GARY HALL
C. BIRCHALL

YENİ KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR

SAY

GARY HALL
CLARE BIRCHALL

YENİ KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR

KURAMSAL SERÜVENLER



SAY

Modern Düşünce - 10

Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramsal Serüvenler

Gary Hall
Media ve Performing Arts in School of Art and Designe'da profesör. Çalışmalarını, yeni medya teknolojileri, felsefe ve kültürel çalışmalar alanlarında yürütüyor.

Yapıtları:
Culture in Bits (2002)
New Cultural Studies: Adventures in Theory (Clare Birchall ile, 2006)
Experimenting: Essays with Samuel Weber (2007)
Digitize This Book!: The Politics of New Media or Why We Need Open Access Now (2008)

Clare Birchall
Doktorasını "Hipergerçek bir Söylem olarak Komplo Teorisi" başlıklı teziyle Sussex Üniversitesi'nde yaptı. Halen, Middlesex Üniversitesi, Medya ve Kültürel Çalışmalar Bölümü'nde kıdemli okutman olarak görev yapıyor.

Yapıtları:
Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip (2002)
New Cultural Studies: Adventures in Theory (Gary Hall ile, 2006)

Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramsal Serüvenler

Derleyen
Gary Hall - Clare Birchall

İngilizceden Çeviren:
Onur Kartal

say

Say Yayınları
Modern Düşünce Dizisi - 10

Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramsal Serüvenler
Özgün Adı: *New Cultural Studies: Adventures in Theory*

Copyright © Edinburg University Press, 2006
© Her bir makalenin hakları yazarına aittir.

ISBN 978-605-02-0208-3
Sertifika No: 10962

Türkçe Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Derleyen: Gary Hall ve Clare Birchall
İngilizceden Çeviren: Onur Kartal
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94
Matbaası Sertifika No: 12992

1. Baskı: Say Yayınları, 2013

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

1. Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramdaki Serüvenler
(Bazı Yorum, Açıklama, Tanımlama, Gözlem, Tavsiye, Uyarı, Önerme ve Öneriler)
Gary Hall ve Clare Birchall 9

BİRİNCİ KISIM: YENİ KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR

2. Kültürel Çalışmalar ve Yapısöküm
Gary Hall 53
3. Kültürel Çalışmalar ve Post-Marksizm
Jeremy Valentine 87
4. Kültürel Çalışmalar ve Etik
Joanna Zylinska 111
5. Kültürel Çalışmalar ve Alman Medya Kuramı
Geoffrey Winthrop-Young 137

İKİNCİ KISIM: YENİ KURAMCILAR

6. Kültürel Çalışmalar ve Gilles Deleuze
Gregory J. Seigworth 165
7. Kültürel Çalışmalar ve Giorgio Agamben
Brett Neilson 195
8. Kültürel Çalışmalar ve Alain Badiou
Julian Murphet 221
9. Kültürel Çalışmalar ve Slavoj Žižek
Paul Bowman 241

ÜÇÜNCÜ KISIM: YENİ DÖNÜŞÜMLER

10. Kültürel Çalışmalar ve Anti-Kapitalizm
Jeremy Gilbert 267
11. Kültürel Çalışmalar ve Ulusaşırı
Imre Szeman 293
12. Kültürel Çalışmalar ve Yeni Medya
Caroline Bassett 323

DÖRDÜNCÜ KISIM: KÜLTÜREL ÇALIŞMALARDA YENİ SERÜVENLER

13. Kültürel Çalışmalar ve Rem Koolhaas'ın Kent Projesi
J. Macgregor Wise 351
14. Kültürel Çalışmalar ve Post-İnsan Bilimleri
Neil Badmington 379
15. Kültürel Çalışmalar ve Aşırılık
David Boothroyd 401
16. Kültürel Çalışmalar ve Sır
Clare Birchall 427

Katkıda Bulunanlar 455
Dizin 459

Serüven isim olarak, tehlikeli bir girişim; tuhaf ya da heyecan verici bir deneyim; ticâri ya da finansal spekülasyonlar... çocukların materyalleri israf etmeden icat ettikleri oyun araç gereçlerinin olduğu oyun alanı ~ serüven fiil/ geçişli fiil olarak risk, tehlikeleri hiçe saymak; kalkışmak, riske girmek.

The Penguen English Dictionary

Her yeni doğumla birlikte dünyaya emsali olmayan yeni bir şey gelir. Bu emsalsiz kimseye ilişkin olarak sözü dolandırmadan orada daha önce kimsenin olmadığı söylenebilir.

Hannah Arendt

1.

Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramdaki Serüvenler (Bazı Yorum, Açıklama, Tanımlama, Gözlem, Tavsiye, Uyarı, Önerme ve Öneriler)

Gary Hall ve Clare Birchall

Editörler, bu kitap okunurken akılda tutmaya değer birkaç şeye dikkat çekmek için, geleneksel olarak "Giriş" diye bilinen yere ayrılan bu alanı kullanmak istediler.

• Kuramın –kültürel çalışmalar ve bilhassa "yeni kültürel çalışmalar" açısından– süregelen önemi...

Her şeyden önce, tam da kültürel tartışmalar üzerinde sörf yapmaya geri dönmenin güvenli olduğunu düşündüğünüz sırada, kuramın köpekbalığı yüzgecine işaret ettiğimiz için bazı okurlarımızdan özür dileyerek başlamak istiyoruz. Çok az kişi yapısalcılığın, Marksizmin, post-Marksizmin, yapı-sökümün, psikanalizin, Fransız feminist kuramın, postkolonyal kuramın vb. kültürel çalışmalar üzerindeki etkisini en azından 1970'lerden bu yana yadsırken biz, Stuart Hall, Birmingham'da Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'ndeki (CCCS) bir yüksek lisans programında kültürel kuram dersleri verdiği zaman, "kuram"ın kültürel çalışmalar içerisindeki yerinin ve rolünün son yıllarda değiştiğini fark ettik. Hatta o

kadar ki, "çağdaş ve 'son teknoloji'" olarak kuramın "aura"sı birçokları için fazlasıyla gerilemiş bir durumdayken (Gibson 2004:1), bir zamanlar Foucaultcu, Derridacı ve Lacancı "yüksek kuram"ın verimli toprağı olan konferanslar, dergiler, dersler ve okulların, giderek daha hümanist ethosa ve sosyoloji, sosyal politika ve siyasal iktisatla ilgili olduğu gibi, daha politik ya da araçsal olarak daha "kullanışlı" araştırma ve çözümleme tarzlarına (geri) dönülmekte. Üstelik (kısaca ele alacağımız nedenler sebebiyle) kültürel çalışmalar alanındaki birçok insanın bunun kötü bir şey olmadığını düşündüklerini biliyoruz.

Fakat bazıları için "kuram devrimi" olarak adlandırılan şey, şimdilerde az ya da çok bir sona yaklaşıyorsa, aynı zamanda son yıllarda yeni nesil kültürel çalışmalar alanında, Birmingham Okulu bünyesindeki yeni nesil yazarların, uzmanların ve lisans-üstü düzeydeki öğrencilerin düşürdüğü o uzun gölgenin dışına çıkışlar da görülmektedir.[1] Bu nesil, kısmen de olsa, 1970, 80'ler ve 90'ların başında İngilizce-konuşan akademik dünyaya Avrupa düşüncesini sokmak için muazzam bir çaba gösteren ve eserleri, edebi çalışmalar, Frankfurt Okulu-tarzı eleştirel teori ve kıta felsefesi aracılığıyla gerçekleşen bir çarpışmayla oluşan bu kuramcıların (yine de dolaylı yoldan) bir ürünü olarak tanımlanabilir (ki, bunlar İngiltere'de özelde Essex, Sussex ve Warwick gibi üniversitelerde verdikleri yüksek lisans dersleriyle anılırlar). Diğer bir ifadeyle, tüm üniversite eğitimi kuram tarafından biçimlenen, *kuramdan önceki* zamanı hiç bilmeyen ve onu [kuramı] modern kültür ve toplumda– ve aslında kültürel çalışmalarda, büyük önem arz eden konu ve sorunları düşünme ve sınama aracı olarak görmeye devam eden bir nesildir bu.

Belki de bizim açımızdan bu yeni nesil için kuramın ne kadar önemli olduğunu anlatmanın en kolay ve en hızlı yolu, sözgelimi, kültürel çalışmalar siyasetinde ve bilhassa kültürel çalışmaların kendisini akademinin *dışındaki* siyasal güçler ve

hareketlere uydurabilme yeteneğinden kaynaklanan (ya da daha ziyade bunun yetersizliğinden) "kriz"i bugünkü anlamıyla ele almaktır.

Kültürel çalışmalara sıklıkla atfedilen ve bu alanındaki herkesin üzerinde uzlaşacağı tanımlayıcı özelliklerden birisi, onun siyasal olana hasredilmiş bir alan olmasıdır.[2] Hiç şüphesiz ki Stuart Hall kendi etkinliklerini bir öğretmen, bir yazar ve bir akademisyen olarak politik bir açıdan konumlandırıyordu. 1990'da bir dönüm noktası olan "Günümüzde ve Gelecekte Kültürel Çalışmalar" adlı konferansta, 1970'lerde Birmingham Merkezi'nde kendi dönemiyle ilgili konuşurken Hall şunu beyan eder: "Bana öyle geliyor ki Gramsci'nin açıklaması bizim yapmaya çalıştığımız şeyi ifade etmeye çok yakındı... biz kültürel çalışmalarda organik aydın üretebilecek kurumsal bir pratik bulmaya çalışıyorduk." Ve buna rağmen, Hall'un da kabul ettiği gibi, "organik aydın kavramıyla ilgili sorun, nerede olduğunu o zaman söyleyemediğimiz şimdi ise zar zor dile getirdiğimiz aydınların baş gösteren bir tarihsel harekete uydurulmasında ve bu tarihsel hareketin gerçeğinde kendisini gösterir" (Hall 1992a: 281). Bununla birlikte bu türden bir siyasal adanmışlık rolünü şu anki tarihsel konjonktüre tercüme etmeye yönelik her girişim, doğrudan doğruya çetin ve zorlu başka bazı sorunlarla karşı karşıya kalır. Sözgelimi Hall'un sözleriyle, "günün birinde küçük-burjuva aydınlarının hareketinden daha büyük boyutta bir hareket olabileceği", bizim onunla "birlikte yaşama"yı sürdürebileceğimiz ve bunu verili kabul ederek şu anda kapitalizmin serbest piyasa ekonomisinin zaferini ilan ettiği ve her türden siyasal alternatifin biraz da olsa kesinleşmiş görünen neoliberalizme mağlup olduğu bir dönemi işgal edeceğimiz umudu bir umut olmaya devam edebilir mi? (1992a: 288) Böyle bir hareketin yükselişi bir olasılık olarak düşünülse dahi, bugün, İngiliz Yeni Solu ya da "yeni toplumsal hareketler" (feminizm, ırkçılık karşıtlığı, anti-emperyalizm, geylerin kurtuluşu ve diğerleri) benze-

ri gelişen güçlerin herhangi bir ittifakı kültürel çalışmaların, bilhassa Hall'un yapıtının ve Birmingham Okulu'nun geleneksel anlamda ona bağlanabileceği radikal siyasal bir proje türü olarak gerçekten görülebilir hale gelebilir mi? Ya da 1990'larda ve 2000'lerin başındaki süreçte ortaya çıkan "antikapitalist" ve savaş karşıtı geniş ölçekli protestoları nitelemek üzere ortaya çıkan bir tür "örgütsüz", merkezsizleşmiş, çoklu bir biçimin benimsenmesi daha mı muhtemel? Bu durumda kültürel çalışmaların 21. yüzyıldaki –belki daha çok sırasıyla "gelecek topluluk", "yeni enternasyonal" ve "çokluk" açısından Agamben (1993), Derrida (1994) ve Hardt&Negri (2004) tarafından ele alınan hatlar arasındaki bir şey– siyasal mücadelenin bu anlamını muhafaza etmesi halinde, siyasetin *yeni* bir biçiminin ve *yeni* bir siyasal projenin gelişimi gereksiz midir? Kuşkusuz (Jeremy Gilbert'ın bu kitaptaki yazısında açıklıkla getireceği gibi) şimdiye kadar bu konuda fazla bir başarı elde edilemediği görülüyor.

Şimdi, birçokları için bu türden soruların yöneltilmesi şüphesiz Birmingham Okulu'na, Yeni Sola, siyasetten kendine özgü anlamda kültürel çalışmalara kadar yeni toplumsal hareket-tarzlarına verilen öneme yeterince meydan okuyor. Yine de bunlarla ilgili zorluk, bu soruların kökenlerini hâlâ kültürel çalışmaların temelini oluşturan, ama buna rağmen (daha doğrusu bu nedenle) sıklıkla düşünülmeden kalan, ana öncülünde bulmalarıdır. Bu, örgütlü olsun olmasın ya da geleneksel olarak kavrandığı biçimiyle kültürel çalışmalar tarafından fark edilebilir olsunlar ya da olmasınlar belirli türden tarihsel ve toplumsal hareketlerin olanaklı olmayı ya da en azından arzulanabilir olmayı sürdürdükleri varsayımıdır. Aslında bir dereceye kadar, genel olarak solun büyük bir kısmında ve bilhassa kültürel çalışmalarda sürekli olarak başvurulan bu ilerlemeci tarihsel anlatıları (hatta bunlar Hall gibi genelde eşzamanlı biçimde böyle davranmanın akıllıca olup olmadığıyla ilgili belirli çekinceleri dışavururlar), gerçekte

çok daha büyük bir sorunun bir parçası olduğunu öne sürecek kadar ileri gitmek isterdik. Wendy Brown bu yöne dikkat çektiği zaman bu durumu açık bir biçimde özetliyordu: Sol cenahtaki pek çok kişinin,

> bir ilerleme nosyonuyla ya da diğer herhangi bir amaçla sınırlı bir tarih yazımına duydukları güven kaybolduğunda bizler, nereden gelip nereye gittiğimize dair ilerlemeci kavrayışların yerine geçecek siyasal bir duruş üretmedik. Keza hem egemenlik hem hukuk, modernitedeki doğalcı epistemolojik ve ontolojik kökenleriyle şiddetli bir biçimde erozyona uğrarken, siyasal failliğin kaynakları ve hak iddialarının alanları olarak onların yerine başka bir şey koymadık. Kişisel inanç ve siyasal hakikat, katı ve dengeli bir epistemolojik zeminle olan bağlarını yitirdi, ama biz onların yüklerini, siyasal motivasyon ya da kolektif sadakat mevkileri olarak azaltmadık. Modern bireyi, devleti ve kurumları destekleyen kurucu öncüllerin birçoğuna inanmayı bıraktık, ancak bu öncüllere bağlı kalınmış ve bunlara dayanan siyasal-kültürel anlatılar hâlâ sağlammış gibi siyasal olarak çalışmayı sürdürüyoruz. (Brown 2001: 3-4)

Dolayısıyla Brown'a göre kendimizi hâlâ *solda* gören bizler için, "ilerlemenin dışında tarihsel politik bir bilinci nasıl geliştireceğimiz, politik çıkarlarımızı teleoloji ve doğallaştırılmış arzu nosyonları olmaksızın nasıl ifade edeceğimiz ve ahlakçılık ve kanaat dışında kalarak siyasal bir yargıyı nasıl doğrulayacağımız üzerinde düşünmek çok önemlidir (2001: 4). Brown şu soruyu sorduğunda sorunun tam kalbine temas eder:

> Liberal demokrasinin meşruiyeti belirli anlatılara ve ilerleme, haklar ve egemenliği de içerisine alan temel önkabullere dayanıyorsa, bu anlatı ve varsayımlara itiraz edildiğinde ya

> da bunlar basitçe kendi meşrulaştırıcı işlevleri içerisinde ifşa edildiklerinde ne olur? Kurucu anlatıların ve işaret terimlerinin istikrarsızlaştırılmalarıyla ne türden siyasal kültürler üretilebilir?.. Bu kırık dökük anlatıların içerisinde, onların yerini hiçbir şey almadığında nasıl yaşayabiliriz? (2001: 14)

Kültürel çalışmaların bazı temel ve aslında kurucu öncülleri, varsayımları ve ön kabulleriyle de ilgili olan bu türden sorularla birlikte bu yeni nesil kültürel çalışmalardaki yazarların ve uygulamacıların birçoğu şu anda bunların üzerinde düşünüyor, bunlarla bu yolla tecrübe ediniyorlar.[3] Ve kuramın giderek daha fazla marjinalize edilişinin sıkça görüldüğü bir zamanda, kültürel çalışmalar içerisinde üniversite kurumunun ve genel olarak toplumun[4] böyle yaparak yardım etmek için kullandıkları şey, önemli ölçüde kuramdır.

- **Şu tüm "işte yeni bir nesil" modası aslında tam da bizim kayıp içerisine düştüğümüz şey...**

Bu yeni neslin, kurama neden bir anda bu kadar yoğun bir şekilde yatırım yaptığıyla ilgili daha çok şey söylemek üzere geri döneceğiz. Bunu yapmadan önce, ilk ve son kez, baştan itibaren hiçbir suretle kendimizi ya da katılımcılarımızı böylesi herhangi bir "yeni neslin" önderleri olarak konumlandırmaya çalışmadığımıza açıklık getirmek isteriz ki, böylece bir yanlış anlamaya yer kalmasın. En azından bir bakıma, *Yeni Kültürel Çalışmalar*, şu anda kültürel çalışmalarda var olan ama yine de sıklıkla dışlanan ya da bunun ötesinde göz ardı edilen ya da öyle veya böyle bizim yeterince dikkat çekmediklerini düşündüğümüz, yenilerde baş gösteren ilgi çekici birtakım şeylere kendi adımıza basit bir dikkat çekme girişimidir.

Doğrusu, bizim ilgilendiğimiz kadarıyla bu "yeni nesil", eğer bundan hepsinin az çok aynı yaşta oldukları anlaşılıyorsa

gerçek anlamda hiç de bir nesil değildir. Belki de (genellikle felsefi bir yönelim olan) ortak bir kuramsal dil seti kullanıyorlar olmalarına rağmen, post-yapısalcı, post-Marksist, post-feminist, felsefi, edebi, estetik ya da "metinselci", (artık bu sonuncusu her ne ise) gibi ortak bir yaklaşımları ya da metodolojileri yok. Bir grup, hareket ya da Birmingham Okulu tarzında bir okul teşkil etmiyorlar. Bu anlamda yeni bir okul kurmaya ya da bu okula bir isim bulmaya çalışmıyoruz– çünkü tanınabilir yeni bir okulun varlığı, bu eski okulla aynı şey haline gelecektir. Bu "nesil"le ilgili farklı olan bir şey varsa o da, onun *bir okul olarak tanınabilir olmaması*, ama bunun yerine devingen bir şey olmasıdır: Çoğu kez çatışmalı, çelişkili ve bağdaşmaz kuramlara, yaklaşımlara, nesnelere, pedagoji ve tarzlara sahip bir çeşitliliği içeren bu "yeni nesil" akışkandır, esnektir ve uzamsal anlamda dağınık haldedir. Bu kitabın çok-yazarlı ve çok-editörlü yapısı da aynı nedenden kaynaklanıyor. Tam da bu nedenle kültürel çalışmalar hakkında; ya da bizim burada kısaca "kuram" diye adlandırdığımız şey hakkında *Yeni Kültürel Çalışmalar*'a katılan muhtelif yazarların hepsi aynı şeyi söylemiyor. Şüphesiz onlardan bazıları, bizim bu "giriş"te (onlar hakkında) söylediğimiz şeylerin birçoğuna katılmayacaklardır (burada anlatının kendisi "parçalı"dır ve çeşitli kısımlardan oluşmaktadır).

Ne de bu "neslin" farklı üyeleri kendilerini zorunlu olarak öncelikle ve hatta ağırlıklı olarak kültürel çalışmalarla özdeşleştirmektedirler. Doğrusu bir katılımcı, kültürel çalışmaların Avustralya'daki durumu üzerine yakın zamanda yapılan online bir tartışmada, kültürel çalışmaları hiçbir açıklamayla sınırlandırmayarak, yalnızca "kültürel çalışmalar" şeklinde adlandırılan ya da kendisini böyle adlandıran (ya da kendisini buna uyduran, bununla özdeşleştiren) şeyin diğer türden şeyler arasında kaybolma riskini taşıdığını kabul etti:

> yeni nesil [bu durumda] öğrenciler... kendilerini "Kültürel Çalışmalar"la özdeşleştirmiyor ve modası geçmiş olduğu için

> bu listenin altına imzalarını koymuyorlar. Hiç gayret göstermeden şiir, yeni medya, "kurgu-eleştiri" (berbat bir sözcük) türünden yayınlar yapıyorlar ve bunları kuramsal olarak oldukça bilgili bir perspektiften hareketle, ama hafif eskimiş bir kuramla ve hatta belki de eskileri gün ışığına çıkarma sevdasıyla yapıyorlar. Dışarıda buna dair koskoca bir dünya var... Bu yeni arazi bütünüyle haritalandırılmadı, muhtemelen bunun nedeni onun çok çeşitli ve sürekli– değişen bir şey olmasıdır. (Jacka 2004)

Aslında bugün kültürel çalışmalar "içinde" yer bulan en ilgi çekici gelişmeleri keşfetmek istiyorsak, bize öyle görünüyor ki, bunları çoğu kez, en azından geleneksel olarak ve en sınırlı biçimde tanımlanmış halleriyle, "kültürel çalışmalar" alanlarının ve kurumlarının çeperinde ve hatta "dışında" iş gören insanların biçim verdiği şekliyle buluyoruz. Ve aklımızda sadece "yüksek kuram" denilen şeyle ilintili insanlar da yok. Dikkate değer bir örneği mimar Rem Koolhaas'ın Kent Projesi oluşturur. Fredric Jameson'ın sözleriyle: "Bu olağandışı ciltler, yazılı medyada bulunabilecek şeylerden tamamen farklı; ne resimli kitaplar ne de açıklamalı metinler, bir CD Rom gibi." (Jameson 2003: 65). Bununla birlikte bizim önerimiz de her ne kadar kültürel çalışmaların deneysel ve yaratıcı biçimde yeniden tasarlanmış hali olsa da, Jameson'a göre biçimsel yenilikler ve inşa alanı "performansı"yla birlikte bu projenin ilk iki cildi belki de "kültürel çalışmalar"a en yakın olan çalışmalardır. (2003: 65) (J. Macgregor Wise'ın bu kitaptaki yazısı, tam olarak Koolhaas'ın Kent Projesi'nin 'kültürel çalışmaları farklı bir biçimde' düşünmek için muhtemel bir kılavuz sayılabileceğiyle ilgili).

Bunların ışığında, "kültürel çalışmalar"la (kurumlar, dernekler, dergiler, yayınlar, konferanslar, e-posta listeleri vesaire) alakalı birçok şeyi de içeren belirli küresel, ulusal ve bölgesel iletişim şebekelerinin bir kısmında tanınabilir olmalarına daya-

narak katılımcılarımızı bir araya getirdik. Şüphesiz bu kompozisyon ve toparlama biçimi, bu "şebeke"nin, post-endüstriyel "bilgi" ya da "yeni ekonomi"nin en karakteristik özelliği olan bu örgütsel modelin, en azından bazılarına, şu "yeni nesli" kavramak açısından daha yararlı bir yol olduğunu önermek niyetindedir.[5] Yalnızca birkaç katılımcımızla gerçek anlamda yüz yüze görüştüğümüz ve bu kitabı bir araya getirmek için neredeyse tamamına yakınında elektronik iletişim biçimlerine güvendiğimiz için, *Yeni Kültürel Çalışmaların*, üretim aşamasında "soyut bir işbirliği"ne dayandığı kesinlikle söylenebilirdi (Hardt ve Negri 2000: 296). Yine de bu hususta ağ ve çokluk (Hardt ve Negri 2004), farklı şekillerde burada çalışmaları yer alan kişiler arasındaki ilişkiyle ilgili güçlü bir yaratıcılık potansiyeline sahip ve birbirleriyle çekişen düşünme tarzları (daha fazla, daha dikkatlice keşfetmenin ve deneyimlemenin kesinlikle ilgi çekici olacağı tarzlar) sunabilecekken, biz ekseriyetle jenerasyonel bir modele ayrıcalık tanıdık. Böyle yapmamızın stratejik de denilebilecek (umuyoruz ki bazıları kısa sürede netlik kazanır) çeşitli nedenleri var ama aynı zamanda bize öyle görünüyor ki bu model, tüm sorunlarına ve basitleştirmelerine rağmen, belki de bizim betimlemeye çalıştığımız fenomenle ilgili bir şeyi yakalamaya çok yakındır.

Yine de, bizi ilgilendirdiği kadarıyla, bu terimlerden herhangi birini –"yeni nesil", "şebeke", "çokluk"– bu bağlamın içerisinde kullanacağımızı netleştirmek isteriz, tıpkı J. Hillis Miller'ın interneti, net, ağ, mozaik, galaksi, otoban olarak anlamaya yönelik girişimler açısından gözlemlediği gibi ve aynı zamanda:

> hiçbir surette benzemeyen şeyi... benzer ve anlaşılabilir şablonlara indirgemek için...
>
> Böylesi figürlerin retorik adı "katakresis"tir.[6] "Katakresis", Yunanca "kullanıma aykırı" anlamına gelir. "Katakresis", bilinen bir şeyin adının "hakaretamiz" yolla aktarımını

adlandırır... adlandırılmayan ve "tanımlanabilir bir varlık" olmayan, bilinmeyen bir şeyi. (Miller ve Asensi 1989: 117)

• Kuram söz konusu olduğunda dilediğimiz özrün bir bakıma göstermelik doğası

Daha önce yapmış olduğumuz gibi, kültürel çalışmalar içerisinde kuramın süregiden varlığına dikkat çektiğimiz için özür dilemekle, aslında yalnızca onu tartışmak için daha fazla fırsat yarattığımızın elbette ki farkındayız. Bu temayla devam ederek, dikkatimizi kuramın etkisinin görünüşteki zayıflaması ve kültürel çalışmalar içerisindeki bazı insanların bu zayıflamanın neden aslında kötü bir şey olmadığını düşündükleriyle ilgili olarak birkaç şey daha söylemek isteriz.

Kuramın çöküşü hakkında, her biri kendi bölgesel ve yerel varyasyonlara sahip çeşitli türden farklı açıklamalar yapıldı. Bunların bir kısmı, siyaset, ilerleme, tarih vb.'ye dair sol ve liberal nitelikli kurucu anlatılar üzerindeki yorumlarımıza yönelik ortaya attığımız sorulardır; diğerleri için de bu bölümde aynısını yapmaya devam edeceğiz. Ancak burada bazı insanların neden hiç değilse "kuramın ötesi"ne geçmenin tam zamanı olduğunu öne sürdüklerine dair on sebep sunacağız:

1. **Soldaki bunalım** – Berlin Duvarı'nın yıkılması, Çin Halk Cumhuriyeti'nde otoriteye meydan okunması ve Tiananmen Meydanı'ndaki katliam, Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve eski Sovyet Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını ilan etmesi, Doğu Avrupa'nın yeniden biçimlenmesi, sendikaların zayıflaması ve bunun gibi şeylerle aşikâr hale gelen Marksist ve daha geniş ölçekte sol siyasetteki mevcut kriz, sıklıkla kuramla ilişkilendirilen radikal "aşırı sol" düşünme biçiminin şimdilerde zamanla uyumsuz bir şey olarak kabul edildiği anlamına gelir.

2. Üniversitenin piyasalaştırılması – Birbiri ardına gelen neoliberal hükümetler, kamusal alanda ve kısmen eğitimdeki harcamalarda kesintilere giderek bütçe açıklarına son vermek yoluyla uluslararası piyasada rekabet etmeye çalıştılar. Bunun ardından fonlardaki müthiş kesinti, üniversite kurumunda büyük değişikliklere yol açtı. Bunlardan biri, finansal desteği hükümetten başka "dışsal" kaynaklardan almaları yönünde üniversiteler üzerinde oluşan ve sürekli büyüyen baskıdır. Brett Neilson'un da bu kitapta işaret ettiği gibi, akademisyenler iktisadi ve toplumsal açıdan "verimli" ve dolayısıyla bağış veren kuruluşlar, araştırma konseyleri, şirketler, girişimciler, sanayi ve benzerleri tarafından potansiyel olarak finanse edilebilir nitelikteki araştırmalara giriştikçe, felsefi yönelimli bir kurama ilişkin pratik sorunlara ve onun uygulamalı sonuçlarına ilgi göstermek, çoğunlukla, uzak durulan ya da bir şeyler kazandırmayan bir tutum olarak addedilmekteydi. Şu halde, hümanist ethosun ve çözümlemenin daha sosyolojik tarzlarının bugün kuram karşısında çoğunlukla öncelikli olmasının bir nedeni de, Neilson'un belirttiği gibi, bunların "para veren kuruluşlar nezdinde daha kabul edilebilir" görülmesidir.

3. "Yeni ekonomi"nin yükselişi – Neilson, ekonomi, üniversitenin korporatif dönüşümü ve kuramın çöküşündeki değişiklikler arasındaki bağlantıyı saptamak konusunda yalnız değil. *Continuum* dergisinin son sayılarında çıkan bir yazısında Mark Gibson, "iş yönetimi ve bununla alakalı eğitsel programlar içerisinde" bilhassa, "yaratıcılığın" meziyetlerini yücelten ve öznellik, sezgi ve duygulara yönelik daha büyük bir ilginin ısrarla üzerinde duran yönetim gurularıyla", kuramın "antihümanizmi"ne karşı "hümanist temalara duyulan şaşırtıcı bir heyecan"ı yerleştirir. Ve Gibson'a göre bunun arkasındaki ana etmen, entelektüel mülkiyet ve maddi kıymetler olarak "fikirler"e yükledikleri değerle birlikte "yeni ekonomi" fikrinde özetlenen karmaşık gelişmelerdir (Gibson 2004: 1-2).

4. "Yaratıcı endüstriler"in türemesi – Hem üniversiteler hem de öğrenciler için ayrılan ödenekteki neoliberal kesintiler iş piyasasında az çok doğrudan bir getirisi olan derslere yönelik muazzam bir talebe yol açtıysa bu, sadece yeni "enformasyon ekonomisi"yle oldukça yakından alakalı –iş dünyası, yönetim, bilim, teknoloji, IT,[7] vesaire– araştırma alanlarının öncelik kazanmasıyla sonuçlanmadı. Edebi ve beşeri bilimler içerisinde de bununla bağlantılı bir etki görülür, yaratıcılık, öznellik ve duyguyla ilgili hümanist tez ve uygulamalar alanındaki akademik uzmanlaşma gibi şimdilerde onlar da kendilerini araştırma konseyleri, üniversite yöneticileri ödeme-yapan-müşterilerden farkı olmayan öğrencilerin gözdesi olarak bulurlar. (buna karşın "Anti-hümanist" kuram özellikle kullanışlı ya da bu hususta karlı bir şey gibi görülmez– ve buna rağmen kuramın aslında yaratıcılık, icat kabiliyeti ve duygu konusunda söyleyecek çok şey vardır.)[8] Bu, onun aracılığı ile "bilgi ekonomisi"nde önemli ve yararlı kabul edilen edebi ve beşeri bilimlerin çeşitli yönlerinin ticari olarak daha kârlı çalışma alanlarına çekildiği ve dahil edildiği tek yönlü bir yol da değildir. Terry Flew, *Continuum*'un aynı sayısında bu durumu şöyle betimler:

> kökenlerini beşeri bilimlerde bulmalarıyla özdeşleşen söylemlerin iş dünyasında yavaş yavaş bilinmeye başladığı ve şimdi "yaratıcı endüstriler" kavramından hareketle kültürel ve sanatsal bir uygulamaya dönüştüğü yerde, sanatçıların, kendi yaratıcı yeteneklerini, kişisel yaşamlarını ve profesyonel kimliklerini kişisel tatmin, haz ve finansal kazanç elde etme kapasitelerini azamileştirecek biçimde yöneterek, giderek kendilerini "kültürel girişimciler" halinde görmeyi umdukları yerde, işleyişte bir geri besleme döngüsü gerçekleşir. (Flew 2004: 2)

Şu halde şimdi hepimizin, iş dünyasındaki (araştırmalarda) olsun olmasın, birer girişimci olmamız öngörülmektedir.

5. Kamusal aydının göklere çıkarılması – Edebi ve beşeri bilimlerle iş dünyası arasındaki geri besleme döngüsünün ilgi çekici tezahürlerinden birisi, bugünlerde basın ve genel olarak medyada yayımlanan okurun hoşuna giden parçalar yazabilen ve bu yolla "kültürel bir girişimci" haline gelerek üniversitenin sınırlayıcı ve seçkinci atmosferinden kaçtığı için övülen "kamusal aydın" figürünün göklere çıkarılmasıdır. Bu hem "dışarıda bir yerde", "gerçek dünya"yla bağlantı kurma yetilerine dayanarak yaptıkları şey için tasdik ve onay aramak adına kültürel çalışmalar içerisinde pek çok girişimle; ve hem de bunu müteakip, tamamıyla "sıradan insanlarla"–ister kamusal ister organik aydın olsun– daha iyi iletişim kurmak amacıyla, kuramla ilişkilendirilen anlaşılması zor "jargon"u önlemek üzerine yapılan vurguyla uygunluk içerisindeki üniversitenin "dışında" bağlantılar kurma arzusudur. Gerçekte, bir uygulama alanı olarak kültürel çalışmaların yalnızca kendisini akademiye dışsal olan toplumsal ve siyasal güç ve hareketlerle birleştirebilmesi halinde gerçek anlamda bir önemi olacağı inancı, "yaratıcı endüstriler", "kültürel girişimcilik" ve "kamusal aydın"la ilgili fikirlerin şu sıralarda kültürel çalışmalar içerisinde böyle huzurlu bir yer bulma ve hatta bazı yerlerde baskın olma nedenlerinden en azından bir tanesi olabilir mi?[9]

6. Vakit darlığı – Kuram genellikle, üzerinde harcanması gereken çok fazla zaman ve çaba talep edebilir: yalnızca onun hakkında düşünmek yetmez, aynı zamanda onu okumak, öğrenmek ve hatta anlamak gerekir. Üniversite kurumundaki yukarıda bahsi geçen değişikliklerin çoğu sayesinde, bir uzmanın verili bir konu üzerine dört dörtlük bir araştırma yapmak ve mükemmel bir monografi yazmak için yıllarını verdiği zamanlar geride kaldı. Bugün üretkenliğe, verimliliğe, başarı tablolarına, ölçülebilir "ürünler"e ve bunun gibi şeylere yapılan vurgu, akademinin çoğunu, genel

olarak daha önceki durumdan özellikle sahip oldukları her şeyin verildiği (dış fonların sağlanması, öğrencilerin ve dışarıdan gelen eleştirmenlerin fazlasıyla hak ettiği kusursuz bir eğitim ve öğretim verilmesi ve aynı zamanda "denetim kültürü"nün modern üniversiteye giderek artan idari dirençle baş edilmesi) bugünlere, daha az zamanda daha çok araştırmaya zorlayan bir baskı altında oldukları bir konuma yerleştirdi. Bu aceleciliğin ve telaşın sonucu olarak birçok araştırmacıda, onları çoğunlukla yavaşlamaya zorlayan, düşünce ve zamanlarını alan ve böylelikle onları meslektaşlarının, bölüm başkanlarının, üniversite yöneticilerinin ve finansör kuruluşların gözünde üretmeyen ve onları yetersiz hale getirmekle tehdit eden ağır metinler yazmaya ve uzun okumalar yapmaya güçlerinin yetmeyeceği türünden bir hissiyat oluştu.

7. Akademik yayın sektöründeki değişiklikler - Enstitülerin, hükümet kaynaklarından edindiği finans düzeyindeki yardımların ve üniversitenin şirketleşmesinin akademik yayın sektöründe de göze çarpan bir etkisi oldu. Hem öğrenciler hem de enstitüler, kitap satın almakta gün geçtikçe daha çok zorlandılar, akademik monografi için geleneksel piyasa çöküşü türünden bir şey yaşandı. Üniversite yayınevlerinin pek çoğunun payına düşen şey, yayın listelerini kısaltmak ve bunların yerine görece geniş bir piyasası olan (mezun durumda olmayan) öğrencilerin ilgisini çekmek üzere tasarlanmış Giriş kitapları ve Antolojiler yayımlamaya odaklanmak oldu. Akademinin "araştırma darbesi"ne olan ihtiyacını bir ölçüde karşılamak için düzenli bir biçimde kurulan bir grup yeni dergi gibi, Araştırma-Değerlendirme-Yürütme– bakımından arz edilebilir yayım fırsatlarının tanınması, bir dereceye kadar bu gelişmeleri dengelemektedir. Bununla birlikte tıbbi, bilimsel ve teknik mahiyetli olan süreli yayınların yayıncılarınca belirlenen yüksek ve sürekli artan fiyatlar, yeni dergilere abone

olmak şöyle dursun, pek çok enstitü kütüphanesinin güncel stoklarını muhafaza edememeleri anlamına geldi. Bunun neticesinde, akademisyenler hâlâ kuram ağırlıklı metinler yazmak için zaman bul*abil*se dahi, kuramın "ağır" ve böylelikle üniversite öğrencileri için ister istemez uygun olmayan bir şey olarak görülmesi sebebiyle, bilhassa uzmanlık alanının daha deneyimsiz mensupları için bu türden bir eseri basmak ve yayımlamak, en azından yazılı biçime sokmak ve bu suretle okunur, eleştirilir ve tartışılır vs. hale getirmek gittikçe zorlaşmaktadır.

8. Moda - Şüphesiz kısmen yukarıdaki mevcut bazı nedenlerden ötürü kuram, en azından bizim burada göndermede bulunduğumuz edebi / felsefi / eleştirel / kültürel tarzda (üniversite dışında üretilen başka birçok kuram bulunur: medya, ordu, hükümetin beyin takımı, politik kurumlar, yönetim danışmanlıklar vb.), bir zamanlar olduğu kadar moda ve ilgi çekici değil. ABD'de, ikinci Körfez Savaşı'yla ilgisi üzerinden kültürel çalışmalar siyasetine çok fazla yoğunlaşan bir konferansta bu düşüncelerin bazılarını ilk kez sunduğumuzda, bir eleştiri (bizim oldukça hoşumuza giden şaka yollu bir üslupla) şunu dile getirdi:

> Birleşik Krallık'tan bir heyet, her şeyi işlevsel hale getirmek, farklı yönelimleri araçlara doğru kıvırmak ve spekülasyonu finansal piyasalara teslim etmek için uğraşan bir çağda, kuramın bizim en iyi umudumuz, deneyimleme ve olanağın son sığınağı olabileceğini öne sürerek yoldan çıkmaya fazlasıyla yaklaşmıştır... Yeni Ekonomik Değişimin perspektifinden bu yeni Britanyalılar, kasabada izin verilen tek nostalji gösterisi "70'leri, Birmingham baskısını seviyorum" olduğunda, "80'leri, Frankofil[10] tarzını seviyorum" türünden şeyleri duyuyorlarmış gibi görünüyor. (Anonim 2004)

9. Kuramın birçok kez ölüşü – Bir dönemin sona erdiği yönünde bir duygu var: Özellikle 2004'te Derrida'nın ölümüyle birlikte şu Althusser, Barthes, de Man, Deleuze, Lacan, Lyotard, Foucault ve diğerlerinin altın neslinin bir sona yaklaştığı (insan "Peki ya kadınlar? Kristeva, Cixous, Irigaray ve benzerleri?" diye sormadan edemiyor); ve Agamben, Badiou, Nancy, Stiegler ya da "sıradaki büyük şey" olarak herkesi savunmaya yönelik tüm çabaların sonunda, henüz doğmakta olan yeni bir neslin gerçekten onların yerini alabileceği bir dönem.

Kurama yönelik böylesi tutumlar elbette ki farklı kültürel çözümlemelerde farklı yerlere çekilecektir. Yelpazenin bir ucunda bunlar, "kuram momenti"nin zamanında içerisinden geçmek zorunda olduğumuz bir şey olduğu, ama aslında yalnızca geçici bir moda olduğu yönündeki fikre yol açarlar. Şimdi her şey sona erdi, kuramla *işimiz bitti*, artık onu ait olduğu yere, üzerinde "kültüre faydalı yaklaşımlar" yazan alet kutusuna geri koyabiliriz ve aslında daha başından beri yapıyor olmamız gerektiği gibi, belki biraz deneyim katarak ya da belki bunu da yapmayarak, bir öğrenim ve araştırma biçimiyle yolumuza devam edebiliriz.

Bu kesintiye uğramamış sürecin diğer ucunda, kuramın bir zamanlar radikal, yenilikçi ve büyüleyici bir şey olduğu, ama şimdilerde ana akım öğrenim ve araştırmanın içinde kabul edildiği görüşüdür. Bu perspektife göre "kuram savaşları" sona ermiş, son çatışma kazanılalı uzun zaman olmuştur. Hatta o kadar ki kuramın tek başına derslere dahi ihtiyacı yokturbugünlerde daha az görülmesinin nedenlerinden biri belki de budur. Nitekim kuramın bu boyuttaki bir entegrasyonu, bazıları için neredeyse büyük bir kısmı yalnızca sorgulanmamış teknikler, pratikler, yaklaşım ve stratejiler bütününün sürekli uygulanmasıyla ilgili olan, yeni bir ortodoksi ya da bir kanon haline gelmiştir. Görünüşe göre bunun sonucu, tıpkı geçmiş nesil kuramcılar gibi, sonu gelmez okuma dizilerinin montaj

parçalarının, çelişkilerin, oluşların, merkezsizleştirmelerin, yersizyurtsuzlaştırmaların, akışların, içkinliklerin, yoğunlukların, akla musallat olan şeylerin, melezliklerin, şebekelerin, göçebe pratiklerinin, fallo-merkezciliklerin ve hayaletlerin az çok aynı biçimde "ön-belirlenmiş keşifler"ini üretmesidir. Sonuç olarak, gerçekten ilgi çekici olan hammaddenin büyük bir kısmı, entelektüel iş ve düşüncenin zirvesi şu anda başka bir yerdeymiş gibi addediliyor.

Arada bir yerde ise, zaman zaman (gerekli olduğunda) kuramı kullanmaktan, en azından siyaset, ilerleme, ahlak, sosyokültürel alanla ilgili (kültürel çalışmalar ve benzerleri açısından bir anlam ifade eden) kendi temel kavrayışları açısından sorun yaratmadığı ölçüde, geri durmayan kültür analistlerince (çoğunlukla) benimsenen bir konumlanma vardır. Kurama faydalı ve önemli bir şey olarak yaklaşan ama onun zayıflayan etkisini artık entelektüel bir yeniden değerlendirmenin yer aldığı bir işaret olarak gören bir görüştür bu; olan biten şey, 1970'lerden beri epeyce etkili olan fikir ve argümanların birçoğunu, hangilerinin korunması hangilerinin kaldırıp atılması gerektiğine karar vermek ve böylelikle "kuramın diğer tarafına çıkabilmemiz" (Gibson 2004: 3), bir bakıma "kuramın ardına geçebilmemiz" (Eagleton 2003) için detaylıca incelemekten ibarettir.[11]

10. 9/11[12] ve her şey – Bunun yanında şu sıralarda kültürel çalışmalar içerisinde "post-kuramsal" siyasal anlamda gözle görülebilir bir baskı; özellikle 9/11 ile Afganistan ve Irak savaşları sonrası Derrida, Lacan, Lyotard, Irigaray, Kristeva, Butler, Bhabha, Spivak ve diğerlerinin sözüm ona metnedayalı, Avrupa-merkezci, elitist kaygıları için zamanın giderek azalması olarak görülen bir baskı söz konusudur.

Kültürel çalışmalar içerisinde kuramın tesirinin bariz bir biçimde azalmasının gerekçesi olarak sunulan nedenlerin bir kısmının ana hatlarını ortaya koyduktan sonra, daha önce

vaat ettiğimiz gibi, bu "yeni" kültürel çalışmalar "nesli"nin kuramda neden bu kadar ilgi çekici olmaya devam ettiği sorusuna geri dönmek istiyoruz.

Bu soruya çok sayıda yanıt verebiliriz ama biz kendimizi bunlardan üçüne ayrıcalık tanıyarak sınırlayacağız:

1. İlk neden kuramın çoğu kez, kültürel çalışmaların genellikle bel bağladığı düşünce sistemleri (daha önce Marksist-etkilenimli sol tarihsel ilerlemeci siyaset örneğinde görmüş olduğumuz gibi), anlatılar ve kurucu fikirler sınıfını sınamak ve test etmekle ilgili olduğudur.

Dahası, kuramın o varsayılan çöküşü etrafında yapılanan birçok anlatı ve açıklamanın –"siyasal solun 'gerileyişi'" (Mcquillan ve diğerleri 1999: s. xi), üniversitenin piyasalaştırılması, yeni ekonominin yükselişi vb.– buna dahil edilebileceğini ve edilmesi gerektiğini tartıştık. Çünkü kuramın etkisinin zayıflaması bundan böyle basitçe tarih ve toplumdaki, örneğin 1960 ve 1970'lerdeki yükselme *o* dönemin toplumuna özgü olacağından, salt ekonomik, kültürel ve siyasal değişimler üzerinden okunamaz. Aslında, bizi ilgilendirdiği kadarıyla kuram, hiçbir surette herhangi bir şeyle ilgili değilse bile bu türden anlatıları, böylesi basit açıklamaları (özellikle de bunların marjinalize edebileceği ya da kendi kapatma itkileri ve güç-bilgi elde etme arzuları kapsamında ihmal edebileceği şeyler açısından), reddetmekten farklı olarak sorgulamakla ve bilinemeyen ve okunamayan olarak kalanı tanımakla ve böylelikle detaylı ya da sistematize edici tüm yorumlara direnmekle ilgilidir. Böyle yaparak kendi kuramımızın ve düşünmemizin sınırlarına da dikkat çekmektedir.[13]

Kurucu fikir ve anlatıların bu biçimde sorgulanmasının üzerine yapılan vurgu, kendi içinde değil ama bunun ötesinde (başka şeylerin yanısıra) Wendy Brown'un "anti-siyasal ahlakçılık" olarak adlandırdığı şeyin içerisine kaymaktan kurtulmamıza yardımcı olabileceği için önemlidir. Brown

bu terimi herhangi birinin kendi disiplinindeki varsayım ve koşullardan hareketle düşünmesine karşı gösterilen belirli bir "direnç"e; ve özelde hem solcuların hem de liberallerin geçmişte inanılan siyaset, ilerleme, ahlak, egemenlik ve benzeri nosyonlarına olan düşkünlüklerini bırakamamalarının sonuçlarına gönderme yapmak için kullanır. Kuram, ahlakçılar için önemli ölçüde muntazam bir hedeftir, Brown kuramın çoğunlukla ne uğruna mücadele edileceğini ve nasıl eylemde bulunulacağını söylemekteki "başarısızlığı" nedeniyle cezalandırıldığını gözlemler (2001: 29). Aslında Brown, "ahlakçılığın, iktidarın aleni tezahürlerinden tiksindiğini... ahlakçının iktidar ve hegemonya için açık bir çekişme alanı olan politikaya karşı kaçınılmaz olarak bir antipati duyduğunu"; ve "ahlakçının kimliği"nin aslında, "kendi öncüllerinin temellerini parçalayabilecek olan entelektüel sorgulamaya karşı riske edildiğini; onun bekasının ucu açık bir entelektüel soruşturmanın mutlak pratiği tarafından tehlikeye atıldığını" iddia eder (2001: 30).

Şimdi bizim burada ileri sürmek istediğimiz şeyin bir kısmı, bu anti-siyasal ahlakçılığın kültürel çalışmalar içerisinde de tanımlanabilir olduğudur. Brown'un gösterdiği gibi çalışmanın büyük bir kısmı kimlik ve kültürel politika etrafında döner. Ancak anti-siyasal bir ahlakçılık da, kültürel çalışmaların kuramın öz-düşünümsellikten uzaklaşması ve –siyasal etkinliğin "somut" formları kılığında ya da toplumsal, tarihsel ve ekonomik araştırma ve çözümleme tarzları (siyasal iktisat ya da sosyal politika) gibi "reel dünya"yla ilgili konularla daha doğrudan bağlantılı olarak görülen kiplerde olsun– "reel politika"yla yeniden ilgilenmesi için, 1990'larda ve 2000'li yılların başlarındaki süreçte bir değişiklik meydana getiren birçok çağrıda gözle görülür hale geldi. Elbette ki birçokları için eyleme yönelik bu tür çağrıların ahlaki doğruluğu son olaylarla fazlasıyla gözler önüne serildi. İngiltere ve ABD'nin, Irak işgaline ilaveten Ebu Gureyb'deki mahkûmlara yapılan

işkenceyi, Fallujah saldırısında atılan beyaz fosfor bombalarını ve ABD hukukunun koruması dışında kurulan gizli hapishanelerde CIA'in uyguladığı tokatlama, soğuğa maruz bırakma, uykudan mahrum etme, yarı-boğma gibi "gelişmiş sorgulama yöntemleri"nin kullanılmasını da içeren 11 Eylül sonrası dış politikaları bunların arasındadır. Yine de, bizler için, buna benzer çözümlemelerin "sol-siyasal" kavramsal çerçeve ve yöntemlerine– sanki her şey temelde aynıymış gibi, hatta sanki her şey 11 Eylül öncesi, George W. Bush ya da Tony Blair ve İşçi Partisi öncesi, en azından yakın dönemde uydurulan konum ve uygulamaların bugüne uygun ve uyarlanabilir olmaya devam ettiği *kolaylıkla* kabul edildiği ölçüdenasılsa öyleymiş gibi *sorgulamaksızın* sadık kalmak, Brown'un ortaya koyduğu anti-siyasal ahlakçılığı doğuracaktır. Sorun böylesi bir ahlakileştirmenin asli eleştirel sorgulamanın yerini doldurması, daha doğrusu yerini almasıdır. Gerçekten Brown şunu savunacak denli ileri gider:

> Siyasal dışavurumun hegemonik bir biçimi, baskın bir siyasal duyarlılık olarak ahlakçılık, neyin Doğru, Değerli ya da Önemli olduğu üzerindeki haklı ısrarına rağmen, gerçekte hem analitik güçsüzlüğü hem de siyasal amaçsızlığı imler – şu an dünyayı organize eden siyasal mantığın yanlış tanınması, bunun yanı sıra herhangi bir eylem doğrultusunun algılanmasındaki başarısızlık ve net bir siyasal arzu nesnesinin yitimi özellikle de, edimde bulunmaya yönelten ahlakileştirici tavsiye, bir zorunluluk olarak siyasal eylemin çağdaş akademik formülasyonu, radikal siyasal disoryantasyon karşısında yaşanan siyasal felcin bir semptomu ve böylesi bir felce eşlik eden ümitsizliği gözlerden saklayan bir tür histerik maske olarak okunabilir. (2001: 29)

Şüphesiz bunlardan hiçbirinin sol siyaset ya da (sosyoloji, siyasal iktisat ve benzerleriyle ilgili olanları da içine alan) siyasal pratik ve çözümlemenin sol biçimlerinin zorunlulukla

terk edilmesi gerektiğini öne sürmediğini, bizce bunların tümünün ahlaki bir görelilik biçiminin içerisine doğru çökeceğini ve bizim asli olarak, bir konum almanın ve sosyal adalet söz konusu olduğunda belirli siyasal ya da etik değerleri muhafaza etmenin karşısında durduğumuzu ya da kendimizi "solcu" olarak tanımlamadığımızı vurgulamaya değer. Bu, bizim "siyasal duruş"umuzu zaten verili bir şey olarak alamayacağımız anlamına gelir. Aslında Brown'un belirttiği gibi önceden tespit edilip tanımlanmış kati siyasal "kanaatler"e sahip olmanın bilhassa kendisi, *siyasal* değildir:

> Birtakım siyasal talepleri bir entelektüel soruşturma programının öncülü olarak pekiştirmek için ... kanımca, üretici bir gerilimi ortadan kaldırarak siyasete ya da entelektüel hayata iyilik yapmıyoruz... Kimlik ve hakikatin pekiştirilen temsilleri birtakım demokratik siyasal taleplerin zorunlu öncülleriyse, bunlar aynı zamanda zorunlulukla demokrasinin bağlı olduğu zengin formülasyonların gereksindiği entelektüel yaşamın açıklığını da yok edecektir. (2001: 41)

Bize göre, tıpkı Brown için olduğu gibi, "bu paradoksla yaşamayı" başarmak zorundayız (2001: 41). Özellikle siyasal kanaatlerimizi sorunsallaştırılabilir kılmak ve böyle yaparak, "şimdi" ve "burada"nın her tekil bağlamının özgül ve olumsal taleplerine açık olmak zorundayız. Ve bunun bir parçası olarak, bu "şimdi" ve "burada"nın bizi değiştirebilme olasılığıyla ve böylesi her tek konjonktürü fark edebilme ve ona sorumluluk duygusuyla cevap verme yetisine sahipsek gerçekten değişmek zorunda olabileceğimiz ihtimaliyle yüzleşmek zorundayız (sıklıkla siyasal ahlakçılıktan *daha az siyasal* görünürken kuramın büyük bir kısmının aslında *daha siyasal* olabilecek güçte olduğunu tartışmak istememizin nedeni budur: siyaseti ve siyasal olanı *önceden* neyin kurduğunu basitçe belirleyemediğinden, ama bunun yerine, "ger-

çek", pratik, ampirik, deneyimsel, somut, siyasal ve tarihsel karmaşıklıklar da dahil olmak üzere durumun karmaşıklıklarına açık olduğundan).[14] Kısaca, siyasetin yeni biçimlerini keşfedebilmek ve hayal edebilmek zorundayız.

Burada tanımlamakta olduğumuz yeni kültürel çalışmaları düşünmenin bir yolu, o halde, kültürel çalışmaların, Brown'un solun büyük kısmının semptomatiği olarak gördüğü matem, ahlakçılık ya da melankoliden bağımsız olarak keşfedilmesidir.[15] Bu bakış açısından hareketle kültürel çalışmalar alanındaki yeni nesil yazarlar ve uygulamacılar tarafından kuram, kültürel çalışmaları ilerlemeye dayalı teleolojik ya da tarihsel anlatılara zorunlulukla başvurmaksızın ya da temellerini "doğada, fetişleştirilmiş akılda, diyalektikte ya da ilahi olanda" bulan epistemolojik ya da ontolojik sistemlere dayanmaksızın, riskli olsa da, sağlam yollar sunan bir şey olarak ele alınır (Brown 2001: 42).

2. İkinci neden, bu "yeni neslin", muğlak, karmaşık, marjinalize edilmiş, geriye bırakılan ve bastırılan şeye yönelik ilgisiyle kuramı yoğun bir biçimde kullanmasıdır. Kuram kültürel çalışmalara –yalnızca tekrarlamanın ötesinde– kültürel çalışmaları radikal bir biçimde kesintiye uğratan ve hatta felç eden, ama diğer yandan kuramın kendi kimliğini *kültürel çalışmalar olarak* muhafaza etmek için yadsıma, inkâr etme, dışlama eğiliminde olduğu belirsizlikler, kaygılar, kafa karışıklıkları ve çelişkiler, aciliyetler ve kesinsizlikler aracılığıyla düşünmenin ve anlamanın araçlarını sunar. Bu kitabı ilgilendirdiği kadarıyla siyaset ve kuram (*bkz.* Jeremy Gilbert, "Kültürel Çalışmalar ve Anti-Kapitalizm"), modernlik ve post modernlik, eski ve yeni (Gary Hall, "Kültürel Çalışmalar ve Yapısöküm"), hümanizm ve anti-hümanizm (Neil Badmington, "Kültürel Çalışmalar ve Post-İnsan Bilimleri"), insan ve makine (Geoffrey Winthrop-Young, "Kültürel Çalışmalar ve Alman Medya Kuramı"), kültürelcilik ve yapısalcılık, bilgi ve deneyim (Gregory J. Seigworth, "Kültürel Çalışmalar ve Gil-

les Deleuze"), içkinlik ve aşkınlık, faillik ve uygulama (Brett Neilson, "Kültürel Çalışmalar ve Giorgio Agamben") arasında zor anlaşılan, çok türlü ve genellikle paradoksal ilişkiler de kısmen bunların arasındadır.

3. Ayrıca, kültürel çalışmaları bilgi ve çözümleme biçimlerine açarak yalnızca kendi kimliğini yeniden kavrayarak anlayabilen kuram, bu nesle kültürel çalışmaları birtakım sınırların ötesinde, kendine ait güçlü ve önemli düşünmesiyle kavgaya tutuşabilecek düşünme yolları sağlar. Başka bir yoldan, bu kez Paul Bowman'ın bu kitaptaki yazısında yer alan sözleriyle ifade edecek olursak: Slavoj Žižek'in de söylediği gibi, kültürel çalışmalar "gerçeklikte onlara katılma kipini allak bullak ederken, baskın iktidar ilişkilerini ifşa ederek ciddi bir biçimde özdüşünümsellik iddiasında olan bir söylem olarak" işliyorsa; kuram, kültürel çalışmalara, onun bunu anlamasında ve takdir etmesinde ve hatta "kendi stokunda yer alan sezgilerin bir kısmını yine *kendisine* uygulamasında" yardımcı olabilir. Dahası bu durum yalnızca siyaset sorunları hususunda değil (*bkz.* Jeremy Valentine, "Kültürel Çalışmalar ve Post-Marksizm"; Brett Neilson, "Kültürel Çalışmalar ve Giorgio Agamben"; Gary Hall, "Kültürel Çalışmalar ve Yapısöküm"; ve Jeremy Gilbert, "Kültürel Çalışmalar ve Anti-Kapitalizm"), ama aynı zamanda etikle (*bkz.* Joanna Zylinska, "Kültürel Çalışmalar ve Etik"), bilgiyle (*bkz.* Clare Birchall, "Kültürel Çalışmalar ve Bilinmeyen (secret)"), ulusla (*bkz.* "Kültürel Çalışmalar ve Ulusaşırı") ve hatta insanla (*bkz.* Neil Badmington, "Kültürel Çalışmalar ve Post-İnsan Bilimleri") ilgilidir.

• Daha yeni yeni tanımladığımız terimleri kullanmaktaki ısrarımız

Çoğu kez, ama münhasıran olmamak üzere, "bir yandan felsefeyle, daha doğrusu felsefenin sistematik / bütünleştirici savla-

rına eleştirel bir yanıt verme"yle, öte yandan bu eleştirel yanıtın seslendiği araç olarak edebiyat ve dil araştırmalarıyla ilintili olan o geniş yelpazeli söylemlerin kapalı bir tanımını vermeye kalkışmadığımızı fark etmişsinizdir belki –bu söylemler kümesinde "teksesli bir biçimde sınıflandırma ya da adlandırma yapmak oldukça güçtür; çünkü bu söylemlerin ortaklaştığı şeylerden biri böylesi bir tekseslilığin radikal sorgulanışıdır tam da" (Weber 2000), ama bu, önce ABD'de, daha sonra başka ülkelerde, "kuram" başlığı altına yerleştirilmiştir düzenli olarak. Burada –asla kesin olmasa da (*bkz.* bir sonraki bölüm, Hall) kültürel çalışmalar ve kuramın peşinen kolaylıkla ayrılabileceğini farz ederek– en çok ilgilendiğimiz şeyin Birmingham Okulu'nun yapıtından türeyen ve onunla ilişkilendirilen yorumu olduğunu söylemenin ya da İngiltere, ABD ve Avustralya'daki (bunlar belki de Birmingham Okulu'nun en çok etkilediği ve onun kültürel çalışmalar yorumlarının en baskın olduğu ülkelerdir– Bowman'ın bu ciltteki bölümüne ve Hall'un takip eden bölümüne bakılabilir) kültürel çalışmalar arasındaki farkları açıklama girişiminin dışında kültürel çalışmaların dar bir tanımını yapmaya da çalışmıyoruz. Bunun yerine, büyük oranda bu türden (göreli) soruları açık bırakmayı tercih ediyor ve *Yeni Kültürel Çalışmalar*'ın farklı katılımcılarını "kuram" ve "kültürel çalışmalar" arasındaki ilişkiyi kendi özel bağlamlarında, kendilerine has biçimlerde ele almalarına izin veriyoruz.

Yeni Kültürel Çalışmalar'ın katılımcılarına ısrarla öne sürdüğümüz tek koşulumuz, kültürel çalışmalara, ele aldıkları kuramcılar ya da kuramlara eşit derecede, dikkatli ve titizce yaklaşmalarıdır. Pek çok kez, kuramla ilgisi olanlar, kuramsal eserlerin bunları dikkatlice ve ayrıntılı olarak okumuyor gibi görünen insanlar (gazeteciler, medya, farklı alanlardan akademisyenler vs.) tarafından hiç düşünülmeden mahkûm edilmesinden üzüntü duyuyorlar. Ve işte bu böyleyse o zaman aynı kuramcılar kültürel çalışmalara benzer bir altyapısızlıkla yaklaşacaktır. *Yeni Kültürel Çalışmalar*'ın –mümkün olan her

yerde– düşmemesini temin etmeye çalıştığımız bir tuzaktır bu. Bizimki, oldukça karmaşık bir ilişki olsa bile kültürel çalışmaları seviyoruz ve onu seven katılımcıları da buna dahil etmeye çalışıyoruz.

• Özet yerine...

Bu tür bir kitabı okurken yardımcı olabilecek şu yoğun özetlerden ya da yönlendirici değerlendirmelerden birini şu ana dek sunmakta (gözle görülür bir şekilde) başarısız olduğumuz için, bu eksikliği giderme yönünde birkaç adım atmak niyetindeyiz. Temel olarak *Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramsal Serüvenler* şu soruyu ele alır: kültürel çalışmalar bakımından şu anda kuramın yeri, konumu ve geleceği nerededir?

O halde ilk olarak kültürel çalışmalar alanındaki yazarların ve uygulamacıların içerisinde olduğu yeni "post-Birmingham-Okulu" neslinin en ilgi çekici üyelerinden bir kısmı tanıtılabilir: Neil Badmington, Caroline Basset, Dave Boothroyd, Paul Bowman, Jeremy Gilbert, Julian Murphet, Brett Neilson, Gregory J. Seigworth, Imre Szeman, Jeremy Valentine, Geoffrey Winthrop-Young, J. Macgregor Wise ve Johanna Zylinska.

İkinci olarak onların eserlerine tesir eden ve şekil veren ana kuram ve düşünürlere yönelik bir rehber sunulabilir: Jacques Derrida ve yapısöküm; Gilles Deleuze'ün felsefesi; Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un radikal demokratik post-Marksizmi; tekno-bilim üzerine Dona Haraway; biyosiyaset üzerine Giorgio Agamben; Slavoj Žižek'in Hegelci Lacancılığı; Emmanuel Levinas'ın ve Alan Badiou'nun etik felsefeleri; George Bataille'ın genel tüketim ekonomisi ve Friedrich Kittler ve Niklas Luhmann'ın Alman medya kuramı. Bunların büyük bir kısmı kültürel çalışmaların ana akımı içerisinde, ABD ve Avustralya'da, belki biraz daha az olmasına rağmen, kuşkusuz İngiltere'de hâlâ marjinal bir yer işgal etmektedir.

Bunların ışığında *Yeni Kültürel Çalışmalar* bu farklı kuramlara yönelik bir rehber sunuyorsa, bu rehber onları basitçe ortaya koymak ve açıklamak yerine okuyucuları böylesi kuramlarla *kafa kafaya çarpıştırmaya* çalışır. Bu bakımdan *Yeni Kültürel Çalışmalar* kurama eleştirel yaklaşmayan bir kitap değildir: sözgelişi yalnızca geçmiş nesil kuramcılardan kalan önceden verili kuramlar bütününün süregiden uygulaması ve tesisi (banal ve klişe bir tekrar olarak da okunabilecek) türünden bir şeyle ilgilenmez. Bilakis bu yeni nesil içerisinde kültürel çalışmalarla ilgili belirli bir tatminsizlik varsa, benzer bir şey Paul Bowman'ın ifade ettiği gibi, aynı zamanda "kurumsal rahatlığa ve siyaseten bir memnuniyete işaret eden" basit türden "kuramsal bir kıvraklık" bakımından da fark edilebilir.

Burada böylesi bir kurumsal rahatlığın içerisine düşmekten kaçınmak adına –Deleuze, Haraway, Laclau ve Mouffe, Žižek ve bunun gibi– belirli kuramcılar ve kültürel çalışmalar arasında halihazırda fark edilmiş bağlantılara dair örneklere bakmanın yanı sıra *Yeni Kültürel Çalışmalar*, aynı zamanda, kuram alanında dahi görece yeni olan ve eserlerinden bugüne kadar İngilizce-konuşulan Akademi (ve elbette kültürel çalışmalar) içerisinde yararlanılmayan ve takdir görmeyen birçok düşünürün çalışmalarını inceler. Agamben, Badiou, Kittler ve Luhmann, her ne kadar farklı derece ve boyutlarda olsa da, belki de bu son kategoriye dahil edilebilir.

Üçüncü olarak, bu kitap kuramın yeri, konumu ve geleceği sorununa, bir yandan öte yana ayrıntılı bir biçimde haritalandırılmış yeni alanlar ve yönler keşfederek ve söylediğimiz gibi, geleneksel olarak ve en dar biçimde tanımlandıkları haliyle sıklıkla insanlar tarafından dışarıdan düzenlenen "kültürel çalışmalar"a dair mekân ve kurumların, kültürel çalışmalar ve kuramın kesiştiği noktalardan hareketle yaklaşıyor. O halde, yine, *Yeni Kültürel Çalışmalar* elbette siyasetle, post-Marksizmle ve anti-kapitalizmle (ve bunlarla birlikte

Seattle'la, "terörle savaş"la, Irak işgaliyle, Guantonamo'yla, Londra'daki 7/7 bombalaması akabinde öldürülen Jean Charles de Menezes'le) ilgileniyor. Ama aynı zamanda mimari, bilim, yeni medya teknolojileri (*bkz.* Caroline Basset, "Kültürel Çalışmalar ve Yeni Medya") gibi farklı alanlardaki son gelişmeleri ve yanı sıra başlangıçta kültürel çalışmalar projesine marjinal gelebilecek, sır ve aşırılık gibi diğer birçok başlık ve temayı gözden geçiriyor.

Böylelikle *Yeni Kültürel Çalışmalar*, kuramın kültürel çalışmalar içerisindeki geçmişteki, şimdideki ve gelecekteki muhtemel rolü üzerine, kurama ve kuramsal düşünme biçimlerine sempati duymakla birlikte eleştirel bir biçimde yaklaşan bir perspektiften hareketle bir rehber sunma çabası içerisindedir.

• Başlıktaki şu sinir bozucu "yeni" ifadesi

"Yeni" sözcüğünü, başlığımızda ve aslında kitap boyunca, burada tanımladığımız belirli bir kültürel çalışmalar türüne gönderme yapmak adına kullanıyoruz. Şüphesiz şöyle düşünenleriniz olacaktır:

1. Açık konuşmak gerekirse bu doğru değildir ve aslında çelişkili bir şeydir. Gibson ve Flew'un (2004) "Yeni Hümanizm"ine atfen James Donald (2004) "*Yeni*, bir kopuşu, eşine rastlanmamış, farklı, ileriye dönük bir şeyin meydana gelişini duyurur" diye yazar. Gerçi kültürel çalışmalar içerisinde *yeni* bir şey üretme düşüncesi şüphesiz hiçbir suretle yeni bir şey değildir ve aslında oldukça eskidir. "Yeni" teriminin kendisi, şimdiye kadar oldukça iyi kullanılmış ve kültürel çalışmalarda, birkaçını anacak olursak, "Yeni Sol", "Yeni Çağ" (Hall ve Jacques 1990), "yeni etnisiteler" (Hall 1992b) ve aslında "Yeni

Hümanizm"e atıfta bulunmak için zaten benimsenmiş olduğundan iyi bir örnek sunar.

2. Bu kültürel çalışmalar alanında bizden daha uzun süredir çalışan ve gerçekte bizden daha çok şey bilenlere karşı bir parça saygısızlıktır. Biz bu fırsatı, yol açmış olabileceğimiz herhangi bir incinmeden dolayı özür dilemek için kullanmak isteriz. Gerçekten çok üzgünüz. Sahiden öyleyiz. Umuyoruz ki bu "yeni", kendilerini kültürel çalışmaların gelişmesine adayanları incitmekten ziyade heyecanlandıracaktır.

"Yeni"yi düşüncesizce harcamak yerine, taşıdığı gerilim ve çelişkilerin farkında olarak kışkırtıcı bir biçimde kullanıyoruz. Bir şeyi "yeni" olarak konumlandırmanın, halihazırda varolan kültürel çalışmaların "eski" ve şöyle veya böyle "günü geçmiş" olduğunu söylüyormuşuz gibi göründüğünü biliyoruz. Ancak biz modaya önem vermiyoruz. Gelip geçici bir heves ya da trendi körüklemekle ilgilenmiyoruz. Bizim hakkında konuştuğumuz şey kültürel çalışmaların geleceği, nihayetinde bizim için son derece önemli olan bu. Bizim ilgilendiğimiz kadarıyla kültürel çalışmaların şimdiye kadar sorduğu, sorabildiği ve hâlâ sorması gereken soruların birçoğu için, bu soruları düşünmenin ve bunları farklı bir biçimde yanıtlamanın yolları olabilir. Aynı zamanda kültürel çalışmalar içerisinde "yeni" sorular ve cevaplar için de bir yere ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bunlar, bizim burada keşfetmeye ve haklarında tecrübe kazanmaya gayret ettiğimiz olanaklardır.

Burası belki de, bizim üzerinde düşündüğümüz ve aşağıda sunacaklarımızı da içeren kimi alternatif başlıklara işaret edeceğimiz yerdir:

- *Kültürel Çalışmalardaki Deneyler*– bu hiç kuşkusuz bizim istediğimiz deneysel, buluşa dayalı, simyevi, geçici duy-

guyu yakalayacaktı. Ama dürüst olmak gerekirse, bu birtakım yan anlamlarıyla biraz fazla "sert" bir bilim gibi ya da avangard görünürdü.

- *Kültürel Çalışmalardaki Serüvenler*– bunu beğendik. Hem de fazlasıyla. Sadece *Yeni Kültürel Çalışmalar*'dan daha az diyalektik, daha geçici ve daha spekülatif olduğu için değil. En sonunda bunu tercih etmememizin nedeni, bunun aynı zamanda safari şapkaları takıp yeni bölge ve toprakları kolonileştiren insanlara ve "çocuk tatil kitapları"ndaki imgeleri akla getirmesindendir.

• Anlaşılmaz bir şekilde "eksik" olan bölümler...

Siyasetimiz üzerine peşinen bir karar vermedeki gönülsüzlük ve bilhassa "anti-siyaset olarak ahlakçılığa" başvurmaktan kaçınma gayreti, bu kitap için, temalara, konulara, katılımcılara ve katılımlara karar verirken bir "kontrol listesi formülü"ne bağlı kalmamamızın nedenlerinden biridir. Bu nasıl bir şeydir bilirsiniz: "Toplumsal cinsiyet üzerine bir bölümümüz var mı? Kontrol edin! Irk? Kontrol edin! Cinsellik? Kontrol edin!.."

Bu tarz bölümlere yer vermememizin nedenleri arasında şunlar yer alır:

"Siyaseten doğru" olmanın baskısına teslim olmak ve de bunun yanında "siyaseten doğruluğun" basmakalıp, düşünmeksizin yapılan kınamalarına sığınmak istemedik. Bizce her iki tepki de ahlaksal türden bir "doğruluğu" ve "koruyuculuğu" temsil edecek ve sol ve liberal düşüncede övülmesinin bekleneceği türden oldukça "siyasal ve entelektüel bir agonizm"in "anti-siyasal bir reddi"ni (Brown 2001: 37) oluşturacaktı.

* Bu "kontrol listesi" yaklaşımını çok kez payandalayan varsayım (bütün inceleme ve soruşturmanın nihai ama-

cı, ister sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, etnisite, cinsellik açısından, ister başka bir açıdan ele alınsın, verili bir konumun siyasetine erişmektir) diğer olası okumaları marjinalleştirmekte ve dışlamaktadır: bunlar, siyaseti, ahlakçılık açısından, zaten bilinen ve üzerinde peşinen karar verilen bir konuma yerleştirmeyen ve bir metnin tekilliğine ve onun performatif olasılıklarına göz yuman okumalardır.

Sözgelimi Kore, Hindistan ya da Şili'den birinin "Batılı" ya da "Kuzeyli" fikirleri barındırmayacağının garantisi yoktur. Başka türlü düşünmek böylesi kimlikleri özselleştirmek olacaktır. Wendy Brown'dan son bir alıntı yapacak olursak (bu bölümde ona her zamankinden daha fazla gönderme yapıyorsak bunun nedeni Brown'un çalışmasının, kültürel kuram ve siyaset arasındaki ilişkinin son yıllardaki en ilgi çekici ve en verimli biçimde ele alındığı çalışmalardan biri olmasıdır), perspektif çeşitliliğini dahil etmek, çoğu zaman basitçe "biçimsel bir tarzda –ya da tam olarak fenotipsel, psikolojik ya da davranışsal olarak– "çeşitli" diye imlenenlerin bir panel ya da bir müfredat ya da bir antolojide bir araya getirilmesiyle denk sayılır" (2001: 38).

Kabul etmek gerekir ki, halihazırda kültürel çalışmalar ve kültürel kuram alanında doğrudan ve açıkça sınıfla, ırkla, toplumsal cinsiyetle ve cinsellikle ilgilenen birçok kitap var.

Bunun yanı sıra, her ne kadar genellikle çok doğrudan ve açık olmayan biçimlerde olsa da, biz hâlâ bu meselelerle uğraşıyoruz. Neil Badmington'ın "Kültürel Çalışmalar ve Post-İnsan Bilimleri" adlı yazısı, yalnızca bir örnek olarak, kuramın kimlik politikaları şeklinde yeniden kavranmasıyla ilgilidir. Bu bölüm böyle bir yoldan giderek, bizi etnisitenin yanı sıra cinsellik ve postfeminizmdeki gelişmeleri başından sonuna düşünmeye sevk eder.

• Daha ortaya çıkmamışken yeni kültürel çalışmalar üzerine konuşmak...

Bizim, *yalnızca* kültürel çalışmalar alanındaki "yeni nesil" yazarların ve uygulamacıların çalışmalarını betimlemenin bütünüyle eksiksiz olmadığı ve hatta belki de bunun biraz olsun ikiyüzlülük olacağı yönündeki daha önceki savımızı anlamak oldukça önemlidir.

Bu anlamda, erişimin kolay olması adına kitabı dört kısma ayırdık. İlkinde kültürel çalışmaların az çok daha uygun ya da daha farklı başka bir düşünce biçimiyle– yapısöküm, post-Marksizm, etik ve Alman medya kuramı– ilgisinde kültürel çalışmaların ilgilerine yer veren bölümler bulunuyor. İkinci kısımda tek tek yazarların yapıtlarıyla benzerlik gösteren yazılar yer alıyor: Deleuze, Badiou, Žižek. Üçüncü kısım, kültürel çalışmaları son zamanlarda toplumsal, siyasal ya da teknolojik dönüşümlerin yaşandığı alanlarla karşılaştırıyor: Anti-kapitalist hareketler, ulusaşırılık ve yeni medya. Dördüncü ve son kısım, kültürel çalışmaları, aslında kendisi için inanılmaz derecede önemli olan ama kültürel çalışmaların şimdiye kadar marjinalize etme, dışlama, sınırlandırma ya da görmezden gelme eğiliminde olduğu belirli bir tema, yaklaşım ya da kavramın bakış açısından hareketle yeniden düşünmeye davet etmek üzere sırasıyla, Koolhaas'ın Kent Projesi, yeni insan bilimleri, aşırılık ve sır üzerinedir.

Bununla birlikte burada yalnızca "yeni kültürel çalışmalar"ı ortaya koymuyor, kullanıma hazır bir ürün betimlemiyoruz. Aynı zamanda onu, yeni kültürel çalışmaların okunup anlaşılabileceği bir bağlam ve ortamı dönüştürmek ve dolayısıyla yaratmak konusunda bu kitabın bir rol oynayabileceği anlamında keşfediyoruz. Başka bir ifadeyle, kültürel çalışmaların geleneklerinde meydana gelen geçmiş ve mevcut gelişmelerin bir haritasını oluşturmanın yanı sıra, *Yeni Kültürel Çalışmalar*, kendi doğrultusunda– Richard Hoggart, Raymond Wil-

liams, Stuart Hall, Lawrence Grossberg, Kuan-Hsing Chen, Tony Bennett, Bell Hooks, Angela McRobbie, Meaghan Morris, Tricia Rose, Henry Giroux, Paul Gilroy ya da Birmingham Okulunun çalışmaları yanı sıra (en azından bu kitabın katılımcıları göz önünde tutulduğunda) Gilles Deleuze, Henri Bergson, Jacques Derrida, Slavoj Žižek, Michael Hardt ve Antonio Negri, Giorgio Agamben, Friedrich Kittler, Donna Haraway, Alain Badiou, Emmanuel Levinas ve/veya George Bataille ve diğerlerinin çalışmaları aracılığıyla düşündüğü ve kavrandığı biçimiyle kültürel çalışmalara– biçim vermeye işaret ediyor. Aslında, farklı olmalarına karşın, bu kitaptaki katılımcıların çoğunu karakterize eden niteliğin, öyle ya da böyle ortak olarak paylaştıkları ya da sahip oldukları şeyin belki de tam olarak kültürel çalışmaları yeniden düşünme ve yeniden keşfetme –kültürel araştırma yapmanın sahip olabileceği olanakların ne olduğunu sorgulama ve onları farklı ve başka bir biçimde düşünerek keşfedip tecrübe etme ve böylelikle ötekiliğin ve başkalığın istilasına açık kalarak yeni bir kültürel çalışmalar biçimi tasarlama– ve kuramı bunları yapmakta yardımcı olması için birtakım şekil ya da biçimlerde kullanma isteği olduğunun söylenebileceğini öne sürebiliriz. Diğer bir ifadeyle, bu kitap ve onun yeni nesil ve yeni kültürel çalışmalar açıklaması performatiftir. Bunun içinde bu kitap, konuşmaya değer bir şey üretiyor: Yeni kültürel çalışmaları ve aynı zamanda onu yaratan yeni nesli keşfediyor. (Agamben, Deleuze, Derrida ve hatta Koolhaas gibi farklı yazarları birbirlerine bağlayan şeylerden biri, yapıtlarının performatif yönlerine-metinlerinin katakresisi olarak, yazdıkları şeyleri üreten ve böylece, onları geçerli kılan ve meşrulaştıran norm ve yasaların yanında, şimdi-ve-buradanın uzamı ve kültür ile kurumun içerisinde tekil, etkin, "pratik" olaylar, müdahaleler ve jestler meydana getiren bir yolda– yaptıkları vurgu olduğundan kuramdan hareketle düşünülmüş olan kültürel çalışmalara bu minvalde karşılık vermek bize oldukça uygun

görünüyor.) J. Macgregor Wise'ın (Elizabeth Grosz'dan alıntılayarak) Koolhaas'ın Kent Projesi bakımından ileri sürmüş olduğu gibi bu kitabın bölümleri:

> daha çok Gilles Deleuze'ün düşüncesini izleyerek, küçük bombalar olarak (daha verimli bir biçimde) okunabilir ve kullanılabilir; o bölümler, (bombaların eğilimi olduğu üzere) birinin yüzünde patlamadığında, düşünceleri ve imajları zorunlu olarak tahrip etmeksizin, onları farklı bağlantılar ya da yeni ittifakları içerisine dağıtmaktadır. Bu bölümler ideal durumda beklenmedik yoğunluklar, özel kayıtsızlık alanları, başka nesnelerle yeni bağlantılar üretirler ve böylece varolan entelektüel ve pragmatik çerçeveleri sorunlaştıran, karşısına alan ve onların ötesine geçen etkili ve kavramsal dönüşümler meydana getirirler. (Grosz 2001: 58)

• Kendi "küçük bomba"mızı üretmek

Bu performatif yönü akılda tutmakla birlikte, bu giriş yazısını tarz olarak biraz farklı kılmayı da bir dereceye kadar denemek istedik. Şüphesiz *Yeni Kültürel Çalışmalar*'ın büyük bölümü, kültürel çalışmaların kuramla girdiği ilişkinin kendine has yönünü göstermeye ayrılan çok sayıda denemeden oluşan bir kültürel çalışmalar koleksiyonunun ya da "eleştirel bir derlemenin [*critical reader*]" o bildik aldatıcı görünüşünü benimser. Bununla birlikte tereddütlü olsak da "performatif" kültürel çalışmalar olarak adlandırabileceğimiz şeye bağlılığımızla uyumlu olarak, okuyucunun beklentilerini az da olsa kesintiye uğratma niyetiyle geleneksel kitap formatına deneysel, neşeli, provokatif bir "giriş" ekledik. Böylelikle, *Yeni Kültürel Çalışmalar* mevcut haliyle yalnızca kültürü düşünmenin en ilgi çekici, en yeni yöntemlerinden bazılarına dair bir rehber sunmakla kalmıyor, aynı zamanda,

bu konuda önerilenlerin çoğundan farklı şekilde kültürel çalışmalar ve kuram için geleceği açık tutmaya gayret ediyor. Kısacası bu kitap bir defada hem mevcut okuyucunun ihtiyaçlarını karşılıyor hem de bu okuyucuyu kendisini yeniden keşfetmesi, kültürel çalışmaları farklı ve başka bir biçimde düşünmesi ve "yeni bir kültürel çalışmalar" yaratması için cesaretlendirmeye çalışıyor. Bu anlamda, başlangıç yazısı ve yanı sıra bütünüyle bu kitap aslında, J. Macgregor Wise'dan bir kez daha alıntılayacak olursak, "kekeleyen, titreyen, yeni yankılar, yeni ritimler deneyen" bir kültürel çalışmalar biçimi olarak görülebilir.

• Oyunbozanlık üzerine

Bu öz-düşünümsel sorunlara ve kurama dönerek (2004'teki "Kültürel Çalışmaların Dönüm Noktaları" konferansının sonuç bildirgesinde belirtildiği gibi) politika hakkındaki "küresel belirsizlik"ten korunmaya çalışmıyoruz. Siyaset bilimini ya da ahlaki kayıtsızlığı da savunmuyoruz. *Yeni Kültürel Çalışmalar*, daha ziyade kültür kuramını yeniden konumlandırmaya ve onun kültürel çalışmalara, kültüre ve genel olarak topluma olan entelektüel, ve aslında "politik" (ve "etik") uygunluğunu yeniden olumlamaya gayret ediyor. Böyle yaparak *Yeni Kültürel Çalışmalar* Gramsci'yi, Hall'u, Birmingham Okulu ve benzerlerini, –yalnızca *oradan devam etme, ardından gelme* ve *onların sonucu olması* anlamında değil ama aynı zamanda *ayak izlerini sürme* ve *bir geleneğin takipçisi olmanın* her anlamıyla– takip eden kültürel çalışmaları keşfetmeye teşebbüs eder. Diğer bir ifadeyle kültürel çalışmaların bu biçimi, kültürel çalışmalar geleneğini ne terk eder ne de tümüyle olumlar. Ama bunun yerine kültürel çalışmaları *Birmingham*'dan ve bir o kadar da *kuramdan sonra* icra etme olanaklarından bir kısmını keşfetmek ve deneyimlemek amacıyla, bu geleneğin

parçalayıcı ve performatif etkisiyle birlikte keşifçiliğini ve farkını tekrarlar.

• Katılımcılarımızın argümanlarını onlardan önce özetlemekteki ketumluğumuz...

Burada sunulan bu "yeni neslin" bu türden sorunlarla meşgul olan her bir mensubunun farklı yönlerini özetlemek, yalnızca çok uzun sürmeyecek ama bunun yanında bizim için (uygulamaktan ya da oluşturmaktan ziyade tanımlamaya ve açıklamaya çalışmak istememiz anlamında) "yeni" kültürel çalışmaların can alıcı özelliği olarak dile getirdiğimiz "performatif" yönünü de eksik bırakacaktı. Dolayısıyla editörler süreci ilerletmek ve bu kitabın katılımcılarına, kendilerine özgü tarzlarıyla, yeni kültürel çalışmalarda bulunmalarına müsaade etmek istedi...

... Ama bundan önce şunu belirtmek gerekir: şu andan itibaren okuyucunun neredeyse "dizgi hatası" olarak adlandırılabilecek bu listenin, "yeni" olana yapılan her yatırımın getirdiği risklerden söz etmek niyetinde olduğunu fark etmesini umuyoruz. Bazılarına "hata" gibi görünebilecek şeyler bizi heyecanlandırıyor; biz kültürel çalışmaların Lyotard'ın "paralojik hareketler" (Lyotard 1984) olarak adlandıracağı şeyin deneyini yapacak kadar sağlam olduğunu hissediyoruz. Kültürel Çalışmalar, "yeni"yi asimile ederek değil ama kendisini ona açarak, geleceğin hâlâ bilmediğimiz ve belki de hiçbir zaman bilemeyeceğimiz sorunlarıyla yüzleşebilir.

NOTLAR

1 Johan Fornäs'ın yazdığı gibi, "Kültürel çalışmalar, dünyanın farklı bölgelerinde, alabildiğince değişik ve bununla birlikte küresel olarak baskın kök ve rotalara sahiptir. Birmingham CCCS takip edilebilecek çeşitli yörüngelerden yalnızca biridir" (Fornäs 2005: 4-5). Kültürel çalışmaların –ve kuramın– başka çağlarla ve dünyanın her köşesindeki ülke ve bölgelerle ilişkili önemli ve dikkat çekici olan başka birçok modeli vardır. Gerçekten de kültürel çalışmaların önemli bir vasfı da onun disiplinler üstülüğü –ve arasılığı– entelektüel çeşitliliği ve coğrafik dağılımıdır. Bizim açımızdan burada kültürel çalışmaların tamamıyla –böyle bir şeyin kavranabileceği varsayılsa dahi, ki tek nedeni bu olmasa da (Derrida için kültürde olduğu gibi) bize göre kültürel çalışmalara uygun olanın onun kendisiyle özdeşleşmemesi olduğundan kavranamaz– sorumlu ve ihtimamlı bir bağlılık açıktır ki mümkün değildir. Bu nedenle bu, kültürel çalışmaların, 1950, 1960 ve 1970'lerde geliştirilen ve en fazla Birmingham Okulu'yla ilişkilendirilen, bizim genellikle üzerine odaklanmayı ve uğraşmayı seçtiğimiz biçimidir: Yalnızca birçokları için kültürel çalışmaların ortaya çıktığı yer olması nedeniyle değil ama aynı zamanda bu biçimin halen hâkim olma eğiliminde olması nedeniyle (*Bkz.* Fornäs 2005: 3)

Birmingham'daki kültürel çalışmalar tarihi üzerine daha fazlası için bakınız: Grossberg (1997); Hall (1980, 1990, 1992a); Hoggart (1992); Johnson (1983); Webster (2004). Son zamanlarda kültürel çalışmaların lezzetiyle ilgili uluslararası düzeyde bir şey yakalama girişimi için bu ciltteki Szeman'ın yazısının yanı sıra Abbas ve Erni'ye (2005) bakılabilir.

2 Bu kitap boyunca kültürel çalışmaları kısaca ortaya koymaya ya da tanımlamaya yönelik farklı girişimlere rastlanır. Örneğin, Julian Murphet'in Badiou üzerine yazısı, hem Nick Couldry'nin "ortak kültür"e (2000: 142) yönelik bir araştırma olarak kültürel çalışmalar tasvirini hem de Simon During'in "kültürel çalışma-

ların yörünge teçhizatını üç kip altında" toplayışını bir arada aktarır. Buna göre Simon During için kültürel çalışmalar "bastırılmış ve marjinalize edilmiş olanın perspektifini hesaba katar; kültürel kutlama ve olumlamayı besler, taraftarlığı teşvik eder ve çözümlemesinin ve eleştirisinin çerçevesini gündelik hayatla ilgisi üzerine oluşturmak ister." (2005: 214)

3 Bu yeni neslin tüm üyelerinin Brown'un buradaki tarih okumasına (ya da hatta bizim kültürel çalışmalar politikasına yönelik sorgulamamızın her noktasına) bütünüyle katılmayacağını belirtmek önemlidir. Yine de Brown'un çözümlemesi, kendisini –tarihsel olarak bir şeylerin değiştiği; bir zamanlar siyasetle, ilerlemeyle, haklarla, egemenlikle ve benzerleriyle ilgili kurucu varsayımlar ve kesin anlatılara inanıldığı şimdilerde ise bunların aşındığı; egemenliğin ve hakların epistemolojik ve ontolojik temellerinin bir zamanlar öyle olmadığı halde son zamanlarda "tartışıldığı" ve "ifşa edildiği" düşüncesine dayanan– meşrulaştırıcı bir büyük anlatıya sığınarak desteklemiyor mu?

4 İçlerinde Judith Butler, Frederic Jameson ve Homi K. Bhabha'nın da olduğu bazı kültür kuramcılarının, kültürel çalışmalar alanındaki önemlerini açıklayan ve ortaya koyan yakın zamanlardaki ilgi çekici bir istisna için *bkz.* McRobbie (2005).

5 Yalnızca en çok bilinen örneklerinden birisi olması anlamında *bkz.* Castells (1996). Daha yakın zamanlardan bir örnekse, Rossiter'in "organize edilmiş şebekeler" üzerine yaptığı araştırmasında sunulur. *Bkz.* Lovink ve Rossiter (2005).

6 [Catachresis, genel olarak bir sözcük ya da cümlenin yanlış kullanımı anlamına gelir. –Çev. n.]

7 [Enformasyon teknolojileri. –Çev. n.]

8 Yakın zamanlarda edebiyat çalışmaları arasından seçilen iki örnek için *bkz.* Attridge (2004) ve Clark (2005). Çağdaş dönemde kültürel çalışmalar içerisinde yaratıcılığa, imgeleme, deneyime ve benzerlerine yapılan vurgunun yeniden gündeme getiril-

mesi üzerine daha fazla bilgi için, Gregory J. Seigworth'un bu ciltteki "Kültürel Çalışmalar ve Gilles Deleuze" başlıklı yazısına bakılabilir.

9 Avustralya'daki kültürel çalışmalar hususunda, örnek olarak Simon During şöyle yazar:

> Bugünlerde Avusturalya Kültürel Çalışmaları, kültürel siyasa çalışmaları ve çoğu kez eleştirel olmayan bir biçimde popüler kültür ve medya üzerine yoğunlaşarak giderek normalleştiriliyor. Gerçekte ilk olarak Fiske ve Hartley'nin katılımlarıyla popüler kültür özgürleştirici bir güç olarak kutsanıyor. Yetmişlerin genç popülistleri şimdilerde yüksek mertebeden "post"lara tutunuyorlar ve zamanında yenilikçi olan şey, bugün bir norm olmaya başlıyor. Avustralya'da birbiri ardına gelen hükümetlerin özel üniversiteleri teşvik etmedeki gönüllülüğü, iletişim gibi alanlardaki eski üçüncül teknik eğitim bölümlerini –onların daha soyut ve daha kuramsal hale getirilmiş kültürel çalışmalara, birçok bakımdan onu eleştirel gücünden yoksun bırakacak bir darbede bulunmalarına izin vererek– yetkilendirdi. Dahası genç akademisyenlerden dahi bağış talep eden araştırma fonunun yapısı konformist bir etki sahibi oldu. Avsutralya'daki kültürel çalışmalar belki de bize, insan bilimlerinde görece hegemonik hale gelen bir disiplinin nasıl olabileceğine dair kısa bir bakış sunar (During 2005: 26 Gregg 2005 tarafından alıntılandı; aynı zamanda csaa forumunda bunu izleyen bir tartışmaya bakılabilir, www.csaa.asn.au/discussion/emiallists.php).

10 [Fransız ya Fransızca konuşma hayranlığı. –Çev. n.]

11 Gibson, *Between Camps* (2000) ve *After Empire* gibi yakın tarihli kitaplarında "dünyasal hümanizm" üzerine konuşurken Paul Gilroy'un "antihümanist geçmişinden dönüşü"nü örnek gösterir (Gibson 2004: 3). Yine de kuram, –politika, ilerleme ve benzeri– kavram ve düşüncelere basitçe ekle*nebil*ir mi? Çoğunlukla sorulan soruyla ilgili olan şey budur. Ve her şeye rağmen ku-

ramın "diğer" yanı nedir? Psikanaliz ya da yapısöküm gibi özdeşlik ve farkın sorgulayıcı fikirleri olarak kabullenilen düşünce kiplerinin basit anlamda "diğer" bir yana sahip oldukları söylenebilir mi? Kuram –ya da hatta Fransız Feminizmi veya Post-Marksizm– kendisine bu biçimde yaklaşılmasını olanaklı kılacak denli kendisinin fakrında olan bir düşünce birliği midir?

Şunu da hatırlamak önemlidir ki kuramın öldüğünü ilan eden duyurular neredeyse kuram kadar eskidir. Derrida'nın yapısökümle ilgisinde ortaya koyduğu gibi:

> Daha en başından beri... insanlar... zayıfladığını, zayıflamakta olduğunu söylüyor. Şunu en azından yirmi beş yıldır duyuyorum: o sona erdi, artık ölüyor. Neden ölmekte olduğunu söyleyeyim? O öldü! Onun öldüğünü söylüyorum!.. Yapısökümün daha ilk günden itibaren ölmeye başladığına bütünüyle ikna oldum. (Derrida 1996: 224-5)

12 [Eylül saldırısı kastediliyor. –Çev. n.]

13 Kuramın sınırlarıyla ilgili daha fazlası için Dave Bothroyd'un bu kitaptaki ve Hall'un bu bölümü takip eden yazılarına bakınız.

14 Bir örnek vermek gerekirse daha önce görmüş olduğumuz gibi, kültürel çalışmaların kuramdan uzaklaşıp politikaya yanaşma yönündeki bugünkü eğilimi, neoliberalizm ve "yeni ekonomi" tarafından birçok biçimde teşvik edilmektedir. Biz bunun, sol kesimden birçoklarının düşündüğü gibi radikal anlamda "siyasal" bir şeye zorunlulukla yakın ilişkide olmadığını ileri sürmek isteriz. Aslında bu çoğu zaman oldukça muhafazakârca bir şeydir.

15 Ahlakçılık olarak kültürel çalışmalar üzerine daha fazlası için bu kitapta Zylinska, Birchall'un yazılarına bakılabilir.

KAYNAKÇA

Abbas, Ackba and Erni, John Nguyet (eds) (2005), *Internationalizing Cultural Studies: An Anthology*, Oxford: Blackwell.

Agamben, Giorgio (1993), *The Coming Community*, Minnesota: University of Minnesota Press.

Anonymous (2004), "Double Crossing Back: A Review Essay of the 2004 Crossroads in Cultural Studies Conference", *InterActivist Info Exchange*, posted October, http://info.interactivist.net/article.pl?sid=04/10/02/2021233.

Attridge, Derek (2004), *The Singularity of Literature*, London: Routledge.

Birchall, Clare (2006), *Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip*, Oxford: Berg.

Brown, Wendy (2001), *Politics Out of History*, London and Princeton, NJ: Princeton University Press.

Castells, Manuel (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell.

Clark, Timothy (2005), *The Poetics of Singularity: The Counter-Culturalist Turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the Later Gadamer*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Couldry, Nick (2000), *Inside Culture: Reimagining the Method of Cultural Studies*, London: Sage.

Derrida, Jacques (1994), *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, London: Routledge.

Derrida, Jacques (1996), "As If I Were Dead: An Interview with Jacques Derrida", in John Brannigan, Ruth Robbins and Julian Wolfreys (eds), *Applying: To Derrida*, London: Macmillan, pp. 212-27.

Donald, James(2004), "What"s New? A Letter ti Terry Flew", *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 18: 2, June, pp. 235-46.

During, Simon (2005), *Cultural Studies: A Critical Introduction*, London: Routledge.

Eagleton, Terry (2003), *After Theory*, London: Allen Lane.

Flew, Terry (2004), "Creativity, the "New Humanism" and Cultural Studies", *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 18:2, June, pp. 161-78.

Fornäs, Johan (2005), "Editorial", *Cultural Currents: Newsletter of the International Association of Cultural Studies*, 1, September, pp. 3-6.

Gibson, Mark (2004), "Introduction-The New Humanism", *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 18:2, June.

Gilroy, Paul (2000), *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*, London: Allen Lane.

Gilroy, Paul (2004), *After Empire: MElancholia or Convivial Culture?*, London: Routledge.

Gregg, Melisa (2005), "Conformist and Lacking Critical Force", posting on the csaa-forum forum Friday 26 August, csaa-forum@lists,cdu.edu.au.

Grossberg, Lawrance (1997), "Introduction: "Birmingham" in America?", in *Bringing It All Back Home: Essays on Cultural Studies*, Durham, NC, and London: Duke University Press.

Grosz, Elizabeth (2001), *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*, Cambridge, MA: MIT Press.

Hall, Gary (forthcoming), "British Cultural Studies- It"s the Real Thing", *Oxford Literary Review*, 21.

Hall, Stuart (1990), "Cultural Studies and tje Centre: Some Problematics and Problems", in Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe and Paul Wilis (eds), *Culture, Media, Language*, London: Hutchinson, pp. 15-47.

Hall, Stuart (1990), "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", *October*, 53, pp. 11-23.

Hall, Stuart (1992a), "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", ,n Lawrance Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 277-94.

Hall, Stuart (1992b), "New Ethnicities", in James Donald and Ali Rattansi, *"Race", Culture and Difference*, London: Sage, pp. 252-60.

Hall, Stuart and Jacques, Martin (1990), *New Times*, London: Lawrence and Wishart.

Hardt, Michael and Negri, Antonoio (2000), *Empire*, London: Harvard University Press.

Hardt, Michael and Negri, Antonoio (2004), *Multitude: War and Democrasy in the Age of Empire*, Harmondsworth: Penguin.

Hoggart, Richard (1992), *An Imagined Life. Life and Times, Vol. III, 1959-1991*, London: Chatto and Windus;

Jacka, Liz (2004), "re: Magpie studies", CSAA discussion list, Wednesday 27 October, csaa-forum@lists.cdu.edu.au.

Jameson, Fredric (2003), "Futre City", *New Left Review*, 21, May/June, pp. 65-79.

Johnson, Richard(1983), *What is Cultural Studies Anyway?*, Birmingham: University of Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies.

Lovink, Gert and Rossiter, Ned (2005), "Dawn of the Organised Networks", *Fibreculture Journal*, 5, http://jourlan.fibreculture.org/issue5/index.html.

Lyotard, Jean-François (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Brian Massumi and Geoff Bennington, Manchester: Manchester University Press.

McQuillan, Martin, Macdonald, Graeme, Purves, Robin and Thompson, Stephen (1999), "The Joy of Theory", in *Post-theory: New Directions in Criticism*, Edinburgh: Edinburgh University Pres, pp. ix-xx.

McRobbie, Angela (2005), *The Uses of Cultural Studies*, London: Sage.

Miller, J. Hillis andA sensi, Manuel (1989), *Black Holes: J. Hillis Miller; or, Boustrıohedonic Reading*, Stanford, CA: University of Stanford Press.

Weber, Samuel (2000), "The Future of the Humanities: Experimenting", *Culture Machine* 2, http://culture machine.tees.ac.uk/Backissues/j002/Articles/art_webe.htm.

Webster, Frank (2004), "Cultural Studies and Sociology At, and After, the Closure of the Birmingham School", *Cultural Studies*, 18:6, November, pp. 847-62.

Zylinska, Joanna (2005), *The EThics of Cultural Studies*, London: Continuum.

BİRİNCİ KISIM:
YENİ KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR

2.

BIRMINGHAM ÖLDÜ - ÇOK YAŞA BIRMINGHAM

Kültürel Çalışmalar ve Yapısöküm

Gary Hall

Yapısöküm... bir yandan, metafizik düşüncenin asimetrik ikili hiyerarşilerinin (bir / çok, aynı / başka... merkez / çevre...), majörün minör terime kurucu bağımlılığını kayda geçirecek şekilde, tersine çevrilmesi ve altüst edilmesi hareketi; diğer yandan bu terimlerle sınırlandırılan çerçevenin ötesine, bu terimlerin kudretlerinin her zaman için eğreti olarak ertelenmesi yönünde bir harekettir. Bu erteleme yeni, eğreti –"felsefi (ikili) karşıtlık içerisinde daha fazla kapsanamayacak olan ama bununla birlikte, *hiçbir zaman* üçüncü bir terim oluşturmaksızın, spekülatif diyalektik biçimindeki bir çözüme hiçbir zaman yer bırakmaksızın, ona direnerek ve onun düzenini bozarak felsefi karşıtlığın içerisine yerleşen"– kavramlar aracılığıyla iş görür... (*fark, pharmakon, zar, arkhe-yazı*). (Derrida 1981: 43'den alıntılayan Frow 2005: 71)

Yapısöküm – Tesadüfe Bakın ki, Eylül'ün 10'u!

Medya, iletişim ve kültürel çalışmalar bölümünde çalışmama, kültürel çalışmalar konferanslarında konuşmama ve kül-

türel çalışmalara dair kitap ve dergiler yayımlamama rağmen asıl ilgilendiğim ve mesaimin büyük bir kısmını ayırdığımı düşündüğüm şey yapısökümdür. Kimi zamanlarda bunu kendime saklamayı gerekli buluyorsam, bunun nedeni kısmen, peki hadi bununla yüzleşelim, yapısöküm "icra eden" insanlar için etrafta –en azından Birleşik Krallık'taki kültürel çalışmalar alanında– yapılacak çok fazla işin olmamasıdır. Ama bunun bir nedeni de şu anda kültürel çalışmaların her halükarda yapısökümü karşı oldukça olumsuz ve hatta düşmanca bir tutuma meyletmesidir. Argümanın nasıl olduğunu bilirsiniz: kullandığı dil oldukça karmaşık ve üniversiteli elit kesim dışında hiç kimsenin anlayamayacağı bir jargonla doluyken yapısöküm, fazla kuramsal, fazla öz-düşünümsel, gerçek yaşamın ampirik, etnografik ve deneyimsel konularından daha çok diğer metinler hakkında metinler üretmekle ilgilenmektedir. Aslında, 1990'lar ve 2000'li yılların başlarındaki süreçte kültürel çalışmalara nüfuz eden ve yoğunluğu yalnızca Seattle'da ve 11 Eylül olaylarında, küresel sosyal adalet için yükselen protestolarda artan "post-kuramsal" anlamdaki siyasal ısrar, yapısökümün kültürel çalışmalara uygun olup olmadığına dair bazı ciddi şüphelere yol açtı. Yapısöküm çoğunlukla alternatif bir sol siyaset sunmaktaki başarısızlığı –doğrusu açık bir politik gündemden yoksun olması– nedeniyle suçlandı. Bugün ihtiyacı duyulan şeyin daha fazla kuram değil ama daha sosyal, siyasal ve ekonomik bir çözümleme olduğu ileri sürüldü.

Şimdi bana göre bu bir utançtır. Utançtır, çünkü kültürel çalışmaların özel olarak politik olması için bu minvalde *daha politik* olmaya teşebbüs etmesi hiç de gerekli değildir. Aslında bu yazıyla iletmek istediğim şeylerden biri, kültürel çalışmaların alışılagelmiş bir biçimde politikaya ve "gerçek" olana (yeniden) dönüşü politik bir şey yapmak olarak kavramasına karşın aslında bunun çoğunlukla böyle olmadığıdır (ve paradoksal olarak burada mesuliyet, büyük oranda, kültürel

çalışmalar için politik olmanın ne demeye geldiğine dair verilen belirli bir yanıta gereğinden fazla önem verilmesindedir). Ama bu bir kez daha utançtır çünkü bu durum, kültürel çalışmaların yapısöküm yardımıyla anlayabileceği bir şeydir. İş, birtakım sorun ve paradoksları politikayla ve politik olanla karmaşık ilişkileriyle beraber düşünmeye geldiğinde, yapısökümün kültürel çalışmalara büyük yardımı dokunabilir. Buna rağmen –kültürel çalışmaların gerçek anlamda meydan okumamış olmasına karşın yapısökümle ilgili az çok hep aynı klişeleri kusmaya devam etmesi neticesinde– yapısökümle ilişkilendirilenlerin büyük bir çoğunluğunun kültürel çalışmalar alanında iş görenlerin hem entelektüel bir titizlikten yoksun hallerini hem de yapısökümle ilgili fikirlerinin oldukça basit olmalarını gerekçe göstererek kültürel çalışmaları neredeyse kontrolden çıkmış bir biçimde suçlama eğilimlerinin duruma kesinlikle bir yararının olmadığını da kabul etmek zorundayım. O halde izin verirseniz, kültürel çalışmaların yapısöküm hakkındaki mitlerinden birkaçı üzerine kısa bir tartışmayla, gelinen noktayı irdelemek doğrultusunda biraz yol almaya çalışalım.

Yapısöküm olumlu alternatif bir politika sunmakta başarısız olmuştur, dolayısıyla muhafazakârdır.

Yapısökümün bir politika, politik bir program ya da kendi başına politik bir kuram dahi sun*ma*dığını söylemek kuşkusuz makuldur. Bunun nedeni, bu kavramların hepsinin yapısökümün anlamaya çalıştığı metafizik geleneğin parçaları olmasıdır. Yapısöküm için *politik olma* talebini, böyle bir talebi tanınabilir kılanların istediği tarzda karşılamak, yapısökümün sorgulamak ve aşmak istediği metafizik düşünme biçimine bağlı kalmak olacaktır. Diyelim ki en nihayetinde bu, sözüm ona daha politik eleştirilerin büyük bir kısmının onu algıladığı biçimiyle yapısökümün *yeterince politik* bir biçimiyle son bulsun. Lakin bu durum yalnızca, yapısökümün metafiziğin

politik kavramlarına (eylem, aktivizm, devrim, sosyal adalet ve benzeri) bağlı kal*ması* ve bu kavramlara meydan okuma*ması*, bunları sorgulama*ması* ve bunlar hakkında radikal hiçbir şey söyleme*mesi* halinde mümkün olabilirdi.

Yine de yapısöküm –kendimi (başka birçok isim de söz konusuyken) "Jacques Derrida" ismiyle ilişkilendirilen yorumuyla sınırlasam dahi– her ne kadar Derrida bunu sık sık, açıklığa kavuşacak kimi nedenlerden ötürü dostluk, hayaletsilik ve gizillik gibi "marjinal temalar" aracılığıyla yapsa da açıkça kabul edilebilir birçok politik konu üzerine eğilmektedir. Burada Derrida'nın üzerine konuştuğu ya da yazdığı politik olduğu aşikâr olan başlıkların bir kısmını sıralayabiliriz: sosyal adalet, demokrasi, küreselleşme, kurumlar (özellikle de üniversite), yasa, idam cezası, mülteci ve sığınma konusu, Avrupalı kimliği sorunu, Yahudi kimliği sorunu (yalnızca İsrail-Filistin çatışmasıyla ilgili olarak değil), siyaset düşünürleri (Hobbes, Rousseau, Schmidt, Marx...), (Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi gibi) politik belgeler, (Güney Afrika'daki radikal kurtuluşu da kapsayan) siyasal hareketler, siyasal direniş (sözgelişi Cezayir'deki).

Yapısöküm kuram ve metinlerle çok fazla ilgilenirken pratik politik konular üzerine yeteri kadar gitmez.

Benzer bir biçimde, tümüyle unutmayacaksak en azından "kuramsal" konuları (öz-düşünümsel sorgulamanın *kültürel çalışmalara* ne ifade ettiğiyle ilgili olanlar da dahil olmak üzere), somut materyal olanın gerçek dünyasıyla ilgili daha acil konulara doğru süratle ilerlemek adına, belirli sınırlar içerisinde tutabileceğimiz fikrine dikkat çekilebilir. Derrida, bu tür realist ya da pragmatik söylemlerin gerçekte ne yaptığını ya da ne sağladığını sorar:

> İzninizle cevap vereyim: neredeyse yok denecek kadar az şey. "Kendinde şey"in en zorlu, en dirençli, en indirgenemez en

> başka yönünü kaçıracaklardır. Bu türden bir siyaset tarihi ya da felsefesi, kendisini şeyin kendisine vaktinde erişemeyen bir "realizm" içinde allayıp pullayacaktır– ve ne zorlayıcı monotonluğunun anısıyla ne de bilinciyle tekrar, tekrar, tekrar edecektir (Derrida 1997: 81).

Pratik "gerçek-dünya" meseleleri, ancak bunlarla *nasıl* meşgul olunabileceği sorunu üzerine dikkatlice düşünülürse kavranılabilir.

Yapısöküm edebi ya da felsefi bir negatif eleştiri tarzıdır sadece.

Bunun üstesinden gelmenin belki de en kolay yolu, Derrida'nın üniversite kurumu üzerine yaptığı çalışmaya atıfta bulunmaktır. Onun "bir kuruluş hadisesi sadece onu kuran mantık içerisinde kalarak asla kavranamaz... Üniversite kurumunun kuruluşu bir üniversite hadisesi değildir" (Derrida 1992: 30) şeklindeki savını düşünüyorum. Derrida'nın bununla kastettiği şey, bir kurumun kendisini basitçe kuramayacağı, çünkü bunun, gerçek anlamda kurulmadan *önce*, halihazırda varolmayı ve bunu yapacak otoriteye sahip olmayı gerektireceğidir. Bu minvalde Derrida şunları kanıtlayabilmektedir: (1) kurumun kökenindeki otoritenin bir aporiası, paradoksu ya da çözülemez bir zorluğu vardır; (2) üniversite kurumu, yapısı icabı dengesiz ve indirgenemez biçimde şeditir, çünkü doğası gereği kendisi dışında hiçbir şeye dayanmaz, burada konuştuğu şeyin tam da kendisini üreten *performatif* bir edim söz konusudur. Şimdi burada işaret edilecek en önemli nokta, kuramın bu okumasının olumsuz bir *yıkım* olmadığı; bu aporianın ifşa edilişinin üniversiteyi adamakıllı devireceği yönündeki birtakım saf fikirlerle bir ilgisinin bulunmadığıdır. Derrida'nın yapısökümü oldukça olumlu ve olumlayıcıdır, şöyle ki bu yapısöküm, bu türden tüm kuruluşların olanaksızlığının aynı zamanda üniversitenin esası olduğunu

gösterir ve bu durumun üniversitenin "sırtından geçindiği" tavrı yeniden düşünme olanağı sunmasının altını çizer. Yapısökümün pragmatizmiyle yakından ilgili bir metninde ortaya koyduğu gibi:

> Şiddetin *gerçekte* indirgenemez olduğu bir kez teslim edildiğinde iktidar dengelemelerine, geleneklere ve kurallara sahip olmak –ve politikanın momenti budur– zorunlu hale gelir. Yapısökümcü bakış açısının göstermeye çalıştığı şey, geleneğin, kurumların ve konsensusun dengelemelerden ibaret olmasından dolayı... bunların esasında dengesiz ve kaotik bir şeyin dengelenmesi olduğudur. Böylece tam da denge hali doğal olmadığından, dengelemenin gerekli hale geldiği bir dengesizlik, denge haline ihtiyaç duyan bir kaos olduğundan dengelemek gerekli hale gelir. Şimdi kökensel, kurucu ve indirgenemez olan bu kaos ve dengesizlik, ilk elde doğal olarak bizim yasalar, kurallar, gelenekler, siyaset ve geçici hegemonyayla ona karşı mücadele ettiğimiz en beter şeydir; ama aynı zamanda bir şanstır da, bir değişim bir dengesizleştirme şansıdır. Sürekli bir denge durumu olsaydı politikaya gerek kalmazdı; denge doğal, asli ve tözsel olmadığı ölçüde siyaset varolur ve etik olanaklı hale gelir. Kaos aynı anda hem bir risk hem de bir şanstır ve burası olanaklıyla olanaksızın birbirleriyle kesiştikleri yerdir. (Derrida 1996: 83-4)

Derrida'nın, Greph, the Etats gènèraux de la philosophie ve Collège international de philosophie gibi çok sayıda "gerçek-yaşam" (karşı-) kurumunun desteklenmesine ve kuruluşuna iştirak etmesi bundan dolayıdır.

Herhalde mitleştirmelerden arındırmak hususunda şimdilik bu kadar yeter. Derrida'nın metinlerinin, politik olanını da kapsayan bir sır barındırdığı ve bu sırrın ancak bu metinlerin okunmasına yeteri kadar zaman ayırılması ve zahmete katlanılmasıyla açığa çıkarılacağı türünden bir izlenim uyandır-

mak istemiyorum. Bu bölümün arkaplanındaki fikir kısmen yapısökümün kültürel çalışmalara olan uygunluğunu (yeniden) ortaya koymak olsa dahi, burada Derrida düşüncesinin şifresini, daha anlaşılabilir bir dile doğru çözmeyeceğim ya da diğer taraftan "siyaseti"nin arkeolojisini yapmayacağım. Derrida'nın kendisinin de anlaşılabilirlik ya da kendi yazım biçimi üzerine konuşurken onaylamış olduğu gibi önemli olan, metinlerinin arkasında bir şeyin saklı durduğudur:

> "Umarım bu metinle ilgili her şey, herkes tarafından anlaşılmaz" gibi kesin bir yargı var. Çünkü anlaşılabilirliğe dair böyle bir şeffaflık sağlansaydı bu metni yok ederdi, metnin bir geleceği olmadığını, şimdinin ötesine taşamadığını, doğrudan doğruya tüketildiğini gösterirdi... Herkes benim söylemek istediğim şeyi –bir kerede tüm dünyayı– doğrudan anlayabilseydi o halde ben hiçbir bağlam yaratmaz, mekânik bir biçimde beklentileri karşılardım olur biterdi, insanlar zevkle okusalar ve alkışlasalar dahi ardından kitabı kapattıklarında her şey sona ererdi.
>
> ... Halen birinin ulaşma imkânı olmak zorundadır, *ulaşan* biri olmak zorundadır ve bunun sonucunda bir şablon –bir benzerlik ya da içerik şablonu– mutlak anlamda belirlenmemiş biri için, bir *ulaşan* için boş bir mekânı işaretlemek zorundadır...
>
> *Ama bu da okumanın verilmesidir bir anlamda.* Tümüyle anlaşılabilir bir okuma veriliyorsa eğer... bu, okumanın başkasına verilmesi olmayacaktır artık. Okumayı başkasına vermek, aynı zamanda *onu arzulanana bırakmak* ya da başkasına müdahale etmesi için yer açmaktır ki, böylece o, kendi müdahalesini yazabilsin: Başkası benim metnimi imzalayacak güçte olmak zorundadır. Ve işte burada arzu, ne basitçe başkasının okumasına yönelik konukseverliğin ne de başkasının reddedilmesinin bir aracı olarak anlaşılmalıdır. (Derrida 2001: 30-2)

Tüm bunlara karşın (ve yanı sıra), yazılarında görüldüğü üzere, metinlerinin hemen hemen tamamının bir okumasının

işaret ettiği gibi Derrida gerçekten de "açık olmaya" çalışmıştır (s. 31). ("I Have a Taste for the Secret" buna bir örnek teşkil edebilir.)

Benim adıma burada yapısökümü "basit" bir giriş sunmak, en azından Derrida'nın metinlerinde icra ettiği biçimiyle, çok da "yapısökümcü" bir şey olmayacaktır. "Yapısökümün genel stratejisini", bilirsiniz çoğunlukla *Konumlar*'daki üçüncü mülakattan alındığı gibi, "ikili jest" olarak şematize etmeye fazlasıyla direnmemin nedeni budur (son zamanlarda John Frow (2005) *New Keywords*'ün girişinde, benim de alıntılamış olduğum bir örnek sundu). Yapısökümü "icra etmek" için ihtiyacım olan şey daha ziyade, Derrida'nın Platon, Freud, Joyce ve diğerlerinin metinlerindeki özgün –Derrida'nın metinlerinin onların okuyabileceği ve belki de en nihayetinde anlayabileceği "bağlam"ı "performatif bir biçimde" dönüştürmesi ve dolayısıyla "yaratması" anlamında özgün (2001: 14, 30)– ve kimi kez zorlu müdahalelerine, Derrida ve diğerlerinin metinlerinde kendime ait, kendi ismimin imzasını taşıyan, özgün ve evet bazen güç müdahaleler üretmek yoluyla yanıt vermektir.

Bu perspektiften hareketle kültürel çalışmalar eleştirisinin şu ana kadar sunduğum biçimi, yapısökümle ilgilenenler arasında oldukça yaygın olmakla birlikte bu durumla başa çıkmak için çok da uygun bir yol değildir. Bana öyle görünüyor ki bu kitabın ve bu yazının kaygısı göz önünde tutulursa, yapısökümün düşmanca yaklaşımından ziyade "kültürel çalışmalar"a daha konuksever bir yanıt, onu yerden yere vurmak değil ama (akademisyen, entelektüel ve uygulamacı) cemaati olarak kültürel çalışmaların da "mutlak anlamda belirlenmemiş birinin" ulaşma imkânına ve böylelikle "başkasının reddine değil, okumasına" nasıl açık olduğunu göstermektir. O halde izin verin yeniden başlayayım ve yapısöküm gibi sıklıkla "kültüre, kültürel farklara, popüler direnişe çok fazla dikkatini verirken devlet ve ekonomiye, kültürel ortaklıklara,

politik tahakküme yeteri kadar önem vermemek"le (Gronsberg t.y.) eleştirilmesine yol açan kültürel çalışmalar siyaseti üzerinde şu günlerde oluşan ısrarı başlangıç noktası olarak kabul ederek en azından bu türden bir şeyin kökenlerini sunmaya çalışayım.

Gramsci, Hegemonya Kuramı ve Birmingham Okulu'nun Ardından Kültürel Çalışmalar

Birçok insan için kültürel çalışmalar şu anda, Kuzey Atlantik kapitalist endüstriyel ulus-devlet toplumlarını anlama ve bunlara müdahale etme yetisiyle ilgili bir tür "kriz"i deneyimliyor. Zamanında yeni İşçi Partisi tarafından temsil edilen politik manzaradaki değişim üzerine 1998'de yaptığı konuşmada Stuart Hall bu durumu şu sözlerle ortaya koyar:

> Eski sol konumların bir nüfuzları varmış gibi görünmüyor... Çünkü bu konumların modern dünyayla, şu anda karşı karşıya kaldığımız sorunlarla gerçek anlamda bir alakası yok. Kültürel çalışmaların... bir toplumun mevcut politik dile uygun olmayan tarzlarda nasıl değiştiğini yorumlamaya çalışmakla ilgili olarak... yapacak çok fazla analitik işi var. Blair bu değişimleri belirli tarzlarda formüle edecektir ancak böylesi analizlerde daha derin kayma düzeyleri, popüler kaymalar söz konusudur. (Hall 1998: 193-4)

Lawrance Grossberg, Hall'un bunun "ne tümüyle yerleşebildiğimiz ne de tümüyle terk edebildiğimiz eski durumla, ona doğru gidebileceğimiz ama ondan habersiz olarak bir post anında yaşadığımız yeni durum arasında– büyük ölçüde geçici bir an, oldukça Gramscici bir konjonktür" (Grossberg t. y., alıntı Hall 1998) olduğu yönündeki savını tekrarlayarak, toplumdaki böylesi değişimlerin kültürel çalışmaların da de-

ğişmesini gerektirdiği hususunda ona katılır. Gramsci için popüler, gelişmekte olan siyasal mücadelenin yer aldığı –ve elbette Hall'un popüler kültürün "yapısökümü"yle bu kadar ilgilenmesinin de nedeni olan– kilit alandır: 'Popüler kültür... sosyalizmin kurulabileceği bölgelerden biridir. 'Popüler kültür'ün önem arz etmesinin nedeni budur. Dürüst olmak gerekirse başka bakımlardan hiç de umurumda değil" [Hall 1981; alıntılayan Grossberg (tarih yok)]. Ama bir kez burası bu türden hegemonik bir mücadele alanı olmaktan çıktığında artık kültürel çalışmaların yoluna devam etmesi gerekir. Grossberg için bu önemli ölçüde "metinsel ya da estetik kültür" olarak adlandırdığı şeye yapılacak vurgudan kaçınmayı gerektirir, çünkü "metinsel (medya ve popüler)" anlamı içerisinde "aynı merkezi rolü oynuyor gibi görünmemektedir... Orası artık değişimin örgütleneceği ve tecrübe edileceği yer değildir ve kesinlikle uygulanabilir bir direnişin örgütlenebileceği bir yer hiç değildir." Bunun yerine Grossberg "insanların politika ve ekonomiyi birincil değişim alanları olarak ve değişimin kendisinin birincil deneyimi olarak deneyimlediklerini" öne sürer. Sonuç olarak, son yazılarının bazılarında öne sürdüğü üzere Grossberg'e göre ihtiyaç duyulan şey, her ne kadar "yeni" ya da önemli ölçüde yeniden düşünülmüş bir siyasal iktisat içerisinde politika, devlet ve ekonomi "kaçınılmaz bir biçimde kültürel" olarak düşünülse de, "siyasal iktisat"a vurgu yapan klasik İngiliz kültürel çalışmalarına (geri) dönmektir [Grossberg (tarih yok)].

Şimdi Grossberg'in argümanı bana muazzam derecede önemli ve ilgi çekici görünse de –kuşkusuz kültürel çalışmalardan son zamanlarda "kültürel ekonomi" olarak adlandırılan (Du Gay 1997; Du Gay ve Pryke 2002; Amin ve Thrift 2004; Merck 2004) alana "(geri) dönüş" tarzı bir şey söz konusudur– ihtiyaç duyulan şey sadece kültürel çalışmaların politik mücadele konumu içinde, "metinsel ve estetik" kültürden, açıkça daha politik ve daha ekonomik bir biçime doğ-

ru gerçekleşen bir kayma mıdır? Yoksa kültürel çalışmalar daha köklü biçimlerde değişmeye mi ihtiyaç duyuyor? Bunu sormamın nedeni Grossberg'in açıklamasında muğlak kalan bir şeylerin olması. Son zamanlarda yazdığı bir makalesinde bir yandan İngiliz kültürel çalışmalarının, Birmingham Okulu'nun "*Krizi* ve onun etrafında dolaşan ve onun yolunu takip eden çalışmayı *yöneterek*... Gramsci'nin hegemonya nosyonuna dair halen oldukça yararlı olan verimli ve özgün bir okuma sunduğunu iddia eder (Grossberg 2005: 356). Diğer yandan insanların, 'evrensel değil tikel bir politik mücadele biçimi olarak burada önerilen özgül hegemonya kuramını sıklıkla görmezden geldiklerine' dikkat çeker (s. 357). Grossberg'e göre "hegemonik bir mücadelenin mevcudiyeti güvence altına alınmamıştır": Güncel konjonktürün hegemonik bir mücadele olarak anlaşılabileceği varsayılamaz (s. 357). Aslında Grossberg bunu daha çok, "hegemonik mücadeleyi zayıflattıklarını düşünenlerle (liberaller ve belirli ölçüde solcular) yalnızca yeni bir toplum biçimlenimi değil ama bunun yanında, uzlaşının aksine fanatizm üzerine inşa edilen ve işbirliğinin genellikle toplumsal biçimlenim alanı üzerindeki mücadelenin arkasında yerine getirildiği yeni bir politik kültür yaratmaya çalışanlar (önemli ölçüde yeni sağdaki fraksiyonlar) arasındaki bir mücadele"yle ilgili olarak görür.

