğidir…Ben hikâyenin merkezi ama yeterince anlaşılamamış bir veçhesinin örgütlü Amerikan solunun, özellikle de sosyal demokrat kanadının siyah aktivistleri başarılı şekilde bünyesine katmaktaki acizliği ve daha genel olarak da, ırksal adalet meseleleriyle uğraşmaktan imtina etmesi olduğunu iddia etmek istiyorum…Beyaz-egemen solun belli başlı kesimlerinin bu analitik çerçeveleri bünyesine katma konusundaki acizliği daha radikal ve çoğu zaman en azından kısmen ayrışmış bir siyah radikalizmine yol açmıştır.[21]

Demek ki, ırksal adalet talepleri liberal anaakımda dahi ya husumet ya da aldırışsızlıkla karşılanmış, bu durum da, siyah aktivistlerin işbirliğine genellikle yanaşmayan, söz dinlemez bir "beyaz" liberalizme bu doğrultuda yeni bir yön

18 Bkz. Cedric J. Robinson, *Black Marxism*: *The Making of the Black Radical Tradition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000). İlk yayın tarihi: 1983.

19 Bkz. W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America*, *1860-1880* (New York: The Free Press, 1998) (ilk yayın tarihi: 1935); Richard Wright, *Lawd Today!, Uncle Tom's Children, Native Son* (New York: Library of America, 1991); Wright, *Black Boy* (*American Hunger*), *The Outsider* (New York: Library of America, 1991); C. L. R. James, *The Black Jacobins*: *Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2. Baskı (New York: Vintage, 1989) (ilk yayın tarihi: 1938); Frantz Fanon, *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, çev. Orçun Türkay (İstanbul: Metis, 2020); Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer (İstanbul: Versus, 2007).

20 Michael C. Dawson, *Blacks in and out of the Left* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013).

21 Dawson, *Blacks in and out of the Left*, s. 13, 15.

verme çabasına girmesini gerekli kılmıştır. Velhasıl, "beyaz" normatif siyaset teorisi liberalden radikale uzanan bir yelpazede tarihsel olarak kifayetsiz kalmıştır. Batı akademisindeki dışlamalar –Kıta eleştirel teorisinin ve analitik Anglo-Sakson Rawlsculuğunun sessizliği– yer değiştirmiş ve dolaylı bir kılıkta da olsa, ABD ve diğer Batılı uluslardaki, kendini ilerici olarak algılayan beyaz-egemen siyasi hareketlerin yirminci yüzyıl boyunca sergilediği dışlamaları düpedüz aynalamaktadır.

İşte bu nedenle, yalın haliyle demografinin sadece felsefi eleştirel teorinin değil, felsefi (sol-)liberal teorinin de emperyalizm ve ırk konusundaki sessizliğini açıklamada önemli bir rol oynadığı gerçeğiyle yüzleşmemiz gerekiyor. Feminist felsefenin "ikinci dalgayla" yeniden doğuşunun ancak 1970'lerde kadınların yavaş yavaş bu alana girmesiyle gerçekleşmesinde olduğu gibi, söz konusu adaletsizliğin teorileştirilip irdelenmesiyle en bağlılıkla ilgilenenlerin de ondan bizzat olumsuz etkilenenler olduğunu görmek bizi şaşırtmamalıdır. Gerek Kıta felsefesinde gerekse analitik felsefede beyaz siyaset felsefecilerinin bu meseleye ilgisizliklerinin temelinde beyaz ayrıcalığının yattığı aşikârdır. Daha fazla renkli insanın alana girmesi, beyaz ayrıcalığının hakim varsayım çerçevelerinin ve öncelik hiyerarşilerinin sorgulanmasında başlı başına önemli bir adımdır.

Ama şimdi eleştirel teoriye ve onun tahakküm yapılarının toplumsal idraki ve normatif teşhisi habislikle şekillendirme biçimlerine dair çok daha incelikli (dolayısıyla işlevsizliği bakımından daha kabahatli olan) teorileştirmesine dönelim. (Libealizm, Rawls'da olduğu gibi, "kamusallığın"/şeffaflığın kıymetini vurgular ama –özellikle Rawls'un ve Rawlsculuğun ideal-teorik yönelimi göz önünde tutulduğunda– *toplumsal gayri şeffaflık* mekanizmalarının Marksist geleneğin "ideoloji" analizinin öncülük ettiğiyle kıyaslanabilecek bir analizini sunmaz.) Nasıl ki sınıf teorisi (bugün ne kadar sulandırılmış da olsa) bizi "burjuva" bir bakış açısına duyarlı kılıyor –dolayısıyla bu bakış açısına bilişsel bir mesafe almamıza olanak sağlıyor– ise ya da nasıl ki feminizm bizi bilinçsizce taşıyıcısı olduğumuz "cinsiyetçi" ve "erkek egemen" varsayımlara karşı kendimizi de fark edip irdeleyecek şekilde uyanık kılıyorsa, sadece beyaz olanlarımızın değil, hepimizin analizin zımni "beyaz" ve "Avrupa merkezci" optikleri hakkında kendimizi aynı şekilde sorgulamamız gerekmektedir. Irk ve beyaz ırk ayrıcalığı modern dünyanın kilit yapıları arasında kabul edil*me*diği takdirde –yani, teorik ilgi (özellikle de bireyci bir bakış açısıyla kavramsallaştırılmış) *ırkçılıkla* sınırlı kalıp, bir kategori olarak "ırk" itibarsız bir biyolojinin atavistik kalıntısı olarak değerlendirildiği takdirde– geçerli ahlaki duruşlara,

medeni hallere, inanç yönelimlerine, bilinç örüntülerine, imkân ve engellere, zenginlik ve yoksulluğa ya da genel itibariyle yaşam fırsatlarına etki ederek hepimizi şekillendiren bir toplumsal gerçeklik olarak beyaz tahakkümü pek bir anlam ifade etmeyecektir.

Eleştirel teoriyi fenomenoloji, metafizik, epistemoloji, toplum ve siyaset teorisine ve eleştirel ırk felsefesinin son otuz senedir araştırma konusu olan etiğe ilişkin bu bahislerde daha kendinin farkında kılmak üzere eleştirel ırk felsefesiyle diyaloga sokma ihtiyacı işte buradan gelmektedir. Söz konusu ihtiyacın bu kadar aciliyet taşımasının nedeni sadece, ırk meselesine duyarlı bir özgürleştirici perspektifin felsefe alanında görece ihmal edilmiş olması değil, "normal" idrakte gerçekleşmesi gereken altüst oluşun bazı açılardan, sınıfı ve toplumsal cinsiyeti yeniden düşünme girişimlerinin sunduğundan daha kapsayıcı ve yıkıcı olmasıdır. Ne de olsa, beyaz eleştirel teorisyenlerin çalışmalarındaki şekliyle sınıf ve toplumsal cinsiyet teorisi *beyaz* işçi sınıfına ve *beyaz* kadınlara –yani, kendi beyaz ırkdaşları arasındaki tabiyete– istinaden geliştirilmiştir. Oysa beyazları *dışarıdan* bir topluluk olarak gören eleştirel ırk felsefesi renkli insanların *dışarıdan* perspektifinden gelmektedir. Beyaz eleştirel teorisyenler için kapalı kutu olan disiplinlerde, yani çağdaş eleştirel etnisite çalışmaları ve Afrikalı Amerikalı teorisinde, Avrupa istilası, Afrikalı köleliği ve küresel beyaz üstünlüğünün inşasını kalkış noktası alan ve geleneksel zaman, mekân ve bireylik kategorilerini bu temelde yeniden düzenlemeyi amaçlayan "eleştirel" bir düşünce külliyatı ortaya çıkmıştır.

2

Meramımı, Allen'ın "tarihsel sorunsallaştırma olarak eleştiri anlayışının çekirdek özellikleri" addettiği altı izleğe dönerek örneklemeye çalışayım. Allen bu izlekleri şöyle sıralıyor: "akıl ve iktidar, ütopya ve ütopyacılık, Tarihin tarihselleştirilmesi, sorunsallaştırma olarak soykütük, eleştirel mesafe (veya çekiçle felsefe yapmak), modernliğin sorunsallaştırılması ve normatif mirası."[22] Ben bu izlekleri çizgisel bir tarzda değil, birbirleriyle ilişkileri içinde tartışacağım. Bunu yaparkenki amacım kısmen, ırkın ve beyaz ırk ayrıcalığının özbilinçli ikrarının nasıl bu izleklerin sınırlarının ötesine geçtiğini göstermek.

Akıl ve iktidarla başlayalım. Felsefi özeleştiri işlemi, yani aklın (daha az aydınlanmış olduğu varsayılan) kendi üstüne (varsayımsal olarak daha ay-

22 Allen "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu", *age*.

dınlanmış bir şekilde) dönmesi, kuşkusuz, hiç de salt eleştirel teoriye özgü bir özellik değil, bu yazının başında da vurgulandığı gibi, Batı felsefesi geleneğinin genel bir özelliğidir. Aristoteles'in Platon tenkitlerinden Thomas Hobbes'un "ortaçağ alimlerine" yaptığı dokundurmalara ve Karl Marx ile Friedrich Engels'in Hegelci idealizm yergilerine kadar bu disipline, çoğu kez bizatihi rasyonalitenin alanında gerçekleşmiş nesiller arası bir hesaplaşma damgasını vurmuştur. En azından (kimilerine göre, kendini önceki Kantçı mirasa karşıt olarak konumlandıran) Marksist ve Marx'ın mirasçılığını üstlenen versiyonları için konuşursak, eleştirel teoriye damgasını vuran ise, eleştirinin hedefi olan bu kifayetsiz rasyonalitenin toplumsal yapı ve grup üyeliğiyle bağlantılandırılması olmuştur. Burada sadece nesille ilgili bir körlük değil, bazı idrak sahibi kişilerin bir şeyleri sözümona yanlış anlama eğilimi de iş başındadır ve bu kişilerin toplumsal pozisyonlarının, ayrıksı tecrübelerinin ve maddi grup çıkarlarının şekillendirdiği bir eğilimdir bu. Ayrıcalıklılar (belli bir eksende ayrıcalıklı olanlar) o ayrıcalıkla düzenlenmiş bir "yaşam dünyasında" yaşar ve söz konusu ayrıcalığın içerdiği adaletsizliklerin açıklıkla görülebilmesi de tabi konumdaki bir görüş açısını gerektirir.

Peki ya tabi konumdaki bu görüş açısı o dünyanın tamamen dışındaysa? İdealist gelenekte, bilişsel açıdan tartışmanın üstünde bir Arşimetçi noktaya erişmenin mümkün olduğu varsayılırken, ("materyalliğe" ilişkin farklı versiyonlarıyla) materyalist gelenekte ise, aydınlatıcı norm ve içgörüleri üretecek olanın tartışmanın ta kendisi olduğu varsayılır. Ne kadar temelden bir meydan okuma söz konusuysa, ortak zemine o kadar az mahal vardır ve sorunun cevabının bizatihi mercek altında olan bir rasyonalite vizyonu adına elde bir sayılması tehlikesi de o kadar büyüktür. Peki eleştirinin hedefi (Batı'nın içindeki "burjuva" veya "maskulinist" bir rasyonaliteye karşıt olarak) Batı'nın kendisi olduğunda ise, her iki taraf için "aklın" ne kadarı tartışmaya yer bırakmayacak şekilde elde bir varsayılabilir?

Kaldı ki, taraflardan birinin diğerinin "akıl" yürütme kapasitesini tarihsel olarak daha baştan yadsımış olması, böyle karşılıklı saygıya dayalı bir diyaloğun imkânını daha da baltalar. Antik dünyada Batı içinde dönen felsefi tartışmalarından farklı olarak, ki bu tartışmalar modern dönemde beyazlar-arası bir tartışma halini almıştır, burada tartışmanın karşı tarafında yer alanlara sadece (olumsal olarak) kötü muhakeme ve kesin olmayan varsayımlar değil, yeterli akıl yürütme konusunda içkin bir kabiliyetsizlik de atfedilmiştir. Aristoteles'in Platon'un Formlara ilişkin savlarına yönelttiği eleştiri ile doğuştan

köle olarak gördüğü Perslere ilişkin yargıları arasında fark vardır. Nitekim bazı ırk teorisyenleri bugün Aritoteles'i Batı'nın öncü ırkçı düşünürü olarak tanımlamaktadır.[23]

Bu analize göre, Yunan/Yunan-olmayan normatif hiyerarşisi evrimleşerek daha genel uygarlaşmış/barbar normatif hiyerarşisi halini almıştır: renk-kodlu-olmayan "ırklar." Modernitenin doğuşuyla birlikte, Batı'nın söyleminde bildiğimiz modern anlamıyla ırklar ortaya çıkmış ve filozoflar beyaz Batılının dünyanın geri kalanına üstünlüğünün, genellikle farklılaşan rasyonalite temelinde gerekçelendirilmesinde canalıcı bir rol oynamıştır. Hobbes Yerli Amerikan "vahşilerini" doğa durumundan çıkarak bir Leviathan yaratmak için gereken öngörülü adımları atma kabiliyetinden yoksun olarak temsil eder; John Locke onları Tanrı'nın gözdesi olan "çalışkan" ve "rasyonel" insanlar arasında yer almayan hazıra konmuş liyakatsizler olarak resmeder; David Hume uygarlaşan tek ırkın beyazlar olduğuna hükmeder; bazı yorumcuların nazarında Kant modern "bilimsel" ırkçılığın kurucusudur; G. W. F. Hegel Afrikalıları ve Kızılderilileri tarihten men eder; John Stuart Mill "çocukluk çağındaki" ırklar için despotizmi salık verir; devrimci olduğu varsayılan Marx ile Engels bile devrimin failliğini beyaz Batılı proleteryayla sınırlandırır.