Şu halde, Birleşik Krallık'tan bir örnek vermem gerekirse, Thatcher hegemonik ve süreğen bir (yeniden) müzakere stratejisi üzerinden liderlik etmek için oy toplamaya çabalarken, Blair hükümetinin modernize edilmesi oldukça farklı bir biçimde işler. İki milyona yakın insan Londra sokaklarında Irak işgalini protesto edebilir. Ama Tony Blair hâlâ "halk iradesini görmezden gelme"ye ve George W. Bush'la birlikte, üzerinde bu türden bir güç ve kudretin kullanılmasının *yapılacak en doğru şey* olduğunu düşündüğü topraklarda ülkesini savaşa sokmaya hazırdır– üstelik bunu saklamaya dahi ihtiyaç duymamaktadır. Bu nedenle Grossberg'e göre hegemonya,

"güçler veya daha konvansiyonel biçimde güç ve deneyimin mutlak dokusunu potansiyel olarak değiştiren vektörler ve yeniden yapılanmalar alanında karmaşık bir biçimde değişen **balansı çözümlemede** ya da buna yanıt verme"de yetersizdir **(s. 358). Ama bugünkü** konjonktür zorunlulukla hegemonik **değilse, ya da** sadece hegemonik değilse, kültürel çalışmalar, **bu durumu** çözümlemek için Gramsci'ye ve hegemonyaya **(ve politikaya** ve ekonomiye) yaptığı vurguyla birlikte projenin klasik, ana akım, İngiliz biçimini, ne ölçüde kullanmaya devam edebilir? Grossberg ve Hall haklıysa ve biz bir geçiş aşamasındaysak, eski politik kültürle ilişkilendirilen "eski sol" kültürel çalışmalar geleneği, Grossberg'in "yeni modernitenin üretimi" (s. 365) olarak gördüğü şeyi çözümlemeye ve ona karşı savaşmaya uygun mudur? Ya da kültürel çalışmaların yeni, post-Gramscici bir post-hegemonya kuramına, Birmingham Okulu-sonrası bir kültürel çalışmalara bir eksen değişimine koyulmaya da ihtiyacı var mı?

Kültürel Çalışmalar ve Hardt ve Negri

Yukarıdaki sorular Grossberg'in argümanının mantığı takip edilerek formüle edilebilecek olsa da bunlar, kendisinin açıkça üzerine eğildiği konular değildir. Dolayısıyla ben, bu soruların cevaplanmasına yardımı olması için, çağdaş kültürel ve siyasal kuram içerisindeki yerlerden birine "'kültürün' görünen vektör ve etkileriyle siyasal dönüşüm ve tarihsel değişimin açtığı çığır arasında giderek büyüyen bir uyumsuzluk varsa" (Grossberg t.y.), açılan bu çığırın son yıllarda çok güçlü bir biçimde çözümlenilişine tanık olunduğu bir yere dönmek istiyorum.

Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk*'u (2000), politika ve ekonomi yönündeki genel hareketin bir parçası olarak ya da bir geçiş süreci biçiminde görünen şeyde poli-

tikayı anlama girişimi olarak, kültürel çalışmalar alandaki insanların dikkatini giderek daha fazla çeken bir kitaptır.[1] Hardt ve Negri'nin tezi, İmparatorluk adını verdikleri ve halihazırdaki çözümleme yöntemlerinin artık yeterli olmayacağı yeni bir çağın doğduğu şeklindedir. Bu yöntemler yetersizdir çünkü "eski bir iktidar biçimine saldırmaya sabitlenir ve yalnızca bu eski bölgede etkili olabilecek bir kurtuluş stratejisi önerir... Burada eksik olan şey, çağdaş dünyayı düzenleyen iktidar mantığının ve yapılarının yeni olmasının farkındalığıdır. İmparatorluk, modern emperyalizm biçimlerinin zayıf bir yankısı değil ama en temelde yeni bir hükmetme biçimidir," (s. 146) onunla birlikte ulus-devletlerin egemenliğinin yerini "açık, bütün yerküreyi genişleyen sınırları içine giderek daha fazla alan, *merkezsiz* ve *yersizyurtsuzlaştıran* bir hükmetme aygıtı" alır (s. xii).[2] Gelgelelim, benim niyetim burada Hardt ve Negri'nin tezinin tüm artı ve eksilerine temas etmek değil. Yalnızca bana hem İmparatorluk çözümlemeleri için hem de politikayla ilgili olarak kültürel çalışmalar adına önemli sonuçları varmış gibi görünen ilgi çekici bir paradoks üzerine yoğunlaşmak istiyorum.

Bu paradoks, "Köstebek ve Yılan" bölümündeki iddiayla ilgilidir: "Emeğin ve devrimin öznesinin temelden değiştiğini kabul etmemiz gerekir. Proletaryanın oluşma şekli değişmiştir, dolayısıyla bizim ona dair kavrayışımızın da değişmesi gerekir" (s. 52). Hardt ve Negri, şu anda proletaryadan anlamamız gereken şeyin "sömürülen ve kapitalist tahakküme tabi olan herkes" (s. 53) olduğunda ısrar ederek "yirminci asrın son yıllarındaki en radikal ve en güçlü mücadeleler olarak gördükleri 1989'daki Tiananmen Meydanı olaylarını, İsrail Devlet otoritesine karşı İntifadayı, Mayıs 1992 Los Angeles isyanını, Chiapas'ta 1994'te başlayan ayaklanmayı (s. 54), yeni bir proletarya dayanışmasının ve militanlığının" (s. 54) işaretleri olarak tanımlama yolunu izlerler. Bununla birlikte geçmişteki proleter enternasyonalizminin aksine, "bu

olayların hiçbiri, bir mücadeleler zincirine ilham kaynağı olmamıştır, çünkü ifade ettikleri arzu ve ihtiyaçlar farklı bağlamlara nakledilebilir nitelikte değildir. Diğer bir ifadeyle, dünyanın diğer bölgelerindeki (potansiyel) devrimciler, Pekin, Nablus, Los Angeles, Chiapas'taki olaylara kulak vermemişler... ve bunları doğrudan kendi mücadeleleri olarak kabul etmemişlerdir" (s. 54). Hardt ve Negri için bu durum, "çağımızın en merkezi ve en acil siyasal paradokslarından biridir: Göklere çıkardığımız iletişim çağında, *mücadeleler her şeyi yapmış, ama iletişim kuramamıştır*" (s. 54)– ve bu "televizyon, internet ve akla gelebilecek diğer tüm iletişim araçlarıyla aşırı derecede medyatikleştirilmelerine rağmen" böyledir (s. 56).

Dolayısıyla iki acil görev bulunmaktadır: (1) bu mücadelelerin kendisine yöneldiği ortak bir düşman kabul etmek– "Durumlar bütünüyle tikel olarak gözükse de aslında her biri küresel İmparatorluk düzenine saldırır ve gerçek bir alternatif arar" (ss. 56-7); (2) "geçmiş dönem mücadeleleri adına anti-emperyalizmin ve proleter enternasyonalizminin yapmış olduğu gibi, iletişimi kolaylaştıracak" (s. 57) ortak bir mücadele dili inşa etmek. Bu görevler acildir, çünkü Hardt ve Negri'ye göre, "İmparatorluğun gücü ve emperyal egemenlik mekanizmaları ancak en geniş ölçekte, evrensellikleriyle yüz yüze gelindiğinde anlaşılabilir" (s. 206). Bununla birlikte benim bilhassa bu bölümle bu kadar ilgilenmemin nedeni, bu bölümün Hardt ve Negri'nin temel savlarını yineledikleri yerlerden biri olmasının yanında bu sava dair soruları en açık biçimde ortaya koydukları yer olmasıdır. Çünkü şaşırtıcı bir biçimde, "içlerinden bir ses" (s. 57), ortak bir düşman kabul etmenin ve yeni bir ortak mücadele dil inşa etmenin sorunun özünü ıskalatacağını ve yeni bir toplumsal-politik bağlam için artık yeterli olmayacak bir çözümleme modelini devam ettireceğini de söyler. Bu model, söz konusu mücadelelerin (s. 57) sunduğu "gerçek potansiyeli" kavramakta başarısız

olacaktır: Bu iletişimsizlik, bir zayıflık değil aksine güçtür ve "hareketlerin hareketi", eski tarzdaki enternasyonalist mücadelelerin yeni bir döngüsü değil, ama kendinde yeni bir döngünün kanıtıdır. Bu yeni döngü "mücadelelerin iletişimsel olarak yayılmalarıyla değil ama bunun yerine kendi tekil meydana gelişleriyle, onların her birini karakterize eden yoğunluklarıyla tanımlanır. Kısaca bu yeni safha, bu mücadelelerin yatay biçimde birbirlerine bağlanmamaları olgusuyla değil, bunun yerine her bir mücadelenin dikey bir biçimde, doğrudan İmparatorluğun virtüel merkezine atılmasıyla tanımlanır" (s. 58).

Netice itibariyle Hardt ve Negri, *İmparatorluk*'ta –bir tarafta şeyleri eski politik jargonlara ve kavramsal çerçevelere uydurma arzuları diğer taraftaysa bir şeylerin temelden değiştiğine, bizim çağdaş mücadele anlayışımızın da temelden değişmesi gerektiğine dair imaları arasında doğan– birazcık çelişkili bir gerilime yakalanmışlar gibi görünüyor. Aslında her ne kadar "Köstebek ve Yılan" bölümünde olduğu gibi, her zaman açıkça itiraf edilmese de –eski ve yeni, yatay ve dikey, ortaklık ve tekillik arasındaki– bu gerilim kitap boyunca kendisini gösterir. İş İmparatorluğun yeni çağını anlamaya geldiğinde Negri ve Hardt'ın, bilinçli bir şekilde bu gerilimi sürdürmek ya da enine boyuna düşünmekten ziyade bunu yaparken bizzat kendilerinin eski moda olduklarından kuşkulandıkları geleneksel yollara ayrıcalık tanımaya meyletmeleridir. Yeni çağa dair açıklamalarının çoğunlukla eski, modern, meta anlatıların dilinde olması bunu gösterir. Geniş bir kesimin küresel dönüşüme etkiyecek bir başarıya ulaşmasıyla gerçekleşebilecek devrimci değişime dair oldukça geleneksel (ve Mesihsel) erekleri de bunu da gösterir. Bu Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'un sonunda, "çokluğun" eylemlerinin politik hale gelmesi için iletişim kurmaları ve yatay bir biçimde birbirlerine tutunmaları *gerektiği* hususundaki ısrarlarında gün gibi ortaya çıkar:

> Sorun kolektif emek gücüne dayatılan sınırlamalara ve ayrımlara karşı çıkma ve bunları yıkma; bu direniş deneyimlerini emperyal komuta merkezlerine karşı bir araya getirme ve uyum içerisinde birleştirme sorunudur. (s. 399)

Ancak Hardt ve Negri bunun yanında "bu direniş deneyimleri"nin uyum içerisinde bir araya getirilmesini *önleyen* şeyin tam olarak bunların "yeni" doğası olduğunu ileri sürmüyorlar mı?

O halde bu mücadeleler "eski" politik dil ve çerçevelerin kullanılması yoluyla *anlaşılamaz* ama bu mücadeleler, *İmparatorluğun* kendisi gibi, halen eski birtakım şeylere sahip olduğundan ister istemez tamamen yeni olarak da görülemezler. Hardt ve Negri'nin kabul ettiği gibi "gerçekten yeni öğeler getiren tüm bu mücadeleler daha başından beri zaten eski ve modası geçmiş gibi görünür" (s. 57). Gerçekten de Hardt ve Negri'ye göre tam da bu mücadeleler, eski dönem enternasyonal proletarya mücadelelerinde olduğu gibi birbirleriyle yatay biçimde iletişim kur*ma*dıkları için eskidir– ki, paradoksal olarak bu mücadelelerle ilgili yeni ve farklı olan da budur: yatay biçimde iletişim kurmazlar, iletişim kurmamaları (ama İmparatorluğun tam kalbine dikey biçimde saldırmaları) onlarla ilgili yeni olan şeydir ve bu, sıklıkla eski barış ve demokrasi çağrıları gibi *görünür*. Dolayısıyla *İmparatorluk*'ta, Hardt ve Negri'nin boğuştuğu asıl meseleye işaret eden ama yine buna bir çözüm sunamıyor ve hatta özenli bir üslupla düşünemiyor gibi göründükleri, çözüme kavuşturulmamış bir gerilim bulunur: Zapatistaların Meksika'daki, Uluslararası Dayanışma Hareketinin Filistin'deki, *sans-papiers*'in Fransa'daki, "Argentinazo" ve "Mocase"nin Arjantin'deki, Otpor'un Sırbistan'daki, Majft'ın Arnavutluk'taki mücadeleleri, Bolivya'da doğal kaynakların özelleştirilmesine karşı savaşanlar, WTO (Dünya Ticaret Örgütü) ve G8'e karşı Seattle, Prag, Cenova ve Edinburgh'da düzenlenen gösteriler, Güney

Avustralya'daki Woomera ıslahevine karşı Indymedia'nın (bağımsız medya) giriştiği kampanyalar, Savaşı Durdurun Koalisyonu, Yoksulluğu Tarihe Gömün kampanyası ve benzerleri nasıl anlaşılabilir? Eski usul politikayla mı yoksa yenisiyle mi?

Cemaatsiz Cemaat

Burada beni ilgilendiren şey tam olarak Hardt ve Negri'nin, *İmparatorluk*'ta böylesi mücadelelerin ortaklığını *ve* tekilliğini, yataylığını *ve* dikeyliğini, eskiliğini *ve* yeniliğini düşünme girişimlerinin görünürdeki çelişkili doğasıdır. Ve benim öne sürmek istediğim şey, çatışan iddiaları içinde –her ne kadar Hardt ve Negri'yi bu karışıklığa iten neden, kısmen, onların yapısökümü sınırlandırma teşebbüsü olsa da– çağdaş politika konusunda yapısökümcü bir hareketin cevherinin bulunabileceğidir. Bununla yapısökümü reddettiklerini söylemiyorum. Bilakis. Metodolojilerinde yapısöküme gerçekten önemli bir yer verirler:

> Bizim buradaki akıl yürütmemiz, diyalektik olmayan bunun yerine mutlak anlamda içkinliği hedefleyen iki metodolojik yaklaşım üzerinde yükselir: ilki hegemonik dilleri ve toplumsal yapıları altüst etmeyi ve böylece çokluğun yaratıcı ve üretken pratiklerinde mevcut olan alternatif bir ontolojik zemini ortaya koymayı amaçlayan *eleştirel ve yapısökümcü yaklaşım*. İkincisi ise, etkili toplumsal, siyasal bir alternafin, yeni bir kurucu gücün inşa edilmesi yönünde öznelliğin üretim sürecine yol açmaya çalışan *yapıcı ve etiko-siyasal* yaklaşım. (ss. 47-8)

Yine de bu argümanlar da biraz çelişkilidir. Şüphesiz eleştirel gayeler adına yapısökümcü metodoloji olarak tanımladıkları şeyi kullanırlar. Ancak bunun yeterli olmadığını, (bu

temelde) yapısökümün sadece bir yere kadar gidebileceğini ve en nihayetinde diğer aşamaya, daha "yapıcı" bir yaklaşıma geçildiğinde terk edilmesi gerektiğini belirterek "müthiş katkısına" rağmen yapısökümü eleştirel bir rolle sınırlandırırlar. O halde Hardt ve Negri yeniyi, eski içerisinde, ya da şöyle söylemek gerekirse –metodolojilerinin "diyalektiksel olmamayı" hedeflediğini açıkça beyan etmelerine rağmen– diyalektik açıdan çözümleme girişimiyle bir kez daha yakayı ele verirler.

Ancak yapısökümü eleştirel olarak resmederek ve onu bu role hapsederek bu yolda iş görmeyi sürdürebilecekleri için ben, Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'taki çözümlemelerinin çelişkili doğasından kısmen yapısökümе dair bu sınırlamaların sorumlu olduğunu söylüyorum. Yapısökümle daha titizce ilgilenmenin, Hardt ve Negri'nin "eleştirel düşüncenin eski yapısökümsel aşamasının" karşısına yeni, diyalektik olmayan bir alternatif (s. 217) çıkarmaya çalışma yanlışından kaçınmalarına yardımı dokunabilirdi. Çünkü Hardt ve Negri'nin bu girişimi, diyalektik içerisinde sıkışıp kalmak anlamına gelir ki, Derrida'nın ısrarla "diyalektiğe hiç *karşı olmadığını* söylemesinin nedeni budur. Diyelim ki diyalektiğe karşıyız ya da ona karşı savaşıyoruz, bu savaşta yenilgi kaçınılmazdır. Burada gerçekten gözden düşen şey, diyalektiğin diyalektikliğini temelde diyalektik olmayan bir biçimde düşünmektir" (Derrida 2001: 33). Derrida bunu yapar ama onu geride bırakma ve onu kendi sistemiyle değiştirme teşebbüsüyle Hegel'in diyalektik sistemini reddederek değil, bunun yerine olabildiğince özenli ve sıkı bir biçimde –Derrida'nın artık *ona karşı* Hegel'le hemfikir olabileceği noktaya kadar– Hegel'in akıl yürütme mantığına bağlı kalarak yapar. Hegel'i bu yolda radikal bir şekilde karşıt-olmayan bir fark nosyonuna uygun biçimde okuyarak Hegel'in sisteminin diyalektiğin diyalektikliğinin diyalektik olmayan bir düşünmeyi halihazırda nasıl içerdiğini gösterir:

> Kendisi sürekli karşıtlığa dayanan diyalektiği aşan, karşıtlığa dayanmayan bir farkın *söz konusu olduğunu* göstermek için sürekli olarak, kendisinin bir dizi ya da grup içinde tümlenmesine müsaade etmeyen bu öğeyi ayırmayı denedim. Burada kendisini diyalektikleştirmeye izin vermeyen bir ek ya da bir *pharmakon* –daha birçok örnek verebilirim– söz konusudur. Tam da diyalektik olmayan ve diyalektiğin kendisini olanaksız kılan şey, onu yeniden ateşleyen diyalektik tarafından ister istemez yeniden alınır. Bu noktada, diyalektiğin tam da diyalektikleştirilemez olanı diyalektikleştirmeye bağlı olduğunu belirtmemiz gerekir. O halde elimizdeki, uzlaştırmaya, yeniden uzlaştırmaya, bütünleştirmeye, kendiyle özdeşleştirmeye dair alışılagelmiş bir diyalektik kavramı değildir; aksine şimdi, sentezsiz bir sentezleme hareketi olan, negatif ya da sınırsız bir diyalektik kavramına sahibiz.
>
> ... temelde diyalektiğe dair iki kavram ya da figürü ele alıyoruz– olumsuzun işi vesaire aracılığıyla bütünleştirme, yeniden uzlaştırma ve yeniden temellük etme zemininde alışılagelmiş olan ve benim işaret ettiğim alışılagelmiş-olmayan figür. (ss. 32-3)

Şimdi umuyorum ki bu tartışma benim, *Culture in Bits*'te ve başka yerlerde "yapısökümün" zaten "kültürel çalışmalar (içinde) olduğunu" göstermeye çalışmamın (Hall ve diğerleri 2004) ve aynı şekilde Hardt ve Negri'yi (ya da kültürel çalışmaları) olumsuz bir tarzda Derrida ve yapısökümle karşılaştırıyor gibi görünmek istememenin nedenini açıklayacak bir yöne doğru gider. Benim halihazırda söylediklerim kadar azıyla dahi *İmparatorluk*'un, farklı bir okumasının olanaklı olduğu açık değil midir? Sebatkâr ve dikkatli bir çözümleme yoluyla Derrida'nın, Hegel diyalektiğine dair "diyalektik olmayan" düşünmesinin, *İmparatorluk*'un "içinde" zaten geçerli olduğunu, bir bakıma *İmparatorluk*'un –ve İmparatorluğun– "yapısökümde" olduğunu ve halihazırda "diyalektiğin iki

kavramını ya da iki figürünü" içerdiğini göstermek olanaklı değil mi:

1. "Olumsuzun vb. işi yoluyla bütünleştirmeye, yeniden uzlaştırmaya ve yeniden temellük etmeye dair alışılagelmiş olanı" ki bu, en açık biçimde Hardt ve Negri'nin (eski, diyalektik kavramlarla olsa da) yeni, diyalektik olmayan bir çağın doğuşu olarak İmparatorluğu sunmalarında ve bir tür mesihsel ya da teleolojik politik bir nihai hedefe ulaşma arzularında belirgin hale gelir.

2. "Alışılagelmiş olmayan figür" ki, bu da, İmparatorluğu eski *ve* yeni, diyalektik *ve* diyalektik olmayan olarak sunar ve hem eskiyi (ortaklık, "bütünleştirme, yeniden uzlaştırma ve yeniden temellük etme") hem de yeniyi (tekillik, fark, uzlaşmazlık), "artık sentezin, uzlaştırmanın, yeniden uzlaştırmanın, bütünleştirmenin, kendiyle özdeşleştirmenin bildik biçimi olarak değil şimdi tam aksine, sentezsiz bir sentezleme hareketi olarak negatif ya da sonsuz bir diyalektiğe sahip olduğumuz bir diyalektik kavramı" içinde aynı anda bir arada bulundurur.

Burada parantez açtığımız böylesi bir okuma, *İmparatorluk* hakkında ilgi çekici olan şeyin, bir anlamda, tam da onun "başarısızlığı" olduğunu öne sürecektir. Şüphesiz Hardt ve Negri, İmparatorluğun yeni dünya düzenine karşı, küresel, yatay olarak birleşmiş bir alternatife doğru yol almak ve bu eksende çoğu "eski sol konumun" karakteristiği olan özgürlükçü ve devrimci ereğe benzer bir şeyi gözler önüne sermek isterler. Ama yine de *İmparatorluk*'ta ortaklık ve tekillik arasındaki herhangi bir senteze nasıl ulaşılacağı sorusunu yanıtlayamadıkları aşikâr: işçi sendikaları, çevreciler ve göç politikalarını, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini protesto edenler gibi farklı gruplardan oluşan ve tam olarak "hareketlilik, esneklik ve sürekli farklılaşmayla" (s. 344) nitelenen

çokluk, "yeni bir direniş deneyimi"nde nasıl bir araya getirilebilir, politik bir özne olarak "uyum içinde" nasıl birleştirilebilir? Ancak ben çoğu eleştirmenin iddia ettiği gibi (*bkz.* Swiboda ve Hurtler 2001; Brown ve Szeman 2002, 2005; Poster 2005) bunun Hardt ve Negri'nin çözümlemesinde bir eksiklik olduğunu değil aksine, *İmparatorluk*'u bu kadar ilgi çekici ve güçlü yapan şeyi kısmen bu *yetersizliğin* oluşturduğunu düşünüyorum. Zira "politika momenti"nin yaptığı şey bu "sonsuz diyalektik" hareketini sabitlemeye çalışmaksa, *İmparatorluk*'un "şairane" ve "müphem" (Brown ve Szeman 2002 içinde Hardt ve Negri) çokluk kavrayışı içinde ortaya koyduğu şey şudur:

- Bu aslında "esasen dengede olmayan" bir şeyin indirgenemez biçimde şedit bir dengelemesidir. (çokluğun kimliği halihazırda verili değildir ama göreceğimiz gibi "karar" vasıtasıyla "keşfedilmiş" bir şey, bir siyasal yapı söz konusudur (Negri 2004: 68, 143)
- Bu dengelemeye hiçbir zaman tamamıyla ya da kati bir biçimde erişilemez. Her zaman için kaçan bir şey, farklı, heterojen, başka, fazla bir şey, "diyalektikleştirilmesine müsaade etmeyen... bir ek" olacaktır.
- Bu yalnızca İmparatorluk ve çokluğa ilişkin bir durum değil ama genel olarak politikaya ilişkin bir durumdur. Bundan dolayı Hardt ve Negri'ye göre "eski", "yatay" mücadeleler dahi bu yoldan "örgütlenmemiş" ya da birleşmemiş ama yalnızca, "hiçbir zaman bütünüyle fiili hale gelmemiş" (s. 262), "enternasyonel proletaryanın potansiyel ya da virtüel birliği" olarak kurulmuşlardır.

Bu, çokluğun bir araya gelme ve ortakça hareket etme yetisinden yoksun olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bu okumada dayanışma ve ortaklık potansiyeli "hareket"in bir kısmını oluşturur. Bütünleşmeyi ve uzlaşmayı olanaksız

kılan şey aynı zamanda bir araya gelmeyi ve işbirliğini olanaklı kılan şeydir; "burada olanaklı ve olanaksız birbirleri ile kesişir", zira bir cemaati biçimlendirme süreci indirgenemez şekilde şedit olmasaydı politikaya da gerek kalmazdı. *İmparatorluk*'taki kolektif mücadelenin tamamen farklı, müphem, açık doğası, politikaya bir şans, hem de "değişim için bir şans" veren şeydir. Bu şans yalnızca tekillik ve ortaklık, bir ve çok, bireysel ve kolektif arasındaki bu sonsuz diyalektikte yakalanabilir.

Tekilliklerden oluşmasına rağmen çokluk –özellikle (Hegel ve Derrida okumalarından bildiğimiz gibi) mutlak fark, diyalektik olarak özdeşliğin içerisine doğru çekildiği için– bütünüyle heterojenlikten, fark ve uzlaşmazlıktan ibaret değildir. Bu "sentezsiz bir sentezleme", birliksiz bir birleşme, "cemaatsiz bir cemaat" olma sürecidir.[3] Doğrusu, tekil ve ortak arasındaki sonsuz bir diyalektik hareketi ya da karşıt-olmayan bir farkı, tekillik kavramı içerisinde konumlandırmak mümkün. Tekillik, tekilliğin ne olduğuna dair ortak bir kavrayışla ilgili bir şeymiş gibi, bir tekillik olarak tanınmaktan kaçmalıdır, aksi takdirde tekil olmaktan çıkar– sadece "tekilliğin", tanımı gereği genel kategoriler içerisinde betimlenmeye direnen tekil varlığın genel biçimine dair bir örnek olur. Yine de bir tekillik aynı zamanda, "tekilliğin" genel biçiminin bir örneği olarak tanınma yetisini haiz olmak zorundadır, çünkü *bütünüyle farklı ve tekil* olsaydı kimse onu *bir tekillik olarak* anlayamazdı. Bu anlamda Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta, Derrida'ya göre "paylaşılmayanın paylaşılması" olan şeyi kendi tarzlarında paylaştıkları görülebilir:

> ortak olarak biliyoruz ki ortak hiçbir şeyimiz yok. Konu üzerinde sınırsız bir uzlaşı olabilir ama uzlaşı hiçbir işe yaramaz, çünkü bu uzlaşı, tekilin tekil, başkasının başka, *tout autre est tout autre* olduğu gerçeği üzerinde bir uzlaşıdır. (Derrida 2001: 58)

Yeni Kültürel Çalışmaları Keşfetmek?

Böylece benim önerdiğim tarzda yapılacak özenli bir "yapısökümcü" okumanın, Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta sergilediği ortaklık ve tekillik, eski ve yeni, diyalektik ve diyalektik olmayan arasındaki çetin, paradoksal ilişkiyi düşünmekte ve dile getirmekte nasıl yardımcı olabileceğini görebiliriz. Bu perspektiften hareketle, asıl mesele, bu ilişkinin doğasına özgü dengesizliğinin ve indirgenemez şiddetinin giderilemeyeceği, bertaraf edilemeyeceği ya da ondan kaçılamayacağı; bunun yerine aynı zamanda onun asli sınırlarını vazederken kolektiflik ve cemaat için bir potansiyeli meydana getireceği gerçeğini itiraf etmektir. Bu minvalde eleştirenlerin çoğunun iddia ettikleri gibi yalnızca entelektüel bir egzersiz olmasının aksine yapısöküm, Biri, total birliği ve birleştirmeyi arzulayan füzyonel ve bütünleştirici (ve bütünlükçü) fantezileri savuşturan ama bununla beraber tekilliklerin çeşitliliğini bir araya getirmenin kimi biçimleriyle bağdaşan toplumsal ve politik örgütlenme biçimleri keşfetmenin araçlarını sunar. (bundan daha önemli ya da daha politik ne olabilir?)

Yine de tüm bunlar, böylesi bir okumaya ancak bir giriş teşkil edecektir. İmkânım olsaydı, "çokluğu yeniden birleştirme"mizi (s. 70), "çokluğa dair yeni bir politika türetme"mizi (s. 68) sağlayacak olan "kararın rolü" (Negri 2004, 143) sorununu irdelemek adına Hardt ve Negri'nin düşünce mantığını kendi net savlarının dahi ötesinde ele almak isterdim ki, bu Negri'nin de kabul ettiği üzere, "onda her şeyin bir noktada birleşebileceği ancak çalışma(sın)da farkına varılabilir derecede eksik olan," (s. 143) bir temadır. Bu hususta da yapısökümün yardımı dokunabilir, zira yapısöküm hiçbir şey değilse bile karar üzerine bir düşünmedir. Özellikle yapısöküm, bunun tam da tekillik *ve* ortaklığın bağdaştırılamayan ama birbirinden de ayrı tutulamayan kutupları arasında olduğunu, herhangi türden bir keşif ya da karar ediminin burada yer almak zorunda olduğunu ve

belki de en önemlisi böyle bir kararın önceden hesap edilemez olduğunu gösterme yetisini haizdir:

> Bir kararın düşünümle ve bilgiyle donatılması zorunludur, ama karar ânı ve dolayısıyla sorumluluk ânı, bilgideki bir kopuşu ve dolayısıyla hesaplanamaz olana açılmayı gerektirir... Diğer bir ifadeyle, bir parça hesaplanabilir, diğer bir parça hesap edilemez olarak rasyonel biçimde bölüştürülemez. Olanaklı olduğu kadarıyla hesap etmek gerekir, ama meydana gelen hesap edilemez olandır: bu başkadır, tekilliktir, şanstır. (Derrida 2001: 61)

Öyleyse "pratik" siyasetin ilgilendiği kadarıyla karar, toplumsal olarak alınması gereken bir şey olduğundan tümüyle açık ve hesaplanamaz halde bırakılamaz. Yalnızca özgül bir konjonktürün hususi taleplerine bağlı olmayacaksa karar, politik eylem bakımından her seferinde kolayca yeni baştan alınamaz, belirli bir biçimde, sonsuz adalet ve sorumluluğun rasyonel olarak hesap edilmiş *evrensel* değerlerine dayanmak zorundadır. Derrida'ya göre kararın, "düşünümle ve bilgiyle donatılmak zorunda" olmasının nedeni budur. Aynı zamanda, bu türden herhangi bir karar, (Marx, eski sol, Gramsci ya da hegemonya gibi) hem şüphe götürmez hem de koşulsuzca ve genelgeçer biçimde uygulanabilir olan önceden-kararlaştırılmış politik bir gündem ya da kuram temelinde peşinen alınamaz. Hardt ve Negri'nin gösterdiği gibi bu, "eleştirinin güncel nesnesini" ve onun olası yeniliğini ve farkını "layıkıyla ayırt etmede" başarısız olma riskini doğuracaktır (2000:137). Bu da verili durumun –bilhassa "eski" duruma, önceden verilmiş kavramsal çerçeve ve jargona uymayan unsurların– karmaşıklığını ve özgüllüğünü büyük oranda hesaba katmamak ve böylece hesaplanabilir olana, "başkaya, tekilliğe ve şansa" konukseverlik göstermemek olurdu. Sorumlu bir siyasal karar bundan ziyade, eski ve yeni, ortak ve tekil, hesap edilebilir

ve hesap edilemez arasındaki (karşıt-olmayan) ilişkinin her iki kutbuna da saygı göstermeyi gerektirir. Kendinde bir politika olmamasına karşın bu hiç de politikadan uzak durmakla aynı anlama gelmez. Doğrusu bu durumun belalı ve belirsiz doğasının depolitize edici bir etkisinin olması şöyle dursun Derrida'ya göre adil ve sorumlu bir politik edim, hesap edilemez ve karar verilemez bir uzam içinde karar almanın ateşten gömleğini giymek zorundadır.

Öyleyse çokluğun yeniden birleşmesini mümkün kılmak, bir çokluk siyasetine biçim vermek gibi politik kararlar, basitçe peşinen hesap edilememeleri anlamında ama hem de Derrida'nın metinleri ve *İmparatorluk* gibi, içinde okunabilecekleri ve belki de en nihayetinde anlaşılabilecekleri "bağlamı" "performatif" bir biçimde dönüştürmeleri ve dolayısıyla "yaratmaları" anlamında, birer keşif edimidir. Yine de söylediğim gibi tüm bunlar, Hardt ve Negri'nin kitabının çözümlemesine yönelik spekülatif girişlerden başka bir şey değildir. Yer sıkıntısı nedeniyle daha özenli ve sabırlı bir uğraşıya koyulmak burada mümkün olmadığından *İmparatorluk*'taki bu özgün müdahalenin kimi içerimlerini kültürel çalışmalar ve yapısöküm arasındaki ilişkiyle ilgili dört noktayla vurgulayarak bu yazıyı nihayete erdirmek istiyorum.

1. Daha önce kültürel çalışmaların, politik olanın ne olduğuna dair soruyu peşinen yanıtlamayı seçerek (mesela bu, bugün 9/11[4] ve Irak işgalinin ardından ve şimdi 7/7'yle[5] ilgisinde kuram ve yapısökümden politika ve "gerçeğe" doğru kaymayı gerektirir) tasfiye etmeye teşebbüs ettiğini söylerken neyi kastettiğimi şimdi daha iyi görebiliriz. Gariptir ki daha politik olması adına kültürel çalışmaların değişmesi gerektiğini öne süren metinlerden birinin okumasından hareketle de bu sonuca varılabilir: *İmparatorluk*. (siyasal iktisata, ya da başka bir şeye etkisi bakımından alınamayacak olan sorumlu bir ka-

rarın, belirli bir durumda yapılması gereken politik bir şey olduğunu söylemek değildir bu; söz konusu olan yalnızca, sorumlu olabilmesi için zorunlu olarak her kararın peşinen değil her tek olayla ilgisinde alınmasıdır.)

2. Pragmatik politik kararlarıyla yardım etmekteki başarısızlığı şöyle dursun yapısöküm –tam da yapısökümün *karar anının öncesinde* politikayı ve politik olanı neyin oluşturduğuna basitçe karar vermemesi sebebiyle– bunu yapmanın en kesin ve en güvenilir araçlarından birini sunar. Bu minvalde, toplumsal ya da kültürel durumun karmaşıklıklarına, hesap edilemez olana, öngörülemez ve kestirilemez olan şeye açık olan bir hesaplama aracılığıyla yapısöküm, kültürel çalışmalara adil ve sorumlu politik kararlar, her bir "şimdi" ve "burada"nın– "gerçek", pratik, ampirik, deneysel, somut talepleri de kapsayan– özgül taleplerine duyarlı kararlar almasında yardımcı olabilir.

3. Politik olana dair soruyu açık tutma ve politik olanın ne olduğuna önceden karar vermeme gerekliliğinin (bunun sol siyasetle, ekonomiyle, hegemonik mücadeleyle alakalı olduğu ne kadar *aşikâr*sa kuramla, yapısökümle, aşırılıkla, hayvanla, sır ve benzerleriyle çok fazla alakasının olmadığı da o kadar *aşikâr*dır), en azından kültürel çalışmalar alanındaki çoğu kişinin kabul edeceği üzere, Derrida'nın metinlerinin çetrefilliği ve özellikle de bunlarda bariz bir politika saptama çetrefilliği ile doğrudan ilişkilidir.

4. *Kültürel çalışmaların en çok uğraşması* gereken mevzularından biri de politik uzamın sorgulanmasıdır (Burada bir kez daha karşıt-olmayan fark nosyonu üzerinde yükselen okuma stratejisine dönüyorum). Bundan dolayı daha önce kültürel çalışmalar geleneğindeki öncelikli metinlere dair, mantıklarını olanaklı olduğu ölçüde titizce ve yakından takip ederek, bu

metinleri –siyaset ve siyasal olan üzerine düşünceleri de dahil olmak üzere– bu geleneği destekledikleri ve devam ettirdikleri dereceye kadar kesintiye uğratmak ve ona meydan okumak adına ifşa eden özenli okumalar üretme imkânım oldu. Kültürel çalışmalar geleneğindeki –hâlâ kültürel çalışmalar içinde kalmalarına karşın kültürel çalışmalardan daha *fazlası* olan– bu türden özgün müdahaleler:

- Williams ve Yetişkin Eğitimi Derneği'ne dair erken dönem çalışmasında (Hall 2002a);
- "*Resistance Thorough Rituals* ve *Policing the Crisis* gibi kitaplarında kendisini gösteren... [Stuart] Hall pedagojisinin deneysel karakteri"nde ve bir akademisyen olarak pratiğinde (Hall 2004'ten alıntılayan, McRobbie 2000: 215);
- Angela McRobbie'nin "feminist kültürel çalışmalara" dair açıklamalarında (Hall 2002b) okunabilir.

Bu anlamda kültürel çalışmalar, kendisi ve kendi politikası da –ve hatta kültürel çalışmaların doğası itibariyle olduğu düşüncesi de (Flew 2005)– dahil olmak üzere, her şeyi çözümleme ve eleştirme hakkına sahiptir. Tabi bu, kültürel çalışmaların, bu öz-eleştirel tutumun sınırlarını çizecek belirli değerleri ve politik olanlarıyla birlikte belirli bağlılıkları gerektirmediğini söylemek anlamına gelmez. Kültürel çalışmaların kendi politikası başta olmak üzere her şeyi çözümleme ve eleştirme hakkı, kültürel çalışmaların şüphesiz "meşru" bir akademik disiplin haline gelme ve kurum içinde kabul görme arzusunun bir sonucu olarak ama aynı zamanda kendi sınırlarını ve siyaseten üstlendiği *kültürel çalışmalar* kimliğini koruma ve pekiştirme teşebbüsünde, son yıllarda sıklıkla marjinalize ettiği ya da en azından kesin sınırlar içerisinde tuttuğu bir şeydir. Yine de görmüş olduğumuz gibi politik olana dair uzamı tasfiye etmek, tam da kültürel çalışmalar için taşıdığı anlamıyla *politik değildir*. Bir kez daha, kültürel çalışmalar aynı oranda

karar verilemez olan iki konum arasındaki belalı ilişkiye sıkışıp kalmıştır. Bir bakıma kültürel çalışmalar, Stuart Hall'un kuram ve politika –ama ben buna açıklık ve kapalılığı, tekillik ve ortaklığı da eklerdim– arasında "çözülemez ama daimi bir gerilim" (Hall 1992: 284) olarak adlandırdığı bu aporiadır.

Daha önce sorduğum sorularla ilgili olduğu ölçüde bunun anlamı, (görünen o ki, Hall ve Grossberg de bunu öneriyorlar) kültürel çalışmalar, Gramsci, hegemonya kuramı ve Birmingham Okulu'yla ilişkilendirilen "eski sol konumları" çağdaş konjonktüre uygulayamıyorsa, post-Gramscici, post-hegemonik, Birmingham-sonrası yeni bir kültürel çalışmaları da kolayca tasarlayamayacağıdır. Hardt ve Negri'nin, "eski" ve "yeni"nin karmaşık bir karışımından ibaret olan çözümlemeleriyle gösterdikleri gibi, tümüyle yeni olan bir şey yoktur. Gerçekten de güncel durum tümüyle yeni olsaydı, (Derrida'nın 1988'deki tekrarlanabilirlik çözümlemesinden de bildiğimiz gibi) bir şeyi *tanıyabilmek* için zaten onun *farkına varabilmiş* olmamız, bu "yeni" nesneyi halihazırda bilinen ve kavranan şeyle mukayese edebilmemiz ve ona benzetebilmemiz gerektiğinden bu şeyin farkına varılamazdı. Ayrıca tümüyle yeni bir politika keşfetmeye yönelik her girişim, *İmparatorluk*'un fazlasıyla göstermiş olduğu gibi her halükarda eski olanı bilmeden yineleme riskini taşır. Bunun yerine hesaplanamaz olana, başkaya, tekilliğe ve şansa açık olan bir hesaplamaya dayanan kararın kültürel çalışmalar için her *tekil* durumda politik olan şeye istinaden alınması gerekir.

İzin verin şunu da belirteyim: tüm bunlar ne Gramsci, hegemonya kuramı ve Birmingham Okulu'yla (aslında Hall ve Grossberg'le) ilişkilendirilen kültürel çalışmalar geleneğinin artık yararlı olmadığını ne de (politik olana hasredilmiş) bu geleneğin, "yeni (apolitik) bir kültürel çalışmaların" gelişmesi yararına terk edilmesi gerektiğini söylemek anlamına gelir. Kültürel çalışmalar geleneğinin bu türden sağlam bir sorgu-

laması bu geleneği aşabilir ama aynı zamanda onun temel bir parçasıdır da (yerimiz olsaydı Stuart Hall, Birmingham Okulu ve Grossberg'in politika ve ekonomi üzerine çalışmaları bakımından bunun nasıl bir şey olduğu üzerine daha fazla şey söyleyebilirdik). *Öne sürülen şey* böyle sağlam bir kültürel çalışmaların, en azından bu günlerde ve en açık biçimiyle anlaşıldığı kadarıyla kültürel çalışmalar olarak tanınmama olasılığına açık olmamız gerektiğidir. Zamanımız için zorunlulukla bir *Policing the Crisis*, bir *New Times* ya da bir *We Gotta Get Out of This Place* olması gerekmez. Bunun yerine belki de kültürel çalışmalar, *hiçbir garantisi olmaksızın* her seferinde performatif bir biçimde keşfettiği şeyi yeniden üretmekten daha fazlasını gerektirmediğinden Birmingham Okulu, Stuart Hall ve Lawrence Grossberg'in çalışmalarından öngörülemez ve hesap edilemez biçimde farklı olan bir şey olacaktır.

Ek

Bu türden bir kültürel çalışmalar nasıl görünür? Hangi biçimleri alabilir? Nasıl bir dil ve kavramsal çerçeve kullanabilir? Bu kitaba katkı sunanların (kendi yazımı da buraya ekleyebilirim), farklı ve tekil tarzları içerisinde keşfe çıktıkları ve deneyimledikleri sorular bunlardır. Bununla birlikte biraz önce söylediklerim göz önünde tutulduğunda en azından şu an için son sözü Stuart Hall'a bırakmak daha uygun olur gibi görünüyor. Zira Hall, 1998'de Gramsci, hegemonya kuramı ve Birmingham Okulu'nun ardından yeni bir kültürel çalışmaların olanağına ilişkin soruyu yanıtlamak doğrultusunda halihazırda bir hayli yol almıştı. "Büyük ölçüde bir geçiş momentindeyiz" şeklindeki tespiti bu durumu başka hiçbir yerde olmadığı kadar gözler önüne serer ki, bu moment, Grossberg'in iddia ettiği gibi Gramscici bir konjonktür değil, "yapısökümcü" bir momenttir. "Yapısökümcü bir momentteyiz" der Hall:

Yapısökümün ifade ettiği şey, benim için budur: Derrida'nın söylediklerinden anladığım da: felsefenin içerisinde kendisini idame ettireceği başka bir dilimiz yok ve bu dil artık iş görmüyor, ancak biz halen başka bir dilin içerisinde değiliz, ve belki hiçbir zaman da olmayacağız... İşte *post* nosyonunun benim için ifade ettiği şey tam da budur. Şu halde, *postkolonyal*, kolonyalizmin sonu değildir. Belirli bir *tarzdaki* kolonyalizmi, aşırı emperyalizmi ve kolonyal istilayı izleyen –onun yolunda, onun gölgesinde, onun tarafından eğilip bükülen– kendisinden önce başka bir şey vuku bulduğu için ne ise o olan ama aynı zamanda yeni bir şeydir. (1998: 189)

NOTLAR

1 Gilbert'ın bu kitaptaki yazısına bakılabilir. Kültürel çalışmalar üzerinde daha çok etkisi olması sebebiyle daha sonra çıkan *Çokluk* (2004b) yerine *İmparatorluk*'a odaklanıyorum- gerçekten de, Çokluk'un etkisinin ne olacağını söylemek için çok erken belki ama *İmparatorluk*, son yıllarda *Kültürel Çalışmalar* içerisinde, "yeni yüzyılımızın en etkili ve en çok tartışma uyandıran akademik kitaplarından biri olarak" (Brown ve Szeman 2005: 372) nitelendirildi.

2 *İmparatorluk*, 1997'de yazılıp 2000'de basıldığından Hardt ve Negri, 9/11'i takip eden olayların kendi tezleriyle çelişmediğini aksine bunları doğruladığını vurgulamak için epeyce çaba sarf ettiler: "bilhassa geçtiğimiz iki yılda, ABD hükümetinin takip ettiği tek taraflı askeri stratejilerin başarısızlığı gün gibi ortada" (Hardt ve Negri 2004a).

3 "Birliksiz birleşme" ifadesi Negri'den gelir: "Bir birleşme süreci olarak görülen birlik ile soyut bir blok olarak yani 'Bir' olarak kavranan birlik arasında bir ayrım yapmak oldukça önemlidir" (Negri 2004: 166). "Cemaatsiz Cemaat" ise Blanchot'nun "cemaatsizlerin cemaati"nin (Derrida 1997) bir versiyonudur. "I Have a Taste for the Secret"ta ve başka yerlerde (Derrida 1978) Derrida, "cemaat" sözcüğünü kullanmak konusunda Blanchot ve Nancy'i takip etmekte kararsızdır: çünkü sözcük çoğu kez "ortaklık" gibi, birolmak gibi yankılanmaktadır ve "kimlik sorununa (bireysel, öznel, etnik, ulusal, devletsel vb.)" (1997: 299) kayma riski taşımaktadır. Bununla birlikte cemaatten, "yalnızca müttefiklerin tekilliğini sıfıra indirmemekle kalmayan bilakis bu tekilliğe vurgu yapan bir ittifak" anlamında söz edildiği sürece Derrida'nın bir itirazı olmayacaktır (2001: 24). Ancak Derrida "cemaat" sözcüğünün çağrışımlarıyla ilgili kuşkuluysa Negri de bir o kadar kuşkuludur: *Negri on Negri*'de bunu "cemaat– ne korkunç bir sözcük" (2004: 88) sözleriyle ifade eder. Gariptir ki cemaat burada tekrar tekrar bir "sü-

reç", bir "birlikte-*yapılandırma*", bir "birlikte-*kurma*" (s. 88) olarak tarif edilir.

4 [9/11 2001 tarihlerinde ABD'nin muhtelif noktalarında gerçekleştirilen ama özellikle Dünya Ticaret Merkezi'ne kaçırılan yolcu uçaklarıyla yapılan saldırılarla hafızalara kazınan ve El Kaide tarafından üstlenen eylemler kastediliyor. –Çev. n.]

5 [Derrida 7 Temmuz 2005 tarihinde Londra'da gerçekleştirilen ve yine El Kaide tarafından üstlenilen bombalama eylemleri kastediliyor. –Çev. n.]

KAYNAKÇA

Amin, Ash and Thrift, Nigel (eds) (2004), *The Cultural Economy Reader*, Oxford: Blackwell.

Brown, Nicholas and Szeman, Imre (2002), "The Global Coliseum: On *Empire*", *Cultural Studies*, 16:2, March, pp. 177-92.

Brown, Nicholas and Szeman, Imre (2005), "What is the Multitude? Questions For Michael Hardt and Antonio Negri", *Cultural Studies*, 19:3, May, pp. 372-87.

Derrida, Jacques (1978), "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", in *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 79-153.

Derrida, Jacques (1981), *Positions*, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1988), *Limited Inc*, Evanston, IL: Northwestern University Press..

Derrida, Jacques (1992), "Mochlos; or, The Conflict of the Faculties", in Richard Rand (ed.), *Logomachia: The Conflict of the Faculties*, Lincoln, NE, and London: University of Nebraska, pp. 1-34.

Derrida, Jacques (1996), "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, pp. 77-88.

Derrida, Jacques (1997), *Politics of Friendship*, London: Verso.

Derrida, Jacques (2001), "I Have a Taste for the Secret", in Jacques Derrida and Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, Cambridge: Polity, pp. 77-88.

Du Gay, Paul (1997), "Introduction", in Paul Du Gay (ed.), *Production of Culture/Cultures of Production*, London: Sage, pp. 1-10.

Du Gay, Paul and Pryke, Michael (2002), *Cultural Economy*, London: Sage.

Flew, Terry (2005), "Is Cultural Studies Inherently Left-Wing?", posting to the CSAA discussion list, 5 January, http://lists.cdu.edu.au/mailman/listinfo/csaa-forum.

Frow, John (2005), "Deconstruction", in Tony Bennett, Lawrence Grossberg and Meaghan Morris (eds), *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*, Oxford: Blackwell, pp. 347-9.

Grossberg, Lawrence (2005), "Cultural Studies, the War against Kids, and the Re-becoming of U.S. Modernity", in Cameron McCarthy, Warren Crichlow, Greg Dimitriadis and Nadine Dolby (eds), *Race, Identity and Representation in Education*, 2nd edn, New York: Routledge, pp. 349-67.

Grossberg, Lawrence (n.d.), "The Lives and Times of Culture" (as yet unpublished paper).

Hall, Gary (2002a), "The (Monstrous) Future of Cultural Studies", in *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory*, London: Continuum, pp. 65-94.

Hall, Gary (2002b), "*Something Else Besides:* The Third Way of Angela McRobbie", in *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory*, London: Continuum, pp. 41-64.

Hall, Gary (2004), "Why You Can't Do Cultural Studies *and* Be a Derridean: Cultural Studies After Birmingham, the New Social Movements and the New Left", *Culture Machine*, 6, http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/_Backissues/j006/Articles/hall.htm.

Hall, Gary, Boothroyd, Dave and Zylinska, Joanna (eds) (2004), "Deconstruc-tion is/in Cultural Studies", *Culture Machine*, 6, http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j006/journal.htm.

Hall, Stuart (1981), "Notes on Deconstructing 'the Popular'", in Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 227-39.

Hall, Stuart (1992), "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 277-94.

Hall, Stuart (1998), "Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and the Discursive Turn", *Journal of Composition Theory*, 18:2, pp. 171-96.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2000), *Empire*, London: Harvard University Press.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2004a), "Why We Need a Multilateral Magna Carta", *Global Agenda*, www.globalagendamagazine.com/2004/antonionegri. asp.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2004b), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Harmondsworth: Penguin.

McRobbie, Angela (2000), "Stuart Hall: The Universities and the 'Hurly Burly'", in Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie (eds), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, London: Verso, pp. 212-24.

Merck, Mandy (ed.) (2004), "Cultures and Economies", *New Formations*, 52.

Negri, Antonio (2004), *Negri on Negri: Antonio Negri in Conversation with Anne Dufourmantelle*, London: Routledge.

Poster, Mark (2005), "Hardt and Negri's Information Empire: A Critical Response", *Cultural Politics*, 1:1, pp. 101-18.

Swiboda, Marcel and Hurtler, Kurt (2001), "A Multitude of Possibilities", *parallax* 21, 7:4, October-December, pp. 138-41.

3.

HER DAİM SPEKÜLASYON

Kültürel Çalışmalar ve Post-Marksizm

Jeremy Valentine

"Saflığın" kendisi bir istisna olabilir, kabul ederim, ama biliyorum ki bunu gösterebilecek hiçbir bir örnek yok. (Althusser 1982a: 106)

Post-Marksizme Seslenmek

Kültürel çalışmalar ve post-Marksizm arasındaki ilişkinin doğasıyla ilgisinde Stuart Hall'un savlarında öne sürdüğü üzere, kültürel çalışmalar hiçbir zaman Marksizmin derinlerine dalmamış ama "belirli bir mesafeden ona seslenmiştir" (Hall 1996a: 265). Durum buysa kültürel çalışmaların seslendiği Marksizmin, kültür çalışmasına kolayca uygulanabilecek sabit ve standart bir nesne olmadığını akılda tutmak önemlidir. Bu uyarı bilhassa, Marksizm, toplumsal değişimi kendisine nesne edinen ve dolayısıyla toplumsal değişim içerisinde biçimlenen ve onun tarafından biçimlendirilen eleştirel materyalist bir çözümleme olduğu müddetçe yerindedir. Materyalizm, basitçe materyal dünyadan başka bir şey olmadığı anlamına gelir (ve bunun aksini iddia eden her kimse ya kafası karışmıştır ya da

kendi lehine sizin kafanızı karıştırmak istiyordur). Marksizm materyalisttir, çünkü toplumsal biçimlenimlere dair geliştirdiği açıklamalar, toplumsal dünyanın üretildiği ve bu üretimin toplumsal olarak örgütlendiği ilkesinde kök bulur. Marksizm eleştireldir, çünkü materyalist varsayımları toplumsal biçimlenimlerin doğal ya da tanrısal olduğu görüşünün altını oyar. Marksizm de bu eleştirel yaklaşımı hedefler. "Post-Marksizm", sadece bu süreci kategorize etmek için kullanılan bir terimdir. Eleştirel Marksist yaklaşımı, Marksizmi kanonik bir şeymiş gibi görmeye meyleden dogmatik yaklaşımdan ayırt etmek için gerekli olan bir terim.

Post-Marksizmin değişik kısımlarını sınamaya ya da Marx ve Engels'in eserlerinden türetilen farklı tarzları göstermeye yetecek kadar yerimiz yok. Bunun yerine bu yazı, Hall'un ortaya koyduğu üzere post-Marksizm içinde, kültürel çalışmaların seslenme mesafesindeki bir doğrultuya odaklanacak. Böyle yaparak kültürel çalışmaların ayırt edici özelliğini nihai olarak kapitalizmden türeyen belirli tarihsel koşullar içerisinde, kültür ve politika arasındaki ilişkilerin çözümlemesine vurgu yapan post-Marxçı bir yaklaşımla uğraşısında ele alacaktır.

En basit haliyle, kapitalizm, emek gücünün metalaştırıldığı ve diğer metalar karşılığında mübadele edildiği insan emeğine dayanan bir üretim sistemine gönderme yapar. Kapitalizmin işlemesi için, emekçinin, emek gücü karşılığında aldığı meta değeri, bu metalar emek gücüyle üretilse dahi emek gücünün asıl değerinden az olmak zorundadır. İki değer arasındaki fark, hem daha fazla meta üretimi için harcanan ek sermayenin hem de kârın elde edildiği artı değerdir. Dolayısıyla kapitalizm, üretimdeki kapitalist toplumsal biçimlenimler içerisindeki adalet mekanizmalarınca haddi zatında kabul görmeyen bir eşitsizliğe dayanır. Aslında kapitalizme kalırsa, her emekçi, teknik olarak kendi emek gücünü bir meta olarak satıp satmamakta özgür olduğundan bir eşitsizlik yoktur ve

sistem ahlaki anlamda temizdir. Marx ve Engels, bu sorunun çözümünün, toplumsal örgütlenmenin üretim ilişkilerinden türeyen iki karşıt toplumsal sınıfa bölünmesinden doğacağını savundular: bahsi geçen eşitsizlikten kâr sağlayan burjuvazi ve bu eşitsizlik sebebiyle yoksullaşan proletarya. Beklenti, proletaryanın çoğunluk konumundan hareketle burjuvaziyle yüzleşeceği ve bağlı olduğu ekonomik sistemi ortadan kaldıracağı yönündeydi. Ama ne yazık ki şimdiye kadar işler böyle yürümedi. İşte Marx ve Engels'in özgün konumlarından farklı olarak post-Marksizm toplumsal ilişkilerin ve bunların içerisinde olduğu üretimin alanının giderek büyüyen karmaşıklığına dair materyalist bir anlayış geliştirmekle uğraşır. Kültürün politik boyutunun önemi de böyle karmaşık ilişkilerin çözümlemesinden doğar.

Post-Marksizmde Kültür ve Politika

Kültür ve politika arasındaki ilişkilerin kültürel çalışmalardaki çözümlemesi Post-Marksizm içerisinde, Marksizmin politik boyutunun geliştirilmesine çabalayan ve –tartışmanın yüzü suyu hürmetine– öncelikle Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un (1985, 1990) yapıtına gönderdiği, sonra da Antonio Gramsci'den (1971) ve Louis Althusser'den (1971, 1982b, 1982c; Althusser ve Balibar 1975) türetildiği söylenebilecek olan bir istikamete dayanır. Bununla birlikte, bu yazarların hiçbiri, gerek insan ürünü gerekse de bir yaşam biçimi olsun, özel olarak doğrudan kültürle ilgilenmezler; bir dereceye kadar, kültürün, hakimiyet ve otorite pratiğine karşı koyar ya da itiraz eder hale gelebilmeleri ya da ona bağlı olabilmeleri anlamında politik olabilen ve toplumsal biçimlenimin örgütlenmesi ile iktidar arasındaki her türden ilişkinin koşulu olarak görülen iktidar ilişkilerinin kurucusu olduğu tarzlara yaptıkları ortak vurgu noktasında birleşirler.

Yine de bu yazarların eserlerinde kültür, anlamın ve anlamanın sistematik ve örgütlü toplumsal üretimine gönderme yapması bakımından özgül ve soyut bir teorik değer edinir. Bu bakımdan bu yazarlar kültürün ekonomi ve politikaya göreli özerkliğini, kapitalizmin giderek artan karmaşıklığı çerçevesinde kabul etmeleri ve dolayısıyla kültürün politika ve ekonomi tarafından ne ölçüde biçimlendirildiği sorusuna ek olarak, politika ve ekonominin kültür tarafından ne ölçüde biçimlendirildiği sorusunu yöneltmeleri sebebiyle post-Marksisttirler. Bu tutumun önemi, son sorunun geleneksel Marksizm içindeki ekonomik indirgemecilik üzerinde dogmatik ısrar ve her şeyin ama her şeyin üretim momentini belirleyen ve devam ettiren sistematik ilişkilerden ziyade dar anlamda bahsi geçen moment olarak anlaşılan ekonomik örgütlenmeye gönderme yapılarak açıklanabileceği yönündeki argüman bakımından açtığı yarıktan ileri gelir. Post-Marksizmin bakış açısına göre, kültürü, ekonominin ve bilhassa kapitalizmin dışında bırakmak için hiçbir neden yoktur– zira her ne kadar farklı ve çoğu kez karşıt yollardan olsa da bu fenomenler anlaşılır ve anlamlıdır. Buradan hareketle Post-Marksizmin kültürel çalışmalara yaptığı katkının temel unsurları aşağıdaki gibi özetlenebilir.

En eski olanından başlayacak olursak bu, Gramsci'nin Birinci Dünya Savaşı sonrası faşizmin İtalya'daki zaferinin, bilhassa hem işçi sınıfının ve endüstriyel kapitalizmin önemli sektörlerinin ve hem de bunun yanı sıra kilise ve köylü kesimi gibi başka muhtelif toplumsal unsurların desteğinden faydalanması bakımından tümüyle ekonomi temelinde açıklanamayacağını fark etmesidir. Faşizmin zaferini daha ziyade, toplumsal ve ekonomik birliğini ulusun siyasal kategorisi – ya da Gramsci'nin faşizmin farklı toplumsal güçlerin desteğini alma becerisine vurgu yapmak amacıyla "ulusal-popüler" olarak adlandırdığı şey– üzerinden üretme projesi olarak açıklamak daha iyi olur. İşin sırrı sözcükteydi. İtalyan-

cada *fascis*, demet anlamına gelir. Politik olan, kapitalizm öncesi toplumlarda olduğu gibi bir ulusun ekonomiden bağımsız varoluşu değildi yalnızca; ama zor ve rıza ilişkilerini tesis etme ve sürdürme kabiliyetine yaslanır bir tarzda öncülük etme yetisiydi.

"Hegemonya" ise iki güce tabidir. Bunlardan ilki varolan toplumsal biçimlenim içerisindeki politik gelişmenin seviyesidir. İtalya bağlamında Gramsci, kapitalizm öncesinden arta kalan aristokrasi, ordu ya da kilise gibi unsurlarla sürtüşmelere saplanıp kalan sınırlı liberal parlamenter demokrasinin hafif resmi düzeyiyle, daha geniş ama daha az özgül olan ve genel olarak ilkinde temsil edilmeyen ya da ona dahil edilmeyen ama sonuncusuna "organik olarak" bağlanan bir "halk" arasındaki çatışmaya işaret eder. Faşizmin dehası, halkı, onun hıncını siyasal elitlere odaklayarak biçimlendirme, Gramsci'nin "iktidar-bloğuna karşı halk" diye adlandırdığı bir ilişkiyi kurma yeteneğinde yatar. İkincisi ise liderliğin dışarıdan empoze edilen bir şey olarak değil de halkın kendi öznel mülkiyeti olarak duyumsandığı kapsam, yani, "ortak duyu"nun, halkın günden güne geçinmesini sağlayan ve kültürü inşa eden, boş inancın, önyargının ve genel kabul görmüş pragmatik kuralların müphem ve çelişkili alanının organik bir parçası haline geldiği raddedir. Kendinde "ortak duyu", kontrol edilemez ve nihai olarak önceden kestirilemezdir. Yine de liderliğin, Gramsci'nin "ahlaki ve entelektüel liderlik" olarak adlandırdığı şey aracılığıyla bir rıza durumu inşa etmek adına "ortak duyu" ile meşgul olması gerekir. İşte siyasal sistemin kısıtlamalarının üstesinden gelinmesini sağlayan şeyi yani popüler hıncı iktidar-bloğunun imtiyazlıları olarak algılananlara karşı harekete geçiren faşizm bunda oldukça iyiydi. Bu bakımdan halkın kimliği esasen onun olmadığı şeyden, "iktidar-bloğundan" türetildi. Bu temelde, faşizm için –makine kültü, kan ve kurban etme teatralleri ve gündelik yaşam düzeyinde devlet-destekli zorlayıcı şiddet

üzerinden uzun süren düşmanlıklar ve kan davaları yaratma fırsatı gibi– kendine özgü "kültür"ünü öncülük etmek adına bu "halk"a eklemlemesi görece kolay bir meseleydi. Hayalgücünün güçlerini ve tutkularını kamçılamak yoluyla Faşizm, Marksizmin kapitalist gelişimin bir sonucu olarak toplumsal ilişkilere hükmetmesini beklediği burjuvazi ve proletarya arasındaki çatışmanın ve sınıf mücadelesinin politik gücünü etkisizleştirip yerinden etti. Bu koşullar altında Marksizmin, faşizmin ekonomik nedenleri geçiştirmesinin hiç adil olmadığından yakınması oldukça zordu.

Post-Marksizmin kültürel çalışmalara yaptığı katkının ana unsurları hususunda bir sonraki adımda Althusser'in ve başta Jacques Rancière olmak üzere, Ettienne Balibar, Pierre Macherey gibi meslektaşlarının kuramsal anlamda daha reflektif olan çalışmaları gelir. Althusser'in çalışmalarında doğrudan bu konuyla alakalı iki kavram bulunur. Bunlardan ilki, ihtiyat kaydıyla, Freudyen psikanalizden edinilen ve rüyaların içeriğinin mecazi doğasını ve bunun bilinçdışıyla ve travmatik vakalar gibi gündelik yaşamda karşılaşılan diğer süreçlerle ilişkisini tarif eden "üstbelirlenim" nosyonudur (Althusser 1982b, 1982c). Bu suretle "üstbelirlenim", hem ayrı analitik nesneler tesis eder hem de bunlardan her birinin bir diğerinde bulunması veya bunların özgül bir nesne ya da deneyimde yoğunlaşan katışıklıkları temelinde bağlantılı olduklarını gösterir. Althusser, toplumsal biçimlenimin unsurlarının birbirleriyle ilişkilerinde nasıl düşünülebileceğini göstermek amacıyla kavramı yalın bir biçimde Marksizmin kategorilerine uygular. Aslında Althusser "üstbelirlenim" kavramının, Marx'ın "1857 Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş"teki argümanını ve Lenin'in, Marksizmin Ortodoks beklentilerinin aksine endüstriyel olarak gelişmemiş ülkelerde Komünist devrime duyulan ihtiyacı açıklamak için ürettiği "karma ve eşitsiz gelişim" (Lenin 1916) kavramını özetlediğini iddia eder. Böyle yaparak Althusser, ekonominin, tam da son tahlilin gerçek-

likte hiçbir zaman gelmemesi sebebiyle "son tahlilde", daima her şeyi belirleyen unsur olduğu düşüncesini reddeder. En küçükten en büyüğe toplumsal biçimlenimin her bir unsuru bir ötekinde mevcuttur. "Üstbelirlenim"in amacı, toplumsal biçimlenimin unsurlarının ve bunların ilişkilerinin, tanrı ya da ekonomi gibi bir son nedene gönderme yaparak değil de, yalnızca bunların somut varoluşlarının çözümlemesiyle tespit edilebileceğini göstermekti. Kapitalizm bir şey değildi o halde, kendisine dışsal olan hiçbir nedeni olmaksızın "üstbelirlenmiş" ilişkilerin karmaşık yapısıydı.

İroniye bakın ki, Althusser'in kapitalizm görüşü, doğayla bir benzerlik kurularak düşünüldüğü ölçüde, on yedinci yüzyılın geleneğe aykırı filozofu Spinoza'nın savunduğu monoteist tanrı anlayışına oldukça benzemektedir (Spinoza 2002). Kapitalizmin ya da Tanrının ya da doğanın özüyle, varoluşu arasında hiçbir ayrım yoktur, yani o kendi kendisinin nedenidir ve kendisine dışsal olan bir şeyin etkisi değildir. Althusser'in kapitalizmin içkinliğine, kapitalizmin kendisinden hareketle büyüdüğü düşüncesine olan bağlılığı değişim fırsatlarına dair daha pesimistik bir görüş izlenimi uyandırabilir. Ancak Althusser, siyasal bir dönüşümün meydana gelmesi için ekonomik değişimin beklenmesi gerektiği düşüncesinden yakasını kurtarmak için devrimci dönüşümün politik momentini üstbelirlenmiş toplumsal ilişkilere dahil etmiştir ki, bu görüşü Gramsci tarafından da öne sürülmüştür. Böyle yaparak Althusser, bölünme ve çatışma olarak dışa vurulan beklenmedik olay, olumsal eylem ve tamamlanmamışlık momentlerini toplumsal ilişkilerin bütünlüğüne dahil etmiştir. Bundan dolayı üstbelirlenmemiş bütünlük ya başarısız olur ya da kendine içsel olan sınıra ulaşır. Marksizmde, böylesi bir moment, meta olarak emek ile genel anlamda üretim içerisindeki metalar arasındaki bir eşit-olmama durumuna tekabül eder. Kapitalizm içerisindeki bir gedik, kapitalizmin kendisini içerisinde tüm değerlerin birbirleriyle serbestçe mübade-

le edildiği ve her şeyin ekonomide toplandığı kusursuz bir denge sistemi olarak kavraması bakımından hiçbir anlam ifade etmeyen küçük bir kırıntıdır bu. Althusser bu momenti, üstbelirlenimin tamamlanmamışlık düzeyine dek yayar. Bununla birlikte Althusser için tamamlanmamışlık durumu, hiçbir şeyin vuku bulmadığı anlamına gelmez. Tıpkı Marx ve Engels'in devrimin failinin meta ekonomisi içerisinde emeğin sömürülmesiyle meydana gelen gedikten doğacağını düşünmeleri gibi Althusser de, her ne kadar olasılık ve öngörü unsuru kaldırılsa da, devrimin failini tamamlanmamışlık olarak toplumsal biçimlenim alanının bir ucundan diğer ucuna kadar yayar. Bundan dolayı devrim, karmaşık toplumsal ilişkiler bütünün bir diğerine dönüştüğü "parçalı birliğin" paradoksal momenti olarak anlaşılmıştır. Bu süreçte ekonomideki gedik artık ayrıcalıklı bir yere sahip değildir. Althusser o kadar ileri gitmese de kültürün böylesi karmaşık bir yapının nedensel momenti olduğunu ve hem siyasal dönüşüm hem de buna yönelik karşıtlık dahil olmak üzere yapının diğer öğelerinin kültürde mevcut olduğunu öne sürmek mümkün.[1]

Althusser düşüncesinin, kültürle daha yakın bir ilişki kuran ve "üstbelirlenim kavramı"nca gerektirilen ekonominin yalınlığının ortadan kaldırılması düşüncesiyle de tutarlı olan bir yönü daha vardır. Althusser, kapitalizmin varolduğu müddetçe her zamansal moment boyunca kendisini yeniden üretmesi gerektiğini öne sürer (1971). Althusser'e göre bu büyük oranda "firma dışı"nda, eğitim, aile ve medya gibi toplumsal kurumlara yerleşen "ideoloji"nin yeniden üretim mekanizması olduğu yerde, daha geniş bir toplumsal biçimlenim içerisinde vuku bulur. Bu türden kurumlara ya da "devletin ideolojik aygıtları"na iştirak etmek, bireylerin, kendilerine telkin edildiği üzere, yalnızca "baskıcı devlet aygıtları"nca uygulanan şedit gücün tehdidine yanıt vermekten ziyade, hükmetme biçimlerine tabi olmalarını sağlayan yürütme kiplerini benimsemelerini gerektirir. Bu ayrım, Gramcsi'deki zor

ve rıza arasındaki ilişkiye benzer olmakla birlikte Althusser, ideolojiyle bireyler arasındaki ilişkiyi, bireylerin kendi varoluşlarının failleri olarak kendilerini anlamalarını içeren bir şey, bir aracı olarak görmekten ziyade bu ilişkinin, içinde kendilerini anlamın ve anlamanın kaynağı olarak yanlış bir biçimde tanıdıkları bir seslenme biçimiyle ya da "çağrılma" kategorisiyle açıklanabileceğini öne sürerek daha ileri gider. Althusser için özneler –sözgelişi sanki, "Ben" dediğimde ya da yazdığımda ya da genel anlamda ona gönderme yaptığımda ben, "Ben" sözcüğüne tekabül ediyormuşum gibi– dilbilgisel olarak cümlelerde birinci tekil şahsa karşılık geldikleri için değil, tabi oldukları için öznedirler.[2] Bu hem bireylerin kendilerine dair anlamın kaynağı ya da dünyada olan biten her şeyin nedeni oldukları düşüncesinin tanrısal bir fantazi olduğu; hem de bu duruma inanmanın kendisinin, bireylerin kendi adlarına kapitalizmin yeniden üretimini kendi kontrollerinin dışında gelişen süreçlerin olumsal etkileriyle değil de gerçek, doğal bir "ortak duyu"yla, eşyanın tabiyatıyla, kendinden mütevellit olmayla bağdaştırdıkları bir zemin olduğu anlamına gelir. Böylelikle Althusser, ideolojinin, gerek bilgi gerekse eylem aracılığıyla olsun, varoluşu nihai anlamda yakalama iddiasında olan etkileyici bir tanımını da sunar.

Şimdilerde rağbet görmeyen bir konum olsa da Althusser, bilimin, bilginin yanlışlanmasına sadık kalarak ideolojinin yanılsamalarından kaçıp kurtulduğunu iddia eder (Althusser ve Balibar 1975). Althusser, yapıtının kapitalizmin ne olduğuna dair pozitif ve nihai bir açıklama sunmaması bakımından bilimle bir tutarlılık gösterir. Daima bilinecek bir şeyler olacak ve kapitalizm kendisini değiştirecektir. Yine de kapitalizmin özgüllüğü, "üstbelirlenim" aracılığıyla dar ekonomik tanımından çıkarılıp ve toplumsal biçimlenim ve daha önemlisi zamanın sonsuzluğu boyunca yayıldığı için bir sorun halini alır. Kapitalizme yalnızca özgül somut durumları inşa eden ilişkiler içerisinde gönderme yapılabilir. Yapılabilecek tek şey,

farklı somut biçimlenimlerin ve bunların bölünmelerinin ya da psikanaliz gibi bitmez tükenmez olan ve kapitalizmin içinde varolduğu tamamlanmamışlık durumunun çözümlenmesidir. Nihai bir neden olmadığı için nihai bir tedavi de yoktur. Freud'un insan özneler görüşünde olduğu gibi, kapitalizm ne kusursuzdur ne de kendine yeten bir sistemdir. Buna rağmen kapitalizm, devrimci dönüşüm de dahil olmak üzere olumsal ve öngörülemez şeylerin cereyan ettiği istikrarlı bir yapının mevcudiyeti üzerinden anlaşılmaya devam ediyor. Durum buysa daha bütünlüklü bir Marksizmin zamanın materyal boyutunu üstbelirlenmiş karmaşık toplumsal ilişkilerin bir öğesi olarak düşünmesi gerekir. Zalim ve keyfince davranan bir tanrının öfke nöbetleri gibi ez kaza bir şeylerin olabileceği yönündeki yaygın beklentiyi ekonomik indirgemeciliğin katı belirleniminin yerine koymak yetmez. Althusser'in yapıtı böylesi bir göreve işaret etmesine rağmen, muhtemelen çoğu kez zamanın ne olduğu düşünüldüğünde tutan bir baş ağrısı yüzünden, bunu üstesinden gelmeyi başaramamıştır. Ancak bunu denemenin hiçbir değeri olmadığı anlamına da gelmez bu.

Post-Marksizmin kültürel çalışmalara katkısı hususunda bu yazıda özetleyerek ele alacağımız son unsur, Laclau ve Mouffe'un, Gramsci ve Althusser'in yapıtlarını şekillendirme ve temele alma tarzlarıyla ilgilidir. Laclau erken dönem çalışmasında, Gramsci'nin çözümlediği Faşizmin bilhassa Latin Amerika'da düşünüldüğünden daha fazla geçerli olduğunu göstermeye çalışmıştır (Laclau 1979). Laclau için, "popülizm", fenomeni anlamak için daha genel bir kategoridir ve özsel bir içeriğin yokluğuyla nitelendirilir. İlkece "iktidar bloğuna karşı halk" biçimindeki bir ilişki tarafından örgütlendiği sürece her şey "popülist" olabilir. Bununla birlikte Laclau bu "popülizmin" demokratik sosyalizmle uyumlu olabildiğini göstermek konusunda çok başarılı olamamıştır (*bkz.* Beasely-Murray 1998). Aslında tartışmanın büyük kısmı Marksizm

içerisinde, özgül bir Marksist siyaset kuramı sunmak için, ekonomi ve toplumsal biçimlenim arasında zorunlu bir bağ olmadığını göstermekle ilgilidir. Bu boyut Mouffe ile birlikte geliştirildi; buradaki amaç, ekonomi fenomeniyle belirlenen sınıf mücadelesi olarak politikaya dair sınırlı Marksist anlayışı, daha geniş bir radikal demokratik politika nosyonunun altına koymaktı (1985). Bu amaca sınıf mücadelesine çatışmanın zorunlu içeriği olarak gönderme yapma gereği duymaksızın Marx'ın çatışma mantığını tüm toplumsal biçimlenim boyunca yayarak ulaşıldı. Karşılık olarak çatışma mantığı, Gramsci'nin "iktidar bloğuna karşı halk" karşıtlığında olduğu gibi, sosyal faillerinki de dahil olmak üzere herhangi bir entitenin kimliğinin ona karşıtınca verildiği yönündeki görüşün özünü çıkaran "popülizm" mantığının altına koyulur. Burada önemli olan, "popülist" reçetenin bir neden-etki ya da öncelik-sonralık ilişkisini değil yapısal bir ilişkiyi betimlediğini hatırda tutmaktır. İşin aslı sen, seni tehdit şey ne ise o'sun. Ayrıca Althusser'den farklı olarak Laclau, ideolojinin ekonomik düzeyden ziyade toplumsal biçimlenimin belirleyici faili olarak pozitif mevcudiyetini vurgulamak amacıyla ideoloji kavramının negatif ve can alıcı statüsünü zayıflatır. Laclau için öznelliğin yanılsamaları materyal dünyanın bir bileşeni ve toplumsal ilişkilerin kurucularıdır. İdeoloji, öznel öz-yeterlilik yanılsamasına dayanan toplumsal birliğin yanılsama biçimlenimi aracılığıyla tamamlanmamışlık durumunun üstesinden gelir.

Althusser'in, bireysel öznenin, durumu inkâr ederek onurunu korumak için ne kadar çabalarsa çabalasın, her kimlik kendisinden başka bir şeye dayandığından, kendi kendisinin nedeni olduğu düşüncesini altüst edişini daha derinlere götürmelerine ek olarak Laclau ve Mouffe, her bir toplumsal öznenin üstbelirlenmiş karakterini de onaylarlar: yani bir öznenin olduğu şeyin mevcudiyeti, onun içerisinde değildir. Bu durum, Laclau ve Mouffe'ta çatışmanın genel biçiminin

adı olan ve hegemonik toplumsal biçimlenimlerin onun aracılığıyla kurulduğu ya da yıkıldığı "antagonizm"le kategorize edilir. "Antagonizm", olabildikleri gibi olamayabilecek olmaları ve haliyle herhangi bir zeminlerinin, nedenlerinin ya da hem kendilerinde hem de onun aracılığıyla kendi varoluşlarını anlayacakları öznel imgelemlerinde bir özlerinin olmaması bakımından toplumsal öznelerin varoluşunun olumsal olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla antagonizm, kendisini tanımlayana karşı ya da tamamlanmaya bağımlı olan öteki üzerinde, tamamlanmamış olmanın hınç biçiminde dışa vurulan öznel deneyimidir. Daha iyi anlaşılması bakımından bu, Freud'un, unuttuğunuzun dahi farkında olmadığınız travmatik bir deneyimin anısının birdenbire düşüncenize girmesi ve böylece özgüveninizi sarsması olarak çözümlediği durumlara benzer. Laclau ve Mouffe'da bu türden momentler, kendilerinde hiçbir şeyin meydana gelmediği hadiseler oldukları için olumludur. Şeyler, temellenmiş ve tamamlanmış oldukları için değil, böyle olmadıkları için meydana gelirler.

Yine de Althusser'den farklı olarak Laclau ve Mouffe, öznellik sorununa ayrıcalık tanımak adına toplumsal biçimlenimin ekonomi, politika, kurumlar gibi farklı kademeleri arasındaki karmaşık ilişkileri ayrıştırma meselesiyle ilgilenmekten vazgeçerler. Bunu yapmalarının nedeni, bu düzeylerin statülerinin bütünüyle söylemsel olmasıdır. Dolayısıyla bunlardan hiçbiri önceden varolan metafizik bir özden çıkamayacağından ve her biri öznel bir boyutu önceden varsaydığından ekonomi, politika, kurumlar vs. ile öznellik arasında, varolma tarzları bakımından gerçek anlamda bir fark yoktur. Başka bir ifadeyle söylem nosyonu, fenomenin materyal ve tarihsel doğasına ve bunların, içlerinde kuruldukları özneler için anlamlılığına gönderme yapar. Bununla birlikte bilgi kuramı bakımından söylemlerin materyal varoluşu yönündeki sav, bu söylemler dünyaya gönderme yaptıkları ölçüde, bu dünya içerisinde birer nesne olmaları anlamında ne bir natü-

ralizmdir ne de söylemin zorunlulukla kendisine dışsal olan bir dünyayı yansıttığı ya da temsil ettiği önermesine duyulan bağlılıktır, aksine bir realizmdir. (*bkz.* Howarth 2000). Bundan dolayı tüm söylemler, bilgi iddiaları bakımından eşittir. Söylemin hakikati politik olarak, rakip söylemlerin tasfiye edilmesi ya da bunların hegemonik bir biçimde baskın söylemin altına koyulması yoluyla kurulur. Bu durum, Laclau ve Mouffe'un, toplumsal biçimlenimin varoluşunu onun "eklemlenişi" açısından ve öznel toplumsal bir faili, ayrı etmenler üzerinde, kendileriyle kendileri olmayan arasında antagonistik bir ilişki kurmak ve böylelikle aksi halde olacak olanın keyfi ve gelişigüzel bir varoluş olması dahilinde bir zorunluluk yanılsaması yaratmak vasıtasıyla söylemsel bir birlik inşa etme kapasitesi açısından açıklamalarını sağlar (*bkz.* Slack 1996). Bu bakımdan "popülizm", Laclau ve Mouffe'un bilginin ne'liğine dair kuramlarını belirler.

Ayrıca eklemleme düzeyi, toplumsal biçimlenimin üstbelirlenmiş karakterini, her şeyin diğer her şeydeki mevcudiyetini tesis ettiğinden Laclau ve Mouffe'un açıklamalarında bu düzeye bir ayrıcalık tanınır. Eklemleme, söylemlerin varolma koşulu olarak onların üzerinde duran sembolik alanda yer alması sebebiyle özgül bir yere kapatılmıştır. Sembolik olan, bir üst-varlıktır, ya da büyük harfle varolanların Varlığıdır. Bunun yanında "eklemleme" olgusu, tıpkı toplumsal biçimlenimin birliği gibi, meydana gelebileceği gibi gelmeyebilecek de bir şey olduğundan tümüyle olumsaldır. O halde aynı şekilde "antagonizm" nosyonu "eklemleme"nin yayılmasıyla aynı oranda genişler. "Eklemleme", kapalı, üstbelirlenmiş bir toplumsal biçimlenimi yapılandırmakta her zaman başarısız olmuştur. Daha ötede eklenmeyen bir şey hep olacaktır. Netice itibariyle Laclau ve Mouffe'un "popülizme" duydukları eşsiz sadakat, hegemonyanın hegemonik bir modelini –onun vasıtasıyla heterojen söylemsel başarısızlıkların, bunları tehdit eden ve böylece bunları, başarısızlığın nedenini mağlup

ve bertaraf etmeye yönelik bir çaba biçiminde örgütlenen toplumsal bir biçimlenim olarak kuran daha genel ya da daha evrensel bir başarısızlığa karşıtlıkla onun sayesinde birleştikleri "eklemleme" üzerinden toplumsal biçimlenimlerin üretimi olarak– kurar. Bundan dolayı "hegemonya", Gramsci'deki bağlamıyla Faşizm gibidir ve muhtemelen de düşmanlık ve kan davasına yönelik benzer bir bağlılığı gerektirir.

Varılan bu sonuçlara karşın Laclau ve Mouffe, "hegemonya"nın politik değeri meselesine kayıtsız kalırlar. Bu, sadece toplumsal varoluşa dair tarafsız, nesnel ve politik bir olgudur. Bu konumla ilgili pek çok güçlükten biri, Laclau ve Mouffe'u modern, sanayi sonrası, liberal demokrat, kapitalist toplumların toplumsal biçimlenimleri içerisindeki etnik azınlıklar, alternatif yaşam biçimleri, bekâr anneler gibi toplumsal, kültürel ve siyasal öznelliklerin bariz artışını ve bu öznelliklerin işçiler, memurlar, iş adamları ve evli anneler gibi daha geleneksel toplumsal öznelliklerle görece ahenkli bir şekilde bir arada oluşlarını açıklama sorunuyla karşı karşıya bırakmasıdır.[3] Bu tür öznellikler, onları tasfiye etmek ya da sınırlandırmak isteyen toplumsal güçlerle antagonistik ilişkiler aracılığıyla varolmalarına rağmen böyle bir fenomenin hegemonik ilişkilerin eklemlenmesine dayanıp dayanmadığı açık değildir. Bunun nedeni öznelliklerin çoğalması ve çokluğu nosyonunun, Faşist "iktidar-bloğuna karşı halk" reçetesinde olduğu gibi popülist hegemonik ilişkilerin onları tanımlayan ve sınırlayan dışsal bir düşmanla ilişkili olarak tesis etmeye çalıştıkları göreli bir sabitlikle uyumlu olmamasıdır. Laclau ve Mouffe'un öznelliklerin sınırsızca çoğalmasını, siyasal bir değer halini almasından heyecan duydukları ve post-Marksizm için Komünizmden daha iyi bir siyasal seçenek olarak gördükleri radikal demokrasinin bir örneği olarak ele almaları sorunu daha da derinleştirir. Radikal boyut, öznelliklerin çoğalmasından demokrasinin olumsal bir sonucu olarak bahseder. Uzun lafın kısası, demokrasi hegemonya ile bağdaşmaz.

Gerçi öznelliklerin çoğalmasını, öznelerin kendilerini sıfırdan yaratmaya yönelik sınırsız kapasiteleri açısından ya da derin, içsel, metafizik bir özün dışavurumu olarak sunan alternatif bir açıklama, post-Marksizme duyulan materyalist bağlılıkla da bağdaşmaz. Böylesi özneler en az bir diğeri kadar olumsal ve üstbelirlenmiştir. Kendi denetimlerinin ötesindeki güçler tarafından üretildiklerinden onlara dair özsel hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte kişinin özgür olduğu ve kendi kendisini belirlediği düşüncesi de bilhassa kapitalizmin kendine dair "iyi ahlaklı" imgesiyle bağdaşan ideolojik bir yanılsama olabilir. Doğrusu liberal toplumsal biçimlenimlerde özgürlük ve kendi kendini belirlemeye yapılan vurgu, kişinin, kendi varoluşu adına diğerleriyle birlikte hegemonik olarak eklemlenmeye bağımlı olduğu düşüncesini hayal kırıklığına uğratır. Bu öneri, insanların büyük çoğunluğu tarafından bir hakaret ve utanç kaynağı olarak deneyimlenir. Ne var ki öznelliklerin çoğalmasının yanıltıcı doğası sorunu, üstbelirlenimin sınırlı olmadığı ve böylelikle ne tamamlanmış ne de tamamlanmamış olduğu gerçeğine tutunur. Tam bir üstbelirlenim, her türlü yanılsama olasılığını ortadan kaldıracaktır. Ama Laclau ve Mouffe'un açıklamalarına göre bu yalnızca hegemonya içerisinde gerçekleşebileceğinden, yanılsama ve gerçeklik arasında bir ayrım yapma olanağını da ortadan kaldıracaktır.

Dolayısıyla radikal demokrasi, hem toplumsal biçimlenime hem de içerisinde bulunan öznelliklere istinaden tamamlanmamışlık ve sabitsizlik gibi özelliklere gönderme yapıyorsa o halde bunu post-Marksizmle tutarlı kılmak için bir tür Marksist açıklamaya ihtiyaç duyulur. Bunu yapmanın sonuçlarının, toplumsal biçimlenimlerin başarılı olsun ya da olmasın yalnızca kendilerini sabitleme ve dengede tutma girişimi olarak varolabilecekleri önermesi gereği hegemonya kavramına yönelik zincirleme etkileri olacaktır. Althusser'in açıklamalarında yer aldığı biçimiyle zamana benzer türden

bir kavramlaştırmayı eklemek anlamına gelecektir bu; böylece sembolik olan –meydana gelebilecek olduğu kadar gelmeyebilecek olması manasında– olumsal ve dolayısıyla daha az özsel olacaktır. Bir sonraki kısımda, kültürel çalışmalar içerisinde "seslenmek"le ilgisini kurmak adına Laclau ve Mouffe'la ilgili bu sorunlar ele alınacaktır.

Kültürel Çalışmalarda Post-Marksizm

Kültürel çalışmalar içerisinde post-Marksizmin önemi, Thatcherizm kavramının gelişmesiyle son bulan, kâh Gramsci'nin hegemonya kavramına dayanan kâh Laclau'nun "popülizm" nosyonundan yararlanan kültür ve politika yaklaşımında görülebilir (Hall 1980a). Thatcherizm için "iktidar-bloğu", refah devletinin varlığı yararına Britanya'daki İkinci Dünya Savaşı sonrası toplumsal demokratik uzlaşıya gönderme yapıyordu. Buna karşı hınç, "halk"ın içeriği olarak seferber edildi. Aynı zamanda öncelikle etnik ve cinsel azınlıklar, sendikacılar, "aydınlar" ve işsizler olmak üzere bazı kesimler bu "halk"tan dışlandı ve "iktidar bloğu"na dahil edildi. Daha önemlisi, Marksizmin, asli seçmeni olarak görmeye alışkın olduğu işçi sınıfının büyük çoğunluğu için bu söz konusu olmadı. Thatcherizm, refah hizmetlerine, kamulaştırılmış sanayilere ve buralarda çalışan işçilere destek olmak için toplanan gelir vergisini azaltmanın bir aracı olarak kendisini "kazandığından fazla harcayamazsın" gibi apaçık doğrularla aynı hizaya getirme becerisiyle "yeni bir ortak duyu" haline geldi. Kısacası kültürel çalışmalar, Thatcherizmin "çağırma"nın özel bir biçimini oluşturduğunu gösterdi (O'Shea 1984). Bir başka ifadeyle "entelektüel ve ahlaki liderlik" vasıtasıyla Thatcherizm, Hall'un "otoriter popülizm" [demokratik bir formda, politik ve kültürel konuları yerinden eden ve ahlaki bir mutlak olarak, "halkın" belirlenmemişliği çevresinde gelişen oto-

riteryan ilişkiler (Hall 1980b: 179)] olarak adlandırdığı form içinde, seçimlerle ilgisinde hayati önem arz eden işçi sınıfı seçmenlerine hakim olabilmek için yeterli olacak kadar rıza tesis etti. Thatcherizm, devlet, sermaye ve "halk" arasındaki ilişkiyi yepyeni bir tarzda düzenleyen "aşağıdan" bir otoriteryanizm kurmuştur.

Kültürel çalışmaların post-Marksizm üzerinden kültür ve politika arasındaki ilişkileri göstermekteki başarısı, tıpkı Curate'ın yumurtası[4] gibi, kimi yönleriyle iyi olmuştur. Bir yandan Hall'un "garantisiz" Marksizm (1996b) diye adlandırdığı şeye duyulan bir bağlılığa yol açmıştır. Diğer yandan ekonominin politik açıklama içerisindeki merkezi konumunun ve haliyle bunun bir dışa vurumu olarak sınıf mücadelesinin çöküşü, kültür kategorisiyle kaplanan öznellik ve faillik sorunu içerisinde bir hava boşluğu yaratmıştır. Yine de öznelliğin materyalist eleştirisinin sonuçlarını benimseme konusunda çok da hevesli olunduğu söylenemez. Bu gelişmeleri özetleyen Chen'in de söylediği gibi kültürel çalışmalar, "meydan okumanın ansızın ve kaçınılmaz olduğu" yerde sürekli bir mücadele alanı olarak kültürün bütünüyle politikleştirilmesini teşvik etmekle eşzamanlı olarak, politikayı merkezsizleştirip yerine kültürü merkezileştirmeye çalışmıştır (1996: 312). Büyük bir şevkle kültür, politikanın, öznellikse kültürün yerine geçirilmiş ve materyalist siyaset mantığı tekzip edilmiştir. Başka bir ifadeyle ekonomik indirgemeciliği tasfiye eden üstbelirleme, kendisinin olanaklı hale getirdiği kültür ve politika açıklamalarından tasfiye edilmiştir. Bunun neticesinde kültür, önceleri ekonominin sağlamış olduğu türden kendiliğinden bir garanti haline gelmiştir. Kültür, kendini sıfırdan yaratma kapasitesinin politik değeri adına faydalanılan, öznelliğin yargılama tiplerine yönelik ölçütte vücut bulan tarihsel devamlılık üzerine ahlaki açıdan yerinde varsayımlarla doğrulanan bir kendinde iyilik değeri kazanmıştır: başka bir ifadeyle bu "kimlik politikaları"dır.

Post-Marksizmin perspektifinden bakıldığında bu gelişmelerde çok da iyi bir şey yoktur.

Kültürel garantilerin olumlanmasına dair tipik bir örneği göz önüne alırsak sorun daha görünür hale gelir. Angela McRobbie, post-Marksizmle ilişkilendirilen ekonomik indirgemeciliğin eleştirisinin, bir toplumsal biçimlenimin ancak bütünlüğünde anlaşılabileceği düşüncesinin reddini haklı çıkardığını iddia eder (1992, 1996). Bu temelde, "insanların kendilerini, benlik algıları, metinler, imgeler ve metalar da dahil olmak üzere" etnografiyle nesnelleştirilebilecek "geniş bir kültürel pratikler alanında dışa vurulan ya da yansıtılan etkin failler olarak nasıl gördükleri" yönündeki olumlu değer sebebiyle kapitalizme yönelik siyasal muhalefetin yerini hiçbir zaman açığa kavuşturulmamış gerekçelerden ötürü özgürleşimci olması beklenen toplumsal kimliğin savunusu alır (1992: 730). Şüphesiz böylesi kendilik-algıları, maddi gücün tadını çıkarır, ancak bu öz-yeterliliklerinin yanılsamalı olmasından ileri gelir. Kapitalizm, kendi hesabına, her tür toplumsal biçimlenimden dışlanır, mutlak anlamda ona dışsaldır ki, belki de kapitalizm için yeni olan şey budur. Bundan dolayı bu sosyal kimliklerin bütünüyle otonom olduğu ve kapitalizm tarafından lekelenmediği yanılsaması pekişir. Bu sözde "yeni öznellikler"in her birinin kalbi temiz ve her biri bakirmişçesine masumdur (McRobbie 1996: 247), ideolojinin yanılsamalı yapısının dışında otonomluğun ve failliğin muazzam bir çakışmasıdır bu. Kendisini bu şekilde düşünmek kimin hoşuna gitmez ki?

McRobbie'nin konumunda Marksist özgürleşim projesi, işçi sınıfından azledilir ve sonradan mutlak öznelcilik üzerinden altlandığı kimliğin sosyolojik kategorisi tarafından temellük edilir. Yani, basitçe ben kendimi ne olarak düşünüyorsam oyum. Dolayısıyla sınıf ve siyasal özgürleşim arasındaki kendiliğinden Marksist bağlantının eleştirisini derinleştirilmesinden ziyade özgürlük ve kapitalizm arasındaki bağlantının olumlu düşünme gücü üzerinden koparılması vasıtasıyla ayrıcalık, toplumsalın temsili boyunca muhafaza edilir ve

yaygınlaştırılır. Sanki toplumsal kimlikler, bir zamanlar işçi sınıfının sahip olduğunu düşündüğü aynı muhalif özelliklere sahipmiş gibidir (Gilbert 2001). Bir bakıma yeni öznellikler zaten hep özgürleşmiştir; ve mücadeleleri, otonomluklarını tamamlamak için onlar kendilerini nasıl görüyorsa başkalarının da onları öyle görmesini sağlamak adına giriştikleri bir ağız dalaşına indirgenmiştir. Çatışma statüler üzerindeki anlaşmazlıklara düşürülmüş ve kimlik, sosyolojinin hava boşluğu içine çekilip topluluğun lağım çukuruna tükürülmüştür.

McRobbie, argümanını, Laclau'nun yapıtının, "kültürel çalışmalarda zaten gerçekleşmiş olan bir şeyin kuramsal desteğini" sunduğu savıyla temellendirir (1992: 724). Bu doğru olabilir. Ancak böyle olsa da yanlışlıkla olmuştur. Laclau ve Mouffe'u McRobbie'nin savunduğu konuma yerleştirmek zor olacaktır. Aslında Laclau ve Mouffe, klasik işçi sınıfının siyasal değerinin çöküşünü ve yeni toplumsal muhalefet biçimlerinin doğuşunu "kapitalizmin yapısal dönüşümü"ne bağlarlar (Laclau ve Mouffe1990: 97). Madem yeni toplumsal muhalefet biçimleri iyidirler ve radikal demokrasiyle alakalıdırlar, o halde bu açıdan Laclau ve Mouffe, Marx ve Engels'in, kapitalizmin dengesizleştirici etkilerine yönelik Manchester'daki kentsel sefaletten Hindistan ve gerisindeki kırsal sefalete doğru ilerleyen müspet açıklamalarını takip ederler. Demek ki: "Katı olan her şey buharlaşıyor ve kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor" (Marx ve Engels 1967: 83). Kapitalizm bir zemin değildir aksine hegemonyayı kuran kimlikleri zemininden eden bir şeydir. Dolayısıyla kapitalizmin dengesizleştirici etkileri "bütünüyle toplumsal bir yapı olan nesnelerin varlığının şeylerin kendilerine ait olduğu" (Laclau ve Mouffe: 119) yanılsamasını yok ettiği için bu, radikal demokrasi adına iyi bir şeydir. Öyle ki dünya, zeminini "kendisine dışsal olan herhangi bir metafizik "zorunlulukta" –Tanrı'da,"özsel formlar"da veya "tarihin zorunlu yasaları"nda– bulmayan, insanlara ait tamamen toplumsal bir yapıdır" (s. 129). Kapitalizm bu olguyu, aksi durumda tekerrür yoluyla korunacak

olan toplumsal pratikleri altüst ederek ve böylelikle kimliği olanaksız hale getirerek ifşa eder. Laclau ve Mouffe mevcudiyet metafiziğine karşı "varlığın tarihselliğini" ve dolayısıyla bunun Heidegger, Wittgenstein ve Derrida'nın yapıtlarındaki "Marksizme içsel" (s. 119) olan felsefi öncüllerini olumladığı ölçüde bu altüst ediş için elverişli olan bir söylem kuramı sunarlar. Sonuç olarak kimliğin kapitalist altüst oluşu "ister istemez, tehdit edilen bu kimlikleri kökten yeni bir tarzda yeniden inşa edecek kolektif imgeselliğin yeni formlarına yol açar" (ss. 127-8). Yani "yeni öznellikler"in öz-imgesi, kapitalizm tarafından kurulması bakımından kapitalist altüst edişin bir etkisidir. Kapitalizm yeni öznelliklere içseldir.[5]

Bu nedenle Laclau ve Mouffe, kapitalist altüst edişe karşılık olarak, düşünüldüğünde daha Faşist hegemonik bir bir araya getirmeden daha iyi bir seçenek olan "Liberal devletin", değerlerinin toplumsal alan boyunca genişlemesi üzerinden, "sağlamlaşmasını ve demokratik reformu"nu telkin ederler. Başka bir ifadeyle kapitalizm, devletin politik gelişme düzeyi tarafından üstbelirlenmiştir. Yine de durum buysa toplumsal biçimlenimin iki öğesi, yani toplumsal biçimlenim seviyeleri olarak ekonomi ve politika, daha önce dışlandıkları argümana yeniden dahil edilir. Altüst edici kapitalizmin ve devletin, sırf hegemonyanın eklemlenmiş uzamına dışsallıkları nedeniyle toplumsal biçimlenimin varoluşuna da dışsal olmaları gerekmez. Bu durumda hegemonyanın sınırı, bir bilgi sorunudur, eklemlenmeyenin eklemlenene nasıl bağlandığını bilme sorunudur; ondan daha geniş bir sorun olduğundan eklemleme kavramına gönderme yapılarak giderilemeyecek bir şeydir bu. O halde eklemleme, toplumsal biçimlenimin düzeylerini belirlemez. Onun içindeki unsurlardan biridir sadece ki, bu, toplumsal biçimlenimin daha ileri bir materyalist çözümlemesinin eklemlenmemiş olandan başlaması gerektiği anlamına gelecektir. Kültürel çalışmaların görevi kültürün eklemlenmemiş politik boyutunu kavramak olacaktır.

NOTLAR

1 Genellikle bu mevcudiyet, hem bir şey ifade eden hem de etmeyen bir anlam yoluyla gediklere ve namevcudiyete odaklanan "semptomatik bir okuma" pratiğiyle gösterilir.
2 Özne sorunu üzerine daha fazlası için Valentine (2002) ve buradaki referanslara bakılabilir.
3 Şüphesiz, Kuzey İrlanda'daki Protestanlarla Katolikler arasındaki kan davaları ve kentsel bölgelerdeki kırsal etnik azınlıklar arasındaki husumetler gibi benzer fenomenler bu genellemelerin dışında tutulmalıdır.
4 [Bu ifade, George du Mourier'e ait bir karikatürden türetilmiş olup belirli bir şeyin iyi ve kötü niteliklerinin bir arada, karmaşık bir halde bulunduğuna gönderme yapar. –Çev. n.]
5 Aslında Laclau ve Mouffe'un görüşüyle ilgili bu çıkarım, Smith'in bunu insanların kendilerini görme tarzları adına reddetmesinin temelidir (Smith 1998). Ayrıca Laclau (1990)'da, Smith'in Laclau'yla yaptığı müzakeredeki katkılarına bakılabilir.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (1971), "Ideology and Ideological State Apparatuses", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York: Monthly Review Press, pp. 127-186.

Althusser, Louis [1965] (1982a), *For Marx*, London: Verso.

Althusser, Louis [1962] (1982b), "Contradiction and Overdetermination", in *For Marx*, London: Verso, pp. 87-128.

Althusser, Louis [1963] (1982c), "On the Materialist Dialectic", in *For Marx*,London: Verso, pp. 161-218.

Althusser, Louis and Balibar, Etienne [1968] (1975), *Reading Capital*, London: New Left Books.

Beaslev-Murray, Jon (1998), "Peronism and the Secret History of Cultural Studies", *Cultural Critique*, 39, pp. 189-223.

Chen, Kuan-Hsing (1996), "Post-Marxism: Between/Beyond Critical Postmodernism and Cultaral Studies", in David Morley

and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 309-25.

Gilbert, Jeremy (2001), "A Certain Ethics of Openness: Radical Democratic Cultural Studies", *Strategies: Journal of Theory, Culture and Politics*, 14:2, pp. 189-208.

Gramsci, Antonio (1971), *Selections from Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.

Hall, Stuart (1980a), "Thatcherism: A New Stage?", *Marxism Today*, February, pp. 22-7.

Hall, Stuart (1980b), "Popular-Democratic vs Authoritarian Populism: Two Ways of 'Taking Democracy Seriously'", in Alan Hunt (ed.), *Marxism and Democracy*, London: Lawrence and Wishart, pp. 157-85.

Hall, Stuart (1996a), "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 262-75.

Hall, Stuart (1996b), "The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees", in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 25-46.

Howarth, David (2000), *Discourse*, Buckingham: Open University Press.

Laclau, Ernesto (1979), *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London: Verso.

Laclau, Ernesto (1990), "Theory, Democracy and Socialism", in *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso, pp. 197-213.

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.

Laclau, Ernesto, and Mouffe, Chantal [1987] (1990), "Post-Marxism Without Apologies", in *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso, pp. 97-132.

Lenin, Vladimir Ilyich (1916), *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, www.marxists.org/archive/lenin/works.

Marx, Karl [1857] (1973), *Introduction to the Critique of Political Economy*, in *The Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin, pp. 81-112.

Marx, Karl and Engels, Friedrich [1848] (1967), *The Communist Manifesto*,Harmondsworth: Penguin.

McRobbie, Angela (1992), "Post-Marxism and Cultural Studies: A Post-Script", in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, New York and London: Routledge, pp. 719-30.

McRobbie, Angela (1996), "Looking Back at New Times and its Critics", in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 238-61.

Morley, David and Chen, Kuan-Hsing (eds) (1996), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge.

O'Shea, Alan (1984), "Trusting the People", in Anonymous (ed.), *Formations of Nation and People*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 19-41.

Slack, Jennifer Daryl (1996), "The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies", in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 112-27.

Smith, Anna Marie (1998), *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*, London: Routledge.

Spinoza, Baruch [1647] (2002), "Ethics", in Michael Morgan (ed.), *Spinoza: Complete Works*, Indianapolis: Hackett, pp. 213-382.

Valentine, Jeremy (2002), "The Theoretical Link Between Politics and the Subject", in Alan Finalyson and Jeremy Valentine (eds), *Politics and Post-Structuralism: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 36-51.

4.

BOŞLUĞA DİKKAT ET

Kültürel Çalışmalar ve Etik

Johanna Zylinska

Politik konular, "şer üçgeni"ne karşı uluslararası politika formülasyonlarından DNA deneylerini ve klonlama tariflerini "Tanrı rolünü üstlenme" çabaları olarak tarif etmeye kadar giderek artan bir şekilde ahlaken ve dinen eğilip bükülen terimlerle kavramlaştırılıyormuş gibi görünüyor. Bu yazıda benim ilgileneceğim şey, toplumun genel olarak "sol"la ilişkilendirilen üyelerinin politikanın bu ahlakileşmesine, karşıtlarınca yararlanılan aynı ahlaki figürlere başvurmadan nasıl yanıt verebilecekleridir. Diğer bir ifadeyle sol, kapitalizmin, küreselleşmenin ya da savaşın peşinen "kötü" olarak kararlaştırılmasında tezahür eden "doğal" ahlaki üstünlüğünden daha sağlam bir felsefi temelden hareketle politikanın ahlakileşnmesiyle nasıl başa çıkacaktır? Ben, kültürel çalışmalar olarak bilinen akademik çerçevenin, hem politik ahlakçılığı eleştiren hem de kendi etik yatırımlarından mesul olan sorumlu bir siyasal düşünmenin geliştirilmesi için iyi bir başlangıç noktası sunacağını öne sürmek istiyorum.

İyinin ve Kötünün Siyasetçileri

Hem Amerika hem de İngiltere'deki "9/11 sonrası" çağdaş konjonktürün kayda değer özelliklerinden biri, politik gündemin belirgin biçimde ahlakileşmesidir. 9/11 saldırılarından dokuz ay sonra West Point Askeri Akademisi'ndeki konuşmasında George W. Bush şunu ilan etti: "İyi ile kötü arasındaki bir çatışmanın içerisindeyiz ve Amerika kötülüğe ismiyle hitap edecektir"(Singer 2004:1'den alıntılandı). Bush'un iddialara göre "şer üçgenini" oluşturan Kuzey Kore, İran ve Irak'la ilgili beyanındaki dinsel eğimli ton, Tony Blair'ın uluslararası ilişkilerdeki ahlaki duruşuyla yankılanır. BBC analisti Louise Tillin, Blair'in, teröre karşı harekete geçme gereksinimine yönelik olarak kendi Hıristiyan inancında köklerini bulan oldukça kişisel bir ahlakı beraberinde getirdiğine dikkat çeker. Ekim 2001'deki İşçi Partisi Kongresi'nde yaptığı konuşmada Blair, "Ruanda gibi bir çatışma bugün yeniden gerçekleşiyorsa harekete geçmenin ahlaki bir görev" olduğunu savunarak "bu kötülüğün gölgesinden sonsuz bir iyiliğin doğacağını" söyler.[1] Yukarıda dile getirilenlerden hareketle ABD kadar Birleşik Krallık'ta da 9/11'in yeni bir ahlaki duyarlılığın kurulmasında sembolik bir rol üstlendiğini görebiliriz. Bu politik ahlakçılık, Bush ve Blair tarafından kati surette savunulan ve herkesi kapsayan "terörle savaş"ı payandalamış ve görünmez bir düşmana, "terör"e karşı mücadele etmiştir.[2] Ve bu, ahlaki retoriğe, iyi ve kötü söylemine, savaşla tesis edilen "biz" ve "onlar" arasındaki şu ayrıma başvurmak yoluyla olmuştur. Dolayısıyla ahlak, politikanın hizmetine sokulmuş, demokratik (neo) liberalizmi meşrulaştırmak ve ona şekil vermek için kullanılmıştır.

9/11'i "ondan sonra hiçbir şeyin aynı kalmayacağı" kıyametvari, olağanüstü bir olay olarak konumlandırmak bu ahlaki gündemin bir kısmını oluşturur ki bu, askeri müdahaleyi aşkın kavramlara ve değerlere gönderme yaparak haklı

çıkarmaya teşebbüs eder. 9/11 hadisesinin eşsizliğinin gizemini kısmen kaldırmak adına 9/11 sonrası ahlaki konjonktürün kendisini, siyasal tarihimizdeki *déjà vu* gibi bir şey olarak sunduğunu öne sürmek istiyorum. Wendy Brown'un *Politics Out of History* (2001)'de açıklığa kavuşturduğu gibi kutuplaşmış düşünme, ahlakın donuk renkleriyle boyanmış ve zalimlerle kurbanlar arasındaki net ayrım, Batı siyasal evrenini yirminci yüzyılın ikinci yarısında, 1989'daki "Demir Perde-nin çöküşü"ne kadar zaten yapılandırmıştır. O zamanlarda dünya, ABD ve Sovyet Bloğu, özgürlük savaşçıları ve Komünizm arasında ikiye bölünmüş gibi görünüyordu. Bununla birlikte komünizmin çöküşü, "Batı liberalizmi"nin, anti-Komünizmde demir atacağı yerleri kaybetmesiyle birlikte demokratik özgürlüğün ona karşı resmedilebildiği karşıtlığın öteki ucunu ortadan kaldırdı (2001: 13). Üstelik Komünizm ve liberalizm arasındaki şiddetli karşıtlığın çürük olduğu açığa çıktı. Brown'un gösterdiği gibi bunun nedeni "yirminci yüzyıl komünist devletlerinin asgari düzeyde savunulabilecek öğelerinin birçoğunun... son zamanlarda kendilerini bize şu biçimde göstermeleridir: devletin boyutunun, iktidarın ve erim alanının aşırı büyümesi; dolambaçlı hukuki mekanizmalarla birbirine karışmış gıcırdayan yönetim aygıtları; rutin olarak müşteri kitlesi azalan büyük... refah sistemleri; yetersiz ve denetimsiz ekonomiler; hakim bireysellik hissinin yoksunluğu" (s. 13). "Öteki" olarak komünistin öyle bütünüyle öteki olmadığının farkına varılması, ahlakçılığın siyaset için yapılandırıcı bir alet olarak yerindeliğini şüpheli hale getirdi ve bunun sonucunda çok-fazla-itiraf edilmeyen bir kayıptan dolayı Demir Perde'nin iki yanındaki ulusların birçoğunun yurttaşları arasında politik bir melankoliye yol açtı.

Bununla birlikte bana öyle görünüyor ki, ahlakileşmiş "biz/onlar" karşıtlığında kök bulan ve geçici bir süre için yürürlükten kaldırılan iktidarın bu ikili yapısı yalnızca on küsur yıllık bir süre içerisinde, İslamofobinin, terörle ilgili ahlaki

paniğin ve 9/11 olayları sonrası mülteci ve göç korkusunun iç içe geçmesiyle yeniden doğdu. Manidar bir şekilde, nasıl Komünizm bir dereceye kadar Soğuk Savaş liberalizminin ikinci benliği olarak görülebildiyse şu anki demokratik neoliberalizm de "haydut devletler" ve şer üçgenindeki unsurlar gibi –işkence, uluslararası hukukun çiğnenmesi ve insan haklarının askıya alınması vs.– kendi "kurucu ötekileri"ne atfettiği özelliklerden birçoğunu gerektirir. Buna karşın "demokratik Batı", kendisi ve ötekileri arasında ahlaki bir ayrımı yerleşik kılmak amacıyla Irak, Kuzey Kore ve (çok daha sessizce) Çin gibi "demokrasi düşmanlarına", "insan hakları ihlalleri"yle ilgili suçlamalar yöneltir. Yine de Soğuk Savaş dönemiyle kıyaslandığında 9/11 sonrası siyasal konjonktürde iyi ve kötü arasındaki bu karşıtlığın kuruluşu itibariyle önemli ölçüde farklı olan şey, neoliberalizmin, uluslararası, ulusal ve ahlaki hukukun yasal ve meşru bir biçimde askıya alınabildiği, ideolojik ve hatta coğrafi uzamı *içerisinde*, "istisna alanlarının" yaratılmasıdır. Irak ve terörizm savaşlarında işkence uygulanmasına, Guantanamo gibi esir kamplarında ya da Birleşik Krallık'taki Yarl's Wood gibi mülteci gözaltı merkezlerinde (*bkz.* Moore 2005) uluslararası hukukun askıya alınmasına ve Vatanseverlik Kanunu ile Terörle Mücadele Yasası'nı getirmek yoluyla yurttaşlık haklarının geri çekilmesine karşın ABD ve Birleşik Krallık, ahlakdışılığa ve insan hakları ihlallerine yönelik suçlamaları, uyguladıkları terörü ve şiddeti tam da bu dışlama alanlarıyla sınırlandırmaları sayesinde boşa çıkarabilmektedirler. Bu özel alanlarda insan hakları taşıyıcılarının siyasal topluluğuna katılımları a priori olarak reddedilen ve egemen hukukunun yalnızca negatif biçimde uygulandığı "tam anlamıyla insan olmayan", vatandaş olmayan yabancılar ikamet etmektedir. Bu alanlarda böylece hiçbir *insan* hakkı çiğnenmediğinden Batının siyasal ve ahlaki tahakkümü nihayet sağlama alınmıştır. Samuel Huntington'ın, hastalık taşıyan ve demokratik ulus-devletlerin sağlıklı beden

politikasını kirleten göçmenlere karşı daha sıkı bir denetime başvurulması ve terörist kamplarıyla mülteci gözaltı merkezlerinin hukuk ve yaşamın kesiştiği ayrımsızlık alanları olarak[3] anılması üzerinden Hıristiyan ve Müslüman kültürler arasındaki yerleşik farkı meşrulaştırmak için kullanılan "medeniyetler çatışması" tezine göndermelerde bulunularak liberalizmin, ilerleme, egemenlik ve özgürlük gibi kurucu nosyonları yeniden kazanıldı. Liberalizmin büyük kavramlarının ve kurucu anlatılarının istikrarsızlaştırılmasını ve bunlara yönelik tehidtleri ötelemek amacıyla ahlak, politika tarafından işe dahil edilmiş, medya tarafındansa ulusal köken mitlerini ve tanrının inayetiyle sağlama alınmış saadetin ekonomik mitlerini onaracak bir tutkal olarak algılanmıştır ("bize saldırıyorlar çünkü özgürlüğümüzü çekemiyorlar" gibi).

Hadi yap: Etik alışveriş

Belki de buraya kadar söylenenlerden beklenenin ötesinde bir şey yok. Neoliberal kapitalist demokrasilerin ahlak (dışılığıyla ve can sıkıcı biatlarıyla ilgili bu anlatı, şu ana kadar en azından soldaki eleştirmenler tarafından bilinen bir şeydi. Bununla birlikte politikada ahlak sorunu bundan çok daha karmaşıktır. İleri sürmek istediğim şey şu: politikanın ahlakileşmesi, sadece politik liderlerimizin beyanlarında değil ama aynı zamanda herhangi bir siyasal partinin hatta ulusun mensubu olmayan hükümet dışı lobicilik faaliyeti yürüten grupların ve derneklerin, Bağdat'ın dışındaki Ebu Gureyb Hapishanesi'nde ABD ve İngiliz birlikleri tarafından işkence yapıldığı yönündeki ithamlar, 2004 tsunami felaketi, genetiği değiştirilmiş besinlerin Avrupa süpermarketlerinde giderek artması ve araştırmalar adına hayvanların yetiştirilmesi ve klonlanması gibi gelişmelere karşı verdikleri hümaniter tepkilerde de gün gibi ortadadır. Beni daha çok ilgilendiren

şey, ahlakın yalnızca "küresel" dünyadaki tek yanlı politikanın umutları ve özlemleri için bir vekil ve eylemleri için de bir meşruiyet zemini olarak değil ama aynı zamanda politik düşmanlarının ahlaki katiyetlerini açıkça inkâr eden politik aktivizmin solcu, "ilerlemeci" biçimlerinin birçoğu için de (çoğunlukla kabul edilmeyen) itici bir güç olarak hizmet ediyor gibi görünmesidir. Doğruyu söylemek gerekirse çeşitli toplumsal hareketlerce, aktivist şebekelerce ve tek bir konuya, "makbul sebepler" adanmış politik olmadığı aşikâr olan kesimlerce –"Barışı Sağlayın" (açık mavi), "Onur" (siyah beyaz) ya da "Sokak Çocuklarını Koruyun" gibi farklı mesajlar taşıyan yardım bileklikleri yapanlardan (ne tesadüftür ki, "Yoksulluğu Tarihe Gömün" girişimini beyaz bir bileklikle tanıtan) Bob "Live8" Geldof'a kadar– ahlaki kinayelerden yararlanıldı.

Bu türden ahlakileşmiş bir sol-kanat aktivizmine yönelik olarak yalnızca bir örneğe biraz daha fazla odaklanalım: – 21 Mart 2005'te, "varolan iktidar yapılarını devirmeyi ve içinde yaşadığımız 21. yüzyılın gittiği yolda büyük bir makas değişikliğine şekil vermeyi" hedefleyen "küresel" bir sanatçı, aktivist, yazar, muzip, eğitimci ve iş adamı ağı olan– Adbusters hareketine yönelik web sitesi "Bush ahlaken sapık mı?" başlıklı bir yazı yayımladı. Bu yazının temel öncülü, ismi meçhul birçok yazarın Bush'un "kafeterya ahlakı" (bununla kastettikleri şey, kendisinin "yaşam" hakkındaki son derece tutarsız görüşleridir ki, bu görüşler onun ve Cumhuriyetçi müttefiklerinin, 1990'dan beri bitkisel hayatta olan Teri Schiavo'nun, kocasının arzusuna rağmen, hayatta kalması için mücadele etmeleriyle eşzamanlı olarak 100.000 Iraklı sivilin ölümünü "ikincil hasarın" kaçınılmaz bir parçası olarak kabul etmelerine yol açar) olarak adlandırdıkları şeyin karşısına –Portekiz'deki bir sendika işletmesinde "Nike'ın kıçını tekmelemek üzere tasarlanmış ve tamamıyla organik, vejetaryen ve geri-dönüştürülebilir materyallerden imal edilen

ilk etik ayakkabının",[4] Blackspot pabucunun üreticisi olan Adbuster'ların herhalde ahlaken daha üstün olan konumlarını çıkarmaktı. Bununla birlikte, kendilerini ikrar eden "etik" imalatçılar aslında *yeni* bir *etik* önermiyorlar; bunun yerine, aslında bireyselliği ve toplumsal ayırt ediciliği birer ürünmüş gibi satan baskın kapitalist ethosu pekiştirdikleri tartışılabilir (*bkz.* Beckett 2005). Üstelik tüketici-karşıtı aktivist politikasında gün gibi ortada olan ve en güçlü biçimde Naomi Klein'ın "aktivist incili" *No Logo*'da icra edilen "markanın, çağdaş kapitalizmin hastalıklarının kökü ve nedeni olarak, bu negatif fetişleştirilmesi", markaların yalnızca bir bileşeni olduğu küreselleşmiş geç kapitalist sistemin karmaşıklığının belirsizleştirilmesi hesabına oldukça iyi iş çıkarmaktadır (Littler 2005: 234). Bu etkili ve "başarılı" bir eyleme yol açsa dahi yine de "marka-cümbüşü", uygulamacılarının duygulanımsal yatırımlarını[5] reddedecek ya da örtbas edecek ve böylelikle hem kutuplaştırıcı hem de ahlakileştirici siyasetle sonlanacaktır.

Dolayısıyla benim bu yazıda asıl olarak incelemek istediğim şey, toplumun genelde "sol"la ilişkilendirilen üyelerinin politikanın bu ahlakileşmesine, karşıtlarınca yararlanılan aynı ahlaki figürlere başvurmadan nasıl yanıt verebilecekleridir. Diğer bir ifadeyle sol, politikanın ahlakileşmesiyle, markacı kapitalizm ya da "Bushizm / Blairizm" tarafından peşinen "kötü" olarak teyit edilen "doğal" felsefenin yalnızca ahlaki üstünlüğünden ziyade daha sağlam bir felsefi temelden hareketle nasıl başa çıkacaktır? Bu soruyu yanıtlamaya koyulmak için hep birlikte, siyasal eyleme iten *her* yatırımın, asıl yönelimi ya da iktidar yapılarıyla ilişkisi ne olursa olsun *etik* ve *ahlak* arasında konumlandığı önermesi üzerinde duralım istiyorum. Etik ve ahlak arasındaki kavramsal karşıtlık oldukça yakın bir ilgiyi hak ediyor ama izin verin, daha yalın olmak adına bu duygulanımsal yatırımları bir süreliğine etik yatırımlar olarak adlandıralım. Bu yatırımlar hem

bilinçli hem de bilinçsiz olup politikaya şekil veren normatif konumlar olarak tercüme edilen rasyonel argümanların ve libidinal itilimlerin bir kombinasyonundan doğarlar. Ernesto Laclau'ya göre, siyasalın normatif karakteri ("gidişat böyledir ya da böyle olmalıdır"), belirli bir topluluğun üyelerinin ("aktivistler", "müşteriler", "politikacılar", "kültürel çalışmalar uygulamacıları" ya da "küreselleşme karşıtı protestocular" olsun) belirli bir noktada yaptıkları ve belki de şimdiye kadar bilinçdışlarına geri çekilmiş olan etik yatırımlardan ileri gelir ve bunlar tarafından desteklenir (Laclau 1990: 125, 197-8). Ancak bu duygulanımsal etik yatırımlar mekanizması bildiğimiz gibi, tartışmasız biçimde siyasalın kuruluşunun ayrılmaz bir parçasını oluştururken yirmi birinci yüzyılın şafağında ahlaki retoriğe yapılan aleni başvuru, siyaseti ahlaki bir mücadele alanına dönüştürmüştür.

Ahlak, Ahlakçılık ve Etik Arasında

Ulusaşırı ve yerel politikanın farklı biçimlerindeki değer ve ardından gelen doğru eylem alanı üzerindeki normatif uzlaşıya meydan okumanın imkân dahilindeki kimi biçimleri üzerine düşünmek adına ahlak ve etik arasında bir ayrım yapmak önemlidir– özellikle ikinci kavram (örnek olarak "etik alışveriş" ya da yukarıda bahsedilen "etik ayakkabı" gibi ifadelerde) sıklıkla, ilkinin daha uygun olabileceği durumlarda kullanılır. Ben burada etiği ahlaki değerler, inançlar ve böylelikle daha özgül olarak verili bir siyasal konumun ya da eylemin uygunluğu üzerine ikincil bir düşünüm olarak tanımlıyorum. Ahlak ise belirli bir toplum tarafından geliştirilen, kodlanan, kabul gören değerlerle ilgili birinci derecede pratik ve inançlar bütünü olarak görülebilir. Doğruyu söylemek gerekirse ahlak, bahsi geçen siyasal konumun ya da eylemin meşrulaştırılması görevini görür. Wendy Brown, çağdaş siyasal söy-

lemler için geçerli olan –"ahlaki vizyonun canlandırılması" olarak anlaşılan ahlakla "kınama türünden ahlakileştirici bir duyarlılık" anlamına gelen ahlakçılık arasında-daha ileri düzeyde bir ayrım getirir.

> Ahlak, iktidara karşı daima güvensiz olduğu sürece siyasal olanla rahatsız edici bir ilişkiye girer; ve nadiren siyasetteki hakkaniyetin ve iyiliğin aşağılık yüzünü keşfetmeye istek duyduğu ölçüde aydınla hafiften budanmış bir ilişkiye katlanır. Ahlakçılık ikircikli olmak şöyle dursun hepten agonistik olan siyasal ya da entelektüel bir yaşam doğrultusunda yoğun bir şekilde antagonistik olma eğilimindedir. Ahlakçılık da iktidarın tezahürlerinden alenen tiksinir – ahlakçılığın ontolojik ve epistemolojik öncülleri eylemin ve failinin imlerince tehlikeye atılır ki, ahlakçı, iktidar ve hegemonyanın açık bir çekişme alanı olarak siyasete kaçınılmaz biçimde antipati duyar. Ancak ahlakçının kimliği, kendine ait öncüllerin temellerini parçalayabilecek olan entelektüel bir sorgulamaya karşı da riske edilir, bekası açık-uçlu bir entelektüel soruşturmanın yoğun pratiğiyle tehlikeye atılır. Dolayısıyla ahlakçı bir kip içinde –liberalizm, Maoizm ya da çokkültürcülük gibi– en yaygın devrimci öğretiler sıklıkla kendi karşıtlarına, çürük, koruyucu ve nihayetinde muhafazakâr kurumlara ve pratiklere dönüşür. (ss. 30-1)

Hem ahlak hem de ahlakçılık, onay görmemiş bağlantılardan hakikate dair belirli bir düşünceye ve tahribat açısından kavramlaştırılan bir kimliğe doğru akarken bunlardan bilhassa ikincisi, paranoyayla, maniyle ve nihayetinde siyasal bir stazla birlikte özgürleştirici bir hareketi her şeye rağmen yönlendirebilen yarı dinsel bir inanç tutkusunun yerini aldığından oldukça zararlıdır.

Ahlak, ahlakçılık ve etik arasındaki bu ayrımları göz önüne alarak şunları öne sürmek istiyorum:

1. Sağ, merkez ya da sol olsun değerlerle ilgili her uzlaşı, tam da benim "etikten yoksun ahlak" olarak adlandırdığım şeye başvurmak yoluyla tesis edilir.
2. Bu "etikten yoksun ahlak", Brown'un "ahlakçılık" dediği şeyle bir ayrımsızlık alanında bir arada bulunur.
3. Ahlak, ahlakçılığa yani "kendi sadık yandaşları tarafından ahlakın kalıntılarından alınan bir hal ya da vaziyete" (Brown 2001:23) dönüşmeyecekse, etik bir eke ihtiyaç duyar.
4. Siyasal gündemlerin ahlakileşmesine verilebilecek sorumlu bir yanıt ancak etik bir düşünümden hareketle geliştirilebilir.

Bunların yanında –daha makul ya da daha uygun görülebileceği için felsefeden[6] ziyade– kültürel çalışmalar olarak bilinen disiplinlerarası projenin, yalnızca ahlak, ahlakçılık ve etik arasındaki farklar üzerine düşünmede değil ama aynı zamanda ama aynı zamanda etik yatırımlarının hesabını verebilecek sorumlu bir siyaset önermek için de elverişli bir çerçeve sunabileceğini ileri sürmek istiyorum.

Politikanın ahlakileştirilmesine yönelik ilgim bu nedenle yalnızca tanılayıcı değildir: Ben, kapitalizmin hastalıklarına karşı savaşan birleşmiş bir sol mücadele vizyonunun bütünlük ve kapanmaya yönelik aynı arzunun belirtisi olduğunu kabul ederken farklı kılıflarda muhafazakâr, neoliberal çıkarları desteklemek için işe koşulan politika ve ahlak arasındaki güncel yakınlaşmanın "sol"dan sorumlu, etik bir yanıtı gerektirdiğini de iddia ediyorum. Sol ve sol politikanın, yeni toplumsal hareketler, kültürel endüstriler ve kimlik politikaları gibi daha "kültürel meselelerle" uğraşmak yoluyla ekonomi-odaklı gündeminin yeniden formülasyonunun yanı sıra dağılmış karakterini de hesaba katarak–kültür, yalnızca "şeylerin ve üretimin 'acımasız dünyası'na yapılan dekoratif bir ilave"den (Hall 1996b: 233) ibaret olmayıp ama bunun

ötesinde politik-ekonomik durum içerisinde yapıcı, materyal bir öğe olduğundan– kültürel çalışmaların güncel "ahlaki konjonktür"e yanıt vermede bize yardımcı olabileceğini farz ediyorum. Kültürel çalışmalar, çağdaş politikadaki "ahlakileşme süreci"nin ve bu ahlakileşmenin hükümet ve medya kurumlarınca icra edilme tarzının arkasındaki anlamları kavramada ve yorumlamada birtakım araçlar sunabilir. Akademi içerisinde, hem akademinin dışında kalan olay, pratik ve kültürel formlara kadar uzanan hem de bunlardan yararlanan entelektüel-siyasal bir biçimlenim olarak kültürel çalışmalar, (örnek olarak Gramsci, Foucault ve daha yakın bir geçmişten Deleuze ve Guattari, Hardt ve Negri aracılığıyla) "dış" dünyadaki iktidar ilişkilerini sorgulamak adına ayrıcalıklı bir disiplindir, çünkü temel dayanağı, tam da (ırk, toplumsal cinsiyet ya da alt-kültürel direniş gibi dışlanan ve marjinalize edilen söylemlerle ve pratiklerle yakından ilgilenmesi ve disiplin üzerine çalışması aracılığıyla) kendisinin iktidarla ilişkisinin sorgulanmasıdır. Bu minvalde kültürel çalışmalar belki de, sol siyasetin pek çok formunun ahlakçı itilimini savuşturabilir– ya da en azından bu itilime bir açıklama getirebilir.

Kültürel Çalışmalar Etiği

Tüm bunlar kültürel çalışmaların daha "tarafsız" ya da "önyargısız" olarak görülmesi gerektiği anlamına gelmez. Simon During'in sözleriyle kültürel çalışmaları, "kültüre yönelik çalışmanın nadiren değerden azade olduğunu kabul eden ve dolayısıyla açık bir biçimde sol kesimde telaffuz edilen değerleri benimseyerek... geçmişe sabitlenmiş, kanonlar oluşturan geleneksel insan bilimlerinin içine gömülü pratiklerin, yöntemlerin ve normların görece dar kapsamını genişletmeye ve eleştirmeye çalışan" (During 1999: 27) bir alan olarak tanımlamak, sol kesim eleştiri düşüncesinin, geleneksel eğitim mo-

delinin dönüşümünün ve bu dönüşümü ortaya koyan sosyal adalet kavramının doğasında olan belirli bir değeri önceden varsaymak olacaktır. Aslında bu tam olarak kültürel çalışmaların genellikle onu, sözüm ona daha "nesnel" disiplinlerden ayırmak için kullanılan "politikliğinin" ilanıdır. Ve kültürel çalışmalar siyasetini genel anlamda canlandıran, materyal olana ilgisiyle ve sosyal adalete olan bağlılığıyla, (en geniş tarifiyle) bu Marksist mirastır. Kültürel çalışmalar, tekbiçimli bir toplum kuramına ya da geleneksel Marksizmin büyük kısmına can veren bir tür ilerlemeci tarih nosyonuna her zaman için bel bağlamayabilirken yine de Marx ve Engels'in eserlerinde toplumsal ve siyasal bir değişim olanağının bulunduğu inancını muhafaza etmektedir. During'in açıkladığı gibi "angaje bir kültürel çalışmalar, kültürün gündelik yaşamdaki üretimine ve alımlamasına, ya da daha genel olarak, yaşam yörüngelerine etkisine açıklıkla birlikte elit-olmayan ve karşı-hegemonik perspektiflerden ("aşağıdan") hareketle çağdaş kültür üzerine yapılan (öğretim, araştırma, yayınlama vb.) akademik bir çalışmadır" (1999:25).[7]

Bununla birlikte sol kesimin değerlerine yönelik bu bağlılık, hegemonik olmayan perspektiflerle yakın bir bağ kurmak ve kültür ile yaşamın başkalığına açık olmak, bizi kendiliğinden siyasal ahlakçılıktan korumayacaktır. Aslında kültürel çalışmalar zaman zaman, diğer eylem ve soruşturma alanlarına ve disiplinlerine tepeden bakan bir konumu benimsemekle suçlanır. Garry Hall'un *Culture and Bits*'te iddia ettiği gibi, politikaya olan bağlılığı ve akademi dışı politik güçlerle bağlantısı içerisinde, kültürel çalışmalar zaman zaman, sorgulanmasına gerek duyulmayan ya da daha doğrusu sorgulanmaması gereken himaye altında tutulan bir ilaveymişçesine politikayı "diğer tüm söylemlerin üzerinde aşkın bir konum"a (2002: 9) yerleştirme eğiliminde olmuştur. (Hall, Raymond Williams, Stuart Hall ve Angela McRobbie'nin de dahil olmak üzere başı çeken birçok kültü-

rel çalışma düşünürünün eserleri boyunca bu "koruyuculuğun" izini sürer.) Ve yine aynı yazarların eserlerinden hareketle kültürel çalışmaların, politikayı, hem onu tehdit eden hem de yeni alanlara taşımayı vaat eden farklı kuramlaştırma biçimleriyle birbirine düşüren daimi bir deney olarak anlaşılması gerektiğini de gösterir. Böylelikle Hall, kültürel çalışmaların ve onun tabiatından var olan olanakların geleceğine dair oldukça optimist –ve hatta bazılarınca ütopik– bir tablo çizerek şu sonuca varır:

> Williams'ın tasvir ettiği gibi böylesi bir deney için önceden oluşturulmuş bir program ya da izlek, hazırlanmış ya da düzenlenmiş bir gündem ya da kurallar kümesi olamaz. Böylesi bir deneyin sonuçları önceden tahmin edilebilir de değildir. Kültürel çalışmaların geleceği, tabi bir geleceği varsa, öngörülemez ya da önceden belirlenemez –bu sadece tarihin bir tekerrürü olacaktır. Her seferinde, her "tekil an" ve bağlamda [politika ve kuramlaştırma arasındaki] bu "gerilim"in kendi risklerini alması gerekir. Ve kültürel çalışmalar tam da buysa, bu aynı zamanda kültürel çalışmaları kendisinin ötesine –kültürel çalışmaların kimliğinin belirsizleştiği ve geleceğe, öngörülemez, önceden tahmin edilemez o "korkunç" geleceğe açıldığı noktaya– taşımakla tehdit eden şeydir. (s. 94)

Tam da politika –kanonlar, değerler, inançlar ve (kendi değerlerini içeren) pratikler ve dolayısıyla siyasal konumunun ya da eyleminin yerindeliği– üzerine devam eden bu kuramsal düşünüm, kültürel çalışmaları, aslı itibariyle etik olarak konumlandırmamı sağladı. Ve hesap edilemez farka –öngörülemez olana, önceden tahmin edilemez olana, bilinmeyene– olan açıklığı kültürel çalışmaların (her zaman *etik olarak edimde bulunacağını* garanti etmese dahi) bu etiği yürürlüğe sokmasını sağladı. Şunu açıklığa kavuşturmamız gerekir ki ahlaki değerler, inançlar ve pratikler üzerine ikincil bir dü-

şünüm olarak tanımlanmış olan etik, ne yapılacağına yönelik bir dizi talimat içermez. Aksine bu etik düşünüm, ötekinin sonsuz başkalığına, kendi öz-sınırlılığıma ve ahlaki haklılığıma meydan okuyan başkalığa açılmakla olanaklı olur (Emmanuel Levinas ve Jacques Derrida'nın yapıtlarında etiğin kurucu-olmayan bu kavramlaştırılması üzerinde daha sonra durulacak).

O halde kültürel çalışmaların, geçici olarak politika diye geçiştirilen "ahlakçı kültür" biçiminde tanımlayabildiğimiz şeye dair çalışmalar üzerine düşünmemize yardımı olabilir. Angela McRobbie'nin *The Uses of Cultural Studies* (2005)'de koyutladığı gibi, ahlakın bu türden bir eleştirel çözümlemesine her zamankinden daha çok ihtiyaç var, siyaset ve medya tartışmalarındaki vurgu, bugünlerde sosyo-ekonomik faktörlerden bireysel hikâyelere, benzerine az rastlanır öykülere ve dramatik vaka araştırmalarına kaydı. Ve dolayısıyla, BBC'deki *What Not to Wear*, ABC'deki *Extreme Makeover* ve Channel 4'deki *Wife Swap* gibi popüler TV programlarında sağlık, ilişkiler ve hayatta başarıya ulaşmakla ilgili meseleler, "makyaj uzmanları"nın bireysel müdahaleleriyle düzeltilebilecek izole edilmiş "sorunlu vakalar" olarak sunulur. Bu mantık, suçlulara topluluktan ihraç edilmelerini de içeren fiziksel sınırlamalar getiren Anti-Sosyal Davranış Emirleri'ni (ASDE) uygulamak konusunda oldukça istekli olan İngiliz Hükümeti tarafından da benimsenmiş görünüyor. ASDE böylelikle iç içe geçmiş durumdaki yoksulluğu, suçu, niteliksiz eğitimi, kötü konaklamayı ve diğer toplumsal ve ekonomik faktörleri, ("normal", yasalara saygılı vatandaş sıfatıyla tarif edilen) "magandalar"ın adlarının koyulmaları ve küçük düşürülmeleri yoluyla halledilebilecek bireysel davranış problemlerine indirger. McRobbie'yi kültürel çalışmaların politik ve toplumsal meselelerin bu ahlakileşmesinin dışında düşünebilmeye yönelik uygulanabilir politik ve entelektüel bir alternatif olarak sunmaya sevk eden şey, her tipten siyasetçi ve

televizyoncu arasında hüküm süren bu dar uzlaşı mantığıdır ki, burada "toplumsal ve ekonomik örgütlenmenin temel yapılarının üzerinde yükseldiği değerler oldukça az sorgulanır, tabi o da sorgulanırsa." (2005: 20)

Kültürel çalışmaların bu tarz bir sorgulamayı üstlenmek için doğru adres olduğu konusunda McRobbie'yle aynı fikirdeyim. Benim açımdan, siyasetimiz ve daha geniş olarak kültürümüz içinde ahlakçılığın eleştirisi için, Birmingham, Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin (ÇKÇM) ahlaki panik üzerine erken dönem çalışması olan *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order* (1978) önemli bir başlangıç noktası sunabilir. Bu "klasik" metinde Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke ve Brian Roberts İngiliz toplumunun 1970'lerin başlarında "gasp"la ilgili bir ahlaki panik durumuna neden girdiğini, ama aynı zamanda "bu 'gasp' imgesinde yoğunlaşan ırk, suç ve gençlik temalarının nasıl krizin eklemleyicisi, ideolojik hareket ettiricisi" (s. viii) olarak hizmet eder hale geldiğini araştırmak üzere yola çıkarlar. Burada ahlak, hegemonik bir siyasal düzeni tesis etmenin ve korumanın yolu olarak görülür. Çalışma, aile, terbiye ve saygı gibi bu düzen tarafından pekiştirilen kabul görmüş birçok nosyona karşı çıkarak yazarlar, zamanın baskın küçük-burjuva etiğine yönelik bir alternatifin (1978: 161-4) –farklı kolonyal anlayışlara ve farklı ekonomilere kök salan ırkçılaştırılmış bir söylemin kurbanlarına yönelik etik bir sorumluluğun (*bkz.* Zylinska 2005: 41-61)– ana hatlarını çizerler. Stuart Hall'un geç dönem yapıtlarında, bilhassa yazılarının bir derlemesi olan ve Thatcherizm eleştirisine hasredilen *The Hard Road to Renewal*'da (1988b) siyasetteki bu ahlakçılığın eleştirisine özel olarak odaklanılmıştır. McRobbie kültürel çalışmalar alanındaki temel metinlerden biri olarak tarif ettiği *The Hard Road to Renewal*'ı popüler kanılar, önyargılar ve derinlere tutunan ahlaki değerler gibi apayrı öğelerin muhafazakâr ama kapsayıcı bir politika formu

içinde, 1980'lerin İngilteresi'nde Bayan Thatcher'ın "otoriter popülizm"inde nasıl yeniden telaffuz edildiğini göstermesi nedeniyle metheder. Hall'a göre demokratik popülizmle birleşen kapitalizm, 1980'lerin muhafazakâr politikasını "1960'ların sonunun inançlarına ve değerlerine, 1970'ler boyunca gelişen ve yeni toplumsal hareketlerle gey haklarını bünyesine dahil eden sol-kanadın radikalizmine karşı olabilecek en güçlü kontra" (McRobbie 2005: 25) olarak konumlanmasına yol açan ahlaki bir güç haline gelir.

Elbette ki, bugün "ahlak"ın biçim ve içerikleri değiştiğinden –9/11 sonrası ABD ve Avrupa'daki sosyopolitik şartlar 1970 ve 1980'lerin İngilteresi'nden farklıdır; ırkçılığın, toplumsal cinsiyetin ve cinsel kimliklerin kurulmuşluğuna, çeşitliliğine ve karmaşıklığına yönelik farkındalık daha fazladır; hem queer politikasındaki hem de yeni teknolojilerdeki gelişmeler dolayısıyla yeni yakınlık biçimleri gelişmektedir– kültürel çalışmaların baskın değerlere yönelik çözümlemesinin yeni bir modülasyonuna ihtiyacımız olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ayrıca kültürel çalışmalar geleneğinin bazı "klasik" metinlerinden –Althusser, Gramsci ya da Stuart Hall'un eserlerinden– yararlanmanın yanı sıra kültürel çalışmalar uzmanları tarafından, Giorgio Agamben, Michel Foucault, Michael Hardt ve Antonio Negri, Judith Butler ve Paolo Virno gibi düşünürlerde esinini bulan çokluk, biyosiyaset, performatiflik ve "başlı başına yaşam" üzerine yapılan son dönem çalışmalar üzerinden yürütülen ahlak soruşturmaları da geliştirilebilir (doğrusunu söylemek gerekise geliştiriliyor da). Bununla birlikte, bana öyle görünüyor ki kültürel çalışmalar sadece tarafsız bir iktidar analitiği değilse, ahlaka dair sorgulamasının bir etik tarafından yönlendirilmesine –ve eşzamanlı olarak bu etiğin ana hatlarını (refleksif ve performatif bir tarzda) çizebilme yetisine– ihtiyaç duyar (*bkz.* Zylinska 2005). Öne sürmek istediğim şey, bu "kültürel çalışmalar etiği"nin kaynağının,

Emmanuel Levinas'ın yapıtında kavramlaştırıldığı (ve daha sonra Jacques Derrida'nın ilerlettiği) tarzda ötekine karşı duyulan sonsuz sorumlulukta yattığıdır.[8]

Etik anlayışının geleneksel ahlak felsefesi söyleminin dışında ya da ötesinde olması ve gündelik yaşamın en alışılageldik olayları üzerine odaklanması sebebiyle Levinas'ın yapıtının kültürel çalışmalar için özellikle önemli olduğunu düşünüyorum. Levinas, "başkasının başkalığı" olarak tanımladığı şeyle günlük karşılaşmalar, aşina ve alışılagelmiş olana meydan okuyan karşılaşmalar üzerine eğilir. O halde Levinas'ın felsefesi, kültürel çalışmaların kültürü "bütününde bir yaşam tarzı" olarak kavramlaştırmasına ve materyal, gündelik ve alışılageldik olana yönelik ilgisinin oldukça yakınına yerleştirilebilir. Levinas için etik dışarıdan ya da yukarıdan empoze edilen bir şey değildir, aksine etik kaçınılmaz olandır. Etik olay, farkla, (nihayetinde bu farka sırt çevirmeye ve hatta onu yok etmeye karar versem dahi) bana hitap eden ve beni hem sorumlu hem de hesap sorulabilir hale getiren başkasının sözüyle ve yüzüyle her karşılamamda meydana gelir. O halde ben her zaman için başkasının, başkasına ait etik bir talebin tutsağıyım. Levinas'ın şiirsel ama aynı zamanda kısmen tehditkâr bir tarzda ortaya koyduğu gibi öznelliğimizin "İyiyi seçecek zamanı yoktur, bu suretle o, ışık huzmeleriyle birlikte habersizce içe işler", çünkü İyi, "ben onu seçmeden önce beni seçmiştir" (1998: 11). Bu karşılaşma aracılığıyla dünyadaki yerimin, cismani sınırlarımın, bana bir armağan olarak gelen dilimin farkına varırım. Ama aynı zamanda bu karşılaşma aracılığıyla, (kendimi ve başkalarını bu cinayetin "yalnızca" bir misilleme edimi, "haklı savaş"ın bir parçası olduğuna ya da ötekinin benden nefret ettiğine dolayısıyla –ya bir tecrit kampına yerleştirmek ya da ASDE ile teşhir etmek yoluyla– dünyamdan dışlanması gerektiğine inandırmayı başarsam dahi) benim "parıltılı konumum"u tehdit eden farkın yok edicisi, katili olabilirim.

Daha önce "kültürel çalışmalar etiği" olarak adlandırdığım şey, kendisini tam da baskın temsil ve siyasal katılım yapılarımız içinde marjinalleştirilen ya da bunlardan dışlanan başkalık formlarına verilen bu yanıtta açığa çıkarır. Doğrusunu söylemek gerekirse kültürel çalışmaların başlangıcından itibaren (farkında olmayarak) etiğin Levinasçı formunu icra ettiğini ve başkalığa, Levinas'ın güncel formları olarak "yabancı", "dul" ve "yetim"e (Levinas 1969: 77) açıklığın, kültürel çalışmaların itici gücü olduğunu (laf arasında bunun kültürel çalışmaların kısmen sorunsal hümanizimine de açıklama getiren türden bir şey olduğunu) söyleyecek kadar ileri gitmeyi dahi isterim.[9] Burada, yukarıda bahsi geçen Birmingham ÇKÇM'nin "gasp" ve siyahi gençliği de içine alan "ahlaki panik" eleştirisini; Dick Hebdige'in "ebeveyn kültür"ünün hegemonik tahakkümüne karşı direniş biçimleri olarak "alt kültürler" üzerine yaptığı çığır açıcı çalışmasını (1979); Erica Carter'ın alışveriş aracılığıyla siyasal öznelliğini kazanan kadın çözümlemesini (1984); Angela McRobbie'nin, "genç kızlar"ı, yatak odası poster kültürü ve kuşe kağıtlı magazinler gibi görünüşte banal kültürel pratikleriyle, "kültürel direniş"in katılımcıları olarak okumasını (1991); ya da Stuart Hall'un İngiltere'deki "yeni etnisiteler"i "batının çöküşü"nün ve politik-kültürel merkezle marjinleri arasındaki ilişkileri yeniden düşünmenin bir emaresi olarak teşhis etmesini (1988a) düşünebiliriz. Genellikle tanıtıcı ders kitaplarındaki ve özne üzerine derslerdeki kültürel çalışmaların "köken anlatıları"nda yer alan tüm bu bildik örnekler, yalnızca, geçmişte herkesi kapsayan "popüler kültür" etiketi altında marjinalleştirilen ya da ötelenen biçim ya da pratiklere değil ama aynı zamanda önceden adı dahi olmayan etkinliklere ve konjonktürlere yönelik bu açıklığın ya da konukseverliğin memniyetle karşılanması olarak görülebilir.

Sık sık atıfta bulunulan makalesi "Cultural Studies and its Theoretical Legacies"de Stuart Hall, manidar bir şekilde

kültürel çalışmaları "daha henüz bilmediği, henüz adlandıramadığı şeye her zaman açık olan bir proje", kültürel çalışmalarda, hem Levinas'ın hem de kültürel çalışmaların kökensel hümanizmine meydan okuyacak hümanist olmayan ya da post-hümanist bir etik için yer bulmamızı sağlayabilecek bir görüş olarak tarif etmiştir. ÇKÇM'nin entelektüel yörüngelerine dair bu tanım aynı zamanda, içerisinde kültürel çalışmaların ya önceden tanımlanmış toplumsal gruplar için kolayca bulunabilen tahribat ve adaletsizlik kategorilerinin uygulanmasına, "peşin hüküm çalışmaları"na indirgendiği (Butler, Laclau, Žižek, 2000: 230-3) ya da kültürel popülizmin, "aşağı kültür"ün halihazırda seçilmiş ve hor görülmüş biçimlerinin kutsanma alanı haline geldiği (Granham 1997) "dışarıdan bir bakış"tan daha karmaşık bir resim de yarattı.

Güçsüzlüğün Düzenbazlığına Karşı Kültürel Çalışmalar

Burada kültürel çalışmalarla ilgisinde sözünü ettiğim bu sorumluluk ve açıklık ne sadece kuramsal bir çaba olacak, ne de bir "ne olsa gider" politikasının, renkli ama anlamsız bir festivalde "kültürel farklar"ı kutlarken bütün seçenekleri sürekli olarak açık tutan çarpık bir liberalizmin reklamını yapmak anlamına gelecektir. Kültürel çalışmaların tasarlamamızda yardımcı olabileceği sorumlu bir politikanın, şiddetin ve antagonizmanın her türlü kimlik ve politik aidiyet biçiminin kurucusu olarak kabulünden filizlenmesi gerekecektir. Bununla birlikte –başkalığa olabilecek en az şiddetle nasıl yanıt verileceği hakkında her seferinde yeniden bir karara varmak için ve bu kararın sonuçları aracılığıyla düşünmek ve yaşamak için– ikili bir etik buyruk tarafından da desteklenecektir.

Şu ana kadar ortaya koyduğum temel noktaları özetleyecek olursak, böyle anlaşıldığında kültürel çalışmalar bize şunları sağlayacaktır:

1. Sağ, merkez ve sol üzerine güncel politik söylemler içerisinde, bu söylemlerin gönderme yaptığı "iyi", "kötü" ve "adil" gibi kavramları doğal hallerinden çıkarmak ve bunun yerine bu kavram ve değerlerin eleştirel tarihsel bir çözümlemesini sunmak yoluyla "etiksiz bir ahlak"ı sorgulamak.
2. Ahlakçılığa karşı ihtiyatlı olmak ki, bu, kaçınılmaz olarak "inanç politikası"nın (Brown 2001: 93-4) felce uğramasına yol açacaktır (*krş.* "şer üçgeni"ne karşı terörle savaş, yardım bileklikerinin tepeden bakan, övünen ve birbirleriyle yarışan sloganları, "etik alışveriş" ve hatta kendi politikasını sorgulamayı reddeden kültürel çalışmaların kendi ahlakçılığı).
3. Politika çalışmalarına kendi tarihinden –farka, marjinalleştirilmiş olana, kanonik olmayana ve dışlanana yönelik bir açıklıkta kendisini açığa çıkaran içeriksiz etik buyruğundan– yararlanarak etik bir ek sağlamak.
4. Duygulanımsal yatırımlarının hesabını verebilecek sorumlu bir politikayı kavramlaştırma olanağı sağlayarak sol için kuramsal bir çerçeve sunmak.

Akademik ve ticari bağlılıklarıyla birlikte üniversitenin kurumsal koşullarının ve içlemeye ve dışlamaya dair pratik politikasının eleştirisiyle kültürel çalışmalar, yerel ve ulusaşırı düzeyde akademi kurumunun içsel politikasıyla, "daha büyük bir dünya"nın politikası arasındaki sınırın yerini de değiştirebilir. Hem akademik disiplinciliğin geleneksel figürasyonlarındaki hem de daha geniş siyasal hareketlerdeki görece "marjinal" konumu, pekâlâ bir dayanıklılık konumu da olabilir– bununla birlikte bu önermenin kültürel çalışmalar uygulamacılarının bir çoğunun kendilerini daha geniş siyasal hareketlerle aynı düzeye getirme arzularına ters düştüğünün farkındayım. Ama bu "marjinal" konum, siyasal aktivizm ta-

rafından doğrudan doğruya yutulmayacak ve ahlakçı itilimlerini kontrol edebilecek entelektüel bir eleştiri ve sorumlu bir öğreti sağlayacaktır.

Levinas'tan ve bunun yanında yukarıda bahsedilen kültürel çalışmalar alanındaki düşünür ve metinlerden aldığı ipuçlarıyla sorumlu ve etik bir kültürel çalışmalar –bir yandan etik vaadi açık bırakırken– öylece dünya içinde olmaya, onun dönüşümüne, iktidar yapılarının yeniden tertiplenmesine ve yeni direniş ittifakları ve stratejileri üretmeye yönelik yeni olanak koşullarını tasavvur etmemize de yardımcı olabilir. Birleşmiş bir solun öncülük ettiği bir devrim telosuna odaklanmaktansa ya da aslında bu telosun kaybedilmesine yas tutmaktansa kültürel çalışmalar, "uzun süreli devrimci bir politikanın" (McRobbie 2005: 24) ana hatlarını çizmek ve liberalizm, Komünizm ya da demokrasi gibi daha uzun sosyo-tarihsel süreçlerle farklı derecelerdeki sismik patlamalarla ("1968", "9/11") saptaması-oldukça-zor olan, daha "rizomatik" gelişmeleri (ulusaşırı sermaye ve arzu akışları, sanal cemaatler) iç içe örmek yönünde çalışabilirdi. Kültürel çalışmalar alanındaki uzmanlar, tıpkı Nietzscheci bir düşünürün kolektif, popülist bir yirmi birinci yüzyıl versiyonu gibi toplumu "bayağı, erdemli bir teslimiyetin", olanak koşullarının neler olduğunu ve ahlaki ufkunun ne kadar uzağa gittiğini bildiğinden "yaşamdan çok az şey isteyen" "güçsüzlüğün düzenbazlığı"nın köle ahlakına karşı savunabilirlerdi (Nietzsche 1956: 179).

NOTLAR

1 http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk_politics/1594264.stm, giriş tarihi, 30 Haziran 2005.

2 Tereddüt ederek de olsa politikadaki bu türden bir ahlakileşmenin diğer neoliberal demokrasilerde de gözlemlenebileceğini eklemek isterim: Burada "ahlaki panik"ten 2002'deki tartışmacı politikacı Pim Fortuyn suikastine ve daha geniş anlamda Hollanda'daki "göç ve İslam" meselesine ya da Polonya'da homoseksüelliğin resmen tanınmasına yönelik din temelli protestolara cevaben de bahsedebiliriz. Bununla birlikte, tüm bu farklı ülkeler arasında çabukça paralellikler bulmak ve politikanın ahlakileşmesinin yegâne kaynağı olarak 9/11'i görmek konusunda ihtiyatlı davranmamız gerekir ki, bu yazının ABD ve Birleşik Krallık arasındaki izi daha kolay sürülebilecek paralellikleri ve her iki ülkenin de açık bir biçimde ulusal ve uluslararası politik gündemlerini 9/11 saldırılarının akıbetinde açıkça yeniden ifade etme tarzlarını soruşturarak başlamasının nedeni budur.

3 İstisna alanları üzerine bu düşünceler Agamben'den (1998) hareketle geliştirilmiştir.

4 http://adbusters.org, giriş tarihi, 30 Haziran 2005.

5 "Duygulanımsal yatırımlar"la duygusal etkilerden farklı bir şeyi kastediyorum. "Duygulanım" benim için daha çok "beden ve aynı zamanda zihin için eyleme gücünde artışı ya da azalma"yı (Deleuze 1988: 49) içerecek biçimde, *bir durumdan diğerine dönüşme kapasitesi* anlamına gelir. Böylelikle, her ne kadar benim duygulanımsal yatırımlara dair yorumum Deleuze'ün Spinoza üzerine yeniden-okumasından çok psikanalizle örtüşse de, duygulanımlar hem fikirleri hem de duyguları kapsar.

6 Her ne kadar ben felsefi düşüncenin kültürel çalışmaların içine derinlemesine işlediğini kabul etsem de burada felsefe, ayrı bir akademik disiplin olarak anlaşılmaktadır.

7 Bu paragraf, kitabım *Kültürel Çalışmalar Etiği*'nden (2005:4) yeniden gözden geçirilerek alınmıştır.

8 Bu yazıda, Jacques Derrida'nın Levinas'ın başkalık kavramını nasıl radikalleştirdiğini ve Levinasçı etik konukseverlik bağlamında yeniden düşünme biçimini çözümleyecek kadar yerimiz yok ama okuyucular Derrida'nın *Adieu: To Emmanuel Levinas* (1999) ve *Of Hospitality* (2000) adlı çalışmalarına başvurabilirler.

9 Kültürel çalışmaların tabiatında olan hümanizmin eleştirisi için Neil Badmington'ın bu kitaptaki yazısına bakılabilir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Beckett, Andy (2005), "Branded for Life" (review of Joseph Heath and Andrew Potter's *The Rebel Sell*), *Guardian*, review section, 4 June, p. 11.

Brown, Wendy (2001), *Politics Out of History*, Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto and Žižek, Slavoj (2000), *Contingency, Universality, Hegemony: Contemporary Dialogues on the Left*, London and New York: Verso.

Carter, Erica (1984), Alice in Consumer Wonderland", in Angela McRobbie and Mica Nava (eds), *Gender and Generation*, London: Macmillan, pp. 185-214.

Deleuze, Gilles (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco: City Lights Books.

Derrida, Jacques (1999), *Adieu: To Emmanuel Levinas*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Derrida, Jacques (2000), *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, Stanford, CA: Stanford University Press.

During, Simon (1999), "Introduction", in Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, 2nd edn, London and New York: Routledge, pp. 1-28.

Garnham, Nicholas (1997), "Political Economy and the Practice of Cultural Studies", in Marjorie Ferguson and Peter Golding (eds), *Cultural Studies in Question*, London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, pp. 56-73.

Hall, Gary (2002), *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory*, London and New York: Continuum.

Hall, Stuart (1988a), "New Ethnicities", in Kobena Mercer (ed.), *Black Film, British Cinema*, BFI/ICA Documents 7, London: ICA, pp. 27-31.

Hall, Stuart (1988b), *The Hard Road to Renewal*, London: Verso.

Hall, Stuart (1996a), "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London and New York: Routledge, pp. 262-75.

Hall, Stuart (1996b), "The Meaning of New Times", in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London and New York: Routledge, pp. 223-37.

Hall, Stuart, Critcher, Charles, Jefferson, Tony, Clarke, John and Roberts, Brian (1978) *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Basingstoke and London: Macmillan.

Hebdige, Dick (1979), *Subculture: The Meaning of Style*, London and New York: Routledge.

Laclau, Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York: Verso.

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

Levinas, Emmanuel (1998), *Otherwise than Being: Or Beyond Essence*, Pittsburgh: Duquesne University Press.

Littler, Jo (2005), "Anti-Consumerism, Cultural Change and the Limits of Reflexivity", *Cultural Studies*, 19:2, March, pp. 227-52.

McRobbie, Angela (1991), *Feminism and Youth Culture: From "Jackie" to "Just Seventeen"*, London: Macmillan (reissued in 2000).

McRobbie, Angela (2005), *The Uses of Cultural Studies*, London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage.

Moore, Kerry (2005), "Policing the 'Asylum Crisis': Anti-Detention Campaigns and Counter Discourse of Asylum in the UK", *Signs of the Times*, www.signsofthetimes.org.uk, 13 April.

Nietzsche, Friedrich (1956), *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, New York: Doubleday.

Singer, Peter (2004), *The President of Good and Evil: Taking George W. Bush Seriously*, London: Granta Books.

Zylinska, Joanna (2005), *The Ethics of Cultural Studies*, London and New York: Continuum.

5.

KÜLTÜREL ÇALIŞMALARIN SİZİN İÇİN NELER YAPABİLECEĞİNİ SORMAYIN, ASIL SİZ KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR İÇİN NE YAPABİLİRSİNİZ?

Kültürel Çalışmalar ve Alman Medya Kuramı

Geoffrey Winthrop-Young

"Alman Medya Kuramı" üzerine bir yazı, kültürel çalışmalar üzerine bir kitabın içeriği için tuhaf bir seçim. Bunların arasında nasıl bir bağlantı var, tabi varsa? *Almanların* medya üzerine çalışmalarını, Fransız, Japon ya da Amerikan uzmanlıklarından daha değerli kılan nedir?[1] Ve tüm bunlar neden umurumuzda olsun? Ne de olsa Almanlar, kültürel çalışmaları çok da fazla önemsemiyorlar. Raymond Williams ve ÇKÇM'nin Almancaya çevrilen temel yapıtları oldukça az sükse yaptı, Mike Brake'in *The Sociology of Youth Culture* ya da Dick Hebdige'nin *Subculture: The Meaning of Style*'ı gibi daha sonraki yayınlarsa, el değmemiş alt kültürlerin şifre çözümü için geniş kapsamlı birer elkitabı muamelesi gördü. Özetle kültürel çalışmalar, "geç ulaştı, alımlanması bir hayli seçici oldu ve pedagojik bir söylemde son buldu" (Horak 1999: 110). Rivayetlerin çoğuna göre bu tepkisiz karşılamanın suçlusu Frankfurt Okulu. Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisinin alçakça bilinç-biçimlendirme gücüne yönelik vur-

gusu, gelen tahrip edici medya mesajlarının şifresini çözmek için öznenin eleştirel failliğine paha biçen her yaklaşımı, bir kendini-aldatma pratiği olarak kapı dışarı etmeyebilirdi ama etti. Bundan dolayı birçok Alman kuramcı, İngiliz kültürel çalışmalarını Alman otomobilcileri, İngiliz arabalarını ya da Alman gurmeleri İngiliz mutfağını nasıl düşünüyorsa büyük oranda öyle düşündü: yani çok da düşünmedi. Şüphesiz kültürel çalışmalar uygulamacılarının Frankfurt Okulu'nu indirgemeci ve seçkinci olarak ters yönde damgalamaları kadar bu peşin hükümlü kültürel çalışmalar algısı da bilgiden yoksundur. Durum yalnızca yakın zamanlarda biraz değişti, gerçi, daha metin-ağırlıklı Amerikan yaklaşımının Alman uzmanlığının filolojik önyargısıyla daha uyumlu olduğu göz önünde tutulursa, İngiliz kültürel çalışmalarından ziyade Amerikan kültürel çalışmalarının daha fazla aşama kaydettiğine inanılabilir (Mikos 2002).

Peki, kültürel çalışmalardan çıkarı olanlar bu durumu neden önemsesin? Çünkü, muhtemelen Alman-olmayan en tahsilli gözlemci olan Geert Lovink'in sözleriyle "1980"den bu yana Almanca-konuşulan bölgelerde enerjik, küresel ölçekte eşsiz bir medya kuramı üretimi tekamül etti (Lovink 2004). Peki ama iddia edilen bu eşsizlik neden ibarettir? Nereden gelir? Ve yine kanalların ya da okyanusların ötesinden onu davet eder? Fazlasıyla seçici bir tarzda olsa da bu yazıda bu soruları yanıtlamaya çalışacağım. Bununla birlikte dengeli, nesnel ve kapsamlı bir "Alman Medya Kuramı" araştırması sunmayacağım. Bunun yerine yalnızca iki kuramcıya odaklanacağım –Friedrich Kittler ve Niklas Luhman– ve –Peter Sloterdijk, Klaus Theweleit, Hartmut Winkler ve Bernhard Siegert'in aralarında olduğu – başka birkaçına da küçük göndermeler ilave edeceğim.[2] Muhakkak ki bu isimlerden bazıları, bilirkişi onayı almayacaktır. Sloterdijk veya Theweleit'ın medya kuramcıları olarak nitelenip nitelenemeyeceği ya da Luhmann'ın medya *teknolojisi* araştırmasına kayda değer bir

şey katıp katmadığı oldukça tartışmalıdır. Ve Kittler (hâlâ) en önemli Alman medya kuramcısı olabilirken emsallerinden çok azı tarafından paylaşılan sıradışı bir konumu temsil eder. Bununla birlikte benim yaklaşımım tersi bir iddiaya dayanır: Ben Alman Medya Kuramı'nın (Lovink'in nitelemelerini aksettirecek olursak) en sıradışı konumda, en coşkulu biçimini aldığına ve aslında bu sıradışılıkların tam anlamıyla Alman medya-kuramsal üretiminin iddia edilen eşsizliğinin mümessili olduklarına inanıyorum. Ayrıca Kittler ve Luhmann'a dair nesnel açıklamalar sunmayacağım. Bunun yerine kimi radikal özelliklerinden daha az göze çarpanlarını açıklığa kavuşturmaya girişeceğim. Potansiyel olarak ihraç edilebilecek fikirler, düşünceler, uyarılar ve ince eleyip sık dokumaya değecek kılavuzlar, bunlardandır.

Bu noktada birtakım ikazlarda bulunmamız gerekiyor. Bu yazının başlığı, aksine işaret edebileek olsa da "Alman Medya Kuramı" diye bir şey yoktur. Avusturyalı medya uzmanı Stefan Weber'in makul açıklaması takip edilirse söz konusu olan en iyi ihtimalle (Weber 2003) birbirleriyle bağdaşmayan temel yaklaşımları birbirlerine –"betimleyici"yi "kuralcı"ya, "gerçekçi"yi "yapısalcı"ya, "araçsalcı" veya "insan merkezci"yi "post" ya da "anti-hümanist"e vs.– karşı kışkırtan karmakarışık bir medya-kuramsal *paradigma* gürühudur. İşinin ehli olan bir diğer gözlemci Reiner Leschke, parçalanmış bu takımın, (Eleştirel Kuram, bilişselcilik, sistemler kuramı, Foucaultcu söylem analizi gibi) günümüzde medya alanının *dışında* doğan Alman medya kuramlarının medya ontolojilerine yani (Kittler ve Vilem Flusserinkiler akla geliyor) yerleşik medya düzenlemelerinin yaygınlaştırılmasına dayanan kuramlara karşı saldırı konumuna geçmelerinden dolayı oluştuğunu iddia eder (Leschke 2003). Bu kakofoniyi nasıl tanımlarsanız tanımlayın asıl önemli olan, birçok ülkede medya araştırması bir ya da iki hegemonik yaklaşım etrafında örgütlenme eğilimindeyken Alman akademi sahnesinin

bu türden mütekâmil alfa-kuramların bariz yokluğuyla işaretlenmesidir. Entelektüel olarak Alman medya-kuramı arenası günceldir hatta daha da fazlasıdır, ancak sosyal anlamda (tam manasıyla) Alman Ortaçağında sıkışmıştır; yani iç çatışmaları merkezi bir otoritenin kurulmasını engelleyen itinayla korunan derebeyliklerin karmakarışık hallerini andırır.

Geniş çapta kabul görmüş baskın bir statüyü haiz olan bir kuramın yokluğu, anahtar terimlere dair ortak bir kavrayışın eksikliğine yol açar. "Araç" [*medium*] ya da "medya" gibi terimlerin neye gönderme yaptıklarına dair de genel bir kabul olmadığına göre Medya *Kuramı* yokken Alman Medya *Kuramı* da olmayacaktır. Örneğin, ideolojik farklarına rağmen, Birmingham modeli kültürel çalışmalarla Frankfurt modeli eleştirel kuram, kitle iletişim aracının ne olduğuna dair bir hayli dolambaçsız olan görüşlerde ortaklaşırlar. Ancak bu kavramsallaştırmalar, sözgelişi, Niklas Luhmann'ın iletişim aracını, "biçim" diye bilinen "sıkı bağlaşımlar"ın aksine sistem-kuramsal olarak, öğelerin "gevşek bağlaşım"ı diye tanımlamasıyla ya da Friedrich Kittler'in olumsal söylemsel ağları tarihsel açıdan belirleyen zaman eksenli maniptülasyon kapasiteleriyle donatılmış veri işleme teknikleri olarak medyaya dair ezoterik açıklamasıyla bağdaştırılamaz. Sonuç olarak, genelde daha kabul edilebilir bir medya tanımı içinde neticelenebilecek olan kuramsal bağlantılar ya da çapraz döllenmeler hem seyrek hem de güçtürler. Büyük ölçekli ekümenik kuruluşlarla ilgilenen birkaç uygulamacıdan biri olan Hartmut Winkler (Winkler 1997, 2002, 2004a) yakın zamanlarda "araç"a dair, Almanya'da kabul görmüş en önemli konumları tatmin edebilecek bir tanımlama girişiminde bulundu: doğrusunu söylemek gerekirse, bunu yapmak için en az altmış dokuz adıma ihtiyacı vardı (Winkler 2004b). Elbette bu böyle devam edemez. Alman eğitim sistemi, entelektüel afacanlığa karşı konukseverliğiyle bilinmez. Alman medya kuramı giderek artan bir şekilde, işleri yoluna koyması, ortalığı

temizlemesi, muteber bir paradigma kurması, akademik ve didaktik anlamda terim ve tanımlara dair tutarlı bir uzlaşıya varması ve bütünü kapsayacak kabul edilebilir disiplinci bir nesep sunması –kısacası pekişmesi ve kanon haline gelmesi– için yönetimsel ve kurumsal baskı altına alınıyor. Ancak şu anda, böylesi bir talep, deprem esnasında bir ev inşa etmek anlamına gelir –bu, güvenli bir mesafeden seyretmesi öğretici olduğu gibi yerine getirmesi de bir o kadar tehlikeli bir uygulamadır.

İlk hipotez: Almanya'da *medya*, İngiltere'de hatları eşit ölçüde belirsiz olan nesne *kültürü* içerisinde harcanan entelektüel enerjiyi çekmeyi başardı. Bu akademik odakların farklılaşan tarihsel deneyimlerin tortuları olarak görülmeleri gerekir. En bariz örneğe atıfta bulunacak olursak Alman postkolonyal uzmanlık alanı İngiliz mukabiliyle karşılaştırıldığında yeni yeni belirmeye başlayan bir gölgedir yalnızca. Nasıl öyle olmasın ki? (Sonrası da dahil olmak üzere) Alman kolonyal deneyimi, coğrafi olarak sınırlı ve kısa sürelidir; ve buna uygun olarak da gaddarlıkları unutulmuş oldu.[3] Sınıf sorununa gelindiğindeyse işler değişir. Meseleleri haddinden fazla basitleştirme riski taşısa da sosyokültürel ayrımları vurgulamada İngiliz geleneğinin daha fazla telaffuz edilmesinden dolayı –yani Almanya'da olduğundan daha fazla telaffuz edilmesinden dolayı– İngiliz kültür kuramının dikey farklılaşma mekanizmaları üzerine odaklanma eğiliminde olduğunu tartışmak istiyorum. Pierre Bourdieu'nün toplumsal ayrımlar üzerine yaptığı çalışmaların İngiltere'de, Almanya'dan çok daha büyük bir başarıya ulaşması; ya da Alman kültürel kuramının İngilizlerin işçi-sınıfı kültürüne yönelik çığır açıcı araştırmalarıyla mukayese edildiğinde çok az şey sunabilecek olması tesadüf değildir. Alman uzmanlık alanı bunun yerine homojenleşmeyle ilgili sorunları incelemeye daha meyillidir. Bu sonuncusu bir ulusu, halkı, ırkı ya da vatandaşlığı kalıba dökme girişimlerinin başarısıyla ilgilidir. Bu girişimler,

(kitaplar ya da bombalar yoluyla) karmakarışık bölgelerin Almanya içerisinde bir potada eritilmesinden Üçüncü Reich döneminde sosyal eşitsizliğin ideolojik olarak aşırı yüklenmiş bir biçimde tasfiye edilmesine kadar uzanır –ve Götz Aly'nin Holocaust ile Alman vergi mükelleflerinin mesuliyetini hafifletmek arasındaki bağlantıya yönelik birçok yerde tartışma uyandıran çalışmasına inanılacak olursa bu sonuncusu, savaş sonrası refah devletinin temeli ve daha eşitlikçi bir toplum mühendisliğine yönelik son girişimdir (Aly 2005). Bu girişimler, medya teknolojisinin gözle görülür oranda yayılmasına kaçınılmaz olarak bağlı olduğu için bu noktada Almanların medya ve teknoloji üzerine dikkate değer bir şekilde odaklanmaları açısından kilit bir unsur söz konusudur. Bunu yeteri kadar ayrıntılı biçimde açıklamak, daha geniş bir incelemeyi gerektirecektir; burada ben sadeleştirilmiş birkaç tarihsel imleçten daha fazlasını sunmayacağım.

İlk olarak Fransa, İngiltere gibi "normal" ulusların –normal, çünkü kendilerine özgü evrimleri, ulus-devletlerin doğuşu için bir norm olarak içselleştirilmiştir– gelişimiyle karşılaştırıldığında denebilir ki Almanya, "gecikmiş bir ulustur" (*die verspätete Nation*). Bu durum çoğu kez "Alman" politikasını 1870/71'e kadar biçimlendiren son derece ayrılıkçı olan (içsel ve dışsal) politik güçlerle bağdaşan görece körelmiş mübadeleye ve endüstriye isnat edilir. Sonuç olarak kültürel üretim uzunca bir müddet politik dağılma karşısında başlıca bağlayıcı faktör olarak görüldü. Alman yazınsal uzmanlık alanının daha başlangıcından itibaren, yazının beslenip büyütülmesiyle bir ulusun beslenip büyütülmesi arasında kurulan oldukça yakın ilişki Almanya'nın, diğer birçok ulusa oranla daha çok yazıyla varlığa getirildiğine yönelik erken farkındalığı doğrulamaktadır. Açık söylemek gerekirse Almanya bir tür medya ürünüdür (Çoğu kez öyle bir hissiyat oluşur ki, bu ulus varolmamış olsaydı da Marshall Mcluhan'dan Benedict Anderson'a kadar bir dizi kuramcı tarafından yazı ve ulu-

sun karışmışlığını gösterilmesiyle keşfedilirdi). Bu bugünkü Alman medya uzmanı kuşağının büyük bir kısmının neden yazın uzmanı olmaya koyulduklarını açıklamaktadır. Yazınsal çalışmaların statüsündeki fark edilebilir çöküş, doğrudan medya çalışmalarının öneminin yükselişiyle ilgilidir. Bununla ilgisinde geleneksel insan bilimlerinin güvensizliğinden geniş çaplı kaçış sadece Alman medya çalışmalarının işaretlenen peşin hükümlülüğüyle sonuçlanmamış aynı zamanda bu sonuncusunun geçmiş günlerde yazınsal çalışmaların payına düşen itibarın bir kısmının mirasına konmasını sağlamıştır. Başka bir yerde Winkler medya uzmanlarının neredeyse her sorunu bir medya problemine, medyanın kendisini toplumsal bir *a prioriye* ve kendi disiplinlerini varsayımsal olarak bir efendi disiplinine dönüştürerek kapasitelerini gözlerinde fazlasıyla büyütmeye meyilli olup olmadıklarını sorar (2004a: 189). Daha önce bahsi geçtiği üzere, yazınsal uzmanlık alanından medya çalışmalarına ithal edilen önemli yaklaşımların birçoğu, kökenleri itibariyle yazınsal çalışmalar için geliştirilmemiştir. Yazınsal metinlerin diğer medya tarafından değiştirilmesindeki kolaylık, birçok durumda ilgili yaklaşımda bir değişikliğin olmaması olgusundan ileri gelir. Lovink bu nedenle Almanların sahneye çıktığı dönem olarak 1980'leri seçmiştir, çünkü bu olağandışı dönem boyunca postyapısalcı sistem-kuramsal ve konstrüktivist kuramlar (ki, bunlardan hiçbiri ilk etapta yazınsal uzmanlık alanının kendi bahçesinde yetişmemişlerdir), Frankfurt Okulu ve Amerikan-tarzı iletişim çalışmalarının Alman versiyonuyla biçimlenen hâkim medya çözümlemelerine meydan okumak için yazınsal çalışmalardan göç etmişlerdir.

İkincisi, modern Alman tarihini anlamak için en can alıcı gelişmelerden biri, birleşmeyi takip eden ve bir nesil içerisinde öncelikle derme çatma tarımı endüstriyel bir süper güce dönüştüren hızlı sanayileşmedir. Bu geçiş, doruğuna Birinci Dünya Savaşı'nın teknolojikleştirilmiş kitlesel ci-

nayetlerde ulaşmış, Walter Benjamin'in "at arabaları"yla okula giderken şimdi kendisini açık bir gökyüzünde, "yok edici sağanakların ve patlamaların kudret alanında" bulan nesil imgesinde (1969: 84) yakalanmıştır. Bu travmatik değişimin pek çok etkisinden biri, bilhassa yirminci yüzyılın ilk yarısında teknolojiye yönelik yoğun bir entelektüel ve estetik uğraşının baş göstermesiydi. Bu uğraşı, diğer birçokları arasında Oswald Spengler'in, Ernst Jünger'in, Benjamin'in ve Martin Heidegger'in katkıları eşliğindeki –çoğu kez politik olarak sıradışı– bir teknoloji kuramları dizisinden ya da *Technikphilosophien*'den, kendi doğasına uygun olarak modern teknolojiyi modern öncesi toplum felsefesiyle kaynaştırmaya girişen belirgin Alman sağ-kanadı gibi yükselen "tepkisel modernizm"den (Herf) ve Weimar kültürünün zengin fütürist tasvirlerinden oluşan geniş bir yelpazeyi kapsar. Bu takıntı ve endişeler –çoğu zaman unutulmalarına ve hatta bilfiil hasıraltı edilmelerine rağmen– çağdaş Alman medya kuramında herkesçe bilinen teknololoji-merkezli yaklaşımlar için en önemli kaynaklardır. Sigfried Kracauer'in ünlü kitabının başlığındaki gibi, *Caligari'den Hitler'e* bir devamlılık olması ihtimal dahilindedir; ancak Caligari'den Kittler'e bir devamlılığın olduğu kesindir.

Üçüncüsü modern Alman tarihindeki diktatörlüklerin ve kurtuluşların, ne ölçüde medya vakaları olarak deneyimlendiğini anlamak önemlidir. En rütbeli Nazi teknokratı Albert Speer bir keresinde Üçüncü Reich'ı, içerisinde daha yeni gelişmiş iletişim aygıtlarının, devletin, "herhangi birinin iradesiyle denetlenebilecek ve hâkim olunabilecek muazzam bir santral"e dönüşümünü olanaklı kıldığı "modern teknoloji çağındaki ilk sanayi ulusu diktatörlüğü" olarak tanımlamıştı (1970: 522). Üçüncü Reich'ın son derece ayrılıkçı iktidar yapısının bir çözümlemesi olarak bu, (kendi kendini temize çıkarmanın yanı sıra) yanlıştır bu, ancak rejimin aşırı sinematografik ve radyofonik öz-sunumuna dair öznel deneyimine

işaret etmektedir.[4] Bir medya kuramcısı olarak hak ettiği takdiri görmemiş olan Klaus Theweleit bu düşünce çizgisini takip ederek, 1956/57'nin Alman yakın tarihindeki "en hızlı" kuşak kırılmasına damga vurduğuna dikkat çeker, çünkü bu dönemde Amerikan ve İngiliz ordularının radyo istasyonları, rock 'n' roll ezgilerinin 'top ten'lerini yayınlamaya başlamıştır (2004: 56). Müttefik orduları Almanya'yı 1945'te mağlup ettiler ama bu, rock 'n' roll'un Almanları kurtarmasından önce bir on yıla mal oldu. Theweleit'ın alkışlanan eseri *Male Fantasies*'i, içerisinde kurumsal ve teknolojik deneyimlerin, bütün bir kuşağı zalimliğe alıştırma tarzlarına yönelik geniş çaplı bir irdelemesiyse, –diğer birçok şeyin yanında– bunu takip eden diğer eserleri de savaş sonrası Almanya'sını şekillendiren medya deneyimlerinin kapsamlı bir incelemesidir. Radyonun 1950'lerin genç zihinleri ve bedenleri üzerinde, daha önce bu bedenleri kontrol etmeyi deneyen otoriter ve hatta faşist seslerin def edilmesine hizmet eden doğrudan bir etkisi olmuştur. Medya odağı, Sloterdijk'in ulusları provokatif bir biçimde, aynı medya ürünlerini dinledikleri ve izledikleri ve ardından birlikte üzüldükleri için bir "bir arada" bulunan gerilimli topluluklar olarak betimlemesiyle doruğuna ulaşır (Sloterdijk 1998).

Bunu akılda tutarak aynı oranda pervasız olan ikinci bir hipotezi de dile getirebiliriz: son iki yüz yıl içinde (pozitif ya da negatif çağrışımlı) kolektif bir medya deneyimleri ve sosyalizasyonları zinciri, Alman uzmanları arasındaki medya temelli yaderkliklerin –erken dönem Frankfurt Okulu tarafından taslağı çizildiği haliyle kültür endüstrisine kölelik olsun, Kittler'in "medyanın konumumuzu belirlediği" şeklindeki ısrarı olsun (1999: xxxix) ya da Luhmann'ın "içinde yaşadığımız topluma ya da dünyaya dair ne bilirsek bilelim kitle medyası aracılığıyla bildiğimiz"e dair aynı şekilde sabit inancı olsun (2000: 1)– farklı türlerini teşhis etmeye yönelik ortak yatkınlığın temel nedenidir. Burada işler ilginç bir hal almaya

başlar. Nicholas Gane'in belirttiği gibi Kittler'in yapıtı, teknolojik dolayım ve toplumsal bağlar arasındaki ilişki bakımından "*insan-sonrası* sosyoloji" (2005: 40; vurgu aslına ait) bağlamında ele alınması gereken mühim sorunları gündeme getirir. Aynı şey Luhmann ve diğer belli başlı kuramcılar için de söylenebilirdi; ve de bu "insan sonrası kültürel çalışmalar" diye adlandırılabilecek şeye uygun düşer.

İnsan sonrası kültürel çalışmalar? Bu ne anlama gelir? Buna dair genel bir bakış –henüz görünürde olmayan yeni yeni meydana gelen bir şey olduğu için genel bir bakış, o kadar– sunmak bu yazının kapsamını aşar. Bununla birlikte, ne zaman Alman medya kuramının belli başlı branşlarının önemini tartışmak söz konusu olsa, aşağıdaki maddeler bende konuyla alakalı oldukları izlenimini yaratırlar.

1. *Sonrası* ön eki, iddialara göre artık insanlarca yaratılmayan bir dünyayla baş edebilmek için geliştirilmesi gereken yeni bir kültürel çalışmalar modelini ima etmez. Yeni olanın, beyin gücüne dayanan tüm etkinlikleri oyunun dışına iten medya-temelli kültürel mekanizmalar ve ürünler kümesinin üstesinden gelebilmek adına kuramı daha teknolojik hale getirme meselesi değildir bu. "İlkin insanlar tarihteki ilk sırayı aldılar, şimdiyse makineler tarafından bir kenara koyuldular" türünden eski yer değiştirme safsatasını bir kez daha akla getirecektir. İnsan sonrası kültürel çalışmalar hareket noktasını, öforik[5] ya da kıyametvari bir tekno-kuramdan değil, Fransızların *ecole des annals*'ına, Manuel De Landa'nın *A Thousand Years of Non-Linear History*'sine benzer yaklaşımlardan ve hatta Peter Sloterdijk'in *Spheres* üçlemesi gibi oldukça spekülatif mega-projelerden alır. Odak, tarih boyunca çeşitli insan-altı ve insan-üstü düzeylerde yer alan kısa-orta ve uzun vadeli yapılaşma süreçleri üzerinedir.

2. Teknoloji üzerindeki odaklanma sadece insan sonrası kuram alanlarına akın etmekten ibaret olamaz; biyolojik meselelerle eleştirel bir uğraşının da bunun beraberinde gelmesi gerekir. Hayvanları yeni bir "posthümanist kuram"ın bütünleyici birer parçası haline getirmeye yönelik son zamanlardaki girişimler (Wolfe, 2003), Kittler'in kültürel tarihin medya-teknolojik zemini (Kittler 2000) ya da Bernhard Siegert'in *a priori* posta arkeolojisi (Siegert 1999) kadar gereklidir. Nihayetinde amaç, "gri" ve "yeşil" ekolojilerin karşılıklı etkileşimleri –iklimlerin ve bilgisayarların, memelilerin ve makinelerin medyanın ve mikropların etkileşimlerinden doğan konfigürasyonları– bakımından tarihin ve şimdinin çözümlemesine yönelik bir olanak sunmaktır.

Bu bağlamda temel projesinin biyolojik bir farklılaşma modeli sosyolojisine can sıkıcı bir aktarımda bulunmak olduğu göz önünde tutulursa Luhmann'ın yapıtı ayrı bir önem kazanır, (daha fazlası için *bkz.* Winthrop-Young 2003). Onun için izin verirseniz onunla başlayalım. İlk bakışta onun Alman medya kuramındaki yeri biraz kafa karıştırıcıdır: diğer çalışmalarının birçoğunun kapsamının, orijinalliğinin ve entelektüel kesinliğinin aksine doğrudan kitle medyasını ele alan yegâne metni *The Reality of The Mass Media*, tutarsız, teknolojik bakımdan yüzeysel ve çok da özgün olmayan "kişisel bir aforizma derlemesi"dir (Leschke 2003: 222). Nihayetinde Luhmann'ın Alman medya uzmanlık alanına etkisi, kuramının, sadece "kurtarıldıklarında" hakiki anlamda insani, uzlaşı-temelli bir iletişime imkân tanıyacak araçlar ya da vericiler olarak medyanın naif bir değerlendirmesini dışarıda bırakan teknolojik ve yanı sıra sosyolojik genişliğinin ötesinde bir medya kavramının soyutlamasına ve genellemesine imkân verdiği gerçeğiyle ilgilidir. Sayıları giderek artan kültür kuramcıları

arasında Luhmann'ın önemini kabul eden belki de en önde gelen isim olan Scott Lash, "toplumsal bağın kendisinin artık simgeseldeki bir değiş tokuşla ilgili olmaktan çıktığı ve iletişim oranlarıyla meşgul olmakla ilgili olduğu" yönündeki kavrayışı sebebiyle (Lash 2002: 111) Gilles Deleuze'ün yanında Luhmann'ı da "enformasyon çağının paradigmatik düşünürü" olarak ayrı bir yere koyar. Bununla birlikte Luhmann tarafından kavramlaştırıldığı haliyle iletişimin, insanların bütün o beyinlerine ve bilinçliliklerine rağmen kuramayacakları türden bir şey olduğunu akılda tutmak gerekir. "Yalnızca iletişim, iletişim kurabilir" (Luhmann 1994: 371). Bu düşüncenin en radikal yönü, iletişimin sabit bir biçimde birbirlerinin içlerini besleyen enformasyon, ifade ve anlama olarak üçe bölünmesi ya da bu üç-adımlı iletişimi insan zihnine bağlayan karmaşık yapısal çiftleşme nosyonu değildir. İletişimin kaynağı ve hedefi olarak liberal öznenin kendi konumundan indirilmesi de değildir. Önemli olan kendi kendisini yaratan iletişim arayışının, iletişimin eski zihinler yerine yeni makinelerle çiftlenmesini sağlamasıdır:

> Zaten bugün iletişimin ya da zihnin erişemediği işlemleri olan bilgisayarlar kullanılmakta... Bununla birlikte imal edilen ve programlanan makineler, bu türden bilgisayarlar, bilince ve iletişime şeffaf olmayan tarzlarda çalışırlar –ama yapısal çiftleme yoluyla yine de bilince ve iletişime tesir ederler. Kesin konuşmak gerekirse bunlar, görünmez makinelerdir. Bilgisayar ya da makinelerin analog tarzlarda zihne etki edip etmediklerini ya da zihnin yerine geçip geçemediklerini ve hatta zihni geride bırakıp bırakamadıklarını sormak, konuya açıklık getirmiyorsa yanlış soruyu sormak olacaktır. Mesele, bilgisayarın dahili işlemlerinin iletişim biçimleri olarak kavranıp kavranamayacağı da değildir. Aksine bu analogların hepsi bırakılmalı ve bunun yerine bilgisayarlar, kendilerinin oluşturabildikleri bir gerçeklikle, psişik ya da iletişimsel sistemler

> arasında bütünüyle bağımsız yapısal bir çiftleşme yaratabildikleri zaman bunun sonuçlarının neler olacağı sorulmalıdır. (Luhmann 1997: 117f.)

Luhmann bu düşünce çizgisini takip etmedi, ama fikirleri Kittler'den etkilenen Alman medya uzmanlarınca hemen benimsendi. Sonuç Alman kuramı sahnesinde şimdiye kadar sahnelenmiş en tuhaf eserlerden biri oldu: Kittler'in ve Luhmann'ın yapıtlarını melez bir alfa-kuram içerisinde eritme girişimi (ki, bu girişim, Hegel felsefesinin ölümüyle geride bıraktığı boşluğu ele geçirebilir) (*krş.* Maresch ve Weber 1999; ayrıca *bkz.* Winthrop-Young 2000). Bu türden üst-kuramlara verilen kaçınılmaz biçimde refleksif olan tepkiler yersizdir, enteresan unsurları da ellerinden kaçırmaktadırlar. Ezcümle Luhmann zihninde, iletişimin kendisine makineler arasında (içinde) yer bulduğu ve böylelikle bütünüyle insan girdisinden koparıldığı bir senaryo canlandırmıştı. Üstü kapalı biçimde insan emsallerinin yanında makineler-arası iletişim biçimlerine yer veren bir tür silikon sosyolojisinden bahsetti. Ek olarak –"görünmez makinelerin" ve/veya taklit insanların yerini alması gibi– alışılagelmiş tanıların yetersiz olduklarında ısrar etti. Ama tüm bunları, kendi senaryosunu geçerli kılacak teknolojilerin iç yüzlerine şöyle bir bakarak söylemiştir. İşte Kittler'in sahneye girdiği yer tam da burasıdır. Onun çalışması, Luhmann'ın kör noktasını iletişim materyalleri üzerine ayrıntılı bir odaklanma sağlayarak düzeltme gayesindeydi. Projenin kendisi hayalperesttir ancak gelecekte olabilecek insan sonrası bir kültürel çalışmalarına dair ilk tarifi sunmaktadır.

Bununla beraber ilk olarak, Kittler'in neyi hedeflediğini anlamak gerekir. Bu bağlamda onun postyapısalcılıkla teknolojiyi kendine has biçimde kaynaştırmasını Birleşik Devletler'deki gelişmelerle kısaca karşılaştırmak yararlı olacaktır. Okuyucular bilhassa 1990'ların başında ABD yazınsal çalışmalarının belirli sektörlerinin bilgisayar-destekli yazım

vaadiyle heyecanlandıklarını hatırlayabilirler. Jay Bolter, elektronik yazım uzamının "postmodern yazın kuramının aklanması"ndan farklı bir şey olmadığını (Bolter 1992: 24) ilan ederken George Landow'un programlanabilir bir biçimde başlıklandırılan *Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*'si, "hiper-metin"in, "neredeyse utandırırcasına edebi bir tecessümü'nü meydana getirdiğini ilan eder (Landow 1992: 34). "Tecessüm", "edebileştirme", "dramatizasyon", "örnekleme", "materyalizasyon"–bu gibi terimler, hiper-metin ve Fransız kuramı arasındaki ilişkiyi karakterize etmek için kullanıldı, bunların birçoğunun işaret ettiği şey, bu ikincisinin bir tür teknolojik düzeltmeye muhtaç olduğuydu. Büyük bir uçağın geri kalmış bir bölgeye belirlenen takvimden önce ulaşması ve bu nedenle bulutlar arasında daireler çizerek hava alanı personelinin iniş için uygun bir pisti kurmasını beklemesi gibi gerçekliğe iniş yapma şansı oldukça az olan Fransız kuramı da havada beklemek zorunda kalmış gibi görünüyor. Ama bir kez yeni teknolojiler yürürlüğe girdiğinde, bu teknolojilerin beraberlerinde getirdikleri, kuramın kendisinin gereksizliğine dair bir vaatten/beklentiden başka bir şey olmadı çünkü "yazıya dökmede doğal olmayan şey, elektronik iletişim aracında doğal hale geldi ve artık gösterilebildiği için bir şey söylemeye gerek kalmadı" (Bolter 1991: 143). Geriye bakıldığında eski-dünya kuramının, şans eseri yeni-dünya teknolojisi tarafından kurtarılmasına gülmemek elde değil. Bu neşeli hikâyenin altında eski, kıtalar arası bir aşk hikâyesi saklıdır: gürbüz ve hünerli ama henüz yontulmamış Amerikalı çocuk, kibar, sofistike, ama hâlâ sakar olan Fransız kızıyla buluşur. Kalpleri fetheden sevimli çocuk, bir çiftlik evinde kızın geçimini sağlamak için Batıdan kaçırılır adeta, kız ise yeni meskenine *je ne sais quio* bir kültürlülük bir üstünlük atfeder. Teknoloji kuramı temellendirir, kuram teknolojiyi yükseltir.

Amerikalı kuramcılar, Fransız kuramının yeni medya-teknolojik uyarlamasını kutlarken Kittler, onun medya-teknolojik temelini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Elektronik veri işlemenin nasıl Paris postyapısalcılığının bir örneklemesi olduğunu göstermek yerine Kittler, diğer şeylerin yanında, Lacan'ın imgesel, sembolik ve gerçekten oluşan üç kaydının, geç on dokuzuncu yüzyılın veri işlemesinin film, fonografi ve mekânikleştirilmiş (daktilo) yazım halinde üçe bölünmesinden (1999: 15f.) ortaya çıktığını ve Foucault'nun ani epistemik kopuşlarının medya geçişlerine bağlanması gerektiğini iddia etmiştir. Esas itibariyle Kittler, "toplumsal, kültürel ve epistemolojik yapılar"ın, "dolayımın teknolojik koşullarını önceden varsayması"na bakarak Foucault'nun "tarihsel *a priori*"sini, "teknolojik-medya *a priori*"sinin yerine koyar (Spreen 1998: 7). Foucault'nun kısmen soyut olan episteme nosyonu, "verili bir kültüre, ilgili veriyi seçme, depolama ve işleme imkânı sağlayan kurum ve teknolojiler ağı" olarak tanımlanan söylem ağları şeklinde somutlaştırılır (Kittler 1990: 369). Kültürün kendisi devasa bir veri-işleme mekanizmasına dönüşür. Dolayısıyla verili bir kültürün özgüllüğünü çözümlemek, veri girdisini, geçişini ve çıktısını düzenleyen tarihsel olarak olumsal olan teknolojik ve kurumsal özelliklere odaklanmayı gerektirir. Ve bu tekno-kültürel konfigürasyonlardan biri dolayısıyla –kesin olarak söylemek gerekirse "1800 söylem ağı"nın yeniden yapılandırılan dili ve veri-işleme teknikleri dolayısıyla– özne, yani "tarihsel bir yan ürün olarak bireyin imgesel ve tabi derinliği" gün ışığına çıkar (Poster 2001: 85).

Bir kez daha uç noktalara varabilecek kimi içerimleri anlamak önemlidir. Bu, ne öznenin "tarihsel bir yan ürün" statüsüne indirilmesi ne de tam tersine medyanın tarihsel özne statüsüne yükseltilmesidir. Bunlar eski kuramın havadisleridir, bunları ilk yayınlayan da kesinlikle Kittler değildir. Burada dikkati çeken şey, Kittler'in bir mülakatında biraz beceriksizce temas ettiği Hegelci ajandadır:

> Hayalini kurduğum, insanlarınsa teknolojiyle bilimin yalnızca sokaktaki insanlar için yapılmış aletler olduğuna inandıkları için duymaktan hoşlanmadıkları şey, makinelerin, özellikle de [Alan] Turing tarafından 1936'da kavrandığı şekliyle çağdaş zeki makine çağının, biz insanlar –biz, bir bakıma, büyük ölçüde ona dayandırılırız– için olmadığı, ancak doğanın, bu ışıldayan bilinçli kısmının, kendi kendisini beslediğidir [*sondern daß sich da die Natur, dieser leuchtende erkennende Teil der Natur, mit sich selbst rückkoppelt*] (Kittler 2002: 270).

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı yapıtı, tinselliğin teknolojikleştirilmiş bir bozumuna tabi kılınmıştır. İnsan zihninin işleme becerileri, –Lacan'ın terimleriyle– imgesel olana hiç müracaat etmeksizin simgeselin ortasında doğrudan bağlantılar tesis etmeyi hedefleyen hep daha iyi, daha hızlandırılmış ve karmaşık bir geri besleme döngüsü içindeki bir geçiş aşamasından daha fazlası değildir (Winthrop-Young 2005: 149-152). Bunu Luhmann'la birleştirecek olursak: Luhmann gözünde, insani-olmayan iletişim biçimlerinin bağımsızca varolduğu ve bunun yanında insani girdiye ya da –Luhmann'ın yalnızca ironik olarak başvurduğu terimlerle söyleyecek olursak- otonom öznelerin failliğine bağlı olan iletişim sistemlerinin yer aldığı bir senaryo canlandırmıştır. Bunlardan ilkinin veri işleme becerilerine odaklanan Kittler, makine/doğa arayüzü daha etkili çiftlemelere sahip olmadığı sürece insan zihninin ve bedeninin yalnızca gerekli aracılar olduklarını göstererek bu senaryoyu tarihselleştirir. Bunun gerçek bir insansonrası kültürel çalışmalar için bir çerçeve olduğunu tartışmak isterdim.

Buraya iki husus ilave edilmelidir. İlkin tüm bunların bilgisayarlarla, İnternetle ya da sanal teknolojilerle başladığına inanmak hata olacaktır. İnsan öznelerinin yaratılmalarının ve ardından gelen dışlanmalarının haritası, söz konusu öznelerin emirlerine amade gibi görünen eski medya altyapıla-

rı çözümlendiği zaman zaten çıkarılabilir. Kittlerci damarda yazan genç Alman medya kuramcılarının belki de en parlak ismi Bernhard Siegert, bunu postaneyle bağlantısı içinde göstermiştir (Siegert 1999). Siegert'in yaptığı şey, Jacques Derrida'nın kısmen belirsiz olan "posta ilkesi" nosyonunu (Derrida 1987; ayrıca *bkz.* Chang 1996) tarihsel olarak tayin edilebilir "posta *a priori*leri" dizisi içerisinde temellendirmektir. Öznelerin (tam tersine değil de) posta teslim aygıtıyla nasıl kurulduğunu, ön ödemenin gelmesiyle ve insanlarla posta şebekesi arasındaki arayüzlerin standartlaştırılmasıyla birlikte sonrakinin nasıl etkili bir şekilde kapalı devre haline geldiğini gösterir. Çünkü bir posta örgüsü içerisinde konumları ön-belirlenmiş olduğu sürece gönderenin ve alıcının olumsallıklarının bir önemi yoktur. Diğer bir ifadeyle posta, kapalı bir Luhmannıcı sistem olarak meydana çıkar (*bkz.* Winthrop-Young 2002; Winkler 2004a: 94-109, 133-35).

İkincisi Siegert'in, Derrida'nın posta çözümlemesinin posta sistemindeki somut yeniliklerle bağlantılandırılması gerektiği yönündeki ısrarı, belirli Alman medya kuramcıları arasında fark edilebilir huzursuzluğun bir parçasını oluşturur. Medya zeminleri konusunda unutkan olan hermeneutik ve/veya sosyo-ekonomik yaklaşımlara yöneltilen kimi eleştiriler giderek artan bir şekilde Derrida'yı hedef alır. "Elbette" Kittler, 1970'lerin sonuna kadar "Derrida'dan başka kimsenin, aklın bir tek değil ama sessiz sesi olduğunu iddia eden bir metin türü olarak felsefi söylemi özenle deşifre etmediğini" itiraf eder "ancak yapısöküm, Batı metafiziğine, *bir* diğer isimle "arkhe-yazı" olarak gönderme yapmayı sürdürdüğü sürece zaten transendantal ve kategoriktir, felsefi uzama saplanmış halde kalacaktır" (1979: 199). Bu erken itiraz, Kittler, Derrida'dan her bahsettiğinde tekrar tekrar karşımıza çıkacak olan iki önemli noktayı kapsar. İlk olarak Derrida'nın ("Platon'un Eczanesi"ndeki balmumu tabletlerinden *Archive Fever*'da e-mail üzerine önünde sonunda incir çekirde-

ğini dahi doldurmayacak geviş getirmelere kadar) medya-teknolojik hususlara yönelik gözle görünür düşkünlüğüne rağmen somut medya değişikliklerine karşı tuhaf bir umursamazlık söz konusu. *Of Gramatology*, sözün yazı üzerindeki Platon'u Rousseau'ya bağlayan metafizik yüklü ayrıcalığını resmederken yazıyı maksatlı bir biçimde sözün üzerinde gören iki bin yılın müdahalesini neredeyse hiç göz önüne almaz (Kittler 2003a: 500). Öyle görünüyor ki Derrida, teknolojik anlamda yeterli bir tarih bilgisinden yoksun. İkinci olarak ürkütücü bir biçimde öz-düşünümsel olmalarına rağmen Derrida'nın çözümlemeleri, kendi medya kuruluşları üzerine yeteri kadar eğilmezler. Kittler'e göre sözgelişi Derrida'nın iz nosyonu, Edison'un yivi hem işleyecek hem de bu yivin izini sürecek bir mile sahip fonografisi biçiminde teknolojik bir a priorye ihtiyaç duyar: "Derrida'nın gramotolojik *kökensel*-izi de dahil olmak üzere izi sürülen tüm kavramların Edison'un basit fikirlerine dayanmasının nedeni budur. Bütün yazıdan önce gelen iz –saf ayrımın izi okuma ve yazma arasında halen açıktır– basbayağı bir gramofon iğnesidir." (1999: 33).

Tüm postyapısalcı Alman medya uzmanlık alanının Kittler'le mutabık olduklarını söylemek anlamına gelmez bu. Aksine Kittler'in yapısökümün dolayımsallığındaki ısrarı, araç ve dolayımsallık nosyonlarında içerilen çelişkili imlemleri açıklığa kavuşturarak Kittler'in daha Foucault-esinli yaklaşımıyla ilgili durumu bütünüyle tersine çeviren dolayımsallık nosyonunun aksi yöndeki bir yapısökümüyle zıt düşer (örnek olarak *bkz.* Tholen 2002a, 2002b). Ancak Kittler'in yapıtı, içteki bu bölünmelerin ötesine geçerek, postyapısalcılık gibi bir şeyin gerçek anlamda hiçbir zaman olmadığı ya da en azından sadece birbirleriyle bağdaşmayan yaklaşımları kapsamak için yaratılan bir terimden ibaret olduğu ihtimalini ortaya koymuştur. (Kittler 2002: 31). Thomas Pynchon üzerine yakın zamanlardaki bir makalesinde Kittler, geleneksel uzmanlık alanının "sefilce başarısız" olduğu yerde Pynchon'un

metinlerinin çok daha önemli askeri-teknolojik yönlerinden kaçınmalarına imkân tanıması sebebiyle eleştirmenlerin el altındaki "postmodernizm" etiketine sığınma eğilimlerini dalga konusu yapar (Kittler 2002: 31). Aynı şey "postyapısalcılığa" da uygulanabilir mi? Teknolojiyle çoğu zaman yakından ilgilenmesine karşın, analog-dijital medya değişiminin tüm içerimlerini savuşturma gayesiyle gereksiz bir artçı eyleme dönüşebilir. O halde Amerikalılar, kuramın teknoloji üzerinden yürürlüğe sokulması hususunda; Almanlar ise bunun, yazının yeni biçimlerinin ötesine geçtiği ve bu yeni biçimlerin düşünümden geri beslendikleri hususunda ısrarcı olmakta haklılardı. Kittler, Friedrich Nietzsche'nin "yazım aletlerimiz, düşüncelerimize etki eder" (Nietzsche, Kittler'in alıntısı 1999: 200) şeklindeki savını alıntılamaya bayılır. Nietzsche ne hakkında konuştuğunu biliyordu: o daktilo kullanan (ve bunun üzerine düşünen) ilk filozoftu. Ancak öz-düşünümsel kıvrılma gerçekten önemli: yazım aletlerimiz aynı zamanda yazım aletleriyle ilgili düşüncelerimizi de etkilerler. Tüm medya çalışmalarının temel buyruğu bu olmalıdır.

Önünde sonunda hiçbir şey için değilse bile Kittler'in ve Luhmann'ın kuramlarının, birer uyarı, kuramın köşesine dikilmiş abartılı birer işaret direği olarak takdir edilmeleri gerekir. Tıpkı eski haritaların sınırlarında görünen ejderhalar gibi bunlar da *non plus ultra*'yı (emsalsiz olanı) temsil ederler: bütün bu kuram işi ne kadar ayrıntılı olursa olsun normal seyrinizin daha ötesine gidemezsiniz, çünkü bu noktada (Heideggerci bir bakışla her zaman için gücünü varlık tarihi ya da *Seinsgeschichte* üzerinde icra eden zorunlu bir çerçeve olarak görülen) teknoloji, kültürel üretimde belirleyici unsur haline gelir ve iletişim kendisini, onun kaynağı veya öznesi zannedenlerden uzaklaştırır.

Sonuç olarak izin verin bu mübalağayı, insan sonrası kültürel çalışmaların sıfır noktası olarak hizmet edebilecek daha acayip bir abartıyla bastıralım. 1991'de Manuel De Landa,

özellikle Humberto Maturana'nın kendi kendini yaratma kavramından (ki, Luhmann için büyük önem kazanır) esinlenen, askeri strateji ve teknolojinin evrimi üzerine bir çalışma olan *War in the Age of Intelligent Machines*'i yayımladı. Ürkütücü bir şekilde, Brechtci alışkanlıkları yıkma etkisini kullanan De Landa, sanki zeki silah sistemlerinin soyundan gelen ve kendi soykütüğünü yazmaya karar veren tarihyazımsal eğilimli bir yapay zekâymış gibi yazar. Açıktır ki böylesi bir "robot tarihçi" tüm insanlara farklı bir pencereden bakacaktır:

> Elbette ki, motoru ilk monte edenin insan olduğu gerçeği, bir robot tarihçinin canını fazlasıyla sıkılabilir: çünkü insanların rolleri, evrim diliminde kendine ait yeniden üretici organlara sahip olmayan makine-çiçeklerin bağımsız türlerine polen dağıtan işçi arılardan birazcık daha fazlası olarak görülecektir. Yine bu robot tarihçi, kendi silahlarının tarihinin izini sürmek için dikkatini orduların evrimine verdiğinde, insanların daha büyük bir askeri-endüstriyel makinenin, bir savaş makinesinin parçalarından daha fazlası olmadıklarını görecektir. (1991: 3)

Şimdi bu robot tarihçinin birdenbire hümanist ilgiler geliştirdiğini farz edin. Kültürel evrim hakkında ne söylerdi? Yazın tarihini nasıl yazardı? İnsanların, metinlerin üretiminde bir zamanlar olmazsa olmaz devreler oldukları gerçeği bu tarihçinin ilgisini çok az çekecektir; çünkü bir kez daha insanlar, makinelerin kendi kendilerine yani ilgili insan bilincine başvuramaksızın yazı yazamadıkları, işleyemedikleri ve aktaramadıkları dönemlerde, metinlerarası döllenme için gerek duyulan çalışkan böceklerden başka bir şey olarak görülmeyeceklerdir. Bir kez geri besleme mekanizmaları sınırlı insani işleme becerilerinin üstüne çıkacak biçimde evrim geçirdiğinde yazarlar, editörler, yayıncılar, eleştirmenler, okuyucular, büyük bir yazı aygıtının parçaları olarak kullanılıp atılabilir hale gelir. Bu post-hümanist manzarayı bütününde kültürel

üretime uygularsanız, Kittler ve Luhmann'ın kuramlarının nihai anlamda kendisine doğru yol aldıkları şeyi bir an için görebilirsiniz. Kimbilir belki de bu robot tarihçi, söylem ağlarına, medya yapılarına ve insani-olmayan kendi kendini yaratan iletişim sistemlerine dair çözümlemeleriyle yolunu açan insansı Alman seleflerine bir iki iltifatı çok görmeyecektir.

NOTLAR

1 Alman üzerine bir not: Alman üniversite sistemine ya da daha özgül olarak Alman tarihsel deneyimlerine gönderme yapan pasajlar dışında terim, kullanışsız "Almanca konuşulan" yerine bir kısaltma olarak kullanılmıştır; dolayısıyla Avusturya ve İsviçre'nin Alman bölgelerini de kapsamaktadır. "Alman" medya kuramı layıkıyla ele alan hiçbir uğraşı Frank Hartmann (200, 2003) gibi Avusturyalı medya kuramcılarının yapıtlarını elinden kaçırmayı göze alamaz, bununla (ya da tam olarak bu nedenle) onlardan bazıları kendilerini daha dar bir biçimde tanımlanan Alman geleneğinden ayrı bir yerde konumlandırırlar.

2 En kısa anket dahi benim bahsetmediğim birçok katkıyı kapsamak zorunda kalacaktır: Sybille Krämer'in dolayımlar arasılık ve performatiflik üzerine projesi; Mike Sandbothe'nin pragmacılığı medya çalışmalarına aşılaması, Bernhard Dotzler'in bilgisayar ve kâğıt makineleri üzerine çalışması, Wolfgang Hagen'ın medya ve elektrik üzerine çalışması ya da Michael Giesecke'nin baskı kültürüne dair kapsamlı keşfi. Bugüne kadar böyle genel bir bakış İngiliz geleneğinde görülmedi ama Geisler (1999) ve Werber'de (2003) kimi kısa bakışlar bulunabilir.

3 Alman birliklerinin Hereros katliamlarını ilk olarak Thomas Pynchon'un romanlarından öğrendiklerini itiraf eden birkaç Alman akademisyen tanıdım. Çok yakın bir zamana kadar bu konu (bazı) Alman Okullarında anlatılmıyordu.

4 Üçüncü Reich döneminde radyonun rolü düşünüldüğünde (radyo) sesinin ve gücünün arakesiti üzerine en ilgi çekici çalışmalardan bir kısmını Alman medya kuramcılarının üretmiş olmalarında şaşılacak bir şey yok (örneğin, Hagen 1991; Schmölders 2002; Gethmann ve Stauff 2005).

5 [Kendini aşırı derecede zinde, mutlu hissetme hali. -Çev. n.]

KAYNAKÇA

Aly, Gotz (2005), *Hitlers Volksstaat: Raub, Rassenkrieg und natwnaler Sozialismus,* Frankfurt: Fischer.

Benjamin, Walter (1969), *Illuminations: Essays and Reflections,* New York: Schocken.

Bolter, Jay (1991), *Writing Space: The Computer, Hypertext and the History of Writing,* Hillsdale: Lawrence Erlbaum. Bolter, Jay (1992), "Literature in the Electronic Writing Space", in Myron C. Tuman (ed.), *Literacy Online: The Promise (and Peril) of Reading and Writing with Computers,* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 19-42.

Chang Briankle (1996), *Deconstructing Communication: Representation, Subjects and Economies of Exchange,*Minneapolis: University of Minnesota Press.

De Landa, Manuel (1991), *War in the Age of Intelligent Machines,* New York: Zone Book.

Derrida, Jacques (1987), *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond,* Chicago and London: University of Chicago Press.

Gane, Nicholas (2005), "Radical Post-Humanism: Friedrich Kittler and the Primacy of Technology", *Theory, Culture and Society,* 22:3, pp. 25-41.

Geisler, Michael (1999), "From Building Blocks to Radical Construction: West German Media Theory since 1984", *New German Critique,* 78, pp. 75-107.

Gethmann, Daniel, and Stauff, Markus (eds) (2005), *Politiken der Medien,* Zurich and Berlin: Diaphanes.

Hagen, Wolfgang (1991), "Der Radioruf: Zu Diskurs und Geschichte des Horfunks", in Martin Stingelin and Wolfgang Scherer (eds), *HardWar/ SoftWar: Krieg und Medien 1914 bis 1945,* Munich: Fink, pp. 243-74.

Hartmann, Frank (2000), *Medienphilosophie,* Vienna: WUV.

Hartmann, Frank (2003), *Mediologie,* Vienna: WUV.

Herf, Jeffrey (1984), *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich,* Cambridge: Cambridge University Press.

Horak, Roman (1999), "Cultural Studies in Germany (and Austria), and Why There is No Such Thing", *European Journal of Cultural Studies*, 2:1, pp. 109-15.

Kittler, Friedrich (1979), "Vergessen", in Ulrich Nassen (ed.), *Texthermeneutik:Aktualitdt, Geschichte, Kritik*, Paderborn: Schoningh, pp. 195-221.

Kittler, Friedrich (1990), *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Kittler, Friedrich (1998), "On the Take-off of Operators", in Timothy Lenoir (ed.), *Inscribing Science: Scientific Texts and the Materiality of Communication*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 70-8.

Kittler, Friedrich (1999), *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Kittler, Friedrich (2000), *Eine Kiilturgeschichte der Kulturwissenschaft*, Munich: Fink.

Kittler, Friedrich (2002), *Short Cuts*, Frankfurt: Zweitausendeins.

Kittler, Friedrich (2003a), "Heidegger und die Medien- und Technikgeschichte. Oder: Heidegger vor uns", in Dieter Thoma (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, pp. 500-4.

Kittler, Friedrich (2003b), "Pynchon und die Elektromystik", in Bernhard Siegert and Markus Krajewski (eds), *Thomas Pynchon: Archive - Geschichte -Verschworung*, Weimar: VDG, pp. 123-36.

Landow, George (1992), *Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lash, Scott (2002), *Critique of Information*, London: Sage.

Leschke, Reiner (2003), *Emfuhrung in die Medientheone*, Munich: Fink. Lovink, Geert (2004), "Netzkompetente Philosophen", *Lettre International*, 64, p. 114.

Luhmann, Niklas (1994), "How Can the Mind Participate in Communication?", in Hans Ulrich Gumbrecht and K. Lud-

wig Pfeiffer (eds), *Materialities of Communication*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 371-87.

Luhmann, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (2000), *The Reality of the Mass Media*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Maresch, Rudolf and Werber, Niels (eds) (1999), *Kommunikation. Medien. Macht*, Frankfurt: Suhrkamp.

Mikos, Lothar (2002), "Die Rezeption des Cultural Studies Approach im deutschsprachigen Raum", in Andreas Hepp and Rainer Winter (eds), *Kultur-Medien-Macht: Cultural Studies und Medienanalyse*, 2nd edn, Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 161-71.

Poster, Mark (2001), *What's the Matter with the Internet?*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press. Schmolders, Claudia (2002), "Stimmen der Fuhrer: Akustische Szenen 1918-1945", in Friedrich Kittler, Thomas Macho and Sigrid Weigel (eds), *Zwischen Rauscheh und Ojfenbarung: Zur Medien-- und Kulturgeschichte der Stimme*, Berlin: Akademie, pp. 195-226.

Siegert, Bernhard (1999), *Relays: Literature as an Epoch of the Postal System*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Sloterdijk, Peter (1998), *Der starke Grund, zusammen zu sein: Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Frankfurt: Suhrkamp.

Speer, Albert (1970), *Inside the Third Reich: Memoirs*, New York: Macmillan.

Spreen, Dierk (1998), *Tausch, Technik, Krieg: Die Geburt der Gesellschaft im technisch-medialen Apriori*, Hamburg: Argument.

Theweleit, Klaus (1989), *Buck der Konige 1: Orpheus Eurydike*, Frankfurt: Stroemfeld / Roter Stern.

Theweleit, Klaus (2004), *Tor zur Welt: Fufiball als Realitatsmodell*, Cologne: Kiepenheuer and Witsch.

Tholen, Georg Christoph (2002a), *Die Zdsur der Medien: Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt: Suhrkamp.

Tholen, Georg Christoph (2002b), "Media Metaphorology: Irritations in the Epistemic Field of Media Studies", *South Atlantic Qiiarterly,* 101:3, pp. 659-72.

Weber, Stefan (2003), "Einfuhrung: (Basis-) Theorien fur die Medienwissen-schaft", in Stefan Weber (ed.), *Theorien der Medien,* Konstanz: UVK, pp. 11-48.

Werber, Niels (2003), "Media Theory after Benjamin-Neomarxist?" in Hans Ulrich Gumbrecht and Michael Marrinan (eds), *Mapping Benjamin: The Work of Art in the Digital Age,* Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 230-9.

Winkler, Hartmut (1997), *Docuverse: Zur Medientheone der Computer,* Munich: Boer.

Winkler, Hartmut (2002), "Discourses, Schemata, Technology, Monuments: Outline for a Theory of Cultural Continuity", *Configurations,* 10.1, pp. 91-109.

Winkler, Hartmut (2004a), *Diskursokonomie: Versuch iiber die innere Okonomie der Medien,* Frankfurt: Suhrkamp.

Winkler, Hartmut (2004b), "Mediendefinitionen", *Aledienmissenschaft,* 1:4, pp. 9-27.

Winthrop-Young, Geoffrey (2000), "Silicon Sociology, or, Two Kings on Hegel's Throne? Kittler, Luhmann and the Posthuman Merger of German Media Theory", *Yale Journal of Criticism,* 13:2, pp. 391-420.

Winthrop-Young, Geoffrey (2002), "Going Postal to Deliver Subjects: Remarks on a German Postal a priori", *Angelaki,* 7:3, pp. 143-58.

Winthrop-Young, Geoffrey (2003), "On a Species of Origin", *Configurations,* 11:3, pp. 305-349.

Winthrop-Young, Geoffrey (2005), *Friedrich Kittler zur Emfiihrung,* Hamburg: Junius.

Wolfe, Cary (2003), *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory,* Chicago: University of Chicago Press.

İKİNCİ KISIM:
YENİ KURAMCILAR

6.

ÖZEL (A)FEKT

Kültürel Çalışmalar ve Gilles Deleuze

Gregeory J. Seigworth

Yeni Bir Paradigma Yok

Büyük gürültü koparan olayların altında
sessizliğin küçük olayları yatar.

Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*

Çoğu kez pek sessiz olmasa da bütünüyle telaffuz edilmemiş ya da muhtelif sessizlikler içinde tam anlamıyla huzuru yerinde olmayan bir terimin peşinden gitmek gerekir.

Raymond Williams, *Politics and Letters*

En az yirmi beş yıl kadar önce kültürel çalışmalar bir kereliğine ve bir kez daha yeniydi. Stuart Hall'un 1980 tarihli makalesi "Cultural Studies: Two Paradigms", kendisini kültürel

çalışmaların durumuna dair tarafsız bir değerlendirme olarak sunsa da (kasabanın yeni paradigması olan) "yapısalcılığın" 1960'ların sonu ve 1970'lerin başlarındaki yükselişini sürdüreceği açıktı. Bu esnada kültürel çalışmaların kurucu paradigması olarak– Hall'a göre örneğini, Richard Hoggart, Raymond Williams ve E. P. Thompson'ın yapıtlarında bulabileceğimiz– "kültürelcilik" açıkça geriliyordu.[1]

Olsa olsa büsbütün gevşemiş bir uyumu paylaşan sözüm ona kültürelciler (metinlerde, tarihte, yaşanmış deneyimde bulunan) kültür alanının (toplumun ekonomik temeli olan) üretim ilişkilerine daima belirlenmiş bir şekilde sabitlenemeyeceği düşüncesine bağlı kaldılar. Evet, insanlar tarihi kendilerinin yaratmadıkları koşullar içerisinde yaparlar, ama tarihin motoru –faillik, değişim ve tarih yapma kapasitesi– tarihin her daim var olan ilişkiler dokusu olarak hizmet görecek "bütün bir yaşam tarzı"ndan (ya da Thompson'a göre "bütün bir mücadele tarzı"ndan) öyle kolaylıkla ayrılamaz. Yapısalcılar, bu formülasyondaki bir tür naiflik hissi uyandıran şeyden kaşınmaya başladılar ve (kıvırcık bir kafa gibi) fazlasıyla kıvır kıvır olan bu dokudan dolayı asapları bozuldu. "Tümüyle" etkileyici bir bütünlük olarak kültürün çözünmezliğine, hiçbir hususi ipliğe (ilk ya da son örnekte) görünürde bir önem bahşetmeden tahammül etmek mümkün değildi. Yapısalcılar, daha karmaşık bir belirlemeler dizisi dokumak –yani daha özgül olarak belirlenimci (ve temelde siyasal iktisatın ideolojik etkilerine odaklanan)– böylelikle de, Hall'un sözleriyle "naif, çıplak gözle görülemeyen yapı ve ilişkileri tam olarak açığa çıkarmak ve bunlara ışık tutmak amacıyla gerçekliğin karmaşıklığını azaltabilecek" (1980: 67) kavramlara biçim vermek için bu ipliklerin izini sürmek istediler. Ayrıca "kültürelciler"in, kendilerini artık birer imparatormuş gibi göstermeden, yapısalcıların dosdoğru bir şekilde görebilecekleri şekilde dokuyu seyrelttikleri de söylenebilir.

Böylelikle 1970'lerin sonuna kadar kültür çalışması kendi hareketlerini kıta Avrupası kuramının son durumuyla aynı seviyeye getirme sürecindeydi: o zamanlar yapısalcılığın, Marksizmin ve psikanalizin sarhoş edici karışımı (her ne kadar çok geçmeden Antonio Gramsci'nin genel olarak yazıları özel olaraksa "hegemonya" kavramı aracılığıyla biraz daha bükülebilecek bir duruma getirilse de) büyük oranda Louis Althusser'in lütfuyla şekillenmiştir. Hall'un 1980 tarihli yazısı, içine daldığı yeni serüvenler dizisiyle, denediği yeni kıyafetlerle halihazırda kültürel çalışmaların almış olduğu hale sadece bir resmiyet kazandırmıştır.[2]

Peki, öyleyse yirmi beş yıldan bu yana daha da "yeni" bir serüvenler dizisinin olanağı ne olabilir? Daha yakın zamanlarda *Radical Philosophy* dergisindeki bir mülakatında Hall'a şu soru sorulur: "bu iki paradigmanın geçmişte yaptıkları tarzda, bugün alanı düzenleyen yeni bir kültür nosyonu olabilir mi? Yoksa alan bölük pörçük olup kuramsal merkezini kayıp mı etti?" (Hall 1997: 25). Kısaca başlangıçtaki "bütün bir yaşam tarzı" olarak kültürden bir "imleme pratiği" olarak kültüre doğru gerçekleşen paradigma değişimini dile getiren Hall, sözlerini şöyle sonlandırır:

> Öğrenciler için yazıyor olsaydım hâlâ seçeceğim iki tanım olurdu ve bir üçüncüsü olduğunu söylemezdim. Zannediyorum siz imlemin anlam olmadığını, bunun bir duygulanım sorunu olduğunu söyleyen postmodern, Deleuzecü olan bir tane daha var diyeceksiniz, ama ben düzenleyici kültür fikrinde ilkinde olduğu kadar kökensel bir kırılma görmüyorum. (s. 25)

Bu yazının yolu, şu noktaya kadar Hall'la kesişecek: kültürel çalışmalar için yeni bir paradigma tahayyülüne lüzum yok, olsa da bu kesinlikle "Deleuzecü" olarak adlandırılmamalıdır.[3] Neden üçüncü bir paradigma olmasın? Çünkü Gilles Deleuze'ün yapıtının, halihazırda varolan

kültürel çalışmalar kuram-anlatısına açılan kendine mahsus üretken bir kapısı varsa, kültürel çalışmalara "kültürelcilik" tarafından (yani kültürel çalışmaların aydınlığa kavuşan öncüllerinin birçoğuna geri dönüş ve bunların yeniden dirilişi olarak) girecek ve sadece bundan sonra, hâlâ etkin bir biçimde alanı boydan boya işleyen "yapısallaştırma / imleme" eğilimleriyle tekrardan pazarlık etmeye başlayabilecektir. Özetle burada tartışma, Deleuze'ün ardından kültürel çalışmalara sanki yeni bir paradigması daha varmış gibi odaklanmayacak, çünkü böyle yeni bir paradigma yok.

Postyapısalcı bir hal alan eklemleme kuramı ve yapısal Freudo-Marksizmin yoğun ve baş döndürücü çalılıkları arasından geçen bir çeyrek yüzyıldan daha fazla süren dolambaçlı (ama kesinlikle verimsiz olmayan) bir yolun ardından –zamanından önce meydana gelen bir duygu yapısı da diyebilirsiniz– "kültürelciliğin" bir zamanlar eski-tarz, bayatlamış oldukları varsayılan ilgi alanlarının birçoğunun, geniş bir alana açılan kültürel çalışmaların değişik gündemlerinde adım adım yollarını buldukları yönünde bir hissiyat var. Elbette ki, bu ilgi alanlarının tek, birleşmiş bir cephe olarak bulunabileceği bir yer yok, yine bunların kültürelci geleneğin ufak tefek artıklarıyla açıkça saptanabilecek bir bağlantısını bulmak yönünde bir fazla bir beklenti olmamalıdır. Yine de yirminci yüzyılda kültürelciliğin sırf bu maksatla kazara yeniden uyarlanmasıyla –ve de (post ya da başka) yapısalcı yörüngelerin kolektif olarak belirgin bir biçimde tükenmesiyle– açığa çıkacak olan şey, yeniden üzerinde durulan şu konularda en fazla bir an için görülebilir: süreç, duyumsama ve duygulanım, devinim ve geçiş, ritim, yaratıcılık, imgelem, etik ve estetik bağlantısı, virtüel, dışavurumsal bütünlük ("bütün"), yaşam "güçleri" (vitalizm), yaşantı ya da deneyim, *bios* ve insan-olmayan maddesellik ya da –yarı-kolektif biçimde– yeniden dikkat çeken bir şey olarak anlaşılabilecek "ampirizm". Kültürel çalışmalardan çok önceleri doğan bu

ampirizm, deneyim ile deneyin bir ve aynı ses içerisinde (ilk ve son kez bir arada) ifade buldukları yerdir.

Bu sonuncusu –deneyim kavramıyla ampirik olanın ve ampirizmin yeni anlamı– bu yazının öncelikle odaklanacağı şey olacaktır. Beklendiği üzere yukarıda sıralanan yarı-kolektif özellikler, şimdilerde kültürel çalışmalarda "Deleuzecü" bir patlama olarak görülebilecek her ne varsa toparlamakta da yardımcı olabilirler. Deleuze kendisini her şeyden önce unutulmuş olan "deneyimle-buluşan-deney"in "ampirist"i ilan eder: Burada "daima deneyimlersiniz, deneylersiniz, yorumlamazsınız ama deneylersiniz ve bizim deneyimlediğimiz, deneylediğimiz şey her zaman gerçekliktir; varlığa gelen, yeni olan, biçim alan şeydir" (1995: 106). Amaç, bir zamanlar olduğu gibi, deneyim kavramını duygulanım olarak (insandan çok) duyulur dünyanın varlığına açmaktır, onun yalnızca varlığın bilme duyarlılığının yorumlayıcı güçleri içerisinde barınmasını sağlamak değil. Bugün, 'Deleuzecü kültürel çalışmalar" başlığı altında toplanabilecek şeylerin birçoğu bu deneyimsel, deneysel ihtirası şu ya da bu biçimde sürdürür, böylece, doğru ya da yanlış tüm nedenlere rağmen Deleuze, kültürel çalışmalar alanında ve başka birçok yerde çoğu öğrencinin kuramsal anlamda sevgilisi haline gelmiştir.

Artık böyle bir "sevgili" statüsünde olmamasına karşın Williams'ın kültürelciliği (ya da onun tercih ettiği gibi "kültürel materyalizm"i) dikkat çekecek derecede benzer bir ontolojik kalıbı benimsemiştir (buna karşın hiçbir zaman Deleuze gibi hümanizmin bazı kalıntılarını üzerinden tümüyle silkip atacak kadar kendisini koyvermemiştir). Belki de kültürelciliğin kendi tutulmasından kurtularak doğrudan Deleuze'ün –belirli bir zaman diliminde, 1970'lerin ortasında doğan ve sonrasında yapısalcılığı zorunlu bir yol ayrımı ya da alternatif bir paradigma olarak değil de kullanışlı bir ilave olarak dikkate alan– ampirizmiyle buluştuğu yerde, toprak altında kalmış gizli bir kültürel çalışmalar tarihi tahayyül etmenin,

hâlâ gerçekleştirilebilecek olanaklar bakımından ayartıcı olmasının nedeni budur.

Williams'a göre deneyim, kültürel çalışmalara yönelik operasyonların uzamını tanımlamakla kalan "düzenleyici" bir fikir olarak "kültür"ün ötesine geçti –belki de bir anlamda aşağısında kaldı ya da geçmişine doğru kaydı– (evet, düşünün bir kez: kültürsüz bir kültürel çalışmalar?). Basitçe ortaya koyulursa, deneyim ne kişisel olarak özneye (deneyimin sözde öznesine) *ait*tir, ne de sadece özne ve nesnenin ortasında bir uzamda yükselir. Dinamik potansiyeli aktif ve değişkenken, çağdaş kavrayışta çoğu kez izin verilenin çok çok ötelerine giderken deneyime nasıl görece bir özerklik verilebilir? Williams deneyimi sabit bir durumdan çıkarmak ve onu "mevcut olan ve devinim halindeki her şeyle; sabit, apaçık ve bilinenden, kişiselmiş gibi tanımlanan ve kavranan [her şeyden] kaçan ya da kaçıyormuş gibi görünen her şeyle" bağlantılandırmak için böylesi bir fikir üzerinde düşünme cesareti gösterdi (1977: 128). Onun "duygu yapıları" kavramı, tüm bu deneyim meselesine yaklaşmanın bir diğer yoludur ancak beklendiği üzere mütemadiyen yanlış anlaşılmıştır.

Kültürelci repertuvarın kurucu blokları arasında en acımasızca eleştirileni deneyim olduğundan Williams'ın kavram üzerindeki mücadelesine kısmen de olsa tanıklık etmek, son derece aydınlatıcı olabilir. Raymond Williams'ın geçmiş kariyeriyle ilgili kitabı *Politics and Letters*'ı (1981) oluşturan *New Left Review* mülakatlarında söz konusu edilen şeye dair aydınlatıcı bir örnek bulunabilir. Mülakatlar boyunca Pery Anderson, Anthony Barnett ve Francis Mulhern, Williams'ı pek çok kez, "deneyim" kavramını ihtiyatsız ve naif bir biçimde ele aldığı için eleştirdiler. "Deneyim"in –ve yanı sıra "duygu yapıları"nın– statüsüne dair bu esaslı sorgulama, Williams ve mülakatçıları arasındaki benzer ve karşıt yönlerin incelikli bir biçimde geçiştirilmesi bakımından oldukça öğreticidir. Ancak *Politics and Letters*'ın dört yüzü aşkın sayfası, başından sonu-

na etkileyici olduğu gibi, Williams'ın bıraktığı bariz bir izlenim de onun kültürel çalışmaların tıpkı kültür gibi "yekpare, dağılmayacak ve gerçek bir süreç" olduğu ve öyle kolayca parçalanıp yok olmayacağı kanısına sıkıca tutunduğudur.

Deneyim kavramına yönelik başlıca suçlama, Williams'ın (ya da diğer kültürelcilerin) inanmak istediği gibi ideolojik belirlenimden hiçbir zaman bağımsız olamayacağıydı. Hatta mülakatlarda, kültürel çalışmaların yapısal Marksist momente en çok gömüldüğü noktada Williams'a, Louis Althusser'e göre deneyimin "sadece yanılsamanın bir eşanlamlısı" olarak hizmet ettiğinin hatırlatıldığı bir yer vardır (Williams 1981: 168). Deneyim kavramına ayrıcalık tanınması noktasında kültürelciler, gerçekçi olmayan, kuramsal olarak desteklenemez bir iradeciliğin hayalini kurmakla suçlandılar.[4] Yapısalcı perspektiften ideolojik güçler ve bertaraf edilemeyecek diğer sosyokültürel / dilbilimsel yapılanmalar, insan öznesinin içine tepeden tırnağa işlemişti.

Mülakatlar boyunca belki de en aydınlatıcı an, Williams'ın deneyim kavramını kendisinin (ve kültürelcinin) doğduğu şafağın öncesine bağlamaya çalışan bir soruya verdiği cevapta karşımıza çıkar. Williams'a, onun "deneyim"e, genişletilirse, "duygu yapıları"na bel bağlamasının belirli bir "Leavisçi bir 'yaşam' nosyonu"nu tekrarlamaktan ibaret olup olmadığı sorulur. F. R. Leavis'ten farklı olarak Williams, kendi değerlendirmesinde, kültürel üretimi, romantikleştirilmiş bir geçmişin organikçiliğine özlem duyarak "tinselleştirmemiş", aksine onu, geleceğe bakan, doğmakta olan geleceğe doğru yönelen bir tarzda *maddileştirmeye* girişmiştir (buna karşın elbette bu maddileştirme görece geçici yaşam-süreçlerini duygulanım ve duygu olarak kuşatacaktır). Peki öyleyse, sonuçta kökeni itibariyle "kültürelci" olan bu paradigma, gerçekten de seleflerinden çok mu uzaklara gitmiştir?

Mülakatlarda bu ana kadar Williams'ın deneyimin yapıtındaki yeri hakkındaki en keskin sorulara dahi verdiği doğ-

rudan cevaplar oldukça sıcakkanlıydı, meydanı sıklıkla muhataplarına bırakıyordu (cevaplarının birçoğu, "Evet" ya da "Doğru görünüyor" ya da "Kabul ediyorum" ya da "Uygun buluyorum" diye başlıyordu). Ancak buradaki cevabı uzlaşmamakta fazlasıyla ısrarlı. Bu nedenle uzunca bir alıntıyı hak ediyor:

> Hayır. Bu oldukça açık olmalı. Çünkü ne de olsa, *The Long Revolution*'ın ilk bölümünün temel argümanı tam olarak doğal bir görmenin olmadığı ve dolayısıyla gerçeklikle doğrudan ve dolaysız bir temasın kurulamayacağıdır. Diğer yandan, dilbilim kuramının büyük bir kısmında ve göstergebilimin belirli bir tarzında epistemolojik olanın ontolojik olanı tümüyle massettiği karşıt bir noktaya varma tehlikesiyle karşı karşıyayız: bu durumda yalnızca bilme tarzları içinde varoluruz. "Dışsal" bir göndergenin olanağından şüphe duyuyormuş gibi görünen biçimci arkadaşlara –ki, birçoğu benim de arkadaşımdır– materyalizmin mutlak anlamda kurucu bir varsayımını, yani herhangi biri onu imlesin ya da imlemesin doğal dünyanın varolduğu varsayımını anımsatmak gerekir...
>
> Aksine tüm bilinç sürecinde –bu noktada fenomeni fazlasıyla vurgulamak isterim, çünkü kolay bir bilme yoktur, söz konusu olan çok kolayca bir isim bulmaktır, işte bu isim "bilinçdışı"dır– tüm vaka türleri, önerilen ya da kurulan imleme ve gönderme ilişkilerini kat eder. İmleyeni olmayan bir imlenenin olmadığını söyleyen biçimci konum, yaşadığımız şeyin yalnızca bir telaffuzdan ibaret olduğunu söylemekle aynı yere varır... (1981: 167)

Yapısalcı paradigmanın sınırlamalarını kendi gördüğü biçimiyle kısaca gözler önüne seren Williams, bundan sonra doğrudan, "kültürelci" atılımı ve bilhassa deneyim kavramına sürekli olarak gösterilen dikkati yeniden biçimlendirme noktasında kendi girişimlerinden bahsetmeye başlar.

Terimle ve terimin neyi kapsadığıyla ilgili doğuştan (ve kalıtsal) zorlukları seve seve kabul etmesine karşın Williams, "deneyim"in kültürel çözümlemeden öyle kolayca çıkarılıp atılmasına izin vermeyi ya da imleyici telaffuzların dik açılarının ve muntazam çizgilerinin altında sınıflandırılmasına kolayca müsaade edilmesini reddeder. Adı her ne olursa olsun duygu yapılarını da içeren "deneyim", değişim sürecinde, kaçış ve akışların tam ortasında, semantik elverişliliğin en uç noktasına doğru yol alan, "sabit, apaçık ve bilinenden kaçan ya da kaçıyormuş gibi görünen her şey"de haliyle de "henüz gelmemiş ve hatta çok defa da hiç gelmeyen"de mevcut olan şeyi kavramak bakımından hayati öneme sahiptir. (1977: 128-130). Williams'ın *Politics and Letters*'da sorulan soruya verdiği cevabın devamında söylediği gibi:

> ... sıkça duygu yapıları olarak adlandırmak istediğim bu alanları başlarda sıkça belirli bir tür bozukluk ya da huzursuzluk, uzak durduğunuzda ya da geri çağırdığınızda ara sıra bir gönderge bulabileceğiniz kendine özgü bir gerilim, belirli bir tür huzursuzluk ya da tedirginlik biçimi olarak gördüm. Başka bir ifadeyle bir duygu yapısının kendine özgü yeri, telaffuz edilmiş olanla yaşantı arasındaki bilinç süreci içinde vuku bulması gereken sonsuz bir mukayesedir. Yaşantı eğer hoşunuza giderse, deneyim için kullanabileceğiniz başka bir sözcüktür sadece: ancak bu düzey için bir sözcük bulmak zorundayız. Tümüyle telaffuz edilmemiş olmasına karşın, kendisini bir huzursuzluk, gerilim, tıkanma ya da duygusal bir sıkıntı olarak belli eden şey bana, gerek edebi dilde gerekse uylaşımlarda olsun, imleyenle imlenen ilişkisindeki büyük değişikliklerin kaynağıymış gibi geliyor. Bu süreç içerisinde en azından kıyaslamanın imkânını kabul etmek zorundayız. Peki, bu bir kıyaslamaysa neyin kıyaslamasıdır? Gediğin hemen deneyim gibi havalı sözcüklerden biriyle kapatılması durumunda bu sözcüğün, tartışmanın geri kalan kısmına talihsiz etkileri olabilir. Zira bu sözcük, bunun

daima üst bir aşama olduğunu ileri sürebilir ya da sınanmamış bir öznellikten bir tanrı yaratabilir. Ancak ben çoktan beridir kıyaslama sürecinin sıklıkla telaffuz etme tarzlarında vuku bulmadığına, yine de eninde sonunda telaffuzumuz içinde belirgin hale gelen değişikliklerin büyük bir kısmının kaynağı olduğuna, genellikle çok da sessiz olmamasına rağmen değişik sessizlikler içinde tümüyle telaffuz edilmeyen ya da tümüyle huzura ermeyen bir terimin peşine düşülmesi gerektiğine inanıyorum. Sadece bu terimin ne olması gerektiğini bilmiyorum (1981: 167-8).

Bu kavrayış gücü yüksek ve etkileyici pasaj –ontolojik ve epistemolojik olanın dengesiyle, (bilinçdışını, bilinçsizi vs.'yi de içeren) muhtelif bilinç süreçlerine daha kapsamlı bir biçimde dikkatini vermesiyle, (belirlenimlerin ve dilbilimsel imlemelerin yerini tutmak üzere "gerilimler" ve "basınçlar"la birlikte) duygu ve duygulanım alanlarını yüceltmesiyle ve "deneyim"i değişim / süreç, meydana gelme, "yaşantı" tarafına doğru tekrardan bükmesiyle– Raymond Williams'ın gitgide gelişen "kültürel materyalizm" projesindeki birçok ana özelliği aydınlatır.

Williams'ın *Keywords*'ü ilk olarak *Politics and Letters* mülakatlarından bir yıl önce yayımlandı ve tuhaftır ki, bir sonraki basımına eklenmesine karşın, içinde "deneyim" kavramı için ayrı bir başlık yoktu (mülakatçıları bu ihmali gözden kaçırmadı). Bununla birlikte ilk baskıda, daha ilginçtir ki, deneyim tartışması "bilim" ve "ampirik" başlıkları altında karşımıza çıkar ve her iki başlığa da on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar "deneyim" ve "deney"in (her ikisi de Latin kökenli bir sözcük olan *experiri*'den geldiğinden) birbirleriyle değişebilir olduğuyla ilgili birer not düşülmüştür. Williams deneyim ve deneyin bu ayrılışının, birbirleriyle ilintili ve bir diğerini takip eden kimi talihsiz sonuçları olduğunu belirtir: (1) (deneyimin kuramsal olmayan ya da kuram karşıtı bir şey olarak kalıba

dökülmesiyle birlikte) "ampirik" olan içerisinde kuramsal ve pratik arasında bir ayrım doğar; (2) bilimde, içsel (öznel) ve dışsal (nesnel) bilgi arasında bir bölünme cereyan eder; ve (3) "geçmiş deneyim ("ibretler") ve şimdinin deneyimi (tam ve etkin bir "farkındalık")" arasında kültürel/gündelik bir sınır çizilir (1985: 127). Williams'ın yapıtı kültürel çalışmalar içerisinde her şeyden önce "bütünlüğe" başvurmasıyla bilinir ve böylelikle çağdaş "deneyim" kavrayışının şimdilerde bir dizi dışlamaya (kuramın, yaratıcılığın, şimdinin ve geleceğin dışlanmasına) ve öznel olarak bilinci merkeze alan bir modele dayandığı olgusu, umutsuzca çözüme muhtaç olan ciddi bir sorun arz eder.

Deneyim kavramının tarihindeki kıvrılma, dönüş ve sapmalar, son olarak ve en ayrıntılı biçimde Martin Jay'in *Songs of Experience*'ıyla büyük oranda keşfedilmişken, burada canlanan kültürelcilik projesi için kilit nokta, Gilles Deleuze'ün ve yanısıra Frankfurt Okulu eleştirel kuramcısı Walter Benjamin'in derinlikli bakışları olacaktır. Peki, bu düşünürlerin birbirleriyle ve Williams'la ortak noktaları nedir? Temel olarak, dışlanmış olan deneyimi içleme ve içselleştirilmiş öznellikle dış dünyaya dair sahte sorunu çözme arzusudur. Deleuze ve Benjamin sadece, deneyime yönelik tüm dışlamaların yeniden entegrasyonuna başvurmaları ve kendi kendisine yeten bilinç modellerine düşmanlıkları noktasında kesişmezler, her ikisi de, fazlasıyla şüpheli bir karakterin yapıtına işaret ederler: Immanuel Kant. Kant'ı, Benjamin ve Deleuze'ün husumetlerinin odağı haline getiren unsur, belki de her şeyden çok onun "deneyim" kavramını yorumlama tarzı (ya da onu parçalaması) oldu. Benjamin, Kant'ı "yakalamak"ta kararlı olduğu bir "despot", en büyük düşmanlarından biri diye ilan ederken (1994: 125) Deleuze, Kant'ın eleştirel felsefesi üzerine kitabını "düşman"a dair şefkatli bir çalışma olarak adlandırmıştır (1995: 6).[5]

Williams gibi on sekizinci yüzyılın son kısmında meydana gelen dönüşümlere dönüp bakan Walter Benjamin'in eleştirisinin büyük bir kısmı doğrudan, Kant (ve sonrasında yeni Kantçılar) tarafından deneyimin güzergâhının, bilginin "olanağı" olarak hizmet etmesi bakımından söz konusu deneyimin önemini asgari düzeyde hesaba katan "içi boş" bir epistemoloji üzerinden değiştirilmesini hedef aldı (Benjamin 1996: 102). Benjamin, "deneyim"i "bilginin deneyimi" ile birleştirmeyen "daha üst bir deneyim kavramı" (Wollin 1989: 211) olarak düşündüğü şeyi yaratmakta kararlıydı:

> Paradokslu gibi görünse de deneyim aslında bilginin deneyiminde cereyan etmez, çünkü bu basitçe deneyimin bilgisidir, bundan dolayı da bir bilgi bağlamıdır. Bununla birlikte deneyim, bu bilgi bağlamının simgesidir, dolayısıyla da ait olduğu şeylerin düzeni, bilgininkinden bütünüyle farklıdır. (Benjamin 1996: 95)

Benjamin, her ne kadar seçtiği "simge" sözcüğü burada biraz "yersiz" olsa da, bu sözcüğü "sadece farklı kavramsal alanlara" işaret etmek için kullandığını ekler. Deneyim kavramı bir zamanlar kendine mahsus, duygulanımsal, içgüdüsel bir ontolojik bilme tipini ya da Benjamin'in tabiriyle "spekülatif bilgi"yi haizdi. Kant'tan sonra deneyim kavramı kendi başına deneyimin şimdiye / geleceğe yönelen *deneyi* olarak kendine has sezgisel bir bilgi tarzını (ki, bu Williams'ın "tam ve etkin bir 'farkındalık'" olarak "şimdinin deneyimi"ne yaptığı göndermeden hiç de farklı değildir) artık sağlayamaz oldu. Kant'a göre deneyim, anlama yetisinin yasalarına itaat eden bir sezgi yetisi olarak şadece hüküm veren daha üst, bir bilginin ilgisine hizmet eder.

Deneyimin Kantçı versiyonuyla ilgili iki asli sorun tespit eden Deleuze'ün eleştirisi de benzer bir yaklaşıma sahiptir. İlk olarak Kant'ın aksine bilgi, ona zeminini sunar gibi görünen

"deneyim"le mutlak anlamda hiçbir benzerlik taşımamaktadır. Yani deneyim ve bilginin deneyimi, bir tür benzerlik ve tanınma kipi yoluyla iş görmez. Deleuze bu gizli takip operasyonuna dikkat çeker: "Kant'ın psikolojik bilincin ampirik edimlerinden gelen sözüm ona transandantal yapıların izini sürdüğü açıktır: kavrayışın transandantal sentezi doğrudan ampirik kavramadan çıkarılır vb." (1994: 135). Hem Benjamin hem de Deleuze için deneyim –kategorik olarak bağlantısız ve sınırsız partikülden oluşan– bilgiye benzemediği gibi sadece duyumsamanın ve duyusallığın ahenkli simetrik sentezlerine de ulaşmaz.[6]

Deleuze'ün de belirtmek istediği gibi "olanaklı deneyim"in herkesçe bilinen Kantçı "koşulları" "gerçek deneyimin alt koşulları"nda zaman zaman yer alırlar ve bunlar tarafından kuşatılırlar; bu "alt koşullar" (periferal olarak bilincin aşağısında) hâlâ edimde bulunurlar ama bilginin konumuna yükselmeden. Kant transandantal olanı doğrudan doğruya ampirik olandan türettiği için de onun felsefesi deneyimsel olanı daima "dışsal kadar içsel de olmak üzere hiçbir şeyin kaçamadığı olanaklı deneyim" alanına dönüştürmüştür (Deleuze ve Guattari 1994: 46). Velhasıl Williams'ın (yukarıdaki uzun alıntıda) söylediği gibi, "tüm vaka türleri, önerilen ya da kurulan imleme ve gönderme ilişkilerini kat eder". Bunun gibi deneyimin koşulları da altından kolay kalkılabilir ya da bilinçli kavramanın dikte etmesiyle kolayca özümsenebilir nitelikte değildirler, Williams'ın söylediği üzere kolay bir isim olan "bilinçdışı"nın altına da girmezler. Ancak bu "vaka"lar ya da olaylar –sınırlar koyan, baskıları sürdüren, potansiyeller sunan– bir güç (ya da daha doğrusu bir güç duygusu ya da duyarlılığı) sarf ederler ki bu güç, psikolojik bilincin ya da herhangi türden her yanı kaplayan bir epistemolojinin olanaklı deneyimini tüm yönlerden aşarlar.

Kantçı deneyim kavramının –ki, Kant'a değin transandantal olarak ele alınmamıştır– yol açtığı ikinci büyük sorun,

dahil edilmesi gereken birçok şeyi, Benjamin ve Deleuze'ün kendi bakış açılarınca tartıştıkları deneyim denkleminin dışında bırakmasıdır. Aslına bakılırsa Benjamin, kendi felsefesinin tohumlarını kasıtlı olarak, ilerisi için, Kant'ın kararlılıkla hükmettiği sınırların ötesine eker. Benjamin'in şikâyetçi olduğu şey şudur:

> Kant'ın epistemolojisi, metafizik alanın çeperini genişletmez çünkü bünyesinde diğerlerini dışarıda bırakan verimsiz bir metafiziğin ilksel unsurlarını barındırır. Epistemolojide her metafizik unsur, bilginin, tüm özgürlüğü ve derinliği içerisinde deneyim alanından ayrılmasıyla kendisini dışavuran bir hastalığın mikrobudur... Burada –felsefi yaklaşımın tarihsel tohumunun olduğu yerde– metafizik hakikatlere hiçbir zaman götüremeyecek derinlemesine bir keşif olarak deneyim ve henüz metafizik araştırmanın mantıksal uzamını yeterince belirleyememiş bilgi kuramı arasında çok yakın bir bağ vardır. (1996: 102-3)

Kantçı deneyim kavrayışı, Benjamin'in bakış açısından ciddi bir biçimde kirletilmeyi gerektiren, aralıksız süren bir saflaştırma süreci içinde, tüm "metafizik bakteriler"in karantinaya alınmaları ya da köklerinden sökülüp atılmaları yönünde hareket eder. Bu nedenle Frankfurt Okulu'ndan yol arkadaşı Theodor Adorno'nun, Benjamin'in "iyi ayarlanmış bir bilincin normal olarak boyun eğdiği kısıtlamalara ve tabulara kayıtsız kalarak kendisini alışılmış olandan ayırmış bir deneyim tipine başvurduğu"nu iddia etmesinin nedeni budur.

> Benjamin tüm modern düşüncenin sorgulamaksızın kabul ettiği bir sınırı, anlaşılamaz dünyaların alanına girilemeyeceği yönündeki Kantçı buyruğu hiçbir zaman kabul etmedi... Benjamin'e göre deneyim normlarınca alışılagelmiş bir biçimde dışarıda bırakılan her şeyin, kendi somutluğunu soyut bir evrensellik şemasına tabi kılarak harcamak yerine bu somutluğa,

> ölümsüz yanına sadık kaldığı ölçüde deneyimin bir parçası olması gerekir. (1988: 4)

Benjamin'in yapıtında, deneyimin görünürde en gündelik, maddesel olarak en itaatsiz, insandan-başka, duyusal-olmayan ve cisimsiz yönlerine, insanın anlama yetisinin ve aklının daha çok "bilinen" dünyasıyla aynı oranda saygınlık atfedilir.