Bir bütün olarak beyaz batılı aklın beyaz iktidarı ve beyaz üstünlüğüyle iç içe geçmişliği muayyen yerel rasyonalitelerinkine kıyasla muhtemelen çok daha derin, eski ve kuşatıcıdır. Bu durum, beyaz olmayanlara yönelik temel bir küçümsemeyle bağlantılır, ki bu da söylemsel gerekçelendirme normları üzerinde iki taraf için de tatmin edici bir mutabakatı zora sokacaktır.

Northwestern Üniversitesi 2014 Nisan'ında benim ne yazık ki katılamadığım bir etkinliğe ev sahipliği yaptı. Fakat etkinliğin bitiminden sonra elime geçen afişi (bir eleştirel teori konferansında yaptığım, bu yazının temelini oluşturan konuşmamın uygun bir anında) dinleyicilere gösterdim. Etkinlik "Yerleşimci Sağ Duyusu" başlığını taşıyordu ve söylenene göre, etkinliğin planlanan gündemi –Thoreau'nun *Walden*'ından hareketle– şu gibi sorulara cevap vermekti: "Yerleşimci sömürgeciliğin çeşitli idari projeleri ve bunlara eşlik eden hukuki kategoriler, coğrafyalar ve öznellikler yerli olmayanların alışılmış algılarının arka planı olarak nasıl işlev görmüştür?"

23 Benjamin Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2004). O dönem Akdeniz'in Afro-Asyatik şekillendirilmesi hakkındaki bazı iddialar göz önünde tutulduğunda, antik Atina'nın "Batılı" olarak kategorileştirilmesi, kuşkusuz, tartışmalı bir hal alır, fakat burada geleneksel anlatıyı takip ediyorum.

Bir an için sadece bu soruyu düşünelim. "Sağduyu" – kökenleri daha eskiye, yani kapitalizmin bize görünüşte "doğal" gelen gündelik düşünce ve kategorileri şekillendiren yapılar olarak ürettiği "fenomenal biçimlere" ilişkin Marksist savlara dayanmakla birlikte, en az Antonio Gramsci'nin çalışmalarına kadar izi sürülebilecek bir eleştirel teori kategorisi olarak yeterince tanıdık bir kavram bu. Peki ya *yerleşimci* sağ duyusu? Bu da neyin nesidir?

Anaakım eleştirel teori mahfillerindenseniz, bu konuda hiçbir fikriniz olmaması normal. Beyaz yerleşimci sömürgeciliğini genel itibariyle sömürgeciliğin özel ve önemli bir türü olarak ele alan ve bu temel üzerine kurulan (Avustralya, Kanada, Yeni Zelanda, Güney Afrika ve elbette ABD gibi) devletlerin yerel gasp örüntüleri ve yerli halkların eşit siyasi statüden men edilmesi hususlarında nasıl canalıcı ortaklıklara sahip olduğunu konu eden tarih, eleştirel etnisite, postkolonyal teori vs. çalışmalarının oluşturduğu geniş literatürden de haberiniz olmayacaktır haliyle.[24] Klasik eleştirel teorinin tüm izlekleriyse şunlardan ibarettir: baskı; tahakküm ve belli bir grubun tabi kılınması etrafında inşa edilmiş olan, dolayısıyla da toplumsal biliş, "akıl" ve sağ duyuyu derinden etkilemenin yanı sıra, (farklı yerlerde) bu yapının ağına düşmüş insanların kimliklerini de şekillendiren bir toplumsal yapı. Fakat ayaklarının altındaki zemini sarsarak onu işgal edilmiş bir toprak parçasına çeviren ve kendilerini yerlilerin gözünden "yerli olmayanlar" olarak görmelerini gerektiren böylesi radikal bir meydan okuma bu yerleşimci uluslara mensup beyaz eleştirel teorisyenlerden kaçı için ortodoks aygıtlara kabul edilebilir mahiyettedir?

Ya da yerli halkların optiği olarak bilişsel anlamda aynı yıkıcılıkta olmasa da, yukarıda da tartıştığım gibi, Avrupa teorisi açısından kendine has kafa karıştırıcı ve rahatsız edici sonuçları olan radikal siyah geleneği düşünelim. İşte bu –mecazların yerini bir çırpıda değiştirerek söylersek– çetin bir "çekiçtir" doğrusu, çünkü modernitenin doğuşuyla birlikte, lanetlenmiş Ham'ın soyundan gelme "köle bir ırk" addedilen, böylece de modernliğin vaadinden beyaz işçi sınıfına veya beyaz kadınlara kıyasla çok daha katiyetle dışlanan kimselerin perspektifini, "eleştirel mesafesini" benimsemeyi gerektirir.[25] Adorno'nun negatif diyalektik "özdeş-olmayan"ı ve Foucault'nun "akıldışı"sı bu figüre yer açabilecek midir yoksa söz konusu figür bu "geri kazanılmamış" statüye erişemeyecek denli farklı ve alt-insana özgü biçimde irrasyonel midir?

24 Bkz. Carole Pateman, "The Settler Contract," Carole Pateman ve Charles W. Mills, *Conract and Domination* içinde (Malden, Massachusetts: Polity, 2007).
25 Bkz. David M. Goldenberg, *The Curse on Ham* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

Allen'ın "modernitenin uzlaştırıcı ve birleştirici mantığı" dediği şeyin, modernitenin "merkezi değeri olan özgürlükten" mahrum bırakılmış olan köleleştirilmiş Afrikalıları "uzlaştırmadığı" ya da "birleştirmediği" kesindir.[26] Eğer bir "birleşme" söz konusu olacaksa, (W. E. B. Du Bois ve Eric Williams'ın 1930'lu ve 40'lı yıllardaki savunma metinlerinden itibaren) giderek büyüyen bir külliyata konu olan ücretsiz siyah köle emeğinin küresel baskı ve zulmün maddi yapısı çerçevesinde Amerikan kapitalizminin ve daha geniş ölçekte modern dünyanın kuruluşunda temel işlevi gördüğünün teslim edilmesi gerekmektedir.[27] Dolayısıyla bu, egemen olanın tabi kılınan üzerindeki "birliğidir" ve bedeli de siyah insanlığın beyazlar tarafından tanınmasının bilişsel imkânsızlığı olmuştur. Örneğin, Montesquieu şöyle küçümseyici bir yargıda bulunur: "Bu yaratıkların insan olduğunu varsaymak bizim için imkânsız, çünkü onların insan olmasına izin verirsek, bunu, bizlerin Hıristiyan olmadığımız yönünde bir şüphe izleyecektir."[28]

Lewis Gordon Kıta felsefesindeki bildik Benlik ve Öteki sözdağarının aslında siyahları kapsamadığını, çünkü onların Öteki de olmadığını –yani Ötekilik düzeyine dahi erişmediğini– ileri sürer: "Benlik-Öteki ikiliği temelde etnisite, sınıf veya toplumsal cinsiyet çizgileriyle kesişir. Gelgelelim, Siyah ne Öteki-olmayana ne de Benlik-olmayana tekabül eder."[29] Siyahlar bu söylem alanının tamamen dışındadır; nitekim Hegel de efendi/köle diyalektiğinde *Afrikalı* kölelerden değil, efendisiyle aynı etnisiteden, aynı ırktan olan kölelerden bahsediyordur. (Aristoteles'in ikileştirmesini hatırlayın ve burayla ilişkisini siz kurun. İnsan neden "doğuştan köleler" tarafından tanınmaya ihtiyaç duysun ki?)

Şu halde, "modernitenin normatif mirasının sorunsallaştırılması," başta (Kant'a göre doğuştan köle iki grup olan) Afrikalı Amerikalılar ve Amerikan Yerlileri olmak üzere modernitenin "daha karanlık tarafında" yer alanlar açısından sorunun, (Adorno'nun Kant eleştirisinde olduğu gibi) kapitalizm

26 Allen "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu," bu sayıda, s. 386.

27 Bkz. Du Bois, *Black Reconstruction*; Eric Williams, *Capitalism annd Slavery* (Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press, 1999) (ilk yayın tarihi: 1944); Walter Johnson, *River of Dark Dreams*: *Slavery and Empire in the Cotton Kingdom* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2013); Sven Beckert, *Empire of Cotton*: *A Global History* (New York: Knopf, 2014); ve Edward E. Baptist, *The Half Has Never Been Told*: *Slavery and the Making of American Capitalism* (New York: Basic Books, 2014).

28 Montesquieu, The Spirit of Laws, ed. David Wallace Carrithers (Berkeley: University of California Press, 1977), s. 262 [Türkçede: *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, İstanbul: İş Kültür, 2017].

29 Lewis Gordon, röportaj, *African-American Philosophers*: *17 Conversations* içinde, ed. George Yancy (New York: Routledge, 1998), s. 107.

koşullarında gerçekleştirilemez bir etik olarak, kişileri karşılıklı olarak tanımaya dayalı "soyut anlamda uzlaşmaz katılıkta" bir etik değil, *evvela beyaz olmayanları bireylikten mahrum bırakan* bir etik olduğunu teslim etmemizi gerektirir.[30] Birer kişiden ziyade alt-kişi sayılan bu grupların moderniteyle ilişkisi, söz konusu normların kapsamına dahil edilse de, maddi dezavantajdan ötürü bu normlara erişimi kısıtlanan gruplarınkinden ciddi ölçüde farklıdır. Burada mesele, Marx'ın meşhur ücretli emek eleştirisinde olduğu gibi, mübadele ilişkileri düzeyinde tescillenip de üretim ilişkileri düzeyinde altı oyulan bir eşitlik değil, *bizatihi* resmi olan, dolayısıyla köleliğin ve kolonyal zorla çalıştırmanın milyonlarca ölüme yol açmış apaçık zalimliklerinde yerli yerince açığa vurulan bir eşitsizliktir. Beyaz insanlığın eşiğine erişemeyen bu bireyler Aydınlanma'nın eşitlik normlarının koruması altında değildir, zira bu sözümona umumi normun zaten en başta onları kapsaması amaçlanmamıştır. İşte, yakın zamanlarda dolaşıma giren "Afro modernite" tabiri de, siyahlar açısından ciddi biçimde farklı olan bu perspektifi ve ona eşlik eden çarpıcı ayrıksılıktaki politik bakış açısını belirtmek için kullanılır.[31]

Demek ki, bir gereklilik olarak öne sürülen "Tarihin tarihselleştirilmesi," ırka duyarlı teoriyle haşır neşir olmayı gerektirecektir, ki bu da, anaakım eleştirel teorisyenler için belli açılardan, (sonuçta yüz elli yılı çoktan devirmiş olan) Marx'tan mülhem tanıdık revizyonizmi kabul edip özümsemekten daha çetin olacaktır. Burada ırka duyarlı teori derken sadece, yukarıda zikrettiğim eleştirel etnisite çalışmaları ve Afrikalı Amerikalı teorisini değil, "yeni" emperyal tarihi, "eleştirel" uluslararası ilişkiler teorisini, siyaset teorisindeki "emperyal dönüşü" ve küresel "beyazlık" çalışmalarını da kastediyorum.[32]

Allen yazısında, Adorno'nun dile getirdiği tanıdık sol iddiayı aktararak, "tarihsel olarak kurulmuş nesnelerin zamanla doğal, dolayısıyla değişmez

30 Bkz. Walter G. Mignolo, *The Darker Side of European Modernity*: *Global Futures, Decolonial Options* (Durham, New Carolina: Duke University Press, 2011); ve Charles W. Mills, "Kant and Race, Redux," *Graduate Faculty Philosophy Journal*, C. 35, S. 1-2 (2014), s. 125-57.