Benjamin'in "deneyim"in, "bilginin deneyimi"yle talihsizce birleşmesi olarak gördüğü şeyden Deleuze, benzer bir küçümsemeyle "Varlığın duyusallığı" diye bahseder ve bunun yerine deneyim kavramı olarak "duyulurun varlığı"nı önerir. Burada deneyim, benzerliğe, temsile ya da (yeniden) tanımaya dayanan herhangi bir düşünce imgesine ya da kipine tam anlamıyla boyun eğmiş değildir ama daha çok temsili-olmayan, duygulanımsal olan ve ne bir özneye ne de bir nesneye (ne içeriye ne de dışarıya) ait olan bir şeydir. O halde deneyimin koşulları, zorunlu olarak tekrarlanmaksızın, gerçekleştirilmeksizin, sentezlenmeksizin ya da süreç içerisinde bir şekilde bütünüyle atlanmaksızın bilme yetileriyle sıkı bağlar kurabilecek sıradan duygulanmaların, duyumsamaların ve yoğunlukların açık ve içkin alanı olarak yeniden tasarlanır.[7]

Kant'ın ardından deneyimin aşağılara savrulmasının bir sonucu olarak Benjamin, Deleuze ve Williams, "genellikle çok da sessiz olmamasına rağmen değişik sessizlikler içinde tümüyle telaffuz edilmeyen ya da tümüyle huzura ermeyen" her şeyi kapsamak adına, kıyıların eteklerinde kalan ya da şu "ihtişamlı" deneyim "sözcüğü"nün uzak ya da yakın bütün menzillerinde ikamet eden her şeyi tayin etmek için –sırasıyla "duyusal olmayan yakınlık", "virtüel" ve "duygu yapıları" olmak üzere– kendi alternatif kavramsallaştırmalarını geliştirdiler. Elbette ki, Benjamin, Deleuze ve Williams'a sıklıkla yöneltilen ve bu isimlerin her birini –kendi tarzlarında– çağ-

dışı ya da en azından çağdaşlarıyla uyumsuz olarak resmeden eleştirilerin çoğuna deneyim konusundaki bu inatçılığın da fazlasıyla katkısı olmuştur.

Williams bu çağdışılığı en az Benjamin ve Deleuze kadar –belki de onlardan daha fazla– hissetmiştir; kendi konumunu açık ve net kılmaya yönelik en samimi girişimleri dahi, deneyim hakkındaki görüşlerine yönelik eleştirileri gidermeye yetmemiştir. *Politics and Letters*'ın çıkışından yaklaşık bir yıl sonra Stuart Hall, çok fazla öne çıkmamasına ve oldukça iyi niyetli olmasına karşın Williams'ın "yeterince tatmin edici olmayan 'duygu yapıları' kavramını üreten ve kuramsal etmenleri devre dışı bırakmaya devam eden... gözden geçirilmemiş 'deneyim' nosyonu"yla (1990: 62) ikna olmayan açıklayıcı bir eleştiri yazısı yayımladı. Ayrıca Hall, "deneyimsel paradigma"nın Williams'ın yapıtında, belirlenim, toplumsal bütünlük ve ideoloji gibi anahtar sorunlar etrafında bazı "kuramsal dalgalanmalar"a yol açmaya devam ettiğini de yinelemiştir (s. 63). Hiç şüphe yok ki, süregiden bu tür dalgalanmaların, deneyimsel ya da kültürelci paradigmanın ölümünü hızlandıracağına inanılmaktadır. Ama ya bir geri dönüş için bu paradigmayı daha önce hiç olmadığı kadar dengede tutacak olan, tam da bu paradigmanın "kuramsal dalgalanmaları"ysa? Her şeye yeniden başlayacak kültürelci / deneyimsel bir paradigmanın kavramsal ve pratik değerinin tekrardan savunulabilmesi için daima çağdışı olan bir çağrı yapılabilir mi?

Bu konuda ufuk açıcı ilk kavrayış, arkadaşı Walter Benjamin'in yazılarıyla kendisini birçok kez çileden çıkmış ve allak bullak olmuş bir halde bulan Adorno'dan gelir. Benjamin'in deneyim kavramına dikkat çeken Adorno, kavramın neredeyse bütün modern felsefenin ana hatlarının ne kadar da dışında kaldığını ve bu yüzden [Benjamin'in eleştirmenlerince kullanılan] ölçütlere fazlasıyla "aykırı" olduğunu, "Bergson'un yaptığı gibi, kendisini onlara karşı savunmak

için bu kavramı hiçbir zaman aklına dahi getirmediği"ni belirtir (1988: 4). Doğrusunu söylemek gerekirse (her ne kadar Williams için geçerli olmasa da), Kant'a karşı Deleuze ve Benjamin'e panzehiri sağlayan, erken yirminci yüzyıl Fransız düşünürü Henri Bergson'un yapıtıdır.[8] Bergson, Kant'ın deneyim metafiziğinin en tutarlı ve en incelikli eleştirmeniydi ve onun kavramsal sınırlamalarına dair eksiksiz tarifleri bu zor durumdan çıkmanın bir yolunu arayan herkes için büyük önem taşıdı. Bilhassa dikkat çekici bir pasajında Bergson, Kant felsefesinin, sanki "bir festival akşamında ampullerin birer birer yanarak bir abidenin ana hatlarını aydınlatmalarına benzer bir şekilde büyük keşifler de sadece önceden çizilmiş bir hattı, noktası noktasına aydınlatırlar"mış gibi, nasıl "olanaklı deneyimin tümünün önceden varolan kalıplara dökülmesi"ne dayandığını (2002: 197) yazar. Benjamin ve Deleuze, Kant'ın deneyimle ilgili ihmallerini gözler önüne seren bu portreyi seve seve kabul ettiler.

Bununla birlikte bu Williams için geçerli bir durum değil; onun Bergson'un yapıtına hemen hemen hiçbir göndermesi yok.[9] Çok da şaşırtıcı bir durum değil bu. Yirminci yüzyılın şafağında bir zamanlar geniş çapta etkili olan ve oldukça saygı gören Bergson düşüncesi, Williams'ın ilk yazılarını yazdığı dönemde neredeyse bütünüyle sahneden çekilmişti.[10] İkinci Dünya Savaşı sonrasının hâkim hassasiyetleri karşısında Henri Bergson'un felsefesi fazlasıyla irrasyonel, mistik, yaşamcı, olumlayıcılığı itibariyle iyimser ve affedilmez derecede metafizik kalıyordu. Hiç şüphesiz –yapıtını sürekli olarak, "yaratıcı zihin", tarihsel veriyi (ve kavramları) "çözüm"e katarak "süreç"e dalma, duygu / his ve duygulanımsal, meydana gelen (ya da zamanından önce meydana gelen), ucu açık materyalizm ve yaşamın "bütünlüğü" gibi benzer bir dizi kaygıya doğru yöneltirken bile– bu tür duyarlılıklar Williams'a Bergson'un yazılarından uzak durmak için gerektiğinden de fazla neden sundu.

Bugün Bergson'a yönelik ilginin yeniden canlanmış olması büyük oranda Deleuze'ün başarı hanesine yazılabilir; *Bergsonism* ve *Difference and Repetition* gibi yapıtlarıyla, bu çağdışı, sürece-yönelmiş felsefenin nihayet kendi momentini nasıl bulabileceğini neredeyse tek başına gösterdi. Deleuze, "Bergson'a dönüşü"nün sadece "büyük bir filozofun yeniden takdir edilmesi anlamına değil, onun projesinin bugün yaşamın ve toplumun dönüşümleriyle ilgisinde, bilimin dönüşümleriyle paralellik içerisinde yenilenmesi ya da genişletilmesi" anlamına geldiğini ifade eder (1991: 115). *Bergsonism*de –sezgi, bilim ve metafizik, çoğulluklar olmak üzere– üç ayırıcı özellik, Deleuze tarafından daha keskin çağdaş odakları dahi etkileyen ve bundan dolayı da "dünyada durmaksızın beliren yeni patikalar arasında" sürdürülebilecek kavrayışlar sunan şeyler olarak tanımlanır (s. 115). Belki de bu özellikler Williams'ın deneyimsel / kültürelci paradigmasına da biraz daha ışık tutabilirler ve kültürelciliğin çağdaş momentimize seslenebileceği yolları açığa çıkarabilirler. Uzun lafın kısası, kültürelciliğin yeniden canlanması, Deleuzecü Bergsonculuğun son zamanlardaki dirilişiyle ortak bir yankı bulabilir mi? Yine de Williams'ın kültürelciliği (ya da kültürel materyalizmi) ile Deleuze'ün Bergsonculuğu (ya da cisimsiz materyalizmi) arasındaki her geniş çaplı karşılaşmayı, bunlar her iki taraftan birbirlerine bağlansa dahi daha baştan kesintiye uğratmak gerekir. Yani, mesele sadece bunlardan ilkini, diğeri aracılığıyla savunmak olamaz, bu aynı zamanda projelerden her birinin anlık kesişmeler boyunca (tıpkı aşağıdaki gibi) karşılıklı olarak dönüşüme uğraması gerektiğini kabul etme meselesi olmalıdır.

Sezgi. Bergson deneyim ve deneyi, zekânın dışına taşan ya da onu aşan sezgi aracılığıyla birbirlerine bağlar. Yukarıda ana hatlarıyla belirtildiği üzere Benjamin ve Deleuze'ün kendi argümanlarıyla sürdürdükleri haliyle bu, Bergson'un

"tersine çevrilmiş Kantçılığı"dır (Mullarkey 1999: 115). Kavramsal olandan önce ampirik olan gelir, sezgi, "tüm kıvrımlarında gerçeğin" ardına düştüğü yerde, çözüme katılan deneyimdir (Bergson 10998: 363). Bergson sezginin "gizemli hiçbir şey" olmadığını ama daha ziyade daima devingenliğin ve akıcılığın dolaysız yaşantısından hareket etmek anlamına geldiğini öne sürer (2002: 199). Sezgi, aynı anda geleceğe açık kalırken (deneyin deneyimi), süredeki (aşırı doluluğuna katlanılan şimdinin deneyimi) bellek (hem bilinç hem de cisim bakımından geçmişin deneyimi) olarak, süregiden tek, sarmal bir süreç olarak, "içe dönük deneyim"in ötesinde ya da Deleuze'ün söylediği gibi, "deneyimin ötesinde deneyim koşullarına doğru" cereyan eder (1991: 23).

Benzer biçimde Williams, –en çok da *Marxism and Literature*'de– "('insan ve 'dünyası'', ya da 'bilinç' ve 'gerçeklik', ya da 'dil' ve 'maddesel varoluş'un soyut karşılaşmalarından farklı olarak) tüm toplumsal etkinliğin içine işleyen ve yine bu etkinliğin içine işlediği pratik... toplumsal ve kesintisiz bir bilinci" (1977: 37) detaylandırmak ister. Williams, deneyimin bu biçimini soyut mahiyetler olarak "özne" ve "nesne" arasında kaybolmuş olan "orta terim"in yeniden yapılandırılması olarak betimler (s. 37). Aslında Bergson'un Kant'a karşı çıkışına hayli benzer bir tarzda Williams şunu söyler: "Böylelikle dolayım, yansıtma, kılık değiştirme ve yorumlamayla toplumsal gerçekliğe eklemlenen bir süreç olmaktan ziyade bu gerçeklik içinde olumlu bir süreçtir." (ss. 98-99)

Sezginin yanında deneyim, özneye ait geçmiş zaman içerisinde daha az ayrık bir yer ve (içerinin ve dışarının, öznenin ve nesnenin ötesinde) daha içkin bir ilişki sürecidir. Williams'ın (dile getirilmemiş ya da dile getirilemeyecek olan) sezgi kavrayışı en üst kavramsal karşılığını, "zamanından önce meydana gelen"i ya da "semantik elverişliliğin en uç noktası"na yol alanı yakalayan duygu yapılarında bulur: "esasen toplumsal ve maddi olan ancak gelişme aşamasında

tümüyle telaffuz edilemeyen ya da tanımlanamayan bir düşünce ve duygu tarzı"dır bu. O halde "pratik bilinç", "yaratıcı süreç"in rolünü yeniden vurgular ve böylece kuram ve pratik arasında algılanan ilişkiyi değişikliğe uğratır. Bu, der Williams, sadece "ideolojiyi ve hakkındaki malumatı bir kenara atmak değil, ama aynı zamanda kendilik yapılarındaki ve etkili, süregiden ilişkilerin katı pratik tözündeki hegemonyaya göğüs germek" anlamına gelir (s. 212). Yine bu, "kuramın özel işlevi"nin yaratıcı bir biçimde "pratiğin çeşitliliğinin keşfedilmesine ve tanımlanması"na– ve "dışlanmış, ikincil" model ve deneyimlerin, "gizil, anlık ve olanaklı yeni bir bilincin biçimlendirilmesi ve telaffuz edilmesi"ni (s. 212) sağlamak adına "yeniden kabul edilmeye ve yeniden uyarlamaya ihtiyaç duyabileceklerinin göz önünde tutulması"na– bağlı olduğu anlamına gelir.

Bu kuramsal sezgi ve kavram-yaratma yönteminin pratik alanlara dahil edilmesi, yazıya benzersiz talepler yükleyecektir. Yazı sürecini idealleştirmeksizin ya da tinselleştirmeksizin, ifade bularak ve henüz tümüyle ulaşılmamış bir mekânı açarak, "kendi kiplerinin ötesine yayılan yeni bir telaffuz ve gerçekten yeni bir formasyon" (s. 211) keşfetmeye gayret eder. Fred Inglis, Williams'ın "başkalarında vücuda gelen, doğan ve ölen her ne varsa daima devingen, değişken ve ölümlü olduğunu ve sadece bu değişken, kavranamaz bütünlüğü kavramaya çalışmakla gelip geçici olan dışında hiçbir şeyi anlamayacağımızı görmeleri yönünde tavsiyede bulunduğu"nu gözlemlediğinde bu noktayı iyi yakalar (1995: 245).

Bilim ve Metafizik. Deleuze, bir yöntem olarak Bergson'un sezgisinin insanın ötesine yayılan "açık, yaratıcı bir bütünlüğe" götürdüğünü belirtir. Williams bu insanın "ötesi" temasının "insan"ın bütünüyle terk edilmesine ya da bir projenin "anti-hümanist" olarak sunulmasına yol açmadığını

eklemekte aceleci davranmış olabilir (ne Bergson ne Deleuze buna karşı çıkacaktır) ama yine de insan-olmayan, insan-dışı, insandan-fazla ve benzeri nosyonların Williams'ın kültürel materyalizminde de yer aldığına inanmaya yetecek kadar neden var.[11] "Materyalist toparlanma" yolunda Williams, deneyimin "deneyi"ni tamamıyla abartısız bir biçimde ele alır: sözgelimi *Politics and Letters* mülakatlarında dahi "yazınsal çalışmalarla ilgili tek bir ihtirasım olsaydı, bu, yazının kavramlarını Lacan'ın kavramlarıyla karıştırmak"tan ziyade "bu çalışmaları deneysel bilime yeniden dahil etmek olurdu" der (1981: 340). Ama Williams'ın, "materyalist proje" içerisinde nelerin hesaba katılacağı konusunda *a priori* sınırlar koymaktan kasıtlı olarak neden uzak durduğunu, yazıları arasında belki de en çok Marksist düşünür Sebastiano Timparano üzerine olanı gözler önüne serer:

> Pek çok toplumsal ve kültürel pratik, ister istemez insan tarihinin ötesine, ondan önce gelen ve ondan sonra da sürüp gidecek olan maddeye yönelir. Bu yönelimleri göz ardı etmek ya da bunlardan el çekmek kültürel anlamda büyük bir başarısızlık olurdu. Çünkü düşman, günümüzde neredeyse hiç anlamadığımız koşulların ve pratiklerin çoğu kez sofistike bir tarzda mitleştirilmesi aracılığıyla dağılmış bir toplumsal düzen içerisinde gelişip büyüyen tinselcilik biçimlerinden, şimdilerde epistemolojinin göklere çıkarılan evrensel bilim olma iştahına kadar, çeşitli ve güçlü (1980: 121).

Epistemolojinin dayattığı kısıtlamalar karşısında Williams, sorunun "bilim"le ilgili değil, "fiziksel" ya da "maddesel" gibi kavramların nasıl tanımlanacağıyla ilgili olduğunu ileri sürer. Önümüzdeki yol, der Williams, "materyalist girişimin kendi prosedürlerini, bulgularını ve kavramlarını kendisi aracılığıyla tanımlayacağı ve yeniden tanımlayacağı bu esnada art arda "materyalizm"in ötesine geçeceği gerek-

li toplumsal süreç"i desteklemektir (s. 122). Deleuze'e göre Bergson'un metafizik ve bilim etkileşimi, eşzamanlı olarak maddenin, bedenlerin ve makinelerin (teknolojinin) yanı sıra cisimsizliklerin, hissedilen nitelik ve süreçlerin ve böylece bunların içerisinde yer alan ve "düşüncede yeni bağlayıcılar ve yeniden-bağlayıcılar" sunabilecek "yeni çizgilerin, açılımların, izlerin, atılımların, dinamizmlerin" (1991: 116) içerisine yayılan ve radikal biçimde yeniden düzenlenen bir materyalizm kurmaya çalışır. Bilim, yaratıcı sezgi için metafizik bir yer sağlayarak –en azından kültürel çalışmalar için– dünyayı bilinç içeriklerine indirgemek isteyen kök salmış eğiliminden kaçıp kurtulur ve bunun yerine bilinçten-fazlasına, çokluklara doğru giden yola işaret eder.

Çokluklar. Andrew Milner, Williams'ın kültürel materyalizmini "tam da ortadan kaldırılabilir eşitsizliği, arzulanan çoğulluktan ayırmak ve böylece, soyut evrenselliğe değil ama somut bir ortaklığa geçmek amacıyla, özgül olarak mevcut durumumuzla ilgili farklılıkları tasdik eden 'materyalist' bir hümanizm"le kurulan sıkı bir ilişki olarak tarif eder (2002: 166). Arzulanan çoğulluktan somut bir ortaklığa yönelik doğası gereği politik olan bu mesaj, Adorno'nun, Benjamin'in deneyim üzerindeki Kantçı yasakları ihlal etmesiyle ilgili (yukarıdaki) alıntısında akseder ve aynı zamanda Deleuze'ün kendisini daima "bir ampirist, yani bir çoğulcu" olarak hissettiği şeklindeki sözlerinde yankı bulur (Deleuze ve Parnet 1987: vii). Bu örneklerde söz konusu olan, daha yüksek bir soyutlama düzeyi doğrultusunda seyreltilmiş bir hareket değil daha ziyade oldukça canlı, hatta içgüdüsel olarak elverişli olan bir şeyin –"yeni olanın üretildiği koşuları bulmak" (s. vii) amacıyla, önceden varolan kavramların daima yukarıdan rahatça dayatılmayı bekledikleri bir dünyaya değil, bir çoğulluk dünyaya yönelik duygulanımsal, deneysel anlamda ampirik bir tutumun– kucaklanmasıdır.

Deleuze'ün de söylediği gibi:

> Ampirizmin bakış açısına göre esas olan, birbirlerine indirgenemeyen bir dizi boyutu ya da çizgiyi tayin eden çokluk ismidir... Çokluğun içinde hesaba katılacak olan şey, terimler ya da unsurlar değil, "arada" olandır, birbirlerinden ayrılamayan ilişkileri dizisidir. (ss. vii-viii)

Çokluk, –onu kendi meydana gelme süreçlerinin dışarısına atmadan ya da özgün bir biçimde onu neyse o yapan ilişkiler bağlamından koparmadan– bir şeyin tikelliğinin ya da tekilliğinin somut çeşitliliğini hesaba katar. Deleuze, "Yapısalcılık Nasıl Ayırt Edilir?" adlı yazısında yapısalcılığı işte bu nosyona dayanarak yeniden konumlandırır: "Bir alanın yapısını ayırt etmek, var olanlardan, nesnelerden ve bu alana dair çalışmalardan önce de olan birlikte-varoluşun bütün virtüelliğini belirlemektir" (1004: 179). Her bir elementin virtüel olarak birlikte-varoluşunun *artı* ilişkilerinin ve meydana gelme koşullarının gözler önüne serilmesiyle Deleuze, her yapısal momenti süreçsel, mobil bir düzenleme olarak harekete geçirerek –durağanlaşma eğiliminde olan bir çözümleme yöntemi olarak– yapısalcılığı kurnazca kendi bölgesinin dışına taşıyabilecektir.[12]

Aynı düşüncenin sonu Raymond Williams'ın yaptığı gibi de getirilebilir: tüm bu yapısal momentler "süregiden toplumsal-maddi sürecin ayrışmaz unsurları" olarak iş görür. Deleuze ve Bergson gibi Williams da çökme ve çözülmeye dair düşünce-imgesine, süreç ve yapı arasındaki, virtüel birlikte varoluş ile telaffuz edilmiş belirlenim arasındaki, sekteye uğramayan süreklilikle, süreklilik arz etmeyen ayrıklık arasındaki kaçışları ve akışları tanımlamanın, uzun lafın kısası herhangi bir unsurun ya da yapının çokluk tarafından ikame edilme tarzını tanımlamanın bir aracı olarak ayrıcalık tanır. Williams, düşünce ve duygu, deneyim ve deney, bölünemez bütün ve parçaları, rahatlatıcı biçimde yalın ve yoğun

biçimde karmaşık olan arasında (her zaman için bütünüyle bilinçli olamasa dahi) bir kıyaslama sürecinin hep varolduğunu ve bunlardan her birinin kendisi olarak kalırken diğerini de bünyesinde barındırdığını çoğunlukla kabul eder. Çokluğa ve çokluğun "somut ortaklığımız" olarak gerçekleşmesine yönelik geleceğe dair umutlarına (ve bunların dayanaklarına) sıkı sıkıya tutunur.

Williams'ın *Politics and Letters*'daki son sözleri bu umutları ve bunların politik dürtülerini dokunaklı bir biçimde ifade eder:

> Tartıştığımız nedenlerden ötürü hayatım boyunca, yalınlık ve karmaşıklık arasında sürüklendim ve her iki yönde de hâlâ sürüklendiğimi hissedebiliyorum. Ama deneyime ve tarihe dair her argüman, şimdilerde kararımı –umuyorum ki, genel bir karar olacak– netleştiriyor. Sadece oldukça karmaşık yollar içerisinde nerede olduğumuzu gerçekten anlayabiliriz. Yine sadece oldukça karmaşık yollar içerisinde ve karmaşık toplumlara doğru kararlılıkla yol alarak, emperyalizmi ve kapitalizmi mağlup edebilir ve şimdilerde tehdit altında olan asıl enerjimizi özgürleştirecek ve cezbedecek birden çok sosyalizmin inşasına koyulabiliriz. (1981: 437)

Hâlâ gidilecek çok yol var (Williams'ın da uyardığı gibi "uzun bir devrim" olacak bu), ama belki de çokluk, sezgi ve metafizik materyalist bir bilim, kültürel çalışmaların bu umutların gerçekleşmesi için çalışmaya devam etmesini sağlayacak şu yalın ve nihayetinde karmaşık yollardan biridir.

Yirmi beş yılın ardından ikiye bölündükten ve devamında "paramparça" olduktan sonra, yaşamsal ve deneyimsel bir ampirizmle tekrardan yürürlüğe sokulan kültürelci başvurunun bugün giderek büyüyen ve gerek duyulan eleştirel bir çabaya karşılık gelip gelmediğini düşünmek için çok daha fazlasının gerekli olduğu kolaylıkla gösterilebilir. Kasıtlı ola-

rak Williams'ı tekrar eden Francis Mulhern (orijinal *Politics and Letters* mülakatçılarından biri), *Culture / Metaculture*'ının son sayfasına, bugün kültürel çalışmalar pratiğinin "sabit bir kompozisyonu ya da eğilimi olmamakla birlikte" ucu açık bir fazlalığın uzamında iş gördüğünü yazar. "Karşılıklı olarak tercüme edilemeyecek, eski ve yeni olanakların –politik yargının uygun normları olarak, genel otoritenin taşıyıcıları olarak bundan böyle ayrıcalık tanınmayan, henüz ayrıcalık tanınmamış ve belki de hiçbir zaman ayrıcalık tanınmayacak olanakların– heterojen yığınıdır bu" (200: 174). Bundan böyle. Henüz değil. Belki de hiçbir zaman. O halde bu asla, biraz olsun ihtişamını yeniden kazanmak adına geçmişe geri dönme meselesi değildir, mesele bu (güya küflü geçmişinde kaybolup gitmiş olan) ihtişamı daima yanı başımızda, mevcut heterojen olanaklar yığınında bulma meselesidir. Deneyim ve deney.

Williams halen bir çağdaşımız. Kültürel çalışmalar, (Deleuzecü veya değil, varmak istediği yere gitmek için atılacağı serüven yada tutturacağı yol ne olursa olsun) üstüne bir paradigma daha almak istemiyorsa, nihayetinde "kültürelci" ya da yapısalcı olarak adlandırılmamalı, başka isim de almamalıdır. Sadece ve sadece, yalın (ve sonuç olarak karmaşık) bir biçimde kültürel çalışmalar olarak bilinmelidir.

NOTLAR

1 "Kültürelcilik" etiketinin Richard Johnson'dan geldiğini, Thompson, Hoggart ve Williams'ın kendi yapıtlarını hiçbir zaman böyle adlandırmadıklarını hatırlatmak gerekir. Projeleri arasında da konuşulmuş ya da konuşulmamış hiçbir bağ yoktur. Bu yazı kendisini, bahsi geçen "kültürelciler"in çeşitli ve anlaşılması güç farklılıklarını göz önünde tutarak, neredeyse tamamen Williams'ın düşüncesini ele almakla sınırlayacaktır.

2 Bu yazının hedefi, Stuart Hall'un kültürel çalışmaları kültürelciler ve yapısalcılar olarak iki kola ayırmasının ardından bunu kısmen haklı çıkaran yanlış dönüşleri ve olası tüm ıstırapları birer birer saymak olmadığından konuyla ilgilenen okuyucular Millner (2002), Mulhern (2000) ve Pickering'e (1997) başvurabilir.

3 Her şeye rağmen Michel Foucault'nun (biraz patavatsızca) ilan ettiği gibi, belki bir gün tüm yirminci yüzyıl Deleuzecü bir yüzyıl olarak anılacak (Foucault 1977: 165).

4 Martin Jay (2005: 199-215) "İngiliz Marksizmindeki deneyim tartışmaları"nın yansımalarını, özellikle de Williams ve Thompson bakımından, etkili bir biçimde özetler. Ayrıca "Fred Inglis'in Raymond Williams'ının (1995: 240-65), "Kuram ve Deneyim" bölümüne de bakılabilir.

5 Kilit metin Benjamin'in "On the Program of the Coming Philosophy'sidir (1918"de yazılmış ama o hayattayken yayımlanmamıştır). Benjamin, (daha sonra Benjamin, sistemi daimi hale getirmek için bahane aramaktan vazgeçmesine karşın) Kantçı sistemin belli başka unsurlarını muhafaza etmeye çabalasa da Kant'ın "deneyim" hakkındaki felsefi yorumlarına yönelik eleştirisini durmaksızın devam ettirir. Ernst Schoen'e yazdığı 1918 tarihli bir mektubunda Benjamin, Kant'a daha az merhamet gösterir:

> Bu düşüncelerin en büyük düşmanı her zaman için Kant'tır. Kendimi onun etik çalışmalarına vermeye başladım –bu despotu, bilhassa etiğinde yer alan kimi menfur kavrayışları felsefileştiren merhametsiz felsefeci tinini yakalamanın ne kadar elzem olduğuna inanamazsınız. Özellikle son yazılarında, oyuncak atını, logosunu sürüyor ve şuursuzca kamçılıyor. (Benjamin 1994: 125)

6 *Bkz.* Daniel Smith, "Deleuze"s Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality (1996: 29-56)

7 "Deneyimin meydana geldiği alan"a dair daha fazlası için Brian Massumi'nin *Parables for the Virtual*'a yazdığı girişe bakılabilir.

8 Lawrence Grossberg de, kültürel çalışmaların mevcut kültür kuramlarının neredeyse hepsinin Kantçı felsefi söylem alanı içerisinde kökenlerinin bulunabilmesi ve burada konumlandırılabilmesi nedeniyle kültürel çalışmaların bir tür çıkmaz sokağa girdiği'ni öne sürerek Kant'ı suçlar.

9 Bildiğim kadarıyla Williams'ın yazılarının son derlemesi *The Politics of Modernism*'de konuya sadece –o da' 'yaşam gücü'nün idealist nosyonları'yla (1989: 72) ilgili olarak– açılan küçük bir parantezde değinilir.

10 Bir zamanlar Bergson o kadar ünlüydü ki, Birleşik Devletler'deki ilk trafik sıkışıklığı, onun 1913'te Kolombiya Üniversitesi'nde yaptığı konuşmaya yoruldu.

11 Félix Guattari, Foucault ve Deleuze'ün "öznelliğin insan-olmayan yanı"na vurgu yaparlarken, yanlış değerlendirilmemeleri ve "anti-hümanist konumlar almak konusunda kendilerinden şüphe duyulmaması" gerektiğini öne sürer (1995: 9). Mullhern, Williams hakkında şöyle der: "Onun, deneyimi, algısal bir değişmez değil öznelliğin tarihsel biçimlenimi, toplumlar içindeki ve arasındaki değişken olarak koyutlayan yaratıcılık çözümlemesi, radikal biçimde "anti-özcü"dür. Ve onun söyleminde "insan" uzun ömür-

lü, ahlaki bir doğa değil, içlemenin toplumsal ilkesi olarak işaretlenir" (200: 90-1).

12 "Yapısalcılık"la ilgili yazısının taslağını çıkarırken kendisi, Louis Althusser ve (zamanında Althusser'in öğrencisi olan) Pierre Macherey arasındaki mektuplaşmaların muazzam bir derlemesi için Stolze'a (1998) ve ayrıca Etienne Balibar'a (2003); Spinoza üzerinden Althusser ve yapısalcılıkla ilgili daha toparlayıcı bir açıklama içinse Fourtounis'e (2005) bakılabilir.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodore (1988), "Benjamin the Letter Writer", in Gary Smith (ed.), *On Walter Benjamin*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 329-37.

Balibar, Etienne (2003), "Structuralism: A Destitution of the Subject?", *differences:A Journal of Feminist Cultural Studies*, 14:1, pp. 1-21.

Benjamin, Walter (1994), *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, trans. Manfred Jacobson and Evelyn Jacobson, Chicago: University of Chicago Press.

Benjamin, Walter (1996), *Selected Writings: Volume 1, 1913-1926*, Marcus Bullock and Michael W. Jennings (eds), Cambridge, MA: Belknap Press.

Bergson, Henri [1907] (1998), *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell, Mineola, NY: Dover.

Bergson, Henri [1903] (2002), "Introduction to Metaphysics", in *The Creative Mind*, trans. Mabelle Andison, NY: Kensington pp. 159-200.

Deleuze, Gilles [1966] (1991), *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles [1968] (1994), *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles [1990] (1995), *Negotiations*, trans. M. Joughin, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles [1973] (2004), "How Does One Recognize Structuralism?", in *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, Los Angeles and New York: Semiotext(e), pp. 170-92.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari [1991] (1994), *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles and Clare Parnet [1977] (1987), *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press.

Foucault, Michel [1970] (1977), "Theatrum Philosophicum", in *Language, Counter-Memory, Practice*, trans. Donald Bouchard and Sherry Simon, New York: Cornell University Press, pp. 165-96.

Fourtounis, Giorgos (2005), "On Althusser's Immanentist Structuralism: Reading Montag Reading Althusser Reading Spinoza", *Rethinking Marxism*, 17:1, pp. 101-18.

Grossberg, Lawrence (1997), *Bringing It All Back Home: Essays on Cultural Studies*, Durham, NC: Duke University Press.

Guattari, Félix [1992] (1995), *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, trans. P. Bains and J. Pefanis, Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.

Hall, Stuart (1980), "Cultural Studies: Two Paradigms", *Media, Culture, and Society*, 2:1, pp. 57-72.

Hall, Stuart [1980] (1990), "Politics and Letters", in Terry Eagleton (ed.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity, pp. 54-66.

Hall, Stuart (1997), "Culture and Power", *Radical Philosophy*, 86, November-December, pp. 24-41.

Inglis, Fred (1995), *Raymond Williams*, London and New York: Routledge.

Jay, Martin (2005), *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Massumi, Brian (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, NC: Duke University Press.

Milner, Andrew (2002), *Re-Imagining Cultural Studies: The Promise of Cultural Materialism*, Thousand Oaks: Sage.

Mulhern, Francis (2000), *Culture/Metaculture*, London and New York: Routledge.

Mullarkey, John (1999), *Bergson and Philosophy*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Pickering, Michael (1997), *History, Experience, and Cultural Studies*, New York: St Martin's Press.

Smith, Daniel (1996), "Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality", in Paul Patton (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Cambridge, MA: Blackwell, pp. 29-56.

Stolze, Ted (1998), "Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism", *Rethinking Marxism*, 10:3, pp. 51-63.

Williams, Raymond (1961), *The Long Revolution*, New York: Columbia University Press.

Williams, Raymond (1977), *Marxism and Literature*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Williams, Raymond (1980), *Problems in Materialism and Culture*, London: Verso.

Williams, Raymond (1981), *Politics and Letters: Interviews with the New Left Review*, New York: Verso.

Williams, Raymond (1983), *The Year 2000*, New York: Pantheon Books.

Williams, Raymond (1985), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Williams, Raymond (1989), *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, London and New York: Verso.

Wolin, Richard (1989), "Experience and Materialism in Benjamin's Passagen-werk", in Gary Smith (ed.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 210-27.

7.

Kültürel Çalışmalar ve Giorgio Agamben

Brett Neilson

İtalyan düşünür Giorgio Agamben 10 Ocak 2004'te *Le monde*'daki bir yazısında, Birleşik Devletler'e gitmeyi reddettiğini ve aynı yılın Mart ayında New York Üniversitesi'nde vereceği dersleri iptal ettiğini açıkladı. "Biyosiyasal Damgalamaya Hayır" (2004b) adlı yazısında, bu kararı o zamanlarda Birleşik Devletler hukukunun, vizesi olan ziyaretçilerin ülkeye girerken parmak izi vermelerini zorunlu tutmasına bağlar. Agamben'in bu ölçüte itirazı sadece sürekli bu türden prosedürlere maruz kalan suçlularla ve siyasi zanlılarla dayanışma içerisinde olmasından ileri gelmez. O daha ziyade sözüm ona demokratik devletlerdeki yurttaşların hukuki-politik statülerindeki kaymanın pratikteki işaretleriyle mücadele eder. "Tarih", diye yazar, "bize, başta yabancılara mahsus pratiklerin kendilerini sonradan nasıl diğer tüm vatandaşlara uygulanırken bulduklarını öğretir." Ve Birleşik Devletler, insan öznelliğinin en özel ve paylaşılamaz yanının (bedenin biyolojik yaşamının) kaydedilmesini ve dosyalanmasını zorunlu kılarak Michel Foucault'nun bir zamanlar "en incelikli tekniklerle kurulan insanın aşama aşama hayvanlaşması" dediği şeye katkıda bulunur (Agamben 2004b).

Diğer Avrupalı aydınlardan ve eğitimcilerden aynı tavrı almalarını rica ederken Agamben, "uzun yıllar boyunca kendisini Amerikalı meslektaşlarına ve onların öğrencilerine bağlayan" sempatiyi hatırlatır. Bu mesleklaşların ve öğrencilerin birçoğunun, en azından kariyerlerinin belirli bir döneminde, kültürel çalışmalar olarak bilinen dağınık entelektüel pratikler dizisinin ya bir parçası olduklarını ya da bu pratiklerle yakından ilgilendiklerini farz etmek çok da saçma olmayacaktır. Ne de olsa, 1994 yılında Agamben'in, özellikle de edebiyat programlarında, misafir öğretim üyesi olarak ders vermeyi kabul ettiği zamandan bu yana kültürel çalışmalar, Birleşik Devletler'de çok hızlı bir büyüme sergilemiştir (bununla birlikte disiplinlerarası bir alan olarak kültürel çalışmalar, sosyoloji, tarih, antropoloji ve iletişim gibi alanları da etkisi altına almıştır). Bugünlerde, edebiyat ve kültür kuramcısı Cesare Casarino ya da biyoteknoloji eleştirmeni Eugene Thacker gibi, alan içerisinde çalışmalarını sürdüren bir grup insanı teşhis etmek çok zor olmasa da, Agamben düşüncesiyle kültürel çalışmaların belirgin kesişmelerinin izini sürmek karmaşık bir görev olacaktır: Hem kültürel çalışmaların, kurumsal birçok hal ve durum içerisinde, kültür ve iktidar çözümlemesine yönelik çatışan yaklaşımları betimlemek için kullanılan türlü şeyleri içine alan bir heybeye dönmesi, hem de elbette, Birleşik Devletler akademisindeki kavranma biçimine indirgenemeyecek küresel varlığı nedeniyle.

Şimdiye kadar İngilizce konuşulan dünyadaki (ya da en azından İngilizcenin hâkim akademik dil olduğu ülkelerdeki) güçlü varlığıyla birlikte tamamen uluslararası bir fenomen olan kültürel çalışmalar, yetişkin eğitim programları, küçük çaplı yayın girişimleri vs. aracılığıyla, üniversiteye ilk girişinden bu yana oldukça uzun bir yol kat etti. Şu anda hatırı sayılır derecedeki kurumsal gücüyle övünmekte ve birçok durumda, özellikle de Avustralya'da, Agamben'in *Le Monde*'daki yazısında karşı çıktığı türden ölçütler buyuran devlet güçleriyle

ilgili tüm unsurları göz önünde tutmaya çalışır. Yine de (ya da aslında tam da bu nedenle) Agamben'in yapıtı, kültürel çalışmaların içerisinde ve ötesinde insan yaşamının siyasal boyutlarını yeniden düşünmekle ilgilenenler için muazzam bir kaynak sunar. Aslında Agamben, Aristoteles'ten bu yana Batı siyasetinin merkezini işgal eden *yaşamın kendisini* ve özelde karmaşık insan varoluşlarını çıplak organik bir maddeye indirgemeye yönelik temayülü tartışarak siyasal kavramını yeniden şekillendirir. Böyle yaparak siyasala dair, bütünüyle dilbilimsel bir ilişkiye de özgül toplumsal ya da kurumsal bağlamlara çakılıp kalmış bir müdahaleye de karşılık gelmeyen bir kavrayış geliştirir. Ve öncelikle bu nedenle ben, kültürel çalışmalar alanındaki genç kuşağın, alandaki araştırmayı ya giderek karmaşıklaşan dünyadaki pratik sorunların çözümüyle aktif olarak uğraşma ya da merak temelli dolayısıyla da sadece jest düzeyinde siyasal olan bir şey olarak sınıflama eğiliminden oldukça memnuniyetsiz olan bir kuşağın uygulamacıları için ne kadar önemli olduğunu göstermek istiyorum.[1] Siyasal bir topluluğun ve siyasal bir eylemin olanağını sorgulamakla Agamben kültürel çalışmalar için, kuram ve pratik, fail ve uygulama, araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkilerin eksiksiz bir biçimde yeniden değerlendirilmesini gerektiren farklı bir yol önerir.

Orada Olmayan Hareket

Ocak 2005'te Agamben, biçimsel akademik sistemin ötesinde entelektüel ve politik yaratıcılık için mekânlar kurmak amacıyla Antonio Negri'nin ve diğer birçok ismin organize ettiği İtalyan göçebe üniversitesinin ilk buluşmasına katıldı. Onun önerdiği "Hareketi Yeniden Düşünmek" başlıklı müdahale karakteristik olarak, seyircinin büyük çoğunluğunu oluşturan toplumsal hareket katılımcıları arasındaki hâkim

eylem-odaklı dayanışma ethosu bakımından aykırıydı. Alman siyaset kuramcısı Carl Schmitt tarafından 1933 tarihli, *State, Movement, Utopia* (2001) adlı makalede ayrıntılandırılan hareket kavramını eleştiren Agamben (2005) şu mottoyu düşüncesinin "kesin hükmü" olarak sunar: "Hareket, oradaymış gibi görünürken orada değil, orada değilmiş gibi görünürken oradadır." Bu vecizeyle sadece, kendisini toplumsal hareketlere bağlayarak devletten ve/veya halktan özerklik talep eden her siyasal düşüncenin yaşayabilirliğini sorgulamaya değil ama aynı zamanda bu güçlüğü hareket nosyonunun kendisinde örtük olan karmaşıklıklarla ilişkilendirmeye çalışır. Aristoteles'in tanımladığı biçimiyle hareket ya da devinim, olanak ve etkinlik halinde olan arasındaki bir ilişkidir, yani daima tamamlanmamış ya da gerçekleşmeme imkânına da sahip olan bir şeydir.

Bu anlamda hareket, "kurucu anlamda daima kendi amacının ya da *ergon*unun ya da *telos*unun ve *opera*sının yokluğuyla, eksikliğiyle olan ilişkisidir" –oradayken orada değildir ve orada değilken de oradadır. Siyasala gelince, Agamben şöyle açıklar: "Hareket her siyasetin kusurluluğu ve kesinsizliğidir." Üzerinde konuşulan şey, böyle bir siyasetin belirsizliğini işaretleyen bir tür eşik, siyasalın eylem ve amaçlardan ayrılığında tasavvur edilmesi gerektiği öte bir sınırdır.

Agamben'in mottosunu kültürel çalışmalar siyaseti hakkındaki tartışmalarla ilgisinde anımsamak yol gösterici olacaktır. Fredric Jameson'ın (2003) kültürel çalışmaları, radikal siyasal bir hareket olmadan radikal bir siyasetin ana hatlarını çizme girişimi olarak karikatürize etmesini düşünün. Daha önce de sık sık yapıldığı gibi burada Jameson'ın anlatmak istediği şey, kültürel çalışmaların üniversitedeki kurumsallaşmasıyla ve güya bunun ardından halk mücadelelerinden ayrılmasıyla ilgilidir. Ancak Agamben'in yorumları ışığında okunursa, Jameson'ın işaret ettiği şeyin oldukça farklı bir içerimi olduğu da görülür. Siyasal bir hareketin yokluğu, siyase-

ti yeniden düşünmeyi gerektiren önemli bir koşul haline gelir ve bu anlamda imkânsız hale getiren değil mümkün kılan bir koşul olarak anlaşılabilir. Agamben'in siyasalı, amaç-odaklı etkinlikten ziyade olanakla ilgisinde yeniden kavramsallaştırması, kültürel çözümlemenin siyasal boyutlarıyla ilgili içsel tartışmaların birçoğuna yerleşen gizli karmaşaları ifşa ederek, kültürel çalışmalara karşı bir meydan okuma sahneler. Örneğin Stuart Hall (1990) gibi kültürel çalışmaları, doğmakta olan tarihsel bir hareketin yolunu hazırlayan radikal, entelektüel bir pratik olarak anlayanların ya da Tony Bennet gibi sanayi ve hükümet alanlarında daha pratik ve gösterişsiz müdahaleleri savunanların düşüncelerine yerleşen ortak kabulleri açığa çıkarır.

Üzerinden neredeyse on yıllık bir süre geçmesine rağmen Bennett'in *Culture: A Reformer's Science*'ı (1998), pragmatik olarak daha geniş bir toplumsal dünyayla meşgul olan uygulamalı bir kültürel çalışmalar adına en etkili çağrılardan biri olmayı sürdürür. Kitap, Hall'un Gramsci'den etkilenmiş erken dönem yapıtlarıyla apaçık bir karşıtlık üzerinden kültürel çalışmaların bu versiyonu adına kanıtlar sunar. Bennet, daha fazla gelişmesi olanak dışı olduğu için Hall'un kültürel çalışmaların "doğmakta olan tarihsel bir hareket için yolu hazırlayacak bir aydın tabakası –ki bu tabaka haliyle kendisini bir organiklik momenti içerisinde bu harekete ekleyecektir– (s. 32) sağlayabileceği" düşüncesini kapı dışarı eder. Oysa Garry Hall'un dikkat çektiği gbi "bu konuda Hall'un düşüncesine eleştirel yaklaşmasına rağmen" Bennet'in:

> kültürel çalışmalarla organik aydın tasarımı arasındaki ilişkinin, "organik aydınların çalışmasıyla bağlantılı siyasal ve idari gündemlerinin gelişimine katkıda bulunabilecek –kültürel çözümleme ve pedagojinin– çalışma biçimlerinin gelişmesi" açısından yeniden formüle edilmesi [önerisi]... (33) Hall'un

> kuram ve siyaset yakınlığı açısından da işlemeye devam eder. [Bennet'ın] "kültürel çalışmalara yönelik pragmatizm"e ilişkin önerisi şunu gösterir: kültürel çalışmaların içerisinde, "daha sıradan bir pratik kavramının geliştirilmesinin aracı olarak, hükümet ve sanayinin idari kaygılarıyla yakın bir ilişkiyle geliştirildiği, pratik alanla etkin ve üretken ilişkileri muhafaza edecek revize edilmiş bir program" (17). [Agamben'in bizleri sevk etttiği gibi] Kuram ve siyasal pratik arasındaki ilişkinin karmaşıklığını çözümlemekten ziyade Bennet, kendisinin de itiraf ettiği üzere, basitçe bu ilişkinin "gereğine uygun olarak daha sınırlı bir kullanımını" benimser. (Hall 2002: 147, n. 14)

Agamben'in siyasalı olanak bakımından yeniden kavrayışı bize hem Hall hem de Bennet'ın –konumları, çoğunlukla kültürel çalışmalardaki daha büyük bir bölünmenin simgeleri olarak anlaşılan düşünürlerin– ortak eğilimlerinin yani siyasalı eylem alanına indirgeme eğiliminin, farkına varma imkânı sunar.[2] Bununla birlikte siyaset en azından Batı geleneğinde eylemi esas aldığı için siyasalı, etkinliğin ve eylemin dışında düşünmek, imkânsız bir görevmiş gibi görünüyor. Agamben için olanak nosyonunun, sadece olma olanağını değil aynı zamanda olmama olanağını kapsaması gerekir. Bir evin nasıl inşa edileceğini bilen bir mimar, aynı zamanda onu inşa etmeme olanağına da sahiptir. Ve bu anlamda olanak, var-olmayanı da içeri alır– eylemin yanı sıra pasifliği de kapsar. Dolayısıyla olanak siyaseti, eylemi ya da çatışmayı gerçeği düşünsel olanla aynı hizaya getirmenin araçları olarak önermeyen bir siyasettir. Bu daha çok, Franchi'nin öne sürdüğü gibi, Mario Tronti ve Antonio Negri gibi İtalyan *operaista* düşünürleri tarafından 1960'larda ve 1970'lerde geliştirilen siyasetle benzerlik taşıyan bir eksilme ya da geri çekilme siyasetidir. Yapıtları İtalya'daki bütün bir protesto hareketleri kuşağına kuramsal bir omurga sunan bu Marksist aydınların

temel hamleleri, emek ve sermaye arasındaki klasik ilişkiyi tersine çevirmek olmuştur. Bu düşünürler, sermayenin zorunlulukla üretken emeği gerektiren ve işçileri denetlemeye ya da sitemin bir parçası haline getirmeye yönelik bir dizi girişimle gelişen toplumsal bir güç olduğunu ileri sürerek emeğin örgütlenmesinde (mesela karşılanması mümkün olmayan taleplerde bulunarak) emeği geri çekmenin ve/veya sermayeyle işbirliği yapmayı reddetmenin kapitalist sistemi yıkacağı düşüncesini ortaya koydular. Böyle yaparak, eylemin yadsınmasını ya da Tronti'nin (1966) ünlü sözüyle "reddetme stratejisi"ni bünyesinde barındıran yeni bir siyaset formu keşfettiler.

Bu görüşlerin 1960/70'lerin İtalyan Marksizminde Gramscici düşüncenin kalesini yerinden ettikleri bir dönemde İngiliz kültürelci Marksistlerinin, Gramsci'nin hegemonya nosyonunu, karmaşık sanayi toplumlarındaki kültür ve iktidar ilişkilerini anlamaya yönelik kuramsal bir araç olarak benimsemeleri düşünce tarihi açısından tuhaf bir durum. Hall ve kültürel çalışmaların erken dönem "Birmingham Okulu" formasyonlu diğer uygulamacıları için Gramscici hegemonya kavramı, kültürün, egemen sınıfın tahakkümünü onlar aracılığıyla meşrulaştırdığı ve sürdürdüğü ama aynı zamanda da hükmettikleri üzerinde etkin bir rıza kazandığı pratik ve kuramsal etkinliklerdeki rolünü açıklamak için temel araçlar sağlar. Bu yaklaşımda örtük olan, sivil toplumun demokratik ve çoğulcu yönlerini, sermayenin ve devletin cebri güçlerinin dengesini bozmak (ya da yeniden massetmek) yoluyla teşvik etmekle ilgili bir optimizmdir –bundan dolayı da, tıpkı Bennet'ın durumunda gördüğümüz gibi, kültürel çalışmaların daha yakın zamanlardaki uygulamalı yönetsel ve pragmatik sürümlerinde, popüler çatışmanın ve failliğin dönüştürücü olanaklarına yapılan vurgu azalmıştır. Buna karşın Agamben'in Tronti ve Negri gibi *operaista* düşünürleriyle üzerinde ortaklaşıyor-

muş gibi göründüğü aktif-olmayan siyaset, siyasal yaşama dair –siyasalın, sosyolojik değişim nosyonlarındaki kuruluşunu sorgulamak için kendisini faillik ve çatışma nosyonlarından ayıran– çok farklı bir model sunar.

Kuşkusuz Agamben'in *operaista* düşüncesiyle ilişkisi karmaşık ve inişli çıkışlıdır. Yalnızca Marksist bir matristen çok Heideggerci bir matristen türemez ama aynı zamanda kapitalist iktidarın ve devlet iktidarının halihazırdaki eklemlemelerinden bütünüyle kaçıp kurtulmanın olanağıyla ilgili derin bir şüpheciliği dışa vurur (Neilson 2004). 1990'ların başında *Luogo Commune* dergisinde birlikte çalıştıkları Paolo Virno gibi *operaista* düşünürleriyle olan işbirliğine rağmen Agamben'in düşüncesi "reddetme stratejisi"ne ya da baskın koşullara yönelik sadece bir tepki biçimi olarak varolma eğilimini dahi sorgulayan belirli bir tekilliği devam ettirir. Agamben'in tutarlı bir aktif-olmayan siyaset nosyonu geliştirme girişimini anlamanın anahtarı, bu sorunları durmadan yaşamın ontolojisine geri gönderdiği yöntemi soruşturmaktır. Agamben için son tahlilde, siyasal bir görevin amaçlı bir şekilde üstlenilmesi ya da *vita activa*, öncelikle çıplak yaşamın –yani rasyonel olmayan (hayvansal ya da bitkisel) yaşamın– dışlanması temelinde tanımlanan belirli bir tür yaşam biçimidir yalnızca. Aslında Agamben, böylesi bir dışlama ediminin Batı siyaset geleneğini kurduğuna inanır. Agamben'e göre siyasalın oluşumunu sorgulamanın zorunlulukla yaşamın oluşumunu sorgulamaya bağlı olmasının nedeni budur. Doğrusu Agamben'in yapıtı en güçlü yankılarını siyaset ve yaşamın (Michel Foucault'yu takip ederek biyosiyasal olarak adlandırdığı) bu bağlantı noktasında bulur – bu yankılar, çağdaş dönemde geniş bir felsefi tartışma alanı boyunca duyulmaktadır ancak kültürel çalışmalar içerisinde anayasal ve egemen yapılarla ilgisinde yönetime dair sorgulamayı yeniden düşünme girişimleri bakımından daha özel bir ilgileri bulunmaktadır.

Yaşam – Erişilemez Bir Nesne

Agamben'in yapıtında biyosiyaset meselesine, 1995'te yayınlanan *Homo Sacer*'le (1998) birlikte merkezi bir önem addediliyor olsa da, daha önceden bu mesele Agamben düşüncesine alttan alta hâkim olmuştur. 1970 yılında, ilk kitabı *The Man Without Content*'te (1999a) Agamben'in eleştirel yargılamanın, sanattan daha çok onun yokluğuyla ilgili olduğunu öne sürer: "Tıpkı bir cesedin, onu canlı bir varlık haline getirecek kavranamaz *bir şey* dışında, yaşayan bir bedenin tüm unsurlarına sahip olduğunu söylememiz gibi, bir sanat eserinin sanatsal olduğunu yadsıdığımızda, kastettiğimiz şey bu eserin, yaşamının bağlı olduğu asli bir şey dışında, bir sanat eserinin tüm maddi unsurlarına sahip olduğudur" (s. 42). Burada, yaşamı kuran kavranamaz *şey* meselesi –Agamben'in Le Thor'da 1966-8 yıllarında birlikte çalıştığı Heidegger'den miras aldığı– daha geniş bir felsefi sorun olarak kendisini gösterir. Son yıllarında Heidegger, düşüncenin sınırlarına bağlı kalacak bir filozofa duyduğu ihtiyaç üzerinde durdu. Agamben için bu, düşüncenin sınırlarına, telafi edilemeyecek kapalılıklardan ziyade olanaklı açıklıklar olarak yaklaşmak anlamına geldi. 1977'deki eseri *Stanzas*'a (1993a) kadar bu ilkeyi onun tüm felsefi yapıtına musallat olacak bir nosyon içerisinde formüle etmişti. Eleştiri arayışı, diye yazar, "nesnesini keşfetmekten değil, bu nesnenin erişilemezliğinin koşullarını güvence altına almak"tan ibarettir (s. xvi).

1979 *Infancy and History* (1993b), 1982 *Language and Death* (1991) ve 1985 *The Idea of Prose* (1995) gibi kitaplarında Agamben, başka edebi ve felsefi momentler arasında Benjamin'in mesihsel tarih kavrayışıyla, Hegel ve Heidegger arasındaki olumsuzluk temelindeki bağlantılarla ve Aristoteles'in olanak üzerine yazılarıyla ilgisinde bu türden eleştirel bir arayışın içerimlerini keşfeder. 1990 *The Coming Community*'ye (1993c) gelindiğinde, erişilemez nesne tutkunluğu, bariz bir biçimde

siyasal bir temel kazanır. Burada modern devlet formunun kurulu siyasal topluluğuyla, özdeş olmayanın ya da kendisinin "herhangi"nin tekilliği dediği şeyin yani genellik ve tikellik mantığınca kapsanamayacak tarif edilemez bir nesnenin ilkesi etrafında örgütlenen "gelecek-topluluk"u karşılaştırır. Dahası, gelecek siyasetin "artık devletin kontrolü için bir mücadele değil, Devlet ve devlet-olmayan (insanlık) arasında bir mücadele, herhangi tekillikle Devlet örgütlenmesi arasında aşılamaz bir ayrılma" (s. 84) olacağını ileri sürer. Agamben buradan egemenliğin paradoksları ve çıplak hayatın biyosiyasal koşulu üzerine geliştirdiği olağanüstü düşüncelere koyulur.

Agamben'in yapıtındaki bu biyosiyasal dönüşün itici gücü, Michel Foucault'nun son yazılarıyla yakından ilgilenmesinden kaynaklanır. 1975-76 yıllarında verdiği derslerden oluşan "*Society Must be Defended*"da (2003) Foucault, on yedinci yüzyılda modern çağın belirmesiyle birlikte, üniter ve aşkın bir egemen iktidara gönderme yapan siyasal hükümranlık sistemlerinin, öznellikleri ufuksal düzeyde farklılaştıran ve örgütleyen yeni bir biçimlenim tarafından aşamalı olarak alt edildiğini ileri sürer. Foucault'nun biyoiktidar ya da yönetimsellik dediği bu yeni sistem, *yaşamın kendisini*, insan varoluşunun, hastalık, ölüm, yaşlılık, yeniden üretim, nüfusun genel sağlığı gibi yaşamsal karakteristiklerine yönelik az çok rasyonelleştirilmiş müdahale girişimleriyle siyasal bir nesne olarak inşa eder. *Homo Sacer*'de Agamben, Foucault'nun egemenlik ve biyoiktidar arasında yaptığı tarihsel ve analitik ayrıma itiraz eder: 'egemen iktidarın –saklı da olsa– asıl çekirdeğini kuran şey, çıplak hayatın siyasal alana dahil edilmesidir. *Hatta denebilir ki, egemen iktidarın asli etkinliği biyosiyasal bir beden yaratmaktır*" (s. 6). Bu minvalde Agamben, Foucault'nun modern siyasetin klasik egemenlikten kesin bir kopuş sergilediği yönündeki savını, çıplak hayatın ya da *yaşamın kendisi*nin Batıda egemenliğin ilk siyasal formülasyonlarına kadar izini sürerek reddeder.

Argümanını geliştirmek için Agamben, *Political Theology*'de (1985) egemenliğin topyekûn bir denetimin icra edilmesine değil, kurala karşı istisnayı ilan etme kudretine dayandığını iddia eden Alman siyaset kuramcısı Carl Schmitt'in etkileyici eserinden yararlanır. Schmitt'e göre egemen iktidarın betimleyici özelliği, "istisna hali"ne karar verbilme ya da normal, hukuki ve anayasal düzenlemelerin askıya alındığı olağanüstü hali ilan edebilme kudretidir. Agamben'in izahıyla bu istisna hali, hukukun öznelerinin anayasal haklarını, onları sadece yaşayan birer beden ya da çıplak hayat durumuna getirerek ellerinden alır. Buna ek olarak modern siyasetin istisna halinin yayılması ve genelleşmesiyle nitelendiğini ileri sürmek üzere, Walter Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"in (1969) sekizincisinde ortaya koyduğu Schmitt eleştirisini takip eder. Başka bir ifadeyle, modernitede geçerli olan biyosiyasal iktidar rejiminin, Foucault'nun iddia ettiği gibi, yaşamın siyasetin içerisine dahil edilmesiyle değil, "istisna halinin temel bir siyasal yapı olarak gün geçtikçe daha fazla ön plana çıkması ve kural haline gelmeye başlaması olgusuyla ayrıldığı"nı ileri sürer (1998: 20). Agamben böylece egemen iktidarı, kendisinin "ayrımsızlık alanı" olarak adlandırdığı şeyi (ki, burası yasa değeri taşımayan eylemlerin yasanın gücünü kazanabilecekleri yerdir) inşa etmek suretiyle hukuki-siyasal düzenin hem içinde hem de dışında varolan bir şey olarak kavrar.

Agamben'in yapıtında bu ayrımsızlık alanının açık ara farkla en göze çarpan örneği, –toplama kampına kapatılanların çıplaklık durumlarını tanık olma ve hayatta kalma sorunsallarıyla ilgisinde keşfeden metni– *Remnants of Auschwitz*'de merkezi bir yer işgal eden (1999a) Nazi *Lager*'idir.[3] Bununla birlikte Agamben'e göre *Holocaust*un, modern biyoiktidarın tek ve nihai örneği olduğunu varsaymak yanlış olacaktır, zira o, istisna halinin yalnızca, çoğunlukla totaliter olarak adlandırılan rejimlerde değil aynı zamanda modern demokratik yönetim biçimlerinde kendisini göstermesiyle de ilgilenmek-

tedir. Dolayısıyla *Homo Sacer*'de Agamben, Nazi kamplarında alıkoyulanların zor durumları yanı sıra yaşam ve ölüm arasındaki ayrımsız uzama yerleşen, komadaki hastaları, ötenazi öznelerini ve gözaltındaki göçmenleri de kapsayan bir dizi çağdaş beden üzerine de tartışma yürütür.

Bu biyosiyasal temayla Agamben'in eleştirinin erişilemeyen öznesine olan düşkünlüğü arasındaki bağ, belki de en belirgin haliyle 2002 tarihli *The Open* (2004c) metninde karşımıza çıkar. Bu metin, insan ve hayvan arasındaki sınırı keşfederki, Agamben'e göre, insan kendisini daima hayvanla ilgisinde tanımladığından bu bariyer ayrımsızdır. "Her şey" diye yazar Agamben, "kültürümüzde yaşam, sanki *tanımlanamayan yine de tam da bu nedenle durmaksızın eklemlenmesi ve bölünmesi gereken bir şeymişçesine cereyan eder*" (s. 13). Bu anlamda yaşamın kendisi erişilemez bir nesne haline gelir ve insanı tanımlama girişimi, bir yandan insanı hayvanlaştırmaya diğer yandansa hayvanı insanlaştırmaya çabalayan "antropolojik makine"ye kısılıp kalır. Agamben bu ikili süreçleri özsel anlamda siyasal süreçler olarak kavrar, zira Aristoteles'in "insan"ı politik hayvan olarak tanımladığında fark ettiği gibi insanın ve hayvanın ayrımsızlığı, Batı egemenliğini kuran hukuki eşiğe denk gelir. İnsanın üretimi –ister yalnızca yaşayan bir et, bir hayvan ya da barbar, isterse de insandan-daha-az bir varoluş olarak anlaşılsın– çıplak yaşamın yaratılmasını gerektirir. İnsanın biyolojik varoluşu sorununun, bugün de eski çağlarda olduğu gibi, siyasal yapıyla ve egemen düzenle ilgili temel sorunlardan ayrılamamasının nedeni budur.

Bununla birlikte Agamben'in, egemen iktidarın çağdaş dönemlerdeki işleyişine dair en aralıksız çözümlemesi, 2003 tarihli *State of Exception*'dır (2005). Bu metninde Agamben, tüm modern demokrasilerde olağanüstü halin ilan edilebilmesini sağlayan anayasal mekanizmaları keşfeder. Bilhassa George W. Bush'un 13 Kasım 2001'de getirdiği (ve terörist faaliyetlerinden şüphelenilen yurttaş-olmayan kimseleri askeri

mahkemelerce yürütülen davalara ve süresiz gözaltılara maruz bırakan) askeri düzeni hatırlatır. Böylelikle Guantanamo Körfezi'nde alıkoyulan "hukuksuz savaşçılar", "küresel sivil savaş" çağında egemen iktidarla yasal düzen arasındaki ilişki üzerine yürütülen bir meditasyonun merkezine yerleşirler. İstisna halinin anayasal normu korumak ve ona geri dönmek için tesis edildiğini düşünen Schmitt'e *karşı* (1985) Agamben, yasal hak ve insanlığı çıplak hayata indirgeyen şiddet arasında zorunlu bir bağlantının olmadığını iddia eder. Yapay ve şiddet yoluyla kurulmuş olan bu bağlantıyı çözmeye çalışarak istisna halinin "yeryüzündeki en gelişmiş" biçimine karşı çıkmayı umar. Burada söz konusu olan yalnızca istisna güçlerinin mevcut eklemlenmesinin açık seçik bir çözümlemesini olanaklı kılan kuramsal yöntemleri geliştirmek değil ama aynı zamanda yaşamın hammaddesini kaydetmeye ve teşhis etmeye çalışan biyosiyasal denetimin normal ve insani pratikleri olarak kabul etmeyi bireysel anlamda reddetmektir. Şimdiye dek bu retlerin arasında en başta geleni, Agamben'in New York Üniversitesi'ndeki görevinden istifa etmesi ve ABD güvenliğinde ve sınır kontrol rejimlerinde örtük olan "biyosiyasal damgalama"yı protesto etmesidir– başkalarını da takip etmeye çağırdığı aktif-olmayan bir siyaset biçimidir.

Başka Bir Kültürel Çalışmalar – Pekâlâ Mümkün!

Berlusconi İtalyası'nın sözüm ona "teröre karşı savaş"ın peşine düşen iktidar entrikacılarının bir kısmını oluşturmadığını sanmak yanlış olacaktır. Ancak Agamben'in ABD'ye girmeyi reddetmesi, "gönüllüler koalisyonu"nu en agresif biçimde kuran "Anglosfer" ülkelerin –ABD Birleşik Krallık ve Avustralya– aydınları için uygun bir siyasal dışavurumun biçiminin ne olacağı sorununu gündeme getirir. Ne gariptir ki kültürel çalışmaların kurumsal anlamda en güçlü biçimde ivme ka-

zandığı ülkeler yine bu ülkelerdir. Bu devletlerin savaş çıkarma faaliyetleriyle kültürel çalışmaların onların üniversitelerindeki evvelden gelen üstünlüğü arasında bir bağdaşmanın olduğunu öne sürmek kurnazlık olurdu, ancak bu başarının yönetim sorunlarından soyutlanabileceğini iddia etmek de naiflik olacaktır. Zira kültürel çalışmalar içerisinde kurumsallaşma sorunu sürekli bir endişe olmasına karşın alan, yadsınamaz biçimde üniversitedeki ticari dönüşümlerle, bilhassa da "dış" kaynaklardan gelecek fonları cezbedecek araştırmalar yapmaya ve hızlandırılmış, performans-ölçekli bir çalışma ritmine ulaşmaya yönelik baskılarla biçimlendirilmiştir.[4] Bu durum, pratik sorunlara ve uygulamalı sonuçlara yönelik ilginin artması anlamına geldi. Bazı durumlarda da, ya finansör kuruluşlar için daha makul olduklarından ya da faydacılığın taleplerine karşı asgari düzeyde koruma sunan şeyler olarak anlaşıldıklarından hümanist ethosa ve daha sosyolojik çözümleme tarzlarına geri dönüş de teşvik edildi.[5]

Bu değişikliklerin kültürel çalışmaların siyasal boyutunu nasıl etkilediği meselesi karmaşıktır. Başlangıç için, organik aydınlıkla bağlantılı Gramscici nosyonlar, siyasal iktisada daha fazla dikkat edilmesine yönelik talepler, siyasal yaşamın kişisel ve bedensel yönlerine yapılan feminist vurgular ve hükümet ve toplulukla pragmatik tarzda ilgilenme çağrıları da dahil olmak üzere, kültürel çalışmalarda siyasalın taşıdığı anlamın farklı versiyonları söz konusudur. Agamben'in siyasal olanı yeniden düşünmeye yönelik girişimlerinin bu tartışmaların yönünü değiştirmeye yardımcı olabileceğini öne sürmek, bu listeye öyle basitçe bir seçenek daha eklemek anlamına gelmez. Daha ziyade bunun anlamı, alternatifleri çoğaltmaya iten mantığı kavramaya çalışmaktır. Çünkü siyasala dair sorunu olanakla ilgisi üzerinden ele almakla Agamben sadece siyasal pratiğin imkânını soruşturmaz, ama aynı zamanda –birinin, diğerine karışmaya başladığı yerde bir ayrımsızlık alanı inşa ederek– olanağın çeşitli pratikleri kat etme tarzını sergiler. Da-

hası bunu, kültürel çalışmaların, sadece kurumsal ve yönetimsel süreçlerce nasıl biçimlendirildiğini değil ama bunun yanında sonu gelmeyecek gibi görünen bir savaş çağında egemen iktidarla olan ilgisinde kendisini nasıl konumlandırdığını anlamak için yüzleşmesi gereken zor ve çelişkili sorunları kesin bir biçimde açıklığa kavuşturacak bir tarzda yapar.

Elbette ki, Agamben'in düşünceleri kültürel çalışmalar içerisinde göz ardı edilmedi. *The Coming Community*'de geliştirilen "herhangi" tekillik nosyonu, metinsellik siyasetine yenilikçi yaklaşımlardan (Casarino 2002) bilgisayar oyunları ve enformasyonun küresel dağılımı üzerine yapılan çalışmalara (Mackenzie 2002) kadar uzanan çeşitli çalışmalara fikir verdi. Benzer biçimde Agamben'in yaşamın kuruluşu üzerine düşünümleri, genetik ve diğer yaşam bilimlerindeki biyoteknolojik gelişmelerle ilgili çalışmalara (Cooper ve diğerleri 2005) kuramsal bir istikamet sağladı. Agamben'in *Remnants of Auschwitz*'deki –hem kültürel çalışmalar alanında (Zylinska 2002) hem de yakın alanlarda (Mills ve Jenkins 2004) özgün çalışmaları kışkırtan– sorumluluğun üstlenilemez doğası üzerine yürüttüğü tartışmayla birlikte etki ettiği diğer bir alan da etik felsefesi oldu. Beklendiği gibi Agamben'in yazıları, tarihsel (Perera 2002) ya da güncel perspektiflerden olsun (Butler 2004; Whyte 2005; Santner 2005) tecrit kampının siyasal yapısını anlamaya çalışan düşünürler için hayati şeyler ortaya koydu. Ancak bu müdahaleler, kısmen kültürel çalışmaların sınırlarında varolduklarından ya da yetki alanlarını özgün tarzlarda genişletmeye giriştiklerinden, Agamben'in düşüncelerinin alan üzerindeki olası etkisini bütünüyle tescil etmediler. Ayrıca kültürel çalışmalar içerisinde –ya da bu alanla yakından ilgili– olup Agamben'in egemen istisnayı çağdaş kuramsal soruşturmanın merkezine taşıma çabalarına direnen düşünürlerin olduğu da fark edilmiştir. Ve bu figürlerin etkilerinin, alanın geleceğine en az Agamben kadar şekil vermeleri muhtemeldir.

"Thoughts on the Concept of Biopower Today" (2003) başlıklı bir makalede, Paul Rabinow ve Nikolas Rose, Agamben'i "yaşayan varlıkların düzenleme, denetim ve yönetimin etkinlik alanına girdikleri her durumda Schmitt'in 'istisna hali' kavramına ve Foucault'nun biyoiktidar çözümlemesi"ne (s. 6) başvurmakla eleştirirler. Argümanlarının hamlesi, Agamben'in egemenlik ve yaşam açıklamasını totaliter rejimlere iliştirmek ve böylece Foucault'nun egemenlik/yönetimsellik ayrımını harfi harfine kabul etmek yoluyla Agamben'in egemenlik anlayışını çağdaş toplumdaki biyoiktidarın rutin işleyişlerinden ayırmaktır. "Bu yeni yönetimsel düzenlemede devletin rolünü ve güçlerini çözümlemek önemlidir" diye yazar Rabinow ve Rose, "ancak bunların açıklamasının, ya tarihsel bir model ya da kavramsal bir iktidar diyagramı olarak egemenlik figürüne gönderme yapmakla izah edilemeyeceği açıktır" (s. 9). Argümanlarında söz konusu olan şey, içerisinde çeşitli devlet ve devlet-olmayan faillerin yaşamın düzenlenmesinde ve denetiminde karşılıklı etkide bulundukları yönetimin ufuksal düzeyini teşhis etme girişimidir. Egemen iktidar birleştirici ya da aşkın olan her güçten mahrum hale gelir ve yalnızca imkân ve kolaylık sağlayan bir kurum halini aldığı noktada devletin toplum üzerindeki bağımsızlığı ve otoritesi zayıflar. Rabinow ve Rose'a göre Agamben'in tüm iktidar ilişkilerini tek bir egemen iktidar kipliğine sıkıştırması, önünde sonunda dinsel bir otoriteye başvurmak anlamına gelir. Dolayısıyla modern sekülarizmi açıkça bir erdem olarak anladıkları hissini veren bir hareket içerisinde Agamben'in, cinayet sayılmaksızın öldürülebilen eski Roma figürü, *homo sacer*'e–"kutsal insan"a gönderme yapan egemenlik kuramına itiraz ederler.

Önemle belirtmek gerekir ki, kültürel çalışmalar alanında Foucault–esinli liberal yönetim modellerinin devleti "kendi koşulları içinde olduğu şeyden farklı bir şey" yani sınırlı bir bölgesel uzam içerisinde tekelci bir siyasal güç uygulayan

bir egemenlik olarak görme tarzlarını sorgulayan uygulamacılar da mevcut (du Gay 2002: 12). Ancak Agamben'den farklı olarak bu düşünürler, devleti kendi statüsünün desteği ile özerksizleştirme girişiminin, sadece egemenlik "ilk ve son kez büyülü bir kendine-yetme durumu olarak kavramsallaştırılırsa" (s. 13) toplumsal bir yapı olarak iş göreceğini ileri sürerek teolojikleştirme suçlamasını liberal yönetim kuramcılarına geri gönderme eğilimindedirler. Burada gözden kaçan şey, Agamben'in betimlediği biçimde egemen iktidarın gerçekte nasıl savaş zamanlarında olduğu kadar istisnai bir tarzda işlediğini anlama girişimidir. 22 Temmuz 2005'te Brezilya vatandaşı Jean Charles de Menezes'in Londra'da Stockwell metro durağında bir İngiliz polisi tarafından sekiz kez vurularak katledilişini düşünün. Hukuki sürece bağlı olmasına rağmen yanlışlıkla bu adamın intihar saldırısı planladığından şüphelenen katillerin dava edilmeleri çok düşük bir ihtimaldi, zira polis olarak sadece, varsayılan tehlikenin ölümcül bir müdahaleye değdiği yönündeki inançlarını kanıtlamaları gerekiyordu. *Homo sacer* figürü, çağdaş hükmetme mantığına ilk bakışta görüldüğü kadar uzak değil. Guantanomo Körfezi, Ebu Gureyb ya da Avustralya'daki Baxter gibi gözaltı kampları türünden mekânların yanında buna benzer olaylar egemen iktidarın çıplak hayat üzerinde harcadığı çabanın güvenle totaliter geçmişe sevk edilebilecek tarihsel bir durum olmadığını, çağdaş demokrasilerde işleyen mantıksal ve sürekli bir durum olduğunu açığa çıkarır.

Kutsal ile profan ya da dinsel ile siyasal arasındaki ayrımın Batı siyaset kuramının önemli bir özelliği olduğunu, ama bunu Batılı olmayan toplumlara uygulamanın açık bir biçimde sorunlu olduğunu not etmek de önem arz eder. Agamben'in egemen iktidar anlayışı, kutsalla yakından ilgili olduğundan, hem küresel hem de yerel çatışmaların giderek inanç-temelli girişimlerce güdülendiklerinin görüldüğü bir zamanda hayati önem taşıyan siyaset ve din ilişkisini Batı kadar diğer gele-

neklerde de yeniden düşünmeye imkân tanır. Kiliseyle devletin ABD hukukunca ayrılmasının sorgulanması, XVI. Papa Benedict'in, 2005 yılında İtalya'daki IVF (tüp bebek) referandumuna müdahale etmesi, Fransa'nın okullarda *başörtüsü*'nü yasaklaması, terörizmin birçok biçimiyle ilişkilendirilen dini buyruklar, George W. Bush'un "teröre karşı savaş"ı bir "haçlı seferi" olarak tanımlaması– tüm bunlar, egemenin kutsalla olan bağına açıklama getirebilecek bir yaklaşım olmaksızın çözümlenemeyecek ya da karşı çıkılamayacak fenomenlerdir. Ve din sorunu kültürel çalışmalarda büsbütün göz ardı edilmemesine rağmen (Mizurchi 2001) Agamben tarafından altı çizilen dini otoriteyle devlet arasındaki bağ ile neredeyse hiç ilgilenilmemiştir.

Belki bu türden bir uğraşın eksikliği, kültürel çalışmaların siyaset sorununu devletten başka bir yöne çevirme eğilimiyle –politik formlar olarak tüketim ya da tüketiciliğin rolüyle ya da siyasal yaşam üzerine varsayımlarda bilim ve teknolojinin çığ gibi büyümesiyle ilgili olanları da dahil olmak üzere bir dizi sorunun sorulmasına imkân tanıyan bir yer değiştirmeyle– açıklanabilir.[6] Ancak çoğunlukla iktidarın mikro-düzeydeki işleyişlerini vurgulayan bu sorular, mevcut küresel ortamda egemenlik sorunundan koparılamazlar. Örnek olarak genomik tıbbın kültürel içerimleri üzerine gelişen araştırmaları düşünün– ki, Rabinow ve Rose, bu alanın göze çarpan otoritelerindendirler. Bu alanda, halkların ve nüfusların sağlığının idaresine yönelik olarak ortaya çıkan paradigmalar üzerine odaklanan zengin ve karmaşık tartışmalar var. İncelenen konular çoğu kez biyoteknolojik araştırmalarla sermaye yatırımları arasındaki ilişkiyle, bunun halkın biyomedikal teknolojilere erişimi üzerine etkileriyle ve sağlığa yönelik sorumluluğu devletten bireylere ve piyasa ilişkilerine devreden risk yönetiminin yeni biçimlerinin ortaya çıkışlarıyla ilgilidir. Bu alana müdahil olan kültürel araştırmacıların neredeyse tamamının kamu sağlığına yönelik eşitlikçi tedbirle-

rin geliştirilmesini desteklediği ve savunduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak burada yeterince soruşturulmadan bırakılan şey, mevcut "savaş ortamı"nda biyolojik araştırmanın güvenlik ve savunmaya dair egemen nosyonlara giderek daha çok bağlanıyor olmasıdır. Örnek olarak ABD'de biyo-savunma ve biyo-gözetim tedbirleri, kamu sağlığının baskın mantığı olarak yükseliyor. Thacker'ın (2005) açıkladığı gibi, "ABD biyosavunma politikası ulusal güvenliği kamu sağlığından, savaşı tıptan, terörü biyolojik yaşamdan ayırt etmenin imkânsız hale geldiği bir atmosfer yarattı. Biyo-savunmaya yapılan vurgu ve muazzam boyutlardaki kaynak aktarımı neredeyse *kamu sağlığının yalnızca sürekli bir istisna haliyle yani savaşla geliştirilebileceği* hissini doğurmaktadır."

Bu gözlemlerin, egemen iktidarın yegâne iktidar formu olduğunu ima ettiklerini düşünmek yanlış olur. Agamben'e sürekli olarak yöneltilen eleştirilerden biri, onun biyosiyasal düşünce paradigmasını biyosiyasetin özgül ekonomik rasyonalitesine odaklanmadan geliştirmesiyle ilgilidir (*bkz.* Bröckling 2005). Günümüz küreselleşme çağında ekonominin siyasete karşı zaferini ilan ettiği genel olarak kabul edilmektedir– ki, bu durumun Agamben'in Schmitt'ten miras aldığı siyasal ilahiyat geleneği için de belirli birtakım sonuçları oldu. Örnek olarak Wendy Brown (2005), teolojik buyrukların, günümüz liderlerinin retoriklerinde sıkça yer bulmalarının egemen iktidarın ekonomik güçler tarafından aşındırılması olgusundan kaynaklandığını iddia eder. Egemen devlet, kendi kaderi üzerindeki kontrolünü kaybettiği için, iktidarını ancak özerklik iddiasını daima canlı tutan teolojik ilavelere bağlanarak kanıtlayabilir. Bu minvalde ekonominin zaferi, Mario Tronti'nin (1998: 196) mevcut dönemin "siyasal ateizmi" olarak adlandırdığı şeyi tesciller. "From Political Theology to Economic Theology" başlıklı yakın zamanlardaki bir mülakatında Agamben (2004), bu soruna biraz farklı bir açıdan yaklaşır. Ekonomik rasyonalitenin üstünlüğü, diye belirtir,

her zaman siyasetin ekonomi üzerinde baskın olduğunu varsayan siyasal iktisat çerçevesinde açıklanamaz. Daha ziyade Aristotelesçi *oikonomia* nosyonunun erken dönem Hıristiyan uyarlamalarında emsalleri olan ve modern siyasal iktisatta –Adam Smith'in "görünmez el" metaforu gibi– izler bırakan bir düşünce kipinin, Agamben'in ekonomik ilahiyat diye adlandırdığı şeyin unutulan tarihinin izini sürmek gerekir. Schmitt, bilinçli bir şekilde ekonomik ilahiyata yapılan tüm göndermeleri hasıraltı ederken Agamben ekonomik ilahiyatın, ekonomik pragmacılığın günümüzdeki tahakkümünü anlamak için bir anahtar sunduğunu savunur. Ancak mesele Schmittçi geleneğin ontolojik dökümünü bütünüyle terk etme meselesi değildir. Daha ziyade yapılması gereken egemenlik ve yönetimselliğin daima iç içe geçtiğini kabul etmektir: "Ontolojinin tahakkümü, aynı oranda önemli ve belki de neticede daha belirleyici olan ekonomik-pragmatik unsurun mevcudiyetinde gizlidir. Bugün durum tersine dönmüştür. Ama her iki unsur da sistemin işlemesi için gereklidir" (Agamben 2004a, benim çevirim).

Ekonomik düzen de en az siyasal düzen kadar istisna halinin bir parçasıdır. Bu bakımdan Agamben, diğer birçok şeyin yanında kültürel çalışmaların geniş oranda içinde varolduğu üniversite ortamını da yeniden düzenleyen neoliberal küreselleşmenin pragmacı düzenini düşünmeye yönelik yeni kaynaklar sunar. Ama aynı zamanda bu istisnadan kurtulmak için stratejiler önerir. Bununla birlikte Agamben'in pratik çözümler sunmaya çalışmadığını vurgulamak gerekir. Her zaman olduğu gibi Agamben'in siyaseti, olanak düzeyinde ve bilhassa Aristoteles'i takip ederek "mutlu yaşam" olarak adlandırdığı şeyin olanağını özgülleştirme girişimi üzerinden ifade bulur. 1986 yılında "On Potentiality" (1999a) adlı makalesinde Agamben "insanın olanağının azameti, insanın olanaksızlığının dipsiz kuyusuyla ölçülür" (s. 182) diye yazar. Ayrıca bu olanaksızlıkta (ya da olmama olanağında),

"[egemenin] yasağıyla ilgisinde ayrılan ya da bir arada tutulan (çıplak hayat ve yaşam biçimi) iki terim"den biri, diğerini hükümsüz kılar ve başka bir boyuta geçer (1998: 55). Agamben, olanak siyasetinin bu terimlerin karşıtlığını geçersiz kılarak içinde yaşamın, egemenin kararından azade, kendisini taşıyan "geleneklerin ve inançların, ideolojilerin ve dinlerin, kimliklerin ve cemaatlerin" (1993c: 83) menteşelerini söküp içlerini boşaltarak sağ kalabileceği bir uzam açacağına inanır. Agamben için bu, mutluluğa yönelen yaşamı ya da Negri'nin (2003) *İstisna Hali*'ni incelediği *Il Manifesto*'da betimlediği gibi "ölümcül durumu asla unutmayan tamamıyla içkin bir kefaret"i mümkün kılan şeydir.

Öyleyse Agamben, egemenliğin teolojik güçlerine yaptığı vurguya rağmen "mutlu yaşam"ı saf içkin bir durum olarak tahayyül eder. Bu yüzden burada onun yapıtını, çoğunlukla kültüre ve gündelik yaşama dair seküler bir anlayışla iş görme eğilimindeki kültürel çalışmalara, siyasal anlamda bir tür set çekme olarak sunmak iki yüzlülük olurdu. Agamben düşüncesi, haddi zatında siyasetin kuruluşuyla, her türden siyasetin belirsizliğiyle ve kusurluluğuyla, amaçsız araçlarla ilgilenir. Bu anlamda çözümlediği nesnenin gerçekliğini yadsıyan bir çözümleme aracı olarak kalır. Agamben'in kültürel çalışmalara armağan ettiği sorun, karanlık ve tehlikeli zamanlarda daha fazla siyasal olma ihtiyacıyla ilgili değildir. Daha ziyade, kültürel çalışmaların siyasala dair kavrayışının, siyasetin öyle basitçe faillik ve çatışmaya indirgenemediği koşullar altında nasıl müzakere edileceğiyle ilgilidir. Bu nedenle, Agamben'in yapıtı kültürel çalışmalar alanında artan siyasal dışavurum kipleri arasındaki fay hatlarını ve ortaklıkları teşhis etmeye ve kat etmeye yönelik stratejiler sunar. Şayet olmuşsa böyle bir müzakerenin, kültürel çalışmaları içeriden dönüştürüp dönüştüremeyeceğini ya da hep beraber başka bir ad arayan pratiklerin değişimine zemin hazırlayıp hazırlayamayacağını hep birlikte göreceğiz.

NOTLAR

1 Kültürel çalışmalar alanında bilgi üretimini merak temelli ve pragmacı müdahaleler arasında ayırma eğilimi üzerine bazı düşünümler için *bkz.* Ang (2004). Ang, Gibson ve diğerlerince (1994) akademik ilgilerce ve pratik kodlarca yürütülen birinci tarz bilgi üretimiyle daha geniş bir toplumsal bağlamla ilintili olduğu bilinen özgül bir problem üzerine düşünmeye çalışan ikinci tarz bilgi üretimi arasında yapılan ayrımdan yararlanır. Önemle belirtmek gerekir ki, Ang bu araştırma tarzları arasındaki sınırları sorgulamak ister. Buna karşın kültürel çalışmaların giderek uygulamalı araştırma seçeneklerinin tercih edildiği ve bu türden ayrımların özümsendiği kurumsal ve idari çevrelerde uygulandığını kabul eder.

2 Hall ve Bennett'i kültürel çalışmalar alanında farklı nesillerin temsilcileri olarak alma eğilimine bir örnek için *bkz.* Wickham (2005). Wickham, Hall'u kültürel çalışmalardaki baskın aydın tipi –etik olarak bir harekete bağlanarak güçten düşeni güçlendirmeye çalışan etik-olan-ahlaki-olmalı tipi– olarak gördüğü şeyi resmetmek için ele alır. Aksine Bennet, Ian Hunt'la birlikte, sivil yönetimin siyasal ve hukuki sekülerleştirilmesine uygun olarak daha sınırlı müdahalelerde bulunan sivil-felsefe tipini resmetmek üzere ele alınır.

3 [Kamp mekânı. –Çev. n.]

4 Kültürel çalışmaların kurumsallaşması etrafında dönen, biraz eskise de hâlâ yararlı olan bir dizi tartışma için *bkz.* Striphas (1998).

5 Sonuncusu üzerine, kültürel çalışmalarda anti ya da post-hümanist bir perspektifin, pratik araştırma sonuçlarına ve bilginin ticarileştirilmesine yönelik neoliberal taleplere karşı hiçbir dayanak sunamayacağını ileri süren Rutherford'a (2005) bakılabilir.

6 Açıktır ki, Hall ve diğerlerininki gibi (1978) biçimlendirici ve merkezi olanlar da dahil olmak üzere kültürel çalışmalar alanındaki tüm projeleri kapsayamayacak bir genellemedir bu. Bu

metin devlet güçlerini Althusser'den gelen kuramsal fikirleri kullanarak ele alır. Bununla birlikte, Gramsciciliğin kültürel çalışmalar üzerindeki büyük etkisiyle, devlet meselelerinden farklı bir yöne doğru yönelmek konusunda genel bir eğilim hâsıl oldu (Harris 1992). Ayrıca Raymond Williams'ın etkileyici eserlerinde devlet iktidarına dair bir kuramın yokluğunun bir açıklaması için *bkz.* Lloyd ve Thomas (1998:8-16).

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio [1982] (1991), *Language and Death: The Place of Negativity*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio [1977] (1993a), *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio [1979] (1993b), *Infancy and History: The Destruction of Experience*, London: Verso.

Agamben, Giorgio [1990] (1993c), *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio [1985] (1995), *The Idea of Prose*, Albany, NY: State University of New York Press.

Agamben, Giorgio [1995] (1998), *Homo Sacer: Sovereignty and Bare Life*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio [1970] (1999a), *The Man Without Content*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio [1986] (1999a), "On Potentiality", in *Potentialities: Collected Essays on Philosophy*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 177-84.

Agamben, Giorgio [1998] (1999a), *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, London: Zone Books.

Agamben, Giorgio (2004a), "Dalla teologia politica alia teologia economica", http://rivista.ssef.it/site.php?page=2004030818 4630627&edition=2005-05-01.

Agamben, Giorgio (2004b), "No to Biopolitical Tattooing", www.truthout.org/cgi-bin/artman/exec/view.cgi/4/3249.

Agamben, Giorgio [2002] (2004c), *The Open: Man and Animal*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2005), "Rethinking the Movement", www.generation-online.org/ p/ fpagamben3 .htm.

Agamben, Giorgio [2003] (2005), *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press.

Ang, Ien (2004), "Who Needs Cultural Research?", in Pepi Leistyna (ed.), *Cultural Studies: From Theory to Action*, New York: Blackwell, pp. 477-83.

Benjamin, Walter [1940] (1969), "Theses on the Philosophy of History", in Harry Zohn (ed.), *Illuminations*, New York: Schocken Books, pp. 253-64.

Bennett, Tony (1998), *Culture: .A Reformer's Science*, Sydney: Allen and Unwin.

Brockling, Ulrich (2003), "Menschenokonomie, Humankapital: Eine Kritik der biopolitischen Okonomie", *Mittelweg*, 36:1, pp. 3-22.

Brown, Wendy (2005), "'Sovereign is He Who Decides': Global Capital as Absolute and Perpetual Power", keynote address, "The Politics of Being", Annual Conference of the Australian Society for Continental Philosophy, University of New South Wales, 15-17 June.

Butler, Judith (2004), "Indefinite Detention", in *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York: Verso, pp. 50-100.

Casarino, Cesare (2002), "Philopoesis: A Theoretico-Methodological Manifesto", *boundary 2*, 29:1, pp. 65-96.

Cooper, Melissa, Goffey, Andrew and Munster, Anne (2005), "Biopolitics, For Now", *Culture Machine*, 7, http://culture-machine.tees.ac.uk/frm_fl.htm.

Du Gay, Paul (2002), "A Common Power to Keep Them in Awe: A Comment on Governance", *Cultural Values*, 6:1, 2, pp. 11-27.

Foucault, Michel [1975-6] (2003), *"Society Must be Defended"*, London: Allen Lane.

Franchi, Stefano (2004), "Passive Polities", *Contretemps*, 5, pp. 30-41, www.usyd. edu.au/contretemps/5december2004/franchi.pdf.

Gibbons, Michael, Limoges, Camille, Nowotny, Helga, Schwartzman, Simon, Scott, Peter and Trow, Martin (1994), *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, London: Sage.

Hall, Gary (2002), *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory*, London: Continuum.

Hall, Stuart (1990), "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", *October*, 53, pp. 11-23.

Hall, Stuart, Critcher, Charles, Jefferson, Tony, Clarke, John and Roberts, Brian (1978), *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*, Basingstoke: Macmillan.

Harris, David (1992), *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effects of Gramscianism on Cultural Studies*, London: Routledge.

Jameson, Fredric (1993), "On 'Cultural Studies'", *Social Text*, 34, pp. 17-54.

Lloyd, David and Thomas, Paul (1998), *Culture and the State*, New York: Routledge.

Mackenzie, Adrian (2002), *Transductions: Bodies and Machines at Speed*, London: Continuum. Mills, Catherine and Jenkins, Fiona (eds) (2004), "Unassumable Responsibility: New Perspectives on Freedom, Justice and Obligation", special issue of *borderlands e-journal*, 3:1, www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/issues/vol3nol. html. Mizruchi, Susan L. (ed.) (2001), *Religion and Cultural Studies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Negri, Antonio (2003), "The Ripe Fruit of Redemption", www.generation-online.org/t/negriagamben.html.

Neilson, Brett (2004), "*Potenza Nuda Sovereignty*, Biopolitics, Capitalism", *Contretemps*, 5, pp. 63-78, www.usyd.edu.au/contretemps/5december2004/neil son.pdf.

Perera, Suvendrini (2002), "What is a Camp?", *borderlands e-journal*, 1:1, www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vollnol_2002/perera_camp.html.

Rabinow, Paul and Rose, Nikolas (2003), "Thoughts on the Concept of Biopower Today", www.molsci.org/files/Rose_Rabinow_Biopower_Today.pdf.

Rutherford, Jonathan (2005), "Cultural Studies in the Corporate University", *Cultural Studies*, 19:3, pp. 297-317.

Santner, Eric L. (2005), "Terri Schiavo and the State of Exception", www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/05april_santner.html.

Schmitt, Carl [1922] (1985), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, MA: MIT Press.

Schmitt, Carl [1933] (2001), *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity*, Washington, DC: Plutarch Press.

Striphas, Ted (ed.) (1998), "Institutionalizing Cultural Studies", special issue of *Cultural Studies* 12:4.

Thacker, Eugene (2005), "*Nomos, Nosos*, and *Bios*", *Culture Machine*, 7, http://culturemachine.tees.ac.uk/articles/thacker.html.

Tronti, Mario (1966), *Operai e capitate*, Turin: Einaudi.

Tronti, Mario (1998), "Tesi su Benjamin", in *La politico al tramonto*, Turin: Einaudi.

Whyte, Jess (2005), "The New Normal", *Signature*, 1, www.s7digital.com/ signature/sig-stories.php?id=346.

Wickham, Gary (2005), "Ethics, Morality and the Formation of Cultural Studies Intellectuals", *Cultural Studies Review*, 11:1, pp. 71-88.

Zylinska, Joanna (2002), "They're All Antisemitic There: Aponas of Responsibility and Forgiveness", *Culture Machine*, 4, http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j004/Articles/Zylinska.htm.

8.

DÜŞMANINI TANI

Kültürel Çalışmalar ve Alain Badiou

Julian Murphet

Bu yazıda kendisini ilk bakışta amansız bir karşıtlık biçiminde gösteren bir şeyi ele alacağız. Belki başlık şöyle okunmalı: "Kültürel Çalışmalar *ya da* Alain Badiou". Kendi dünyasıyla yeterli bir eleştirel ilişki doğrultusundaki gelişiminde sayısız kuramsal "konum"u massederek ve özümseyerek disiplinlerin en misafirperveri haline gelmesine karşın yaygın kanı kültürel çalışmaların en azından Alain Badiou'nun yapıtıyla bir sınıra ulaştığıdır. Aşağıda Badiou'nun muhtemelen "çokkültürlülüğün" en beter çeşitleriyle aynı gruba koyduğu bir disiplinle herhangi bir *yakınlaşmaya* ne kadar düşman olduğunu göreceğiz; ardından halihazırda kurulduğu biçimiyle kültürel çalışmaların, Badiou'nunki gibi hakikati, öznelliği, evrensellikleri ve "saf sanat"ı esas alan bir felsefeye ilk elden fazla yararı olmayacağını makul gerekçeleriyle ortaya koyacağız. İngilizce konuşulan dünyada Badiou'ya en iyi aracılık eden isim olan Peter Hallward'un sözleriyle: "Bugün Badiou'nun yapıtını –hem siyasal hem felsefi açıdan– Anglo-Amerikan akademinin hâkim kodlarıyla harfi harfine okumanın nere-

deyse imkânsız olduğunu söylersek çok da abartmış olmayız" (2003: xxiii). Ve bu iki eleştirel protokolün birbirlerini ortak bir proje dahilinde okuyabilme ihtimalleri oldukça düşükse, o zaman belki de bu uzlaşamazlığın gücü bir uzlaşma hayaline sarılıp kalmaktansa, kararlaştırılacak, *kararın yararına kararlaştırılacak* bir emre varacaktır. Yine de şu soru olduğu gibi kalır: karar vermemiz için bize gereken "asıl" antagonizma *bu* mudur? Ayrıca bu, *gerçekten de* göründüğü gibi bir antagonizma mıdır?[1] Bu bölümün sonunda bu soruları daha ısrarlı bir biçimde soracağız ve görünüşte karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan bu iki eleştirel konum arasındaki konjonktürün olanağını yoklayacağız.

İzin verin, kültürel çalışmalar adına yürütülen pratiklerin çoğalması üzerinde en azından bir birlik görüntüsü sunabilecek birkaç ilke ve öncülü (bu maddelerin her biri "disiplin" içerisinde dahi tartışmalı olsa da) kısaca özetleyelim:

1. Hakikat, iktidarın işleyişlerinde daima örtük olarak bulunan söylemsel bir yapıdır ve temel olarak etkili eleştirel bir iyileştirme için kullanılamaz.
2. *Evrensel*le yapılacak her türlü alışverişe direnmek gerekir. Yalnızca somut tikelliklerden ve bunların kombinasyonlarından sorumlulukla bahsedilebilir.
3. *Fark* iyi, "aynılık" kötüdür.
4. Çokkültürlülük, "disiplinin ana değeri"dir (During 2005: 260).
5. Kültürel açıdan, saf olmayan basitçe *neyse odur* ve kendiliğinden iyidir. Saf olmayanı "saflaştırma"ya yönelik her türlü girişim (hem à la Mallarmé hem de Ezra Pound, yasaklanan eserlerinde "kabile lehçelerinin saflaştırılması"nı önerirler) totaliter bir harekettir.
6. Kültürel çalışmalar, "her kültürel pratiği ve nesneyi eşdeğer görme eğilimindedir" (During 2005: 7).

Evrenselcilik, ölümsüz özne, Aynı etiği, *sanatın saflığının değeri* adına bir *hakikat* felsefesini olumlayan Alain Badiou felsefesi bu maddelerin her birine kategorik olarak karşı çıkar. Tabi bunun biraz açıklama gerektirdiği ortada.

Entelektüel olgunluğuna Louis Althusser'in himayesi altında ulaşan Badiou, temel bir kanaatten hareket eder: matematik, bilhassa da post-Kantorcu küme kuramı, felsefenin en uzun süreli sorununu –yani Varlık sorununu– çözüme kavuşturur. "Ontoloji haddi zatında matematikten başka bir şey değildir" (Badiou 2004: 45). Matematik, saf varlığı *düşünür* ve bunu, kendine içkin çokluk, kendinden yola çıkan sonsuz bir genişleme üzerinden oldukça kusursuz bir biçimde ve layıkıyla yapar. Tüm "Bir" felsefelerine ateşli bir düşmanlık besleyen Badiou, matematiksel sonsuzluğun "tutarsız çokluğu"nu, tüm düşünce ve pratiğin nihai ufku olarak kucaklar.

Hakikat, matematiksel mantığın evrenselliğinden önce felsefi sorumluluğun adıdır. Badiou, daha öfkeli monologlarından birinde bu evrensellikten "barbarca" bir geri çekilme olarak gördüğü kültürel göreliliği paylar:

> Bu göreliliğin uç biçimleri... matematiği, bir grup obskürantistin ya da sembolik olarak önemsiz aygıtların –bu aygıtı destekleyen insanlığın alt kümesinin adlandırılabilmesi şartıyla– eşdeğer duruma getirilebildiği "Oksidental" bir kurguya havale eder. (Badiou 2003: 6)

Badiou, düşüncenin evrensel koşulu olarak matematikte, onu görelileştirmeye yönelik her türlü girişime karşın ısrarcıdır. Ancak *hakikat*in kendisi hiç de matematiksel değildir. Matematiksel ontoloji betimleyicidir; varlığı düşünmemizi mümkün kılar ama az çok totolojik bir tarzda bunu. Küme kuramı, herhangi verili bir durumun sonsuz çoklu yapısını izah eder; ham çoklukla onu bir durum olarak temsil eden "bir sayısı" (örneğin, siyasal bir durum *şu* unsurlardan meydana

gelir: politikacılar, sendikalar, kapitalistler, medya kurumları ve benzerleri ve bununla birlikte bunun "içinde" olmayan diğerlerinden: yasadışı göçmenler, evsizler ve zihinsel engelliler) arasındaki yarıkta ısrar eder, ancak böyle bir durum içerisinde bunu değiştirmek için neden hiçbir şeyin *olamadığını* açıklamaz. Küme kuramı ve onun kurucu dolayısıyla da sıradan olarak altını çizdiği "fark", *olayları* açıklayamaz; Badiou için asıl hakikat alanı, sadece olaylara ayrılmıştır.

Olayla neyi kastettiğini kavramak için 1906-7 civarında Fransa'daki ressam pratiklerinin "durumu"nu düşünün. Bu alandaki birçok ekol ve dürtü için bir açıklamada bulunabilir, dallarına yönelik geniş kapsamlı bir betimleme yapabilirdik. "Picasso" isimli bir unsur (26 yaşında, İspanyol), bu çeşitlilik içerisinde sayılacak ("1905'e kadar hasretli, sararıp solmuş çıplak bedenler, halk meydanları ve dilenciler çiziyordu" (Hughes 1980: 20); ancak bunu, Picasso'nun en yakın yoldaşı George Braque'ı dahi "biçimsizliği ve yoğunluğu"yla dehşete düşüren bir resim olan 1907 tarihli *Les Demoiselles d'Avignon* olayından öyle basitçe çıkarmanın bir yolu olmayacaktı. Ve yine de, bu olayla heyecanlanan ve bu olayın muazzam içerimleriyle dayanışma içerisinde Braque, Picasso'ya katılacak ve gelecek birkaç yıl içerisinde Kübizm diye anılan bir şeyi hayata geçirecekti. Tüm yirminci yüzyıl sanatı, durumuna indirgenemeyecek bu olayın sonucunda meydana geldi ve nihayetinde onu bütünüyle dönüştürdü.

Badiou, olayların durumlarına indirgenemeyeceğini dile getirdiğinde bununla kastettiği şey, olayların, bir durumdan doğuyorlarmış gibi görünebilseler de (bir mucize değillerdir en nihayetinde) bu durumlara ait olduklarının söylenemeyeceğidir. Bunların "olaysal konum"ları verili her durumun, sonsuzluğu içselleştirişinin, resmi öğeleriyle parçalarının sonsuz dağılışı arasındaki yarığın, sayılanın ve sayılmayanın –örneğin aşkla ilgili bir durumda çirkin bir lekenin ya da siyasal bir durum içindeki evsizin– *boşluğunun* yanı

başındadır. Meydana gelme anında olaylar, durumlarının eğilip bükülmelerine neden olurlar. Sevgilinin benine anlık bir bakış, âşığın zihnini bir anda bulanık bir kaosa sokabilir; evsizin etkili bir protestosu, tüm siyasal sistemi krize sokmaya yetecek güce sahip olabilir. Badiou için, bu olaylar *hakikat* geçitleridir. Hakikatlerin, durumlarla, kümelerle, olgu durumlarıyla hiçbir ilgisi yoktur (bunlarla "bilgi" ilgilenir), hakikatler yalnızca durumları parçalayan olaylarla ilgilidir. Dolayısıyla hakikatler kökensel olarak yerel ve tikeldir, ama durumlarında varolan bütün hiyerarşik öğeleri "genel bir çokluk" içerisine kapatırlar ve böylelikle evrenselliğe varırlar.

> Olan şey... tam olarak şudur: tüm içlemeden sökülüp alınan bir çokluk parçası. Bu parça (Haydn'ın senfonisindeki belirli bir tonlama, Paris komünündeki tikel bir emir, bir ilan-ı aşktan önce gelen özgül bir kaygı, Gauss ya da Galois'nin eşsiz bir önsezisi) yıldırım hızıyla, temelsizliğini, saf *ortaya çıkışını* olumlar ki, "o"nun artık geldiği yere geri dönüşü söz konusu olamaz. (Badiou 2004: 101)

Hakikatler Badiou'nun "evrensel tekillikler" olarak adlandırdığı şeylerdir. Tekil olarak, bütünüyle tesadüf eseri meydana gelirler, önceden bildirilemezler ya da kategorize edilemezler. Statüleri oldukça puslu, karar verilemez olduğundan, (*Les Demoiselles* gerçekten bir olay mı, yoksa biçimsiz bir saçmalık mıdır? Ölüm cezasının kaldırılması talebimiz gerçekten karşılandı mı yoksa bu sürekliliği olmayan sinik bir teslimiyet mi?) her zaman için statüko tarafından yeniden massedilerek sonsuza dek kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Ancak içerimleri bir kez ilan edildiğinde artık evrenseldirler: bu resim sadece, temsildeki usul sorunlarına yönelik yerel bir çözüm değildir, o *sanatın gidişatını* esaslı bir biçimde yeniden yönlendirir; biz şimdi ve burada ölüm cezasının kaldırılma-

sına yönelik talebimizde başarıya ulaşmışsak o halde ölüm cezası *evrensel olarak kötü*dür vs.

Hakiki olmaları için olayları, her zamanki rollerinden kopan ve Badiou'nun adlandırdığı biçimiyle *hakikatin özneleri* haline gelen insan failler tarafından adlandırılmalı ve inanılmalıdırlar. İnsanların çoğunun farkına dahi varmadıkları olaylara bağlılıklarını duyurmalarında bu özneler (*yegâne* sahici özneler), şeyleri, rutinleri ve kanıları oldukları gibi bırakırlar. *Anna Karenina*'daki Kitty Shcherbátsky bu kopuşu hiç olmadığı kadar derinden deneyimler: "o gün... sessizce kalkıp kendisini ona verdiğinde – ruhunda o gün ve saatte, önceki yaşamında büyük bir kopuş meydana geldi ve tümüyle farklı, ona bütünüyle yabancı olan yeni bir yaşam başladı" (Tolstoy 2003: 453). Özneler, sadece onlar ilan etmeye karar verdikleri için "olan" bir şeyin evrensel içerimlerine özveriyle kendilerini adadıkları tehlikeli bir yolda yürürler. Özneler olaya sadık kalarak *ölümsüz* olurlar: "ölümsüz olmak" diye yazar Badiou, "insan'ın en yüce görevidir" (2001: 14). Badiou'ya göre "öznellik" ve "ölümsüzlüğün", "kendiliğin" rutin kimliğiyle hiçbir ilgisi yoktur– bunlar *tekil evrensellikler* ya da –bilimsel, siyasal, aşksal ve sanatsal– hakikatler adına acımasızca yürütülen kişiliksizleşme süreçleridir.

Badiou'nun ayrı bir yere koyduğu Aziz Pavlus örneğini alalım. Saul (Yahudi ve Roma vatandaşı) uzun yıllar boyunca Hıristiyanların ateşli bir işkencecisi olmasına rağmen, bir gün Şam yolunda kendisinin de bir Hıristiyan olduğunu anlamasıyla dehşete düşer. O andan itibaren artık Hıristiyanların işkencecisi olan Saul değil Pavlus'tur, kendisinin hiç tanık olmadığı bir olayı (diriliş), yaşamı bir insan olarak kendisi için son derece tehlikeli hale getiren ama aynı zamanda bir özne olarak ona ölümsüzlüğü vaat eden bir konumu duyuran İsa'nın hiç karşılaşmadığı havarisidir. Badiou için Pavlus, hakikatin öznesinin, cesur "yeni militan figürü"nün en iyi örneğidir. Pavlus'un Hıristiyanca "Benim"i aslında öznel

bir "Benim"dir: şiddetli toplumsal karşıtlığa rağmen, kanaatle, umutla, aşkla ve imanının kendisi etrafında topladığı iş arkadaşlarıyla sürdürülen tehlikeli bir iman ve tutarlılık projesidir. Bu özneleşme, *hiç kimsenin* başına gelmeyebilir de, *herkesi* içerebilir de. Pavlus'un şu anda dahi ebedi bir güçle yankılanan hayrete verici sözleriyle, "Yahudi ya da Yunan, köle ya da özgür, erkek ya da kadın gibi bir şey yok, ... çünkü İsa Mesih'in içinde hepiniz birsiniz". Diriliş olayı, (olmuş olsun ya da olmasın asıl mesele Pavlus'un bunun olduğuna inanmasıdır) durumunun genel hakikatini açığa çıkarır. Tüm "kültürel kimlikler", şu hakikatin ışığında görüldüklerinde hiç olurlar: *insanlar İsa'nın sevgisinde eşittirler*. Ders açıktır: "Kendinizi bu dünyanın desenine daha fazla uydurmayın, bırakın zihinleriniz yenilensin ve böylelikle bütün doğanız değişsin." (Romans 12.2)

Badiou'nun, dallanıp budaklanmaları şeylerin düzenini bütününde tehdit eden, rastlantı eseri olan bir hadiseye tutkulu öznel bir bağlılık olarak ortaya koyduğu hakikatin en azından alışılmadık bir şey olduğu söylenebilir. Bugüne dek felsefe, hakikati ya aşkın, pozitivist, içgüdüsel bir şey olarak ya da iktidarın retorik kisvesi olarak ele aldı, ama hakikat hiçbir zaman burada olduğu gibi mutlakçılığın ya da gönüllülüğün sapkınca bir karışımı olarak görülmedi. Özünde bunun anlamı, siyasetin en yüce felsefi değerlerin arasına katılmasıdır – hakikat ancak siyasal olarak anlaşılabilir ve esasen onu varlığa getiren siyasal praksis olmaksızın bir hakikat de yoktur. Siyaset, Badiou'nun dört "hakikat bölgesi"nin (aşk, sanat, bilim ve siyaset) tümünün içine işler, çünkü öznel olarak herhangi türden bir davaya hizmet etmek, dönüşü olmayan kararları, iktidar mücadelelerini ve (bunlarda üyelik sınırlı dahi olsa) hizip ve hücre biçimlenimlerini gerektirir. Şimdi vites değiştirip Badiou'nun militan felsefi Platonculuğuyla kültürel çalışmaların zemin düzeyindeki pratikleri arasındaki birtakım ilişkileri ayrıntılarıyla açıklamaya koyulacaksak bu

siyaset sorunu iyi bir başlangıç noktası olabilirmiş gibi görünüyor. Ne de olsa kültürel çalışmaların belirli bir geleneğinde siyasete, Badiou'nun projesinde olduğu kadar kurucu bir rol yüklenir. Şüphesiz ki fark, her iki paradigma içerisinde *hakikat*in yerinde ve *kültür*ün anlamında yatar.

Peki, bu siyaset ve kültür kavramları, kültürel çalışmalar içerisinde birbirleriyle nasıl ilişkilendirilirler? Nick Couldry kitabı *Inside Culture*'da, kültürel çalışmaların altının "kapsayıcı bir vatandaşlık nosyonu"na yönelik bir vaatle ve Couldry'nin "kültürel farklılıkların karşılıklı olarak müzakere edilebildiği, keşfedilebildiği ve üzerinde etraflıca düşünülebildiği ortak bir *mekân*– "somut ötekiler" arasında bir konuşma ve dinleme mekânı inşa etme girişimi" (2000: 142) olarak tanımladığı "ortak bir kültür" arayışıyla desteklendiğini ileri sürdü. Daha yakın bir zamanda Simon During, kültürel çalışmaların yörünge teçhizatını üç kip altında toplamaya çalıştı: "marjinalize edilmiş ve baskı altına alınmış olanın perspektifini hesaba katar; kültürel kutsamayı ve olumlamayı besler ve hayranlığa teşvik eder; çözümleme ve eleştirilerini gündelik yaşamla ilgisinde çerçevelemeyi hedefler" (2005: 214). Bu iki örnek, kültürel çalışmaların, antropoloji, etnografi, yazınsal çalışmalar, sosyoloji ve siyaset kuramındaki disiplinlerarası kökenlerinden elde edilen belli başlı güçlü referans çerçeveleri önerir. Ana varsayımı yakalamak zor değildir: gündelik yaşamı yöneten yapıların eleştirilmeleri gerekse dahi "somut" ve "marjinalize edilmiş ötekiler", gündelik kültürel değerleriyle "olumlanmalı"dır. Bu –ancak radikal bir liberalizm türü olarak betimlenebilecek olan şey– During'in "disiplinin esas değeri" (2005: 160) olarak ilan ettiği çokkültürcülüğün ana akım projesiyle apaçık benzerlikler taşır. Doğrusunu söylemek gerekirse Gayatri Spivak, Judith Butler ve Donna Haraway gibi aydınların disiplinlerine karmaşık kuramsal katkıları olmasına karşın, zemin düzeyindeki kültürel çalışmaları, "kendi" kültürümüz kadar "başka" kültürlerin de, insanların

çoğunluğunun siyasal yaşamlarını sahneledikleri temel çerçeveleri kurdukları yönündeki süregiden inançtan ayrı olarak düşünmek güçtür.

Gündelik, sıradan ve popüler kategorilerin kültürel çalışmalardaki üstünlüğü (Williams 1997), disiplinin halihazırdaki insani kültürel pratiklerin siyasal değerliliğini ve zenginliğini, bunların çeşitliliğini ve sıkılığını, hem miras kalan hem de keşfedilen geleneklerini, etkin ve edilgin hareketlerini kutsamasına işaret eder. Hiç şüphe yok ki, şu sıralar bu alan, siyasal eşitsizliklerle parçalanmakta ve Henry Giroux'un sözleriyle, "bir mücadele yeri olarak kültür siyasal faillik algımızı biçimlendirmekte ve materyalist temelli protestolar, iktidar yapıları ve günlük mücadelelerin bağlamları arasındaki ilişkiye aracılık etmekte"dir (2000: 139). Bununla birlikte bu "mücadeleler"in yakınında yer aldığı varsayılan "ortak kültür" ve kültürel çalışmaların karşılıklı bir saygı ve "dinleme" ağıyla pekiştirildiğini görmek istediği küresel yurttaşlık, belki de Batılı liberaller ve onların Üçüncü Dünya'daki birkaç destekçisi tarafından suçluluğun varoluşsal ve tarihsel yükünü hafifletmek için imal ettikleri aldatıcı bir fetişten ibarettir. En azından Badiou'nun "kültürelcilik" olarak adlandırdığı şeye, semptomlarından biri de kurumsal "kültürel çalışmalar" olan eğilime yönelik eleştirisindeki iğneleme böyledir:

> Çağdaş etiğin nesnel (ya da tarihsel) dayanağı olan kültürelcilik, doğrusunu isterseniz bir turistin törelerin, âdetlerin ve inançların çeşitliliğine hayran kalmasından başka bir şey değildir...
>
> (Kendi içinde hem apaçık hem de tutarsız olan bir gerçekliğe dair) bu türden işe yaramaz tanımlamalara karşı özgün düşüncenin şu ilkeyi olumlaması gerekir: madem farklılıklar halihazırda varolan şeylerdir ve madem her hakikat henüz olmamış olanın olagelişidir, öyleyse farklılıklar tam olarak hakikatlerin alaşağı ettikleri ya da önemsiz kıldıkları şeylerdir...

> Bir hakikat ancak bu itibarla *farklara kayıtsız kalabilir*. Her çağın sofistleri bunun kesinliğini bulanıklaştırmak istese dahi bu, bizim her zaman için bildiğimiz bir şeydir: hakikat *herkes için aynıdır*...
>
> "Etiği" kültürel görelilik temelinde detaylandırmayı deneyebiliriz, ancak bu sadece ve sadece tarihsel olarak bedelini korkunç bir şekilde ödeyeceğimiz özgün bir sapkınlık aracılığıyla mümkün olabilir. (2001: 27-9)

Kimse kültürel çalışmaların "kültürel göreliliğe" indirgenebileceğini iddia etmiyor– kültürler içindeki ve arasındaki farklılıklara dair bir çalışma göreliliğe indirgenemez. Bununla birlikte Badiou'nun eleştirisi mutlaktır: *kültürel farklılıklar sadece şeylerin gidişatıdır*. Dolayısıyla siyasal olarak anlamsız, felsefi olarak ilgisizdirler. Sık sık ifşa edilen "bayağılıkları"nın da sezdirdiği gibi bu farklılıkların sözcüğün en Kantçı anlamıyla bir "eleştiri"si olamaz. Hakikatlerin alaşağı ettikleri ve önemsizleştirdikleri şey, tam da kültürün "apaçık ve tutarsız" yeridir; dolayısıyla mantıksal olarak kültürel çalışmaların hakiki olmaması gerekir.

Disiplinin siyasal uygunluk talepleri, gerçekleşen bir kültürel "müzakere" ve "tanınma" "mekânı"nın demokratik görünümüne iliştirildiğinden Badiou'nun "hakikate dönüş"ü kültürel çalışmaların tam kalbine saldırır. Couldry kültürel çalışmaların politik vaadini kademeli pedagojik bir aydınlanma olarak görür: "Bu olabildiğince çok insanın eleştirel beceri kazanması, anlamların nasıl üretildiğini sınayarak temsil sürecini gizemsizleştirmesi ve temsilin altında yatan politikanın farkına varmaya başlaması..., dolayımlanmış ve metalaştırılmış çağdaş kültürlerin içindeki yaşam deneyimlerimizi yansıma ve diyaloğa açması anlamına gelir" (2000: 42). Bu sözler bir yere kadar kulağa çok hoş geliyor ama ne yazık ki bundan ötesine geçemiyor. Denebilir ki, yansımalı içkinlik, içinde yaşadığımız sistemin asıl adıdır: Gün gibi ortada

olan iş görme tarzı, biz onu içeriden kırıp yansıtma şansını yakalayamadan geri yansır. Diyaloğun kendisi, antagonistik hedeflerce tanımlanan bağlamın dışında olan ahmakça bir kategoridir. (Badiocu anlamda) "hakikat prosedür"lerinin yokluğunda "insanlar", "eleştirel" bilginin herkesçe bilinen sırrını *sinik bir akıldan* fazlasına dönüştürme yetisinden yoksundurlar. Bana (benim kültürüme) ne yapıldığına dair farkındalık bir aldanmadır, benim bunu kaçınılmaz olarak kabul etmem dahi arzu edilebilir hale gelir ve böyle sürüp gider. Bizimkiler durmaksızın kendilerini "çalışan" ve alenen göreli ve hakikatten yoksun olduklarını ilan eden kültürlerdir. Peki, böylesi bir "apaçıklığı" eleştirel biçimde çalışmaya hasrolmuş bir disiplinin ne yapması beklenir? Muhalif retoriğine karşın kültürel çalışmalar nasıl *eleştirel* olabilir?

Simon During şöyle der: "kültürel çalışmaların içerisinden disiplinin yükselişi, sürekli olarak onun elitizme, Avrupa merkezciliğe ve kültürel muhafazakârlığa karşı mücadelesi bakımından anlatılır; yine de dışarıdan çoğunlukla yeni piyasa-odaklı siyasal iktisattan ve üniversite yönetiminin ekonomist modellerinden istifade eden bir alan gibi görünür" (During 2005: 11). Kültürel çalışmalar, değişik alanlarda kültür yönetimine aracılık etme tarzı haline dahi geldi. Tony Bennett tarafından benimsenen bu konum, "kültürel pratiklerin kazındığı programsal, kurumsal, yönetsel hesaplamalar"ı (1992: 28) aydınlatmak gibi hayati bir avantaja sahiptir ve nihai hedefi "bir yönetim programının... ve bu türden programların geliştirilmesine katkıda bulunabilecek bilgiler üretmeyi hedefleyen bir kültürel çalışmalar tipinin biçimini alabilecek" (s. 29) bir politika olan reelpolitik bir kültür bakışının teşvik eder. Adorno'nun uzun zaman önce söylediği gibi "her kim kültürden bahsediyorsa, aynı zamanda yönetimden de bahsediyordur... tek başına "kültür" sözcüğü dışarıdan, görevi yukarıdan aşağı doğru bakarak bir araya getirmek, dağıtmak, değerlendirmek ve örgütlemek olan idari bir bakışı açığa

vurur" (1991: 93). Kültürel çalışmaları ve kültür yönetimini pratikte birbirlerinden ayrı tutmak güçtür. Disiplinin mezunları çoğunlukla kültür endüstrilerinin şu ya da bu düzeyinde kalırlar. Lauren Berlant'ın sözleriyle kültürel çalışmalar, kilit noktalarda "olumlayıcı kültür"ün bir kipi, entelektüel bir yadsıma uğraşından çok olanın eleştirel olmayan bir biçimde olumlanması haline gelme eğilimindedir (2004). Ya da Michael Bérubé'den alıntılayacak olursak "insanların çoğu için 'kültürel çalışmalar' karmaşık kültürel formları değerlendirmekle ya da tarihselleştirmekle ilgili değildir... sadece Madonna'nın 'Vogue' videosunun sunduğu suç teşkil eden olanakların kutsanmasıyla ilgilidir." (2005: 8)

O halde kültürel çalışmalar Meaghan Morris'in bir zamanlar ifade ettiği gibi sadece "aynı eski hikâye"yi revize edilmiş eğlenceli biçimlerde anlatan betimleyici bir tarzdan nasıl kaçınabilir (Morris 1999: 495)? Eleştirel odağın büyük bir kısmı "kültürel tüketim üzerine" (Garnham 1999: 495) ve "diyalog" ile "saygı"nın beslenmesi meselesine yöneldiğinde "direniş" ve "muhalefet"le çerçevelenen siyasal uygunluk iddialarını ne yapacağız? Belki estetikte bir yanıt vardır. Badiou'nun felsefe projesinin muazzam avantajı, kültürel yeterlik ve eleştiri ironilerine bütünüyle kayıtsız kalmasıdır. Badiou için kültür, kategorik olarak hakikatten yoksundur ve dolayısıyla felsefeyle bir ilgisi yoktur. Diğer yandan sanat, hakikate derinlemesine bağlıdır. Ve bu hakikatin doğası, Badiou'nun tabiriyle sanatın kültürden bütünüyle "çıkartılması"nda yatar– tıpkı tüm hakikatin, öznenin "kendilik"ten, olayın durumdan "çıkartılması"na dayanması gibi. Kültür, tüm karmaşıklığı ve farklılığı içerisinde sanat eserinin kimi zaman yer aldığı bir "olgu durumu"dur. Peter Hallward'ın sözleriyle:

> Kültürel terapi olarak, tikelci, kimlikçi, cemaatçi, "emperyal" ya da temsilci olarak her türden sanat nosyonuna karşı Badiou, evrenselliğe yönelen çağdaş sanat eserlerinin üretimini "biçimsiz

> olanı biçimlendirme" ya da "saf olmayanı saflaştırma"ya yönelik oldukça istisnai girişimler olarak olumlar... Sanatın yegâne görevi, egemen çevrelerin perspektifinden görünmeyen ya da varolmayan şeyleri görünür kılmaya çalışmaktır. (2003: 195)

Badiou'nun Beckett'e, Mallarmé'a ve Pessoa'ya yönelik dikkate değer okumaları, sanat eserlerinin, hakikatleri dünyaya etraflarını sadece "kültürel" olarak saran şeyleri *saflaştırarak* getirdikleri inancından hareket eder. Badiou'nun "estetikdışı" diye adlandırdığı şey, bu saflaştırma hareketlerini imanla ilan etme edimidir; örnek olarak bir şiirin hakikat olmak adına "söylem"in dışına nasıl çıktığını gözlemlemektir. "Hakikat, boşluğun şiiriyle başlar, devam etmeyi seçerek devam eder ve sadece kendi sonsuzluğunun tükenişiyle bir sona varır" (2005: 56). Sanat eseri tam da "kültür"ün hiçbir zaman yapamayacağı şeyi yapar; bir *olay*dır bu, Mallarmé'ın yorumuyla içerisinde *şeylerin yerden başka bir yer bulacağı* edimdir. "Kültür" ise *şeylerin yerden başka bir yer bulamadığı* durumdur: şeylerin gidişatının sürekli yeniden olumlanmasıdır. Kültürün olumlamasının ne kadar apolitik olduğunu aslında bu bağlamda yeniden görebiliriz; bu türden siyasal hakikatlerle doğrudan bir ilişkileri olmasa da yalnızca sanat eserlerinin siyasal seçimle bir uyuşmaları olabilir.

Son zamanlarda kültürel çalışmalar alanındaki bir girişim, estetiğe yeni bir eklemlenme doğrultusunda ve Michael Bérubé'nin bize hatırlattığı gibi kültürel çalışmaların belirli bir hattının gerçek anlamda hiç uzak düşmediği bir hareket gördü. Ve halen Bérubé etkileyici bir şekilde

> Siyasal olarak motive olmuş bir eleştiriciliğin kültürel biçimlerin *biçimi* hakkında söyleyecek enteresan bir şeyi olabilir mi? Böyle bir eleştiricilikte estetik değerlendirmenin rolü nedir? Bir deneyim alanı olarak estetiğin doğuşunu ve onun modernitenin kurumlarıyla ilişkisini nasıl anlamamız gerekir? Estetik artığa dair,

> toplumsal hareketlere dair ya da ister istemez dikkati ötekinden başka yöne çekmeye dait bir kavrayış olabilir mi? (2005: 9)

sorularını sorduğunda Badiou'nun sanat eserlerinin radikal biçimde saflaştırılması olarak düşündüğü şeye yönelik bir uğraşının oldukça uzağında kalırız. Hakikatler "toplumsal hareketler", "toplumsal kurumlarla ilişkiler" ya da "estetik değerlendirme" gibi tabirlerle iş gören söylemler aracılığıyla izah edilemezler, çünkü bu tabirler halihazırda "yargının işlevsel ve durumsal karakterini ve... estetik yargının toplumsal farklılaşma sistemindeki yeri"ni (Bérubé 2005: 8) vurgulayan bir sanat anlayışı doğrultusunda önceden tanzim edilmişlerdir. Ben *Les Demoiselles d'Aignon*'a *ya* yeni bir değerler rejimi ("modernizm" ve bununla ilgili olarak söylem endüstrisi) kurmadaki rolü açısından *ya da* kendi hakikati, ressamca duyumsama rejimini saflaştırması ve bunun var ettiği öznel sadakatler açısından yaklaşılabileceğini ama aynı anda ikisinin birden mümkün olamayacağını öne süreceğim.

O halde karşı karşıya olduğumuz şey, belirgin bir *karar* formudur. Bir yandan neo-Gramscici bir hegemonya nosyonundan ve siyasetle kültürün virtüel bir kaynaşmasından hareket eden kuramsal bir girişim söz konusu. Diğer yandansa "olgu durumları"ndan radikal bir çıkarma süreci olarak katı, Platoncu bir hakikat anlayışı ve bu hakikatlere bağlılığını duyurma üzerinden saf bir biçimde tanımlanan bir öznellik modeli. Kültür ya olanaklı olanın alanıdır, ağzına kadar siyasal açılmalarla doludur; ya da "olanaksız" olanın önünü alan şey, sadece otantik, tekil bir siyasal müdahaleyi bildiren duruma-özgü bir hakikattir. Nasıl seçeceğiz? Ya da daha doğrusu *neden* seçelim?

Badiou, çoğulculukları inkâr ederek, hâkim vasatlığın uzlaşı kodlarını kesintiye uğratarak "taraf tutma"nın zorunluluğunda ısrar eder. Onun düşüncesi, hakikatlere "ciddi" bir felsefi bağlılıkla bilinçsizce sermayenin mantığını taklit

eden Öteki hakkındaki kanıların uzlaşısı arasında olmak üzere katı bir kamplaşma yaratır. Şüphesiz ki, çekiciliği de buradadır. Bununla birlikte bu çerçevede karar vermek, hem yaşamsal öneme sahip hem de garip bir şekilde olanaksız bir şey haline gelir. Daniel Bensäid buna paralel bir şekilde şöyle yazmıştır:

> Hakikat ve kanı, filozof ve sofist, olay ve tarih arasındaki mutlak bağdaşmazlık, pratikte bir açmaza götürür. Bunları bir araya getiren muğlak bir çelişki ve gerilim içerisinde çalışmayı reddetmek, önünde sonunda geniş çaplı sol siyaset biçimiyle bunun felsefi tuzağı arasında gidip gelen saf bir istenççiliğe götürür. (2004: 101)

Gariptir ki, Badiou'nun hakikatlerin tekilliğine, sadakatin aşırı derecedeki öznel doğasına ve çokluğun ilişkisel-olmayan alanına yönelik militanca savunusu, onun siyaset düşüncesini Bensäid'in yüklediği anlamıyla "istenççi" hale getirir. Bunun neticesinde olan şey "ilişki ve ittifakların, düzenleme ve çelişkilerin endişe verici bir şekilde reddedilmesidir" (Bensäid 2004: 105). Elbette ki diğer taraftan bakıldığında bu, kültürel çalışmaların ve konjonktürel, ilişkisel ve melez pratiklerin en ayrıntılı biçimde kodlandığı ve eleştirildiği çağdaş düşünce alanının en büyük gücüdür. Badiou'nun siyaset düşüncesinin kör noktaları (çelişkiler, ilişkiler, koalisyonlar vs.) ironik bir biçimde en çok küçümsediği "çokkültürcü" düşmanın entelektüel kampının en zengin alanına ışık tutar. Tabi bir bakış açısına göre bu, kültürel çalışmaları tehlikeli bir şekilde halihazırdaki iktidar ilişkileriyle uzlaşmaya yaklaştırabilir ve "denetlenen protestoların, tutsak direnişlerinin fetişlerin vesayetine görünüşte meydan okuyan ama aslında tam da bunlara tabi olan tepkilerin" (Bensäid 2004: 100) farkına varılmaksızın kutsanmasına yol açabilir. Yine de Dick Hebdige, Nancy Fraser ve Rey Chow gibi farklı yazarların yapıtlarının

göze çarpan şöhretleri, kültürel çelişkilerin ve çekişmelerin Badiou'nun evrenselciliğinin sıkı radarına takılmayan siyasal içerimlerle dolu oldukları gerçeğini kanıtlamaya fazlasıyla yetecektir.

Bu arada kültürel çalışmaların asıl yetersizliği tatmin edici bir olay kuramı sunma konusundadır. Kültürel çalışmalar, neden birçok halkın kendi tarihini, kendisini hükümsüz ve boş kılacak bir şeyin lehine (daha önce savunulan her şeyi değersizleştiren bir peygamberi dinlemenin esrimesi, bir kıtlığın, bir depresyonun ya da bir yabancıyla karşı karşıya gelmenin sarsıcı içerimleri) kendi kültürünü inkâr ederek yazdığının çeşitli sebepleri hakkında dikkat çekecek derecede ketumdur. Disiplinin, Aziz Pavlus'un Romalılara yazdığı mektupta örtük olan sıradışı siyasal tutkuları, milyonlarca insanın varolan kültürel koordinatlarını *terk ettiklerinde* yüzyıllar boyunca duydukları büyük ve içten neşeyi yeniden öğrenmesi gerekir, hakikatler hepsinin üzerinde bir gökkuşağı gibi dans etmektedir. Kültürel çalışmalar, hakikatlerin gündelik yaşamın matrislerini boydan boya parçalayan yolunun ve bu türden olaylara sadakatin devrimci yükümlülüklerinin temel önemini fark edebilerse işte o zaman, bir disiplin olarak, kendi eleştiri kapasitesinin anlamı üzerinde karar kılmayı reddeden bir sıradanlık çözümlemesi olarak kuruluşundaki derin paradoksla yüz yüze gelmeyi başaracaktır.

Burada *hakikat* ve *kültür* arasındaki büyük karşıtlık arızi değildir ve Badiou ya da kültürel çalışmalar karşı lehte veya aleyhte karar verilemeyeceği gibi bu ikisinin sihirli bir sentezi de tahayyül edilemez. *Aporia* bize eleştirel aklın, eninde sonunda nasıl maddi varoluşun baskılarıyla belirlendiği ve biçiminin bozulduğu konusunda hayati bir şey öğretir. Çünkü nihayetinde bu kavramsal antinomi, bugünkü toplumsal ilişkilerin bütünlüğünden önce kendi imgelem kapasitemizin motorunun durduğunu gösterir. Bir yandan mevcut eklemlenmesinde insanın serüveninin parıldayan tikelliği ve katık-

sız çeşitliliğiyle gelen muazzam bir tatmin, her şeye rağmen sıradışı direniş edimlerini başarmış olduğumuz ve atalarımızın en vahşi hayallerinin ötesinde, dirençli, yaratıcı ve hünerli olmayı sürdürdüğümüz gerçeğinin kutsanması söz konusudur. Bununla birlikte diğer yandan tüm bunların bize insanlığın hâlâ acısını çektiği Ortodoksluğun en rezil ve en sıkıcı örtüsü için verilen bir rüşvet, "zihinlerimizi yenileyeceğimiz ve böylelikle tüm doğamızın dönüşeceği" düşüncesini daha önce hiç olmadığı kadar cazip hale getiren olanakların bir kâbus gibi haczedilmesi olduğuna dair tekinsiz ve mide bulandırıcı bir hissiyat söz konusudur. Henüz varoluşu radikal biçimde yeniden şekillendirmemizi sağlayabilecek hiçbir olay vuku bulmadı. Bununla birlikte bu olaydan evvel, huzursuz imgelemlerimizi beslemeye başlayabileceğimiz bir yol var.

Slavoj Žižek, birçok bakımdan karşıtlıklarını beyan etmiş olmalarına rağmen, kültürel çalışmalar ve Badiou düşüncesinin en azından bir noktada kesiştiklerini öne sürdü: "[Badiou'nun post-Althusserciliği] büyük hasmı Anglo-Sakson Kültürel Çalışmalarıyla ve onların tanınma mücadelelerine odaklanmalarıyla, *ekonomi alanının itibarsızlaştırılması* noktasında ortaklık sergiler (Žižek 2004: 75). Bu durum her iki kampın da şu anda "itibarsız"laştırdıkları aynı "alan"dan doğduklarını gösterir. Kültürel çalışmalar "bir girişim olarak siyasal iktisat üzerine bir dizi varsayımdan çıktı. Bu paradigmayı, temel varsayımı ve 'radikal' bir girişim olarak meşruiyet kaynağı biçiminde taşımayı sürdürdü" (Garnham 1999: 493). Badiou'nun projesi de Maoist ve Komünist geçmişinin retoriğinde demlenir ki, kültürel çalışmalar, çok kez kabul etmese de ona geleceğin hayaletiymişçesine musallat olan Marksizmi yürürlükten kaldıramadığı gibi Badiou da bu geçmişi bir kenara bırakamaz. Çağdaş düşüncedeki bu karşıt akımların baskı altına alınmış kökenlerinin yüzeye çıkma zamanı geldi. Kültürel çalışmalar alanındaki belli başlı aydınlar, disiplini geçmişle kaçınamayacağı bir yeniden yüzleşmeye

zorlamak için zaten fazlasıyla çalışıyorlar. Siyasal iktisadın yeni bir eleştirisi, göz alıcı bir girişim olarak görünmeyebilir, ama bir kez daha ütopik tutkuları ateşlemesi ve Badiou'nun kehanette bulunduğu ama tahayyül edemediği şeyin yolunu hazırlaması gerekir. "İnsan" diye sorar Badiou, "ölümsüzlüğü için hangi kaynaktan güç alacak?" (Badiou 2001: 14). Tartışmasız, "ölümsüzlüğümüz"ün gücünü Badiou'nun maceraperest hakikatlerinden ya da kültürel çalışmaların "halihazırdaki dünyanın desenleri"ne olan hayranlığından değil "bunları birbirlerine bağlayan muğlak çelişki ve gerilim"e (Bensäid 2004: 101) dair eleştirel bilgiden alacağız. Ve gerilen bu ağın adı *sermaye*dir. Hakikatler ve kültürler, varoluşumuzun temelidirler ve bunların arasında gelecek yaşanabilir bir yer haline gelir; ancak ganimetleri, ortak düşmanları lehine bölüştüren ekonomik sistemin halkalarında güçsüzleştikleri sürece burada kabaca açıklandığı üzere aslında nasılsalar o halde, birbirleriyle uzlaşmayan karşıt kuramsal alanlar olarak kalacaklardır.

NOTLAR

1 Bu kitaba katkı sunan yazarlardan biri, Badiou üzerine yakın zamanlarda yaptığı bir çalışmada muhtemelen bunun böyle olmadığını öne sürecektir. *Bkz.* Zylinska (2002), Goffey ve Lowe (2003).

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor (1991), "Culture and Administration", in Jay M. Bernstein (ed.), *The Culture Industry: Selected Essays in Mass Culture*, London: Routledge, pp. 93-113.

Badiou, Alain (2001), *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward, London and New York: Verso.

Badiou, Alain (2003), *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford, CA: Stanford University Press.

Badiou, Alain (2004), *Theoretical Writings*, ed. and trans. Ray Brassier and Alberto Toscano, London and New York: Continuum.

Badiou, Alain (2005), *Handbook of Inaesthetics*, trans. Alberto Toscano, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bennett, Tony (1992), "Putting Policy into Cultural Studies", in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treickler (eds), *Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 23-37.

Bensaid, Daniel (2004), "Alain Badiou and the Miracle of the Event", in Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London: Continuum, pp. 94-105.

Berlant, Lauren (2004), "Critical Inquiry, Affirmative Culture", *Critical Inquiry*, 30:2, pp. 445-51.

Berube, Michael (2005), "Introduction: Engaging the Aesthetic", in Michael Berube (ed.), *The Aesthetics of Cultural Studies*, Oxford: Blackwell, pp. 1-27.

Couldry, Nick (2000), *Inside Culture*, London: Sage.

During, Simon (2005), *Cultural Studies: A Critical Introduction*, London and New York: Routledge.

Garnham, Nicholas (1999), "Political Economy and Cultural Studies", in Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, London and New York: Routledge, pp. 492-503.

Giroux, Henry A. (2000), "Public Pedagogy as Cultural Polities", in Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie (eds), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, London and New York: Verso, pp. 134-47.

Goffey, Andrew and Lowe, Shannon (2003), "The Caesura of Consensus", *Journal for Research in Cultural Values*, 7:1, pp. 97-104.

Hallward, Peter (2003), *Badiou: A Subject to Truth*, London and Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hughes, Robert (1980), *The Shock of the New: Art and the Century of Change*, London: BBC.

Morley, David (2000), "Cultural Studies and Common Sense: Unresolved Questions", in Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie (eds), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, London and New York: Verso, pp. 245- 53.

Morris, Meaghan (1999), "Things to do with Shopping Centres", in Simon During(ed.), *The Cultural Studies Reader*, London and New York: Routledge, pp. 391-409.

Tolstoy, Leo (2003), *Anna Karenina*, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, London: Penguin.

Williams, Raymond [1958] (1997), "Culture is Ordinary", in Ann Gray and Jim McGuigan (eds), *Studies in Culture: An Introductory Reader*, London: Arnold, pp. 5-14.

Žižek, Slavoj (2004), "The Lesson of Rancière", in Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, trans. G. Rockhill, New York: Continuum, pp. 69-79.

Zylinska, Joanna (2002), "*Arous[mg] the Intensity of Existence:* The Ethics of seizure and Interruption", unpublished paper presented at the international conference "Ethics and Politics: The Work of Alain Badiou", Centre for Critical and Cultural Theory, Cardiff University, 25-6 May.

9.

HİÇ POSTYAPISALCI OLDUN MU?

Kültürel Çalışmalar ve Slavoj Žižek

Paul Bowman

Rehber eksiksizdir. Gerçeklikse çoğunlukla yetersiz.

Douglas Adams,
The Restaurant at the End of the Universe

Dostlar ya da *faux amis*?[1]

Son yıllarda Slovenyalı düşünür ve siyaset ve kültür eleştirmeni Slavoj Žižek'in kültürel çalışmalar üzerine giderek daha fazla söyleyecek sözü oldu– ki, bu alanda, İngilizcedeki ilk kitabı olan *Sublime Object of Ideology* / İdeolojinin Yüce Nesnesi'nin (Žižek 1989) patlamaya hazır bir şekilde ortaya çıkışından bu yana yapıtı bariz bir etki bıraktı. Michael Walsh'un gözlemlediği gibi, Žižek'in yapıtları İngiltere'de 1988'e kadar yayımlanmadığı halde, 'yılda bir monograftan fazla bir ortalamayla –[giderek artan] derlemelerinin sözünü dahi etmiyorum–' eseri çıktığı için yapıtları öyle bir etki yarattı ki, 'bugün, akademik bir konferansta sunum yapan bir

konuşmacı kendisini peşi peşine ikinci ya da üçüncü Žižekçi konuşmayı yaparken bulabilir hale geldi. Entelektüel sahnede kendisini tam manasıyla gösterdiğinde Žižek'in çok az rakibi var' (Walsh 2002: 390). Žižek'in bu kadar başarılı olmasının ardında yatan muhtemel iki sebep var. İlkini, 'Žižek, Kantçı felsefeyle sıradan şakalar arasında, Hegel'le Hitchcock arasında kolayca ve esprili bir biçimde gidip gelmesinin coşturucu bir etki' (Belsey 2003: 27) yarattığını gözlemleyen Catherine Belsey öne sürer. Dolayısıyla Žižek, (en azından sadece uzmanlaşmaya alıştırmış olan bir okuyucu için) *eğlencelidir*, felsefe ve popüler kültürü yeni ve ilginç tarzlarda bir araya getirerek canlı ve coşkulu bir okuma sunar. İkinci nedeni, Žižek'i 'onlarca yıldır Avrupa'dan çıkan, tüyler ürpertici derecede en başarılı psikanaliz ve doğrusu genel olarak kültürel kuram yorumcusu olarak' gören ünlü ve şimdilerde Žižek'in yayımlarının arka kapaklarını süsleyen bu tanımın sahibi Terry Eagleton ortaya koyar.

Dolayısıyla Žižek'in kuramsal olarak kolay anlaşılır ve radikal biçimde siyasallaşmış kültür eleştiriciliği, filmlerden, popüler kültürden ve gündelik yaşamdan aldığı örnekleri kullanışıyla, kültürel çalışmalar için biçilmiş kaftan gibi görünecekti. Bu dikkate alındığında, Žižek'in kültürel çalışmalar üzerine gerçekte yazdığı şeylerin çoğunun dokunaklı bir biçimde eleştirel olması olgusu şaşırtıcı görünebilir. Tony Meyers buradaki ironiye şöyle dikkat çeker: Žižek'in yapıtı, gitgide 'kültürel çalışmalar programında başlıca öğe' olurken aynı zamanda 'kültürel çalışmalar'ın giderek büyüyen 'inkâr'ıyla daha açık bir biçimde ün kazanmaya başladı (Myers 2003: 124). Bununla birlikte benim bu yazıda öne sürmek istediğim şey, Žižek'in (yapıtının kültürel çalışmalar içerisinde düşünülmeden benimsenmesinin ya da reddedilişinin üzerinde her zaman için layıkıyla durulmamışken) kültürel çalışmaları inkâr edişinin *kasıtlı* ve *stratejik* bir şey olduğu; Žižek'in kültürel çalışmalarla stratejik ve görünüşte kavgacı ilişkisinin ger-

çekte onun yapıtını anlamak ve ele almak için 'rahat bir yol' sunduğu; bu acayip ilişkiyi anlamlandırmanın onun bütün yönelimine önemli birçok kavrayış sağladığıdır. Dolayısıyla bu yazı ilkin Žižek'in kültürel çalışmalara karşı giriştiği polemiği gözden geçirecek ve kültürel çalışmalara yönelik yapıtının çoğu kez önemsizleştirilen yönünün değerini ve temellerini tayin edecektir. Bunu –Žižek'in de düzenli olarak yaptığı gibi– kültürel çalışmaların çağdaş dünyadaki yerini, rolünü, sorumluluklarını ve önemini sorgulamak amacıyla yapacaktır. Kültürel çalışmaların Žižekçi kuramla eleştirel ama yakın ilişkisini neden sürdürmesi gerektiğini detaylandırdıktan sonra, Žižekçi bir bakış açısından, Žižek'in kültürel çalışmalarla olan şu anki stratejik ilişkişini gelecekte yeniden değerlendirmesinin gerekli olduğunu ve diğer yandan kültürel çalışmaların Žižek'in eleştirilerini, ne kadar sorunlu olabilseler de, yakından ilgilenilmesi gereken ciddi kuramsal itirazlar olarak görmesi gerektiğini öne sürerek bir sona varacaktır.

Naifler ve Görece Ahmaklar Üzerine

Žižek, gerçekte etkileyici bir şekilde kültürel çalışmaların, tüm çağdaş akademik dünyayı bölen ve yapılandıran bir ihtilafın tam kalbinde –aslında 'radikal' yanında– var olduğunu ve işlediğini ileri sürer. Yani kültürel çalışmaları, (değişik biçimlerde) postmodernist, yapısökümcü, göreci, tarihselci, postkolonyalist olarak karakterize ettiği ve ardından diğer uzmanlık alanının büyük bir kısmının 'standart' ya da 'naif bilişselci yaklaşım'ı olarak adlandırdığı bir bütünlüğün karşısına koyduğu uzmanlık alanının karaya oturduğunu örnekleyen bir durum olarak ele alır (Žižek 2001a: 223). Birçokları böyle bir şemaya ve –hatırlamamız gerekir– *bütün akademik dünyanın* indirgeyici bir tarzda ya da haksız yere basitleştirilmiş bir temsili olarak ele alınan şeye ayak direyebilir. Ama bu

tipik bir biçimde Žižektir: onun yapıtı fazla genel yargılar, katıksız karşıtlıklar ve bir zamanlar Žižek'in kendi konumunun karışıma ilave olduğu, ikili şemalarla– önünde sonunda üçlü hale gelen ikiliklerle doludur (ve bunlarla düzenlenir). Örneğin burada Žižek nihayetinde bir yandan kültürel çalışmalar, diğer yandan da ' "ağır" bilimlerin bilişselci popülerleştiricileri' (Žižek 2001a: 210) tarafından bütünleştirilmiş bir şey olarak gördüğü uzmanlık alanının bu kıyılarını kullanarak sadece bunları 'aşan' ya da en azından gölgede bırakan konumunu tartışmak ister. Bu yüzden ana stratejileri, (çoğu kez daha geniş konular, sorunlar, kurumlar ve fenomenler üzerine yorum yapmak için (Derrida 1998: 49)) özgül metinlere yönelik 'mikroskobik' okumaları kapsayan ve kültürel çalışmalara yönelik Žižek'e 'yardımcı olan' anlayışları oldukça eleştirel olan Jacques Derrida gibi düşünürlerden oldukça farklı bir biçimde Žižek'in yaklaşımı temelde, bu türden geniş konuları (bahis ve iddia üzerinden) hızlıca akılda canlandırmak ve bu yolla bunları kendi tercih ettiği kategorilerle teşhis edebilmek olmuştur (Laclau 2004: 327). Bu oldukça sorunlu bir yaklaşım, sırası geldiğinde Žižek'in bu yönüne yeniden döneceğiz. Bu aşamada Žižek'in 'kültürel çalışmalar' gibi terimler etrafında bir ağız dalaşına tutuştuğunda, anlatmak istediği şeyleri ya da iddialarını açımlamaya, haklı çıkarmaya ya da kanıtlamaya çalışmakla ilgilenmediğini belirtmek yeterli olacaktır. Onun yapmak istediği şey sadece sanki halihazırda apaçık, geniş oranda bilinen ve genel olarak dolaşımda olan şeylermiş gibi ele aldığı konular üzerinde kendi felsefesini icra etmek için gereken sahneyi çabucak hazırlamaktır.

Žižek'in kültürel çalışmalarla ilgisinde başlıca savı, kendi yapıtının onunla hiçbir ortak noktası olmadığıdır. Bunun nedeni kendisini, 'otantik bir düşünür' (Žižek 2001b: 125) olarak görmesidir. Kültürel çalışmalarıysa 'yapay bir felsefe' olarak görür (Žižek 2001a: 224). Doğrusu Žižek'in felsefeyi başından sonuna kadar değerli gördüğü ve kendisini onunla özdeşleş-

tirdiği her zaman için açıktır. Ama bu onun, kendine ait değerleri diğer nesnelere yansıtmasına (burada kültürel çalışmalar, felsefe olmayı isteyen bir şey olarak temsil edilir) ve bunları bütünüyle kendi açısından yorumlamasına yol açar. Bu yüzden 'naif bilişselci yaklaşım'ın (Žižek 2001a: 223) kelepçeler vuran felsefe karşıtı kötü niyeti evrenin geri kalanını yakasını sözümona bırakmazken kültürel çalışmalar basitçe 'yapay bir felsefe'dir. Karakteristik olarak polemik bir tarzda ortaya koyduğu gibi onun konumu, bu alternatiflerle karşılaştırıldığında ne 'bugünün' yapısökümcü sofistlikle Yeniçağ bağnazlığının ikiz kardeşliği (Žižek 1998: 1,007), ne de neoliberal ideolojinin fino köpekleri olarak gördüğü Anthony Giddens ve Ulrich Beck gibi 'Üçüncü Yol' ideologlarınınkilere benzer toplumsal ve siyasal düşünmenin başka bir 'teslimiyeti'dir (Žižek 2002: 308, 2001b: 32-3). Bu küçük düşürücü bakış, Žižek'in 'teslimiyet'le, 'kapitalizmin "kasabadaki" tek oyun olarak kabul edilişini, varolan kapitalist liberal rejimin üstesinden gelmeye yönelik her türlü gerçek girişimden vazgeçiş'i (Žižek 2000: 95) kastettiği anlaşıldığında daha anlamlı hale gelir. Kapitalizmden bu 'el çekme', her 'standart' toplum ve siyaset düşünürünün konumunda, anti-kapitalist olduğu açıkça belli olmayan (ve hatta birçoğunun olmadığı) her siyasal ve kültürel harekette ve yanı sıra farklı bir tarzda 'nafi bilişselcilik' ya da 'akademik bilginin–"profesyonel", rasyonel, ampirik, sorun-çözen uzmanlığın standart işleyişi' olarak adlandırdığı şeyde olmak üzere (Žižek 2001a: 226) onun her yerde gördüğü ve her yerde kınadığı bir şeydir. Hatta tam da (siyasal bir biçimlenim olan) mevcut statüsü sebebiyle akademi açıkça tarafsız, nesnel ve beklendiği üzere politik olmadığı için politiktir.

Yalın 'teslimiyet'e karşı kültürel çalışmalar, yapısöküm ve postmodernizm (Yeniçağ mistisizmi gibi) 'hakikat'le ya da 'materyal gerçeklik'le doğru dürüst bir ilişki kuramadıkları için 'sofistlik'ten ibarettir (Žižek 2001a: 1-2). Durumu kurtaran tek şey, yapısökümcülüğün ve postmodernizmin

(ama asla Yeni Çağcılığın değil) onun gözünde kimi zamanlar bugünün 'kapitalizmi'nin mevcut durumuna *bütünüyle* teslim olmamalarıdır. Aslında göreceğimiz gibi Žižek, kültürel çalışmalarla ilgili aslen entelektüel ve siyasal olarak radikal ve potansiyel olarak dönüştürücü bir şeyin söz konusu olduğunu düşünür. Bunun nedeni kültürel çalışmalarla bilişselcilik arasında gördüğü farkların bütünleyicisinin 'standart' uzmanlığın felsefi naifliğine –insanların gerçeğin hakikatine yalnızca dolaysız ve doğrudan, önyargısız, dolayımlanmamış ve kuramsal olmayan yollardan ulaşabileceği yönündeki candan işgören varsayıma– karşı olarak kültürel çalışmaların 'yapısökümcü' ya da başka bir ifadeyle *kuramsal* karakteri olmasıdır. Bu nedenle Žižek, 'onun kavrayışından sıyrılacak sadece bir boyut'; 'yalnızca Kültürel Çalışmaların durduğu yerden tam anlamıyla görülebilecek' (Žižek 2001a: 223) bir boyut olduğunu ileri sürer. Bu boyut, *tüm* bilginin ve hatta 'nesnel' bilginin kurucu bir biçimde ve kaçınılmaz olarak 'iktidarın toplumsal ilişkilerinin' bir parçası olduğuna yönelik bir sezgidir. Bununla birlikte bu sezgiye rağmen, (hakikate ulaşmamızın yasaklandığı, çünkü bizim sınırlı, partizan ve farklı söylem ve ideolojilerden meydana gelmiş bir dünyaya atılmış olduğumuz) başlangıç noktası olarak aldığı bu hakikat zerresine rağmen kültürel çalışmalarla ilgili sorun onun maddi gerçeklikle *doğru dürüst* bir ilişki kurmamış olmasıdır. Bunun yerine 'farklı söylemsel biçimlenimlerin onlara özgü hakikat-değerleri bakımından değil ama sosyopolitik statü ve etkileri bakımından değerlendirilmeleri'ni (2001a: 219) tartışmak adına gerçeklik üzerine doğrudan ontolojik sorular sormayı reddetmenin 'bilişselci askıya alınışı'yla yetinir. Žižek için bu bir kaypaklıktır. Bu nedenle Žižek, siyaset ve iktidar açısından ardı arkası kesilmeksizin 'tarihselleştiren', ve 'bağlamsallaştıran' kültürel çalışmalar tarzı uzmanlığın hakikat ve gerçekliğe dair çözümü güç sorunları –bilişselciliğin kendi-

sine güvenerek, naif bir biçimde de olsa– üstlendiği sorunları bertaraf etmesinden yakınır.

Otantik Olmayan Göreli

Žižek o halde yumuşak, zayıf bünyeli görecileri solunda, gayretli düzenbazlarınıysa sağında görür. Onu –Ernesto Laclau'nun, Žižek'in üslubunun kendisine çoğu kez' vaazlarında Manihaizmi kolay yoldan çürütmek için Manichean'ı bir aptal olarak tahayyül eden... bir kasaba rahibinin' meselini hatırlattığını söylediğinde (Laclau 2004: 327) yapmış olduğu gibi– bu basitleştirilmiş şema temelinde eleştirebiliriz. Ve Žižek'in bu eğilimi kesinlikle sorunludur. Yine de Žižek'i, onun *neden* bu biçimde yol aldığını göz önünde bulundurmaksızın eleştirmekle önemli bir şeyleri kaçıracağımız yönünde bir his var. Çünkü onun hedefi bir yandan akademinin büyük kısmının antikuramsal, antifelsefi, entelektüel olarak naif karakteri, diğer yandansa 'postmodernist, yapısökümcü, tarihselleştirici' biçimlerinde kültürel çalışmaların aşırı kuramsal ama yanlış yola sapmış entelektüel 'sofistlik'leridir (Žižek kültürel çalışmaların, tüm ampirik çalışmayı 'bilginin standart işleyişi'ne dair (mevcut) duruma sevk ederek, bir 'üst kuram' olarak vücut bulmadığı her sürümüne karşı bütünüyle kayıtsızdır). Diğer bir ifadeyle kültürel çalışmaların *göreciliğe* yönelik talihsiz eğilimi sebebiyle daha ilk engelde ayağı takılırken bilişselcilik yarışa dahi başlayamaz:

> Apaçık bir hakikat momentini bünyesinde bulundurmasına karşın neden [kültürel çalışmalar tarzı] radikal bir tarihselleştirme hatası var? Çünkü *bugünün (geç kapitalist küresel piyasası) toplumsal gerçekliği, 'gerçek soyutlama' gücü olarak gönderme yaptığı şeyin tahakkümü altındadır*: Sermayenin dolaşımı, kendi işle-

> yişinde, içerisinde özgül koşulları etkin bir biçimde görmezden geldiği ve bunlarda 'kök salamadığı' (Deleuze'ün tabiriyle) radikal bir 'yersizyurtsuzlaştırma' gücüdür. Artık alışılagelmiş ideolojide olduğu gibi taraflılığının kıvrılışını, özel bir içeriğe tanıdığı ayrıcalığı önleyen bir evrensellik değil, daha ziyade 'gerçek soyutlama' saltanatının toplumsal gerçekliğini ideolojik olarak önleyecek belirli kökleri yerleştirme girişimidir söz konusu olan. (Žižek 2001a: 1-2)

Dolayısıyla göreciliğin postmodern savı, öngörülebilir biçimde hareket eden (her şeyi piyasa mantığına tabi kılarak metalaştırır, sömürür) ve basit eylemlerini bizi saçma bir her şeyi tüketme karmaşıklığına, bağlantısızlığına ve bunun *efendisi olamamaya* dair algıyla körleştirerek bulanıklaştıran kapitalizmin nesnel ve evrensel hakikatine yönelik olmasaydı doğru *olabilirdi*. Žižek, Hegel, Marx ve Lacan'ın kavrayışlarının kombinasyonundan oluşan 'otantik' üç taraflı paradigmasıyla bu yanlış anlaşılmanın üstesinden gelebileceği iddiasındadır. Hegel, tarihsel gelişmenin mantığını anlamaya yönelik evrensel olarak uygulanabilir (meta-transandantal) bir yol (ve bunun yanı sıra efendi-köle diyalektiğinde görülen, ki bu diyalektik, insanı her zaman işin içinden çıkılamayacak şekilde belirgin ötekilerle karmaşık özdeşleşme biçimlerine bağlı hale getirir ve Žižek bu diyalektikle Freud'un Oedipus Kompleksini ve Lacancı kuramı eşleştirir– temel insanlık durumuna dair ön-Lacancı bir açıklama) sunar. Žižek bunu, bugünün materyal gerçekliğinin hakikatinin kapitalizmin mantığınca yönetildiği yönündeki ('kabataslak') Marxçı savla birleştirir. Bu sırada, tüm bakış açılarının sınırlı, önyargılı bağlamsallığına dair sorunları, bir dizi Lacancı psikanalitik kavrayışa başvurarak 'çözer' ki, bunların arasında örnek olarak, her seyircinin 'bakışı' materyal gerçekliğin '"nesnel" özellikleri içerisine' kazındığından (2001a: 150), naiflik ve görecilik arasındaki açmazın dışına çıkmak için gerekli olan şey, bilişselci

bilim için (ve bu konu bağlamında diğer herkes için) nesnelliği Lacancı psikanaliz dersleriyle aynı doğrultuda yeniden kuramlaştırmaktır. Benzer şekilde bilim ve uzmanlığın diğer biçimleri de psikanalize edilmeyi ve psikanaliz yapmayı gereksinir ve aslında tarihselleştirilmeyi ve bağlamsallaştırılmayı. Ama 'görelileştirilme'yi *değil*. Žižek için bunun nedeni, insan toplumunu yöneten nesnel bir hakikatin ve belirleyici bir gerçekliğin olmasıdır: bu bizim içerisinde kendimizi psikanalize edilebilir özneler olarak fırlatılmış bir biçimde bulduğumuz kapitalizmin 'mantığı', 'nesnel koşulları' ve 'materyal gerçekliği'dir. Dolayısıyla yukarıda alıntılanan pasajda da görülebileceği gibi görecilik, *göreli* olarak doğru olabilir ama kapitalizmin evrenselliğinin nesnel gerçekliği, eşzamanlı olarak göreceliğin görünürdeki hakikatini *kullanarak* (hamur gibi olan görecilik kapitalizmin ideolojisi haline gelir) ve bu suretle onu hükümsüz kılarak (çünkü gerçeklikte görecilik diye bir şey yoktur: kapitalizm 'evrensel'dir) göreciliğin altını oymak için etrafta dolanır.[2]

Bunlar Žižek'in 'otantiklik' savının ana koordinatlarıdır. Onun Hegel'i tarihin mantıksal (diyalektik) süreçlerine dair transandantal bir felsefe önerir. Bu, kapitalizmin 'mantığı'na dair Marksist bilgi ve buna ilaveten insanlık durumuna yönelik Lacancı psikanalitik kavrayışlarla tamamlanır. Aslında Žižek'in, kapitalizmin sistemli boğazlamasına karşı en başarılı biçimde '*edim*'de bulunmayı başardığını düşündüğü kişi Lenin'dir ve Žižek'in nihai ihtirası 'Lenin'i tekrarlamak'tır (Žižek 2001c, 2002). Diğer bir ifadeyle Žižek'in gördüğü gibi, 'otantik bir düşünür için *her şey zaten hep olageldi*; kavraması güç olan şey, bu nosyonun yalnızca uğraşılan etkinliğe engel olmakla kalmayıp onu etkili bir biçimde nasıl *muhafaza ettiğidir*' (Žižek 2001b, 125). Žižek kuramsal yükümlülüklerini 'yer tutmak' (2000), kapitalizme, ideolojiye ve öznelliğe yönelik kavrayışlarının 'hakikat'ini tekrarlamak olarak görür: yani bu, ideoloji, 'her şeyi kapsama'sına ve 'temel ideoloji düze-

yi... şeylerin gerçek durumunu maskeleyen bir yanılsama değil ama toplumsal gerçekliğimizin kendisini yapılandıran (bilinçdışı) bir fantezi' (Žižek 1989: 33) olmasına rağmen bu kapitalizmin gerçek perde arkasına çekilen bir settir. Žižek'in yaklaşımı böyle bir zamana... aynı... zamanda... kararlılıkla 'edimde' bulunacak *biri* gelene kadar hakikatlerde ayak diremektir. Başka bir biçimde ortaya koyacak olursak Žižek'in siyaset kuramında bir yandan evrensel bir 'sistem söz konusuyken diğer yandan sistemi değiştirmek için devrimci bir tarzda 'edim'de bulunma olanağı olan (Lenin'le örneklendirilen) bir bireysellik yer alır.

Şimdi bu konum, birden çok güçlük, kısıtlama ve oldukça sorunlu bazı sonuçlar barındırır. Bunlardan biri de içerdiği bariz kibirdir. Michael Walsh'un açıkladığı gibi 'kusursuz bir Hegelciyle hiçbir şey tartışılamaz; onlarınki zaten hep sonradan dile getirilen herhangi bir değeri sezinleyen (ya da kimi zamanlarda sadece "ima eden") bir konumdur' (Walsh 2002: 391). Bir diğeri, tahminen çağdaş gerçekliğin hakikatini bilme iddiasında olan materyalist politik-ekonomik (Marksizm); insanlık durumunun temel hakikatine ulaşma iddiasında olan psikanalitik (Lacan) ve tarihin evrensel hakikatini bilme iddiasında olan meta-transandantalcı bir konumla oluşan bu *kombinasyon*la ilgilidir. Žižek'te bunların hepsi, sanki birbirlerini basitçe örten, pekiştiren, sorunlu olmayan bir biçimde takviye eden şeyler olarak sunulur, öyle ki Žižek her köşeden 'diyalektik'le yolunu bulabilir ve görünürdeki *her* konuda beyanlarda ve tespitlerde bulunabilir. Bu, Žižek'te sıklıkla karşılaşılacak basmakalıp tekrarlamalara dair ciddi bir soruna ve münazara kabilinden, tartışmacı ve yöntemsel olan diğer tüm düşünümler üzerinde bir 'şiddet' uygulanmasına yol açar. Yani Žižek'te ayrıntılı bir metin çözümlemesi (ne bulacağınızı zaten bildiğinizde bunun ne anlamı var ki?) nadiren bulunurken, gerçek bir soykütüksel, arşivsel ya da tarih yazınsal bir irdeleme hiç

yoktur (Marksist ve/veya psikanalitik açıklama matrisi zaten el altındayken buna gerek yoktur), doğrusu kendi konumundan veya tartışmalı bir konuda olsun ya da olmasın herhangi türden bir bağlamsal çözümlemeyle de karşılaşamazsınız. Bunun nedeni *zaten* hakikati bilen ve anlatan ve her zaman için kendinden emin bir konumdan, kendinize ait bir 'konum'u (ki bu doğru olandır) bağlamsallaştırmaya gerek olmamasıdır.

Bunun neticesinde Žižek'inkinin, gerçek anlamda *düşünülmeyen* (ya da *okunmayan* veya *çalışılmayan*) oldukça tuhaf bir 'felsefe' ya da 'kuram' olduğu söylenebilir. Aslında Žižek, Hegel, Marx ve Lacan'da bulduklarının dışında –bunları bir şekilde Hegelci/Marxçı/Lacancı olarak gösteremiyorsa– her entelektüel konuma, yapıta ya da yöntemsel düşünüme şüpheyle bakar. Özeldeyse, tarihselleştirmesinde, bağlamsallaştırmasında, görelileştirmesinde, 'konumlandırma'sında, 'siyasal olarak doğru' itkilerinde onun 'otantik' konumunu bozuyor ve bunu ideolojik olarak kabul edilebilir bir biçim içerisinde yeniden paketliyor gibi göründüğü için kültürel çalışmalara şüpheli yaklaşır. Aslında Žižek'in savı bakımından, çağdaş kültürel çalışmalarda bir zamanların

> 'Avrupa' eleştirel kuramına dair radikal nosyonları, farkına varılmadan şık duran Kültürel Çalışmaların iki taraflı evrenine çevrildi. Belirli bir noktada bu şıklık, Doğu Asyalı, Avrupalı, Siyah ve Amerikalı çocuk oyunlarına bir dış sesle eşlik edildiği ünlü Citibank reklamından ayırt edilemez hale gelir: 'Bir zamanlar kıtaların ayırdığı insanlar... şimdi ekonomiyle birleştiler'– tabi bu en heyecan verici noktada çocuklar yerlerini Citibank'ın logosuna bırakırlar. (Žižek 2002: 171)

Diğer bir ifadeyle Žižek için tüm görünümlerine rağmen: *aptal, bu her zaman için ekonomidir!* Ve Marx ve Engels için olduğu gibi Žižek için de kapitalizm bir vampirdir.

Dolayısıyla iş kültürel çalışmalara geldiğinde Žižek'in eleştirisi, siyaseti ya da işe koşulan entelektüelin mecburiyetlerini (Hall 2002) yeniden kuramlaştırmaya ya da yeniden düşünmeye yönelik her hareketin zorunlulukla 'sınıf çözümlemesinin sessizce askıya alınışı'nı ve bundan dolayı 'otantik' (Marksist, sınıf temelli) siyasal uğraştan gerisin geriye uzaklaşmayı gerektirdiği savı üzerinden yükselir. Bunu şöyle kuramlaştırır:

> [kültürel çalışmalar tarzı uzmanlığın] proletaryanın biricik Tarihsel Özne olarak [görüldüğü] ve ekonomik sınıf mücadelesine vs. ayrıcalık tanınmasını [gerektiren] 'özcü Marksizm'den mücadelelerin indirgenemez çokluğu üzerine postmodern [argümana] kadar uzanan yolunun postmodern solcu anlatısı... boyun eğmeyi, kapitalizmin 'kasabadaki tek oyun' olarak kabul edilmesini varolan kapitalist liberal rejimin üstesinden gelmeye yönelik her türlü gerçek girişimden el çekmeyi merkezinin dışında tutar (Žižek 2000: 95).

Žižek sadece kültürel çalışmalarla ilgili tüm 'post'ları, siyasal olarak 'el çekmiş ve sinik' olarak görmekle kalmaz, böylece en nihayetinde *eğer* kültürel çalışmalar, hiçbir şeyin hiçbir suretle radikal, meydan okuyan, keskin kenarında değilse bu şeyin oldukça basit bir biçimde çağdaş kapitalizmin ideolojisinin ilerlemesinden ibaret olduğunu iddia eder. Diğer bir ifadeyle, kültürel çalışmalar bir ihtimal, demokrasi, özgürlük, eşitlikçilik, kimlik-biçimlenimi, çokkültürcülük, postmodernizm, feminizm, eşcinsellik çalışmaları (queer studies), ırkçılık karşıtlığı, postkolonyalizm, marjinallik, melezlik ve benzeri konularla ilgili meşguliyetleri radikalmiş gibi çığırtkanlık yapabilse de gerçekte bunlar sadece kapitalist yayılmanın 'siyasal olarak doğru' ideolojisinin keskin kenarındaki mücadelelerdir. Dolayısıyla Žižek'e göre kültürel çalışmalar, herkesin temelde kendi 'bireysellik'leri ve 'fark'larıyla donatılmalarını sağlama almak adına 'siyaseten doğruluğu' kabul ettirmeye çalışan ne-

oliberal ideolojinin bir öncüsüdür. Bu talihsiz bir şeydir çünkü etkili siyasal mücadeleye, dayanışmaya ve failliğe engel olur. Çünkü hiç şüphesiz bireysellik ve fark, Žižek tarafından tüketim ve boş zaman faaliyetlerinin farklı, sözde-bireysel biçimlerinin başlıca beyanı olarak anlamlandırılır.

Žižek için bu, ibretlik bir hiciv ve kültürel çalışmaların olabileceği ve dolayısıyla olması gerektiği şeyin yozlaşmasıdır. 'Hakiki kurtuluş' (anti-kapitalist devrim) doğrultusunda çalışmak yerine kültürel çalışmalar sadece 'siyasaten doğru', hoşgörülü, tüketici, çokkültürcü bir göreciliğin ilerlemesini kolaylaştırmıştır. Bu 'radikal' gibi görünebilir ama buna karşı çıkan Žižek'e göre 'geç kapitalizmin yaygınlaşmış sapkınlığında günahın kendisi arzulanır' (2001b: 20); 'günahın kendisi, hâkim kurumlar, yaygın kanı tarafından, kendisini yıkıcı bir günah biçiminde sunan bir kural olarak benimsenir– ve hatta teşvik edilir' 2001a: 141); ya da 'Hegel'in terimleriyle ortaya koyulursa Kuruluşa karşı [her türlü] günahkârca başkaldırının "hakikat"i, günahın oyunun bir parçası olduğu yeni bir düzenin doğuşudur' (2001b: 31). Žižek'in mantığına göre, 'ilerlemeci' kültürel çalışmalar, 'Avrupa merkezci müfredatı alaşağı etmek için' (Žižek 2001a: 215; Hall 1992) geliştirilen disiplinlerarası, sonrası ya da karşıtı tutum doğrultusunda savrulduğundan, bunun varsayıldığı üzere böylesi radikal, özgürlükçü ya da bunların dışında dönüştürücü entelektüel çabalar için dahi doğru bir işaret verdiğini söylemeye gerek yok. Onun için bu, sermayenin 'yapısökümcü' ya da 'yersizyurtsuzlaştırıcı' mantığının başka bir yönüdür sadece. Elbette ki Žižek, kültürel çalışmaların kapitalizmin içerisinde ve sınırlarındaki uluslararası çaptaki yaygınlaşmasına şüpheyle bakan ilk kişi değildi ve kuşkusuz sonuncusu da o olmayacak (Rutherford 2005; Readings 1996; Lyotard 1984).[3] Örnek olarak Stuart Hall bir zamanlar, kültürel çalışmaların ABD'de 'süratle profesyonelleşmesi ve kurumsallaşması'nın kendisini 'bütünüyle şaşkına çevirdiği'ni itiraf etmişti (Hall 1992:

285) ve yine o, bu 'profesyonelleşme ve kurumsallaşma'nın siyaset, tarih ve iktidara dair kritik sorunların varlığının dışında biçimlenebileceği'ni öne sürmüştü (286). Žižek, kültürel çalışmalar alanındaki Amerikalı profesörlerin borsa oynadıklarını duyduğunu kişisel anlatılara dayanarak ve inanmaz bir biçimde söylese dahi düzenli olarak kültürel çalışmaların 'profesyonelleşmesi'ne geri döner (2002: 171-2). Belki de 'Kültürel Çalışmalar alanının, bugünün küresel tahakküm ilişkilerini gerçek anlamda tehdit etmekten uzak bir şekilde kendi çerçevesini kusursuzca oturttuğu'nu ileri sürmesinin nedeni budur (2001a: 225-6). Onun iddiasına göre kültürel çalışmaların ihtiyaç duyduğu şey, kendi ilacından bir doz almak, kendi durumunun değerlendirmesini yapmak ve köklerini hatırlamaktır:

> Liberal Batıda akademik anlamda kabul görmüş 'radikal düşünce', mesnetsiz bir zeminde durmaz, o toplumsal iktidar ilişkilerinin bir parçasıdır. Sırası gelmişken kültürel çalışmalara dair şu eski Benjaminci soruyu yeniden sormak gerekir: nasıl apaçık bir biçimde iktidara *bağlanmıyorlar* da kendilerini baskın iktidar ilişkileri *içerisine yerleştirebiliyorlar*? Kültürel Çalışmalar aynı zamanda eleştirel biçimde özdüşünümselmiş, gerçekte kendisinin bunlara katılma tarzını örtbas ederken iktidar ilişkilerini açığa çıkarırmış gibi yapan bir söylem olarak da işlemiyor mu? Öyleyse kültürel çalışmalara 'baskıcı'/yasaklayıcı hukuk iktidarına karşıt olan Foucaultcu üretici 'biyo-iktidar' nosyonunu tatbik etmek verimli olurdu: ya tıpkı cinselliğin ve onu düzenleyen 'baskıcı' söylemin birbirlerinin tamamlayıcısı olmaları gibi, Kültürel Çalışmalar alanı da bugünün küresel tahakküm ilişkilerini gerçek anlamda tehdit etmekten uzakta kendi çerçevesini kusursuzca oturtuyorsa? Ya ataerkil/kimlikçi ideolojinin eleştirisi, onun altını oymak için gerçek anlamda bir irade göstermek yerine, ona karşı belli belirsiz bir hayranlığı açığa vuruyorsa? Burada can alıcı olan İngiliz Kültürel Çalışma-

> larından Amerikan Kültürel Çalışmalarına geçiştir: her ikisinde de aynı temaları, nosyonları vs. bulsak dahi sosyo-ideolojik işleyişleri bütünüyle farklıdır: Gerçek işçi sınıfı kültürüyle kurulan sıkı ilişkiden akademik radikal bir şıklığa geçeriz.
>
> Bununla birlikte bu türden kritik işaretlere rağmen Kültürel Çalışmalara karşı *direniş* olgusu, varolan akademiye kendisini bütünüyle oturtamayan yabancı bir cisim olarak kaldıklarını gösterir. (2001a: 225-6)

Şimdi *ad hominem* kinayelerin hızla artmasının neden olduğu hadiselere rağmen burada söz konusu olan ne öyle basitçe sahteliğe karşı samimiyetin savunulması mümkün olmayan bir argüman, ne de basit bir anti-Amerikanizm argümanıdır. Bu durum, bilhassa kültürel çalışmaların artık 'gerçek işçi sınıfı kültürü'yle doğru dürüst bir bağ kurmadığı (bu her ne anlama gelirse gelsin– ayrıca birçok farklı şey anlamında ele alınabilir) ve bunun yerine sadece 'İngiliz Kültürel Çalışmalarından Amerikan Kültürel Çalışmalarına geçiş'te 'akademik bir şıklık' haline geldiği yönündeki iddia da kesinlikle sorunlu bir biçimde ifade edilmiştir. Bir Lawrance Grossberg makalesinin ortaya koyduğu gibi, 'Amerikan Kültürel Çalışmalarında "Amerika" Neresidir?'(Grossberg 1997). Çünkü kültürel çalışmalar için anahtar mesele, 'İngiliz' ve 'Amerikan' kültürel çalışmaları gibi ayrımları sorgulamaktır. Kuşkusuz daha önce de gördüğümüz gibi Žižek'in düşündüğü bu eğilim, 'gerçek işçi-sınıfı kültürüyle bağ kurma'yı bir bedel ödemeye mecbur bırakır. Her halükârda Žižek'in, tıpkı Stuart Hall'un kültürel çalışmaların alımlanması, gelişimi, 'profesyonelleşmesi ve kurumsallaşması'na dair farklı olduğu aşikâr olan bağlamları tartışmak için aynı şematiği kullanması gibi, (Hall 1992: 285), muhtemelen basitçe bir sembolik ayrım kullandığını farz etmek gerekir. Çünkü Žižek kültürel çalışmalara temel olarak onun kendi basmakalıp kavrayışlarını *ona* uygulayarak meydan oku-

mak ister. Bu hiç de yeni bir fikir değil şüphesiz. (Doğrusu Žižek'in sorunu ortaya koyuşundaki akıcılık ve değişkenlik 'varlıklarının dışında' biçimlendirilen kültürel sorunların bir işareti olarak ya da Stuart Hall'un bu denemesinde ona karşı uyarıda bulunduğu ana şey olan ve kurumsal rahatlığı ve siyasal memnuniyeti imleyen 'kuramsal akıcılık' olarak ele alınabilir. O halde Hall'un tabiriyle Žižek'in *kendisi* kurumsal anlamda rahat olan kuramsal bir biçimcinin ibretlik bir örneği olarak ele alınabilir.) Benzer biçimde, 'kapitalist ideolojinin piç çocuğu argümanı', kültürel çalışmalara karşı yeni bir argüman değildir: Örneğin Bourdieu ve Readings (Bourdieu 1998; Readings 1996) gibi düşünürler, değişik biçimlerde kültürel çalışmaların tam da 'emrindeki kavramların... tüzel ve en nihayetinde ABD tüzel kökenlerinin yapısal olarak yanlış tanınmasıyla biçim kazanmaları' (Mowitt 2003: 178) sebebiyle 'kendi olanak koşulunu kavrayamayacağını' ya da idrak edemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle: kültürel çalışmalar 'direniş'i fetişleştirir ama 'direniş' teması kot markalarının reklamlarının yapılması ve pazarlanmasında da aynı oranda zorunludur [*de rigueur*], yani direniş gerçekte kullanışsız bir şeydir.

Žižek'in argümanı aslında özgül olarak zaman, mekân ve (evet) kapitalizmin iniş çıkışlarıyla ilgilidir: 'her ikisinde de aynı temaları, nosyonları vs. bulsak dahi sosyo-ideolojik işleyişleri bütünüyle farklıdır'. Dolayısıyla argümanının düğüm noktası, kültürel çalışmaların ilk yola çıktığında işçi sınıfı kültürüyle olan ilgisinin etkin ve potansiyel olarak dönüştürücü bir siyaset biçimini (sosyalist, işçi sınıfı) kapsadığıydı. Ama daha sonra, sosyalist sınıf siyaseti, hâkim kültür, siyaset ve ideoloji tarafından giderek gözden düşürüldüğünden kültürel çalışmalar, 'fark'ı, 'bireyselliği', 'tüketim'i, 'kimlik politikaları'nı vs. tercih etmeye başladı. Dolayısıyla kültürel çalışmaların Batı üniversitelerindeki gelişiminin bu türden şeylerin giderek daha fazla 'kutsanması'yla işaretlenen boyu-

tu, Žižek'e göre, her nasılsa hâlâ radikal olduğunu iddia etse de kültürel çalışmaların, hâkim ideolojik söylemle gitgide aynı çizgiye geldiğini gösterir.

Sonuç: "Arbede Sona Erdiğinde"

Öyleyse kültürel çalışmalar gerçekten de kapitalizmin bahtsız bir kuklası mı yoksa cahil, bilgisiz, bihaber bir piyonu mu? 'Yapısökümcülük' gerçekten de siyasal ve kuramsal bir hata mı? 'Özcü sınıf' çalışmalarından etnisite, cinsiyet, cinsellik, mekân ve benzeri sorunları kuşatabilmek için geniş bir kuramsal, etik ve siyasal gündeme geçmek, gerçekten de sadece 'kapitalizm'in yararına olan bir hataya mı mal olur? Derrida'nın bir zamanlar siyaset sorunlarıyla ilgili ifade ettiği gibi:

> Yapısökümcü bakış açısının tüm göstermeye çalıştığı, geleneğin, kurumların ve uzlaşının birtakım dengelemeler olması (kimi zaman muazzam bir sürekliliğin dengelemeleri kimi zamansa mikro-dengelemeler) bunların zorunlulukla dengede olmayan ve kaotik bir şeylerin dengelemeleri olmaları anlamına geleceğidir. Dolayısıyla dengelemek tam da dengenin doğal olmaması nedeniyle gerekli hale gelir; bunun nedeni dengelemenin gerekli hale geldiği bir dengesizlik durumunun olmasıdır; bunun nedeni dengeye ihtiyaç duyulan bir kaosun olmasıdır. Şimdi kökensel, kurucu ve indirgenemez olan bu kaos ve dengesizlik, ilk elde doğal olarak bizim yasalar, kurallar, gelenekler, siyaset ve geçici hegemonyayla ona karşı mücadele ettiğimiz en beter şeydir, ama aynı zamanda bir şanstır, bir değişim bir dengesizleştirme şansıdır. Süregiden bir denge olsaydı siyasete gerek olmazdı ve denge doğal, asli ve tözsel olmadığı ölçüde siyaset varolur ve etik olanaklı hale gelir. Kaos aynı anda hem bir risk hem de bir şanstır ve burası olanaklıyla olanaksızın birbirleriyle kesiştikleri yerdir. (Derrida 1996: 84)

Göreciliğe çok uzak olan bu türden bir yapısöküm, sorumlu bir siyasallaşmanın itici gücüdür– tüm kurumların, yorumların ve kuruluşların siyasal karakterinde ısrar etmektir. Žižek buna itiraz etmezdi. Ancak yorumun (okumanın/yeniden yazmanın) siyasal karakteri temelinde Derridacı yapısöküm, metinlere yönelik 'mikroskobik' okumaların/yeniden yazmaların önemi üzerinde durur (Derrida 1998: 40). Žižek buna tahammül edemez; açıkça birbirlerini dışlayan bir *seçim*den, bir *ya-ya da*dan endişe duyar: *ya* yapısöküm (yorum ve metinsellikle ilgili sonu gelmez sorular) *ya* Marksizm ve siyaset; *ya* kuramlaştırma *ya* eylem; *ya* uzmanlık *ya* siyaset; *ya* kuram *ya* pratik. Şimdi ne Derridacı yapısöküm (Derrida 1992; Protevi 2001) ne de kültürel çalışmalar (Hall 1992), doğrusu ne de 'yapısökümcü kültürel çalışmalar' (Mowitt 1992, 2002; Hall 2002) *–ve hatta ne de Žižekçi kuramın kendisi–* kuram ve pratik, kuram ve siyaset arasında böylesi basit bir ayrımla tatmin olabilirdi. Žižek'in tasvip ederek sözünü ettiği gibi kültürel çalışmalar, üniversite ve onun disiplinleri gibi kilit önemdeki kurumların önyargılarının siyasal sonuççuluğundaki ve toplumsal iktidar ilişkilerindeki tuzağın farkındadır. Bununla birlikte, 'saf' devrimci siyaset adına yürüttüğü stratejik polemik onu, siyasetin, varsayıldığı biçimiyle özgür, bireysel, bütünleştirici, gönüllü 'devrimci edimler'in ötesine geçecek her türlü kuramlaştırılmasını reddetmeye götürür.

Bunun sonucu olarak Žižek'in siyasal değişim kuramı bir bakıma sınırlıdır. Simon Critchley'e göre onun katı 'kuramsal örgü'sü onu 'tam bir aşırı-solcu çıkmaz'a götürür (Critchley 2003: 65-66). Dahası akademi kadar bu 'çözümleme tipi de siyasal mülkiyet hakkına yönelik her türden özel üretim dokusunu feda eder' (Mowitt 1992: 17). Bu, sorunlu, sınırlayıcı bir dogmatizmde ve reddetmede sentezlenir. Onun ana iddiası, herkesin ihtiyaç duyduğu tüm şeyin 'sonunda yeniden kapitalizmi ne bir çözüm ne de sorunlardan biri olarak değil ama sorunun ta kendisi olarak düşünme'ye başlamaktır. Böylelik-

le Žižek, diye kederlenir Laclau,'"ekonomi"yi toplumun zemini olarak iş gören kendinden-tanımlı homojen bir oluşuma dönüştürür - ... yani Hegelci bir açıklayıcı modele indirger.' (Laclau 2005: 237). Bu, Žižek'in tüm siyasal çabaları ve paradoksal bir biçimde tüm kapitalizm çalışmalarını yadsımasına yol açan tuhaf iki anlamlı bir sonuçtur. Böylece 'Medecins sans frontieres, Greenpeace, feminist ve ırkçılık karşıtı mücadeleler' gibi etkinliklerin' pasifleştirmenin, bir şeye ulaşmak için değil ama gerçekten olan, gerçekten değişen bir şeyden alıkoymak için bir şeyler yapmanın, kusursuz bir örneği'ni sunduğunu bile iddia eder: 'Tüm bu çılgınca hümaniter, Siyaseten Doğruluk vs. etkinliği "Hadi sabah akşam bir şeyleri değiştirmeye devam edin, edin ki, küresel anlamda her şey aynı kalsın!" formülüne tam oturur' (2002: 170). Laclau'nun gözlemlediği gibi: Žižek 'saf anti-kapitalist mücadele adına bütün muhalif hareketlerin hedeflerini kabul etme'yi reddeder. 'O halde geriye merak edilecek tek şey kalıyor: Onun için tarihsel bir dönüşümün failleri kimler olacak? Belki de Marslılar? (Laclau 2004: 327). Simon Critchley daha da ileri gider: 'Bana göre onun düşünmeyi beceremediği şey, siyasettir. Çünkü siyaseti yanlış kategoriler yani psikanalitik kategoriler temelinde düşünür. Lacancı psikanalitik kategorilerin, tabi Žižek'in onları kullandığı tarzda, sizi herhangi bir siyaset anlayışına götürüp götüremeyeceği konusunda şüpheliyim' (Critchley 2003: 65-66).

Kültürel çalışmalara yönelik bir çalışmada Gary Hall çoğu kez, 'tüm bunlarda ortaya atılan son şeyin siyasetin kültürel çalışmalar için önemi üzerine konuşmanın siyasetin sorunu olduğu'nu gözlemler. 'Siyaset, diğer her şeyin onunla yargılandığı bir şey olduğundan, onu anlamak hayati önem arz eder. Ancak aynı zamanda transandantal olarak ortaya koyulmuş bir siyaset kriteriyle yargılanamayacak tek şey siyaset olduğundan, anlaşılamayacak tek şeydir de' (Hall 2002: 6). Žižek'te anlaşılması hayati önem taşıyan şey sadece 'siyaset'

değil aynı zamanda 'kapitalizm'dir. Yine de bunlar Žižek'in stratejik bir ışık tutamadığı asli şeylermiş gibi görünüyor. 'Kapitalizm', Žižek'in bütün yönelimini belirleyen saf olumsuzluğun 'boş göstereni'dir. Bu, onun tüm düşüncesinin totolojik başlangıç ve bitiş noktasıdır. Bu, hem kuramsal hem de siyasal olarak Žižek ve Žižekçi uzmanların, kuramcı ve aktivistlerin (Žižekçi bir aktivist olsa da) ele alması gereken bir sorundur. Kültürel çalışmaların -cevapları zaten biliyormuş gibi görünmeksizin olsa da- bu noktada bir yardımı dokunabilir. Çünkü kültürel çalışmalar ve Slavoj Žižek etkili bir biçimde etik ve siyasal müdahalelerin nasıl yapılacağına dair kuram ve pratik üzerinde dönen, tamamlanmamış bir projeyi paylaşırlar. Karşılıklı olarak kültürel çalışmalar aslında 'aynı zamanda kendisinin siyaset ve iktidarla olan ilişkisini soruşturan, kültür/iktidar ilişkilerine dair siyasal olarak üstlenilmiş bir sorgulanmasıysa' o halde, Žižek'in yönelimlerinin siyasal ve ideolojik dallanıp budaklanmaları ele almaya yönelik talebi, kültürel çalışmalar ve Slavoj Žižek arasındaki süregiden diyalogun zemininin arda kalan kısmını kurması gerekir. Kuşkusuz Žižek'in tartışmacı tonu da ele alınmalıdır. Bununla birlikte kültürel çalışmaların saldırıya geçmesinin hiç lüzumu yok. Çünkü Žižek, kendine özgü yaklaşımı görünürde kültürel çalışmalardan ümidini kesmesi ve onu tasvip etmemesine dair net bir yorum öne sürer: 'ters yüz edilmiş ve hakiki biçimi'nde Žižek'in eleştirisi, kültürel çalışmaların önemine duyduğu inancı açımlayan bir tamamlayıcıdır. Kültürel çalışmalar için yere attığı eldiven sadece 'çözümü güç olan şu sorudur: yeni koşullarda Eski olana nasıl sadık kalacağız? Sadece bu yolla gerçekten Yeni bir şeyi meydana getirebiliriz' (Žižek 2001b: 32-3).

NOTLAR

1 [faux amis, İngilizce "false friends" tabirine karşılık gelmekle birlikte, farklı dillerde farklı anlamlara sahip oldukları halde yazılışları benzediği için karıştırılan sözcükleri imlemek için kullanılır. Burada yazar, karşıtlık üzerinden bir dil oyununa başvuruyor. –Çev. n.]

2 Burada Žižek, Michael Hardt ve Antonio Negri'yi anımsatır. Hardt ve Negri, bugünün "iktidarı"nın postmodernistlerle, postkolonyalistlerle ve diğer tüm sözde radikallerle şu ilahiyi söylediklerini öne sürerler "Yaşasın fark! Kahrolsun özcü ikilikler!" (Hardt ve Negri 2000: 139). Yine onlara göre "İktidar, [en çok "radikaller"in] saldırdıkları kalelerini tahliye eder ve fark adına kalktıkları hücumda onara katılmak için etraflarında dolaşır" (2000: 138).

3 *Kültürel Çalışmalar* dergisinin son sayılarından birinde (ekonomi, siyaset ve diğer "toplumsal iktidar ilişkileri" bakımından alanın konumunun ne olduğuyla ilgili kültürel çalışmaların uzun soluklu uğraşında sadece bir vade daha olan) Jonathan Rutherford "Tüzel Üniversitedeki Kültürel Çalışmalar" üzerine düşünümüne, üstlerinden gelen ve bir akademisyen olarak dahi "kıdeminin pahalıya mal olduğu"nu belirten hatırda kalır bir tebliği anımsatarak başlar (Rutherford 2005: 297). Bu, kültürel çalışmalar içerisinde çalışan başka birçoklarının temsilcisi olacak bir hikâyede şu gözlemleri harekete geçirir:

> On yıl önce kalıcı, tam zamanlı ders verme görevini aldığımda bir akademisyen olarak idealim Gramsci'nin organik aydınını örnek almaktı: "Yeni aydının varolma tarzı artık daha fazla belagate değil... ama basit bir konuşmacı olarak değil, kurucu, örgütleyici, "daimi bir razı edici" olarak pratik hayata aktif bir katılıma bağlı olmalıdır" (Gramsci 1988). Kültürel çalışmalar evrenin ötesinde olan bir dünyayla ilgiliydi. Bu oldukça naif bakış, ardın-

dan gelen on yıldaki piyasa-temelli reformları yaşatmakta başarısız oldu. Kendimi giderek artan biçimde üniversite ve üniversiteyle ilişkim üzerine zihnimi meşgul ederken buldum. Siyasal değişim alanı artık "dışarıda bir yerlerde" değil tam da burada, bir akademisyen ve bir üniversite çalışanı olma pratiğindeydi. İlk başladığımda neyle ilgili ders verdiğimi hatırlayamıyorum ama hiç kuşku yok ki, son zamanlarda kütüphanede, Gayatri Spivak ve Homi Bhabha'nın postkolonyalist metinlerini çalışmaktan ibaret olan mücadelelerime yansıyordu. Neo-kolonyalizmin canlanmasında bir ironi var, çünkü bu fikirleri kapsayabilecek Medya ve Kültürel Çalışmalar modülleri, Çin, Hindistan ve Doğu Asya'daki kurumlara satıldı. Bizim üniversitelerimiz akademik özgürlüğe çok az itibar eden akademisyenlerin yanlış tarih biçimleri yazmak için tutuldukları hükümetlerle ülkelerde iş takip ederler. Uluslararası mübadele ve diyalog hayalinin gerçekleştirilmesi bu değil. Üniversite evrensel bir ticarethanedir ve Medya ve Kültürel Çalışmalar kendisini bunun tam kalbinde ticari bir meta olarak bulur.

KAYNAKÇA

Belsey, Catherine (2003), 'From Cultural Studies to Cultural Criticism?', in Paul Bowman (ed.), *Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics and Practice*, London: Pluto Press, pp. 19-29.

Bourdieu, Pierre (1998), *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*, Cambridge: Polity.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto and Žižek, Slavoj (eds) (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso.

Critchley, Simon (2003), 'Why I Love Cultural Studies', in Paul Bowman (ed.), *Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics and Practice*, London: Pluto Press, pp. 59-75.

Derrida, Jacques (1992), 'Mochlos, or, The Conflict of The Faculties', in Richard Rand (ed.), *Logomachia: The Conflict of The Paculties*, Lincoln, NE, and London: University of Nebraska Press, pp. 1-34.

Derrida, Jacques (1996), 'Remarks on Deconstruction and Pragmatism', in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, pp. 77-88.

Derrida, Jacques (1998), *Resistances of Psychoanalysis*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Gramsci, Antonio (1988), *A Gramsci Reader*, London: Lawrence and Wishart. Grossberg, Lawrence (1997), *Bringing It All Back Home: Essays on Cultural Studies*, Durham, NC, and London: Duke University Press.

Hall, Gary (2002), *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory*, London: Continuum.

Hall, Stuart (1992), 'Cultural Studies and its Theoretical Legacies', in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 277-94.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2000), *Empire*, London: Harvard University Press.

Hegel, G. W. F. (1977), *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press.

Laclau, Ernesto (2004), 'Glimpsing the Future', in Simon Critchley and Oliver Marchant (eds), *Laclau: A Critical Reader*, London: Routledge, pp. 279-328.

Laclau, Ernesto (2005), *On Populist Reason*, London: Verso.

Lyotard, Jean-Francois (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.

Mowitt, John (1992), *Text: The Genealogy of an AntidiscipUnary Object*, Durham, NC: Duke University Press.

Mowitt, John (2002), *Percussion: Drumming, Beating, Striking*, Durham, NC, and London: Duke University Press.

Mowitt, John (2003), 'Cultural Studies, in Theory', in Paul Bowman (ed.), *Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics and Practice*, London: Pluto Press, pp. 175-188.

Myers, Tony (2003), *Slavoj Žižek*, London: Routledge.

Protevi, John (2001), *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic*, London: Athlone.

Readings, Bill (1996), *The University in Ruins*, London: Harvard University Press.

Rutherford, Jonathan (2005), 'Cultural Studies in the Corporate University', *Cultural Studies*, 3, pp. 297-317.

Walsh, Michael (2002), 'Slavoj Žižek"' (1949-)', in Julian Wolfreys (ed.), *The Edinburgh Encyclopaedia of Modern Criticism and Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 390-8.

Žižek, Slavoj (1989), *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.

Žižek, Slavoj (1998), 'A Leftist Plea for "Eurocentrism"', *Critical Enquiry*, 2, pp. 988-1009.

Žižek, Slavoj (2001a), *Did Somebody Say Totalitarianism?: Five Interventions in The (Mis)use of a Notion*, London: Verso.

Žižek, Slavoj (2001b), *On Belief* London: Routledge.

Žižek, Slavoj (2001c), *Repeating Lenin*, Zagreb: Arkzin.

Žižek, Slavoj (ed.) (2002), *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from February to October 1917*, London: Verso.

ÜÇÜNCÜ KISIM:
YENİ DÖNÜŞÜMLER

10.

KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR™

Kültürel Çalışmalar ve Anti-Kapitalizm

Jeremy Gilbert

Başlamadan önce izin verin, bir noktaya açıklık getireyim. Ben hiçbir bakımdan 'kültürel çalışmalar' olarak adlandırılan şeyin, ya da onu icra edenlerin, 'anti-kapitalizm' denilen şeyle ittifak yapması *gerektiğini* savunmayacağım. Bu ittifakı neden isteyebileceklerine dair birtakım nedenler ve eğer yaparlarsa bunun getireceği bazı mantıksal sonuçlar üzerine düşüneceğim. Bu durum, ittifakı yapmaları gerektiğini ileri sürmekle aynı şey değil. Bunu yapmalarını umabilir ve şahsen bu ittifaktan yana olduğumu ilan edebilirim. Yine de tekrar ediyorum bu, kültürel çalışmaların ille de anti-kapitalist olması *gerektiğini* ileri sürmekle aynı şey değildir. Böyle bir ittifakın taraftarı ya da karşıtı olan bir argümanın mantıksal açıdan doğrulanabileceğine inanmıyorum, zira kültürel çalışmaların *yapması gerektiği* şeylerin ileri sürülebileceği hiçbir mutlak ya da nesnel zeminin olmadığını düşünüyorum. Tabi bu düşünce, bu ittifakın olabileceğini umut etmekten beni alıkoymuyor. Bu hükümleri belirtip bir kenara koyduktan sonra kültürel çalışmalar alanında çalışan bizlerin neden kimi bakımlardan 'anti-kapitalist' poli-

tikalarla ittifak kurmak isteyebileceğimizle ilgili birtakım düşünceler sunacağım. Kısmen kültürel eleştirinin İngiltere'deki uzun tarihiyle, kısmen kültürel çalışmaların kendine özgü tarihiyle, kısmen bu alanda çalışan insanların (öğrenci ve öğreticilerin) ait oldukları siyasal ve kurumsal konumlarla, kısmen de kültürel çalışmaları fazlasıyla şekillendiren felsefi konumların birçoğunun örtük ya da açık siyasal yönelimleriyle ilgili muhtelif nedenler söz konusu.

Kültürel çalışmaların kurucu metinlerinden bahsedeceksek bunlardan birisi kesinlikle Raymond Williams'ın, ilk kez 1958'de yayımlanan, *Culture and Society*'si olacaktır (1982).[1] Bu yapıtın ana temalarından biri, tanımladığı entelektüel geleneğin ve kendisini eleştirel olarak içerisine yerleştirdiği boyutun, kapitalist modernizasyonun toplumsal etkilerine yönelik tutarlı bir eleştirel yaklaşım olmasıdır. Williams kariyerinin sonlarına kadar açık bir biçimde Marksist bir terminoloji kullanmamış olsa da, daha en başından beri, Burke ve Cobbet, Eliot ve Couldwell gibi figürleri birbirlerine bağlayan şeyin kısmen onların toplumsal bir biçim olarak kapitalizm ve onun çeşitli estetik tezahürlerine karşı bir şüpheciliği paylaştıkları gerçeğiyle ilgilendiği aşikârdır. Aynı zamanda kültürel çalışmaların, bu uzun kültürel eleştiri geleneğinden ayrı bir biçimde özgül bir disiplin olarak doğuşunu sağlayan, diğer her şey kadar Williams ve ardından Hall'un bariz bir biçimde Marksist bir yönelimi benimsemesi olmuştur (*krş.* Mulhern 2000: 83-92, 124-31). Aslında kültüre eleştirinin, bu muğlak, muhafazakâr ve reaksiyoner anti-kapitalizminin, yerini daha karmaşık ve siyaset odaklı bir tutuma bırakmasının, Marksist eleştiriyle mümkün hale gelen ve karakteristik bir metodolojiyle, tam olarak kültürel çalışmaların karakteristik bir metodolojiyle doğan kültürel çalışmalarla birlikte söz konusu olduğunu gözlemlerken, kültürel çalışmaların kapitalizme karşı şüpheci tutumunda kurucu rolü, onun içinden çıkıp geldiği bütün bir kültürel eleştiri geleneğinin oynadığını da söyleyebiliriz.

Yine de bu noktada dikkatli olmamız gerekir. Bu durumu muğlak bir anti-kapitalizmden daha net olanına bir geçiş olarak görmek fazlasıyla basit olacaktır. Aslında mesela T. S. Eliot'un anti-kapitalizminin, dikkatli bir Marx okumasıyla şekillenen bir anti-kapitalizmden daha muğlak olmadığını anlamak oldukça önemlidir. Eliot basitçe, bütünüyle kapitalizmden nefret eder ve kendi döneminin İngilizce konuşan birçok yazarı gibi (bunu belki de son olarak J. R. R. Tolkien, etkileyici bir biçimde kanıtladı) kapitalist modernitenin büyük bir hata olduğunu, bu hatadan dönmek için elimizden gelenin en iyisini yapmamız gerektiğini düşünür. Aksine Marx kapitalizmi, üretici güçleri sosyalizmi olanaklı kılacak bir seviyeye yükseltmeye yetecek yegâne toplumsal sistem dinamiği olarak gördüğünden (Marx ve Engels 2002) onun dönüştürücü gücünün ateşli bir taraftarıydı. Ve aslında demokratik bir Marksizm, feminist bir anti-otoriteryanizm ve geç kapitalizmin liberal bir kutsanışı bakımından güçlü, popülist bir akım, kültürel çalışmaların içerisinden geçiyor. Siyasal farklılıklarına rağmen bu ince çizgi, Williams'ın –Lefort, 'modern demokratik devrim'i (Lefort 1994: 172) yazmadan belirli bir süre önce moderniteyi, kaçınılmaz olarak değil ama kökensel olarak toplumsal, siyasal ve kültürel bir demokratikleşme süreci olarak gören– 'Uzun Devrim' (Williams 1961) açıklaması, onu 1980'ler ve sonrasının çoğu kez haksızca kötülenen 'kültürel popülizm'ine bağlar. Bu düşünce çizgisi her zaman, genellikle belirsiz liberal ve eşitlikçi bir siyasetin normlarına göre ilerlemeci olarak anlaşılabilecek çağdaş kapitalist kültürün bu özelliklerini tanımlamakla ilgilenmiştir. Buna karşın kültürel çalışmaların temel yazarları tarafından açıkça Marksist bir yönelimin er ya da geç benimsenecek olmasının onların başlardaki açık anti-kapitalist duruşlarından ayrı düşünülemeyeceği hissini savuşturmak oldukça güç. Peki, bunun neden illa böyle olması gerekiyor?

Ben şu nedeni öne süreceğim. Marksizmin Hall ve Williams gibi yazarlarca benimsenişi, Williams'ın ve (disiplinin kuruluşunda diğer bir temel figür) Richard Hoggart'ın kültürel eleştirinin erken dönem 'kültür ve toplum' geleneğini sonrakinden ciddi anlamda ayıran 'Marksist-öncesi' ya da Marksist olmayan yazılarında zaten varolan konumun somutlaşmasıdır. Kendisini özgül olarak kültüre ve İngiliz İşçi Hareketi'nin amaçlarına yönlendiren bir konumdur bu. Özeldeyse, bahsi geçen yazarların kültürel çalışmaların başlangıcında ilişkilendikleri şey, düzenlenmemiş liberal kapitalizmin toplumsal koşullarından çok daha eşitlikçi toplumsal koşullar inşa etmeye yönelik bu hareketin uzun mücadelesidir. Bu adanma, hâkim disiplin içerisinde çok yakın bir zamana kadar büyük oranda el değmemiş olarak kaldı ve onun kültürel çalışmaların siyasal kimliğini belirlemedeki hayati önemi, hiçbir şekilde göz ardı edilemez. Kültürel çalışmaların 'siyaset'i o halde hiçbir zaman öncelikle temel uygulamacıları tarafından ele alınan soyut kuramsal konumların bir işlevi olmadı, daha ziyade bu konumlarla daha geniş siyasal mücadeleler arasındaki ilişkiyi mesele edindi. Francis Mulhern ve Terry Eagleton gibi yorumcuların kavramakta açıkça başarısız oldukları nokta tam olarak budur. 'Kültür' alanına ve takiben 'siyaset' alanının tıkanmasına gereğinden fazla değer biçtikleri için kültürel çalışmaları sürekli olarak mâhkum eden bu gibi yazarlar, akademi dışındaki her türlü siyasal projeden geri duruşlarını, eleştirilerinin nesnelerine yansıtıyorlarmış gibi görünüyor (Mulhern 2000; Eagleton 2000).

Gerçek şu ki, 'kültürel çalışmalar' –ya da en azından Hall ve Williams'ın temsil ettiği ana akım– hiçbir zaman kendisinin ya da daha geniş bir biçimde düşünülen 'kültür' alanının 'siyaset'in yerini alabileceğini ya da anlamlı siyasal etkinliğin yegâne alanı haline geldiğini iddia etmemiştir. Willams ve Hall'un kariyerleri boyunca hâkim parlamenter 'siyaset' üzerine ortaya koydukları yorumun saf ağırlığı, bu eleştiriyi

yalanlar niteliktedir (*bkz.* Williams 1989; Hall 1988). Onların projesi daha ziyade toplumsal işlevi, her zaman için üniversitelerde belirli siyasal hareketlerin temel felsefi iddialarını anlamlı bir biçimde ilişkilendirebilecek olan insan bilimlerini çalışmak ve öğretmek olanlara yönelik eleştirel konumlar geliştirmek olmuştur. Bu, Mulhern, Eagleton ve Tony Bennett (Bennet 1998) gibilerinin kültürel çalışmaları sürekli olarak suçladıkları uğraşlardan çok daha mütevazı bir projedir ama diğer taraftan siyasete ve onun diğer etkinlik alanlarıyla ilişkisine dair, bu türden yorumcuların konuşlandırabilirlermiş gibi göründüklerinden daha geniş ve daha karmaşık bir anlayışla ilişkilidir. Bu, siyasal aktivizmin yerine entelektüel ya da kültürel çalışmayı koymakla aynı şey değildir ve entelektüel ve kültürel çalışmanın aktivizm tarzları olup olmadığını tartışmaya da gerek yoktur. Bu daha ziyade, belli toplumsal ve siyasal hareketlerle bağlantılı olan insan bilimleri içinde eleştirel konumlar almakla ilgilidir; bir hareketin partizanı olan birini öyle olduğu için eleştirmektense, küçük bir seminer odasında da olsa onun düşüncelerine aktarmasına olanak vermektir.

Bildiğim kadarıyla bunun Williams, Hall ya da alandaki diğer herhangi bir temel yazar tarafından daha önce açıktan önerilen bir formülasyon olmadığını belirtmeliyim. Aralarında bunu topyekûn reddedecek yazarlar dahi olabilir. Benim önerdiğim şey, onların refleksif açıklama pratiklerinin doğrudan bir uyarlaması değil, gerçekte kültürel çalışmaların ne olduğuna ve ne yaptığına dair tartışmasız ve olabildiğince nesnel, mantıksal bir açıklamadır. Çağdaş bir görüş açısından, kültürel çalışmaların hayata İngiliz İşçi Hareketi projesine açıkça kendisini adamasıyla başladığı, öğrenciler ve işçiler arasında militanlığın arttığı ve Marksizmin Anglofon solunda daha yaygın bir biçimde dolaşıma sokulduğu momentte özgül olarak Marksist bir konumu benimsediği ve ardından 1970'lerde öğrenci ayaklanmaları, ikinci dalga feminizm, ırk-

çılık karşıtlığı, anti-emperyalizm ve gey özgürlüğü politikalarına ilişkin hareketler güçlenip önem kazanırlarken, onlara giderek büyüyen bir bağlılık silsilesiyle sürekli olarak uyarlandığı açıkça görülüyor. Aynı zamanda bu hareketlerin görece güç ve zayıflıklarının ve çeşitli içsel anlaşmazlıklarının, kültürel çalışmalar içerisindeki siyasal ve kuramsal çekişme ve parçalanmanın başlıca kaynağı olduğunu ileri sürmek de oldukça tartışmasız görünüyor. Mantıksal olarak bu açıklama, kültürel çalışmaların değişen siyasal-kültürel oluşumunu basitçe değişen konumların ve kuramsal kırılmaların hikâyesi üzerinden düşünmenin çok anlamlı olmayacağını ima eder. Bunun yerine, kültürel çalışmalar gibi bir disiplinin içerisinde entelektüel çalışmanın siyasal kimliğinin her zaman için belirli bir ölçüde disiplinin sınırlarının *ötesinden* gelecek olmasını takdir etmemiz gerekir. Kültürel çalışmalar özelinde, onun ana uygulamacıları tarafından benimsenen konumların, İngiliz İşçi Hareketi'nin en çok demokratik sosyalizme adanan kollarına duyulan bir sempatiyle şekillendikleri ve bu kolların maruz kaldığı dönüşümlerle birlikte değiştikleri oldukça açıktır (Williams 1989; Hall 1988). İngiliz İşçi Hareketi'ndeki radikal demokratik eğilimlerle kültürel çalışmaların ana akımı birbirleriyle karıştırılmamalıdır, bu daha çok kültürel çalışmaların, tarihinin uzunca bir dönemini ve onun siyasi ve felsefi konumlarını şekillendiren İngiliz İşçi Hareketi'nin siyasal projesine sadakatidir.

Bu formülasyonun oluşturacağı soru, bir kültürel çalışmalar uygulamacısının, ya da hatta potansiyel bir kültürel çalışmalar uygulamacısının, neden ille de varolan bir siyasal harekete dahil olan bir konumu benimsemeyi seçmesi gerektiğidir. Benim bu soruya cevabım epeyce açık sözlü olacak: mantıklı bir biçimde düşünülürse, bu sadece kültürel çalışmalar 'içerisinde' kalarak yanıtlanabilecek bir soru değildir, zira verilecek cevap sınırlı ya da kültürel çalışmalara özgü olacaktır. Neden ille de verili bir etik ya da siyasal konumun

benimsenmesi gerektiği konusu, felsefenin asli temalarından birisidir ve en parlak zihinler dahi bu sorunun tam olarak yanıtlamaz olduğuna kanaat getirdiler (Derrida 1999). Yine de bu soruyu, böylesi asli bir etik-siyasal kararı, ya saf bir kişisel çıkara ya da kimi tanımlanabilir mantıksal ilkeler dizisine ister istemez uyan bir şey olarak koymak yoluyla yanıtlama eğiliminde olan muhtelif yanıtlar sunulmuştur ve ben kısaca bunların bazı sürümlerini kültürel çalışmaların güncel konumuyla ilgisinde irdeleyeceğim.

Bununla birlikte ilk olarak kültürel çalışmaların ve onun siyasal hareketlerle ilişkisinin hikâyesinin son zamanlarda nereye vardığına bakmak gerekir. Bu yapıldığında solun 1970'lerden beri devam eden siyasal krizi üzerine düşünmek kaçınılmaz hale gelir. Bu bir ölçüde küresel bir fenomendir. Michal Hardt ve Antonio Negri gibi (Hardt ve Negri 2000, 2004) gelecek bin yılı mesihsel biçimde kutsayan yorumculara karşın son otuz yılın, neredeyse bütün dünyada solun geleneksel siyasal amaçlarına bağlı kalan işçi hareketleri ve örgütlenmeleri için oldukça kötü geçtiğine itiraz etmek çok güç. En azından İngiltere ve ABD'de işçi sendikaları çap ve etki bakımından önemli ölçüde daralmış ve siyasa ve siyasete yönelik geleneksel sosyal demokrat yaklaşımlar olarak kabul edilebilen her şey, doğrudan bu işçi sendikaları tarafından finanse edilen siyasal partilerin dahi gündeminden çıkmıştır. Bu durum, bugüne kadar birçok kültürel çalışmalar uygulamacısı için olduğu kadar –kültürel çalışmaların içinde ya da dışında– bütünüyle kapitalist bir ekonomik çerçeve içerisindeki düzensiz ekonomik liberalleşmenin toplumsal etkileriyle uyuşmayan eşitlikçi hedefleri olan bir siyasete gönül vermiş herkes için büyük sorunlar yaratır (Crouch 2004; Haris 2005). Bu durum, en sert biçimde, böylesi sürdürülebilir bir siyaset üzerinde siyasal bir ilgi talep eden entelektüel akımın bütünüyle geçersiz hale gelmesi bakımından düşünülebilir. Savaş sonrası dönem boyunca görece dikkate değer ve iyi bir

biçimde örgütlenen, Sovyetler Birliğinin çöküşünün ardından neredeyse bir gece içerisinde kaybolan, her zaman için, Sovyet bloğundaki siyasal demokratikleşmenin gerçek anlamda varolan bir sosyalizmin tamamıyla çöküşüne yol açmayabileceği ihtimalini esas alan Batı Avrupa Komünizmi'nin akıbeti bunu gösterir (Sassoon 1997: 730-7). Başlangıcından beri disipline tahakküm eden sosyalist kültürel çalışmalar geleneğinin başına gelmesi gereken şey bu mudur? Sosyalizmin ve sosyal demokrasinin bütünüyle mağlup edildiklerini ve artık kendilerinden vazgeçildiğini kabul etmesi mi gerekir? Belki de. Kültürel çalışmaların somut tarihsel hareketlere ya da ideallere adanma düşüncesini askıya alması ve bunun yerine, entelektüel, toplumsal, kültürel ve siyasal içerimlerinin bu yeni bağlamda ne olabilecekleri üzerine düşünmesi için en temel *etik* varsayımlarını sorgulaması mı gerekir? Evet! Böyle yapması gerekir, tıpkı şu anda yaptığı gibi. Bununla ilgili olarak okuyucuyu Joanna Zylinska'nın konuyla ilgili bu kitaptaki yazısına yönlendirmek isterim. Ancak böylesi bir hareket bizi, birtakım somut siyasal adanmışlıklara geri dönmekten alı mı koyacak? Hiçbir şekilde. Böylesi bir adanmışlık Yeni Sol geleneğinin ve onun tüm miraslarının terk edilmesini mi gerektirecek? Belki evet. Belki de hayır.

Bu geleneğin İngiliz İşçi Hareketi'ne yönelik desteğinin hiçbir zaman eleştirellikten böyle uzak olduğunu düşünmemek için bir nedendir. Dahası Raymond Williams ve Stuart Hall'un (diğerleriyle birlikte) merkezine oturdukları ve hareketin 1980'ler ve 1990'larda karşılacağı muhtemel krizin ilk teşhislerini sunan ve karşılaşılabilecek siyasal sorunları doğru bir biçimde kestiren entelektüel akım tam da buydu. 1950'nin sonlarından itibaren, özellikle de 1970'ler ve 1980'lerde, 'Yeni Sol' ve mirasçıları, Hall ve Eric Hobsbawm gibi yazarlar, Birleşik Krallığın değişen toplumsal, ekonomik ve kültürel çehresinin –hiçbir zaman demokratik olmamış ve daima entelektüel ve bürokrat karşıtı olmuş olan– 'geleneksel', mülk-

süz, beyaz, erkek beden işçilerinin gittikçe daralan azınlığına hitap eden geleneksel 'işçi' siyasetini savunulamaz bir hale getirebileceği konusunda uyarılarda bulundular (Hall 1988). Bu akım kendisini, o dönem yaygın olan ve gençlik kültüründe doğan trendlere ya da 'yaşam tarzı' siyasetine vs. katı bir biçimde düşman olmayan, adını Ken Livingstone'ın Büyük Londra Meclisi'nin siyasaları biçiminde ve 1980'lerde İşçi Partisi'ni modernleştirme ve demokratlaştırma projesi olarak duyuran demokrat, enternasyonalist, feminist bir sosyalizm formüle etmeye çalışan bu harekete adadı. Bu hareket tutarlı ama sınırları net bir biçimde ortaya konulmamış olan bir siyasetti ve kültürel çalışmalar alanında, eşitlikçi, özgürlükçü, demokrat, anti-elitist ve öncelikli olarak sınıf, 'ırk', cinsiyet ve cinsellik konularıyla ilgilenen çalışmalarda etkisini oldukça hissettirdi. Hem İngiliz İşçi Partisi hem de ABD'deki Demokrat Parti'nin lider figürleri, oldukça benzer bir gündemle net bir biçimde şekillendirilen perspektifleri, 1990'ların başı gibi geç bir zamanda dile getirdiler (örneğin Robert Reich, Bill Clinton'ın ilk işçi sekreteri, Robin Cook'sa Tony Blair tarafından atanan ilk yabancı sekreterdir). Kültürel çalışmaların ana akımı içerisindeki bu gibi uygulamacıların, toplumsal değişime yönelik gerçekçi gündemler ve bunları yürürlüğe sokmak için uygun fırsatlarla birlikte bu büyük siyasal hareketlerle bağdaşan eleştirel perspektifleri yaymak için geniş çapta Yeni Sol ve onun neslinden olan bir siyasete kendilerini adadıklarını söyleyebiliriz. Ama elbette bu Clinton ve Blair'dan önceydi.

Şüphesiz Hall gibi isimlerin yazıları Yeni İşçinin biçimlenimindeki ana figürlerin, özellikle de Tony Blair'in düşüncelerini doğrudan etkilemiştir (Finlayson 2003: 116-24). Şimdilerde, Yeni Sağın savaş sonrası sosyal-demokrat konsensusuna karşı zafer kazanmasını olanaklı kılan tarihsel koşullarla ilgisinde bir dizi ortak fikri paylaşmaları gerçeğine rağmen, Tony Blair ve diğerlerince alınan siyasal kararların, Hall gibi figürlerin

kararlarıyla radikal bir biçimde farklılık göstermediği de bir gerçek. Bu görece yalın durum, uzun bir süredir birçok çevrede bir hayli karışıklık yarattı. Yeni İşçinin, ABD'deki Yeni Demokratlar gibi, Yeni Solun mirası değil, onun son başarısızlığının ürünü olduğu gerçeğinin akıllarda yer etmesi uzun zaman aldı. Birçokları Yeni İşçinin neoliberal sağduyuyla kısa bir süreliğine uzlaşmasının, zamanla daha ilerlemeci bir ekonomi programının ve siyasal demokratlaşmanın yolunu açacağını umarken olan biten hiç de bu değildi. Netice itibariyle Hall gibi figürlerin siyasal izolasyonu, 'akademik sol'un kendisini gerçek anlamda varolan her türden siyasal hareketten kopmuş olarak bulduğu daha geniş çaplı bir duruma ayna tuttu. Angela McRobbie'nin doğrudan vardığı sonuç şudur: 'Kültürel çalışmalar gibi sol akademik çabalar, varoluşlarının devamı için akademik çevreye ve üniversiteye daha çok itimat etmelidir... Hall gibi sesler şimdilerde "üretici tekillikler" olarak işliyor ve böylesi bir ayrılığın olduğu yerde kesin bir yalnızlık da olacaktır' (McRobbie 2005: 38).

Bu doğru olabilir. Doğrusu buraya üniversite sektörünün muazzam bir biçimde büyümesinin ve 'bilgi ekonomisi'nin doğuşunun, üniversitelerin toplumsal yaşamın dokusuna ve bundan dolayı siyasal etkinliğin önemli mevkilerine bir zamanlar olduğundan çok daha fazla dokunduğu yönündeki gözlem de eklenebilir. Dolayısıyla üniversitenin akademik çevresine itimat etmek, bir zamanlar olabildiği gibi kamusal katılımdan geri çekilmek anlamına gelmeyebilir. Yine de Hall'un sesinin ister istemez ayrı ve yalnız olduğu iddiasıyla ilgili bazı sorunları gündeme getirmek isterim. Birilerinin siyaset görüşü ulusal parlamenter siyaset alanıyla sınırlıysa, bu kuşkusuz böyledir. Bu arenada Hall gibi bir figür tarafından benimsenen görüşler, bugün kayda değer bir bağıntıdan mahrumdur. Bununla birlikte dışarıda, 'sol'un hâlâ varolmaya devam ettiği ve şimdilerde anlamlı siyasal bir kimlikten yoksun olan neoliberalizmle bütünüyle uzlaşma sağlamadı-

ğı kocaman bir dünya var. Bu tam olarak, Komünizmin ve sosyal demokrasinin çöküşüyle oluşan vakum içerisinde ve neoliberalizmin tüm hegemonyasına karşıt bir biçimde, son yıllarda ayrı bir siyasal biçimlenim olarak doğan çağdaş 'anti-kapitalizm'dir. Daha da önemlisi bu 'hareketlerin hareketi', Komünizmin, işçiliğin ve sosyal demokrasinin geleneksel sollarından farkını tam da bir zamanlar Yeni Solun yaptığı biçimde ortaya koyar ve birçok durumda 1950'lerin özgürlükçü, Sovyet-karşıtı Marksizmini, 1960'ların radikal dalgasını ve 1970'lerin 'yeni toplumsal hareketleri'ni bugünün 'anti-kapitalist' politikalarına bağlayan doğrudan bir hat söz konusudur. Yine bunun gibi, Hall'un, 'anti-kapitalist' hareket üzerindeki gözle görülebilir doğrudan etkisi ihmal edilse dahi, aldığı konum ve toplumsal değişime yönelik ortaya çıkan uluslararası hareket arasında güçlü bir bağ vardır.

Burada 'anti-kapitalist' hareketin tarihini ve ayrıntılarını uzun uzadıya ele alacak yerimiz yok. Bunun nedeni, kaynakları çoklu, tarihleri süreksiz, gündemleriyse türlü türlü ve belirgin olan postmodern radikalizmin doğasıdır. Kesin olan bir şey var ki, o da 'anti-kapitalizm'in (bu terimin ehil bir açıklaması için *bkz.* Tormey 2004) ya da 'hareketlerin hareketi'nin (Metres 2004) en azından kısmen imgesel bir yapı, yani işlevi, zaten varolan bir şeyi adlandırmak değil performatif olarak ahenkli bir varlığı vücuda getirmeyi amaçlamak olan bir kavram olduğudur. Bu yaftanın ardında, neoliberal hegemonyaya yönelik tek tük direnişin uluslararası dağılımından başka bir şey olmadığını söylemek oldukça kolay olurdu. Bu doğru olabilir, ama hiçbir şeyi değiştirmez, çünkü aynı şey, en azından tarihlerindeki dönüm noktaları bakımından neredeyse tüm siyasal hareketler için söylenebilir. Örgütlenmiş bir siyasal güç olarak işçi sınıfı nosyonu, sermayenin gücüne karşı uyumlu bir meydan okuma olarak 'sınıf mücadelesi' nosyonu, hatta kendisinde sadece işçi sendikalarının ve reformcu siyasal partilerin gelişigüzel tasnifinin görülebileceği 'işçi

hareketi' düşüncesi bir dereceye kadar birer hayal ürünüydü ve halen de öyleler. Dolayısıyla 'anti-kapitalist hareket'in tarihini anlatmaya yönelik her girişim, kaçınılmaz olarak kısmi ve tartışmalı olacaktır.

1990'lar boyunca hareketin çeşitli kolları, küresel siyasal anlamda neoliberal kapitalizme mağlup olmasının ardından örgütlü sol tarafından tahliye edilen mekânlarda ortaya çıktı. Thatcher ve Reagan'ın Yeni Sağ hükümetlerince yönetilen ama aynı zamanda Fransa'da Mitterand'ın, Avustralya'daysa Hawk'un yönetimleri gibi sözde sosyalist hükümetlerce desteklenen proje, Batı'da refah devletinin aygıtlarının birçoğunu tasfiye etmek ve Doğu Avrupa sosyalizmini, her cephede çok az direnişle karşılaşacak biçimde yok etmekti. İşte bu hareket, başka bir yoldan karşı konulamayan liberal kapitalizmin ve onun toplumsal ve çevresel boyuttaki yıkıcı etkilerinin hegemonyasına karşı bir direniş öne sürme umudu üzerinde yükseldi. Dağılan İtalyan Komünist Partisi'nin (Rifondazione Comunista) 'yeniden kurulan' militan kanadından Birleşik Krallığın ve Kuzey Amerika'nın 'doğrudan eylem'e dayalı radikal ekoloji hareketlerine kadar (McKay 1998) Kuzey yarımküredeki temel öğelerin birçoğu, 'yeni sol hareketler'in (özellikle derin ekoloji, barış hareketi ve ikinci dalga feminizm) özgürlükçü, radikal demokratik retoriğinden ve örgütsel biçimlerinden şu ya da bu biçimde yararlandı. Bu hareket aynı zamanda güneyde, oraya özgü hiyerarşik olmayan örgütlenme geleneklerinden ve Latin Amerika'nın ve Hindistan'ın belirli yerlerindeki demokratik ve sosyalist militanlığın uzun tarihinden istifade etti. 1990'larda bunun bilhassa iki çarpıcı tezahürü oldu.

İlki 1994'te Meksika'daki Zapatista ayaklanmasının başlangıcında görülür. O zamandan bu zamana dek, kendine has retoriği, şiire yönelik şiddetli bir arzuyu klasik devrimci siyasetin postmodernist, radikal demokrat ve postkolonyal eleştirilerine apaçık bir aşinalık ve sempatiyle bir araya getiren

(Marcos 2001) kurucu Marksist entelektüel 'subcomandante Marcos'un liderlik ettiği yerli isyancılar grubunun, Meksika hükümetine ve Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması'na karşı, internet ağını kullanarak (Tormey 2004: 129-36) yürüttükleri şiddet içermeyen mücadeleleri dünya çapında bir destek gördü. İkincisi Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) ve onun planlarına karşı düzenlenen, 1990'ların sonunda başlayan ve 1999 tarihli Seattle buluşmasında DTÖ'nün sonuca varmasına çok sayıdaki aktivistin yürüttüğü iyi düzenlenmiş bir aksatma harekatıyla etkili bir biçimde engel olunduğunda kazanılmış bir zaferle sonuçlanan yarı-şiddetli protestolar dizisidir (Tormey 2004: 38-69). Gelgelelim bunlar eylem halindeki 'hareket'e yönelik sadece iki örnek. Diğerleri arasında Naomi Klein'ın uluslararası çapta çok satan kitabı *No Logo*'da (Klein 2000) belgelenen ABD yerleşkelerindeki çalışma şartları kötü olan işyerlerine karşı protestolar, Fransız militan José Bové'nin önderliğindeki radikal çiftçilerin hareketi (Bové ve Dufour 2001) ve ABD liderliğindeki Irak işgaline karşı örgütlenen geniş kesimler sayılabilir.

Bununla birlikte nihai dönüm noktası, neredeyse hiç tartışmasız biçimde Dünya Sosyal Forumu'dur (DSF), çünkü onun girişimi, sadece yönetici kurumlarca yürütülen siyasal ve ticari faaliyetleri taktik bakımdan kısa süreliğine aksatmakla uğraşmaktan ziyade yeni bir demokratik kurum türünü yaratmak ve kalıcı hale getirmektir. Başlarda Dünya Ekonomi Forumu'nun (DEF) karşı-konferansı olarak düşünülen ve Brezilya'nın Porto Alegre kentinde düzenlenen ilk DSF'ye dünyanın dört bir yanından 20.000 aktivist ve STK çalışanı katıldı. 2005'ten bu yana yıllık katılım 150.000'dir ve forum, Floransa, Paris ve Londra'daki Avrupa sosyal forumlarından Cenova ve Boston gibi şehir temelli forumlara kadar dünyanın dört bir yanından sayısız bölgesel muadil ortaya çıkarmıştır (Cassen 2004; Wainwright 2003: 42-69). Ezcümle, DSF süreci (her ne kadar Forum'un başarısında sol kanattan İşçi

Partisi'nin, 2002 yılında Brezilya'da devlet iktidarını kazanmaya yönelik yardımının bir nüfuzu olsa da), doğrudan seçim politikalarını etkilemeden önce bilhassa kuzeyde, dönen ve yinelenen birbirlerine bağlı bir konferanslar dizisiyle epeyce öteye gitti. Yine de uluslararası müzakereci demokrasideki bu eşi benzeri görülmemiş uygulamanın saf varlığı büyük bir başarı ve neoliberalizme karşı bir harekette aciz protestoların benzeşmeyen bir koleksiyonundan daha fazlasının görülmesi gerektiğinin bir kanıtı olarak yükselir. Bazıları 'anti-kapitalizm'in olumlu bir programdan yoksun olduğundan şikâyet edebilirlerken diğerleri 'bir hayır, birçok evet' (Kingsworth 2003) siyasetinin bir araya getirdiği koalisyonun, tam da radikal demokrasi, sosyalist yapısöküm ya da fark felsefesi gibi neoliberalizmin, hegemonyasını geleceğe yönelik tek bir modele empoze etmeyen felsefi konumlarca talep edildiğini ileri sürebiliyor. Dolayısıyla bu anti-kapitalizm, devrimci bir ütopyacılık değil, sadece Yeni Solun hep savunmuş olduğu çağdaş kapitalizmin hegemonyasını onaylamayı reddetmenin çoğulcu, açık uçlu bir türüdür. Bu bağlamda görüldüğü gibi, Hall'un sesi, yalnız olmanın oldukça uzağındadır: neoliberalizmi mâhkum eden ve geç yirminci yüzyılın radikal hareketlerinin vasiyetini gerçekleştirebilecek gerçek anlamda demokratik bir alternatif talep eden bu kadar ses hiçbir zaman yükselmemişti.

O halde 'sol-akademisyen' bugün kesinlikle 'üretici bir tekillik'ten öte, daha az yalnız olma seçeneği türünden bir şeye sahip olabilir (bu terminolojinin titiz bir irdelemesi, şimdiye kadar hiçbir tekilliğin gerçekte yalnız olmadığı, eğer öyle olsaydı bu tekilliğin üretici olamayacağı, çünkü her tekilliğin aynı zamanda potansiyel üretkenlik alanını kuran sonsuz bir ilişkiler ağı içerisinde bir düğüm olduğu sonucuna götürebilir –*bkz.* Nancy 2000– ama şimdilik biz bunu bir kenara bırakıyoruz). İsterlerse bu akademisyenler, coşkulu, uluslararası ve ileri görüşlü bir siyasal hareketle bağ kuran bir konumu be-

nimseyebilirler. Farz edelim ki bu hareket, tutumların ve bugüne kadar kültürel çalışmaların ana akımına şekil veren siyasi gelenekler tarihinin büyük bir kısmını miras almış olsun; bu, korkunç bir travmatik geçiş olmasa gerek ve aynı zamanda, çağdaş kültürel çalışmaların zaten bolca malzemeyle donandığı şeylerden biridir de. Öyleyse böyle bir hareketin ne türden sonuçları olabilir? Açık olmamız gerekirse bu, illa ki doğrudan bir siyasal aktivizme evrilmeyecektir ama öğreticilerin, araştırmacıların ve öğrencilerin, 'hareketlerin hareketi' için tipik olan bir perspektifler alanına yönlendirilmesine neden olacaktır. Bu birçok bakımdan kültürel çalışmaların kurulu pratiklerinden hiç de farklılık göstermeyebilir, çünkü sınıf, ırk ve cinsiyet siyasetlerinin tümü hareket içerisindeki önemli temalardır. Yine de son yıllarda kültürel çalışmalarda görece üzeri daha örtük olan bir temalar silsilesiyle uğraşılabilir ve bunlardan bazılarının ne olabileceği üzerine de düşünmeye değer.

'Anti-kapitalist' hareketin muhtelif kolları ve boyutlarından bağdaşık bir program çıkarmak, herkesin bildiği gibi oldukça güç olmasına karşın onun hedeflerinde, retoriğinde ve felsefesinde merkezi olan birtakım konular oluşmuştur. En aşikâr olanı, neoliberalizmin ve onun felsefi varsayımlarının normatif hegemonyasına direnmek suretiyle merkezi önemi haiz olan 'ortaklığı' ve hatta 'ortaklık'ları savunmak üzerine yapılan vurgudur (Klein 2004). Bu terminoloji, Birleşik Krallık'taki çevrelemeler tarihiyle bir paralellik gösterir: bu süreç, yüzyıllardır çiftçi toplulukları tarafından 'müşterek' olarak kullanılan ve sürülen toprakların, yerel seçkinler tarafından, on sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında tarımın sermayeleştirilmesi için zorunlu koşullar yaratmak ve böylece, zorla dünyanın ilk gerçek endüstriyel proletaryasına dönüştürülen bir nüfusu istimlâk etmek yoluyla ele geçirilmesi ve çevrelenmesi sürecidir. Bu zorunlu hizmetlerin –su, sağlık, barınma, beslenme, eğitim– özelleşmesini ve piyasalaşmasını ve sadece amansız özelleşmenin

ve rekabetçi bireyciliğin neoliberal ideolojisiyle çatışan insani kolektiflik ve müştereklik adına karşı koyulabilecek eşdeğer bir süreç olarak son zamanlarda dünya üzerindeki tipik yönetim politikalarını hatırlatır.

Bu siyaset, kültürel çalışmaların ilk yapıtlarından birinde yankı bulmuştur: Williams'ın toplulukların biçimlenişine ve 'ortak kültür'ün olanaklılığına yönelik ilgisi (Williams 1982: 332) projesinin tamamı açısından kurucu bir öğedir. Ortak yaşamın olanak koşulları üzerine düşünmek ve bireyciliğin belirli tarzlarının hegemonik normatifliğini sorgulamak, kültürel çalışmaların başlangıcından beri üstlenilmesi gereken görevlerdir, ama bunlar aynı zamanda bu siyasal durumun (bunları yerine getirmek isteyenler için) yeni bir aciliyete dikkat kesildiği, kültürel çalışmaların ise pek de alışık olmadığı görevlerdir. O dönemlerde hegemonik ideolojilerin etkin unsurlarına karşı doğrudan seferber edilebilen 1970'lerin toplumsal hareketlerinden sonra kültürel çalışmalar alanına giren ırkçılık, ataerkillik ve homofobi eleştirileri halen çoğunlukla sanki son otuz yılda çok da bir şey değişmemiş gibi kullanılıyor. Bugün kosmopolit kapitalizm çağında, Başkan George Bush'un sağcı kabinesi, siyah bir kadını (Condoleeza Rice) devletin en yüksek kademelerinden birine atayabilir, gey kültürünün büyük bir kısmı boş zaman endüstrisinin oldukça kamusal ve depolitize edilmiş bir sektöründen oluşabilir, hegemonik ideolojinin rekabetçi, tüketici bireyciliği ile liberal bir feminizm ya da sosyalist öncüllerinden ayrılan bir ırkçılık karşıtlığı arasında çok da sürtüşme olmayabilir. Başka bir yerde de belirttiğim gibi, (Gilbert 2003) öğrenciler bugün çoğu kez, kimlik-özcülüğünün eleştirisini bireyci liberal hümanizmin yeniden ifade edilmesinden başka bir şey olarak kavramıyorlar: 'bu kültürel farklar özsel değildir, dolayısıyla bizim gerçek bireyselliklerimiz için oldukça yüzeyseldir'. Bu açmazdan tek çıkış yolu, bir zamanlar Marksizm ve sınıf mücadelesiyle ilişkilendirilen, bugünse ortaklık siyasetinde bu

erken dönem sınıf özcülüğünü reddeden tarzda bir bağlantı bulan bireycilik eleştirisini yenilemektir. Bununla birlikte sadece kültürel çalışmaların köklerine yeniden dönme meselesi değildir bu. Kolektif siyaseti yeniden düşünme girişimidir ve son yıllarda kültürel kuramda oldukça merkezi bir yer işgal eden çağdaş felsefe akımlarındaki –postyapısalcılık ve post-Marksizm– son dönem eserlerin ana temalarından birisidir. Burada çağdaş ortaklık tematiğini ayrıntılarıyla ele alan önde gelen düşünürler olan Giorgio Agamben ve Jean-Luc Nancy'nin eserleri anılabilir (Agamben 1993; Nancy 1991, 2000). Bununla birlikte en ünlü örnek Hardt ve Negri'nin bu felsefi tartışmaya ve kendilerini dahil ettikleri küresel anti-kapitalist harekete açıkça bir katkı olan, meta-özne olmayan bir kolektiflik olarak 'Çokluk' kavramsallaştırmaları olmalı (Hardt ve Negri 2004).

Bu örnek, açıkça anti-kapitalist hareketle dayanışma içerisinde düşünmeye adanmış kültürel çalışmalara ihtiyaç duyacak varolan bir pratiğe yönelik görece incelikli bir değişikliği resmedebileceği için oldukça yararlıdır. Hardt ve Negri, çokluğun sonsuz yaratıcılığı ile 'İmparatorluk' diye adlandırdıkları şey arasındaki simbiyotik çatışmaya dikkat çekerler: çağdaş kapitalizmi yöneten çeşitli devlet, devletler-arası ve tüzel kurumların aracılık ettiği karmaşık iktidar ağı. Bu ilişkinin iyi bir örneği, bugünün küresel müzik kültürünü kuran fanların, müzisyenlerin, DJ'lerin, programcıların devasa ağıyla, kâr amacıyla dağıtımı ve üretimi denetlemek için uğraşan kurumların –plak şirketler, mağazalar, telif acenteleri, yasal kurumlar, sanayi kuruluşları– karmaşık ağı, diğer bir ifadeyle müzik endüstrisi arasındadır. Jason Toynbee son zamanlardaki iki çalışmasında, neredeyse her zaman için 'sosyal bir yazarlık' sürecinden doğan müzik kültürünün ürünlerini, bireylerin ya da şirketlerin özel mülkü olarak tanımlanabilen ticari metalara dönüştürmek için sanayinin alması gerektiği yol üzerine değerlendirmelerde bulunur (Toynbee 2000, 2002). Her ne

kadar Toynbee kendisini geleneksel bir Marksist çözümleyici çerçeveye yerleştirse de onun çözümlemesiyle Hardt ve Negri'nin kavramsal çerçevesi ve anti-kapitalist hareketin yönelimi arasındaki süreklilik, oldukça dikkat çekicidir. Hepsi de, doğal olarak üretici olduğu ölçüde toplumsal ve kolektif karakterli olan yaratıcılığın değerini esas alır. Bireyci kültürün keyfi çalışmasını açığa vurmada Toynbee, ortaklığın anti-bireyselci siyasetiyle ilişkili olan eleştirel bir perspektifi harekete geçirir ve süreç içerisinde çağdaş iktidar ilişkilerinin önemli bir yönünü potansiyel olarak anti-kapitalist harekete katılan bir perspektiften hareketle açıklığa kavuşturur. Buna bağlı olarak anti-kapitalist kültürel çalışmalar içerisinde ve günümüz anti-kapitalist siyasetle bütünüyle uyum içerisinde örnek teşkil edecek bir uygulama önerir.

Anti-kapitalist hareketin asıl ilgileri, kültürel çalışmalara yönelik kurulu referans çerçeveleri içerisine kolayca oturmaz. Bu hareketin ana kollarından biri olan radikal ekoloji, Yeryüzünün Dostları gibi ana akım STK'lardan çeşitli Avrupalı Yeşil partilere, Önce Yeryüzü (Earth First) gibi militan 'yeşil anarşizm'e kadar bir dizi organizasyonla temsil edilir. Yeşil siyasetin içerimleri kurulu tüm siyasal konumlar için derin ve geniş kapsamlıdır. Bu siyaset özellikle maddi tüketim seviyesinin sürekli yoğunlaşmasıyla oluşacak bir toplumsal modelin yaşayabilirliğiyle ilgili önemli sorunlar ortaya koyar. Ana akım kültürel çalışmalar, 1960'lardan sonra popüler kültürün bağnazca mahkûm edilmesini popülist bir yadsımayla, 1980'lerden sonraysa insanın toplumsal yaşamına (ve bilhassa gelişmiş tüketici ekonomilerinde kadının rolüne) dair bütün anlayışımızı çarpıtmaksızın, yaratıcı bir edim olarak tüketime yapılan, mahkûm ya da marjinalize edilemeyecek, bir vurguyla nitelenir. Ekolojik kriz bağlamında tüketici kültürünün herhangi türden naif bir kutsanışı, giderek anakronik bir görünüm alıyor, ama bu popülist tüketici eğilimin kavrayışlarının terk edilmesi gerektiğini söylemek anlamına gelmez.

Daha ziyade burada kültürel çalışmalar, kaçınılmaz olan bir dizi soruyla yüz yüze gelir: Çağdaş kültürel biçimler doğaları itibariyle sürdürülemez bir üretim/tüketim sistemine daha ne kadar bağlı kalacak? Sürdürülebilirlik doğrultusunda bir geçişin kültürel içerimleri neler olabilir ve böylesi bir geçişi siyasal açıdan olanaklı kılacak kültürel koşullar nelerdir? Bu soruları yanıtlamaya çalışacağımız yer burası değil ama yine de entelektüel kaynakları, İngiliz kültürel çalışmalar ve post-yapısalcılık gelenekleri içerisinde, halihazırda bunlarla uğraşanlarla birlikte gözlemlemeye değer: hem Raymond Williams hem de Félix Guattari, ekolojik temalar üzerine kitaplar yazdılar (Guattari 2000; Williams 1975) ve ortaya çıkan biyoetik ve eko-eleştiri alanları bunları yirmi birinci yüzyıla yönelik olarak geliştirmek adına çok değerli araçlar sunabilir.

Daha fazla örnek birkaç kitabı işgal edebilirdi ve bu kitabın birçok bölümü bu spekülatif öneriler üzerindeki ayrıntılar olarak okunabilirdi. Bununla birlikte tüm bunlar bazı önemli soruları yanıtsız bırakır: Kültürel çalışmalar alanındaki yazarların ve 'anti-kapitalistler'in bugüne kadar birbirlerine karşı tutumları ne olmuştur? 'Anti-kapitalist bir kültürel çalışmalar' hareketine yönelik içerimler neler olacaktır? İlk soruya yanıt olarak iki grubun büyük oranda birbirlerini görmezden geldikleri söylenmelidir. Muhtemelen en göze çarpan istisna, kariyerine açık bir biçimde kültürel çalışmalar geleneğinin bir yazarı olarak başlayan ve çalışma koşulları kötü olan işyerlerine karşı hareketler türünden siyasal eğilimlerle uğraşında giderek karakteristikleşen bir yazı kipi olarak, açık sözlü politik gazetecilik türüne doğru evrilen (açık söylemek gerekirse bu bir eleştiri değil) New York kökenli akademisyen Andrew Ross'tur (örn. Ross 2004). Daha tipik olanı, McRobbie'nin yukarıda alıntılanan sözlerinde sergilediği tavır ve Hall ile 1990'lardaki meslektaşlarının gözler önüne serdiği anti-kapitalist hareketteki görece ilgi eksikliğidir (Bird ve Jordan 1999). Başka bir yerde öne sürdüğüm gibi (Gilbert

20004), Gramscici Yeni Solun İngiliz deneyimi üzerine sınırlı ilgisi, siyasal vizyonunun parametrelerini tanımlama eğilimindeydi ve hâlâ da aynı eğilimde. Bu parametreler içindeyse anti-kapitalist hareketin hiçbir yeri yok.

Diğer yandan anti-kapitalist literatür ve pratik, kültürel çalışmaların varlığına dair neredeyse hiç farkındalık sergilemiyor. Kısmen de olsa bir istisna olan Naomi Klein, kimlik politikalarının kampus-eksenli narsizminin karşısına çalışma koşulları kötü olan işyerlerine karşı hareketi koyarken, bir yandan da marka kültürünün doğuşunda imgenin ticarileştirilmesi hakkındaki argümanlarını doğrudan ve dolaylı olarak kültürel çalışmalar geleneğindeki yapıtlara dikkat çekerek oluşturdu (Klein 2000). Ancak Klein'ın Durumcu/Frankfurt Okulu eksenini yeniden keşfetme eğilimi, kültürel çalışmalar üzerine çalışan lisans düzeyindeki insanları dahi rahatsız edecek cinstendir. Aslında hareket daha yaygın olarak kültürel çalışmaların ilk etapta ortaya çıkmasını sağlayan Anglofon solun taşıdığı özelliklerin birçoğunu taşır. Popüler desteği kazanmakla neyin tehlikeye atıldığını anlamaya koyulmak yahut popüler kültürün bütünlüğüne yönelik tepeden bakan aşağılayıcı bir üslup takınmak, anti-kapitalist hareket içerisinde kültürel konulara dair her tartışmanın ana özelliklerindendir ve bu haliyle tam bir fiyaskodur. Bununla birlikte daha çarpıcı olan şey, bu türden bir tartışmanın hiçbir surette olmayışıdır. Herhangi bir bağımsız medya sitesine (Indymedia) şöyle bir göz gezdirmek, bu sitelerin –'sanatlar'dan 'yaşam tarzı' sorunlarına kadar– 'kültürel' konularla ilişkilenme boyutlarının olsa olsa marjinal ama çoğunlukla varolmayan bir şey olduğunu ifşa eder. –Samba davulu çalma kurslarına katılmak ve tek tük punk konusuyla ilgilenmek dışında– olağan kültürel yaşamdan bağnazca kaçınmak 'aktivist' yaşamın dillere düşmüş bir özelliğidir.

Bu, kültürel çalışmalar alanındaki birçok kişinin Anglofon solunu korumaya çalıştıkları 'kültürel cehalet'ti ve disiplin

içerisindeki yeni bir kolun kendisine biçtiği yeni bir misyon olabilirdi: belirmekte olan harekete, yaşam üzerine daha geniş bir düşünüme olanak tanıyacak, protesto ve eylemin ötesinde kendisine yer bulabileceği bir mekân ve terminoloji sunmak. Bununla birlikte konuyla ilgili, daha incelikli ve tartışmasız daha önemli bir katkı yapılabilir. Ana akım, 'Yeni Sol', Gramscici kültürel çalışmalar, siyasetin bir 'mevzi savaşı' olduğunu, görece 'pasif' destekçilere karşı zafer kazanmanın başarı için önemli olduğu kadar adanmış bir aktivist kadrosunun yetiştirilmesi için de önem taşıyan uzun süreli bir siper savaşı olduğunu iddia etti. İşte bu, Birleşik Krallık gibi ülkelerde, 'anti-kapitalizm'in hiçbir şekilde beceremediği şeydir ve bunu yapmak, anti-kapitalizm sadece süreksiz bir muhalif siyasal akımlar dizisi olarak değil ama aynı zamanda birbirleriyle ilgili konular alanında bir tavırlar kümesi olarak ortaya çıkmadığı sürece mümkün olmayacaktır. Bu bakış açısına göre, zaten öne sürmüş olduğum gibi, anti-kapitalist kültürel çalışmalar, sadece varolarak, olağan akademik konferanslara, seminerlere, gazete makalelerine ve araştırma projelerine şekil vererek bir katkıda bulunabilir. Bu, tüm dikkatlerini ağır siyasetin açık sorunlarına ya da çoğunlukla akademisyenlerin erim alanının dışında görünen anlaşılması güç, imgesel 'geniş bir seyirci' topluluğunun ele alınmasına odaklayan uygulamacıların değil, daha çok yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyulduğu biçimiyle neoliberalizme karşı mücadele veren güçlere duydukları açık ve bir o kadar da büyük bir sempatiyle çalışmalarını sürdüren öğreticilerin, araştırmacıların ve öğrencilerin meselesidir.

Bu bölüm için ortada duran soru, tüm bunları söyledikten sonra herhangi birinin bunları neden dert edinmesi gerektiğidir. Deleuze ve Derrida'yı her türden yıkımın savunucusu haline getiren kabaca bir yanlış okumayla meşrulaştırılan liberter bireyciliğe, avangart dijital estetiğe ve geçici bir çok kültürcülüğe bağlılığıyla şirket finansörleri ve hükümet tem-

silcileri için son derece cazip duruma gelen bir kültürel çalışmaları uygulayabilecekken başımızı neden 'anti-kapitalist' bir kültürel çalışmalarla belaya sokalım ki? Gerçekten de neden? Birçokları bu yolda baş aşağı gitti ve kuşkusuz daha birçokları da gidecek. Korkarım yönlendirme noktasında daha fazlasını öneremeyeceğim. Ama yine de üzerine düşünülecek birkaç şey var.

McRobbie'nin üzeri örtük bir biçimde belirttiği gibi üniversite, sadece 'solcu akademisyen' için değil ama her türden bağımsız entelektüel çalışma için güvenli bir sığınaksa o halde üniversitenin savunulması gerekecektir. Her kim bütünüyle şirket iktidarı ve tüm bilginin metalaştırılması mantığınca yönetilmeyen bir mekân olarak üniversitenin, kamu sektörü daha geniş ölçekte savunulmaksızın kurtarılabileceğini düşünüyorsa o, hayal dünyasında yaşıyor demektir. Her kim Kuzeyde varolan siyasal elitlerin üniversiteyi koruyacağını, çünkü yapılacak en uygun şeyin bu olduğunu düşünüyorsa o, siyasal tarihin son otuz yılını görmezden geliyor demektir. Neredeyse istisnasız bir biçimde dünya üzerindeki tüm siyasal kanaat yönetimleri, bir nesilden daha uzun bir süredir kamu sektörünü olabildiğince parçalamaya azmediyorlar. Üniversitenin kademe kademe kabuğu soyuluyor ve bugün Birleşik Krallık'ta orta derecedeki okullar dahi, eğitimi girişimci ekonominin taleplerine uygun bir hale getirilmek üzere, giderek özel teşebbüslerin eline geçiyor (Whitfield 2001). Üniversitelerin daha uzunca bir süre güvenli yerler olarak kalacaklarını düşünenler şokta. Akademik solun 'az sayıdaki üretici özne'si, yirmi birinci yüzyılda kendilerine ait alanı korusalar dahi bunun için şu ya da bu biçimde savaşılması gerekecek. Tam da anti-kapitalist hareketin bugün tutuştuğu kavgadır bu. Kuşkusuz üzerinde ısrarla durduğum gibi, anti-kapitalist kültürel çalışmaların dahi bu kavgaya çok büyük bir katkısı olmayacaktır. Sadece profesyonel sınıfların, gerçek kriz anları dışında, tarihsel olarak göstermeye meyilli

olmadıkları siyasal militanlık düzeylerinin, akademik özerklik ve öğrenciler için özgür eğitim gibi imtiyazları savunma şansı varmış gibi görünüyor. Bir araştırmacı, bir öğretici ya da bir öğrenci olarak kültürel çalışmalarınızı anti-kapitalist bir doğrultuya yönlendirmek için bir neden istiyorsanız eğer, bu neden ancak sizin siyasetinizi de bu doğrultuya doğru yönlendirme isteğiniz olabilir. Bunu yapmayı isteyebilir ya da istemeyebilirsiniz ve en nihayetinde, ben sizi bunlardan herhangi birine ikna etmek için bir şeyler yazabilir miyim bilmiyorum. Ama her halükârda kültürel çalışmaları özgürce uygulamak istiyorsanız, pek yakında başka bir seçeneğiniz kalmayabilir.

NOTLAR

1 Kuşkusuz Richard Hoggart'ın *The Uses of Literacy*'si bir yıl önce yayımlanmıştır. Ancak uzun vadede bu kitabın, disiplinin genel seyrindeki etkisi hayli az olmuştur.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (1993), *The Coming Community*, trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bennett, Tony (1998), *Culture: A Reformer's Science*, London: Sage.

Bird, Tessa and Jordan, Tim (1999), 'Sounding Out New Social Movements and the Left: Interview with Stuart Hall, Doreen Massey and Michael Rustin', in Tim Jordan and Adam Lent (eds), *Storming the Millennium: The New Politics of Change*, London: Lawrence and Wishart, pp. 195-215.

Bove, Jose and Dufour, Francois (2001), *The World is Not For Sale: Farmers Against Junk Food*, trans. Anna de Casparis, London, Verso.

Cassen, Bernard (2004), 'Inventing *ATTAC*, in Tom Mertes (ed.), *A Movement of Movements*, London: Verso, pp. 152-74.

Crouch, Colin (2004), *Post-Democracy*, Cambridge: Polity.