31 Bkz. Michael Hanchard, "Afro-Modernity: Temporality, Politics, and the African Diaspora," *Public Culture* 11, sayı 1 (1999): 245-68; ve Gooding-Williams, *In the Shadow of Du Bois*

32 Bkz. Stephen Howe, ed. *The New Imperial Histories Reader* (New York: Routledge, 2010); Marilyn Lake ve Henry Reynolds, *Drawing the Global Colour Line*: *White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality* (New York: Cambridge University Press, 2008); Alexander Anievs, Nivi Manchnda ve Robbie Shilliam, ed., *Race and Racism in International Relations*: *Confronting the Global Colour Line* (New York: Routledge, 2015); Jacob T. Levy ve Iris Marion Young, ed., *Colonialism and Its Legacies* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2011); ve Veronica Watson, Deirdre Howard-Wagner ve Lisa Spanierman, ed., *Unveiling Whiteness in the Twenty-First Century*: *Global Manifestations, Transdisciplinary Interventions* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015).

görünmeye başladığı[nı]," bu nedenle, söz konusu "ikinci doğanın" tarihsel olumsallığına dair yabancılaştırıcı bir bilincin gerekli olduğunu belirtir.[33] Fakat ırk temelli bir teori bundan çok daha radikal bir bilişsel yabancılaşma talep eder. Bu anlamda, sözgelimi sadece kapitalizmin olumsal bir ekonomik sistem olarak açığa vurulmasıyla yetinmeyip, tam da politikanın bizatihi "tarihsel olarak kurulmuş" ("doğal") zaman ve mekânının yeniden yazılmasını, böylece ulus-devletin kozmopolitlerin teşvik ettiği biçimde değil, alternatif coğrafya ve kronolojilerden hareketle aşılmasını öngörür. Nitekim siyahlar için tek siyasi birim ulus-devlet olmamıştır. Onlar için bir de, Paul Gilroy'dan esinle Beyaz Atlantik denebilecek bir birim vardır ki, bu da ulusal sınırları aşan bir "köle gücü"ne ve –yirminci yüzyıl başından itibaren– küreselleşen bir beyaz üstünlüğüne tekabül eder.[34] Jack Goody Batı'nın (İsa'dan Önce/Sonra, antikite, ortaçağ ve modernite gibi) kapsayıcı zaman kategorilerinin, olumsallıklarını çoktan unutturacak kadar doğallaştığına dikkat çekerken, Eviatar Zerubavel ise, hegemonik bellek cemaatlerinin kendi saatlerini kendileri kurmasına izin verilmeyen ötekilere dayattığı "zaman haritaları"nı çizelgeler.[35] Peki ya beyaz zaman haritası, liberal olsun radikal olsun Avrupa düşüncesine, beyazları ondan özgürleşmek için mücadele dahi edemez hale getirecek denli derinlemesine nüfuz etmiş olabilir mi? Arzulanan tarihselleştirme, bu haritayı çizen "aklın" kendini, anlaşılabilir olmaktan dahi çıkaracak denli derinden itham etmesini gerektiriyor olabilir mi?

Son olarak, yazıyı, görünüşte yerinde olan ileriye dönük ama çelişki arz etmeyecek bir biçimde de geriye dönük bir şerhle bitirmek ve hem "ütopya ve ütopyacılık" hem de "modernitenin normatif mirası" izleklerini ilgilendiren normatif sorunlar hakkında bir şey söylemek istiyorum. Toplumsal adalet meselesinde eleştirel teorinin Marksizme dayanan kökenleri ile Rawls'un etkili liberalizm açılımı arasında tuhaf ve sorunlu bir çakışma olduğunu söyleyeceğim. İdeal veya mükemmel olanın, iki düşünce çizgisinde de, daha iyi olana düşman bir hal aldığını ileri sürmek mümkündür.

Kuşkusuz, kapitalist vicdan krizlerinden ve insancıllıktan ziyade, işçi sınıfı örgütlenmesine ve mücadeleye dayanan Marksizmin gerçekten erişilebilir

33 Allen "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu," bu sayıda, s. 387.

34 Bkz. Paul Gilroy, *The Black Atlantic*: *Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993).

35 Jack Goody, *The Theft of History* (New York: Cambridge University Press, 2006) ve Eviatar Zerubavel, *Time Maps*: *Collective Memory and the Social Shape of the Past* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

bir geleceğe işaret etmesi bakımından ütopyacı sosyalizmden ayrı tutulması bekleniyordu. Gelgelelim, detaylı bir taslağı çizilmese de, temelden üstün bir toplumsal düzene işaret etmesi anlamında Marksizm de halen büyük ölçüde Batı'nın ütopyacı geleneği içinde yer almaktadır. Keza Rawls da, herkesin bildiği gibi, ideal-teorik yönelimi çerçevesinde "tamamen adil" olan "iyi düzenlenmiş bir toplumu" normatif hedef olarak önümüze koyar ama bunun Rousseau'dan mülhem şekilde "gerçekçi ütopyacılık" sayılması beklenir.[36] Fakat iki durumda da düzeltici adalet bir izlek olarak dışarıda tutulur. Rawls'un durumunda (öne sürdüğü "telafi edici adalet" fikrinde), adalet hiç gelmeyen bir yarına ötelenirken, Marksizmde daha üstün sosyalist/komünist düzen adına önemsiz sayılır. (Bugün çağdaş eleştirel teori her ne kadar bununla bağını koparmışsa da, Marksizmin buna ilaveten bir de, başlangıçta cazip bir norm olarak adalete şiddetle karşı çıkması gibi bir kusuru vardır, zira Marx adaleti "burjuva" bir bireysel haklar aygıtıyla bağlantılı görür.)

Irksal adalet her şeyden önce –Rawls'un "ideal-olmayan teori" dediği şeye denk düşer biçimde– bir düzeltici adalet meselesidir, yani geçmişte işlenen ırkçılık suçlarının düzeltilmesiyle ilgilidir. Oysa Rawls *Theory of Justice*'ın açılış sayfalarında –"gündelik hayatta karşılaştığımız…zorlayıcı ve acil meseleler" derken- kısmi riayet teorisinin önemini vurguladığı halde, kariyerinin geri kalanı boyunca ideal-olmayan teoriyi hiçbir zaman "telafi edici adalet" meselesine çekmemiştir.[37] (Rawls *Bir Adalet Teorisi*'nde ülke içinde vicdani itirazla sivil itaatsizliğe odaklanırken, *Law of Peoples*'da [Halkların Yasası] ise uluslararası ölçekte, zorluk içindeki toplumlarla haydut devletleri odağına alır.)[38] Amartya Sen'in de belirttiği gibi, Rawls bize halihazırda karşılaştığımız adaletsizliklerin düzeltilmesi hususunda pek de yol göstermez.[39]

Benzer şekilde, eleştirel teori de nihayetinde kökten farklı bir toplumsal sistemin hayata geçirilmesini amaçladığı ölçüde, bugünkü adaletsizliklere yönelik olarak, mevcut burjuva düzeninin temellerine meydan okumayan "reformist" düzeltmeler konusunda sabırsız ve aceleci bir tutum takınabilmektedir. Fakat renkli insanlar açısından, aciliyetle üzerine eğilinmesi gereken meselelerin başında tam da bu adaletsizlikler gelmektedir, çünkü bunlar onların sadece

36 Bkz. Rawls, *Theory of Justice*, s. 4, 8; ve John Rawls, *Justice as Fairness*: *A Restatement* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001), s. 4.
37 Rawls, *Theory of Justice*, s. 8.
38 Rawls, *Theory of Justice*, kısım 55-59; John Rawls, *Law of Peoples* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999), kısım 13-16.
39 Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009).

beyaz olmayanlar olarak kaderlerini değil, renkli insanlar *olarak* kimliklerini de (dolayısıyla, bugün halen eleştirilmeden kanıksanan beyaz kimlikleri de) esas itibariyle şekillendirmiş olan haksızlıklardır. Batı modernitesinin sözümona tartışmasız kazanımı olan liberal demokrasi ise, oy hakkı, ayrımcılık kurbanı olmama hakkı veya devletin polis vb. temsilcilerinden tarafsız muamele görme hakkı gibi temel normların dahi halen mücadeleye konu olduğu ABD'de yaşayan Afrikalı Amerikalılar için henüz ulaşılmamış bir ideal konumundadır. Şayet mevcut düzenin temelinde gerçekten de ırksal adaletsizlik yatıyorsa, bu durumda o düzenin sadece bir burjuva düzeni olarak değil, aynı zamanda beyaz-üstünlükçü bir düzen olarak da görülmesi gerekmektedir.

Allen yazısının "Modernitenin Sorunsallaştırılması ve Normatif Mirası" başlıklı kısmında "[ikinci doğada] içerilen yanılsamalı ve kabuklaşmış tarihin peçesini kaldırma" çağrısında bulunuyor.[40] Buna karşılık, ben beyaz insanlar için o tarihin, bugün beyaz eleştirel teorinin sözlüğünde dahi rastlanmayacak denli doğallaşmış kategoriler olan beyaz üstünlüğünün ve beyazlığın ta kendisinin küresel çapta kuruluşunun tarihi olduğunu öne sürüyorum. Adorno'nun "şayet bizden farklı olanlara hakkını vereceksek, kendi bakış açımızı sorunsallaştırmanın *ahlaki* bir zaruret olduğu" yollu sözlerini aktaran Allen, kendisi gibi eleştirel teorisyenleri onlar için "ikinci doğa" halini almış şeyleri mercek altına almaya davet ediyor. Ben Allen'ın bu hislerini takdir ediyor ve gerek ırksal adaletin, gerekse kendi sorgulanmamış beyaz kimliklerinin zorunlu ırkçılık karşıtı dönüşümünün gerçekleşmesi açısından, eleştirel ırk teorisiyle derinlemesine iştigal etmenin özellikle beyaz eleştirel teorisyenler için zaruri olduğunu öne sürüyorum.

İngilizceden çeviren: Emine Ayhan

40 Allen "Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu," bu sayıda, s. 387.

Postkolonyal Teori ve Osmanlı Türk Emperyalizmini Beraber Düşünmek: Hayalet İmparatorluğun Dünü ve Bugünü*

ARİF ÇAMOĞLU

> Hindistan zihnimdeki efkâr-ı siyasiyeye pek ziyade vüs'at veriyor. Bir de esasen bir tagayyür fikirlisi oluyorum. Hilafet burada en mukaddes maksad-ı ittihadın husulüne yegane alettir. Dünyada herkesten daha gafil olan biz, İngilizlerden daha mütenebbih bir hey'ete mâlik olmalıyız ki, o âleti hüsn-i istimale ihtimal olsun.[1]

Osmanlı Türk yazarları arasında yenilikçi edebi ve siyasi görüşlerin temsilcilerinden kabul edilen Abdülhak Hâmid Tarhan, 1884 yılında arkadaşı ve ustası olarak gördüğü Nâmık Kemal'e Mumbai'den yazdığı mektubunda böyle buyurur. Belgrad, Londra ve Paris gibi şehirlerden sonra, 1883-1885 yılları arasında konsolos olarak tayin edildiği Mumbai'den hem poetik ve hem de politik anlamda ilham alan Hâmid, tanıklık ettiği İngiliz sömürge sistemine tiyatro eserlerinde ve kişisel yazın ve yazışmalarında sert, lâkin kendisiyle çelişen yorumlar getirir. *Finten* adlı oyununda Hindistan ve İngiltere arasın-

* Bu yazı daha önce yayımlanmış bir makalemin şu an üzerinde çalıştığım kitap bağlamında Türkçeye çevrilmiş, gözden geçirilmiş ve kısaltılmış bir versiyonudur. Bkz. Arif Camoglu, "Inter-imperial Dimensions of Turkish Literary Modernity", *MFS: Modern Fiction Studies*, C.64 S.3, (2018). Buradaki düşüncelerimin çoğu ilk ifadelerini İmge Oranlı ve Nisa Göksel ile yaptığımız sohbetler içerisinde buldu. Onlara, bu katkıyı mümkün kılmalarının ötesinde, her daim öğretici ve iyileştirici dostluklarından dolayı teşekkür ederim.

1 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Abdülhak Hâmid'in Mektupları*, ed. İnci Enginün, C.1, İstanbul: Dergah, 1996, s. 301.

daki kolonyal bağın temellendiği hiyerarşi ve şiddeti görselleştiren Hâmid,[2] hatıralarında İngilizlerden "girdikleri yerden çıkmamak ve denizlere olduğu gibi karalara da lenger atmak emel ve itiyadında bulunan emperyalistler" diye bahseder.[3] Siyasi ve edebi kişiliği böylesine iç içe olan, İnci Enginün'ün yakıştırmasıyla "diplomat şair" Hâmid'in yazınında bulduğum çelişkili emperyalizm eleştirisi Hâmid'in kendisinden ibaret değildir.[4] Burada Hâmid'i ilginç bir istisnadan ziyade geniş ölçekli bir problemin semptomu olarak ele alıp on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndan bugünün Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan bir sorunsala işaret etmekteyim. Hâmid'de tecessüm eden ve Türkiye'nin post-emperyal kültürel ve politik tarihinin köklü bir parçası olan bu çelişki, Hâmid'in yukarıda alıntılanan ifadesindeki sitem ve hırsı seslendiren hem "gafil" hem de "mütenebbih" olma iddiasında misalini bulur: kendi muktedirliğini gizleyerek onu olumlayabilen, sömürge eleştirisini istismar ederek iktidarını meşrulaştırabilen ve (belki de en ilginci) kendi hegemonyasına fanteziler üzerinden gelecek inşa eden bir emperyal güç olma ha(ya)li.

Anti-emperyalist edebi ve siyasi tahayyüllerin izini sürdüğü Hindistan'da Osmanlı önderliğinde başka bir emperyal-kolonyal düzenin imkânını arayan Hâmid'de, yirmi birinci yüzyıl okurlarına emperyalizmi olduğu kadar emperyalizm ve kolonyalizm eleştirilerini de yeniden düşündürtecek bir örnek vardır. Toprakları hızla azalan, kendi tebaası üzerindeki otonomisi derinden sarsılan ve borçlarıyla dış güçlere bağımlılığı günden güne artan son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun İngiltere ile boy ölçüşebilecek durumda olmadığı bugünün okuyucuları kadar Hâmid'in de malumuydu. Devam eden Osmanlı-Rus harbinin yarattığı tahribattan yakındığı ve İngiltere'nin Osmanlı lehine adım atmasını umduğunu belirttiği 1877 tarihli bir mektubunda Hâmid karamsar bir şekilde "Devlet mahvoluyor, millet batıyor" der.[5] Ancak, ilerleyen senelerde Hindistan'da edeceği agresif beyanlarından anlaşıldığı gibi, Hâmid'in Osmanlı İmparatorluğu'nun güncel koşullarına yönelttiği bu elemli sözler kabullenilmiş bir yenilgiden çok kırılmış ama yok olmamış bir emperyal gurura delalettir. Yorulmuş ama tükenmemiş, kendini geleceğe havale etmiş bir iktidar özleminin boğuk yankıları vardır Hâmid'in kederinde.

2 Bkz. Nükhet Varlık, *Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar*, İstanbul: İletişim, 2012, s. 21
3 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, ed. İnci Enginün, İstanbul: Dergah, 1994, s. 185.
4 İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyete*, İstanbul: Dergah, 2015, s. 501.
5 Tarhan, *Abdülhak Hâmid'in Mektupları*, s. 84.

Hâmid'in çelişkisinde, Gayatri C. Spivak'ın tabirini kullanmak gerekirse, onun "emperyalist anti- emperyalizm"inin merkezinde yatan ve bizlere emperyalizmin eleştirisinin sınırlarını düşündürecek olgu budur: düz anlamıyla materyal olmayan ancak materyal olarak geleceğe kendi izlerini bırakan bir güç tahayyülü.[6] Bu buğulu tahayyülü önümüze şeffafça serecek ve yirmi birinci yüzyıl dünyası için ne ima ettiğini bizlere tasvirlendirecek eleştirel bir yaklaşım mevcut postkolonyal teorinin kör noktasıdır. Bu kör noktanın sebebi Osmanlı Türk emperyal ve kolonyal söylemlerinin ve anlatılarının postkolonyal eleştirinin radarına hâlâ tam anlamıyla girmemiş olmasıdır. Osmanlı emperyalizminden ve kolonyalizminden bahsedebilmek için postkolonyal teorinin analitik ufkunu ve kelime dağarcığını esnetmek ve belki de yeniden gözden geçirmek gereklidir. Bu yazının akademik ve politik meramı işte budur Daha açık bir deyişle, Hâmid örneğiyle önümüzde beliren Osmanlı hayal(et)ini postkolonyal teoriyle konuştururken şimdimize musallat olan emperyal ve kolonyal dinamikleri okuyuculara düşündürmek burada amaçlanan.

Dizilerden devlet merasimlerine, oradan uluslararası diplomasiye uzanan ve birbirleriyle kesişen estetik, kültürel ve politik alanlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden ve yeniden hortladığına şahidiz. Yıkımı tarihsel olarak tescillenmiş, ölümü cumhuriyetle resmi olarak imlenmiş bir yönetim mekanizması ve tahayyülünün cismen olmasa da ruhen dirilişine tanığız. Aslında fiziksel olarak var olmayan bir rejimin yokluğu üzerinden yarattığı vakumu hissediyor, tecrübe ediyoruz. Fark edileceği üzere, Osmanlı Türk emperyalizminin lafını edebilmek için varlık ve yokluk arasındaki metafizik gerilimi zıtlık olarak görmeyen bir eleştirel dile sığınıyorum burada. Osmanlı Türk emperyalizmini bu yazıda tarif eden hayalet imparatorluk kavramı Jacques Derrida'nın "spectre" nosyonuna getirdiği şu yorumlamadan beslenir: "spectre [hayalet] paradoksal bir cisimleşmedir...o ne bir ruh ne de vücuttur; aynı anda ikisi birdendir."[7] "Hayalet bizi izleyen, bize izlendiğimizi hissettiren" bir etkidir,[8] der ve şunu ekler Derrida, "o bize musallat olurken, ikame etmeden yaşamın içine yerleşiverir."[9] Derrida'nın sözünü ettiği spektralite

6 Gayatri C. Spivak, "A Discussion with Gayatri Chakravorty Spivak and David Damrosch", *Comparative Literature Studies*, C.48 S.4. (2001), s. 471. Aksi belirtilmediği sürece, bu yazıda İngilizceden Türkçeye yapılmış çevirilerin hepsi bana aittir.

7 Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, çev. Peggy Kamuf, Londra: Routledge, 1994, s. 5.

8 *Age.*, s. 6.

9 *Age.*, s. 21.

tarihsel-materyalizmin perspektifi dışında kalan fakat tarihe içkin bir dinamiktir. Varlık-yokluk, somut-soyut ve maddi-hayali ikiliklerini kutuplaştırmadan bünyesinde barındıran bu dinamik, Osmanlı Türk emperyalizmini layıkıyla tanımlar. Elle işaret edemediğimiz ama varoluşumuza eli çoktan uzanmış bu hayalet imparatorluğu anlamak için (emperyalizmi tarihselleştirirken) henüz materyalize olmamış veya olmak üzere olan hakimiyet düşlemleri ve projelerini hesaba katmak zorundayız.

Hayalet imparatorluk diye nitelendirilebilecek istilacı egemenlik mekanizmasının Osmanlı'dan Türkiye'ye sirayetini Hâmid örneği üzerinden takip ederken, Hâmid'in Hindistan'da yeşermesini düşlediği emperyal Osmanlı hilafetinin tarihsel arka planına göz atmak faydalı olacaktır. Jeopolitik düzlemde hayli endişe verici bir vaziyette olan on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda, gayrimüslim azınlıkların üzerindeki Osmanlı kontrolünün iyice zayıflamasıyla, hilafet fikri yeni bir önem kazanmaya başlar. Selim Deringil bu tabloyu şöyle özetler: "Gitgide daha fazla Müslüman halkların Batı emperyalizmi hakimiyeti altına girmesiyle oluşan tarihsel koşullar Osmanlı'nın avantajınaydı ... Müslüman halklar, mümkün olan yerlerde, maddi ve manevi yardım için İstanbul'a gözlerini çevirdiler."[10] Osmanlı İmparatorluğu'nda hilafetin diplomatik etkisinin boyutları tartışılır olsa da, net olan bir şey var ki o da yazarların, özellikle seyyahların, hilafeti tasavvur etmekten duydukları heyecan. Örneğin, 1868 tarihli seyahatnamesinde Ömer Lütfi, Güney Afrika'daki Müslümanların Osmanlı halifesine olan sıcak tutumlarının yanı sıra onların Osmanlılara İslam'ın rehberleri olarak duydukları minnetten övünerek bahseder.[11] Benzer şekilde başka bir seyyah, Mehmed Mihri, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir İslam devleti olarak Sudan'ı himayesi altına almaya hakkı olduğunu vurgular.[12] Bu gibi örneklerle beraber ele alındığında, Hâmid'in hilafeti öne sürerek Hindistan'ı Osmanlı sömürgesine dönüştürme dileği Osmanlı'nın emperyal kudretine yapılan kolektif duygusal ve spiritüel yatırımın dışavurumlarından biri olarak değerlendirilebilir.

Ancak Hâmid'i çağdaşlarıyla birlikte okurken cevaplanmayı bekleyen başka bir soruyla karşılaşırız: Hindistan ona (ve diğer yazarlara) potansiyel bir Osmanlı müstemlekesi olarak neden cazip geldi? Hâmid'in böyle bir kolonyal

10 Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of AbdülHâmid II (1876-1909)", *International Journal of Middle East Studies*, C. 23, S. 3 (1991), s. 350.

11 Ömer Lütfi, *Ümit Burnu Seyahatnamesi*, İstanbul, (1876), s. 87.

12 Christoph Herzog ve Raoul Motika, "Orientalism *Alla Turca*: 19th /Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", *Die Welt des Islams*, C.40, S.2 (2000), s. 153.

fanteziye kapılmasının en açık nedeni Hindistan'daki Müslüman tabakasını Osmanlı için bir koz olarak görmesiydi. Ona göre Hindistan Müslümanları üzerindeki Osmanlı tesiri öyle kuvvetliydi ki İngiltere-Osmanlı arasındaki enter-emperyal çekişmede dahi rolü vardı.[13] Hâmid hatıralarında bu konuya ilişkin olarak "İngiltere milyonlarca tebea-ı müslimiyeye mâlik bulunduğundan Devlet-i Osmaniye ile hoş geçinmek siyasetini ittihaz etmiş" olduğunu iddia eder.[14] Hindistan'da Osmanlı kontrolünün Müslümanlarca kucaklanacağını varsayan bir tek Hâmid değildir. Hindistan'da Hâmid'den önce konsolos olarak görev yapmış Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi de Mumbai anılarını aktarırken oradaki Müslümanların Osmanlı sultanını dualarından eksik etmediklerini yazar.[15] Yine benzer şekilde, seyyah Mehmed Emin'in anlatımlarına eklediği ön yazısında, Ahmet Midhat Efendi Osmanlıların İslam'ın görkemiyle politik kazanımlar elde edeceğine inandığını paylaşır okurlarıyla.[16] Bu yazarların iddiaları yer yer kendi emperyal kibirlerini okşayan abartılarla bezense de tarihsellikten yoksun sayılmazlar. Zira, 1887 yılında Mumbai'ye gelen Osmanlı temsilcilerini karşılayan kırk bini aşkın Müslüman, yorgun argın olsa da ayakta kalan son Sünni emperyal güç olan Osmanlı'ya Hindistan'da duyulan alakayı bir nevi teyit eder.[17] Bu ilgiyi pekiştirmek isteyen Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve ekonomik açıdan hatırı sayılır Hindistan Müslümanlarıyla işbirliği yaptığı ve buna ilaveten İngiliz karşıtı yayınlara ve propagandalara destek çıktığı bilinir.[18]

Şüphesiz ki Hâmid ve onunla hemfikir çağdaşlarının Hindistan'da kurulmasını düşlediği Osmanlı otoritesinin tarihselliği yaşadıkları dönemden ibaret değil. Osmanlı padişahının Hindistan Müslümanlarına hilafet vesilesiyle yakınlaşması, Portekiz saldırılarının Hindistan'ı huzursuz bıraktığı ve

13 İmparatorluklar arası rekabetler ve dayanışmalar merkeze alındığında düşünsel olarak daha doyurucu estetik ve tarihsel haritalar çizilebileceğini söyleyen Laura Doyle "enter-emperyalite" (inter-imperiality) kavramını kullanarak bu savı bir metodoloji paradigmasına dönüştürür. Bkz. Laura Doyle, "Inter-Imperiality: Dialectics in a Postcolonial World History", *Interventions*, C.16, S.2, (2014).

14 Tarhan, *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, s.162-163.

15 Şirvanlı Ahmet Hamdi Efendi, *Seyahatname Hindistan Svat ve Afganistan*, C.1, ed. F. Rezan Hürmen. Istanbul: Günlük Ticaret Gazetesi Tesisleri, 1982, s.18-9.

16 Herzog ve Motika, s.143.

17 Robert Zens, "Some Approaches to the Ottoman Empire as Part of a World History Curriculum," *World History Connected*, C.10, S.3, (2013), s.3.

18 Seema Alavi, "'Fugitive Mullahs and Outlawed Fanatics': Indian Muslims in Nineteenth Century Trans-Asiatic Imperial Rivalries", *Modern Asian Studies*, C.45, S.6, (2011)ü s.1352; Syed Tanvir Wasti, "The Political Aspirations of Indian Muslims and the Ottoman Nexus", *Middle Eastern Studies*, C.42, S.5, (2006), s. 710.