Derrida, Jacques [1991] (1999), *Donner la Mort*, Paris: Galilee.

Eagleton, Terry (2000), *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell.

Eliot, Thomas Sterns [1939] (1982), *The Idea of a Christian Society*, London: Faber and Faber.

Finlayson, Alan (2003), *Making Sense of New Labour*, London: Lawrence and Wishart.

Gilbert, Jeremy (2003), 'Friends and Enemies: Which Side is Cultural Studies On?', in Paul Bowman (ed.), *Interrogating Cultural Studies*, London: Pluto, pp. 145-6.

Gilbert, Jeremy (2004) 'The Second Wave: The Specificity of New Labour Neoliberalism', *Soundings*, 26:1, pp. 25-45. Guattari,

Félix (2000), *The Three Ecologies*, trans. Ian Pindar and Paul Sutton, London: Continuum.

Hall, Stuart (1988), *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, London: Verso.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2000), *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2004), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin. Harris,

John (2005), *So Now Who Do We Vote For?*, London: Faber and Faber.

Kingsnorth, Paul (2003), *One No, Many Yeses: A Journey to the Heart of the Global Resistance Movement*, London: Free Press.

Klein, Naomi (2000), *No Logo*, London: Flamingo.

Klein, Naomi (2004), 'Reclaiming the Commons', in Tom Mertes (ed.), *A Movement of Movements*, London: Verso, pp. 219-29.

Lefort, Claude [1981] (1994), *UInvention Democratique*, Paris: Fayard.

Marcos, Subcommandante Insurgente (2001), *Our Word Is Our Weapon: Selected Writings of Subcommandante Insurgents Marcos*, New York: Seven Stories Press.

Marx, Karl and Engels, Friedrich [1848] (2002), *The Communist Manifesto*, London: Penguin.

McGuigan, Jim (1992), *Cultural Populism*, London: Routledge.

McKay, George (ed.) (1998), *DiY Culture: Party and Protest in Nineties' Britain*, London: Verso.

McRobbie, Angela (2005), *The Uses of Cultural Studies*, London: Sage.

Mertes, Tom (2004), *A Movement of Movements*, London: Verso.

Mulhern, Francis (2000), *Culture/Metaculture*, London: Routledge.

Nancy, Jean-Luc (1991), *The Inoperative Community*, trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland and Simon Sawhney, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nancy, Jean-Luc (2000), *Being Singular Plural*, trans. Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne, Stanford, CA: Stanford University Press.

Ross, Andrew (2004), *No Collar: The Humane Workplace and its Hidden Costs*, Philadelphia: Temple University Press.

Sassoon, Donald (1997), *One Hundred Years of Socialism*, London: Fontana.

Tormey, Simon (2004), *Anti-Capitalism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld.

Toynbee, Jason (2000), *Making Popular Music*, London: Arnold.

Toynbee, Jason (2002), 'Beyond Romance and Repression: Social Authorship in a Capitalist Age', www.opendemocracy.net/media-copyrightlaw/article_44.jsp.

Wainwright, Hilary (2003), *Reclaim the State: Experiments in Popular Democracy*, London, Verso.

Whitfield, Dexter (2001), *Public Services or Corporate Welfare*, London: Pluto Press.

Williams, Raymond (1961), *The Long Revolution*, London: Chatto and Windus.

Williams, Raymond (1975), *The Country and the City in the Modern Novel*, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond [1958] (1982), *Culture and Society*, London: Hogarth Press.

Williams, Raymond (1989), *Resources of Hope*, London: Verso.

11.

KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR BİRLEŞİK DEVLETLERİ

Kültürel Çalışmalar ve Ulusaşırı

İmre Szeman

'Ulusaşırı', çağdaş dönemin merkezi bir moda sözcüğü ve buradan hareketle çağdaş dönemin genel koşullarını betimleyen bir kavram-metafor olarak belki de sadece 'küresel'i imler. Eski 'uluslararası' kavramının yerini alan ve ulusun ötesindeki fikirler, kimlikler ve topluluklar oyununa ad vermek üzere kullanılan ulusaşırı, birçoklarının ulus-devlet döneminin siyaset ve ulusunun cemaatçiliklileri ve paternalizmleri olarak hissettikleri şeyi (en azından potansiyel olarak) aşabilecek beraberlikler, toplumsal biçimlenimler ve kültürel pratikler tahayyül etmek için yeni kavramsal ve kuramsal alanlar açar. Bununla ilişkili olan ve bugün daha yaygın bir biçimde kullanılan 'küreselleşme' –bu kavram şimdilerde, akademik ve toplumsal imgelemde olduğu gibi, neredeyse sadece neoliberal ekonominin kurumlarının ve ideolojilerinin küresel yayılımıyla ilişkili bir şey olarak anlaşılır hale geldi– kavramıyla kıyaslandığında ulusaşırı kavramının siyasal değerinin halen onu, kurulu iktidar biçimleriyle ki, bu iktidar ulusun içerisinde olduğu kadar ötesinde de dolaşıma giren bir şey olarak

kuramlaştırılır, bunların kültür aracılığıyla ve kültür üzerinden sağladıkları meşruiyetlerini kesintiye uğratmayı amaçlayan kültürel çözümleme biçimleri için yararlı olabilecek bir tarzda karara bağlanamadığı ileri sürülebilir.

'Ulusaşırı' sözcüğü, sadece farklı ülkelerde bulunmakla kalmayan (ki bu onları çokuluslu yapardı) ama ticari ve finansal etkinlikleri, ulusal sınırları ve bir zamanlar ulus-devletler tarafından kendilerine uygulanan hukuki ve yasal denetimleri etkili bir biçimde aşmalarına imkân tanıyan şirketlere dair bir tanım olarak ortaya çıktı. 'Ulusaşırı'nın bu anlamını, bir keresinde şirketi için ideal yeri, ekonomik iklimdeki geçişlerde avantaj sağlamak gerektiğinde dünyanın dört bir yanına taşıma yapabilecek dev bir mavna olarak betimleyen General Electric'in ilk CEO'su Jack Welch yürürlüğe sokar.[1] Ancak bu 'ulusaşırı'nın yalnızca bir anlamıdır. Bruce Robinson'ın, ilgili bir diğer kavram olan 'kozmopolitliğe' yaptığı göndermede işaret ettiği gibi, 'Sermaye kozmopolit olabilir ama bu kozmopolitliği, kapitalizm için bir mazeret haline getirmez' (1998: 8). Aynı şey ulusaşırı için de söylenebilirdi. Bu kavram, sadece bedenleri, parayı ve enerjileri ulusal sınırların üzerinde oldukça etkili bir biçimde seferber eden halihazırdaki kapitalizm kipini yakaladığı için değil ama aynı zamanda çağdaş liberal devletlerin (sözümona) temsili demokrasilerinin açmazları ötesinde yeni bir siyaset vaadini açık tuttuğu için de kuramsal olarak üretken bir kavramdır. Bu son anlamında 'ulusaşırı' edimler, insani toplulukların ve beraberliklerin yaratılmasına yardımcı olabilecek yeni kuramsal manevra tarzları için bir teşvik olarak kültürel 'kopuş ve fark'ın (Appadurai 1996) yaşayan gerçekliğini sürdürürken, artık küresel kapitalizme ve ulusal aidiyetin her daim yapay olan sınırlarını kat eden şeye daha fazla esir olmayacaktır.

Hem çağdaş ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel yaşamın koşullarını hem de bunun yanı sıra sol kültürel siyasetin yaratmak isteyeceği yeni durumu adlandıran bir kavram

olduğundan, son zamanlardaki kuramsal yapıtların birçoğunun ulusaşırı sorunlar ve olanaklar akılda tutularak kaleme alındığı iddia edilebilir. Evrenselci kuramsal şemalar ilan etmekten kaçınmasına karşın çağdaş kuram, ekstra –ya da post– ulusal aidiyet biçimlerinin (siyasal, toplumsal ve kültürel) kavramsallaştırılmalarını başlıca sorunsallarından biri olarak görmeye başladı. Son zamanlarda ulusaşırı kavramı hakkında yapılan çalışmalar içerisinde, küreselleşme ve ondan duyulan rahatsızlık üzerine [Arjun Appadurai'nin *Modernity at Large*'ından (1996), Saskia Sassen'in küresel kentler üzerine yazılarına (2001) kadar] muazzam bir literatür, [Manuel Castells'den (1996) Lev Manovich'e (2001) kadar] yeni iletişim teknolojilerinin ve yeni medyanın getirdiği devrim, evrenselciliklerin ve kozmopolitçiliklerin [her ne kadar farklı tarzlarda olsa da Jacques Derrida'nın *On Cosmopolitanism and Forgiveness*'ta (2001), Judith Butler ve diğerlerinin *Contingency, Hegemony, Universality*'de (2000) ve Piere Bourdiu'nun *Acts of Resistance*'taki (1998) denemelerinde yapmış oldukları gibi] yeniden tasavvur edilmesi, (örneğin Alain Badiou'nun yapıtında– Murphet'ın bu kitaptaki yazısına bakılabilir) etik söylemine yeniden dönüş, disiplincilik ve üniversite fikirlerine yönelik ulusaşırı içerimler [örnek olarak Gayatri Spivak'ın *Death of a Discipline* (2003) ve Bill Readings'in *The University in Ruins*'i (1996)] ve çağdaş kapitalizm ile onun günümüz siyasetine yönelik içerimlerinin küresel karekterinin çözümlemesiyle ilgili büyüleyici tüm kuramsal çalışmalar [örnek olarak Giorgio Agamben'in *Homo Sacer*'i (1998) ve *State of Exception*'ı (2005) ve Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *Empire*'ı (2008) ve *Multitude*'u (2004) gösterilebilir – Neilson ve Hall'un bu kitaptaki yazılarına bakılabilir] sayılabilir.

Bu metinler, ulusaşırı kavramı üzerine yapılan çalışmaların açıkça tanımlanan bir 'okul' ya da (Marksizm, yapısöküm ve psikanaliz gibi) ayrı bir kuramsal yaklaşım oluşturmadığını açıklığa kavuşturmak için yeteri kadar heterojendir.

Doğrusu bu geniş çaplı farklı çözümlemelerin tema ve sorunsallarındaki varlığı, daha önce 'postmodernizm' kavramında olduğu gibi ulusaşırı kavramını, kendine özgü içerikleri farklı kuramcıların yazılarında oldukça çeşitli ve muhtelif tarzlarda çözülmüş olan büyük oranda dönemsel bir kavram olarak gösterebilir. Oysa ulusaşırının imlediği sorunsal, son yıllarda ortaya çıkan başka birçok kavramdan daha geniş ve daha genel olabilmesine karşın bugün yine de, hem kültürel çalışmalar hem de bu kitapta kuram olarak adlandırılan şeyin etkinliklerinde, farklı tarzlarda da olsa, temel bir rol oynuyor gibi görünüyor. Aynı zamanda ulusaşırının adını koyduğu genel sorunsal, her iki pratiğin temelleri ve kökenleri üzerine önemli düşünümlere de vücut verdi. Kuram ve kültürel çalışmalar, küreselleştikleri ve kendilerini 'asıl' mekânlarının dışında bir yerlerde dolaşırken buldukları için, her ikisinin de potansiyel kültürel eğilim ve sapmalarını, kendilerini 'başka bir yer'den gelen fikir ve kavramlara, tüm dengesizleştirici ve üretken Ötekiliklerinde açma ve aslında daha doğrusu bunlarla karşı karşıya gelme çabaları içerisinde sınamaları zorunludur. Kuşkusuz kuram ve kültürel çalışmalar, kendilerini, kendi çözümleyici ve kavramsal sınırlarına dikkat eden özeleştirel pratikler olarak görürler. Yine de bunun içerisinde, en azından kültürel çalışmaların öncelikli olarak, ulusaşırının bütün yerkürede sürdürülecek bir kültür siyaseti için ortaya attığı epistemolojik sorunlar ve açmazlar üzerine odaklanma eğilimi ölçüsünde kuram, kültürel çalışmaları, ulusaşırının içerim ve sıkıntılarına dair anlayışının ötesine itmek için belirli bir olanak barındırır. Bunun neticesinde çoğu kez bunu yapmak üzerine yeterli bir biçimde düşünmekte başarısız olduğu nokta, *kültür* kategorisinin, ulusaşırıyla tanımlanan çağdaş ekonomi, toplum ve siyasetteki muazzam değişikleri yaratılmasına eşlik eden ve katkıda bulunan geniş çaplı deformasyonları ve dönüşümleridir. Çünkü ulusaşırı bizi, kültürel çalışmaların nesnesinin –kültür– radikal biçimde de-

gişmesinin, alanın temel yönelimi, nesnesi olan şeyden –gündelik yaşamın kültürel nesne ve pratiklerini iktidarla ilişkileri çerçevesinde çalışmak– öteye geçmeyi gerektirdiği üzerine ciddi bir biçimde düşünmeye zorlar. Ben burada, (Jameson, Hardt ve Negri ve Yudice de dahil olmak üzere) bazı çağdaş kuramcıların ulusaşırıyı ele alma biçimlerini sınamadan ve böylesi çalışmaların ulusaşırı ve aynı şekilde kültürel çalışmalar hakkında yeni fikirler oluşturmamıza nasıl yardımcı olabileceklerini göstermeden önce, ilk olarak kültürel çalışmaların ulusaşırıyla olan (kuramın küresel yayılımı için de bazı dersleri ve kavrayışları içine alan) ilişkisini betimlemeye koyulacağım.

Kültürel çalışmalar içerisindeki ulusaşırı işlevler en azından üç ayrı düzeydedir. Ulusaşırının çağrışımı belki de her şeyden önce kültürel çalışmaların tipik olarak özdeşleştirildiği ulusal yer ve mekânların ötesine –ABD, Avustralya ve Kanada'ya bölünmeden önce Birmingham'la başlayan şu bildik yörüngenin ötesine– yayılmasını imler. Bu ilk durumda kültürel çalışmalar, kendisini Birleşik Krallığın yanı sıra Finlandiya'da, Tayvan'da, Türkiye ve Brezilya'da bularak ve böylelikle çözümlemeleri halen çoğu kez özdeşleşen popüler kültürel biçimler kadar küreselleşerek Anglo-Amerikan kökenli mekânlarını aştığında ulusaşırı hale gelir. Dönüşümünü her zaman için ihtiyatlı bir biçimde bir 'disiplin' içerisinde gören bir alan olduğu için küreselleşmiş akademik bir pratik olarak kültürel çalışmaların doğuşu, son birkaç on yılın dikkat çekici gelişmelerinden biridir. Bu gelişmenin temel işaretlerinden biri, yılda iki kez olmak üzere Tampere, Finlandiya (1996, 1998 ve 2002), Birmingham, Birleşik Krallık (2000), ve Urbana-Champaign, ABD'de (2004) toplantılar düzenlemiş ve 2006 yılı için İstanbul, Türkiye'yi takvimine almış olan (Uluslararası) Kültürel Çalışmalar Derneği'nin (KÇD) kurulması olmuştur. Bugün Avusturya, Avustralya/Yeni Zelanda, Kanada, Japonya, Tayvan, İsviçre, Birleşik Krallık ve ABD'de

kültürel çalışmalar dernekleri; Çin, Hırvatistan, Danimarka, Finlandiya, Almanya, Hindistan, İsrail, Jamaika, Hollanda, Güney Kore, İsveç, Türkiye ve Venezuela gibi birçok ülkede merkezler, ağlar ve programlar bulunmakta ve Portekiz ve Yunanistan gibi başka birçok yerde konferans ve kolokyumlar düzenlenmektedir.[2] Buna ek olarak son on yılda, amacı belirgin biçimde, 'devletsel / ulusal / alt bölgesel bölünmeler, uzmanlık alanı ve aktivizm, bilgi formları / kiplikleri ve her türden katı kimlik siyaseti' ('Editorial Statement' 2000: 5) boyunca hareket imkânı sağlamak olan ve içlerinde *Inter-Asia Cultural Studies, Public Culture* (Ulusaşırı Kültürel Çalışmalar Cemiyeti tarafından yayımlanır) ve *International Journal of Cultural Studies*'in de bulunduğu çok sayıda yeni derginin çıktığı görülmüştür. Dünya üzerindeki varlığını sadece bu en gözle görülür kurumsal işaretlerle ölçmek istesek dahi profesyonel bir pratik olarak kültürel çalışmaların bugün gerçekten de on yıl önce olduğundan başka bir tarzda ulusaşırı (ya da en azından çok uluslu) olduğu açıktır.

Ulusaşırıyla kültürel çalışmalar arasında, ilkinden farklı bir düzeyde işleyen ikinci bağlantı, kültürel çözümleme yerlerinin kendileriyle ilgilidir. Artık öncelikli olarak (son tahlilde) ulusal olanla ilgili bağlamlara ve yerel durumlara odaklanmayan kültürel çalışmalar, giderek hakiki ulusaşırı manzara ve peyzajları keşfetmeye başlar– örnek olarak Türk televizyon yayıncılığınca Avrupa seyircisine yönelik oluşturulan yeni medya kültürleri, Üçüncü dünya yönetmenlerinin Batıdaki film çekme pratikleri, Lübnan ve Orta Afrika'daki Bollywood filmleri izleyicileri, şeker ve kahve üzerine küresel mal ticaretinin toplumsal içerimleri ve hatta McDonald's'ın Doğu Asya tüketicilerince hazırlanan prototip 'Amerikan' kültürel-tüketici mekânlarının kullanılması gösterilebilir (Aksoy ve Robbins 2000; Naficy 2003; Mottaheddeh 2004; Hitchcock 2003; Watson 1997). Kültürel çalışmalardaki ulusaşırıya dair bu ikinci durum, kültürel üretim tüketim politikalarını

şimdilerde küreselleşen iktidar, insan ve söylem 'akışları'na gereken önemi vermeden okumakta başarısız olan kültürel çözümlemenin sınırlarına dikkat çeker– ki bu akışlar yerelden ulusala ya da bireylerden onların fiziksel topluluklarına dair uzun süredir tahayyül edilen kültürel bağlılığı önemli oranda yeniden örgütlemiştir. Bu durum, kültürel çalışmalarının kimi örnekleri şimdilerde uluslar arasındaki kültürel mekânları kazarlarken, kimi örneklerinin hâlâ yer detaylarına odaklanabildikleri şeklinde kolayca izah edilemez. Daha ziyade bu ulusaşırı güçlerin, yerel olanın halihazırda daima özgül hal ve durumlarının dinamiklerinde özsel roller üstlenen küresel güçler, kurumlar ve yapılar tarafından örgütlendiği gerçeğini kabul etmelerine dair bir farkındalıktır. İlk aşamada kültürel çalışmaların ulusaşırıyla eşleşmesi, onun şimdilerde (neredeyse) her yerde karşılaşabileceğimiz akademik bir pratik olduğu anlamına geliyorsa, bu ikinci aşama da kültürel çalışmaların ulusal ve yerelden uzakta olan tipik çözümleyici odağını yeniden gözden geçirmeye zorlamaktadır. Bu çözümleyici odaktan ulusaşırıya geçişe eşlik eden şey, kültürün siyasal iktisadına ve 'jeopolitik ve neo-kolonyal yapıların uzun süreli tarihsel yörüngelerince yapılandırılan küresel daireler' (Chen 1998: 4) bağlamındaki toplumsal ve kültürel biçimlerin maddi olanak koşullarına yeniden dikkat etmektir. Kültürel çalışmalar alanında, küreselleşmenin bağlamlarına ve koşullarına odaklanan yapıtların birçoğu, ulusaşırıya bu düzeyde yaklaşır.

Kültürel çalışmalarda 'ulusaşırı' kavramının üçüncü işlevi, bu analitik ve epistemolojik meydan okumayı bir adım öteye taşır. Kültürel çalışmaların Birmingham'da ortaya çıktığı hikâyesinin doğru olduğu varsayılsa dahi[3] (ve birçokları için düşüşü de ABD'de olmuştur), kültürel çalışmaların diğer entelektüel, toplumsal, siyasal, ulusal ve aslında ulusaşırı bağlamlara 'transfer'i, bu entelektüel mirasın siyaseti hususunda ciddi ve güç sorunlar doğurur. Yukarıda bahsedildi-

ği üzere, kuram ve kültürel çalışmaların her ikisi de, 'özgül yaklaşımların, sorunsalların, temaların ve başlıkların doğuşuna yönelik tarihsel ve toplumsal koşullarla ilgili abartılmış bir öz-düşünümsellikle karakterize edilirler. Haliyle kültürel çalışmaları diğer durumlarda 'iş görür' hale getirmeye çabalayanların, 'kuramın yolculuğu'yla ilgili sorunların –esrarengiz bir biçimde baskın ekonomik akışları yansıtan küre etrafındaki kuramsal kaynakların eşit olmayan bir biçimde paylaşılması– bilincinde olmaları da şaşırtıcı değildir. Latin Amerika, Asya, Doğu Avrupa ve Afrika gibi 'ikincil' piyasalardaki tüketimi karşılamak üzere Batıda (ve öncelikli olarak İngiltere ve Fransa'da) 'Kuram'ın (ve kuramın) üretilmesi ve ihraç edilmesi, kültürel çalışmaları, eleştirmenlerin onun üzerinden (kapitalist, kültürel) Batı hegemonyasının durmaksızın olumlandığını ileri sürdükleri daha geniş çağdaş kültürel üretim alanının (film, televizyon vs.) bir parçası olarak konumlandırır. Keza kültürel çalışmaların Antonio Gramsci'nin Güney İtalyası'nda, İkinci Dünya Savaşı sonrası İngilteresi'ndeki yetişkin eğitimi sınıflarında ya da daha doğrusu diğer disiplinlerle ilgisinde alt kökenleri, Kuzeyden Güneye geçişle bu statüyü muhafaza edeceğini temin etmez. Mesela, 2002 toplantısındaki KÇD resmi oluşumu Kuzey Amerika, Avustralya ve Batı Avrupa dışındaki öğrenci ve uzmanların hâlâ küçük bir rol oynuyor olmaları nedeniyle bazı katılımcılar tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Ve kültürel çalışmaların kendisini bugün kurumsal olarak temsil edilir halde bulduğu çeşitli ulusal konumlara rağmen (Güney Afrika'nın kayda değer istisnailiğiyle birlikte) Afrika gibi kültürel çalışmaların kurumsal biçimlenimlerinin bugün, varolsa da, sadece oldukça küçük bir çapta varolduğu yerlerin dikkate değer yokluğu üzerine düşünmekten kaçınılamaz. Bugün, sözüm ona 'yüksek kuram'da, edebi çalışmalarda, (bu konular üzerine zengin diyalogların yer aldığı) postkolonyal çalışmalarda ya da kültürel çalışmalarda olsun,

genel olarak kuramsal söylemin uluslararasılaşma politikası üzerine düşünmek zorunlu hale gelmiştir.

Ulusaşırının, kültürel çalışmalar içerisinde ve üzerinde işlediği bu üç düzey, birbirlerinden ayrı olsa da içten ve ayrılamaz bir biçimde birbirlerine bağlıdırlar. Tayvan ve Türkiye'de 'kültürel çalışmalar' alanında uygulamacıların (ve sadece uzmanların değil, aynı zamanda derneklerin, dergilerin, üniversite programlarının) olduğu gerçeği, hemen iki metodolojik düzeyi ve bunlarla birlikte zor ve önemli bir soru demetini devreye sokar. Peki, ne türden bir kültürel çalışmalar biçimidir bu ve Birleşik Krallık'taki kültürel çalışmalarla –sözgelişi üniversitelerin içinde ve dışında varolan bütünüyle farklı, değişen ve kategorize edilmesi güç bir biçimlenimle– ne türden benzerlikleri ve yakınlıkları vardır?[4] Tayvan ve Türkiye'deki kültürel çalışmaların hâlâ 'kültürel çalışmalar' olabilmek için bu türden yakınlıklara ihtiyaçları var mıdır? Ve bu yeni yerlerde yapılacak araştırma 'ulusaşırı' mı olacak yoksa yerel ve ulusal konulara mı odaklanacak? Kapsamı dahilinde sadece ara sıra ulusaşırı bir karakter sergileyen bir yapıtın içeriği hesaba katılmaksızın, diyelim, Asya kültürel çalışmalarının ulusaşırı olduğu ya da kültürel çalışmaların ulusaşırılaşmasına katkıda bulunduğu yönünde bir varsayım söz konusu. Sonuncu ama hayli önemli olarak, bu kitapla ilgisinde kültürel çalışmalardan ayrı bir şey olarak kuram, tüm bunlar içerisinde hangi rolleri alır ya da alabilir? Örneğin ben daha önce bu kitapta kuram diye adlandırılan ve anlaşılan şeyin (Agamben, Butler, Derrida, Laclau, Spivak ve Žižek gibilerinin yapıtları) kültürel çalışmalara, kendisini ulusaşırının içerim ve sıkıntılarına dair kavrayışının sınırlarının ötesine taşıyabilmesi için yardımcı olabileceğini öne sürmüştüm. Ama dünyanın diğer bölgelerinde 'Batı kuramı'ndan belirgin tarzlarda farklı olan başka kuram formları da var mı? Yoksa farklılığa odaklanmak anlamına gelen bu soru bir kez daha, aslında egzotik bir kuramsal 'öteki'ye yönelik arzuyu mu temsil ediyor? Kuram,

esasen 'Batılı' bir söylem kipi midir? Bu kitabın temelini oluşturan kültürel çalışmaları kuramla ilgisi üzerine düşünmeye dair asıl fikir, gerçekte sadece kültürel çalışmaların Batılı biçimleri bakımından uygun düşmüyor mu? Bunu başka yerlerde yapmak, olanaksız değilse bile, biraz çelişkili bir şey olmayacak mı? Bu sorulardan bazıları, son zamanlarda diğer alanlarda başka birçok entelektüel tartışma bağlamında –örneğin postkolonyal çalışmalardaki kozmopolitanizm tartışmalarında– (birçok kez) ele alınmış olsa da kültürel çalışmalar kurumlarının dünyanın dört bir yanındaki varlığı ve ulusaşırı bağlamların çözümlemelerine yöneltilen dikkatin artışı, bunları kültürel çalışmalar için her zaman olduğundan daha acil hale getirmiştir. İşte ulusaşırının kültürel çalışmalara yönelik içerimlerinin çözümlemesiyle ilgili literatürün halihazırdaki mevcut yapısıyla bir araya getirmek istediğim tartışılması gereken bu sorulardır.

Şüphesiz kültürel çalışmaların şimdilerde içerisinde yer aldığı ve yayıldığı yeni ulusaşırı bağlam ve güçlerle ulusaşırının başlarda tartışılan siyasal vaadi arasında –yani küresel ölçekte varolan bilgi ve iktidar siyasetiyle baskın iktidar biçimlerine meydan okuyabilecek ve sekte vurabilecek gerçek anlamda yeni bilme biçimleri yaratma olanağı arasında– bir bağlantı söz konusudur. Buna bağlı olarak bana göre, kültürel çalışmaların olası kültürel cemaatçiliklerine ve kavramsal kör noktalarına yönelik bir soruşturma, bugün alandaki en önemli ve en çetin 'kuramsal' projelerden biridir ve doğrusu, bugünlerde oldukça fazla önem verilen diğer ulusaşırıcılığa, küresel kurum ve güçlere, fazladan-ulusal kimliklere ve küresel kültüre, ulusaşırı iletişim sistemlerine, yeni küresel toplumsal hareketlere ve benzerlerine dair ciddi bir çalışmanın da zorunlu önkoşuludur.

Bu bakımdan ulusaşırı açısından kültürel çalışmalar için söz konusu olan şey, Akbar Abbas'ın ve John Nguyet Erni'nin son antolojileri *Internationalizing Cultural Studies*'e (2005) yaz-

dıkları girişte görülebilir. Kitabın başlığı, yaptıkları derlemede kendilerine ana görev olarak koydukları şeye dikkat çeker. Zaten 'uluslararası hale gelmiş' (tamamlanmış bir sürecin vasfı olan) kültürel çalışmaları yansıtmaktan öte Abbas ve Erni, çağdaş kültürel çalışmalardaki inişli çıkışlı bilgi akışına, onu Anglo-Amerikan kültürel çalışmaların baskın ana akımları dışındaki çalışmaları bir araya toplayarak 'uluslararası hale getirmek' yoluyla, müdahalede bulunmak isterler:

> Belirli bir cemaatçilik, çözümleme nesnelerinin ve çözümlemeye yönelik dillerinin kendi (Batılı) radar ekranı dışındaki uzmanlık alanıyla teması koparan bir etkiye sahip olan kültürel çalışmaların bütününde iş görmeyi sürdürür. İçerisinde Batı modernitesinin yaygın hegemonyasının dünyanın dört bir yanından Kültürel Çalışmalar uzmanlarınca giderek daha fazla sorgulandığı, Kültürel Çalışmaların 'postkolonyal' çıkmazı' dediğimiz şu anda her türden uluslararasılaştırma biçimini, Kuzey Amerika, Avrupa ve Avustralya dışında üretilen yapıtların görülebilirliğini, taşınabilirliğini ve çevirisini kolaylaştırmak için bir çaba –ve eleştirel bir bağlam olarak– düşünmemiz gerekir. (2005: 2)

Kültürel çalışmaları Abbas ve Erni tarzında uluslararasılaştırma süreci, sadece Batının dışındaki temsili yapıtların, kültürel çalışmaların önceden varolan yapısına katkı sunmasından daha fazlasını talep eder: kültürel çalışmaların verili fikirlerine meydan okunmalı, bunlar sınanmalı, yeniden düşünülmeli ve değiştirilmelidir. Abbas ve Erni kültürel çalışmaların gerçek bir çoğullaştırılmasına ulaşmak adına, 'onun eleştirel ve sorgulayıcı üstünlüğünü yitirmemek için "başka bir yer" nosyonuna imkân tanımamız gerektiği'ni öne sürer (2005: 2). Dolayısıyla kitaplarında bir araya getirilen denemeler, ister istemez ya da açıkça merkezinde Birmingham'la birlikte yazılan kültürel çalışmalar tarihinin bir parçası olan

bir çalışmadan zaten ayrı durmak niyetindedirler. Daha doğrusu bu yapıtlar, kültürel çalışmaların kökenleri, Jose Marti ve Frantz Fanon, Brezilyalı edebiyat eleştirmenleri Antonio Candido ve Roberto Schwarz (Cevesco 2000) gibi farklı figürlerin yapıtlarında, Nijerya'dan Wole Soyinka ve Chinua Achebe'nin toplum ve edebiyat eleştirilerinde ya da Çin'in erken yirminci yüzyıl yazarı Lu Xun'un çalışmalarında ve Fredric Jameson'un 1985'te Pekin Üniversitesi'nde postmodernizm üzerine verdiği derslerde yatan diğer soykütüklerinin yazımına bağlı olarak görülür (Hutters 2003). Abbas ve Erni'nin tahayyül ettiği biçimiyle kültürel çalışmalar, 'başka bir yer'le ilgilenen diğer pratiklerden (en başta da antropoloji disiplininden) çoğunlukla bilgi edinimini bloke ederek 'epistemolojik bir sorun' oluşturmayan ama 'geçmişe bakma ve karşılık verme yetisi'nde olan ötekilikteki ısrarıyla ayrılır (2005: 3). O halde öteki tarafından engellenen evrensel bilgiyi üretmek yerine kültürel çalışmalar bu şekilde bize "[genel] bir bilgi ve kültür siyaseti doğrultusunda, Kültürel Çalışmaların başlıca yörüngesi olduğuna inandığımız bir yönde hareket ediyor' gibi görünür (2005: 4). Ulusaşırılaştırıldığı kadarıyla kültürel çalışmalar, 'başka bir yer'den gelen altüst edici bilgi enerjilerinden yararlanmak hususunda, Batı modernitesindeki kökenlerine böylesi bir tarzda meydan okuyabilecek eleştirel bir pratik olarak görülür.

Ancak burada kültürel çalışmaların ulusaşırıyla karşılaştığı bazı tarzları görmeye başlayabiliyor oluşumuz bizi yeterince ileriye itmez. Örneğin, Abbas ve Erni'nin ulusaşırılaşmış kültürel çalışmaları kadar olumlu olabilecek böylesi bir projeden yükselecek bazı epistemolojik ve siyasal sorunlara göz yumulamaz. Daha önce sorulan sorulardan birini izleyecek olursak: kültürel çalışmalar burada hâlâ hangi anlamda 'kültürel çalışmalar' olarak tanımlanır? Jon Stratton ve Ien Ang (1996), farklı alanlarda ve ayrı entelektüel gelenekler içerisinde üretilen kültürel çalışmalar disiplinleri arasında-

ki karşılaşma 'kültürel çalışmaların olmasını istediği kadar açık uçlu ve açık görüşlü olacaksa, kültürel çalışmaların "uluslararasılaşması"nın küresel, evrensel olarak genelleştirilebilir bir kuramlar ve çalışma nesnesi dizisinin biçimlenimi anlamına gelmeyeceği'ne işaret ederler. 'Aynı zamanda [kültürel geleneklerin] *randevusu*, sadece halihazırda belirlenmiş bu fark konumlarının yan yana dizilişinden ibaret olsaydı faydasız olurdu' (1996: 363). Abbas ve Erni ve doğrusu hem kuramın hem de kültürel çalışmaların ulusaşırılaştırılmasına dair sorun ve vaatleri keşfeden diğer birçok eleştirmen (Ang ve Stratton 1996a, 1996b; Chen 1996a, 1996b, 2000; Denning 2001; During 1997; Hitchcock 2003; Lee 2003; Mato 2001, 2003; Morris 2004), kültürel çalışmaları çoğullaştırma ihtiyacında ısrar etmekte haklıdırlar. Birçok bakımdan ne önceden varolan farkların sabit dizilişleriyle ne de genelleştirilmiş bir kuram ve nesne dizisi üzerinde mutabık kalmakla tanımlanan bir kültürel çalışmalar vizyonu, öteden beri kültürel çalışmaları karakterize edegelmiş olan antidisiplinci ve kavramsal oynaklığın daha geniş bir coğrafi ölçek üzerinde yeniden eklemlenmek olarak görülebilir. Yine de kavramsal olarak açık olan böylesi bir disiplinde dahi, esasen 'kültürel çalışmalar' olarak düşünülen bir çalışmanın erimini açma ve çoğullaştırma süreci, kategoriyi tüm anlamını ve önemini kaybetme riskini doğuracak biçimde genişletmekle tehdit eder. Buna karşın 'bilgi ve kültür siyaseti' çözümlemesi –Abbas ve Erni tarafından farklı çalışma tarzlarını bir arada tutmak için önerilen asgari bağlayıcı ağ– alenen kültürel çalışmaların sınırları içinde yapılsın ya da yapılmasın üniversitelerin içinden *ve* dışından tüm dünyaya yayılan eleştirel çalışmanın dikkat çekici özelliklerinden biri haline gelir. Deneme yazarları, eleştirel gazeteciler, gerçeğe dayalı metin yazarları, kültürel üreticiler, küreselleşme karşıtı aktivistler ve benzerleri, tıpkı giderek yalnızca bu türden pratiklerin akademik versiyonlarını imlemeye başlayan kültürel çalışmaların yaptığı gibi, sadece

bilginin ve kültürün kullanımları ve kötüye kullanımları üzerine odaklanırlar. O halde böylesi geniş bir kategorinin –'bilgi ve kültür siyaseti'nin– kültürel çalışmalarla işbirliği içerisinde olacak ve farklı bölgelerden bir çalışmaya imkân verecek daha geniş bir entelektüel ve siyasal proje için elverişli olup olamayacağını sorabiliriz. Ulusaşırı kavramı, 'kültürel çalışmalar' olarak adlandırılan uluslararasılaştırılmış bir akademik disipline yönelik koşulları yaratır mı, yoksa aslında kültürel çalışmalar olarak anladığımız şeyi, Abbas, Ern ve diğer eleştirmenlerin tahayyül ettiklerinin ötesine geçen bir tarzda radikal bir biçimde çoğullaştırır mı?

Ulusaşırı bir kültürel çalışmalar projesi, her zaman üretilme süreci içerisinde kalacak olan, hiçbir zaman kesin sonuçlara ulaşmayan, daima farklılık vaadiyle canlı kalan bir şey olarak anlaşılıyorsa o halde bunun neticesi, sonuncusu olacak gibi görünüyor: akademinin epey ötesine geçen fazlasıyla genişletilmiş bir kültürel çalışmalar algısı. Ulusaşırı, kültürel çalışmaları, bilhassa da kuramın 'başka yerde' aldığı biçimler üzerine düşünülürse, kültürel çalışmalardaki akademik çalışmaya dair pratiklerin diğer toplumsal ve kültürel mekânlarda bulunabileceği fikrini ciddiye almaya davet eder; bu aynı zamanda, kültürel çalışmaların ulusaşırı hale geldiği en bariz düzeyi oluşturan farklı ulusal bağlamlardaki kurumsal yer ve mekânları saymanın ötesine geçmemizi gerektirir. Stratton ve Ang, çağdaş kültürel çalışmaların 'büyük oranda 1960 sonrasında, belirli tarihsel koşullar altında, bahsi geçen uluslararası *randevu*ya doğru yönlendirilmeye ve daha fazla keşfedilmeye ihtiyaç duyan Batıdaki, İngilizce konuşulan ülkelerdeki entelektüel yörünge ve hareketlerin coğrafi açıdan yayılmış çoğulluğu' olarak tayin edilmesi gerektiğinde ısrar ederler (1996: 375). Bu ayrı yörüngelerin ve maddi şartların, bilgi ve kültür iktidarına dair sorunların ele alındığı farklı biçim ve mekânları üretmesi ve –kültürel çalışmalar İngilizce konuşulan dünyanın bir hayli dışına çıktığı için– entelektüel

pratik ve hareketlerin daha geniş çaplı bir çoğulluğunun belirginleşiyor olması şaşırtıcı gelmemeli. Batıda kültürel çalışmaların, hem 'entelektüel' anlayışa hem de Latin Amerika'da kültürel çalışmaları neyin kurduğunu tam olarak açıklamak ya da yakalamak için kültürel çalışmaları bünyesinde barındıran pratikler dizisine dair anlayışa oldukça sınırlı bir biçimde dayandığını savunan Venezuelalı kuramcı Daniel Mato'nun üzerinde durduğu temel noktalardan biri esasen budur. Sadece bir somut örneğe başvurmak gerekirse: ne Avustralya Kültürel Çalışmalar Derneği'yle eşit düzeyde Brezilyalı akademik bir kültürel çalışmalar derneği, ne de alanda yapılacak çalışmalara adanmış bir dergi söz konusu. Aynı zamanda, *Mais!*, günlük *Folha de Sao Paolo* gazetesinin sanat ve kültür eki olan *Pazar*, doğrudan Abbas ve Erni'nin 'kültürel çalışmalardaki ana yörünge' (2005: 4) olarak tanımladıkları bilgi ve kültür siyasetini ele alan bir dizi kültürel üreticinin (eleştirmenler, şairler, siyasetçiler, aktivistler ve benzerleri) çalışmasını yayınlar. Brezilya'da popüler müzik, kültür, bilgi ve iktidar arasındaki bağlantılara açıkça müdahalelerde bulunur (Brown 2003; Veloso 2003) ve Dünya Sosyal Forumu hareketinden Topraksız Köylüler Hareketi'ne (Movimento sem Terra) kadar sivil toplumların tüm kolları boyunca kabul görmüş tüm bilgi tanımlanmalarına karşı devamlı bir meydan okuma söz konusudur.

Gelgelelim, kültürel çalışmalar pratiklerinin, op-ed köşe yazılarını, tanıtlamaları, siyasal hiciv yazarlarını vs. kapsayacak ölçüde radikal biçimde büyümesi Abbas ve Erni'nin (ya da esasen kültürel çalışmaların ulusaşırılaşmasını tartışanların birçoğunun) kafalarında olan şeymiş gibi görünmüyor. Onlar kültürel çalışmaları 'uluslararası hale getirme' hedeflerini, 'birbiriyle alâkalı iki ihtiyacı karşılayabilecek eleştirel bir proje'nin üretimi olarak tanımlıyorlar: '(a) ihmal edilen sesleri keşfetme ihtiyacı ve (b) kültürel çalışmaların kurulu, tekil kökenine meydan okuma ihtiyacı' (2005: 5). Temel amaçları,

kültürel çalışmaların eleştirel doğasını koruyarak onu tüm alanların fikir ve kavramlarını bir araya getirdiği kadar onları özenle dışarıda tutmayı da becerebilen bir alan olarak yeniden inşa etmektir. Ama ulusaşırılaşmış bir kültürel çalışmalar için başka bir amacı daha dile getirirler: küreselleşme koşullarında (rastlantısal farklardan ziyade) *yapısal* farkların ötesinde karşılaştırmalar yapmak için gerekli zemini işlemek' (2005: 5). Ulusaşırı, kültürel çalışmalar olarak 'varsayılan' şeyin yeniden değerlendirilmesine yol açtığı kadar, aynı zamanda başka şeylerin yanında 'dünyanın dört bir yanına saçılan ve yayılan kolonisizleşme projesi'nin (2005: 9) bununla teması ve karşılıklı ilişkisinin önemini anlamamıza yardımı dokunabilecek karşılaştırmalı bir çalışmayı üstlenme gereksinimi üzerinde de ısrar eder. Bu türden karşılaştırmalı bir çalışma, hem bölgeler boyunca söz konusu olan farklara hem de daha genel olarak küresel mantıklara işaret edebilir ve 'küresel, evrensel olarak genelleştirilebilir bir kuram ve nesneler dizisinin biçimlenimi'nde (Stratton ve Ang 1996: 363) ısrar etmeksizin de üretken olabilir. Doğrusu, Batı merkezli kuramın ve kuramsal söylemlerin ortaya koyduğu tehlikenin derecesi hakkında oldukça farklı tutumlara sahip olan düşünürler, karşılaştırmalı çözümlemenin içerisine son derece farklı mekânları dahi yerleştirmenin entelektüel üretkenliğinde ısrar ederler. Büyük oranda Raymond Williams'ın yapıtları üzerine yazan Brezilyalı edebiyat ve kültür eleştirmeni Maria Elisa Cevasco, kendi konumundan 'yerel' kuramlara ve kuramcılara karşı oldukça özenli olmasına karşın, Sao Paolo Üniversitesi'ndeki kültürel çalışmalar yüksek lisans programını, 'tikelciliklerin sonu gelmeyecekmiş gibi görünen artışına ve çağdaş kültürel kuramı fazlasıyla biçimlendiren rastlantısal farklılıklara karşı koymak ve bu farklı projelerin, aslında aynı dünya düzeni tarafından belirlendiğini dolayısıyla da onların yapısal benzerliklerini açığa çıkarmamızı olanaklı kılmak' için bir fırsat olduğunu söyler (200: 436). Mato bu esnada, bu bölgelerde

pratiğe döküldüğü biçimiyle kültürel çalışmalarda paylaşılan ama ABD'de eksik olan şeyin, 'işçi hareketleri ve işçi sendikalarına, insan haklarına, emperyalizme, Soğuk Savaşa, kolonilerden geri çekilmeye, neoliberal reformlara, militarizasyona, devlet şiddetine, siyasal baskıya, demokratikleşmeye vs.' (2001: 489) odaklanmak olduğunu belirterek Asya ve Latin Amerika'daki kültürel çalışmaların jeo-tarihsel bağlantı noktalarını inceler. Cevasco, Mato ve diğer düşünürlerin yapıtlarında karşılaştırmalı çalışma, sadece yerel şartlara dair kavrayışlar üretmekle kalmaz, aynı zamanda kendilerinin meşgul oldukları kültürel çalışmalar pratiklerinin şekline ve karakterine dair yeni anlayışlar ortaya koyar. Angela McRobbie'nin 'yazarlarının kervan yolda düzülür mantığıyla hareket ettiği' (1992: 722) bir pratik olarak nitelediği olumsuz bir kategoriye hapsetmeksizin, kültürel çalışmaları bölgeler arasındaki bağlantı noktalarından ve yaşamsal fark ve tikellik noktalarından hareketle, 'uluslararasılaştırma' ya da 'ulusaşırılaştırma' üzerine düşünmenin kendisinin verimliliğini gösterecek şekilde işleyen devamlı bir süreç olarak ele almak gerekir.

O halde ulusaşırının kültürel çalışmalar üzerindeki bütün etkisi, onu akademik bir pratik olarak küre üzerine (kurumsal, epistemolojik ve çözümleyici bir tarzda) düşünme doğrultusuna çekmek ve her zaman gitmek istediği yöne, akademinin dışına ve dünyanın içerisine itmektir. Ancak hem çekmek hem de itmek, göründüğü üzere kültürel çalışmaların ulusaşırıyı kendi ele alma girişimlerinden doğamayacak bir kültürel çalışmalar pratiğine yönelik itirazları halen saklı tutar. İşte bu noktada kuram, ulusaşırı üzerine, bizim kültürel çalışmalar anlayışımızı burada tartışılanın epeyce ötesine taşıyabilecek geçişler üretebilen ve üretmesi gereken düşünme yolları sunar. Çoğunlukla, hatta Abbas ve Erni'ninki gibi itinalı çalışmalarda dahi kültürel çalışmalar, ulusaşırıyı en bariz anlamına taşır: öncelikle en önemli içerimleri coğrafi –kültürün ve kültürel çalışmaların küresel yayılımı– ve bir adım

ötesinde epistemolojik olan coğrafi bir fenomene verilen bir ad. Ulusaşırıya karşılık olarak, kültürel çalışmaların, çoğulluk ve farklılığın, karşıt yönde bastıran şu hegemonik güçlere karşı muhafaza edilmesi ve olanaklı kılınması üzerindeki eski ısrarı basitçe, nerdeyse bütün yerküre üzerinde yazılı olan bir buyruktur. Yani kültürel çalışmaların muhtemel hegemonik arzuları hakkındaki yerinde epistemolojik kaygıların beraberinde gelen şeyin, ulusaşırılaşmış bir kültürel çalışmaların dahi merkezinde yatan unsurun geniş oranda 'kültür' ile bu kültüre uygun siyaseti ve kuramsal yaklaşımları neyin kurduğuna dair dokunulmamış ya da sorgulanmamış bir fikir olduğu gerçeğinin sorunsallaştırılmasıyla ya da sorgulanmasıyla pek ilgisi yoktur. Büyük bir değişimle nitelediği dünyanın ayrımına varmaya koyulduğu sırada dahi ulusaşırıyla yüzleşmenin kendisi, kültürel çalışmaların da ulusaşırının izinde kültürü nasıl kavradığıyla yüzleşmesini gerektirmezmiş gibi görünüyor. Ulusaşırı, eski sınırlarının aniden çözülmesiyle ve giderek artan küresel hareketliliğiyle ilgisinde kültür için yeni bir koşulun tarifi olarak ele alınır. Yine de aniden hareketlenen ve yersiyurtsuzlaşan kültür, eski, 'olumlayıcı' biçimini, Herbert Marcuse'nin 'tinsel dünyayı, kültürü toplumsal fayda ve araçlar dünyası karşısında otantik değerler ve kendinde yeterli amaçlar alanı olarak göstermek yoluyla materyal dünyayla birbirine düşüren' bir kavram olarak öne sürdüğü biçimini muhafaza eder: 'Bu kavramın kullanımı üzerinden kültür, uygarlıktan ayrılır ve sosyolojik olarak ve değerlendirme bakımından toplumsal süreçten çıkar' (1988: 94-5). Ulusaşırı, kültürün öncelikli olarak coğrafi uzamla ilgisinde düşünülmesinin sona ermesi –örneğin kültürün, Johann Gottfried Herder ya da Hippolyte Taine gibi düşünürlerin yapıtlardaki Romantizmden ortaya çıkan ulusla olan bağının son bulması– üzerinde ısrar eder. O halde bizim de, şimdiye kadar keşfedilen bir seyahat kuramı siyasetinin endişelerinin üstünde ve ötesinde, 'kültür'ü anlama tarzımız üzerinde ve

böylelikle kültürel çalışmaları uygulama biçimimiz üzerinde bir etkisinin olmasını beklememiz gerekmez mi?

Kültürel çalışmalar öncelikli olarak ulusaşırının coğrafi içerimlerine odaklanmışsa, çağdaş kuramda ulusaşırı yapılanmış olana, karşılıklı olarak bağlanmış olana ve kapitalizmin yerkürenin her bir köşesine son ve kesin yayılışına (bugüne kadar proleterleştirilmemiş her nüfusun proleterleştirilmesi, emeğin sermaye içerisinde gerçek ve sadece biçimsel olmayan bir biçimde kapsanması ve benzeri) eşlik eden küresel toplumsal dönüşümü adlandırmaya başlamışsa, coğrafi ulusaşırı anlayışı için epeyce kökensel olan ulusal sınırların ve kültürlerin çözülmesinin de bir rolü olabilir– ama asıl sebep olmaktan çok bir semptom olarak. Kuramsal çalışmalarda, özellikle de çağdaş post-Marksizmde ulusaşırı, sadece kültürün etkinlik alanındaki bir değişimi değil ama aynı zamanda kültürün, iktidarın ve bunlar arasındaki ilişkilerin işleyiş biçimlerinde asli bir geçişe işaret eder. Geçişe yönelik bu araştırma, bir bakıma Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun 1947'de Aydınlanmanın Diyalektiği'nde (*Dialectic of Enlightment* 1988) ortaya koydukları kitle kültürünün içerimleri, toplum ve siyaset üzerine çalışmalarından Jean Baudrillard'ın simulakrum politikası üzerine araştırmaları ve daha genel olarak postmoderne dair sorgulamasına kadar, İkinci Dünya Savaşı sonrasında hep süregiden bir ilgi olmuştur. Ulusaşırının ısrar ettiği şey, bu türden geçiş ve dönüşümleri, yeryüzünün bütününü ele geçiren, en ileri düzeyde yalnızca, Guy Debord'un 'gösteri toplumu'nda bulabileceğimiz 'gelişmiş' ülkelerde değil ama dağılmış olmasına karşın bütünlüklü iktidar ağlarıyla ilgisinde açıklama ihtiyacıdır. İşte kültürü, bu türden küresel bir iktidar sisteminin özgül teknik ve unsurları için bir isim olarak yeniden düşünmeye teşvik etmede kuram, geçmişin kültür çalışmalarını, kendi ulaştığı sınırlara itebilir ve ulusaşırı bakımından ona yeniden şekil verebilir. Yukarıda bu sınırlar, bir yandan genel olarak kültürel çalışmaların kültürel eleş-

tiri içerisinde çözülmesiyle ve diğer yandan karşılaştırmalı çalışmanın üretkenliğinde görece tehlikesiz bir ısrarla semptomatik olarak işaretlendi. Ulusaşırının kültürel çalışmalara yönelttiği itiraz bunun ötesine geçer. Ben ise bunu, kuramın, kültürün değişmiş olan temellerine dair bir bakış sunabilecek yapısal ve sistematik bir sorunlar bütününü ele almak –ki, bu çağdaş kültürel çalışmalar için oldukça önemli olan kültüre yönelik titiz bir uğraşıyı gerektirir– yönündeki arzusu olarak görüyorum.

Marcuse'nin, eleştirinin, genel 'kültürel' süreç ya da yapıların aksine özgül kültürel nesne ve pratiklerin üzerine odaklanma eğilimiyle ortaya çıkan, kültürün 'olumlayıcı karakteri'ne dair tanımı, hümanist ve değerlendirici eleştirinin geleneksel biçimlerinin sınırlarına dikkat çekmek amacındadır. Kültürel çalışmaların hedeflerinden biri, tam da süreç ve yapıya odaklanmak yoluyla, kısmen de 'yüksek' kültürden popüler ve kitlesel gündelik yaşama kadar kültür olarak 'hesaba katılan' şeylerin eriminin genişlemesi üzerinden, kültürel eleştirinin eski biçimlerine dair gizli politikayı açığa çıkarmak olmuştur. Bununla birlikte süreç içerisinde kültürel çalışmalarda çalıştığı pratik ve nesnelere, bu pratik ve nesnelerin 'toplumsal fayda ve araçlar' dünyasından ayrı olduğu üzerinde ısrarla durarak, az çok geleneksel bir kültürel karakter aşılama eğilimi doğdu. Buna karşın kültürel çalışmaların özellikle kültürü tamamıyla tarihsel bir kategori olarak ve dolayısıyla değişime ve yeniden yönlendirmeye açık bir şey olarak görmekteki acziyeti nedeniyle süreç ve yapı inkâr edildi.

David Lloyd ve Paul Thomas, çağdaş 'kültür' anlayışlarının, kurumların modern devletteki gelişiminin bir parçası olarak resmi demokratik hakların genişlemesi sürecinde ortaya çıkan yönetilebilir yurttaş-öznelerin gelişimiyle alakalı olduğunu öne sürerler. Modern kullanımında kültür, 'insan öznenin tüm yetilerini düzenli bir biçimde işlemek' (1998: 2) hususunda ısrar ederek 'uzmanlaşmış ve tikel bireyle-

ri giderek daha fazla biçimlendiren kafa ve kol emeğinin ayrıştırılması'nı (1998: 2) reddeder. Ulus, ulusaşırıyla birlikte bütünüyle ortadan kalkmadıysa da, ona –ve onun aracılığıyla– eklemlenen kurumlar ve kültürün işlevleri radikal bir biçimde değişti: bugün gerekli olan yönetilebilir ulusal özneler değil, değişen toplumsal roller ve işlevlerle birlikte –çoğunlukla ulusaşırının kültür üzerindeki sonuçlarıyla ilgilenmenin bir işareti olarak alınan Amerikan kitle kültürünün küreselleşmesi hakkındaki apaçık ifadelerin oldukça ötesine giden bir geçişle– kendi kendilerini yöneten ulusaşırı öznelerdir. Ulusaşırıya yönelik kuramsal yaklaşımlar, küreselleşmenin yaygınlaşma ve yoğunlaşma anında sadece kültürdeki bu radikal dönüşüm üzerine odaklandılar. Örneğin, postmodern üzerine olan çalışmasının başında Fredric Jameson, 'kültürün toplumsal gerçek boyunca, toplumsal yaşamımızdaki her şeyin... özgün ve henüz kuramlaştırılmamış bir anlamda "kültürel" hale geldiğinin söylenebildiği bir noktaya kadar muazzam bir biçimde genişlemesi' olarak tarif ettiği şey ile başa çıkabilmek için kuramın gerekli olduğunda ısrar eder (1991: 48). Gücünü toplumsal aşkınlığına oturtan modernist kültür tasarımı –çeşitli avangardların kimliği kadar kültürel çalışmalar siyasetini de körüklemeyi sürdüren tasarım– 'estetik deneyimin her yerde olduğu ve genel olarak toplumsal ve gündelik yaşamın içine işlediği' bir durumda geçerliliğini daha fazla koruyamaz (Jameson 1998: 100). *The Expediency of Culture*'da George Yúdice, benzer bir biçimde ulusaşırıcılığın, bugün içerisinde kültürün 'sosyopolitik ve ekonomik iyileşme'ye (2003: 9) yönelik bir kaynak haline geldiği durumu yarattığı sayısız yola odaklanır. 'Artık aşkın olarak deneyimlenmeyen, değerlendirilmeyen ya da anlaşılmayan' (Yúdice 2003: 12) kültüre, 'yaratıcı şehirler' inisiyatifleri üzerinden kapitalist gelişmenin motoru, turistik amaçlar vs. için 'otantik' farkların üretimi olarak, 'insan toplumunu neyin kurduğu üzerine en temel

varsayımlarımızın birçoğu'na meydan okuyan bir tarzda müracaat edilir (Rifkin, Yúdice 2003'ten alıntı: 12).

Kültürün tüm toplumsal uzamı doldurmak üzere genişlemesi ve dönüşümü, özsel olarak kültürün toplumsalla ya da iktidarla olan ilişkisinin olumlayıcı ya da modernist kavrayışlara dayanmayan, ama bizim uzun zamandır kültürü tahayyül etme biçimimizle aynı şekilde olmasa da, içerisinde her şeyin her nasılsa kültürel olduğu bu yeni durumla ilgilenen kültürel çalışmaların yeni biçimlerini zorunlu kılar. Geleceğin kültürel çalışmalarının biçimine dair bir ima, Hardt ve Negri'nin *Empire*'ında (2000) olduğu gibi ulusaşırıya doğrudan bir itiraza girişen kuramsal çalışmalarda görülebilse de bu türden bir kültürel çalışmaların kati biçimlerinin görülmesi zaman alabilir. Michel Foucault'nun biyosiyaset nosyonunu ve Gilles Deleuze'ün 'denetim toplumu' tanımını, toplumsal yaşamın üretiminin ve yeniden üretiminin ulusaşırı karakteriyle bir arada kullanma biçimlerinin ne kadar üretici olduğunu görmek için Hardt ve Negri'nin bütün çıkarımlarına ve hatta özgül argümanlarının birçoğuna katılmak gerekmez. Bir yerde Hardt ve Negri, tartışmalı bir biçimde 'postmodern' ve 'postkolonyal' kuramların 'çıkmaz sokakta' son bulduklarını 'çünkü eleştirinin çağdaş nesnesini yeterli biçimde teşhis etmekte başarısız olduklarını, yani bugünün gerçek düşmanını... modern paradigmanın yerini alan ve bu kuramcıların kutsadıkları melez ve parçalar halindeki öznelliklerin farkla ilgili hiyerarşileri üzerinde hükmeden... yeni iktidar paradigmasını yanlış anladıkları'nı öne sürer (2000:134). Aynısı, ulusaşırıyı ele alan kültürel çalışmalar için de söylenebilirdi: bugünün kültürünün çoklu kipliklerine karşı olabildiğince dikkatli olmasına rağmen yine de yeni iktidar paradigmasıyla ilgisinde kültürün yeni işleyişlerini kaçırır. Şimdi kültürel çalışmaların anlamak zorunda olduğu şey, yerküre üzerinde –zor ve rıza terminolojisinin oldukça ötesinde– farklı bir biçimde düzenlendikleri için 'kültür' biyosiyasetinin karmaşık-

lıklarıdır. Hardt ve Negri, her ne kadar iktidarın bugün onlar üzerinden iş gördüğü mekanizmaları olabildiği ölçüde bütünlüklü olarak anlamakla ilgilense de gerçekte bizzat kültür hakkında çok az şey söylerler. Ancak bunun nedeni 'kültür'ün artık oynayacak bir rolünün olmaması değildir. Jameson ve Yúdice'in ulusaşırının bir parçası olarak tanımladıkları 'kültürün muazzam genişlemesi' aslında Hardt ve Negri'nin, denetim toplumunu karakterize eden iktidar biçimlerinin 'beyinler, bedenler ve yurttaşlar boyunca' (2000: 23) genelleşmesi ve yoğunlaşması üzerine giriştikleri tartışmanın anahtar bir parçasıdır. Ulusaşırının ortaya koyduğu sorun, içerisinde denetim biçimlerinin, kültürel biçim ve pratiklerin ideolojik modellerine başvurmadan içselleştiği ve meşrulaştığı dikkat çekici yollardan biri olarak kültürün nasıl anlaşılacağı; ardından bizi bu kültürel pratikleri toplumsal olandan olanaksız bir özerklik biçiminde değil, Hardt ve Negri'nin çağdaş kapitalist üretimin giderek daha büyük bir kısmını oluşturduğunu öne sürdükleri maddi olmayan emek biçimlerinin bir yönünü oluşturan 'yaratıcı ve zekice bir manipülasyon'un (2000: 293) örnekleri olarak düşünmeye zorlar.

Lawrance Grossberg kültürel çalışmaları, 'özgül [kültürel] pratiklerin toplumsal iktidar yapıları ve gündelik yaşamın yaşanmış gerçeklikleri arasına nasıl yerleştirildiğini ve üretkenliklerinin nasıl belirlendiğini' (1997: 238) soruşturan bir pratik olarak tarif eder. Bugüne kadar kültürel çalışmalar içerisinde ulusaşırının tetkiki, kendi etkinliğinin ulusun ötesinde düşünme taleplerince nasıl etkilendiği üzerine düşünme eğilimindedir. Bu önemsiz bir şey değildir. Bununla birlikte hesaba katılması gereken şey, kültürel pratiklerin yer aldığı bu toplumsal iktidar yapılarına ve yaşanmış gündelik gerçekliğe yönelik olarak duyurduğu kökensel değişikliklerdir. Şimdiye kadar büyük oranda kültürün küreselleşmesi tartışmasıyla (örneğin kültürel sınırların aşılmasına dair sorgulamalar) karakterize edilen sorgulama türü, doğrusu ola-

ğan üstü derecede banaldir: ulusal kültürün icadından ya da ulusaşırı çağın gelişinden çok çok önceleri kültür, karışıktır, melezdir ve saf değildir. Kültürel çalışmalar, hikâyeyi biraz farklı alsa da, ulusaşırıyla ilgisinde kültür ve iktidar hakkında yeni bir şey olduğuna dair sezgisinde haklıdır. Kültürü tamamıyla yeni bir tarzda düşünmek için bir davet olarak, yani küresel toplumsal yapıya içkin olan denetim biçimleri içerisinde kültürün devam eden işlevini anlamak için bir teşvik olarak, ulusaşırıya dair yeni kavramsal olanaklar elde eden bir kültürel çalışmaları gözümüzün önüne getiremez miyiz? Kültürel çalışmalar, kurama küresel çağda bilgi siyasetinin ikilemleri ve güçlüklerine dair bir eklemleme modeli sunabilse dahi bu, yeni yüzyılda kuramın, kültürel çalışmaların ulusaşırı serüvenlerine yapabileceği hayati önemdeki bir katkı olacaktır.

NOTLAR

1 "Ulusaşırı" terimi, her türlü ticari pratiği tanımlamak için serbestçe kullanılsa da Michael Mann, ulusaşırıcılığın en çok finans sermayesi biçimine uygun olduğuna dikkat çeker: "Üretimin ve mübadelenin ulusal zemini azalmamış görünüyor. Küresel üretimin yüzde doksanı yerli piyasada... Dahası sözüm ona "çokuluslu şirketler"in neredeyse tamamı, büyük bir çoğunlukla merkez ülkelerin uyruklarına ait ve bunların idari merkezleri, araştırma ve geliştirme faaliyetleri halen buralarda yoğunlaşıyor" (Mann, Robbins 1998 içinde: 16-17, 32)

2 Kültürel Çalışmalar Derneği, dünya üzerindeki kültürel çalışmalar derneklerinin ve programlarının listesini tutmakta ve sürekli olarak güncellemektedir. *Bkz.* www.cultstud.org/links.htm.

3 Avustralya'daki kültürel çalışmaların farklı bir antolojisi için John Frow ve Meaghan Morris'in *Australian Cultural Studies: A Reader* (1993)'e yazdığı girişe ya da Birmingham efsanesine iki temsili meydan okuma için Will Straw'un *Relocating Cultural Studies: New Directions in Theory and Research*'e (1993) yaptığı katkıda, Kanada'daki kültürel çalışmalarla iletişim kuram arasındaki bağlantılara dair açıklamalarına bakılabilir.

4 Birleşik Krallık'taki kültürel çalışmalara dair bir değerlendirme için *bkz.* Webster (2004).

KAYNAKÇA

Abbas, Akbar and Erni, John Nguyet (2005), 'General Introduction', in Akbar Abbas and John Nguyet Erni (eds), *Internationalizing Cultural Studies: An Anthology*, Oxford: Blackwell, pp. 1-12.

Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2005), *State of Exception*, trans. Kevin Attell, Chicago: University of Chicago Press.

Aksoy, Asu and Robbins, Kevin (2000), 'Thinking across Spaces: Transnational Television from Turkey', *European Journal of Cultural Studies*, 3:3, pp. 343-65.

Ang, Ien and Stratton, Jon (1996a), 'Asianing Australia: Notes toward a Critical Transnationalism in Cultural Studies,' *Cultural Studies*, 10:1, pp. 16-36.

Ang, Ien and Stratton, Jon (1996b), 'A Cultural Studies without Guarantees: Response to Kuan-Hsing Chen,' *Cultural Studies*, 10:1, pp. 71-7.

Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bourdieu, Pierre (1998), *Acts of Resistance*, trans. Richard Nice, New York: New Press.

Brown, Nicholas (2003), 'Bossaposbossa, or, Postmodernism as Semiperipheral Symptom', *CR: The New Centennial Review*, 3:2, pp. 117-59.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto and Žižek, Slavoj (2000), *Contingency, Hegemony, Universality*, New York: Verso.

Castells, Manuel (1996), *The Rise of Network Society*, Oxford: Blackwell.

Cevasco, Maria Elisa (2000), 'Whatever Happened to Cultural Studies: Notes from the Periphery', *Textual Studies*, 14:3, pp. 433-8.

Chen, Kuan-Hsing (1996a), 'Cultural Studies and the Politics of Internationalization: An Interview with Stuart Hall', in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 392-408.

Chen, Kuan-Hsing (1996b), 'Not Yet the Postcolonial Era: The (Super) Nation-State and *Transnationalism* of Cultural Studies: Response to Ang and Stratton', *Cultural Studies*, 10:1, pp. 37-70.

Chen, Kuan-Hsing (1998), 'Introduction: The Decolonization Question', in Kuan-Hsing Chen (ed.), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 1-53.

Chen, Kuan-Hsing (2000), 'The Imperialist Eye: The Cultural Imaginary of a Subempire and a Nation-State', *Positions: East Asia Cultural Critique*, 8:1, pp. 9-76.

Denning, Michael (2001), 'Globalization in Cultural Studies: Process and Epoch', *European Journal of Cultural Studies*, 4:3, pp. 351-64.

Derrida, Jacques (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Mark Dooley and Michael Hughes, 'New York: Routledge.

During, Simon (1997), 'Popular Culture on a Global Scale: A Challenge for Cultural Studies?', *Critical Inquiry*, 23, pp. 808-33.

'Editorial Statement' (2000), *Inter-Asia Cultural Studies*, 1:1, pp. 5-6.

Frow, John and Morris, Meaghan (eds) (1993), *Australian Cultural Studies: A Reader*, Sydney: Allen and Unwin.

Grossberg, Lawrence (1997), *Bringing it All Back Home*, Durham, NC: Duke University Press.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2000), *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2004), *Multitude*, New York: Penguin.

Hitchcock, Peter (2003), *Imaginary States: Studies in Cultural Transnationalism*, Chicago: University of Illinois Press.

Horkheimer, Max and Adorno, Theodor [1947] (1988), *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, New York: Continuum.

Hutters, Thedore (2003), 'Introduction', in Wang Hui, *China's New Order*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 1-39.

Jameson, Fredric (1991), *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC: Duke University Press.

Jameson, Fredric (1998), *The Cultural Turn*, New York: Verso.

Lee, Richard E. (2003), *Life and Times of Cultural Studies*, Durham, NC: Duke University Press.

Lloyd, David and Thomas, Paul (1998), *Culture and the State*, New York: Routledge.

Manovich, Lev (2001), *The Language of New Media*, Cambridge, MA, and London: MIT Press.

Marcuse, Herbert (1988), *Negations: Essays in Critical Theory*, trans. Jeremy Shapiro, London: Free Association Books.

Mato, Daniel (2001), 'Not Exotic, But Too Familiar', *Inter-Asia Cultural Studies*, 2:3, pp. 487-90.

Mato, Daniel (2003), 'Intellectual Practices in Culture and Power: Transnational Dialogues', *Cultural Studies*, 17:6, pp. 747-50.

McRobbie, Angela (1992), 'Post-Marxism and Cultural Studies: A Postscript', in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 719-30.

Morris, Meaghan (2004), 'Transnational Imagination in Action Cinema: Hong Kong and the Making of a Global Popular Culture', *Inter-Asia Cultural Studies*, 5:2, pp. 181-99.

Mottaheddeh, Negar (2004), 'Hollywood Remakes, Bollywood Samples and the Global Film Market', presented at 'Globalization and Indigenous Cultures' conference, Zhengzhou University, China, 7 June.

Naficy, Hamid (2003), *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Readings, Bill (1996), *The University in Ruins*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Robbins, Bruce (1998), 'Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism', in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds), *Cosmopolites: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-19.

Sassen, Saskia (2001), *The Global City*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003), *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press.

Stratton, John and Ang, Ien (1996), 'On the Impossibility of Global Cultural Studies: "British" Cultural Studies in an "International" Frame', in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 361-91.

Straw, Will (1993), 'Shifting Boundaries, Lines of Descent: Cultural Studies and Institutional Realignments in Canada', in Valda Blundell and Ian Taylor (eds), *Relocating Cultural Studies: New Directions in Theory and Research*, London: Routledge, pp. 86-102.

Veloso, Caetano (2003), *Tropical Truth: A Story of Music and Revolution in Brazil*, New York: Da Capo Press.

Yiidice, George (2003), *The Expediency of Culture*, Durham, NC: Duke University Press.

Watson, James L. (ed.) (1997), *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Webster, Frank (2004), 'Cultural Studies and Sociology At, and After, the Closure of the Birmingham School 1', *Cultural Studies*, 18:6, November, pp. 847-62.

12.

www.yenikulturelcalismalar.net

KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR VE YENİ MEDYA

Caroline Bassett

Kayıtsız Kalmamak Üzerine

Günümüzde dijital kodlar, harflerin yerine geçmeye başlıyor... yapısal, sistem-temelli, ve sibernetik düşünce momentleriyle dijital kodlara dayalı yeni bir düşünce biçimi de prosedürlere dayalı 'yenilikçi' ideolojilerin yerine geçmeye başladı... bir düzeyden diğerine çok ani ve akıl almaz bir sıçrama bu (Flusser, *Die Schrift: Hat Schreiben Zukunft?*, Strohl 2002: xxxiii).

'Yeni medya kuramı' kitle iletişiminin çöküşü ya da son buluşunun habercisi olsa da iletişim kuramına gerçekten yeni meselelerle katkıda bulunduğu söylenemez. (McQuail 2002: 19)

Flashback

İki yaz önce Washington DC'de şehrin ilk flashmob'u[1] olduğu düşünülen bir olayla karşılaştım. Bir grup cep telefonu kullanıcısı Dupont Circle'daki Books-A-Million'ın önünü istila ederek orada hep birlikte dergi okudular. Eski medya, yeni

bir medya eyleminin aracı oldu. DC askerileştirilip savaşta olan Amerika'nın yönetim merkezinin etrafındaki beton duvarlar artırılınca, situasyonizmi andıran ama politik yanı eksik olan bu 'olay' *Washington Post*'un sayfalarına "'Flashmoblar' Sadece Toplanmak için" başlığıyla yansıdı. Belki de Terry Eagleton bazı durumlarda kültürün en önemli şey olmadığını söylerken haklıydı (Eagleton 2002: 51).

Bu eylemin saçmalığına rağmen ya da saçmalığı yüzünden olay, yeni medyanın kuramlaştırılmasına dair ilginç sorular sorulmasına yol açıyor. Bu sorulardan biri de medya eylemlerinin yalnızca içerisinde gerçekleştikleri tarihsel ve jeopolitik bağlamda dikkate alınarak değil teknoloji ve araç da dikkate alınarak nasıl yorumlanabileceğidir. Flashmob olayı teknolojiyi kültürden üstün bir yere (ya da tam tersi) konumlandıran eleştirel görüşler ekseninde yahut da teknolojinin kültüre ve kültürün de teknolojiye içkin olduğunu belirten daha ılımlı görüşler ekseni içerisinde değerlendirilebilir.

Flashmoblar elbette dijital yakınsama süreçleri aracılığıyla yükselişe geçmiş medya teknolojileri / medya sistemlerine dayandırılan daha geniş çaplı medya ekolojisinin bir parçasıdır. Bu yönelme, 1980'lerde kişisel bilgisayarların ve küresel bilgisayar ağlarının hızla yayılmasıyla başlamıştır ve günümüzde de devam etmektedir. Bu durum önceden birbirinden farklı ve ayrışmış olan medya biçimleri, medya endüstrileri ve medya içeriklerinin bir araya getirilmesi ve böylece eski medya biçimlerinin yeniden düzenlenip yeni medya biçimlerine dönüştürülmesinden ibarettir. Yine de yeni, eski ve her ikisinin kombinasyonundan oluşan medya biçimlerinin arasındaki farklılıklar çok da net değildir. Oldukça yakınsanmış bir sistem içerisinde yine oldukça yakınsanmış bir nesne olan cep telefonu eski ve yeni medya biçimlerinin yanı sıra onların kombinasyonundan oluşan yeni biçimler de ihtiva etmesi bakımından bu duruma tipik bir örnektir. Yakınsamanın boyutu ve kapsamı ve özellikle dijitalleşmenin medya sistemleri

ve diğer maddi kültür biçimleri arasındaki farkları yeniden belirlemesi ya da yok etmesi, akademide (özellikle siyasal iktisatçılar, sosyologlar ve medya kuramcıları) ve akademi dışında da (pazardaki, medya endüstrisindeki aktörler ve yasa koyucular) şiddetle tartışılan bir konudur. Bu yeni medya biçimlerinin / yeni medya sistemlerinin, kapsamının, gücünün ve yeni anlam dünyaları empoze ederek ne ölçüde yeni kültürel mantıklar öne sürdüklerinin farklı farklı yorumlanması, tartışmaları körüklemektedir.

Tüm bu anlatılanlar arasında kültürel çalışmaların yeri dikkate değerdir. Disiplinlerarası yapısı, yeniye, kutsallaştırılmamış ve marjinal olana açıklığı ve bazı versiyonlarının iktidar sorunlarına yaptığı vurgu, kültürel çalışmaların yeni medyayı oluşturan yakınsama, sınırları yok etme ve heterojen biçimlerin analizi için yararlı ve hatta 'tabii' bir alan olduğu anlamına geliyor. Ama hiç de böyle olmadı. Çok daha farklı bir oluşum ortaya çıktı. Tekno-kültür üzerine yazılan yazılar, (burada tekno-kültürel kuram olarak geçiyor) kökenleri araç kuramı[2] ve medya felsefesine kadar uzanan bir çalışmalar silsilesi, kültürel çalışmaları neredeyse tamamen reddetti. Alman geleneğinden yani Kittler ve Luhmancı sistem kuramından (*bkz.* Hayles 2002, ayrıca bu sayıdaki Winthrop-Young) esinlenen araç kuramı ayrıca Deleuze ve Guattari'nin monist felsefelerine de dayanır (*bkz.* Rossiter 2003; Rodowick 2001). Bu kuramcıların pek çoğu Kittler (1997) ve Flusser (2002) gibi öncülerin sibernetik ve enformasyon kuramının doğruluğunu kabul ederken, diğer yandan Shannon ve Wiener'ı tekrar gözden geçirerek birinci ve ikinci dalga sibernetik ve enformasyon kuramından yararlanıyorlar (*bkz.* Terranova 2004 ve aşağı). Burada amaç yeni medya çalışmaları için yalnızca karmaşık geri besleme döngüleriyle ilgilenen sibernetikten ya da ileti aktarımı ve kontrolü olarak enformasyon kuramından değil aynı zamanda bu bilimlerin yararlandığı olasılık mantıklarından da yola çıkarak yeni modeller geliştirmektir.

Bu gelişme medya çalışmalarındaki 'sosyolojik yönelimden' kaynaklanan yeni medya ve yeni medya kullanımı üzerine yapılan yoğun ampirik araştırmalarla dengelenmiştir (Mansell 2004: 96). Bu tarz araştırmalara *New Media & Society* gibi dergilerde sıkça rastlanmaktadır. Bu çalışma yukarıda tasvir edilen oldukça spekülatif, eleştirel-kuramsal çalışmalarla büsbütün bir zıtlık içindedir ama varolan 'ana akım' kültürel çalışmalardan da farklıdır. Bunun nedeni kısmen ana akım kültürel çalışmaların, hem tekno-kültürler hem de teknolojik objelerin / sistemlerin bizzat kendilerine odaklanmasıdır (erken bir örnek için *bkz.* Penley ve Reoss 1991, daha yeni bir örnek için *bkz.* Sterne 2003).

Nihayet tekno-kültürel yazıların odaklandığı konular da değişiyor. 1990'larda yeni medyada aktif bir rol oynamış olan pek çok bilim insanı artık dikkatlerini yeni 'yeni ufuklar'a yöneltti (biyoteknoloji, nanoteknoloji, genomik) ve dar anlamıyla 'medya sektörü'nden gittikçe uzaklaşıyor. Sanırım bu son tabiri biraz açmak gerekiyor.

Günümüzde tekno-kültürel yazılar alanında ortaya çıkan bölünmeler ve ayrışmalar, 1990'larda patlayan ağ tabanlı teknolojilerin eşlik ettiği popüler ve eleştirel tekno-kültürel histeriyle bağlantılı olarak okunup anlaşılmalıdır. Bu dönem kuramsal anlamda oldukça soyut olmasına rağmen tekno-kültür üzerine yazılmış oldukça övgü dolu ve bir o kadar da destekleyici yazıların göze çarptığı bir dönemdir. Bu yazılarda endüstrinin hepimizi özgürleştireceğine dair masallar yazılarak şebeke devrimi olarak nitelendirilen değişim desteklenmiştir. Halbuki örneğin özgürlüğü temelde neyin sağladığı gibi bir soruyla eleştirel gözle bakılıp sorgulanması gereken asıl noktalar gözden kaçırılmıştır (Barbrook ve Cameron'ın (1995) belirttiği üzere bu 'California' ideolojisinin yansıması o dönemde yine oldukça rağbet gören 'Avrupa distopyacılığında ortaya çıkmıştır). Yeni medya şirketlerinin pazarlama kollarının ortaya attığı tekno-kültürel

hikâyelere inanmak hüsranla sonuçlanacaktı. Yazılım endüstrisi üretici tarafından duyurulan ancak çıkış tarihi belirsiz olan her türlü ürünle ünlü bir alandır; buradaki önemli nokta doğru tahmin değil gelecekte çıkacak belli bir sürüm için destek görmek – herhangi bir yazılım standardı tarafından garanti altına alınmaktır. Temelde hepsinin birbirinin aynı olması sebebiyle yeni medya dünyasının şirket vizyonlarının ideolojik olarak belirlenmiş oldukları ortaya çıkmıştır. Kittler'in öne sürdüğü gibi, sanal gerçeklik ideolojisi 'yüzü dışa dönük olan' yazılım endüstrisinin ürünlerinin 'korunaklı paketlenmesi'nden başka bir şey değildir (Kittler, Johnson 1997: 3'ten alıntı).

Ben burada tekno-kültürel kuramın neden hep tüzel-bilgi hattına bağlandığı ve gelecekte *yeni* yeni medya teknolojileriyle karşılaşıldığında yine buna bağlanıp bağlanmayacağıyla ilgileniyorum. Son zamanlarda üstlenilen kuramsal yaklaşımlar gelecekte oluşabilecek böyle bir eğilimi önleyebilecekler mi? Bunlar bu yazıda sorulacak olan sorular. Ayrıca bu yazıda, yeni olanın ezici gücüne karşı daha az duyarlı ve çok da kayıtsız kalmayan bir kültürel çalışmalar biçimine de dikkat çekilmektedir. Bu biçimdeki bir kültürel çalışmalar yukarıda da değinilen son dönem yeni medya yaklaşımlarıyla da ilintili olmalı ama onların içerisinde boğulmamalıdır. Benim sorularımdan biri de medya felsefesi ve araç kuramına yönelimin kültürel çalışmalara sert bir cevap niteliğinde olmaktan öte onun yeniden yazımını / yeniden oluşturulmasını mümkün kılıp kılmadığıdır.

Bu bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda kültürel çalışmalar ve bilgisayar biliminin ilk karşılaşmalarına değinilecek ve teknoloji ile kayıtsızlık üzerine yoğunlaşılacaktır. İkinci kısımda ise Jameson'ın siberpunk ve kirli gerçekçiliğine (dirty realism) ve Terranova'nın enformasyon kültürünü kavramlaştırmasına değinilecek ve burada her ikisi de eleştirel bir sanat pratiği, taktiğe dayalı bir medya biçimi ve kültü-

rel çalışmalar 'yapma' tarzı olarak anlaşılan spekülatif yazılımla ilişkilendirilerek okunacaklardır.

Dilin İmi Altında

> Geleneksel anlamda kitle iletişim araştırmaları iletişim sürecini dairesel olarak ya da bir döngü şeklinde kavramsallaştırmışlardır. (Hall 1992a:128)

Çağdaş araç kuramı, Shannon ve Wiener'ın 1940'lı yıllar ve sonrasına tekabül eden Soğuk Savaş dönemi konjonktüründe bilgisayarların da gelişimiyle paralel olarak geliştirdikleri sibernetik ve enformasyon kuramına dönüşlerle işaretlenir. Bu dönüşler tıpkı bilimin 'kuram'ı kültürel çalışmalar ve beşeri bilimlerden alıp sahiplenmeye çalışması ve bilimin 'kendi' şartlarında değerlendirilmesi talebinde bulunmasına (*bkz.* Žižek 2002: 19), 'felsefenin sistematik ve genelleyici iddialarına' verdiği cevabın (Weber 2000) belki de toplumsal ve fiziksel dünyayı tamamıyla içine alan geçerli ve tam bir bütünlük üretmesine benzer.

Burada bazı paralellikler var. Sibernetik, özellikle *'insan ve makinelerdeki'* yönetim ve kontrol sistemlerinin modelini oluşturan' *'genel* bir kavram' modeli olarak formüle edilmiştir (Wiener 1961; Johnson 199:7; italikler bana ait). Bu yeni bilgisayar biliminin pozitif bilimlerden beşeri bilimlere geçiş için bir potansiyeli olduğunun kabul edilmesi ve desteklenmesi daha başlangıçta gerçekleşmiştir. Macy konferansları gibi resmi olarak organize edilmiş çaprazlama geçiş çalışmaları, bu etkinliği görünür kılmaya başladı (*bkz.* Gere 2002: 52) ancak oldukça gayriresmi olan ve bu yüzden de geniş bir alana yayılmış olan bu yayılım sürecini yalnızca yüzeysel olarak görünür kıldı. Sibernetik ve enformasyon kuramı beşeri bilimlerde ortaya çıktığı andan itibaren çok

etkili oldu. Bu etkinin yansımaları yapısalcılıkta / postyapısalcılıkta (örneğin Barthes 1982), psikanalizde (örneğin Lacan 1988), aygıt ve ekran kuramında (örneğin Metz 1974) ve kitle iletişim kuramında (Carey 2002) görülür. Ama Soğuk Savaş sonrasındaki yıllarda sibernetik, göreli belirsizlikle imlenmiş ve toplumsal hayat ile insan zihnini betimleyebilecek ve (enformasyon) makinelerinin dinamiklerini tanımlayabilecek bir model olma anlamında gözden düşmüştür. Enformasyon kuramı da daha dar bir alanda hareket eden bir kuram olarak görülmeye başlanmıştır.

Kültürel çalışmalar, birinci dalga sibernetiği / enformasyon kuramını ya da sistem kuramını göz ardı etmemiştir. Aslında kültürel çalışmaların, beşeri bilimlerin çözümlemelerde kullandığı çeşitli bilimsel ve işlevselci modellerin yaygınlaşmasına karşı dolaylı bir tepki olduğu ve en azından Birmingham yıllarında kitle kültürü / kitle iletişim kuramlarının (sonraki doğrudan enformasyon kuramından etkilenmiştir) egemenliğinin yarattığı tatminsizliğe de dosdoğru bir cevap niteliğinde olduğu söylenebilir. Stuart Hall, kültürel çalışmaların kökenlerine dair yapılacak her araştırmanın yanıltıcı olacağını iddia eder (Hall 1992b:16) ama 'Kodlama / Kod açımlama' belirli bir dönemde kültürel çalışmalar geleneği için oldukça önemli ve etkili bir metindir ve Hall, bu metinde sibernetik ve enformasyon kuramının modelleri ve ilkelerinden koptuğunu ilan etmiş, iletişim ve bu kuramlar tarafından öne sürülen anlamlar arasındaki ayrımı ve bununla birlikte sistemdeki parazitin 'gürültü'ye karşılık geleceği ve bir kenara koyulması gerektiği görüşünü reddetmiştir (Hall 1992c: 118).

Hall, sibernetik ve enformasyon kuramındaki geçiş modelleri ve geri besleme döngülerinin yerine kültür dolaşımını öne sürmüştür. Bu, üretim ve alımlamayı kapsar ancak 'iletişimsel alışverişte mesajın simgesel biçiminin öncelikli bir konumu olduğunu' temin ederek göstergebilimsel momente öncelik verir (Hall 2002:303). Yani kültürel çalışmalar 'dilin

imi altında' çalışır. Aslında bu modelde dilin *dışında* olan hiçbir şey yoktur, çünkü D'Acci'nin de belirttiği gibi üretim ve alımlama momentlerinin kapsanmasına rağmen kodlama / kod açımlama modelinde dolaşan göstergebilimsel / söylemseldir (D'Acci 2004:425). Bu dilbilimsel model, aralarından birinin de medya teknolojisiyle ilgili olduğu belli boşluklar üretir. Uzun soluklu bir araç kuramcısı olan Joshua Meyrowitz'in dediği gibi 'medyanın etkisine dair yapılan çalışmaların çoğu medyanın kendisi üzerine çalışma yapmayı gözardı eder... çünkü aracın kendisi nötr bir iletim sistemi olarak görülür' (Meyrowitz 2002:101). Kültürel çalışmalardaki dile yönelik bu eğilimin başka karşılaşmalar için kapı açtığı tartışılmaz bir gerçektir (Marksizm ve psikanalizin *Ekran* kuramıyla başlamış olan karşılaşmalarının yeni zeminlerde devam etmesine imkân vermiştir) ama aynı zamanda diğerlerini reddetmiştir. Bu eğilim bilhassa teknolojinin ya söylemleştirilmesi ya da imleme ya da imlemle ilgisi olmadığı gerekçesiyle bir kenara konması (*dışlanması*) anlamına gelmiştir.

Bu kaçınılmaz olarak şematik bir şeydir, fakat şimdi bir kırılmaya işaret ettiğimize göre Hall'un kodlama / kod açımlama modelinin bu daha erken dönemde ortaya atılan modellerin izinden *gittiğini* yani onun da açıkça *iletişimsel* bir model olduğunu vurgulamak isterim. Aslında bu model kültürün karmaşıklığı ve genişliğini iletişime (hatta aktarıma) indirgeme eğilimindedir, böylece onun daha kapsamlı ve / veya ritüel boyutunu gözardı eder. Kültürel çalışmaların içerisinden biri olarak Lawrence Grossberg de James Carey'nin kültür ve iletişimin ritüel boyutuna yaptığı vurgudan (*bkz.* Carey 2002: 43) yararlanarak bu noktaya değindi (Grossberg 1997; ayrıca *bkz.* D'Acci 2004:430). Kısacası Hall'ün net bir biçimde dilbilimsel olan kültürel çalışmalar modeli, bilgilendirici yapısal bir model biçiminde ya da başka bir ifadeyle *bir soyutlama biçiminde* teknolojik olanın pençesinden kurtulamamıştır. Dahası, iletişim çalışmaları tarafından kullanılan, sibernetik ve enformasyon

kuramından etkilenen modeller hâlâ kültürel çalışmaları bir şekilde etkiliyorsa iletişimi bir kenara bırakıp kültürel çalışmalara meyilli olmak yeni medya çalışmalarında kabul görmeyecektir –Steve Jones 1990'lardaki enformasyon ağının retoriği konusundaki fikirlerinde bu noktalara açıkça bir biçimde değinmiş olmasına rağmen (Jones 2001: 57) kabul görmeyen nokta, teknolojiye haddinden fazla vurgu yapılmasıdır.

Ağ tabanlı çağdaş yeni medya biçimlerinin kuramsallaştırılması, (birinci dalga sibernetik momentindeki) enformasyon teknolojisi ile kültürel kuramın bu erken ve genelde unutulmuş olan karşılaşmasıyla başlamıştır. Medya çalışmaları içerisindeki medya teknolojisi ve gündelik hayat araştırmalarında toplumsal inşaya dair güçlü kuramların benimsenmesi bu yörünge içerisinde değerlendirilebilir (teknolojik olanla boğuşurken medya çalışmalarını / kültürel çalışmalar geleneğini terk etmemek); ancak bu ayrıca neden pek çok çağdaş tekno-kültürel araştırmacının Hall ve diğerlerinin öne sürdüğü iletişim modelinden uzaklaşarak (bunun nedeni tam da medya teknolojisinin, aracın maddiliğidir) bunun yerine sibernetik modeller ve enformasyon kuramından etkilenip *alenen* araç kuramına ya da ampirik sosyal bilime yaklaşarak her durumda kültürel çalışmaları reddetmelerini açıklıyor.

Bu durumda ilk sibernetik / enformasyon kuramı momenti, çağdaş kültürel çalışmalar modelleri ile araç kuramının / araç felsefesinin yeni medyaya bakış açısı arasındaki farkların irdelenmesiyle ortaya çıkmıştır. Medya teknolojilerinin Yenilik ve yayılım dinamiklerini –yeni olanı– irdelemek bu konuya pekçok şekilde katkı sağlayabilir. Buna, bir sonraki bölümde amnezi ile ilişkilendirilerek değinilecektir.

Teknoloji ve Kayıtsızlık

Aslında teknik bir buluş, nispeten daha az öneme sahiptir. Üretime bir katkı olarak seçildiğinde, belli toplumsal faydalar için

> bilinçli bir şekilde üretildiğinde –yani yalnızca teknik bir buluş olmaktan çıkıp faydalı bir teknoloji haline geldiğinde– asıl önemi ortaya çıkar. (Williams1989:120)

Durmaksızın devam eden yeni buluşlar süreci, medya teknolojilerinin ve onların içerisinde şekillendiği kültürlerin popüler ve eleştirel bir biçimde anlaşılmasında etkilidir. Yeni medya teknolojileri birer belirleyici olarak karşımıza çıkmakta (sunulmakta) ve ancak *yeni bir medya teknolojisinin gelişiyle artık yeni olmaktan çıktıklarında* tekrar değerlendirilip toplumsal yapılanmada nasıl bir rol oynadıkları irdelenmektedir. Bu süreç popüler alanda olduğu kadar eleştirel alanda da işler ve teknoloji ile kültürü bir arada değerlendirme yeteneksizliğine, salınan bir amnezi biçimine yol açar. Stallabras'ın da belirttiği gibi böyle bir amnezi, değerlendirilen objenin genel bir hal almasından kaynaklanır (Stallabras 1999: 108-10), böylece bu amnezi döngüsünde her önemli yeni medya teknolojisi, *sanki ilk defa yapılıyormuş gibi* enformasyonun doğasını açıklama vaadiyle ortaya çıkar. Bu 'doğa', yenilik momentinin geride kalmasıyla unutulur. Yani daha eski bir yeni medya teknolojisi (eğer varlığını sürdürebilirse), gündelik hayatın kabul görmüş bir parçası haline gelir ve *bir teknoloji olarak* (bu durumda bir enformasyon teknolojisi olarak) değeri unutulur. Başka bir deyişle tüketimle gelen popüler görünmezlik kuramsal anlamda *maddesel olmaktan çıkmak*la paraleldir. Raymond Williams'ın kullanıldıkça ve 'faydalı teknoloji' olarak istihdam edildikçe teknolojilerin değeri ve anlamının arttığına dair iddiası (Williams 1989:120) bunun nasıl işlediğini gösterir. Bu duruma elektrik (Marvin 1988), televizyon (Silverstone ve Hirsch 1992) ve (daha çok alımlama kuramında) sinemadan örnekler gösterilebilir. Bu durumların hepsinde söz konusu medya teknolojisinin gündelik kullanıma geçişi, çoğunlukla bir nesne olarak tasfiye edilmesiyle başlar. Toplumsal inşa

görüşüne uyum sağlamış olan bu teknolojilerin maddesel özellikleri unutulur ve Latour'un da belirttiği gibi (2000) teknolojik nesneler kültürel yer tutuculara ya da fetişlere dönüşürler. Özetle yalnızca belli yeni medya teknolojilerinin statüleri değil, bizatihi teknolojinin statüsü bu döngüler içerisinde gidip gelir.

Teknokültürel kuramın tarihini bu döngülerle ilişkisi üzerinden değerlendirmek ilginçtir. Yukarıda tasvir edilen eski teknofobi, bir buluş momentinde ortaya çıkmıştır, bu moment belli yeni teknolojilerin (özellikle internet) *teknoloji olarak* olağandışı bir biçimde güçlü olması, teknoloji ve kültür arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesine ve teknolojinin gücünün kültürü yeniden yazmaya yetmesinin anlaşılmasına yol açmıştır. Bugün bu döngüde farklı bir yerdeyiz ve eski sanal gerçeklik yıllarının siber-kuramsal çalışmaları –fütürolojik, spekülatif, aldatıcı, devrimci, övücü– artık yerini yukarıda da belirttiğim gibi mikro-sosyolojiye, medya– felsefesine ve daha iyi işlenmiş bir araç kuramına bıraktı. Üstelik yeni medyanın eski disiplinler içerisinde yeniden yerliyurtlulaşma doğrultusundaki gidişatı, diğerlerinin Denis McQuail'in medya / iletişim sahnesinde temel değişiklikler olmadığı ve bu nedenle yeni modellere gerek duyulmadığı yönündeki güçlü iddiasını desteklediklerini gösteriyor. Sonunda enformasyonun öngörülen dönüşümlerine karşı politik bir tepki üretme yönündeki girişimlerin bir kısmı tükendi. Siberkültür içerisinde her türlü sınır aşmanın öncüsü olan Donna Haraway daha başka ötekileştirilmiş türler için kendi siborgunu terk etti (Bu seferki robotik olmayan, köpekgillerden bir türdü) (Haraway 2003). Kültürel çalışmaların en meşhur siber feministine göre insanın en iyi dostu artık siborg vekil idi. Gerçekten de oldukça tuhaf bir çağda yaşıyoruz.

Burada bahsedilen amnezik devreler mekânikmiş gibi algılanmamalı; eşzamanlı ve farklı ölçeklerde işliyorlar ve ke-

sişip çakışıyorlar. Bence kendilerini sürekli yineliyorlar ve boşluklar oluşturuyorlar. Buluşlar tarihinde keskin geçiş ve dönüşler, çatlaklar, aralar ve (kesinlikle) yeni başlangıçlarla niteleniyorlar.

Bu döngüler kültürel çalışmaların yukarıda bahsedilen tekinsiz tarihine yeni bir perspektif kattı. Anladığım kadarıyla kültürel çalışmaların genelde sibernetik ve sistem kuramıyla ilk karşılaşması ve bu karşılaşmadan geri çekilmesiyle tanımlanan belli bir biçimi tamamıyla kültürel bir kipe geçti ve ya kültürel çalışmaların temel karakteristiği olan semiyotik/söylemsel kanalların içinde ya da toplumsal inşanın oldukça güçlü versiyonları içerisinde işlemeye devam etti (bu bağlamda postyapısalcı, fenomenolojici ya da gündelik hayatçı kuramcılar bağdaşırlar). Böylelikle bu biçimdeki bir kültürel çalışmalar, yeni bilim ve teknoloji biçimleriyle baş edebilen bir disiplin olarak sorunlu görüldü. Diğer bir deyişle teknolojiyle ilgisinde kültürel çalışmalar, *disiplinlerarası* olmak yerine daha çok *bocalayan* bir alan oldu.

Sadie Plant, kültürel çalışmaların, sınırları yok etmek yerine onları sağlamlaştıran bir disiplinlerarasılık biçimi sunduğunu iddia eder. Yani sonuçta kültürel çalışmalar 'nasıl ve ne kadar farklı düşünülebilir'i sormak yerine zaten bilineni meşrulaştırmıştır (Plant 1996:216). Bu tartışma burada zorla değinilmesi gerektiği için ortaya atıldı. Plant ikinci dalga sibernetiğe dayanan yeni bağlaşımcılık biçimlerinin yanında yer alarak kültürel çalışmaları tamamıyla reddetmiştir (Plant 1996:213). Benim fikrime gelince; tüm bu sorunlara rağmen kültürel çalışmalar üretken düşünce biçimleri için bir yoldur. Bu da beraberinde şu soruyu getirir: amnezi döngüsünü kırmak mümkün müdür? Geçmişi farklı okumak ve kullanmak, kültürel çalışmaları eleştirel bir söylem olarak üretmiş olan bazı dürtülerle yeniden bağlantıya geçmek için uğraşırken, aynı zamanda hâlâ araç kuramının temelinde olan maddecilikte ısrarcı olma dürtüsünü kaybetmemek mi gerekiyor?

Buradan itibaren yazının ikinci kısmı, enformasyon ve kültürel biçimler arasındaki bağlaşımlar aracılığıyla düşünerek çok kayıtsız kalmayan kültürel kuram ve pratik biçimlerine yoğunlaşıyor. Yazı Tiziano Terranova'nın sibernetik ve enformasyon kuramına bir dönüş ve güncelleme ile yeni sol kültürel çalışmalar ile araç kuramını birleştirme önerisiyle başlıyor.

"Enformasyon Kültürü"

Ağ kültürü bir tür ağ fiziği ve ağ siyasetinden ayrı düşünülemez.
(Terranova 2004: 3)

Tiziana Terranova 'kültürel süreçlerin, enformasyonel dinamikleri aracılığıyla fark edilip anlaşıldığını' ve sonuçta da 'bir enformasyonel ortamın dışında hiçbir anlamı olmadığını' iddia eder (Terranova 2004: 7-9). Onun projesi, tüm bu gelişmelerin bir yorumu, geliştirdiği 'enformasyonel kültür' kavramıysa yalnızca sibernetiğin bir biçimi olarak görülemez. Bunun ötesinde sibernetiğin yeni ve eski biçimleri ile enformasyonel dinamiklerin yükselişiyle gelişmeye başlayan çağdaş kültürel ufukların arasındaki bağlantıları gözden geçirmiştir. Terranova'nın önermesi (tıpkı Plant'inki gibi); diğer enformasyon bilimi biçimlerinin kültür açısından tartışmalı modeller olduğu ve hepsi de yeni oluşumlara olanak veren ikinci derece sibernetik, Yapay Hayat (YA) ve kaotik sistemlerin çok daha iyimser ihtimaller olduğudur. Terranova'nın ortaya koyduğu gibi:

> Biz artık büyük oranda bir kaynaktan bir alıcıya iletilen enformasyonla uğraşmıyoruz, bunun yanında enformasyonel dinamiklerle, varyasyonlarla, entropik ani durumlarla ve negentropik belirmelerle, olumlu geri besleme ve kaotik süreçlerle giderek daha fazla uğraşıyoruz. (Terranova 2004: 7)

Terranova, üzerinde durduğu bağlantı *koşullarını* (Deleuzecü) bağdaşıklık kavramı üzerinden tanımlıyor. Bilgisayar biliminin farklı modelleri, kültürde temsil edildiklerinden değil onunla bağdaştıklarından keşfedildi. Bu, erken nesillerin sibernetiği operasyonel olarak kavradıkları tarzlardan bir kopuşa işaret eder. Bununla birlikte, sibernetik projenin merkezindeki genel uygulanabilirliğe yönelik iddialar –ki, bunlar enformasyon ürünlerindeki epistemolojik kopuşun temelidirler– kuram ve gerçek dünyanın etkileri arasındaki ilişkinin okunmasına yönelik belirli sonuçlar üretmeyi sürdürür, o kadar ki, Saul Ostrow'un ortaya koyduğu gibi, dijital medya sistemleri, 'doğal ve yapay düzeylerde enformasyon kuramı ve sibernetikten ithal edilen şeylerle, böylesi [dijital medya etkileri] arasında ayrım yapma kabiliyetimizi ortadan kaldırır' (Ostrow 1997: xiii). Dolayısıyla yeni enformasyon biçimlerinin, erken sibernetiğin indirgemeci modernizmini bertaraf ettiğini, bilimin 'kendisinin' yüceltilerek ayrıcalıklı kılınmasından ve enformasyon kültürü hakkındaki bütüncül düşünme tarzlarından kaçındığını iddia etmek mümkün değildir (*bkz.* Plant 1996). 'Enformasyon kültürü' bilim ve kültür arasında (bağdaşık olarak) makas değiştirir ama aynı zamanda bu ikisinin aynı olduğu ya da daha doğrusu zaten hep aynı düzlem üzerinde işledikleri yönündeki savlara dayanan argümanlar ortaya koyar.

Buradaki vurucu nokta, Terranova'nın açıklamasının basit bir ekle-sil süreci (mesela sibernetik olarak belirlenmiş bir dünya görüşünün silinmesi ve bir sonrakinin eklenmesi) aracılığıyla işlememesidir. Bunun yerine, enformasyon biliminin farklı *nesillerine* dair az çok eşzamanlı bir değerlendirme, çağdaş kültürel (şimdi enformasyonel) biçimler arasındaki ayrımları açığa vurur. Böylece Kittler'in araç kuramı, medyayı genel bir enformasyon kaynağı olarak değerlendirirken dahi dolayımsal farkı görmezden gelme eğilimi gösterirken (Kittler 1997: 31) Terranova'nın yaklaşımı, böyle farkların ala-

bileceği yeni biçimleri açığa vurur. Özellikle iletişim ve enformasyon ya da söylem ve diyalog arasında yapılan ayrımlar burada işin içine dahil olur ve temsil açısından değil, aracın özgüllüğü açısından değerlendirilir. Yeniden dolayımın paradoksu 'özgül-araç' niteliklerinin daha eski ya da daha yeni platformlara taşınabilmesidir: –bazı yerlerde gelişip başka yerlerde gelişmezken, enformasyonel oldukları için her şekilde yaygınlaşırlar. (Innis'in medya önyargısına dair algısı buraya uygun olabilir) (Innis 1991). Bu paradoksal özgüllükten haberdar olan Terranova, her ikisinin de yeni medya ekolojisinin tamamlayıcısı olmalarına karşın aktivistlerin ya da tedbirli medya operatörlerinin etkin, bilinçli pratiklerini, seyirci kitlesinden ayırdığı yeni bir enformasyon rejimi açıklaması geliştirir (Terranova 2004: 135). Bu *'diğer* kitle', 'güçlü medya tekelleri tarafından bir propaganda ve simülasyon dünyasında rehin alınan bu televizyon kamusu' (Terranova 2004: 135), tıpkı internet aktivistleri gibi bu enformasyonel manzaranın içindedir ve bu anlamda (aynı zamanda) yeni medya tarafından oluşturulmuştur.

Kuşkusuz tarihi boyunca kültürel çalışmalar, sözümona durağan bir kitleyi göz önüne aldı ve onun içerisinde çeşitli aktif hareketler içerisinde bulduğunu söyledi. Farklı olan şey, burada betimlenen kitlenin, kodlama / kod çözme tarzındaki alımlama kuramlarının uygun olabileceği bir çağın sonunun *ardından,* enformasyon üretimindeki (yani 'enformasyon kültürü' içerisindeki) epistemik kopuşun *ardından* baş gösterdiğidir. Yani en azından Hall'un temsil ettiği biçimiyle, kültürel çalışmaların *ardından* ortaya çıktığıdır. Bu kitle, 'anlamın artık tutunmadığı', 'tüm dolayımların çöktüğü yerde' ve 'imgelerin kodlanmadığı ama massedildiği yerde' varolan 'imgelerin alımlayıcı gücüne yönelik' bir durak olarak okundu (Terranova 2004: 138-40). Yeni bir ağ yapılanması politikasına yönelik beklentiler, bu kitlenin durumu değiştiğinde –Terranova için, kitle *virtüel* olmaya başladığı anda– yükselecektir.

Kirli Gerçekçilik

Terranova'nın 'enformasyonel kültür' kavramına yönelik bir öncül Fredric Jameson'ın, 'The Constrains of Postmodernism'de (Jameson 1994 içinde) (küresel) kültür üzerine enformasyonun bilgilendirme sürecini sorgulamak için kullandığı bir terim olan 'kirli gerçekçiliği' keşfedişinde bulunabilir. Jameson'a göre kirli gerçekçilik, 'Deleuze ve Haraway'in... her ikisine de yabancı olan bir *–bütünlük–* kategori içerisinde kuramlaştırdıkları ve göklere çıkardıkları, organik olanın mekânik olanla en üst düzeyde yeniden birleştirilmesi ve yeniden özdeşleştirilmesi anlamına gelen enforme edilmiş sermayenin kültürel mantığının tasviridir (Jameson 1994: 138). Bu bütünlük kısmen Fransa Kütüphanesi için bir tasarım olan Rem Koolhaas'ın küp keşfi üzerinden betimlenir. Bu muazzam küp içerisinde değişik organlar –merdivenler, odalar, borular– sınırlanır ama aynı zamanda bunlar, içeriden kesinlikle kavranamayan bir konteynır içerisinde serbestçe dolanırlar. Jameson kirli gerçekçiliğin arketipik bir biçiminin aynı zamanda Ridley Scott'ın filmi *Blade Runner*'ın siberpunk'ı çağrıştıran ortamında karşımıza çıkan, (kavranamayan bir kaptılmanın farklı bir versiyonunu üreten) kentin baş döndürücü bloklarında, kalabalık sokakların sağladığı gündelik yaşam biçimlerinde ve belirli bir bakış mesafesiden sonrasının silikleşmesi gibi motiflerde bulunabileceğini öne sürer.

Siberpunk 'gerçekçiliği' burada doğalcılık biçimlerine karşıtlığında desteklenecekse, 'kirli' olan şey, *Blade Runner*'ın karanlık (*noir*) sokaklarında bulunan ve onları aydınlatan 'kitlesel, anonim bir yaşam ve onun yaşanırlığını gösteren kolektifliktir' (Jameson 1994: 158). Jameson için *Blade Runner*, topluluğun geleneksel biçimlerinin sonunun önceden canlandırılması, yeni ve karşılıklı eylem biçimleri üretecek 'sivil toplumun sonunun ötesindeki bir toplum biçimi'nin (Jameson 1994: 160) müjdeci-

sidir. Sermaye, *bunun* yararlarını, teknolojinin gündelik kullanımlarında keşfettiğinden, bunlar 'tüzel geri dönüşler'e yönelik yeni olanakları ihtiva ederler. Jameson'ın kolektif yaşamın bu yeni biçimlerine dair açıklaması zorunlu bir biçimde Hardt ve Negri'nin *Empire*'daki biyosiyasal çokluğa yönelik (sonraki) açıklamasını akla getirir ve bu, Terranova'nın bariz bir şekilde kullandığı bir çalışmadır. Oysaki Terranova'nın çokluğu, siyasalın sıfır derecesinin *ötesinde* içkin bir düzeyde işlerken Jameson'ın sokakta gerçekleşen bağlantılarla ilgili yazdıklarında, erilişemez olsa da, bir çeşit tarihsel ufuk mevcuttur. Bunların ışığında Terranova'nın anlamdan sonra yaşam bulan çokluğun dirimselliğine dair algısı açık bir şekilde Jameson'ın kirli gerçekçiliğin libidinal çağrışımlarına dair açıklamasıyla yanklanır ve daha da önemlisi (hızlıca ve diri diri yanan yaşama), *Blade Runner*'ın androidlerinde de bulunan dirimsellikle kesişir. Her ne kadar Jameson'ın ütopyacı momenti, Terranova'nın aksine, kurguda ve metinde yapılandırılmış olsa da, insanın makineyle karşılıklı etkileşim biçimleri üzerinde temellenebilecek yeni kültürel siyaset biçimlerine dair bir umut, ütopyacı bir jest söz konusudur.

Taktik Medya: "Ne Kadar Aşağıya Gidebilirsin"[3]

> Telefon haricinde birbirimizle Roma döneminde yaşayanlara benzer şekilde diyalog kuruyoruz. Aynı zamanda en son bilimsel gelişmelerle ortaya çıkan söylemler üzerimize yağıyor. Ancak, söylemleri programlamak aracılığıyla kitleleştirmenin totaliter tehlikesini önleme umudu söz konusuysa bu, teknolojik medyayı diyaloğa açma olanağında yatar. (Flusser, Strohl 2002: xix'ten aktarıldı)

Jameson'ın kültürel gösterge biliminden oldukça farklı bir alanda işlemek ama sokağın imkânlarının önemine

dair algısını paylaşmak ve aynı zamanda Terranova'nın kitleyi çokluğa dönüştüren faz değişimini keşfetmek arzusuyla kesişmek, araç aktivizminin yeni biçimleridir. Bunlar software'da mübadele edilirler. Metin içerisinde kirlenmekten ya da kuramın zeminlerinde saf bir biçimde kalmaktan ziyade (gerçek anlamda) alçalmaya çalışırlar ve değişik kargaşa biçimlerini ateşlemek için medya teknolojisini kullanırlar.

Taktik medyaya yönelik bir yaklaşım, özgül software'da bulunabilir. Bu, Matt Fuller tarafından 'içerikle değil biçimle (medyanın biçimiyle) oynayan ya da daha ziyade doğru tarafta yer almasına karşın ayrımı reddeden' (Fuller 2003: 14) bir sanat üretim ve kültürel eleştiri biçimi olarak betimlenir. Böylelikle taktik medya / spekülatif software, başlangıç olarak araca odaklanır. Mutlaka kodlarda hile yapmayı (Rtmark'ın dillere düşmüş web yönlendirmeleri ya da yakın zamanlarda Google'ın 'Bush' ve 'Blair'ı değişik araştırma terimleriyle bağlayacak şekilde hacklenmesi spekülatif software olarak anlaşılabilir) ve aynı zamanda diğerlerinin kodlarındaki hileleri açığa vurmayı gerektirir. Açıktır ki bu taktik müdahaleler, kendilerini araçla sınırlamazlar. Daha ziyade biçim ve içerik arasındaki doğallaştırılmış ayrımları reddederler –ve dolayısıyla açığa vururlar. Bu ayrımlar arasında, az çok 'şeffaf' ya da 'tarafsız' olduğu farz edilen çeşitli protokollerce idare edilen karmaşık software yapılarının, konvansiyonel olarak daha yüksek ya da daha düşük seviyeli katmanları da vardır. Örneğin bununla ilgilenen Fuller, bir çalışmasında, Microsoft Word'ün kullanıcı ürünlerini, menü sürümlü 'seçenekler' ara yüzü üzerinden şekillendirmesinin yolunu keşfeder.

Spekülatif software biçim / içerik ayrımlarını tüm seviyelerde reddederken, modernist bir sibernetik türünü esas alan ve de biçimi, içerik üzerinde değerli kılan geleneksel hacker değerleriyle ilişkisini koparır. 'Hakikati kodda' bulma niyetinin paradoksal bir dışavurumu olan 'metale yakınlaşma arzu-

su', kendine özgü hackleme çağının bir karakteristiği olarak kabul edilir (*bkz.* Taylor 1999). Önünde sonunda bu, bir enformasyon *martavalı* anlamına gelir ve bir medya yüceltisidir (Rossiter). Kittler'in enformasyona yönelik modernist yaklaşımı da bu karakteristiği paylaşır, zira ona göre enformasyon teknolojisine dürüstçe yaklaşmanın tek yolu ve enformasyon toplumundaki tek demokrasi olanağı, makine-seviyesindeki koda tam ya da dolayımsız erişimin temin edilmesi aracılığıyla doğar. Ara yüz, *doğası itibariyle* aldatıcıdır, sisteme erişimi engeller, sistem sadece bir kod *olarak* anlaşılır. Bu kod martavalını reddederken spekülatif software aynı zamanda yalnızca kullanıldığında anlamlı hale gelen aracın (ve kullanıcısının) *sürece özgü* karakteristik ve olanaklı değerli bulan yapısalcı enformasyon teknolojisini kuramını da yadsır. Hem eleştirel ve siyasal, hem de müdahaleci ve spekülatif olan bu keşif kültürel siyasetin bir biçimidir. Fuller'in ortaya koyduğu gibi spekülatif software, '–bilgisayar kodunda yeni *toplumsal* ütopyalar yaratırken –hakim kullanıcı modelini eleştirel olarak açığa vurmak için geliştirilmiştir (Fuller 2003: 3, italikler bana ait).

Böylelikle spekülatif software ve taktik medya, yeni medyanın gücünü muhalif amaçlara koşmaya çalışır. Böyle yaparak araç kuramını hem yaratırlar hem de bu kuramdan yararlanırlar. Bununla birlikte, taktik medya software'da yeni bir tanrı bulabilecekken tüm iyi sibernetik tanrıların, *gürültüyü* azaltabilecek öğütlerini çoğu kez kesin bir şekilde reddeder.[4] Aslında onun meselesi bir kirlilik biçimi uygulamak; tam anlamıyla sistemi açmaktır. Taktik medyanın kültürel çalışmalara sözüm ona düşmanlığına karşın ve araca tam bağlılığına, teknolojiyi söylemde çözmeyi reddetmesine karşın, Terranova'nın bir zamanlar söylediği gibi, ilk bakışta uzakmış gibi görünsek de aslında Stuart Hall'un durduğu noktadan çok da uzakta değiliz.

Bu, şu soruyu doğurur: taktik medya, kültürel çalışmalarla uyumlu olan bir kültürel siyaset biçimi öneriyor mu? Ve bu bakımdan Terranova'nın ve Jameson'ın önermeleri gereken şey nedir? İki kuramcının ortaklaştıkları noktalar üzerine düşünmek kadar, kişisel yaklaşımları arasında epey gerçek farkların olduğunu da hatırda tutmak önemlidir. Taktik medyanın 'kullanımı' yeniden ayarlama ve yeniden tasarımlama teklifinde bulunması, Terranova'nın çokluğa dönmüş kitle vizyonu ve Jameson'ın *Blade Runner* okuması arasındaki bağlardan biri, bu yeni ortamda bir kültürel siyaset bulmak ve bunu iletişim ve kültür arasındaki ilişkiyi yeniden düşünerek yapmaktır. Bununla kastettiğim şey, yeni medya politikalarını *komünyon* biçimleri üzerinden düşünmek ve böylece Deleuze'ün yerinde bir şekilde iletişim aptallığı olarak adlandırdığı şeye karşı çıkmak, bunu yaparken de gelişmekte olan iletişim teknolojilerini gözden kaçırmamaktır.

Hiç şüphesiz araç eylemi olarak taktik medya, kültürel göstergebilim olarak kirli gerçekçilik ve Terranova'nın sistem-etkilenimli enformasyonel kültür açıklaması arasında yapılabilecek *ayrımlar* söz konusudur. Göstermiş olduğum gibi bunlar, her durumda araca belirli bir dönüş (ya da yeniden dönüş) biçiminde kendini gösterir. Jameson yaklaşan enformasyon ortamında metinsel olarak tarif edilen bilişsel bir haritalandırma çalışmasına girişir. Terranova bunu, keşfettiği kültürel biçimlere bütünüyle olmasa da oldukça içkin olan sibernetik kurama geri dönerek yapar. Taktik medya, kullanıma yönelik olanakları yeniden haritalandırmak için yola çıkar ve bunu kısmen bir pratik olarak kültürel siyaset üzerinde ısrar etmek yoluyla yapar.

Flash Forward

Bu yazıyı üç şüpheyle sonlandırıyorum. İlk şüphem, taktik medyanın, en azından daha az kuramsal uğraşı biçiminde

olanların, kültürel çalışmaların direniş söylemi içerisinde oldukça kolay bir biçimde kapsanması, öyle ki, bazı uygulamacılarının husumetine karşın (sadece) alt kültürel etkinliğin başka bir biçimi gibi görünmeye başlanmasıdır. Bu yolla araç özgüllüğünü kaybedebilir, bu, soyut anlamda enformasyon sisteminin potansiyelinden ziyade, karşılıklı eylem araçla başladığında insan ve makineler arasındaki bu karşılıklı eylem ya da etkileşimin yeni alanı içinde siyaset için olanakların neler olduğuna dair bir algı sağlar.

İkinci şüphem, bunun taktik medya hakkındaki en ilgi çekici şeyi, eleştirel kuramla eleştirel pratik arasındaki bariyeri yıkmak üzerindeki ısrarını ihmal etmesidir. Talihsiz elektronik Zapatistalar gibi birçokları kültürel çalışmalar ışığında belli momentleri yakaladırlar, en azından bu ışık bir harekete katkıda bulunmaktan çok, direniş biçimleri üzerine *çalışanları* aydınlattı. Bu tersi yönde de işler çünkü çağdaş araç kuramı ve araç pratiği, 'süreçsel olana siyasal olarak' rağbet gösterdiği ölçüde, her ne kadar medya 'içeriğiyle' ilişkisinden ziyade aracın özgüllüğünü öne çıkarsa da, hem kültürel çalışmaların direniş martavalına yönelik eski zaafını hem de bu direnişin sınırlarını kaydetmedeki yetersizliğini tekrarlama tehlikesinde olacaktır. Bu ne kuramı ne de taktikçiliği/hacktivizmi hor görmektir. Bu kuramla (yaratıcı) etkinlik arasında olduğu farz edilen bağlantıları sorgulamak ve daha geniş bir biçimde kuram (sistem kuramı) ve onun kalıba döktüğü dünya arasında çizilen bağlantıları sorgulamaktır.

Üçüncü şüphem taktik medya üzerindeki odağın kültürel çalışmaların kuvvetini örtbas etme, açık bir biçimde siyasal olarak kaydedilmeyen etkin becerilerin ya da özgür software hareketlerinin değerli kıldığı uzman bilgi tarzlarını gerektirmeyen ve taktik medyanın kullandığı ama yine de riayet etmediği pratik biçimleri üzerine düşünme kapasitesiyle ilgilidir.

Maddi yaratıcılık, maddi yaratıcı etkinlik ve daha geniş tarihsel ve ekonomik bağlamlar içerisindeki maddi teknolojilerin maddi kullanımı sorunlarına duyarlı olan kültürel çalışmalar biçimlerine geri dönmek, bu engelleri savuşturabilir. Bu, yeni medyanın siyasal iktisatının kültürel çalışmalarda (yeniden) birleşmesi talebine karşılık gelir, tabi burada siyasal iktisat nosyonunu en geniş biçimde alır ve kültürel çalışmaları en disiplinlerarası ve en az salınan momentinde, yani en az kayıtsız kalan momentinde okursak. Salınımdan feragat etmek, siyasal dönüşüm ya da eleştiri umudunu terk etmek değildir.

Terranova'nın 'diğer' kitlenin, uzman azınlıktan ziyade *birçoklarının* durumu değiştirebileceği yönündeki ısrarı tüm kültürel biçim ve tüm kültürel pratiklere içkin siyasal olanaklar üzerinde ayak direr. 'Sadece irtibata geç' öğüdünü reddetmiş olan ve böyle yaparak *dağılma* öğüdünü de reddeden bir flashmob, her türlü yeni yol için önemli olabilir.

Teşekkür

Bu yazı, Leverhulme Trust tarafından finanse edilen bir yurt dışı araştırma projesinin ürünü olarak ortaya çıktı, destekleri için kendilerine şükranlarımı sunmak isterim. Ayrıca yorumları ve önerileri için Clare Birchall ve Gary Hall'a teşekkür ederim.

NOTLAR

1 [Birbirini tanımayan bir grup insanın bir e-mail mesajı ile kararlaştırılan bir yerde belli bir saatte bir araya gelerek aniden gerçekleştirdikleri sıradışı eylemler. –Çev. n.]
2 [Marshall McLuhan'ın öncülüğünde iletişimde kullanılan araçların iletişimin içeriğini etkileyip etkilemediğini tartışan kuram. –Çev. n.].
3 "The Next Five Minutes" için bir slogan, Taktik Medya Konferansı, Amsterdam 1999.
4 Gılgameş tanrılarının isteği.

KAYNAKÇA

Barbrook, Richard and Cameron, Andy (1995), 'The Californian Ideology', *Mute*, 3, Autumn, pp. iv-v.

Barthes, Roland (1982), *Image, Music, Text*, London: Flamingo.

Carey, James (2002), 'A Cultural Approach to Communication', in Denis McQuail (ed.), *McQuail's Reader in Mass Communication*, London: Sage, pp. 36-45.

D'Acci, Julie (2004), 'Cultural Studies, Television Studies and the Crisis in the Humanities', in Lynn Spigal and Jan Olsson (eds), *Television After TV*, London: Routledge, pp. 418-46.

Eagleton, Terry (2002), *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell.

Eagleton, Terry (2003), *After Theory*, Harmondsworth: Penguin.

Flusser, Vilem (2002), *Vilem Flusser, Writings*, London: University of Minnesota Press.

Fuller, Matthew (2003), *Behind the Blip: Essays on the Culture of Software*, London: Autonomedia.

Gere, Charlie (2002), *Digital Culture*, London: Reaktion Books.

Grossberg, Lawrence (1997), *Bringing it all Back Home: Essays on Cultural Studies*, Durham, NC, and London: Duke University Press.

Hall, Stuart [1973] (1992a), 'Encoding/Decoding', *Culture, Media and Language*, London: Routledge, pp. 128-138.

Hall, Stuart (1992b), 'Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems', *Culture, Media and Language*, London: Routledge, pp. 15-47.

Hall, Stuart [1973] (1992c), 'Introduction to Media Studies at the Centre', in *Culture, Media and Language*, London: Routledge pp. 117-21.

Hall, Stuart [1973] (2002), 'The Television Discourse; Encoding and Decoding', in Denis McQuail (ed.), *McQuail's Reader in Mass Communication*, London: Sage, pp. 302-9.

Haraway, Donna (2003), *The Companion Species Manifesto*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2000), *Empire*, London: Harvard University Press.

Hayles, Katherine (2002), *Writing Machines*, London: MIT Press.

Innis, Harold [1951] (1991), *The Bias of Communication*, Toronto: University Of Toronto Press.

Jameson, Fredric (1994), *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press.

Johnston, John (1997), 'Introduction: Friedrich Kittler: Media Theory after Post-Structuralism', in Friedrich Kitrier, *Essays: Literature, Aledia, Information Systems*, ed. John Johnston, London: G&B Arts, pp. 2-26.

Jones, Steve (2001), 'Understanding Micropolis and Compunity', in Charles Ess and Fay Sudweeks (eds), *Culture, Technology, Communication*, New York: State University of New York Press, pp. 53-66.

Kittler, Friedrich (1997), *Essays: Literature, Media, Information Systems*, ed. John Johnston, London: G&B Arts.

Lacan, Jacques (1988), *The Seminars of fagues Lacan. Vol. 1: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Cambridge: Cambridge University Press.

Latour, Bruno (2000), 'When Things Strike Back', *British Journal of Sociology*, millennium special issue, 51:1, pp. 107-24.

Lessig, Lawrence (2004), *Free Culture*, New York: Penguin, www.free-culture.cc/ freeculture.pdf. Libre Society (2004), *Libre*

Culture Manifesto, www.libresociety.org/library/libre.pl/Libre_Manifesto.

Mansell, Robin (2004), 'Political Economy, Power and New Media', *New Media and Society,* 6:1, pp. 96-105.

Marvin, Carolyn (1998), *When Old Technologies Were New,* New York: Oxford University Press.

Mattelart, Armand and Mattelart, Michelle (1995), *Theories of Communication,* London: Sage.

McQuail, Denis (2002), 'Introduction', in Denis McQuail (ed.), *McQiiaiTs Reader in Mass Communication,* London: Sage, pp. 1-20.

Metz, Christian (1974), *Film Language: A Semiotics of Cinema,* New York: Oxford University Press.

Meyrowitz, Joshua (2002), 'Media and Behaviour - A Missing Link', in Denis McQuail (ed.), *McQuaiVs Reader in Mass Communication,* London: Sage, pp. 99-109.

Ostrow, Saul (1997), 'Preface', in Friedrich Kittler, *Essays: Literature, Media, Information Systems,* ed. John Johnston, London: G&B Arts, pp. vii-viii.

Penley, Constance and Ross, Andrew (1991), *Techno culture,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Plant, Sadie (1996), 'The Virtual Complexity of Culture', in George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, John Bird, Barry Curtis and Tim Putnam (eds), *Futurenatural: Nature, Science, Culture,* London: Routledge, pp. 203-17.

Rodowick, David (2001), *Reading the Figural Or, Philosophy after the New Media,* Durham, NC: Duke University Press.

Rossiter, Ned (2003), 'Processual Media Theory', *Symploke,* 11:1-2, pp. 104-31.

Silverstone, Roger and Hirsch, Eric (1992), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces,* London: Routledge.

Sterne, Jonathan (2003), 'Bourdieu, Technique and Technology', *Cultural Studies,* 17:3-4, May-July, pp. 367-89

Stallabrass, Julian (1999), 'The Ideal City and the Virtual Hive', in John Downey and Jim McGuigan (eds), *Technocities*, London: Sage, pp. 108-20.

Strohl, Andreas (2002), 'Introduction', in *Vilem Flusser, Writings*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Taylor, Paul A. (1999), *Hackers: Crime in the Digital Sublime*, London: Routledge.

Terranova, Tiziana (2000), 'Infallible Universal Happiness', in Angela Dimitrakaki, Pam Skelton and Mare Tralla (eds), *Private Views, Spaces and Gender: Contemporary Art from Britain and Estonia*, London: WAL, pp. 110-20.

Terranova, Tiziana (2004), *Network Culture: Politics for the Information Age*, London: Pluto Press.

Weber, Samuel (2000), 'The Future of the Humanities: Experimenting', *Culture Machine*, 2, www.culturemachine.tees.ac.uk.

Wiener, Norbert (1961), *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, MA: MIT Press.

Williams, Raymond (1989), *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, London: Verso.

Žižek, Slavoj (2002), 'Cultural Studies versus the "Third Culture"', *South Atlantic Quarterly*, 101:1, Winter, pp. 19-32.

DÖRDÜNCÜ KISIM: KÜLTÜREL ÇALIŞMALARDA YENİ SERÜVENLER

13.

MEKÂN SAVAŞLARI

Kültürel Çalışmalar ve Rem Koolhaas'ın Kent Projesi

J. Macgregor Wise

Bu kitaplara ihtiyatlı bir biçimde yaklaşırsınız; sırf boyutları dahi sizi şaşkına çevirir; ama yine de sizi cezbeder, meraklandırır. Birinin kapağı kırmızı plastik, diğerinin ki siyahtır. Ağır görünürler. Kırmızı olan doğal olarak Çin üzerinedir. Açtığınızda billboard fotoğraflarını –ilk başta Deng Xiaoping'inkilerin ve ardından sosyal konutların gökdelen iş hanlarının– bulursunuz. Bunları resimler (binalar, manzaralar, insanlar), diyagramlar (mavi baskılar, zaman çizelgeleri, haritalar, yapı ölçüm grafikleri) ve metinler (tarihler, günlükler, çözümlemeler) takip eder. 700'ü aşkın sayfada resimler açık bir biçimde baskındır. Çevrilir, geri dönülür, ara verilir (peyzaj tasarımında Donald Duck, golf sahaları, yapım aşamasındaki köprüler, Mao'nun Yagntze'de yüzüşü) ve yeniden çevrilir. Alışveriş üzerine olan siyah kitap daha da büyüktür (bu seferki 800 sayfa). Sayfalar boyunca tarihi ve çağdaş alışveriş mekânları gelir– Crystal Palace çevrilir ve ardından Mall of America gibi Las Vegas'taki, Kyoto'daki, Basel'deki tüm alışveriş merkezleri gelir, hepsi de aynı gö-

rünümdedir. Alışveriş dökümleri üzerine sayfalarca zaman çizelgesi, katmer katmer grafik ve ziyadesiyle enformasyon. Ve ardından müze, çarşı, yürüyen merdiven, Disneyland ve kilise resimleri. Çevirirsiniz, sörf yaparsınız, kendinizi denizde hissedersiniz. Saate şöyle bir bakarsınız, geçen zaman, bu sayfaların çekiciliği sizi hayretler içerisinde bırakır. Bu kitaplar, üzerinden hareket edilecek bir mekân ya da mekânlar dizisi yaratır– ya da daha ziyade bunlar bir şey (ya da başka bir şey) ifade eden bölgelerdir.

Bunlar Harvard Tasarım Okulu'nun Kent Projesi kitaplarıdır: birinci kitap, Çin'deki Pearl River Delta'nın (*P.R.D*) şaşırtıcı kentsel büyümesi üzerine olan *Great Leap Forward* (Chung ve diğerler 2001a), ikinci kitap ise *Guide to Shopping*'dir (Chun ve diğerleri 2001b). Bu kitaplarda ilgi çekici olan şey, sadece ne hakkında oldukları değil ama aynı zamanda ne *yaptıklarıdır*; bununla birlikte yaptıkları şey, hakkında oldukları şeyle oldukça yakından ilgilidir, çünkü bu kitaplar kentsel mekânın krizi ve birçoklarının bu krizi anlamakta dahi aciz olmaları hakkındadır. Kent Projesi temel ilgilerini, yöneticisinden, uluslararası üne sahip, putları parçalayan mimar Rem Koolhaas'tan ve onun bir disiplin olarak mimarlıkla ilgili düş kırıklıklarından türetir. Ona göre mimarlık, küresel olarak kentin radikal büyümesi ve dönüşümünü, kuramlaştırmak şöyle dursun, anlayamaz bile. İnternet ortamındaki bir derste Kent Projesi için yaptığı tanımda Koolhaas şöyle yazar:

> Kentler profesyonel denetimin ötesinde modernleştiği için artık mimar / şehir plancısı / peyzaj mimarı bırakın etkide bulunmayı, kentsel alanın geniş bölgelerini yakın geçmişte olduğu gibi yeterli bir biçimde betimleyemez bile. Bahsi geçen kontrolden çıkmış gelişmenin ve disiplinin felç halinin bu ikili koşulu, Çağdaş kentleşmenin evrim geçiren sonuçlarını, ilişkilerini ve faillerini incelemeye yönelik acil ihtiyacı ortaya çıkarır.[1]

Kent Projesi, bu değişikliklerin tarifini, dökümünü yapmaya ve kuramlaştırmaya ve aynı zamanda mimarlığın kendisini yeniden düşünmeye yönelik kapsamlı bir girişimdir. Böyle yapmakla, mimarlık ve tasarım için yeni bölgeler açar, kültürel çalışmaların haritaya dökmekle ve keşfetmekle iyi edeceği bölgeler. Bununla birlikte kültürel çalışmalar için yeni bölgeleri basitçe betimlemenin ötesinde bu yazıda benim ilgilendiğim şey, erken yirmi birinci yüzyılda Koolhaas'ın projesi ve kültürel çalışmaların konumu arasındaki yol gösterici nitelikteki muhtemel benzerliği kurmaktır.[2] Neticede bu kitap, kültürel çalışmaların kültürdeki son radikal değişiklikleri kuramlaştırmak şöyle dursun bunlarla hesaplaşma becerisi (ya da bu becerinin eksikliği) karşısında uğranılan hayal kırıklığı hakkındadır. Kapsamlı kentsel dönüşüm bir yana, küreselleşme, neoliberalizm, yeni muhafazakârlık, terörizm, salgın hastalıklar ve denetim toplumlarıyla işaretlenen bir çağda kültürel çalışmaların eski modellerinin, kültürel eleştirinin oldukça az gücü kalmış gibi görünüyor. Ben bunun kültürel çalışmalara bir itirazdan çok kültürel çalışmalar *için* bir itiraz olduğunu öne sürmek istiyorum– süregiden bir proje olarak kültürel çalışmalar bugün yaşamsal bir öneme sahiptir; sadece bu değişikliklere uyum sağlamaya ihtiyacı var.

Çağdaş kültürel çalışmalar, kendisini, dergi kapakları ve akademik kitaplar içerisinde güvende, akademik tartışma yapılarının ve alışkanlıklarının tuzağına düşmüş bir halde bulmak eğilimindedir. Bu ortamda oldukça rahat ve halinden memnun, kuramsal olarak da oldukça akıcı hale gelmiştir.[3] Kültürel çalışmaların daha çok 'popüler' kesimler için yazıp yazmaması gerektiği konusunda eski bir tartışma vardır. Bence bu argümanlar, tartışma terimleri üzerine yeniden düşünmeli– bu bir kesim ya da kesinlik sorunu değildir (kesinlik, ne olursa olsun beklenmeli). Kültürel çalışmaların diğer biçimleri –deneme, görsellik ve benzeri gibi– keşfetmeye ihtiyacı var, bunlar daha 'popüler' olduğu için değil, bu biçimlerin farklı verimliliklere

yönelik potansiyelleri olduğu için. Bunlar farklı şeyler *yaparlar*. Kültürel çalışmaların keşfetmesi gereken verimlilikler bunlardır. Belki de Koolhaas ve onun projesi sözgelişi sade kültürel çalışmalara yol gösterecek yeni deneyimler sunmuyor, bunun yanında önemli sorular da ortaya koyuyordur. Uzun sözün kısası sadece mimarlığı değil ama bunun yanında kültürel çalışmaları nasıl farklı bir biçimde düşünebiliriz?

Kent Projesi

Kent Projesi aslında, Harvard Üniversitesi Tasarım Okulunda, yenilikçi, çarpraz disiplinli bir saha/tez araştırması dersidir. Koolhaas'ın başında olduğu Proje, Tasarım Okulundan Koolhaas'ın önerdiği ortak başlıkları, bağımsız bir tarzda ve ortak bir çalışma içerisinde araştıran öğrencileri alır. Projenin şimdiye kadar beş safhası oldu. İlki, Pearl River Delta üzerine yapılan ve *Great Leap Forward*[4] kitabıyla sonuçlanan çalışmaydı; ikincisi alışveriş üzerineydi ve *Shopping* kitabıyla nihayete erdi; üçüncü, dördüncü ve beşinciyse halen devam eden, [*Content*'teki (Koolhaas 2004) ve *Mutations*'taki (Koolhaas ve diğerleri 2001) seçilmiş parçalar dışında] henüz yayımlanmamış olan projelerdir: Nijerya, Lagos'un kent havasını yitirişi ve Roma kentlerinin modernite için bir işletim sistemi olarak kentsel niteliklerden arındırılması ile Komünizm ve mimarisi hakkındaki çalışmalar. Bu projelerden her biri, kente etki eden farklı bir sürecin esaslarını ele alır: aşırı gelişmeyi (Çin bağlamında) kuramlaştırmak; alışverişin bir ifadesi olarak gündelik yaşamı kuramlaştırmak; değişkenlik, kaos ve yersizyurtsuzlaşmayı kentin geleceği olarak kuramlaştırmak (Koolhaas'ın belirtmeye bayıldığı gibi: 'Lagos bizim hızımıza yetişmiyor. Daha ziyade belki de biz Lagos'un hızına yetişiyoruz' (Koolhaas ve diğerleri 2001: 653)) ve kentleşme ve küreselleşmeye hükmeden soyut makineyi keşfetmek için Roma şehirlerini kuramlaştırmak.

Burada sadece proje değil, üretilen metinler de ilgi konusu. Bu metinler, kavramların, imgelerin ve kaçış çizgilerinin tantanalı bir karmaşasıdır.

> Metinler daha çok Gilles Deleuze'ün düşüncesini izleyerek, küçük bombalar olarak (daha verimli bir biçimde) okunabilir ve kullanılabilir; o bölümler, (bombaların eğilimi olduğu üzere) birinin yüzünde patlamadığında, düşünceleri ve imajları zorunlu olarak tahrip etmeksizin, onları farklı bağlantılar ya da yeni ittifakları içerisine dağıtmaktadır. Bu bölümler ideal durumda beklenmedik yoğunluklar, özel kayıtsızlık alanları, başka nesnelerle yeni bağlantılar üretirler ve böylece varolan entelektüel ve pragmatik çerçeveleri sorunlaştıran, karşısına alan ve onların ötesine geçen etkili ve kavramsal dönüşümler meydana getirirler. (Grosz 2001: 58)

Bu metinlerin yarattığı mekân/bölge/montaj, kentsel mekânın krizini kavramsallaştırmanın ya da bağlantılar kurmanın, çizgiler çizmenin –bunaltıcı bir aşırılık üzerinden kente dair görsel, demografik ve etki sahibi hatları haritaya dökmenin– tartışmasız yeni bir biçimidir. Bu kitaplar, detaylandırılmış noktalar hakkında değil (paylaştıklarından daha fazlasına sahip olsalar da) –bir bağ, bir yankı, bir şans aracılığıyla– bir noktadan bir noktaya gitmek hakkındadırlar.

Birinci Kitap: *Great Leap Forward*

1996'da yürütülen bir alan çalışmasına dayanan *Great Leap Forward*, (Hong Kong'dan Guanghzou'ya Macau'ya kadar uzanan) Pearl River Delta'nın, Özel Ekonomik Bölgenin ya da sosyalist-kapitalist deneylemenin test yatağının aşırı hızlı gelişimiyle ilgilenir. Proje hem bu gelişmeyi betimlemek hem de kuramlaştırmaya çalışır. Kitap, Deng'in, yazarların *Kızıl*

Ötesi – Komünizmin ütopik rüyasını, saklı, yer altındaki başka araçlarla gerçekleştirmeye yönelik 'uzlaşma ve çifte standardın gizli stratejisi'– olarak gönderme yaptıkları bir ideoloji üzerinden kentsel olana yeniden odaklanarak Mao'nun kentkarşıtı uygulamalarının izini sürer. Bunun açığa çıkardığı şey, *Kızıştırılmış Farklar Kenti* (KFK) fikri, 'kalıcı bir stratejik panik ikliminde... kesimleri arasındaki olanaklı en büyük farkların' (2001a: 29) söz konusu olduğu bir kent fikridir. KFK, *P.R.D*'deki aşırı gelişmenin merkezindedir.

P.R.D, son yirmi yılı aşkın bir süredir şaşırtıcı bir büyümeye uğramıştır. Toplam nüfusu yirmi milyonun üzerinde olan ve 2020'de otuz altı milyonu bulması beklenen beş ana kentten oluşur. Bu hızlı büyüme, 1993'te Shenzhen'de 450 olan gökdelen sayısının on yıldan az bir süre içerisinde 900'ü aşması olgusuyla örneklendirilir. Kent Projesi kitabı, her kenti, çözümlemesinin bir temasını örneklendirmek için ele alarak bölgedeki kentlerin dördüne (Shenzen, Dongguan, Zhuhai ve Guangzhou) odaklanır. Shenzhen, Çin Halk Cumhuriyeti'nin, (ÇHC) Hong Kong sınırı karşısında Hong Kong'un yansımasını kurmaya yönelik bir girişimidir. Yazarlar, Shenzhen örneğini *Kızıl* (bilhassa kente uygulandığı biçimiyle Komünist ideoloji) ve *Kızıl ötesi* (görünürde küresel kapitalist ekonomik gelişmelerle uzlaşırken Komünist ideolojiyi ve hedeflerini sürdürme stratejisi) kavramlarını detaylandırmak için kullanırlar. Shenzhen aynı zamanda ÇHC'de, özellikle de aşırı gelişme koşulları altında, bir pratik olarak mimarlığı betimlemek için uygun bir örnek olarak kullanılır. Örneğin, Çin, ABD'deki mimar sayısının onda birine sahiptir ama bu mimarlar ABD'deki mimarların beş katı iş yaparlar; Çin'deki toplam yapı hacmi, mimar sayısına bölünürse, her Çinli mimar yılda ortalama otuz katlı bir bina inşa eder ve Çin'de binalar, ABD'de olduğundan on kat daha hızlı tasarlanır (bu, *Shenzhen Hızı* olarak adlandırılır (2001a: 161). İkinci kent, henüz gerçek anlamda bir kent olmayan, Shenzhen'in

gölgesinde iş gören ama gizliden gizliye bu kentle yarışan Dongguan'dır. Dongguan, ÇHC'deki para, ekonomi ve sefayı tartışmak için kullanılır. Üçüncü kent, turistler için tatil yerleri ve golf sahalarından oluşan bir bahçe kent olan, Zhuhai'dir (şehrin yüzde otuzu yeşil alandır). Ve dördüncü kent, tarihsel olarak Çin'in dış dünyayla bağlantısı olan, siyaset, siyasa, egemenlik ve diplomasi tartışmalarını kışkırtan (daha önceleri Kanton olan) Guangzhou'dur.

Great Leap Forward kitabının amacı, durumu anlamak için uygun kavramlar icat ederek, bu eşi benzeri görülmemiş kentsel dönüşümü kuramlaştırmaktır.[5] Bunlar sadece yukarıda sıralanan *Kızıl, Kızıl ötesi* ve *Shenzen Hızı* kavramlarını değil aynı zamanda çok sayıda başka kavramı kapsar: bir taktik olarak *Taviz*, (bölgedeki nüfusun üçte ikisini içine alan) göçmen işçilerin bir koşulu olarak *Gezgin*, kentler yerine *Bölgeler* fikri ve daha birçoğu. Bu kavramlar *P.R.D.* kitabında yol almak için öncelikli bağlantıları ve yolları sunarlar. Kavramlar, kavramlara yol açar; kavramlar, temel teşkil eden ilkelere dikkat çekmek için başka bağlamlarda geri dönerler. Büyük bir kısmı, halihazırdaki eleştirel ve mimari terminolojimizi oluşturan şeyin dışına taşan sosyo-ekonomik bağlamdaki yeni gelişmeleri tartışmak için yeni bir terminoloji verilir. İzlenen diğer bir yol, imgelerin, kitaptaki boşluklara çoğunlukla sınırlara tabi olmaksızın yerleştirilmesi ve böylelikle birinin diğeri üzerine taşmasıdır. Muhtemelen Proje takımının çektiği bu imgelerin birçoğu, bulanık ve hareketlidir. Çoğu kez neye bakıldığı ya da neyin görülmesi gerektiği konusunda emin olunamaz, ki kitap boyunca belirli bir huzursuzluğu harekete geçiren şey, metin bloklarıyla ve kavramların iğne uçlarıyla (kırmızıyla yazılırlar) noktalanır.

Kitap birçok bakımdan, bölgesel gelişmelerin kendileri kadar bunaltıcıdır. Ve *P.R.D*'deki mimarlık kültürünü yakalayabilse de (gezici yaşamlara ayrılan kısa parçaların dışında) gündelik yaşamlardan ve burada yaşayanların kültüründen

görece soyutlanmıştır.[6] Oldukça önemli bir eksiklik de (700 sayfanın üzerinde bir kitap için fazlasıyla kısa olan iki sayfalık bir tartışmayı bir kenara bırakırsak), böylesi bir geçişin alan çalışmasında ertesi yıl vuku buluyor olmasına ve bölgeyi radikal bir biçimde dönüştürme potansiyeline sahip olmasına rağmen Hong Kong ve Macau'nun Çin'e katılmasıyla ilgilidir.[7]

İkinci Kitap: *Guide to Shopping*

Guide to Shopping kitabı, *P.R.D* üzerine olandan daha fazla dikkat çekti. Bazı bakımlardan, sunum ve tasarım açısından, alfabetik olarak sıralanan 42 kısa bölüm için coğrafi ve uzun temalı düzenlemelerden vazgeçen bu kitap daha yaratıcı bir girişimdir. Kitap, klimanın, yürüyen merdivenin ve alışveriş merkezinin tarihleri üzerine denemelerden, Crystal Palace, markalama, Victor Gruen'in (alışveriş merkezinin mucidi) kentçiliği, tüketici pazarlaması, Japon Depato'su ve benzerleri üzerine derin düşüncelerden oluşur. Renkli çizelgeler, ülke ve kişi başına düşen perakende alanını metrekarelerle resmeder (ABD= 2.9 metrekare, bunun 2.2'si alışveriş merkezi alanı; Birleşik Krallık 0.9, Singapur 0.6 metrekare), toplam perakende alanı Manhattan faktörü olarak (dünya= Manhattan'ın toprak satışının 33 katı, ABD= 12.7 Manhattan, vs.) Mall of America faktörü olarak ölçülür, falan filan. Kitapta bazı eğlenceli gerçekler de yer alır: satıcılar birer ülke olsaydı Wal-Mart, Hong Kong ve Polonya'nın daha ilerisinde, en büyük yirmi dördüncü gayri safi milli hasılaya sahip olurdu.

Guide to Shopping, bağlam olarak alışveriş merkezinin gerileyişini, hatta büyük boy 'kategori katili' dükkânların[8] beklenen çöküşünü ve internet üzerinden yapılan perakende satışların 2000 ve 2001'deki durgunluğunu alır. Kitabın iddiası, alışverişin gündelik yaşamın özsel bir deneyimi haline gelmiş

olmasıdır– toplumsal ve kültürel yaşamın tüm yönleri alışverişe indirgenmiştir. Örneğin yazarlar, eskiden alışverişin kentin içinde yer aldığını ama şimdilerde tam tersine kentin alışveriş içerisinde yer aldığını öne sürerler. Kentsel yeniden gelişme, kentsel mekânları alışveriş merkezleri olarak yeniden tasarlar; kiliseler, mega-kiliselere daha fazla taraftar bulabilmek için alışveriş merkezlerinin tasarımlarından yararlanır ve hava alanları büyük miktarda kâr elde edilebilecek satış mekânları haline gelir (Heathrow'un her ayak kare için 2.500 $ dolar perakende satış geliri varken ortalama bir Amerikan alışveriş merkezinin her ayak kare için 250 $ dolar perakende satışı vardır), vesaire.

Alışveriş kitabında yol almak –bu kez daha gösterişli imgeler üzerinden atlarsınız, bölümler, metin içerisinde ayrıntılı iç göndermelerle birbirlerine bağlanır– *P.R.D.* kitabında yol almaya benzer, ama bir yandan da epeyce farklılık gösterir. Bölümlerin bahsi geçen kısalığı görünürdeki gelişigüzel düzenleriyle kitap bir tür alışveriş merkezi haline gelir: okuyucu şöyle bir göz atar, üzerinde dener ve devam eder.

Temel kuramsal savına rağmen, büyük bir kısmı bakımından *Guide to Shopping*, kuramsal dili çok az kullandığı ve sadece betimlemek niyetindeymiş gibi göründüğü bu çağdaş ve tarihsel koşulları kuramlaştırmaya yönelik çok az girişim barındırdığı için kuramsal değildir. Aslında, diğer başlıklar, daha çok gazete tarzıyken ve Disney üzerine olanda olduğu gibi su götürmez biçimde eleştirel değilken sunulan tarihler, ilgi çekici olmalarına karşın, epeyce çizgiseller ve teknolojik olarak (klima, asansör, yürüyen merdiven...) biraz fazla belirlenimciler. Ancak kayda değer bir kuramsal çerçeve söz konusu. Bu çerçeve, Sze Tsung Leong'un (biri kitabın başında diğeriyse sonunda olan)[9] iki, Rem Koolhaas'ın da bir denemesinden (kitabın tam kalbine oturan ve onun sınırlarının ötesine taşan 'Junkspace')[10] oluşur. Leong'un, ilk seksen sayfadaki resimleri, çizelgeleri ve istatistikleri tüm insan varo-

luşunun alışverişle bir hale geldiği argümanı bağlamına yerleştirdiği ilk makalesi '...And Then There Was Shopping', bir giriş niteliğindedir.[11] Bu durum, 'piyasa ekonomisinin, hâkim küresel standart olarak kabul edilmesinin ve dizginlenemez büyümesi'nin bir sonucudur (Chung ve diğerleri 2001b: 129). Alışveriş kolektif toplumsal davranışın en yaygın biçimi haline gelir, ortak bir kültürel deneyim ve toplumsal kurumları yeniden yapılandırmaya yönelik bir şablon sunar: okul, sağlık, din ve hatta kent merkezlerinin inşa edilmesi ve yeniden donatılması. Leong şu sonuca varır: 'En sonunda bizim için alışveriş yapmanın dışında çok az şey kalacak' (2001b: 135). Deneme, argümanı bakımından temelleri sarsan bir nitelikte değildir ama bütünlüklü vizyonu göze çarpar: her şeyin *fait accompli*[12] olarak alışverişe hepten teslim edilmesi. Leong'un kapanış denemesi 'Ulterior Spaces', 'çağdaş kentin şeklinin artık biçim, ikonografi ya da yoğunluk gibi fiziksel, görülür niteliklerle bir araya getirilmediğini, açığa vurulmamış amaçların artığı olarak doğduğu'nu ileri sürer (2001b: 767). Bu açığa vurulmamış amaçlar, denetim amaçlarıdır. Denetim mekânı, hareketli, esnek, düzensiz bir bilgi haritasıdır.[13] Akıllı kartların, radyo frekans kimliklerinin (RFK), çiplerin, demografik profil oluşturmanın ve gözetimin mekânıdır. Onun yan ürünleri, eskimeye yüz tutan terk edilmiş dükkânlardan sonu gelmez ürün şamatasının can sıkıcılığına kadar artık mekânlardır.

Denetim / artık mekân üzerine ikili bir şeymiş gibi yoğunlaşmasa da Koolhaas, çağdaş mekânı *Junkspace* olarak, modernleşmenin artığı olan geçici bir süreksizlik olarak kuramlaştırır. *Junkspace*, mimarlık hakkında, binalar hakkında değildir (o, mimarların mekânı hiçbir zaman kavramadıklarını, sadece nesneleri ve yapıyı kavrayabildiklerini ve *Junkspace*'in 'hatırlanamaz' olduğunu ileri sürer (2001b: 408)), eskinin anıtlarından daha az kalıcı ama muazzam derecede daha geniş olan sonsuza kadar bağlayıcı bir mekânla ilgilidir.

Koolhaas'ın işaret ettiği şey, bir akışlar mekânı değildir; bu, akışlara dönüşemeyecek kadar anarşiktir. Bu mekân, damgalanan, yıkılan dökülen, onarılan, denetim altına alınan, açık, biçimsiz ama sonsuzca çoğalan, geçişken, özgürleştiren ama yine de boğan, çöken, su sızdıran, yarılan stilistik yüzeylerle parıldayan bir mekândır. *Junkspace* –daima yeni, çürümeye başlamış ve her zaman kibarca yapım aşamasında olan– binaları, caddeleri, otoyolları, hava alanlarını kuşatır. Gölgeleyen, besleyen, oyalayan teskin eden bir mekândır bu. Açık bir biçimde dünyayı kendi imge, ifade, ritim, düşünce alışkanlıklarına götüren *Junkspace* denemesi bulaşıcıdır. Bu bir tür mimarlığı eleştirme biçimi değildir, mimarlığı farklı bir biçimde düşünme yoludur.

Mimarlığı Farklı Bir Biçimde Düşünmek

Mekân kuramlarına, bilhassa da modernite, postmodernite ve kent mekânına, kozmopolitan ya da küresel mekâna, eleştirel bir biçimde giderek daha fazla kulak verilmesiyle birlikte, kısmen kültürel çalışmalar ve insan coğrafyası alanındaki disiplinlerde mimarlık alanı giderek daha fazla önem ve geçerlilik kazanmaktadır. İnşa edilmiş mekânın kuramcıları ve uygulamacıları, mimarlar, bu koşulları anlamak ve bunlara karşılık verebilmek için öncelikli konumdadırlar. Koolhaas'ın ortaya koyduğu gibi, 'mimari düşüncenin yeniden keşfedilmesi' söz konusudur (2002/3: 3). Bununla birlikte mimarlığın çoğu kez mesleğin dışındakilerce kuramlaştırıldığına ve idealleştirildiğine işaret eder.

Mimarlığa dışarıdan bakanlardan biri, Gilles Deleuze'ün felsefesinden esinlenerek 'mimarlık farklı bir biçimde nasıl *düşünülebilir*?' (2001: 59) sorusunu soran feminist Elizabeth Grosz'dur. Deleuzecü bir mimariyi düşünmek, şu soruların sorulmasını gerektirir: 'mimarlık diğer serilerle bağlantı içeri-

sinde bir montaj olarak düşünülebilir mi? Bu neyi gerektirir?.. Mimarlık dışarıda (ya da kendi dışında) iş görebilir mi?.. Mimarlığı düşünceye, güce, yaşama, dışarıya açmak ne demektir? Mimarlık, kendi özerkliğine yönelik bu türden saldırılara karşı sağ kalabilir mi?' (2001: 71).

Koolhaas mimarlığın *içerisinden* mimarlığı, Kent Projesi de kenti farklı bir biçimde düşünmek için iyi bir konum almış gibi görünüyor. Oldukça iyi bilindiği üzere mimarlığın durumu Koolhaas'ı hayal kırıklığına uğratır; o, inşa ettiği kadar yazan da bir mimar (Foster 2001). O mimarlığın kapitalizmden sonra pasif hale geldiğini sezer (tasarımlamaya ya da çözümlemeye ya da planlamaya ya da düşünmeye dahi başlamadan önce komisyonun kararı beklenir). Aynı zamanda temposu epeyce düşmüştür. Koolhaas, mimarlığın küresel gündelik yaşamın değişen doğasına karşılık verme kabiliyetinde olmadığının farkına varmıştır.[14] Her büyük mimari proje, gelişim aşamasında beş yıla varan bir süre geçirir ki, bu nedenle kentsel mekânın kültürünün ve ekonomisinin hızlı dönüşümüne ayak uyduramaz. Ama yavaş olan sadece meslek değildir, mimarinin kendine dair şu anki tanımı, başkalarının olması gerektiğini düşündüğü tarzlarda bu süreçlere katılmasına ya da bunları yorumlamasına imkân tanımaz.

> Bana göre mesleğimizin temel değerlerinin başka bir mimarlık türünün keşfine katılmaya direnmesi çok acı bir durum, çünkü ironik bir biçimde her şey mimarlık ve mimari olsaydı kendi alanımızı astronomik bir biçimde genişletebilir, her şeyi düşünebilir ve her şeye dahil olabilirdik. Dünyanın geri kalanının bizim için kabul ettiğinden daha gerici daha muhafazakâr bir meslek tanımı içerisinde mahsur kaldık. (Koolhaas 2002/3: 3)

1995'te Koolhaas, grafik sanatçısı Bruce Mau'yla birlikte, kendi mimarlık firması Metropolitan Mimarlık Ofisi'nin

(MMO) işlerini tanıtan *S, M, L, XL* adında kapsamlı bir 'mimari roman' yayınladı ve mimari yayın alanında bir devrim yaptı. Bu birçok bakımdan Kent Projesi kitaplarının üslübunun ve yaklaşımının bir ön gösterimiydi. Bu metinlerin üslubu ve işlevi, en iyi şekilde Deleuzecülüğe yaklaşmak olarak tarif edilebilir. Elizabeth Grosz'un ilişkileri yeniden eklemleyen ve etkili haritalar üzerinde yeniden çalışan 'küçük bombalar' olarak metinler üzerine söylediklerini anımsayın. Bu, Koolhaas'ın, mimarlık alanına ya binalar ya da yazılar bakımından 'küçük bombalar' atma biçimiymiş gibi görünüyor. Yukarıda özetlenen hayal kırıklıklarına karşılık olarak ve muhtemelen kendisini, mimarlığa yönelik diğer itirazları ele almak adına daha iyi konumlandırmak için Koolhaas, mimarlığı ya da mimari düşünmeyi bir komisyonu beklemekten ya da bir şey inşa etme durumundan kurtarmak için Mimarlık Medya Organizasyonu'nu kurar (MMO, Metropolitan Mimarlık Ofisi –MMO'nun ayna imgesi). 'Belki de mimarlık, bütün olan bitenden sonra bu kadar aptal olmak zorunda değildir' diye yazar. 'Yapı yükümlülüğünden kurtularak herhangi bir şey hakkında bir düşünme biçimi –her şeye dair ilişkileri, oranları, bağlantıları, etkileri temsil eden bir disiplin– haline gelebilir' (2004: 20). Koolhaas ve Mimarlık Medya Organizasyonu, Metropolitan Mimarlık Ofisi'nin sanal versiyonu ya da onun sanal olana, medya üzerine, iletişim ve enformasyon üzerine, mimarlığın üzerinde iş gördüğü zemini temelden değiştiren her şey üzerine odaklanan bir versiyonu haline gelir.[15] Koolhaas ve Mimarlık Medya Organizasyonu –2003'te Koolhaas ve diğerleri tarafından hazırlanan özel bir *WIRED* sayısı üreten bir işbirliği olan– Conde Nast için bilhassa *WIRED* magazini ve *Luck* (moda magazini) üzerinde çalışmak üzere danışman olarak işe alındılar. Mimarlık Medya Organizasyonu bunun yanında Avrupa Birliği için renkli bir barkot etiketi tasarladı.

'Junkspace' ve daha önceki 'The Generic City' (Koolhaas ve Mau 1995 içinde) denemesi Koolhaas'ın mimarlığı farklı

bir biçimde düşünme, –kuramsal kavram ve çerçevelerden ithal edilmeyen, doğrudan anların kendisinden meydana getirilen– yeni düşünme ve yazma türleri icat etme girişimlerini temsil eder. Ackbar Abbas, 'The Generic City' üzerine yorumunda şöyle yazar: 'tekrar ve dizisellik gibi sorunları –şehir üzerine, onu ürettiğimiz tarzları yeniden düşünmemize olanak tanıyacak bütünüyle yeni bir söylemi– tartışır. Olan bitenin adını koymak ve böyle yapmakla yeni bir kentsel mekânın yaratılması sürecine müdahale etmek' (Lovink 1997 içinde). Kenti ve mekânı düşünmeye, betimlemeye ve kuramlaştırmaya yönelik yeni yollar bulma arzusu, 'Junkspace' makalesinde oldukça açıktır. Fredric Jameson'un Kent Projesi kitapları üzerine bir makalesinde, 'Junkspace' hakkında yazdığı gibi 'bu mekâna dair, kendini tekrar eden kendini aralıksız devam ettiren cümleler üzerinden konuşan yeni bir dildir, ham maddesi kendi kokuşmuşluğuna son vermek için onu mahkûm eden mekân, Tarihin yeni momentinin baskın kodu ya da hegemonik dili –sonuncusu?– haline gelir' (2003). Projenin kendisi, mimarlığı sunmanın, betimlemenin, kuramlaştırmanın yeni bir yolunu temsil eder.

Ancak Koolhaas ve Proje, mimarlığı ve kenti yeterince farklı bir biçimde düşünüyor mu? Hiç şüphesiz Koolhaas'ın mimarlığı düşünmesi ve onun dışarısı, Grosz'un, 'mimarlık dışarıda (ya da kendi dışında) iş görebilir mi?' diye sorduğunda kafasında olan şeyden oldukça farklıdır. Grosz çok daha radikaldir, ilgilendiği mekânlar ve insanlar daha fazla ötekileştirilmiştir. Örneğin o, mimarlığın sınırlarını Alphonso Lingis'in ortak hiçbir şeyi olmayanların ortaklığı –dışlanmış, reddedilmiş saf fazlalık– diye adlandırdığı şeye bir örnek olarak betimler. Mimarlık onlar için nasıl inşa edebilir? Koolhaas, Kent Projesinde Lagos'taki devasa kent çöplüğüne bakar ve onu 'mekânsal bir örgütlenme biçimi' olarak görür. 'Saf birikimdir, biçimsizdir, belirsiz bir konuma ve çevreye sahiptir' (2003: 137). Bu biçimsiz, sürekli ola-

rak dönüşen mekân insan potansiyelinin zaferi olarak görülür– insanlar (yanan) çöp yığınları ve leşler arasında çöp toplayarak yaşamlarını idame ederler. Koolhaas için Lagos çöplüğünden alınacak ders 'düzenden arınmış olmak'tır. Ama bu, çöplüğün yaşanan gerçekliğini, onun iğrençliğini görmezden gelir. Burada kör bir nokta var: neden insanlar (döküntülerle yaşayan dışlanmışlar) yaşamlarını çöplükte sürdürürler? Projenin kendisinde daha geniş kör noktalar söz konusu– örneğin alışverişi ve *P.R.D* gelişimini olanaklı kılan düşük ücretle işçi çalıştıran işyerleri uygulamada görmezden gelinirler.[16]

Kültürel Çalışmalar ve Kent Projesi

Bu yazının geriye kalan kısmı için iki soru sormak isterim. İlkin Projeyi, kültürel çalışmalar *olarak* nasıl görebiliriz? Ve ikinci olarak Grosz'un sorduğu soruların aynını kültürel çalışmalara nasıl sorabiliriz? Diğer bir ifadeyle kültürel çalışmaları farklı bir biçimde nasıl düşünebiliriz? Bir montaj olarak düşünülebilir mi? Kendi dışında ele alınabilir mi?

Fredric Jameson, Proje kitaplarının '(sosyoloji ya da ekonomi gibi) diğer disiplinci kategorilerden kaçtığını ama kültürel çalışmalara çok yakın olduğunun söylenebileceği'ni (2003) ifade eder ve *Artforum*, Koolhaas'ın 'mimarlığı, istatistiksel çözümlemeyi ve kültürel çalışmaları klas bir marka içerisinde paketlediği'ni iddia eder (Lieberman 2002: 99). Bununla birlikte bu bağlamlar içerisinde kültürel çalışmaların –bir tür akademik döküntü kutusu olmanın dışıuda– ne anlama geldiği açık değildir. Yukarıdaki alıntılarda gün gibi ortada olan, bu kitapların kültürel çalışmalar olması *gerektiği* ya da en azından kültürel çalışmaların yapması gereken çalışmanın bu olduğudur. O halde sorularımdan ilkine yönelik bir irdeleme biçimi olarak, kültürel çalışmalar ve Kent

Projesi arasındaki uygunluk ve uyuşmazlıklarla ilgisinde, Lawrance Grossberg'in (1997), kültürel çalışmaların tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak betimlediği şey üzerine, onun *radikal bağlamsallığı* üzerine düşünmek isterim. Grossberg terimi şöyle tanımlar: 'onu neyse o olarak kuran bağlamın güçleri dışında varolmayan bir olay ya da pratik (ve hatta bir metin). Açıktır ki bağlam sadece bir arkaplan değil, bir şeyin olanak koşuludur' (1997: 255). Kültürel çalışmaların kuramsal çalışması da radikal bir biçimde bağlamsaldır ('kuram her zaman için özgül sorunlara ve özgül bağlamlara yönelik bir yanıttır' (Grossbeerg 1997: 262)) ve bunun içinde *Great Leap Forward* kitabı, *P.R.D* çevresinden gelen kavramlarının oluşumunda, kültürel çalışmalara en yakın olan kitaptır. Projenin kendisi burada çağdaş kentsel mekânın belirli boyutlarını haritaya dökme sorununa benzersiz bir yanıt verme yoluyla iş görür. Bununla birlikte *Shopping* kitabının aranjmanı ve sunumu, bu gündelik mekân boyutuna yönelik özgül bir yanıt olsa da bunun dışında kitap bir alışveriş gezisi gibi görünür.

Kültürel çalışmaların radikal bağlamsallığının bir bölümü onun siyasete yaptığı vurgudur (ki, bu da bağlamsal olarak anlaşılmalıdır çünkü kültürel çalışmaların katı bir siyasi ajendası yoktur). Kültürel çalışmalar, sadece bir tarif ya da çözümleme değil toplumsal ve kültürel koşullara yönelik bir müdahaledir. Elizabeth Grosz şöyle yazar:

> Siyaseti nasıl yaşanacağına dair bir sorun olarak düşünün. Siyaset, nasıl yaşanacağı sorunu bakımından tanımlanıyorsa, o zaman mimarlık, tıpkı felsefe, görsel sanatlar vs. gibi siyasal konularla temelden alakalıdır. Bunların hiçbiri siyasal zeminin dışında değildir... Amaç mimarlık gibi bir şeyle siyaset gibi bir şey arasında bir yarık ya da gedik yaratmak değil de mimarlığın hangi dışlama kiplerine zorunlulukla bağlı olduğunu göstermekse –şikâyet etmeyip suç ortaklığı yapmaksa... o halde

> öyle görünüyor ki hepimiz birer suç ortağıyız. (Grosz, Davidson 1995 içinde: 233-4)

Grosz'un yorumu, siyaset ve mimarlık tartışması bağlamında yapılmıştır. Hiç şüphe yok ki, Koolhaas mimarlığın siyasal boyutlarını yadsımayacaktır, ama o, mimarlığın çalışma biçiminin doğası gereği hiçbir zaman bütünüyle eleştirel olamayacağını öne sürer.[17] Grosz'un yukarıdaki ifadelerine yanıt olarak o, şunu iddia eder:

> Benim hâkim mimarlık ve mimari eleştiri söylemiyle ilgili sorunum, bu söylemin, mimarlığın en derin güdüleniminde eleştirel olamayacak bir şeyin olduğunu görmekteki yeteneksizliğidir. Diğer bir ifadeyle, mimari bir projenin kimi zamanlar akıl almaz boyutlara varan zorluğuyla, ekonomik, kültürel, siyasal ve lojistik meselelerin muazzam birikimiyle başa çıkmak, yerine geleneksel olarak –suç ortaklığı– ifadesini kullandığımız bir yükümlülüğü gerektirir ama yeterince dürüst olmak gerekirse ben bu sözcüğü yükümlülük ya da bağlanma ile değiştirmek isterim. (Koolhaas, Davison 1995 içinde: 234)

Ancak yükümlülük ile eleştirinin tasasızca görmezden gelinmesi arasında bir fark vardır (tıpkı eleştiriyle politika arasında olduğu gibi). Kent Projesi kitaplarının her biri (özellikle de *Shopping*), kendi başlıkları üzerine yapılan diğer eleştirel çalışmalardan alenen uzak durur. Koolhaas, Junkspace ve denetim mekânının işleyişini açığa vuran bir söyleme eklemlenen sermaye ve iktidar için inşa edilen aradaki pragmatik bir disiplinin konumunu, suç ortaklığı ve eleştirinin karmaşık bir dengesini tercih eder. Haliyle, Pekin'de Çin Devlet Televizyonu (CCTV) için yeni yönetim binaları kurmak gibi, siyasal açıdan muğlak projelere oldukça düşkündür ve Prada mağazalarının tasarımını yaparken *Content* (2004) (ki, bu kitap, örnek olarak Michael Hardt'ın Başkan George W.

Bush'la olan kavgasını ve Koolhaas'ın kurnaz Martha Stewart eleştirisini de içerir) gibi açıkça daha siyasal olan kitapları yayına hazırlamanın ironilerine ve çelişkilerine hiç kafa yormaz. Koolhaas'ın eleştirisinin modernitenin çelişkilerinde gezinen içkin bir eleştiri –küreselleşmenin, kapitalizmin ya da *Junkspace*'in üstünde ya da dışında değil ama dağınık bir biçimde içerisinde– olduğu söylenebilir.[18] Onunki, mimarlığı başkaları onu ne şekilde düşünüyorsa o hale getirmeye –yüksek mimarlığın mekân ve projelerini dışarıya taşımaya ama bunu yaparken yine bir yüksek mimar olarak kalmaya– yönelik bir girişimdir.

O halde Grosz, 'radikal biçimde işlevsellik karşıtı bir mimarlık, anti-otoriter ve anti-bürokratik bir mimarlık, Deleuze'ün adlandırdığı şekliyle "denetim toplumları"nın içinde ve bir parçası olarak işlemeyi reddeden bir mimarlık'tan (2001: 155) bahsettiğinde Koolhaas'ın onunla bağdaşması söz konusu olamaz. Kent Projesi, sözgelişi denetim toplumu ya da Junkspace'i kesin bir biçimde kabul etmesine karşın bunların dışında çalışmaz. Halinden memnunken içkin bir biçimde çalışmakla, bir kaçış çizgisi çizerken içkin bir biçimde çalışmak arasında oldukça önemli bir fark vardır. Denetim toplumları karşısında Deleuze direniş üzerine yazarken Kent Projesi'nde denetim mekânı sadece üzerimize bir karanlık gibi çöker. Eleştiri, 'uysallık siyaseti' (Leach 2000: 83) hesaba dahil edilmedikçe siyasal değil estetik hale gelir.[19] Örneğin, Koolhaas'ın Prada mağazaları, RFID etiketlerinin ve *Shopping* kitabında betimlenen diğer denetim mekânı tekniklerinin stilistik özelliklerine sahiptirler. Çağdaş mimarlığın gerici çalışma biçimine yönelik eleştirisine rağmen Koolhaas, tüketiciliğin ya da alışverişin ya da denetim mekânının gerçekte her şeye sinen kültür-ideolojisini kabul ederek, belki de çok uysal kalır. Junkspace öylece devam eder gider... Proje kitapları, kentsel krize yönelik birer yanıttır ancak siyasal birer yanıt olmanın çok uzağındadırlar.[20] 'Kültürel çalışmalar, kültürel

ittifaklar ve aygıtlar, iktidar mücadelelerinin ve ilişkilerinin ürünü olan yapılar (ve bu yapılar arasındaki ilişkiler) üzerinden bağlamları yeniden oluşturmaya yönelik olanakları anlamakla ilgiliyken' (Grossberg 1997: 260), *Junkspace*'i, denetim mekânını, *COED*'i yeniden düzenlemeye yönelik olanaklar –tanılama ve betimleme edimi bu koşulların siyasetini anlamada hayati önemde olsa da– hayal kırıklığı yaratacak ölçüde bulanıktır.

Ama belki de çalışan bir mimardan mimarlığın temel muhafazakâr ilkelerinin altını oymasını ve mimarlığı radikal başkalığa, Ötekine, aşırılığa ya da kaosa açmasını istemek, ondan çok şey beklemek olacaktır. 'Mimarların, kaosun öznesiyle kurabilecekleri tek meşru ilişki, haklı konumlarını, kendilerini buna direnmeye hasredenlerin ve mağlup olanların ordusuna taşımak olabilir' diye yazar Koolhaas, *S, M, L, XL*'da (1995: 969). Belki Deleuzecü-Guattarici siyasetin bir başka biçimini, minör siyaseti ortaya koymamız daha iyi olur. Örneğin Grosz, 'mimarlığı yerinden oynatmak, kekelemiyorsa da ürpertmek için' (2001: 61) sorular sormak ister. Doğrusu mimarlığı kekeletmek Koolhaas'ın da hoşuna gider. Kent Projesi birçok bakımdan mimarlığı kekeletir, ürpertir, yeni yankılar, yeni ritimler dener. Belki de Koolhaas'ın (2002/3) gururla işaret ettiği gibi (bunun ne anlama geldiği konusunda tam anlamıyla emin olamadığını kabul etse de) şirketlerde üst düzey konumlar için çabalayıp duran öteki Harvardlı mimarlar sınıfının tam aksine, Kent Projesinde yer alan mimarların yarısının hep birlikte mesleği bırakmış olmaları heyecan vericidir.

Son olarak kültürel çalışmaların radikal bağlamsallığına dair ele almak istediğim bir boyut daha var: onun özdüşünümsel pratiği. Mesela Kent Projesi ya da Koolhaas tarafından ele alınmamış diğer bir kör nokta, soruşturmalarını üzerine oturttukları sosyo-ekonomik konum ve bu konumun ayrıcalıklarıdır (tüm olan bitene rağmen Koolhaas, Prada mağazalarının tasarımını yapar, K-Mart'ların değil). Harvard'ın

elit statüsünü kimse göz ardı edemez. Bu meseleyi çok basite indirgemek olabilir ama Koolhaas ve öğrencileri için *P.R.D* ya da Lagos'a girmiş ya da buralarda dolaşmış olmak, ister istemez onların gözlemlerine (ve bunun yanı sıra alışverişe olan yaklaşımlarına) bir renk katar. Zorunluluk gereği bu projeler –bir ölçüde konularının kapsamı ve de yazarların disiplinci kısıtlamaları nedeniyle– kısmi ve sadece parçalı ve tamamlanmamış projeler olabilir, en nihayetinde bunlar tasarım ve mimarlık öğrencileri. Çin siyaset tarihçileri, eğitimli etnograflar ya da kültürel çözümleme veya pazarlama konusunda derin çalışmalar yapmış insanlar değil. Bize ilginç ama en nihayetinde betimlenen tarih ve süreçleri yüzeysel olarak üstüne alabilecek (Marshall McLuhan'ın bir terimini ödünç alacak olursak) küçük sondajlar veriyorlar. Sorun, bu bireylerin kimliği ya da kurumsal konumları değil, 'kuramsal, siyasal, kültürel ve kurumsal olarak keşfedilecek ve haritaya dökülecek bağlamın çeşitli yer ve mekânlarıyla, boyut ve yörüngeleriyle kurulan ilişki' üzerine (Grossberg 1997: 268) bir düşünümün –kültürel çalışmalar pratiği için çok önemli olan öz-düşünümün– eksikliğidir. Bu kitapların kurumsal konumla ve disiplinci kısıtlamayla şekillenmesi anlaşılabilir ve kabul edilebilir. Burada söz konusu olan şey, onların devasa ve kapsamlı sunumlarının (örneğin Harvard Tasarım Okulunun *Guide to Shopping*'i), söyleminin ve kurumsal ehliyetinin bu projeleri, kapsamlı ve toparlayıcı başyapıtlar olarak arz etmesidir. Kitaplar, içlerinde baştan sona saatlerce dolanıp durduğumuz, veri, sayı ve söylem (alışveriş her şeydir) bütününü gördüğümüzde bunaldığımız kendi mekânlarını ve haritalarını yaratırlar. Yine de bu mekânlar en nihayetinde kendi içlerine kapalı dünyalardır, montajları kendi kendilerine göndermede bulunarak geriye bükülürler, hiçbir zaman 1.500 sayfanın ötesine geçmezler. Bu kitapların mekânları, hiçbir surette dışarı açılmaksızın, plastik kapakları içerisine sıkışıp kalmışlardır.

Kültürel Çalışmaları Farklı Bir Biçimde Düşünmek

Sınırlamalarına rağmen Koolhaas ve projesi, sadece çağdaş kentsel koşullara ve yeni mekân dillerine ve yeni kuramlaştırma tarzlarına yönelik kavrayışlar değil, kültürel çalışmaları yeniden düşünmek için üretken bir başlangıç noktası da sunabilir. Koolhaas, gündelik yaşamdaki alışverişin soyut makinesinden küreselleşmenin geldiği son noktaya odağımızı yeniden yönlendirmek kadar eleştirel kuramla da ilgisi olan konuları ele alabilecek beceriye sahip. Çağdaş koşullara verilen birer yanıt olarak bu metinlerin yaratıcılığı, kültürel çalışmalar için üzerinde düşünülecek önemli bir modeldir (ve tabiî ki doğasına içkin tehlikeleri olan bir model).

Bu bizi Grosz'un –önce mimarlığa ama şimdi kültürel çalışmalara yönelttiği– sorularına geri götürür. Kültürel çalışmaları farklı bir biçimde düşünebilir miyiz? Pratiğini metinlerin değil ama mekânların ve montajların üretimi olarak düşünebilir miyiz? Çağdaş kültürel çalışmaların *Junkspace*'i, çağdaş kültürü, kekeletecek, ürepertecek 'küçük bombalar' sağlayabilir mi? Kafanızda eleştirisini, yön değiştirmesini kuram üzerinden icra eden; etkileyici mekânların yaratımı, imgelerin, fikirlerin, seslerin ve dokuların montajları üzerinden edimde bulunan bir kültürel çalışmalar biçimi canlandırın. Böylesi metinler kültürel çalışmalara yabancı değildir, ama bunlar kaide olmaktansa istisna olmak eğilimindedirler ve hiçbiri Kent Projesinin seviyesine yükselememiştir. Belki de yükselmeleri gerekir. Kültürel çalışmalar bir montaj olarak işlediğinde en iyi durumundadır. Çağdaş Kültürel Çalışmalar Birmingham Merkezi'nin, alt kültürleri, Thatcherizmin yükselişini ve eşkıyalığını ele alan kolektif yapıtlarını, metinlerini ve projelerini anımsayın. O ana uygun kültürel çalışmalar buydu. O an geçip gittiğinden bunu tekrar edip durmak doğru olmayacaktır. İhtiyacımız olan şu anla hesaplaşan ve ana içkin olan; bir kez daha yöntemleri, kavramları ve yazı-

ları bakımından radikal bir biçimde bağlamsal olan bir kültüre çalışmalar ve Koolhaas'ın projesi kadar kapsamlı, çeşitli, odaklı, çok perspektifli ve etkileyici bir biçimde saldıran bir kültürel çalışmalar projesidir. Koolhaas mimarlığı, kaosa karşı direnişe hasrolmak olarak betimler. Kültürel çalışmaların (ve hatta mimarlığın da) yolu bu değildir. Projesi kaosa karşı örgütlenmeler, montajlar yaratmak, eklemeler yapmakken uygun olduğunda eklemleri ayırıp, kaosa açılarak, yaratıcılığın ve kudretin güçlerini serbest bırakmaktır.[21] İşte kültürel çalışmalar ancak yersizyurtsuzlaşma, yeniden yeryurt edindirme, eklemleme ve eklemleri ayırma süreçleriyle uğraşarak (Grosz'un diğer sorusuna yanıt olarak) kekelemeye, ürpermeye başlayabilir, dışarıya açılabilir.

Kültürel çalışmalar, konjonktürle uğraşmanın elverişli aracı olarak eleştiriyi kabul ederek fazlaca rahat etti. Ve Koolhaas sadece eleştiriye yaslanamayız dediğinde haklıydı. Kurmak risk almaktır, sorumluluk üstlenmektir, yeni ve dayanıklı yapılar tesis etmektir. İnşa eden, bir inşa etme siyasetiyle ve bir minör, bir çokluk siyasetiyle ilgilenen bir kültürel çalışmalara ihtiyacımız var. Aslında yeni serüven tam da budur.

Teşekkür

Bu yazının ön taslağı üzerine yaptıkları faydalı yorumlardan dolayı, 2005 yılında Montreal'de gerçekleşen toplantının katılımcılarına ve yeniden gözden geçirme sürecindeki desteklerinden ve geri bildirimlerinden ötürü Clare Birchall ve Gary Hall'a teşekkür ederim.

NOTLAR

1 www.gsd.harvard.edu/people/faculty/koolhaas/courses.html, erişim tarihi: 26 Ocak 2005.

2 "Kültürel çalışmalar" terimi, bu konuları çağdaş Kuzey Amerikalı ve Avrupalı kültürel çalışmalarla birlikte daha genel bir biçimde ortaya koymak için kullanıldı.

3 On yılı aşkın bir süre önce Stuart Hall, "kültürel çalışmaların şaşırtıcı kuramsal akıcılığı" (1992: 280) üzerine, bugün hâlâ geçerliliğini koruyan bir eleştiride bulundu. Kültürel çalışmaların "kuramsal akıcılığı", rahatlığı ve memnuniyeti üzerine daha fazlası için bu ktiapta yer alan Gary Hall ve Clare Birchall'un girişine ve Paul Bowman'ın yazısına bakılabilir.

4 Başlığın çağdaş kentsel gelişmelerle Mao'nun tarihi Büyük Atılımı (kentsizleştirme hareketi) arasında kurulan ilişkiyle neyin hedeflendiği açık değildir. Büyük Atılımın sonucunda yirmi milyondan fazla insanın açlıktan öldüğü göz önünde tutulduğunda başlık ya nezaketsiz ve yersiz ya da yıkıcı bir biçimde eleştirel olsa gerek.

5 Bu terimlerin her birinin telif hakkı saklıdır ve yine her birinin yanında telif sembolü bulunur (örneğin *Infrared*©).

6 Örneğin Eric Ma'nın Dongguan'daki "görsel etnografi"yle yaptığı çok daha sınırlı "yöntemsel deneyi", bu şehrin fabrikalarındaki işçilerin yaşam dünyalarını ele alma girişimiyle kıyaslayabilirsiniz (Ma ve Tse 2005).

7 Ekip, sınırın *P.R.D* tarafına daha fazla erişim istiyorsa belki de Hong Kong'a hitap etmek oldukça çelişkili bir manzara sunacaktır (ve Hong Kong, *P.R.D*'nin geri kalanından oldukça farklı bir ekonomik ve mimari model üzerine inşa edilmiştir).

8 [Az sayıda ürün çeşidi bulunduran fakat düşük fiyatlara önem veren bir tür perakende satış yeri –Çev. n.]

9 Aslında "... And Then There Was Shopping", klimanın tarihinden sonra kitaptaki ikinci yazıdır ama bir giriş yazısı olarak görünebilecek kadar önlerdedir. Leong'un diğer kuramsal denemesi "Ulterior Spaces"le kitap son bulur. Kitabın

alfabetik düzenlemesi, eğer ansiklopedi niteliğinde değilse bir gelişigüzellik etkisi uyandırıyor. Ancak bu düzenleme, yazı başlıklarının başka bir şekle sokulmasıyla rahatlıkla işler hale getirilebilir. Örneğin, "Ulterior Spaces"ın bölümleri, *Mutations* kitabında "Control Space" başlığı altında daha iyi durabilir ama yeni başlık, kitabın sonunda yer bulmasına yol açıyor.

10 [Çöp mekân. -Çev. n.]

11 Ne yazık ki, alışveriş kavramı, evrensel bir terim olarak alınmış ve ne açılmış ne de kuramlaştırılmıştır. Örneğin kitap, kökenlerini MÖ 7000'lerde Çatalhöyük şehrinin malları takas etme yolunu bulduğu zamana konuşlandırarak alışverişin görünüşteki tek biçimliliğini sanki alışveriş tüm zaman ve mekânlarda aynıymış gibi, yani günün yemeği için sebze almakla Koolhaas'ın Prada mağazalarında gezintiye çıkmasını aynı şeymiş gibi doğru olarak kabul eder.

12 [Fiili durum. -Çev. n.]

13 Makalenin, Gilles Deleuze'ün denetim toplumu üzerine yazılarıyla (her ikisi de Deleuze 1995 içinde) çok fazla ortak yanı var. Ancak Deleuze'ün direnişi "her bir hareketimiz düzeyinde" (1995: 176) aramaya yönelik çağrısından farklı olarak Leong öylece pes eder: "Önünde sonunda bizim için alışveriş yapmanın dışında çok az şey kalacak" (2001b: 135).

14 Koolhaas ve onun mimarlık firması için dönüm noktası, iki büyük şirketin birleşmesini kutlamak üzere Seagram / Universal'dan Los Angeles'ta yeni bir şirket ofisi kurmak için bir komisyonun gelmesiydi. Bu –içki, film, müzik ve İnternet şirketlerinin birleşmesi– "ticari bir niyeti temsil etmek" (Kolhaas2004: 44) üzere oluşturulan bir komisyondu. "Şirket bir virüs kadar hızlı bir biçimde dönüşüyordu" (2004: 44). İlk başlarda Mies van de Rohe'nin Seagram binasını takip edeceği düşünülen yapı yarım yüzyıl sonra işe yaramaz bir çöplük halini aldı.

15 Virtüel üzerinde odaklanmaya vurgu yapan siberpunk guru Bruce Sterling dahi, Mimarlık Medya Ofisini *Considering Rem Koolhaaas and the Office for Metropolitan Architecture* (Patteuw 2003) armağan kitabı için kısaca değinir.

16 John Ockman *Architecture*'da Kent Projesi kitaplarıyla ilgili olarak şöyle yazar: "Kuşkusuz, alışveriş ve Çin modernleşmesi üzerine 1.500'ü aşkın sayfada gösterildiğinde daha devrimci olabilecek olan şey, şimdilerde moda olan hatları belirsiz resimlerden bariz bir şekilde kaçan imgelerin her ikisinin altına yazılan düşük ücretle işçi çalıştıran işyerlerine dayalı ekonomidir." (2002: n.p.)

17 "Tümüyle eleştiriye dayanan yaratıcı bir ifade ortaya koymak imkânsızdır" (Koolhaas, Davidson içinde 1995: 234). Bununla birlikte, bunu söylerken, nihayetinde siyaset sorunuyla ilgili yan çizerek siyasetle eleştiriyi birbirine karıştırır –Koolhaaasçı hareketin bir karakteristiği.

18 "Bu türden bir aracılık, savaş sonrası çeşitli avangardların da misyonu olmuştur, Situasyonizm, bunların arasında öne çıkar: modernleşmenin diyalektiğini bu projeleri gelecek için koruyacak bir tarzda sürdürmek. Koolhaas bu diyalektikte civardaki herkesten daha iyi sörf yapar, ama onun muazzam yeteneği belirsiz hareketlere yol açmıştır" (Foster 2001).

19 Leach burada, Paul Virilio'nun yapıtını benzer bir çizgide eleştiriyor. Leach, Virilio'nun mimarlığın iletişim ve enformasyon teknolojisi karşısında geçirdiği dönüşümlere dair eleştirisinin özsel olarak estetik olduğunu öne sürer. "Kayboluş estetiğinde, öyle görünüyor ki, kaybolan şey estetik değil, siyasettir. Yine de gerçeklikte siyaset hiçbir zaman bütünüyle kaybolmaz. Çünkü estetiğin cilası altında pusuda olan şey, gerici bir siyasetin çok daha gerici bir biçimidir: bir uysallık siyaseti" (Leach 2000: 83). Proje kitaplarına yönelik eleştirisinde Joan Ockman, Peter Sloterdijk'in "aydınlanmış yanlış bilinç" nosyonuna gönderme yapar: "dünyadaki acı

ve iktidarı anlamaya yönelik entelektüel bir tutum ama sanki bunlarla ilgili yapılacak hiçbir şey yokmuş gibi davranmak" (2002).

20 "Yoksullaştırılan bu Nijerya kentinin, yeryüzündeki en korkunç yerlerden birinin, patolojik bozukluğuyla ilgili estetikleştirilmiş bir albümün görünümüne bir katkıda bulunamazsınız, ancak geri çekilebilirsiniz" (Ockman 2002).

21 Burada aklımda olan şey, Deleuze ve Guattari'nin (1994) kaos ve ona karşı tutulan şemsiyeler üzerine *Felsefe Nedir?*'e yazdıkları sonuçtur.

KAYNAKÇA

Chung, Judy, Chihua, Inaba, Jeffrey, Koolhaas, Rem and Leong, Sze Tsung (eds) (2001a), Harvard Design School *Project on the City:' Great Leap Forward,* Cologne: Taschen.

Chung, Judy, Chihua, Inaba, Jeffrey, Koolhaas, Rem and Leong, Sze Tsung (eds) (2001b), Harvard Design School *Guide to Shopping,* Cologne: Taschen. Davidson, Cynthia C. (ed.) (1995), *Anyplace,* Cambridge, MA: MIT Press.

Deleuze, Gilles (1995), *Negotiations 1972-1990,* trans. Martin Joughin, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1994), *What is Philosophy?,* trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press.

Foster, Hal (2001), 'Bigness', *London Review of Books,* 23:23, www.lrb.co.uk/v23/n23/print/fost01_.html. Accessed on: 26 January 2005.

Grossberg, Lawrence (1997), 'Cultural Studies: What's in a Name? (One More Time)', in *Bringing it All Back Home: Essays on Cultural Studies,* Durham, NC: Duke University Press, pp. 245-71.

Grosz, Elizabeth (2001), *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space,* Cambridge, MA: MIT Press.

Hall, Stuart (1992), 'Cultural Studies and its Theoretical Legacies', in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 277-86.

Jameson, Fredric (2003), 'Future City', *New Left Review*, 21, www.newleftreview.net/NLR25503.shtml. Accessed on: 17 September 2005.

Koolhaas, Rem (2002/3), 'Introducing the Harvard Design School Project on the City', *Harvard Design Magazine*, 17, pp. 2-3.

Koolhaas, Rem (2003), 'Wasteland', *WIRED*, p. 137.

Koolhaas, Rem (ed.) (2004), *Content*, Cologne: Taschen.

Koolhaas, Rem and Mau, Bruce (1995), *S, M, L, XL*, New York: Monacelli Press.

Koolhaas, Rem, Boeri, Stefano, Kwinter, Sanford, Tazi, Nadia and Obrist, Hans Ulrich (2001), *Mutations*, Barcelona: Actar.

Leach, Neil (2000), 'Virilio and Architecture', in John Armitage (ed.), *Paul Virilio: From Modernism to Hypermoderntsm and Beyond*, Thousand Oaks: Sage, pp. 71-84.

Lieberman, Rhonda (2002), 'One and Two: A Project for *Artforum*', *Artforum*, February, pp. 98-9.

Lovink, Geert (1997), 'Hong Kong and the Culture of Disappearance: An Interview with Ackbar Abbas', posted to nettime-1. www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9707/msg00085.html/. Accessed on: 1 February 2005.

Ma, Eric and Tse, Ducky (2005), 'Working and Spending in South China: A Methodological Experiment with Visual Ethnography', *South-Asia Cultural Studies*, 6:1, pp. 113-25.

Ockman, Joan (2002), 'The Yes Man'', *Architecture*, 91:3, pp. 76-9. Accessed via: ArtFullText 1 /00-6/05 ERL WebSPIRS. Patteeuw, Veronique (ed.) (2003), *Considering Rem Koolhaas and the Office of Metropolitan Architecture: What is OMA*, Rotterdam: NAi.

Zalewski, Daniel (2005), 'Intelligent Design: Can Rem Koolhaas Kill the Skyscraper?', *New Yorker*, 14 March, pp. 110-25.

14.

HUMANIMALFUNCTION

Yeni Kültürel Çalışmalar ve Post-İnsan Bilimleri[1]

Neil Badmington

Cardiff Üniversitesi İnsan Bilimleri Binası'ndan selamlar. Keşke burada olsaydınız. Penceremden süpermarketi, kütüphaneyi, kuzeydeki vadilere doğru uzanan banliyö hattını ve rayların diğer tarafında tamamlanmamış Optometri Binası'nın iskeletini görebiliyorum. Ara sıra patlak veren dağ ketenleri dışında İnsan Bilimleri Binası, oldukça sessiz sakin bir yer. Ortak kullanılan bir oda olmadığı için bölümler birbirleriyle sadece günün standart iç yazışmalarında gerçek anlamda iletişim kurarlar. Hatırladığım tek istisnai durum, farklı bölümlerden bir grup insanın, aslında şehirde Irak işgalini protesto eden bir yürüyüş sırasında, birbirleriyle enine boyuna konuşmalarıydı. İnsan bilimleri, 2003 yılında soğuk bir kış gününde, Cardiff'te bir ya da iki saatliğine mırıltılarla dolmuştu. Gerçi bu da bizim binamızdan epeyce uzakta oldu ve otomatik kapılardan içeri adımımızı atar atmaz sessizliğimize farklı yollardan geri döndük.

Penceremin önünden gümbürdeyerek geçen üç trenin her biri için birer dilek tuttum. Bu soğuk, gri binanın yıkılmasını diledim. Bu duvarların içindeki bölümlerin ortadan kaybol-

masını diledim. Son olarak bu moloz dünyasından Post-İnsan Bilimleri'ne yönelik binaların yükselmesini diledim. Bu yazı, hiç şüphesiz bir inançsızlığın itirafı gibidir. Ben insan bilimlerine inanmıyorum.

Kültürel Çalışmalar ve İnsan Bilimleri

Kültürel çalışmaların, insan bilimlerinden duyulan hoşnutsuzluktan doğduğuna yönelik bir his vardır. Sözgelimi Raymond Williams'ın erken dönem yapıtı, insan bilimlerinin dünyaya dair geleneksel olarak yazıya döktüğü hikâyeleri savunur. Mathew Arnold ya da F. R. Leavis gibi figürler, konularını değer yargıları bakımından ele aldıklarında, Williams'ın öne sürdüğü, insan bilimlerini bir cehalet biçimine dönüştüren kültür anlayışına katkıda bulunurlar:

> Kültürlü azınlık kavramı farazi olarak 'bozulmuş' kitleye karşı konumlandırıldığında zararlı bir cehalete ve şüpheciliğe yol açar. Parçalı ve can sıkıcı şimdinin karşısına konulan bütünüyle organik ve tatmin edici bir geçmiş kavramı, tarihi ihmal edişinde gerçek toplumsal deneyimi yadsıma eğilimindedir. (Williams 1963: 255)

Kültür, diye karşı çıkar Williams, sadece bir yaşam tarzıdır. 'Her toplumda ve her zihinde' tamamıyla 'olağandır' (Williams 1989a: 4).

1950'lerin sonunda, insan bilimlerinin derinliklerinden yazılan *Kültür ve Toplum*, hiç şüphe yok ki, önermeleri için halihazırdaki hiçbir akademik disiplinden destek göremedi.[2] Yeni bir alana ihtiyaç vardı. Kültürel çalışmalar birkaç yıl sonra resmi olarak doğduğunda, bilindiği gibi kültüre yönelik yaklaşımını büyük oranda Williams'a borçluydu. Paul Willis'in bir zamanlar ortaya koyduğu gibi, yeni konusunu 'hünerden

ya da edadan, bayramlık elbiselerin saklanmasından, yağmurlu öğle sonralarından ya da konser alanlarından değil... [ama] gündelik yaşamlarımızdaki muazzam malzemeden, en basmakalıp kavrayışlarımızın tuğla ve harcından alır' (Willis 1979: 185-86). 'Açıktır ki' diye devam eder:

> Bu kültür kavramının özel bir kullanımıdır. Kısmen, sadece özel, *yüceltilmiş* ve ayrı deneyim biçimlerinin değil ama *tüm* deneyimlerin ve bilhassa temel yaşam mücadelelerinin ve etkinliklerinin civarında uzandıkları halleriyle kültürel çözümlemenin doğru odağı olarak ele alındıkları yerde, [terimin] antropolojik bir kullanımı olarak düşünülebilir. (186; vurgular orjinaldir)

Zemin değişmişti. Daha önceden üniversitenin yetki alanının dışına itilen yaşam tarzlarına dikkat vermek artık olanaklıydı. 'Tam bir insani ilgi ve denetimin işareti olarak' (1989a: 15) müfredatları yeniden yazmaya dair çağrısı görünüşe göre cevabını bulmuştu.

Bu bildik bir hikâyedir ve başkaları (örnek olarak Turner 1990; Davies 1995; Hartley 2003), bu geçişin haritasını, benim burada sunabileceğimden çok daha ayrıntılı bir biçimde çizerler. Hikâyeyi baştan anlatmak gibi bir niyetim yok. Ben daha ziyade, fazla ileri gitmeden önce kültürel çalışmaların insan bilimlerinde yarattığı büyük değişimi teyid etmek isterim. Şimdi her şey, yarım yüzyıl önce olduğundan çok daha açık. Kültür, bir zamanlar sessiz kalan olanakların açıklığına fırlatıldığında sınırlarından bazılarını kaybetti ve ben bir an için dahi tarihin dümenini geri döndürmek istemedim. Buna karşın bana göre geriye bir sorun kaldı. Kültürel çalışmalar insan bilimlerini dönüştürmesine karşın, kanımca insan bilimlerinin en sorunlu yönlerinden birini sorgulamamıştır. Sınırlardan biri halen ele alınmamıştır. 'Zarar veren kibir' –Williams'ı anımsayacak olursak– oyunda yerini almayı sür-

dürür. Halen yapılacak işler, atılacak adımlar var. Post-insan bilimlerinin işi bu olacaktır.

Kültürel Çalışmalar ve Post-İnsan Bilimleri

Bahsettiğim sorun, Cary Wolfe'nin kültürel çalışmaların yaygın bir biçimde 'insani olmayan öznellik sorunu'nun (Wolfe 2003: 1) bastırılması üzerine kurulduğunu iddia ettiği *Animal Rites*'ın ilk sayfalarında güçlü ve kesin bir biçimde ifade edilmiştir. Disiplin, 'öznenin halihazırda hep insan olduğunu mutlak doğru' olarak kabul etme eğiliminde olduğundan '*türcülüğün* sınanmamış çerçevesi içerisinde sıkışıp' kalır (1; vurgu aslına ait). Ezici bariyerleri kırmak için gayret göstermesine rağmen kültürel çalışmalar, sistematik olarak insan ve insan olmayan arasındaki hiyerarşik sınırı yeniden olumlamıştır. Wolfe hemen ardından şaşırtıcı bir darbe daha indirir:

> İddia ettiğim şeyin, insan bilimleri ve sosyal bilimler alanındaki birçok uzmana ve eleştirmene oldukça düşüncesiz ve hatta acayip bir biçimde fanatikçe görünebiliyor olması, sadece benim savımı doğrular: birçoğumuz, çalışmalarımızın hümanizmden epistemolojik bir kopuş olduğunu iddia etsek dahi iliklerimize kadar hümanistiz. (1)

Hümanizm tam olarak neden iş başında? Neden 'İnsan' kültürel çalışmaları insanlaştırır? Bana göre cevap, insan bilimlerinin tasarımında yatar.

Bu kısa ara insan bilimlerinin birbirine dolanmış öyküsünü ortaya koymanın yeri değil. Bunun yerine sadece, Jacques Derrida (2002b: 207) ve Samuel Weber'in (2001: 236) işaret ettiği bir şeyi anımsatmak isterim: insan bilimleri, hem insan figürünü önceden varsayar hem de 'İnsan'a uygun olan şeyi doğrular'. Bu, R. S. Crane'in, Cicero ve Quintilian'ın

metinlerinde gün ışığına çıkardığı *humanitas* kavramının, 'Rönesans'tan günümüze dek devam eden insan bilimleri tartışmasının temel terimlerini ve doğasını' (1967: 158) tesis etiğini öne sürdüğü 'The Idea of Humanities'i yakın zamanlarda yeniden baktığımda bunun iyice farkına vardım.

> Romalılar ilk olarak *humanitas*'tan bahsettiklerinde, sözcüğü insanın, onu bütünüyle hayvanlardan ayıran etkinliklerinin sınırlarını belirlemek için kullandılar ve bunları insanın konuşma ve akıl yetilerini kusursuzluğa taşıdığı etkinliklerle özdeşleştirdiler. O halde bu geniş anlamında 'insanlığın', insanların, dillerini geliştirdiklerinde, her türden edebiyat ve sanat eserini ortaya koyduklarında ya da felsefi, bilimsel ya da tarihsel yapılar inşa ettiklerinde, değişik tamlık ve mükemmellik derecelerinde gerçekleştirdikleri olanak ve güçlerden oluştuğu söylenebilir; dolayısıyla hümanist bir çalışmanın nesneleri tam da bunlar olacaktı. (1967: 167)

Bu hatlar, Crane'in araştırmasının sonuna kadar görülür ve bunları çok geçmeden 160 küsur sayfa önce sorduğu bir soruya geri dönerek takip eder:

> O halde, insan bilimleri nedir? Sadece dildeki, sanattaki, felsefedeki ve bilimdeki insan kazanımları olduğunu söylemek, her ne kadar bunlar olsa da, yetmeyecektir. Burada, bu kazanımların kendileri aracılığıyla bilimsel soruşturmanın konularından ayrı olarak hümanist konular olarak yapılandığı yöntem ve usulleri de hesaba katmamız gerekir. (Bununla birlikte her iki alanın konuları, dillerin ya da edebi çalışmaların aynı isimlere ya da aynı tarihlere sahip olmaları gibi, aynı nesneleri içerebilir). Ve bana göre burada temel bir ayrım, dil ve edebiyat, bilimin olgusal yöntemleriyle çözümlendikten sonra geriye neyin kaldığı üzerine düşünürsek açıklık kazanır. Geriye kalan

> şey tam olarak dil ve edebiyatın *bir insan kazanımı olarak* ve bir nesne olarak değeri ve doğasına dair bir sorundur; dolayısıyla sadece şartları, oluşumu ve doğa yasalarıyla ilgili bir merak değil, onun ne olduğuna yönelik bir anlayış ve kavrama. (167-8; vurgular sonradan eklendi)

Demek ki insan bilimleri, 'İnsan' figürünün mutlak, doğal ve ontolojik bir biçimde diğer varolanlardan farklı –ve üstün– olduğunda ısrar eden hümanizmin geniş söylemine katkıda bulunmaktadır. Aslında bu bilimler hümanistin doğal yaşam ortamıdır.[3] Crane'i –ve Edward W. Said (2004) ve Geoffrey Galt Harpham (2005) gibi, son zamanlarda insan bilimlerinin savunucusu olan birçoklarını– gerçek anlamda ilgilendiren şey, *bir insan kazanımı olarak*, özü itibariyle insani bir fenomen olarak dildir.

İnsani olanın ayrılığına dair bu inancın doğruluğu, hiç şüphesiz posthümanizm tarafından sorgulanır. Başka bir yerde de (Badmington 2004: 87) işaret ettiğim gibi, *'post-Human'* teriminin izi –tiresi, büyük harfi ve italik olarak yazılışıyla– 1988'e kadar sürülebilirken posthümanizm, sadece son zamanlarda, eleştirel bir güç olarak temelini ve takipçilerini bulur. Bu büyük keşif geniş oranda Harraway'in, ilk versiyonu 1985'te yayımlanan ve içerisinde hümanizmin monadik öznesinin organik ve organik olmayanın, doğal ve kültürelin nomadik karışımıyla yerinden edildiği 'Siborg Manifesto'sunun (1991) bir neticesidir. Haraway, teknolojinin artık gündelik yaşamdan ayrı tutulamayacağını, etkisinin oldukça güçlü olduğunu, bütünleşmesinin oldukça görünmez olduğunu, kendimizi insan olarak düşünmemizin artık hiçbir şey ifade etmediğini öne sürer. 'Yirminci yüzyılın sonlarıyla birlikte' diye sonlandırır sözlerini, 'çağımız mitsel bir çağdır, hepimiz birer kimerayız, makinenin ve organizmanın kuramlaştırılmış ve imal edilmiş melezleriyiz; uzun sözün kısası hepimiz birer siborguz'. (Haraway 1991: 150)

Posthümanizm, genel biçimde ifade edilecek olursa geleneğin bu sarsıntısını hareket noktası olarak alarak, alışılagelmiş bir biçimde eşsizliğin beyaz gürültüsü altında boğulan kesinliklerin yavaşça çözülüşlerini ve kirlenme anlarını canlandırarak hümanizm mitini sorgular. Bu doğrultuda 'İnsan' figürü önemini kaybeder, bu figür, bir zamanlar sadece insani olmayan tarafına yerleştirilenlerin derin istilalarına açık hale gelir. Siborgu salıvermekle yetinmeyen Haraway, sözgelişi, kanser faresinin[4] kafesinden çıkmasına izin verir (1992) ve daha yakın zamanlarda, eş türlerin, hümanizmi ölüm döşeğine kadar nasıl takip ettiklerinin izini sürer (2003). Haraway'den yararlanan N. Katherine Hayles (1999), insanın son birkaç on yılda bedenden ayrılmış bir enformasyon olarak nasıl yeniden oluşturulduğuyla ilgili etkili bir kronik yazarken, Elaine L. Graham ise (2002) 'Frankenstein yemekleri', İnsan Genom Projesi ve teknolojik olarak desteklenen yeniden üretim gibi farklı fenomenlerin, kendisinin birçok defa hümanizmin 'ontolojik hijyeni' olarak adlandırdığı şeye yol açışının haritasını oluşturur. Cary Wolfe, hayvan çalışmaları alanında yürütülen çalışmaların, genelde insana özgü olduğu varsayılan ayırt edici birçok özelliğin –kendine yönelik farkındalık, can sıkıntısı, özveri, alet yapma ve kullanma, sevgi, dostluk ve hatta (sözsel olmayan) dil– gerçek anlamda hayvanlarla paylaşıldığını göstererek, insanlar ve hayvanlar arasındaki bildik sınırı nasıl zayıfladığının planını çıkartır (Wolfe 2003: 40).

Gerçi posthümanist uzmanlık alanının büyük bir kısmının insan bilimleri içerisinde, 'İnsan'a işaret eden ve 'İnsan'ı yaratan mekân içerisinde üretildiği gerçeğinde tuhaf bir ironi var. Bana göre bu ironiyi gidermenin zamanı geldi. Derdim kimseyi 'düşman için çalışmak'la suçlamak değil; Ben de, yazdığım girişin bilinçli bir şekilde açık kıldığı gibi, kendimi bu duvarlar içerisinde buldum. Ben daha ziyade, posthümanizm hazır varlığının hissettirirken insan bilimleri tasarımının kültürü çözümlemeye uygunluğunu sorgulamak istiyorum.

Bana öyle görünüyor ki gerçek anlamda *eleştirel* olan bir posthümanizmin –bu hayati önemdeki sıfat ekini Jill Didur'dan (2003: 112) ödünç alıyorum– insan bilimlerinin ayartmalarına direnmesi gerekiyor. 'İnsan' artık güvenilir bir kategori değilse, insan bilimleri nasıl inanılacak bir şey olarak kalır? Hiç kuşkusuz böyle bir inanç her zaman için biçimsel olarak ikrar edilmeyebilir, ancak Cary Wolfe'nin de keskin bir biçimde gözlemlediği gibi tür söylemi, düzenli bir biçimde *bilinç dışı düzeyinde* iş görür. Kültür çalışması, insan bilimleri tasarımını sorgulamakta başarısız olursa dolayısıyla onun türcülüğünü ele almakta da bana göre başarısız olacaktır. Ve böyle bir şeyin olmasına izin verilirse adaletsizlik çok daha büyük bir biçimde görünecektir. Wolfe bu son noktayı kendine has bir açıklıkla genişletir:

> Şüphesiz geleneksel olarak marjinalize edilmiş insanların, akademik entelektüeller tarafından hümanist öznellik modelini, kendilerini ondan 'mezun olma'ya hazırladıkları tarihsel bir anda, tüm ayrıcalıklarıyla, teslim etmek üzere çağrılmalarına şüpheyle yaklaşmaları anlaşılabilir bir şeydir. Ancak... bu hümanist ve türcü özneleştirme *yapısı*, el sürülmemiş olarak kaldığı sürece ve kurumsal olarak, insan olmayan hayvanların sistematik bir biçimde sömürülmesi ve öldürülmesinin onların türü gereği bir sorun teşkil etmediği, mutlak anlamda doğru kabul edildiği sürece hümanist tür söylemi, bazı insanlar tarafından diğer insanlara karşı da kullanmaları için geçerliliğini her zaman için koruyacaktır. (7-8; vurgular aslına ait)

Benim insan bilimlerinin başını derde sokan şey olarak gördüğüm şey, tam da bu 'hümanist ve türcü özneleşme *yapısı*'dır. 'Bizler' –sessiz sakin ve kimi zaman da gizli bir biçimde– 'kendilerimizi' insan bilimleri içerisinde ontolojik olarak ayrı ve sonsuza kadar üstün bir biçimde doğallaştırmayı öğreniriz. Crane'in 'insan kazanımı' olarak adlandırdığı

şeyde göz önünde tutulması gereken nokta, insanın ötekiler üzerinde hâkimiyet kazanmasıdır.

Kültürel çalışmaların her bir somut örneği hiç kuşkusuz insan bilimleri içerisinde ikamet etmez. Ama bana öyle görünüyor ki insan, kültür düzeyinde –nerede uygulanırsa uygulansın– kültürel çalışmaların da altına yazılmıştır. Raymond Williams'ın bir imgesini (1989a: 5) anımsayacak olursak, kültürü Cambridge'in çay bahçesinden çekip çıkarmasına karşın disiplinin yeniden tanımlanışı insanın sınırlarının çok ötesine geçmeme eğilimindedir. Kısaca kültür, *insan* kültürü olarak kalır; *bizim* ürettiğimiz, yeniden ürettiğimiz, talep ettiğimiz şey budur. Clifford Geertz'in meşhur tanımı bu bakımdan mutlak anlamda belirleyicidir:

> Benim benimsediğim kültür kavramı... özsel olarak semiyotiktir. Max Weber'le birlikte insanın kendi ördüğü imlem ağlarına takılmış bir hayvan olduğuna inanan ben, kültürü bu ağlar olarak alırım ve dolayısıyla da kültüre dair çözümleme, yasa arayışında olan deneysel bir çözümleme değil, anlam arayışında olan yorumsal bir çözümleme olacaktır. (Geretz 1973: 5)

Kültür anlamlardan oluşur ve bunlar 'İnsan' tarafından dokunur. Geretz tarafından 'hayvan' olarak tanımlanırken 'insan', *kültürü oluşturma yetisine sahip* bir hayvandır ve bu özsel fark kurucudur. Ve Geretz'in açıklamasının tümüyle hümanist olmadığı doğru olmasına karşın –ne de olsa imlem ağları, kendi kendisine biçim veren bireyin kavrayışının ötesindeki kişiler arası şebekelerdir– gösteren düzeyinde 'İnsan'a ve daha genel olarak Erica Fudge'un tabiriyle 'insan ve kültür arasındaki benzersiz bağlantı'ya (2002: 135) inanmayı sürdürür.

Bu özel sorunun kalbinde, *anthropos*'u yetkilendiren antropoloji yatar. Ve kültürel çalışmalar, benim gördüğüm kadarıy-

la, aynı şeye meyleder. Paul Willis'in – yukarıda yaptığım alıntıda– gösteren kültürüne yönelik 'antropolojik kullanımı' diye adlandırdığı şey, kesinlikle önemli bir yöntemsel geçişi beraberinde getirir, ancak bu geçiş, *tam da antropolojik olduğu için*, insanın hâkimiyetini çok az rahatsız eder. Başka bir deyişle Geretz'in 'imlem ağları', Crane'in üzerine yazdığı *humanitas*'a geri götürür. Kültürel çalışmaların antropolojiden miras aldığı şey, *anthropos*'tur. Ve müfredatı Williams'ın ' tam bir insani ilgi ve denetim' diye adlandırdığı şeye doğru genişletme arzusu içerisinde kültürel çalışmalar, tüm zaferlerine rağmen, yoldaki her adımında temel bir adaletsizliği yaymıştır. Sadece insan önemlidir. İnsan bilimlerinin dışına çıktığında dahi disiplin, kültürün her ağza alınışında bölücü tür söyleminin tohumlarını eker. Kültür insani olmayan 'anlam ağları' olarak yeniden tahayyül edildiğinde dahi bu ağların öncesinde ve arkasında bir yazar, bir aktör, bir fail olarak 'İnsan' figürü durur. Sözgelişi, popüler kültür, moda ve gençlik alt kültürleri artık kültür alt örnekleri olarak kabul ediliyorlar ama aynı zamanda bunların hepsi birden, önünde sonunda ve şüphe götürmez bir biçimde insanla ilgili farklı yaşam tarzlarının, mücadele ve pratiklerin, kimliklerin görünümleri olarak ele alınıyor.

Ne yapılmalı? Kültürel çalışmalar bu adaletsizliğe karşı ne yapabilir? Geoffrey Gart Harpham'ın insan bilimlerini savunmasına (Harpham 2005) yönelik eleştirisinde Jonathan Culler, bu soruların cevaplanması doğrultusunda bir başlangıç adımı atar. 'Belki de' diye yazar, 'insan bilimlerinin krizine yardımı dokunabilecek şey, yeni bir isim keşfetmek olacaktır ki, bu sayede disiplinlerimiz, potansiyel olarak yanıltıcı bir ideolojinin taşıyıcısı olan bir isimle nitelenmeyecektir' (Culler 2005: 42). Culler vardığı yerde 'yeni bir isim' öne sürmediği için ben bir öneride bulunuyorum: post-insan bilimleri.

Posthümanizm üzerine yazılarımda her zaman 'post' sözcüğünü kullanışım konusunda tedbirli oldum ve bu tedbirin burada bir kez daha hatırlatılması gerekiyor. Uzun uzun

tartıştığım gibi (Badmington 2004: 109-22), posthümanizmin 'post'unu açık seçik bir kırılmaya işaret etmek için kullanmıyorum. Benim açıklamamda posthümanizm, asla öyle basitçe hümanizmi –kronolojik ve kıyametvari bir şekilde– takip eden bir şey olmadı. Bunun yerine Jean-François Lyotard'ın postmodern üzerine çalışmasından esinlenerek 'post'u, 'üzerinde kafa yorma'nın (Freudçu anlamda *Durcharbeitung*'un), söz konusu olan şeyin adım adım ve sabırlı bir biçimde göz önünde tutulmasının bir göstergesi olarak okumayı tercih ettim. Bunu akılda tutarak 'post-insan bilimleri'nin 'post'unu, insan bilimlerinin sonunun ilanı olarak değil, insan bilimleriyle 'İnsan' figürü arasındaki ilişki üzerine eleştirel ve aşamalı bir uğraşın işareti olarak gördüm.

Disiplinlerarasılığın artırılması türünden bir şey önermiyorum. Disiplinlerarası çalışmanın çağdaş yüksek eğitimde düzenli bir biçimde bir arzu nesnesi olarak tanıtılmasına karşın ben, J. Hillis Miller'ın disiplinlerarasılık fikrinin, katılımdan önce gelen disiplinlerin saflığını olumladığını öne sürmekte haklı olduğunu düşünüyorum (Miller 1998: 62). Bana kalırsa 'arasılığı' toprağa vermenin zamanı geldi. Post-insan bilimleri daha çok, kültürün –'biz' olarak– 'biz'im, 'insan' olarak adlandırdığımız şeyle başlamadığının ve bitmediğinin geç kalmış bir kabulüyle varlığa gelecektir. Post-insan bilimlerinde Geretz'in imlem ağları, insanlar ve onun ötekileri arasındaki geleneksel ontolojik uçurum boyunca izlenecektir. R. S. Crane'in başvurduğu eşsizlik artık ilgi konusu olmayacak, okumaya, düşünmeye, yazmaya yol göstermeyecek. Kültürel çalışmalar nerede serpilip büyürse büyüsün anlamla ilgiliyse, o zaman 'İnsan'ın karmaşık imlerin yegâne yaratıcısı olduğu yönündeki inancın temelden sarsılması yüzünden karmaşık göstergeleri sadece insanla sınırlayan tasarıma –insan bilimlerine– sadık kalamaz.

Bu son noktanın içerimleri, hiç kuşkusuz adları özgül bir posthümanizm ve hayvan çalışmaları alanlarıyla anılan çeşitli eleştirmenler tarafından enine boyuna ele alındı (Wolfe

2003; Fudge 2002 gibi). Buna rağmen bana öyle görünüyor ki –insan bilimlerinin dışında vuku bulsa dahi– kültüre yönelik daha geniş bir çözümleme, böylesi bir araştırmanın ışığında temel ön varsayımlarını yeniden düşünmelidir. Kültür *anthropos* ya da *humanitas*'ın özel mülkiyeti olarak kaldığı sürece kültürel çalışmalar, dünyayı incitmeye devam edecektir.

Benim post-insan bilimleri tasarımım, Jacques Derrida'nın 'yarının İnsan Bilimleri'ne, 'yeni İnsan bilimleri'ne (Derrida 2002b) duyduğu inançla bağdaşır mı? Pek sayılmaz. Tereddüt etmeksizin ilave etmem gerekir ki 'Koşulsuz Üniversite'de benim ilgiye değer bulduğumdan daha fazlası var. Belki de şimdi her zamankinden daha fazla olarak her fırsatta üniversiteyi 'hiçbir şeyin sorgulanamaz olmadığı' (Derrida 2002b: 205) ve deneylemenin huzur içerisinde gerçekleştiği bir yer olarak talep etmek hayati önem taşır. Modern Batı Üniversiteleri –ve hatta insan bilimleri bölümleri– giderek ağızlarını her açtıklarında budalaca boş sözler sarf eden insanlar tarafından yönetiliyor.

Bununla birlikte son sayfalarının birçoğunu, 'hayvan'a dair Batılı anlayışların hümanizminin doğruluğunu sorgulamaya ayıran Derrida'nın (Derrida 2002a, 2003; Derrida ve Roudinesco 2004: 62-76 gibi) insan bilimleri üzerinde kafa yormayı, insan bilimlerine duyulan inancın yitmesiyle bir görmekte bu kadar gönülsüz olması bana biraz tuhaf geliyor. 'Yeni İnsan Bilimleri', diye ısrar eder, 'kendi tarihlerini, onları oluşturarak disiplinler tesis eden ve onlarla birlikte yayılan kavramların tarihlerini araştırmak zorundadır' (Derrida 2002b: 230). Ve insan bilimleri *içerisinde* meydana gelmesi gereken bu yapısökümsel çalışma:

> İnsanın tarihini, insan tasarımını, insan figürünü ve 'insana uygun olan şey' nosyonunu işlemelidir. [yeni İnsan Bilimleri], bunu insanın belirlendiği sonu gelmez *karşıtlıklar* dizisine, bilhassa da 'insan' diye adlandırılan yaşam biçimiyle 'hayvan' diye adlandırılan yaşam biçimi arasındaki geleneksel karşıtlığa

> dayanarak yapacaktır. Burada bunu tanıtlayabilecek durumda olmaksızın pervasızca, 'insana uygun olan şey'e ve bunun *karşısında* olan şeye dair geleneksel kavramların hiçbirinin tutarlı bir bilimsel ve yapısökümsel çözümlemeye karşı koyamayacağını iddia ediyorum. (Derrida 2002b: 231; vurgular aslına ait)

Bu görüşlere bütünüyle katılıyorum ve insan bilimlerinden kıyametvari bir kopuşu gerçekleştirmenin olanaksız olduğunun farkındayım. Bununla birlikte 'yeni İnsan Bilimleri' konusunda endişeliyim ve bunun tek nedeni ifadenin bana Robert Scholes'un, 2004'te MLA'ye[5] yönelik semptomatik rektörlük konuşması, 'The Humanities in a Posthumanist World'de 'neohümanizm' diye adlandırdığı şeyi hatırlatması değil. Kanımca Derrida'nın terimi açıklamakta ne kadar zorluk çektiğine bakmaksızın bunun ikinci göstereni üçüncü sözcüğe demir atan hümanizmin titiz yapısökümünün hakkını vermez.

İşte tam da bu zemin üzerinde 'post-insan bilimleri'ni 'yeni İnsan bilimleri'ne tercih ederim. Elbette ki 'post' yaygın bir biçimde 'yeni' terimi gibi, aynı yerle bir edilmiş moderniteye işaret eder, ancak zaten ifade ettiğim üzere ben bu ön eki özgül olarak Lyotardçı bir tarzda kullanıyorum. Bu kritik anlamı bakımından post-insan bilimleri, 'yeni İnsan Bilimleri'ne karşılık gelir. Çünkü 'Koşulsuz Üniversite'de Derrida, gözden geçirmenin içinde gerçekleştiği hümanist söylemden açık ve seçik bir kırılma yaratmanın olanaklı olduğuna dair inanca itiraz ettiği 'Cogito and the History of Madness' (1987) ve 'The Ends of Man' (1982) gibi erken dönem metinlerindeki kaygılarına geri döner. Dolayısıyla 'Koşulsuz Üniversite', hümanizmin, hümanizmin duvarları içerisinde yeniden yazılmasını gerektiriyorsa onun projesi, benim 'insani olmayanın izinin insani olan *içerisinde* etkinleştirilmesi ve kabul edilmesi' (Badmington 2004: 157, vurgular eklendi) olarak ortaya koyduğum posthümanizm tarifine denk düşer. Yani 'yeni İnsan

Bilimleri', zeminini kaybetmeksizin, ama 'yeni'nin yarattığı sıkıntıları kaybederek, 'post-insan bilimleri' olarak adlandırılabilirdi.

'Post-insan bilimlerini tercih etmek için bir nedenim daha var. Tipografya bakımından Derrida'nın ifadesi, son terimini göze çarpan iki ayrıcalıkla bahşeder. İlki 'H' harfinin hiyerarşi doğrultusunda başı çekmesidir. Cixous'u izlersek bu, daha yüksek bir zemine giden 'bir merdivenin stilize taslağı' (1993: 4) olarak dahi görülebilir (Dahası ben, yazarken etrafımı saran Gal dilinde 'merdiven' ve 'okul'un aynı gösteren –*'ysgol'*– tarafından karşılandığını ve *'ysgol'*un ise 'üniversite'ye mezun verdiğinin farkındayım). İnsan bilimlerini daha büyük bir harfin konumuna yükseltmek gibi bir arzum yok. İkincisi, 'yeni'nin, kendisi ve ardılı arasında yazınsal bir uzamı muhafaza etmesidir. 'İnsan Bilimleri'ne ferah bir alan, nefes alabileceği bir oda, bir mesafe koruması sağlanmıştır. 'Post-insan bilimleri'nde, uzam yeterli olabilecek kadar asgari bir düzeye indirgendiğinden (ve elbette ki büyük harf küçüldüğünden) karşıtlık üzerinden sorgulama, sayfa üzerine teferruatlı bir biçimde kaydedilir. Şimdi boynu vurulan 'insan bilimleri' 'post'la birleştirilir; biri ötekini, öteki bir diğerini takip eder, ta ki gittiği yere kadar.

Post-insan bilimlerine duyduğum inancın yaygınlaşmasını beklemiyorum. Ve oldukça doğrudan bir anlamda insan bilimleri alanında çalışan herhangi birinin, 'post-laşma'ya yönelik çağrıma doğru yol almaktaki gönülsüzlüğünü anlayabiliyorum. İpin ucunda meslekler, hayatlar ve insan bilimlerine duyulan inancın son bulması, akbabalar gibi etrafta dönüp duran bürokratların haz duyacağı bir şeydir. İnsan bilimlerini, post-insan bilimleri adına terk etmek en nihayetinde eski düşmanlara –budalalara– kazanma imkânı sunmayacak mı? Post-insan bilimlerine duyduğum inanç, fazlasıyla ve tehlikeli bir biçimde *sorumsuzca* değil mi?

Aslında hayır. Bunların gerçekleşmesine önceden engel olabilecek iki gözlemle bitirmek istiyorum.

1. İnsan bilimlerinden, post-insan bilimleri adına 'vazgeçmek', insan bilimlerinin insana olan sadakatinden daha fazlasından vazgeçmeyi gerektirmez. Sözgelişi aynı metinler, önemlerini koruyabilirler ama *bağlamları* bir zamanlar yetki alanlarının ötesinde olan şeyle karşılaşmaları ve harmanlanmaları ile birlikte değişecektir. Bu kitapları yakmak ya da köprüleri yıkmakla ilgili değildir; daha ziyade bu, 'İnsan' ölçütü olmaksızın, kültürü sadece 'biz'e mal etmeksizin iş görmekle ilgilidir.

Belki de posthümanizm üzerine tartışmalar, son yıllarda beni insan bilimlerinin dışına yeterince uygun bir şekilde taşıdı ve bana göre diğer şeylerin yanında post-insan bilimlerinin, yaklaşımları bana insan bilimleri tasarımına heyecan verici bir şekilde yabancıymış gibi gelen belirli coğrafyacıların yapıtlarından öğrenebileceği çok şey var. Bu araştırmaların farkına ilk olarak Royal Geographical Society/institute of British Geographers'ın 2003'te düzenledikleri yıllık konferanslarında vardım. Toplanmadan birkaç hafta önce, kör bir panik halinde, Catherine Nash'le birlikte organize ettiği 'İnsan-Sonrası/Doğa-Sonrası Coğrafyalar' başlıklı bir oturumda konuşmak üzere beni davet eden Noel Castree'ye yazmamla ilgili oldukça canlı bir anım var. 'Ama ben "0" düzeyinde dahi böyle bir coğrafya algılamıyorum. Buna nasıl ayak uyduracağım diye içim içimi kemirmişti?' diye kendimi yemiştim. Noel serinkanlılıkla, konuyu rahatça kavrayabilmem için Sarah Whatmore'un *Hybrid Geographies*'i (2002) okumamı önermişti.

Çoğu zaman olduğu gibi, bu kez de haklıydı. Beni kitapla ilgili olarak doğrudan etkileyen şey, 'insan' tasarımıyla komşu olan kültür tasarımını bocalatan şeye duyduğu bağlılıktı. Daha da fazlası, başka bir yerde ortaya koyduğu gibi, 'insandan-öte dünyalara önem veren ve ilgi duyan coğrafyaların savunucusudur' (2004: 1361) ve bu ruhla *Melez Coğrafyalar*, hümanizmin

anlatılarının kısmi, cılız ve mitsel biçimlerde açığa çıktığı uğrakları kutsar. Sözgelişi Duchess'e –Paignton Hayvanat Bahçesinde yaşayan bir fil– tamamen taksonomik terimlerle bakmak, hayvanın öyküsünün bir kısmını kaçırmak olacaktır. Tutsaklık süresi, radikal bir fark yaratan bir sinyal ağı örer:

> Duchess gibi bir hayvanat bahçesinin hayvanları ve Chobe Milli Parkının sürülerindeki 30.000 ya da daha fazla hayvan, *Loxodonta africana* sınıfı altında karakter bakımından benzerlik gösterebilir, fakat diğer birçok bakımdan ayrı dünyalara aittirler. Tüm veterinerlik ve muayene keşiflerine ve nüfus yönetimine rağmen Chobe'nin filleri halen göçebe, toplumsal olarak zengin ve ekolojik olarak karmaşık hayatlar sürerken... Duchess çok daha yoksullaştırılmış bir toplumsallık repertuvarına alışmıştır. (Whatmore 2002: 56)

Kısaca Duchess, *kültür* bakımından Chobe'nin fillerinden farklıdır. Anlamlar insan olmaksızın hareket eder; kültür 'biz'le başlamaz ve bitmez.

Whatmore hümanizmi inkâr etmek konusunda kaygılı görünmüyor ve coğrafya alanında başka yerlerde benzer bir şenlik havasını –dışarıdan biri olduğumu vurgulamam gerekir– Nigel Clark'ın bilindik virüslere yönelik okumasında (2004), Steve Hinchliffe'nin 'bitişik insanlar' nosyonunda (1999) ve Nigel Trift'in otomobilite üzerine yaptığı çalışmada (2004) sezdim. Benim post-insan bilimleri için hayalim, –Whatmore, Clark, Hinchliffe ve Thrift gibi– insan bilimlerinin ötesinde çalışan eleştirmenlerin kavrayışlarının ve enerjilerinin, insan bilimleri *içerisinde* halihazırda posthümanizm ümidi besleyenlerle karşılaşmaya başlamasıdır. Hümanizmin içeriden, yeniden yazılması, dışarıdan az bir yardımla çok daha kolay ve çok daha çabuk olacaktır.

2. Sorumsuzluk –*yanıt vermede* başarısız olma olgusu– tam da insani olmayanın ne olduğuna kurumsal bir cehalet

olduğundan başka nasıl yanıt verileceğini hiçbir zaman bilmediği için insan bilimlerinin geleneksel olarak çok iyi olduğu bir şeydir. Kültürel çalışmalar, adaletsizliğe, hiyerarşilere, sabitleşmiş bakış açılarına verdiği tepkiyle büyüdü. Şimdi başlangıçtaki vaadine sadık kalmak istiyorsa, post-insan bilimleri doğrultusunda ilerlemesi gerekir. İnsan bilimleri, 'insan'ın birçok ayrıcalığını güvence altına aldığı sürece sessizliğin yapısı hükmünü sürdürecektir. Williams'ın yazıya döktüğü 'zarar veren kibir', tür söyleminde yaşamını sürdürmeye devam eder. İnsan bilimlerine inanmak, adaletsizliğe inanmaktır. Yapıtının ve dünyasının etiği ve siyaseti hakkında kaygı duyan bir kültürel çalışmalar, post-insan bilimlerinin inşasındaki rolünü tahayyül etmeye başlamalıdır.

Teşekkür

Bu yazının bir versiyonu, 2005 Kasımında, Chicago'daki on dokuzuncu yıllık SLSA konferansına teslim edildi. Yorumda bulunan herkese, bilhassa da Stefan Herbrechter ve Ivan Cullus'a minnettarım. Ayrıca Nigel Clark'a bulaştırdığı virüsler için teşekkürü borç bilirim.

NOTLAR

1 [Her ne kadar kulağı tırmalasa da yeni bir disiplinin karşılığı olan *posthumanities*'i Türkçede daha iyi başka bir seçeneğimiz olmadığından böyle karşılamayı daha doğru bulduk. –Çev. n.]

2 Buna rağmen Williams sonraları, geriye bakıldığında 1930 ve 1940'lardaki çeşitli İngiliz yetişkin eğitimi programlarının *de facto* kültürel çalışmalar olarak görülebileceğini öne sürer. (Williams 1989b: 154).

3 Birçok eleştirmenin "hümanist" terimini insan bilimleri alanında çalışanları tarif etmek için kullanması tesadüf değildir. Örnek olarak *bkz.* Crane (1967: 4); Said (2004: 2); Harpham (2005: 21); Scholes (2005: 726).

4 [OncoMouse. Harvard'da, çeşitli kanser ilaçlarının etkilerini gözlemlemek üzere geliştirilen deney faresi. –Çev. n.]

5 [Bir tür akademik yazı formatı. –Çev. n.]

KAYNAKÇA

Badmington, Neil (2004), *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, London and New York: Routledge.

Cixous, Helene (1993), *Three Steps on the Ladder of Writing*, trans. Sarah Cornell and Susan Sellers, New York: Columbia University Press.

Clark, Nigel (2004), 'Infectious Generosity: Vulnerable Bodies and Virulent Becomings', paper given at the 'Life Science' conference, Queen Mary, University of London, 5 November.

Crane, Richard S. (1967), 'The Idea of the Humanities', in *The Idea of the Humanities and Other Essays Critical and Historical*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2 vols, vol. 1.

Culler, Jonathan (2005), 'In Need of a Name? A Response to Geoffrey Harpham', *New Literary History*, 36:1, pp. 37-42.

Davies, loan (1995), *Cultural Studies and Beyond: Fragments of Empire*, London and New York: Routledge.

Derrida, Jacques (1978), 'Cogito and the History of Madness', in *Writing and Difference,* trans. Alan Bass, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 31-63.

Derrida, Jacques (1982), 'The Ends of Man', in *Margins of Philosophy,* trans. Alan Bass, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, pp. 109-36.

Derrida, Jacques (2002a), 'The Animal that Therefore I Am (More to Follow)', trans. David Wills, *Critical Inquiry,* 28:2, pp. 369-418.

Derrida, Jacques (2002b), 'The University Without Condition', in *Without Alibi,* ed. and trans. Peggy Kamuf, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 202-37.

Derrida, Jacques (2003), 'And Say the Animal Responded?', in Cary Wolfe (ed.), *Zoontologies: The Question of the Animal,* Minneapolis and London: University of Minnesota Press, pp. 121-46.

Derrida, Jacques and Elisabeth Roudinesco (2004), *For What Tomorrow... A Dialogue,* trans. Jeff Fort, Stanford, CA: Stanford University Press.

Didur, Jill (2003), 'Re-Embodying Technoscientific Fantasies: Posthumanism, Genetically Modified Foods, and the Colonization of Life', *Cultural Critique,* 53, pp. 98-115. '

Fudge, Erica (2002), *Animal,* London: Reaktion.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures,* New York: Basic Books.

Graham, Elaine L. (2002), *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture,* Manchester: Manchester University Press.

Haraway, Donna J. (1991), 'A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century', in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature,* London: Free Association Books, pp. 149-8.

Haraway, Donna J. (1992), 'When Man^{1M} is on the Menu', in Jonathan Crary and Sanford Kwinter (eds), *Incorporations,* New York: Zone, pp. 38-43.

Haraway, Donna J. (2003), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

Harpham, Geoffrey Gait (2005), 'Beneath and Beyond the "Crisis in the Humanities"', *New Literary History*, 36:1, pp. 21—36.

Hartley, John (2003), *A Short History of Cultural Studies*, London: Sage.

Hayles, N. Katherine (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Hinchliffe, Steve (2000), 'Entangled Humans: Specifying Powers and their Spatialities', in Joanne Sharp, Paul Routledge, Chris Philo and Ronan Paddison (eds), *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance*, London: Routledge, pp. 219-37.

Miller, J. Hillis (1998), 'Literary and Cultural Studies in the Transnational University', in John Carlos Rowe (ed.), *'Culture' and the Problem of the Disciplines*, New York: Columbia University Press, pp. 45-67.

Said, Edward W. (2004), *Humanism and Democratic Criticism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Scholes, Robert (2005), 'The Humanities in a Posthumanist World', *PMLA*, 120:3, pp. 724-33.

Thrift, Nigel (2004), '*Driving* in the City', *Theory, Culture C Society* 21:4/5, pp. 41-59.

Turner, Graeme (1990), *British Cultural Studies: An Introduction*, Boston: Unwin Hyman.

Weber, Samuel (2001), *Institution and Interpretation*, expanded edn, Stanford, CA: Stanford University Press.

Whatmore, Sarah (2002), *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces*, London and Thousand Oaks: Sage.

Whatmore, Sarah (2004), 'Humanism's Excess: Some Thoughts on the "Post- human/ist" Agenda', *Environment and Planning A* 36.8: 1360-3.

Williams, Raymond (1963), *Culture and Society 1780-1950*, Harmondsworth: Penguin.

Williams, Raymond (1989a), 'Culture is Ordinary', in *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, London and New York: Verso, pp. 3-18.

Williams, Raymond (1989b), 'The Future of Cultural Studies', in *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, London and New York: Verso, pp. 151-62.

Willis, Paul (1979), 'Shop Floor Culture, Masculinity and the Wage Form', in John Clarke, Chas Critcher and Richard Johnson (eds), *Working-Class Culture: Studies in History and Theory*, London: Hutchinson, pp. 185-98.

Wolfe, Cary (2003), *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago and London: University of Chicago Press.

15.

HER ŞEYİ AŞIRILAŞTIR

Kültürel Çalışmalar ve Aşırılık[1]

Dave Boothroyd

Tanımı gereği, olabilirin uç sınırı öyle bir noktadadır ki orada insan, anlaşılmaz konumuna rağmen ayartma ve korkudan arınmış olarak öylesine uzağa gider ki, daha uzağa gitme olasılığı düşünülemez. (Bataille 1988: 39)

Araştırmanın nesnesi, *kaynama noktasındaki özneden* ayrılamaz. (Bataille 1995: 10)

İlk İmge: X-ray Görüşü

Roger Corman'ın 1963 tarihli bilim-kurgu filmi *The Man with X-Ray Eyes*'da kahraman Dr Xaiver (Ray Milland), görme yetisini güçlendirip cerrahlık mesleğinde daha iyi olmasını sağlayacağını umduğu bir ilaç üzerinde çalışır. Başta ilacın etkileri umut vericidir ve doktor –kartlarda hile yapmanın ve etrafında kendisinden kuşku duymayan insanların vücutlarına kurnazca bakmanın yanı sıra– hastalarının dahili koşulla-

rını sadece bedenlerine bakarak teşhis edebildiğini fark eder. Bununla birlikte yeni kazandığı insanüstü yeteneği çok geçmeden giderek dayanılmaz bir şeye dönüşür. İlacı tekrar tekrar kullanmasıyla birlikte etrafındaki fiziksel çevreyi gittikçe daha aşırı bir derinlikle görmeye başlar ve bunun sonucunda onun için dünyayı, insanların olağan bir biçimde gördükleri gibi görmek giderek daha zor bir hal alır. Sözgelişi bir zamanlar tanıdık gelen modern, gökdelenlerle dolu bir kent manzarası, "metal iskeletler, desteksiz işaretler gibi asılı duran yeni doğmuş bir şehir" olarak betimlediği gerçeküstü bir ışık şovu haline gelir. Daha öteyi ve daha derini görme dürtüsüyle hareket ederek, bu kez görme gücünü neredeyse doğaüstü hale getirecek kadar çok madde alır: "Tanrılara yaklaşıyorum" der tehlikeli kibriyle ilgili onu boş yere uyarmaya çalışan bir meslektaşına. Giderek geri dönülmez bir görme bozukluğu yaşamaya başlayan doktor, dünyanın saf maddeselliğine dalar ve "evrenin merkezini görmeye" başlar. Her şeyi bir seferde görmesi yüzünden hiçbir şeyi hiçbir şekilde ayırt edemediğinden en sonunda –ve paradoksal olarak– hem kör hem de her şeyi görür hale gelir-hem "olanaksız" hem de dehşet verici bir durum. Toplumun bir parçası olamadığından bir süre için ucube şovları düzenleyen biri tarafından sömürülür ve sonunda kendisini bir çölde kaybolmuş biçimde bulur. Burada kendisine şu emri veren Protestan bir vaizle karşılaşır: "Gözün sana zarar veriyorsa çıkar onu!" O da öyle yapar.

Bu trajik öyküde, filme yönelik her detaylı okumanın keşfetmesi gereken açık bir Oedipal-Prometheusçu eksen söz konusudur – ancak benim burada ele aldığım tema bu değil. *The Man with X-Ray Eyes*'ın hikâyesiyle başladım çünkü sunduğu "aşırı görme gücü" imgesi, hepimizin içerisinde yaşadığı televizyon kültürünün bir alegorisi olarak da okunabilir. Burada "televizyon" terimini yalnızca 1930'larda icat edilen ve her yerde bulunan teknolojik bir aygıt ya da 'TV kültürü' ya da endüstriyel yayın kurumları anlamında değil ama daha zi-

yade Marshall McLuhan'ın insanın görme kapasitesinin teknolojik uzantısı olarak *tele*-vizyon nosyonundaki anlamıyla kullanıyorum. McLuhan elektronik medyayı bir bütün olarak "duyuların uzantıları" şeklinde algılar ve iletişim teknolojilerindeki her çığır açıcı gelişmeyle birlikte insan doğasında buna eşlik eden bir evrimin meydana geldiğini öne sürer. Bu genişleme sürecinin aslında yazının ve ardından matbaanın keşfinden beri iş başında olduğuna ancak elektronik medyanın –radyo, TV ve film (ve tahmin edilebileceği gibi bilgisayar–dolayımlı iletişim biçimlerinin gelişmesi)– doğuşuyla birlikte sürecin hızlanmasıyla daha görülür hale geldiğini savunur. Açık olmak gerekirse Corman'ın filmi, duyusal kapasiteyi doğal sınırının ötesine kadar genişletmenin şiddetli çekiciliği ve bunu sonuçlarıyla ilgili duyulan derin kaygı bakımından televizyon çağının ayartmalarının bir alegorisi olarak görülebilir. Dr. Xavier, tanrılara özgü bir görme gücüyle ve –George Bataille'ın ifadesini kullanacak olursak "olanaklının uç sınırındaki"– nihai deneyimle baştan çıkar. Ama bu katlanılmaz bir duyusal aşırı uyarı deneyimine ve en sonunda kendi yıkımına götürecek bir aşırı yüklemeye dönüşür.

Tele-vizyon çağındaki özne, içerisinde insan varoluşunun tüm olanaklarını, yığılmış, sıralanmış ve birleştirilmiş bir şekilde sürekli olarak görmekle kalmayıp bunları görmekten güçlükle kaçınabildiği bir dünyada yaşar. Bu koşul ve durum güncel TV kültürü tüketimine özgü değildir; bununla birlikte bu, belki de hiçbir yerde TV'yle ilgisinde ya da tam olarak onun önünde olduğundan daha keskin bir şekilde deneyimlenmez. Biz bugün bir çeşit aşırı görme gücüyle nitelenen bir kültürde yaşıyoruz. İnsan kablolu televizyonunun ya da uydusunun kanalları arasında uzaktan kumandasıyla gezinirken bunun farkına varabilir. Ancak benim burada özellikle üzerinde düşünmek istediğim şey, aşırının ya da aşırılığın kendisinin (fenomeni nasıl betimleyeceğim konusunda çok emin değilim) popüler, medya ve tüketici kültürünün çağdaş

kültürel bağlantı noktası içerisinde nasıl yaygın bir tema haline geldiğidir.

Elbette ki kültürel kuramcı artık diğer herkes gibi bu "aşırı görme gücü" durumundan daha fazla kaçamayacaktır. Artık birazdan döneceğim "uç kültür" biçimleri üzerine bir perspektif edinme ya da yüzey fenomeninin ötesini görme olanağını keşfetme amacında olan hiçbir kuram nesnelerinden, kendisini yaratıldıkları şeyin ışığında gördüğü imgelerden ayırabilen Dr. Xavier'den daha fazla ayrılamayacaktır. Bu gözlemi akılda tutmakla birlikte sormak istediğim soru şu: Hangi türden bir aşırı kuram/aşırılık kuramı çeşitli kültürel biçimlerin aşırılığa yönelişini ve bu aşırılıkların –eğer bağlantılılarsa– nasıl bağlantılı olduklarını aydınlatabilir? İçerisinde, en azından popüler söylemin kültürel yüzeyi üzerinde, farklı uçların birbirlerine temas ettikleri yolun yalnızca bir emaresi, Birleşik Krallık'ta yakın zamanlarda emekli olan bir başkomiserin, Sir John Stevens'ın yaptığı bir yorumda karşımıza çıkar, kendisi polisliğin yeni yüzyılın başlarında karşı karşıya kaldığı iki büyük meydan okumanın içki içmek ve uluslararası terörizm olduğunu öne sürmüştür. Beyanında, eğer isterseniz, hem birçok biçiminde rasyonalite karşıtlığının adı olarak aşırılığa dair bir önsezi hem de her çeşit kültürel fenomenin düşünülmesine yönelik bir kavram olarak aşırının geçerliliği üzerine bir düşünüm söz konusudur. Şimdi ölçüsüzlük ve ihlalin çoğu kez suç ve denetim meseleleri olarak varsayılmasına karşın açıktır ki bunlar her zaman için böylesine sınırlı olmamışlardır. Başlangıç aşamasında George Bataille'ın *tele*-görsel kültür bağlamında düşüncenin icra ettiği genel ve sınırlanmamış *bağlantısallık*'ın doğasını kavramamızda biraz yol almamızı sağlayabileceğine inandığım bir fikrini, olabildiğince yalın bir biçimde formüle ederek ortaya koymak istiyorum.

Kısa ve gerçek üstücü bir metin olan *The Solar Anus*'te Bataille şöyle yazar: 'Dünyanın bütünüyle parodik olduğu açık-

tır, diğer bir ifadeyle görülen her bir şey, bir diğerinin ya da sahte biçiminde aynı şeyin parodisidir' (1985: 5). 'Görünür' olan her şey arasında sınırlanmamış bir 'çiftleşme olanağının –üretken bir bağlanırlığın– söz konusu olduğunu öne sürer:

> Herkes yaşamın parodik ve yorumdan yoksun olduğunun farkında.
> Böylece kurşun altının parodisidir.
> Hava suyun parodisi.
> Beyin ekvatorun parodisidir.
> Çiftleşme ise suçun.
>
> Altın, su, ekvator ya da suç, şeylerin ilkesi olarak arz edilebilir.
>
> (Bataille 1985: 5)

Aslında bunların hiçbiri, ya da başka hiçbir şey, "her şeyin ilkesi" olarak, bir bağlantılar dizisinin düğümü olarak iş göremez. Ancak şeylerin en yüksek ilkesi, dilin kendisinin bağlayıcı olanağıdır:

> Cümlelerin düşünüme hasreden beyinlerde dolaşmalarından bu yana tam bir özdeşleşmeye yönelik bir çaba sarf edilir, çünkü bir bakışta ve bütün olarak, Ariadne'nin kendi labirentinde aralardan geçen düşüncesinin izleri keşfedilebilirse her şey *çiftleşme* vasıtasıyla görünür bir şekilde bağlanabilir. (Bataille 1985: 5)

"Tam özdeşleşme çabası" her zaman için bir harcama (*dépense*) –sözgelişi sanat yaşam, cinsellik ya da zulüm gibi şeyler için enerjinin, yaratıcılığın ya da yeniliğin harcanması– meselesidir: bağlantısallık bu açık uçlu olanağın adını koyar. Kuşkusuz bu türden bir aşkınlığın (pozitif) bir olanağı yoktur, en azından Bataille'a göre; bu bağlantısallık hiçbir durumda, gerçeklikte sadece entelektüel bir kaygı ya da saf bir kuramsal

mesele değildir. Bununla birlikte popüler kültür ve gündelik yaşamın sahnelerinde aşırı harcama dürtüsünün sayısız örnek ve ifadesine tanıklık ederiz: Batıda iyi yaşamak, büyük oranda savurganca harcama kapasitesi ve deneyimi artırabilme yeteneği olarak anlaşılır ve değerlendirilir. Bataille'ın genel harcama ekonomisine daha sonra yeniden döneceğim. Bununla birlikte ondan önce aşırılık ilkesiyle ne tür fenomenlerin *bağlanabileceğini* kısaca göstermek istiyorum. Aslında bunlar, en başta aşırı üzerine düşünümü tahrik eden çağdaş kültürün çeşitli öğelerinden başka bir şey değildirler.

İkinci İmge: Uç Kültür

Bugün zengin Batı toplumlarında, aşırı olan her şeye dair saplantıya varan yaygın bir büyülenme söz konusu. Bu kültürün bütün manzarası boyunca giderek daha fazla görünür hale gelir. Kastettiğim şey özellikle uç koşulların, durumların ve duygulanımların deneyimine sahip toplumsal boş zaman etkinlikleri ve medya eğlenceleri gibi popüler kültürün değişik biçimlerinin içerisinde görülen uğraşılarda açığa çıkar. Aşırılığın "imgeleri"nin ikinci el tüketimine yönelik iştahın aynı fenomenin bir parçası olduğunu öne sürmek isterim. Aşırı, yaygın bir kültürel geçerlik kazanmış gibi görünür: Aşırı olarak kavramlaştırılmış olaylar, pratikler ve fenomenlerle aşırıyla ilgileri temelinde pazarlanan ticari hizmet ve ürünlere yönelik büyük bir alan söz konusu. "X-treme" (Aşırı), işaret ettiğim bu çok yönlü ve özgül olmayan kültürel fenomen için *cool* bir stenografi olmaya dahi başladı– "X" kusursuz bir şekilde, daha sonra gelebilecek ve içerisinde kapsanabilecek olan şeyin sınırsız değişebilirliği anlamını ifade eder. Tişörtler üzerinde bir marka ismi ya da bir logo olarak kullanılır ve fark ettim ki, daha da sıkıcı bir biçimde peynir kalıpları üzerinde bile reklamı vardır: "X-treme Çeddar" (Tesco, kilosu 6.36 pound). Bunların hepsi

birlikte, günümüz kültüründe genel bir yaygınlık kazanmış bir şey olarak teşhis etmeyi dilediğim fenomenin yayılımını ve çeşitliliğini gösteren bir tür imge sunar.

İlk olarak bunun ekstrem sporlar biçiminde görülebileceğini öne süreceğim– bu bildik bir terim, ancak tam olarak neyi nitelediği açık değil: Ben bunun, icra edenleri yüksek riske maruz bırakan ve onları olanaklı gibi görünen şeyin sınırına yerleştiren tüm "spor" kümesi olduğunu öne süreceğim. Kısaca bahsetmek gerekirse: serbest atlayış, serbest tırmanma, yüksek atlama, ekstrem kayak ve snowboard, ekstrem sörf, planör uçuşu ve akrobatik uçuş gibi etkinlikler açıkça "ekstrem sporlar" adıyla anılabilirler. Kimi ismini öne çıkarır kimiyse çıkarmaz. Peter C. Whybrow, bunların "beceremezseniz ölürsünüz" (2005:121) başlığı altında sıralanabileceğini öne sürer. Kuşkusuz TT motosiklet yarışları ve açık deniz yelken yarışları gibi eski sporlar da bunlara dahil edilebilir. Bu türden etkinlikler tipik olarak bir bağlam içinde olanaklı olanın sınırlarına varmak yoluyla tehlikeye maruz kalma, dayanıklılık ve rekor getiren hünerlerle nitelenir. Bu türden şeyler ekstrem spor atletleri ve uzmanlarından oluşan seçkin bir grubun ilgi alanıysa –risk almanın yanı sıra özel yetenek ve teknik beceri gerektiriyorsa– o halde aşırı boş zaman etkinlikleri olarak adlandırabilecek olan şey, ana akıma ve gündelik yaşama, bu uç ilgi alanlarının geniş çapta 'demokratikleştirilmesi'nin bir ölçütünü sunar. Dolayısıyla ikinci olarak burada aşırı boş zaman söz konusudur– bu ekstrem sporlar olarak adlandırdığım tüm şeyleri kapsar ama amatör ya da daha alt seviyede yapılır: örnek olarak bungee-jumping, jet-ski, hobi olarak paraşütle atlama ve kent sporları olarak kaykay, BMX akrobasisi, *pars court* ve ekstrem 4x4 arazi yarışları sayılabilir.

Buna rağmen bu kategoriye dahil etmek üzere ne seçilirse seçilsin –ve benim hedefim burada bir sınıflandırma sunmak değil– boş zaman, kültürde aşırı olanla ilişkilendirilen ve benim de ışık tutmak istediğim daha geniş bir yöne işaret eder.

Boş zaman aşırının erimini gündelik olanın içine kadar genişletir, öyle ki biri diğerinden alabildiğine farklı olan uyuşturucu madde kullanımı, 'sarhoş olup' ya da 'kafayı bulup' tüm gece dans etmek, otobanlarda hız numaraları yapmak, *happy-slapping*,[2] kavgaya tutuşmak, holiganizm ve vandalizm gibi şeylerin tümü heyecan katsayısıyla ilgisinde birleşmiş hale gelir. Boş zaman etkinliği, insanların neşelenmek ve haz duymak için yaptıkları her şey olarak tanımlanıyorsa, aşırı boş zaman uğraşları büyük bir olasılıkla katılımcılarını, gerçekten suç teşkil eden ihlallere götürür; (kişi, mülk ya da kamu yararına karşı işlenen suçlar –bazı insanlar 'eğlenirken' bozulan genel 'huzur' gibi) kabul edilebilir ve meşru eğlenceler ile gayri-meşru ve anti-sosyal etkinlikler arasında bir ayrım vardır. Burada benim üzerinde durduğum nokta, aşırı boş zamanın 'boş zaman' kavramının sınırını ve toplumsal olarak kabul edilebilir ve kabul edilemez, yasal ve yasadışı olan arasındaki geleneksel ayrımları zorlamasıdır. Dahası kamusal alanı ve özel alan, ahlaki ve ahlaki olmayan, sorumlu ve sorumsuz edimler gibi şeyler arasındaki ayrımlara gerçekten meydan okur ve kimi zaman bu ayrımları yeniden yapılandırır. Aşırılık her zaman için şu ya da bu şekilde bağlardan kurtulmak ve ihlalle ilgilidir. Az önce betimlediğim gösteriler bir binanın, bir köprünün, bir sokak ortasının ya da bir alışveriş merkezinin ne olduğuyla ilgili geleneksel fikirlere meydan okuyarak çoğu kez kentsel mekânın ve mimarinin yeniden tanımlanmasıyla ilgilidirler. Gece ve gündüz arasındaki sınır dahi, uç kültürün 24-saat, 'her zaman açık' ekonominin üretilmesine katkıda bulunmasıyla çözülebilir.

Üçüncü İmge: *Tele*-vizyon ve TV'de Aşırı

Ancak aşırı, çağdaş tüketici kültüründeki dışavurumunu sadece spor, boş zaman ve toplumsal yaşam alanlarında bulmaz;

daha da yaygın olarak medyalaştırılmış biçimlerde 'mevcut durum'dadır. Ben bunun genel olarak her şeyi 'maksimum düzeyde' yapmayı değerli kılma ve bunu en iyi seviyeye getirme ruhuyla 'aşırı durum senaryosu'na yönelik yaygın arzuya bağlı olduğunu, öyle ki onun temas etmediği hiçbir kültür alanının kalmadığını öne sürüyorum. Günümüzde bilim, sözgelişi sebzelerin, hayvanların ya da insanların genetik modifikasyonunda, olduğu haliyle mühendisliğin en yüksek binayı, en uzun köprüyü ya da en hızlı uçağı yapma çabalarında aşırı olarak kavramlaştırılır. Tıbbi koşullar ve hastalıklar –Channel 4'un, 'Derisi Dökülen Çocuk' ve '14 Librelik Tümörü Olan Kadın' gibi başlıkları da kapsayan yakın zamanlardaki dizisi *Bodyshock*'ta olduğu gibi– en aşırı belirtileri üzerinden açıklanır. İnsan hayatının evrimi üzerine bir belgesel, izleyicilerini 'Mutantlar' başlığıyla ve doğadaki sapmalara –fanuslarda muhafaza edilen korkunç bir şekilde deforme olmuş ceninler– yönelik bir görüntüyle yükler. Yeryüzündeki yaşamın kendisi derin okyanuslardaki aşırı doğal koşulların doğuşunda bulunur ve jeolojik ve meteorolojik olumsallıklarını devam ettirmek için süregiden mücadelesinde yaşanır (*Aşırı Hava Şartları*'na bakın). Tabiri caizse aşırılık, hem bizim kökenimiz hem de bizim yazgımızdır.

Bu türden anlatılarla eğlendirilip-eğitilmediğimiz zamanlarda (*Aşırı Makyajlar* TV şovunda olduğu gibi) aşırı kozmetik cerrahi gibi şeylerle eğlendirilir ve film ve bilgisayar oyunlarındaki en aşırı şiddet örnekleri doğrultusunda yönlendiririliriz. Orgazm dahi, çoklu orgazmla yerinden edilir, ereksiyon Viagrayla fazlalaştırılır, birtakım uzak cezaevlerinde yapılan en fena işkence ve zulümlerin ayrıntıları, yukarıdakilerden herhangi biri arasında sandviç olarak 'tüketilir'. Tüm bunlar aşırlıkla ilgili kültürel meşguliyetin işaretleridir.

Şimdiye kadar betimlediğim türden kültürel pratik ve biçimlerdeki kültürel dışavuruma yol açan en iyileştirme itkisi ve 'ölçüsüzlük dürtüsü' basitçe neyse öyle olan *tele*-vizyonun

bir sonucu olarak genelliğinde görünür hale gelir; yalnızca imgesel üretim ve dolaşım teknolojileriyle birlikte içinde eşzamanlı bir biçimde aşırılıkların çokluğunun rol aldığı kültürel manzara mümkün hale gelir. İşte aşırı, bu genişlemiş görme gücü üzerinden ve öznenin imgedeki aşırılığa dair çoklu ve farklı örnek ve olanaklara (bir bakıma 'her şeyde aşırılık') maruz bırakılması üzerinden, tüketimin genel bir nesnesi ve kendinde bir değer haline gelebilir. Asıl TV kültürü bağlamında, bir an için birçok insanın gençlik yıllarından bu yana (dolaylı biçimlerde de olsa) neye tanık olduklarını düşünün: muhtemelen savaşın aşırı şiddetine, yakın çekim infazlara, yoksulluğa, trafik kazalarının ve doğal felaketlerin acı çeken kurbanlarına, her türlü cinsel edime, içlerinde insanların olduğu uzay araçlarının patlayışına, yanan binalardan kendi ölümlerine atlayan insanlara ve bunların yanı sıra spektaküler tüketim ve israf edilen zenginliğe ve olağan üstü boyuttaki tüketime dair sayısız örneğe tanıklık etmişlerdir. Ve tüm bunlar, sadece bir haber içerisinde geçebilir. Bu 'gerçeklik' sahnelerine, genel olarak TV ve sinema kültürünün başlıca ürünü haline gelen kurgulanmış ve epeyce dramatize edilmiş aşırılık temsilleri de dahil edilebilir. Bu *tele*-görselliğin bir sonucu, aşırılığın değişik olanaklarının insan deneyiminde toplanmasıdır. Aşırıyı görünür hale getiren ve aynı zamanda gündelik yaşam içinde bütünleştiren TV ekranının objektifi aracılığıyla bunun daha ötesine odaklanılır. Böylelikle aşırı, kültürün birbirine benzemeyen öğe ve biçimlerini *bağlama gücü* sayesinde, şimdilerde kültürel yaşamın ayırt edilebilir bir vektörü olduğu noktaya kadar baskın bir tema haline gelir.

Belki de 'gerçeküstü' sözcüğünün, şimdilerde yaygın biçimde gündelik deneyimin, görsel kortekse çarpan 'kopuk' görsel enformasyonun birbirine benzemeyen parçacıklarının keyfi art ardalığının bir sonucu olan yönünü betimlemek için kullanıldığı söylenebilir. Aslında, birbirlerine eklenmiş imgeleriyle Gerçeküstücülüğün sanatsal hareketi, birçok ba-

kımdan giderek daha fazla bağlanan bir dünyanın sonuçlarını sezdi. 'Popüler uç' diye adlandırılabilecek fenomenler bugün, çok sayıda bağlamda kök bulan aşırılığın istemsiz harmanlamaları arasında kristalize olur. Bu türden koşullar altında aşırı, kültür döngüsü içerisinde bir unsur, bundan dolayı da kültürel çalışmaların potansiyel bir nesnesi haline gelir.

Şimdilerde sahip olduğumuz hakim (maddi biçimleri fotoğraf, film, bilgisayar oyunları, DIY video / DVD ve 'normal' TV'nin yanı sıra sesli ve görüntülü internet yayını gibi şeyleri kapsayan) *tele*-görsel kültür, her ne kadar ilk bakışta kelimelerle ifade edilemezmiş gibi görünse de ekstrem sporlar ve aşırı (çoğu kez anti-) sosyal davranış biçimleriyle, gerçek aşırı şiddet ve zulmün stilize edilen imgelerinin üretimi ve tüketimi arasındaki bağlantıya dair baştaki imaya yol açar. DIY videosu *Bumfights*[3] ve Stil Movements Productions'ın filmi *Executions* (Arun Kumar, 2000) gibi eğlence ürünleri, bu fenomenin örnekleridir. Aslında, 'aşırılığın' şimdiki çeşitli program yapma tarzlarının temel niteliği olarak yer aldığını anlamak için gerekli olan tek şey, ana akım TV programlarına gelişigüzel bir göz atmaktır. Örneğin, *Jerry Springer Show* gibi, 'kocam, bakıcıyla yattı' tarzı ve 'spontan' bir karmaşanın eşiğinde olan sözlü tartışma ve saldırı görüntüleriyle itirafa dayalı chat şov formatından CCTV'de yakalanılan türden gerçek sokak şiddeti, sarhoşluk, soygun ve trafik kazası edimlerinin sergilenmesine kadar çeşitli türden 'kötü davranış temelli reality TV'lerin türevleri olan programlar söz konusudur. Bunların yanında asıl niyeti seyirciyi eşzamanlı olarak güldürmek ve kıvrandırmak gibi görünen, genç insanların çoğu kez kendilerini ya da birbirlerini fiziksel olarak yaralamalarıyla sonuçlanan (kelimenin tam anlamıyla) gülünç maharetlerini sergiledikleri (orijinal olarak MTV'de olan ve İngiliz karasal kamu hizmeti olan Channel 4'e hakları verilen) *Jackass* ve *Dirty Sanchez* gibi programlar da (bunların

basitçe 'komedi' olarak betimlenebileceğini sanmaktan gayretle kaçınıyorum) sayılabilir. Daha yakın zamanlarda Birleşik Krallık'ta karasal yayının prime-time şovu, *Ben Ünlü Biriyim Beni Buradan Çıkarın*, bir zamanlar ölçüsüzce ve anormal olarak görülen şeyin nasıl ana akım popüler TV'nin başlıca öğelerinden biri haline geldiğinin ölçütü olarak durur. Şovun katılımcıları bir Avustralya yağmur ormanı içerisinde kamp kurarlar ve kendilerine vücutlarını yılanlarla, farelerle ya da böceklerle kaplamak ve canlı, kaygan kurtlar ve balıkgözleri gibi 'iğrenç' hayvan parçaları yemek gibi sınavlar verilir. Bu sahne maskaralıklarının değişik biçimlerde kapıldığı ve seyircilerden ısrarla talep ettiği iğrenme, tiksinti, dehşet ve korku, özsel olarak içeriksiz ya da derinliksiz bir heyecana; kendinde amaç olan bir heyecanı hedefleyen yoğun bir sadomazoşist duyarlılığa oynar.

Bununla birlikte, TV kültürüne dair, aşırıyla ilişkiyi farklı bir biçimde bağlamlaştıran ve daha geniş bir kültürel etkinlik alanının göstereni olan başka örnekler söz konusudur. Bunların sadece küçük bir kısmını, resmi daha da genişletmek için kabaca açıklayacağım. Örnek olarak Channel 4 için yakın zamanlı bir prodüksiyon olan *Extreme Celebrity Detox / Aşırı Ünlü Detoksu*, gevşek bir biçimde 'alternatif terapi' biçimleri olarak betimlenebilecek, sözde tümü bir 'öz-keşif' niyetinde olan ve Şamanizm, Tao, Tai Chi ve diğer Batılı-olmayan idelerin 'yeni çağ' yorumları gibi şeylerle ilişkili olan bir dizi aktiviteyle meşgul olurlarken TV karakterlerini takip eder. Programın çeşitli yerlerinde katılımcılar duyusal yoksunluk epizodları yaşamak, halüsinojen karışımlar (Ayhuasca) kullanmak, kendi idrarını içmek, genital bölgelere takılan ağırlıkları kaldırmak ve tekrar tekrar kusmak için fazla miktarda su yutmak gibi deneyimler yaşarlar. Bu türden 'aşırı egzersizler' modern toplumdaki yaşamın sözüm ona zehirli etkilerini katılımcıların zihin ve bedenlerini 'sınırlarına' zorlayarak yok etmek için tasarlanan arındırıcı terapilerin bir parçası olarak

icra edilir. (izleyicilere aynı aşırı deneyimleri ekran dışında yaşamayı vaat eden 'alternatif' tatil paketlerinin detayları, kanalın web sitesinde eş zamanlı olarak reklam edilir.)

Beklendiği üzere aşırılığın kodları, kültürel incelemeye temas eder. Oxford Üniversiteli coğrafyacı Dr. Nick Middleton'ın yakın zamanlardaki iki belgesel dizisi, *Surviving Extremes* ve *Going to Extremes*'i düşünün. Middleton'ın antropolojik seyahat filmleri –kendileriyle genel yaşam koşullarının yanı sıra özellikle havanın Oxford'dan çok farklı olduğu yerleri kastettiği– 'aşırı yerler'e yaptığı yolculuklara dayanır. 'Bu hikâye' diye anlatır nette yayınladığı bir videosunda, 'dört tatsız çevreye –buz, kum, orman ve bataklık– yapılan dört gerçek yaşam serüveninin hikâyesidir... Projenin maksadı insanların fiziksel olarak uç bölgelerde nasıl hayatta kaldıklarını ve kendinizin aynı şekilde hayatta kalıp kalamayacağınızı görmektir.'[4] İkinci bölümde tehlikeli görevleri ve yerel insanların (bal toplamak için baş döndürücü sarp kayalıklardan aşağı doğru inmek gibi) kendilerine özgü diğer günlük etkinliklerini yerine getirmeyi deneyen şaşırtıcı derecede beceriksiz gezgin Dr Middleton'ı görürüz. Ama aşırılık doğrultusundaki bu dönüş, sadece eğitsel TV üzerinden popüler seyirciye ulaşma girişiminde gözler önüne serilmiyor, akademi içerisindeki antropolojik kültürel araştırma da bunun belirtilerini gösteriyor. Örneğin birer antropolojist olan Nancy Scheper-Hughes ve Lawrence Cohen'in California ve Berkeley üniversitelerindeki çalışmaları, enstitüleri tarafından 'Aşırı Araştırma' başlığı altında sunuluyor ve destekleniyor. Üniversitenin web sayfası, etkinliklerini bu bayrak altında detaylandırıyor ve sitede altında şu yazının olduğu insan gözünü açık tutan cerrah eldivenli bir el imgesi yer alıyor: 'Güney Afrika Cape Town'daki bir kamu morgunda, ailesinin rızasını almadan ölü bir genç adamın gözünü alan bir patolojist.'[5] Web sayfasının üstündeki bu imge, Luis Bunuel'in gerçeküstü baş-

yapıtı *Un Chien Andalou / Endülüs Köpeği*'ndeki göz kesme sahnesini hatırlatır ve açıktır ki bu (gerçekten skandal ya da korkutucu olan tek şey, ilgili ailenin rızası olmaksızın organın saklanması olsa dahi) kasıtlı olarak dehşet vericidir. Scheper-Hughes ve Cohen'in yasadışı organ trafiğinin 'neo-yamyamcılığı' diye adlandırdıkları şey üzerine yaptıkları çalışma, kendinde sansasyonelcilik değil elbette, ben de bu çalışmanın önemini ve entelektüel etkinliğini sorgulamıyorum. Yine de bu, 'bilimsel' kültürel incelemenin aşırının popüler anlayış ve biçimleriyle kesişimini gösteren bir şeydir. Bu araştırmacıların kendileri aşırı tarafından etkilenmiş gibi temsil edilseler dahi onlar, 'öğrencilerinin, meslektaşlarının ve hatta kendi ailelerinin idrak edebildiklerinden ya da etmeyi dileyebileceklerinden çok daha ücra çok daha zahmetli yer ve koşullar için yola koyulan profesörler' olarak tarif edilirler. 'Onlar sadece tuhaf yerlere yürümüyorlar ama aynı zamanda berbat, içler acısı ve tehlikeli durumlara doğru yol almaktadırlar.' Şimdi bir düzeyde tüm bunların aşırılığın yaygınlığından çıkar sağlama girişimi olduğu açıkken benim söylemek istediğim daha ziyade bu çalışmanın geçerliliğinin ve öneminin her şeyden önce medya kültürü tarafından verilen 'kültürel aşırı'daki yatırımına ve onu önceden anlamasına bağlı olmasıdır.

Tüm bu örneklerin kolektif olarak resimlediği şey, 'kültür devri' diye adlandırılan şeyin nasıl aşırılık doğrultusunda bir eğilim gösterdiği ve betimlediği kültürel sürecin kuramsal aşkınlığına dair bir beklentinin olmayışıdır. Kültürel kuram, çözümleme ya da 'kültürel çalışmalar' –bu tür kitapların hakkında konuştukları şey her ne ise– gelecekte, burada betimlemeye giriştiğim *tele*-görsel kültürün içerisindeki yerleşmişliğinin sonuçlarını hesaba katmak zorundadır. Bu kültür içinde insanların büyük bir çoğunluğu için bilgi, büyük bir gösteri meselesi haline gelmiş ve gündelik deneyim ve ilgiler onun kendisinden ürettiği imgelerle dolayımlanmıştır. Doğa ve kül-

tür, eğitim ve eğlence ya da çalışma ve oyun gibi şeyler arasındaki geleneksel kavramsal ayrılmalar aşındığında kuram da *içerisinden çıktığı kültürün yüzeyleriyle* olan ilişkisinin sonuçlarını ve koşullarını yeniden düşünmeye ihtiyaç duyacaktır.

Dördüncü İmge: Eleştiri

Belki de tüm aşırı fenomenler arasında sadece biçimsel ve yüzeysel benzerlikler söz konusudur ve dolayısıyla her birinin –sözgelişi sansasyoncu TV kültürünü ve onun toplumdaki işlevini, TV endüstrisinin politik-ekonomik bağlamlar içerisinde açıklamak; ya da kimlikleri boş zaman etkinliklerine katılmakla tanımlanan grupların alt-kültürel *habitus*unu anlamak; ya da tüketimin ve bununla ilgili olarak tüketici duyarlılıklarının estetik yönleri üzerinde düşünmek gibi– tam anlamıyla sınırlı bir bağlam içerisinde sınanması gerekir. Bunların tümü, aşırılığı ele alan kültürel çalışmalar için olanaklı doğrultulardır. Bahsi geçen aşırı kültürün tüm örneklerinin –buraya eklenebilecek başka sayısız örneğin– ancak medya kültürüne baştan başa saçıldıkları ölçüde asli anlamda ortak bir şeyleri olacağına dikkat çekilebilir ve burada söz konusu olan şey, gerçekte medya kültürünün aşırı *denilen* fenomenler dizisinin temsilinden daha fazlası değildir. Ve eğer böyleyse o zaman bu sözüm ona 'aşırı kültür'ün kolaylıkla kendilerine gönderilebileceği iyi tesis edilmiş çeşitli söylemsel çerçeveler ve hem kitle medya kültürünün hem de popüler kültürün işlevi, tüketimi ve üretimi hakkında bitmez tükenmez bir tartışma söz konusudur. Burada bu türden çözümlemelerin nasıl sonuçlanabilecekleriyle ilgili detayları uzun uzadıya anlatmak için yeteri kadar yer yok. Bununla birlikte geleneksel eleştirinin aşırıyla olan ilişkisi üzerinde kısaca durmak isterim.

Burada herhalde aşırı kültürün tüketicilerini baskı altına aldığını ve zihinlerini karıştırdığını öne sürecek olan Marxçı ideoloji eleştirisinden aşırı popüler ve medya kültürünü, tüketiminin nasıl yaratıcılığın ve otonominin bir dışavurumu olduğuna dair eleştirel bir kutlama biçimleri üzerinden hegemonyaya yönelik bir mücadele sahnesi haline getiren Gramscici çözümlemeye kadar bildik yaklaşımlar da sıralanabilirdi. O halde bu türden kaynaklardan hareketle aşırı kültürün katılımcılarının ve tüketicilerinin ya kültürel olarak aldatıldıkları ya siyasal olarak savaşçı ve direnişçi oldukları ya da kültürel öz-belirlemenin yaratıcı failleri oldukları ileri sürülebilir. Örneğin John Fiske'nin popüler kültüre dair açıklamaları, tipik olarak bu üç konumun tüm unsurlarını bir araya getirir ama özellikle tüketicilerin üretici biçimindeki yaratıcılıklarını müdafaa eder ve ölçüsüzlüğü popüler kültür tanımı içine alır:

> Popüler hazlar her zaman için ezilenlerinkiler olmalıdır, muhalif, kaçamak, utanılacak, kaba ve dirençli öğeler barındırmalıdırlar. İdeolojik uyumculuğun öne sürdüğü hazlar, yumuşatılmış ve hegemoniktirler; popüler hazlar değildirler ve bu hazlara karşıt olarak iş görürler. (1989: 127)

Son yirmi ya da daha fazla yıldır baskın olan popüler kültür ve medya kültürü çözümlemesi, bunların biçimleri tarafından eklemlendiğinden kimlik ve iktidar yapıları, gençlik, cinsiyet, cinsellik, etnisite ve ırk gibi konuları ele almak için bu temel konumların varyasyonlarını kullandı. Okuyucuya burada sadece şunu hatırlatmak isterim: böylesi eleştirel kültür söylemleri açıkça, kolayca ve mantıklı olarak –belki gençliğin çocuklaşması, kültürel 'seviyesizleşme' ya da şöhretin rolü gibi tartışma konularını hareket noktası alarak– benim 'aşırı kültür'e ait olduklarını teşhis ettiğim çağdaş biçim ve fenomenlere doğru genişleyebilir. Yine de aşırı kültüre yönelik böyle yaklaşımların gösterebileceği kavrayış gücü nasıl olursa olsun aşırı kültürün

kendisine dair eleştirel açıklamanın bu haliyle aşırıya *açık* kalışını, bırakın temin etmeyi, ima dahi etmezler. Ayrıca aşırının tatmin edici bir açıklamasını gerçekten istiyor muyuz ve böyle bir şey bekleyebilir miyiz? Hiçbir zaman tümüyle açıklanmayacağını beklemenin bir anlamı var mı? Her şeye rağmen felsefi bir biçimde konuşacak olursak aşırı, alabildiğine irrasyonel bir figürdür; dolayısıyla kuramın da onu bilme girişimlerinde ona doğru gittiği için *kendi sınırıyla karşı karşıya gelmesi* gerekir. Bu tam da Bataille'ın, 'gülünç' Hegel 'özeti'nde, onu yapmakla suçladığı şeydir: 'Sanıyorum Hegel uç sınıra dokundu... Hatta sistemi [ondan] kaçmak için kurduğunu sanıyorum... Hegel tatmin olur ve uç sınıra sırtını döner' (Bataille 1988: 43; Derrida 1978: 251-76 içinde tartışıldı).

Aşırıya *açık* kalmak, kuşkusuz önemli bir anlamda her bir kültürel tezahüründe –'yaparken', 'katılırken', 'izlerken' ve 'tüketirken'– ona yönelik her makul, rasyonel açıklamadan daha muazzam bir 'yakınlığın' olduğunun farkına varmak anlamına gelir. Bugünün kültüründe aşırının sürdüğü hüküm, sözgelişi tamamen sosyolojik terimlerle, *açıklanmaya* girişilseydi o zaman bu –aşırılığın ve ört bas etmenin bir tür yadsınması ve iyileştirici bir rasyonalizasyonu– tam anlamıyla aşırı *pahasına* olurdu. Fenomene dair böyle bir anlayışın bedeli ister istemez onu bir nesneye indirgemek gibi bir bedelle sonuçlanır. İzin verin bir çift örnek sunarak bunu izah etmeye çalışayım.

Zygmunt Bauman berrak bir şekilde, çağdaş toplumsal öznenin yeni ve daima yoğun sansasyonlara yönelik sonu gelmez arayışında en başta açık hale gelen tüketici kapitalizminin koşulları altında üretilen öznelliğin karakteristikleri üzerine yazar. Bauman'a göre tüketici kültürü, 'sansasyon toplayan' bir özne üretir (1997: 146). Aşırı kültür başlığı altında kapsanabileceklerin büyük bir kısmı yenilik, heyecan ve yoğunluğa yönelik arzunun bir sonucudur. Bu, sadece tüketici kapitalizminin onu tatmin etmek niyetiyle kültürel

metalar sağlayarak hizmet ettiği bir arzu değil ama beklenen olası hayalkırıklığı, tüm sürecin bir etmeni olduğundan, bilfiil süratlendirdiği bir arzudur. "Daha, Daha, Daha!" arzusu, doğası gereği ölçüsüz ve doymak bilmez bir arzudur. Tatminsizlik ve can sıkıntısı, tüketim döngüsü içine inşa edilirler ve ancak, sadece 'yeni, ilerletilmiş' ürünlerin yerine getirmeyi vaat edebileceği daha da heyecan verici ve gerilimli sansasyonlar aracılığıyla kendilerine hitap edilebilir– bu yüzden biz, estetize edilmiş yüksek tüketicilik çağında yaşıyoruz. Daha büyük ve daha hızlı arabalar, daha şiddet dolu filmler, yeni porno tarzları, daha heyecan verici lunapark aletleri, happy-hour cümbüşleri ve her türden aşırı TV şovu, bunların tümü, stilize edilmiş bir yüksek tüketicilikle bir arada doğan 'resmi' aşırı kültürün bir parçasıdır. Ancak kimi sözüm ona ihlal edici kültürel pratikler, değişen kültürel normlar, değerler ve standartların arasında ilerleyen ana akım tüketici kültürünün bir parçası haline geldiğinden yukarıda belirttiğim gibi diğerleri de hiç durmadan 'katılımcıları'nı hukukun yanlış tarafında konumlandırırlar. Bundan dolayı aşırı kültür olarak adlandırdığım şeyin ana öğesi oldukça mantıklı bir biçimde kültürel kriminolojinin yetki alanı içerisine giriyormuş gibi görünüyor. Sözgelişi Mike Presdee (200) ve Keith J. Hayward (2004) gibi kültürel kriminolojistlerin yakın zamanlı çalışmaları, kültürel yaşam ve suçluluk –kentsel çevre, popüler kültür, medya kültürü ve kendi başına düşünüldüğünde– tüketicilik tarafından eklemlendiğinden bunlrın anlam ve davranış bakımından nasıl birlikte dokunduğunu açıklamaya yönelik girişimlerinde (kriminoloji içinde) kriminal öznenin duygusal yaşamının geri dönüşünü gösterirler. Kültürel kriminoloji hakkında konuşurken Hayward suçun, 'varoluşsal bir tutku ve heyecan arayışı' olarak anlaşılması gerektiğini söyler.

Bu yaklaşım, kriminoloji içerisinde radikal bir yaklaşımken ve benim görüşüme göre bugünün gençliğinin suçlulu-

ğunun neden özellikle (örneğin Presdee'nin 'suç karnavalı' başlığının önerdiği gibi) aşırı biçimler aldığına hakikaten faydalı bir bakış getirirken bu söylem, *kendisinin aşırıyla olan ilişkisinin doğası* üzerinde durmaz. Kültürel kriminolojistlerin (bırakın Presdee ya da Hayward'ı) bunda yalnız olduklarını değil, daha ziyade bunun, aşırıyla olan ilişkisi düzeyinde *her* eleştirel söylemin sorunu olduğunu öne sürüyorum. Genel olarak durum kültürel kriminolojistlerin iddia ettiği gibi suçluluğun kalbindeki ihlal heyecanı ve bunun onu duygusal bir düzeyde çağdaş popüler ve tüketici kültürünün ruhuyla birleştirmesi durumuysa, o zaman bu aynı zamanda kriminolojik söylemin kendisinin *yine de* aşırıyla olan ilişkinin *bir diğer imgesi* olması durumudur ki, bu imge kriminal ihlalin 'gerilimli' ve 'heyecan verici' ediminde gerçekleşir. Kriminaller ve kriminolojistler, tabiri caizse suç ortaklarıdır.

Mukayese edilecek olursa herhangi biri, sosyolojik bir tarafsızlıkla ister porno yıldızı Annabel Chong'un 251 kişinin katılımıyla rekora ulaşan toplu seks çekimi 'üzerine' bir belgesel film izlesin, ister olayın kendisine katılmak için yapımcılara yaptığı başvuru kabul edilmiş fanlarından biri olsun, böyle bir 'tüketici' her iki durumda da 'aşırı'yla, kanıt olarak sunulan fenomenle ilişkili olarak konumlandırılır.[6] Belki bu uç bir tez, hatta sırf bir parodi ve çirkin bir imge olabilir ama yine de aşırı kültürün nasıl her zaman için bir aşırılık imgesini bir sonrakine bağlayan bağlantılara dair bir mesele olduğunu dışa vurur. Buna rağmen ben bunun materyalizmi, mantıksal sonucuna götürmenin bir neticesi olduğunu iddia ediyorum.

Beşinci İmge: Aşırı Kuram

Benim tam da burada öne sürdüğüm şey, farklı kültürel kayıtlarda açık hale gelen 'uç fenomen'lerin *bağlantılılığının* inşası olarak bir aşırı kuramına yönelik özgül bir imgedir: mad-

deselliği, olanaklı tüm imgelerinin bağlantılılığı ile verilen bir kuram imgesi. Tüm 'imgelerin' her halükârda 'fenomenler' olduğunu ya da bunun tam tersini ileri sürüp sürmediğimiz en nihayetinde tartışmaya açık bir konudur. Benim önerdiğim kuram her koşulda daima kültürün yüzeylerini iyice okuma meselesidir; basitçe, başka hiçbir kökeni yoktur. Ve benim 'eleştiri' başlıklı bir önceki 'imgem', kuramsal teşebbüsün belli bir noktada ya da bir diğerinde, tüm kuramsal düşünümün bu temel koşulunu –çoğu kez çağdaş kültürün küçük bir kısmı, 'X' üzerine bir teze ya da pozisyona vararak– nasıl ihmal etmeye başladığını göstermeye adandı. Bazı durumlarda bunu aynı eksende olduğu Marksist materyalizme zıt olarak yapar, sanki kuramın kendisi bir şekilde, Marksist materyalizmin toplumda iş başında olan maddi güçler olarak 'hükmeden fikir'lere yönelik çözümlemesine tabi değilmiş gibi. Bu son kısımda Bataille'ın aşırıyı kuramlaştırmasının, onun düşünmesinin, aşırıya dair bir kuramla kendisine ait 'aşırı kuram' olarak adlandırılabilecek şey arasındaki yarığı kapattığı ölçüde bu çelişkiye başka bir yoldan göğüs gerdiğini öne sürmek istiyorum. Başka bir deyişle onun yazılarında, kültürü bir bütün olarak içine alan bağlantıların kesişme noktasında kuramın içkinliğinin ve bunun yanı sıra kuramın 'olanaklının uç sınırı'nı, aşkınlığın imkânsızlığının *deneyimi* olarak nasıl deldiğinin farkına varırız. Aslında Bataille, Marksizmin tüketim üzerinde üretime verdiği önceliği tersine çevirse de materyalizme sadık kalır.

Bataille'ın yazıları, aşırılık ve (ölüm, kurban, kahkaha, erotizm, arzu vb. gibi) çeşitli antropolojik tezahürleri üzerine aralıksız bir düşünce dizisini içerir. Ona göre kültürün çeşitli tarzlarda kilit belirleyeni, her zaman için aşırılığın tüm biçimlerinde uygun düştüğü *artık* meselesidir. Bununla birlikte bu noktada sadece, Bataille'ın aşırının kuramının ana fikirlerinin, aşırı kültürün çağdaş fenomenleri üzerinde nasıl bir etki oluşturabileceğine dikkat çekebilirim. Bataille'ın kendisi, modern

'popüler' kültür ya da medya kültürü üzerine yazmadı– bu terimler çağdaş kültürel çalışmalarda geniş ölçüde, on sekizinci yüzyılın ortaları civarında doğan ve çoğu kez kırsal yaşamdan endüstriyel merkezlerdeki yaşama göçlerle ilişkilendirilen ortak yaşam biçimlenimlerine gönderme yapmak için kullanılır. Onun modern kültür üzerine eleştirel perspektifi, temel olarak modern öncesi fenomen ve deneyimlerin çeşitlilik modellerine dair yarı-antropolojik ve kimilerinin farazi diyebileceği çözümlemelerde kök bulur. Bununla birlikte kapitalist öncesinden kapitalist kültürlere ve toplumlara geçişi, harcamanın (*dépense*) 'genel ekonomileri' –enerjinin ölçüsüzlüğü ya da artığı– dediği şeyden dar üretim ve (sermaye) birikim ekonomilerine kaymak açısından kavrayışı yine de geç kapitalizmin, benim tanıladığım *tele*-görsel kültürünkiler de dahil olmak üzere, kültürel fenomenlerini anlama girişimiyle ilgilidir.

Bataille'ın tahayyül ettiği kadarıyla hayati öneme sahip olan bu *artık*, üretken endüstriyel emeğin semeresi olarak değil ama daha ziyade, dünyanın yüzeyine düşen güneş enerjisinin artığıyla aynı tarzda, sadece verili bir madde olarak varolur. Aslında bu, doğal dünya üzerine kozmolojik bir tez olduğu kadar, Bataille'ın öncelikli olarak *harcama* biçimleri olarak anladığı pratiklere sahip kültürlerin biçimlenimi üzerinedir (Böylece Bataille hemen, 'aşırı hava'yı, kurbansal infazları, 'mutant'ları, yaşamın evrimini vs. 'bağlayan' bağlantılar sezinleyecekti). Yaşam kesin bir biçimde güneşin enerjisiyle meydana gelir ve Bataille, verdiği artığın harcanması *uğruna* her durumda kökensel olarak *yaşandığını* ileri sürer. Bundan dolayı, Hegelci-Marksist düşünceye dair meşhur ters yüz edişinde, tüketme/harcama ihtiyacının, üretme/biriktirme ihtiyacının önünde olduğu ifade edilir. Bataille'a göre üretken olmayan harcama, meta kapitalizminin yükselişiyle genel bir baskıya maruz kalır ve bu, o zamandan beri yeniden üretim gücünü ve sermaye birikimini korumak için tesis edilen

hâkim burjuva elitinin değerler sistemine karşıt bir sav olarak görülmeye başladı. Ancak toplumun Marksist siyasal-iktisadi eleştirisi, başlıca referans noktaları olarak –piyasa mübadelesi, talep, kıtlık, emek değeri, birikim ve bilhassa fayda– kabul ederken Bataille'ın 'güneş enerjili' ya da 'genel ekonomi'si, 'faydasız' ya da 'mutlak' harcama nosyonunu işin içine sokar ve bunun her kültürün ve her toplumun öncelikli belirleyicisi olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle bu, toplumun ona özgül kimliğini ve yapısını veren 'israf', ya da daha tam bir biçimde 'sarfiyat' (bakiyesiz israf) kapasitesidir.

Modern öncesi toplum ve kültüre dair kısmen uydurma bir açıklama temelinde yükselen bu rasyonalist siyasal iktisat eleştirisi, hiç kuşkusuz eleştiri konusu olabilir– ama ne yazık ki burada buna yer yok.[7] Bu noktada belirtmek istediğim şey sadece, Bataille'ın, (kendi örneklerinden alıntılamak gerekirse) 'lüksün, yasın, savaşın, ibadetlerin, sapkın cinsel etkinliğin, sanatların, gösterilerin, oyunların kısıtlayıcı abidelerin oluşturulması' gibi 'bir sersemlik hissi yaratmak için olabildiğince enerjinin israf edildiği' biçimlerde üretken olmayan harcamaya tanıdığı önceliğin, aşırı kültürün yukarıda betimlediğim fenomen ve biçimlerinin birçoğunu sezmek için iyi hazırlanmış gibi göründüğüdür (1984: 118-19). Ve örneğin genel olarak insan varoluşunu "'nedensiz' bir kutlama – kahkahanın, dansın, âlemin, itaatin reddi ile amaçları, mülkü ve ahlakı düşünmeyi küçümseyerek bir kenara bırakan– sözcüğün tam anlamıyla bir kutlama" (1992: xxxii) olarak tanımladığında ve "kişi kendisini bütünüyle kaybetmeyi arzuluyorsa bu, bir Baküs şenliğinin devriminden başlamakla olanaklı olur" (1998: 23) diye yazdığında, ister istemez insanın aklına çağdaş popüler kültürel etkinlikler çokluğunun Baküsvari boyutu gelir.

Bununla birlikte Bataille "harcama" teriminin özellikle "yatırımın, olabildiğince büyük olması gereken bir *kayba* vurgu yapıldığı" (1985: 118) etkinlikler için kullanıldığı noktasında da oldukça açıktır. Bunu akılda tutarak bir yandan aşırı-

nın çağdaş kültürde sürdüğü hükmü, tüketici kapitalizminin baskı altında tutmayı sürdürdüğü (ahlaki paniklerinde, keyfi yasaklamalarında ve mahkûm edişlerinde ve asi davranışlarının ve saldırgan pratiklerinin "kavranamayışında" yansıyan) ölçüsüzlük ısrarını dışa vuran bir tür körü körüne yoklama olarak görebilirdik. Diğer yandan, sınamakla ilgilenilebilecek aşırı kültürel pratiklere dair herhangi bir örneğin böylesi bir *saf* kaybı meydana getirmekte "başarılı olduğu" meselesi müphemdir. Bataille'ın öngöremediği şey, girişimci kapitalizmin, onun tanıladığı ve üzerine kapitalizmin eleştirisini inşa etmek istediği üretken olmayan harcama ve ölçüsüzlük ısrarına kendini uyarlama, hatta onu ekonomik olarak sömürme, metalaştırma ve ona bir endüstri şekli verme becerisidir. Ve bugün kapitalizmin bu meşhur iyileştirici kapasitesi, popüler kültürün vahşi ölçüsüzlüklerinin çağdaş metalaştırmalarında açık değil mi? Bir an için son zamanlardaki 'Ekstazi kültürü' (ki, bu isim zaten Bataille'ın ana temasının bir "parodi"sidir!) fenomeninin moda ve pop müzik ürünlerinden şişe su pazarı ve Ibiza tatil paketi görüntülerine –"markalaşmış" ekstazi haplarının kendileri şöyle dursun– bir dizi biçimde nasıl metalaştırıldığını düşünün.

Bataille, girişimci kapitalist toplumdaki üretken olmayan harcamayı kuşatan bu paradoksu – şöyle ki, [kapitalizm] bu harcamaya kendini uyarlar ancak aşırılıklarının hiçbir zaman yeterince aşırı olamamaları anlamında 'başarısız olur'– öngörememesine rağmen yine de bunu kuramsal bir sorun ve hatta bu biçimiyle kuramın özgül sorunu olarak teşhis etmiştir. Muhteşem yapıtı *The Accursed Share*'ın (1995) önsözünde, yer alan fazlasıyla kuramsal projeye başvurulabileceğinden, kendi 'üretkenlik' çözümlemesinin paradoksuna dikkat çeker. Bataille, öteden beri enerjinin 'sadece israf edilebileceğini' öne sürmek isterken, kendi entelektüel çabalarının bir ürünle, yani bir kitap ya da bir tezle sonuçlanacağı gerçeğinden kaçamayacağını söyler:

> Bu ilk önce güvensizliği davet eder *ama* ya herhangi bir beklentiyi karşılamaktan ziyade tam olarak itici olan şeyi sunmak daha iyiyse?.. zihni dürten şiddetli hareketi, ani ve şok edici olanı... Beklentilere arkamı dönmeden kavramları dünyanın hareket özgürlüğüyle aynı hizaya yerleştiren *aşırı özgür düşünceye* sahip olabilirdim. (1995: 11, vurgular bana ait)

Burada, Bataille'ın aşırıyı düşünme biçimine gönderme yaparak göstermeye çalıştığım şey, kuram için gerçekten tehlikeli olsa da, nesnesiyle olan akrabalığının farkında olması; Bataille'ın ifadesiyle 'aşırı özgür düşünce'yi hedeflemesi gerektiğidir. Ancak pratikte bu ne anlama gelir? Bana göre bu, kültürün kendisinden doğduğu özgül ölçüsüzlüklerle kuramın beklenmedik eklemlenmelerine açık olmak anlamına gelir (örnek olarak son zamanlardaki bir çalışmamda modern kültürel kuramın ve felsefi düşüncenin uyuşturucu ve sarhoşluğun içerisinde biçimlendikleri daha geniş bir kültür bağlamında nasıl görülmeleri gerektiğini soruşturdum).[8] Belki de kültürel çalışmalardaki tüm serüvenler, kuramın kültürden başka bir şey olmadığı ve tüm kültürün de 'yaşamın coşkusuna dönüşen enerji taşkınlığı' (Bataille, 1995: 10) olduğu fikri üzerine düşünmelidir.

NOTLAR

1 [İngilizce metindeki *extreme* sözcüğünü/kavramını, hem "aşırı" hem "uç" sözcükleriyle karşılamak olanaklı olduğundan bağlama göre karar vermeyi daha uygun gördük ve her iki sözcüğü de, *extreme*'i karşılamak için kullandık. Ayrıca bazı yerlerde yazarın yaptığı kelime oyunlarının daha net anlaşılması için kavramı olduğu gibi bıraktık. –Çev. n.]

2 [Güney Londra'da ortaya çıkmış uç bir eğlenme biçimi. Kabaca herhangi birine, haberi olmadan tokat atmak ve bunu görsel olarak kaydedip paylaşmak biçiminde tarif edilebilir. –Çev. n.]

3 [Evsizleri para karşılığında dövüştürmek ve bunu görsel olarak kaydetmek. –Çev. n.]

4 Bu video, www.geog.ox.ac.uk/staff/nmiddleton.html"den izlenebilir. Laf arasında buna ilaveten iki kitap mevcut: *Surviving Extremes* (Pan 2003) ve *Going to Extremes* (Pan 2004).

5 *Bkz.* www.berkeley.edu/news/magazine/summer_99/feature_darkness_scheper.html.

6 Okuyucuyu Gough Lewis'in Chong'un kariyeri üzerine olan belgeseli, *Tha Annabel Chong Story*'ye (1999) yönlendirmek isterim.

7 Kısa ve öz bir tartışma için *bkz.* Goux (2990: 206-24)

8 *Bkz.* Boothroyd (2006)

KAYNAKÇA

Bataille, Georges (1985), *Visions of Excess*, trans. Allan Stoekl, Minnesota: Minnesota University Press.

Bataille, Georges (1988), *Inner Experience*, trans. Leslie Boldt, New York: State University of New York Press.

Bataille, Georges (1992), *On Nietzsche*, trans. Bruce Boon, New York: Paragon House.

Bataille, Georges (1995), *The Accursed Share. Vol. 1*, trans. Robert Hurley, New York: Zone Books.

Bauman, Zygmunt (1997), *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge: Polity.

Boothroyd, Dave (2006), *Culture on Drugs: Narco-Cultural Studies of High Modernity*, Manchester: Manchester University Press.

Derrida, Jacques (1978), *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London: Routledge.

Fiske, John (1989), *Understanding Popular Culture*, Boston: Unwin Hyman.

Goux, Jean-Joseph (1990), 'General Economics and Postmodern Capitalism', in Allan Stoekl (ed.), *On Bataille*, New Haven, CT: Yale University Press, pp. 206-24.

Hayward, Keith J. (2004), *City Limits: Crime, Consumer Culture and the Urban Experience*, London: Glasshouse Press.

Presdee, Mike (2000), Cultural Criminology and the Carnival of Crime, London: Routledge.

Whybrow, Peter C. (2005), American Mania: When More Is Not Enough, New York: Norton.

16.

BİZE BİR SIR VER

Kültürel Çalışmalar ve Sır

Clare Birchall

Bugünlerde nereye baksam sırlarla karşılaşıyorum. İkinci Körfez Savaşı'nı kuşatan olaylara işaret eden sadece ben miyim, yoksa sırlar zinciri ya da bir gizlilik iklimi mi?

- **Gizli İstihbarat:** Bir muhbir İngiliz istihbaratına Saddam Hüseyin'in kitle imha silahlarını kırk beş dakika içerisinde ateşleyebileceğini söyledi. Bu hükümete savaş durumunda fayda sağladığı kanıtlandığında her nasılsa bu sır bir resmi evrakta yer bulabildi – artık bir sır değildi.

- **Sırları teslim etmek:** 22 Mayıs 2003'te Charing Cross Hotel'de silah müfettişi Dr. David Kelly, bir öğle çayı için gazeteci Andrew Gilligan'la buluştu. Bunu, hükümetin dosyada ifşa etmeye karar verdiği gizli istihbaratın bir kısmının, özellikle de şu 'kırk beş dakika' iddiasının, geçerliliğine ikna olmayan Savunma İstihbarat Birimi'nden (SİB) bazı insanlara gizlice vermesine izin verdi.

- **Daha fazla ifşa**: Gilligan bu sırrı BBC Radio 4'un 29 Mayıs 2003'teki *Today* programında yayınladığında kaynağının ismini vermedi. Hükümetten gelen baskıya rağmen Gilligan, başbakan Tony Blair'ın ve ardından iletişim ve strateji yöneticisi Alastair Campbell'ın Irak işgalini daha kabul edilebilir hale getirmek için dosyayı 'daha tahrik edici hale getirdiği' iddiasının arkasında kimin olduğunu açığa vurmayı reddetti. 30 Temmuz'da Kelly nihayet, hikâyede kendi dilinin de biraz bulunduğunu fark ederek Savunma Bakanlığı'ndaki (SB) müdürüne kendisini muhtemel kaynak olarak ileri sürdü. Gazetecilerle hiç de karakteristik olmayan bir soru cevap oyununda Kelly'nin ismini veren Savunma Bakanlığı'ydı.

- **Kuşkulu bir sır**: Kelly'nin bunun sonrasında gerçekleşen ölümüne koyulan intihar hükmü, komplo teorileri çemberinde (ve daha ötesinde) şüpheyle karşılandı. Üç tıp uzmanının *Guardian*'daki mektubu, verili belirtiler ışığında Kelly'nin ya bilekleri kesildiği için ya da aşırı dozdan ölmüş olabileceği konusundaki şüpheleri ortaya koyacaktı. (Halpin ve diğerleri, 2004)

- **Gizli noktalar**: 13 Aralık 2003'te Saddam Hüseyin, kendi memleketi Tikrit'ten on mil uzaklıktaki bir çiftlik evinde, (altı ila sekiz ayak derinliğinde keçe, tuğla ve tozla dolu bir örümcek deliğinde bulundu. Gizli istihbaratçılardan alınan tüyonun ardından ABD piyadeleri tarafından tutuklandı.

- **Sızan sırlar**: Nisan 2005'te, Birleşik Krallık hükümetine, Irak'taki savaşa gitmeden önce adalet bakanı tarafından verilen gizli bir adli ihbar basına sızdırıldı. İhbar, bir hafta önce Parlamentoya sunulan versiyonun aksine, ikinci BM güvenlik kararının yokluğunda Irak Savaşı'nın meşruluğu hakkında oldukça kararsızdı.

- **Gizlilik protokollerini görmezden gelmek**: George W. Bush ve işbirlikçileri, aldatıcı CIA analizlerini atlatıp taze istihbarat almayı tercih etmeleriyle biliniyorlardı. Bu yoldan edindikleri sırlar, ihtiyaç duydukları şeye CIA Merkezi Langley'den yayılan çözümlenmiş veriden daha uygundu. Langley'deki ajanlar bu materyali elde edinceye kadar basına zaten sızdırılmıştı. Bunun güvenilmez olduğuna yönelik protestoları, düzeltmelerin ve yazım hatalarının çoğu gibi havada kaybolup gitti.

- **En çok aranan**: 2006'nın ortaları gibi Usame bin Ladin, tarihteki en geniş izleme ve istihbarat operasyonundan gizlice saklanmayı sürdürüyordu. FBI'nın 'En Çok Arananlar' sitesinde bin Ladin'in yeri (solak olduğunu ve bastonla yürüdüğünü bilmelerine rağmen) 'Bilinmiyor' olarak yazılmıştır.

Şüphesiz bu sırların birçoğuna, bunlar sır olarak sayıldığı dönemde vakıf olamadık. Ancak çoğu kez başka bir şey –yani toplumsal bir bilgi– haline geldiklerinde onlar hakkında bir şeyler duyacaktık. Bu sırları herhangi bir zamanda gerçekten bilip bilmediğimiz ya da tecrübe edip etmediğimiz sorusunun cevabını kışkırtacak biçimde yine ancak ortaya çıktıklarında alabilecektik. Buna ek olarak gizliliğin her yerde olması bakımından şimdiki konjonktürün bir diğerinden farklı olup olmadığını da sorabilirsiniz. Kimi zaman öyle görünse de, *gerçekten* hiç olmadığı kadar çok mu sır söz konusu? Özellikle saklı olanı ölçmenin olanaksızlığı sebebiyle bu absürd, desteksiz bir iddia olabilir. Ama madem ki biz bir konjonktür –kültürel ve ekonomik 'olaylar'ın münferit bir kümelenmesi- hakkında konuşuyoruz, gizliliğin şimdiki kümelenmeyi nasıl şekillendirdiğini ve onun tarafından nasıl şekillendiğini görmenin kesinlikle ilgi çekici olacağını söyleyebiliriz.

Aslında sırlar ve gizlilik, son yıllardaki birçok olayın merkezindeymiş gibi görünüyor. Özellikle de sırların istihbarat dairelerindeki dolaşımı yakından incelenmeye başlandı. George Tenet'nin 2004 yılında CIA'dan istifası, kısmen Irak'taki kitle imha silahları konusunda ABD'nin sahte istihbaratı kabul edişini soruşturan komisyon raporunun sezilmesiyle gerçekleşti (Borger 2004). Benzer şok dalgaları, açıkça daha eleştirel olan Butler Teftişi'nin ardından Birleşik Krallık istihbarat dairelerinde de hissedildi. Hükümetin Saddam Hüseyin'in kitle imha silahları konusundaki iddiasının oldukça kamusal bir biçimde sorgulanmasının ardından İngiliz Gazeteci Andrew Gilligan, istihbaratın neden (daha hatasız olmak yerine) daha gizli olmaya önem verdiğini sorgulmaya başladı. Gilligan'ın BBC sonrası araştırmasında –Birleşik Krallık Channel 4'ü 'Do Our Spies Sex it Up?' başlıklı *30 Minutes* programının yayınında (2004) – görüşülen şahıslardan biri, "en iyi bilginin gizli bilgi olduğu fikrinin palavra olduğunu" ifade ediyordu. Bu, Gilligan'ın istihbaratın siyasi amaçlar için nasıl kullanıldığıyla –ya da tartışmaya açık argo biçimini kullanırsak nasıl 'tahrik ettiği'yle (sexed up)– ilgilenmeye devam ettiğini göstermektedir. Gilligan'ın belgeseli gazetecilerden farklı olarak Parlamento ve kamuoyu açısından oldukça esrarlı olan İngiliz gizli servislerine saldırmayı sürdürdü.[1] Gilligan, güvenilmez gizli istihbarat uyarınca sert politika yapmanın geçerliliğinden ciddi bir şekilde şüphe ediyordu.

Bu yazı, bu gizlilik ikliminde düşünüldü ve hesap verme ve meşruluğa dair sorduğu sorular, sadece şu sırları tutanlara ve kullananlara değil, bir şekilde bu gizlilik ekonomisinin araya kattığı hepimizdire. Gizlilik, önemli bir "yeni kültürel çalışmalar" temasıdır, çünkü bizi, bilginin (başkalarınca ya da bizim tarafımızdan) sunulma biçimi hakkında bazı sorulara iter. Sır, bizim sadece ifşanın hangi ideolojik kullanımlara tabi tutulduğunu değil, aynı zamanda gizli bilginin statüsünün ne olduğunu ve bilginin genel olarak ne olduğunda na-

sıl karar vereceğimize yönelik olarak bunun ne anlama gelebileceğini de sormamızı sağlar. Bu sorular önemlidir çünkü hesap vermeyle –gizlilik çağında sorumlu olmanın ne demek olduğuyla– ilgilidirler. Örneğin, sorumlu bir karar almanın, bunu yapmada bize yardımı dokunabilecek bilgi, bir sır olarak bizden saklandığında anlamı nedir? Sorumluluk çizgileri şeffaf olmadığında kimin hesap vereceğini nasıl bileceğiz? Neyin meşru olup neyin olmadığına kim karar verecek ve biz bunun sorumluca alınmış bir karar olduğunu nasıl bileceğiz? Bir bilgi türünü bir başkası üzerinde meşrulaştıracak ve/veya meydana çıkarak uygun aygıt nedir? Bütünüyle ifşa edilebilecek olan ya da olmayan şey nedir?

Her defasında bilginin ne olduğunu soruyorsak, bir bilgi biçimi olarak kültürel çalışmaların da ne "olduğunu" soruyoruz demektir. Kültürel çalışmaların sır gibi (ama aynı zamanda, örneğin –Dave Boothroyd'un bu kitapta bir başka yerde yapmış olduğu aşırılık figürü gibi) çok da açık olmayan temaları üzerine düşünmek, kültürel çalışmaların ilgilendiği (tiyatrodan ziyade alt kültürler, Derrida'dan ziyade Gramsci) kültürel fenomen ya da metin türlerini hiçbir zaman mutlak doğru olarak kabul etmememiz önemli olduğundan kültürel çalışmalar "projesi"ni açmanın yollarından biridir. Cary Nelson ve diğerlerinin etkileyici kitaplarında kabul ettikleri gibi, "gelecekte kültürel çalışmaların ele alabileceği başlıkları kapsayabilecek bir liste olmadığından, kültürel çalışmalar, bu türden ilgi alanları tarafından sadece kısmi bir biçimde ve zorla teşhis edilebilir" (1992: 1). Bana göre şu bildik "ilgi alanları"na meydan okumayı sürdürmek önemlidir. Kültürel çalışmalar alanındaki konulara neyin uygun olup neyin olmadığını (ya da böylelikle neyin "siyasal" olup neyin olmadığını) peşinen bilemeyiz. Gary Hall'un bu kitabın giriş bölümünde yazdığı gibi, bizim görevimiz, "kültürel çalışmaların yaptığı şeyi olabildiğince yeniden üretmeyi değil, her seferinde *hiçbir garanti olmaksızın* performatif bir biçimde keşfetmeyi gerektirir."

Dolayısıyla benim yaklaşımım iki aşamalıdır. Sırrı kültürel çalışmalar üzerinden göz önüne aldığım kadar, kültürel çalışmaları da sır üzerinden düşünerek bu kitabın deneyimlemeyle ilgili derdinin daha ötesine geçmek istiyorum. Hem kültürün hem de kültürel çalışmaların içindeki sır meselesi üzerine kafa yormak suretiyle, kültür çözümlemesinin ve kültürel çalışmaların geleceği açısından kritik bir uğraş olarak meşruluk sorununu (ve meşruluk sorununun geleneksel olarak ele alınma biçimini) sorgulayabiliriz. Ancak bunu, "terörle savaşı" kuşatan şu anki gizlilik ikliminin doğurduğu siyasal sorulardan geri çekilme olarak düşünmek yerine ben, sır üzerine düşünmenin, bizim her türden gizlilik siyasetini her şeyden önce yorumlamamızı ya da çözümlememizi sağlayan yapılara dair bir anlayışa varmak için gerekli olduğunu öne sürüyorum. Kültürel çalışmalardan gizlilik siyasetini anlamak üzere faydalanmak istiyorsak, o da kesinlikle kendi "sır"larını ve tabi ki kendi "sır ekonomisi"ni de sorgulamaya, özellikle de, belirli bir gizlilik biçiminin destekleyebileceği haksız iktidar iddiasına direnebileceğimiz ya da karşı koyabileceğimiz bu sırları anlamanın yolunun buradan geçiyor olması nedeniyle muktedir olmalıdır. Bunu yapma girişimi içerisinde, sır nosyonunu en özenli biçimde kuramlaştıran "alan" olarak yapısökümün kaynaklarına başvuracağım (özellikle Derrida ve Ferraris 2001; Derrida 1992b). Dolayısıyla bu son bölüm, yapısökümle ilgisinde kültürel çalışmaların konusunu –Birmingham Okulu sonrası kültürel çalışmalar jenerasyonundan uygulamacılar üzerinde tartışmasız epeyce etkisi olan "kuramı"– Gary Hall, Neil Badmington ve diğerlerinin bu kitapta, zaten keşfetmiş oldukları şeyi yeniden değerlendirmeme de imkân tanıyacaktır. Gary Hall'un Stuart Hall'dan daha önce yaptığı alıntıya dönecek olursak, bu etki kısmen "bizim yapısökümsel bir momentin içinde oluşumuzdandır":

> Yapısökümün bana ifade ettiği şey budur: Derrida'nın söylediklerinden anladığım şey budur: felsefenin içerisinde kendisini icra ettiği başka bir dilimiz yok ve bu dil artık işe yaramıyor; ama biz yine de başka bir dilin içerisinde değiliz, ve belki hiçbir zaman da olmayacağız... İşte *post* nosyonunun benim için ifade ettiği şey tam da budur. Şu halde, *postkolonyalizm*, kolonyalizmin sonu değildir. Belirli bir *tarzdaki* kolonyalizmi, aşırı emperyalizmi ve kolonyal istilayı izleyen –onun ardında, onun gölgesinde, onun tarafından çekilen– kendisinden önce başka bir şey vuku bulduğu için ne ise o olmakla birlikte yeni de bir şeydir. (1998: 189)

Gammazlama Sanatı

Kültürel çalışmaların kendisinin de bir sır barındırdığını öne sürerek başlamak istiyorum. Bu sıra birbiriyle ilgili iki tarzda yaklaşmak istiyorum. İlki benim (en azından eğretici biçimde) ifşa edebileceğim şeye biçim verir, ancak bu çok geçmeden, bir gizleme ve ifşa etme mantığının ötesine geçen bir sır tipine yol verir.

Aramızda kalsın buradaki sır, kültürel çalışmaların pekâlâ bir hilekâr, bir düzenbaz bir dolandırıcı olabileceğidir. Kültürel çalışmalar, sahte istihbarat üretebilir. Kültürel kuramcılar bir grup şarlatan da olabilir. Başkaları muhakkak bu durumdan şüphe duyacak ve bir bu kadar daha konuşacaktır. Kültürel çalışmalar üzerine başkalarının salıverdiği şüphe, hepimizin, kendi emellerimize uydurmak için, üzerinde zaten peşinen karar kıldığımız bir sonuca varmak için veriyi "tahrik etmemiz"den (yeninden bağlamsallaştırmaktan ve yeniden yorumlamaktan, yazım biçimini, tertibini ve vurgusunu değiştirmekten) ibarettir. Kültürel çalışmalar (örneğin Toby Miller ve Alec McHoul'un *Popular Culture and Everyday Life*'ta (1998) yaptıkları gibi) fazla "spekülatif" ya da fazla

postyapısalcı olduğu için (Bruno Latour *Critical Inquiry*'de "insan bilimlerinin görevi gerçekten de yıkımlara yapısöküm eklemek midir?" (2004: 225) diye sorar) azarlandığında ya da Alan Sokal (1993) ya da Jim McGuigan (1992) (her ne kadar farklı tarzlarda da olsa) kültürel popülizmi eleştirdiğinde bu bana tam da, alanda toplanmış bilgiyi nasıl sunacağımıza dair, kültürel "istihbarat"ın uygun bir temsili ya da meşruluğuyla ilgiliymiş gibi görünmektedir. Bizler elleri kirli ajanlar mıyız? İddialarımıza arka çıkmak için sıkı verilere mi sahibiz? Yoksa sadece kitap okuyarak, ya da birileriyle görüşmeyi göze alarak ya da daha kötüsü bir öğrencimizin araştırma konumuz üzerine yaptığı çalışmadan intihal yaparak "fildişi kuleler"imizde mi oturuyoruz (kuşkusuz bana hep, "fildişi kuleler" ve "olup bitenden haberi olmayan" akademisyenler hakkında konuşan insanların kendileri korkutucu bir şekilde çağdaş neoliberal üniversitenin "gerçekliği"nde olup bitenden habersizlermiş gibi gelir)? (Laf arasında bunların tümü aynı zamanda, Kaliforniya, Monterey'den bir yüksek lisans öğrencisi olan İbrahim al-Marashi'nin bir makalesinden pasajlar içerdiği meydana çıkan ilk Birleşik Krallık istihbarat dosyası, "Irak, saklama, aldatma ve sindirme altyapısı"na karşı yapılan suçlamalardır.) Kendi özel istihbaratımıza ışık tutmak için herhangi bir şeyi riske mi attık?

Kültürel çalışmalar eleştirmenleri hiç şüphesiz istihbarat toplama biçimi nedeniyle bunun gayrimeşru olduğundan şüphe duyarlar. Ve benim ortaya döktüğüm sır burada bundan pek farklı olmayan bir izlenim bırakmasına karşın yine de radikal biçimde farklı içerimlere sahiptir, çünkü benim ifşa etmek istediğim şey, bilgi üretimi işinde yer alan kültürel çalışmaların gayrimeşru olduğu yönündeki yapısal olanaktır.

Gayrimeşruluk (bu sırrı tutma) olanağını atlatmanın geleneksel biçimleri, Marksizm ya da hümanizm gibi metaanlatılara yönelik iddialarıı; ya da etnografik gözlem ya da katı siyasal iktisattaki tezahürlerine kök salmayı zorunlu kı-

lar. Biz kültürel çalışmaların sözgelişi siyasal projesi nedeniyle meşru olduğunu söylüyor ya da daha saygın bir disiplinin güvenilirliğinin üzerimizdeki silip çıkaracağını umarak onu olabildiğince bir bilime benzetmek yoluyla meşrulaştırmaya çalışıyoruz. Ancak ben ne bu gayrimeşruluk riskini kabaca düzeltmek ne de bunu bir sır olarak saklamak istiyorum. Devlet Sırları Kanununun kültürel çalışmalar versiyonunda gedik açmaktan bir hain ya da muhbir olarak damgalanmadan önce izin verin "deneysel" ifşamı savunayım (Ne demek istediğimi anlatmak için Krallık ve Devlete yönelik göndermeleri kültürel çalışmalarla değiştireceğim). Gerçek İngiliz Devlet Sırları Kanununda açığa vurma,

> (a) [kültürel çalışmaların] silahlı güçleri görevlerini sürdürme kapasitelerini tahrip ediyor ya da bu güçlerin üyelerinin hayatlarını kaybetmelerine ya da yaralanmalarına veya bu güçlerin ekipman ya da donanımlarına ciddi hasar veriyorsa; ya da (b)... [kültürel çalışmaların] çıkarlarını şurada burada tehlikeye sokuyorsa, kültürel çalışmaların bu çıkarları korumasına ya da yükseltmesine ciddi anlamda engel oluyorsa veya [kültürel çalışmalar alanındaki] kuramcıların güvenliğini şurada burada tehlikeye sokuyorsa,

tahribat hükmü giyer. Kültürel çalışmaların kültürel çalışmalar olarak işleme kapasitesini tahrip etmek, çoğu kez burada yaptığımızı hissettiğimiz önemli bir siyasal ve kültürel çalışma sürdürmek ya da evinde (mesela kültürel çalışmalar içerisinde) veya dışarıda (mesela diğer disiplinci bağlamlarda) herhangi bir kültürel kuramcının profesyonel yaşamına ya da namına zarar vermek yerine benim açığa vurduğum sır, ("yeni") kültürel çalışmaların çıkarlarını destekleme ve geliştirme niyetindedir. Bu yazı ve bir bütün olarak bu kitap, kültürel çalışmaların dayanaklarını, belli başlı varsayım ve öncüllerini sorgulamak, alıkoymaktan ziyade imkân vermek iddiasındadır.

O halde meşruluk sorunu, kültürel çalışmaların içinde ve dışında baya bir endişe doğurur (gerçi elbette böylesi bir içerisi ve dışarısı da kolayca tayin edilemez– bu mesele kimlik ve meşrulukla ilgili endişelere de katkıda bulunur). Zaten bahsetmiş olduğum gibi kültürel çalışmalar eleştirmenlerinden gelen birçok saldırı, bu kaygının tam kalbine hücum eder– Sokal'ın dillere düşmüş *Social Text* vakası net bir örnek sunar. Fizikçi Alan Sokal, bir kültürel çalışmalar denemesi parodisi (1996'da *Social Text* dergisinde yayımlandı) ürettiğinde, kültürel çalışmaların birçok yerinde iş başında olduğunu fark ettiği toplumsal (ve bilimsel) konstrüktivizmi ve eleştirel olmayan popülizmi sergilemeye çalışıyordu. Sokal, çarpık siyasal gündemleri nedeniyle gayrimeşru addederek kültürel çalışmaların yöntemleri üzerine odaklandı. İlgisi, kültürel kuramın bilimden gelen terimleri temellük etme ve bunları bağlam dışında kullanma tarzından kaynaklandı; ya da başka bir biçimde ortaya koymak gerekirse, Sokal'ın, bu bilimsel terimlerin otoritesi olmayan insanlarca kullanılmasına canı sıkıldı.[2] Parodisi açıkça, bir araştırma kipi olarak kültürel çalışmaların meşruluğuna doğrudan bir saldırı arz edecekti (*bkz. Lingua Franca*'nın Editorleri 2000). Bununla birlikte tümüyle negatif olmaktansa, ben, bu vakanın kültürel çalışmalar "projesi"nin *olumlanışı* olarak –kültürel çalışmaların meşru bilginin ne olduğu sorusuna açıklığında (meşruluğun kendisi bakımından çok seyrek ama "kutsanan" tarihlere ve bilgilere ve disiplinciliğe bir meydan okuma olarak hiç durmadan tekrar edilen) sıkça rastlanan bir şey olarak– da görülebileceğini öne sürüyorum.

Sokal vakasını mazur görmek ve böylece başka türlü bir işlevsel disiplin dahilindeki bir sapkınlık olarak biçim vermek yerine, benim söylediğim şey, kültürel çalışmaların çeşitli yollarla her ne ise o olması açısından merkezi bir şey olarak görüyorum. Yani Sokal hadisesi meşruluk meselesi çevresinde bir karar verilemezlik momentini temsil eder ve ben bunu

kültürel çalışmaların birçok tarzda olduğu şey için merkezi bir şey olarak görüyorum. Bu bizi bilginin ve dolayısıyla da kültürel çalışmaların ne olduğu sorusuna itmektedir. Ve bu türden sorulara verilen cevaplarla cevapların kendilerine göre vasıl olabildiği kurallar değişken olduğundan gayrimeşru bir disiplin olmakla hüküm giyme riski açıktır. Kültürel çalışmaların yetersizliğini saptamaktan ziyade Sokal hadisesi, kültürel çalışmalar "içerisinde" üretilen de dahil olmak üzere, herhangi türden bir bilginin meşruluğunun peşinen kararlaştırılamayacağını, çünkü, ayrıca açıklayacağım gibi, bilginin merkezinde meşruluk ile gayrimeşruluk arasında bir türlü sonuca varmayan bir gerilimin söz konusu olduğunu ileri sürer.

O halde kültürel çalışmaların söz ettiği bilgi, gayrimeşruluk riski içindedir, çünkü tüm bilgi bu riske tabidir. Bu nasıl vuku bulur? Buna bilginin şu hükmü veren klasik koşullarından hareketle yanıt verebiliriz: önerme doğru olmak zorundadır; önermenin doğru olduğuna inanmak zorundayım ve bu hususta haklı çıkmam gerekiyor. Epistemolojistler yüzyıllardır bu koşulların kalbindeki varsayımları, özellikle de hakikat tanımlarıyla, inancın doğasıyla ve bilgiye yönelik yeterli doğrulamayı neyin kurduğuyla ilgili olanları, tartışageldiler. Aslında klasik formülasyonla ilgili çarpıcı olan şey, otorite sorusunu –bir şeyi bilmenin doğruluğunu ve bu doğrulamanın *sadece* bilimsel ya da aynı zamanda ideolojik olup olmadığını teyit edenin kim olduğu– açık bırakmasıdır. "Doğrulama" her şeye rağmen hem "rasyonel" (ilgisiz) hem de "irrasyonel" (ilgili) motifler sunar.

Ve bilginin teyit edilmesiyle ilgili, teyit etmeyi teyit denin kim olduğu ve bunun gibi sonsuza kadar gidecek sorulara dayanan daha temel bir mesele söz konusudur. Bu sonsuzluk mistik olanın uzamıdır doğrulama sorununun duraklamaya başladığı bir nokta, nihai bir doğrulama zemini yoktur, böylece otorite sorunu temelde bilinemez ya mistik olarak açık

kalır. Bu, bilginin herhangi bir rasyonel, ya da söylemem gerekirse, bilgilendirilebilir bir tarzda doğrulanamayacağı, her şeyden önce meşru olarak hiçbir zaman meşrulaştırılamayacağı anlamına gelir.

Öyleyse bilgi kendi kendini teyit eden bir meşruluğa ya da doğrulamaya açık bırakır. Jean François Lyotard bu meselenin ayrıntılarına iner:

> Otorite, çıkarsanmaz. Otoriteyi meşrulaştırma girişimleri, kısır döngülere (senin üzerinde otoritem var çünkü bu otoriteyi bana sen verdin), döngüsel uslamlamalara (otoriteleşme, otoriteyi otoriteleştirir), sonsuz gerilemeye (x, z tarafından teyit edilen y tarafından da teyit edilmiş olur), birey-dil paradoksuna (Tanrı, yaşam vs. beni otorite kurmak için tayin eder ve ben bu ifşanın tek tanığıyım) yol açar. (Lyotard 1988: 142)

Bilgi, zıt yöndeki girişimlerine rağmen, bu gerilemeyi durdurmak için hiçbir şey yapamaz, çünkü tabiatı gereği otoriteleşme mantığı içinde varolur. Böylesi bir olgu bağlamının nesnelerinin en azından bilimsel olarak olabildiğince sağlam olduklarından emin olarak ima ettiği "deliliği" sınırlamaya ya da yatıştırmaya çalışabilir, ancak bu, kendi başına "deliliği" hiçbir zaman durdurmayacaktır. Birinin bir kurum içerisindeki konumuna başvurmak ("Bana güvenin, ben doktorum" ya da "Bana güvenin ben başbakanım"), bir kurumun kurucu momenti aynı zamanda, bu otorite sorunuyla (kurum üzerinde otorite sağlayan ya da kişi ya da kurum üzerinde otorite sağlayan, otoriteyi sağlayandır vs.) dolu olduğundan bu sorunu savuşturmaz. Dolayısıyla bilgi haline gelebilmek için bilginin bu gerileyici zinciri "keyfi olarak" yarmaktan ve bir şey koymaktan –ona tesir eden keyfiliğin indirgenemez ve ortadan kaldırılamaz izini ihtiva eden bilgiyi koymaktan – başka seçeneği yoktur. Açıktır ki bu, bilgi için acınacak bir kurulumdur, bu sadece "meşru" bilgi kendisini hiçbir zaman

tamamıyla "gayrimeşru" bilgiden ya da bilgi "olmayan"dan, kendilerini tam da bilginin keyfi yerleştirmeleri üzerinde doğuran "bilgi"nin görünürdeki alt türlerinden ayıramayacağı anlamına geldiğinden değil ama bu da önemli. Diğer yandan bu zorlu kararın keyfi momenti olmaksızın bilgi hiçbir surette varolmayacaktı. Sonsuz gerileme zincirini yarma kararını almasında bilgi, kendisi olur ve nihayetinde otoritesinin bir kısmı bu karar ediminden türer. Bedel, bilginin aynı aileden gelen "gayrimeşru" ikizi tarafından gölgelenmesidir. Bilginin merkezindeki keyfi karar nedeniyle meşruluk, indigenemez bir biçimde karar verilemez olur.

Kuşkusuz bir anlamda sadece karar verilebilirlikle uğraşıyoruz (bilgiyi sadece bir karar meşrulaştırabilir), ancak karar verilemez olanın izi olduğu gibi kalır. Karar birkez özel içeriğin hakikati / güvenilirliği / önemi ya da başka bir şeyine göre verildiğinde, karar verilemezlik ortadan kaybolmayacaktır. (yani kültürel çalışmaların yüzde yüz meşru olduğuna karar vermek, onun gayrimeşruluğunun "sır"ını kökünden söküp atmayacaktır.) Bu daha ziyade otorite sorununun kalbinde olanaksızlığı yapılandırmaktır. Bu, tekil bir bilgi örneğinin meşru olup olmadığıyla ilgili olarak sınırlı bir karar ver*ebil*iyor olmamıza karşın böyle bir kararın bu karşıtlıkla ilgili olarak daha radikal bir karar verilemezlikle dolu olduğu anlamına gelir. Her zaman için yasalara, kurallara, kriterlere göre eğreti kararlar veririz, ancak bu yasaları, kuralları ve ölçütleri temin eden herhangi bir otoritenin şiddetli bir biçimde tesis edilmesi onları değişken hale getirir.

Bilginin meşruluğunun karar verilemezliği, bilgi kusursuz şekilde işlese dahi bir iz olarak kalır. Gayrimeşruluk riski, hiçbir zaman çok uzakta değildir. Kurulmuş ya da kurulmamış bilgiyle, keyfilik arasındaki karar verilemezlik hayaleti, bilgi olarak düşünülebilecek her şeye musallat olur. Bu kültürel çalışmaların dergilere, uluslar arası derneklere, konferanslara ve üniversite bölümlerine sahip olarak universitenin gözünde

kendisini daha meşru hale getirmeye girişebileceği ancak gayrimeşruluk "sır"ının onu hâlâ zorunlulukla koşulladığı anlamına gelir. Bu olmaksızın kültürel çalışmaların ürettiği bilgi, hiçbir surette bilgi olarak tanınamayacaktır. Derrida'dan sonra yeniden (1972) kültürel çalışmaların metinler ve söylemler olarak tezahür eden bilgisinin yinelenebilir olduğunu biliyoruz: onun metinleri her zaman için aktarılır ve alıntılanır. Ve aktarılabilir ve alıntılanabilir olduklarından (eğer bilgi olarak tanıyorsak zorunlu bir durum), yanlış alıntılanmaya, bağlam dışı aktarılmaya ya da aslında Sokal'ın muzipçe parodisinde olduğu gibi kötüye kullanılmaya tabidir. Meşru bilgi her zaman için gayrimeşru bilgiye doğru "alçalma", hakikatin çok çok ötesine gitme olanağına açıktır. Ancak sağlama alınmış meşru bilginin ardından gelen "alçalma" olanağından ziyade, daha en başta bilgi, aslında bu olanak olmaksızın nakledilemez, çünkü aktarma, tekrar, yineleme (bilgiyi, hakikatin ötesine gitme noktasında savunmasız hale getiren her şey) olmaksızın bilgi, bilgi olarak addedilmeyecek – kimse onu tanıyamayacaktır. Böylelikle gayrimeşruluk riski, meşru bilginin karşısında olmaktan ziyade onun dahili bir parçasıdır.

Bunun anlamı, kültürel çalışmaların zorunlulukla olanaklı gayrimeşruluğunun sırrını saklaması gerekmediği, çünkü bunun sadece bizim sırrımız olmadığıdır: bu bilgiyle iş gören herkese ilişkin bir şeydir. Ama çoğu kez kültürel çalışmalar, ortaya serme işini geçerliliğine, mali kaynağına, muavenetine karşı bir tehditle (çoğu kez nereden gelirse gelsin cevaplamakla meşgul olduğumuz tehditler) ilişkilendirerek bu sırrı saklamaya gayret gösterir. Ve öyleyse biz meşruluğa, muhtemelen demode olmuş ama tanınabilir ve saygın bir siyasal proje üzerinden ya da arta kalan hümanizmin içini dolduran bir kimlik siyaseti üzerinden (Neil Badmington'un bu koleksiyondaki bölümünde ana hatları çizilen sorunlar) müracaat edebiliriz. Doğrusu bunların her ikisi de statükoyu sürdürmek anlamında bütünüyle muhafazakâr olmakla "orijinal"

siyasal projeyle çelişebilir (Brown 2001). Kabul etmek gerekir ki birçoklarının görüşüne göre meşruluk ve otorite aporiası kültürel çalışmaların altını oyma riskini taşır (would). Bununla birlikte ben öne sürdüğüm şey, kültürel çalışmaların, sadece projesiyle ilgili belirsiz bir şeyin söz konusu olmasından değil ama daha ziyade *tüm* bilgiyi koşullayan bir meşruluk ve otorite aporiası olması nedeniyle meşruluğu üzerine yapılan saldırılara karşı savunmasız olmasıdır. Bunu ele almak bizi Stuart Hall'un "yeni bir şey"ine (1998: 189) ya da hatta "yeni" bir kültürel çalışmalara götürebilir.

O halde şimdi, benim kültürel çalışmaların "sır"ını ifşa etme girişimimde, (meşruluğun dayanaklarıyla ilgili) daha radikal, daha koşulsuz bir gizliliğin işin içine dahil olduğunu görebiliyoruz. Burada sırrın kültürel ve politik olarak fetişleştirilmesi ve ululanmasına itibar edecek kadar yerim olmamasına karşın kısaca da olsa koşullu ve koşulsuz sır arasındaki hareketin izini sürmekle başladığım siyasal gizliliğe dair örneklere biraz farklı bir bağlamda geri dönmek isterim.

Gizli Toplum

İlk olarak Irak Savaşı'nın zeminini hazırlayan ve ardından gelen hadiselerin göze çarpan bir gizlilik kültürünün kanıtı olduklarını düşünmeme karşın burada homojen bir fenomeni ele almadığımız açıktır. Bu "gizli karşılaşmalar"ın –gizli istihbarat, gizli noktalar, sırların sızdırılması ve benzeri– hepsi aynı değildir. Bazı durumlarda en önemli unsur ifşadır –sırrın söylendiği noktadır. En azından birinde, ifşanın zuhur etmesinden sonra dahi daha başka sırların olduğu yönünde bir şüphe söz konusudur. Diğer örneker mekânsallaştırılan sırlar –Amerika'nın en çok arananları için saklanma yerleri üzerine odaklanır. Ve yine de hepsi bir yüzey ve derinlik hissi farz ederler: (zaten kaldırılmamışsa) perdeyi, belki daha fazla arama birliği, gözaltında daha büyük kuşatmalar ya da yeni kanıt ve soruşturmalar

aracılığıyla kaldırmayı başarmamız gerektiği, sırrın ancak bütünlüğünde ifşa edileceği ve edilebileceği yönündeki sabırlı ve sağduyulu bir düşünceyi teşhir ederler. Ancak ifşa, daima siyaset alanında gerçekleşir – sırlar her zaman için tikel bağlamlarda ifşa edilirler. Onları koşullu bir biçimde düşünebilmemizin nedeni budur – bağlamsallaştırılmış, konumlandırılmış sırlar *koşullara* karşı savunmasızdırlar.

Bununla birlikte bu özsel koşulsallığın ("özsel", çünkü bilginin her parçası farklı bağlamlarda, ideolojilerde, kurumlarda vs. varolur) bulandırdığı şey, bilginin de (bilgi, sırlar üzerinden ifşa edilse dahi) koşulsuz bir gizliliğe tabi olduğudur. Koşulsuz olan halen şartlara ve koşullara bağlıdır (çünkü biz iki ayrı sırrı ele almıyoruz) ancak oldukça önemlidir ki, bağlam tarafından tüketilmez. Herhangi türden bir ifşa, bir iletişim, bir bilginin dışavurumu olayında her zaman için bir şey "kendisini geri tutar". Buradaki tırnak işaretleri, bu imgeye yönelik bir uyarıya işaret ederler: kendisini geride tutan şey, hiçbir surette saklı tutulamaz, keşfedilmeyi bekler. Derrida'dan öğrenmiş olduğumuz gibi burada kendisini bütünüyle sunmayan bir fazlalık bir *restans* söz konusudur. Kendi yazısının çoğu kez bilinmezlerle dolu ve elitist bir kod türünü kullandığı için ihbar edilen örneğinde dahi Derrida, gizlilik hakkında bize, bu yüzey ve derinlik modelinin ötesinde bir düşünme yolu sunarak söylemin halihazırda her zaman için şifrelenen doğasını açıklamaya çalışır:

> Metin şifrelenmiş gibi görünüyorsa bu hiçbir surette benim bildiğim ve başkalarının bilmemesi gereken bir şeyi hesaplamak, gizlice planlamak ya da buna erişim izni vermemek için olamaz; isterseniz bu, sırra dair daha kadim, daha kökensel bir deneyimdir. Bu bir şey, benim sakladığım ya da birilerinin saklamak ya da belli etmemek zorunda olduğu bir enformasyon değildir; daha ziyade kendisini enformasyona mümkün kılmayan, enformasyon ve bilgiye direnen ve doğrudan doğruya kendisini şifreleyen bir deneyimdir. (Derrida 1992a: 201)

Derrida için mutlak sır, geleceğin (olayların, anlamın, metinlerin vs. geleceğinin) yapısal bilinemezliğinde ikamet eder. Bu anlamda bir şeyler daima sır olarak kalacaktır.

Bunun anlamı, bir sırrın özellikle nüfuz etmesi zor bir bağlamda sadece bir bilgi olmasına karşın ("gizlenmiştir"), bu saklı bilginin sırası geldiğinde koşulsuz bir gizliliğe tabi olmasıdır –ki, bu, açığa çıktığında dahi kendisini asla bütünüyle ifşa etmeyeceği ya da sunmayacağı anlamına gelir. Örnek olarak Usame bin Ladin'in bulunuşu, hiç kuşkusuz adamı ifşa edecektir, ama tüm sorularımız yanıtlanmayacaktır. Usame, bize bildiği her şeyi söylese dahi, kimliğiyle kendisi arasında bir örtüşmenin olmaması, onun medyadaki sunumuyla beraberinde gelen radikal bir yokluğun söz konusu olabileceğini temin edecektir. Dahası sır üzerine –koşullu ve koşulsuz– bu iki düşünme biçimi birbirlerinden ayrılamaz. Elbette ki gizli bilgi koşullara tabidir, konumlandırılmıştır, ifşa edilebilir – ancak anlamları, gelecek anlamları, parçası olacağı gelecek "olaylar"ı asla bütünüyle ifşa edilemez çünkü biz, tadil edilmiş biçimi olarak, gizlenen ve onun geleceği günü bekleyen yoklukla uğraşmıyoruz (Kültürel çalışmalar üzerine düşünürken her iki sır "kavramının" da yoğunluğunu korumak istememin nedeni budur).

Sırlar –diyelim ki istihbarat aracılığıyla karşılaşılanlar– bütünüyle ifşa edilebilir olarak sunulduğunda ne olur? Çünkü siyaset alanında normal olarak koşulsuz sır kabul edilmez. Tony Blair ve George W. Bush, pragmatik, koşullu sırlarla uğraşmak siyasal bir işe yararlığa sahip olduğundan koşulsuz sır hakkında konuşmaları pek mümkün olmayacaktır: onlar, kamunun açıklama ihtiyacını tatmin etmek ve bir şeffaflık yanılsaması yaratmak için bir ifşa ekonomisinin ("O El-Kaide'ydi", "Afganistan, teröristleri barındırıyor!", "Irak'ın kitle imha silahları var!", ve şimdi "İran, Irak'a silah tedarik ediyor!") ticaretini zorunlu kılar. Tabi koşulsuz gizliliğin "kabulü"nü resmetmek güç. Fakat mevcut siyasal durumda,

bana öyle görünüyor ki sırlar, koşulluyla koşulsuz arasındaki ilişkiyle nitelenen sırlar olarak ele alınmıyor. Eğer durum buysa sırlar, koşulsuz olanın imkân tanıdığından daha fazla dirençli ve azimli olduğunda ne olur? Bu sorunun hem siyasetle gizlilik, hem de iktidarın kötüyle kullanılmasıyla içe işlemiş ve yerleşik bir ifşayı varsayan belirli (belki de kaçınılmaz) bir yaklaşım arasındaki ilişki üzerine her türden düşünümde merkezi bir yeri varmış gibi görünüyor.

Listeden vereceğim iki örnek, burada özellikle faydalı olacaktır: No: 10'da yer alan, bir kamu dosyasında geçen, Saddam Hüseyin'in kitle imha silahlarını (KİS) kırk beş dakika içerisinde ateşleyebileceği iddiası ve Beyaz Saray'ın istihbarat hususundaki CIA protokolüne dair aldatmacası. Bunların her ikisi de sırlar, beraberindeki bütün "sorunlar"la birlikte ele alınmadığında ne olacağının; sır tümüyle ifşa edilebilir ve içeriği bütünüyle sunulduğunda; koşulsuz olan, sırrı kendisine rağmen bölerek koşullu olanın lehine önemsizleştiğinde ne olacağının örneklerini sunarlar.

Bir dosya içerisinde ortaya koyulan "kırk beş dakika" iddiası, 2003'te gerçekleşen Irak işgalindeki durumu desteklemek için Birleşik Krallık hükümeti tarafından üretildi. İddia, tek bir kaynağı rapor eden yine tek bir kaynaktan gizli servislerce üretildi. Adli bir mahkemede bu, bir söylenti olarak kayda alınmayabilir ancak istihbarat servisleri açısından sadece doğrulanmamış bir başka iddiadır ve o halde geçerliliğinin tayin edilmesi gerekir. Kuşkusuz insanlar, sırları türlü nedenlerle ortaya dökerler. Kimi zaman da bunları süslerler. SİS'te (Savunma İstihbarat Servisi) çalışan bilim insanlarını yöneten Dr. Brian Jones, Hutton İncelemesi'nde şunu itiraf etti: "konuyu tartışırken ['kırk beş dakika iddiasını' öne süren muhbirin] bilgilendirmekten ziyade etki etmeye çalışıp çalışmadığını dahi merak ediyorduk."[3] Gizliliğe yüksek prim veren bir ekonomide, olgusal açıdan zemini olmasa dahi bunları üretme, ifşa etme arzusunun elbette ki artması gerekir. "Kırk

beş dakika" iddiası (kültürel-siyasal bağlamının yanı sıra) "gizli" bağlamının dışına çıkarıldı ve açık bir gerçek olarak sunuldu. Son tahlilde istihbarat servisleri, bunun gibi bir kez nakledilen ve diğer kaynaklarca doğruluğu ispatlanmamış sırlar söz konusu olduğunda çoğu kez ihtiyatlıdırlar. Ancak savaş konusunun taslağını oluşturan dosyada, gizli istihbaratın büyük kısmının kırılgan doğası ele alınırken beklenen olağan ikazlar, iddialara göre görmezden gelinen müsveddeler olarak göz ardı edilmiştir. Bu, gizli enformasyonun gerçekte olduğundan daha olgusal temelliymiş gibi görünmesiyle sonuçlanır. Andrew Gilligan, dosyada yer alan "kırk beş dakika" iddiasıyla ilgilenen istihbarat çalışanlarının huzursuzluğunu rapor ettiğinde siyasal bir kriz meydana geldi.

ABD'nin savaş öncesinde yürüttüğü Irak üzerine istihbaratın oldukça benzer sonuçları oldu. *Washington Post*'ta Walter Pincus ve Dana Priest, savaşın hız kazandığı noktada Saddam Hüseyin'in silahları üzerine CIA'nın hazırladığı raporda kullandığı dildeki farklılık hakkında bir rapor hazırladılar (2004: A17). Tasnif edilmiş CIA raporu, o zamanlar CIA'nın başında olan George Tenet'a göre birçok ikaz ve uyarıyla doluydu, oysa Beyaz Saray'ın dili, Hüseyin'in silahları hakkında anlamı açık savlarla nitelenmişti. Bush dahi, Pincus ve Priest'in rapor ettikleri gibi, "ABD istihbaratının kaynaktan şüphe duyduğu ve... iddianın ABD'nin tahminine göre Ekim 2002'de hiç ortaya çıkmadığı" gerçeğine rağmen Birleşik Krallığın "kırk beş dakika" iddiasını tekrar etti.

New Yorker'daki bir raporda Seymour M. Hersh, Devlet Departmanı İstihbarat Bürosu'nda, Stratejik, Yayılma ve Askeri İşler Ofisi'nin eski yöneticisi Greg Thielman'la yaptığı bir konuşmayı kaydeder. Theilmann, Hersh'e bu istihbarata dair CIA'nın düşündüğü şeyin bir zamanlar kendilerine ulaştığını söyler. "raporu kusurlu bulabilirler ve kaynağın yanlış olduğunu ya da sağlanan bilgiye erişimin olmadığını ortaya çıkarabilirlerdi" (Thielmann, Hersh 2004'ten alıntı). Saddam

Hüseyin'in devrilmesinden önce en önemli Irak muhalif hareketine –ABD destekli Irak Ulusal Kongresi'ne– liderlik eden Ahmed Chalabi'nin itimadı özellikle dikkate değer bir meseledir: İstihbarat teşkilatı hesaptan düşmesine rağmen Beyaz Saray'ın, Chalabi'nin iltica raporlarından duyduğu şey hoşuna gitti. Theilmann, Hersh'e şunları söyledi:

> İstihbarat teşkilatının her noktasında Chalabi'nin kaynaklarının güvenilirliği konusunda hatırı sayılır bir şüphecilik söz konusuydu, ancak iltica raporları sürekli geliyordu. Birini yok ettiğinizde peşinden bir diğeri geliyordu. Bu arada işe yaramaz olanları dosdoğru Başkana itiliyordu. Ruitn yerleşmişti: Pentagon'un iltica raporları, tasnif edilen "sır", gazetelere akıyordu ama sonraki CIA ve INR rapor analizleri –aynı şekilde yakıcı ama tasnif edilmiş biçimde– sır olarak kalıyordu. (Theilmann, Hersh 2004'ten alıntı)

Bu iltica raporları ve Vatikan'daki Irak temsilcisi Wissam Zahawie'nin 1999'da Nijerya'dan uranyum almış olabileceğini öne süren doğrulanmamış İtalyan istihbaratı temelinde Beyaz Saray; bir dizi varsayımda bulunur. Hersh şöyle yazar:

> 7 Ağustos'ta Başkan Yardımcısı Cheney, California'daki konuşmasında Saddam Hüseyin'le ilgili şunu söyledi: "şu anda değişik kaynaklardan öğrendiğimiz şey... nükleer silahların peşinde koşmayı sürdürdüğüdür." 26 Ağustos'ta Dick Cheney, Hüseyin'in "kendi bölgesinden ya da ötesinden seçeceği" herkesi doğrudan tehdit eden bir nükleer kapasitesi olduğunu öne sürdü. Buna Iraklıların "yıllar önce başladıkları nükleer programı takip ettiklerini" ekledi. (Hersh 2004)

ABD ve Birleşik Krallığın Körfez'le ilgili dış politikası, istihbarat teşkilatının sunduğu ikaz ve uyarıların çıkarıldığı ve

savaş için kaçarı olmayan bir delil sağlamak adına sunulan sırlar üzerine kurulur. Görünüşe göre bu istihbarata eksiksiz olduğu için değil daha ziyade bir sır olduğu için güven duyulur.

Bu durumla ilgili özellikle olağandışı olan hiçbir şey olmayabilir. Muğlak dili, muğlak olmayana uydurmak, ideolojinin, dogmanın ve politika yapmanın özüdür (stuff). Bu karar almanın– çünkü karar ister istemez bir seçim yapar ve olayların tikel bir versiyonunu diğerlerine havale eder– ve bu kararlara yönelik kitlesel rızayı korumanın da tam kalbindedir. Hâlâ bununla ilgili olağandışı hiçbir şey olmayabilecekken bu durumla ilgili kesinlikle "fena" bir şey söz konusudur. Kuşkusuz bu bakımdan *tüm* kararlar "fena"dır (çünkü bir şeyi başka bir şeyin adına hesaba alırlar). Yine de bizim burada keşfedebileceğimiz şey, bu kararların çıkarlara uygun düşen siyasal gerekçeler için alındığı yerdeki etik olarak acınası bir kısa vadeciliktir. Sırların kırılganlığını hatırlamamızı sağlayan ikazların kaybedilmesinde, sadece tutarsız hakikatleri bakımından değil ama aynı zamanda, tartışmak isterim ki, bütünüyle ifşa etmedikleri ya da edemedikleri şey açısından kendimizi bilgiyle karşı karşıya buluruz. Ve göstermiş olduğum gibi bilgiye tesir eden koşullar, bilginin sır olup olmadığı koşullarla aynıdır.

Kültürel Çalışmalar ve Koşulsuz Sır

Kuşkusuz, koşullu ve koşulsuz arasındaki bu ilişkiyi kültürel çalışmalarla ilgili kendi adıma ifşa edeceğim şey üzerinde de uygulamam gerekiyor. Çünkü kültürel çalışmaların sırrının her zaman için gayrimeşru olabileceğini söylemeye çalışmakla, kültürel çalışmaların (ve genel olarak bilginin) olanağının ya da olanaksızlığının koşullarını ilgilendiren farklı bir tür sırla karşı karşıya kaldım. Bu kisve altında sır,

saklanan ve daha sonra ifşa edilen ve ilkece bütünüyle bilinebilir olan bir şey değildir. Ne de (Tanrı gibi) bilinemez olarak kalan bir enigmadır. Hiçbir surette bilinebilir ya da bilinemez bilginin nesnesi değildir. Biz daha ziyade, olduğu sırada fenomenal olayın dışında kalan ama yine de bu olayı koşullayan Derridacı bir sırla yüz yüzeyiz. İndirgenemez, bulunmayan (ya da aslında "mevcut-olmayan") sır, bu anlamda mevcudiyeti yapılandırır. Bu sırrı, "karar verilemez meşruluk" ya da buna benzer bir şey olarak adlandırabilirim, ancak bu gerçekte sadece, sırrın hiç kimsenin bilmediği sır olduğunu söylemeye yakın bir şey olacaktır. Sır, onu ifşa etmeye çalıştığımızda dahi geleceği açık tutarak indirgenemez olacaktır. Bilgiyle gelecekte herhangi türden bir karşılaşmayla ilgili olarak –sözgelişi gelecek sefer hükümet bizi savaş açmaya ikna etmesi; ya da daha yerel, öz-düşünümsel bir düzeyde, gelecek sefer birileri kültürel çalışmaların "yeni" ya da başka türlü bir şekilde ne olacağını söylemesi– peşinen karar vermemize yardımı dokunacak hiçbir şeyi ifşa etmiş olmayacağım. Karar doğrultusunda program niteliğindeki bu türden bir yaklaşım, kararı bizden koparabilir; yani artık daha fazla bizim olmayabilir; herhangi birinin yasasına göre alınmış olabilir. Tüm söyleyebileceğim, gayrimeşruluğun kültürel çalışmalarda ne bulunduğu ne de bulunmadığıdır; onun bulunuşu karar verilemezdir; risk, indirgemezdir. Gayrimeşruluk, geçerliliği ve gücü olan her türden şeyi söylememizi sağlayan, halihazırda hesap edilebilir bir yanıtlar dizisi alanının dışında her türden şeyi söylememizi sağlayan zorunlu bir olanaktır.

O halde bu ikinci türden sır, ifşa cazibesi olmaksızın aslında birincisine denk düşer. Eğer ilki, bilgi iddialarının ve "disiplinci" otoritenin merkezindeki meşruluk aporiası doğrultusunda keskinleşmişse, ikincisi, sırrın yalnızca hiç kimsenin sırrı bilmemesiyle sır olabileceğini açık hale getirir. Üniversite içerisinde (bazı yerlerde yadsınamaz bir kurumsallaşma içinde olmasına

rağmen) halen istikrarsız bir statüye sahip kökensel bakımdan muhalif bir söylem olarak kültürel çalışmalar, meşruluk sorularına kendisini açmak adına diğerlerinden çok daha büyük bir kapasiteye sahiptir. Kültürel çalışmalar karar verilemez meşruiyetin sırrını –her türden bilgi ifadesini ve bir şeyi kültürel çalışmalar olarak kabul etmemizi sağlayan sırrı– "tutmaktan" ziyade "açığa vurmak" için iyi bir konuma sahiptir. Ve içerisinde gizliliğin siyasal kültür şovlarımızın her bir yanına sindiği yollardan bir kısmına dair özlü bir tartışma olduğundan bu türden bir açığa vurmanın kültürel çalışmalar için önemli olması gerekir. Muhalif siyasetimizin hâlâ bir gücü varsa, gizliliği, bilgiyi ve meşruluğu basitleştirenlere karşı büyük ölçüde farklı bir yoldan hareket etmeyi istememiz gerekir. Asıl ilgilenmemiz gereken, karar verilemezlik boyunca iktidardakilerin aciz kalacağı bir tarzda düşünmektir.

Kültürel çalışmaların sırrı üzerinde, kültürel çalışmaları gözden düşürmek için değil, onu (bir kez meşruluğun daima sorgulamaya açık olduğu sırrını saklamaya çalışmayı bıraktığında) meşruluğun doğasını sorgulayabilecek bir kip olarak ileri sürmenin bir yolu olabileceği için durdum. Kültürel çalışmaların Devlet Sırları Kanunu versiyonunda bir gedik açmıyorum çünkü söylediğim hiçbir şey, kültürel çalışmaların varlığına zarar veremez. Ancak onu daha sağlam, kamu tüketimine yönelik olarak değişik dosyalarda topladığı ve sunduğu istihbaratın statüsünü anladığını daha iyi gösterebilecek bir hale getirebilir. O halde kendi gayrimeşruluğunun olanağını dikkate alabilecek türde kültürel çalışmaları nasıl üretebiliriz? Bu bizim (bazı kültürel çalışma biçimlerinin doğasına içkin kısıtlamaları cesaretle karşılamayı gerektirebilecek) kültürel çalışmalar metniyle ya da işaret ettiğim gizlilik kültürü de dahil olmak üzere, yorumlamak istediğimiz kültürel metinlerle her karşılaştığımızda hesaplanmış, öngörülmüş yanıtlara sığınmadan kararlar almak zorunda olduğumuz anlamına gelir.

İşte bizim, kendi meşruluğumuzun olanağının ya da olanaksızlığının koşullarını göz önünde tutarak, sırların çağdaş kültürdeki yerini çözümlememiz gerekir. Çünkü sadece bilginin değişkenliğini, hakkında konuştuğumuz programlanamayan sistematize edilmemiş karar üzerinden anlayarak sırların, ifade ya da karar verilemez istihbaratın sabit bilgi olarak sunumuna bel bağlayan siyasal iklimdeki tuzaklı ve karmaşık dolaşımını bütünüyle değerlendirmeye başlayabiliriz.

NOTLAR

1 Birleşik Krallıkta İstihbarat ve Güvenlik Komitesi Gizli İstihbarat Servisi'nin (MI6), Kamu Haberleşmesi Koordinasyonu ve Güvenlik Servisi'nin (MI5) parlamenter yönetimini sunar. İstihbarat Servisleri Kanunu'yla (1994) tesis edilmiş ancak kaynakları ve gücü sınırlanmıştır.

2 Burada kültürel çalışmalara yönelik saldırıların farklı açılardan geldiğini, bunların kısmen saldırılan kültürel çalışmaların versiyonuna dayandığını belirtmem gerek. ABD'de kültürel çalışmalar büyük çoğunlukla, Miller ve McHoul'un üzerine konuştukları spekülatif kültürel çalışmalardan ziyade Althusser, Deleuze, Latour, Lacan, Baudrillard vs. gibilere saldırmakla daha çok ilgileniyormuş gibi görünen Sokal ve kuramsal tartışmalarla ilişkilendirilir. Bununla birlikte Sokal'ın denemesi ve vakası genel olarak, kültürel çalışmaların daha İngiliz bir versiyonuyla kolayca aynı hizaya getirilebilecek olan ve kültürel çalışmalar dergisi *Social Text*'in editörlerinden biri olan Andrew Ross'a bağlanırlar.

3 *Bkz.* Hearing Transkriptleri, *Hutton Inquiry*, 89. kısım, Eylül 2003, 16., 17., 18., 3. diziler www.the-hutton-inquiry.org.ulk/content/transcripts/hearing/trans28.html'den ulaşılabilir. (erişim tarihi: 10 Mart 2005).

KAYNAKÇA

Borger, Julian (2004), "Under-Fire CIA Chief Resigns", *Guardian*, 4 June, p. 1, www.guardian.co.uk/international/story/0,1231201,00.html. Accessed on: 15 March 2005.

Brown, Wendy (2001), *Politics out of History*, Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press.

Derrida, Jacques (1972), "Signature Event Context," in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Chicago and London: University of Chicago Press, pp. 307-30.

Derrida, Jacques (1992a), *Points ... Interviews, 1974-1994*, trans. Peggy Kamuf, Stanford, CA: Stanford University Press.

Derrida, Jacques (1992b), "Passions: 'An Oblique Offering'", trans. David Wood, in David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 5-35.

Derrida, Jacques (2002), "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", trans. Mary Quaintance, in Gill Anidjar (ed.), *Acts of Religion*, London and New York: Routledge, pp. 228-98.

Derrida, Jacques and Ferraris, Maurizo (2001), *A Taste for the Secret*, trans. Giacomo Donis, Cambridge: Polity.

Editors of *Lingua Franca* (2000), *The Sokal Hoax: The Sham that Shook the Academy*, Lincoln, NE, and London: University of Nebraska Press.

Gilligan, Andrew (2004), "Do Our Spies Sex it up?", *30 Minutes*, aired Saturday 29 May, Channel 4, UK. Prod./dir.: Richard Sanders; prod, co.: Mentorn, RAW.

Hall, Stuart (1998), "Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and the Discursive Turn", *Journal of Composition Theory*, 18: 2, pp. 171-96.

Halpin, David, Frost, C. Stephen and Sennet, Searle (2004), "Our Doubts about Dr Kelly's Suicide," Letters, *Guardian*, 27 January, www.guardian.co.uk/letters/story/0,,1131833,00.html. Accessed on: 5 July 2005.

Hersh, Seymour M. (2004), "The Annals of Security: The Stovepipe", *New Yorker*, 30 August, www.newyorker.com/fact/content/P031027fa_fact. Accessed on: 25 April 2005.

Latour, Bruno (2004), "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry*, 30:2, pp. 225-1-8, www.uchicago.edu/research/jnl-crit-mq/issues/v30/30n2.Latour.html. Accessed on: 20 May 2005.

Lyotard, Jean-Francois (1988), *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. Georges van Den Abbeele, Manchester: Manchester University Press.

McGuigan, Jim (1992), *Cultural Populism*, London New York: Routledge. Miller, Toby and McHoul, Alec (1998), *Popular Culture and Everyday Life*, London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage.

Nelson, Cary, Treichler, Paula and Grossberg, Lawrence (1992), "Cultural Studies: An Introduction", in Cary Nelson, Paula Treichler, and Lawrence Grossberg (eds), *Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 1-16.

Pincus, Walter and Priest, Dana (2004), "Bush Aides Ignored CIA Caveats on Iraq: Clear-Cut Assertions Were Made Before Arms Assessment Was Completed", *Washington Post*, 7 February, A17.

Rutherford, Jonathan (ed.) (2003), *Mediactive*, "Knowledge/Culture", 1.

Sokal, Alan (1993), "Transgressing the Boundaries: An Afterword", *Dissent*, 43:4, pp. 93-9.

UK Government (2002), "Iraq's Weapons of Mass Destruction - The Assessment of the British Government", 24 September, www.number-10.gov.uk/output/ Page271.asp. Accessed on: 3 June 2004.

Katkı Sunanlar

Neil Badmington: Cardiff Üniversitesi, Kültürel Eleştiri ve İngiliz Edebiyatı bölümünde öğretim üyesidir. *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within* kitabının yazarıdır. Ayrıca *Posthumanism*'in editörlüğünü yapmıştır.

Caroline Bassett: Sussex Üniversitesi, Medya ve Film Çalışmaları bölümünde öğretim üyesidir. Daha çok dijital kültür ve toplumsal cinsiyet konularında yazmaktadır ve anlatı ve yeni medya temalı bir kitap üzerinde çalışmaktadır.

Clare Birchall: Middle Sex Üniversitesi, Medya ve Kültürel Çalışmalar bölümünde öğretim üyesidir. *Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip* (2006) adlı kitabın yazarıdır. Bu çalışması, Peter Knight'ın *Conspiracy Nation* (2002) da dahil olmak birçok kitapta ve yine *New Formations* ve *Continuum* gibi dergilerde kendisinden epeyce söz ettirmiştir.

Dave Boothroyd: Kent Üniversitesi, Kültürel Çalışmalar bölümünde öğretim üyesidir. *Culture on Drugs: Narco-Culturel Studies of High Modernity* (2006) adlı kitabın yazarı ve uluslar arası *Culture Machine* (www.culturmachine.net) dergisinin kurucu editörlerindendir.

Paul Bowman: Roehampton Üniversitesi, Kültürel Çalışmalar bölümünde öğretim üyesidir. *Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics, and Practice* (2002) adlı çalışmanın editörü *Post-Marksizm versus Culturel Studies* (2006) kitabının da yazarıdır. Ayrıca şimdilerde hazırlanmakta olan *The Truth of Žižek* kitabının editörlerindendir.

Jeremy Gilbert: East London Üniversitesi, Kültürel Çalışmalar bölümünde ders vermektedir. *Discographies: Dance Music, Politics and the Culture of Sound* (1999) kitabının yazarlarından *Cultural Capitalism: Politics After New Labour* adlı çalışmanın editörlerindendir. Şimdilerde anti-kapitalizm ve kültür kuramı üzerine bir kitap yazmaktadır.

Gary Hall: Middlesex Üniversitesi, Medya ve Kültürel Çalışmalar bölümünde öğretim üyesidir. *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory* (2002) kitabının yazarı ve *Experimenting: With Samuel Weber* (2006) adlı çalışmanın editörlerindendir. Uluslar arası *Cultur Machine* dergisinin kurucu editörüdür. Ayrıca *Digitise This!* adlı bir kitabı da tamamlamak üzeredir.

Julian Murphet: Sidney Üniversitesi İngilizce bölümünde öğretim üyesidir. *Literature and Race in Los Angeles* (2001) ve *Bret Easton Ellis's American Psycho: A Reader's Guide* (2002) kitaplarının yazarıdır. Ayrıca *Narrative and Media* (2006) ve *Literature and Visual Technologies: Writing After Cinema* adlı çalışmaların editörlerindendir.

Brett Neilson: Western Sydney Üniversitesi, Dil ve İnsan Bilimleri Okulunda öğretim üyesidir. Aynı zamanda Kültürel Araştırma Merkezinin bir üyesidir. *Free Trade in the Bermuda Triangle... and Other Tales of Counterglobalization* (2004) kitabının yazarı ve *Borderlands* e-dergisinin 'On What Grounds? Sovereignty, Territoriality, and Indigenous Rights'(2002) sayısının editörlerindendir.

Gregory J. Seigworth: Pensilvanya, Millersville Üniversitesi, İletişim ve Tiyatro bölümünde Doçenttir. *Culturel Studies* dergisinin 'Re-thinking Philosophies of Everyday Life' (2004) özel sayısının editörlerindendir. *Antithesis, Architectural Design, Cultural Studies,* ve *Studies in Symbolic Interactionism* de dahil olmak üzere birçok dergide çalışması bulunmaktadır.

Imre Szeman: McMaster Üniversitesi, İngilizce ve Kültürel Çalışmalar bölümünde Doçenttir ve Senatör William McMaster

Küreselleşme ve Kültürel Çalışmalar Kürsüsü'nde görev almaktadır. *Zones of Instability: Literature, Postcolonialism and the Nation* (2003) kitabının yazarıdır. Ayrıca *Popular Culture: A User's Guide* (2004) adlı kitabın yazarlarından ve *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture* (2000) ile *Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism* (2005-İkinci Baskı) adlı çalışmaların editörlerindendir.

Jeremy Valentine: Queen Margaret Üniversitesi Koleji, Kültürel Çalışmalar bölümünde ders vermektedir. *Polemicization: The Contingency of the Commonplace* (1999) kitabının yazarlarından ve *Politics and Poststructuralism* ile Edinburgh Üniversitesinin bir seri olarak hazırladığı 'Taking on the Political' adlı çalışmanın editörlerindendir.

Geoffrey Winthrop-Young: British Columbia Üniversitesi, Merkez, Batı ve Doğu Avrupa Çalışmaları bölümünde Doçenttir. *Friedrich Kittler zur Einführung* (2005) kitabının yazarı ve medya ve maddesellik üzerine iki kitabın editörlerindendir. *Diacritics, Critical Inquiry, Angelaki, Yale Journal of Criticism* ve *New German Critique* de dahil olmak üzere birçok dergide çalışmaları yer almaktadır. Ayrıca şimdilerde hazırlanmakta olan *Theory, Culture & Society* dergisinin Friedrich Kittler özel sayısının editörlerindendir.

J. Macgregor Wise: Arizona State Üniversitesi, İletişim Çalışmaları bölümünün başkanı ve aynı bölümde Doçenttir. *Exploring Technology of Social Space* (1997) ve *Cultural Globalization: A User's Guide* kitaplarının yazarıdır. Ayrıca *Culture and Technology: A Primer* (2005) ile *Media Making: Mass Media in a Popular Culture* (2005-İkinci baskı) adlı çalışmaların editörlerindendir.

Joanna Zylinska: Londra Üniversitesi, Goldsmiths Koleji, Yeni Medya ve İletişim bölümünde öğretim üyesidir. *The Ethics of Cultural Studies* (2005) ve *On Spiders, Cyborgs and Being Scared: The Feminine and the Sublime* (2001) kitaplarının yazarıdır. Ayrıca *The Cyborg Experiments: The Extensions of the Body in the Media Age* (2002) adlı çalışmaların editörüdür.

DİZİN

9/11 25, 83, 84, 112, 113, 114, 126, 131, 132

A

Abbas, Akbar 44, 47, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 317, 364, 377
Adorno, Theodor 178, 180, 186, 192, 231, 239, 311, 319
Agamben, Giorgio 5, 12, 24, 31, 33, 34, 40, 48, 126, 132, 133, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 283, 290, 295, 301, 317
Althusser, Louis 24, 87, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 107, 126, 167, 171, 192, 193, 194, 217, 223, 451
Anti-Kapitalizm 6, 30, 31, 267, 269, 271, 273, 275, 277, 279, 281, 283, 285, 287, 289, 291
Appadurai Arjun 294, 295, 318
Auschwitz 205, 209, 217

B

Badiou, Alan 5, 24, 33, 34, 39, 40, 44, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 295
Bataille, George 33, 40, 401, 403, 404, 405, 406, 417, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426
Bauman, Zygmunt 417, 426
Belsey, Catherine 242, 262
Benjamin, Walter 144, 159, 162, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 190, 191, 192, 194, 203, 205, 218, 220
Bennet, Tony 199, 200, 201, 216, 271
Bergson, Henri 40, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 192, 194
Berlant, Lauren 232, 239
Bérubé, Michael 232, 233, 234
Birmingham Okulu 10, 12, 15, 32, 42, 44, 61, 63, 64, 80, 81, 201, 432
Biyosiyaset 33, 126, 203, 314
Blair, Tony 28, 61, 63, 112, 275, 340, 428, 443
Brown, Wendy 13, 26, 27, 28, 29, 30, 37, 38, 45, 48, 73, 83, 84, 113, 118, 120, 130, 133, 213, 218, 307, 318, 441, 451
Bush, George W. 28, 63, 112, 116, 135, 206, 212, 282, 340, 367, 429, 443, 445, 453
Butler, Judith 25, 45, 126, 129, 133, 209, 218, 228, 262, 295, 301, 318, 430

C

Cevasco, Maria Elisa 308, 309, 318
Chen, Kuan-Hsing 40, 103, 107, 108, 109, 134, 299, 305, 318, 320
CIA 28, 429, 430, 444, 445, 446, 451, 453
Couldry, Nick 44, 48, 228, 230, 239
Critchley, Simon 258, 259, 262, 263

D

Debord, Guy 311
De Landa, Manuel 146, 155, 156, 159
Deleuze, Gilles 5, 24, 31, 33, 34, 39, 40, 41, 46, 121, 132, 133, 148, 165, 167, 168, 169, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 248, 264, 287, 314, 325, 338, 342, 355, 361, 368, 374, 376, 451
Derrida, Jacques 12, 24, 25, 33, 40, 44, 47, 48, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 70, 71, 74, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 106, 124, 127, 133, 153, 154, 159, 244, 257, 258, 263, 264, 273, 287, 290, 295, 301, 319, 382, 390, 391, 392, 397, 417, 426, 431, 432, 433, 440, 442, 443, 451, 452
Devlet Sırları Kanunu 449
Disneyland 352
During, Simon 44, 45, 46, 48, 121, 122, 133, 222, 228, 231, 239, 240, 305, 319

E

Eagleton, Terry 25, 48, 193, 242, 270, 271, 290, 324, 345
Ebu Gureyb 21, 115, 211
El-Kaide 443
Erni, John Nguyet 44, 47, 302, 303, 304, 305, 307, 309, 317
Etik 29, 33, 39, 42, 58, 111, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 168, 191, 209, 216, 257, 260, 272, 273, 274, 285, 295, 447

F

Faşizm 91
Feminizm 11, 252, 271, 278, 282
Fiske, John 46, 416, 426
Flashmob 324
Flusser, Vilem 323, 325, 339, 345, 348
Foucault, Michel 24, 121, 126, 151, 154, 190, 191, 193, 195, 202, 204, 205, 210, 218, 314
Frankfurt Okulu 10, 137, 138, 143, 145, 175, 178, 286
Freud, Sigmund 60, 96, 98, 159, 248, 346
Fuller, Matt 340, 341, 345

G

Geertz, Glifford 387, 397
Gilbert, Jeremy 6, 12, 30, 31, 33, 83, 105, 108, 267, 282, 285, 290, 456
Gilligan, Andrew 427, 428, 430, 445, 452

Gilroy, Paul 40, 46, 49, 86, 240
Giroux, Henry 40, 229, 240
Gramsci, Antonio 11, 42, 61, 62, 63, 64, 76, 80, 81, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 100, 102, 108, 121, 126, 167, 199, 201, 261, 263, 300, 431
Grossberg, Lawrence 40, 44, 49, 61, 62, 63, 64, 80, 81, 85, 86, 109, 191, 193, 239, 240, 255, 263, 315, 319, 320, 330, 345, 365, 366, 369, 370, 376, 377, 453
Grosz, Elizabeth 41, 49, 355, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 376
Guantanamo Körfezi 207
Guattari, Félix 191, 193, 285, 290, 376

H

Hall, Gary 9, 30, 31, 53, 122, 259, 372, 373, 431, 432, 456
Hall, Stuart 9, 11, 40, 49, 61, 79, 80, 81, 86, 87, 122, 125, 126, 128, 134, 165, 180, 190, 193, 199, 219, 253, 255, 256, 274, 291, 329, 341, 432, 441
Hallward, Peter 221, 232, 239, 240
Hal, Stuart 108
Haraway, Dona 33, 34, 40, 228, 333, 338, 346, 384, 385, 397, 398
Hardt, Michael 12, 17, 40, 49, 50, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 84, 86, 121, 126, 261, 263, 273, 283, 284, 290, 291, 295, 297, 314, 315, 319, 339, 346, 367
Hebdige, Dick 128, 134, 137, 235
Hegel, G. W. F. 70, 71, 74, 149, 152, 162, 203, 242, 248, 249, 251, 253, 263, 417
Hegemonya 27, 63, 64, 76, 80, 81, 100, 101, 102, 167, 201, 234
Heidegger, M. 48, 106, 144, 160, 203
Hoggart, Richard 39, 44, 50, 166, 190, 270, 290
Hümanizm 30, 46, 186, 385, 434
Huntington, Samuel 114
Hüseyin, Saddam 427, 428, 430, 444, 445, 446

I-İ

Irak 25, 27, 35, 63, 77, 112, 114, 279, 379, 428, 430, 434, 441, 443, 444, 445, 446
İdeoloji 94, 97, 180, 249, 256, 356, 416
İşkence 114, 115, 409

J

Jameson, Fredric 16, 45, 50, 198, 219, 297, 304, 313, 315, 319, 327, 338, 339, 342, 346, 364, 365, 377

K

Kelly, Dr. David 427, 428, 452
Kitle imha silahları 430, 443
Kittler, F. 138, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 161, 162, 325, 327, 336, 341, 346, 347, 457

Klein, N. 117, 279, 281, 286, 291
Komünizm 113, 114, 131, 354
Koolhaas, Rem 6, 16, 39, 40, 41, 338, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377
Kültürel Çalışmalar Birmingham Merkezi 371
Kültürel Çalışmalar Derneği 297, 307, 317
Kültürelcilik 30, 166, 168, 175, 229
Kültürel materyalizm 169, 174
Kültürel popülizm 269
Küreselleşme 56, 118, 213, 293, 295, 305, 308, 353
Kuzey Kore 112, 114

L

Lacan, J. 24, 25, 151, 152, 185, 248, 250, 251, 329, 346, 451
Laclau, Ernesto 33, 34, 89, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 118, 129, 133, 134, 244, 247, 259, 262, 263, 301, 318
Latour, Bruno 333, 346, 434, 451, 452
Lenin, V. I. 92, 107, 109, 249, 250, 264
Leong, Sze Tsung 359, 360, 374, 376
Levinas, Emmanuel 33, 40, 84, 124, 127, 128, 129, 131, 133, 134
Lovink, Geert 45, 50, 138, 139, 143, 160, 364, 377
Luhmann, N. 33, 34, 138, 139, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 155, 156, 157, 160, 161, 162
Lyotard, Jean-François 24, 25, 43, 50, 253, 263, 389, 438, 452

M

Maoizm 119
Mao, Tse-Tung 351, 356, 373
Marcuse, Herbert 310, 312, 320
Marksizm 5, 31, 39, 47, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 109, 250, 252, 258, 269, 282, 283, 295, 330, 434, 455
Marx, Karl 48, 56, 76, 88, 89, 92, 94, 97, 105, 107, 109, 122, 248, 251, 269, 291
Materyalizm 87
Mato, Daniel 305, 307, 308, 309, 320
McHoul, Alec 433, 451, 453
Mcluhan, Marshall 142
McRobbie, Angela 40, 45, 50, 79, 85, 86, 104, 105, 109, 122, 124, 125, 126, 128, 131, 133, 134, 135, 240, 276, 285, 288, 291, 309, 320
Menezes, Jean Charles de 35, 211
Metropolitan Mimarlık Ofisi (MMO) 362, 363
Meyrowitz, J. 330, 347
Miller, J. Hilis 17, 18, 50, 389, 398, 433, 451, 453
Miller, Toby 17, 18, 50, 389, 398, 433, 451, 453
Mimarlık 352, 353, 357, 360,

361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 370, 374
Mimarlık Medya Organizasyonu (MMO) 363
Morris- Meaghan 40, 85, 232, 240, 305, 317, 319, 320
Mouffe, Chantal 33, 34, 84, 89, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 263
Mulhern, Francis 170, 189, 190, 194, 268, 270, 271, 291

N

Nancy, Jean-Luc 24, 83, 235, 280, 283, 291, 413
Negri, Antonio 12, 17, 40, 49, 50, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 84, 86, 121, 126, 197, 200, 201, 215, 219, 261, 263, 273, 283, 284, 291, 295, 297, 314, 315, 319, 339, 346
Neoliberalizm 47, 114, 353
Nietzsche, F. 131, 135, 155, 425

P

Pearl River Delta 352, 354, 355
Performatiflik 126, 158
Picasso, Pablo 224
Plant, Sadie 334, 335, 336, 347
Popülizm 96, 97, 99, 102, 126, 269
Posthümanizm 384, 385, 389, 391, 393, 394
Prada 367, 368, 369, 374
Psikanaliz 47

R

Rabinow, Paul 210, 212, 220
Rose, Nikolas 210, 220

S

Schiavo, Terri 116, 220
Schmitt, Carl 198, 205, 207, 210, 213, 214, 220
Seattle 35, 54, 68, 279
Sibernetik 323, 325, 328, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 340, 341, 342
Siegert, Bernhard 138, 147, 153, 160, 161
Sloterdijk, Peter 138, 145, 146, 161, 375
Sokal, Alan 434, 436, 437, 440, 451, 452, 453
Speer, Albert 144, 161
Spinoza, Baruch 93, 109, 132, 133, 192, 193

T

Tekillik 67, 72, 74, 75, 80, 209, 280
Tekno-kültürel kuram 325
Teknoloji 9, 20, 142, 144, 155, 324, 327, 332, 333, 334
Terranova, Tiziana 325, 327, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 348
Thacker, E. 196, 213, 220
Thatcherizm 102, 103, 125
Thatcher, M. 63, 126, 278
Theweleit, Klaus 138, 145, 161
Toynbee, Jason 283, 284, 292

U-Ü

Usame bin Ladin 429, 443
Üniversite 21, 22, 57, 262, 390, 391, 448

W

Wal-Mart 358
Weber, S. 32, 50, 139, 149, 162, 328, 348, 382, 387, 398, 456
Whatmore, Sarah 393, 394, 398
Williams, R. 39, 79, 122, 123, 137, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 217, 229, 240, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 282, 285, 292, 308, 332, 348, 380, 381, 387, 388, 395, 396, 398, 399
Willis, Paul 380, 381, 388, 399
Winkler, Hartmut 138, 140, 143, 153, 162
Wolfe, Cary 147, 162, 382, 385, 386, 389, 397, 399

X

X-ray Görüşü 401

Y

Yapısalcılık 30
Yapısöküm 5, 30, 31, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 85
Yeni medya 16, 35, 39, 151, 298, 324, 325, 326, 327, 331, 332, 333, 337, 342, 455
Yeni nesil 10, 14, 15, 17, 30, 34, 39, 40
Yeni öznellikler 104, 105, 106
Yeni Sol 35, 274, 275, 287
Yúdice, G. 313, 314, 315

Z

Zapatistalar 343
Žižek, Slavoj 5, 31, 33, 34, 39, 40, 129, 133, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 301, 318, 328, 348, 455

Gary Hall ve Clare Birchall tarafından derlenen *Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramsal Serüvenler*, yeni kuramsal serüvenler, yeni kuramcılar, yeni dönüşümler ve yeni serüvenler ana başlıkları altında yaşadığımız yüzyılın kuramla olan ilişkisine farklı açılardan bir bakış getiriyor. Kültürel çalışmalar alanında, "kuram"ın geçmişe, bugüne ve geleceğe dair rolünü belirlemeye çalışırken yeni yönler ve çalışma alanlarını keşfe çıkıyor. Yapısöküm, Post-Marksizm, Etik ve Alman Medya Kuramı üzerinden genel çerçeveyi çizerken, Deleuze, Agamben, Badiou ve Žižek'in felsefeleriyle kültürel çalışmalar arasında her biri farklı akademisyenler tarafından ele alınmış makalelerle bağlantı kuruyor. Yeni dönüşümleri ise anti-kapitalizm, ulusaşırılık ve yeni medya üzerinden inceleyerek, Rem Koolhaas'ın Kent Projesi, post-insan bilimleri, aşırılık ve sır konularıyla da kuramsal serüveni günümüze kadar yaklaştırıyor.

Yeni Kültürel Çalışmalar, şu anda kültürel çalışmalarda var olan ama yine de sıklıkla dışlanan ya da bunun ötesinde göz ardı edilen ya da öyle veya böyle bizim yeterince dikkat çekmediklerini düşündüğümüz, yenilerde baş gösteren ilgi çekici birtakım şeylere kendi adımıza basit bir dikkat çekme girişimidir.

Gary Hall – Clare Birchall

- Jacques Derrida ve Yapısöküm
- Gilles Deleuze'ün Felsefesi
- Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un Radikal Demokratik Post-Marksizmi
- Tekno-Bilim Üzerine Dona Haraway
- Biyosiyaset Üzerine Giorgio Agamben
- Slavoj Žižek'in Hegelci Lacancılığı
- Emmanuel Levinas'ın ve Alan Badiou'nun Etik Felsefeleri
- George Bataille'ın Genel Tüketim Ekonomisi
- Friedrich Kittler ve Niklas Luhmann'ın Alman Medya Kuramı

07794236 ADV
286 ADV

internet satış:
www.saykitap
SAY 30 TL
ISBN 978-605-02-0208-3
9 786050 202083
SAY YAYINLARI