Osmanlı'nın kutsal toprakların en dişli muhafızı olarak öne çıktığı on altıncı yüzyıla uzanır.[19] Portekiz'le Akdeniz baharat ticaretinde rekabet içinde olan Osmanlı İmparatorluğu Gucerat ve Açe gibi kilit jeopolitik noktalardaki Müslüman liderlerle ortaklıklar kurarak Hint Okyanusu civarındaki Müslümanları korumaya girişir.[20] Salih Özbaran'ın verdiği bilgiler ışığında, Osmanlı'nın Hint Okyanusu'ndaki militarist-emperyalist teşebbüslerinin en önemlisi 1538 yılında Sultan Süleyman emrinde gerçekleşen Diu kuşatmasıdır.[21] Bu geniş çaplı kuşatmada yaklaşık yetmiş dört gemi, altı bin beş yüzü savaşçı yirmi bin Osmanlı mürettebatı ve bombardıman silahları kullanılır.[22] Osmanlı-Portekiz çatışmaları neticesinde Osmanlı toprakları genişlemese de Hint Okyanusu'ndaki Osmanlı mevcudiyeti ilerleyen yıllarda kendini hissettirmeye devam eder. Giancarlo Casale'nin değindiği gibi, Portekiz hegemonyasını aşındırmak isteyen Osmanlı İmparatorluğu, Hint Okyanusu'nda istihbarat altyapıları kurar.[23]

Osmanlı'nın Portekiz himayesindeki topraklara ve sulara akını en nihayetinde başarısızlıkla sonuçlanmış, Hindistan'ı sömürgeleştirme hayali bir hayal olarak kalmıştır. Bu kalkışılmış ama rast gitmemiş istilalar tarihine geri dönerken Osmanlı emperyalizmini "başarısızlıklarına rağmen" değil, aksine tam da "başarısızlıkları yüzünden" incelememiz gerektiğini düşünüyorum. Çünkü gayesine erişmemiş kolonyal çabalar ve fanteziler geride bıraktıkları, daha doğrusu geleceğe intikal eden, tortularıyla emperyalizm tarihinin materyalleşmemiş ama izi sürülebilir uzantılarıdır. Muvaffak olmasalar da hafızalarda yer edinip yeni emperyal öznelerde vücut bulabilen hayaletlerdir.

19 Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, Leiden: Brill, 1997, s. 4.

20 Murat Mizakça, "The Ottoman Government and Economic Life," *The Cambridge History of Turkey, C.2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, ed. Suraiya N. Faroqhi. Cambridge: Cambridge UP, 2013, s. 243.
Bu noktada Sanjay Subrahmanyam'ın Asya'daki Müslümanların Osmanlı halifeliğine yönelik tutumlarının homojen olmadığı uyarısını hatırlamakta fayda var. Bkz. Sanjay Subrahmanyam, *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges*, Oxford: Oxford UP, 2005, s. 44.

21 Salih Özbaran, *Ottoman Expansion toward the Indian Ocean in the 16th Century*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 82.

22 Salih Özbaran, "Ottoman Expansion in the Red Sea", *The Cambridge History of Turkey, C.2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, ed. Suraiya N. Faroqhi. Cambridge: Cambridge UP, 2013, s. 179.

23 Giancarlo Casale, "An Ottoman Intelligence Report from the Mid Sixteenth-Century Indian Ocean", *Journal of Turkish Studies*, C. 31, S. 1, (2007), s. 185. Osmanlı'nın devam eden müdahale hamleleri, Dejanirah Couto'ya göre, Portekizlilerin Hindistan'daki "Türk görünümlü" okçuları raporlamalarıyla doğrulanır. Dejanirah Couto, "Rumi Networks in India: Warships in the Indian Ocean Armada of 1538: A Qualitative and Statistical Analysis", *Seapower, Technology and Trade: Studies in Turkish Maritime History*, ed. Dejanirah Couto ve diğerleri, İstanbul: Kaptan Yayıncılık, 2014, s. 105.

Hâmid ve onunla benzer emelleri paylaşan çağdaşlarında maddeleşir bu hayaletler ve Osmanlı'nın Hindistan'ı kolonileştirme fantezisini on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın sonuna taşımış olurlar. Sömürge tarihçelerinin dökümünü Osmanlı İmparatorluğu'nun emperyal failliğini bir kenara atarak yapan postkolonyal teorinin daha tanışmadığı ve dolayısıyla muhasebesini yapamadığı düşlemler ve projelerdir bunlar. İşte bu açıdan, yani imparatorluk denen iktidar yapısının hayaletleri sayesinde hayata dönebileceğini örneklendirmesi yönünden, Osmanlı Türk emperyalizmini mercek altına almak postkolonyal teoriye hem arşiv temelli hem de düşünsel katkılar sunar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun postkolonyal eleştirideki konumu marjinal olduğu kadar problematiktir. Tuhaftır ki, Osmanlı'dan imparatorluk olarak bahsetmek, yani onun emperyal-kolonyal bir aktör olduğunu anımsamak hâlâ çok seyrek rastlanan bir eleştirel duyarlılıktır. Bunun ana nedenlerinden biri, postkolonyal kuramın Edward Said'den bu yana oryantalizm söylemi içerisinde Osmanlı'yı edilgen ve nesneleştirilmiş bir temsile mahkûm etmesidir. En açık ifadesiyle, Osmanlı'dan bir imparatorluk olarak neredeyse hiç söz edilmemesi sorunsalıdır.

Osmanlı İmparatorluğu Said'in analizlerinde "çürümüş" bir devlet ve batılı "kolonyal güçlerin" mağdur hedefi olarak anılır.[24] Said'in Osmanlı'yı, geçiştirir şekilde, emperyal değil de kolonyal bir oluşum olarak sınıflandırması Deringil'in de dikkatini çeker. Bundan neredeyse yirmi yıl önce yazdığı, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun postkolonyal tartışmalar içerisindeki yokluğunu tartıştığı makalesinde Deringil Said'in hatasının postkolonyal araştırmacılar arasında aslında çok yaygın eleştirel bir alışkanlığa dönüştüğünü belirtir. Said'in ve postkolonyal kuramın Osmanlı'yı gelişigüzel biçimde önemsizleştirmesi Deringil'e göre ironik bir durumdur çünkü Said ve onu takip eden araştırmacılar oryantalizmi bu Batı-merkezci tavırla yeniden üretmiş olurlar. Ancak Deringil'in parmak bastığı ironi aynı zamanda kendi savını zedeler. Osmanlı'nın emperyal özneliğini Batı'nın siluetinden çıkarmayı önerir Deringil; fakat neredeyse yedi asırlık bu imparatorluğun sömürge tarihçeleri ve anlatılarına kalın bir perde çekerek Osmanlı kolonyalizminin on dokuzuncu yüzyıl modernleşme çabalarının bir yan ürünü olduğunu ve Batıdan "ödünç" alındığını iddia eder.[25] Kendini kuyruğundan yemeye çalışan yılana benzeyen oryantalizmin oryantalist eleştirisinin

24 Edward W. Said, *Orientalism*, Londra&Henley: Routledge & Kaegan Paul, 1980, s. 207.

25 Selim Deringil, "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies in Society and History*, C. 45, S. 2, (2003), s. 313.

ironiden çok bir parodi halini aldığı bu tabloda, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendine has emperyal-kolonyal karakteri yine gölgelenmiş olur.

Bu tarihsel indirgemecilik, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihine onun son dönemlerini önceleyerek dönmek, Deringil'e mahsus bir zaaf değil. Batı karşısındaki yenilgiler, kayıplar ve feragatlere odaklanarak imparatorluğun dağılmasını anlamlandırmaya kendini adamış ve hâlâ popülerliğini sürdüren, Fatma Müge Göçek'in "çöküş tezi" adıyla tanımladığı tarih yazımının indirgemeciliğidir bu.[26] Erken modern dönemde kültürel, teknolojik ve jeopolitik anlamda hegemonyasını Batı'ya bel bağlamadan kuran Osman İmparatorluğu'nu bizlere hatırlatıp çöküş tezinin ötesine geçen tarihsel incelemeler yavaş yavaş oluşmakta.[27] Daha da mühimi, postkolonyal okumaların önünde bariyer teşkil eden çöküş paradigması son dönem Osmanlı'sını imparatorluk olarak sorgu altına almayı becerebilmiş çok az sayıda tarihçi tarafından nihayet alaşağı edilmekte. Madeline C. Zilfi, Mostafa Minawi, ve Thomas Kühn Osmanlı'nın Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki sömürgeci ve emperyalist atılımlarının yanı sıra kölelik kurumlarında ve köle ticaretindeki etkin rolünü belgelemiş, gözlerimizi aşina olduğumuz "hasta adam" karikatürünün üzerini örttüğü asimilasyon, istismar ve şiddetle örülü hakikatlere çevirmişlerdir.[28] Postkolonyal eleştiri ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki mesafe seyrek ve ufak adımlarla böylelikle azalmakta olsa da, Osmanlı Türk emperyal ve kolonyal anlatılarının postkolonyal araştırmalar için nasıl bir arşiv oluşturduğu sorusu hâlâ yanıt beklemektedir. Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nun emperyalizmini kayıt altına alırken ve onun günümüzdeki kalıntılarını ifşa etmeye uğraşırken hâlâ postkolonyal kuramdaki baskın materyalist yaklaşımları benimsemekteyiz. Oysa ki Osmanlı Türk emperyalizmi fiziksel anlamda tahakkuk etmemiş veya etmeyi bekleyen tasarı ve sanrıları bile araçsallaştırıp kendisini varoluşun olmazsa olmazıymış gibi dayatmaya kalkan, Derrida'nın deyişiyle, bir musallat-ontolojisi (*hauntology*) icat etmeye çalışan kuvvetler alanıdır aynı zamanda.[29] Dolayısıyla, materyalize olmuş olanlar kadar ol(a)mamış hakimi-

26 Fatma Müge Göçek, "Postcoloniality, the Ottoman Past, and the Middle East Present", *International Journal of Middle East Studies*, S. 44, (2012), s. 563.

27 Buna örnek bir çalışma için bkz. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge UP, 2010.

28 Bkz. Madelein C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference*, Cambridge: Cambridge UP, 2010; Mostafa Minawi, *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*, Stanford UP, 2016; Thomas Kühn, *Empire, Islam, and Politics of Difference*, London: Brill, 2011.

29 Derrida, *age*., s.10.

yet dürtülerinin, velhasıl bir hayalet imparatorluğun tarihidir Osmanlı Türk emperyalizmi. Bu hayalet imparatorluğun tarihini deşifre edebildiğimizde postkolonyal kuramın emperyalizm eleştirisi için geliştirdiği sözcük ve arşiv hazinesi de genişleyecektir. Bunu başarabilmek için arşiv dediğimiz anlatılar birikintisine edebiyatı derhal dahil etmeliyiz. Tarihsel olanla edebi olanı ilişkilendirdiğimiz vakit emperyal hakimiyetin kendisini nasıl hayal ettirdiğini ve hayaletleştirdiğini idrak edebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu ve çağdaş Türkiye edebiyatları üzerine yapılan incelemelerde Osmanlı Türk emperyalizmi ve sömürgeciliğine dair üretim olmadığını görmek hayli üzücü ve kaygılandırıcı. Bu eksikliğin temel nedenlerinden biri edebiyat araştırmacılarının yaklaşık yarım asırdır konvansiyonel şekilde cumhuriyet politikalarını ve reformlarını dilsel-kültürel-tarihsel bir kopuş olarak masaya yatırmalarıdır. Alfabe devrimi gibi radikal ideolojik adımlar, Jale Parla'nın ve başka birçok araştırmacının yakındığı gibi, "geçmişle bağları kesme" eylemleri olarak düşünülegelmiştir.[30] Dil reformları ve ulusal kimliği inşa etmekte işlevi olan diğer kanunlar elbette bir ayrımın, tarihselliğini ve kültürel biricikliğini kendinden önceki rejimle keskin bir tezatlıkla kurgulamaya girişen ulus devletin aygıtlarıdır. Yine de bu kırılmanın, yani imparatorluk ve cumhuriyet arasındaki ideolojik karşıtlığın bu denli koşulsuz kabulü hâlâ düzeltilmeyi bekleyen, kafa karıştırıcı bir hatadır edebiyat eleştirisi alanında. Bu hata gerçekten de kafa karıştırıcıdır çünkü cumhuriyet politikalarının inşa etmeyi amaçladığı Batı-eksenli modern öznenin kendi imkânsızlığıyla yüzleştiği Osmanlı Türk edebiyatında sıklıkla gözlemlenmiştir. Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz Bey'in "züppe"liğinde modernitenin özgünlük mitini darmadağın eden bir prototip bulan Nurdan Gürbilek, Ekrem'in romanında aynı zamanda ulus devletin propagandasını yaptığı otantik Türklük mitinin de çözüldüğü imasında bulunur.[31] Hem roman janrında hem de ulusal kimlik tahayyülünde "öz"e ulaşmanın kendine her daim geç kalacak bir performans olduğunu ustalıkla açıklayan Gürbilek'in gözden kaçırdığı nokta Bihruz Bey'in arzu edilen ulusal özgünlüğünü bozan emperyal özneliğidir. Osmanlı Türk romanında ulusal modernitenin linguistik ve estetik açılardan ertelenmesinde batılılaşmayla yapılan veya yapılamayan uzlaşmaların yanı

30 Jale Parla, "The Wounded Tongue: Turkey's Language Reform and the Canonicity of the Novel", *PMLA*, C.123, S. 1 (2008), s. 28.

31 Nurdan Gürbilek, "Dandies and Originals: Authenticity, Belatedness, and the Turkish Novel", *The South Atlantic Quarterly*, C. 102, S. 2/3 (2003), s. 621.

sıra çok dilli ve çok kültürlü emperyal özneliğin izleri vardır. Cumhuriyet dil politikalarının tesis etmeyi hedeflediği tek dilliliğin edebiyattaki bozumuna ışık tutan Nergis Ertürk, Gürbilek ve Parla'dan farklı olarak, "çürümüş ve körelmiş emperyal Osmanlı çokdilliliği"ni Türkiye edebiyatının ulusallaşmaya direnmesinde bir etken olarak kabul eder.[32] Yalnız bu etken Ertürk'ün analizlerinde tek dilli Türklük projesinin bir engeli olmaktan öteye geçemez. Diline ve estetik vizyonuna Osmanlı İmparatorluğu'nun musallat olduğu modern Türkiye edebiyatında emperyal öznelik eleştiriden yakasını böylece yine kurtarmış olur.

Türk ulus-inşa projesinin dilsel-kültürel boyuttaki sınırlarını kavradığımız Osmanlı Türk romanlarının, imparatorluk ve cumhuriyet arasındaki gerilimli ilişkinin kayıtları olarak okunabileceklerini, dolayısıyla, iki rejim arasındaki ilişkiyi kopuştan ziyade "geçiş" olarak algılamamıza yardımcı olabileceklerini unutuyoruz. Parla, Gürbilek ve Ertürk'ün incelediği Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Midhat Efendi, Recaizade Mahmud Ekrem gibi yazarların (imparatorluk ve cumhuriyet arasında köprü olan Osmanlı Türk entelektüelleri olarak) ulusal-emperyal dünya görüşünü ve iktidar kurgusunu telaffuz etmeye başladıklarını hatırlamalıyız. Örneğin, Ekrem'in Fransızca ve Osmanlı Türkçesine hâkim olamadığı için erilliği zedelenmiş Bihruz Bey'i kültürel ve ekonomik borçlanma yüzünden iktidarını kaybetmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nun kişileşmiş hâlidir bir bakıma. Ekrem'in romanında batılı-modernleşme tecrübesiyle ulusallaştırılmaya başlayan heteroseksüel erkek emperyal öznenin (kendisini zayıflatan çokdilliliği ve çokkültürlülüğü otoritesine katarak) erilliğini onarmaya yönelik bir çağrı olduğu söylenebilir. Ondan yaklaşık on beş yıl önce okurlarıyla tanışmış olan, Bihruz Bey'le ters yönden kıyaslanabilecek, Midhat Efendi'nin Rakım Efendi'si Fransızca, Farsça ve Türkçe dillerini kullanarak Osmanlı Türk emperyal erilliğini (kadınlar üzerinde kurduğu mecazi ve hakiki himayelerle) onaran bir figürdür. Rakım Efendi ve Bihruz Bey gibi karakterlerde belirginleşen şey resmiyette dağılmakta olan imparatorluğun arkasında, daha doğrusu ilerisine bıraktığı emperyal özneliktir. Türk edebiyatı kanonuna mâl edilmiş Osmanlı Türk romanında, ulusalın içinde kendine yer bulmuş ya da bulmaya hazır emperyal özneler selamlar okuyucuları.

Edebiyatta teşhir olan ulusal-emperyal öznelik hatırlamakta ya da dillendirmekte zorluk çektiğimiz tarihsel ve siyasal bir gerçektir. Bu gerçeklik son derece nadir aktarımlarından birini Halide Edib Adıvar'ın anılarında bulur.

32 Nergis Ertürk, *Grammatology and Literary Modernity in Turkey*, Oxford: Oxford UP, 2011, s. xiv.

Cumhuriyetin kurucu figürleri için "farkında olmasalar da kalplerinde hala imparatorluk adamlarıdır" diyen Edib, imparatorluk ve ulus devlet arasındaki çok katmanlı samimiyeti sarih bir şekilde ifade eder.[33] Resmi ve kurumsal olarak ayrışmış ancak birbirlerine siyasal ve varoluşsal açılardan çok yakın olan bu iki hakimiyet yapısı arasındaki yakınlığı romanlarında da işler Edib. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı akabinde azınlıklar üzerinde iktidar rekabetine konu olan *Yeni Turan*'daki partiler arasındaki çekişme, imparatorluğu "imparatorluk olmadan" hayatta tutma mücadelesidir.

Edib, Ekrem ve Midhat Efendi gibi Osmanlı Türk yazarlarının eserlerinde emperyal ve ulusal olanı kesinti değil, devamlılık doğrultusunda anlama fırsatı yakalarız. Bu yazıya ilham kaynağı ve konu olan Hâmid de bu yazarlar arasındadır ve, hem edebi kanon hem siyasi kimliği açısından, yeri oldukça özeldir. İmparatorluk ve ulus devlet yapıları arasındaki estetik-politik muhasebelere Hâmid de, tıpkı Ekrem ve Midhat Efendi gibi, dilin önemine dikkat çekerek katılır. Meşhur "Nâ-kâfi" şiirinde klasik Osmanlı poetikasını "herc ü merc" ettiğini duyuran Hâmid aynı zamanda (dili sadeleştirme yoluyla) toplumsal bir devrimin geleceğini müjdeler.[34] Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre Hâmid'in hâlâ divan edebiyatının tesirinden tamamen arınamamış şiiri bu cüretkar çıkışlarını doğrulamakta yetersiz kalır.[35] Farsça ve Arapçadan tesadüfi türemiş "nâ-kâfi" gibi melez bir kelimeyle dilde ve edebiyatta açacağı çığırı haber eden Hâmid Osmanlı Türkçesinin karmaşasından paçasını sıyıramaz. Kendisi de bu çıkmazın bilincinde olan yazar bir mektubunda "Şiirde sâfi Türkçe yazmak elimden gelmiyor" itirafında bulunur.[36] Hâmid'in "sâfi Türkçe"ye döndüremediği dili, emperyal çokdillilikten ulusal tekdilliliğe geçişin ideolojik olarak dayatılan mutlaklığını yalanlar. Ancak, ulusal tekdilliliğin sindirilmediği bu gibi

33 Halide Edib Adıvar, *Memoirs of Halide Edib*, New York, Londra: The Century Co., 1926, s. 266. Edib'in neredeyse yarım asır önce yapısökümününe başladığı imparatorluk-ulus zıtlığı günümüzde Krishan Kumar ve Partha Chatterjee gibi siyaset bilim uzmanları ve sosyologlar tarafından daha yeni yeni sorunsallaştırılmaktadır. Bkz. Krishan Kumar, "Nation-states as empires, empires as nation-states: two principles, one practice?", *Theory and Society*, C. 39, S.2 (2010); Partha Chatterjee, "Empire and Nation Revisited: 50 Years after Bandung." *Inter-Asia Cultural Studies*, C.6, S.4 (2005).

34 Bahsi geçen kıta:

> Evet, tarz-ı kadim-i şi'r-i bozduk, herc ü merc ettik,
> Nedir şi'r-i hakiki sahfa-i irfana dercettik.
> Bu yolda nakd-i vakti cem-i kuvvet birle harcettik,
> Bize gelmişti zira meslek-i ecdad na-kafi

Abdülhak Hâmid Tarhan, "Nâ-kâfi," *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s.591-92.

35 Tanpınar'a göre Hâmid'in "muayyen bir dil anlayışı" yoktur. Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergah, 2014, s.503

36 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Abdülhak Hâmid'in Mektupları*, s.35.

örneklerden hegemonya karşıtı çıkarımlar yapmak Hâmid'in ve çağdaşlarının vazgeçemediği çokdillilikteki emperyal ayrıcalıklar ve işlevlere göz yummak demektir. Nitekim, Arapça, Farsça ve son dönemlerinde Fransızcayla iyice çeşnilenmiş, Saliha Paker'in tabiriyle "kültürler-arası" bir sistemi olan Osmanlı Türkçesi Hâmid'i emperyal bir özne olarak hem poetik hem de politik açıdan mobilize etmiştir.[37] Hindistan'da yazdığı şiirlerde, mektuplarında dediklerini onaylar şekilde, Osmanlı Türk kolonyal hakimiyetinin güzellemelerini bu çok dillilikten beslenerek yapan Hâmid, "Gurbette Vatan" şiirinde şunları söyler:

Ol ahu-yı -nev-ʾsikar-ı Hindi
Etti beni damına giriftar
Biz mi güzer eyledik nedir bu
Baktım ki vatan kesildi her su[38]

Hindistan'a duyduğu hayranlığı onu şahıslaştırarak (divan edebiyatında görmeye alışık olduğumuz nazlı sevgiliye dönüştürerek) ifade eden Hâmid, bozmayı vaat ettiği klasik dilsel ve edebi araçlara hayli cömertçe başvurur bu şiirde. Hâmid Hindistan'ın kendisine vatan haline geldiği bu senaryoda, "safi"leşmemiş Türkçesiyle, Arapça (gurbet, vatan gibi) ve Farsça (giriftar, güzer gibi) kökenli sözcüklerle, velhasıl hibrit bir dilsellikte Osmanlı sömürgeciliğini dillendirir. Osmanlı himayesinde bir Hindistan hayalinin dile gelişini mümkün kılan bu çokdillilik, Hâmid'in pratik anlamda yararlandığı siyasal bir avantajdır ayrıca. Mektuplarında, Hindistan'da hilafetin koşullarını kendince tarttığı teftişleri sırasında tanıştığı Müslümanlarla Farsça iletişim kurduğunun altını çizen Hâmid, "öyle olmasa ben de dilsiz kalırdım" der.[39] Hâmid'in özgüveni sahip olduğu dilsel-kültürel kaynaklarla o denli kabarır ki, hilafet tehdidi (veya taahhüdü) ile kendini hissettiren Osmanlı hayaletinin Hindistan'daki İngiliz otoritesini bertaraf edeceğine inanır. Bu hayalet imparatorluk, hatıralarında paylaştığı üzere, Hâmid'in kendisinde bedenlenir. Kraliçe Victoria'nın oğullarından Prens Arthur'un şaşalı Hindistan ziyaretini betimlerken, Hâmid şöyle homurdanır: "Evet biz İngiltere'nin önümüzden

37 Saliha Paker, "On the Poetic Practices of 'a Singularly Uninventive People' and the Anxiety of Imitation: A Critical Re-Appraisal in Terms of Translation, Creative Mediation and 'Originality,'" *Tradition, Tension and Translation in Turkey*, ed. Şehnaz Tahir Gürçağlar, Saliha Paker, ve John Milton, Amsterdam: John Benjamins, 2015, s.33.
38 Abdülhak Hâmid Tarhan, "Gurbette Vatan," *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s.228-29.
39 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Abdülhak Hâmid'in Mektupları*, s.345.

geçen azametini görüyorduk, fakat onlar balkonda duran halife şehbenderini görmüyorlardı."[40] Kendine yaptığı bu dolaylı göndermeyle, görünmez emperyal kuvvetin uzvu olduğunu açıklar Hâmid. Görülmeyen ama kendisine itaat ettiren, kendini arzulatan veya kendinden korkutan iktidar heyulasını bariz bir nostaljiyle anar. Kendi eti kemiği ve iradesini sunarak mağrur bir şekilde hayalet imparatorluğu hayata çağırır.

İmparatorluğun hizmetinde kalarak edebi ve siyasi kariyerini kuran Hâmid 1928 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne vekil seçilir. Hâmid'in Osmanlı konsolosluğundan Türk milletvekilliğine geçişinde dikkat çeken paradoks (eğer bunu paradoks addedeceksek) cumhuriyetin kurucu paradoksunu örnekler. Edib'in vurguladığı gibi, ulus devletin mühendisliğini üstelenen "imparatorluk adamları"ndan biridir sadece Hâmid. Ulusal ve emperyal arasındaki ilişkinin, tahakküm açısından bakıldığında, devamlılığa dayalı olduğunun göstergelerinden yalnızca biridir. Hâmid'de beyan olan şey, günümüzde mevcudiyeti gitgide belirginleşen Osmanlı hayaletinin aslında hep burnumuzun dibinde olmuş olmasıdır.[41] Bu hayalet imparatorluk, kendisini cumhuriyetle gizleyerek resmileşmeyi reddeden ama icraatları Osmanlı Türk emperyalizminde materyalize olan bir ulusal-emperyal iktidar yapısıdır. Soykırımlar, etnik temizlikler, askeri istila ve yayılmacılıklarla nabzını İdlib'den Dağlık Karabağ'a hissettiren bir hegemonya mekanizması. Kendine imparatorluk denmeyen, dedirtmeyen, cismi belli ama yine de resmen tanınmayan bu heyulayı varoluştan kovmaya başlamak için onu adıyla çağırmalıyız. Bu çağırma eylemi, Derrida'nın "conjure" fiilini kullanarak işaret ettiği gibi, kabulleniş ve defedişi eşzamanlı içerir.[42] İmparatorluk hayaletinin varlığını tanımak onun etki alanlarını daraltmanın bir koşulu, etik ve politik bir uğraştır.

40 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, s.156.

41 Hâmid gibi bir figürü emperyal özne modeli olarak incelerken ve onun vesilesiyle Osmanlı ve Türkiye arasındaki köprüyü yeniden keşfederken bu yazarın kimi ne kadar temsil edebileceğini dikkatli düşünmek gerek. Hâmid'in sınıfsal ayrıcalıkları ve ataerkinin kendisine heteroseksüel bir erkek olarak bahşettiği imtiyazları onun sembolik öneminin aslında ne kadar spesifik olduğunun altını çizer. Hâmid'de vücut bulan hegemonyacı arzular ve tasalar emperyalizm ve maskülenlik arasındaki samimiyetten doğmakta ve kısıtlı ama muktedir konumda olan toplumsal kesimde yeniden nefes bulmaktadır.

42 Derrida, *age.*, s. 49.

geçen sayıdakiler

Spinoza: Taze Bir Nefes...

Cogito / Sayı: 99

Cogito'dan / Spinoza: Taze Bir Nefes... • Gaye Çankaya Eksen - Eylem Canaslan - Türker Armaner - Alber Nahum: Cemal Bali Akal'la Söyleşi • Eylem Canaslan: Spinoza'da İfade Özgürlüğünün Metafizik Temelleri • Alexandre Matheron: *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye Spinoza'nın Evrimi Problemi • Alber Erol Nahum: Bir Spinoza İmgesinin İzinde: Modern Yahudiliğin Doğuşundan Ferisilik Eleştirisine • Gaye Çankaya Eksen: Spinoza'da İnsanı İnsan Yapan Şey Üzerine • Steven Nadler: Spinoza'nın *Etika*'sında Ebedilik ve Ölümsüzlük • Türker Armaner: Tekillik ve Sonsuz • Onur Eylül Kara: Ulus Baker'in Spinoza Pratiği • Etienne Balibar: Spinoza: Kitle Korkusu / Kitlelerin Korkusu • Hakan Yücefer: Filozof ve Çokluk: *Politik İnceleme*'nin Anti-Platonculuğu **Geçen Sayıdakiler /** Hasta Bir Dünyada Yaşlanmak • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YAPI KREDİ YAYINLARI

Cogito dizisi psikanaliz kitaplarıyla zenginleşiyor



Küçük Ernst'in ip sarılı bir makarayla oynadığı oyun onu psikanaliz tarihinin en ünlü çocuğu yapacaktı, zira onu dedesi Sigmund Freud izliyordu.

Talat Parman *Freud'un Makara Oyunu*'nda bundan tam yüz yıl önce yayımlanan, Freud'un en kişisel metni "Haz İlkesinin Ötesinde"yi Sigmund Freud'un özel yaşamıyla koşutluklar kurarak yorumluyor.

Freud'un Makara Oyunu Talat Parman / *Cogito, 64 s.*



Kendi ergenliğini anımsayanlar ya da çevresindeki ergenlerin tavırlarına tanıklık edenler ergenlerin hemen her konuda ne denli "tutkulu" bireyler olduklarını kabul etmekte güçlük çekmeyeceklerdir.

Türkiye'de psikanalizi kurumsallaştıran sayılı isimlerden Talat Parman eğitim ve aile ilişkilerinden cinselliğe ve cinsel kimliğe kadar çeşitli yönleriyle ergenliği derin ve insanca bir bakışla ele alıyor.

Ergenliğin Tutkusu Talat Parman / *Cogito, 136 s.*



Psikanaliz Defterleri: Çocuk ve Ergen Çalışmaları dizisi çocuk ve ergen ruhsallığı alanında çalışan psikiyatr, psikolog ve psikolojik danışmanlardan hekimlere, eğitimcilere ve anne babalara psikanalizin katkısını sunmaya devam ediyor. Dizinin beşinci kitabı eksiklik ve ayrılığa; kayıpların ve ayrılığın özellikle ergenlikte ruhsal süreç üzerindeki sarsıcı etkilerine odaklanıyor.

Eksiklik, Ayrılık ve Ötesi Psikanaliz Defterleri 5
Çocuk ve Ergen Çalışmaları
Hazırlayan: Neslihan Zabcı / *Cogito, 224 s.*

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber yapikrediyayinlari

Yazarlar Hakkında

Amy Allen: Pennsylvania State University, Felsefe Bölümü'nde felsefe ve kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları konularında ders vermektedir. Yirminci yüzyıl Kıta felsefesi çalışan filozof, eleştirel toplumsal teori, postyapısalcılık ve feminist teorinin kesişim noktalarına odaklanmaktadır. Son dönemde eleştirel teoriyle psikanaliz ilişkisi üzerine bir araştırma projesi yürütmektedir. Çalışmalarından bazıları: *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, 2016); *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory* (Columbia University Press, 2008); *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity* (Westview, 1999).

Umut Tümay Arslan: 1975 Ankara doğumlu. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Çevre Mühendisliği Bölümü'nü bitirdi. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Sinema Bölümü'nde doktorasını tamamladı. Çeşitli mecralarda yayımlanmış, sosyal teori ile film çalışmalarını buluşturan yayınları vardır. *Çok Tuhaf Çok Tanıdık: Vesikalı Yarim üzerine* (Nilgün Abisel vd., Metis, 2005)'nin yazarları arasındadır. *Bu Kabuslar Neden Cemil?: Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk* (Metis, 2005)'ta Yeşilçam'da baba ve otorite arayışıyla mazlumluk temsilleri arasındaki bağları, *Mazi Kabrinin Hortlakları: Türklük, Melankoli ve Sinema* (Metis, 2010)'da inkar ettikleri, bastırdıkları ve icat ettikleriyle Yeşilçam'ın muhayyilesi ve Türklük arasındaki ilişkiyi incelemiş, son kitabı *Kat, Sinema ve Etik* (Metis, 2020)'te ise sinemanın etik bir karşılaşma yaratabilmesinin olanaklarını, sinemasal tanıklığın etik-politik gücünü araştırmıştır. Ayrıca farklı disiplinlerden ve alanlardan yazarların yakın dönem Türkiye sineması üzerine denemelerinden oluşan *Bir Kapıdan Gireceksin: Türkiye Sineması Üzerine Denemeler* (Metis, 2012)'i derlemiştir. *Adalet Atlası* Podcast serisinin (https://www.anadolukultur.org/34-calismalarimiz/1090-adalet-atlasi/) ve *Sivil Sayfalar*'ın (https://www.sivilsayfalar.org/) danışma kurulunda yer almakta,

5Harfliler (*https://www.5harfliler.com/*) websitesinde *Cuma Fragmanları* serisinin editörlüğünü yapmaktadır. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Psikososyal çalışmalar ve film sosyolojisi alanlarında çalışmaktadır.

Şeyla Benhabib: Yale Üniversitesinde Eugene Meyer Siyaset Bilimi ve Felsefe Profesörü, ayrıca 2002-2008 arasında *Ethics, Politics and Economics* (Etik, Politika ve Ekonomi) programının yöneticisiydi. Profesör Benhabib American Felsefe Topluluğu'nun Doğu Yakası'nın 2006-07 arasında başkanı, 2009'da Berlin'de *Wissenschaftkolleg*, 2012'de NYU Straus Institute for the Advanced Study of Law and Justice (Hukuk ve Adalet Yüksek Enstitüsü), ve 2013 baharında Washington DC'de German Marshall Fund's Transatlantic Academy üyesi oldu. 2009'da küresel medeniyet içinde kültürel diyaloğa yaptığı katkılar için Ernst Bloch ödülüne, Mayıs 2012'de Leopold Lucas Prize of the Evangelical Academy of Tubingen'e layık görüldü. 2004'te Humanistic University in Utrecht'ten, Kasım 2010'da University of Valencia'dan, ve Mayıs 2012'de Boğaziçi Üniversitesi'nden onursal diploma aldı. 2010-2011 arasında özerklik ve uluslarası hukuk üzerine çalışmaları için Guggenheim ödeneğini aldı. Profesör Benhabib Mayıs 2014'te University of Cologne'dan ve Identity Foundation'dan Meister Eckhart ödülüne layık görüldü.

Werner Bonefeld: York Üniversitesi'nde (Birleşik Krallık) siyaset profesörüdür. *Critical Theory and the Critique of Political Economy* ve *The Strong State and the Free Economy* son çalışmaları arasındadır. Beverley Best ve Chris O'Kane'le birlikte üç ciltlik *Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory* çalışmasının editörlerindendir. *Critical theories of antisemitism network* üyesidir https://criticaltheoriesofantisemitism.net

Cana Bostan: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu. 2015- 2017 yılları arasında Paris I Panthéon- Sorbonne Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırmacı olarak bulundu ve Sorbonne Çağdaş Felsefe Merkezinde Walter Benjamin'in *Pasajlar* çalışmasıyla ilgili incelemeler yaptı. İthaki Yayınları'nca hazırlanan Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin'in Politik Felsefesi kitabına "Tanınmayan Kız Kardeşler: Walter Benjamin'de Ezoterizm" başlıklı yazısıyla katkıda bulundu. Carl Schmitt'in Benjamin'e yanıtını da içeren Hamlet ya da Hekuba eserini Türkçeye çevirdi. *Cogito, Felsefelogos, Ayrıntı Dergi, Gazete Duvar, Arka Kapak, K24* gibi yayınlarda, hafıza, deneyim ve tarih kavramlarını kateden temalarda metinleri yayımlandı. Moda Sahnesi'nde felsefe seminerleri veriyor.

Arif Çamoğlu: Doktora çalışmalarını Northwestern Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat programında (Evanston, ABD) tamamladı. Makaleleri *Comparative Literary Studies*, *Modern Fiction Studies* ve *European Romantic Review* dergilerinde yayımlandı ya da yayımlanmak üzere. Şu anda Şikago Sanat Enstitüsü'nde modernite ve dünya edebiyatları üzerine dersler vermekte, bir yandan da on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İngiliz ve Osmanlı edebiyatlarındaki imparatorluk tahayyüllerini incelediği kitabı üzerinde çalışmaktadır.

Aykut Çelebi: 1962, Balıkesir doğumlu. Lisans eğitimini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu'nda iletişim yüksek lisansı, aynı üniversiteye bağlı Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde siyaset bilimi doktorası yaptı. Sosyal ve siyasal felsefe, Weimar Dönemi Alman düşüncesi, siyasal estetik ve Avrupa Birliği'nin siyasal yapısı başlıca ilgi alanlarıdır. *Avrupa: Halkların Siyasal Birliği* (2002) ve *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar* (2008) başlıklı iki kitabı vardır. *Şiddet Üzerine (2010) ve Demokratik Anayasa (2012)* (Ece Göztepe ile birlikte) kitaplarını derlemiştir. Önümüzdeki yıl bitirmeyi tasarladığı Alexander Kluge üzerine bir kitap çalışması, yakınlarda yayınlanacak "Meslek Olarak Siyaset: Max Weber'in Klasik Metni 100 Yaşında"; "Otoriter Neo-liberal ve Populist Siyaseti Açıklamada Anahtar Bir Metin: 'Devlet-Hareket-Halk'", "'Deneyim Yoksulluğu': Walter Benjamin'in Düşüncesinde Bir Kavşak Noktası" başlıklı makaleleri bulunmaktadır. Halen AÜ SBF'de öğretim üyesidir.

Robin Çelikateş: Freie Universitaet Berlin, Felsefe Bölümü'nde ders vermekte, *Critical Times* dergisinin editörlüğünü yürütmektedir. Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyelerindendir. Eleştirel teori, sivil itaatsizlik, demokrasi ve mültecilik temalarına odaklanmaktadır. Yayına hazırladığı kitaplardan bazıları: *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis Gegenwart* (Stefan Gosepath ile birlikte, Suhrkamp: 2011); *Einführung in die politische Philosophie* (Stefan Gosepath ile birlikte, Reclam: 2013).

Volkan Çıdam: Volkan Çıdam Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesidir. Goethe Üniversitesi, Frankfurt am Main Felsefe Bölümünden 2011 yılında Axel Honneth'in süpervizörlüğünde Karl Marx'ın Kapitalizm-Eleştirisinin ahlaki temellerini incelediği teziyle doktora derecesini almıştır. Akademik ilgi alanları arasında Demokrasi Teorileri, Alman İdealizmi, Marx ve Marxism çalışmaları ve Eleştirel Teori bulunmaktadır. Eserleri arasında *Die Phänomenologie des Widergeistes: Eine Anerkennungstheoretische Deutung von Marx' normativer Kritik am Kapitalismus im Kapital* (Nomos Verlag, 2012), "Historical Method and Critical Philosophy" (*Philosophy at Yeditepe, Special Issue: Method in Philosophy*, 2016), "Adorno's two-track conceptualization of progress:The new categorical imperative and politics of remembrance" (*Constellations*, 2020) yer almaktadır.

Özen Nergis Dolcerocca: İstanbul, Koç Üniversitesi İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. Lisans ve lisansüstü eğitimlerini Boğaziçi, Sabancı, Marburg ve Paris 8 Üniversitelerinde yaptıktan sonra 2016'da New York Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde doktorasını tamamladı. Araştırmaları uluslar ve diller arası modernizm tarihi ve erken yirminci yüzyıl edebiyatı ve düşüncesinde zamanın teorileri ve felsefesi üzerinedir.

Toros Güneş Esgün (d. 1985, Ankara). 2007 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu ve aynı bölümden 2010 yılında "Carl Schmitt ve Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri" üzerine yazdığı tezle yüksek lisans derecesini aldı. Doktora öğrenimi sırasında 2011 yılında İsviçre Hükümet Bursuyla Basel Üniversitesi'nin "İnsan Yaşamı/Otonom Yaşam" başlık projesinde misafir araştırmacı olarak çalışmalarını sürdürdü. Halen Doktor Öğretim Üyesi olarak görev yaptığı Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümünden "Otoriteden Otonomiye: Yasa ve Özgürlük" başlıklı teziyle 2016 yılında doktora derecesini alan Esgün'ün temel çalışma alanları olan eleştirel teori, siyaset felsefesi, hukuk felsefesi ve edebiyat eleştirisi konularında yayımlanmış yazıları ile Almancadan yaptığı çevirileri bulunmaktadır. Esgün aynı zamanda ViraVerita'nın kurucularından ve yayın kurulu üyelerindendir.

Zeynep Gambetti: Doktorasını Paris 7 Üniversitesi'nde siyaset felsefesi alanında yapmış olan Zeynep Gambetti, 2000-2019 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Marx, Arendt ve Deleuze'den esinlenen çalışmaları, eylem kuramları ve alternatif siyaset biçimlerine odaklanıyor. Kürt sorunu, çatışmalı toplumsal hareketler ve neoliberal şiddet üzerine de araştırmaları vardır. Zeynep Gambetti'nin derlediği ve katkıda bulunduğu eserler arasında Rhetorics of Insecurity: Belonging and Violence in the Neoliberal Era (New York, SSRC/New York University Press, 2013), The Kurdish issue in Turkey: A Spatial Perspective, (London/New York, Routledge, 2015) ve Vulnerability in Resistance: Politics, Feminism, Theory (Durham, NC., Duke University Press, 2016) bulunmaktadır.

Stefan Gandler: (Münih, 1964) felsefeci ve sosyal bilimci. Frankfurt'ta Goethe Üniversitesi'nde felsefe, siyaset bilimi üzerine eğitim aldı, Alfred Schmidt'in danışmanlığında özellikle Latin Amerika çalışmalarına eğildi. 1993 yılından bu yana Meksika'da yaşıyor, Meksika Ulusal Özerk Üniversitesi, Kaliforniya Santa Cruz Üniversitesi ve Querétaro Özerk Üniversitesi'nde felsefe ve toplum kuramı üzerine dersler veriyor. Kitapları arasında *Critical Marxism in Mexico*, *Frankfurter Fragmente: Essays zur kritischen Theorie* ve *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica* bulunuyor.

Raymond Geuss: Princeton, Columbia ve Chicago Üniversitelerinde eğitim gördü, Cambridge Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde profesör. *The Idea of A Critical Theory* (*Eleştirel Teori*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı; 2013); *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler* (çev. Gülayşe Koçak, YKY, 2007); *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe* (çev. İbrahim Yıldız, Dipnot: 2019) kitaplarından bazıları.

Kurtul Gülenç 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2005 yılında yine aynı üniversiteden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. Ulusal ve uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri ve çevirileri yayınlandı. Gülenç'in *Mark-*

sizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk (Tekin Yayınları, 2016), *Frankfurt Okulu* (Ayrıntı Yayınları, 2015) ve Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx ve Sonrası* (İthaki Yayınları, 2017) adlı kitaplarının yanı sıra Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi – Platon'dan Zizek'e* (Doğu Batı Yayınları, 2013) ve Özlem Duva ile birlikte yayına hazırladığı *Yargıya Felsefeyle Bakmak* (YKY, 2016) adlı çalışmaları da bulunmaktadır. Sırasıyla Maltepe Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde çalışan Gülenç, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları toplum ve politika felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, Frankfurt Okulu, Aydınlanma felsefesi ve çocuklar için felsefedir.

Özgür Emrah Gürel ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra Carleton Üniversitesi Ekonomi Politik Enstitüsü'nden yüksek lisans derecesini Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in politika kavramlarını karşılaştıran teziyle almıştır. Doktora öğrenimini Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Platon'un *Devlet* diyaloğunda siyasal iktidarın paradoksal doğası üzerine yazdığı teziyle tamamladı. Edebiyat - Felsefe ilişkisi, Antik Yunan siyaset felsefesi, Alman İdealizmi, Eleştirel Teori ve Amerikan Pragmatizmi alanlarında çalışmaktadır. *Platon'un Devlet'inde Siyasal İktidarın Paradoksal Doğası* ile *Hakikat, Öznellik, İktidar: Postmodern Demokratik Sosyalizm* adlı iki ayrı kitap projesi üzerine çalışmaktadır.

Özgür Gürsoy: Trent Üniversitesi'nden felsefe ve iktisat alanlarında lisansını aldıktan sonra, doktorasını Emory Üniversitesi felsefe bölümünde tamamladı. İzmir Ekonomi Üniversitesi, Yeni Medya ve İletişim Bölümü'nde öğretim üyeliği yapmaktadır. İlgi alanları arasında 20. yüzyıl kıta felsefesi, tarih felsefesi, iletişim felsefesi ve eleştirel kuram vardır.

Axel Honneth: Felsefe, sosyoloji ve Alman Dili ve Edebiyatı öğrenimi gördü. Berlin, Frankfurt ve Columbia üniversitelerinde çalıştı. 2001-2018 yıllarında Goethe Üniversitesi Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün direktörlüğünü yürüttü. Marksist düşünce geleneği ve Habermas'la temas içinde, Hegel ve Mead'e dayanarak "tanınma" kavramı etrafında bir toplumsal felsefe ve ahlâk politikası tartışmasını geliştirmeye devam etmektedir. Türkçeye çevrilmiş çalışmaları: *Sosyalizm Fikri*, çev. Cem Şentürk, İletişim Yayınları, 2016; *Tanınma Uğruna Mücadele*, çev. Özgür Aktok, İthaki, 2016; *Bizdeki Ben*, çev. Özgür Aktok İthaki, 2018.

Martin Jay: 1944 doğumlu düşünce tarihçisi ve kültür eleştirmeni. Doktora tezini Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün tarihi üzerine yaptı. Esasen Avrupa düşünce tarihi, görsel kültür ve eleştirel teori alanlarındaki, Batı Marksizmi, Nazi Almanyası'ndan Amerika'ya kaçan entelektüeller, 20. yüzyıl Fransız düşüncesinde "görme"nin itibarını kaybetmesi, modern Avrupa ve Amerika'da deneyim söylemi, yala-

nın siyasetteki rolü, vb. konulu çalışmalarıyla tanınıyor. Halen California Üniversitesi (Berkeley) Tarih Bölümünde profesör olarak çalışmalarına devam ediyor ve "Nominalizm, Fotoğraf ve Olay" araştırmasını yürütüyor. Türkçe de dahil olmak üzere onlarca dile çevrilen başlıca çalışmaları ise şunlar: *Diyalektik İmgelem* (Ara, 1989), *Marxism and Totality* (Marksizm ve Bütünlük, 1984), *Adorno* (Derin, 2001), *Permanent Exiles* (Daimi Sürgünler, 1985), *Fin-de-Siécle* (Yüzyıl Sonu, 1988), *Force Fields* (Güç Alanları, 1993), *Downcast Eyes* (Yere İnen Kederli Gözler, 1993), *Cultural Semantics* (Kültürel Semantik, 1998), *Refractions of Violence* (Şiddetin Kırılımları, 2003), *The Virtues of Mendacity* (Yalan Söylemenin Faziletleri, 2010), *Essays from the Edge* (Kıyıda Köşede Kalanlardan Çıkarılan Denemeler, 2011).

Robyn Marasco: Hunter College ve CUNY'de Siyasal Bilimler Bölümü'nde profesör. Çalışmalarında eleştirel teori, feminizm ve psikanalizi siyasal bilimler ve toplumsal bilimlerle buluşturmaya çalışır. İlk kitabı *The Highway of Despair: Critical Theory after Hegel*'de (Columbia UP, 2015) eleştirel teorinin özgürleşme projesini negatif diyalektik açısından ele almıştır. Makaleleri *New German Critique*, *boundary2*, *Philosophy & Social Criticism*, *Constellations*, and *Contemporary Political Theory* gibi çeşitli dergilerde yayımlanmıştır.

Charles W. Mills: Çalışmalarında liberal proje çerçevesinde ırk, ırkçılık ve ırksal adalet temalarına odaklanan Profesör Mills CUNY'de ders vermektedir. Çalışmalarından bazıları: *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism* (Oxford University Press, 2017); *The Racial Contract* (Cornell University Press, 1997); *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race* (Cornell University Press, 1998); *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism* (Rowman & Littlefield, 2003); *Contract and Domination* (Polity, 2007) ve *Radical Theory, Caribbean Reality: Race, Class and Social Domination* (University of the West Indies Press, 2010).

Warren Montag: Los Angeles Occidental College'da İngilizce ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü. *Décalages* dergisi editörlüğünü yürütmektedir, *Althusser and His Contemporaries* (Duke University Press, 2013) kitabının yazarıdır. Adam Smith, Spinoza ve Althusser üzerine çok sayıda çalışması bulunmaktadır.

Emmanuel Renault: ENS Lyon'da ders veren filozof, eleştirel teori ve Marksizm çalışmaktadır. Kitaplarından bazıları: *L'expérience de l'injustice* (La Decouverte, 2017); *Reconnaissance, conflit, domination* (Cnrs, 2017); *Marx et l'idée de critique* (PUF, 1995).

Zeynep Savaşçın: 1975 yılında İstanbul'da doğdu. 1994 yılında Saint-Benoit Fransız Lisesi'nden, 1999 yılanda Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden mezun oldu. 2000 -2003 yılları arasında Galatasaray Üniversitesi'nde Felsefe alanındaki ilk yüksek lisansını, 2003-2004 yılları arasında École des Hautes Etudes en Sciences Sociales - Paris'te Siyaset Çalışmaları-Felsefe alanındaki ikinci yüksek lisansını tamamladı.

2017 yılında École des Hautes Etudes en Sciences Sociales - Paris'te "Kantçı Kamusallıktan Hegelci Etik Yaşama, Normların Hikmeti ve Yaşamı" konulu tezini savunarak doktor ünvanı aldı. 2001 yılından bu yana araştırma görevlisi olarak çalıştığı Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde siyaset felsefesi, hukuk felsefesi ve etik alanlarında dersler vermektedir. Aynı alanlarda çeviriler, ulusal ve uluslararası yayınlar yapmıştır. Kant ve Hegel felsefeleri üzerine Fransızca ve Türkçe makalelerinin yanı sıra Axel Honneth ve doktora hocası Marcel Gauchet üzerine çalışmaları bunlar arasında sayılabilir.

Adam Sitze: Massachusettes Amherst College Hukuk, Hukuk Felsefesi ve Toplumsal Araştırmalar Bölümü'nde profesör. *Biopolitics: A Reader* (Timothy Campbell ile birlikte ed., Duke UP: 2013), *The Impossible Machine: A Genealogy of South Africa's Truth and Reconciliation* (Uni. of Michigan Press: 2013) kitaplarından bazıları.

Çiğdem Yazıcı: Lisans ve Yüksek Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi'nde Felsefe alanında aldı. Daha sonra Felsefe doktorasını The University of Memphis'te 2010'da Heidegger'in sanat eserinin kökeni fikrindeki *Volk* kavramı üzerine bir tezle tamamladı. 2010-2016 yılları arası Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev aldı. 2016'dan itibaren Üsküdar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyeliği yapmaktadır. Ayrıca Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Programında misafir öğretim görevlisi olarak dersler vermektedir. Araştırma ve eğitim çalışmalarında 20. yüzyıl Kıta Avrupa Felsefesi, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Etik gibi alanlar öne çıkmaktadır.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Yaşadığımız yüzyılın en çok tartışılan eylemlerinden biri: "İtaat etmemek"

Fransız felsefeci Frédéric Gros bu kitabında ekonomik boyun eğişten toplum sözleşmesine, siyasi kabullenmeden vicdani redde, Diogenes'ten Thoreau'ya, Antigone'den La Boétie'ye, Foucault'dan Arendt'e bireysel ya da toplumsal itaatsizliğin felsefi kökenlerini inceliyor.

Yazarın sık sık ele aldığı edebi ve felsefi metinlerden beslenen bu düşünsel yol alışta, tarihin her aşamasında yer almış itaatsizlik, umudun yanından bir adım bile uzaklaşmıyor. *İtaat Etmemek*, gösterişten uzak, yaşanmışlıkların olgunluğunu taşıyan, kısa ama yoğun bir çalışma.

İtaat Etmemek
Frédéric Gros
Çeviren: Zeynep Büşra Bölükbaşı
Cogito, 168 s.



YapıKrediKulturSanatYayincilik
YKYHaber
yapikrediyayinlari

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık