post-yapısalcılık ve postmodernizm

madan sarup
çeviren: abdülbaki güçlü



Bilim ve Sanat

Post-yapısalcılık ve Postmodernizm

Madan Sarup (1930-1993) Hindistan'ın Pencap eyaletinde dünyaya gelen Sarup, henüz dokuz yaşındayken eğitimi için İngiltere'ye gönderildi. II. Dünya Savaşı'nın bir anda başlamasıyla kendisini çocuk yaşta savaşın ortasında buldu. Bristol Grammar School'da eğitimini tamamladıktan sonra, 1950'ler ve 1960'lar boyunca ortaöğretim okullarında sanat öğretmeni olarak çalıştı. 1974 yılında Londra Üniversitesi'ne bağlı Goldsmiths College'deki Eğitim Sosyolojisi bölümüne öğretim görevlisi olarak atandı. 1990'ların hemen başındaki emekliliğine kadar da bu görevini sürdürdü.

Goldsmiths'teki ilk yıllarında Sarup, İngiltere'de ortaya çıkan Radikal Felsefe hareketine derin bir yakınlık duydu. Felsefenin yaşama inmesini savunan bu hareketin birkaç toplantısına katıldıktan sonra, aynı adla ("Radikal Felsefe") yayımlanan dergilerinin yazılarının kotarılmasından tutun da konferanslar düzenlenmesine varıncaya dek bu hareketin her işine koşturdu. Bu dönem boyunca, eğitim sosyolojisine Marxçı bir yaklaşımın nasıl olması gerektiğine yönelik çalışmalarının önhazırhklarını da tamamladı. Politik anlamda kendisini sadık bir Marxçı olarak görmeyi sürdürmekle birlikte, 1980'lerden itibaren post-yapısalcı görüşün, özellikle de Lacancı psikanalitik kuramın ne söylediğiyle yakından ilgilendi. Bunların dile getirdiği düşüncelerin eğitimle ilgili sorunlarda aydınlatıcı olacağını düşünüyordu. Madan Sarup 1993 yılında öldüğünde kimlik konusunda bir kitap üzerine çalışıyordu.

İlk kez 1989 yılında yayımlanan, alanında iyi bir eleştirel giriş kitabı olarak kabul edilen elinizde tuttuğunuz *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* adlı kitabı dışında Sarup'un yayımlanmış kitapları şunlardır: *Marxism and Education: A Study of Phenomenological and Marxist Approaches to Education* (1978; Marxçılık ve Eğitim: Eğitime Görüngübilimsel ve Marxçı Yaklaşımlar Üstüne Bir İnceleme), *Education, State and Crisis: A Marxist Perspective* (1982; Eğitim, Devlet ve Bunalım: Marxçı Bir Değerlendirme), *Marxism, Structuralism, Education: Theoretical Developments in the Sociology of Education* (1984; Marxçılık, Yapısalcılık, Eğitim: Eğitim Sosyolojisinde Kuramsal Gelişmeler), *The Politics of Multiracial Education* (1986; Çokırklı Eğitim Politikası), *Education and the Ideologies of Racism* (1991; Eğitim ve Irkçılığın İdeolojileri), *Jacques Lacan* (1992; Jacques Lacan).



-An Introductory Guide to-
Post-structuralism and Postmodernism
Madan Sarup

çeviren: Abdülbaki Güçlü
yayıma hazırlayan: Sarp Erk Ulaş
kapak tasarımı: Mustafa Okan
dizgi: Erkil Özkıyacı
baskı: Ertem Matbaası- 4180711

ISBN 975-7298-51-4

© Madan Sarup 1988, 1993
© University of Georgia Press, 1993
© Bilim ve Sanat, 1996
birinci basım: Bilim ve Sanat, Ankara, 1997
ikinci basım: Bilim ve Sanat, Ankara, 2004

Bilim ve Sanat Yayınları
Selanik Cad. Tankut İş Merkezi
No: 82/36 Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 4175901 Faks: (0312) 4193508
e-posta: bilgi@bilimvesanat.com

POST-YAPISALCILIK ve POSTMODERNİZM

Madan Sarup

çeviren
Abdülbaki Güçlü

Bilim ve Sanat

Kaynakça bilgisi:
Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Post-modernizm*, çeviren: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2004, 280 sayfa.

İçindekiler

Teşekkür 7
Giriş 9

1. Lacan ve Psikanaliz 15
Giriş 15
Genel Bir Bakış 18
Benlik ve Dil 22
Benlik ve Kimlik 24
Freud ve Lacan 27
Hegel ve Lacan 32
Yitirme Duygusu 38
İmgesel, Simgesel ve Gerçek 43
Lacan'a Yöneltilen Kimi Eleştiriler 45

2. Derrida ve Yapısöküm 51
Giriş 51
Dilin Oynaklığı 52
Sesmerkezcilik-Sözmerkezcilik 54
Rousseau ve Lévi-Strauss 60
Freud ve Lacan 65
Nietzsche ve Eğretileme 70
Eğretilemeyi Anlamak 73
Eğretileme Siyasaları 75
Yapısöküm ve Marxçılık 78

3. Foucault ve Toplum Bilimleri 89
Giriş: Foucault'nun Tarih Görüşü 89
Us ve Usdışı 91
Anlam Kavgası 99
Disiplinci İktidar 101
Teknik Ussallık 105
Cinsellik ve İktidar 107
İktidar ve Bilgi 110
Foucault ve Althusser 113
Foucault'nun Marxçılık Eleştirisi 118
Foucault'ya Yöneltilen Kimi Eleştiriler 121
Sonuç 131

4. Günümüzde Post-Yapısalcılık İçindeki Birtakım Yönelimler 133
Nietzsche Hegel'e Karşı 133
Deleuze ve Guattari: İmgesele Dönüş 136
Söylem Tutsakları 143
Gerginliğin Kutsanması 145
"Yeni Felsefeciler" 148
Sonuç 155

5. Cixous, Irigaray, Kristeva: Fransız Feminist Kuramları 159
Giriş 159
Hélène Cixous 159
Luce Irigaray 168
Julia Kristeva 177

6. Lyotard ve Postmodernizm 185
Giriş: Anlamlar ve Ayırdedici Özellikler 185
Postmodernizm 188
Postmodern Durum 189
Anlatısal Bilgi ve Bilimsel Bilgi 193
Bilginin Ticarileşmesi 197
Burjuva Sanatı ve Toplumdaki İşlevi 200
Avangard Hareketin Başlıca Özellikleri 203
Modernizm ve Postmodernizm 205
Postmodernizmin Başlıca Özellikleri 207
Bütünlük ve Parçalılık 210
Dil Oyunları ve Yüce Üstüne 215
Lyotard'ın Yapıtına Yöneltilen Birtakım Eleştiriler 218
Feminizm ve Postmodernizm 222

7. Baudrillard ve Birtakım Kültürel Pratikler 229
Baudrillard 229
Birtakım Postmodernist Kültürel Pratikler 239

Sonuç 253
Tarihi Ciddiye Almak 253
Pedagojik Bir Siyasal Kültüre Doğru 256
Gözden Geçirme 261

Okuma Önerileri 267

Türkçesi Bulunan Kaynaklar 271

Dizin 275

TEŞEKKÜR

Öğrencilerim felsefe, psikanaliz, yazın, toplum bilimleri, siyaset, sanat gibi alanlarda çoğunlukla birbirlerinden yalıtılmış bir biçimde öğretilen pek çok söylem arasında bağlar kuran, kısa, yalın, kolay anlaşılır bir kitap yazmamı istediler. Beni elinizdeki kitabı yazmaya yüreklendirdikleri için kendilerine çok teşekkür ederim.

Yararlandığım çok sayıda metin düşülen dipnotlarda belirtilmiştir. Bu anlamda kitap boyunca baştan sona metinlerarası bir yaklaşım sergilenmektedir

Düşünsel uyarımlarından, duygusal desteklerinden ötürü Elza Adamowicz, John Colbeck, Peter Dunwoodie, Eileen Jebb, Anne Kampendonk, Paul Maltby, Tasneem Raja ve burada adlarını tek tek sayamayacağım bütün uğraştaşlarıma, özellikle de kendilerinden pek çok şey öğrendiğim Bernard Burgoyne ile Peter Dews'e teşekkürü bir borç bilirim.

Bakıma alınan Sita'ya...

Giriş

Geçtiğimiz otuz yıl boyunca gerek yapısalcılar gerekse post-yapısalcılar insanın anlama yetisine çok önemli katkılarda bulundular. Özellikle Lévi-Strauss, Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard gibi düşünürler büyük yankılar uyandıran yapıtlar ürettiler. Yapısalcılık ile post-yapısalcılık birbirlerinden oldukça ayrı olsalar da -sözgelimi, post-yapısalcılık kuramı yapısal dilbilimi kullanmamaktadır- aralarında kimi benzerlikler de yok değil: her iki yaklaşım da eleştireldir.

İlkin, *öznenin eleştirisi*'nin sözü edilebilir burada. "Özne" terimi oldukça yakın diye görüldüğü "birey" teriminden bambaşka bir şeye karşılık gelir. Rönesans kaynaklı ikinci terim, insanın özgür olduğu, düşünebilen bir eyleyen olması nedeniyle insanın düşünme sürecinin asla baskı altına alınamayacağı varsayımı üstüne kuruludur. Değinilen bu Us görüşü Descartes'ın felsefesinde açıkça dile getirilir. Şu tümceyi düşünün: "Düşünüyorum, demek ki varım". Descartes'ın "Ben"i kendisini tamamıyla bilinçli, dolayısıyla da kendini bilebilir bir konumda varsayar. Burada "ben" özerk olmakla kalmayıp aynı zamanda kendi içinde tutarlı olarak görülür; bu yüzden de bilinçle çatışkı içinde olup da varolan, ben'den ayrı bir başka zihinsel etkinlik alanı daha tasarlanamaz. Descartes yapıtında bize, konuşulmuş olanla eşzamanlı olarak konuşmadığını imgeleyen bir anlatıcı sunar.

Önde gelen yapısalcılardan Lévi-Strauss, varlığın merkezi konumundaki insan öznesini "felsefenin şımarık veleti" diye adlandırmıştır. İnsan bilimlerinin değişmez amacının insanı oluşturmak değil, onu çözüştürmek [*dissolve*] olduğunu ileri sürmüştür. Sonraları bu yapısalcılığın savsözü olmuştur. Nitekim, Sartrecı istenççiliğe [*voluntarism*] karşı tepki gösteren Sol'un önde gelen filozofu Louis Althusser, Marxçılığı kuramsal bir insancılık karşıtlığı [*anti-humanism*] çizgisi doğrultusunda ye-

niden yorumlayarak özneyi çözüştürmüştür.[1]

Marxçılığın yeni baştan okunmasının -Marxçılığın saptırılması ya da Marxçılıktan nefret edilmesi bir yana bırakılırsa- yapısalcılığın gelişimine ivme kazandırmış olduğu söylenebilir. 1968 olaylarından sonra Althusser, kuramına çeki düzen vermeye çabalamış, ancak yapıtının bütünü düşünüldüğünde dikkate değer bir gelişme gösterememiştir. Bu durum, 1970'lerin ortalarından itibaren Althusserci Marxçılığın aşama aşama gerileyip dağılmasına yol açmıştır.

Foucault gibi post-yapısalcılar, şimdiye dek insanı anlamamıza yardımcı olmuş kimi kavramları yapısöküme uğratmayı [*deconstruct*] istemektedirler. "Özne" terimi, hem bir oluşum hem de imlediği -kültürel anlamda özgül, genel anlamda da bilinçdışı- etkinliklerin bir ürünü olarak insan gerçeğini kavramamıza yardım eder. Özne kategorisi bilinçle eşanlamlı olan benlik [*self*] kavramını yersiz kılarak merkezi konumundan eder.

Bunun yanında post-yapısalcılar özneyi de çözüştürmek istemektedirler. Derrida ile Foucault'nun en azından bu anlamda bir özne "kuram"larının olmadığı söylenebilir. Gerek düşüncesinin Hegelci felsefe yönünde biçimlenmiş olması, gerekse psikanalize yakınlığı nedeniyle özneye bağlı kalan Lacan sıradışı bir örnektir. Bu kuramcıların birçoğunun anlamadığı, yapı ile öznenin birbirlerine bağımlı kategoriler olmalarıdır. Dengeli bir yapı düşüncesi, gerçekten de kendisinden ayrı sayılması gereken bir özneye bağımlıdır. Bu yüzden, özneye yapılacak toptan bir saldırının gerçekte baştan aşağı yapıyı da altüst etmek anlamına geleceği görülebilir.

İkincileyin, hem yapısalcılar hem de post-yapısalcılar *tarihselciliğin eleştirisi*'ni yapmakta, tarihin içerisinde bir baştan öbür başa belli bir örüntü bulunduğu görüşüne pek sıcak bakmamaktadırlar. Lévi-Strauss'un, Sartre'ın tarihsel maddecilik anlayışı ile günümüz toplumunun geçmişteki kültürlerden daha üstün olduğu varsayımına karşı çıktığı *Yaban Düşünce*'deki eleş-

---

[1] Bu tartışmalar için bkz. K. Soper (1986) *Humanism and Anti-Humanism*, Londra: Hutchinson.

tirisi bilinen bir örnektir.[2] Daha sonra Lévi-Strauss, Sartre'ın tarihselci tarih anlayışının geçerli bir bilişsel çaba olmadığını dile getirir. Foucault'nun tarih üstüne ilerleme düşüncesine bağlı kalmaksızın yazdığını, Derrida'nın ise tarihte son bir nokta olamayacağı yönündeki görüşünü daha ileriki tartışmalarımızda göreceğiz.

Üçüncüleyin, *anlamın eleştirisi* söz konusudur. İçinde bulunduğumuz yüzyılın ilk yıllarında İngiliz Felsefesi'ni dil kuramları (Wittgenstein ile Ayer gibi felsefecilerin çalışmalarını kastediyorum) etkilerken, Fransa'da durum böyle değildi. Yapısalcılığın bu anlamda Fransız Felsefesi'nin kullandığı dile girmesinin gecikmeli olduğu söylenebilir. Saussure'ün gösteren [*signifier*] ile gösterilen [*signified*] arasında çizdiği ayrım anımsanacaktır. Bu anlamda "elma" sözcüğünün bildirdiği imge [*image*] gösteren, elma *kavramı* da gösterilendir. Gösteren ile gösterilen arasındaki yapısal ilişki dilsel bir gösterge [*sign*] oluşturur, dil ise bu göstergelerden meydana gelir. Dilsel göstergenin hiçbir yasası yoktur; bu durum dilsel göstergenin bir şeyi, belli bir zorunluluk yoluyla değil uzlaşımla, ortak kullanım yoluyla temsil ettiği anlamına gelir. Ayrıca Saussure her gösterenin anlamsal değerinin, yalnız ama yalnız dilin yapısı içindeki konumuna bağlı olarak kazanıldığını da vurgulamıştır.[3] Böylesi bir gösterge anlayışında gösteren ile gösterilen arasında her an değişebilecek güvenilmez bir denge ilişkisi vardır.

Kabaca söylendikte, post-yapısalcılıkta genellikle gösterilenin önemi azaltılarak gösteren başat kılınır. Bu da önermeler ile gerçeklik arasında kesinlikle birebir karşılama [*correspondence*] ilişkisi olmadığı anlamına gelir. Sözgelimi Lacan, "gösterilenin gösterenin altından hiç durmadan kaydığını" yazmaktadır.[4] Post-yapısalcı filozof Derrida daha da ileriye gider: Derrida, dilin dışında herhangi bir göndergeyle [*referent*] belirlenebilir

---

[2] Lévi-Strauss, C. (1966) *The Savage Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson.

[3] Saussure, Ferdinand de (1974) *Course in General Linguistics*, Londra: Fontana/Collins.

[4] Lacan, Jacques (1977) *Écrits: A Selection*, Londra: Tavistock, s.154.

bir ilişkisi olmayan, havada uçuşan duru ve yalın bir gösterenler dizgesine inanmaktadır.[5]

Dördüncüleyin, *felsefenin eleştirisi* söz konusudur. İlk çalışmalarında Althusser "kuramsal pratik" üzerine yazmış, Marxçı Felsefe'nin bir bilim olduğunu öne sürmüştür.[6] Ayrıca Hegelcilik içinde kalarak ideoloji sorunsalı üzerine yazan genç Marx ile ekonomik kavram ve süreçler anlayışına bağlı bir bilimadamı olarak yazan yetişkin Marx arasında açık bir ayrıma gitmiştir. Yapısalcıların, dili felsefe karşıtı bir yolla Fransız Düşüncesi'nin odağına -Comte ile Durkheim'ın daha önceleri belirledikleri yaklaşımlar doğrultusunda- taşıdıkları da burada dikkate alınmalıdır.

Yapısalcılık ile post-yapısalcılık arasındaki kimi benzerlikleri ve süreklilikleri özetledikten sonra, post-yapısalcılığın birtakım ayırtedici özelliklerinden sözetmek istiyorum. Yapısalcılık, doğruluğu metnin "arkasında" ya da "içinde" görürken, post-yapısalcılık okuyucu ile metnin karşılıklı etkileşimini üretkenlik olarak görmektedir. Başka bir deyişle, ele alman ürünün edilgen bir tüketimi olarak düşünülen okuma edimi değergesini [*status*] yitirmiş, bunun yerine okurun performansı geçmiştir. Bu nedenle post-yapısalcılık, durağan gösterge birliğine (Saussurecü görüş) son derece eleştirel yaklaşmaktadır. Yeni yaklaşım gösterilenden gösterene doğru bir yer değiştirmeyi gerekli kılmaktadır: değergesi ile erekliliğini [*finality*] yitirmiş olduğundan, doğruluğa giden yol bundan böyle ister istemez dikenli olacaktır. Post-yapısalcılar klasik Descartesçı bölünmez özne anlayışına yönelik de eleştirilerde bulunmuşlardır -bu anlayışa göre, özne/yazar, bilinci açığa çıkardığı gibi anlam ile

---

[5] Bkz. Culler, J. (1975) *Structuralist Poetics*, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 247.

[6] Yapısalcılığı, Marxçı yapısalcılık ile post-yapısalcılıktan ayırt etmek gerekir. Nitekim bu üçünü yapısalcı kuramlar diye görüp aynı kefeye koyarak, pek çok yazar post-yapısalcılığın Marxçı karşıtı doğasını gözden kaçırmaktadır. Örneğin, bkz. Craib, I. (1984) *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*, Brighton: Harvester Press.

doğruluğun da yetkesi konumundadır. İnsan öznesinin birörnek [*unified*] bir bilinç taşımadığı, dil yoluyla yapılandığı savunulmaktadır burada. Özetle post-yapısalcılık bir metafizik eleştirisi, yani nedensellik, özdeşlik, özne ve doğruluk kavramlarının eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu aşamada bütün bunlar zor ve soyut gibi görünebilirler, ancak ilerleyen bölümlerde bütün bu konulara tek tek açıklık kazandırılacaktır.

Yapısalcılık ile post-yapısalcılık arasında yapısalcılık ile görüngübilim [*phenomenology*] arasında olduğundan çok daha geniş ölçekli bir süreklilik söz konusudur. Bununla birlikte, burada pek çok sürpriz ve çelişki de bulunur. Sözgelimi, Freudcu bir psikanalist olan Lacan, Husserl ile Heidegger üzerine derin çalışmalarda bulunmuştur; öte yanda, Foucault'nun tarihsel çalışmaları Nietzsche'den devralınan felsefece öngörülere dayanır.

Bu kitabın ilk yarısı önde gelen post-yapısalcılardan Jacques Lacan, Jacques Derrida ve Michel Foucault'nun birbirinden ayrı kuramlarına, birbirine rakip izlencelerine giriş niteliğindedir. Bu düşünürler, yapı kavramıyla bağdaşmayan, kökleri bütünüyle bilim karşıtı sayılması gereken dikkate değer bir felsefe konumunu paylaşırlar. Bilimin değergesi yanında betimleyici ya da çözümleyici herhangi bir dilin nesnellik olanağını da sorgularlar. Sözünü ettiğimiz bu üç düşünür de, yapısalcılığın dayandığı Saussurecü dilbilim örnekçelerinde [*model*] örtük olarak bulunan varsayımları bütünüyle reddeder. 1, 2 ve 3'üncü bölümlerde araştırılan konular şu başlıkları kapsamaktadır: psikanaliz, dilin doğası ve rolü, benlik ve arzu, yapısöküm, araçsal usun doğuşu, toplumsal denetim araçlarının yayılması, bilgi ile iktidar arasındaki karşılıklı ilişkiler.

4'üncü bölümde Gilles Deleuze, Felix Guattari, Jean-François Lyotard ve diğer "genç kuşak" post-yapısalcıları ("yeni filozoflar" gibi) inceleyip bu post-yapısalcıların ayırdedici inançlarının pek çoğunun köklerinin Nietzsche'nin düşüncelerinde yattığını ileri sürüyorum. 5'inci bölüm üç Fransız feminist düşünüre, Hélène Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva'nın görüşlerine giriş niteliğindedir. Söz konusu düşünürler ayrı ayrı

biçimlerde de olsa Lacancı psikanalizden etkilenmişlerdir. Hepsinin de bilgi, öznellik, dil, "kadın" yazını ("dişil" yazın), toplumsal ve bireysel dönüşümün olanakları üzerine söyleyecek önemli şeyleri bulunmaktadır. 6'ıncı bölüm, bilgisayarlaşan toplumlarda bilginin değişen doğasına ilişkin Lyotard'ın savını ele almaktadır -kendisi buna "postmodern durum" demektedir. 7'inci bölümde, ilk Marxçı yazılarından bugünkü postmodern metinlerine kadar uzayıp gelen Jean Baudrillard'ın kışkırtıcı düşüncelerini tartışıyorum. Bunlar tüketim, kitle iletişim araçları, iletişim ve çağdaş kültürün başlıca özellikleri gibi çeşitli konularla ilgilidirler. Bu bölüm, birçok kültürel uygulamanın ele alınmasıyla sona ermektedir: Mimarlıkta, resimde, TV'de, videoda ve sinemada postmodern düşüncelerin rolü. Sonuç bölümü, günümüzde postmodernizme yöneltilen karşı çıkışlar üzerine bir tartışma ile postmodernizmin Aydınlanma Tasarısı'na karşı geliştirdiği eleştiriden oluşmaktadır.

1

LACAN ve PSİKANALİZ

Giriş

İçinde psikanalizi barındıran ilk Marxçı diyaloğun, 1963'te Fransa'nın önde gelen komünist filozofu Louis Althusser'in, seminerlerini École Normale'de sürdürmesi için Jacques Lacan'ı davet etmesiyle başladığı söylenebilir.[1] Bu dönem boyunca kayda değer disiplinlerarası etkinliklerin gerçekleştirilmesi düşünülmüştü. Nitekim bir yıl sonra Althusser, "Freud ile Lacan" adlı o ünlü makaleyi yayımladı.[2] Althusser bu makalesinde hem Marx'ın hem de Freud'un yeni bilimler icat ettiklerini öne sürdü. Her ikisi de yeni bir bilgi nesnesi keşfetmişler, toplumsalı bilmenin yeni bir yolunu tanımlamışlardı. Bu düşünürler bununla da yetinmeyip şaşırtıcı olmayan bir biçimde yaşadıkları zamanın kültürel yükünü de yüklendiler. Freud keşfini dönemin biyoloji, mekanik (işleybilim) ve psikoloji kavramlarıyla "düşünmüştü". Öte yanda Marx ise keşfini Hegelci özne anlayışını kullanarak düşünmekteydi. Althusser'in Lacan'ı kendisininkine benzer bir tasarı içinde yer aldığı düşüncesi eşliğinde okuması oldukça ilginçtir. Althusser, Hegel'in mutlak öznesine herhangi bir göndermede bulunmaksızın kendi Marxçılık anlayışını yeniden düşünmeye çalıştığı sıralarda, Lacan'ın da birörnek bir benlik ya da ego kavrayışına hiçbir gönderme yapmaksızın psikanalizi yeniden düşünmeye çalıştığını görür.

Birkaç yıl sonra, 68 Mayısı başkaldırısı sırasında, pek çok öğrencinin ve emekçinin özgürleşmiş bir siyasetin ancak özgürleşmiş insanlararası ilişkiler yoluyla ortaya çıkabileceğine inanmasıyla birlikte Lacancı Psikanaliz'e duyulan ilgide yalnızca bir patlama gerçekleşmekle kalmadı, aynı zamanda Va-

---

[1] Turkle, S. (1979) *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, Londra: Burnett Books, s. 67.

[2] Althusser, L. (1971) "Freud and Lacan", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra: New Left Books.

roluşçuluk ile Marxçılığı uzlaştırabilecek yeni bir hareket de doğmuş oldu. Varoluşçuluğun güncel çekiciliğinin önemli bir bölümü, seçim ve bireysel sorumluluk konuları içinde kalarak düşünmeye belli bir yol sağlamış olması ile açıklanabilir. Gelgelelim bir benlik kuramı olarak düşünüldüğünde, varoluşçuluk Descartesçılık içinde sıkışıp kalmıştır. Varoluşçu Psikoloji, bireyi ussal diye kabul etmiş, onu kendi eyleminin temellerini anlayabilecek bilinçli bir eyleyen olarak tanımlama eğiliminde olmuştur. Varoluşçuluk bu anlamda bireysel özerklik ile ussal seçim felsefesine bütünüyle çakılı kalmıştır.

68 Mayısı olaylarının olduğu dönemde insanlar kendini ifade etme, arzu ve cinsellik sorunlarıyla oldukça ilgiliydiler. Nitekim Lacan'ın kuramı da bir yanda *birey ve toplum* sorununa, öbür yanda benliğin toplumsal ve dilsel inşasına ilişkin bir düşünme yolu önermekteydi. Lacan için benlik ile toplum arasında hiçbir ayrılık yoktur. İnsanlar dili benimseyerek toplumsal olmaktadırlar; bizi özne kılan dilin kendisidir. Bu nedenle, Lacan'a göre birey ile toplumu iki ayrı kefeye koymamamız gerekir. Toplum, tek tek her bireyi kaçınılmaz olarak kendi içinde taşımaktadır.

Çoğu zaman, Lacan'ın yalnızca kendisini anlamaya çabalayanlar tarafmdan anlaşılmak istediği söylenir. Bizim de böylesi bir çabayı göstermemiz gerektiği kanısındayım. Lacan'ın dil üstüne görüşlerini örnekleyen yazılarının üstü oldukça örtüktür. Dili, kuramsal ile şiirseli kaynaştırmaktadır. Çağrışımlarla bezeli biçemi okuyucunun hızını yavaşlatma amacı güder. Metinleri ikna etmek için değil, doğrudan doğruya size bir şeyler yapmak için oradadır. Bu bakımdan Lacan sözcük oyunlarına büyük ölçüde bel bağlamakta, gündelik dile başvurmadan kendini anlatmak için simgeler, imgeler, vb. kullanmakta, psikanaliz yazınının gereğinden çok yalınlaştırılmasına karşı direnmek istemektedir. Bütün bunlarla da yetinmeyip gündelik dilin insana dayattığı normalleştirmeyi baştan aşağı yıkmak ister Lacan.

Lacan'ın eşsiz başarısının görüngübilim ile yapısalcılığı kaynaştırması olduğuna inanıyorum. Özellikle ilk çalışmaları Fransız Görüngübilimi'nin yükseliş dönemine rastlamış, Hegel ile Heidegger'in düşüncelerinden etkilenmiştir. Yapısalcılık La-

can'a yorumlama *dizgeleri* üzerine belli bir konuşma yolu sunmaktaydı. Bütün bir yapıtının büyüleyici olması, görüngübilim ile yapısalcılık arasında mekik dokumasından ötürüdür. Görüngübilim ısrarla özgür benlik (özne) üzerinde dururken, yapısalcılık dilin sınırları içinde kalmayı yeğler. Lacan yapısalcılığı kullanır ama asla özneyi reddetmez.

Lacan, toplumsal görüngülerin her zaman bir anlamı olduğunu, toplum bilimlerinin görevinin de bu görüngüleri (geleneksel psikiyatrinin yapmak istediği üzere) açıklamak değil anlamak olduğunu savlayan yorumsama geleneğine de bir biçimde bağlıdır. Psikanaliz kuşkusuz bir yorumlama yöntemidir. Buna karşın Lacan, yorumlama ediminde çoğu kez kendi varsayımlarımızı dayattığımızın da bilincindedir.

Lacan'ın "*Paranoid Psikoz ve Kişilikle İlişkisi Üzerine*" adlı doktora tezi oldukça ilginçtir, çünkü Lacan bu tezi Saussure'ün yapısalcı dilbilim üzerine yaptığı çalışmanın yaygınlık kazanmasından çok daha önce yazmıştır.[3] O dönemde Lacan henüz psikanalist değil, psikiyatristtir. Öyle ki Lacan'ı ortaya çıkaran, deyim yerindeyse Lacan'ı Lacan yapan, Freud'a yaklaşırken kullandığı kendine özgü bakışaçısı ile fizyolojik indirgemeciliği reddetme üslûbudur.

Lacan'ın yapıtlarının en önemli özelliklerinden birisi, önüne geçilemez bir biçimde biyoloji karşıtı olmasıdır. Sözgelimi 1930'larda kabul edilen görüş, deliliği birtakım organik nedenlerle açıklıyordu. Oysa Lacan organizmacı yaklaşımların deliliği açıklayamayacağını ileri sürmektedir. Delilik bir söylemdir, dolayısıyla yorumlanması gereken bir iletişim çabasıdır. Nedensel açıklamalar vermek yerine deliliği anlamamız gerekir. Bu yüzden Lacan kişiliğin yalnızca "zihin"le ilgili olmayıp, tüm varlığı kapsadığı üzerinde ısrarla durdu. Herhangi bir kişinin ruhsal durumunu onun kişisel tarihinden ayrı tutamayız.

Lacan psikanalist olur olmaz, deneme niteliğinde birkaç Freud eleştirisi kaleme almıştır. Bunların en önemlisi, Freud'un yalnızca belli birkaç biyolojik varsayımdan hareket etmiş olma-

---

[3] Lacan, J. (1975) *De la psychose paranoiaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris: Editions du Seuil.

sı üzerine temelleniyordu. Lacan'ın görüşü ise şuydu: Biyoloji daima insan öznesince yorumlanıp dil tarafmdan kırılarak yansıtılır; öyleyse dilden önce "beden" diye bir şey yoktur. Böylelikle Lacan, tüm betimlemeleri biyolojik-anatomik bir düzeyden simgesel bir düzeye kaydırarak, kültürün anatomik parçalara nasıl olup da çeşitli anlamlar dayatabildiğini göstermiştir.

Yalnızca Pavlov ve Skinner gibi davranışçı psikologları değil, aynı zamanda Fromm ve Horney gibi Amerikan ego psikologlarını da yermektedir Lacan. İkinciler, yani ego psikologları daha çok bireyin toplumsal çevreye uyum sağlamasına odaklanmaktadırlar. Lacan, bu tür psikologların Freud'un bilinçdışı ile çocukluğa özgü (henüz gelişmemiş) cinsellik hakkındaki düşüncelerini sulandırıp tatlandırdıklarını öne sürer.[4] Ego Psikolojisi, "benlik gelişimi"nin ancak ama ancak insanın toplumu kendine sorun etmemesiyle olanaklı olabileceğini düşünür.

Lacan çoğu zaman Freud'a geri döndüğünü söyler ama bu dönüş sözcüğü sözcüğüne bir dönüş olarak anlaşılmamalıdır. Freud'un temel kavramlarını korumasına karşın, yeni bir düşünce dizgesi yaratmak için yeri geldiğinde o kavramlarla oynamaktan geri kalmaz. İnce eleyip sık dokuyan bir düşünür olarak, bize Freud'un titizlikle yeni baştan dillendirilmesini önerir. Nesnelliği aramaktadır, ama doğa bilimlerinin nesnelliği değildir aradığı. Matematiksel mantık *ve* şiirle çok yakından ilgilidir, nitekim yazılarında bu ikisini kaynaştırmaya çabalar. Savunduğu dil kuramı öyle bir dil kuramıdır ki, artık asla Freud'a geri dönemez: Metinlerin kesin ve değişmez tek bir anlamı yoktur. Ona göre, psikanalistler doğrudan doğruya bilinçdışında olanla ilişkiye geçmeli, yani bilinçdışının diliyle alıştırma yapmalıdırlar -şiirin, uyakların, içsel mırıldanmaların diliyle. Çünkü sözcük oyunlarında nedensel bağlantılar eriyip çözüşür, çağrışımlar alabildiğine bollaşır.

Genel Bir Bakış

Lacan'ın psikanaliz kuramı bir bölümüyle yapısal antropolojinin bir bölümüyle de dilbilimin keşiflerine dayanır. Temel

---

[4] Bkz. Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism*, Londra: Penguin.

inançlarından biri, bilinçdışının da dilinkine benzeyen gizli bir yapısı olduğudur. Dünyanın, başkalarının ve benliğin bilgisi dil tarafından belirlenir. Dil, herhangi bir kimsenin ayrı bir varlık olarak kendinin ayırdma varmasının önkoşuludur. Özneleri, taşıdıkları karşılıklı (ortak) karşıtlıklar yoluyla tanımlayarak, öznelliğin temelini kuran Ben-Sen diyalektiğidir. Ama dil aynı zamanda içerisinde toplum tarafından verili olanın; yani kültürün, yasakların ve yasaların taşındığı bir araçtır. Nitekim, küçücük bir çocuk hiç farkına varmadan bir daha kolay kolay silinmeyecek bir biçimde o dil ile damgalanıp şekillendirilir. Artık Lacan'ın kuramının birtakım temel aşamalarını gözden geçirebiliriz.

Haz İlkesinin Ötesinde adlı yapıtında Freud bir bebeğin oyununu betimler.[5] Bebeğin elinde üstüne bir parça iplik bağlı olan bir makara vardır. Bebek eliyle ipin bir ucundan tutup makarayı yatağının köşesinden aşağıya sarkıtırken, Freud'un Almanca'da "fort" olarak yorumladığı "go" [*gitti*] ya da "away" [*uzaklaştı*] anlamına gelen sesler çıkartır. Makarayı kendi görüş alanına çektiğinde makaranın yeniden görünmesine sevinerek neşeyle "da" (there) [*orada-geldi*] der. Bu oyun, onsekiz aylık bir bebeğin annesinin yokluğunda yaşadığı acı dolu deneyime katlanmasını, annesinin ortadan kaybolması ile yeniden ortaya çıkması gibi iki ayrı durumla başetmesini sağlamakla kalmaz; bir yandan gerçeklikten bağımsız bir biçimde doğan dili örneklemekte, bir yandan da dilin bizi yaşanan deneyimden nasıl olup da uzaklaştırdığını daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Yaşanan deneyimden uzaklaşma iki aşamada kendisini gösterir: çocuk önce annesinden gerçeğe, sonra da dile döner.

"Ben"in ilk hecelenişi Lacan'ın ayna aşaması dediği düzeyde ortaya çıkar. Lacan ayna aşamasına yabancılaşma ile öznellik arasındaki bütün diyalektiği canlandırması nedeniyle sıkça başvurur.[6] Aynada kendi kendini tanıma (onsekiz aylıkla altı yaş arasında) birbirini izleyen üç ayrı aşamada gerçekleşir. İlk aşa-

---

[5] Freud, S. (1955) *Beyond the Pleasure Principle*, Yerleşik Basım, cilt 18, Londra: Hogarth Press.

[6] Lacan, J. (1977) *Écrits: A Selection*, Londra: Tavistock, s.1-7.

mada, aynanın önünde bir yetişkinle birlikte duran çocuk aynadaki kendi görüntüsüyle yanındakinin görüntüsünü karıştırır. İkinci aşamada, görüntü kavramını edinen çocuk aynadaki görüntüsünün gerçek olmadığını anlar. Son olarak üçüncü aşamada, görüntünün yalnızca bir görüntü olmadığını, aynı zamanda aynadaki görüntünün kendi imgesi olduğunu, Başkası'nın imgesinden de ayrı olduğunu kavrar.

Lacan -bir anlamda Lévi-Strauss ile benzer bir biçimde- Oidipus Kompleksi'ni insanlaşmanın ana ekseni, yaşamın doğal akışından topluluğun kültürel yaşamına, dolayısıyla da yasalara, dile ve her türden toplumsal örgütlenmeye bir geçiş olarak görür. Çocuğun ilk önce yalnızca annesini ve onun kendisine göstereceği ilgiyle karşılaşmayı arzulamadığını, belki de farkında olmadan annesinde eksik olanı yani fallusu [*phallus*] tamamlamayı arzuladığını ileri sürer. Bu evrede çocuk bir özne değil; bir "eksiklik", bir "hiç"tir.

İkinci evrede, işin içine baba girer; çocuğu arzusunun nesnesinden, anneyi de fallustan yoksun bırakır. Bu noktada çocuk ilk defa "Baba Yasası"yla karşılaşır. Üçüncü evre babayla özdeşleşme evresidir. Arzu nesnesi olarak eksikliğini duyduğu fallusu babanın anneye yeniden sunmasıyla birlikte, çocuk bir daha annesinde eksik olanı tamamlayamaz. Burada simgesel de olsa bir iğdiş etme durumu söz konusudur: Baba çocuğu annesinden ayırarak iğdiş eder. Kişinin ancak tam anlamıyla kendisi olduğunda ödenebilecek bir bedeldir bu.

Burada önemle vurgulanması gereken şudur: Lacan için Oidipus Kompleksi genetik psikolojideki herhangi bir evreye benzemez; daha çok çocuğun kendisinin, dünyanın ve başkalarının farkına varmasıyla kendini insanlaştırdığı bir andır bu. Oidipus Kompleksi'nin çözülüşü, benliğin ve öznelliğin özgün bir göstergesi olduğundan, aile soykütüğünde belli bir yer vererek özneyi -*ad*ıyla birlikte- özgürleştirir. Bu durum çocuğu kültür, dil ve uygarlık dünyasına katılmaya, kendini bu dünyada gerçekleştirmeye özendirir.[7]

---

[7] Lemaire, A. (1977) *Jacques Lacan*, Londra: Routledge & Kegan Paul, s.92.

Daha önce sözettiğim gibi, Lacan Freud'u dilbilim ile yapısal antropolojinin sağladığı geniş çerçeve içerisinde yeniden düşünmüştür. Onun görüşünde, bilinçdışı kendisini düşlerde, şakalarda, dil sürçmelerinde, arazlarda [*symptom*] gösterir. Bilinçdışı, yapısı itibariyle dil ile karşılaştırılabilir. Gerçekten de, Lacan dilin bilinçdışını yarattığını, ona yol açtığını ve bilinçdışının kaçınılmaz bir koşulu olduğunu öne sürer. Tıpkı bilinçli bir söylem gibi, bilinçdışı oluşumlar da (örneğin düşler) söylüyormuş gibi göründükleri şeylerden bambaşka şeyler söylerler. Bu oluşumlar dilin kullandığı düzeneklerin -eğretileme [*metaphor*] ve düzdeğişmece [*metonymy*]- aynılarıyla işletilirler. Birtakım ayrıcalıklı durumlarda, örneğin dil sürçmelerinde ve kimi şakalarda olduğu üzere, dil yarılır gibi gelir insana. Bilinçli söylem ise daha çok ilk metnin silinip bir ikincisiyle kaplandığında geride kalan karalamalara benzer. Böylesi karalamalarda, ilk metin ikinci metnin bıraktığı boşluklardan belli belirsiz seçilebilir. Başka bir deyişle, gerçek konuşmanın -bilinçdışının- ortaya çıkışı genellikle örtük ve kavranılamaz bir biçimde olur.

Lacan insanların eğretileme yetenekleri nedeniyle, sözcüklerin pek çok farklı anlama geldiğini, bizim de onları somut anlamlarından bambaşka şeyleri imlemek için kullandığımızı söyler. Söylenenden bambaşka bir şeyi anlamlama [*signification*] olanağı, dilin anlamdan bağımsız olduğunu gösterir. Lacan gösterenin özerkliğinde ısrarlıdır. Dilin eğretileme ve düzdeğişmece süreçlerini sırasıyla yoğunlaşma [*condensation*] ve yerdeğiştirme [*displacement*] ile eşdeğer görür.[8] Bilinçdışının bütün oluşumları, bu biçemsel araçları sansürcülüğü kafese kapatmak için kullanır.

Lacan tüm çalışmaları boyunca, ego ile benliği özdeşleştiren ortak yanılsamayı açığa vurmanın peşindedir. "Düşünüyorum, demek ki varım" diyenlere karşı, "Olmadığım yerde düşünüyorum, demek ki düşünmediğim yerde varım" ya da "Varım diyemediğim yerde düşünüyorum" der.[9]

---

[8] a.g.y., s.156-160.

[9] a.g.y., s.166.

Lacan'ın kuramına genel bir giriş yaptıktan sonra, önümüzdeki sayfalarda yapıtının birtakım önemli öğelerini sırasıyla ele alacağım: benlik ile dil arasındaki ilişki; benlik ve kimlik sorunu; Lacan ile Freud arasındaki temel kuramsal ayrılıklar; Hegel'in Lacan üzerindeki etkisi; ihtiyaç, istek ve arzunun anlamları; yitirme duygusu.

Benlik ve Dil

Lacan'ın kuramı, dilin işlevini derinlemesine irdelemeden tutarlı bir biçimde sunulamaz. Öznelliğe bağladığı eksiksiz bir dil kuramıdır onunkisi. Lacan dil olmadan insan öznesinin olamayacağına ama öznenin de yalnızca dile indirgenemeyeceğine inanır. Dilin bu özelliği karşılıklı bir ilişkiye değil, döngüsel bir ilişkiye izin verir. Lacan "Ayna Aşaması"nda özneyi diğer başka şeylerden ayırdedenin onun konuşabilme yeteneği olduğunu söyler. Toplumsalı doğal dünyadan ayıran başlıca özelliktir bu. *Dilden bağımsız hiçbir özne yoktur.* Lacan, yüz yüze sağaltım kümelerinin sözlü dilin değerini reddetme eğiliminde olmalarına, beden ve onun mimiklerinin çok daha dolaysız olduğunu ima etmelerine epeyce eleştirel yaklaşmaktadır.

Saussure bir biçimde dilin dışında durabileceğimizi bildirirken, Lacan gündelik dilin içine gömüldüğümüzü, bundan asla kurtulamayacağımızı belirtmektedir. Üstdil diye bir şey yoktur. Hepimiz de kendimizi dil ile ifade etmek durumundayız. Nitekim başkalarına ulaşmamız ancak dil yoluyla olur. (Lacan'a göre, psikozlu kimse dilin ne olduğunu öğrenmemiş kimsedir.)[10]

Saussure, gösterenlerle gösterilen arasındaki ilişkiyi durağan ve öndeyilenebilir [*predictable*] olarak görür; dilsel göstergeler oluşturmak için belli gösterenleri belli gösterilenlerle ilişkilendirme olanağından sözeder. Buna karşılık Lacan'a göre anlam, bir anlamlama zinciri boyunca gerçekleşen yerdeğiştir-

---

10 Psikanaliz oturumu başladığında, kendisine psikanaliz uygulanan kimse kendisinden bir nesneymiş gibi sözeder. Lacan'ın "boş konuşma" dediği şeydir bu. Bunun tersi ise, yani özne nesneyle, konuşan hakkında konuştuğu şeyle örtüştüğü zaman "dolu konuşma" adım alır.

melerin bir sonucu olarak yalnızca söylem içerisinde ortaya çıkar. Derrida gibi Lacan da gösterilenin başka bir şeyin yerine konulabildiğini, her gösterilenin kendi kapasitesi doğrultusunda gösteren işlevi görebileceğini ısrarla vurgular. Kuşkusuz, dilin temsili [*representational*] olmayan değergesi nedeniyle gösterilen her zaman için gelip geçici olacaktır.

Lacancı dil görüşünde, bir gösteren daima başka bir göstereni gösterir; hiçbir sözcük eğretilemeden bağımsız değildir (eğretileme, bir gösterenin yerine geçen başka bir gösterendir). Bu noktada Lacan, anlamlama zincirindeki gösterenden gösterene doğru gerçekleşen bir *kayma*dan (kaydırmadan, kayma uzaklığından) sözeder. Her gösterenin anlamlamayı ancak olgunun kendisinden geriye dönerek alabilmesinden ötürü, hiçbir anlamlama edimi ne sonlandırılıp kapatılabilir ne de belli bir doyuma kavuşturulabilir.[11] Her sözcük ancak diğer sözcükler doğrultusunda tanımlanabilir. Dahası, söze dökülen her sözcük ancak tümce bütünüyle tamamlandığında gerçek anlamını kazanır; belki de yalnızca söylenen en son sözcük, kendinden önce gelen sözcüklerin gerçek anlamlarını -geriye dönerek- vermektedir. Söylenen herhangi bir şeyden, o şeyin peşi sıra ne söyleneceği kestirilemez. Her "tümce" her zaman başka bir tümceye eklenebilir. Hiçbir tümce tamamen doymuş değildir. Gösteren ile gösterilen arasında doğal bir ilişki yoktur. Sözgelimi ketvurmada (bastırmada), bir gösteren başka bir gösterenle yer değiştirir. Bu yolla eski gösteren ve onun gösterdiği şey bilinçdışına doğru "itilir". Yaşamı boyunca, birey pek çok anlamlama zinciri oluşturur. Bir yandan bu zincirin eski terimlerini her zaman yeni terimlerle değiştirerek, öbür yandan da erişilebilir ve görülebilir gösteren ile bilinçdışmda bulunan herşey arasındaki uzaklığı açarak yapar bunu.

Yaşamının sonlarına doğru, Lacan'ın bilinçdışının yasalarını "mathemes" diye adlandırdığı matematiksel bildirimlerle açıklama olanağına ilgi duyduğu doğrudur. Kimileri bunun, biçimselleştirme süreci sayesinde Lacan'ın *matematikselleştiremeyece-*

---

[11] Bkz. Laplanche ve Leclair (1972) "The Unconscious: A Psychoanalytic Study", *Yale French Studies*, 48, s.118-175; ayrıca bkz. Lemaire, 9. bölüm.

gimiz şeyleri belirleyebileceğimize inanmış olmasından kaynaklandığını düşünmektedir.

Tekanlamlı hiçbir sözcük bulunmadığını göstermek için Lacan aşağıdaki öyküye başvurur:

> Tren istasyona varır. Biri kız diğeri erkek iki küçük kardeş içinde bulundukları trenin pistonları durmaya yakınken, istasyon boyunca yer alan binaların görülebildiği kompartımanın pencere kenarında yüz yüze oturmuşlardır. Erkek çocuğu cama dönerek: "Bak 'biz' Kadınlar bölümündeyiz!" der; çocuğun kızkardeşi ise: "Aptal!.. bizim Erkekler bölümünde olduğumuzu göremiyor musun?" diye karşı çıkar. [12]

Bu öyküde çocukların her ikisi de bölümlerden yalnızca birisini görebilmekte, her biri sözcük ile "şey" arasında birebir bir karşılama bulabilmektedir. Gösteren ile gösterilen arasındaki bütünüyle yetersiz olan ilişkiyi anlayıp açıklamanın bir yoludur bu. "Erkekler"i görenin kız, "Kadınlar"ı görenin ise erkek çocuğu olması, birinin gördüğü cinsiyeti diğerinin görememesi oldukça ilginçtir. Kompartımanın bir yanında ya da diğer yanında oturmanın belirlediği biyolojik verilmişliğe göre, cinsiyetler çocukların göremediği türden bir yapı içerisine oturmuşlardır. Lacan galiba şunu söylüyor: hepimiz kompartımanın ya bir yanında ya da diğer yanında oturmaktayız, bizler kompartımandaki yerimizin dayattığı körlüğe tabiyiz; trende (zincirde) olmanın başka hiçbir yolu yok.[13]

Benlik ve Kimlik*

Lacan'ın aynadaki çocuk tasarımını bir eğretileme olarak kullanması üzerinde önemle durulmalıdır. Düşünüm [*reflection*] tasarımı Hegel kaynaklı olup kendisiyle sıkça (özellikle Alman İdealist Felsefesi'nde) karşılaştığımız bir tasarımdır. Bu felsefede şu tür sorularla ilgilenilir: Kendinin bilincinde olmak ne

---

[12] Lacan, *Écrits*, s.12.

[13] Gallop, J.(1982) *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*, Londra: Macmillan, s.12.

* Bu bölümcede "Kimlik" (*identity*) sözcüğü yerine "Özdeşlik" sözcüğü, "Kendilik" (*self*) sözcüğünün yerine de "Benlik" sözcüğü (ya da tam tersi) konularak ikinci bir okuma yapılabilir. (ç.n.)

demektir? Kendiliği nasıl tanırız? Bilinci kendi üzerine düşündürten şey nedir? Kendilik bilincinde (öz-bilinçte), özne ile nesne birbirleriyle özdeştir; ama kendilik üzerine düşünebilir miyim? Peki ya bunu düşünmem üzerine düşünebilir miyim? Kendilik yani bilincin benliği, bilincin kendiliğini kavrayabilir mi? Kendimizi gördüğümüzde yalnızca bir bakış görürüz. Ne olduğumuza bir türlü yaklaşamıyoruz bile; buna "düşünümün sonsuzluğu" denilmektedir.[14]

Lacancı önemli tasarımlardan bir diğeri, "tanı(n)manın diyalektiği"dir. Bu tasarımın içerdiği temel düşünce şudur: ne olduğumuzun bilgisini başkalarının bize gösterdiği tepkilerden ediniriz. Konuyu D. W. Winnicott'un, "Lacan'm görüşünde aynanın yeri" tartışmasıyla karşılaştırmak sanırım yararlı olur. Winnicott, ilk aynanın annenin yüzü olduğunu ileri sürmekte, öz-kimlik dengemizi sağlayanın gerçekte başka insanlar olduğuna dikkat çekmektedir.[15] Birtakım feministlerin kendisini eleştirmesinin başlıca nedeni, Winnicott'un yeterince araştırmadan yalnızca "anne"nin rolüne odaklanıyor olmasıdır (Anne rahatsız ya da ruhen hastaysa, geriye de bir imge yollayamıyorsa bu durumda ne olacaktır?).

Winnicott'un tersine, Lacan hiçbir zaman durağan ve değişmez bir imge edinemeyeceğimizi söylemektedir. Başkalarıyla olan ilişkimizi yorumlamaya çalışırız, ama her zaman için yanlış yorumlama olanağı da söz konusudur. Her zaman bir boşluk, bir gedik, yanlış bir tanı(n)ma olasıdır. Hiçbir zaman başkasının bize verdiği karşılığın anlamından emin olamayız. Kimliğimiz ile ilgili bir düşüncemiz vardır ama bu gerçekliğe karşılık gelmez; ayna imgesi arkadan öne doğrudur.

Yalıtılmış bir kavram olarak düşünüldüğünde, benlik kavramı burjuva bireyciliği ile yakından ilgilidir (Lacan her nedense bunun hep böyle olacağını çıtlatmaktadır). Lacan bıkıp usanmadan ego üstünde duran Amerikalı Psikologlar'a (Erich Fromm ile Karen Horney'e) sürekli saldırır. Onun görüşünce, durağan bir ego anlayışı yanılsamadan öte bir şey değildir. Ego yanılsa-

---

[14] Lacan, *Écrits*, s.134.

[15] Winnicott, D.W. (1974) *Playing and Reality*, Londra: Penguin, s.130-138.

malarını sonuşmazcasına [*asymptotically*] dört bir yana saçabiliriz (geometride sonuşmaz [*asymptote*], düz bir çizgiye yaklaşan ama asla sonsuzluktan başka bir şeye ulaşamayan bir eğridir).[16]

Lacan elimizde değişmez bir özellikler kümesi olmadığını ısrarla yineler. Bu görüş, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtında ortaya koyduğu görüşe oldukça benzer.[17] Sartre'ın kuramında, bilinç asla kendini kavrayamaz. Düşünüm, her zaman özneyi bir nesneye dönüştürür. Sartre belirlenmiş bir bilinç anlayışına tamamıyla karşıdır. "Ben böyleyim, bu benim" dediğimiz anda, kendimizi nesne kıldığımızı söyler. Geçmişe bakarak sık sık özellikler kümesi kurarız. Sartre değişmez bir kategoriler kümesinden çok daha fazla bir şey olduğumuzu da özellikle belirtir. Kendimizi yalnızca belli bir özellikler kümesinden ibaretmiş gibi düşünmemeli; ne de bir diğer aşırı uca yönelerek, kendimizi salt hiçlik olarak kavramamalıyız.

Lacan, hiçbir zaman özniteliklerimizden [*attribute*] herhangi biri olmadığımızı ileri sürer. Eğer doğruluk bireyin doğasından gelen bir özelliği ifade etmek anlamına geliyorsa, o zaman doğruluk diye bir şey yoktur. Her "temeldenci doğru"dan kuşku duyan Lacan şunları yazar: "Freud, insanlığın bilgisine doğru diye bir şeyden daha fazla bir şey katmamış olsaydı, Freud'un herhangi bir ahlâkçıdan öte bir değeri olmazdı..."[18]

Lacan, tasarımı dışında hiçbir özne olmadığını, ama hiçbir tasarımın da bizi bütünüyle kuşatmadığını özellikle vurgular. Ne bütüncül bir biçimde tanımlanabilirim ne de bütün tanımlamalardan kaçabilirim. Ben, kendi kendim için bir serüvenim. Bu yüzden Lacan, kendimizi nasıl sunduğumuzun her zaman başkalarınca yorumlanmaya açık olduğunu savunur. Öte yandan, başkasını tam olarak kavramak için o kimseyi kafamızda "kurma" girişimi eksik kalmaya mahkûmdur; çünkü hiçbir betim betimlemeye çalıştığımız kişiye gerçek hakkını vermez. Üstelik, başkaları onu nasıl *görmek* istiyorsa kişi de kendisini öyle görür.

Burada işin doğasından gelen bir gerilim, bir gözdağı duy-

---

[16] Lacan, *Écrits*, s.2.

[17] Sartre, J. P. (1957) *Being and Nothingness*, Londra: Methuen.

[18] Lacan, *Écrits*, s.119.

gusu söz konusudur; çünkü bir kimsenin kimliği o kimliğin bir başkasmca tanınmasına bağlıdır. Bu, Hegel'in "Efendi ile Köle" öyküsünün ana izleğidir. Söz konusu izleğin ayrıntılı bir açımlamasını bir sonraki bölümcede vereceğim. Şimdilik Hegel'in, bilincin kendisini başkaları tarafından tanınmadıkça kavrayamayacağını ileri sürdüğünü söylemekle yetinelim. Efendi, Köle'den kendisini tanımasını ister ama bu kendi kendini baltalayan bir süreçtir. Efendi kendisini, kendisine gözdağı verilmiş bir konumda hisseder; çünkü tanınması yalnız ve yalnız Köle'ye bağlıdır. Bu öyküden çıkan anafikir, başkalarını bir araca -bir aynaya- indirgemeye oldukça eğilimli olmamızdır. Başkalarına olan bağımlılığımızın üstesinden gelmek istediğimizdeyse saldırganlık söz konusu olur (İnsanların şöyle dediğini sıkça duyarız: "Ben özgürlüğümde ısrar etmeliyim").

Karşılıklı tanıma/tanınma olanaklı mıdır? Lacan hiçbir zaman başkasının bilincine tam anlamıyla giremeyeceğimizden, öznelerarasılığın [*intersubjectivity*] da asla tamamen edinilemeyeceğini öne sürer. Karşılıklı tam bir anlama kısmen de olsa olanaklı değildir; çünkü gösterenlerin belirsizliği nedeniyle söylenilen ile demek istenilen arasında daima bir boşluk bulunur. Bu bütünüyle, başkasını sevdiğimizde o kişinin sevgisini isteriz diyen Sartre'ı anımsatır. Böylesi bir tutum kaçınılmaz olarak sevgiyi araçsallaştırır. Kişi özne olduğu sürece başkası nesnedir. Görüldüğü üzere, Lacan özne ile nesnenin uzlaştırılamaz ayrılığına inanan geleneğin bir üyesidir. Kuşkusuz Lacan'ın bu doğrultuda bir varlıkbilgisi [*ontology*] bulunmaktadır: bütünlüğe hepimizin ihtiyacı var, hepimiz bir birlik durumunu özlüyoruz; ama tamlığa ya da doluluğa [*plenitude*] erişmek mantıksal bir olanaksızlıktır.

Freud ve Lacan

Freud ile Lacan arasında pek çok ayrılık bulunmaktadır. Bu bölümcede bunlardan kimilerini tartışmak istiyorum. Özellikle ego, bilinçdışı, düş ve Oidipus Kompleksi'ne ilişkin olarak Freud ve Lacan tarafmdan yapılan bambaşka kavramsallaştırmalardan yola çıkacağım.

Freud'un ilk çalışmalarında ego ile gerçeklik ilkesi, bilinçdışı

ile de haz ilkesi arasında ilişki kurulur. Freud daha sonraları kuramını yeni baştan şöyle biçimlendirmiştir: ego aileden gelen birtakım özyapılarla —ana ya da baba figürleriyle— özdeşleşerek biçimlenir. Burada altı çizilmesi gereken, Freud'un asla egonun bir yanılsama olduğunu söylememesidir.

Lacan'ın düşüncesi buna karşıt bir konumda yer alır. Lacan özdeşleşmenin bizi durağanlığa itmekle kalmayıp, kendimizden uzaklara savurduğuna da inanır. Freud'un yalnızca bireylerin dürtüleri ile doyumlarından yola çıktığını, dolayısıyla toplumsal boyutları gözardı ettiğini söyler. Oysa Lacan'a göre, öznelerarasılık diye adlandırdığımız özne-özne ilişkisi açık bir doğru olarak başlangıçtan beri işin içindedir.

Freud, psikanalizin amacının "egonun uyumu" içerisine dürtüyü de katıp kaynaştırmak olduğuna inanmıştı. Kuşkusuz Lacan böyle bir deyişi asla kullanmazdı. Freud için bilinçdışının korkutucu bir yüzü bulunurken, Lacan'da bilinçdışı "doğruluk" ve "sahicilik" yuvasıdır. Bununla beraber Lacan, bilinçdışının bir bilgi nesnesi olamayacağına, egonun ise kendisini hep yansıtması nedeniyle asla kendisinin ayırdına varamayacağına inanır. Bu yüzden "kendini bilme/tanıma" anlamında benliğin bilgisi de, benliğin kendi üzerine düşünmesi de olanaksızdır.

Freud bilinçdışına tözsel bir kavram diye bakarken, Lacan için "bilinçdışı başka bir söylemin yerini alabilecek bir gerçek değildir." Lacan bilinçdışının ne doğuştan ne de içgüdüsel olduğunu ileri sürer. Yine de bilinçdışı söylediğimiz ve yaptığımız her şeyde örtük olarak bulunur. Gelgelelim ne zaman bilinçdışını kavramaya çabalasak, aynı *"ikinci kez kaybedilen Eurydike"** gibi onu yitiririz. Bilinçdışını asla bilemeyecek olsak da, bu onu bilmeye çabalamanın değersiz bir edim olacağı anla-

---

* *Eurydike*: Mitolojide Orpheus'un karısı. Peşine düşen Aristaios'tan kaçarken yılan sokması sonucu ölür. Karısının ölmesi üzerine Orpheus büyük acılar içerisinde sazıyla yeri göğü inletir. Yeraltındaki Ölüler Ülkesi'nin merhametsiz tanrıçası Persephone sonunda ozanın bu haline acıyarak Eurydike'yi geri vermeye razı olur. Ancak bir şartı vardır. Orpheus Eurydike yeryüzüne çıkana kadar arkasına bakmayacaktır. Ama Orpheus yolda dayanamaz, Eurydike'nin gelip gelmediğini anlamak için arkasına dönüp bakar, baktığı anda Eurydike ikinci kez gözden kaybolur ve bir daha asla görünmez. (ç.n.)

mına gelmez.

Freudcu kuramda şu iki sürecin oldukça önemli bir yeri vardır: bilinçdışıyla birlikte anılan (usdışı düşünce) birincil süreç ve bilinçle birlikte anılan (mantıksal düşünce) ikincil süreç.[19] Doyum nesnesi yadsındığında yaşam zorlaşır. Böylesi durumlarda çoğunluk gerçeklikle bağımızı koparıp sanrılar görerek düşkırıklığını yenmeye çabalarız. Ancak belli bir zaman geçtikten sonra, gerçeklik ilkesi yaşamımızı sürdürebilmek adına oyuna yeniden katılır. Ego araya girer, şeyleri birbirinden ayırır, görülen sanrılara artık dur der. Bu ikincil süreç bilinçdışı tarafından sürekli kesintiye uğratılır. İnsanın ussallığı, bilinçdışının sürekli olarak parçalar halinde yardığı ince, kırılgan bir önyüz [*"faça"*], aldatıcı bir görünümdür. Bu noktada Lacan Freud'un görüşünü bir kez daha yadsır. Onun için bilinçdışı ne doğuştandır ne de içgüdüsel. Başka türlü söylendikte: İkincil süreç yani mantıksal düşünce Freud'un düşündüğünden çok daha birincil bir süreçtir.

Düşlerde birincil sürecin işleyişine tanık olabiliriz. Freud'un söylediği gibi, düş "bilinçdışına uzanan bir kral yolu"dur. Lacan için ise düş yalnızca resimli bir tasarım değildir. Her ne kadar düşler her zaman belli bir imge doğrultusunda görülseler de, *her düş gerçek bir metin*'dir.

> Düş, birtakım tanınmış sözleri ya da bu sözlerin değişkelerini sessiz bir gösteri yoluyla izleyicilerin tahmin etmesi için tasarlanmış bir sözcük oyunu gibidir. Düş ayrım yaratmayan konuşmaları kullanır, çünkü bilinçdışının temsil edilme öğelerinden yalnızca biridir. Hem oyun hem de düş nedensellik, çelişme, varsayım, vb. türden mantıksal düzenler için gereken sınıflandırma malzemesi olmadan çalışır. Bu da onların bir sözsüz oyun biçiminden çok bir yazı biçimi olduklarını kanıtlar.[20]

Düşler yoğunlaşma ve yerdeğiştirme süreçleri olmadan dü-

---

[19] Archard, D. (1984) *Consciousness and the Unconscious*, Londra: Hutchinson, s.25. Bu kitap, Freud'un kuramının genel bir taslağı yanında Sartre'ın bu kuram hakkındaki eleştirisini vermesi açısından yararlıdır. Ayrıca kitapta, Lacan'ın görüşlerinin anlaşılır bir özeti ile Timpanaro'nun "Freudcu sürçme"ye ilişkin eleştirisi de yer almaktadır.

[20] Lacan, *Écrits*, s.161.

şünülemez. Lacan'a göre, yoğunlaşma sürecinde eğretilemenin alanını belirleyen gösterenlerin kendilerini aşırı oranda dayatmaları söz konusudur. Yalın bir imge bu nedenle bambaşka anlamlar kazanabilir. Aynanın sırına uygulanan sansürü kaldırmak için bilinçdışı tarafından kullanılan bir diğer araç yerdeğiştirme, düzdeğiştirmeceyle birleşir.

Lacan, düş görme arzusunun gerçekte iletişim kurma arzusu olduğuna inansa da, psikanaliz uygulanan hastaya hiçbir zaman "istediğin gerçekten bu" ya da "gördüğün düşün gerçek anlamı bu" demez. Deseydi, yabancılaşmaya başka bir örnek olurdu bu. Ona göre, özne bir süreçtir; asla tanımlanamaz.

Freud doğa ile kültür arasındaki ilişkiyle oldukça ilgilidir; sürekli kültürün doğa üzerindeki egemenliğini vurgulamıştır. Lacan ise doğuştan gelen bir insan doğası anlayışını duraksamaksızın reddeder. Ona göre doğa orada olan ("dışarda duran") bir gerçektir, ama doğayı arı bir durumda kavramak olanaksızdır; çünkü daima dilin içerisinden dolayımlanır. Freud'un çalışmalarında doğadaki trajik öğeyi -kültür çıkmazını- rahatlıkla görebiliriz. Oysa Lacan'a göre trajedi, sonsuza dek sürecek olan bütünlükten yoksun olmamız olgusunda yatar.

Freud ve Lacan Oidipus Kompleksi'ne ilişkin olarak da birbirinden ayrı görüşler dile getirirler. Freud'un kuramında, Oidipus Kompleksi onun ruhsal-cinsellik [*psychosexuality*] görüşü bağlamında anlaşılmalıdır. Bebek cinselliğinin ilk aşamasında, yani oral dönemde, henüz ayrışmamış ve istek dolu düşlemler [*fantasies*] söz konusudur. İkinci aşama, yani anal/sadist dönem, boyun eğme ve hükmetmeyle birlikte anılır. Üçüncü ve son dönemde, yani fallik dönemde, çocuk alttan alta anneyi ister, iğdiş edilme tedirginliği yaşar ve buna karşı belli bellirsiz bir korku geliştirir. Babadan duyulan korkunun içeyansıtmaya dönüşmesi kompleksin ayrışmasına yol açar.

Lacan, Freud'un savını Oidipus Kompleksi'ne harfi harfine uymadan ussallaştırmaya çalışır. Freud'un Odipal Baba'sı gerçek bir biyolojik baba gibi ele alınabilirse de, Lacan "Baba'nın Adı" anlayışını dilin kütüğüne incelikle işler. "Baba'nın Adı" Yasa'dır. Babanın soyadının yasal olarak çocuğa verilmesi, ço-

cuğun babanın kimliğine karşı yaşadığı belirsizliğe son verir.

Lacan oral, anal ve fallik dönemler üzerine yapılan vurguyu baştan aşağı yıkmaz, ama bu dönemlerin öznelerarası olduğunu söyler. Freud'un kuramı simgesel olanı değil fiziksel olanı imler. Ona göre penis, anneyle yapılacak olası bir birleşmenin güvencesidir. Lacan, Freud'un tüm bu görüşlerini simgesel düzeye taşır. Bu yüzden bundan böyle "penis" diye yazmak yerine "fallus" diye yazar.[21]

"Penis" ile "fallus"u iki ayrı kavram olarak birbirinden ayıran Lacancılar, cinsiyet açısından ortada fallusa sahip olmaya yönelik bir eşitsizlik olmadığını savunurlar. Penis, erkeğin sahip olduğu, kadının sahip olmadığı bir şeydir; oysa fallus bir iktidar simgesi olarak ne erkeğin ne de kadının sahip olduğu bir şeydir. Lacan bütün düşlemlerimizin bütünlüğe erişme arzumuzun simgesel birer tasarımı olduğunu söyler. Eğer fallusa sahip olsaydık ya da başkalarının fallusuna sahip olmuş olsaydık, o zaman bir biçimde bütünlüğe de ulaşabileceğimizi düşünmeye eğilimliyizdir. Başka türlü söylersek, fallus Başkası ile eksiksiz bir birleşmeye duyduğumuz temeldeki arzunun bir gösterenidir. Fallus doluluğu imler; yokluğunu çektiğimiz bütünlüğün gösterenidir o.

Freud ile Lacan arasında başka bir ayrılık daha bulunur. Freud ussal bir söylemin, çoğunluk bilinçdışı kaynaklı güçler tarafından çarpıtılmasına karşın yine de olanaklı olduğunu savunur. Lacan içinse bilinçdışını *oluşturan* söylemdir. Bu anlamda dil ile arzu birbirleriyle çok yakından ilintilidir. Lacan'da arzu, cinsel bir güçten çok bütünlüğe erişmeye yönelik varlıkbilgisel bir çabadır. "Arzu olmasını istediğimizin düzdeğişmece yoluyla adlandırılmasıdır".

Freud içgüdü ile dürtüler üstüne konuşurken, Lacan kendisine arzuyu -Kojève'nin Hegel derslerinden gelen bir kavramdır bu- temel alır. Lacan'ı, Sartre'ı ve diğer pek çok ünlü düşünürü oldukça etkileyen bu dersler önemlidir. Kojève bu derslerde, kendilik bilincinin gelişimini betimler. Hegel bu anlamda

---

[21] a.g.y., s.281.

kendilik bilincinin biyolojik kendiliğin dışında geliştiğini ileri sürer. Kendilik bilinci organik bir eksikliğe konu olmadan olanaklı olamaz. Eksiklik ("Karnım aç") bir şeyin ihtiyacını duyan bir varlık olarak kendimizin farkına varmamızı sağlar. Hegel daha sonra, içimizdeki arzunun gelişmesi için özgül bir nesneye odaklanmamız gerektiğini söyleyerek konuşmasını sürdürür. Belli bir şeyi değil de, başkasının arzusunu arzuladığımızda insan oluruz. Bunun yanında, arzu durağan bir süreç değil tam tersine devingen bir süreçtir. Her arzu sürekli olarak yadsınabilir, ama yaşamını yine de hep sürdürür.

Hegel ve Lacan

Lacan'ın arzudan anladığı kuşkusuz Hegel kaynaklıdır. Bu bölümcede Lacan'ın ihtiyaç, istek ve arzu kavramlarını açımlamazdan önce, Hegel'in eğretilemeye dayalı "Efendi ile Köle" öyküsünü yinelemek istiyorum.[22] Bu öykü her ne kadar bir arasöz olsa da, Hegel'e bu türden bir 'dönüş' zorunludur, çünkü Efendi/Köle izleği gerek Marxçı ve Nietzscheci çalışmalarda gerekse çağdaş toplumsal düşüncede sıkça çıkar karşımıza.

Hegel, bir şeye ilişkin pür dikkat düşünceye dalan kişinin daldığı şeyce *emildiğini*, kendisini unuttuğunu hepimizin bildiğini söyler. Hegel belki şeyler üzerine konuşabilir, konuşmuştur da; ama kendisi hakkında asla konuşmaz. Onun söyleminde "ben" sözcüğü bulunmaz.

Nitekim bu sözcük, ister istemez burada olmak ('varolmak') zorunda olan salt edilgen bir düşünceye dalmadan daha başka bir şey olarak ortaya çıkar. Hegel'e göre bu başkalık Arzu'dan öte bir şey değildir. Gerçekten de, insan belli bir arzuyu deneyimlerken, örneğin açlık çekerken, o arzunun bilincine varmakla zorunlu olarak kendisinin de bilincine varır. Arzu her zaman bireyin *kendi* arzusunda ortaya çıkar, birey arzusunu

---

[22] Kojève, A. (1969) *Introduction to Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, (der.) Raymond Queneau, New York: Basic Books. Hegel için insan bilincinin Tin'in (*Geist*) bir görünümü olduğu unutulmamalıdır. Kojève Hegel'i dünyaya indirir; emek, dil ve sınıf çatışmasının önemi üstünde durur.

dışavurmak için ister istemez "Ben" sözcüğünü kullanmak zorunda kalır.[23]

Arzu bireyi kaygılandırır, onu eyleme yöneltir. Eylem arzuyu doyurmaya çabalar ama bunu ancak "olumsuzlama" yoluyla yapabilir, yani arzulanan nesneyi yok ederek ya da en azından dönüştürerek: Açlığı doyurmak için örneğin, ya yemeği ortadan kaldırmalıdır ya da yemek bir biçimde dönüştürülmelidir. Bu yüzden bütün eylemler birer "değilleyici"dir. Sahip olduğu gerçekliği yaratan, besleyen ve koruyan varlık, sahip olduğu gerçeklikten başka bir gerçekliğin üstesinden gelmek için, sahip olduğu gerçekliğe giren o yabancı gerçekliği dönüştürerek, yani o dışsal gerçekliği "özümseyerek" ya da "içselleştirerek" varolur. Genel olarak konuşulursa, Arzulayan "Ben", arzulanan "Ben olmayan"ı yok etme, dönüştürüp kendine benzetme yoluyla Arzu'yu doyuran olumsuzlayıcı bir eylemle gerçek bir olumlu içerik kazanan bir boşluktur.

Arzu -boşluğun su yüzüne çıkması ya da yokluğun buradalığı- arzulanan şeyin kendisinden özce başka bir şeydir. Arzu her zaman başka bir arzuya, başka bir açgözlü boşluğa, hep başka bir "Ben"e yönelir. Arzu, yalnızca başka bir bedeni arzulamakla yetinmiyor, aynı zamanda o başkasının arzusunu da arzuluyorsa insancadır. Başka bir deyişle, herhangi bir kimse "arzulanmayı" ya da başkasının insanca değerlerinde tanınmayı istiyorsa ancak o zaman duyulan arzu insancadır. Bütün arzular belli bir değer adına duyulur. Demek ki başkasının arzusunu arzulamak gerçekte "tanımayı-tanınmayı" arzulamaktır.

Efendi ile Köle

Evrensel tanı(n)mayı arayan bir arzular çokluğu varsa eğer, bu arzuları doğuran eylemin -en azından başlangıçta hiçbir şey olamayacağı- yaşam ile ölüm arasındaki kavgadan ibaret olduğu açıktır. Genellikle kavganın iki hasımdan birinin hayatta kalması durumunda sona ereceği kabul edilir. Bütün olan biten buysa eğer, ölmekten çok yaşamayı yeğleyen hasımlardan biri diğerini kabullenip ona teslim olur. Karşısındakinin kendini ta-

[23] a.g.y., s. 37.

nıyıp tanımayacağına bakmaksızın hasmını Efendi olarak tanır. Buna karşın Efendi'nin içinden kendisini tanıyan eski hasmını tanımak gelmez, böylece kendisini içinden çıkılmaz bir durumda bulur.

Efendi Köle'yi kendi arzularını doyurmak için çalıştırır. Efendisi'nin arzularını doyuma ulaştırmak uğrunda, Köle kendi içgüdülerini bastırmak, kendisini olumsuzlamak ya da alaşağı etmek zorunda kalır -sözgelimi, kendi yemeyeceği yemeği Efendisi için hazırlarken böyledir bu.[24] Köle var gücüyle çalışarak kendisini aşar, kendisini eğitir. Çalışırken, şeylerle birlikte kendisini de dönüştürür. Çalışmak yoluyla Doğa'nın efendisi olan Köle, Doğa'dan, kendi doğasından ve Efendisi'nden ayrı bir özgürlük alanı kurar kendisine. Köle'yi kölelikten özgürlüğe yükselten, kendi kendisini yaratan bir süreçtir bu. Dolayısıyla hem gelecek hem de tarih savaşan Efendi'nin değil, çalışan Köle'nindir artık. Köle dünyayı değiştirirken kendisini de değiştirir.

Özetlersek, Hegel'e göre özgür bir insan ile onu köleleştiren insan arasındaki ilişkiye, tanınma uğruna verilen ölümüne mücadele yol açmıştır. Bu nedenle insan zorunlu olarak ya Efendi ya da Köle'dir. Gelgelelim Efendi ile Köle arasındaki ayrılık zaman içinde alt edilebilir. Demek ki Efendilik ve Kölelik insana baştan verili ya da doğuştan gelen ayırt edici özellikler değillerdir. İnsan köle ya da özgür olarak gelmez dünyaya. Ama özgür eylemi içinde gönlünce kendisini bunlardan biri ya da diğeri olarak yaratır. Kısacası, Efendi/Köle karşıtlığının en ayırt edici özelliği, tarihsel sürecin devindirme ilkesidir. Bütün tarih, Köle tarafından gerçekleştirilen, Köleliğin ilerlemeci bir olumsuzlamasından başka bir şey değildir. Eninde sonunda Efendilik savı ile onun karşısavı Kölelik diyalektik bir süreç içinde "alaşağı edilir".

Özdeşlik ve Olumsuzlama

"Özdeşlik" nedeniyle her varlık sonsuza dek kendisiyle özdeş, diğerlerinden ayrı ama hep aynı varlık olarak kalır. Öte

---

[24] a.g.y., s. 228.

yanda "olumsuzlama" nedeniyle de her özdeş varlık kendi özdeşliğini kendi başına değilleyebilir ya da alaşağı edebilir; olduğundan başka bir varlık, hatta kendisine karşıt bir varlık haline bile gelebilir. Ne özdeşlik ne de olumsuzlama yalıtılmış bir durum içinde varolamaz. Tıpkı bütünlüğün kendisi gibi, bunlar da yalnızca bir ve aynı gerçek varlığın bütünleyici görünümleridir.[25]

Bireşim eylemin sonucunu, yani nesnel olarak tamamlanmış gerçek ürünü gösterirken; sav eylemin uygulanacağı verili malzemeyi tanımlar, karşısav ise eylemi canlandıran düşünce ("tasarı") kadar bu eylemin kendisini de açığa vurur. Yeni ürün de aynı biçimde önceden verilidir, diğer olumsuzlayıcı eylemleri kışkırtabilir. İnsanlar durmaksızın verili olanı değillerler. Olumsuzlama özdeşliğin değillenmesidir. İnsanlar verili gerçeğin etkin olarak değillenmesiyle ancak özgür ve sahici birer insan olurlar. Bu nedenle olumsuzlama gerçekte insan özgürlüğünden başka bir şey değildir. Hem diyalektiği hem de eylemi gerçekleştirirken değilleyen, böylelikle de kendini açığa vuran özgürlük bu nedenle yaratmanın ta kendisidir. Burada sözü edilen, önceden verili olan şeyin başka bir verili şey ile değiştirilmesi değil, henüz varolmayan lehinde verili olanı alaşağı etmektir. Sözün kısası, insan ne tek başına bir özdeşlik ne de tek başına bir olumsuzlamadır; bir bütünlük, bir bireşim yani hem kendisini koruyup yücelten, hem de kendisini "alaşağı eden" bir varlıktır.

Benim görüşüme göre, bu tartışmanın önemi eğitim açısından oldukça büyüktür. Eğitimin tamamı çocuk tarafından sonuçlandırılan birtakım kendini değilleme dizilerini barındırır. Kojève'nin de belirttiği üzere,

> her ne kadar pek çok duruma bakarak, dar anlamda çocuğun insan olduğu söylenebilse de (çünkü "eğitim", yani kendini değilleme genellikle kısa bir süre sonra durur), kendini değillemeler ("bastırmalar") açısından bakıldığında, "eğitimli" her çocuk yalnızca terbiye edilmiş bir hayvan (kendiyle, kendinde "özdeş" olan) değil, aynı zamanda gerçek anlamda bir insan ya

[25] a.g.y., s. 206.

da "karmaşık" bir varlıktır.[26]

Tikellik ve Tümellik

Tikellik bireysel bir eyleyene karşılık gelir. Her insan, insan olması anlamında, bir biçimde diğer insanlardan ayrı bir insandır. Gelgelelim, kendi biricik tikelliği içinde olumlu bir değer olarak bir yandan başka insanlar tarafından tanınmak ister, bir yandan da bu tanınmanın olabildiğince çok insan tarafından gösterilmesini diler. Buna karşılık, tümellik insan varoluşunun toplumsal yanına karşılık gelir. Ancak toplum içinde, insanın tikelliğinin tümel bir biçimde tanınmasıyla bireysellik kendini gerçekleştirip açığa vurur.

Bireysellik tikel ile tümelin bir bireşimiyken, tümel varlık tikelin değili ya da karşısavıyla özdeş olan varlıktır. Bu anlamda, bireysellik belli bir bütünlüğe, birey olmak ise diyalektik bir sürece karşılık gelir. İnsan kendini bu diyalektik süreçte alt ettiği sürece varolur (yani, kendini koruyarak yücelttiği sürece). Tikellik ile tümellik arasındaki karşıtlık Hegel için temel bir konudur. Ona göre tarih, tam da kendi tikellikleri içerisindeki tikel, kişisel ve bireysel değerlerin her birinin tümüyle tanınmasıyla, devlet ve toplumun biçimlenmesiyle gelişecektir. Tikellik ile tümellik arasında bir bireşime varmak ancak Efendi ile Köle arasındaki karşıtlığın "üstesinden gelinmesiyle" olanaklıdır, çünkü tikel ile tümelin bireşimi aynı zamanda Efendi ile Köle'nin de bireşimidir.[27]

Arzuyu Arzulamak

Lacan bu Hegelci içgörüleri ne yapmak amacıyla kullanır? Hepimizin doyurulması gereken birtakım fiziksel ihtiyaçları olduğu açıktır. Sözgelimi, oral dönemde çocuk annesinin memelerini ister. Bu, çocuğun kimi ihtiyaçlarını karşılaması için annesine yaptığı bir başvuru değildir yalnızca, ihtiyaçtan isteğe bir dönüşümdür de. Bununla birlikte, bir de sevgi ve tanınma isteği söz konusudur burada. Demek ki, ihtiyaçlar biyoloji kay-

[26] a.g.y., s. 220.
[27] a.g.y., s. 58.

naklıdır diye kestirip atamayız. İstek her ne kadar daima kendine özgü bir biyolojik öğe taşısa da, arzu asla istek ile eşdeğer tutulamaz.[28] Çocuk ağlar, annesi bir parça çikolata verir. Ancak çocuk bu eylemin kendi ihtiyaçlarının giderilmesi için mi yoksa bir sevgi göstergesi olarak mı gerçekleştirildiğini asla bilemez. Lacan böylesi bir yanıtın kendinden belirsiz olduğuna inanır. Annenin çocuğa verdiği yanıt belirsizdir çünkü çocuğun istekleri yinelenir de yinelenir... hem de sonsuza dek (*ad infinitum*).

İhtiyaç, istek, arzu ... bu üç kategori birbirleriyle ne tür bir ilişki içindedirler? Çocuk ağlar, yani fiziksel açlığını iletişime geçmek için bir araç olarak kullanır. Kimileyin verilen yemek çocuğun fiziksel ihtiyacını doyurur ama çocuğun ağlaması simgesel bir özellik de taşıyor olabilir. Böyle bir simgesel durum söz konusu olduğunda, ihtiyaç ile arzu arasında açık bir gedik olduğu söylenebilir. Nitekim iştahsızlık konusu üzerinde çalışırken Lacan, kendisine yemek verilen genç kadının nasıl olup da aşk istediği sorusunu gündeme getirir. İsteğin anlamı yaradılıştan gelmez, o anlamın oluşmasında kısmen de olsa başkasının isteğe gösterdiği tepkinin de payı vardır. İstek bize özel olsa dahi, başkalarının bize gösterecekleri tepkilerin anlamından asla emin olamayız. Hepsinden önemlisi, yani işin özü, şudur: bir başkasına aşkınızı nasıl verirsiniz?

İnsanlar sürekli birbirinden değişik isteklerde bulunabilirler. Üstelik bu isteklerin bilincinde olmaları da gerekmez. İstek arzuyu açığa çıkaran bir aracıdır, ama bunu her zaman için dolaylı yoldan yapar. Arzu gerçekte Başkası'nı arzulamaktır, ancak

---

[28] Lacan, ihtiyaç (salt organik enerji) ile arzu (bedensel süreçlerin en etkin ilkesi) arasında kesin bir ayrıma gider. Arzu her koşulda isteğin hem ötesinde hem de ondan önce varolur. Arzu isteğin ötesinde varolur demek, arzunun isteği aştığı, yani bengisel olduğu anlamına gelir; çünkü arzuyu doyurmak olanaksızdır. Arzu hemen hep söze dökülmeyeni, bilinçdışı olanı, üstünü örttüğü saltık boşluğu imlediğinden hiçbir zaman doyurulamaz. Bütün insan eylemleri, hatta en özgeci olanları dahi, Başkası'nca tanınmak arzusuyla ortaya çıkar; şu ya da bu biçimde "kendini onayla(t)ma" isteğinden doğar. Arzu, arzu için arzulamak, yani Başkası'nın arzusunu arzulamaktır.

bunu iyi yorumlamak gerekir. Lacan, ihtiyacın arzunun öteki ucunda su yüzüne çıktığını, istek tarafından da geçersiz kılınabileceğini söyler. Çoğunluk yalnızca *bize* verilebilecek olan bir nesneyi isteriz ama böyle bir nesne yoktur. İstek açıkça bir şeye tepki vermek için duyulur, gelgelelim bu tepki asla yeterince tikel bir tepki değildir. Başkalarının bizi biricik tikelliğimizden ötürü sevdiğinden asla emin olamayız.

Kimi insanların başkaları tarafmdan sevildikleri yönünde sarsılmaz bir güvenleri olduğu söylenebilir. Lacan bu insanların kimliklerinin (özdeşliklerinin) başkalarına göre çok daha katı (eğilip bükülmesi zor) olduğunu söyler. O başkalarında eksik olansa kendine güvendir. Arzu, ihtiyaç duyulan nesneden alınan doyumun eksik kalmasından kaynaklanır, o nedenle de insanı hep başka bir isteğe iter. Başka türlü söylendikte: Arzunun gelişmesinin temeli isteğin yarattığı düşkırıklığındadır.

Yitirme Duygusu

Bu bölümcede, bir yandan Lacan'ın öyküsü üzerinde bir yandan da öznenin karşı karşıya kaldığı yitirme ve yoksunluk duygusu üzerinde ayrıntılarıyla duracağım. Lacan'ın özne kuramına baktığınızda, özneyi tıpkı klasik bir anlatı gibi okuduğunu görürsünüz: Öykü doğumla başlar, daha sonra bedenin bölgeselleştirilmesi aracılığıyla ayna aşamasına yönelir, en sonunda da dile ve Oidipus Kompleksi'ne ulaşır. Bu anlatının her bir aşaması bir biçimde "ben' in yitirmesi" ya da "ben'in yoksunluğu" doğrultusunda kavranır.

Lacan, öznenin tarihindeki ilk yitirmeyi doğum anına yerleştirir. Daha açık söylemek gerekirse, Lacan bu tarihi ana rahminde filizlenen cinsel farklılaşımla başlatır. Ancak söz konusu farklılaşım çocuğun doğumla annesinden ayrılmasına dek tam anlamıyla gerçekleşmez. Dolayısıyla burada sözünü ettiğimiz yoksunluk cinsel bir yoksunluktur, bu nedenle fizyolojik bakımdan hem erkeğin hem de kadının yaşadığı olanaksızlığı açıklaması gerekir. Kendine özgü çift cinsiyet [*androgynous*] düşüncesinin, Lacan'm görüşünde özel bir yeri vardır. Burada özne bir yoksunluk olarak tanımlanır, çünkü özneye bütüncül

ve birincil bir şeyin yalnızca belli bir parçası gözüyle bakılır.

Şimdi bu konuyu kısaca özetleyelim. Lacan sık sık Platon'un *Şölen* diyaloğunda işlenen masalsı aşk konusuna göndermeler yapar.[29] Bu diyaloğun bir yerinde Aristophanes çift cinsiyetli varlıklar üzerine şöyle konuşur: "İşte bu varlıklar yuvarlak sırtları ve böğürleriyle yusyuvarlak bir şeydiler. Bu yaratıkların iki yüzü, dört eli ve bir o kadar da bacağı vardı. Karşı konulamaz güçleriyle bu kibirli yaratıklar, neden sonra, göğe tırmanmaya, tanrılara karşı koymaya yeltenmişler. Zeus uzun uzun düşündükten sonra misilleme yapmaya karar vererek ikiye bölmüş onları. Her birinin gücü yarı yarıya azalsın diye."

İkiye bölme işlemi tamamlandığında, ümitsizliğe düşen her parça özlemini çektiği diğer parçanın üzerine atlıyor, kollarını birbirine sarıp yeniden bir bütün olmak arzusuyla diğer parçayı kucaklıyormuş. Bu ikiye bölünmüş varlıklar birbirlerinden ayrı hiçbir şey yapmak istemediklerinden, açlık ve eylemsizlikten ölüp gidiyorlarmış. Zeus, durumlarına acıyıp başka bir çare aramış, sonunda da bulmuş: cinsel organlarını önlerine getirmiş, çünkü arkada olunca çiftleşerek değil, ağustosböcekleri gibi toprağa yumurta dökerek çoğalıyorlarmış. Bu söylenden de görüldüğü üzere, insanın kendi benzerine duyduğu sevgi, çok eski zamanlardan kalmadır. Sevgi, bizim ilk doğamızı yeniden bütünlüyor, iki ayrı varlığı tek bir varlık durumuna sokuyor, özetle insanın yaradılışındaki her derde deva oluyor.

Öznenin maruz kaldığı ikinci yitirme doğumdan hemen sonra gerçekleşir, ama bu yitirme belli bir dilin kazanılmasını da önceler. Burada sözünü ettiğimiz yitirme, öznenin bedenini "Oidipus Kompleksi öncesinde bölgeselleştirmesi" diye adlandırılabilir. Nitekim, doğumun üzerinden belli bir süre geçtikten sonra, çocuk kendisi ile beslenmesini sağlayan annesi arasında hiçbir ayrım gözetmez. İşte o zaman, çocuğun bedeni farklılaşım sürecine katlanmak zorunda kalır. Cinsel bölgeler bedende

---

[29] Lacan, J. (1979) *The Four Fundemntal Concepts of Psycho-analysis*, Londra: Penguin, s.196-197, 205. Şu kitapta da bu söylenin yararlı bir açıklaması verilmiştir: Silverman, K. (1983) *The Subject of Semiotics*, Oxford: Oxford University Press, s.151.

kalıcı biçimde kaydedilir; libido yerleşik, önceden belirli yolları izlemek zorunda bırakılır. Anne ya da çocuk bakıcısı, sonradan kültürel açıdan uygun dürtüler yoluyla düzene konulacak ve içerisinde libidonun devinebileceği kanalları göstererek uygunsuz enerjinin dönüştürülmesine önayak olur. Dürtüler belirli bedensel bölgelerle bağlantılı olduklarından, ihtiyaçlarda bulunmayan bir tutarlığa sahiptirler. Bu bağlantının bir sonucu olarak, dürtüler, özgün libido akışının yalnızca dolaylı bir anlatımını sağlarlar. Böylece, daha tarihinin başlarındaki özne kendi libido akışıyla dolaysız bağlantısını yitirir, bağlı bulunduğu kültürün "ayıp ekonomisi"nin baskısı karşısında yenik düşer.

"İmgesel" [*imaginary*] terimini Lacan, özdeşlik ve ikilik tarafından bastırılan öznenin deneyim düzenini anlatmak için kullanır. Lacancı görüşte, bu düzen özneyi dil ve Odipal nirengiyle (üçgenleme) tanıştıran simgesel düzenden önce gelmez; sonrasında da simgesel düzen imgeselle birlikte varolmayı sürdürür. İmgesel düzen en iyi ayna aşamasında örneklenir.

Lacan, onsekiz ayla altı yaş arasında bir yerde öznenin hem kendi benliğini hem de Başkası'nı kavramaya başladığını söyler -gerçekte Başkası olarak kendisini. Bu buluş çocuğun aynadaki kendi yansımasını ilk kez görmesi olgusuyla desteklenir. Yansıma öznenin kendisinin dahi taşımadığı bir uygunluk taşır. Ancak Lacan'a göre kendini tanıma, yanlış tanımadan öte bir şey değildir. Ayna aşaması açıkça bir yabancılaşma anıdır, çünkü dışsal bir imge aracılığıyla kendini tanımak kendine yabancılaşmak anlamına gelir. Bu yüzden, özne bu yansıma karşısında oldukça karmaşık bir ilişki yaşar. Çocuk aynanın kendisine sağladığı uygun kimliği sever. Gelgelelim aynadaki imge kendisinin dışında olduğundan çocuk aynı zamanda o imgeden nefret de eder, birbirine böylesine karşıt duygular içinde yoğun gidip gelmeler yaşar.

Lacan öznenin simgesel düzene (dile) "dargeçitler" ya da sınırlı anlamlama ağlarından geçilerek varılan organik ihtiyaçları aracılığıyla girdiğine, yine öznenin hem bu ihtiyaçları hem de doyurulması olanaksız ihtiyaçları dönüştürdüğüne inanır. Dürtüler, bu ihtiyaçların yalnızca kısmi ve dolaylı bir anlatımını

sunarlar. Gelgelelim dil, bu ilişkiye tümüyle son verir.

"Gitti/geldi" [*Fort/da*] oyununa çocuğun ilk anlamlama zinciri gözüyle bakılabilir. Dolayısıyla bu çocuğun dile de ilk girişidir. Ancak burada, Freud'un çocuğun annesinin yokluğunun yol açtığı kaygıyı azaltmak için gitti/geldi oyunundaki eylemlere başvurduğunu söylediğini de belirtmekte yarar var. Lacan ise bu eylemleri bir oyun biçimine sokanın kendine yabancılaşmadan öte bir şey olmadığını söyler. Çocuğun oynadığı makara oyuncağını *objet petit autre* diye tanımlar; yani, eksiklik ya da yoksunluk duygusuna yol açan yitirme nesnesi diye. Sözgelimi, çocuğun kendisinden bir parçayı temsil eden annenin memeleri, çocuğun doğarken kaybettiği o en derindeki yitik nesneyi simgelemeye yarar. (Annenin memeleri gibi ayrıcalıklı bir konuma sahip diğer nesneler annenin sesi ile bakışıdır.) Lacan böylece öyküyü annenin yokluğundan çok benliğin yitirilmesi diye yorumlar. Aynı Freud gibi Lacan da gitti/geldi öyküsünü dürtülerin dildeki egemenliğine ilişkin simgesel bir anlatım diye okur. Lacan, dürtülerle ilgili bu eksiksiz kopuşu öznenin varlığının "soluşu" olarak, "aphanisis" [hazyitimi] biçiminde tanımlar. Bu noktada özne dürtülerinden uzak düşmekle kalmaz, aynı zamanda kendi kimliğini ve arzularını belirleyecek simgesel bir düzene de indirgenmiş olur.

Bilinçdışının oluşumu, öznenin simgesel bir düzen içinde ortaya çıkması ve arzunun törenle işe başlaması birbiriyle yakından bağlantılı olaylardır. Arzu, her zaman öznenin bir türlü ulaşmayı beceremediği ideal tasarımlara yönelir. Özneyi tamamlayacak olanın daima başkaları olacağına inanıldığı sürece, başkalarının sevgisi beklenecektir hep. Öyleyse arzuyu temelde narsist bir edim olarak anlamalıyız. Nesneye duyulan sevgi, yitirilen tamlığı sürekli araştırmaktan öte bir şey değildir.

Lacan Oidipus Kompleksi'ni dilsel bir konu olarak kavramlaştırır. Bu savını, ensest (yakın akrabayla cinsel ilişki kurma) tabusunun, ancak "baba" ve "anne" gibi dilsel kategorileri kültürün öteki üyelerinden ayrı tutmak yoluyla anlatılabileceğini göstererek destekler. Anne ile baba gösterenlerini öznenin tarihi içindeki geniş simgesel alanları düzenleyerek "Baba'nın Adı"

diye adlandırıp tek bir bütün olarak tanımlar.

Bunun anlamı şudur: Lacan, Freud'un verdiğinden çok daha başka bir cinsel farklılaşım açıklaması verir. Ayrıcalıklı terim artık "penis" değil, "fallus"tur. "Fallus" sözcüğü, bu anlamda, yoksunlukla karşıtlık içinde bulunan bütün değerleri göstermek için kullanılır. Ancak bu sözcüğün (anatomik değergesinden çok) söylemsel değergesi üzerinde dururken Lacan oldukça zorlanır, çünkü sözcüğün birbirinden kökten ayrı iki anlamı bulunmaktadır. İlkine göre, fallus öznenin oluşumu sırasında özneden ayrı düşen, bir daha asla biraraya gelemeyecek şeylerin bir göstereni dir. Başka bir deyişle, anlamı elde etmek, simgesel kütüğe erişebilmek için öznenin vazgeçtiği ihtiyaçların ya da organik gerçekliğin bir göstereni dir; bu anlamda yitirilmeye başlanan şeyi ya da yokluğunun arzuyu kışkırttığı şeyi gösterir. Öte yanda fallusun ikinci anlamına göre, fallus kültürel ayrıcalıklar ile ataerkil bir toplum içindeki erkeğin öznelliğini tanımlayan olumlu değerlerin bir göstereni dir, ama onun bu anlamı kadın öznesinden bütünüyle yalıtılmıştır. Demek ki, fallus hem erkek öznesinin kültüre girişi sırasında yitirdiği şeylerin hem de bu giriş sırasında kazandığı şeylerin bir göstereni dir.

Lacan, öznenin kendi kimliğini bulduğu söylemin her zaman için bir başkasının söylemi olduğuna inanır. Özneyi aşan, öznenin bütün tarihini yönlendiren simgesel bir düzendir bu söylem. Söz konusu simgesel düzenin önemli bir bölümü, cinsel ayrım tarafından yönlendirilir, bu durum da günlük edimlerimizde fallusmerkezli [*phallocentricity*] bir bilinç taşımamıza önayak olur.

Lacancı öğretilerden bir diğeri de öznelliğin bütünüyle ilişkiye dayalı bir konu olması üstüne kuruludur. Öznellik, yalnızca ayrım ilkesi doğrultusunda "başkası"na, "sen"e, hatta "ben"e dahi karşıtlık duyulması yoluyla oyuna katılır. Başka türlü söylendikte öznellik bir öz değil, bir ilişkiler kümesidir. Bu bakımdan öznellik, bireyden önce varolan ve bireyin kültürel kimliğini belirleyen bir anlamlama dizgesine etkinlik kazandırmakla oluşur. Öyleyse söylem, özneyi üreten, varolan kurulu düzeni koruyan bir aracıdır.

İmgesel, Simgesel ve Gerçek

İmdi, bir yandan Lacan'ın imgesel, simgesel ve gerçek ile ne demek istediğini ortaya koyarken, bir yandan da birtakım başka düşünceleri tartışmaya katmaya çalışacağım. Bu çabam aynı zamanda bana, bu bölümde geçen kimi anahtar noktaları yeniden özetleme olanağı da verecek. İmgesel'in -mantığı özce görsel olan bir tür sözöncesi kayıt- insan ruhunun gelişimindeki temel bir aşama olarak simgeseli önceliediği açıktır. İmgesel'in oluşum anı genellikle "Ayna Aşaması" olarak adlandırılır. Bu aşamada, çocuğa kendi biçimini başkalarının biçiminden ayırt edebilmesini sağlayacak olan ego oluşumu henüz varolmamaktadır. Başkasına vuran çocuk kendisine vurulduğunu söyler, başka bir çocuğun düştüğünü görünce ağlamaya başlar. (Temel çizgileri Lacancı imgesel anlayışına dayalı bu iki örnek Melanie Klein'ın çocuklar üstüne yaptığı öncü psikanalizden alınmıştır.)

İmgesel düzen Oidipus öncesi bir düzendir. Burada benlik, Başkası olarak algıladığı kimseyle kaynaşıp bütünleşme arzusu duyar. Çocuk, aynadaki kendi yansımasıyla başkalarını karıştırır, çünkü benlik bu tür yanlış tanımalara dayalı olarak kendisini başka biri sanması yoluyla biçimlenir. Böylece güçlükle de olsa kendisi için bütüncül bir kişilik geliştirir. Başka türlü söylendikte, bu noktada derinden bölünmüş bir benliği deneyimleriz.

Lacan çocuğun annesini ilk kez arzulamasının, gerçekte annenin arzularını arzulamak anlamına geldiğini ileri sürer (*Désir de la mère* anneyi *ve* annenin arzusunu arzulamayı imler). Çocuk annesini, onda eksik olanı tamamlamak ister: Fallus. Çocuğun anneyle ilişkisi ikili, kaynaşmaya dayalı dolaysız bir ilişkidir. Daha sonra, çocuğun annesinin arzuladığı olmak arzusu çocuğu babayla özdeşleşmeye götürür.

Çocuğun annesiyle yaşadığı toplum dışı, ikili ve dolaysız ilişki, simgesel söylem dünyasını bırakacağına yemin etmekle eşdeğerdir. Baba, üçüncü bir terim olarak karşımıza çıktığında, babanın adını ve koyduğu yasakları kabullenerek simgesel düzene katılırız. Simgesel'in içinde, şeyler ile onların adlandırılmaları arasında artık birebir bir karşılık yoktur -simge açık uçlu

bir anlam dizgesini harekete geçirir. Bu demektir ki simgesel anlamlama edimi narsist bir süreç değil, toplumsal bir süreçtir. Çocuğun simgesel dünyaya girişinin habercisi olan Oidipus bunalımını temsil eder. Dilin yasaları ve toplum; çocuğun, babanın adını ve onun "hayır" yanıtlarını ister istemez kabullendiği bir yuvada oturması anlamına gelir.

Lacan'ın Oidipus Öyküsü'nü beden doğrultusunda değil de dil doğrultusunda anladığını daha önce söylemiştim -nitekim dilden önce beden diye bir şey yoktur. Biyoloji, insan öznesi tarafından durmadan yorumlanır. Aslında yalnızca biyoloji değil, tüm deneyimler simgesel açıdan derinlemesine ele alınmalı, (toplumsal uzlaşım bağlamında) tek tek yorumlanmalıdır.

Lacancı *simgesel düzen* tasarımı, libido çözümlemesi ile dilsel kategoriler arasında bir karşılıklı geçişler yaratabilme denemesidir. Başka bir deyişle, her ikisini de kapsayan ortak bir kavramsal çerçeve içinde konuşmamıza olanak tanıyan, kodlamayı aşan bir şemadır bu. Oidipus Kompleksi Lacan tarafından -Baba'nın Adı buluşuyla tasarladığı- dilsel görüngü eşliğinde başka bir abece ile yazılmıştır. Lacan dili kotaramamanın ruh için açıkça bir yabancılaşma olduğunu duyumsar, ama aynı zamanda arkaik, sözöncesi, ruhun gerçekten kendisi olduğu bir aşamaya dönmenin olanaksız olduğunu da düşünür.

Lacan'ın çocuğun dilsel gelişimine büyük önem verdiğini daha önce özellikle belirtmiştim. Belli bir adın kazanılması, öznenin nesne dünyasındaki konumunun dönüşmesine yol açar. Öznenin dil ile belirlenmesi söz konusudur burada. Yine aynı biçimde Freudcu bilinçdışı da dil bağlamında okunabilir: "Bilinçdışı Başkası'nın Söylemi'dir". Bu düşünce, dili düşünme ve bilinçle birleştirenler için şaşırtıcı derecede ilginç bir düşünce olsa gerek.

Lacan'm kuramı feministler arasında oldukça büyük bir ilgi uyandırmıştır. Nitekim bu kuram her iki cinsin de öznelliğinin üretilmesi üzerinde duran anlamlama edimi (anlamı üreten süreçler aynı zamanda toplumsal ilişkilerdeki özne oluşumları ile onların konumlarını da üretir) yoluyla, Freud'un biyolojik farklılığa başvurusunda kadını ikincil bir konuma düşürmekten ka-

çınmanın olanaklı olduğunu bildirmektedir. Gelgelelim, penise karşı daha üstün bir değerge yüklenenin burada fallus olduğu, fallusa bir "ayrım göstergesi" olarak ayrıcalık tanındığı da anımsanmalıdır; yani Lacan'ın çözümlemesi Freud'unkinden daha az belirlenimci değildir.[30] Bu nedenle Lacan Lévi-Strauss'un bütün toplumların temelini oluşturduğunu söylediği ensest tabusunun yapısalcı çözümlemesine derinden bağlıdır. Lacan'ın Lévi-Strauss'un savını kullanması tartışmanın "Baba'nın Yasası" çevresinde döneceğini gösterir. Nitekim Lévi-Strauss'un kuramı "evrenselci" bir kuram olduğundan, Lacan'ın çözümlemesi tarihsel olarak konumlandırılamayan evrensel bir özne açıklamasında çökelmeye eğilimlidir.

Üçüncü düzen gerçektir. Kendisini asla bilemeyeceğimiz gerçeklik bir gerçektir, dilin ötesine uzanır... onu asla bilemeyecek olsak da varolduğunu varsaymak zorundayız. Her üç düzenin de ya da kütüğün de ortak sorunsalıdır bu; çünkü bunlardan birisi, diğer ikisinin aracılığı olmadan asla dolaysız bir biçimde deneyimlenemez: "Gerçek ya da gerçek gibi algılanan her ne ise, simgeselleştirme edimine karşı her koşulda direnir". Ne var ki Fredric Jameson, Lacan'ın gerçek ile ne demek istediğini söylemenin öyle sanıldığı gibi zor olmadığını savlar. "Tarihten başka bir şey değildir gerçek".[31]

Lacan'a Yöneltilen Kimi Eleştiriler

Bu bölümü bitirirken, Lacan'a yöneltilen eleştirilerden kimilerini burada açmak istiyorum. Lacan'm her şeyi düşünselleştirdiği, duyguları hiç mi hiç hesaba katmadığı söylenir sıkça. Sözgelimi, Lacan doğrudan doğruya duygulara yönelebileceğimizi ileri süren Reichçı yaklaşıma oldukça eleştirel bir gözle

---

[30] Lacan'ın fallusmerkezci anlayışı için bkz. Mitchell, J. & Rose, J. (der.), (1982) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, Londra: Macmillan.

[31] Jameson, hem psikanalizin hem de Marxçılığın temelde tarihe ve öykülemeye dayandığına inanır. Bkz. Jameson, F. (1977) "Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism and the Problem of the Subject", *Yale French Studies*, no: 55-56, s. 338-395.

bakar.[32] Lacan'a göre her duygu bir gösterendir. Kuşkusuz her duygunun bir anlamı da vardır ama o anlam aynı zamanda her zaman için bir soru işaretidir. İkincileyin, çalışmalarındaki klinik malzeme eksikliği nedeniyle Lacan'ın dilegetirişlerinin geçerliliğini sınamak son derece güçtür. Nitekim bütün yaşamı boyunca, klinikte çalışmak yerine üniversitede kuramını geliştirmeyi yeğlemiştir (öte yandan, sorunun bir yanına dokunan örnekolay çalışmaları [*case studies*] yapmamasına karşın, çocuk psikologları Françoise Dolto ve Maud Mannoni gibi Lacan izleyicilerinin çalışmalarından yararlanılabilir). Psikanalizde hiçbir şeyin sıradan ya da önceden kestirilebilir olmadığına inanmasından ötürü, Lacan'm toplantıları kimileyin yalnızca on dakika sürer! Psikanalizin psikoloji olmadığını öne sürer, eğer psikanaliz psikoloji olsaydı etholoji (hayvan davranışlarını inceleyen bilim dalı) gibi bir çalışma alanı olurdu der. Öyleyse, bu iki alan arasında göze ilk çarpan ayrım, psikolojiye karşı psikanalizin savunduğu insan davranışının önceden kestirilemiyeceği düşüncesidir. Lacan ayrıca, yalnızca bir psikanalistin kendisini bir analist olarak görebileceğini söyler. Kuşkusuz psikanalistin kendini analist olarak ilan etmesi, ölçünlere [*standart*] ilişkin birtakım sorunlara yol açar: Psikanalist olmanın şair olmak ile aynı anlama geldiğini söylemek yeterli midir? Psikanaliste, dille yeni ve içten bir ilişkiye geçen kimse denebilir mi?

Lacan'a Yöneltilen Feminist Eleştiriler

Günümüzde Lacan çağdaş feminist kuramda tartışmaya en açık düşünürlerden biri olma özelliğini sürdürüyor. Feministlerin pek çoğu, fallusmerkezli bilgileri alaşağı etmek için Lacan'ın çalışmalarını kullanıyor. Geri kalanlarsa Lacan'ı gerek bir seçkin gerekse erkeğin baskınlığına dayalı fallusmerkezli bir düşünür diye gördüklerinden ona düşmanca yaklaşıyorlar. La-

[32] Wilhelm Reich (1897-1957). Kendisine cinsel devrimin peygamberi gözüyle bakılan Reich, zihin sağlığının orgazmı yaşama kapasitesine bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla ona göre, zihin hastalıkları, orgazmı yaşama kapasitesine getirilen yasaklamaların bir sonucudur. Bkz. Rycroft, C. (1971) *Reich*, Londra: Fontana.

can'ın düşüncesi üç önemli noktada feministlerde büyük bir ilgi uyandırmaktadır: Birbiriyle yakından ilişkili öznellik, cinsellik ve dil alanları tartışmasına yeni bir bakış açısı kazandırması; ussalı, (ego ile özdeşleştirilen) bilinçli özneyi merkezi yerinden etmesi; öznenin "ussal" söylemleri üzerine konuşmanın niyetselliği ya da erekselliğine ilişkin yaygın kanıların ayağını kaydırarak "doğal" cinsellik düşüncesini sorunsallaştırması feminist kuramın insancılığın sınırlamalarından kurtulmasına yardımcı olmuştur.

Psikanaliz ile feminizm arasındaki ilişkiler iki geniş kategorinin doğmasına yol açmış gibi görünüyor: psikanalize ataerkil iktidar ilişkilerini tanımlarken başvurulabilecek bir araç gözüyle bakan Lacancı feministler ile bu kuramın öncesinden ya da psikanalize ait olmayan bir konumdan bakarak Lacan'ı reddeden feministler. İlk grupta Juliet Mitchell, Ellie Raglan-Sullivan, Julia Kristeva, Monique Plaza ve Catherine Clément gibi adlar sıralanabilir. İkinci grupta ise Germaine Greer, Dale Spender ve diğerleri yer almaktadır.

Gelgelelim her iki grup içinde de yer almayan kimi feministler de bulunmaktadır. Bu feministler Lacan'ın etkileyici kuramına büyük yakınlık duymakla birlikte, eleştirel tavrı da elden bırakmamaktadırlar: Jane Gallop, Jacqueline Rose, Sara Kofman, Luce Irigaray.

Öncelikle, Lacan adına, ortaya koyduğu yapıtın kuramlarındaki insancılık yüzünden insan öznelliğini savunan kuramlar önünde zorunlu bir denge unsuru oluşturduğunu söyleyebiliriz. İkincileyin, Lacan'ın psikanalizdeki nesne ilişkilerine dair verdiği açıklamalar ile ego psikolojisi arasında kesin bir ayrıma gitmesi, Freud'un kuramını feminizm için çok daha yararlı kılmıştır. Üçüncüleyin, Freud'un cinsellik ve bilinçdışı düşünceleri ile birbirine karışmış olan Lacan'ın dil süreçleri anlayışı, öznellik ve arzu sorunlarının genellikle gözardı edildiğini göstermesi bakımından birbirinden ayrı pek çok disiplinde çalışan feministler için oldukça yararlı olmuştur.

Öte yandan, birçok feminist yazar, kadını bir eksiklik, bir başkası olarak görmesi; kadını iğdiş etmesi nedeniyle Lacan'ı

eleştirmiştir. Dahası, Lacan erilliğin üstünlüğünü savunmakla, hatta Freud'un fallusmerkezciliğini daha uçlara taşımakla suçlanmıştır. Ateşli bir Lacan eleştiricisi olan Luce Irigaray, Lacan'ın kuramının dişil izleği yenilemek şöyle dursun, erilliği en temel dayanak noktası yaptığını öne sürmüştür.

Irigaray, karşı çıkışlarından birini Lacan'ın tek bir söylemsel düzeneği bir daha değiştirilemez bir biçimde kabul etmesine dayandırır. Lacancı kavram dizgesinin köktenci bir toplumsal değişimi gerçekleştirmek için çok yetersiz bir olanak sunduğunu, kadının durumu gözönüne alındığı sürece koyu bir toplumsal tutuculuğun her zaman olacağını bildirir. Tutuculuk, Lacancı simgesel düzen kavramında gömülü bulunan bir şeydir. Bu düzen, fallusmerkezli olması nedeniyle babanın yasasına göre yapılanır, dişilliği düpedüz bastırarak onu bir yoksunluğun sonucu olarak ataerkil terimler içinde kalarak tanımlar.

Irigaray, Batılı simge dizgelerinin *görme*'ye özel bir ayrıcalık tanıdıklarını dile getirir: Görülebilen (bulunuş) görülemeyene (bulunmayış) üstün gelerek, Varlığı güvence altına alır. Bir şeyi görmek, o şeye sahip olmak anlamına gelmez; varlık yoksa doğru da yoktur. Bu yüzden söylem içinde, dişil kendisini hep bir yoksunluk, bir eksiklik ya da bir öykünme biçimi olarak, olumsuz bir özne imgesi olarak bulur.[33]

Irigaray ayrıca öznelliğin oluşumunda aynanın nasıl bir yeri olduğunu da inceden inceye irdelemiştir. Lacan'ın aynası bir tasarlama imgesi olarak ele alındığında, Irigaray Lacan'ın neden düz bir ayna kullandığını sorar: "çünkü düz ayna kadının cinsel organlarının büyük bir bölümünü yalnızca bir delik olarak yansıtır."[34] Irigaray'ın dile getirdiği durum daha başka bir biçimde ortaya konulacak olursa, açıktır ki düz ayna kadının cinsel özgünlüğünü yansıtmaz. Kadının cinsel özgünlüğünü araştırmak için başka tür bir aynaya gerek vardır -örneğin, kadın bedeninin iç taraflarını muayene edebilmek amacıyla, bir deliği

---

[33] Whitford, M. (1991) *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londra: Routledge, s. 88.

[34] Irigaray, L. (1985) *Speculum of the Other Woman*, Ithaca: Cornell University Press, s. 89.

genişletmek ya da açık tutmak için jinekologların kullandığı özel ayna *spekülom*a'ya. Irigaray'm çalışmalarını 5. Bölüm'de daha geniş bir biçimde tartışacağım.

Lacan'ı savunurken Juliet Mitchell birtakım önemli noktalara değinmiştir. Mitchell, feministlerin Lacan'm konumunu yeterince anlayamadıklarından yakınarak, Lacan'ın ataerkil iktidar ilişkilerinin kusursuz bir *tanımını* verdiğini ileri sürer. Bununla da yetinmez, feministlerin ataerkilliğe ilişkin olarak psikanaliz tarafından verilen açıklamayı bütünüyle anlayamadıklarını, ataerkilliğin yalnızca erkek ile kadın arasındaki ilişkilere dayanmadığını, *her iki* cinsin de fallusla ilişki içinde olduğunu ileri sürer.

Ellie Ragland-Sullivan gibi başka yazarlar da Lacan'ı savunmuş, Lacan'm başarısını Freudcu biyoloji kuramının eksikliklerini gidermesiyle açıklamışlardır. Sullivan, Irigaray'ın yaptığı türden kimi Lacan eleştirilerinin Lacan'ı yapısalcıdan çok özcü bir gözle okuduklarından, onu betimleyici ve çözümlemeci olarak görmek yerine kuralkoyucu bir düşünür olarak gördüklerinden sözeder. Sullivan'a göre, Irigaray'ın Lacan'ı fallusçu [*phallocrat*] diye değerlendirmesi yanlıştır. Irigaray bütünüyle etkisiz bir konumda bulunan Lacancı fallus göstereninin simgesel doğasını tam olarak anlayamamıştır.

Elizabeth Grosz, Lacan savunucularının iki bakımdan haklı olduklarını ifade eder.[35] İlkine göre, Lacan gerek ataerkil iktidar ilişkilerine gerekse bunların toplumsal yenidenüretimlerine ilişkin anlayışımızı temelden değiştirmiştir. Bu anlamda, kadının maruz kaldığı baskılara yol açan tek başına erkek değil, daha çok toplumsal, ekonomik ve dilsel yapılardır. Bununla beraber, Lacan'a göre ataerkil baskıcılık dahi süregelen yapıların değergesini değiştiremez: Bu yapılar biyolojiden tutun da toplumsal-dilsel baba yasasına kadar değiştirilemezdir. Grosz'un dile getirdiği haklılaştırımın ikinci ayağı da şudur: Kendisi her ne kadar ataerkil baskıcı yapıyı tanımasa bile, Lacan kadının maruz kaldığı baskının ruhsal içeriğinin tanımlanarak açıklanmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

---

[35] Grosz, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Londra: Routledge, s.144.

2

DERRİDA ve YAPISÖKÜM*

Giriş

Yapısöküm kavramı, günümüzde özellikle Fransa ile Amerika'daki post-görüngübilimci ve post-yapısalcı diye bilinen öncü düşünsel hareketlerin sıkça kullandıkları bir kavram olmuştur. Çağdaş yapısöküm kavramının tarihine bakıldığında, bu tarihin belki de en dikkate değer düşünürü 1967 yılı içinde birbirinden etkili üç ayrı kitap birden yayımlayan Jacques Derrida'dır: *Yazıbilime Dair, Konuşma ve Görüngü, Yazı ve Ayrım.*[1] Öteki pek çok katkısı bir yana bırakılacak olsa dahi, Derrida'nın bu metinleri görüngübilime (Husserl), dilbilime (Saussure), Lacancı psikanalize ve yapısalcılığa (Lévi-Strauss) yöneltilmiş çok değerli eleştiriler içerir.

Bu bölümde Derrida'nın düşüncesinin geniş bir açımlamasını vereceğim: Dil üzerine görüşünün genel bir taslağım sunduktan sonra, Derrida'nın sesmerkezcilik [*phonocentrism*] ile sözmerkezcilik [*logocentrism*] terimleriyle ne demek istediğinin bir açıklamasını veriyorum. Daha sonra, Derrida'nın Jean-Jacques Rousseau, Claude Lévi-Strauss ve Jacques Lacan'm çalışmalarına karşı geliştirdiği düşünceleri ele alıyorum. Ayrıca bu bölümde, Derrida'nın "öncelleri" Freud ile Nietzsche'nin Derrida'nın metin okuma ve eğretilemenin doğasına ilişkin düşüncesini ne yönde etkilediklerini ele alan alt bölümler de bu-

---

* "Deconstruction" terimi Türkçede "yapıçözüm" ve "yapıbozum" sözcükleriyle de karşılanmaktadır. Ancak Derrida'nın sıkı sıkıya sarıldığı post-yapısalcı metin çözümleme yöntemi olarak derinlemesine ele alındığında, bu terimin Türkçede "yapısöküm" sözcüğüyle karşılanması daha yerindeymiş gibi görünüyor. (ç.n.)

[1] Derrida, J. (1976) *Of Grammatology,* Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press; (1973) *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs,* Evanston: Northwestern University Press; (1978) *Writing and Difference,* Londra: Routledge & Kegan Paul.

lunmaktadır. Ardından, sıkça kullandığımız eğretilemelerden kimilerini inceliyorum. Son olarak, eğretilemeyi siyaset ve ideoloji bağlamında bir yere yerleştirdikten sonra, yapısöküm ile Marxçılık arasındaki ilişkiyi derinlemesine araştırıyorum.

Dil'in Oynaklığı

Derrida'nın düşüncesini anlamaya çalışırken, öncelikle kavranması gereken kavramlardan ilki, çoğunluk İngilizce'ye "söküme almak" [*under erasure*] diye çevrilen "*sous rature*" terimidir. Herhangi bir terime "sous rature" deyişini yüklemek demek, önce bir sözcük yazmak sonra üstünü çizmek, ardından da hem sözcüğü hem de üstü çizilmiş halini baskıya vermek demektir. Buradaki düşünce kısaca şudur: Sözcük eksik ya da daha çok yetersiz olduğundan, ama buna karşın sözcüğün okunabilir kalması da zorunlu olduğundan üstü çizilir. Derrida stratejik değeri yüksek bu işlemi, Varlık sözcüğünün üstünü sık sık çizen (şu biçimde: ~~Varlık~~) Martin Heidegger'den almıştır. Bu işlem sayesinde hem üstü çizilmiş hali hem de sözcüğün kendisi birarada bulunur; nitekim sözcük tek başına *yetersiz*, ama onsuz yapamayacağımızdan da *gereklidir*. Heidegger, Varlığın anlamlama yetisi yoluyla asla tüketilemeyeceğine inanır. Dolayısıyla Varlık her zaman anlamlamaya önseldir; hem de bütünüyle aşar onu. Varlık, bütün gösterenleri gösteren sonul bir gösterilen, "aşkın gösterilen"dir.

Derrida'nın dil anlayışına göre, gösteren doğrudan doğruya gösterilene bağlı değildir. Gösteren ile gösterilen arasında birebir karşılıklı ilişkiler yoktur. Saussurecü düşüncedeyse, her göstergeye bir birlik gözüyle bakılır. Ama Derrida için, sözcük ile şey ya da sözcük ile düşünce gerçekte asla bir ve aynı olamazlar. Nitekim Derrida göstergeyi bir ayrımlaşma yapısı olarak görür; bir yarısı her zaman "orada bulunmaz", diğer yarısı ise her zaman "kendisi değildir". Gösterenler ile gösterilenler sürekli olarak yeni birleşimler [*combination*] içinde bulunmalarına bağlı olarak ya birbirlerinden koparlar ya da biraraya gelirler. Dolayısıyla, bu noktada gösteren ile gösterilenin aynı sayfanın iki ayrı yüzü olarak düşünüldüğü Saussurecü gösterge örnek-

çesinin yetersizliği ortaya çıkar. Gerçekten de, gösterenler ile gösterilen arasında öyle sanıldığı gibi değişmez bir ayrım yoktur. Çocuğun sorusuna yanıt verdiğinizde ya da herhangi bir sözcüğün anlamına bakmak için sözlüğe danıştığınızda, bir göstergenin başka bir göstergeye yol açtığına/gönderdiğine tanık olursunuz. Bunun yanısıra gösterenlerin gösterilenler içinde karşılıklı olarak dönüştüklerini, kendinde gösteren olmayan sonul bir gösterilene bir türlü varamadığınızı da görürsünüz.

Başka bir deyişle, Derrida burada herhangi bir göstergeyi okuduğumuzda anlamının bizim için apaçık olmadığını söylemektedir. Göstergeler yokluğu gösterirler, dolayısıyla bir anlamda anlamları yoktur. Anlam sürekli olarak bir gösterenler zinciri boyunca devinir, asla kesin "yerlem"inden [*location*] emin olamayız, çünkü anlam asla tek bir göstergeye dayanmaz.

Derrida'ya göre göstergenin yapısı bir başkasının izince (iz sözcüğünün Fransızcası tekerlek izi, ayakizi ve baskı gibi anlamlar bildirmektedir), yani bir anlamda sonsuza dek yoklukla eşdeğer olan başkası tarafından belirlenir. Kuşkusuz bu başkasının kendi bütünsel varlığı içinde bulunması gerekmez. Daha çok, çocuğun sorusuna verilen yanıta ya da sözlükteki herhangi bir tanıma benzer başkası: Bir gösterge bir göstergeye yol açar/gönderir ve böylece bu zincir sayılarla anlatılamayacak bir biçimde sonsuza dek sürer...

Bunun altında yatan anlam nedir? Şöyle ki, bilginin yansıtılan "amaç"ını onun "araçlar"ıyla örtüştürmeye çabalamak hiç gerçekleşmeyecek bir doluluk düşüdür. Hiç kimse "araçlar" (gösterge) ile "amaç"ı (anlam) özdeş kılamaz. Gösterge her zaman başka bir göstergeye yol açar/gönderir; bunlardan birinin yerini bir başkası ile değiştirmek kimileyin göstereni gösterilen yapar. Derrida'ya göre, gösterge -göstergebilimin yaptığı gibi- bir başlangıç (gönderge) ile bir sonu (anlam) birbirine bağlayan türdeş bir birim olarak ele alınamaz. Asla görünmeyen, ancak başka bir göstergenin izinde konaklayabilen gösterge üzerine, "söküme almak" gibi bir yordama bağlı kalınarak çalışılmalıdır.

Dahası, dil zamansal bir süreçtir. Bir tümceyi okurken tümcenin anlamı çoğunluk tümcenin sonuna varıncaya dek ortaya çıkmaz; hatta sonraki tümcede geçen gösterenler yoluyla tüm-

cenin önceki anlamı dahi değişebilir. Her göstergede, göstergenin kendisi olmak için dışladığı başka sözcüklerin yanısıra daha önce geçmiş olan sözcüklerin izleri de bulunur. Bütün sözcükler/göstergeler üstlerinde bu türden izler taşır. Daha önce geçmiş olan sözcüklerin kalıntılarıdır onlar. Bir tümcede geçen her sözcük, bir anlamlama zincirindeki her gösterge, karmaşıklığı asla tüketilemeyecek bu izlerden taşır.

Anlam hiçbir zaman kendisine özdeş değildir, çünkü gösterge asla birbirinin aynı olmayan başka başka bağlamlarda geçer. Anlam bağlamdan bağlama geçtiğinde asla aynı kalmaz, çünkü gösterilen dolaşıma sokulduğu çeşitli gösteren zincirlerince değiştirilecektir.

Bunun anlamı şudur: Dil, Lévi-Strauss gibi kimi yapısalcıların sandığından çok daha oynak bir konudur. Dilin hiçbir öğesi mutlak bir biçimde tanımlanamaz; dilde, herşey herşeye dalabilir, herşey herşeyin izini sürebilir. Eagleton şöyle diyor: "Göstergelerde hiçbir şey bütünüyle bulunmaz. Söylediğim ya da yazdığım bir şeyde bütünüyle bulunabileceğime olan inancım yanılsama değildir de nedir; çünkü göstergeleri kullanmak, iletmeye çalıştığım anlamın da dağılmasını, bölünmesini ve asla kendisiyle birebir aynı olmamasını gerektirir. Aslında yalnızca aktardığım anlam için değil, benim kendim için de aynı durum geçerlidir: Dil, uzlaşıma dayalı olarak kullandığım bir araç olmaktan çok, benim de içinde yapıldığım bir şeydir. Demek ki değişmez, birleşik, bölünmez bir varlık olduğuma yönelik bütün bir düşüncenin kurgudan öte bir değeri yoktur."[2]

Sesmerkezcilik - Sözmerkezcilik

Çalışmalarında genellikle dilin işlevi ve rolü sorunuyla ilgilenen Derrida, yapısöküm diye adlandırılan bir yöntem geliştirdiği için ünlenmiştir. Bu yöntem, herhangi bir metin içinde geçen kavramların metnin bütünlüğü açısından tutarsız ve ikircikli kullanımlarından yola çıkarak, metnin yazarının kurduğu

---

[2] Bkz. Eagleton, T. (1983), *Literary Theory: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, s. 130. Bu çalışmaya diğerlerinden çok daha fazla şey borçluyum.

kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir metin okuma yöntemidir. Başka bir deyişle, bu yöntem metinde öngörülen ölçütü, metnin kurduğu ölçün ya da tanımları sökerek metnin içerdiği özgün ayrımları darmadağın etmek için kullanılır. Derrida bu yeni yordamı Husserl, Rousseau, Saussure, Platon, Freud ve kimi başka düşünürlere karşı kullanmıştır. Söz konusu yöntem her türden metne uygulanabilir.

Yapısöküm yöntemi Derrida'nın "bulunuş metafiziği" [*metaphysics of presence*]* diye adlandırdığı şeyle ilgilidir. Derrida'nın kavgası, başta Husserl hemen bütün filozofların "dolaysız bir kesinlik alanı" bulunduğu varsayımına olan değişmez inançlarıyladır. Pek çok filozofun kuramı başlangıcını ve köklerini "bulunuş" düşüncesinden alır. Sözgelimi Husserl'in durumunda, arı bir anlatım biçimi bulmak uğruna yapılan araştırma aynı zamanda dolaysız bir bulunuş arayışına karşılık gelir. Bu anlamda, burada bulunmak hiçbir aracıya konu olmaksızın yalnızca bulunuş'un kendisinin bulunuş olması anlamına gelir ve kesinliğinden asla kuşku duyulamaz.

Ancak Derrida "bulunuş" olanağını reddeder, bunu yaparken de filozofların şimdiye değin tuttukları yolun temel taşlarını yerlerinden oynatır. Bulunuş'u reddetmekle Derrida, "şimdi" diye tanımlanabilecek belli bir tikel "an"a karşılık gelen bulunuş görüşünü de reddeder. Pek çok insana göre "bulunuş" bilincin ("bilinen"in) bir taşrasıdır. Nasıl ki geçmişte neler olup bittiğinden emin olamıyorsak, gelecekte neler olacağından ve şimdi başka bir yerde neler olup bittiğinden de emin olamayız; ama "bulunuş"a ilişkin bilgimizin kesinliğinden burada ve şimdi emin olabiliriz -bu anlamda, "bulunuş" o an deneyimlediğimiz algısal dünyanın ta kendisidir. "Bulunuş"a dair böylesi bir önkabule karşı açtığı savaşla Derrida, hem olguculuğun

---

* Derrida'nın oldukça özel ve önemli bir bağlamda başvurduğu *presence* sözcüğü Türkçede çoğunluk "bulunuş" sözcüğüyle karşılanıyor olsa da, sözcük "burada", "bulunmak", "şimdi", "an" gibi sözcükleri de kapsamına almaktadır. Çeviride sözcüğü kimileyin "burada" kimileyin de "bulunuş" diye çevirmeyi daha uygun gördük. (ç.n.)

hem de görüngübilimin korkunç bir kâbusu haline gelir.

Husserl, *Mantık Araştırmaları* adlı kitabında anlatma ile gösterme [*indication*] arasında önemli bir ayrım yapmıştır. Anlatma göstergenin salt anlamı diyebileceğimiz konuşmacının niyetiyle ilgilidir. Öte yandan gösterme ediminin bir şeye işaret etme [*point*] gibi bir işlevi bulunur ve hiçbir niyetsel anlama konu olmaksızın da gerçekleşebilir. Derrida, salt bir anlatma ediminin her zaman için göstermeli [*indicative*] bir öğe içerdiğini ileri sürmüştür. Gösterme asla yanlışa düşmeden, başarılı bir biçimde anlatmadan ayrılamaz. Göstergeler kendilerinden bütünüyle ayrı bir şeye göndermede bulunmazlar. Bu bakımdan, gösterenden bağımsız hiçbir gösterilen olamaz. Anlama işaret etmek amacıyla kullanılan işaretlerden [*marks*] bağımsız hiçbir anlam alanı yoktur.

Derrida bağımsız bir gösterilenler alanı olamayacağını belirttikten sonra, ilkin, hiçbir göstergeyi hiçbir gösterilene işaret ederken düşünemeyeceğimiz; ikincileyin de gösterenler dizgesinden asla kaçamayacağımız sonucuna varır. Bu sonuçlar, hiçbir koşula bağlı olmayan bir "bulunuş" olamayacağına dair uyarır bizi.

Şimdiye dek, "bulunuş" varsayımından ötürü konuşmaya yazı önünde hep bir öncelik tanınmıştır. Derrida buna "sesmerkezcilik" der. Konuşma yazıya göre daha üstün bir konumda düşünülmüştür, çünkü konuşma "bulunuş" olanağına yazıdan çok daha yakındır. Daha yakındır çünkü belli bir dolaysızlık bildirir. Anlam görünüşte konuşmaya içkindir, dahası bilincin iç sesiyle konuştuğumuzda kendimizle konuştuğumuzu duyumsamakla kalmaz, bunun yanında konuşurken konuşmanın anlamını yakaladığımızı sanır ve sanki o anlam üzerine herkesin kabul ettiği ortak bir karara varıldığı, dolayısıyla da "bulunuş"u ele geçirdiğimiz duygusuna kapılırız. Bu açıdan bakıldığında, yazının ümitsizce yerine getirdiği aracılık ödevinin tersine konuşma, görünen an'a ve "bulunuş"a bağlanır, bu nedenle de daima yazı karşısında daha ayrıcalıklı bir konuma yükselir. Derrida bu nedenle sesmerkezciliği, "bulunuş"un kaçınılmaz bir sonucu olarak görür. Nitekim Derrida'nın çabası

da, bulunuş metafiziğinin örtüsünü bir bütün olarak kaldırıp gerçekte bu metafiziğin ne menem bir metafizik olduğunu gözler önüne sermek amacıyla konuşma ile yazı arasındaki karşıtlığı yapısökümü uğratmak yönünde olmuştur.

Bununla da yetinmeyen Derrida, dilbilimin yazıdan çok konuşma üzerine yapılması gereken bir çalışma alanı olması gerektiği yollu Saussurecü reçeteyi sıkça eleştirmiştir. Söz konusu reçete Jakobson, Lévi-Strauss ve diğer bütün göstergebilimci yapısalcılar tarafından paylaşılmıştır. Derrida, *Yazıbilime Dair* adlı yapıtında yazmaya bir ek, bir yordam ve hatta başkalarına konuşma içinde verilecek bir gözdağı açısından bakılmasının ve yazının konuşma içinde yeniden inşa edilmesi gerektiğinin düşünülerek -başkasına verilen cezayı yüklenen bir başkası gibi- dışlanmasının çok daha geniş bir eğilimin ilk belirtisi olduğunu ileri sürer. Bu anlamıyla bakıldığında, Derrida'ya göre sesmerkezcilik, evrende ilk ve son şey olarak Us'u, Söz'ü, Kutsal Zihin'i ve *bilincin bütünüyle bulunuşu*nu gören sözmerkezcilikle yakından ilgilidir.

Derrida, Husserl'in bulunuş'un kanıtını seste bulduğunu söyler -gerçek seste değil ama kendi kendinizle yaptığınız iç konuşmanın sesinde: "Konuştuğumda kendimi duyarım. Aynı zamanda duyduğum bu konuşmayı anlarım da." Husserl'in anlamlı konuşma örnekçesi, bilincin yalnızca zihinsel yaşamında kendisiyle yaptığı sessiz sedasız sohbetten başka bir şey değildir.

İçselliği yalnızca tek bir açıdan simgeleştiren yazıya göre, konuşmanın içselliğe çok daha yakın bir yerde durduğu düşünülür. Konuştuğum zaman konuşanın açıkça ben olduğumu görürüm. Konuştuğum sözcükler sanki içimden, doğru ve gerçek varlığımdan çıkıyorlarmış gibi gelir. Yazı o kadar açık, doğal ve içten gelmez bana. Konuşma ile karşılaştırıldığında yazı, mekanik, ikinci el, konuşmanın bir kopyasıymış izlenimini uyandırır insanda. Belki de salt sesmerkezciliğe dayalı bir uyarlama olarak düşünülmesinden ötürü yazıya hep konuşmanın bir türevi gözüyle bakılmıştır bugüne dek. Derrida, Platon'dan başlayarak Heidegger ile Lévi-Strauss'a dek bütün bir

Batı Felsefesi geleneği boyunca insan sesinin dolaysızlığı ve canlılığı ile karşılaştırıldığında sanki insan sesine yabancılaşmış olarak görülen yazının değergesini aşama aşama yitirişine tanık olduğumuzu söyler. (Bu konu, Derrida'nın, Rousseau ile Lévi-Strauss'un özgün metinleri üzerine yaptığı incelemeyi ele aldığımız bir sonraki bölümcede tartışılacaktır.) Gerçekte bunun arkasında yatan yanılgı, insan varlığının tek bir görünüm olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır: Genellikle insanların kendilerini eşzamanlı olarak anlatabildikleri, dolayısıyla kendi varlıkları içindeki içsel doğruyu ortaya çıkarmak için şeffaf bir aracı gözüyle baktıkları dili kullanabildikleri söylenir. Bu kuramın görmeyi bir türlü beceremediği; çoğunluk ikinci el bir anlatım biçimi olarak görülen yazı gibi konuşmanın da içsel bir anlatım biçimi olarak ikinci el bir anlatım biçimi olduğudur.

Dolayısıyla Derrida'nın temel ilgilerinden birisini, gerçek anlam aracısı diye görülen konuşmanın ayrıcalıklı konumu karşısında kendisine anlatımın yalnızca bir türevi olarak bakılan yazının gözardı edilmesi olgusu oluşturur. Batı Felsefesi hemen hep konuşma üstüne yoğunlaşmış, sesin üstünlüğü konusunda ısrarcı olmuştur. Bu gelenekte sesin görüngübilimsel yapısı, bulunuş'un önemli bir kanıtı olarak benimsenmiştir. Batı Felsefesi "sesmerkezli" olmanın yanısıra "sözmerkezli"dir. Derrida metafizik terimi yerine "sözmerkezli" terimini, metafizik düşünce dizgelerini neyin belirlediğini ön plana çıkartmak için kullanır -söz konusu metafiziklerin Us'a bağımlılığını göstermek için. Batı felsefesi bu anlamda bütün inançlarımızın temelini oluşturan bir öz ya da doğruluk bulunduğuna inanır. Kuşkusuz burada kendisiyle doğrudan doğruya birebir ilişkide bulunulabilecek, "aşkın gösteren" için "aşkın gösterilen"in (yani bir Us) dengesini koruyacak bir düzen özlemi görülür. Bu türden göstergelere şu örnekler verilebilir: İdea, Madde, Dünya Tini, Tanrı, vb... Bu kavramların her biri diğer bütün göstergelerin kendi çevresinde döndüğü bir düşünce ve formlar dizgesinin temelini oluşturur. Derrida bu türden her aşkın anlamın kurgudan öte bir şey olmadığını savunur.

Toplumda, kendilerine büyük önem verilen Yetke, Özgür-

lük ve Düzen türünden gösterenlerle ilgili belli gösterilenler ya da anlamlar bulunur. Kimileyin bu anlamları sanki diğer bütün anlamların kaynaklarıymış gibi düşünürüz. Ne var ki, bu anlamların olanaklı olabilmesi için başka göstergelerin bunlardan daha önce varolmuş olmaları gerekir. Ne zaman bir kaynağı düşünsek hemen hep o kaynağın daha öncesindeki bir başlangıç noktasına geri gitmeyi isteriz. Oysa bu anlamlar kaynağa bakılarak görülemezler; bunlar ancak diğer bütün anlamların ilerlemesine önayak olan belli amaçlar doğrultusunda gözlenebilirler. Şeyleri türeyişlerine bakarak bir *telos* ya da bir son nokta -erekbilgisi [*teleology*]- doğrultusunda kavramaya çalışmanın yollarından biri, anlamları belli bir anlam sıradüzenine [*hierarchy*] oturtarak düzenlemektir.

Derrida, "metafizik" diye adlandırdığımız her düşünce dizgesinin bir dayanağa, bir temele ya da bir ilk ilkeye dayandığını ifade eder. İlk ilkeler çoğunluk bu ilkelerin dışladıklarıyla, diğer kavramlara ilişkin bir "karşıtlık" yoluyla tanımlanırlar. Bu ilkeler ve onların bildirdikleri "karşıtlıklar" her zaman için yapısökümе uğratılabilirler.

Derrida, bütün metafiziklerde taşınan karşıt kavramların asla değişmeyen göndermesinin "burada'nın burada olması" biçiminde düşünüldüğünü savlar (Derrida "metafizik" sözcüğünü genellikle "burada olan varlığın" -"bulunuş olarak varlık"- anlamdaşı olarak kullanır). Derrida'ya göre metafiziğin taşıdığı ikili karşıtlıkların ("karşıt ikilikler") belli başlıları şunlardır: gösteren/gösterilen, duyulur/düşünülür, konuşma/yazı, söz (*parole*)/dil (*langue*), artzamanlı/eşzamanlı, uzam/zaman, edilgenlik/etkenlik. Nitekim yapısalcılara karşı yönelttiği eleştirilerden biri, yapısalcıların kavramları "söküme alma"dıkları, dolayısıyla da bu ikili karşıtlıkları yeterince sorgulamadan kabul ettikleri biçimindedir.

"İkili Karşıtlıklar" ne demektir? Bana kalırsa bu karşıtlıklar bize tıpkı ideolojiler gibi şeyleri görmenin bir yolunu sunarlar. İdeolojilerin doğru/yanlış, anlamlı/anlamsız, merkez/çevre, yüzey/derinlik, us(sallık)/delilik türünden karşıt kavramlar arasında keskin bir ayrıma gittiklerini biliyoruz. Derrida, ken-

dileriyle düşünmeye alıştığımız, bu yüzden de düşüncemizdeki metafiziğin yaşamını sürdürmesine olanak tanıyan şu karşıtlıkları kırmaya çabalamamız gerektiğini söyler: madde/tin, özne/nesne, yanlışlık/doğruluk, beden/ruh, metin/anlam, içsel/dışsal, temsili/bulunuş, görünüş/öz vb... Öyleyse Derrida'nın önemi şuradan gelir: Derrida bu karşıtlıkları, ancak karşıt terimlerden birinin yalnızca diğeri içinde varolabileceğini göstermek yoluyla altüst edebileceğimiz bir yöntem ortaya koymuştur.

Derrida sesmerkezcilik-sözmerkezcilik anlayışlarının her ikisinin de merkeziyetçiliğe karşılık geldiğini belirtir -insanoğlu başlangıç ile sonun ortasına bir "merkez" yerleştirmek için yanıp tutuşur. Söz konusu merkez özleminin yetke baskısı altında belli bir sıradüzene oturtulmuş karşıtlıklar doğurduğunu savlayan Derrida'ya göre, bu karşıtlıklarda ayrıcalıklı ya da üstün terimler "bulunuş" ve "us" terimleridir. Alt konumdaki terimlerin her biri ise kendi değergesini kendisine göre tanımlayıp olası bir çöküntüyü haber eder. Duyulur ve düşünülür ile ruh ve beden arasındaki karşıtlık bugün Batı felsefesi tarihinin sonunu getirmiş gibi görünüyor. Bu anlamda, bu sonun en son kırıntısı anlam ile sözcük arasındaki karşıtlığı kendine mâl eden, sonuna gelinmiş felsefenin mirasçısı çağdaş dilbilimdir. Konuşma ile yazı arasındaki karşıtlık da böylelikle bu örüntüdeki yerini alır.

Rousseau ve Lévi-Strauss

Derrida tarihteki pek çok filozofun doğa/kültür karşıtlığını öyle ya da böyle kullandığını yazar. Doğanın masumiyet aşamasında yaşayan arkaik insanın, toplumun ihtiyaç ya da arzularını temin edebilmek için türlü türlü tehlikeler ve yetersizliklerle boğuştuğu genellikle kabul edilen bir gerçektir. Bu anlamda, doğadan topluma doğru evrilen insanoğlu, varoluşun ikinci aşaması diye nitelendirebileceğimiz toplum aşamasını, eksiklikleri bulunan doğanın eksiklerini giderme aşaması olarak betimler. Uzun kültür kuşakları bu süreçte alttan alta doğanın yerini alırlar. Böylesi bir süreç şimdiye dek hem zorunlu olmuş hem de yararlı bir gizilgücü içerisinde barındırmıştır.

Doğa/kültür karşıtlığı kendisini hiç durmadan bambaşka yapılarda yineler; örneğin sağlık/hastalık, temizlik/pislik, iyi/kötü, konuşma/yazma gibi karşıtlık yapıları içinde. Söz konusu karşıtlıklardaki ilk terimler geleneksel olarak daha üstün bir varlığı, daha iyi bir durumu imlerler.

Derrida, Rousseau'nun bir olayı ya da görüngüyü betimlerken hemen her zaman eksikleri gidermeye büyük önem verdiğinden sözeder. Gelgelelim, önceki dönemlerde kendine yeter bir konumda olduğu söylenegelen doğa, sonraları ister istemez kültüre ihtiyaç duymuştur. (Benzer biçimde, Rousseau'ya göre eğitim de eğitimsiz insanın eksiklerini gidermesine yardımcı olur.) Derrida'nın görüşü ise özgün, bütüncül, kendisine -eksikleri gidermek açısından- herhangi bir şeyin asla eklenemeyeceği bir doğanın olmadığı yönündedir. Tam tersine doğa kendisine sürekli yeni şeyler eklenmeden varolamayan, kendisine hep yeni şeylerin eklendiği bir varoluştur. Daha önce sözünü ettiğimiz işlem, yani Derrida'nın *söküme almak* diye adlandırdığı yordam, sökme teriminin iki anlamlılığı açısından uyarır bizi. O nedenle okur, hiçbir zaman doğanın bize görünen yüzüne aldanıp, onu doğanın gerçek yüzüymüş gibi peşinen kabul etmemelidir. Sökümden geriye kalan izler, hem elde bulunan terimin -yüksek bir değer biçilen değergesine karşın- yetersizliğinin hem de düşüncenin onlarsız hiçbir şey yapamayacağı gerçeğini kabul etmemizin ne derece doğru olduğunun göstergesidir. Öte yandan, Derrida'nın metafizik diline karşı bir güvensizliği olduğu da doğrudur, ama yine de o dilin içinde kalarak çalışmanın zorunluluğunu bildiğinden metafizik dilini kabul eder.

Rousseau konuşmanın bir kendine özgülük, dilin doğasının en sahici, en sağlıklı koşulu olduğuna inanmıştı. Bunun tersine yazının, türetilmiş ve bir biçimde insanı güçten düşürücü bir etkisi bulunmaktaydı. Rousseau'nun metinlerinin -özellikle *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*'sinin- derinlemesine bir çözümlemesini sunan Derrida'nın önü sonu yaptığı, Rousseau'nun aslında kendisini çeldiğini göstermek olmuştur; çünkü yaptıkları gerek konuşmanın dilin özü olduğunu, gerekse yazının asalakça bü-

yüyen bir oluştan ibaret olduğunu göstermekten uzaktır. Derrida'ya göre Rousseau'nun kendi metinleri bunu açıkça doğrulamaktadır. Başka bir deyişle, Rousseau'nun metinleri Derrida'nın dile getirdiği bu durumu inkâr etmek amacıyla yazılmış sancılı metinlerdir. Nitekim onun metinlerinde, söylediklerinden demek istedikleri çıkmamakta, doğrusunu söylemek gerekirse, söylediklerinden ne dediği dahi anlaşılmamaktadır.

Yitirilen masumiyet konusu aynı zamanda şimdi ele alacağımız Lévi-Strauss'un çalışmalarında da açıklıkla görülür. Derrida'nın Lévi-Strauss'a yönelttiği eleştirinin genel bir taslağını vermezden önce, yapısalcı yaklaşımın ayırt edici özelliklerinden en önemlilerini burada incelemek yararlı olabilir. Yapısalcılık, insan etkinliklerinin genel yapılarını belirlemeye çalışan bir çaba olarak temel benzetmelerini [*analogy*] dilbilimden alır. Yapısal dilbilimin dört *temel* işlevi yerine getirdiği genellikle bilinen bir şeydir: ilkin, dikkatleri dilbilim görüngüsüne ilişkin bilinç çalışmalarından bilinçdışı altyapıyı da gözeten çalışmalara yöneltmiş; ikincileyin, elde bulunan terimlere birbirinden bağımsız terimler gibi yaklaşmak yerine kendisine bu terimler arasındaki ilişkileri çözümlemeye katmayı temel almış; üçüncüleyin, dizge kavramını yeniden gözler önüne sermiş; son olarak da genel yasaları keşfetmenin peşine düşmüştür.

Derrida'nın yapısalcılığa getirdiği eleştiriler nelerdir? İlkin, Derrida genel yasaların olup olmadığına dahi kuşkuyla bakar. İkincileyin, nesnel tanımların olanaklı olduğu görüşüne dayandırılan özne ile nesne karşıtlığını soru yağmuruna tutar. Ona göre, nesnenin tanımı öznenin arzu örüntüleri işe karışmadan asla verilemez. Üçüncüleyin, yapısalcıları önce dengeli eşitlikler arayışından vazgeçmeye, hemen ardından da karşıtlıkta yer alan her terimin aslında diğerinin suç ortağı olduğunu görmeye davet eder.

Lévi-Strauss'un yapısalcılığı, insan anlağının genel doğasını yansıtacak değişmez yapılar ile biçimsel tümeller bulma arayışı olarak nitelendirilebilir. Bu yaklaşımın, azimli ve inançlı bir doğruluk arayıcısı tarafından metinde yer alan sabit anlamlar ile eleştirilerin bulunacağına dayalı geleneksel düşünce açısın-

dan derme çatma olsa da destekleyici bir önemi vardır. Derrida Lévi-Strauss'un, önce Nambikwaralar'ın yaşamlarını sonra da uygarlığa geçişlerini betimlerken, uygarlık ile "masum" kültür arasındaki böylesi bir karşılaşmanın doğuracağı bütün sorumluluğu kendi üzerine aldığını söylediğini belirtir.[3] Lévi-Strauss da tıpkı Rousseau gibi, yazıdan çok daha önce varolan konuşmanın artık yitirilen dokunaklı doğasına ilişkin kimi açıklamalar getirir. Ona göre yazı, yabanıl düşünceyi sömürgeleştirmeye aracılık eden bir baskı aracıdır. Derrida'ya göre ise, Lévi-Strauss'un imgelediği türden salt "otantiklik" (sahicilik) diye bir şey yoktur, bu nedenle de yitirilen masumiyet konusu kesinlikle romantik bir yanılsamadır.

Görüldüğü üzere, Derrida'nın Lévi-Strauss'a yaptığı eleştiri, onun Saussure ile Rousseau'nun metinlerini yapısökümcü bir gözle okumasıyla aynı yolu paylaşır.[4] Burada bir kez daha, konunun hasır altı edilmiş bir konu olarak ele alındığına, metinsel dallanmaların nasıl izleneceğine ve bunları denetim altına almaya yönelik çabaların tümünün nasıl olup da altüst edildiğine tanık oluyoruz. Öyleyse, hem Rousseau'nun arı, dolaysız bir konuşmayla özdeşleştirdiği "doğa" düşüncesi, hem de oymak bilincinin gerilemesi nedeniyle yitirilen masumiyet adına Lévi-Strauss'un açığa vurduğu geçmişe özlem, bütün toplumsal varoluşun kendine yabancılaşan niteliğini gözardı eden yanılsatıcı bir "bulunuş metafiziği"nden başka bir şey değildir.

Derrida, Lévi-Strauss'un tasarısını (tıpkı Saussure ile Lacan'ın tasarıları gibi) sözmerkezci olarak nitelendirir. Bu anlamda, antropolojinin birinci sorunu doğadan kültüre geçiş sürecidir. Derrida, Lévi-Strauss'un düzenli ve açık bir biçimde doğanın kültür üstündeki öncelikli konumunu yitirdiğini söylerken, onun Rousseaucu masumiyet düşü ile, yabanıl toplumların doğallığıyla bezenmiş bir geçmişe özlem yükü ile dopdolu oldu-

---

[3] Derrida'nın temellendirmeleri büyük ölçüde şu bölüme dayanmaktadır: Lévi-Strauss, C. (1976) "A Writing Lesson", *Tristes Tropiques* içinde, Londra: Penguin, s. 385.

[4] Derrida'nın Saussure, Rousseau, Lévi-Strauss eleştirileri için bkz. Derrida, *Of Grammatology*.

günu belirtir. Antropoloji alanında görülen masumiyete ve geçmişe özlemin gerçekte altında yatan, Batı'nın, etnikmerkezciliğini [*ethnocentrism*] gizlemek pahasına liberal ve etnikmerkezcilik karşıtı insancı maskeleri takmış olmasıdır; çünkü antropolojide masumiyetin ya da geçmişe özlem duymanın asla yeri yoktur.

Tekrar yazı'ya dönersek, Lévi-Strauss'un yazıyı geç dönem bir kültürel varış noktası, konuşmaya bir ekleme ve dışsal bir araç olarak kavramlaştırdığını görürüz. Konuşma yaşamın, sağlıklı bir canlılığın bütün eğretilemelerini yapısında barındırırken, yazı şiddet ile ölümün çağrıştırdığı karanlık herşeyi içerir.[5]

Derrida, Saussure üzerine de benzer yorumlarda bulunmuştur. Geleneksel madde/ruh ya da töz/düşünce karşıtlıklarına açık bir uygunluk taşıması nedeniyle, Saussure'ün gösteren ile gösterilen arasında kesin bir ayrıma gittiği *Genel Dilbilim Dersleri* adlı yapıtını eleştirmiştir. (Geleneksel olarak, bu karşıtlık, ruhun ve/ya da düşüncenin madde ile tözü önceldiği bir altüst ilişkisi biçiminde değerlendirilmiştir.) Derrida gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımın ancak eldeki terimlerden tek birinin sonul olduğuna, kendisi ötesinde başka hiçbir göndermesi olmadığına inanıldığında ileri sürülebileceğine dikkat çekmiştir. Gerçekten böyle bir terim yoksa eğer, gösterilenin dolayısıyla da gösterenin bütün işlevlerinin ancak sonsuz bir anlamlama oyunu içinde anlaşılabileceği açıktır.

Kısacası Derrida Saussurecü gösterge düşüncesine oldukça eleştirel bakmakta, geleneksel gösterilen ve gösteren kavramlarının sesmerkezci-sözmerkezci *episteme* içinde yer aldığını ileri sürmektedir. Sözmerkezci dönemin en temel özelliklerinden birisi, yazıyı genelde hor görmesi, daha çok da sesçil bir yazıyı (konuşmaya öykünen yazıyı) yeğlemesidir. Demek ki burada, yazıyı konuşmanın doğasıyla bütünüyle örtüşen değişmez belli bir anlama indirgemeye yönelik çabanın altında yatan Batılı bir

[5] Derrida aynı güçlü eğretilemeleri Husserl'in dil ile düşünce üzerine derindüşünmelerinde (*meditations*) de görmektedir; bkz. Derrida, *Speech and Phenomena*.

önyargı söz konusudur. Konuşma dilinde konuşmadan çıkan anlamın eksiksiz olduğu, dahası niyet ile söyleyiş arasındaki sezgisel değişmezi öngören içsel bir özdenetim içinde en azından konuşan açısmdan bir "bulunuş" olduğu geniş oranda kabul görür.

Derrida, yazıyı konuşmaya karşıt bir konumda düşünmesini, konuşmaya yazılı dilin karşısında daha üstün bir yer vermesini, Saussurecü dilbilimin yeterince araştırmadan vardığı sonuçlar olarak belirler. Ses bu anlamda doğruluk ve sahiciliğin bir eğretilemesi olurken, konuşma yazının taşıdığı ikincil cansız duyguların karşısına "yaşayan" bulunuşun öz-kaynağı olarak çıkar. Doğru ile öz-bulunuşu birleştiren geleneksel görüşe karşı bir tehdit unsuru olarak görülmesi nedeniyle yazının değeri dizgeli bir biçimde alçaltılır. Yazının bu kadar geniş bir ölçüde bastırılmaya çalışılmasına bir anlamda Saussure'ün önerdiği yöntembilgisi yol açmıştır. Nitekim bu bastırmaya, Saussure'ün Batı kültürünün sesçil-abececi yazı düzeni dışında hiçbir dilsel gösterme biçimini tanımaması örnek diye gösterilebilir. Bu görüşe açıkça karşı çıkan Derrida, yazının gerçekte dilin bir önkoşulu olmasından ötürü, konuşmanın da önsel bir koşulu olarak kavranılması gerektiğini belirtir. Yazı bu anlamda "özgür bir oyun"dur; bütün iletişim dizgelerinde bulunan kararverilemezlik [*undecidability*] öğesidir.

Burada altı önemle çizilmesi gerekli nokta, Derrida için yazının deneysel bir yazı anlayışına (maddesel bir kaynağa konu olmayan, herkesçe anlaşılabilen, belli bir yazılış dizgesini imleyen bir yazı anlayışına) karşılık gelmemesidir. Yazı, her zaman belli bir ize dayalı olarak ayakta duran yapının adıdır. Derrida terimin anlamının bu derece genişlemesini Freud'a borçlu olduğumuzu belirtmeden geçmez.

Freud ve Lacan

Derrida, Freud'un ruhun işleyişini betimlemek için konuşma dilinden değil de yazı'dan alınan birtakım eğretileme örnekçe-

lerine başvurmasının bir rastlantı olmadığını ifade eder.[6] (Bu kuşkusuz dikkatleri metnin gerçekte ne olduğu, ruh belli bir metin yoluyla temsil ediliyorsa, ruhun nasıl bir işlevi olduğu sorularına yöneltir.)

"Bilimsel Psikoloji Tasarısı" (1895) ortaya ilk atıldığı zamanlarda, Freud birtakım mekanik örnekçeler kullanıyordu ama kısa bir süre sonra bunları terketti. Freud sinirbilimsel [*neurologic*] açıklama örnekçelerinden ruhsal açıklama örnekçelerine geçmesinden ötürü gittikçe artan bir oranda görsel eğretileme düzenekleriyle çalışma yapmaya başlamıştır. Nitekim, *Düşlerin Yorumu* (1900) adlı yapıtında, düşlere konuşma dilinden çok yazı diliyle bakmanın gereğine değiniyordu. Düşlerdeki mantıksal-zamansal ilişkilerin garipliğini gösterebilmek için, sürekli abece'ci yazı ile genelde sesçil olmayan bir yazıya (resimyazılara [*pictographs*], resimli bulmacalara ve hiyerogliflere) başvurmuştur. Düşlerin birer simge olduğunu yazan Freud, onların çoğunluk birden çok ya da pek çok anlama geldiklerini bildirir -sözgelimi Çin yazıdüzenine bakıldığında, doğru bir yoruma sınırlı sayıda bağlamda ancak arada sırada ulaşılabilir.

Daha sonra, "Gizemli Yazı Yazma Tabakası Üstüne Not"da (1925) ruhun çalışma düzenine ilişkin bir eğretileme olması bakımından yazı aygıtını kullanmıştır. O sıralarda Gizemli Yazı Yazma Tabakası adı altında bir çocuk oyuncağı çıkmıştır piyasaya. Büyük bir olasılıkla bunun çağcıl bir türü ile karşılaşmışsınızdır. Bu oyuncak temelde kalınca bir balmumu dilimi boyunca uzanan çift taraflı selüloid bir kaplamadan oluşur. Üstüne sivri uçlu bir şeyle yazılabilmekte, çift taraflı kaplamanın bir tarafından aşağıdan yukarıya doğru çekildiğinde, daha önce kaplamanın üstüne yazılan yazı iz bırakarak silinmektedir. Yazıdan temizlenen tabaka böylece taze iletileri almaya hazırdır. Freud bu oyuncağın yapılış tarzını algısal aygıtın yapısına ben-

---

[6] Bkz. Derrida, "Freud and the Scene of Writing", *Writing and Difference* içinde, s.196. Derrida yazı eğretilemesinin ortaya çıkışını Freud'un yazı yaşamının otuz yılı boyunca yazdığı üç ayrı metninde izler: "Project for a Scientific Psychology" (1895), *The Interpretation of Dreams* (1899), "Note on the Mystic Writing Pad" (1925).

zetmektedir. Oyuncağın yüzeyi her zaman yeni şeyleri almaya hazırdır. Üstüne yazılıp çizilenleri alıkoyabilmekte, bu nedenle de balmumu dilimi gerçekte bilinçdışını simgelemektedir.

Kısacası Freud, Gizemli Yazı Yazma Tabakası'nın ruhun sorunsallarının aynısını içeren bir örnekçe olduğunu bulmuştur -kalıcı izleri alıkoyan bakir bir yüzey. Freud'un bu temellendirmesi, yani ruhsal çalışma düzenindeki kalıcı izler kurgusu, dolaysız algılama olanağını ortaya çıkarır. Başka bir deyişle, bizde bilinçli belleğe ait olmayan, bilinçte güç kazandıktan sonra bizi etkileyebilen kimi imler, "bellek izleri" bulunmaktadır.

Derrida'nın Freudcu psikanalize başlıca ilgisi, bu yöntemin bize metinlerin şifresini çözmeyi ve kullanmayı öğretmesi temelinde anlatılabilir. Freud, "yasaklı" düş düşüncelerini kırıp dökmek ve düşün resimyazısal yazıdüzenini üretmek için, ruhsal düş aygıtı çalışmasında kullanacağı dört yordam sıralar: yoğunlaşma, yerdeğiştirme, simgesel düşünceler ve ikinci gözden geçirme. Yoğunlaşma ve yerdeğiştirme birer sözsanatı olarak eğretileme ve düzdeğişmece diye de anlaşılabilir. Sıralamadaki üçüncü başlık bir düşünceyi imge olarak sunabilmek amacıyla düşünceyi parçalamak anlamına gelen bir yordamdır. İkinci gözden geçirme ise, mevcut karşıtlıkları düzeltmeye, elde bulunanlar arasında gözle görülür bir bağlantı kurmaya yarayan ruhsal bir güçtür.

Freud sözlü metnin gizlenme ile oluşturulduğu kadar, gizin açık kılınması ile de oluşturulduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, öznenin metnin denetimi dışında olduğu yer, metnin oldukça düz ve sığ bir metin olarak göründüğü, okuyucuların bakışlarını sabit bir noktaya diktikleri yerdir. Derrida bunu daha da geliştirir. Kendimizi, yazarın yazma becerisini besleyen küçük ama gizin çoğalmasına yarayan sır ipliklerine bağlamamız gerektiğini söyler. Üstelik bunları çoğunluk yapıldığı üzere, yalnızca çelişkili olduklarından ötürü dışlamamamız gerektiğini salık verir. Metnin kendisi için kurduğu yasaları ilk çiğnediği bölümceyi hemen oracıkta belirleyip, hemen o an incelemeye almamız gerekir. İşte o zaman metin sökülüp gelir çünkü yapısökümе uğramıştır.

Kuşkusuz Freud'un en büyük çağdaş yorumcusu Jacques

Lacan'dır. Derrida'nın Lacan eleştirisine geçmezden önce, Lacan düşüncesinin başlıca özelliklerini anımsatmakta yarar var. Freud gibi Lacan da "normal" ile "anormal" davranış arasında ayrım gözetmez. Bunun yanında, egonun ruhun birincil sınırlayanı olduğunu dile getiren Amerikan psikologlarını kıyasıya eleştirir. Ona göre "özne" asla bütünlüklü bir kişiliğin bir karşılığı olamaz. Özne her zaman arzularının nesnesinden istemeye istemeye uzak düşer. Lacan daha sonra dilin yapısı doğrultusunda bilinçdışını betimleyerek çalışmalarını sürdürür. Lacan'ın bu Freud açımlaması, altına Derrida'nın hiç çekinmeden imzasını atabileceği bir yönde gelişir. Yine de, Derrida ile Lacan arasındaki ilişki öyle kolay kolay anlaşılabilecek bir ilişki değildir.

Dışarıdan bakan herhangi bir kimse Lacan ile Derrida arasında pek çok ortak yön olduğunu söyleyebilir: Her ikisi de olguculuk karşıtı dil kuramları ile ilgilenmişler, dilin eğretilemeli doğasının ayırdına varmışlardır. İkincileyin, her iki düşünür de Freud'un bilinçdışı kuramının yanısıra her düşün okunması gereken bir metin olduğu biçimindeki düşüncesinden de etkilenmişlerdir. Bu, onların "okuma" (yolları) ve "yazma" (biçemleri) ile ilgilendiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Üçüncüleyin, Freud'un yaptığı gibi, her iki düşünür de doğa ile kültür arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir.

Öyleyse, neden bu iki düşünür arasında öyle kolay kolay anlaşılamayacak bir ilişki var dedik? Derrida, Lacancı çözümlemenin amacının "özne"nin taşıdığı doğruluğu konuşturarak (Lacan'a göre, bilinçdışı dilin yapısında ortaya çıkar), özneyi yeni baştan kurmak olduğunu söylemiştir. Lacan bu anlamda, doğruluğun kaynağını bilinçdışında gören Freud'un birtakım metafizik önkabullerini daha bir sağlamlaştırmıştır. Derrida, Lacan'ın "Freud gerçeği"nin üstündeki örtüyü kaldıran kişinin kendisi olduğuna inandığına dikkat çekerek, savaş sonrası varoluşçu ahlakın ve Hegelci görüngübilimin yanıtsız kalmış kabahatlerinin son kırıntıları gözüyle baktığı Lacan'ın "doğruluk" ve "sahicilik" düşüncelerine kuşkuyla bakar.

Derrida, Lacan'ın Freud'un metinlerini yalınlaştırdığına inanır. Lacancı çözümlemede, söz/doğruluk [*logos*] dizgesel olarak konuşmadan ya da sesten dışarı doğru ışıltı verir. Nitekim psi-

kanalizde "konuşma tedavisi", hakkında konuşulan doğru üzerine temellendirilir.[7] Derrida gösterilenin (sözcüğün anlamının) birincil konumunu reddetmeyi öğrendiğimiz zaman, gösterene (anlamın sözcüğüne) birincil konumu vermek yoluyla artık deneyüstü dünyayla yetinmememiz gerektiğine dair uyarır bizi. Lacan'm tam da bunu yaptığını duyumsar Derrida.

Daha önce de belirttiğim üzere, Derrida sözmerkezci gösterge kuramını alaşağı etmeye çalışmaktadır. Geleneksel olarak, bilincin buradalığı varsayımından kalkılarak her zaman için gösterenin gösterileni, yani sessel imgenin ideal bir kavramı imlediğine inanılmıştır. "Köpek" göstereni, göndergesi burada olmayan, "köpek" ideasını yani gerçek köpeği imler. Oysa Derrida'ya göre, esas *gösterge burada olmayanı simgeler.* Bu çerçevede, varolan (burada'ki) nesneden çok göstergeyi kullanırız; ancak göstergenin anlamı daima ertelenip geciktirilir.

Derrida, "ayırma" -doğa, nitelik ve biçimce aynısı olmamak ya da benzeri olmamak- anlamına gelen, kendisinin "*différance*" [ayıram] dediği bir kavram geliştirmiştir. Ayırt etme sözcüğünün fiil hali "sonraya bırakmak" -ertelemek, geciktirmek (*différer* Fransızcada her iki anlama da gelmektedir)- anlamını da taşımaktadır. Konuşma Fransızcasında "-ance" ve "-ence" son ekleri arasında hiçbir sessel ayrım yoktur. Sözcük Fransızcada *différence* diye kayıtlıdır. Konuşma dilinde olmayan bu ayrım yalnızca Fransızcanın yazı dilinde açıkça görülebilmektedir.

Yazı kavramı bu biçimde ortaya getirildiğinde, yazının yapı düşüncesine meydan okuduğu açıktır. Nitekim yazı her zaman değişmez bir ilke, bir anlam sıradüzeni ve kaya gibi sağlam bir temel deyişleriyle anlatılabilecek bir merkezi varsayar. Oysa biz burada yazıyı, yalnızca ayırma ve sonraya bırakma düşünlerinin imlediği sonsuz süreç bakımından sorguluyoruz.

Gördüğünüz gibi, Husserl üzerine yaptığı çözümleme, Derrida'ya *dili* gösterenlerin sonsuz bir oyunu olarak tasvir etmesini sağlamıştır. Gösterenlerce terkedilen bağımsız bir gösterilen, gösterenleri tekrar başka gösterenlere gönderir. Dil bu an-

[7] Habermas, J. (1972), *Knowledge and Human Interests,* Londra: Heinemann Educational Books, 10. ve 12. bölümler arası.

lamda ayrımlar arasında geçen bir oyundan başka bir şey değildir. Ayrımlar, ayrımların ürünleri olan gösterenlerden kaynaklanırlar. Derrida *différance*'ın [ayıram] anlamını sonraya bırakma'nın [*defer*] anlamına dahil eder. *Différance*'ın kendisi sonu olmayan bir sonraya bırakma sürecidir.

Nietzsche ve Eğretileme

Derrida'nın sürekli şükranla andığı "öncüler" Nietzsche, Freud ve Heidegger'dir. Bu düşünürlerin hepsi de, "söküme alma" yönteminin gereğini duyumsamış kişilerdi. Heidegger, her zaman "Varlığı" söküme alır, Freud "ruhu", Nietzsche ise "bilgiyi".[8] Derrida gibi post-yapısalcılar Nietzsche'nin bıraktığı ayak izlerini, onun felsefece duruşunu yeniden keşfettiklerinden olacak, öyle çok fazla izlememişlerdir. Söz konusu duruş bütün bir düşünümsellik [*reflexivity*] alanını kapsayan bir duruştur.

Günümüzde, düşünümsellik (kendinin bilincine varma durumu, kişinin kendine/kendi üzerine dönmesi) üzerine yapılan vurgu bireysel özneden çok metne odaklandığından, eleştirel bir duruş olmaktan öteye geçmez. Bu nedenle, Nietzsche'den Derrida'ya insan öznesi -geleneksel anlamda varoluşun yeri, ahlak, seçme ve istenç gibi felsefece düşüncelerin odak noktası- aşama aşama terkedilmiştir.

Derrida, Nietzsche'nin yapıtlarının başlıca niteliğini bir yanda metafiziğe duyulan dizgesel güvensizliğin, öbür yanda "doğruluk" ile "anlam" değerlerine karşı duyulan kuşkunun oluşturduğunu ileri sürer. Pek çok kültürel görececi, toplumsal bağlama göre dünyayı ayrı ayrı biçimlerde yorumlasak da hepimizin yorumladığı yalnızca bir tek dünya olduğu görüşünü kabul etmektedir. Ancak Nietzsche için yorumlamalarımızın ötesinde hiçbir fiziksel, tek bir gerçeklik yoktur. Yalnızca bakış açıları vardır.

Nietzsche'nin felsefesini baştan sona kaplayan örtük duruş,

---

[8] Okuyucular Nietzsche, Freud, Heidegger gibi özel adların kurgulaması kolay adlar olduğunu unutmamalıdır. Derrida'ya göre yazarların adları ne kimliklerini ne de onların amaçlarını gösterir. Özel adlar daha çok sorunları imleyen "adlandırma sözleşmeleri"dir.

hiçbir nihai sonuca varılamayacağı anlamına gelir. Metin asla durağanlaştırılamaz, dolayısıyla şifresi de hiçbir biçimde çözülemez. Nietzsche asla dilin sınırlarından kaçamayacağımıza çünkü dilden başka hiçbir seçeneğimiz olmadığına, her zaman dilin içinde kalarak iş görmek zorunda olduğumuza inanır. Düşünümsellik sorununun bilincindedir Nietzsche: "Dile ve onun kavramlarına yakalandık bir kere" dediğimizde, bu savın kendisi de kuşkusuz dil içinde bir savdır. 'Yakalanmış'lığımızı anlatımlamak isteriz ama bunu bir türlü yapamayız; çünkü yakalandığımız kavramlardan başka bir şey yoktur elimizde. Bu özgün düşünce yine de kaçıp kurtulmamıza olanak tanır; bu düşünceyi yetesiye anlatabilmiş olsaydık belki de şimdi yakalanmamış olurduk.[9]

Öyleyse Nietzsche kişinin kendi bakış açısı ile sınırlı olduğunun tam anlamıyla ayırdındadır. Bununla başa çıkmak için kullandığı yollardan biri karşıtların yerlerini değiştirmektir. Kişi daima kendi bakış açısı ile sınırlı olsa da, hiç değilse elinden geldiğince, düşüncesini zorlayabilir, karşıt bakış açılarının bağını çözme temelinde karşıt her iki terimin de aslında birbirinin suç ortağı olduğunu göstererek bakış açılarını tersyüz edebilir. Bu yolla Nietzsche, "eğretileme" ile "kavram", "beden" ile "zihin" arasındaki karşıtlıkları sorunsallaştırmıştır. Burada bundan sözediyorum çünkü Nietzsche'nin karşıtların bağını çözmesi, Derrida'nın karşıtları yapısökümüne uğratma eylemini anıştırıyor.

Nietzsche'ye göre düz, tam, doğru, kendisine özdeş bir anlam olanağı yoktur (Derrida, felsefe söyleminin şifresi çözülmesi gereken bir şey olduğunu söylerken, bu görüşe sıkı sıkıya bağlı olduğunu dile getirir). Nietzsche eğretilemelerin oluşumunu insanın değişmece (mecaz) yapma dürtüsüne duyduğu yakınlıkla betimlemiştir. Her düşüncenin, eşdeğer olmayanların

---

[9] Nietzsche çağdaş görececilik ile koşutluk taşıyan birtakım düşünümsel ilişkilerle karşılaşır, ama geriye adım atmak yerine çatışkıları onaylayarak düşünümselliği kendi yazılarıyla birleştirmesini bilir. Bkz. Lawson, H. (1985) *Reflexivity: The Post-modern Predicament*, Londra: Hutchinson, s.32.

eşdeğer kılınmalarıyla ortaya çıktığını söyler. Eğretileme birbirinden ayrı şeyler arasında özdeşlik kurmak demektir:

> Nedir doğruluk öyleyse? Sürekli devinen eğretilemeler, düzdeğişmeceler, insanbiçimcilikler ordusu; doğruluk, doğruların yanılsama olduğunu unutanların yanılsamasıdır... tıpkı dikkatleri dağıtan bozuk paralar gibi. Şimdi onlar artık bozuk para dahi değiller; yalnızca metal onlar.[10]

Sonraki yapıtlarında Nietzsche bu değişmece (mecaz) dürtüsüne "güç istenci" adını koymuştur. Öyle ki, doğruluğu istemek gerçekte gücü istemektir çünkü bilgi için tanımlanan bu dürtü egemenlik dürtüsüne geri taşınabilir, onunla örtüştürülebilir. Kimileyin Nietzsche bu soyut "güç istenci" kavramını, bu bitimsiz değişmeceyi (mecazı) herhangi bir bilen öznenin denetiminden kurtararak bilinçdışına yerleştirir. Gerçekten de Nietzsche için bilinçdışı, yani "özne"nin hiçbir şeyi bilmediği boş zihin alanı, en önemli insan etkinliği alanıdır. Derrida hem Nietzsche'nin hem de Freud'un genellikle aynı yordamla, bilincin kendine olan kesin özgüvenini sorguladıklarına dikkat çeker.

Demek ki Nietzsche Derrida'yı pek çok bakımdan, gerek yazma stratejisi gerekse yazma biçemi bakımından öncelemiştir. Nietzsche, Platon'dan bu yana felsefenin, dilin temelde eğretilemeye dayalı bir yapısı olduğu gerçeğini bile bile bastırdığını savunmuştur. Felsefe eğretilemeleri kullanmış, gelin görün ki bu gerçeği gizlemiştir. Bütün felsefeler, mantıksal ve ussal açıdan savları ne olursa olsun, dizgesel olarak bastırılan göstergelere ilişkin değişmeceli (mecazî) dilin dokusuna dokunur. Nietzsche'ye göre, Sokrates'in karşı çıkmak zorunda kaldığı Sofistler -Eski Yunan'daki sözsanatçı filozoflar okulu- böylesi bir düşünce biçimini alttan alta onaylamaktaydılar: Düşünce her zaman, üstelik de asla ayrılmaz bir biçimde kendisini destekleyen sözsanatı [*rhetoric*] araçlarına mahkûmdur.

---

[10] Nietzsche, F. (1964) "On Truth and Falsity in Their Ultramoral Sense", Levy, O. (ed.), *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* içinde, New York: Random House.

Nietzsche'den sonra Derrida, bütün dilin köküne kadar eğretilemeli olduğunu, dilin benzetme [*trope*], değinmece (kinaye) ve değişmecelerle (mecazlarla) çalıştığını özellikle vurgulamıştır. Herhangi bir dilin sözcüğü sözcüğüne, yazıldığı gibi düz bir anlamda olduğuna inanmak yanılgıdan öte bir şey değildir. Yazın çalışmalarının bir anlamda söylem biçimlerinden çok daha az aldatıcı oldukları doğrudur, çünkü bunlar taşıdıkları sözsanatsal değergeyi alttan alta onaylarlar. Diğer yazı biçimleri, her ne kadar değişmeceli (mecazî) ve belirsiz olsalar da, sorgulanamaz olduklarından kendilerinin ötesine geçerler.

Bu görüşün bize bildirdiklerinden biri şudur: Yazın bundan böyle felsefeyle arasında zayıf bir ilişki olan bir alan olarak görülemez. Yazın ile felsefe arasmda açık bir ayrım yoktur; ne de "eleştiri" ile "yaratma" arasında. Eğretilemeler özce "temelsiz" ve yalnızca bir gösterge kümesinin yerine geçen bir başka gösterge kümesi olduklarından, dahası kurmacaya yatkın ve keyfi doğası nedeniyle dil, yanlış yola sapmaya eğilimlidir. Tıpkı burada altı çizilen noktaların büyük ölçüde ikna etmeye eğilim göstermeleri gibi. Sözün özü: felsefe, hukuk ve siyaset kuramı çalışmaları, tıpkı şiirlerde olduğu üzere eğretilemeli bir yapıda olduklarından, onlar da en az şiir kadar kurmacadırlar.

Eğretilemeyi Anlamak

Dilin yalnızca gerçekliği yansıtmayıp aynı zamanda onu oluşturduğunun düşünülmesi nedeniyle, eğretileme konusu günümüzde gittikçe önem kazanıyor. Dikkatler bugün gittikçe artan bir oranda, sözsanatsal araçlarm deneyimimizi ve yargılarımızı nasıl biçimlendirdiğine, dilin belli eylem türlerinin değerini arttırmaya olanak sağlarken diğerlerinin etkinliğini nasıl olup da azalttığına çevrilmiştir.

Geçmişte eğretilemeye genellikle dilin deyişsel bir işlevi gözüyle bakılmıştır. Ne var ki eğretileme konuşmanın özsel bir koşuludur. Dil bir gerçeklik türünden başka bir gerçeklik türüne geçerek çalışır, bu nedenle özce eğretilemelidir. Kimileri teknik ve bilimsel dilin eğretilemeden temizlenmesi konusunda ısrar etmişlerdir, oysa deminden beri gördüğümüz üzere eğre-

tilemeli anlatımlar dili köküne varıncaya dek sarmışlardır. Sözgelimi, alışkanlıklarımız nedeniyle düzenlemeleri alt/aşağı ve üst/yukarı sözcüklerine bağlı olarak hemen hep bir uzamsallık bakımından düşünürüz. Kuramları birer yapıymış gibi düşünmeye eğilimli olduğumuzdan olacak, onları birer temel, birer çerçeve vb. olarak düşünürüz. "Altyapı" ve "üstyapı" kavramları Marxçılığın temel kavramlarıdır. Derrida'nın da gösterdiği gibi eğretileme felsefeyi baştan sona kaplamıştır, her ne kadar bunu felsefe bilmezden gelse de.

Anlam çevrede dolanır durur. Eğretileme işte o anlamın dolanıp durma sürecine verilen addır. Düzenli dilin korkusu eğretilemeler, anlamın çoğalmasını sağlarlar. İlkin, elimizde verili olan düşünceye ilişkin olarak yapılacak eğretilemelerin sayısına asla sınırlama getirilemez. İkincileyin, eğretileme tek bir şeyi çepeçevre saran sözsanatsal bir bağcık türü olması nedeniyle o şeyi bambaşka bir biçimde anlamamıza yol açar. (Eğretilemelerden kaçınmayı ve bunun yanında düzanlama dair pek çok şizofrenik bağı öğrenmenin oldukça ilginç olduğunu gördüm, çünkü bunlar eninde sonunda karar verilemez oluyorlar.) Eğretilemeler her türden ilişkiyi ayağa kaldırırlar. Bu ilişkilerin nasıl kurulacağı sorusu gerek dinleyici gerekse okuyucu için temel bir konudur. Gerçekten de bir eğretilemeyi anlamak, eğer mümkün olduğunca yerleşik kuralları izlemekten kaçınılırsa, en az eğretileme yapmak denli yaratıcı bir çabadır. Eğretileme her yerde ve her zaman bulunur. Üstelik hiçbir eğretileme asla şifresi çözüldü diye bir kenara atılamaz.

Burada eğretilemelerin yalnızca şiir ya da yazın eleştirisiyle ilintili olmadıklarını, bundan daha önemlisi konuşma değişmeceleri (mecazları) hiç olmadıklarını özellikle vurgulamak istiyorum. Eğretilemeler birçok söylem türünü yapılandıran, şeylerin hangi biçimde kavranacağını geniş ölçüde etkileyen anlatım yollarından birisidir. Şimdi sizden bir süreliğine "vakit nakittir" eğretilemesi üzerine düşünmenizi istiyorum. Kültürümüzde vakit nakittir sözü pek çok bağlamda kullanılır: Telefon konuşmalarımızın süresine ilişkin olarak, saat başına ücretlerimizde, ödünç para alıp verirken... Ancak zamana yalnızca de-

ğerli ve yararlı bir şey gözüyle bakarak *eylemeyiz*. Nitekim kimileyin zamanı şu biçimlerde *kavradığımız* da olur: "Sana ayıracak zamanım yok", "Bugünlerde zamanını nasıl harcıyorsun?". Görülüyor ki harcanabilen, çarçur edilen, bütçesi yapılabilen, üstüne yatırım yapılabilen, kısacası akıllıca korunup ahmakça israf edilebilen bir şey olarak anlayıp yaşıyoruz zamanı. "Vakit nakittir", "zaman sınırlı bir kaynaktır" ve "zaman değerli bir metadır" gibi sözlerin tümü, eğretilemeli kavramlardan oluşturulmuş sözlerdir. Eğretilemelidirler çünkü zamanı kavramsallaştırmak için günlük deneyimlerimizde parayı, sınırlı kaynakları, değerli ve yararlı şeyleri kullanıyoruz. Ne var ki bu, zamanı kavramsallaştırmanın tek yolu değildir. Sözgelimi kültürle de ilintilidir zaman. Nitekim günümüzde dahi yukarıda zamana ilişkin söylenenlerin hiçbirini algılamayan kültürler bulunmaktadır.

Başka bir örneği düşünelim: Çalışma ve boş zamana ilişkin yapılan düzenleme amaçlı eğretilemeleri. Kişi ya bütün gününü işte geçirir ya da iş dışında. Boş zaman doldurulması gereken bir zamandır. Hafta sonu tatilleri iş arasında verilen kısa molalara benzer. İş eğretilemeleri genellikle doluluk ve önemliliği anıştırırken, boş zaman eğretilemeleri boş ve boşluk çağrışımları yapar. Yaşamı pekiştiren birincil ve en önde gelen eğretilemeler çoğunlukla iş yaşamına dair yapılan eğretilemelerdir. Oysa çalışma yaşamı dışında yapılan eğretilemeler iş yaşamına temel olamayacak derecede önemsiz eğretilemelerdir. Bu türden eğretilemeler tam anlamıyla sinsidirler; çünkü konuşmayla öylesine iç içe geçmişler, konuşma içinde öylesine doğallaşmışlardır ki, insana verdikleri eğretileme lezzeti konuşmacılar ile dinleyiciler dışında kaybolur gider.

Eğretileme Siyasaları

Gündelik dil ağzına kadar eğretilemeyle doludur. Sözgelimi çağdaş toplumlarda uslamlamamız genellikle savaş doğrultusunda yapılandırılır, anlaşılır, kullanılır ve düşünülür. Burada alınıp korunması gereken bir konum söz konusudur. Savaşı kazanabilir ya da kaybedebilirsiniz çünkü sizin düşüncelerinize

saldırıp devirmeye çalışan hasmınızın uslamlaması sizi bir an önce vurmak için tetikte bekler. Bu anlamda uslamlamanın dili temelde fiziksel kavganın dilidir. Öyle ki, "uslamlama savaştır" sözü yaşadığımız kültürün kavram dizgesinde yaratılmıştır. Lakoff ve Johnson bunun aslında böyle olmasının zorunlu bir doğru olmadığına işaret etmektedir, çünkü uslamlamayı bambaşka anlamlarda kavrayan kimi toplumlar düşünmek de olanaklıdır -sözgelimi bir tiyatro gösterisi olarak.[11] Kuşkusuz böylesi bir toplumda hem uslamlamanın kendisi hem de o uslamlamanın başarı ya da başarısızlığının ölçütü toplumumuzda olduğundan apayrı bir yönde olacaktır.

Tarihin belli dönemlerinde kimi eğretilemeler özgürleşirler. Tarihçi Christopher Hill, on yedinci yüzyılda bilgi tarafından denetim altına alınıp geliştirilen doğayı bir makine olarak anlama noktasma nasıl gelindiğini betimlemektedir.[12] Makine olarak doğa düşüncesi, (o zamanlar için) insanı özgürleştiren görkemli bir düşüncedir. İnsanlar böylelikle takdiri ilâhiden ya da tanrısal bir istençten kurtularak özgürleşmişler, dünyayı yalnızca daha iyi anlamakla yetinmeyerek onu değiştirmeye başlamışlardır.

Toplumbilimsel kuramların yaratıcı ve özgün zenginliklerinin, bu kuramların ne ölçüde eğretileme kullandıklarıyla bağlantılı olduğunu düşünüyorum. Parsons toplumu biyolojik bir organizmaya benzetir; Marx birer inşaat terimi olan altyapı ve üstyapı eğretilemelerini, Goffman ise "temsil aşaması" diye adlandırdığı eğretilemeyi kullanır. Eğretilemeler yalnızca benzerliklere dikkat çekmezler, aynı zamanda ayrılıkları da açığa çıkarırlar. Kuram gelişip son biçimini aldığında kimileyin kuramda geçen kavramların kendilerini ortaya çıkaran eğretilemelerle uzaktan yakından bir ilişkileri kalmadığı görülür.

En azından sonraki döneminde oldukça etkili bir post-yapısalcı düşünür olan Michel Foucault (toplum bilimleri, iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiler üzerine yaptığı çalışmalar bir sonraki

---

[11] Lakoff, G. ve Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*, Şikago: University Of Chicago Press.

[12] Hill, C. (1967) *Reformation to Industrial Revolution*, Londra: Penguin.

bölümde tartışılacaktır) arazi, alan, toprak, ufuk, takımada, jeopolitik, bölge, peyzaj gibi birçok coğrafya terimini eğretilemelerinde kullanmaya delicesine düşkündür. Bunun yanında konum, yerdeğiştirme, yer ve alan türünden uzamsal terimlerle bezeli eğretilemeleri de bolca kullanır. Yine bir başka düşünür Althusser *Kapitali Okumak*'ta uzamsal terimlere dayalı pek çok eğretilemeye başvurur (özel alan, mekân, yer, vb...). Foucault belki de sırf Bergson'dan ötürü dört yanımızı uzamsal terimlerin kapladığını ileri sürer. Uzam çoğunlukla ölü, durağan, diyalektik olmayan, sabit gibi terimlerle birlikte düşünülür. Öte yanda zaman bunların tam tersine zenginlik, yaratıcılık, yaşam ve diyalektik gibi terimlerle kullanılır. Gelgelelim uzam hakkında konuşmak zamana düşman gözüyle bakmak anlamına gelmez. Althusser eğretilemelerde uzamsal terimlere başvurmanın kaçınılmaz olduğunu teslim etmekle birlikte, bunların çalışmayı geriye çekici bir nitelikte olmaları yanında eksiksiz de olmadıklarına inanır. Öte yanda Foucault bu duruma çok daha olumlu bakar. *Söz konusu uzamsal saplantılar sayesinde gerçekte neyi aradığını anladığını söyler*: İktidar ile bilgi arasındaki olası ilişkiler. "Bilginin bölge, alan, aşılama tarlası, yerdeğiştirme, konum değiştirme gibi kavramlar açısından çözümlenebilir olduğu kuşkusuz doğrudur. Bu kavramlar yoluyla bilginin bir iktidar biçimi olarak işlediği süreç yakalanabilir, buna bağlı olarak da iktidarın etkileri açımlanabilir."[13]

Hangi alanda düşünürsek düşünelim eğretilemelerin o alana ilişkin düşüncelerimizi geniş ölçüde belirlediklerini düşünüyorum. Yalnızca boş sesler değildir eğretilemeler. Ne yaptığımızı, yaptığımız şeyi biçimlendirirler. Önce bir dünya görüşü yaratmaya sonra onu savunmaya yardımcı olurlar. Benimsediğimiz eğretilemelerin yol açtıkları sonuçlar düşüncelerimizi eskisinden daha bir açık kılarlar. Düşüncemizi yapılandırdıklarından, hatta eylemlerimizin daha iyi anlaşılmasını sağladıklarından oldukça önemlidirler. Üstelik eğretilemelerin yeni içgörülerin

[13] Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, (der.), Gordon, C., Brighton: Harvester Press, s.68-70.

üretici güçleri olabileceklerini, taptaze açıklamalara yol açabileceklerini de vurgulamak isterim burada. Hiç beklenmedik ince koşutlukları ve benzeşimleri yakalamak olanaklıdır onlarla. Kapsül içindeki şeylere başka bir gözle bakmamızı sağlayan eğretilemeler sayesinde, alternatif olanaklı dünyalara ilişkin farkındalığımızı gittikçe arttırabiliriz.

Yapısöküm ve Marxçılık

Yapısökümcüler eğretilemeyi çoğunlukla parşömenin (eski zamanlarda kullanılan, üzerindeki yazıların silinerek üstüne yeniden başka yazılar yazılabilen bir tür kâğıt) kullanıldığı gibi kullanırlar. Yapısökümcülerin metin okumaları da asıl resmin altında saklı bulunan başka bir resmi X ışınları altında görmeye benzer. Yapısökümcü bir eleştiri metnin eğretilemeli yapısını oldukça ciddiye alır. Eğretilemeler asla "doğruluk"a indirgenemez olduklarından kendine özgü yapılarına ancak metnin belli bir "parça"sı gözüyle bakılabilir. Yapısökümcülerin izlediği yol metnin dilbilgisel yapısını gizlediği noktaya yöneliktir. Gayatri Spivak bu yolu aşağıdaki biçimde açıklar:

> Metnin şifresini çözerken geleneksel yollara başvuruluyorsa eğer, ne yapılıp edilse de üstesinden gelinemeyen bir çelişkiyi besleyen bir sözcük ile karşılaştığımızı görür, bu çelişkili sözcük nedeniyle kimileyin çelişkinin bu ucu kimileyin de diğer ucu doğrultusunda çalışırız; böylelikle metnin bütüncül bir anlamı olmadığına işaret eder ve o sözcüğü yakalamış oluruz. Yok eğer eğretileme bize yananlamlarını gösterir gibi olursa, o zaman o eğretilemeyi yakaladık demektir. Metnin gizli yapısındaki eğretileme serüvenlerini açığa çıkartmanın peşinde koşmakla, metnin daha baştan kendi kabul ettiği kuralları çiğniyor olduğunu, buna bağlı olarak da metnin kararverilemezliğini açığa çıkartmış oluruz.[14]

Derrida, psikanalizin sinirsel bozukluklara yaklaşımına benzeyen "kapalı okuma" diye bir metin okuma yöntemi bulmuştur. Yapısökümcü "kapalı okuma" metin "sorgulandıktan" son-

---

[14] Spivak, Gayatri Chakravorty, "Çevirmenin Önsözü", Derrida, *Of Grammatology*, s. lxxv. Bu önsözü ilk okuduğumda oldukça akıcı ve yararlı bulmuştum.

ra metnin geride kalan korumalarını yarar geçer. Böylece metnin içinde "yazılı olanlardan" bir karşıtlar kümesi kurulabileceğini gösterir. Özel/kamusal, eril/dişil, aynı/başka, ussal/usdışı, doğru/yanlış, merkezi/çevresel, vb... türden karşıtlık çiftlerinden her birinde ilk terim her zaman diğerine göre öncelikli terimdir. Yapısökümcüler öncelikli terimin özdeşliğinin/kimliğinin diğer terimi dışlamakla oluştuğunu göstermekte, bu anlamda ikincil terimin baskı altına alındığını tanıtlamaktadırlar.

Derrida'nın izlediği yol neredeyse algılanamaz olan yerdeğiştirmelerin, özellikle de kararverilemezlik anının anbean incelenmesi gerektiğiyle ilintilidir. Aksi durumda okuyucu bunları gözünden kaçırabilir. Derrida bu noktada, kararverilemezlik anını, belirsizlik ya da ironi anı olarak metnin bütüncül anlam dizgesine değişmez bir biçimde yerleştirmeye değil, dizgeyi gerçekten çökertecek tehlikenin başgösterdiği bir an olarak yerleştirmeye çalışır. Derrida'nın yöntemi Hegel'in kullandığı yöntemin aynısı değildir. Nitekim Hegel'in idealist yöntemi ikili karşıtlıkları çelişkilerden arıtarak çözmekten oluşur.

Derrida metafizikte varolan karşıtlıkları yalnızca etkisiz kılmanın tek başına yetmeyeceği kanısındadır. Tersyüz etme ve yerdeğiştirmeyle işleyen yapısöküm, birbirine benzeyen felsefe karşıtlıklarında her zaman için bir şiddet sıradüzeninin söz konusu olduğunu ileri sürer. Terimlerden biri daima kendi öncelikli konumunu pekiştiren diğerini denetimi altına alır. Böylesi bir karşıtlığı yapısökümе uğratırken yapılacak ilk iş sıradüzeni yıkmaktır. Bundan bir sonraki aşamada, tersyüz edilmiş olan terimin yeri değiştirilmeli, öncelikli terim "söküme" alınmalıdır. Öyleyse yapısöküm çabası,

> kendisinden çok şey beklenen son biçimini almış metni bir yere yerleştirmek, kararverilemezlik anını keşfetmek, gösterenin olumlu hareketiyle serbest kalan metni iyiden iyiye araştırmak, yerleşik sıradüzenin sırf yerini değiştirmek amacıyla tersyüz etmek ve yazılı olanları yeniden oluşturmak için parçalarına ayırmak işlemleriyle özetlenebilir.[15]

Şu an, birtakım eleştirilerde bulunmazdan önce lütfen ko-

[15] a.g.y., s. lxxvii.

nuyu özetlememe izin verin. Derrida pek çok filozofu derinlemesine incelemiştir: Nietzsche, Rousseau, Husserl, Heidegger ve diğerleri. Bütün bu düşünürlerin ortaya attığı düşünce dizgelerinin kendilerini ancak dilin sökücü etkilerini gözardı etmek ya da bastırmak yoluyla kabul ettirdiklerini öne sürer Derrida. Öyleyse, Batı metafiziğinin başlıca yanılsamalarından birisi, usun dili dikkate almaksızın dünyayı kavrayabileceğine, daha da önemlisi salt, sahici bir doğruluğa ulaşabileceğine duyduğu inançtır. Derrida'nın hemen bütün çalışmalarında temel amaç, dilin hangi biçimler altında filozofların tasarılarını yolundan saptırdığını göstermeye yöneliktir. Felsefe metinlerinde bulunan değişmece araçları ile eğretilemeler üzerine odaklanarak yapar bunu. Bu yüzden Derrida felsefe uslamlamalarının sözsanatsal doğasının altını önemle çizer.

Yapısöküm, yazınsal anlamın yapısındaki ayrım oyununda önemli bir yeri bulunan eğretilemenin başka hiçbir şeye indirgenemez olması üstünde durur. Yalnızca ele alınan kategorilere uygulanan stratejik bir tersyüz etme işlemi olmadığı, tersine kendine özgü içten ve doğal bir süreç olduğu anımsanmalıdır yapısökümün. Bu anlamda metinlerin yepyeni bir bakışla okunmasını amaçlayan bir metin okuma etkinliğidir. Böylesi bir okuma etkinliğinde anlam ile yazarın dilegetirişleri arasında bir belirsizlik, bir başkalık olacağının bilincinde olmak gerekir. Derrida uslamlamalar yoluyla ortaya çıkan söz konusu başkalıklara ilişkin bir paradoksal izlekler kümesi bulmuştur. Derrida'nın yöntemi öncelikle başat bir eğretilemeye dayalı olarak terimlerin yerlerini nasıl olup da kazandıklarını, sonra da eğretilemelerin asla sonuca dayalı bir mantığa dayanmadıklarını göstermektedir.[16] Eğretilemeler çoğunlukla uslamlamanın mantığını bozarlar.

---

[16] Ne var ki Rée'nin de değindiği üzere, Derrida zihnini eğretileme konusu ile öylesine meşgul ediyor ki, kimileyin anlatı, öyküleme, olay örgüsü gibi yazın süreçlerini anımsamakta zorlanıyor. Bkz. Rée, J. (1984) "Metaphor and Metaphysics: The End of Philosophy and Derrida", *Radical Philosophy*, 38, Yaz, s. 33. Bu konuda ayrıca bkz. Woods, D. C. (1979) *Radical Philosophy* içinde, 21, Bahar.

Derrida "amaç"ları "araç"larla, "baba"yı "oğul"la karşılamaya dolayısıyla da kapalı dört duvarlar yaratmaya insanoğlunun dayanılmaz bir metafizik arzu duyduğunu yazmaktadır. Eşitliği dengelemek için özdeşlik mantığına bağlı kalarak dört başı mağmur bir "çember kapatma işlemi" olarak anlatılabilir bu. Özetle Derrida bizden belli başlı zihin alışkanlıklarımızı değiştirmemizi istiyor; metnin üstümüzdeki yetkesinin kalıcı bir yetke olmadığını, tersine geçici bir yetke olduğunu söylüyor; çünkü herşeyde olduğu gibi, metnin kökeninin de gerçekte onun sürülmesi gereken izi olduğunu düşünüyor. Mantığı yanlışlamak için aynı anda hem dili kullanmayı hem de onu sökmeyi öğrenmemiz gerekir. Derrida şimdiye dek koruyup sakladığımız bütün "karşıtlıkları" önce sökmemizi sonra feshetmemizi ister bizden.

Yapısökümcüler, metin kendi ötesinde bir şeye göndermede bulunuyorsa eğer, bu göndermenin önü sonu başka bir metine gönderme olacağını söyleme eğilimindedirler. Tıpkı göstergelerin başka göstergelere göndermesi gibi, metinler de başka metinlere gönderirler. Yapısökümcüler belli bir kesişme noktasını imleyen, durmaksızın genişleyen böylesi bir ağı *metinlerarasındalık* diye adlandırırlar. Metne ilişkin yorumların sürekli çoğalması söz konusudur burada. Üstelik hiçbir yorum kendisinin en son ve doğru yorum olduğu savında bulunamaz. Buradan da görüleceği üzere, kimileyin Derrida'nın doğruluk olasılığını reddettiği düşünülebilir. Gelgelelim işin doğrusu öyle değildir. Bana kalırsa, Derrida'nın doğruluğun doğasına ilişkin düşüncelerini söylemekten özellikle kaçındığını düşünmek çok daha akla yatkındır.

Derrida'nın üstünkörü yaptığı eleştirilerden biri de "doğruluk" ve "mantık" terimlerinin değerini sorgulamasıdır. Ama bunu yaparken kendi uslamlamalarının doğruluğunu tanıtlamak için ister istemez mantığı kullandığı gözden kaçmamalıdır. Burada özetle söylemek istediğim, onun yazılarının gerçek ilgi odağını, sorguladığı mirasın kaynaklarını sahip olunan birer kategori diye görüp kullanması oluşturur.

Derrida'nın çalışmaları bizi pek çok sorunla karşı karşıya bı-

rakır. Gösterenden bağımsız hiçbir gösterilen alanı olamayacağını gösterirken, içinde gösterilenlerle oynanan sonsuz bir oyundan söz açar. Bu nedenle anlam daima hakkında kararverilemez olandır. Bir kararverilemezlik örneği olarak Platon'un yazıyı sık sık uyuşturucu etkisi olan bir ilaca (*pharmakon*) benzetmesini gösterir. İlaç anlamına gelen bu Yunanca sözcüğün ayrıca hem "zehir" hem de "şifa" anlamına gelmesinden ötürü, sözcüğün hangi anlamında ele alındığı pek çok ayrılıklara yol açabilmektedir. Burada şimdi, başka bir kararverilemezlik örneğini düşünelim: Nietzsche'nin yayımlanmamış elyazmalarmdan birinde diğerlerinden ayrık bir biçimde tek başına duran bir tümce okunur: "Şemsiyemi unutmuşum". Bir anlamda hepimiz bu tümcenin ne anlama geldiğini biliriz, ne var ki geçtiği bağlamda tümcenin ne gibi bir anlamı olduğuna yönelik hiçbir fikrimiz yoktur. Kendisi için aldığı kısa bir not mu, ileride kullanmak üzere başka bir yapıttan alıntıladığı bir söz mü, yoksa yalnızca kulaktan dolma bir deyiş midir bu? Şemsiyeye yalnızca dışarıdaki kötü havaya karşı yanımıza alınmış bir tür savunma ve korunma aracı diye bakılamaz mı? Belki de Nietzsche sinirli bir anında yağmurdan korunmayı bir yana bırakmış, yakalandığı fırtınada da şemsiyesini unuttuğu kafasına dank etmiştir. Kuşkusuz Freudcu terimlerle de çözümlenebilirdi bu durum. Nitekim psikanaliz sıkça erkeklik organını andıran nesnelerin unutulması üzerinde durur. "Şemsiyemi unutmuşum": Bu tümce açıkça hakkında kararverilemez bir tümcedir. Bu açıklama Derrida'nm metinlerinin bütünü için bir eğretileme olabilir.

Derrida'nm Saussure ve Lévi-Strauss üstüne yaptığı çalışmalardan da gördüğümüz üzere, yapısöküm gerek gösteren ile gösterilenin kendinden özdeşliğini, gerekse konuşan özne ile sesli göstergenin kendinden "bulunuş"unu sorgulamaktadır. Ayrıca tek bir merkez, durağan bir özne, öncelikli bir gönderme noktası, mutlak bir temel ve ilk ilke anlayışlarının tümünün de yıkılması söz konusudur burada.

Geleneksel anlamdaki yazar ile yapıt kavramlaştırmalarını altüst eden, uzlaşımsal okuma ve uzlaşımsal tarih tasarımlarının

açık açık altını kazıyan yapısöküm, öykünmeci, anlatımcı ve öğretici "yazın" kuramlarının yerine metni ve yazıyı/metinselliği [*écriture*] önermekte; yazarı öldürmekte, metinlerarasındalık yoluyla tarihe ve geleneğe dönmekte, bu anlamda da okuyucuyu onurlandırmaktadır.[17]

Post-yapısalcı kuramın en önemli özelliklerinden biri de benliği yapısökümе uğratmaktır. Bu anlamda söz konusu kuram birörnek ve durağan bir varlık ya da bilinç yerine, benlikler arasında geçen çok çeşitli ve bütünlüklü olmayan bir oyun anlayışını getirmeye çabalamaktadır. Okur da tıpkı metin gibi asla durağan değildir. Yapısöküm sayesinde "eleştiri", "felsefe" ve "yazın" kategorilerinin tümü yıkılır, sınırları çiğnenir. Bundan böyle "metin" diye adlandırılan yapıtlar, köktenci ve bitmez tükenmez bir anlamlar oyunu boyunca, değişmez bir anlam ve doğruluğun ötesinde açımlanırlar. Biçimce çözümlemeci, kendi içinde tutarlı olan eleştiri yazıları dahi, böylece şenlikli, oyuncul yazı parçaları olup çıkarlar.

Bütün bunlar acaba Derrida'nın dile ilişkin görüşünün bir sonucu mudur? Terry Eagleton bu bağlamda şunları ileri sürüyor:

> Dili gösterime dayalı bir şey olarak, bir sayfa üzerindeki bir gösterenler zinciri diye görürsek, anlam nihai olarak üstünde kararverilemez bir şeye dönüşebilir; oysaki dili daha çok *yaptığımız* bir şey, pratik yaşam biçimlerimize sıkı sıkıya örülü bir şey olarak düşünürsek, anlam o zaman hakkında "kararverilebilir" olur. Böylelikle de "doğruluk", "gerçeklik", "bilgi" ve "kesinlik" gibi kimi sözcükler güçlerini yeniden toplarlar.[18]

Yapısökümcü yöntem, genellikle üzerlerinde iyiden iyiye düşünülmüş olan geleneksel karşıtlıkları tersyüz etmekten, bunun yanında şimdiye dek bu birbirine karşıt terimler arasındaki uçurumda oturan, adı konulmamış, gözle görülmeyen kavramların oynadığı oyuna işaret etmekten oluşur. Yorumbilgisinden göstergebilime, göstergebilimden de yapısökümе geçişte özdeş-

---

[17] Eagleton, T. (1983) *Literary Theory: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, s. 138.

[18] a.g.y., s. 147.

liklerden ayrılıklara, birliklerden parçalara, varlıkbilgisinden dil felsefesine, bilgikuramından sözsanatına, bulunuş'tan bulunmayış'a bir odak kayışı söz konusudur. Yakın zamanlarda yapısöküm yorumcularından birisi, doğruluğun dağıtılıp saçılmasını, birliğin ve uyumun patlatılıp parçalarına ayrılmasını, sağgörülü tartışmalar yerine hakkında kararverilemez tartışmalara geçilmesini, ciddiyet ve ussallık yerine şenliğin, oyunun ve coşkunun konulmasını övgüyle karşıladığını söylemektedir.[19]

Her sınırın, bağın, bölmenin, çerçevenin ya da hudutun bir varlığı ya da kavramı diğerlerinden ayrı bir yere yerleştirdiği söylenir. Demek ki o zaman bütün sınırlarda bir ayrılık bulunur. Sınır sorunu gerçekte bir ayrım sorunudur. Derrida "hiçbir sınırın -gerek sınırlanan alan içinde gerekse sınırlanan alanın dışında- hiçbir garantisi yoktur" diye yazar. Bu bulgu metinlere uygulanacak olursa eğer, "hiçbir anlamın durağanlaştırılamayacağı, hakkında belli bir karara varılamayacağı" açıktır. Yapısökümcülere göre, yorumlamadan öte hiçbir şey yoktur.[20] Çünkü ne ayrımsız olan ne de düzanlamla yetinen hiçbir kaynak ya da temel yoktur. Yorumlama etkinliği başı sonu olmayan bir etkinliktir. Bununla beraber her metin ileride başka bir yapısökümeye yol açabilmek için kendisini yapısökümeye uğratır. Hiçbir yerde bir son yoktur çünkü. Yorumcu her zaman Batı metafizik geleneğinin kavram ve tasarımlarını kullanmak zorunda olacağından, sözmerkezci kapalı alanın dışına çıkmak olanaksızdır. Sözü edilen yorumlama kördüğümünü ("içinden çıkılmazlığı") betimlemek için *aporia** terimi kullanılır. Derrida'nın sözmerkezcilik diye adlandırdığı ve en yüksek ironiye konu ettiği bu merkeziyetçilik anlayışına getirdiği eleştirinin, yapısö-

---

[19] Leitch, V. (1983) *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, Londra: Hutchinson, s. 246.

[20] Post-yapısalcılar, genellikle, yapıtlarındaki metinselliği değiştiren, anlamı belirsizliğe itip çokanlamlılığı ön plana çıkaran yazarlara iyi gözle bakmaktadırlar. Rimbaud, Lautréamont, Robbe-Grillet ve Joyce gibi yazarları takdirle anmaktadırlar.

* *aporia*: çözümlenemezlik, çıkış yolunun yokluğu, gidilecek yolun olmayışı, içinden çıkılmaz bir durum karşısında ne yapacağını bilememe. (ç.n.)

küme uğratma üzerinde gereğinden çok, can sıkıcı ve dizgesel bir biçimde durması onun da -en az sözmerkezcilik kadar- başka bir ironi konusu olabileceğini göstermektedir.[21]

Derrida'ya, özellikle de yapısöküme yöneltilen kimi eleştirileri verdikten sonra, burada "Derrida'nın yönteminin Marxçılığa karşı ya da yabancı olup olmadığı" sorusunu irdelemek istiyorum. Yapısöküm türünden yeni yaklaşımlarla karşılaşıldığında, böylesi yaklaşımların yeni bir sosyalist düzenin kurulmasına mı yoksa yalnızca burjuva sınıfının yeniden canlanıp baskısını başka bir görüntü altında dayatmasına mı yarayacağı sorusunu yanıtlamak oldukça zordur. Sanırım Derrida için yapısökümün, temelde siyasi bir etkinlik olarak, özel bir düşünce dizgesi yoluyla sunulan mantığı ortadan kaldırmak adına bütün siyasal dizgelerin yapılarını ve toplumsal kurumların iktidarlarını açığa çıkaran bir çaba olduğunu söylerken yanılmıyorum. Gelgelelim Derrida'nın çalışmalarının geniş oranda tarih dışı, siyaset açısından baştan sona kaçamak yanıtlarla dolu olduğu da gözardı edilemez.[22] Başta gelen post-yapısalcılardan Michel Foucault metnin dışında yer alan güncel olaylar karşısında Derrida'nın kararının, bu olaylar hakkında görüş bildirmekten kaçınmak yönünde olduğunu, ortaya koyduklarının daha çok bu toplumsal etkinlikleri yansıtan bir toplumsal etkinlik olmakla sınırlı kaldığını öne sürer. Foucault uzun uzun düşündüğünü, sonunda da metin çözümlemenin asla toplumsal ve siyasal bir konu olarak görülemeyeceğini, dolayısıyla metin çözümleme konusunu metin çözümlemesini değerlendirme sorunuyla sınırladığını ifade eder. Öyleyse metin hakkında "kararverilemezlik" konusu doğruluğa ilişkin birtakım sorunlara yol açtığı sürece ancak statükonun bir devamı olabilir.

Öte yandan kimi yorumcular, yapısökümün dünyaya ilişkin açıklamalarımızın aslında bambaşka biçimlerde de *olabileceğini* -dört bir yanımızı saran kuramları yerlerinden ederek- gösterebileceği, ama o bambaşkalığın ne menem bir başkalık olduğunu

---

[21] Said, E.W. (1985) "Opponents, Audiences, Constituencies and Community", Foster, H. (der.), *Postmodern Culture*, Londra: Pluto Press, s.143.
[22] Eagleton, a.g.y., s.148.

asla söyleyemeyeceği kanısındadırlar. Belli ki Derrida yapısökümün, üstünde çalıştığı yapıları aşama aşama, çalışma alanını ise "ufaktan ufağa" değiştirebileceğine, böylelikle de yeni oluşumlar yaratabileceğine inanmış görünüyor. Bu yeterli midir? Derrida belki dil örgüleriyle, belki de kendiyle oynuyordur? Kim bilir? Belki de Derrida yalnızca oyun oynamakla oynuyordur?[23]

Derrida Amerika'daki birtakım yapısöküm kullanımlarının, Amerikan toplumunun başat siyasal ve ekonomik ilgilerine hizmet eden "kurumsal bir kapanmaya" yol açtığını gözlemlediğini söyler. Ayrıca Marxçı metinlerin, bu metinlerde bulunan henüz ayırdına varılmamış yüklerin taşıdığı kavram ve izleklerden oluşması nedeniyle, gizli eğretilemeler içinde darmadağın durduğunu belirtir. Ancak Derrida'ya bütününde bakıldığında, onun Marx'a karşı sessiz kalmayı yeğlediğini görmek zor olmasa gerek -öyle bir sessizliktir ki bu, uzatmalı bir erteleme diye yorumlanabilir. Ama, neresinden bakarsanız bakın, Derrida'nın kavgası Marxçı düşünceyi dışlamak pahasına verilen bir kavgadır.

Eşzamanlı düşünce savlarının bir biçimde tarihsel anlayışın savlarıyla barıştırılması, sözsanatı ile Marxçı diyalektik arasında bir *uzlaşıma* gidilmesi gerektiğini duyumsayan Fredric Jameson gibi birtakım düşünürlerin yaptığı eleştiriler de vardır.[24] Gelgelelim kimi başka eleştiriler de Marxçılığın kendini yeni baştan sunmasının herşeye karşın kuramın içinde kalınarak yapılması gerektiğini, kendi mantığını kendi başına denetleyebilen sözsanatsal araçları kendisinin yaratması gerektiğini öne sürmektedir. Sözgelimi Christopher Norris, yapısökümün Marxçı düşünce için uygunsuz bir yöntem olduğunu ifade eder. Ona göre yapısökümün içgörülerinin başka bir yapısökümcü okumaya yol açacak bir sözsanatı yoluyla yakalanması kaçınılmaz-

---

[23] Lawson, H. (1985) *Reflexivity: The Post-modern Predicament*, Londra: Hutchinson, s. 113-115.

[24] Jameson, F. (1971) *Marxism and Form*, Princeton: Princeton University Press. Bkz. s. 409'daki nota. Ayrıca bkz. Ryan, M, (1982) *Marxism and Deconstruction*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

dır: "Eleştiri bir kez yapısöküm labirentine girmeye görsün, o eleştiri artık Marx'tan çok Nietzsche'ye geri götürülebilecek kuşkulu bir bilgikuramıyla ilgilidir."[25]

En etkili yapısöküm eleştirilerinden kimileri ünlü İngiliz Marxçı eleştirmen Terry Eagleton tarafından yapılmıştır. Eagleton'a göre yapısökümün temel özelliği bütüncüllük tasarımını, dolayısıyla da bütüncül bir özneye tanınan öncelikli konumu reddetmesiyle anlatılabilir. Yapısökümcülük yazınsal metinlerin gerçekte kendilerinden başka hiçbir şeyle ilgili olmadıklarını öne sürer. Kuşkusuz böylesi bir düşünce, yazılanların kesinkes açıklanabileceği üstün bir bakış noktasından bakmayı öngerektirir. Aslında bu nokta, varolanı tamamen kendi çıkarları için kullanıyor diye hiç kimsenin suçlanamayacağı bir nokta ile ilgilidir. Eagleton 1981'de şöyle yazmıştı:

> yapısökümeye ilişkin olarak övünülerek ortaya atılan pek çok yeni izlek, burjuva liberalizminin en yaygın birtakım başlıklarını yeniden üretmenin ötesine geçememiştir: En yeni kuram, yöntem ve dizgelere sahip çıkılmaması; bunlardan başat, baskıcı ve kuşku götürmez açıklamalara başvurularak vazgeçilmesi; çoğulculuğun ve çokseslilliğin herşeye üstün kılınması; akışa ve sürece, kayışa ve harekete ilişkin olarak getirilen açıklamalar; kesinliğin tatsız tuzsuz olduğu görüşü. Böylesi bir üslûbun İngilizce konuşulan ülkelerin akademilerinde neden bu derece çarçabuk yenip yutulduğunu görmek zor olmasa gerek.[26]

Eagleton yapısökümün yalnızca yenilikçi olmakla kalmayıp aynı zamanda aşırı solcu olduğunu da öne sürer. Bir yanıyla bu hareket azimle metnin yenilikçiliğini araştırma çabası ya da bir

---

[25] Norris, C. (1982) *Deconstruction: Theory and Practice*, Londra: Methuen, s. 84.

[26] Eagleton, T. (1981) *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, Londra: New Left Books, s.137. Eagleton düşüncesini değiştirdiğinden olacak *Literary Theory*'de (1983) şunları yazıyor: "Yaygın kanı yapısökümün, içinde bütün anlam ve özdeşliğin çözüştürüldüğü salt bir ayrım alanını onayladığı, söylem dışında geri kalan herşeyin varlığını da yadsıdığı yönünde. Bu kanı, Derrida'nın yapıtlarını da *onu izleyen en üretken çalışmaları da* gülünç duruma düşürüyor" (s. 148, italikler benim).

tür hastalık olarak görülebilir. Yapısöküm çelişkiyi ancak iki birci özün dışsal bir savaşma bağlı olarak düşünebileceğinden, asla sınıf diyalektiğini anlayamaz. Diğer yanıyla aşırı solcudur çünkü anlamın kendisini "anarşist bir sorunsal" diye görür. Diğer bütün şeyler ile karşılaştırıldığında, hem sol yenilikçilik (sosyal demokrasi) hem de aşırı solculuk, kitlesel bir devrim hareketinin başarısızlığı ve yokluğu karşısında birbirine karşıt tepkiler verirler.

Bu yakınlarda Derrida'nın düşüncesinin geniş bir açımlamasının verildiği bir kitap yayımlandı İngiltere'de. Bu kitapta Christopher Norris, Derrida'nın dünyanın bilgisine doğrudan doğruya hiçbir dolayım olmaksızın erişilemeyeceğini özellikle vurguladığını anımsatır. Doğaya karşıt konumda görülen kültürel düşüncenin ve algının üretilmesi üzerinde duran, Derrida'nın Jean Baudrillard ve diğerleriyle giriştiği polemiklere gönderme yapan Norris, yapısökümün doğruluk/yanlışlık, us/sözsanatı, olgu/kurgu arasındaki bütün karşıtlıkların "ötesine" geçme savında bulunan kimi bilişselcilik karşıtı öğretilerle ortak bir yanı olmadığını ifade eder. Norris kitabında ayrıca Derrida'nın doğruluk ve us terimlerini modası geçmiş değerler olarak kabul eden usdışı ve nihilist (yoksayıcı) tasarısını ayrıştırırken birtakım sıkıntıları olduğundan sözetmekte, Derrida'nın Aydınlanma düşüncesinin doğruluk savları ve ahlaksal değerleriyle sürekli didişen bir eleştirisi olduğunu belirtmektedir.[27] Kısaca söylendikte, Derridacı yapısöküm her türden Aydınlanma eleştirisine ek olarak, geleneğin köktenci bir bakış açısı yoluyla yeni baştan değerlendirilmesine destek verir.

---

[27] Norris, C. (1992) *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, Londra: Lawrence & Wishart, s.47. Derrida'yı çok daha başka türlü anlayanlar da var. Örneğin, Sim'e göre Derrida'nın yumuşak karnı "yüzünü sonradan gösteren baskıcılık, nihilizmin dönemsel havası, tekbencilik ve sessiz kalma güdüsü" biçiminde özetlenebilecek tasarısıdır; bkz. Stuart Sim (1992) *Beyond Aesthetics: Confrontations with Poststructuralism and Postmodernism*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, s. 69.

3

FOUCAULT ve TOPLUM BİLİMLERİ

Giriş: Foucault'nun Tarih Görüşü

Foucault, dünyayı bütün yönleriyle açıklama savında olan her türden küresel kuramsallaştırmaya karşıdır. Birtakım çözümleme biçimlerini baskıcı yollarla dayatmaktan kaçınmaya elden geldiğince özen gösterir. Dizgesellik karşısında eleştirel tutumu asla elden bırakmaz. Nietzsche'den devşirilen bir tarih görüsüne dayanan çalışmalarında belli bir dizgenin sözü edilemezse de, yaptığı çalışmalarda kendini hemen ele veren, altı önemle çizilmesi gereken bir tutarlılık vardır. Nitekim Foucault, Nietzsche'ye olan borcunu soykütüğü [*genealogy*] diye adlandırdığı tarih anlayışının genel taslağını verirken açıklamıştır.[1]

Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* adlı kitabı, "şimdi"yi "geçmiş"ten ayırarak "şimdinin meşruluğu"nu kaldırmaya yönelik bir çabadır. Foucault'nun yapmaya çalıştığı tam da budur. Bir kaçınılmazlık hattını izleyen tarihçinin tersine o, geçmişi şimdi'den koparır; geçmişin sıradışılığını tanıtlayarak, geçmişi şimdinin yetkesinin altını oyacak biçimde öyküler.

Foucault bir üretim kipinin bir diğerini diyalektik olarak dalgalandırdığını öngören Hegelci erekbilgisel [*teleological*] örnekçeyi, *ayrım*'ın sunumuna dayalı Nietzscheci eleştiri eşliğinde reddeder. Nietzscheci tarihçi şimdiyle başlar, belli bir ayrıma varana dek zamanda geriye doğru gider. Sonra ayrımın yarattığı dönüşümün izini sürerek tekrar ileriye doğru yönelir. Bu sırada bağlantılar kadar kopuklukları da korumaya özen gösterir. İşte Foucault'nun kullandığı yöntemin ta kendisidir bu. Sıradışı söylemler/uygulamalar, şimdi'ye göre taşıdıkları olumsuzluk bakımından, hesabı yeterince verilmeksizin kabul gören görüngülerin "ussallığı"nı çürütmek amacıyla araştırılır. Böylece, geç-

---

[1] Foucault, M. (1977) "Nietzsche, Genealogy, History", Bouchard, D. F. (der.) *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Oxford: Basil Blackwell.

mişin iktidar yordamı inceden inceye araştırıldığında, geçmişin "usdışı" olduğunu ileri süren günün iddialarının ayağı kaydırılmış olur.

Geçmiş ile şimdi arasındaki gedik, Foucault'nun tarihyazımı anlayışının kalbinde yer tutan ayrım ilkesinin altını çizer. Foucault'ya göre bu anlayış, aynı zamanda açıklanmamış olarak süregelen kopuklukların [*discontinuities*] hesabının verilmesine de olanak tanır. Neden ya da açıklamanın başat rolü, gerek doğuracağı evrimci sonuçlar gerekse ayrım soykütüğünün amaçlarına ters yönde çalışması nedeniyle post-yapısalcı metinlerin çoğunda alaşağı edilmiştir.

Soykütüksel çözümleme bu yüzden tarihsel çözümlemenin geleneksel biçimlerinden çeşitli bakımlardan ayrılık gösterir. Sözgelimi geleneksel ya da "bütüncül" tarih, olayları büyük açıklama dizgeleri ve çizgisel süreçler içerisine sokmak yoluyla önemli tarihsel anlara ve kişilere yönelip, bu amaçla tarihsel çalışmaya bir başlangıç noktası olabilecek belgeleri araştırırken; soykütüksel çözümleme, tarihin gözardı etmiş olduğu bir dizi görüngü eşliğinde, görülmeye değer olaylardan ayıklanarak dışlanan tek tek olaylara döner, onları canlandırmaya ve korumaya çalışır. Foucault'ya göre, yetersiz diye nitelenen bir bilgi kümesinin bütününe zorla boyun eğdirilmesi ve bu kümenin bütün yetkilerinin elinden alınması söz konusudur burada -gerekli bilimsellik düzeyinde olmadıklarından, sıradüzenin en alt basamaklarında yer aldıklarından değersiz bulunan cılız bilgiler. Ama yine Foucalt'ya göre, burada boyunduruk altına alman bilgilerin bir başkaldırısı da söz konusudur. Foucault sık sık soykütük terimini, mücadelelerin tarihsel bilgisinin kurulmasına olanak tanıyan, bu bilgileri günümüzde bir taktik olarak kullanılabilir kılan âlimane bilgiler ve yerel anılar birliğine göndermede bulunmak amacıyla kullanır. Bu anlamda soykütükler, doğru bilgiler adına bütüncül bir kuramca süzgeçten geçirilen, sıradüzene sokulan, düzenlenen birtakım yerel, kesintili, yetkisiz ve meşru olmayan bilgilere odaklanırlar.

Yinelemek gerekirse, soykütük bir eleştiri biçimidir. Bu anlayış, ikincil, karmaşık ve olumsal olan tarihsel başlangıçlar

kavrayışına dayanan belli bir tarihi, başlangıç noktası olarak asla kabul etmez; herhangi bir olayın arkasında yatan etkenlerin çeşitliliğini ve tarihsel olayların ne derece narin olduklarını gözler önüne sermeye çabalar. Kısacası bu tarih görüşünde, Foucault'nun yazılarında örneklendiği üzere, hiçbir değişmez dayanağın ve özün yeri yoktur; ne de geçmişi yapılandıran kesintiye uğramamış değişmez süreklilik biçimlerine yer vardır.

Us ve Usdışı

Foucault ilk çalışmalarında genellikle toplum ya da insan bilimleri diye bilinen disiplinlerin gelişimiyle ilgilendi. Kitapları, toplum ya da insan bilimlerinin tarihsel olarak nasıl olanaklı oldukları, bu bilimlerin ne gibi sonuçlara yol açtıkları sorularına yanıt vermek amacıyla yazılmıştı. Foucault çalışmalarına bıkıp usanmadan on sekizinci yüzyılı -insan bilimlerinin modern biçimlerinin kurulduğu ve kimi yeni "teknolojiler"in özenle geliştirildiği dönemi- merkez almıştır. Her iki gelişme de, yani modern insan bilimleri ile yeni teknolojiler, aynı anda hem özne hem de bilgi nesnesi olarak felsefece yeni bir İnsan anlayışına bağlanmaktaydı.

Foucault bütün yaşamı boyunca usun dışladıklarıyla ilgilendi: Delilik, rastlantı, kopukluk. Yazınsal metinlerin "başkalığın" konuşmasına olanak tanıdığına inandı. Felsefe ve hukukta bu başkalık sessizlikten/suskunluktan başka bir şey değildir, oysa delilikte sessizlik dinlemeye gelmez (suskunluk dinlemek için değildir). Suç ve günah yazını Foucault için oldukça önemliydi -söz konusu yazın kendi ayrımı yoluyla diğer bütün söylem biçimlerinin taşıdığı sınırlamaları altüst etmeye çabalamaktadır. Bu nedenle Sade, Nerval, Artaud ve Nietzsche gibi yazarları kapsayan yazın geleneğine hayranlık duymaktaydı Foucault.

Tanınmış ilk kitabı *Delilik ve Uygarlık*'ta Foucault, toplumsal bir sorun olarak on yedinci yüzyılda devletin sorumluluk alanına giren deliliğin yoksulluk, işsizlik ve çalışamayacak durumda olma düşünceleriyle birlikte algılanmasının altında ya-

tan nedenleri araştırır.[2] O dönemde yurttaşların genel ihtiyaçlarının doyurucusu ve koruyucusu olarak görülen yeni bir devlet anlayışı söz konusudur. Kitapta ayrıca on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru deliliğe yönelik "insancıl" tutumların ortaya çıkışına ilişkin önemli bir tartışma da bulunmaktadır. Tuke'un York'taki Tımarhanenin kapılarını açması ve Pinel'in Bicêtre'deki delileri salıvermesi "muazzam bir ahlaksal hapsetme olarak" tasvir edilir. Üstelik bu kapatma insanlıktan uzak ilk kapatmadan çok daha baskıcı bir yolla gerçekleştirilmiştir, çünkü burada yalnızca delilerin bedenlerinin denetime alınması söz konusu değildir, aynı zamanda onların zihinleri de denetim altına alınmıştır.

Büyük Kapatma

Ortaçağın sonlarına doğru cüzzam hastalığı Batı dünyasında artık sıkça rastlanmayan bir hastalık konumuna gelmişti. Bu durumla deliliğe karşı takınılan tutumlar arasında bir bağlantı olduğunu ileri süren Foucault, klasik dönemde (1500-1800) deliliğin böylesi bir durumun oluşmasında nasıl bir etkisi olduğunu gösterir.

Rönesans boyunca deliler kolaycı, gezinip dolaşarak yaşayan bir tür gezginci yaşamı sürüyorlardı. Kentler bir süre sonra onları sınırlarının dışına sürdü ve ancak açık kırsal alanda gezinmelerine izin verildi. Delilerle başetmenin yaygın olarak uygulanan yollarından birisi, onları bir gemiye doldurup gemicilerin insafına bırakmaktı, çünkü o zamanlarda hemen herkes delilikle su ve deniz arasında yakın bir bağ olduğuna inanıyordu. O tarihlerde Avrupa'nın kanal ve denizlerinde, bu "deli gemileri"ni bir o kıyıyı bir bu kıyıyı arşınlarken görmek olağan bir şeydi. Pek çok metin ve resim, örneğin Breughel, Bosch ve Dürer'in çalışmaları, delilik izleğine işaret eden yapıtlardı. Bu sanat yapıtları gerçek ile imgesel arasındaki ilişki karşısında korkunç bir kaygının yaşandığını açıkça dışavurmaktaydılar. Böylelikle yüzlerce yıl içinde "deli gemileri"nin yerini "deli evleri" alırken, delileri gemilere indirip bindirmenin yerine ise *ka-*

[2] Foucault, M. (1967) *Madness and Civilization*, Londra: Tavistock.

patma geçti. İnsanoğlu delileri "susturmak" için on yedinci yüzyıla kadar bekleyemedi. Nitekim söz konusu bu dönemde deliler "kapatılma"ya başlandı.

Neden böyle oldu bu? Foucault on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Avrupa kültürüne özgü bir toplumsal duyarlılığın kendini göstermeye başladığını söyler: "Yoksullara yardım etmek biçiminde duyumsanan ama gerçekte aylaklık ve işsizliğin doğurduğu sorunlara karşı gösterilen tepkide ve özellikle yeni bir çalışma ahlakının başgöstermesiyle kendini gösteren bir duyarlılıktı bu".[3] Böylece Avrupa'nın dört bir yanına kapatma evleri kuruldu (kimileyin bunlar "ıslah evleri" diye de adlandırılırdı). Bu yerlere (garip bir biçimde) pek çok türden insan; yoksullar, avareler, işsizler, hastalar, suçlular ve deliler aralarında hiçbir ayrım gözetmeksizin gönderildi.

Kapatma oldukça iri yapılı bir görüngüydü; bir "polis" konusu olan kapatmanın başlıca amacı, düzensizliğin kaynağı olarak görülen dilenciliği ve deliliği emniyet altına almaktı.

> İşsiz insanı ne yaparsanız yapın başınızdan atamazsınız; ne de cezalandırabilirsiniz. İşsiz, ulusun gözünde bakılması gereken bir beslemedir, ama gelin görün ki o kendi gözünde bir özgürlüktür. Onunla toplum arasında örtük bir yükümlülük dizgesi kuruludur: İşsiz, beslenme hakkına sahiptir; ama ne var ki kapatmanın yol açacağı her türden fiziksel ve ahlaksal aşağılanmaya da katlanmak durumundadır.[4]

Kapatma evlerinin bastırıcı işlevi böylelikle yeni bir kullanımla birleşir: Kapatılmış kimse çalışmak zorundadır. Ortaçağda kibirlilik büyük günahtır, on yedinci yüzyıla gelindiğindeyse günahın adı artık tembellik olmuştur. Ayrıca aynı dönemlerde tembelliğe başlıbaşına bir başkaldırı biçimi olarak bakıldığından deli çalışmaya zorlanır. Böylelikle emek, ahlak reformunun belki de ilk uygulaması olarak kurumsallaştırılmış oldu. Kapatma iki ayrı rolü birden üstlendi: Yoksulluğu gizlemek adına işsiz kitleleri emdi, böylece de bu kitlelerin çektiği acıların doğuracağı toplumsal ve siyasal bütün çekincelerin önü-

[3] a.g.y., s. 46.
[4] a.g.y., s. 48.

ne geçti.

Rönesans'ta aslında deliliğe hemen her yerde rastlamak olanaklıydı, ancak kapatma evleri bu durumu örtbas etme işini başarıyla yerine getiriyorlardı. Kapatma bu anlamıyla önemli bir olguya işaret eder: "Yoksulluğa atfedilen yeni anlamlar, çalışma yükümlülüğüne verilen önem, emeğe bağlanan bütün ahlaksal değerler geniş oranda delilik deneyimiyle birlikte bu deneyimin gidişatını da belirlemiştir."[5] Foucault'nun kitaplarının birçoğu, deliliğe on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda hangi gözle bakıldığının ayrıntılı bir betimlemesidir. Mani, melankoli, histeri ve hipokondri gibi ruhsal hastalıklar üstüne yazılar yazan Foucault, tutkuların doğurduğu tehlikelerle bağıntılı olan yabani deliliğin tehlikelerinin o dönemlerde nasıl düşünüldüğünü, insanın hayvansal doğası olarak delilikle yalnızca disiplin yoluyla başedilebileceği kavrayışının nasıl kazanıldığını açıklar.

On sekizinci yüzyılda, yavaş yavaş, kapatmaya gerçekte büyük bir yanılgı olarak bakılmaya, aşırı yardımseverliğin güçten düşürücü bir etkisi olduğu söylenmeye başlandı. Bu yüzden avareler iş bulup çalışmalıydılar. Ayrıca yasakoyucular delileri artık nereye koyacaklarını bilememenin sıkıntısını duyuyorlardı -hapishaneye mi, hastahaneye mi, yoksa bir ailenin yanına mı? Yalnızca işlevsel değerleriyle düşünüldüğünde, kapatma evleri açıkça bir eksikliğe konuydular: İşsizler sürüldükleri kamplarda zorla çalıştırıldıklarından normalin çok altında iş alınıyor; üstelik işsizliğin artmasına da bir türlü engel olunamıyordu. Bu yüzden henüz başlangıç evresindeki sanayileşmeyle kabaca biçimlenen kapatma evlerine karşı toplumsal önlemler alındı. Bu kurumlar on dokuzuncu yüzyılın başlarında bütünüyle ortadan kayboldular.

Akıl Hastahanelerinin Doğuşu

Suçluları ve yoksulları delinin korkunç vahşiliğinden korumak, onları delilerden ayrı tutmak arzusuyla yasalar elden geldiğince çarçabuk bir biçimde düzenlendi. İngiltere'de Tuke ve

[5] a.g.y., s. 64.

Fransa'da Pinel tımarhanelere kapatılmış olan insanları serbest bırakmakla kalmadı, bu insanlara karşı getirilen bütün sınırlamaları da bir anda kaldırdılar. Ancak Foucault bu duruma kuşkuyla bakmamız gerektiğine dair uyarır bizi. Gerçekten de Tuke çok geçmeden fiziksel sınırlamaların kısmen kaldırıldığı ancak toplumsal dizgenin bir parçası sayılması gereken ve asıl amacı kendini sınırlamayı oluşturmak olan bir akıl hastahanesi inşa ettirdi. Başka türlü söylendikte, bununla yapılmak istenen "öteden beri varolan başıboş delilik dehşetinin yerine topluma boğucu bir sorumluluk kaygısı aşılamaktı... Akıl hastahanesi artık yalnızca delinin işlediği suçu cezalandırmakla kalmıyor, çok daha fazlasını yaparak suçu organize ediyordu."[6]

Samuel Tuke öteden beri dini yasalar doğrultusunda işleyen Tımarhaneye yeni bir çehre kazandırdı. Düzene boyun eğme anlamına gelen çalışma delilere ahlaksal bir yasa olarak dayatıldı, buna ek olarak ketvurmanın yerine "yetke"nin gözetimine ve hükümlerine işlerlik kazandırıldı. Akıl hastahanesindeki hemen herşey yeni baştan düzenlendi, hatta buradaki delilere küçük çocuklar gözüyle bakılmaya başlandı. Tıpkı çocuklara uygulandığı üzere, deliler yeri geldiğinde ödüllendirildiler yeri geldiğindeyse cezalandırıldılar. Ayrıca yeni bir eğitim dizgesi uygulamaya konuldu. Buna göre, ilkin akıl hastahanesinde bulunan delilere boyun eğdirmek, daha sonra çalışmaya özendirmek, ardından da onları çalıştırmak birbirini izledi: "Akıl hastahanesi, delileri ailedeki tahakküm kurgusuna benzer bir kurguda tutmayı amaçlıyordu. Deli uzun bir süre küçük bir çocuk olarak büyümeden kalıyor ve bu dönem boyunca Baba fikrini asla aklından atamıyordu."[7]

"Klasik dönem"de yoksulluk, tembellik, kötü alışkanlıklar ve delilik usdışı kaynaklı eşit birer suç olarak birbirlerine karışmıştı. Oysa on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde delilik toplumsal bir eksikliğin göstergesi olarak sınıflandırılmaya başlandı. Deliler, toplum önünde değergesi gittikçe artan doktorla-

[6] a.g.y., s. 247.
[7] a.g.y., s. 254.

rın ellerine bırakıldı. Bu anlamda, olguculuk çağının akıl hastahanesi yalnızca serbest bir gözlem, teşhis ve sağaltım alanı değildi. Tuke ve Pinel'in ellerinde yeni bir görünüm kazanan akıl hastahaneleri kişilerin suçlandığı, yargılanıp mahkûm edildiği birer mahkeme -ahlaksal birliğin sağlanması amacıyla kullanılan birer araç- konumuna geldiler. Artaud, Hölderlin, Nerval, Nietzsche ve Van Gogh gibi delirmiş kimselerin adlarını anarken Foucault, bu büyük ahlaksal hapsetmeyi "deliliğin özgürleştirilmesi" olarak anlama alışkanlığında olduğumuzu anımsatır.

Foucault'nun kitabına büyük bir yitirme duygusu egemendir. Bütün Ortaçağ boyunca delilerin kilitlenmediğini tam tersine sınırsız bir özgürlükleri bulunduğunu ifade eder. Nitekim o zamanlarda *Kral Lear*'de olduğu gibi bir "bilge deli" karakteri yaygın olarak kabul görmekteydi. Hatta on sekizinci yüzyılda dahi delilik gücünü tam anlamıyla kaybetmemişti. Ne var ki on dokuzuncu yüzyılda us ile usdışı arasındaki diyalog koptu. Artık yalnızca usun delilik üstüne yaptığı monologlar söz konusuydu. Foucault usun kaçırdığı birtakım boyutlar olduğunu ya da başka türlü söylersek delilikte bir bilgelik olabileceğini öne sürer.

Evet insanlar belki fiziksel zincirlerinden kurtulmuşlardı. Ama bunların yerini belki de daha ağır sayılması gereken zihinsel zincirler almıştı. Kitabın ana izleklerinden birini, dışsal şiddetin yerine nasıl olup da içsel şiddetin geçtiği izleği oluşturur. Akıl hastahanesinin doğuşu bu bağlamda öznelliğin yapımına ilişkin bir benzetme olarak görülebilir. Kitap bir bakıma modern bilince yöneltilen bir suçlamadır. *Delilik ve Uygarlık*'ın temel ilgileri, modern dünyadaki gündelik bilincin rezilliği ile deli etiketi yapıştırılan insanların özgül yazgılarıdır. Foucault gerek kamusal refaha gerekse kamusal koşullara dayalı modern biçimlerin, toplumsal ve ruhsal denetim biçimlerinden asla kesin bir biçimde ayrılamayacağını belirtir. Başlangıçtan bu yana modern devleti tanımlayan, topluma müdahale ve yönetsel denetimdir.

Foucault'ya göre delilik asla ele geçirilemeyecek, kendisini betimlemek için kullandığımız kavramlarla tüketilemeyecek bir

konudur. Çalışmaları, "delilik bilimsel sınıflandırmadan çok daha fazlasını ilgilendirir" biçiminde anlatabileceğimiz Nietzscheci düşünceyi izler. Ne var ki, özgürlüğü delilikle eşdeğer tutmanın yalnızca deliliği romantikleştirmek anlamına geleceğini de ifade eder. Ona göre özgür olmak ussal ya da bilinçli *olmamak* demek değildir. Kuşkusuz onun bu konumu görececi bir yan taşımasına karşın, bir kenara atılması oldukça zor tercihlerle doludur. Foucault'ya yöneltilen eleştirilerin birçoğu "Foucault'nun usun bakış açısından yazarak nasıl olup da deliliğin ruhunu yakalayabildiği" sorusu çevresinde döner.[8] Gerçekten de mantıksal açıdan bakıldığında, bana sanki yazmayı bütünüyle bir kenara bırakması gerekmiş gibi geliyor.

Foucault yazdığı kitapların birçoğunda *modernleşme süreci*'ni çözümlemeye girişir. Yapıtlarının en temel özniteliklerinden birini, genel bir tarihsel düşünceye, özgül kurumların ortaya çıkışının izini sürmeye ağırlık vererek eğilmesi oluşturur. Nitekim ikinci temel yapıtı *Kliniğin Doğuşu*'nun altbaşlığı "Tıbbi Algılamanın Kazıbilimi"dir.[9] Söz konusu bu yeni algılayış ya da daha doğrusu "bakış", yeni tıp fakültesi hastahanesine kurulan ulusal devlet hastahanesinin yepyeni gözleme dizgesi, doktora hastahaneye yatırılan hastayı yatağında hiçbir sorun yaşamadan gözleme olanağı sağlar.

Foucault'nun sonraki kitapları, *Şeylerin Düzeni* ile *Bilginin Kazıbilimi*, büyük ölçüde bilimsel söylemlerin yapısıyla ilgilenir.[10] (Söylemler, belki de en iyi biçimde, üstüne konuşulan nesneleri dizgeli bir biçimde biçimlendiren uygulamalar diye anlaşılabilecektir.) Nitekim Foucault bu bağlamda, hangi kural kümelerinin belli başlı dilegetirişlerde [*statement*] bulunulmasını olanaklı kıldığı sorusuyla ilgilenir.

---

[8] Derrida, kendini karşıtlıklarla çalışan yapısalcı bilim araştırısıyla sınırladığını söyleyen Foucault'yu eleştirmiştir. Bkz. Derrida, J. (1978) "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference*, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 34.

[9] Foucault, M. (1973) *The Birth Of the Clinic*, Londra: Tavistock.

[10] Foucault, M. (1970) *The Order of Things*, Londra: Tavistock; (1972) *The Archaelogy Of Knowledge*, Londra: Tavistock.

Şeylerin Düzeni'nde Foucault biyoloji, psikiyatri, tıp gibi belli başlı deneysel bilgi türlerine ilişkin dönüşüm ritminin normalde kabul edilen süreğen gelişim şemalarını izlemediğini öne sürer. Sözgelimi tıpta, yirmibeş yıllık bir dönem içinde bütünüyle yepyeni bir konuşma ve görme yolu doğmuştur. Belirli zamanlarda belirli bilgilerin aniden dönüşüme uğraması nasıl açıklanabilir? Dilegetirişlerin oluşumunu belirleyen ve bilimsel olarak doğru kabul edilen kurallarda birtakım değişiklikler görülmektedir. Burada yanlışı doğrudan ayırmaya değil, bilimsel diye niteleneni bilimsel olmayan diye nitelenenden ayırmaya olanak tanıyan bütünüyle yeni bir söylem "rejimi" söz konusudur.

Foucault, diğer pek çok yapıtının tersine *Şeylerin Düzeni* ile *Bilginin Kazıbilimi*'nde modern yönetim biçimlerinin ortaya çıkışıyla ilgilenmemiştir. Bunun bir nedeni 1960'lı yıllarda yapısalcıların siyasal çözümlemenin her türünden özellikle uzak durmaları, Foucault'nun da o dönemde yapısalcı hareketten fazlasıyla etkilenmiş olmasıdır

Foucault ilk çalışmalarında iktidarın etkilerini göz önünde bulundurarak düşünmeyi gözden kaçırdığını açıkça kabul etmiştir:

> Geriye dönüp baktığımda, kendime *Delilik ve Uygarlık* ile *Kliniğin Doğuşu*'nda konuştuklarımın gerçekte ne olduğunu soruyorum, ama gerçek anlamda "iktidar"dan pek bir iz göremiyorum. Artık iyiden iyiye farkındayım ki geçmişte iktidar sözcüğünü yok denecek kadar az kullanmışım; üstelik sözcük eskiden asla şimdiki gibi bir çözümleme alanında emrime amade değilmiş.[11]

İktidar ve bilgi konularıyla ilgilendiği daha sonraki çalışmalarında Foucault, "aygıtlar" üzerine konuşmaya çok daha isteklidir. Kısaca söylenirse aygıt, içinde söylenenler kadar söylenmeyenleri de bulup çıkarabileceğimiz söylemler, yasalar, kurumlar gibi ayrışık öğelerden oluşan bir yapıdır. Bu bakımdan aygıt hem bilgi türlerini destekleyen hem de bilgi türlerince desteklenen güç ilişkileri stratejilerini kapsamaktadır.

---

[11] Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, (der.) Gordon, C., Brighton: Harvester Press, s. 115.

Anlam Kavgası

Delilik ve Uygarlık'ta tartıştığı başlıklardan kimilerine on iki yıl sonra yayıma kendi hazırladığı *Pierre Rivière... 19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti* adlı kitapta yeniden döndü Foucault.[12] Bu "dosya"nın başlıca izleği cinayet suçu ile usdışının suçsuzluğu arasında bulunan sınır sorunsalıdır. Kuşkusuz yapıt disiplinlerarası bir yapıttır çünkü kendisine tarih, siyaset, yazın, psikiyatri ve hukuk gibi pek çok açıdan yaklaşmak olanaklıdır.

Kitap bütün bu bilgi türleri ile bunların karşılıklı ilişkileri üstüne çok önemli sorular yöneltir. Pierre Rivière vakası, birçok söylem, kurum ve iktidar biçiminin karşı karşıya geldiği bir sınırboyuna işaret etmesi bakımından oldukça önemli sayılması gereken bir olaydır. Anlam kavgasına ya da anlamı oluşturma sürecinde disiplinler arasındaki mücadeleye ilişkin bu tür bir örnekolay çalışmasını okumayı kuşkusuz herkes arzular. Foucault'nun "söylemler yoluyla söylemler arası mücadele" sözüyle ne demek istediğini anlamak isteyen herkese bu kitabı okumasını salık veririm.

Pierre Rivière, iki ayrı yoldan ama gerçekte tek bir şey yapmış bir "yazar"dı. Kitap 1835 yılı Fransası'nda yirmi yaşındaki Pierre Rivière admdaki bir köylünün annesini, kız kardeşini ve erkek kardeşini öldürmesi olayını ele alıyor. Rivière, gözaltına alınır alınmaz işlediği suçun geniş bir açıklamasını ayrıntılarıyla veren bir hatırat yazar. Yalnızca köy eğitimi almış olmasına karşın Rivière söz konusu hatıratı şaşırtıcı denebilecek ölçüde güzel ve açık bir dille kaleme almıştır. Hatırat pek çok soruna işaret ettiğinden olacak, gerek dönemin tarihçileri arasında gerekse diğer alanlardan birçok kimse üzerinde derin bir ilgi uyandırır. O sıralar anababa (akraba) katli olaylarına ilişkin davalara mahkemelerde sıkça rastlanmaktaydı. Bu olayların anlamı neydi, üstelik böylesi korkunç bir olayın ardından nasıl oluyor da hâlâ bir hatırat yazılabiliyordu? Dahası neden anababa katli kral katliyle bir ve aynı görülüyordu?

---

[12] Foucault, M. (der.), (1978) *Pierre Rivière... A Case of Parricide in the 19th Century*, Londra: Penguin.

Bu köylünün karanlık yaşam öyküsünün (Julien Sorel'e benzeyen) yazınsal bir değeri olduğu düşünülebilir. Olay üzerine öylesine çok yorum var ki ister istemez şu sorunun gündeme getirilmesi gerekiyor: "Herhangi bir metni nasıl okuyacağız?" Kitabın bütünü Rivière'nin yaşamına ilişkin olarak yapılan iki ayrı değerlendirmeye dayalı birbirine karşıt iki düşünceye (biri hukukçular diğeriyse doktorlar tarafından ortaya atılmaktaydı) dikkat çekmektedir. Birbirlerinden büyük ölçüde ayrılmalarına karşın, her iki yorum da *bir* ve *aynı* bilgi kaynağına göre konuşuyor ya da konuşuyor görünüyorlardı. Kuşkusuz ussallık ile delilik arasındaki sınırın belirlenmesi oldukça zordur. Yoksa bu ikisi aynı oyunun ayrı dönemleri olarak birlikte varolabilirler mi? İki ayrı görüş olduğunu söylemiştik. Bunlardan ilk kümede bulunanlar Rivière'nin hatıratında ussal kanıtlar bulunduğunu iddia ederek onu giyotine mahkûm etmek istediler; ikinci kümede görüş bildirenlerse söz konusu hatıratta delilik belirtileri gördüklerinden olacak onu akıl hastahanesine kapatmak istediler.

Bunun yanında kimileri de aynı delilik belirtilerinin taammüden adam öldürme olgusunda ve cinayetin sonradan öykülenmesi sürecinde de görülebileceğini söylüyorlardı. Gelgelelim söz konusu belirtilerin, Rivière'nin yazdığı hatıratta görüldüğü üzere, hem cinayet hazırlığında hem de cinayete zemin hazırlayan koşullarda da bulunabileceğini beyan edenler de yok değildi. Başka bir deyişle, onlara göre öldürme ve bunu yazıya dökme olgusunun, yani *yapılanların* ve *yazılanların* birbiriyle örtüşmesi gerekirdi; çünkü bunlar aynı insanın öğeleriydiler.

Doktorlar, Rivière'nin öteden beri deli olduğunu öne sürmekle yetinmediler, suçlunun delilik belirtisi sayılması gereken birtakım "garip davranışlar"ı olduğuna da dikkat çektiler. Oysa hukukçular katilin akıl sağlığının bütünüyle yerinde olduğunda ısrar ediyorlar, parlak zekâsını kanıt olarak göstererek Rivière'nin işlediği suçun tek sorumlusu sayılması gerektiğini düşünüyorlardı. Birbirine böylesine karşıt görüşler bildiren tıp ve hukuk otoriteleri arasında gerçekte neler olup bitmekteydi; yoksa bütün bunlar bilimsel alanda yaşanan suçbilim [*criminology*] ile hastalıkbilim [*pathology*] arasındaki yer kapma mücade-

lesinin bir sonucu muydu? Belki de henüz doğmakta olan psikiyatri kendisi için yeni alanlar kazanmaya, yeni bir aygıt yaratmaya çabalıyordu? Kitapta ayrıca sınırlı sorumluluk kuramının gelişimine ve hafifletici nedenlere ilişkin ilginç bir bölüm bulunduğunu da anımsatmak isterim. Kitap yalnızca psikiyatri için değil, aynı zamanda hukuki yordamla ilgilenen psikoloji, sosyoloji ve genetikbilim gibi bütün toplum ve insan bilimleri için yeni ufuklar açabilecek nitelikte bir kitaptır.

Sonuç olarak kitap, tıp ya da psikiyatri gibi özel bir bilgi alanının gerçekte nasıl biçimlendiği konusunda bir fikir vermektedir. Foucault kitaptaki belgelerin, bize içinde söylemlerin ortaya çıktığı ve işlevini yerine getirdiği iktidar, tahakküm ve çatışma ilişkilerinin bir anahtarını verdiğini, bu sayede hem taktiksel hem de siyasal olabilen, bundan dolayı da stratejik olan olası bir söylem çözümlemesine malzeme sağladığını ifade eder. Kısacası kitap Foucault'nun başlıca uğraşlarından birini örneklemektedir: Birer saldırı ve savunma silahı olarak görülen iktidar ile bilgi arasındaki ilişkilere dayalı söylemlerin karşılıklı etkileşimini yeniden keşfetme çabası.

Disiplinci İktidar

Daha önce birkaç kez Foucault'nun Nietzsche'den büyük ölçüde etkilendiğini söylemiştim. Nietzsche'nin kitaplarında bulunan görecilikten bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye dek daha pek çok konu post-yapısalcılık içinde yeniden karşımıza çıkar. Nietzsche'nin ardılı Foucault iktidar ile bilgi arasındaki ilişkiye dayalı yaygın görüşü tersyüz eder. Genelde bilgiyi biz, iktidar eliyle yapmak istediklerimizi yapabildiğimiz ama o olmadan yapmak istediklerimizin hiçbirini yapamadığımız bir bağlamda düşünürüz. Foucault bilginin başkaları üzerine abanan bir iktidar olduğunu, buna bağlı olarak da başkalarını tanımladığını öne sürer. Ona göre bilgi, özgürleşimin önünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya, disipline etmeye yönelik bir kip halini alır.

Foucault'nun görkemli başyapıtı *Disiplin ve Ceza*, insanları gözetim altında tutmaktansa onlara ibret teşkil edecek birtakım

cezalar vermenin çok daha etkili ve yararlı olduğunun düşünüldüğü döneme odaklanır. On sekizinci yüzyıldaki bu geçiş, iktidarın uygulanmasına yönelik yeni bir kipin oluşumuna karşılık gelir.[13] Kitap, kral katiline halkın gözü önünde yapılan işkenceler eşliğinde gerçekleştirilen idamın korkunç bir betimiyle başlar. Böylelikle yazar seksen yıllık bir tarihsel süreci gözönünde bulundurarak, bu dönem içinde ortaya çıkan değişiklikleri betimler: işkence kaybolur, bunun yerine mahkûmların ıslahı geçer; birtakım yeni gözetleme düzenekleri kışlalarda, hastahanelerde, hapishanelerde ve okullarda etkin bir biçimde uygulamaya konur.

Foucault, feodallik ile monarşinin egemen olduğu yönetim dizgelerinde bireyselleşmenin toplumun gözünde en yüksek noktaya geldiğini ileri sürer. İktidar bu tür dizgelerde gözle görülür bir biçimde Kral'ın kişiliğinde somutlaşır. Dolayısıyla öznelerin anonim bedenleri sınırsız bir iktidarın elindedir artık. Bu tür bir rejimde suç kavramı henüz bütünüyle kutsala yapılan saygısızlıktan ayrı bir yerde düşünülmemekteydi, çünkü ceza suçluyu "ıslah" etme niyeti gütmekten çok çiğnenen yasanın kutsiyetini onarmak ve kutsal yasaya yeniden eski saygınlığını kazandırmak amacı güden bir kuttören biçimine bürünmüştü. Genelde feodal dizgelerde sanıldığının tersine iktidar gelişigüzel ve gevşek olmaya eğilimlidir. Oysa modern toplumlarda cezalandırma araçları, yaygın, kişisel olmayan bir gözetleme dizgesi yardımıyla bireyin psikolojisine daima gittikçe artan bir ölçüde dikkat sarfeden bir ıslah etme tasarımının parçası haline gelmiştir. Böylece suçu işlemekten çok suça niyet etmek artık temel suçluluk ölçütü olmuştur.

Şimdi Foucault'nun düşüncesini burada yeniden ele almak istiyorum. *Monarşi iktidarı* altındaki feodal toplumlarda, adalet yalnızca suçluların ancak çok küçük bir bölümünü yakalayabildiğinden ötürü, halka gözdağı vermek amacıyla cezanın halkın gözü önünde infaz edilmesi yaygın olarak kabul görmekteydi. On sekizinci yüzyılın yeni kuramcıları buna karşı çıktılar. On-

[13] Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish*, Londra: Penguin.

lara göre böylesi bir iktidar gösterisi, doğurduğu pek de olumlu olmayan sonuçlar düşünüldüğünde gereğinden çok abartılıydı. Monarşi iktidarının tersine, disiplinci iktidarda her koyun kendi bacağından asılır görüşü doğrultusunda içselleştirilen bir gözetleme dizgesi söz konusudur. İktidar böylece sürekli olarak olabilecek en az maliyetle uygulamaya konur.

Öncelikle egemenin tartışılmaz egemenliğine gözdağı vermek anlamına gelen suçtan, o suça verilen ceza yoluyla intikam alma düşüncesi bastırılmalıdır. Çünkü cezanın ancak ıslah yordamı içinde belli bir anlamı olabilir. Foucault'nun varsayımı, ilk kurulduğu tarihten bu yana hapishanenin bireylerin dönüştürülmesini amaçlayan bir tasarıya bağlanabileceği yönündedir. Söz konusu tasarının kendi eksikliğini yine kendi içinde taşıması nedeniyle başlangıcından itibaren hapishane bu eksiklikten bir türlü kurtulamamıştır. İnsanlar hapishanelerin suçluları ıslah etmediklerini tam tersine suçluyu ve suçluluk düşüncesini hiç durmadan yeniden ürettiğini biliyorlardı. Kısa bir süre sonra suçluların gerçekte gammazların, muhabbet tellallarının ve polislerin insafına bırakıldığı keşfedildi. Foucault on sekizinci yüzyılın sonunda insanların hiçbir suçun işlenmediği bir toplumu düşlediklerini yazar. Derken düş birdenbire buharlaşır. Ne de olsa, suçun olmadığı bir toplumda tehlikeli olabilecek herşeyi düşlemek için tam da "suç"un oldukça yararlı olduğu görülür. "Suç yoksa polis de olmayacaktır. Suçtan korkmak yerine, genel nüfusun yararı açısmdan, bugünkü durumu yaratan ve polis denetimini zorunlu kılan suç katlanılabilir kılınamaz mıydı?"[14] Sözün kısası denetlenebilen bir yasadışılık her bakımdan yararlıydı. Bu, genel bir gözetleme için, toplumun bütününün polisleştirilmesine hem bir araç hem de meşru bir zemin sağlamıştır.

Batılı toplumların dönüşümünü, yani monarşi (ya da tekegemen) iktidarından disiplinci iktidara geçişi Foucault, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Jeremy Bentham tarafından sunulan *Panoptikon* adlı mimari aygıta ilişkin olarak yaptığı betimde örneklendirir. Daire biçiminde inşa edilmiş bu hücrelerde

---

[14] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 47.

mahkûmlar merkezi gözetleme kulelerinden izlenip izlenmediklerinden asla emin olamazlar, dolayısıyla da mahkûmlar kendi davranışlarının polisi olmaya başlarlar.

Panoptisizm diye adlandırabileceğimiz bu yeni iktidar kipi ilk önce bütün okullarda, kışlalarda ve hastahanelerde kullanıldı. İnsanlar bu sayede evrak dosyalarında kullanılan fişleme ve sınıflandırma dizgelerinin nasıl kurulduğunu öğrendi. Sonraları sırayı öğrenci ve hasta kümelerine aralıksız uygulanan gözetleme aldı, belli bir tarihten sonra da tüm bu yöntemler genelleştirilmeye başlandı.

Eğer *Disiplin ve Ceza* adlı kitabı daha önce okumuşsanız, *Panoptikon* ("herşeyi görme") ile sonsuz bilgi sahibi ("herşeyi bilen") Hıristiyan Tanrısı arasındaki yakın benzerliği farketmişsinizdir. Bu aygıt aynı zamanda usdışı kaynaklı arzuların içsel gözetimcisi Freudcu üst-ben [*super-ego*] kavramına da benzemektedir. *Panoptikon* ile ileri kapitalizmde bireylerin bilgisayar yoluyla gözlenmeleri arasında da bir paralellik kurulabilir. Foucault yeni iktidar yordamlarına artan nüfusu denetim altına almak için başvurulduğunu üstü örtük bir biçimde dile getirir: Kamu sağlığı, hijyen, ev koşulları, uzun yaşamak, doğurganlık, cinsel yaşam konularında ortaya çıkan yeni yeni sorunlarla başedebilmek için. Buradan da gördüğümüz üzere, cinsel yaşam siyasal bakımdan önemli bir konudur, çünkü bedenin disipline edilmesi ile nüfusun denetim altına alınması gibi iki önemli konunun kesişim noktasında yer alır.

Disiplin ve Ceza, ne yazık ki *Panoptikon*'un bütün egemenlik biçimlerinin bir örnekçesi olduğu baskıcı ve bütüncül bir mantığa geri döner. Üstelik modern hapishane dizgesi karşısında güçlü bir örnek oluşturmasına karşın, Foucault onun yerine yeni bir seçenek olabilecek hiçbir şey önermez. Burada beni hayrete düşüren bir noktaya değinmeden geçemeyeceğim. Foucault'ya göre, *Panoptikon* kendisine herkesin yakalandığı ama hiç kimsenin bunu bilmediği bir makinedir. Öyleyse bu stratejinin kökeni nedir? Bütün bu taktikler ortaya nasıl çıkmıştır? Foucault bu sorulara açık bir yanıt vermez. Yalnızca bu taktiklerin icat edildiklerini, yerel koşullara ve özel ihtiyaçlara göre dü-

zenlendiklerini ifade eder. Bunlar herhangi bir sınıf stratejisine önsel olarak, bölük pörçük bir düzen içinde biçimlenmişlerdir.

Teknik Ussallık

Foucault'yu gerçekten rahatsız eden sorun neydi? Burjuva düşüncesi, araçları ve amaçları önceden hesaplayan bilinçli bir özne tasarımı üzerinde durur. Buradaki özne ussal, bağımsız ve eyleme geçme özgürlüğüne sahip bir öznedir. Ama diğerlerine göre daha bağımsız olan bir özne, araçlar ve amaçların ölçütü olması bakımından diğer öznelere göre daha önemlidir. Foucault'nun çalışmaları sık sık, merkezi izleklerinden birisi ussallaştırma [*rationalization*] olan Max Weber'in çalışmalarıyla karşılaştırılır. Eylemin ya amacı ya da aracısı bakımından ussal olduğunu savunan Weber, bürokrasilerin önemi üzerinde araçlarının etkinliği açısından durmuştur. Kişisel olmayan bürokratik örgütlenmelerde us, bilimsel bir ussallık yoluyla biçimlendirilmekteydi. Bu anlamda bilimsel ussallığın nesnel olması, fiziksel ve toplumsal çevre karşısında bilime buyurganlık kazandırmak için gerekliydi. Nietzsche'nin ardından Weber, bilimsel ussallığın amaçlar üzerine değil araçlar üzerine yoğunlaştığını söyledi. Araçsal us yaşamlarımızı nasıl yaşayacağımız hakkında bize hiçbir şey söylemez. Bir anlamda Foucault, Nietzsche ile Weber'in endişelerini yineler: Bilim dünyadaki söylenbilgisinin örtüsünü kaldırır; ama tam da bilimin kendisi, yerine başka bir şey konulup iptal edilmesi gereken bir söylendir. Bilimsel bilgi dünyanın büyüsünün bozulmasını da beraberinde getirmektedir. Araçlar etkililiklerine göre önceden tasarlanabilirler -işte teknik ussallık denen budur- ancak amaçlar ve değerler belirlenmeleri anlamında gitgide sorunsallaşmaktadırlar. Teknik ya da araçsal ussallığın yükselişinin açık bir sonucu, büyübozumunu sürekli üreten şeyleştirme [*reification*] sürecidir.

Kimi bakımlardan bu çözümleme Frankfurt Okulu'nun "eleştirel kuramcıları" tarafından yapılan çözümlemeye oldukça yakındır. Weber'den oldukça etkilenen Theodor Adorno ve Max Horkheimer, kapitalist ekonomiyi yalnızca araçlar ve amaçlar ussallığının dinamik ve özerk bir biçimi olarak çözümlediler.

Bu süreç, yalnızca üretim güçlerinde benzeri görülmemiş bir artışı, dolayısıyla da dış dünyanın baskı altına alınmasını olanaklı kılmamıştır; burada ayrıca toplum mühendisliği ve psikolojik yönlendirme aracılığıyla üretim dizgesine uydurulan insanların baskı altına alınmaları da söz konusudur. Adorno ile Horkheimer'a göre araçsal ussallığın tasarladığı, çevresine karşı mücadele veren öznenin kendi içsel doğasma ketvurmasını zorunlu kılan dışsal doğanın ezici güçlerine karşı bağımsızlık kazanmaktır.[15] Weber ve Frankfurt Okulu için teknik ya da araçsal ussallığın doğurduğu toplumsal biçimler, sınıf baskısından çok insan özgürlüğüne ilişkin derin bir kaygının göstergesidirler. Adorno ile Horkheimer kapitalizmin erken dönemlerinde açılan bireysel sorumluluk ve inisiyatif alanının dahi günümüzde yönetsel toplum tarafından kapatıldığına inanmışlardı.

Foucault da hem kapitalist örgütlenmenin emek sürecinde hem de modern bürokrasilerde bulunan söz konusu araçsal-ussal örgütlenme biçimlerinin etkinliğine ve üretkenliğine karşı Weber'in duyduğu kaygıların aynısını duymaktaydı. Foucault'nun iktidarın belli gruplar ya da bireylerin tekelinde bir şey olarak düşünülmemesi gerektiği biçimindeki görüşü, Weber'in "geleneksel" baskı biçimlerinden "yasal-ussal" tahakküm biçimlerine geçişe ilişkin yaptığı açıklamanın ışığı altında anlaşılmalıdır. O nedenle modern toplumlarda iktidar, bireylerin cesaretine ya da itibarlarına dayanmaz; daha çok soyut birtakım kurallar doğrultusunda işleyen kişisel olmayan yönetsel bir makineye bağlı olarak uygulanmaktadır.

---

[15] *Araçsal us* olgu ile değeri birbirinden ayırır; şeylerin nasıl yapılması gerektiğiyle değil, şeylerin nasıl yapıldığıyla ilgilidir. Bu anlamda kamusal meselelere tartışma ve seçim alanları olarak değil, uzmanlar tarafından araçsal usun yardımıyla çözülmesi gereken teknik sorunlar gözüyle bakılır. Söz konusu kavram şu kitaplarda açımlanmıştır: Adorno, T. ve Horkheimer, M. (1972) *Dialectic of Enlightenment*, New York: Herder and Herder; Horkheimer, M. (1974) *Eclipse of Reason*, New York: Seabury Press. İkinci kitabın ilkinden daha büyük bir popülaritesi olduğunu belirtmekte yarar görüyorum.

Cinsellik ve İktidar

Foucault genellikle tarihteki kopuklukları irdeleyen bir tarihçi diye bilinir. Ama gerçekte, diğer düşünürler hakkında yazarken çoğunluk onların çalışmalarındaki süreklilikler üzerinde durur. Sözgelimi Marx'm yapıtındaki bilgikuramsal kopuştan (Marx'ın önceki "ideolojik" metinlerinden, sonraki insancılık karşıtı ekonomik çalışmalarına doğru gelişen ayrılmadan) sözeden Althusser'e karşı Foucault, Marx'ın kavramlarının yalnızca David Ricardo'nunkilerin gelişmiş bir hali olduğunu söylemekte, üstelik de Marxçılığm on sekizinci yüzyılda uydurulduğunu, sudaki balık misali başka bir yerde nefes alamayacağını ileri sürmekteydi. Aynı biçimde ona göre Freud'un çalışmaları da köktenci bir kopuşu temsil etmez; psikanaliz gerçekte kendisine günah çıkartmak amacıyla başvurulan bir olay-metin'dir. (Günah çıkartma deyimi ile Foucault, özneleri kendi cinsellikleri hakkında bir doğruluk söylemi geliştirmeye teşvik eden, kendi öznellikleri üstünde etkileri bulunan bütün yordamları anlamaktadır.) Genel tarihlere eğilen herhangi bir kimse bu tarihleri cinselliğin tıp ile psikiyatri tarafından gözardı edilmesi, buna bağlı olarak da Freud'un ruhsal bozuklukların cinsel kökenini keşfetmesi temelinde okuyabilir. Foucault herkesin bunun aslında böyle olmadığını bildiğini, cinsellik sorununun gerçekte büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıl tıbbı ile psikiyatrisi tarafından yazıldığını söyler.

Psikanaliz belli bir psikiyatri türüne -sapkınlık, soyarıtımı ve soyaçekim psikiyatrisine- karşı kurulmuştu. Bu anlamdaki bir psikiyatri-psikanaliz ilişkisinde psikanaliz özgürleştirici bir rol oynamıştır. Ne var ki psikanalizin kimi uygulamaları da denetim ve normalleştirme işlevi görmüştür. Foucault'ya göre psikanaliz, uygarlığımızın en temel niteliklerinden günah çıkartma yordamlarının kurumsallaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Geçmişi henüz kısa olan bir alan olarak bakıldığında, psikanalizin Batı' nın diğer bir önemli görüngüsü sayılması gereken cinselliğin tıbbileştirilmesi olgusunun oluşumunda önemli bir payı bulunmaktadır.

Bu görüşlerden kimileri *Cinselliğin Tarihi; Cilt Bir: Giriş*'te

açıklanmıştır.[16] Kitabın bir diğer konusunu, iktidarın daima cinselliği bastırdığı biçimindeki yaygın düşüncenin yerine, cinselliğin iktidarın olumlu bir sonucu olmaktan uzak olduğu yönünde getirilen açıklama oluşturur. Foucault cinselliğe on sekizinci yüzyıldan, cinsel yaşama ise on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sahip olduğumuzu ifade eder. Bundan önce sahibi olduğumuz tek şey kuşkusuz yalnızca bedendi (etti).

Foucault bir zamanlar Hıristiyanlıkta yaygın bir biçimde uygulanan günah çıkartmanın aslında cinselliğin anayurdu olduğunu öne sürer. Ortaçağda insanların yapıp ettikleriyle yakından ilgilenen papazlar, iman sahibine cinsel yaşamı hakkında ayrıntılı sorular sorarlardı. O dönemlerde cinsellik toplumun gözünde yalnızca bedene ilişkin bir alan olarak görülmekteydi. Reform ve Karşı-Reform hareketiyle birlikte cinsellik söylemi başka bir biçim aldı. Günah çıkartırken papaz insanların eylemlerini sorgulamakla yetinmeyerek onların niyetlerini de soruşturmaya başladı. Bundan böyle cinsellik, bedenle birlikte zihnin de gözetilmesiyle tanımlanmaya başlamıştır. Bu Foucault'nun suç ve ceza tarihinde keşfettiği değişim örüntüsünü anıştırması bakımından önemlidir. Ayrıca bu değişim söylemin dikkatini, eylem ve bedene yönelik bir yoğunlaşmadan zihin ve onun yönelimlerine çevirmiştir.

Foucault'nun çalışmaları on sekizinci yüzyıldaki eğitim süreçleri ile insan bedenlerine ilişkin düzenlemenin nasıl olup da yaygın biçimde fabrikalar, hapishaneler ve okullar gibi özgül kurumsal mekanlarda ortaya çıktığını göstermektedir. Bu disiplinci uygulamaların kapsamlı bir sonucu, bedenlerin bundan böyle yararlı, yumuşak başlı, üretken ve öznelleşmiş birer varlık olarak görülmeye başlanmasıdır. Böylelikle daha yirminci yüzyılın başlarında cinsel yaşam söylemi bilimin bir konusu edilmiştir. Foucault'nun modern cinsellik söylemine ilişkin olarak getirdiği örnek, yeni bir bilimsel günah çıkartma diye gör-

---

[16] Foucault, M. (1979) *The History of Sexuality; Volume One: An Introduction*, Londra: Allen Lane. *The Use of Pleasure* adlı ikinci cilt 1986'da, *Care of the Self* adlı üçüncü cilt ise 1990'da yayınlandı. Foucault 1984 Haziranı'nda 57 yaşındayken öldü.

düğü psikanalizdir. Foucault, Freud'un ortaya cinsel içgüdüyü koymakla cinsellik üstünde bilime yeni bir baskı alanı açtığını söyler.

Foucault geleneksel toplumların temel bir özelliği olan topluluk kimliği biçimlerinin çözülmesine, bunların gittikçe artan bir ölçüde bireysel kapasiteye dayalı özel bir deneyim alanını yansıtan bir kimlik biçimini almasına dikkat çeker. Bu açıkça Foucault'nun "bastırma varsayımı" diye adlandırdığı şeye karşı giriştiği bir saldırıdır. Gerek çileciliğin [*asceticism*] gerekse burjuva toplumlarının cinselliğin bastırılması yönünde bir çalışma disiplinini talep etmelerine ilişkin bir varsayımdır bu. Cinsel bastırma varsayımı, Wilhelm Reich ile Frankfurt Okulu'nun adlarıyla birlikte anılır. Kısaca ele alırsak Reich'a göre, kapitalizm ile birlikte (doğal) insan cinselliğinin gitgide artan bir ölçüde bastırılması, ardından da onu izleyen bir günah çıkartma süreci söz konusudur. Kendini delicesine kapital (sermaye) toplamaya adamış olan otoriter burjuva baba, bütün enerjisini piyasa ve fabrika uğrunda harcamıştır. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabı bu Freudcu-Marxçı konuma yönelik saldırıyla başlar. Foucault bu dönem boyunca cinsellik hakkındaki söylemlerde kesinlikle "gerçek bir patlama"nın başgösterdiğini öne sürer. Özellikle de tıp, psikiyatri ve eğitimle ilgili kuram ve uygulamalar bu söylemlerce üretilen bilgi ve varsayımlarla donatılmıştır.

Foucault'nun söz konusu bastırma varsayımına yaptığı temel itiraz, bu düşüncenin bir yasaklama ya da sınırlama olarak olumsuz bir iktidar kavramına itimat etmesidir. Foucault bu varsayıma karşı, on sekizinci yüzyıldan beri iktidarın daha önce varolan kapasiteleri bastırmak ya da ortadan kaldırmaktan çok, yeni kapasitelerin dikkatli bir biçimde gerçekleştirilmesine hizmet eden büyük ölçüde olumlu ve üretken bir işlevi olduğunu ileri sürer. Kitabın temel savı, cinselliğin doğal bir gerçeklik olmadığı, bireyin gözlem ve denetim altında tutulmasına önemli katkılarda bulunan bir söylemler ve uygulamalar dizgesinin ürünü olduğu biçiminde özetlenebilir. Foucault özgürleşmenin bir kölelik (başeğme) biçimi olduğunu çünkü halihazırdaki

"doğal" cinselliğimizin gerçekte iktidarın bir ürünü olduğunu ileri sürmektedir.

Foucault'nun başlıca amacı tıp, psikiyatri, ruhbilim, suçbilim ve toplumbilim gibi insan bilimlerinin bilgi iddialarını ve uygulamalarını irdelemek yoluyla modern toplumların denetim ve disiplin altında tutulmasına karşı bir eleştiri yolu sağlamaktır. İnsan bilimleri belli normlar inşa etmişlerdir. Bu normlar öğretmenlerin, toplum işçilerinin, doktorların, yargıçların, polislerin ve yöneticilerin ellerinde yeniden üretilip meşrulaştırılır. İnsan bilimlerinin insanı "devletin öznesi" olarak resmi bir çalışma konusu yapmaları nedeniyle, günümüzde ussallaştırılmış yönetim ve toplumsal denetim dizgelerinin amansız genişlemesi söz konusudur. Şimdi, Foucault'nun iktidar kuramını incelemenin tam zamanıdır.

İktidar ve Bilgi

Yapısalcılıkta bütün ilişkiler dilsel, simgesel ve söylemsel bir bağlamda düşünülmekteydi. Sonraları böylesi bir dilsel örnekçenin sınırlı olduğunun görülmesiyle birlikte kimi kuramcılar giderek iktidarla daha fazla ilgilenmeye koyuldular. Foucault'nun yazıları bu eğilime güzel bir örnektir. 1960'lı yıllardaki çalışmaları daha çok öznenin dil ve söylem içerisindeki oluşumu üstüne yoğunlaşıyordu. Bireysel özne boş bir kendilik, söylemlerin kesişimiydi. Daha sonraki çalışmalarında Foucault dilsel belirlenim anlayışından, bireylerin iktidar ilişkileriyle belirlendiğini, iktidarın toplumsal gerçekliğin değişmez ilkesi olduğunu söyleyen görüşe kaydı.

Foucault Nietzsche'nin çağdaş arenadaki yerinin oldukça önemli olduğuna dikkat çekti. İktidar ilişkilerini genel bir odak noktası olarak gören Nietzsche'ydi, oysa Marx için iktidar yalnızca bir üretim ilişkisiydi. Kendisini herhangi bir siyasal kuram içindeki iktidar düşüncesiyle sınırlamadan iktidar üzerine düşünen bir iktidar filozofudur Nietzsche. Tarihçiler genellikle kendilerine iktidarı ellerinde tutanları çalışma konusu yaparlar. Nitekim bu anlamda krallara ve generallere ilişkin pek çok kısa öykünün sözü edilebilir burada. Bunun aksi düşünüldüğünde

ise ekonomik süreçlerin tarihleri söz konusu olmaktadır. Yine bunlardan ayrı olarak bir de kurumların tarihleri var. Gelgelelim stratejileri ve düzenekleri içerisindeki iktidar, şimdiye kadar üstünde pek çalışılmamış bir konudur. Dolayısıyla şimdi üstüne çalışma yapılması gereken, Foucault'nun sonraki çalışmalarında stratejik dayanak noktasını oluşturan iktidar ile bilginin (*pouvoir-savoir*) birbirleriyle karşılıklı bağımlılıklarıdır.

Geleneksel olarak iktidar çoğunlukla olumsuz terimlerle, özünde yargısal bir düzenek olarak düşünülür: Öyle ki, iktidar yasayı koruyup ileriye taşıyabilmek için engel koyar, sınırlar, reddeder, yasaklar ve sansürler. Böylesi bir düzen başlıca rolü yasaklamak olan bir egemeni öngörür: İktidarı elde tutmak için hayır demesini bilmek gerekir. O nedenle iktidara başkaldırmak çoğunluk yalnızca yasaya karşı gelmek diye anlaşılır.

Foucault'nun ilk çalışmalarında kabul ettiği görüşün ta kendisidir bu. Ancak 1971-72 yıllarında Foucault iktidar sorununun yeni baştan formüle edilmesi gerektiğini düşünür. Yargısal ve olumsuz bir iktidar kavrayışı yerine teknik ve stratejik bir iktidar kavrayışına yer verir. Bu olumlu görüş *Disiplin ve Ceza* ile *Cinselliğin Tarihi*'nde görülebilir. Modern iktidar önceden varolan düzenlerin sınırlaması altında çalışmaktan çok, "yeni" kapasiteler ve etkinlik kipleri oluşturmak amacıyla işleyen bir süreçtir.

Foucault iktidarın ne bir kapasite ne de bir sahip olma olduğunu ifade eder.[17] İktidar ekonomiye ikincil bir konumda ya da onun hizmetinde olan bir şey de değildir. İktidar ilişkilerinin egemenden ya da devletten yayılmadığını özellikle vurgular; ne de iktidar belli bir bireyin ya da sınıfın özel mülkiyetinde olan bir şey olarak kavramsallaştırılabilir. Elde edilebilecek ya da gasp edilebilecek bir mal değildir iktidar. Daha çok bir ağ niteliği taşır; iplikleri her yere uzanır. Foucault herhangi bir iktidar çözümlemesinin bilinçteki niyet düzeyine yoğunlaşmakla değil, iktidarın uygulanması üzerine yoğunlaşarak yapılması gerektiğini öne sürer. Başka bir deyişle, dikkatleri "İktidar kimin elin-

---

[17] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 98.

de?" ya da "İktidar sahiplerinin niyetleri ve amaçları nedir?" gibi sorulardan, iktidarın yol açtığı sonuçlara bağlı öznelerin oluşum süreçlerine yöneltir.

Foucault, iktidarın kaynağını belli bir yapı ya da kurum içerisindeki belli bir merkez ya da tepe noktasına yerleştiren bütün çözümlemeleri reddeder. Yöneten sınıf ile yönetilen sınıf arasında gerçekleştiği öne sürülen Marxçı çatışma düşüncesini sorguya çeker. Düzeneklerin, tekniklerin ve iktidar yordamlarının burjuva sınıfı tarafından icat edilmediğini, bunların etkili tahakküm biçimlerini uygulamaya çalışan belli bir sınıfın yaratımı olmadığını dile getirir. Bunlar daha çok burjuva sınıfının siyasal ve ekonomik yararını açığa vurdukları andan itibaren yayılmışlardır.

O yüzden Foucault'ya göre iktidarı yalnızca bir bastırma, sınırlama ya da yasaklama olarak anlamak yetmez: İktidar "gerçekliği üretir"; "nesne alanlarını" ve "doğruluk ritüellerini" belirler. Foucault "iktidar çıldırtır" biçimindeki klişeleşmiş sözü sıkça duyduğumuza işaret eder. Ama gerçekte iktidarın uygulanmasını, yeni bilgi nesnelerinin ortaya çıkmasına yol açması, hatta onları yaratması bağlamında düşünmemiz gerektiğini söyler. Bilgi iktidarın sonuçlarına daha bir etkinlik kazandırır. Bilgi olmadan iktidarın uygulanması, bilginin de iktidara yol açmadan varolması olanaksızdır.

Şimdi Foucault'nun iktidar karşısında entelektüellerin rolüne ilişkin görüşü üzerine bir şeyler söylemek istiyorum. Foucault'nun iktidar ve söylem üstüne yaptığı vurgu, çalışmalarının özünü oluşturur. Yukarıda belirttiğim üzere, ona göre iktidar artık "üst-alt" düzeneği içinde az ya da çok itaatkâr olan kitlelere çeşitli otorite biçimlerini kullanarak zorla birtakım kısıtlamalar getirmek biçiminde işlemez. Foucault toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamlarımızın tümüne yayılan karmaşık ve kendi içlerinde ayrım gösteren iktidar ilişkilerinin, (çoğunluk çelişki içindeki) "özne-konum" tarzlarını, genellikle cezalandırıcı yaptırımlarla değil, toplumsal düzende yürürlükte bulunan norm ve değerleri içselleştirmeye ikna ederek emniyet altına aldığını ileri sürer.

Foucault özneyi bilen, isteyen, özerk, kendini eleştirebilen ya da Kantçı söylemde olduğu üzere "aşkın" bir özne olarak görmememiz gerektiğini açıkça vurgular. Artık özneyi çok yönlü, dağınık ve belli bir merkezden yönetilemeyecek söylemlerin beşiği olarak anlamak durumundayız. "Aşkın öznenin" ölümü, Noam Chomsky ile Jean-Paul Sartre'ın ilgilendiği doğrunun söylenmesine ilişkin ahlaksal yetkeyi yerinden etmiştir.

Foucault özel bir konu hakkında çok şey bilen, bu yüzden de kendi konumlarını kötüye kullanarak yaşadıkları çağın düşünsel bilinci gibi görünmek isteyen "evrenselci" entelektüellere (Sartre gibi) karşı bir hayli eleştirel yaklaşmaktadır. Buna karşılık, sınırları iyice tanımlanmış yerel ya da özel uzmanlık alanlarında çalışan "özgül entelektüeller"e inancı tamdır. Yerel çapta yürütülen küçük siyasal mücadeleler ve özgül iktidar ilişkileriyle kol kola yürüdüğünün bir göstergesidir bu. Özgül entelektüeller asla evrenselci esinler duyumsamazlar.

Foucault'nun görüşünce entelektüeller, Aydınlanma'nın tarihsel açıdan miadını doldurmuş bir dönem, kültüre özgü bir söylem olduğu; taşıdığı tüm doğruluk savları ve değerleriyle birlikte modern düşünceler tarihinde geçici bir zaman dilimine karşılık geldiği yönünde bilgilenmek zorundadırlar. Tarih genellikle geçmişi türdeşleştiren bir yaklaşım olarak betimlenir, çoğunlukla da başat bir anlatıya bağlanır. Bunun tam tersine Foucault bütün doğruluk iddialarını dilin, söylemin ya da temsilin olduğu her yerde varolan iktidar istencinin ürünleri doğrultusunda ele alan Nietzscheci ya da soykütüksel bir bakış açısını benimsemektedir.

Foucault ve Althusser

Foucault'nun Nietzsche'den devraldığı sava göre (Nietzsche, içselleştirilmiş bir davranışın ahlaksal denetiminin ancak şiddet ve gözdağı yoluyla sağlanabileceğine inanır), özneleri oluşturan iktidardır.[18] Nietzsche gibi Foucault da açıktan açığa

---

[18] Nietzsche, F. (1969) *On the Genealogy of Morals*, New York: Vintage Books.

hiçbir aracıya konu olmaksızın uygulanan şiddet ve vahşilikten, içsel sınırlamaya (kendini tutmaya) geçişi çözümler. Daha önce de söylediğim üzere, Foucault on altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda uygulanan fiziksel kapatma ve bastırmanın, modern biçimleriyle karşılaştırıldığında, daha büyük bir iktidarı kullanmadığını; üstelik bu yüzyıllarda, delilik bilincini dönüştürmeyi kendisine amaç edinen modern eğitim yöntemlerine göre deliye çok daha büyük bir özgürlük tanındığını ifade eder. Geçmişte "deliliğin dört bir yana dehşet saçması" söz konusuyken, günümüzde "sorumluluk kaygısına boğulma" hüküm sürmektedir. Gözetleme ve yargılamanın ardı arkasının kesilmediği bir rejim, ahlakın içselleşmesine yönelik bütün koşulları biçimlendirir. Peter Dews'm gözlemlediği gibi, burada Foucault'nun hakkında konuştuğu şey modern hapishaneye ilişkin özgül bir rejim değil, modern öznelliğin yapılışıdır.[19]

Foucault insan öznesinin sorumlu ve özerk olduğu biçimindeki düşünceyi yeterince sorgulamadan kabul eden felsefe geleneğine açıkça karşıdır. Özne tasarımına yaklaşımında eleştirel tavrı asla elden bırakmaz. *Disiplin ve Ceza*'da Foucault'nun *Panoptikon*'un kendi öznelliklerinden sorumlu özneler yaratmış olduğunu yazdığını anımsarsınız. Ben'in köleliği ya da kendini köleleştirme korku anında başlar. Kitap insan öznelliğine ilişkin bir mesel olarak okunabilir. Bir zamanlar yönetenler bireyselleşmiş, kitleler ise anonimleşmişti. Günümüzde ise bürokrasi anonimleşirken bireyselleşen özne olmuştur. Foucault *Panoptikon*'un iktidar mı yoksa iktidarın bir aygıtı mı olduğu konusunda kararsızdır. Althusser gibi Foucault da ideolojinin gelecekte son bulmayacağına ve asla şeffaf bir topluma erişilemeyeceğine inanır.

Foucault'nun *Panoptikon* tasarımının kimi yönlerden Althusser'in ideoloji açıklamasına benzediği söylenebilir. Althusser'de mutlak özneyle ilişkilerinde ancak ikincil konumda bulunabilen

---

[19] Dews, P. (1984) "Power and Subjectivity in Foucault", *New Left Review*, No: 144, Mart-Nisan, s. 72.

pek çok küçük özne söz konusudur.[20] Benzer bir biçimde Foucault'da da "gözaltında" tutulan ve üstlerinden "bakış"ın eksik olmadığı pek çok dağınık birey (mahkûm) söz konusudur. Daire biçimindeki binanın hücrelerinde tutulan mahkûmlar merkezi kuleden ne zaman gözetlendiklerini bir türlü bilemediklerinden, her zaman gözetleniyor oldukları düşüncesiyle davranmak zorunda kalırlar.

Sanırım bu kadarı dahi genellikle gözden kaçırılan Foucault ile Althusser arasındaki önemli benzerliklere -ve ayrılıklara- dikkat çekmek için yeterlidir. En açık benzerliklerden bir tanesi her iki düşünürün de insancılık karşıtı [*anti-humanism*] yaklaşımlarıdır. Althusser'in ideoloji ile bilim arasında bir ayrıma gitmeye çalıştığını, ayrıca insancılığın ideolojik bir karakteri olduğunu öne sürdüğünü anımsarsınız. Burada hemen çabucak insancılığın belli başlı özelliklerini özetlememe izin verin. İlkin Descartesçı özne tasarımının sözü edilebilir burada: "Düşünüyorum, demek ki varım. Niyetlerim, amaçlarım, hedeflerim var; dolayısıyla eylemlerimin biricik kaynağı ve özgür aracısı yalnızca benim." İnsancılık aynı zamanda "yöntembilgisel bireycilik"le (toplumların yalnızca bireylerden oluştuğu görüşüyle) birlikte de düşünülür. İnsancılığa kimileyin de ancak sosyalist bir toplumda toplumsal ilişkilerin şeffaf olacağı düşüncesi eşlik eder. İnsancılık karşıtları koşulsuz bir özgürleşimin düşlemden öte bir şey olmadığını ileri sürerler -üstelik düşlemler yeri geldiğinde oldukça tehlikeli olabilirler. Althusser de Foucault da insancılığa bir yanılgı gözüyle bakarlar, yine de burada bir ironi bulunmaktadır: Bir anlamda hepimiz insancıyız. Dünyayı birer insanci olarak deneyimliyoruz ama bu ille de kuramsallaştırılması gereken bir yol değildir.

Althusser ile Foucault arasındaki bir diğer benzerlik, her ikisinin de birtakım insancı karşıtı kuramların metin okumalarına uygulanmaları gereği üzerinde durmalarında yatar. Ne var ki burada söylenilmesi gereken bir şey var: Nasıl ki idealistin ve ma-

---

[20] Althusser, L. (1971) "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra: New Left Books, s.167.

teryalistin ne olduğuna tam anlamıyla karar veremiyorsak, insancı ve insancı karşıtının ne olduğuna ilişkin bir karara varabilmenin de belli bir yolu yoktur.[21] Üçüncüleyin, hem Althusser hem de Foucault birtakım çözümler önermekten çok birtakım sorunlar doğuran yapıtlar vermişlerdir. Althusser'in *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* adlı kitapları bunun en güzel iki örneğidir.[22] Yine aynı biçimde yazılarının birçoğunu polemik amacıyla yazan Foucault'nun kavramları, eğreti niteliklerinden ötürü dengesiz bir yapıdadırlar.

Gerçekten de Foucault Marxçı doğruların değişmez muhafızı Althusser'in tersine tekerlekleri serbest dönen bir tür görececi olarak resmedilebilir. Gelgelelim Mark Cousins ile Athar Hussain hem Foucault'nun hem de Althusser'in kalkış noktasını, katı doğruluk ile katı yanlışlık düşünlerinin karşısında olmalarıyla açıklamaktadır.[23] Althusser'in değindiği başlıca noktalardan birisi, kendi nesnelerini kendi üreten, kendisini toplumsal uygulamaların bir ürünü olarak gören bilimdir. Foucault insan bilimlerindeki bilginin özniteliğinin doğa bilimlerindekinden ayrı olduğunu söyler. İnsan bilimlerinde (Foucault'nun adlandırdığı biçimiyle) İnsan hem öznedir hem de nesne.

Bununla beraber Foucault ile Althusser arasında pek çok *ayrılık* bulunduğu da unutulmamalıdır. Althusser, hem bilimsel bilgi nesnelerinin zihinden bağımsız gerçekliğine ilişkin bir hayli güçlü bir görüş sunması, hem de bilimin bilişsel yetkesine olumlu bir değer biçmesi nedeniyle Marxçı maddeciliğe sıkı sıkıya sarılmıştır. Ted Benton, Althusser'in çalışmalarında bulunan içsel gerginliğin ve çalkantıların birçoğunu, bilginin kültürel olarak üretildiğini vurgulayan Fransız bilgikuram geleneğiyle, zihinden bağımsız gerçekliğin varoluşuna vurguda bulu-

---

[21] Bu tartışmaya mükemmel bir giriş için bkz. Soper, K. (1986) *Humanism and Anti-Humanism*, Londra: Hutchinson.

[22] Althusser, L. (1969) *For Marx*, Londra: Penguin; (1970) *Reading Capital*, Londra: New Left Books. İkinci kitap Althusserci terimlere yönelik yararlı bir sözlükçe sunuyor.

[23] Cousins, M. ve Hussain, A. (1984) *Michel Foucault*, Londra: Macmillan.

nan Marxçı maddeciliği birleştirirken yaşadığı güçlüğe bağlar.[24]

İdeoloji ile bilim arasında kesin bir ayrıma giden Althusser, tarihsel olarak ideolojinin, "bilgikuramsal bir kopuş" anında ortaya çıkan bilimi önceledığine, ama her toplumsal oluşumun değişmez bir öğesi olması bakımından bilimle birlikte yaşamını sürdürdüğüne inanır. Oysa Foucault ideoloji kavramını reddeder. Yapmaya çalıştığı, -gerçeklik ve yanılsama üstüne yapılan bitip tükenmek bilmeyen tartışmaların tuzağına yakalanmak istemediğinden olacak- herhangi bilgikuramsal bir boyuta başvurmadan ideolojinin toplumsal işlevi üzerine konuşmaktır.

Foucault'nun ideoloji kavramına yönelttiği itirazlar nelerdir? Marxçı düşüncede ideoloji çoğunlukla, bilimsel bilginin taşıdığı değergeyi taşımayan, bir gizemselleştirme biçimi olarak anlaşılır. Oysa Foucault'nun Nietzscheci görüşü açısından bakıldığında, bütün söylemler bakış açılarından ibarettir. Foucault'nun ideoloji kavramına yönelttiği temel itirazın onun insancılık karşıtlığından kaynaklandığını düşünüyorum. İnsancı ideoloji tasarımına göre, düşüncelerin kaynakları öznelerdir; oysa Foucault'nun tasarısında amaç İnsanı değil, insan bilimlerinin düzeneklerini anlamaktır. Foucault özneye dayalı bakış açısmdan bambaşka bir bakış açısı kazanmak yoluyla, özneyi özgürleştireceğine, onu baskı altına alan insan bilimleri kaynaklı düzeneklerin şifresini çözeceğine inanmaktadır. Ayrıca ideoloji kavramına sırt veren tarihsel maddeciliğin en temel özelliğinin de karşısında yer alır: altyapı ile üstyapı arasındaki ayrım. Düşüncelerin asla üretim tarzına indirgenemeyeceğine inanan Foucault'ya göre, söylemler zaten başlı başına birer iktidar olduğundan -üretim tarzında olduğu üzere- başka bir

---

[24] Benton, T. (1984) *The Rise and Fall of Structural Marxism: Louis Althusser and his Influence*, Londra: Macmillan. Benton kitabında bilimin bilişsel savları ile kültürel olarak türetilen özyapısının, belki de ancak Roy Bhaskar ve diğerleri tarafından geliştirilen gerçekçi bir bilim görüşü içinde uzlaştırılabileceğini öne sürmektedir. Althusser'in çalışmalarında böylesi bir görüş mevcut değildir. Bkz. Bhaskar, R. (1978) *A Realist Theory of Science*, Brighton: Harvester Press; (1979) *The Possibility of Naturalism*, Brighton: Harvester Press.

yerde maddesel bir güç aramak gereksizdir. Şimdi Foucault'nun Marxçılık eleştirisine daha bir yakından bakalım.

Foucault'nun Marxçılık Eleştirisi

Foucault bütüncül ve küresel ölçekli kuramların (Marxçılık ve Psikanaliz) yol açtığı sorunlarla yakından ilgiliydi. Bütüncüllük doğrultusunda düşünmeye çabalamanın gerçekte araştırmanın önüne engel çıkaracağını öne sürüyordu. Daha önce sözünü ettiğim gibi, Foucault Marx'm kapitalizmin oluşumu için verdiği çözümlemenin büyük ölçüde Ricardocu ekonomi çerçevesinden alınan kavramlar yönünde çalıştığına inanıyordu. Kısacası Marx, Foucault'ya göre, Ricardo tarafından kurulan bilgikuramsal uzamdan kaçamamıştır.[25]

Marxçı devlet ile devrim hareketi anlayışına karşı Foucault'nun getirdiği eleştiriler nelerdir? İlkin devrim hareketinin hükümetten çok daha fazla bir anlamı bulunan devlete karşı çıkabilmek için devletle eşit siyasal-askeri güçleri elinde bulundurması, bunun yanında kendisini devlet aygıtının sahip olduğu iktidar düzenekleri ile yapılarının aynısını elinde tutan, onunla aynı iç örgütlenmeye sahip bir parti olarak kurması zorunludur. Bu durum devrim hareketinin yaşamını sürdürebilmesi bakımından oldukça önemlidir. İkincileyin, proleterya diktatörlüğü süresince devlet aygıtları işçi sınıfı düşmanlarına karşı eksiksiz olarak kullanılmalıdır. İşletmek amacıyla teslim alman bu devlet aygıtları asla tahrip edilmemeli, gerekirse bu iş için burjuva sınıfının uzmanları kullanılmalıdır (Sovyetler Birliği'nde olan da buydu). Ancak Foucault iktidarın devlet aygıtlarında toplanamayacağını, iktidar düzenekleri devlet aygıtları altında, dışında ve boyunca öyle ya da böyle bir parça işliyor olsa dahi, toplumda ve günlük yaşamda hiçbir şeyin değişmeyeceğini dile getirir.

İktidar devlet aygıtı içinde yer almaz; çok daha donanımlı belli belirsiz birtakım kanallar içinde dolaşır, çünkü her bireyin

---

[25] Foucault, *The Order of Things*, s. 261-62. Ayrıca bkz. *Power/Knowledge*, s. 76.

hizmetinde hiç değilse bir parça iktidar bulunur. Üstelik, iktidarın tek işlevinin üretim ilişkilerinin yeniden üretimi olmadığı unutulmamalıdır. Tahakküm dizgeleri ve sömürü halkaları kesinlikle birbirini etkileyen, birbiriyle kesişen, birbirini destekleyen ama asla birbiriyle örtüşmeyen bir yapıdadırlar. Devletin önemli bir rol oynadığında aşırı ısrarlı olmak, doğrudan doğruya devlet aygıtıyla geçmeyen iktidarın etkilerini ve tüm düzeneklerini gözden kaçırma riskini doğurabileceği gibi, genellikle devleti kendi yapısı içindeki kurumlardan çok daha etkin gösterir. Gerçekten de devlet ancak daha önce varolan aile, akrabalık, bilgi gibi iktidar ağları alanında işlevini sürdürebilir. Kuşkusuz, Foucault eleştirmenleri bu konuma açıkça karşı çıkarlar, çünkü onlara göre Foucault devleti reddedip yalnızca gündelik yaşam düzeyinde uygulanan küçük iktidarlar üstüne yoğunlaşmaktadır.

Marxçı ideoloji kavramına tam anlamıyla karşı olan Foucault, bu kavramın üç nedenden ötürü kullanılamaz olduğunu söyler. İlkin, ideoloji daima doğruluk diye görülen şeye bütünüyle karşıt bir konumda yer alır. Foucault'yu burada ilgilendiren, doğal olarak, kendi başlarına ne doğru ne de yanlış olan, söylemlerin içinde ortaya çıkan doğruluk etkilerinin nasıl üretildiğidir. İkincileyin, ideolojiye öncelik veren çözümlemeler ona göre sorunludur, çünkü bunlar daima klasik felsefe tarafından sağlanmış bir örnekçenin sınırları boyunca varolabilen bir özneyi öngörürler. Foucault bu nedenle bir an önce özne denilen bileşene yol vermek ister. Üçüncüleyin, ideoloji görece kendi temeline dayalı olarak işleyen, kendi kendinin maddi-ekonomik belirleyeni olan bir şey karşısında ikincil bir konumda yer alır. Belki de burada Foucault'nun olumsuz, psikolojik ve yetersiz bir çözümleyici olarak düşündüğü "bastırma" kavramına da oldukça eleştirel bir gözle yaklaştığını eklemem gerekir. İktidarı iktidar yapan yalnızca bize karşı sürekli hayır diyen bir gücü kullanması değil, *şeyleri* üretmesidir: Bir yandan hazzı teşvik ederken, diğer yandan bilgi biçimleri ile söylemleri üretir.

Foucault'nun sınıf bilinci, sınıf ideolojisi, sınıf çıkarı ya da

sınıf çatışması üstüne söyleyecek çok az şeyi vardır. Nedeni basittir; çünkü Foucault sınıf düşüncesine inanmaz. "Hiç kimsenin, 'baskıcılar' bir yanda 'baskıya uğrayanlar' diğer yanda, başlı başına kitlesel bir baskı altma alma durumundan sözedemeyeceğini" yazan Foucault, bunun yerine "baskı ilişkilerinin çok yönlülüğünden" sözeder.[26]

Bu nedenle Foucault *yerel ve özgül savaşımların* önemine vurguda bulunur, bunların basitçe mesleki ya da sektörel olmayan birtakım etkileri ve sonuçları olabileceğine inanır. Foucault'ya göre, kendince tanımladığı bütün değerlerin taşıyıcısı evrenselci entelektüel (genellikle yazar) tipinin modası geçmiştir. Günümüzde entelektüeller bakımevi, hastahane, hapishane, laboratuvar, üniversite, aile ve cinsel ilişkiler türünden özgül alanlarda çalışma eğilimindedirler. Bu kimseler herşeyin yerli yerine oturtulduğu küresel ve dizgesel kuramlar formüle etmek yerine iktidar düzeneklerinin özgüllüğünü çözümlemeye çalışmaktadırlar. Şöyle yazıyor Foucault: "Kendilerini bir kavganın içinde bulan bu insanlar için projeleri, taktik ve amaçları uyarlamak başlıbaşına bir sorundur. Entelektüelin yapabileceği ancak yeni çözümleme araçları sağlamaktır. Günümüzde tarihçinin asli görevi de budur."[27]

Foucault günümüzde pek çok insanın Marxçılığın dışında bir bilim yaratma düşüncesine saplanıp kaldığı saptamasında bulunur. Özellikle "bilimlerin bilimi olarak düşünülen Marxçılığın bir bilim kuramı sağlayacağına, bilim ile ideoloji arasına bir sınır çekebileceğine"[28] inanan Marxçılara eleştirel yaklaşır. Marxçılığın bilimselliğini kurmaya çalışan bu Marxçılara, "talebinize örnek olabilecek, elinizden alındığını düşündüğünüz bilgi türleri neler?" diye sorar, hemen ardından da bu soruyu başka bir soruyla yanıtlar: "Bir tür bilim mi?"[29] Onun görüşünde soykütük yöntemi, "baskıcı söylemler" diye adlandırdığı söylemlerin zulmüne karşı saldırıya geçerek, bölük pörçük edilmiş,

---

[26] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 142.
[27] a.g.y., s. 62.
[28] a.g.y., s. 65.
[29] a.g.y., s. 85.

boyun eğdirilmiş yerel ve özgül bilgilerin değerini göstermek adına verilen mücadelelerin özenli bir biçimde yeniden keşfedilmesinden oluşmaktadır. Açıkça görüleceği üzere bu görüş büyük doğruluklara ve kuramlara bütünüyle karşıdır. Ancak Foucault, çeşitli mücadeleler arasında bir ayrıma gidebileceği hiçbir temel ortaya koymaz, kendisini de insanlığın yararına hizmet verebilecek bir görüşü bulunan bir kimse olarak görmez.[30]

Foucault'ya Yöneltilen Kimi Eleştiriler

Foucault'nun Marxçılığa karşı geliştirdiği temel düşüncelerden kimilerini sunduktan sonra, şimdi onun çalışmalarına birtakım genel eleştiriler yöneltmek istiyorum. İlk eleştirim şu: Foucault tarih, toplum ya da özneye ilişkin genel bir varlıkbilgisine bel bağlamayı ya da genel bir iktidar kuramı geliştirmeyi kesinlikle reddeder. Gelgelelim pek çok yorumcu bu reddedişin onun güçlülüğünün en temel kanıtı olduğuna inanır. Çünkü Foucault'nun çalışmalarının değeri yaptığı *tikel* çözümlemelerde (klinik, akıl hastahanesi ve hapishane üstüne) yatar. Bu çalışmalarda her ne kadar değerli ve içgörüsü yüksek pek çok nokta bulunsa da, Foucault'nun bilgikuramsal sorunlarla ilgilenmeyi geri çevirişinin, bu sorunları değerlendirmenin zorluğundan ileri geldiğini kabul etmek gerekir. Kullandığı yöntembilgisel unsurları sunmadığından, çalışmalarına değer biçmek için hangi ölçütleri kullanacağımızı bilmiyoruz.[31] Bir bilgi kazıbilimcisinin başka bir çözümlemenin kullandığı yolları evetlemek ya da sorgulayabilmek amacıyla kullandığı yollar nelerdir? Foucault'nun yazılarına yeterince ciddi bir biçimde eğilirsek, bu çalışmaların bilgikuramsal ve varlıkbilgisel unsurlara dayalı kuramsal çatısını oluşturmanın olanaklı olabileceği kanısındayım.

---

[30] Bkz. Philp, M. (1985) "Michel Foucault", Skinner, Q. (der.) *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 79.

[31] Marx'm tersine, Foucault'nun görüşlerinin geçerliliğini denetlemediğini gösteren bir çalışma için bkz. Poster, M. (1984) *Foucault, Marxism and History*, Cambridge: Polity Press, s. 155.

Yazılarında Foucault sık sık kendi içinde tutarlı ussal bir strateji betimler, ama bu stratejiyi tam anlamıyla kavrayabilecek tek bir insan bile bulmak asla olanaklı değildir. Söz konusu strateji öznesiz bir strateji gibi görünüyor. Bir görüşmede Foucault'ya eyleyenlerin etkinliklerini eşgüdüme sokanın kim ya da ne olduğu sorulmuştu? Verdiği yanıt, bana göre, soruyu yanıtlamıyor:

> On sekizinci yüzyılın başlarında yaşanan yardımseverlik örneğini ele alın: Yardımsever insanlar diğer insanların yaşamları, sağlıkları, beslenmeleri ve barınmalarından yükümlü sayıyorlardı kendilerini; demek ki bu karmakarışık işlevler kümesinin dışında birtakım kişilikler, kurumlar ve bilgi biçimleri ortaya çıkmıştır: Müfettişler, kamusal hijyen, toplum işçileri, psikologlar. Şimdilerde bambaşka toplumsal çalışma kategorilerinin delicesine genişlemesine tanık oluyoruz.[32]

Başka bir örneği, işçi sınıfına ahlak aşılama stratejisini düşünün. Foucault hiç kimsenin burjuva sınıfının (kendi ideolojik ve ekonomik tasarısı düzeyinde) bu stratejiyi icat ettiğini, bunu çalışan sınıfa zor kullanarak kabul ettirdiğini söyleyemeyeceğini ifade eder.[33] Hedef varoldu ve strateji daima hedefle uyumlu bir büyüme eşliğinde geliştirildi; hedef olmadan belli bir stratejinin varlığından söz etmek olanaklı değildir.

Foucault'nun *Panoptikon* eğretilemesi merkezileşen anonim iktidar için yerinde bir eğretilemedir. Ama iktidarın dayatmaya ya da zorla boyun eğdirmeye çalıştığı ilke, güç ya da varlık nedir? Başka bir deyişle, modern iktidar neye karşı işlemektedir? İktidarın işleyişi ortadan kaldırıldığı takdirde değişecek olan nedir? Foucault'nun bu sorulara verdiği yanıtlar oldukça belirsizdir. İktidarın neye karşı işlediğini tanımlarken güçlük çeker. Görülen o ki iktidar neredeyse metafizik bir ilkedir. İktidar her yerdedir: Aşağıdan yukarı doğru süzülmekte, yaşamın her anında üretilmektedir. Foucault her nerede bir iktidar varsa orada direniş de vardır demesine karşın, direnişi ya da mücadeleyi yüreklendirecek hiçbir temel önerme sunmaz. Bu kısmen onun tarihte değişmeden kalan hiçbir özne olmadığına duyduğu i-

---

[32] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 62.

[33] a.g.y., s. 203.

nancından ötürüdür. Tarih insan ussallığının aşama aşama gerçekleştirdiği zaferi sergilemez, ne de herhangi bir sonul amacı yerine getirebilir. Tarih denetimsiz ve yönsüzdür.

Yine kendisiyle yapılmış görüşmelerin birinde Foucault'ya şu soru yöneltilir: "Daha önceden verili birtakım iktidar ve mücadele ilişkileri olduğunu düşündüğümüz zaman, kaçınılmaz olarak kimin kime karşı mücadele verdiği sorusuyla başbaşa kalmaz mıyız?" Foucault soruyu şöyle yanıtlar: "Bu beni öteden beri meşgul eden bir soru. Yanıtın tam anlamıyla ne olduğundan emin değilim." Görüşmeyi yapan soruyu ısrarla yineler: "Öyleyse daima birbirlerine karşı olan bu özneler kimlerdir?" Foucault'nun kendisine ısrarla sorulan bu soruya verdiği yanıt ise şöyle:

> Bu yalnızca bir varsayım, ama yine de herşeyin herşeye karşı olduğunu söyleyebilirim. Aralarında sürekli dolaysız bir savaşın geçtiği biri işçi sınıfından diğeri burjuva sınıfından kurulu özneler olduğunu sanmıyorum. Kim kime karşı savaşır? Biz, hepimiz birbirimize karşı. Her zaman içimizde bizden başka bir şeyle savaşan bir şey var.[34]

Foucault'nun çalışmalarının altında aşağıdaki önkabullerin bulunduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, toplumsal iktidarın bireyin ruhsal biçimlenişinde mutlak bir önemi vardır. İkincisi, bireyler dışsal ve nedensel iktidarların yayılması yoluyla dönüştürülmesi gereken bir bağ, bir ilişki olarak varolabilirler ancak. Bu varlıkbilgisi doğrudan Foucault tarafından ortaya atılmıştır. Onun görüşünde iktidarın daima direnişi ürettiğini daha önce belirtmiştik. Ancak buradaki sorun, niçin bunun hep böyle olmak zorunda olduğudur? İktidar yalnızca tahakküm ile tanımlanamıyorsa (Foucault için iktidarın hem üretken hem de düzenleyici olduğunu bir kez daha yinelemekte yarar var), o zaman direnişi doğuran temel düzeneğin ne olduğu sorusunu sormamız gerekir. İnsanlar ne demeye direnişte bulunurlar? Neden boyun eğerler? İnsanlar yasalara ya dışsal nedenlerden (fiziksel güç) ya da içsel nedenlerden (ideoloji) dolayı boyun eğerler. Foucault insanların pek çok nedenden ötürü boyun eğ-

---

[34] a.g.y., s. 207-208

diklerini ya da direniş gösterdiklerini söyler. Çok bir işe yarar gibi görünmüyor bu, ama belki de Foucault'nun çalışmaları kolay yanıtlardan kaçınmamız gerektiğini anımsatıyordur bizlere.

Foucault direnişi açıklamak zorunda kaldığında, "toplumsal gövdede, sınıflarda, topluluklarda ve bireylerin kendilerinde iktidar ilişkilerinden bir anlamda kaçan... tersyüz olmuş bir enerji, bir boşalma... avam bir nitelik ya da görünüm" bulunduğunu söylemeye zorlar kendisini.[35] Foucault'nun direnişi özselleştirilmiş, mutlaklaştırılmış ve dışsallaştırılmış bir reddediş ruhuyla temellendirmesini Nicos Poulantzas'ın küçümsemesi pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Kısacası "her nerede iktidar varsa orada direniş vardır" sözü albenili bir söz olmasına karşın, kuşkusuz "direniş" Foucault'nun çalışmalarında gerçekte fazladan bir kategoridir. Bu yüzden de çözümlenmemiş olarak beklemektedir halen.

Foucault üstüne düşünmenin yararlı bir yolu, onu *özgül bir iktidar teknikleri ve devlet görünümleri kuramcısı* olarak görmesine karşın, onun daha genel kuramsal tasarısını kabul etmeyen Poulantzas tarafından bulundu. Poulantzas hem Foucault'nun çalışmalarındaki normalleştirme çözümlemesine hem de kendi çalışmalarıyla karşılaştırıldığında cisimleşme sürecinde devlete çok daha üstün bir rol tanımasına sıcak bakar. Gerçekten de, Poulantzas ile Foucault'nun çalışmaları arasında çok yakın birtakım benzerlikler bulunmaktadır.[36] Foucault iktidarın bütün toplumsal ilişkilere içkin olduğunu düşünürken, Poulantzas da aynı biçimde bütün toplumsal ilişkilerin gerçekte iktidar ilişkileri olduğunu ileri sürmüştür. Her iki kuramcı da iktidara yaklaşırken ilişki temelli bir yaklaşıma başvurmuş, iktidar ile stratejiler arasındaki bağlantıları araştırmıştır. Bunun yanısıra iktidarın baskıcı ve olumsuz olmaktan çok üretken olduğu konusunda da hemfikirdirler. Bir başka benzerlik "küçük başkaldırılar"a karşı duydukları yakın ilgidir. Foucault genellikle dağınık

---

[35] a.g.y., s. 138.

[36] Bkz. Jessop, B. (1985) *Nicos Poulantzas: State, Class and Strategy*, Londra: Macmillan.

ve küçük iktidar ilişkilerinin çeşitliliğiyle ilgilenmekteydi; öte yanda Poulantzas da yeni toplumsal hareketlerin özerk doğasına ilgi duymasına karşın, daha çok bu türden bir çeşitliliğin burjuvanın baskısı altında nasıl son bulduğuyla ilgiliydi.

Bu benzer ilgilerine karşın, Poulantzas Foucault'ya neredeyse saldırı niteliğinde birtakım eleştirilerde bulunur. Ona göre Foucault, modern devlet biçimini ele almayı, bu devletin kapitalist üretim ilişkilerinden ortaya nasıl çıktığını açıklamayı elinin tersiyle itmekte, bu nedenle de bütün toplumsal görüngülerin daima devlet ve sınıf ayrımıyla bağlantılı bir biçimde ortaya çıktığını gözardı etmektedir. Bu durumu bir başka biçimde ortaya yeniden getirirsek, Foucault tahakkümün temellerinin üretim ilişkilerinde, sömürüde ve devletin örgütlenmesinde bulunduğu gerçeğine yeterince sıcak bakmamaktadır.

Foucault modern devlette varolan disiplinci tekniklerin önemi üstünde gereksiz yere fazlasıyla oyalanır. Bu nedenle genel olarak şiddet, yasal baskı ve yasanın süregelen önemini ihmal eder. Poulantzas ise yasa ile devletin her birinin eşit derecede olumsuz ve olumlu özelliklerle nitelendiğini ileri sürer. Yasa yalnızca bastırmayı organize etmek anlamına gelmez, aynı zamanda rızanın yeniden üretimi için de temeldir. Benzer biçimde, devlet yalnızca bastırma ve kolluk gücü (*police*) işlevlerinde kendini göstermekle kalmaz, toplumsal ilişkilerin oluşumu yanında kitlelerin desteğini kazanma sürecinde de bir hayli etkindir.

Poulantzas'a göre, Foucault yalnızca yasanın baskıcı ve yasaklayıcı, iktidarınsa (devlet) olumlu ve üretken yanıyla ilgilenmektedir. Bu yüzden, disiplinci normalleştirme aracılığıyla kazanılan "içselleştirilmiş baskı" üstüne vurguda bulunurken, disiplin ağını ve ideolojik düzenekleri sağlamlaştırmada dolaysız bir rol oynayan "zorlama"nın yanısıra devletin eylemlerinde doğrudan yer alan "şiddet"in süregelen önemini de gözardı etmektedir. Öte yandan kimi yorumcular *Disiplin ve Ceza*'nın üstü kapalı toplum kuramının bütün toplumsal ilişkileri iktidar, tahakküm ve sömürüye tabi kılma doğrultusunda tanımladığına, dolayısıyla da Foucault'nun genel olarak ailede ve sivil

toplumdaki insanın toplumsallığına ilişkin işbirliği ve karşılıklılık [*reciprocity*] görünümlerini ihmal ettiğine dikkat çekmişlerdir.[37]

Şimdi temel noktaları özetlememe izin verin. Foucault'nun özgül kurumlara ilişkin tarihsel çözümlemesi merkezileşme, verimlilik artışı (teknik ussallık) ve açıkça uygulanan şiddetin yerine ahlaksallaştırmanın geçmesi gibi birtakım izleklere odaklanır. Modern toplumlarda iktidar temelde denetim altında tutulan, yalıtılan ve kendi kendinin polisi yapılan öznelerin üretimine yönelir. Foucault'ya göre iktidar her yerdedir. "İktidar"ın belirli bir noktada yer aldığı ya da belirli bir noktadan yayıldığı düşüncesi ona yanılgılı bir çözümlemenin ürünü olarak görünür. Foucault'nun görüşünde iktidar her zaman üstten olumsuz ve baskıcı bir yolla uygulanmaz, hemen hep ucu açık bir ilişkiler demetidir. İktidar bir kurum, bir yapı ya da belli başlı insanların elinde bulunan bir güç değil; herhangi bir toplumda karmaşık stratejik ilişkiler öbeğine verilen bir addır. Gelgelelim bütün toplumsal ilişkiler gerçekte iktidar ilişkileriyse, o zaman bir toplum biçimiyle başka bir toplum biçimi arasında nasıl seçim yapacağız?

Foucault bunun gibi bir soruya yanıt vermek zorunda kaldığında, genellikle kaçamak davranışlar gösterir. Kendisini eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramları kullanamayacağı kuramsal bir konuma yerleştirir. Böylesi kavramların ancak güçlerin karşılıklı iletişimine dayalı belirli bir oyun içinde simgesel bir anlamları vardır. Bu Nietzsche'ninkine ("baskı altına alınan insanlar adalet ister, gerçekte bu kendileri için istedikleri iktidarın bahanesidir") oldukça benzeyen bir bakış açısıdır. Bu görüşe göre, tarih başı sonu olmayan bir tahakküm oyunudur.

Ele geçirme, egemen olma, bütünüyle baskıcı bir devlet ya da bir eyleyenin niyetselliği doğrultusunda iktidarı kavramsallaştırmaktan Foucault'nun kaçındığını daha önce söyledim. İk-

---

[37] Bkz. Ignatieff, M. (1983) "State, Civil Society and Total Instutions: A Critique of Recent Social Histories of Punishment"; Cohen, S. ve Scull, A. (der.), *Social Control and the State*, Oxford: Basil Blackwell.

tidar çözümlemelerinde iktidarı olumlu, üretken ve ilişki temelli bir konumda görür. Kimileyin Foucault'nun mantıksal "çıkmaz" tuzağına yakalandığı söylenir. Onun iktidar anlayışına göre, asla iktidardan kaçılamaz. Böylesi bir iktidar anlayışında iktidara gerçek anlamda bir karşı çıkışın ya da ona karşı direnişe geçmenin varlığından söz etmek olanaklı değildir, çünkü *iktidarın kendi başına hiçbir özgül temeli ve dayanağı yoktur.*[38]

Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin varoluşu direniş biçimlerini öndeyiler. Toplumsal ilişkiler ağının her yerinde olması nedeniyle, iktidarın kendisi bir direniştir aslında. Sürekli değişen ve yeniden kümelenen bir direnişler çokluğu söz konusudur burada. Foucault bundan daha fazlasını söylemez. *Direniş kavramı geliştirilmeden bırakılır.*

Buna ek olarak, *çalışmalarında devlete yönelik bir çözümlemenin bulunmadığını* görürüz. Donzelot gibi kimi Foucaultcular devlet sorununu bütünüyle merkezi bir sorun olma konumundan çıkarmışlardır. Bu gibi kimseler devletin merkezi ve başlıca iktidar işleticisi olduğuna inanmazlar. Bunu başka bir biçimde söylersek, devletin tekliğine, işlevselliğine ve önemine ilişkin savları askıya almışlardır.

Üstelik Foucault iktidar ilişkilerini devlet, sınıf mücadelesi, üretim ilişkileri ve kapitalist sömürü doğrultusunda öyle kolayca kavramsallaştırmamın artık olanaklı olmadığına inanır. Bu nedenle Foucault'nun *toplumsal sınıfın önemini ve sınıf mücadelesini gözardı etmesi, yasanın ve fiziksel bastırmanın rolüne yeterince eğilmemesi* şaşırtıcı olmasa gerek. Foucault modern yönetim biçimlerinin anonimliğiyle o derece ilgiliydi ki, ister istemez sınıf baskısını ihmal etmek durumunda kalmıştır.

Foucault'nun felsefesi tanımı daha önce verilen tarihsel çözümleme anlayışıyla çepeçevre sarılıdır. Bütünüyle öykü anlatmada temellenir. Çözümlemeleri için ne bilimsel bir savda

---

[38] Poulantzas, N. (1978) *State, Power, Socialism*, Londra: New Left Books. Genellikle bu kitabın Marxçı kuram ve siyasetler açısından Foucault'nun çalışmalarının içermelerine ilişkin en iyi inceleme olduğu söylenir; ayrıca bkz. Smart, B. (1984) *Foucault, Marxism and Critique*, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 96-107.

bulunur ne de bilimsel bir değerge arar. Burada onun kendi eliyle yazdığı tarihleri -bağlantıları bulmayı, ilişkileri kurmayı, kurulu bulunanlara saldırmayı amaçlayan- birer kurmaca diye adlandırması olgusuna gönderme yapıyorum:

> Şimdiye dek kurmacadan öte bir şey yazmadığımın artık iyiden iyiye farkındayım. Ancak bununla doğruluk diye bir şeyin bulunmadığını söylemek istemiyorum. Bana öyle geliyor ki, kurmaca için varolan her olanak doğruluk adına iş görür. Nitekim herhangi bir kurmaca söylem doğruluğun istenmeyen etkilerini en aza indirir...[39]

Birbirinden apayrı doğruluk dizgeleri ile "rejimleri" bulunur; doğruluk uylaşımsaldır. Foucault bilgikuramının taşıdığı sorunlardan kaçınmak ister. Bu yüzden çalışmalarında sözünü ettiği bilginin dönüşümü sürecinde doğruluğun hiçbir yeri yoktur. Bunun yerine, Nietzsche gibi, daima bakış açısına dayalı bilgiyi onurlandırır.

Foucault farklı bilgi türleri olduğunun tamamıyla farkındadır. Bu noktada onun için yetkileri elinden yalnızca yukarıdan değil aşağıdan da alınmış bir bilgi söz konusudur. Temel savı bize, doğruluğun her zaman için görece olduğunu kabul etmenin öyle kolay bir iş olmadığını söyler. Bu konumu nedeniyle Foucault, belli bir tarihsel dönemin, topluının ya da kuramın bir başkasına göre daha iyi olduğunu söyleyemez. Böylesi bir durum doğal olarak şu soruları gündeme getirir: Foucault betimlerini hangi konumdan yazmaktadır? Kuramının değergesi nedir?

Feminist Bir Eleştiri

Foucault'ya yöneltilen eleştirilerin bir bölümü feminist bir bakış açısından Rosi Braidotti tarafından gündeme getirilmiştir.[40] Braidotti Foucault'nun çalışmalarıyla Irigaray'ınkileri karşılaştırıp Foucault'nun cinsel bakımdan "aynılık" tasarımına dayalı bir yolu izlediğini, oysa Irigaray'ın dişilliğin öznelliğini

---

[39] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 193.

[40] Braidotti, R. (1986) "The Ethics of Sexual Difference: The Case of Foucault and Irigaray", *Australian Feminist Studies*, Yaz, s. 1-13.

ortaya koyacak bir strateji doğrultusunda cinsel bakımdan "ayrılık" ve "başkalık" üstünde durduğunu yazar.

Braidotti yaklaşık yüz yıl önce Nietzsche'nin çökmüş, hastalıklı ve çürümüş kültürlerin edindiği "dişillik" duyumundan söz ettiğini anımsatır bize. Dişilliğe hemen her zaman huzursuzluk, bunalım ve hastalık göstergesi, belirtisi ya da eğretilemesi olarak bakıldığını söyler. Ona göre bu sorgulanması gereken bir alışkanlıktır. Günümüzde "dişilliğin doğası"na kapılan ama bunun yanında kadın hareketinin dinamik gücünü ciddiye almayan bir felsefece (eril) düşünme türü bulunmaktadır. Bu yüzden, dişillik hakkmdaki ataerkil sayıltılar ile kadın yaşamının ve düşüncesinin varoluşuna ilişkin gerçeklik arasında bir "örtüşmeme" gözleniyor. Şimdi Foucault'nun cinsel ayrılık karşısındaki körlüğü üzerinde duralım. Foucault'nun kendisine merkez olarak seçtiği konu, öznenin oluşum kiplerinin eleştirel ve tarihsel bir çözümlemesini vermektir: Kültürümüzde içlerinde insanların özne yapıldığı yol ve yordamlar.[41] İnsanların özneye dönüşmesine önayak olan başlıca üç nesneleştirme kipi sıralar Foucault. Bunlar özne üstüne yaptığı çalışmalarının ayrı ayrı aşamalarına karşılık gelir.

İlk aşamada (*Şeylerin Düzeni, Bilginin Kazıbilimi*) Foucault özellikle insan bilimlerindeki bilimin değergesini gözler önüne seren söylem türünü çözümler. Çalışmaları kendisini Batı Felsefesi tarihinde önemli bir rolü bulunan "bilen özne"nin eleştirisini yapmaya yöneltir.

Çalışmalarının ikinci aşamasında (*Delilik ve Uygarlık, Kliniğin Doğuşu, Disiplin ve Ceza*) Foucault, "ayrımcı uygulamalar" diye adlandırdığı; bir kimseyi dışlama, ayırma ve baskı altında tutma uygulamalarına dayalı olarak öznenin oluşumu ile ilgilenir. Kültürümüzde içlerinde insanların özne yapıldığı kipleri, "iktidarın mikrofizikleri" diye adlandırdığı karmaşık bir iktidar ilişkileri ağı doğrultusunda açıklar. Onun bu görüşünde iktidar

---

[41] Bkz. Foucault, M. (1982) "The Subject and Power", Dreyfus, H. ve Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester Press.

ilişkilerine bağlı düzeneklerin başat hedefi uysal, boyun eğer, erotik, kullanılabilir ve üretken kılınmak istenen "beden"dir.[42]

Foucault çalışmalarının üçüncü aşamasında (*Cinselliğin Tarihi*) insanların kendilerini bir özne olarak görmelerine; öznenin kendisi tarafından bastırılan, baskı altına alınan içsel kiplere yoğunlaşır.

Braidotti Foucault'nun ilk metinlerinde insanmerkezci yanılgının açık olduğunu ifade eder. "İnsan" terimini evrensel bir biçim olarak kullanması Foucault'nun cinsel ayrılık önündeki körlüğünü ele verir. Ancak daha sonraki çalışmalarında cinsler arasındaki simetrik olmayan derin kopukluğu çözümlerken, cinselliği denetleme dizgesinin bilincindedir. Bu anlamda ahlaksal aracılar dolayımıyla özne olarak kadının *değerinin düşürüldüğünün* farkındadır Foucault.

Foucault herhangi bir kimsenin kendisini yönetmesine, mülkiyetini çekip çevirmesine ve yönetime katılmasına aynı türden uygulamalar gözüyle bakar. "Ahlaksal yiğitlik"in temel değerinin dizgenin bir bütün olarak dayandığı ideale bağlı olduğunu belirtir. Bir anlamda bu herhangi birinin anatomik cinselliği -erkek- ile eril cinselliğinin oluşumu arasındaki tastamam yakınlığı gösterir. Üstelik bu yakınlık, olması gereken evrensel ve ahlaksal ölçütün yasal sunumlarına da uygunluk gösterir: Simgesel erkeklik. Böylelikle erkek bedeni başlı başına bir beden siyasası konumuna getirilmiş olur.

Braidotti bu dünyanın erkek için ve erkeğe dayalı bir dünya olduğuna dikkat çeker. Ona göre bütün felsefe tarihi miras aldığımız erkeklik, erillik ve yiğitlik kipine yaslanır. Sözgelimi, felsefe söyleminin büyük ölçüde cinsel roller doğrultusunda belirlendiğini gözler önüne seren Foucault erkek bir filozoftur. Evrensel olması bir yana, felsefe özünde özgül cinsiyet öncüllerinde temellenir: Bu öncüller, eril cinselliğinin öncelliğini toplumsal ve siyasal iktidarın beşiği saymaktadırlar. Foucault'nun son çalışmalarında fallusmerkezli söylem, özgül bir siyasal ve

---

[42] Yararlı bir özet için bkz. Foucault, M. (1981) *The History of Sexuality: Volume One*, Londra: Penguin, s. 139-140.

libidonal ekonomidir. Bu anlamda Foucault, cinsiyetlerin belirgin rollerini dişilliğin zararına işlevsel kılan bir kimsedir.

Braidotti'nin görüşüyle konuşacak olursak, Foucault çalışmalarına cinsel aynılık üstünde ısrarla duran bir eleştiriyi inceden inceye işlemiştir. Onu daima ilgilendiren, burada ve şimdi, konumumuzu belirleyen modern ahlakı değerlendirme çabası olmuştur. Foucault, tarihsel olarak özellikle on sekizinci yüzyıldan miras aldığımız değerlerin yol açtığı tüm ilişkilerin temellerini yeni baştan düşünmeye mahkûm olduğumuzu bildirmektedir.

Bunun tersine Irigaray dişil öznelliğini ortaya çıkarmak amacıyla cinsel ayrılık üstüne vurguda bulunur (çalışmaları "Fransız Feminist Kuramları" başlıklı 5'inci bölümde tartışılacaktır). Kavramlar yoluyla düşünmenin yansız bir değerde olmadığına, tam tersine özgül bir cinsellik taşıdığına inanır. Kısaca söylendikte, tasarısı, bütünüyle şu soruyla ilintilidir: İnsanın öznelliği ile başkalığı üstüne ayrı ayrı biçimlerde düşünmeyi nasıl öğrenebiliriz?

Sonuç

Bu bölümde Foucault'nun özellikle disiplinci iktidarın bilgiyi nasıl olup da bir ağ gibi sardığına duyduğu ilgiyi göstermeye çalıştım. Doğruluğun özgürce oluşumuna iktidarın engel olduğu biçimindeki geleneksel liberal görüşü reddeden Foucault'ya göre, iktidar bilginin üretimi için zorunludur. Dahası, iktidar bütün toplumsal ilişkilerin doğasmdan kaynaklanan temel bir özelliktir. Foucault'nun Marxçılığın otoriter ve modası geçmiş bir düşünce akımı olduğuna inandığını özellikle vurgulamak isterim: "Mücadele ve onun diyalektik bağlardan sıyrılmış özgür bir mantık doğrultusundaki çeşitli biçimleri, hedefleri, süreçleri ve araçları adamakıllı düşünülmek zorundadır."[43] Gerek Fransız gerekse başka uluslardan pek çok Foucault izleyicisi günümüzde bu görüşün propagandasını yap-

[43] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 143-144.

maktadır. Nietzsche'nin düşünceleri Foucault'yu öylesine derinden etkilemiştir ki, Marxçı ekonomi, Marxçı tarih, Marxçı siyasa ve Marxçı yöntem görüşlerini reddetmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bir dahaki bölümde, Nietzsche'nin birtakım post-yapısalcı "genç kuşak düşünürler" üstündeki etkilerini ele alacağım.

4

GÜNÜMÜZDE POST-YAPISALCILIK İÇİNDEKİ BİRTAKIM YÖNELİMLER

Nietzsche Hegel'e Karşı

Günümüzde pek çok post-yapısalcı düşünür, doğruluk ile durağan anlam düşüncesi "yanılsama"sını yermesi; iktidar istencine olan inancı; Dionysosça yaşama biçimini evetleyici tutumu; siyasal ve toplumsal eşitlik inancına beslediği düşmanlık nedeniyle Nietzsche'nin felsefesinden büyük ölçüde etkilenmektedir. Birkaç düşünürle örneklersek: 1950'li yılların sonlarında Nietzsche'nin düşüncesinden etkilenen Michel Foucault'nun bu yıllarda tarihselcilik ile insancılığa eleştirel bakmaya başladığını görürüz. Sol kanadın uzun bir süre boyunca etkin bir militanı olan bir başka yazar Jean-François Lyotard, Sovyetler Birliği'ndeki gelişmeleri acımasızca yerdikten sonra Nietzsche'nin düşüncelerine dönmüştür. Jacques Derrida yazılarında sürekli olarak Nietzsche'yi yardımına çağırır. Gilles Deleuze de yine aynı biçimde Nietzsche'den derinden etkilenmiş bir başka düşünürdür. Birçok yazar Marx'ın diyalektik yöntemin radikal biçimini kendine mal ederek, bu yöntemin tutucu içeriğini dağıtarak Hegel'i feshettiğini ileri sürer. Hegel felsefesinin hem biçimini hem de içeriğini bütünüyle yadsıyan Deleuze, gerek Hegel'in gerek diyalektik düşüncenin ilk gerçek eleştirmeninin Nietzsche olduğunu ileri sürer.

Şimdi dilerseniz, Nietzsche'nin felsefesinin belli başlı özelliklerinin Hegel ve Marx'a karşı girişilen polemikte nasıl kullanıldığını görelim. Nietzsche genellikle yanlış anlaşılan bir filozoftur; "Klasik Yunan"üstüne düşünmek yerine "Dionysos" üstüne düşünürken, hatta "kendini yetkinleştirme" [*self-perfection*] üstüne düşünmek yerine açık açık "çekişme" ve "iktidar" üstüne düşünürken çoğunlukla üstüne konuştuğu "savaş"tır. Burada onun düşüncesinin arkasında yatan pek çok şeyi görebiliyorum. Örneğin Nietzsche'nin felsefesinde sürekli olarak yaratı-

cılığın göklere çıkarıldığını görürüz -bütün dahiyane yaratılarda yeni değerler ile yeni normların yaratılması söz konusudur. Bu yüzden Nietzsche ile Nietzschecilik arasında bir ayrım yapmamız gerektiği kanısındayım. Nietzscheci olmak bir anlamda kendi içinde çelişkilidir. Nietzscheci olmak için önce Nietzscheci olmamak gerekir.

Nietzsche devlet ile siyasal liberalizm gibi iki puta tapılmasına bütünüyle karşıdır, çünkü temelde siyaset karşıtı bir düşünürdür. Her ne türden olursa olsun herhangi bir "parti"ye bağlı olma düşüncesine tiksintiyle bakar. Erkek ile kadın üzerine benzeri korkular salan bir iktidar diye düşündüğünden devleti uygunsuz görür. Gelgelelim, Nietzsche yalnızca devlete değil aynı zamanda her türden siyasetin yüceltilmesine de karşı çıkar. Kısaca söylendikte, yaşamının ve düşüncesinin temel güdülenimi çağcıl dünyadan uzakta *kendini yetkinleştirmeye çalışan siyaset karşıtı bireydir.* O yüzden Goetheci insan tipinin, özünde devrimci olmayan, hatta devrim karşıtı olan, bir köşede derin derin düşünen bir insan tipi olduğunu düşünür Nietzsche.

Nietzsche'nin belli bir dizgesi olmamasının felsefece güçlü mü güçlü nedenleri vardır. Her dizgenin kendi içinde sorgulanamayacak bir öncüller kümesine indirgenebileceğini savunur: "Dizge kurma istemi gerçekte bütünlükten yoksun olmanın bir göstergesidir". Bütün sayıltılar sorguya çekilmelidir. Hiçbir dizge tek başına doğruluğu ortaya çıkaramaz; olsa olsa her dizge belli bir görüş ya da bakış açısı edinmek anlamına gelir. Bu nedenle kendimizi tek bir dizgeye hapsetmemeli, varolan çeşitli bakış açılarını dikkate almalıyızdır. Nietzsche hiçbir sonlu dizgenin içtutarlılığının asla kendi doğruluğunun garantisi olamayacağını ifade eder. Saldırısı bu anlamda bütünüyle öncüllerin sorgulanmasında gördüğü usdışı eksikliğine karşı çıkmasına dayalıdır. Ona göre bilim kişisel olmayan bitmiş bir dizge değil, aralıksız süren küçük ama yürekli denetimlerle donanımlı, tutku dolu bir araştırmadır. Kafasında düşündüğü "şen bilim" asla deneyden korkmaz; tasarladığı "iyi istenç" ise yeni kanıtları kabul etmek adına gerekirse önceki konumları terketmeyi göze alır.

Hegel ile Nietzsche'nin felsefesi arasında birçok ayrılık bu-

lunmaktadır. Hegel diyalektiğinde kavramların yetersiz olmasına bağlı olarak varılan çelişkiler daha yüksek düzeyde, daha yeterli bir kavrama ulaşılmasını sağlar. Bu süreç sürekli Mutlak yönünde bir diyalektik olarak kendisini yineler. Buna karşılık, Nietzsche'de diyalektik kendi önünü kesen, kendi temellerini baltalayan bir süreçtir. Hegel her zaman sürecin sonunda varılacak bireşime, erişilen bir öncekinden daha büyük birim üstüne vurguda bulunurken, Nietzsche'nin ilgisi "olumsuz" ve "birey"le sınırlıdır. Nietzsche'nin "olumsuz" üstüne yaptığı vurgunun bir sonucu, acı çekme ile acımasızlığa yüklediği büyük öneme bakarak görülebilir -kendini altetmenin olumsuz görünümü. Nietzsche bu yüzden bireyle, onun kendini gerçekleştirmesine yönelik çabalarıyla oldukça ilgiliydi. Hegel'in tersine Nietzsche bir tarihçiden çok bir psikologdu. Bireyselliğe yaptığı vurgu onu sonunda iktidarı isteyen uçsuz bucaksız bir bireyler çoğulluğu anlayışına götürmüştür. Bütün insanların eşit derecede iyi olma ve güzeli yaratma yetisi taşımadıklarını öne sürer. Doğa kimi insanlara diğerlerine göre çok daha iltimaslı davranmıştır. Sosyalizmi de demokrasiyi de yadsımasının en temel nedenidir bu.

Şimdi, Nietzsche'nin gerek tarih felsefesinin gerek değerler kuramının temel bir noktasına dönmek istiyorum. Nietzsche'nin başlıca varsayımlarından biri bengidönüş öğretisidir. Bu öğreti bütün herşeyin hiçbir koşula bağlı olmaksızın sonsuz bir biçimde yinelenmesi anlamına gelir. Nietzsche'nin söz konusu düşünüşü, belli bir ilerlemeye, tasarıya ya da amaca bağlı olarak tarihe ya da yaşama anlam yüklemenin yadsınması üstüne kuruludur. Nietzsche umutları gelecek çukuruna dolduran her türden inanca yukardan bakar. Deneysel olgular ona tarihin bir ilerleme öyküsüne konu olduğu inancını uyandırmaktan uzak görünürler: "İnsanlığın amacı zamanın sonunda yatmaz; bu amaç yalnız ama yalnız insanlığın en üst türlerinde mevcuttur." (*Zamansız Düşünceler.*)

Bu görüşün tam tersine, dünyanın bütün somut görüntülerinde kendini gösteren bir Mutlak Tin olduğuna inanan Hegel, gerçekliğin kendisini barındırdığı çelişkiler içerisinde açığa vu-

racağını, sonunda Tin kendi bilincinin farkına varana dek gitgide yükselen düzeylerde bir gül gibi açacağını kabul etmiştir. Bütün felsefece idealizmler için bu görüş, insanlık kültürünün ve tarihinin bu saltık sürecin ancak bir bölümü olarak görülmesini zorunlu kılar. O nedenle siyasal kurumlar, sanat yapıtları ve toplumsal gelenekler genellikle tek bir içsel özün çeşitli dışavurumları olarak görülürler.

Hegel'in dizgesinin idealizmini terkeden Marx tarihsel gelişimin maddesel yasaları üzerine yoğunlaşmıştır. Marx'ta Tinin yerini Ekonomi almıştır. Onun görüşünde ekonomik güçler, tarihsel gelişimin her bir aşamasını ıralayan toplumsal ilişkilerin tikel bir dizgesini belirlemekteydi. Böylece sınıf mücadelesi tarihsel gelişimin temel ilkesi haline geldi.

Yukarıdaki genel taslağı verme nedenlerimden birisi, pek çok düşünürün bu tür bir "erekbilgisel" Marxçılığa karşı çıkmasıdır. Fransız sağ kanadının "yeni felsefecileri" bu tür bir Marxçılığın, Marx'ı tarihsel yasalar bağlamında bilimsel bir kuramcı olarak anlamaktan çok onu bir kurtuluş öyküsü anlatıcısına dönüştürdüğünü dile getirirler. Bununla birlikte, söz konusu felsefeciler, bundan daha fazlasını da söylemektedirler: Hegel' den Gulag'a doğrudan doğruya bir hat geçtiği savında bulunurlar. Aşamalar şunlardır: ilk başta, tarihin erekbilgisi anlamına gelen Mutlak Tin düşüncesinin Hegel tarafından icadı gelir. Sonraki aşamada Marx, maddeci terimlerle kavradığı tarih içerisine bu erekbilgisini yeniden yerleştirir. Son aşamada, erekbilgisel sürecin sonundaki çelişkinin ortadan kalkması (Stalincilik ile birlikte), katıksız güç içerisinde ayrımların yok olması anlamına gelir. Böylelikle Mutlak Tin tarih adma bir sivil polis olarak kapıyı çalar.

Deleuze ve Guattari: İmgesele Dönüş

Yukarıda değinilen düşüncelerin kaynaklarından biri *Karşı-Oidipus: Kapitalizm ve Şizofreni* adlı kitaptır.[1] Kitabm yazarları

[1] Deleuze, G. ve Guattari, F. (1977) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York: Viking Press. Ayrıca bkz. Deleuze, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy*, Londra: Athlone Press.

Gilles Deleuze ile Félix Guattari, Freud ile Marx'tan alınan "arzu", "üretim" ve "makine" kavramlarını yeni bir düşünce içerisinde biraraya getirmişlerdir: bizler arzulayan makineleriz. Deleuze ile Guattari dilde açığa çıkan dışsal arzu görüntüsünü *dèlire* diye adlandırırlar. *Dèlire* arzu makinesi tarafından üretilen bir etkidir. Karşı-Oidipus bu anlamda *dèlire*'ın kolektif doğasına, (bir birey tarafından üretilse dahi) toplumsal niteliğine vurguda bulunur. Günümüzde başat eğilim *dèlire*'ı özelleştirmek yönündedir. Bu eğilime karşı Deleuze ile Guattari örtük olarak 1970'li yılların Fransız Solu'nun sloganlarından birini uyarlamışlardır: Kişisel olan siyasaldır. Kişisel ile toplumsal, bireysel ile kolektif arasında hiçbir ayrım yoktur. Hem siyasal hem de psikolojik alan, hem siyasal (sınıf mücadelesi) hem de birey (*dèlire*) üstünde etkileri bulunan aynı enerji ve libido biçimiyle yayılırlar. Libido ve siyaset birbirine sızabilen alanlardır.

Deleuze ile Guattari başlıca iki toplum biçimine karşılık gelen, biri paranoid diğeri şizofrenik iki tür arzudan söz açarlar: Faşist ve devrimci. Toplumsal terimlerle konuşuldukta, bu ikisi arasındaki ayrım otoriter ve özgürlükçü örgütlenmeler arasındaki ayrıma eşdeğerdir: Bir yanda merkezileşmiş iktidarlarında ayak direyen devletler, diğer yanda toprak sınırları ve sıradüzen dizgeleri olmayan gevşek küçük topluluklar -göçebe toplulukları gözünüzün önüne getirin- bulunur. Deleuze ile Guattari bu noktada *dèlire*'a ilişkin iki kutbun söz konusu olduğunu ifade ederler. Bu kutuplardan ilki, yörüngesi uçuşa ayarlı gerçek şizofrenik *dèlire* iken, ikincisi sıradüzenli devletin yetkeci yapısına dayalı gerici paranoid *dèlire*'dır.

Siyasal açıdan bakıldığında Deleuze ile Guattari, üyelerinin üstüne yapılan bir soyutlamaya bağlı olarak yükselen bir sınıfa, bu sınıfın temsilcisi bir partinin kendini var etmek adına yaptığı genelleme sürecine karşı çıkarlar. Bunun tam tersine, küçük topluluklarda yükselişe geçen ve kolektif eylem üreten devrimci arzuya inanırlar. Başka bir deyişle, faşizmle yalnızca sokakta savaşmak yetmez; faşist paranoyamıza karşı devrimci şizofrenimizi kurmak için kafalarımızdaki faşizm ile de savaşmamız gerekir. Wilhelm Reich'ın *Faşizmin Kitle Psikolojisi*'ndeki

düşüncelerinden etkilenen Deleuze ile Guattari bilinçdışının aslında siyasal bir güç olduğuna, bu gücün kendine tarihin belli dönemlerini ya da belli başlı siyasal partileri mesken edinen faşizmi büyük oranda etkisiz kılacağına inanırlar.

Karşı-Oidipus'un yazarları, Freudcu psikanalizin "yorum yoksullaşması"na güzel bir örnek teşkil ettiğini ileri sürerler. Hastanın yaşamış olduğu karmaşıklığın gerçekte ne menem bir şey olduğu, Freudcu "aile masalı"nın sınırları içerisinde "yeniden yazılır". Deleuze ile Guattari, karmaşık gerçekliğe bir sınır çekerek onu yorumlamak adına yoksullaştıran, herşeyin şemalara indirgenmesi anlamına gelen her türden düşünceye acımasızca saldırırlar. Karmaşık gerçeklik daima yorumlamaya anlam veren bir "egemen kod" [*master code*] ya da bir "egemen anlatı" [*master narrative*] doğrultusunda yazılır. Marxçılık bu tür bir "egemen kod"dur. Erekbilgisel Marxçılıkta neredeyse tanrısal bir kurtuluş anlamında yapılan tarih açıklaması yine bu türden bir "egemen anlatı"nın örneği diye görülebilir.

Bir anlamda Deleuze ile Guattari, yapılan tüm açıklama ya da yorumlamaları Nietzscheci iktidar istencinin bir ifadesi olarak algılarlar. Ancak saldırılarını yalnızca bu tür yorumlara yöneltmediklerini, dertlerinin daha çok Marxçılığa "aşkın" bir yorum gözüyle bakılmasıyla ilintili olduğunu belirtirler. *Aşkın yorum*, metnin öneminin metnin dışında olması ya da metinüstü bir normlar kümesine dayanması anlamında aşkındır. Söz konusu aşkın yorum düşüncesinin yerine *içkin yorum*un geçmesini isterler. İçkin yorum, sunuldukları gerçeklik biçimleriyle yorumlanması gereken içsel normların, değerlerin ve karmaşıklığın çözümlenmesine ilişkin bir yordamdır.

Yalnızca Deleuze ile Guattari değil, aynı zamanda Foucault ile "yeni felsefeciler" de Marx tarafından sağlanan "egemen kod" doğrultusunda dile gelen geleneksel Marxçılığın belli bir "anlam"ın üretilmesi anlamında aşkın olduğunu ifade ederler. Bu düşünürlerin hepsi de Marxçılığı, kendisini ister istemez siyasal ve fiziksel bir baskı aracına dönüştüren bir yorumlama dizgesinin temel bir örneği olarak görürler.

Hemen bu noktada Deleuze ile Guattari'nin Freud karşıtı

düşünürler olduklarını söylemeliyim. Oidipus Kompleksi'ne karşı geliştirdikleri düşünceler şunlardır: Freudculukta Oidipus Kompleksi'nin evrensel olduğu varsayılır, oysa herhangi bir yorumlamanın sonuçları ancak ilerleme sürecine bakılarak bilinebilir. Bu bakımdan Freud'un gaipten haber veren bir büyücüden öte bir değeri olamaz; kaldı ki yorumlarının kehanet niteliğinde olduğunu Freud'un kendisi de farketmişti. İkincileyin, Freudcu kuramda hastanın üretim zenginliği bütünüyle kuram içerisindeki birtakım hazırlop açıklamalara indirgenmiştir. Bu yüzden Freudcu yorumlama başlı başına bir ketvurma biçimidir. Üçüncüleyin, Oidipus Kompleksi'nde ataerkil bir yan tutma (arzunun erkeğin cinsel organına indirgenmesi) söz konusudur. Kuşkusuz bu düşünceler çok daha geniş bir psikanaliz eleştirisinin ancak küçük bir bölümünü oluştururlar. Psikanaliz yoksunluk, kültür ve yasayı bilinçdışma atar, bu yolla arzuyu yapılandırırken, indirgeyip bastırır da. Öte yanda bilinçdışı bunların tam tersine üretken bir niteliğe konudur; arzuyu üretir ve arzuyla birlikte gelişen beden siyasasına altını oyma anlamında bir gözdağı verir. Bu nedenle arzunun devrimci karakterinin psikanaliz yoluyla ister istemez bastırılması, psikanalizi modern devletin bekçi köpeği durumuna sokar.

Burada üstüne konuştuğumuz psikanaliz özünde bir yorumlama makinesidir. Psikanaliz konuşan her hastayı başka bir dile çevirir, böylece terimin her iki anlamında hastayı "subject"e* dönüştürür. Üstelik psikanaliz açıkça bir iktidar biçimine dayanır: Psikanalizde sözcüklere ve yorumlara indirgenen hasta psikanalistin libido akışına boyun eğmek zorundadır.

Post-yapısalcılık içindeki önemli bir yönelim, *arzu*'ya ilişkin olanak ve potansiyelleri araştırmaktadır. Deleuze ile Guattari için libidonun her yere sızan üretken gücü anlamına gelen arzu, gizemli ve parçalayıcı bir biçimde dolaşır ortalıkta. Yazarlar Lacan'm imgesel kavramını (dilin edinilmesinden önceki aşamayı) ülküleştirirken, onun arzu kuramı üstünde önemle du-

* İngilizcede "subject" sözcüğü hem "özne" hem de "konu" anlamına gelmektedir. Bunlara denek ile kul anlamlarını da ekleyebiliriz. (ç.n.)

rurlar. Simgesele (dile, yapıya ve topluma) geçişi bir yitirme olarak görürler. Bu anlamda yapıya ve topluma giriş onlar için bir trajedidir. Yalnızca imgesele dönüş toplumsal-siyasal baskının ve simgesel diktatörlüğün sonunu getirebilir. Deleuze ile Guattari için bunun en önemli koşulu şizofrenidir. Gerçekten de klasik psikanaliz ile klasik Marxçılığa saldırırken bu düşünürler şizoanaliz diye adlandırdıkları kışkırtıcı yeni bir kuram geliştirirler.

Deleuze ile Guattari ayrıca Lacancı imgesel siyaset olanağını zihinlerinde canlandırırlar. Bu siyasetin amacı, insanoğlunun özgürlüğüne, insanın arzu duyan bir hayvan olması anlamında geri dönmektir. Dolaysızlığa, karşılıklı kaynaşıma, içtenliğe, doğaçlamaya, yabanıllığa ve aracısız bir arzuya konu olan simgesel öncesi aşamayı göklere çıkartırlar. Fallusmerkezciliği yadsırlar, sıradüzenin ve tabuların taşıyıcısı aileyi yerden yere vururlar. Çocuklara, yabanıllara ama en çok da delilere simgesel öncesi aşamanın gücüyle bağlantı içindeki insan örnekleri gözüyle bakarlar. Genellikle söz konusu marjinal kümelerde yer alan insanların tam anlamıyla Oidipus Kompleksi'ne girmedikleri, yani henüz onlara simgesel'in ulaşmadığı öne sürülür. Kitap, Odipalleştirmeye karşı sunulan alaylı bir eleştiridir. Yazarlar Odipalleştirmeye sürekli saldırmakla yetinmeyerek psikanalize de saldırırlar. Yine de kitap, toplumun bireyin yaşantısına girdiği süreci Lacan'm özgün bir yolla Oidipus Kompleksi olarak kuramsallaştırmasına yaslanmaktadır.

Psikiyatri kuramı, genellikle olumsuz bir delilik kavramına dayanır; deliliği bir us bozukluğu ya da eksikliği, birinin olması gerekenden daha az akıllı olması biçiminde algılar. Lacan bu küçük düşürücü görüşü asla desteklememiştir. Psikanaliste, "tek tek her birimiz için delirmek olanaklıdır" biçiminde dile getirdiği bilginin imlediği yere derinden dokunabilen kimse diye bakar. İnsanın varlığının deliliğe başvurmaksızın anlaşılamayacağını, taşıdığı deliliğe dayalı sınırlı özgürlüğünün farkında olmaksızın insanın insan olamayacağını öne sürer. O nedenle Lacan, sıradan yollarla iletilemeyen bir ileti taşıdıklarını düşünen delilerle kendilerini bir tutan psikiyatri karşıtlarına

sempatiyle bakmaktadır. Ona göre bu kimselerin deliyle iletişime geçmek için tıpkı şizofrenler gibi gündelik dili yarmaları gerekir. Psikiyatri karşıtlarına Lacan'ın verdiği açık destek özerk, tutarlı ve kendi kendinin "merkezi" olan "normal" benlik düşüncesinin söz konusu olduğu eğilimi yıkmaya sıcak bakmasından ileri gelir. Merkezsizleştirilmiş bir özne düşüncesi, deliliğin "normallere" yabancı bir şey olduğu görüşünü reddeden Lacan ile psikiyatri karşıtı hareketler arasındaki önemli bir bağlantıdır.

Delueze ile Guattari deliliğe sempatiyle yaklaşırlar, *Karşı-Oidipus*'ta modern yaşamda us ile dürtü arasında bir türlü bağdaşmayan bir ilişki olduğu saptamasında bulunurlar: Modern dünyada içtenlik insandan büyük ölçüde koparılmaktadır. Lacan'ın merkezinden edilmiş özne düşüncesini kendilerine temel alan düşünürler, bu bağlamda Lacan'dan bir adım öteye giderek, şizofrenin kişisel ve toplumsal deneyim arasında hiçbir ayrım gözetmediğini dile getirirler. Kişisel dışavurumlar başlıbaşına birer siyasal anlatımdır. Şizofren için sözcük ile şey, söylemek ile yapmak bir ve aynı şeydir. Sözcük ile eylem, istek ile eylem arasındaki ilişki doğrudan ve dolaysız bir ilişkidir. Bir anlamda Deleuze ile Guattari "bir şizofreni siyaseti" geliştirmişlerdir. Onlara göre şizofrenlik diğer deneyim türlerine göre üstün sayılması gereken bir deneyimdir. Şizofren insan asla Odipal hapishaneye tutsak düşmez; bilinçdışının çarpıtılan, dondurulan, düzlenen karmaşıklığına ve ele avuca sığmazlığına karşın, şizofren bir biçimde topluma ilişkin temel doğrularla temasa geçmekten geri kalmaz. Kısaca söylendikte, Deleuze ile Guattari imgeselle kaynaşma ilişkilerine olduğu denli akışa olan yatkınlığı nedeniyle de şizofren insanı göklere çıkartırlar. "Benlik" bütünüyle bir akış, bir parçalılık, bir makine parçaları toplamıdır. İnsan ilişkilerinde, eksiksiz bir insan asla başka bir eksiksiz insanla sözcüğün tam anlamıyla ilişkiye geçemez, çünkü "eksiksiz insan" diye bir şey yoktur. Olsa olsa "arzulayan makineler" arasında birtakım bağlantılar vardır. Bölük pörçük olma yalnızca şizofrene özgü bir şey değil, insan olmanın evrensel bir koşuludur.

Deleuze ile Guattari'nin çalışmalarının sıradüzenli devlet ile göçebe topluluk, paranoya ile şizofreni gibi kavramsal ikilikler [*dichotomies*] içinde yürüdüğünü farketmek gerekir. Genellikle arzunun ihtiyaçtan ayrı tutulması gerektiği, çünkü arzunun asla doyuma ulaştırılamayacağı söylenir. Arzu bitip tükenmek bilmeyen, daima canlı kalan bir özlemdir. Yine de arzuyu kavramanın birtakım yöntemleri yok değildir. Sözgelimi Lacancı psikanaliz geleneğinde, arzuya kendisine özlem duyulan nesnenin yitirilmesinin ardından ona yeniden ulaşmak için verilen çaba gözüyle bakılır. Ne var ki Deleuze ile Guattari, Lacan'ın gerçek diye bir şeyin olanaksız olduğu biçimindeki tanımını kabul etmeyerek söz konusu tanımlamayı başaşağı çevirirler: "Gerçeklikte herşey olanaklı olur". Gerçeklik arzularımın kurduğu bir şeydir.

Deleuze ile Guattari'nin birlikte yazdıkları kitap "neşeli bir özgür oyun etkinliği içinde insanda derin bir varoluş coşkusu uyandıran enerjilerin" kutsanması anlamında açıkça Nietzschecidir. Şizofren,

> kendisini özgür, sorumsuz, yalnız ama neşeli bir insan olarak üretir; hiç kimseden izin istemeden dilediğini söyleyebilir, istediğini yapabilir. Arzu hiçbir şeyden yoksun değildir; bütün engellerin ve kurallar düzeninin üstesinden gelen bir akıştır. Arzu bundan dolayı her ne olursa olsun asla bir ego olarak tasarlanamaz. Şizofren deli olma korkusuna bütünüyle son vermiş kimsedir.[2]

Deleuze ile Guattari'yi eleştirirken, arzu anlayışlarının katıksız bir idealizmin en yüksek noktasına ulaştığını söylemek isterim. *Karşı-Oidipus*'a sıcak bakan bir yorumcu bir süre önce şu noktalara dikkat çekmişti:

> Öğüt, "kendine izin ver"dir. İstediğin her şeyi yap, yeter ki çığlıkların senin çığlıkların olsun. Başka bir deyişle, risk altına girmekten korkma, sağduyu taneciklerinin üstüne üstüne git. Bu sav, yaşanan durumun değerlendirilmesi için hiçbir nesnel temel önermez; yalnızca eyleme çağrıdır.[3]

---

[2] Deleuze ve Guattari, a.g.y., s. 131.

[3] Lecercle, J.-J. (1985) *Philosophy through the Looking-Glass: Language, Nonsense, Desire*, Londra: Hutchinson, s. 199.

Deleuze ile Guattari'nin üretken arzu kavramı Nietzsche'nin erk istencinden başka bir şey değildir. Onlara göre, daima birilerinin diğerlerini ezdiği tek bir sınıf, köle sınıfı vardır. Bütün bunların bir sonucunu, sınıf mücadelesinin kibarca müzeye kaldırılması düşüncesi oluşturur. *Karşı-Oidipus*'un sözdağarı kimileyin Marxçı kimileyin de açıkça Freudcu olsa da, eleştiri anadamarı başından sonuna dek Nietzschecidir.[4]

Söylem Tutsakları

Post-yapısalcılığın gösterdiği gelişimlerden birisi, aynı anda bütün siyasal sorunlardan uygun bir yolla kaçınmak olmuştur. Derrida ile diğerlerinin çalışmaları klasikleşmiş doğruluk, gerçeklik, anlam ve bilgi tasarımlarına kuşkuyla bakılmasına yol açmıştır. Eğer anlam, yani gösterilen her zaman için değişebilen, oynak, kısmen burada olan kısmen burada olmayan sözcüklerin ya da gösterenlerin geçici bir ürünüyse, nasıl olur da ortada hâlâ bağlayıcı bir doğruluk ya da anlam olabilir? Eğer gerçeklik kullandığımız söylem tarafından yansıtılmaktan çok onun içinde oluşturuluyorsa, kullandığımız söylemi bilmek bir yana gerçekliğin kendisini nasıl bileceğiz? Bu açıklamaya göre, asla hiçbir şeyi tam anlamıyla bilemeyeceğimizden söylemlerimizin mahkûmu olmaya devam edeceğiz.

Foucault'nun başlıca ilgilerinden birisi, klasik çağdan on sekizinci yüzyıl kültürüne geçiş sürecidir. Bütün çalışmalarında benzer bir anlatı çerçevesi söz konusudur: On altıncı yüzyılın görece ucu açık ve başına buyruk dünyası, kesin bir biçimde düzenlenip "disiplin altına alınan" günümüz toplumunun yerine geçtiği klasik çağa yön verir. Modern yaşam üstüne aklı başında bir ciddilikle düşünmek, Marshall Berman'ın "modern-perestlik" [*modernolatry*] ve "kültürel umutsuzluk" diye adlandırdığı iki kısır karşısavda kutuplaşmıştır.[5] İlkinin, yani *modern-*

---

[4] Descombes, V. (1980) *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 173.

[5] Bu her iki düşünce kipinin de solcu ve sağcı siyasal ayrılıklara bir yerinden dokunduğunu belirtmekte yarar var. Bkz. modernleşme ile modernizm üstüne yazılan şu önemli kitaba: Berman, M. (1983) *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Londra: Verso.

perestliğin uygulayıcılarına göre, Marinetti ile Mayakovski'den Le Corbusier'e, modern yaşamın bütün kişisel ve toplumsal uyumsuzlukları teknolojik ve yönetsel araçlar yardımıyla çözülebilir. Eldeki bütün araçlar bunun için yeterlidir, yeter ki bu araçları kullanmak isteyen önderler bulunsun. Kültürel umutsuzluk taşıyan entelektüellere göreyse, Eliot ile Ezra Pound'dan Marcuse ile Foucault'ya, modern yaşamın bütünü ayrım gözetmeksizin içi boş, kısır, düz, "tek boyutlu", boş bir insan olanakları alanı olarak görünmektedir. Özgürlük ya da güzellik diye bakılan ya da duyumsanan herşeyin gerçekte çok derin bir kölelikten ve dehşet görüntüsünden öte bir değeri yoktur.

Foucault'nun dünyasında özgürlüğe yer yoktur, ne de bir özgürleşim kuramına. Güçlü olan gittikçe büyüyen birtakım bütüncül dizge ya da mantıkların görüş açılarıyken, güçsüz olansa dünyayı duyumsamak isteyen okurdur. Foucault'nun çalışmalarının eleştirel kapasitesi felç olmuştur, çünkü toplumsal dönüşüm tasarısının boş, tırıvırı, ümitsiz olduğunu düşünür okur. Sanırım Habermas Foucault'nun çeşitli iktidar/söylem oluşumları yönündeki sonraki çalışmalarının, Marx ile Freud eliyle geliştirilmiş bastırma ve özgürleşim örnekçelerinin yerine geçtiğini ileri sürerken haklıdır. "Bu oluşumlar birbirleriyle kesişir, birbirlerini tamamlarlar; gerek biçem gerekse yoğunlukları açısındansa birbirlerinden ayrılırlar. Ancak asla geçerlilik doğrultusunda ele alınamazlar."[6]

Foucaultcu söylemin etkisi nedeniyle, birçok entelektüel bir daha asla genel kavramları kullanamayacak gibi duyumsar kendini. Bu kavramlar tabudur çünkü. Bir bütün olarak dizge ile çarpışılamaz, çünkü gerçekte "bir bütün olarak dizge" diye bir şey yoktur. Ne de merkezi bir iktidar vardır, iktidar zaten her yerdedir.[7] Günümüzde kabul edilebilir gibi görülen siyasal eylem biçimleri yalnızca yerel, dağınık, stratejik eylem tipleridir. Yanılgıların en kötüsü bu tür yerel tasarıların biraraya getirilmesi gerektiğini düşünmektir.

---

[6] Habermas, J. (1982) "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading *Dialectic of Enlightenment*", *New German Critique*, 26, s. 28.

[7] Foucault, M. (1979) *The History of Sexuality*, Londra: Allen Lane, s. 99-102.

Şimdi, Foucault'nun düşüncesindeki Marxçılık karşıtı konumun temelini oluşturan birtakım Nietzscheci izlekleri irdelemek istiyorum. Foucault ısrarla her türlü genel kuramın reddedilmesi gerektiğini, yaşamın tek bir bakış açısından kavranamayacağını ileri sürer. Doğruluk ile iktidarın birbirine bağlı olduğuna duyduğu inancı temellendirmek için göreci bir konum geliştirir. Modern toplum zorunlu olarak eskilerinden daha iyi değildir. Karanlıktan aydınlığa doğru ilerlemiyoruz. Foucault tarihin gizinin şifresini çözeceklerine inanmalarından ötürü Marxçılara acımasızca saldırır. Onun için tarih bir süreklilik değildir. Bu anlamda Marxçılık miadı dolmuş küresel, bütüncül bir kuramdır.

Gerginliğin Kutsanması

Jean-François Lyotard'ın siyasal yörüngesine bakıldığında, onun eski bir Marxçı olduğu görülür. On beş yıl boyunca *Sosyalizm ya da Barbarlık* adıyla anılan küçük bir sol topluluğun militanlığını yapmıştır. Cornelius Castoriadis ve Claude Lefort gibi tanınmış kuramcıların yer aldığı bu topluluk, Troçkiciliğin dışına çıkmış, Sovyet bürokrasisine karşı etkili bir eleştiri geliştirmiştir.[8] Ayrıca hem Birleşik Devletler'in hem de Sovyetler Birliği'nin kapitalist devletler olduklarını ileri sürmüştür.

Lyotard'ın ilk kitabı görüngübilim üstüne yazılmış son derece özgül bir kitaptır. Bu kitapta bağlı olduğu topluluktayken benimsemiş olduğu birtakım düşüncelerin izlerine rastlamak olanaklıdır. Lyotard yapısalcılığın öğütlerine asla kulak asmamış, özellikle de Lévi-Strauss'un çalışmalarına kimi eleştirilerde bulunmuştur. 1968 olayları sırasında Vincennes'te felsefe profesörüydü. *Sosyalizm ya da Barbarlık*'ın uğraştığı düşüncelerin ilk defa 68'lerde ortaya atıldığını yazar Lyotard. Birçok yönden öğrenci başkaldırısı Marxçı olmaktan çok özgürlükçü ve anarşistti. Bu hareketin büyük oranda bürokratikleşmeye, kişiliğin silikleştirilmesine, yaşamın sıradanlaştırılmasına, insan arzularının

---

[8] Bkz. Howard, D. (1977) *The Marxian Legacy*, Londra: Macmillan. 9. Bölüm Lefort'a, 10. Bölüm de Castoriadis'e ayrılmıştır.

bastırılmasına karşı olduğunu görmek için o dönemdeki posterlere ve duvar yazılarına ("yasaklamak yasaktır") bakmak yeterlidir. Ancak bu başkaldırı hareketinin yalnızca bir sınıf düşmanlığının ifadesi olmadığını vurgulamak gerekir. Lyotard'ın bildirdiğine göre bir süre sonra insanlar, Marxçılığın retoriği ile öğrenci hareketinin asıl içeriği arasında gerçekte bir ayrılık olduğunu görmeye başlamışlardır. 1968'de pek çok insan Marxçılığı terketmiştir.

Lyotard daha sonra *Discours/figure* (Söylemler/Betiler) adlı kitabında söylemsel ve betisel (sözsel ve görsel) arasındaki gerilim üzerine yazmıştır.[9] Lyotard dilsel olmayandan daima etkilenmiş olduğundan usdışının da gündelik dil gibi bir yapısı bulunduğunu ve bu dilin Başkası'nın dili olduğunu öne süren Lacancı görüşü eleştirir. Lyotard bilinçdışını betisel temsille, önbilinci ise dil ile birleştirir. Dil sansürcülüğün ve bastırmanın yanında yer alırken, betisel temsil arzunun ve aşırılığın yanında yer alır. Lyotard, parçalandığını düşündüğü modern sanatın insanı özgürleştirici bir değeri olduğuna inanır. Parçalama ve bozma, usdışı sürecini görülür kılmak amacıyla girişilen çabalardır. Bu bakımdan gerçek sanat uylaşımı bozmak anlamına gelir, ama bu hemen peşi sıra şu soruyu da gündeme getirir: "Sanat hep daha önceki öngörülerin bozucusu olarak varolabilir mi?"

Lyotard *Discours/figure*'ü Marxçı gelenek içinde yazmakla birlikte, yazdıklarına birtakım yönlerden eleştirel bakmaya yeni yeni başlıyordu. Düşüncenin devinimi ile gerçekliğin devinimi arasmda bir örtüşme ilişkisinin söz konusu olduğu Hegelci anlayışın daima karşısında yer almıştır. Aynı zamanda Marxçılığın, "tarihin sesi" olan işçi sınıfının devrimci bilincinin dışavurumu olduğunu ileri süren Lukacsçı görüşü de yadsımıştır.[10] Bu görüşün tam karşısında görüş bildirmiştir, çünkü bürokratik komünist partilerin çoğunluk temelde otoriter (baskıcı) bir tarzda konuşma savında olduklarına inanmıştır. Gelgelelim, bu dönem

---

[9] Lyotard, J. F. (1971) *Discours/figure*, Paris: Klincksieck.

[10] Lukacs, G. (1971) *History of Class Consciousness*, Londra: Merlin Press.

boyunca Lyotard, genç Marx'ın çalışmalarının ideolojik artığı olarak görmesi nedeniyle "yabancılaşma" kavramını reddeden Althusser'in tersine bireyle ilgilenmesinden ötürü bu kavramı kafasının bir köşesinde tutmaya özen gösterir.[11]

Son yıllarda Lyotard simgesel protesto eylemlerini desteklemektedir, çünkü bu eylemler aracılığıyla toplumun üstüne örtülen perdenin açılacağına inanır. Ancak ne var ki bu tür bir etkinliğe ilişkin olarak, sık sık, sıradanlığın kesilmesiyle birlikte aşama aşama devrimci bir siyasal harekete geçileceğine duyulan inancın altı çizilmektedir. Ne zaman ki siyasal bir eylem devrimden ayrılıp simgesel olur, işte o zaman söz konusu eylem insanlar üzerinde şok bir etki yaratacak ve aynı zamanda birçok sanatçının hizmetinde biçemsel bir aygıt olacaktır. Ancak eylemi siyasal amaçlardan ayırdığınızda, böylesi bir etkinlik kendi kendini çelen bir uylaşım olmaktadır.

Günümüzde genç kuşak post-yapısalcı düşünürler yalnızca kendiliğindenlik ile değil aynı zamanda öznel ile de ilgilenmektedirler. Örneğin Lyotard, yaşanan deneyimin yoğunluğunu en üst değerde görür. Ne olduğumuz hakkında düşündüğümüz sürece kendimize "izin veremeyeceğimizi" ileri sürer. Şeyleri sürekli kuramlaştırmaya çalıştığımız sürece, söz konusu şeyleri asla oldukları gibi yaşayamayız. Lyotard'a göre, duygusalı anlamak için kupkuru bir soyut düşünme alışkanlığından duygusalın anlaşılmasına yönelik bir düşünce çabasına dönmek gereklidir. Buradan çıkan temel ileti, şimdi'nin eleştirisinden hazcılığın evetlenmesine doğru bir gelişim içinde olmamız gerektiğidir. Ancak burada Lyotard'a karşı söylenilmesi gereken, onun Nietzsche'nin evetleyici görüşüne yalnızca haz açısından değil acı çekme açısından da bakması gerektiğidir. Nietzsche'nin önemi, us *ile* dürtüyü birlikte ele almamız gerektiğini söylemesinden ileri gelir.

Temel olarak Lyotard gibi post-yapısalcıların söylediği, yaşamda siyasetten önemli şeylerin de bulunduğudur. Eğer tamamıyla siyasete gömülürsek, burada ve şimdi olup bitenleri

[11] Althusser, L. (1969) *For Marx*, Londra: Penguin, s. 230-248.

kaçırırız. Marxçılar daima bir ideal uğrunda statükoyu eleştirirler. Militanlar amaçlarına o denli bağlı kimselerdir ki, şimdideki yaşamı bütün yönleriyle yaşamaya zamanları yoktur. İdealler her zaman insanı şimdiden koparırlar.

Geçmişte varolan yabancılaşmamış bir topluma nostalji duymak yerine, modern yaşamın görünümlerini -anonimliğini, parçalanmışlığını, tüketimciliğini- kutsamalıyız. Post-yapısalcılar ayrıca bütüncül kuramlarda bir kenara atılanları üstün tutmak istemekte, bu yüzden çoğunlukla marjinale ve dışlanmış olana yoğunlaşmaktadırlar. Ancak kendisi marjinal olmadan marjinallik üstüne ahkâm kesen bir topluluk ya da hareket ne kadar bir süre yaşayabilir? Üstelik, eğer bütün sorun gerginlik ("karşı çıkma" araştırması) ise, o zaman gerginlik en az dizgenin dışında olduğu kadar içinde de elde edilebilir.

"Yeni Felsefeciler"

Kendilerini tam anlamıyla post-yapısalcı olarak görmeyen kimi entelektüeller, post-yapısalcılardan derinden etkilenmişler, Marxçılığa saldırırken post-yapısalcı düşünceleri kullanmışlardır. 1968 olaylarından on yıl sonra bir grup Fransız entelektüeli Marxçılığa ve sosyalist toplumlara birtakım eleştirilerde bulunarak belli bir ün kazanmışlardır. Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann, Jean-Marie Benoist ve diğerlerinden oluşan bu grup, Marx'a ve Marxçılık dogması diye adlandırdıklarına karşı kendi görüşlerini bildirmek amacıyla medyayı başarıyla kullanmışlardır.

"Yeni felsefeciler"in görüşlerinin bir açımlamasını vermezden önce, yeni felsefecilerin düşüncelerinin temelinde yattığından ötürü, Marx ve Marxçılığın sınırları ile sınırlamalarına ilişkin ortaya atılan oldukça yaygın birkaç uslamlamayı kısaca sıralamama izin verin. Marx ile Engels'in yazıları ekonominin son kertede belirleyici olduğu, bu nedenle de üstyapıların eninde sonunda ekonomi tarafından belirlendiği düşüncesini açıkça dile getirir. Ne var ki, üstyapılar öyle kolayca ekonomiye indirgenemez, çünkü görece bir özerklikleri vardır bu yapıların. Bu iki önermeyle -ekonominin bağlayıcı olması ve üstyapıların gö-

rece özerkliği- ilişkili herhangi bir eksiksiz düzenek yoksunluğunun en ciddi sonuçlarından birisi, siyasal düzeyde bir kuramın varolmamasıdır. Buna ek olarak, soyut altyapı ve üstyapı kategorilerinin gerçek insan etkinliklerini yerlerinden etmeleriyle birlikte tarihsel süreçlerin yalnızca bir çalışma konusu olarak görülmesinden ötürü, bu kategoriler çözümlemenin önünde bir engel teşkil etmektedirler.

Üstelik Marx burjuva sınıfının iktidarının siyasal yapılarına ilişkin uygun ve karşılaştırmalı bir çözümleme geliştirmemiştir. Kapitalist devlet çalışmasında bu anlamda hiçbir çözümleme bulunmamaktadır.[12] Marx uluslararası devlet dizgezisindeki değişiklikleri yadsımış, ulusçuluğu da ulusal kültürlerin önemini de gözardı etmiştir. Dahası, bir pozitivistti Marx. Çalışmalarındaki pozitivist bilim anlayışı Marxçı bir siyasetin ortaya konulmasına zararlı olmuştur. Gerçekten de Marxçılığın bilimsellikle bu denli içli dışlı oluşunun insanın, deneyimin ve bilincin merkezi konumda olması gerçeğinin yadsınmasının başlıca kaynağı olduğu söylenebilir.[13]

Lenin'in kuramında da uygulamasında da kimi sorunlar söz konusudur. Lenin'in proleterya iktidarının zorunlu devrimci bir koşulu olarak işçi konseyleri kavramlaştırması ile daha sonra gelen parti yetkesinin gerçekliği ve bürokratik aygıtın yekpare gelişimi arasmda bir çelişkinin bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.[14] Kısaca söylendikte, Lenin partiye ilişkin olarak geliştirdiği öğretisiyle yönetim meclisleri için verdiği açıklamayı bağdaştırmayı başaramamıştır.

Lenincilik'ten sonra Stalincilik gelir. Eğer tek bir birey için kendi çevresinde dönecek bir kişilik kültü yaratmak olanaklı

---

[12] Bkz. Laclau, E. (1979) "The Specificity of the Political", *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra: Verso, s. 51.

[13] Thompson, E. P. (1978) *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra: Merlin Press. Thompson'un bu çalışmasının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Anderson, P. (1980) *Arguments within English Marxism*, Londra: Verso.

[14] Claudin-Urondo, C. (1977) *Lenin and the Cultural Revolution*, Brighton: Harvester Press, s. 76.

olmuş olsaydı, o zaman (tarihteki "büyük birey"lerin rolünü yadsıyan) tarihsel maddeciliğe ilişkin bir yanlışın da söz konusu olması gerekirdi. Öte yandan, eğer kült Sovyet sisteminden (Lenin?) doğmuşsa, o zaman da sosyalist toplumun Stalinciliğin miras bıraktığı potansiyelin sorumluluğunu taşıması gerekir.

Bu yüzden ortada bir sosyalizm sorunu vardır. Marxçılık bu bağlamda kapitalizmden sosyalizme geçiş konusu üzerine çok az malzeme sağlamaktadır. Burjuva toplumunun yıkıntılarından kurulacak olan sosyalist toplumun doğası bir sorunsal olarak beklemektedir; üstelik henüz tam anlamıyla formüle edilmiş de değildir. Sorunlardan biri Marxçılığın klasik görüsü ile Sovyet bloğunda yer alan devletlerin gerçekliği arasındaki ayrılıktır. Marx "sosyalizm"e geçiş döneminin otoriter ve bütüncül bir devlet makinesi üreteceğini tasavvur edememiştir. Oysaki o sıralar devlet makinesinin her yere yayılmış iktidarının, kapitalist özel mülkiyetin kaldırılması yanında üreticilerin bundan böyle üretim ve dağıtım süreçlerinin denetimini ellerinde tutamayacak olmaları gibi bir durum yaratacak olması aşikârdı. Gelgelelim merkezileşen, sıradüzenli örgütlenen denetim, bir grup seçkin [*élit*] tarafından yalnızca görünüşte üreticilerin çıkarları doğrultusunda uygulanmıştı.

Batı Avrupa ülkelerinde işçi sınıfının militan karakterinin gerilemesi ve "sınıf olmayan" siyasal özne gruplarının ortaya çıkışı artık açıklıkla gözlenmektedir. Örneğin 68 Mayısı olayları sırasında, kendiliğinden örgütlenen pek çok "grupçuk"tan [*groupuscles*] oluşan kitle hareketleri doğmuştur. Bu bağlamda eğitim, kadın özgürlüğü, ekoloji gibi birtakım özgül konular çevresinde yeni toplumsal gruplaşmalar söz konusuydu. Artık sıradüzenli örgütlenen Marxçı partiler tutucu olma eğiliminde göründüler, yeni grupların çıkar ve arzularını yeterince temsil edemediler. Sınıf mücadelesi olarak kavramlaştırılamayacak mücadeleler vardır. Acaba Marxçılar "siyaset"in sınıf siyasetinden çok daha fazlasını ilgilendirdiğini ne zaman öğrenecekler?

"Sosyalist" diye adlandırılan devletler iyi bir örnekçe sunmazlar. Bu bakımdan siyasal parti örgütlenmesi gitgide bürok-

ratik makineyle eşanlamlı olmuştur. Üstelik bu devletlerde iktidarı elinde tutan ayrıcalıklı bir yönetim tabakasının oluşması yanında insan haklarının düzenli olarak çiğnenmesi de yerleşiklik kazanmıştır. Kısacası, bu devletler Marxçı kuramın getirdiği sınırlamaların test edilmesine önayak olmuşlardır.[15]

"Yeni felsefeciler"in açıklamaları büyük ölçüde bu eleştirilere dayanır. "Yeni felsefeciler" savaş sonrası Fransası'nda Marxçılığın yol açtığı baskı ortamı ile orta çağlardaki Aristoteles mantığının yarattığı baskı ortamını karşılaştırmaya bir hayli düşkündürler. Sartre'a oldukça eleştirel bir gözle bakan bu düşünürler, Sartre'ın özgürlük tasarımıyla onun Marxçılığa ilişkin düşüncelerinin uzlaşmaz olduğunu, bu tasarımın 1950'lerde Camus tarafından geliştirilen Sovyet karşıtı konum yönünde eğilim gösterdiğini ileri sürerler. Grubun halkla ilişkiler uzmanı Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain* [İnsan Yüzlü Barbarlık] adlı kitabında, iktidara ideolojik gizemselleştirme ve fiziksel bastırmaya dayalı çeşitli bileşimlerin toplamı diye bakan Marxçı iktidar kuramına saldırmıştır.[16] Bu Marxçı örnekçeye karşı Lévy, Foucault ve Lacan tarafından bildirilen "iktidar her yerdedir/ama hiçbir şeydir" biçimindeki iki ayrı düşünceyi kabaca kaynaştırmıştır. İktidar hiçbir şeydir çünkü kurumların özgül düzeneklerinde bulunmaz. Yukarıdan dayatılmaktan çok aşağıdan süzülür. Bu nedenle de *bütün* toplumsal ilişkilere içkindir. Foucault'da en azından iktidara karşı "direnişler"in sözü edilebilir, ama Lévy için yalnızca özgürlüğün olanaksızlığı söz konusudur: İyi bir toplum düşüncesi gerçekleşmeyecek bir düştür.

"Yeni felsefeciler" iktidarın yanısıra us, kuram ve tarih kavramlarını da eleştirmişler, toplumsal oluşumun çözümlenebilir bir bütünlük olduğu düşüncesini kabul etmemişlerdir. Onlara göre, çatışma artık toplumsal *sınıflar* arasında gerçekleşen siyasal bir çatışma değil, "boyun eğme arzusu" ile "özgürlük aşkı" arasında kalan bireyin yaşadığı ahlaksal bir mücadeledir. Bir

---

[15] Bkz. bu bölümcedeki konuların değerlendirildiği şu yapıta: Smart, B. (1983) *Foucault, Marxism and Critique*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
[16] Lévy, B. H. (1977) *La barbarie à visage humain*, Paris: Grasset.

anlamda, hepimiz hem baskıcıyızdır hem de baskı altına alınmışızdır.

"Yeni felsefeciler" tarihte son bir nokta arayan (tarihselcilik) bütün ideolojileri yanlış ve zararlı diye görürler. Bu felsefecilere göre, iktidar ilişkilerinin sonunu getirecekleri vaadinde bulunarak insanları ikna etmeye çalışan kuramlar, şimdiyi ancak gelecekteki sonu, dolayısıyla da insanlıkdışılığı ve acıya katlanmayı ussallaştırmak yoluyla meşrulaştırabilmektedirler. Kim ne derse desin, iktidar hırsı bilinçdışının derinliklerine kök salmıştır. Ahlaklı yaşamanın tek yolu, iktidarın ortadan kaldırılacağı düşüncesine asla inanmadan, kişinin eylemlerinin temeli iktidarı elden geldiğince sınırlamaktır.

Bunu açıklamak istediğinde, Lévy'nin öyküsünü Lacancı kavramlarla anlatmayı yeğlemesi anlamlıdır. Lévy için iktidarın sınırlamalarını, çelişkilerini ve kaçınılmazlığını anlayan Freudcu bir siyaset tek umudumuzdur. Bunun da yolunu yordamını düğümler kuramıyla; imgesel, simgesel ve gerçeğin birbirlerinden ayrılmazlığını yeni bir yerbetim imgesiyle gösteren Lacan'dır.[17] İktidar, arzuya ve sonul çözümlerin olanaksızlığına bağlıdır; tıpkı simgeselin imgesele ve gerçeğe bağlı olması gibi. Ruh hastalıkları dışında imgesele kaçış yolu yoktur, Lévy için bu işlevsel değeri olan bir çözüm değildir. Ütopya yoktur, "kaldırım taşlarının altında kumsal bulunmaz".

"Yeni felsefeciler" tarafından büyük ölçüde itibar gören iki yazar Lacan ile Foucault idi. Lacan asla Marxçı olma savında bulunmamış, geleneksel Freudcu kötümserlik eşliğinde "cinsel özgürleşim" düşüncesiyle açık açık alay etmiştir. Foucault'nun çalışmaları, neredeyse en başından beri, Marxçı kavramların hem örtük hem de belirtik bir eleştirisini içermekteydi. Foucault'nun ilk kitaplarından *Delilik ve Uygarlık*, pek çok bakımdan ardılları üstünde ayrıcalıklı bir yere sahiptir, çünkü bu ki-

---

[17] Bu Borromancı düğümler iç içe geçmiş halkalardan oluşur; bunlardan biri koptuğunda zincirin tüm halkaları birbirlerinden boşalır. Bu halkalara ilişkin görsel bir açıklama için bkz. Turkle, S. (1979) *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, Londra: Burnett Books, s. 235.

tapta "yeni felsefeciler" usun doğasından kaynaklanan baskıcılığına karşı bir esin bulurlar.

Bu yeni felsefe yalnızca Foucault'nun çalışmalarından esinlenmemiş (Lacan örneğinde olduğu gibi), aynı zamanda Foucault'nun kendisi de belli konularda aynı entelektüel ve siyasal yörüngeyi "yeni felsefeciler" diye anılan militanlarla paylaşmıştır. Foucault'nun 68 Mayısı ile sonrasına getirdiği açıklama -okullardaki, hapishanelerdeki, akıl hastahanelerindeki yerel mücadelelerin gelişimi- onun iktidar ile bilgi arasındaki karşılıklı ilişki sorunuyla yakınlık kurmasını olanaklı kılmıştır.[18]

Daha önce işaret ettiğim gibi, Foucault örgütlenmiş bir devletten daha aşağı düzeylere yayılan, bu anlamda da belli bir merkezde toplanan geleneksel iktidar anlayışını kabul etmez. Foucault'ya göre, devlet diğer pek çok aygıttan yalnızca biridir. Hem Foucault'da hem de "yeni felsefeciler"de, bir tahakküm biçiminden bir diğerine götüren küresel mücadele düşüncesinin yararı hiçbir zaman unutulmasa da, yalnızca yerel ve bölük pörçük mücadelelerin bütünüyle yıkıcı oldukları düşüncesi ağırlık kazanır. Kimi yazarların, Foucault'nun iktidarı kavrayışı ile -sürekli ayrılıp yeniden tekvücut olan karmaşık bir güçler görüşü lehine sınıf çözümlemesini reddedişi ile- Amerikan işlevselcilerinin görüşleri arasında bir benzerlik bulunduğuna dikkat çekmeleri ilginçtir.

"Yeni felsefeciler" için Doğu Bloğu diye bilinen sosyalist ülkeler teknolojik ussallık ile despotizmi temsil etmektedir. Söz konusu felsefecilerin yazılarının birçoğu Soljenitsin'den kaynaklanan Sovyet baskısını çağrıştıran Gulag kavramı üstünedir. Nitekim bu çizginin önde gelen temsilcilerinden André Glucksmann şöyle demiştir:

> Marx'a belli sayıda düşünsel yolu izleyerek yaklaşıyorum: bütüncül ve sonul Devrim inancı; Devlet'in kolektif yaşamın iyi olduğunu düşünen insanları yıldırması; toplum biliminin kitlelerin güdülüp yönlendirilmesine karşı çıkmaması. Bu yollar

---

[18] Bu bölümcede tartışılanları büyük ölçüde Peter Dews'e borçluyum. (1979) "The *Nouvelle Philosophie* and Foucault", *Economy and Society*, cilt: 8, No: 2, Mayıs; ayrıca bkz. Dews, P. (1980) "The 'New Philosophers' and the End of Leftism", *Radical Philosophy*, No: 24, Bahar.

doğrudan doğruya Gulag'a yol açmasalar da Gulag'a karşı direnişe geçmemeye önayak olurlar.[19]

"Yeni felsefeciler", kısmen de olsa, "bilimsel" ya da "değerden-bağımsız" sorunsalından, birey ile insan hakları sorunsalına yönelen düşünsel bir hareketi temsil etmektedir. İnsan öznelliğinin değil kişi felsefesinin üstünde durmakta; kendilerine soyut kategorileri ("kitleleri") değil, bireye ilişkin konuları temel almaktadırlar. İnsana ilişkin konuların yanında, "başkalarının başkalığı" düşüncesi, onlara göre başka kültür ve dinleri anlamak açısından yeni bir bakış açısı sağlamaktadır. İnsan hakları sorununun canlı bir sorun olduğuna inanan yeni felsefeciler, Kant'ın ünlü çalışmasını yeniden gündeme getirirler. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin sağladığı çerçeve içinde ahlaksal sorunları daha bir ciddi düşünebilecekleri görüşündedirler. Kant insanların araç değil kendi içlerinde bir amaç oldukları düşüncesinde ısrarlıydı: "Her zaman öyle bir davran ki, davranışın aynı zamanda evrensel bir ahlak yasası olsun". Adresi açıkça insan olan bir ahlak aşkının göstergesidir bu.[20]

"Yeni felsefeciler"e ne türden eleştiriler yöneltilebilir? Bu felsefecilerin, büyük oranda ahlaksal konularla ilgili olduklarından, dünyayı siyasal eylem açısından ilerletmek adına dikkate değer bir çaba göstermediklerini söylemek isterim. Kendilerine asla kapitalist şiddeti ve kapitalizmin dünyayı kendi çıkarına kullanması olgusunu dert etmemişler, dünyada varolan otoriter rejimlere çalışmalarında neredeyse hiç değinmemişlerdir. Kısacası, bütünüyle bireysele odaklanmalarından ötürü toplumsalı ihmal etmişlerdir. Nietzsche'nin düşüncesine büyük ölçüde bağlılıklarıyla dikkat çeken bu felsefecilerin önemli bir çoğunluğu, hem bilimi hem de siyaseti yadsımıştır. Bana öyle geliyor ki, bu hareket çokseslilik, farklılık, bireysellik ve öznellik (postmodernizmin özellikleri bir sonraki bölümde tartışılacaktır) üstünde duran düşünsel bir eğilimin bir uzantısıdır. Bu eği-

---

[19] Glucksmann, A. (1977) *Les Maîtres penseurs*, Paris: Grasset.

[20] Bunlar Jean-Marie Benoist'in görüşleridir. Benoist, J-M. (1978) *Marx est mort; The Structural Revolution*, Londra: Weidenfeld & Nicolson. Ayrıca bkz. bu yazarın diğer yapıtlarına.

limin temsilcileri avuntuyu estetikte, metafizikte, dinde aramaktadırlar.[21]

Sonuç

Bu bölümde kökleri Nietzscheciliğe kadar uzanan post-yapısalcılığın pek çok temel özelliği tartışıldı. Deleuze, Guattari, Derrida, Foucault, Lyotard ve diğer post-yapısalcıların çalışmalarına bakılacak olursa, Nietzsche'nin bu düşünürler üstündeki derin etkisi açıklıkla görülebilir. Tıpkı Nietzsche gibi post-yapısalcı düşünürler de her türden "dizge"ye düşmanca yaklaşmaktadırlar. İkincileyin, tarihi bir ilerleme olarak gören Hegelci görüşü reddetmektedirler. Üçüncüleyin, toplumda geçerli olan düşünce ya da inançlar doğrultusunda gittikçe artan baskıya, bu baskıyı sürekli evetleyen eğilime ("uygitsinciler"e) karşı bir hayli eleştirel bakmaktadırlar. Dördüncüleyin, sürekli olarak öznel "küçük öyküler" ile ilgilenmeleri siyasal karşıtı bir birey düşüncesini onaylamalarına yol açmaktadır.

Post-yapısalcılık geniş oranda 1968'lerin bir ürünüdür. Devlet iktidarının taşıdığı yapıların bir türlü kırılamaması, post-yapısalcılığın dilin taşıdığı yapıları altüst etme işine girişmesini olanaklı kılmıştır: "Coşkuyla caddelere taşan öğrenci hareketi yeraltında bir söyleme sürülmüştür".[22] Bu hareketin düşmanları, kendi içinde tutarlı her türden inanç dizgelerinin yanısıra özellikle toplum yapılarını bir bütün olarak çözümleyip etkilemeye çalışan tüm siyasal kuram ve örgütlenme biçimleridir. Günümüzde her türden bütüncül ve dizgesel düşünceye kuşkuyla bakılmaktadır: Libidonal jestler ile anarşizmin içtenliğine karşıtlık gösteren kavramsal anlamdan, baskıcı karakterde olması nedeniyle uzak durulmalıdır.

Önde gelen post-yapısalcıları kısaca tanıttıktan sonra, şimdi

---

[21] İngiliz Marxçılar arasında bugünlerde dine yönelik gittikçe artan bir ilgi söz konusudur. Sözgelimi, bu yakınlarda Gareth Stedman-Jones sosyalizmin laik olmaktan çok dinsel olduğunu ileri sürdü. Bu anlamda, sosyalizm Hıristiyanlık sonrası bir dindir. Bu bağlamda bkz. Fourier ile Saint-Simon'un yapıtlarına.

[22] Eagleton, T. (1983) *Literary Theory, An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, s. 142.

yeniden "yeni felsefeciler"in çalışmalarına dönmek istiyorum. "Yeni felsefe"yi yalnızca birkaç entelektüelin sapkınlığı ya da 68 kuşağının bir uzantısı sayılması gereken yolunu şaşırmış bir grup insana özgü bir anlayış diye görmek yanıltıcıdır. "Yeni felsefeciler" toplumun doğası gereği daima baskıcı bir karakterde olacağına inanırlar. Ancak tahakküm artık sınıf terimleri doğrultusunda kavranamayacak bir düşüncedir. Söz konusu felsefeciler çeşitli romantizm ve bireycilik biçimlerine başkaldırmakta, "bilim"le birlikte sahicilik ve özgünlük adı altında ortaya çıkan her türden bütüncül inançları acımasızca suçlamaktadırlar. Birçoğu bilimin daima bir iktidar ilişkileri dağarcığında işlediğini, bu dağarcığı pekiştirdiğini savunur. Bu nedenle, Marxçılık bir biçimde Sovyet kamplarının teröründen sorumludur. Toplumsal ve siyasal baskının başlıca kaynağı devlettir; o yüzden devletin nöbetçiliğine soyunan her türden siyaset tehlikeli, bir o kadar da yararsızdır. Bu ideolojiler, temelde edilgen kötümserliğe dayalı her yeri dökülen bir başkaldırı idealleştirmesi ile statükonun korunması düşüncesini bir potada eritmektedirler. Sözü edilen ideolojilerin belli bir tarihsel ilerleme ya da kalıcı bir dönüşüm anlayışları olmaması nedeniyle, gelinen bu durumun şaşırtıcı sayılmaması gerekir.

Bu bölümde sözünü ettiğim kuramcıların pek çoğu, Marxçılığı dünyayı anlamak, onda içkin bir düzen bulmak amacıyla geliştirilmiş son dizgesel deneme olarak görür. Söylediklerine göre Marxçılık bir metafiziktir. Bundan böyle Marxçılığın şimdiyle hiçbir bağlantısı olamaz. Gerçekten de Marxçılık insanları gerçeklikten koparan bir inanç dizgesidir. Sözgelimi Lyotard şimdilerde Marxçılığı dinsel bir söylem biçimi olarak görmektedir: Her türden zulme maruz kaldığı varsayılan işçi sınıfı gelecekte bir gün dünyayı kurtaracaktır.

Görünen o ki pek çok post-yapısalcının genel eğilimi şudur: "Marxçılık doğru değilse, öyleyse başka hiçbir şey doğru olamaz". Bu düşünürlerin birçoğu kendisini bir şaşkınlık aşamasında ("nereye gittiğimizi bilmiyoruz") duyumsamakta, bu şaşkınlığı en iyi Nietzsche'nin dile getirdiği inancını paylaşmaktadırlar. Yine de Lyotard gibi kuramcıların, neden artık genel bir kuram olamayacağını temellendirecek genel bir kurama gerek-

sinim duymaları gülünesi bir durumdur. Görüşlerine hiçbir temel sağlayamadıklarından olacak, her türden görüş açısının eğreti ve "gülünesi" bir değerde olduğunu düşünmektedirler. Bu entelektüeller çoğunlukla ayrışık, farklı, öznel, doğaçlama, görece, bölük pörçük düşüncelere yoğunlaşmaktadırlar.

5

CIXOUS, IRIGARAY, KRISTEVA: FRANSIZ FEMİNİST KURAMLARI

Giriş

Bu bölümde üç Fransız düşünürün çalışmalarının kısa bir açıklamasını vermek istiyorum: Hélène Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva. Doğal olarak bu düşünürler arasında pek çok benzerlik olduğu gibi pek çok ayrılık da bulunmaktadır. Hepsinde ortak olan bir özellik çeşitli biçimlerde Lacancı psikanalizden etkilenmiş olmalarıdır. Bir diğer ortak özellik ise her üç düşünürün de öznellik, cinsellik, dil ve arzu üstüne söyleyecek ilginç şeyleri olmasıdır.

Hélène Cixous

Giriş

Hélène Cixous romancı olmasının yanında eleştirmen ve yorumcudur. Bu yazıda çalışmalarının yalnızca iki yönüne odaklanacağım: Karşıtlıklar ile sıradüzenler üstüne kurulu her türden ikici düşünce biçimlerine beslediği düşmanlık; bedene yönelik dişil yazı uygulamasına verdiği onay. Dişil yazını zengin ve çoksesli bir yazın olarak gören Cixous, dişil libido ile dişil yazın arasında bir paralellik kurar; ataerkil düzenle ancak dişil yazın sayesinde mücadele edilebileceğine inanır.

"Sorties" [*yarma hareketleri*] başlıklı denemesinde Cixous, Batı düşüncesini yapılandırdığını, onun siyasal uygulamalarını yönettiğini ileri sürdüğü sıradüzenli bir karşıtlıklar kümesi tanımlar.[1] "Kültür/doğa", "kafa/kalp", "biçim/madde", "konuşma/yazma" gibi birtakım karşıtlıkları ortaya getirerek, bu karşıtlıkları "erkek" ile "kadın" arasındaki karşıtlıkla ilişkilendirir. Karşıtlıklarda yeralan terimlerden birinin daima diğerine göre

[1] Cixous, H. ve Clèment, C. (1986) *The Newly Born Woman*, Manchester: Manchester University Press, s. 63.

daha üstün tutulduğunu belirtir. Bununla beraber daima karşıtlıktaki terimlerden birinin bastırılmasına dayanan her kavram çifti, aralarındaki şiddetli çatışkıya bağlı olarak birbirine ayrılmazcasına kenetlenmiştir. Doğa olmadan kültür anlamsızdır; buna rağmen kültür hiç durmadan doğayı değillemek için savaş verir. Eşitlikçi olmayan iktidarın ikici yapısına diğer bir örnek sömürgeciliktir: Arap halkının Fransızlar tarafından hor görülmesi Fransızlar için kaçınılmazdı!

Cixous'a göre, bu türden diyalektik yapılar, tıpkı cinsel ayrımda olduğu üzere, öznelliğin biçimlenişi üstünde de baskı kurarlar. Cixous bunu göstermek amacıyla Hegel'in Efendi/Köle ilişkisini kullanır.[2] Söz konusu öyküde öznenin, kendinden ayrı gördüğü bir birey, bir Başkası tarafından tanınmaya gereksinimi vardır. Bununla beraber özne bu tanımayı, kendini bilmenin/kendini tanımanın güvenilirliğine ve kesinliğine dönebilmek için, doğrudan doğruya kendisine verilen bir gözdağı olarak deneyimler. Buna bağlı olarak Başkası derhal baskı altına alınır. Sözgelimi, erkek/kadın karşıtlığını düşünün. Ataerkil bir toplumda kadın, kimliğinin oluşumu ve farkedilişi bakımından hemen hep Başkası olarak temsil edilir, dahası bu kimliğe sürekli bir gözdağı verilmesi söz konusudur. Böylelikle cinsel ayrım, ayrımın ya da başkalığın ancak bastırıldığında hoşgörüldüğü bir iktidar yapısına kapatılır. Hegelci diyalektik hareket birbirine karşıt iki terim arasındaki güç eşitsizliğine dayanır. Ünlü "Uyuyan Güzel" masalı bunu oldukça iyi örneklendirir. Kadın bir erkek tarafından öpülünceye dek olumsuz bir öznelliğe sahip uyuyan bir insan olarak simgelenir. Öpücük kadına yaşam verir. Gelgelelim bu öpücük "prens"in arzusu karşısında kadını doğrudan doğruya ikincil bir konuma düşürmektedir.

İlk çalışmalarında Cixous, kadının kültürce konumlandırıldığı uzama yoğunlaşır; yapısal sıradüzenlerin kaçınılmazlığını

---

[2] Cixous'un açıklaması, Derrida'nın Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtını okumasına oldukça yakındır. Bkz. Derrida, J. (1986) *Glass*, Londra: University of Nebraska Press.

ya da doğallığını sorgular. Sıradüzenlerin üstesinden gelmeyi istemek anlamına gelen bu stratejisi, birazdan göreceğimiz üzere, "dişil" bir yazı pratiğinin yıkıcı olanaklarını araştırma amacı güder.

Cixous'un tasarısının önemli bir bölümünü, süregelen ataerkil mantık doğrultusundaki söylenleri ortaya çıkarmak, bu söylenlerin "doğallık"larını ortaya sermek oluşturur. Sözgelimi onun oldukça ilginç bir örnek olan *Oresteia* söyleni yorumunu ele alalım. Cixous bu söyleni ataerkilliğin kökenleriyle ilgili bir anlatı diye okur. Cixous Orestes'in tarihteki bir dönüm noktası olarak görüldüğü, koca katili olma (Agamemnon'un Klytimmnestra tarafından öldürülmesi) ile anne katili olma (Klytimmnestra'nın Orestes tarafından öldürülmesi) olaylarının gerçekte öç alma arzusuna dayalı olmaları anlamında birbiriyle ilintili olduğunun ileri sürüldüğü *Eumenides*'teki tartışmaya odaklanır. Apollon'un "çocuğun annesi dediğiniz kadın anne değil, yalnızca spermin dadısıdır... yaşamın kaynağı *erkek*'tir" biçimindeki hükmüne Cixous, ana katlinin öneminin gözardı edilmesinin bir kez daha yinelendiği bir açıklama olması ve bu açıklamanın ataerkil toplumsal ilişkilerin gelişimine verilen ruhsatı simgelemesi nedeniyle dikkat çeker. Cixous annesinin ölümünü arzulayan sesin Elektra'nın sesi olduğunu belirtir. Elektra fallusçuların önderidir.

Cixous kadını fallusun üstün konumuna mahkûm etmelerinden ötürü gerek Freudcu gerekse Lacancı cinsel ayrım örnekçelerini reddeder. Bunların yerine, yalnızca cinsel ayrımın yadsınması olarak değil, aynı zamanda çokseslilliğin, erilliğin ve dişilliğin birey öznedeki eşanlı bulunuşu olanağından, bireyin içindeki dişilliğin canlı bir farkedilişi anlamında kullandığı çiftcinsiyet olanağından sözeder.

Yazı ve Beden

Cixous için yazı, sıradüzensel olarak düzenlenmemiş bu tür bir çift-cinsiyet araştırması için ayrıcalıklı bir uzamdır. Yazının alternatif ekonomilerin beşiği olabileceğine inanan Cixous'a göre, yazı dizgeyi yeniden üretmek zorunda değildir. Bu düşünce Kleist, Shakespeare, Poe, Genet ve başkaları tarafından yazılan

bir dizi metnin "sıkı" bir biçimde okunması bağlamında geliştirilir. Cixous bu noktada, söz konusu metinlerin sınır tanımaz bir biçimde değişmez birtakım kategorilerin altını oyduklarını düşündüğünden ötürü bu metinlere yakınlık duyar.

O nedenle Cixous çift-cinsiyeti dillendirecek, kadının çıkarlarına işlerlik kazandıracak bir yazı biçiminin üretilmesine odaklanır.[3] Cixous'a göre kadınların bedenleriyle yaşadıkları ilişkiler kültürel olarak belirlenmiştir. Kültürün kadınlar için ayrı erkekler için ayrı düzenlendiğine, kültürel olanı yeniden biçimlendiren yazma ediminin kadın için özel bir önemi olduğuna inanır.

Cixous ardından "armağan" kavramıyla bağlantılı alternatif bir dişillik ekonomisini kuramlaştırma işine soyunur. Bu bağlamda "verme"ye ilişkin iki olanaklı tutum tanımlar: Değiştokuş düzenekleri doğrultusunda kavranan ve "eril" diye tanımlanan ilki, yalnızca dolaysız bir geri dönüşün kesinliği içinde verecektir. Cixous, ikinci olarak Georges Bataille'dan aldığı alternatif ya da dişil bir verme ekonomisi öne sürer. Bataille üretim ile tüketim arasmdaki klasik ekonomik dengeye indirgenemeyen bu türden kültür görünümleriyle oldukça ilgilidir. Bu görünümler sanatı, oyunları, gösterileri, savaşı ve sapkın cinselliği içerir. Bataille'a göre bu tür etkinlikler insan varoluşunun mekanik yollarla dizgeleştirilme çabasının boşunalığını gösterir. Bataille, yinelemekten hiç bıkıp usanmadığı, hiçbir geri dönüşe konu olmaksızın enerji (bolluk) dağıtan güneş ışınları örneğini kullanır. Güneş daima almadan verir.

Bu izleği ele alırken Cixous şöyle yazar:

> Herhangi bir kimse başkasının harcaması hakkında konuşabilir mi? Gerçekten de "beleş" armağan diye bir şey yoktur. Asla bir şeyi karşılığında hiçbir şey beklemeden vermezsiniz. Ama armağanın nasıl ve neden verildiğine ilişkin ayrımlar, asıl döngüyü başlatan vermeyi olumlayan jestlerin değerlerinde yatar. Bu tür bir yarar tipinde verici verdiği armağandan medet ve

[3] Bu tasarının bildik en iyi ifadesi için bkz. Marks, E. ve Courtivron de, I. (1980) "Medusa'nın Kahkahası", *New French Feminisms* içinde, Brighton: Harvester Press.

yarar umar.[4]

Vermeye ilişkin bu bambaşka ilişki Cixous'un aradığı alternatifin, dişil bir yazı pratiğinin ayırt edici bir özelliğidir. Böylesi bir yazı durağan kimliğin değişmez kategorilerinin güvenilirliğini reddetmek, dahası çoksesli ve değişik özneler yaratmaktan korkmamak anlamına gelir.

Cixous dişil yazının tanımlanamayacağını ileri sürer. Bununla birlikte söz konusu yazıya temel bir özellik yüklemekten de geri kalmaz: Sese olan yakınlığı. Konuşma şarkıya dolayısıyla bilinçdışına yakınlığından ötürü üstün bir konumda görülür. Cixous felsefi ve yazınsal söylemin çizgisel mantığını aşan müziğin birleştirici (çağrıştırıcı) mantığını incelemek ister. Ona göre konuşma kadın için güçlü bir kural bozucu (sınırları zorlayıcı) edimken, yazma ise dönüşüm (başkalaşım) için ayrıcalıklı bir uzamdır.

Cixous yazının bedene bağlı olarak üretilip anlaşıldığına; genellikle zihni bedenden ayırdığımıza inanır. Pek çoğumuz zihinsel bir denetim yanılsamasıyla yaşıyoruz; ama burada bedenin silinmesi, sansürlenmesi ve isteri nöbetine sokulması pahasına bedenin denetim altına alınması söz konusudur. Dil ile beden arasındaki bu ilişkiye duyduğu yakın ilgi Cixous'un bilinçdışma yönelmesine yol açar. Metinlerinde çoğunlukla hem söyleni hem de düşü, geçmiş ile bastırılanı keşfetmek, öznel özerklik ile bilinç denetimi yanılsamalarını alaşağı etmek amacıyla kullanır. Belki de burada Cixous'un, Nietzsche üstüne yaptığı çalışmaların sonucunda ortaya çıkan yaratma mevzisinin, öznellik çeşitliliği ile insan kültürünün bedensel kökleri gibi düşünceler doğrultusunda, "ussal" ve "bilinebilir" kategorilerin ötesine yöneldiğini de eklemek gerekir.[5]

Yazıya siyasal bir strateji olarak yoğunlaşmanın Cixous için özyaşamöyküsel bir değeri bulunmaktadır. Nitekim hem bir kadın hem de bir Yahudi olarak yitirmeyi de, dışlanmayı da

---

[4] Cixous ve Clèment, a.g.y., s. 87.

[5] Shiach, M. (1991) *Hélène Cixous: A Politics of Writing*, Londra: Routledge, s. 81.

yetesiye yaşamıştır Cixous. Psikanaliz kuramı temelinde kadına uygulanan baskıyı ele alan devrimci kuramlar geliştirmeye çabalayan *Psychoanalyse et Politique* (*Psych et Po*) topluluğu ile adamakıllı özdeşleştirmiştir kendisini. Ataerkil baskının bilinçdışı yapılarıyla mücadele etmeyi isteyen topluluk üyeleri, tahakküm düzenini rahatsız etmek için "köstebekler" gibi çalışmışlardır. Topluluk kendilerini "feminist" olarak tanımlayan topluluklara karşı saldırgandır, çünkü onları yalnızca eril iktidar yapılarına girmeyi başarmak ve onları yeniden üretmek için uğraş veren reformcu topluluklar olarak görmektedir.

Cixous'un yazarlar üstüne yorumları, daima dilin iktidarını kuramsallaştırma, alışılagelenden kaçınma ve ikili karşıtlıklara dayalı sıradüzenlerin ötesine geçme yönünde duyduğu arzuyla bağlantılıdır. James Joyce, E.T.A. Hoffmann, Heinrich von Kleist, Edgar Allan Poe, Sigmund Freud gibi yazarlar üstüne yaptığı çalışmalardan kendi yazma edimi açısından canalıcı değerde olan öznellik, metinsellik ve cinsel ayrım konularına, bu konular arasındaki bağlantılara ilişkin bir anlayış geliştirir.

Cixous'un başlıca ilgilerinden birini, birörnek ve durağan bireysel öznellik tasarımını altüst etmeye, benliğin sınırlarını aşındırmaya yönelik yazma biçimleri oluşturur. Pek çok eleştirisi bu yüzden Poe ile ilgilidir çünkü onun yazıları modernliğe ilişkin birçok konuya dokunması bir yana çeşitli öznellik yapılarını da incelemektedir. Cixous, Poe'nun yazısının, kendi aşırılığı ve sapkınlığı içinde, varolan öznellik, arzu ve cinsel ayrım biçimlerine karşı bir meydan okumayı temsil ettiğine inanır. Poe'nun yazılarına hayranlık duyar çünkü ona göre söz konusu yazılar öznel özerklik ile birörnek, türdeş kimlik yanılsamasını yerinden etmektedir. Poe'nun yazılarının gücü, Cixous'un değerlendirmesine göre, sevgi/ölüm ya da bilinç/bilinçdışı gibi katı kategorilerin ötesine yönelmesinden ileri gelir.

Bu noktada, kuramsal çalışmalarının dışında Cixous'un etkileyici bulduğum bir diğer özelliği de çok sayıda kurmaca [*fictional*] metin üretmiş olmasıdır.[6] Bu kurmacalar romancılığın

[6] İngilizcedeki çeviriler için bkz. a.g.y., s.149.

sınırlarını bir hayli genişletmiştir: Söz konusu kurmacalarda karakter belirsizdir, anlatının görüş açısı durağan değildir; dilin görünürdeki şeffaflığına meydan okunmuş, çizgisel zaman anlayışı alaşağı edilmiştir. Bu metinlerde Cixous kuramsal ve eleştirel çalışmalarında ağırlık verdiği pek çok konuyu işler: öznellik, dilin bedensel kökleri, dişillik, Başkası ile kurulan ilişkiler, toplumsal ve öznel dönüşüm olanakları.

Kadınlar için dişil yazının siyasal önemini belli bir yere oturttuktan sonra, kendisine böylesi bir yazıyı uygulayan bir kadın bulmuştur. Gerçekten de dikkate değer bir önem taşır bu. Başkası'nın (Öteki'nin) yokedilmesine dayalı ikici [*dualist*] düşüncenin ve öznelliğin sınırlamalarını ve tehlikelerini kuramsallaştırmasının hemen ardından, Cixous *aynı konuları* kurmaca yoluyla işleyen bir başka kadın yazar keşfetmiştir: Clarice Lispector.

Bunu tam olarak anlamak için, Cixous'un dişil yazıya yönelik yaptığı kuramsallaştırmayı bütünüyle Joyce, Kleist ya da Hoffmann gibi dini esasları da gözeterek yazan erkek yazarların metinleri doğrultusunda gerçekleştirdiğini anımsamak gerekir. Cixous'un kuramsal sözdağarı da büyük ölçüde Lacan ve Derrida gibi erkek kuramcılardan alınmıştır. Derken aniden, kendisinin pek çok felsefi ve biçemsel kaygısını paylaşan, Fransa'da yeterince tanınmayan Yahudi bir kadın yazarla karşılaşmıştır.[7]

Cixous, Brezilyalı kısa öykü yazarı ve romancı Lispector'da kendi düşüncelerini destekleyen öznellik ile yazı arasındaki ilişkilerin sıkı bir sorgulanışını buldu. Lispector, Cixous'un duyurduğu birçok düşünceyi somutlaştırır. Cixous da Lispector'un öznelliği sorgulayışını; başkalık düşüncesine yönelik alternatif ilişkiler saptaması, biçemseli asgariye indirmesi, üstüne gittiği ahlaksal konulardaki cüretkârlığı ile anlatılabilecek genel tutumunu büyük bir beğeniyle karşılar. O nedenle bu yazarlar

---

[7] Lispector'un yazılarının siyasal değişkeleri Cixous'un *Vivre l'orange/ To live the Orange* [Portakalı Yaşamak] adlı romanında araştırılır: iki dilde birden yazılmış bir metin, Paris: des femmes, 1979.

pek çok bakımdan birbirlerini andırırlar; her ikisi de bedensele ilişkin bir alternatif ekonomik temsil olanağı, sıradüzenleri devirme ve öznellik çeşitliliğinin tanınması doğrultusunda uğraş verirler. Tıpkı Lispector gibi, Cixous da Heideggerci "Varlığın çeşitli biçimlerde zamansal olarak deneyimlenmesi" düşüncesi eşliğinde toplumsal kimliğin sınırlayıcı maskelerini düşürmek ister.

Yazı ve Tiyatro

Cixous'un son yazılarının birçoğu tiyatro için yazılmıştır. Tiyatro öznellik çözümlemelerini geliştirebileceği, anlamın bedensel köklerini araştırabileceği bir uzam sağlamıştır kendisine. Böylelikle düşünce ve usun başat biçimleri olarak gördüğü her ne varsa onlara meydan okuyabilmekte, tarihsel açıklamaya ilişkin yeni yapılar ortaya koyabilmektedir. Cixous tiyatroyu, şiirin hâlâ kamusal ve kuttörensel biçimler içerisinde yaşamını sürdürebildiği bir uzam olarak duyumsamaktadır.

Cixous kendi içlerinde değişim olanağı taşıyan bunalım anları dramasına, kişisel ya da tarihsel dönüm noktalarına büyük bir önem atfetmektedir. Tiyatroda (romanın tersine) zaman tekrar tekrar gösterime sunulmaz, sonda yer alan başta okunamaz; izleyici bedensel bir zaman deneyimi içine hapsedilir. Cixous büyük ölçüde ölümlülüğümüzle yüzleşmemize yol açan Varlığın zamansal görünümlerinin, dolayısıyla da seçim zorunluluğunun farkedildiği yollar üstüne vurguda bulunan Heidegger düşüncesinin kesinkes ayırdındadır.

Bunu özlü bir biçimde söylersek, Cixous tiyatroyu, içinde çağdaş yaşama egemen olan öznellik ve temsil etme biçimlerine yönelttiği eleştiriyi geliştirdiği bir uzam olarak kullanır. Tiyatronun, geçmişte kadını sürekli olarak nesneleştirdiğine inanır. Elektra, Ophelia ve Cordelia'nın akıbetlerine ilişkin olarak, erkek kahramanlığının yansıları olarak iş gören kadın karakterlerin olduğu yerde tiyatronun bir ayna düşlemi işlevi gördüğünü ileri sürer. Böylesi bir tiyatroda kadınlar sessiz bırakılmış, bastırılmış, bedenleri yok sayılmış ve ardından da teşhir seviyesine yükseltilmişlerdir.

Daha önce de söylediğim gibi, Cixous sıradüzenli karşıtlıklara bel bağlamak yerine çeşitli ayrım olanaklarının önünü açan

düşünce biçimlerine büyük bir ilgi duyar. Bu türden düşünce biçimleri ayrım kavramına dayalı ayrımlama [*differing*] ve erteleme [*deferring*] süreci aracılığıyla Jacques Derrida tarafından kuramsallaştırılmıştır.[8] Söz konusu felsefe kavramları, asla bütünüyle sona erdirilemeyecek olan anlamın üretilme süreci lehinde, kategorik karşıtlıklardan birer kaçınma çabası olmaları nedeniyle oldukça önemlidirler.

Cixous'un ilk piyesleri temelde kadının ataerkil kültürle ilişkisi üstüne odaklanır. Özellikle yakın zamanlarda yazdığı, tarihsel değişim ile siyasal yapıları ele alan *Portrait of Dora* ve *Le Nom d'Oedipus* adlı iki piyesini düşünüyorum. Her iki piyes de Asya ülkelerinde geçmektedir. *The Terrible but Unfinished Story of Norodnom Sihanouk* [Norodnom Sihanouk'un Korkunç Ama Bitmemiş Öyküsü] 1955'ten 1979 Vietnam istilasına kadar geçen sürede Kamboçya tarihiyle ilgilenir. Bu piyeste Cixous'un cinsel siyasetten ulusal mücadelelere kaymış olması pek çok okurunun canını sıkmıştır. Ne var ki bu yapıtla birlikte Cixous'un, etnik ve ulusal mücadelelerin artan önemine ilişkin sezgisel bir kavrayışa vardığı da söylenebilir.

L'Indiade'de Cixous, 1937 ile 1948 yılları arasında Hindistan'da yaşananları; İngiliz egemenliğine karşı verilen özgürlük savaşının en yüksek düzeyine ulaştığı, Hindistan'ın Pakistan ve Hindistan olarak ikiye bölündüğü ve Gandhi'ye düzenlenen suikastın yaşandığı bir tarih dönemini oyunlaştırmıştır. Oyunlaştırdığı, gerçekte siyasetçilerin siyasetlerinin arkasında yatan birbirinden tümüyle ayrı ulusal kimlik kavrayışlarıdır. Hindistan'ın bölünmesi olgusu, kişisel ve toplumsal ilişkiler bağlamında yeralan ayrı ayrı kavrayışlar arasındaki mücadeleye ilişkin bir eğretilemedir.

Cixous direniş kavramına gitgide daha çok önem verir; türdeşleştirilmeye ve zorla baskı altına alınmaya karşı savunmasız insanları ve kültürleri koruyup kollama ihtiyacına duyduğu ya-

---

[8] Derrida, J. (1982) "Différance", *Margins of Philosophy* içinde, Brighton: Harvester Press. Ayrıca bkz. Heath, S. (1982) "Différance", *Screen*, 19, 3, s. 51-112.

kın ilgiyi gözler önüne serer. Ayrımı koruyan, ona saygı duyan birbirinden ayrı "başkalık" biçimleri arasında bir yakınlaşma olanağı olduğuna ama buna karşı epeyce önemli bir direniş potansiyeli de bulunduğuna inanır. Cixous, tiyatronun Başkası'na açılma ya da açık olma kapasitesini içermesi bakımından siyasal ve ahlaksal bir rolü olduğunu belirtir.

Tiyatro için yazmak Cixous'un tasarısını hem genişletmiş hem de dönüştürmüştür. Bu durum, başkalığa ilişkin farklı ilişkileri araştırmasına, dilin bedensel boyutlarına ilişkin kuramsallaştırmasını geliştirmesine, alternatif toplumsal ve öznel ekonomilerin varolduğunu önermesine, kuramsal çalışmasını tarihsel değişim düzeneklerine bağlamasına olanak tanımıştır.

Bu gelişmeler Cixous'un 1970'lerdeki çalışmalarında oldukça önemli yer tutan dişil öznelliği ile bu öznelliğin kadın bedeniyle ilişkileri üstüne duyduğu yoğun ilgiden uzaklaşmasına yol açmıştır. Bunun yerine kendisini şimdilerde, çok daha geniş bir siyasal ve ahlaksal hareketin bir parçası diye gördüğü kadm mücadelesini anlamaya adamıştır: dişil bir ekonominin öznel ve kolektif boyutlarını düşünmek, türdeşleşmeye karşı kültürel çeşitliliği korumak, çeşitli toplumsal baskı biçimlerine direnmek.

Luce Irigaray

Giriş

Feminist bir felsefeci olan Luce Irigaray felsefeyi ve felsefenin varsayımlarını incelerken psikanalizi kullanır. Hem Alman felsefesine birçok göndermede bulunması nedeniyle, hem de çalışmalarında üstünde tekrar tekrar durduğu ya da sürekli yeniden tanımladığı terimlerinin büyük bir çoğunluğunun Lacan ve Derrida kaynaklı olması nedeniyle metinlerinin okunması bir hayli güçtür. Irigaray'ın çalışmalarını serimlerken seçici davranarak, özellikle felsefedeki ataerkillik eleştirisi üzerinde durup, psikanalize getirdiği eleştiri yanında kadının kendine özgü bir dile gereksinim duyduğu yönündeki savı üzerine yoğunlaşacağım.

Irigaray'ın temel amaçlarından biri ataerkilliğin temellerini,

özellikle de felsefede tuttuğu yeri araştırmaktır.[9] İkincileyin, Irigaray dişil kimliği tanımlamak ister. Ancak bunu yaparken karşılaştığı sorunlardan ilki şudur: Ataerkil bir çerçeveden kaçmaya çalışan bir kimse, bir kez daha bu çerçevenin içerisinde hapsolmaksızm dişil özgüllüğü nasıl tanımlayabilir?

Irigaray'm şeylerin düzenini tersine çevirmeye zamanı yoktur, bu nedenle yalnızca erkek ile kadın arasındaki iktidar dengesini tersine çevirmeye çalışmakla yetinir. Esas ilgilendiği şey, kadına özgü toplumsal bir biçimin geliştirilmesine önayak olmak, böylesi bir düşünceyi yüreklendirmektir. *Entrefemmes*'in (kadınlar arasındaki toplumsallığın) dişil kimliği ile dişil öznelliğinin yaratılması için zorunlu bir koşul olduğuna inanır.

Bu bakımdan kadını "erkekleştirecek" halihazırda geçerli olan dizgenin terimlerini kabul etmek her zaman için büyük bir tehlikedir. Eşitliğin anlamı her neyse bunun anlamı erkek gibi olmak olmamalıdır. Eşit ücretler ve eşit haklar için savaşmak, ona göre, toplumsal ve kültürel düzenin temeline meydan okumak gibi çok daha önemli bir mücadelenin yanında ancak ikincil bir konumdadır.

Us ve Ussallık Üstüne

Batı feminizmi bütün biçimleriyle Aydınlanma'nın ve taşıdığı çelişkilerin mirasçısıdır. Irigaray'a göre Aydınlanma'nın değerlerinin kadınlara uygulanamayacağı açıktır. Üstelik, söz konusu dönemde usa duyulan sarsılmaz inanç nedeniyle, insan zihnindeki ussal olmayan öğelerin hor görüldüğü, bu usun iktidar istencinin ussal adına usdışını denetim altına alma, güdümleme ve alaşağı etme amaçları güttüğü gözlenir. Irigaray Aydınlanma'nın usunu tam anlamıyla eril bir us olarak görür. Irigaray için Batı kültürü tekcinsiyetli [*monosexual*] bir kültürdür; kadının değergesi "erkekten daha düşük", erkeğe göre daha aşağıda ve ondan hep eksiktir. Irigaray bu kültürde yansız ya da evren-

[9] Irigaray, L. (1985) *Speculum of the Other Woman*, Ithaca: Cornell University Press; (1985) *The Sex Which is not One*, Ithaca: Cornell University Press.

sel hiçbir şey olmadığını belirtir. Yansız olarak alman herşey, örneğin felsefe ve bilim, gerçekte cinsiyet bağımlıdır: Düşünülebilecek her şey erkek öznesinin söylemidir.

Irigaray'ın ussallığa getirdiği eleştiri dişilin usdışılığı için verilen bir reçete değildir. Nitekim ussallığın eril olduğunu ileri sürerken Irigaray, bunun belli bir yapısı bulunduğunu bildirir. Ona göre Batı ussallığı özdeşlik ilkesi ile karakterize olur: çelişmezlik ilkesi (A, A'dır; A, B değildir) yoluyla belirsizlik/ikirciklilik en aza indirgenir. Herşeyin ya bir şey ya da başka bir şey olması gerektiğini öne süren; doğa/us, özne/nesne gibi karşıtlıklarda dile gelen bir ikiliciliktir [*binarism*] bu.

Şimdiye dek birçok yazar eril-dişil simgeciliğini ussallığı eril, usdışılığı ise dişil olarak tanımlamak için kullanmıştır. Ne var ki burada kadının ussal olmadığını düşünmek, onu kültürün bilinçdışı olarak değerlendirmek tehlikeli olmaz mı? Burada önemli olan, ussallığın eril olarak Irigaray tarafından sırf dişilliğe karşıtlık olsun diye kategorileştirilmediğini, aynı zamanda dişili/usdışını bastıran ya da dağıtan erile karşı dişili bilgilendirmek ve birleştirmek amacı güden çok daha uygun bir kavramsallaştırma önerisi sunmak için bunun yapıldığını görmektir.[10]

Irigaray ayrıca Marxçı kategorilerin de bir eleştirisini sunar; üretim ve ekonomik ilişkilere yapılan vurgunun simgesel ilişkiler alanını gözden sakladığına inanır. Kadının günümüzde içinde bulunduğu durum ve değergenin, yalnızca ekonomik terimlerle değil aynı zamanda simgesel terimlerle de yorumlanması gerektiğini ileri sürer. Kadının değergesini temelden değiştirmenin tek yolu ancak güçlü bir dişil simgesellik yaratmakla olanaklıdır.

Psikanaliz Üstüne

Irigaray'ın psikanalizle ilişkisi oldukça karmaşıktır; minnettarlık ile eleştirel bir uzaklık arasında gidip gelmeyle nitelenebilir bu ilişki. Çözümlemesinin sağlamlığı, hem Freud'un hem de

---

[10] Bu bölümcede M. Whitford'a çok şey borçluyum, (1991) *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londra: Routledge, s. 73.

Lacan'ın kuramlarını, kuramsal önyargılarının psikanalitik açıklamasını vermek amacıyla yine onlara karşı kullanmasından ileri gelmektedir. Irigaray'ın psikanaliz eleştirisi aşağıdaki biçimde özetlenebilir:

1. Diğer disiplinler gibi psikanaliz de tarihsel açıdan belirlenir. Psikanalizin kadına karşı tutumunun da tarihsel açıdan belirlendiği anlamına gelir bu. Psikanaliz bunu farketmediği sürece fallusmerkezci önyargısı evrensel bir değer içerisinde yükseldikçe yükselir.
2. Psikanalizi belirleyen toplumsal düzen, kabul görmemiş ama anonimleşmiş annelik olgusunda yatar.
3. Psikanalitik kuram kabul görmeyen, yetesiye yorumlanmamış düşlemlerce yönetilir. Başkalarının düşlemlerinin çözümlenmesine belli bir taban sağlar, ama bu sırada kendi söylemi başat kültürel düşlemleri ebedileştirdikçe ebedileştirir.[11]

Eleştirisine karşın, Irigaray psikanalizin güçlü bir potansiyel taşıdığından emindir. Bir araç olarak dil sayesinde, gerçek ve derin değişim psikanaliz uygulanan hastanın yaşamında yer alabilir. Gelgelelim psikanalizi kadınların bakış açısından yeniden düşünmek zorunludur.

Irigaray'm yapmaya başladığı tam da budur. Çalışmaları, Batı kültürünün kırılgan ussallığına neyin temel sağladığını araştıran, bastırılmış kültürü ya da kültürün bilinçdışını arayan, Batı kültürüne uygulanan bir tür psikanaliz olarak görülebilir. Irigaray'm yöntemi felsefi söylemi boydan boya kaplayan düşlemleri aramaktır. Irigaray erkeğin kendi ego'sunu dünyaya yansıttığını, böylelikle de Dünya'nın her nereye bakarsa baksın erkeğin kendi yansımasını görmesini olanaklı kılan bir ayna haline geldiğini ileri sürer.

Irigaray'ın ikinci aşamada yaptığı anneyi aramaktır. Anne erkeğin imgesel sürecine destek verir ama bu süreçte kendisi asla temsil edilmez. Temsil edilmesi annenin katliyle eşdeğerdir. Irigaray'm stratejisi ana katli gibi orijinal ("doğuştan") bir suçu gizleyen dirençler ile savunmaları araştırmaktır. Bu iki

---

[11] Bkz. Irigaray, L. (1991) "The Poverty of Psychoanalysis", *The Irigaray Reader* içinde, (der.), M. Whitford, Oxford: Basil Blackwell.

ilke, yani ayna ilişkisini araştırmak ile üstü örtülen anneyi açığa çıkarmak, felsefecilere ilişkin yaptığı bütün bir çözümlemenin temelini oluşturur. Irigaray bu anlamda ataerkil bilinçdışının belirtilerinin söylemlerde sürekli yinelendiği çeşitli düşlemleri aramaktadır. Kısacası Batı kültürü erkeğin erkekle konuştuğu tekmantıklı [*monologic*] ve tekcinsiyetli bir kültürdür. Irigaray'ın yapmak istediği kadının öznelliğinin koşullarını belirlemektir. Kadın erkeğin "Ben" söylemi yerine, kendi "Ben" söylemini kendince nasıl kurabilir?

Şimdi Batı imgeseli içerisinde kadının nasıl bir işlevi olduğu sorusuna dönelim ("imgesel" deyimi ile bilinçdışı düşlemi anlıyorum). İrigaray Batı'nın felsefi ve psikanalitik söyleminin, istediği kadar bu söylemde cinsel ayrımlar bulunmadığı söylensin, aslında erkek adında tek bir cinsin egemenliğinde olduğunu göstermeyi amaçlar (başka bir deyişle, kadın eksik erkektir). Irigaray erkek düşünürlerin önermelere dayalı dilegetirişlerinin temelini oluşturan düşlemlere bakmamız gerektiğini yazar. Çalışmalarında Freudcu ve Lacancı dizgelerin altında yatan bilinçdışı düşlemleri çözümleyen Irigaray, Freudcu cinsellik örnekçesinin bütünüyle eril olduğunu ileri sürer. Freud'un düşleminde kadınların doğumdaki rolü gözardı edilir. Onun senaryosunda kadınlar karşımıza eksik erkekler olarak çıkar. Yinelersek: Batı kültürü özdeşlik, mantık ve ussallık tasarımları açısından simgesel olarak tam anlamıyla erildir; kadınsa ya bu kültürün dışarısında kalmış bir boşluk ya da simgeleştirilemeyen bir kalıntıdır. Dişil kendisini bu kültürde daima bir eksiklik, bir öykünme ya da bir yoksunluk diye tanımlar.

Öyleyse kadının altından kalkılamaz sorunlarla karşılaşması hiç de sürpriz değildir. Bu sorunlar kadının "doğası"nın değişmez özelliklerinden kaynaklanmayıp, kadının simgesel düzen karşısındaki konumunun bir sonucudur. Nefret, kıskançlık ya da rekabet kadınlar arasında oldukça yaygındır, çünkü kadın bunların üstesinden gelebileceği bir simgesellik bulamaz kendisine.

Irigaray simgeselleşmemiş anne-kız ilişkisine bir hayli önem verir. Bununla kastettiği, söz konusu ilişkinin dilsel, toplumsal

ve kültürel temelde bir temsilinin ortalıkta bulunmaması olgusudur. Bu noktada kuşkusuz anne-oğul ilişkisi bağlamındaki örnekleri rahatlıkla düşünebiliriz, ancak kültürel bakımdan çepeçevre kuşatılmış bir anne-kız ilişkisinin ilk örneklerini bulmak için Yunan söylenbilgisine dönmemiz gerekir.[12] Kısacası anne-kız ilişkisi atlanmış bir ilişkidir.

Kadının kendisine yüklenen annelik işlevinden apayrı bir kimlik taşımaması nedeniyle, simgeselleştirilmemiş bir anne-kız ilişkisi kadınların simgesel düzende annelik işlevinden apayrı bir kimlik taşımalarını olanaksızlaştırmasa da oldukça zorlaştırmaktadır. Irigaray, kadınların annelerinden ayrılmakta çektikleri güçlük üzerinde duran klinik görüşü kabul eder. Söz konusu görüşe göre kadınlar ben ile başkası arasındaki ayrımın açık olmadığı, içlerinde kimliklerini yitirecekleri ilişkilere girmeye bir hayli eğilimlidirler. Irigaray bu psikanalitik tamyı kadının simgesel düzendeki konumunun bir belirtisi ya da bir sonucu olarak tasvir eder. Toplumu ve kültürü kabul etmedikleri takdirde kadınlar bir terkedilmişlik, bir yüzüstü bırakılmışlık durumu yaşarlar.

Klasik Söylenleri Yeniden Yorumlamak

Irigaray'a göre kadınları felsefeden ve *polis*'ten (kentdevlet'ten) dışlayan hareket aslında bir ve aynı harekettir. Batı düşüncesindeki kadının değergesi ile Batı toplumundaki kadınların değergesi arasında yakın bir bağlantı vardır. Irigaray pek çok klasik söyleni yorumlamıştır. Cixous gibi o da söylenbilgisinde önü sonu ataerkil düzenin inşasıyla son bulan annelik ve babalık soykütükleri arasında gerçekleşen bir mücadele olduğuna inanır.

Irigaray'ın *Speculum**... adlı kitabının son bölümünü Platon'

---

[12] Bkz. Whitford, (1989) "Rereading Irigaray", *Between Feminism and Psychoanalysis* içinde, (der.), Brennan, T., Londra: Routledge, s.108. Bu kitapta ayrıca Luce Irigaray tarafından yazılmış "The Gesture in Psychoanalysis" adlı makalede bulunmaktadır.

*Bedenin iç kesimlerini muayene etmek için, bir deliği genişletmek ya da açık tutmak amacıyla kullanılan özel bir aynanın adı. (y.h.n.)

un *Devlet*'indeki mağara söyleninin çarpıcı bir okuması oluşturur.[13] Irigaray'ın yeniden yorumunda, imgesel anne ve imgesel babanın rolleri sırasıyla mağaraya (dölyatağına) ve İdea'ya atfedilir. Işığa doğru ilerledikçe gölgelerden uzaklaşan mağaradaki mahkûm aynı zamanda anneden de uzaklaşır. Doğruluğun Anneyi arkada (mağarada) bırakmak anlamına geldiğini ileri süren Irigaray, Platon'un ideal devletinin, göründüğünden farklı olarak, siyasal ve toplumsal eşitliğe dayanmadığını, kadının rolünün bu devlette yeniden üretim ile sınırlı kaldığını açık açık tanıtlar. Bu devlet tekcinsiyetli, kadınlarının tamamıysa "erkek"tir -kadınlar ancak erkeklere benzedikleri, onların özgüllüklerini teslim ettikleri ölçüde yurttaşlık görevlerinde işbaşına gelebilirler.

Tıpkı Cixous gibi Irigaray da Yunan söylenbilgisinin büyüsü altındadır. Irigaray Zeus'un kızı Athena'yla ilgili söylen üstüne de yazmıştır. Apollon, Athena'nın önerisine dayanarak, kadınlar korosuna karşı, Orestes'in ataerkil düzenin emriyle annesini katletmesinin haklı çıkarılabileceğini savunur. Irigaray'ın söylen açıklamasına göre, ataerkillik, anakatlinin altında yatan bütün nedenleri bir kadına yükleyerek kendi izlerini örtbas etmektedir. Babasının kızı Athena, ataerkil düzen için bir suç gerekçesi ya da savunma kanıtıdır.

Athena Medusa'nın kafasını kendi himayesine almış, Medusa'ya bakan her erkek taşa dönüşmüştür. Freud bunu Athena'nın cinsel açıdan kendisine ulaşılamaz bir konuma gelmesi biçiminde yorumlar. Taşa dönüşmek iğdiş edilmek ile eşdeğerdir. İğdiş edilmenin doğrudan doğruya ölümle bağlantılı olması, erkeğin korkularından sıyrılmasına, bunları "kadın"a yansıtmasına yol açar.

Irigaray'ı derinden etkileyen bir diğer söylen Antigone'ninkidir. Bu söylen annelik soykütüğünden babalık soykütüğüne

---

[13] *Speculum of the Other Woman* başlıca üç bölüme ayrılır: İlk bölüm Freud'un dişillik kuramının keskin bir eleştirisini sunar; ikinci bölüm Platon'dan Hegel'e dek Batılı filozofların okumalarını içerir; üçüncü bölüm Platon'un mağara benzetmesinin geniş bir çözümlemesinden oluşur.

geçiş anını simgeler. Aynı annenin çocukları Antigone ile erkek kardeşi, *polis*'in iddialarından çok daha önce Antigone'nin öne sürdüğü kan bağıyla birbirlerine bağlıdırlar. Canlı canlı mezara gömülen Antigone ataerkil düzende yer alan, sesini duyurmayı bir türlü beceremeyen kadın imgesidir, ama aynı zamanda suç üreten bir düşlemdir.

Irigaray kendi eylemlerinde, kız kardeşini bir "yaşam aynası" olarak kullanan, onu kendi gömülüş töreninin bekçisi olarak gören erkek kardeşin eyleminin iki taraflı olmadığına dikkat çeker -Antigone'nin eylemini fark edecek hiç kimse yoktur. *Polis*'in yasası kız kardeşin kendisini bastırmasında temellenir; ailevi ilişkilere göre davranmak zorunda olan kız kardeşin bu anlamda bütün özgürlüğü ölüyü gömmekle sınırlıdır. Kız kardeş erkek kardeşi gibi evrensel olarak eylemde bulunamaz; bu yüzden ailenin sınırlı ahlaksal gökyuvarını [*sphere*] imler.

Irigaray'a göre *polis*, Platon'un ideal devletinden Hegel'in evrensel gökyuvarına kadar, dışlama edimi üstüne kurulmuştur. Bir kenara atılan hep *doğa*'dır. *Toplumsal*, erkeğin ölüm ve ölümlülük korkularına karşı oluşturulur. Bu süreçte doğumun dolayısıyla geçiciliğin ve ölümün canlı bir anımsatıcısı olan, kendisine "doğa'nın göstergesi" gözüyle bakılan yalnızca kadındır.[14]

Bir Dil Evi

Irigaray kadınların kendilerine özgü bir dil oluşturmak zorunda olduklarını ileri sürer. Erkekler sürekli olarak hemen her yerde kendi evlerini ararlar, bulunca da vakit kaybetmeksizin kurarlar: yeraltı odaları, barakalar, kadınlar, kasabalar, kuramlar, kavramlar ve dil. Kadınlar da bir dil evine gereksinim duyarlar; kendilerini esaret altında tutacak görünmez bir hapishane yerine, kendilerini göz altında hissetmeyecekleri oturmaya elverişli bir evdir gereksinimini duydukları şey. Irigaray'm dile ilişkin yaptığı çözümleme ileride gereksinim duyulacak ucu bucağı olmayan kültürel dönüşümlere işaret eder. Bu ne-

[14] Irigaray'ın kimi yıpratıcı eleştirileri için bkz. Moi, T. (1985) *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londra: Methuen, s. 146-148.

denle kadın *gibi* konuşmak ile kadın *olarak* konuşmak arasında keskin bir ayrım yapar, çünkü bunlardan ikincisi yalnızca psikolojik bir konumlanmayı değil, aynı zamanda toplumsal bir konumlanmayı da imler.

Genellikle erkek gibi konuşup yazmanın, yetenekli olmanın, anlamı denetimde tutmanın, doğruluk, nesnellik ve bilgi iddiasında bulunmanın göstergesi olduğu söylenir; oysa kadın gibi konuşmak yeteneğin olumsuzlanmasına, anlamın anlaşılmaz ya da değişken olmasına davetiye çıkarmaya, doğruluk ile bilginin denetimden çıkıp elden kaçmasına eşdeğer görülür. Başka bir deyişle, insanın belli bir savı, belli bir anlamı ve belli bir siyasal konumu olması anlamına gelen iddiacı olma, iddialarda bulunma ve "dogmatik" olma durumu, gerçekte kişinin cinsiyeti her ne olursa olsun "eril" bir duruşu benimsediği anlamına gelir.

Cixous ya da Kristeva çeşitli yazı türlerine ilişkin örnekler vermek istediklerinde, belli başlı eril yazarların "dişil" doğası taşıyan yazılarından örnek verirler: Mallarmé, Lautréamont, Joyce. Irigaray ise Nietzsche, Hegel, Levinas, Derrida gibi filozofların hepsinin de dişil kimliğiyle yakından ilgili olduklarını, söz konusu filozofların kimliklerinin dişil ya da kadınca olduğunu savunur. Erkek ile kadın özdeşliğinin her iki cins tarafından da oluşturulabileceği oldukça iyi bilinir. Ne var ki, Irigaray'ın belirttiği üzere, özdeşlik ile kimliği birbirine karıştırmamak gerekir. Yukarıdaki senaryoya göre, çoğunluk tuhaf bir konumda bırakılmış olduğumuz açıktır. Kadın gibi yazmak isteyen erkekler, yazarlar ya da filozoflar kadınların olduğundan çok daha kadın olmaktan yanadırlar!

Irigaray filozofların "dişilliği"ni, kadının kültürel uzamdan dışarı atılmasına dayalı sömürgeleştirmeye karşı girişilmiş bir çaba olarak görür. Bu yüzden Irigaray "bir özne olarak kadın" üstünde özellikle durur, özne konumuyla meşgul olmanın yalnızca dile getirmeye ilişkin bir sorun olmadığını, aynı zamanda toplumsal pratiklerde de temellenmesi gerektiğini söyler. Kadının bir özne olarak tanımlanmasının önemlice bir bölümünü, kadının kültürel ve siyasal gerçekliğin yapımında yer almak zorunda olması oluşturur.

Julia Kristeva

Giriş

Julia Kristeva Bulgaristan'dan Paris'e 1966 yılında gelmiştir. 1960'lı yılların sonuna kadar dilbilimci olarak çalışmış, psikanalist olarak çalışmaya başladığı 1974'ten itibaren öncelikle kadına ve feminizme ilişkin konular üstüne yazmıştır. 1970'li yılların sonlarından itibaren de gittikçe artan bir ölçüde psikanalitik konular yanında cinsellik ve dişillik gibi konularla da ilgilenmiştir. Ayrıntılı olarak bakılınca, çalışmalarının temel ilgisini dil, doğruluk, ahlak ve aşk konularının oluşturduğu görülür. Son zamanlarda "yabancı", dışarıdaki ve benlik içerisindeki "yabancılık" düşüncesi -kişinin kendi varlığının derinlerindeki anlamı- üstüne yazmaktadır.

Şu soruyu sorarak başlamama izin verin: Kristeva ile Irigaray'da ortak olan nedir? Herşeyden önce Kristeva ile Irigaray arasmda hem Freud'un çalışmalarına hem de Lacancı kurama karşı ortak bir ilgiyi paylaşmaları açısından bir benzerlik vardır. İkincileyin, Lacan'ın insancılık karşıtlığına, ruhsal yaşamda dilin vazgeçilmez üstünlüğüne verdiği öneme, simgesel alanda yer alan özne tarafından zorunlu olarak cinselleştirilen konum anlayışına sıcak bakarlar. Üçüncüleyin, her iki düşünür de gerek Freud'un gerekse Lacan'ın çalışmalarında bulunan gölgede kalmış bir ilişkiye yoğunlaşırlar: anne-çocuk ilişkisi (Kristeva) ile anne-kız çocuk ilişkisi (Irigaray). Dördüncüleyin, her ikisi de bastırılmasına karşın kendisini sürekli korumayı beceren Oidipus dönemi öncesi arkaik gücü evetlerler. Son olarak, her iki düşünür de libidonal dürtülerin akışkan, değişik aşamalardan geçen sapkın bir değergesi olduğunu dile getirirler.

Kuşku yok ki Lacancı psikanalizin Kristeva'nm çalışmaları için temelde kavramsal ve yöntembilgisel bir değeri vardır. Kristeva'nın ilk yazıları Lacan'ın ayna aşaması ile iğdiş edilme kompleksi düşüncelerine dayalıdır.[15] Bu iki uğrak öznenin bir

---

[15] Moi, T. (der.), (1986) *The Kristeva Reader*, Oxford: Basil Blackwell, s. 101. Kristeva'nın çalışmalarını anlayabilmek için yararlı bir yapıt. Kitapta yer alan on üç ayrı makale Kristeva'nın yazılarının başlıca üç alanını temsil etmektedir: göstergebilim, psikanaliz, siyaset.

konuşma konumu kazanabilmesinin zorunlu koşullarını sağlar. Kristeva kendi yöntemlerini ve araştırma nesnelerini geliştirmek adına Lacan'ın kavramsal aygıtını kendisine bir başlangıç noktası olarak almışsa da, onun çalışmalarına birtakım yönlerden eleştirel yaklaşmayı da elden bırakmaz.

Lacan'ın tersine Kristeva en başından beri anlamlama ile öznelliğe ilişkin birtakım tarihsel ve toplumsal görünümlerin ayırdındadır. Kristeva tek tük de olsa Lacan'ın çalışmalarında kimi somut belirlenimler bulunduğunu düşünür. Gelgelelim ona göre, bireylere ve anlamlandırılmış pratiklere ilişkin toplumsal ve tarihsel bakımdan belirlenmişlik her zaman iş başındadır.

İkincileyin, imgesel düzenin ancak ve ancak görsel bir kayıta bağlı olarak işlediğini düşünen Lacan'a karşı Kristeva bütün duyusal kayıtların önemi üstünde durmakta kararlıdır. İmgesel yalnızca görsel bir düzen değil, Kristeva'nın savladığı üzere, aynı zamanda duyma, dokunma, tat alma ve koklama duyularınca oluşturulan bir düzendir. Kristeva, Lacan'ın diğer anlamlama örnekçelerini yok saymak pahasına gereğinden fazla sözel dil üstüne yoğunlaştığına inanır. Üstelik, Lacan imgesel ile simgesel arasında kesin bir kopma olduğunu ileri sürerken, Kristeva bu ikisi arasında daha çok bir süreklilik ilişkisi bulunduğunu ifade eder. Kristeva'nın kavramları, psikanalizin genelde ihmal ettiği Oidipus dönemi öncesi ve ayna aşaması öncesi süreçleri ve ilişkileri açığa vurur. Gerçekten de Kristeva'nın Oidipus dönemi öncesine, yani narsisist özdeşleşme ilişkileri ile anneliğe bağımlılık konusu üzerine yaptığı çalışmaları, gerek Freud ile Lacan'ın yeterince üstünde durmadığı konular olması bakımından, gerekse kendilerine çok şey borçlu olduğu Melaine Klein ile D. W. Winnicott'un çalışmalarında bulunan eksiklikleri gidererek bu çalışmalara yeni bir yön sağlamak açısından oldukça önemlidir.

Söz konusu kuramsal ayrılıklara karşın, Kristeva Lacancı simgesel düzen ile özne kavramlarını, anlamlama edimine ilişkin bir kuramın temelini biçimlendirmek amacıyla kullanır. Kısacası Kristeva modern dilbilimin ideolojik ve felsefi temelini özünde otoriter ve baskıcı olarak görür. Saussurecü *langue* (dil)

kavramından, bir dilbilim nesnesi olarak görülen *konuşan özne*'nin yeni baştan kurulmasına doğru kaymak ister. Kristeva'nın bölünmüş ve merkezini yitirmiş bir konuşan özne tasarımı vardır. Dil onun için değişmez, tekyapılı [*monolithic*] bir dizge değil, özneler arasında geçen karmaşık ve ayrışık bir anlamlama sürecidir. Dil, toplumsal ilişkilerin basit bir yansımasından ibaret olmayıp tersine oldukça *üretken*dir.

Cixous ile Irigaray'ın tersine, Kristeva'nın bütünüyle feminist bir kuramcı sayılamayacağı yönünde genel bir görüş birliği vardır. Taşıdığı görüşler, Kristeva'nın doğuştan dişil ya da kadınca sayılabilecek *écriture féminine* [dişil yazı] ya da *parler femme* [kadınca konuşma] türünden her düşünceyi reddetmesine olanak tanır. Kristeva'nın belli bir dişillik kuramı olmamasına karşın -hatta bu anlamda yapıtında barındırdığı bir kadmdışılıktan bile söz edilebilir- temel kuramı marjinal, yıkıcı ve muhalif öğeler ile dolu bir kuramdır. Marjinal ve bastırılmış dil görünümlerinin potansiyel olarak devrimci bir güç taşıdığına inanır. Tıpkı Cixous gibi Kristeva da, simgesel düzenin ussal yapısıyla denetim altına alınamayan, simgesel düzenin egemenliğini tehdit etmesi nedeniyle söylemin sınırlarına sürgüne gönderilen dişil anlamlama biçimlerinin bulunduğunu öne sürer.

Gelgelelim, Cixous'un tersine Kristeva dilin dişil görünümlerine kadının libidosunda yer vermez. Dişil, gerek erkek gerek kadın yazarlara açık bir dil kipidir bu anlamda. Bir dahaki bölümcede göstergesel ile simgeselin dişil ve eril libidonal enerjiler tarafından nasıl düzene konulduğu, bastırılan dişilin (göstergeselin) nasıl geri döndüğü -sözgelimi avangard yazının "marjinal" söyleminde görüldüğü üzere- üstüne Kristeva'nın getirdiği açıklamaların genel bir taslağını sunacağım.

Göstergesel ve Simgesel

Kristeva'nın genel anlamlama edimi örnekçesi, Lacan'ın Freudcu çözümlemeyle yapısalcı göstergebilimi kaynaştırmasından doğar. Kristeva'nın ruhsal, metinsel ve toplumsal yaşamda işlevi bulunan "göstergesel ve simgesel" kavrayışı ise, temelde Freud'un geliştirdiği Oidipus öncesi dönem ile Oidipus dönemi arasında cinsel dürtüler açısından yaptığı ayrıma

dayanır.

Göstergesel, Kristeva'nın terimi kullandığı anlamıyla, anarşik ve Oidipus dönemi öncesi dürtülerle, çeşitli aşamalardan geçen cinsel bölgeler, delikler ve organlarla ilişkilendirilebilir. Göstergesel, işler duruma getirilmesi gereken toplumsal dayanışma ve düzenlemenin uygun bir biçimde belli bir yöne yönlendirilmesi bağlamında anlamlamanın, bedenselin ve libidonal malzemenin "hammadde"sidir. Bu çocuksu dürtüler belirsizlik taşısalar da pek çok amacın, kaynağın ve hedefin yaşama geçirilmesinde işe yarayabilecek türdendirler. Kristeva göstergeseli, annenin bedeninin kapladığı uzamca tahakküm altına alınan dişil bir evre olarak tanımlar.

Kristeva ilk kez Platon'un *Timaios*'unda ortaya atılan söz konusu uzamı göstergesel *khora* [yer] diye tanımlar.[16] Bu yer, öznenin hem üretildiği hem de özneye alttan alta yok edilme gözdağı verildiği bir örtbas etme uzamı ya da havuzudur. *Khora* bir özne olarak çocuğun bedenini, egosunu ya da kimliğini tanımlayıp yapılandırır. *Khora* öznenin alaşağı edildiği bir uzam olarak düşünüldüğünde, içinde ölüm dürtüsünün ortaya çıktığı, özneye kendi girdabında kaybolma gözdağı verildiği, öznenin varolmamanın dayanılmaz hafifliğine (eylemsizliğine) indirgendiği bir uzamdır.

Bu, annenin tahakkümü altında bulunan "dişil" bir evre olmasına karşın, anne her zaman için fallusçu bir gözle ele alınır. Annelik, kadının yaşadığı bir dişilik deneyimi olmaktan çok dişiliğe ilişkin eril bir düşlemin sonucudur.

Göstergesel, anneliğe ve onun birincil süreçlerine dayalı Oidipus dönemi öncesine ait bir terimse, bu terimin tersine *simgesel*, Baba Yasası'na ve onun ikincil süreçleri tarafından düzene konulan Odipal bir dizgeye karşılık gelir. Simgesel, bir konumlar ve önermeler alanıdır. Simgesel göstergeselin üstüne oturtulan bir düzendir. Gelgelelim çeşitli göstergesel süreçlerin simgesel denetimi tarihsel, dilsel ve ruhsal bakımdan önemli belli anlarda incecik olduğundan kırılmaya ya da kopmaya

[16] a.g.y., s. 93.

karşı oldukça duyarlıdır. Bu denetim, düz ve anlaşılması kolay metinlerin taşıdığı normların çözülmesine yol açar. Göstergesel birtakım ayrıcalıklı "anlar"da kendi sınırlarının dışına taşar. Kristeva söz konusu anları bir üçlemeyle dile getirir: delilik, kutsallık ve şiir.

Şimdi göstergesel ile avangard arasındaki bağlantıyı açık kılmaya çalışacağım. Göstergesel, çocuğun bedeninde deneyimlenen haz, ses, renk ya da devinimleri çoğaltmak amacıyla bedende varolan ritmik, enerjik ve dağınık güçler dizisini güdüler. Tıpkı bastırılmış olan gibi, göstergesel de simgesel içerisindeki yarıklara geri dönebilir. Göstergesel hem simgesel işleyişin hem de onun denetlenemeyen aşırılığının bir önkoşuludur. Söylemler tarafından kullanılsa da, onlar tarafından asla belli bir düzene sokulamaz.

Kristeva Mallarmé, Lautréamont, Artaud, Joyce, Schoenberg, Cage, Stockhausen ve hatta Giotto ile Bellini'nin ürettiği avangard "metinler"in tam anlamıyla büyüsü altındadır.[17] Bu metinler yazı, tiyatro, müzik, görsel ya da işitsel yapıtlar olsa da, insanı altüst edici bir niteliktedirler, çünkü genellikle uylaşıma dayalı simgesel temsil dizgelerinden çok daha doğrudan doğruya bir göstergesel anlatım sağlarlar. Bu göstergesel patlamalar simgesel uygunluğun sınırlarını aşan yarıkları temsil ederler. Kısaca söylendiğinde, simgesel/Odipal/toplumsal varoluş kipi varlığını, dillendirilemeyen ve temsil edilemeyen göstergesele/anneliğe/dişilliğe derinden borçludur.

Daha biraz önce Oidipus öncesi dönemden söz etmiştim. Kristeva'nın kuramı büyük ölçüde cinsel ayrımın varolmadığı Oidipus dönemi öncesindeki gelişmelerle ilintilidir. Ayrım sorunu yalnızca simgesel düzene giriş noktasında gündeme gelir.

---

[17] Bkz. Kristeva, J. (1981) "Giotto's Joy" ve "Motherhood According to Giovanni Bellini", *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Oxford: Basil Blackwell. Kristeva ataerkil toplumda temsil edilenin kadın değil annelik olduğunu ileri sürmüştür. Batı resmindeki Madonna kalıbına bağlı olarak anneliğe ilişkin çeşitli çözümlemelerde bulunmuştur. Kitap ayrıca Barthes, Beckett, Cèline, Sollers tarafından geliştirilmiş yazı çözümlemelerini ele almaktadır.

Küçük kızlar açısından bu sorunu tartışırken, Kristeva göstergeselin Oidipus dönemi öncesi bir konu olmasından ötürü anneyle ilişkili olduğuna, buna karşılık simgeselin Baba Yasası'nın tahakkümü altında bulunduğuna dikkat çeker. Bu durumla karşılaştığında küçük kız bir seçim yapmak zorunda kalır: "Ya kendisini annesiyle özdeşleştirir ya da babasının simgesel kişiliğine uydurur kendisini. İlk durumda Oidipus dönemi öncesi aşamalar (oral ve anal erotisizm) etkilerini arttırır."[18] Diğer durumda, yani küçük kız kendisini babasıyla tanımlayacak olursa eğer, "simgesel tahakküm yönünde kazandığı kişilik Oidipus öncesi dönemi sansürleyecek, annenin bedenine duyduğu bağımlılığa dair son izi de silip süpürecektir".

Kristeva böylece kadınlar için iki ayrı seçenek resmeder: Kadının ruhsal yaşantısının Oidipus dönemi öncesi içeriğinin değerini arttıracak, onun bilinçdışını simgesele iade edecek olan anneyle özdeşleşme; ya da aynı simgesel düzenden kendi kimliğini türetip bir kadın yaratacak olan babayla özdeşleşme. Oidipus dönemi öncesiyle dolayısıyla Oidipus dönemi öncesi anneyle birlikte anılan göstergeselin akışkan hareketliliğine karşın Kristeva, Freud ile Klein gibi, Oidipus dönemi öncesi anneyi hem erilliği hem de dişilliği kuşatan bir figür diye görür. Onun görüşüne göre, erkekler de aynı biçimde simgesel düzen temelinde -Artaud, Céline, Joyce, Lautréamont ve Mallarmé gibi erkek avangard sanatçılar üstüne yaptığı çözümlemelerden de görüldüğü üzere- bilinçdışı bir durumda tasarlanabilir.

Görünen o ki, Kristeva erkekleri yalnızca birer yazar ya da birer avangard üreticisi olarak görüyor. Kristeva'nın sözdağarında avangard yalnızca erkekler açısından düşünülmüş olsa da, gerçekte avangard bastırılmış dişil göstergesel düzenin en iyi temsilidir. Kristeva'nın bu konudaki düşüncesi, hiçbir cinsel ayrım gözetmeyen, geleneksel cinsiyet ayrımlarının zayıflamasına önayak olan göstergeselin her ne olursa olsun güçlendirilmesi yönündedir.

Peki ya kadın yazarlar? Kristeva'nın görüşünce, kadınlar simgesel düzenin içerisinde erkeklerle aynı biçimde yer almaz-

[18] Kristeva, J. (1977) *About Chinese Women*, Londra: Marion Boyars, s. 28.

lar. Kadınlar iki tarzdan biri içinde yazmaya eğilimlidirler. Ya büyük oranda aile yapısını taklit etmeye çalışan, ailenin yerini dolduracak yaşamöyküsü romanları, aşk romanları, aile tarihleri kaleme alırlar -böylece gerçek bir ailenin yerine koydukları öyküler, imgeler ve hatta düşlemler üretirler. Ya da bedene ve onun ritmine bağlı histerik özneler olarak yazarlar.

Son olarak göstergesel ile simgesel süreçler arasındaki karşılıklı etkileşimi özetlememe izin verin. Kristeva'nın örnekçesinde bütün metinler de bütün kültürel ürünler de diyalektik sürecin bir sonucudur: Karşılıklı olarak birbirini değiştiren iki tarihsel güç arasındaki karşılıklı etkileşimin. İlki yerli yerine yerleştirilirse düzene konulmuş simgesel bir dizgenin kurulması anlamına gelir bu. Bunun temelini teşkil eden, bu temeli tersyüz eden, "parçalara ayırmak" ile birimlere bölmek anlamına gelen göstergesel harekettir. Kristeva'nın avangard patlamaların belirtisi olarak tanımladığı kırılma, yenilenme ve devrim zamanlarında simgeselin göstergesel enerjilerinin daha önce kodlanmış toplumsal çatlakları kapatması artık olanaklı değildir. Göstergeselin yıkıcı ve dağıtıcı enerjileri simgeselin sınırlarını ya da hoşgörülebilir hudutlarını çiğner. Göstergesel er ya da geç verdiği gözdağının kapsamına bağlı olarak yeni bir simgesel dizge içinde yeni baştan kodlanıp yapılandırılır. Göstergesel, tıpkı bastırılmışın geri dönüşü gibi, simgeselin yeni baştan ihlalini ve yeni baştan kodlanmasını sağlayan avangard çalışmalar aracılığıyla simgeselin sınırlarına meydan okur.[19]

Simgesel düzenin sınırlarını çiğnemek yoluyla avangard, çoğunluk hakkında konuşulamayanın açıkça dile getirilmesini olanaklı kılabilecek başkaldırılar ve kopmalar yaratır. Kuşkusuz, avangard metin "emniyet sibobu" olmadan işlediği takdirde oldukça yıkıcı bir siyasal edim olmaya da açıktır. Göstergeseli tekrardan yeni bir simgesel içine yerleştirmek, simgesel tutuculuk ve simgeselin durağanlaştırılması adına göstergeselin bütün enerjisinin boş yere harcanmasına yol açar. Karşı uç da aynı biçimde risklidir. Yıkıcı göstergesel süreçlerin, hem karizmatik

[19] Grosz, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Londra: Routledge, s.154.

bir lidere duyulan sevgiyle (narsisist bir sevgi) hem de çok daha katı, bozulması neredeyse olanaksız sıradüzenli bir örgütlenmeyle özdeşleşmesi faşizm gibi bir yöne çekilebilir.

6

LYOTARD ve POSTMODERNİZM

Giriş: Anlamlar ve Ayırdedici Özellikler

Bu bölümde çok çeşitli anlamlarda kullanılan postmodernizm terimini, terimin taşıdığı çok çeşitli ayırdedici özellikleri incelemek istiyorum. Lyotard'ın postmodern durum üstüne temel savlarını ana hatlarıyla verdikten sonra, özellikle bilimsel bilgi ile estetik üzerine geliştirdiği görüşlerini eleştirel bir gözle ele alacağım, ayrıca yapıtına birtakım eleştirilerde bulunacağım. Bu bölümü, feminizm ile postmodernizm arasındaki ilişkinin kimi görünümleri üzerine bir tartışmayla noktalayacağım.

Postmodernizm üzerine bugün Batı toplumlarında hemen her yerde konuşmalar yapılmakta, üstüne yazılıp çizilmektedir. Postmodernizm terimi günümüzde pek çok sanatsal, düşünsel ve akademik alanda kullanılmaktadır. Postmodernizm deyince akla çoğunlukla aşağıdaki adlar gelmektedir: sanatta Rauschenberg, Baselitz, Schnabel, Kiefer, Warhol ve belki Bacon; mimaride Jencks ve Venturi; tiyatroda Artaud; yazında Barth, Barthelme, Pynchon; sinemada Lynch (*Mavi Kadife*); fotoğrafta Sherman; felsefede Derrida, Lyotard, Baudrillard. Kuşkusuz burada sözü edilmesi gereken başka birçok alan var: antropoloji, coğrafya, sosyoloji... liste bitimsizdir; buraya alınan ve alınmayan adlar sıkı tartışmalara, zorlu mücadelelere yol açmaktadırlar. Ama bir şey çok açıktır: Postmodernizm dikkatimizi günümüz toplumunda ve kültüründe yer alan değişimler yanında büyük dönüşümlere de yönelttiğinden dolayı pek çok insanın ilgisini çekmektedir. Terimin birdenbire böylesine popüler bir terim olması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek.

İşe aşağıdaki terimler "ailesi"ne gözatarak başlayalım: modernlik ile postmodernlik, modernleşme, modernizm ile postmodernizm. Bu sözcükler sık sık birbirlerine karıştırılmakta, birbirlerinin yerine geçebilen tarzlarda kullanılmaktadır. Bu alandaki birçok yazarın bu terimlere değişik anlamlar yüklediğinin, kullanımlarını da sıkça tersyüz ettiklerinin farkında ol-

malıyız.

Modernlik

Modernliğin genellikle Rönesans ile birlikte ortaya çıktığı kabul edilmiş, Eski Yunan ve Roma uygarlıkları ile bağlantılı bir biçimde tanımlanmıştır. Oldukça etkili olan Alman toplumbilim kuramının bakış açısından modernlik ilerici ekonomik ve yönetsel ussallaştırmayı ve toplumsal dünyanın ayrımlaştırılmasını bildirir. (Ayrımlaştırılma ile anlatılmak istenen, örneğin, olgunun değerden, ahlaksal alanın kuramsal alanlardan ayrı tutulmasıdır.) Weber, Tönnies ve Simmel'e göre bunlar modern kapitalist sanayi devletinde ortaya çıkan süreçlerdir. Kısacası, modernlik Batı'da on sekizinci yüzyıl civarında ortaya çıkan, o zamanlardan bu yana da toplumsal, ekonomik ve siyasal dizgeler demetine gönderme yapan bir şemsiye terim olarak alınabilir.

Postmodernlik

Postmodernlik modernlikten sonra neyin geldiğini bildirir; modernlik ile birlikte düşünülen toplumsal biçimlerin daha başlangıç hallerindeyken fiilen çözülmelerine göndermede bulunur. Kimi düşünürler postmodernliğin sanayi sonrası bir çağ doğrultusunda bir hareket olduğunu öne sürseler de bu görüş birçok belirsizliğe konudur: Postmodern modernin bir parçası olarak mı düşünülmeli? Postmodern bir süreklilik midir yoksa radikal bir kopuş mudur? Maddi bir değişim midir yoksa belli bir düşünme kipine ya da belli bir zihin durumuna mı işaret etmektedir?

İkili karşıtlıklar temelinde düşünmenin çeşitli tehlikeler içerdiğini biliyorum, ama yine de daha kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla modernizm ile postmodernizmi, modernlik ile postmodernliği sık sık kutuplaştırmaktayım. Postmodernlik teriminin şu günlerde çeşitli bireysel ve toplumsal kimlik biçimlerine vurguda bulunduğunu düşünüyorum. Günümüzde özerk öznenin dile kazınan, çoğul ve çokbiçimli olan geniş bir öznekonumları alanına yayıldığı büyük ölçüde kabul görmektedir.

Postmodernlik baskıcı bütüncüllük ile tümcül bir siyaset yerine çoğulcu ve açık bir demokrasi üzerinde durur. "Aydınlanma Tasarısı"yla birlikte anılan ilerlemenin (Marxçılık da bu tasarının bir parçasıdır) kesinkes gerçekleştiği düşüncesinin yerini şimdilerde olumsallık ve ikirciklilik bilinci almaktadır. Marx'ın komünizm aracılığıyla evcilleştirmeyi düşündüğü, büyük ölçüde olurladığı sanayi teknolojisinin verimliliği, meydanı evrensel tüketimciliğe terketti, böylelikle de Püriten çilecilik haz ilkesinin önünü açmış oldu.

Modernleşme

Bu terim çoğunlukla sanayileşmede temellendirilmiş toplumsal gelişim aşamalarına gönderme yapmak amacıyla kullanılır. Modernleşme genişleyen kapitalist dünya pazarının sürüklediği bilimsel keşifler ile teknolojik yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, kentleşmenin, ulus devletin ve kitlesel siyasal hareketlerin oluşumuyla birlikte ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimlerin çeşitliliğinin bir birliğidir.

Modernizm

Modernizm, yüzyılın dönümünde ortaya çıkmış, yakın zamana gelinene dek çeşitli sanat dallarına egemen olmuş sanatsal hareketle birlikte anılan özel bir kültürel ve estetik biçemler dizisiyle ilintilidir. Modernizm klasisizme karşı bilinçli olarak gelişmiş, deneyimin ve yüzeydeki görünüşün ardındaki gizli doğruyu bulma amacının üzerine önemle eğilmiştir. Şimdi adlarını sıralayacağım kişiler çoğunlukla modern diye sınıflandırılırlar: edebiyatta Joyce, Yeats, Proust ve Kafka; şiirde Eliot ve Pound; tiyatroda Strindberg ve Pirandello; resimde Cézanne, Picasso, Matisse ile Dışavurumcu, Gelecekçi, Dadacı ve Gerçeküstücü hareketler; müzikte Schoenberg ve Berg.

Modernizmin temel özellikleri kısaca şu biçimde özetlenebilir: estetik bir özbilinç ve düşünümsellik; eşzamanlılık ile kurgu lehine anlatı yapısının reddi; gerçekliğin paradoksal, belirsiz ve kesin olmayan açık uçlu doğasının araştırılması; bütünlüklü kişilik tasarımının, Freudcu "yarık" özne ("bölünmüş" kişilik) ü-

zerindeki vurgu lehine reddedilmesi. Modernizmi anlamaya çabalarken karşılaşılan sorunlardan biri de yukarıda sıraladığımız özelliklerden birçoğunun postmodernizm tanımlarında da karşımıza çıkıyor olmasıdır. Modernizmi tanımlarken karşılaşılan bir başka sorun ise "on dokuzuncu yüzyıl içerisinde ne kadar geriye gitmek gerekir?" sorusudur.

Postmodernizm

Postmodernizm günümüz kapitalist kültüründe, özellikle de sanatlarda gelişen bir harekete verilen addır. Modernizm modernlik kültürü diye görülüyorsa eğer, o zaman postmodernizmin de postmodernlik kültürü olarak görülmesi gerektiği yönünde bir duygu hakimdir. Postmodernizm terimi 1960'larda New York'taki sanatçılar ile eleştirmenler arasında ortaya çıkmış, 1970'lerde Avrupalı kuramcılar tarafından geliştirilmiştir. Bu kuramcılardan Jean-François Lyotard *Postmodern Durum* adını verdiği ünlü kitabında, modern çağın meşrulaştırıcı söylenlerine ("büyük anlatılar"a); bilim aracılığıyla insanlığın ilerlemeci özgürleşime ulaşabileceği ve evrensel olarak geliştirilmiş geçerli bilgiyi öğretebilmek için gereksinim duyulan birliği insanlığa felsefenin sağlayabileceği düşüncesine kesin bir dille saldırır. Postmodern kuram bu anlamda evrensel bilginin ve temeldenciliğin [*foundationalism*] eleştirisiyle tanımlanır hale geldi. Lyotard ortada tek bir us değil çeşitli uslar olmasmdan ötürü artık bütünleştirici bir us düşüncesi hakkında konuşamayacağımızı savunur.

Sanatlardaki postmodernizm ile birlikte düşünülen kilit konumdaki özellikler arasında şunlar da vardır: sanat ile gündelik yaşam arasındaki sınırların silinmesi; seçkinci kültür ile popüler kültür arasındaki sıradüzen ayrımının çökmesi; biçemsel seçmecilik ile kodların karışması. Bu bağlamda parodi, pastiş, ironi, oyuncul en çok öne çıkan izleklerdir. Birçok yorumcu postmodernlerin derinlik üzerinde değil tersine yüzey üzerinde duran bir örnekçeyi benimsediklerine dikkat çeker. Postmodernler yapısalcılık ve Marxçılığa karşı oldukça eleştirel yaklaşırlar, bunun yanında örtülü olanın açığa vurulmasının "ötesine ge-

çen" her türden kurama düşmandırlar. Sanatsal üretimde özgünlük ile dahilik görüşünün yıkılmasıyla beraber, bu görüşlerin yerini bundan böyle sanatın yalnızca yinelemeye dayalı bir etkinlik olabileceği görüşü aldı. Postmodernizmde ayrıca şunların da varolduğu söylenmektedir: vurgunun içerikten biçime ya da biçeme kayışı; gerçekliğin imgelere dönüşümü; zamanın kesintisiz bir şimdiler dizisi içinde parçalanması. Postmodernizmde sürekli olarak seçmeciliğe, düşünümselliğe, özgöndergeliliğe [*self-referentiality*], aktararak söylemeye, alıntılamaya, yapıntıya, rastlantısallığa, anarşiye, parçalılığa, pastişe ve benzetmeye başvurma söz konusudur. Bunun da ötesinde, postmodernizmin son yıllardaki gelişimiyle birlikte hemen her şeyi "metinleştirme" yönünde bir hareket doğmuştur: Bu anlamda tarih, felsefe, hukuk, sosyoloji, öteki bütün diğer disiplinler keyfi "yazı türleri" ya da olması zorunlu olmayan söylemler olarak ele alınmaktadır.

Postmodern Durum

Şimdi, çağdaş toplumlardaki toplumsal değişim sorununu, dördüncü bölümde kısaca tanıttığım Fransız düşünür Jean-François Lyotard'ın yeni çalışmasından hareket ederek tartışmak istiyorum. Lyotard'ın savını incelemenin postmodernizmin belli başlı ilgilerinden kimilerini anlamamıza yardımcı olabileceğini düşünüyorum.

Lyotard'ın bilime, bilgisayarlaşmış toplumlardaki bilginin değişen doğasma, anlatısal bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki ayrımlara, bilginin meşrulaştırılma ve satılma tarzlarına, gelecekte olabilecek toplumsal değişimlere ilişkin düşüncelerine odaklanacağım.

Bugün birçok insan Batı toplumlarının İkinci Dünya Savaşı' ndan beri doğalarını belli yönlerden radikal bir biçimde değiştirdiklerinin ayırdındadır. Toplum kuramcıları söz konusu bu değişimleri betimlemek için çeşitli terimler kullanmışlardır: medya toplumu, gösteri toplumu, tüketim yoluyla denetim altında tutulan bürokrasi toplumu, sanayi sonrası toplumu. Bu türden toplumlara ilişkin olarak geliştirilen gündemdeki bir

betimleme de postmodern bir toplum olmalarıdır. Lyotard postmodernist bir tutumu benimseyen bir post-yapısalcıdır. Postmodernizm kısmen yeni bir toplum betimlemesi olduğu kadar kısmen de sanatlardaki post-yapısalcılık için yeni bir terimdir (Bu bölümde postmodernizm ile post-yapısalcılığı eşanlamlı olarak kullanacağım).

Lyotard, *Postmodern Durum*'da, son kırk yıl boyunca önde gelen bilim ve teknolojilerin giderek dille ilgilenir bir konuma geldiklerini ileri sürer: dilbilim kuramları, iletişim ve sibernetik sorunları, bilgisayarlar ve onların dilleri, çeviri sorunları, enformasyon depolama ve veri bankaları.[1]

Teknolojik dönüşümlerin bilgi üzerinde son derece önemli etkileri vardır. Makinelerin olduklarından daha da küçültülerek ticarileştirilmeleri bilginin elde edilip sınıflandırıldığı mevcut tarzı değiştirip bilgiyi kullanışlı ve sömürüye açık kılmaktadır.

Lyotard, bilginin doğasının bu genel dönüşüm bağlamında hiç değişmeden olduğu gibi kalamayacağını savunur. Toplumların postmodern çağ olarak bilinen çağa girmeleriyle birlikte bilginin değergesi de başkalaşmaktadır. Lyotard bilginin gövdesinde oluşan herhangi bir şeyin enformasyon miktarına dönüştürülemez olduğu biçimindeki düşüncenin terkedileceği, bundan böyle yeni araştırma yönünün bilginin nihai sonuçlarının bilgisayar diline çevrilebilir olma olanağınca dikte edileceği çıkarımında bulunur. Günümüzde bilgi ediniminin zihinlerin, hatta tek tek bireylerin eğitilmesinden ayrılamayacağı biçimindeki eski ilkenin gittikçe modası geçiyor. Bilginin kendi içinde bir amaç olduğu düşüncesi ortadan kalkıyor... Bilgi artık satılmak için üretiliyor, bundan böyle de yalnızca bu amaç için üretilecek.

Birkaç on yıldır bilgisayarlaşmış bilginin, *üretimin ana gücü* durumuna geldiği geniş oranda kabul görmektedir. Bilgisayarlaşmış bilginin çok gelişmiş toplumlardaki işgücü dağılımı üzerinde gözle görülür bir etkisi bulunmaktadır (Fabrika ile tarım

---

[1] Lyotard, J-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.

işçilerinin sayısı düşerken, profesyonel, teknik ve beyaz-yakalı işçi sayısında artış gözlenmektedir).[2] Bilgi, dünya çapında gerçekleşen iktidar rekabetinde ana bileşen olacak; ulus-devletlerin tıpkı eskiden toprağın denetimi için kapışmış olmaları gibi zamanı geldiğinde enformasyon denetimi için kapışacak olmaları da akla yatkın gelecektir. Postmodern çağda belki de bilim ulus-devletlerin silah üretimi kapasitesindeki üstünlüklerini kuvvetlendirecek, gelişmiş ile gelişmekte olan ülkeler arasındaki uçurum daha da büyüyecektir.

Ne var ki, sermaye dolaşımının yeni biçimleri olan çokuluslu şirketlerdeki yatırım kararları çoktan ulus-devletlerin denetiminden çıkmıştır. Lyotard iktidar ile bilginin aynı sorunun yalnızca iki ayrı görünümü olduğunu ileri sürer: Bilginin ne olduğuna kim karar verir? İhtiyaç duyulan şeylerin neler olduğunu kim bir karara bağlar?[3]

Bilgisayar çağında bilgi sorunu, günümüzde her zamankinden çok daha fazla bir oranda yönetime ilişkin bir sorundur. Bu bağlamda, düzenlemenin dolayısıyla da yeniden üretimin işlevlerinin yöneticilerden geri alınıp makinelere emanet edildiği ve bundan böyle de hep edileceği öne sürülmektedir. Günümüzde gittikçe önem kazanan soru şudur: Makinelere ilişkin alınan bu kararların doğruluğunun garantisini ola ki kim verebilecektir?

Lyotard'a göre bilgi, doğruluk ölçütünün basitçe belirlenip uygulanmasıyla sınırlı değildir; doğruluk ölçütünün belirlenmesinin ötesine geçen ve verimlilik (teknik vasıf), adalet ve/ya da mutluluk (ahlaksal bilgelik), güzellik (işitsel ya da görsel du-

---

[2] "Beyaz Yakalı" kavramı, sıradüzenin tepesindeki yüksek ücretli işlerle, proleterleştirilmiş çalışanları aynı kefeye koyması nedeniyle artık pek bir işe yarıyor gibi gözükmemektedir. Bu konuda yapılmış ilginç bir çalışma için bkz. Braverman, J. (1974) *Labour and Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press.

[3] Önemli sorular şunlardır: İletilen ne? Kim, kime iletmektedir? İletim hangi aracıyla, hangi biçimde gerçekleşir? İletim hangi sonuçları doğurur? Bu sorulara verilecek bir yanıtlar kümesi ancak geçerli bir eğitim siyaseti oluşturabilir.

yarlılık) ölçütlerinin belirlenmesine dek uzanan bir yeterlilik sorunudur. Bilgi, kişinin yalnızca "iyi" düzanlamlı sözceler oluşturmasına değil, aynı zamanda onun "iyi" kuralkoyucu ve "iyi" değerlendirici sözceler oluşturmasına da olanak tanır. Ancak bütün bunlar nasıl değerlendirilmelidir? "Bilen"in sözceleri bir başkasıyla konuştuğu bağlamdaki toplumsal çevre tarafından kabul edilen ölçütlere (adalet, güzellik, doğruluk ve verimlilik ölçütlerine) uygunsa, o sözcelerin iyi oldukları sonucuna varılır.

Bu noktada, Wittgenstein'ın "dil oyunları" kavramından etkilenen Lyotard'ın aşağıdaki gözlemlerde bulunduğunu belirtmemiz gerekiyor.[4] Çeşitli sözce kategorilerinden her biri, kendi özelliklerini belirleyen kurallar ve bu kuralların oturtulabileceği zeminler doğrultusunda tanımlanabilir. Dil oyunlarının kuralları kendi meşruluklarını kendi içlerinde taşımazlar, daha çok oyuncular arasındaki bir sözleşmenin (açık ya da örtük olarak) nesneleridirler -kurallar yoksa oyun da yoktur. Her sözce oyundaki bir "hamle" diye düşünülür. İletiler düzanlamlar, kuralkoymalar, değerbiçmeler, edimseller vb.'nden hangisini ya da hangilerini içerdiklerine bağlı olarak alabildiğine değişik biçimler ve etkiler taşırlar.[5]

Lyotard dil oyunlarının birbirleriyle karşılaştırılamaz oldukları düşüncesindedir. Düzanlama dayalı oyunu (bu oyunda geçerli olan doğru/yanlış ayrımıdır) kuralkoyucu oyundan (bu oyunda geçerli olan adil/adil olmayan ayrımıdır) ve teknik oyundan (buradaki ölçüt ise verimli/verimsiz ayrımıdır) ayırır.

---

[4] Wittgenstein, L. (1958) *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell. Ayrıca aşağıdaki kitapları yararlı görüyorum: Janik, A. ve Toulmin, S. (1973) *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon & Schuster; Pitkin, H. (1972) *Wittgenstein and Justice*, Los Angeles: University of California Press.

[5] Söz konusu sözceler tanım vermez ama bir şey "yaparlar" -örneğin "adlandırmak", "bahse girmek", "evlenmek", vb. J. L. Austin bunları söz edimleri diye adlandırır. Bu dilbilimsel kavramların kısa bir açıklaması için bkz. Silverman, D. ve Torode, B (1980) *The Material Word: Some Theories of Language and its Limits*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 3. ile 9. bölümler.

Bana öyle geliyor ki, Lyotard dil oyunlarını esas itibariyle hilekârlar arasında çatışmaya dayalı olarak gerçekleşen ilişkiyi cisimleştiren oyunlar olarak görüyor. Her koşulda, şeyleri kavrama tarzımız doğrultusunda eylemeye eğilimli olduğumuzu daha önce söylemiştim. Uslamlamalarımızda kullandığımız en yaygın eğretilemelerden biri savaş eğretilemesidir. Birtakım konumların asla savunulamaz konumlar olduğunu söyleriz; konuşurken karşımızdaki insanın uslamlamalarma saldırırız, onları yıkarız, vurup düşürürüz. Yürüttüğümüz tartışmaları ya kazanırız ya da kaybederiz. Dördüncü Bölüm'de savaş kavramından başka birtakım eğretilemeli kavramları da her zaman kullanabileceğimizi ileri sürdüm. Ne var ki, Lyotard'a göre konuşmak her zaman kavga etmektir:

> İki arkadaş arasındaki bir tartışmada konuşmacılar her türden kullanışlı cephaneyi kullanırlar... karmakarışık bir savaş ortamında oradan oraya savrulan soruları, talepleri, savları ve anlatıları. Savaş asla kuralsız olmaz; çünkü kurallar, olanaklı en büyük esnekliği tanımak adına dilegetirişleri cesaretlendirirler.[6]

Anlatısal Bilgi ve Bilimsel Bilgi

Bilimsel bilgi bilginin bütününü temsil etmez. Nitekim Lyotard'ın anlatısal bilgi diye adlandırdığı bir başka türden bilgiyle başından beri rekabet ve çatışma içinde olmuştur. Geleneksel toplumlarda anlatısal biçimin üstünlüğü söz konusudur. Anlatılar (halk hikâyeleri, söylenler, söylenceler ve masallar) hem toplumsal kurumlara meşruluk kazandırırlar hem de yerleşik kurumların bütünleşmesine yönelik olumlu ya da olumsuz örnekçeleri temsil ederler. Anlatılar yeterlilik ölçütlerini belirler ve/ya da bu ölçütlerin nasıl uygulanmaları gerektiğini gösterirler. Böylelikle söz konusu edilen kültürde söylenilmesi ve yapılması doğru olanı tanımlarlar.

Geleneksel toplumlardaki anlatı geleneği, aynı zamanda topluluğun kendisi ve çevresiyle yaşadığı ilişkiye dayalı üçayaklı bir yetki paylaşımının -"nasıl yapacağını bilmek [*know-how*]", "nasıl konuşacağını bilmek" ve "nasıl dinleyeceğini bil-

[6] Lyotard, a.g.y., s. 17.

mek"- tanımlanmasına yönelik bir gelenektir. Anlatısal biçimde doğruluk, adalet ve güzellik üzerine bildirimler genellikle birbirleriyle örülüdürler. Bu anlatılar aracılığıyla iletilen, toplumsal sözleşmeyi oluşturan kurallar kümesidir.

Lyotard anlatısal ya da öykü anlatan bilgi savlarının geri çekilmesini tartışır -genellikle bilimle bağıntılı olan soyut, düzanlamlı ya da mantıksal, bilişsel yordamlar bağlamındaki bilgi savlarının. Bilimin dil oyununda, göndericiden söylediğine ilişkin kanıt gösterebilmesi, aksi durumda aynı göndergeyle ilgili çelişen ya da çatışan her bildirimi reddetmesi beklenir. Bilimsel kurallar on dokuzuncu yüzyıl biliminin doğrulama, yirminci yüzyıl biliminin ise yanlışlama dediği görüşün temelini teşkil ederler.[7] Söz konusu kurallar, eşler (gönderici ile alımlayıcı) arasındaki tartışmanın bir uylaşım ufku içerisinde yapılmasına olanak tanırlar. Her uylaşım bir doğruluk göstergesi değildir, ama bir bildirimin doğruluğunun zorunlu olarak bir uylaşımı imlediği öngörülür. Bilimadamları bildirimlerini doğrulayabilen bir eşe, yani bir alımlayıcıya ihtiyaç duyarlar, bu anlamda da sırayla gönderici olurlar. Bu bağlamda gereksinimi duyulan eşitliklerin yaratılması gerekir.

Bu yeniden üretimin gerçekleşmesini olanaklı kılan öğretkelerdir [*didactics*]. Bunun ilk önkabulü öğrencinin göndericinin bildiğini bilmediği düşüncesi üstüne kurulu olduğundan, ortada öğrenci için öğrenilmesi gerekli bir şeyin olduğu açıktır. İkinci önkabul öğrencinin göndericinin bildiğini öğrenebileceği, bu anlamda bir uzman olan öğretmenle eşit yeterliliğe sahip olabileceği düşüncesine dayalıdır. Uzmanlar öğrencilerin yeteneklerini geliştirme sürecinde öğrencilerin henüz yeterince bilmediklerinin farkındadır ama öğrenmek için çaba gösterdiklerine de itimat ederler. Bu yolla öğrenciler bilimsel bilgi üretme

---

[7] Yararlanılan bilim felsefesine giriş kitapları arasında şunlar bulunmaktadır: Chalmers, A. F. (1978) *What is This Thing Called Science?*, Milton Keynes: The Open University Press; Harré, R. (1972) *The Philosophies of Science*, Londra: Oxford University Press.

oyunu ile tanışırlar. Bilimsel bilgide daha önce kabul edilmiş her bildirime her zaman için geçersiz ya da yetersiz olabileceği düşüncesiyle karşı çıkılır. Aynı göndergeye ilişkin daha önce onaylanmış bildirimi çelen her yeni bildirim, ancak daha önceki bildirimi çürütmesi koşuluyla geçerli olarak kabul edilebilir.

Demek ki, bilimsel bilgi ile anlatısal bilgi arasındaki temel ayrım, bilimsel bilginin gereksinim duyduğu bir dil oyunu ile düzanlamı alıkoyması, diğerleriniyse dışlamasından kaynaklanır. Hem bilimsel hem de bilimsel olmayan (anlatısal) bilgi eşit derecede zorunludur. Her ikisi de bir bildirimler kümesinden oluşur. Bu bildirimler genelde uygulanabilirliği bulunan bir kurallar çerçevesi içerisinde, oyuncular tarafından oynanan "oyunlar"dır. Söz konusu kurallar özel bir bilgi türüne özgüdürler, bu anlamda bir bilgi türünde "iyi" olarak görülen "oyunlar" bir başkasında aynı "iyi" doğrultusunda değerlendirilemezler (bir rastlantı olmadığı sürece). Bu yüzden anlatısal bilginin varoluşunu ya da geçerliliğini bilimsel bilgi temelinde değerlendirmemek gerekir, aynı şekilde, bilimsel bilginin geçerliliğini de anlatısal bilgi temelinde değerlendirmemek gerekir. Bu iki bilgi alanındaki temel ölçütler özce birbirlerinden ayrıdırlar.

Lyotard anlatısal bilginin kendisini uslamlamaya ve tanıtlamaya başvurmaksızın onayladığını ileri sürer. Ne var ki, anlatısal bildirimlerin geçerliliğini sorgulayan bilimadamları bu bildirimlerin zaten hiçbir biçimde uslamlamaya ya da tanıtlamaya konu olamayacakları sonucuna varırlar. Bilimadamları anlatıları farklı zihniyetlere ait olmaları bakımından sınıflandırırlar: ilkel, yabanıl, gelişmemiş, gerici, yabancılaşmış, kanılar toplamı, görenek, otorite, önyargı, cahillik, ideoloji diye. Anlatılar bu anlamda yalnızca kadınlar ve çocuklar için belli işlevleri yerine getiren masallar, söylenler ve söylencelerdir.

Lyotard'ın uslamlamasında ilginç bir döngü söz konusudur. Lyotard, bilimsel bilginin başkasına, yani kendi bakış açısına göre hiçbir bilgi taşımayan anlatısal bilgi türüne başvurmadan hiçbir şeyi bilemeyeceği gibi bilinebilir kılamayacağının da doğru olduğunu söyler. Kısacası, anlatisalın bilimsel içinde hiç dur-

madan tekrar tekrar dönmesi söz konusudur.[8]

Kendisini bir destan olarak satması için devlet bilime büyük miktarlarda para harcar. Devletin taşıdığı güvenilirlik, temelde yasakoyucuların kamunun rızasını almak için kullandığı bu destana dayanır. Başka türlü söylendikte, bilim devletin meşruluk talebince yönetilir. Kurumsal-bilimsel araştırma gerekçeleri olarak sunulan iki söylen -insanlığın özgürleşimi ile bütün bilgilerin kurgusal birliği- aynı zamanda ulusal söylenlerdir. Politik, militan ve eylemci olan ilki, on sekizinci yüzyıl Fransız geleneği ile Fransız Devrimi'ne dayanır. İkincisi ise bütüncüllük [*totality*] kavramı çevresinde örgütlenen Alman Hegelci gelenekte kökenlerini bulur. Lyotard bu iki söyleni bilginin meşru kılınmasına ilişkin anlatının değişkeleri olarak inceler. Bu değişkelerden ilkinin konusu özgürlüğün "kahramanı" olması bakımından insanlıktır. Lyotard burada şunları yazar: "Bütün insanların bilim yapma hakları vardır. Eğer toplumsal özne daha önceleri bilimsel bilginin konusu olmamışsa, bu olsa olsa papazların ve tiranların bilim yapmayı yasaklamasından dolayıdır. Bilim yapma hakkı yeniden fethedilmelidir". Devlet, "ulus" adı altındaki "insanlar"m eğitimini doğrudan doğruya denetim altına almak anlamına gelen özgürlük anlatısına daima insanları ilerleme yoluna yöneltmek adına sarılır.

Lyotard buna şu biçimde değiniyor:

> Stalincilikte bilim dalları, yalnızca tinsel yaşamla eşdeğer görülen sosyalizm doğrultusundaki yürüyüş üstanlatısına çağrı olmaları bakımından düşünülmektedir. Oysa ki Marxçılık, ancak sosyalizmin özerk özneyi kurmaktan ve bilimlerin bu yönde temellendirilmesinden başka bir şey olmadığını beyan eden eleştirel bir bilgi biçiminin içinde gelişebilir; yani bilimler ancak deneye tabi özneyi (proleterya) gerçekten kendine yabancılaşmadan ve baskı altında tutulmaktan kurtarıyorlarsa, onu öz-

---

[8] Fredric Jameson, Lyotard'ın genellikle büyük üstanlatılarm yokoluşunu ikna edici bir biçimde öne sürmekte isteksiz olduğunu gözlemlemiştir - bunlar şimdi olduğu üzere yeraltına inebilirler; ama düşüncelerimizi ve eylemlerimizi biz bilincinde değilken de alttan alta etkileyebilirler. Gömülü anlatıların ısrarla kendilerini varetmeleri Jameson'un "siyasal bilinçdışı" diye adlandırdığı şeyin ta kendisidir.

gürleşime taşıyacak araçları veriyorlarsa haklı görülebilirler.[9]

Lyotard'a göre bu (eski) büyük anlatıların bundan böyle çağdaş toplumda bir işlevleri olamaz. Lyotard büyük anlatıların, ister kurgusal anlatı isterse özgürleşim anlatısı olsunlar, güvenilirliklerini yitirdiklerini öne sürer. Kurguya ve özgürleşime dayalı büyük anlatıların bütünleştirici ve meşrulaştırıcı güçlerini yitirmeleri, tekniklerin ve teknolojilerin gelişmesinin bir sonucu olarak görülebilir, çünkü İkinci Dünya Savaşı dikkatleri eylemin *amaçlarından araçlarına* çevirmiştir.

Bilginin Ticarileşmesi

Sanayi Devrimi'yle birlikte teknik araçların yatırım gerektirdiği görülmüştür; teknik araçlar uygulandıkları alanın etkinliğini en iyi biçimde kullanmalarından ötürü aynı zamanda artan performanstan kaynaklanan artı değeri de en iyi biçimde kullanırlar. Böylelikle bilim sermayenin dolaşım sürecindeki bir üretim gücü haline gelmektedir.

Araştırmanın önemli bir yönü kanıt üretimiyle ilgilidir. Kanıtın kendisi kanıtlanma ihtiyacı gösterir. Bilimsel bir gözlem duyu organlarmca kaydedilebilen olgulara dayanır. Ancak duyu organlarının etkililik alanı da ayırt etme güçleri de sınırlıdır. İşte burası teknolojinin devreye girdiği yerdir. Teknik araçlar çıktıyı çoğaltma girdiyi azaltma, yani en az güçle en çok işi yapabilme ilkesini izlerler. Çünkü teknoloji doğrulukla, adaletle ya da güzellikle değil, yalnızca üretkenlikle ilgilenen bir oyundur. Teknik bir "hamle" bir başkasından daha "iyi" olduğu zaman ve/ya da aynı işi daha az enerji ile yaptığında ancak yeterince "iyi"dir. Kanıt üretmek amacıyla insan bedeninin performansını artıran araçlar ek para gerektirirler. Bilim oyunu, her kim en zenginse haklı olma şansına en fazla sahip olduğu bir zengin oyunudur.[10] Zenginlik, etkililik ve doğruluk arasın-

---

[9] Lyotard, daha önce anılan yapıtında, s. 37.

[10] a.g.y., s. 45. Bu ifade hakkında Eagleton sürekli şuna parmak basar: "Öyleyse, J. L. Austin'in felsefesi ile IBM arasında ya da post-yapısalcı dönemin çeşitli yeni-Nietzschecilik biçimleri ile Standard Petrol arasında bir ilişki kurmak hiç de güç olmasa gerek." Bkz. Eagleton, T. (1985) "Capitalism, Modernism and Postmodernism", *New Left Review*, 152, Temmuz/Ağustos, s. 63.

daki denge de böylelikle kurulmuş olur.

Başka türlü söylendikte, bilimin amacı artık doğruluk değil işlerlik artırımıdır -yani, kurulabilecek en iyi girdi/çıktı dengesi. Bilimadamları, teknisyenler ve araç gereçler doğruluğu bulmak adına değil, iktidarı büyütmek adına satın alınırlar. İşlerlik kanıt üretme yeterliliğini artırdıkça aynı zamanda haklı olma payını da artırır. Bu demektir ki teknik ölçüt doğruluk ölçütünü etkilemeden yapamaz.

Dikkatlerin eylemin amaçlarından eylemin araçlarına kayması -doğruluktan işlerliğe- günümüzdeki eğitim politikasına dahi yansımaktadır. Gün geçtikçe eğitim kurumlarının çok daha işlevsel bir konuma geldikleri açıktır. Bu anlamda kendisine önem atfedilen ideallerden çok yetenekler olmaktadır. Büyük bir olasılıkla yakın bir gelecekte bilgi artık genç insanlara *en bloc* [bir bütün olarak] aktarılmayacak, bunun yerine, bir kerede ve bir kereliğine, yetişkinlerin mesleki eğitimlerinin, almakta oldukları süregelen talim ve terbiyenin bir bölümü olarak *"à la carte"* [fiyat listesine göre] servisi yoluyla sunulacaktır.

Bu bağlamda bütün bir öğrenme süreci bilgisayar diline dönüştürülebilecek, geleneksel öğretmenin yerine bellek bankaları geçebilecek, öğretme (öğretim) geleneksel bellek bankalarına bağlı makinelere (kütüphaneler vb.'ne) emanet edilip bilgisayarlı veri bankaları öğrencilerin hizmetine sunulabilecektir. Lyotard pedagojinin (eğitimbilimin) zorunlu olarak bütün bunların acısını çekeceğini ifade etmektedir. Öyle ki öğrenciler ister istemez terminalleri kullanmanın yanında yeni diller de öğrenmek zorunda kalacaklar, bilmeleri gereken şeyle ilintili bellek bankasında bulunan pek çok şeyi de beraberinde öğrenmekle yükümlü tutulacaklardır.

Yalnızca büyük meşrulaştırma anlatıları bağlamında bakıldığında bile -ruhun yaşamı ve/ya da insanlığın özgürleşimi- öğretmenlerin yerini kısmen de olsa makinelerin alması sorunlu, hatta hoşgörülemez bir olgu gibi görünmekte. Lyotard söz konusu anlatıların bundan böyle bilgi elde etme isteğinin arkasındaki temel yönlendirici güç olamayacakları olasılığına dikkat çeker. Öğrenci, devlet ya da üniversite tarafından günümüzde sorulan soru artık "Doğru mu?" sorusu değil, "Ne işe

yarar?" sorusudur. Bilginin ticarileşmesi bağlamında bu soru daha çok "Satılabilir mi?" sorusuna, iktidarın büyümesi sürecinde ise "Etkili mi?" sorusuna karşılık gelmektedir.

Eğitimin yalnızca yeteneklerin yeniden üretimini değil, aynı zamanda onların geliştirilmesini de sağlaması gerektiği gün gibi ortadadır. Bu nedenle eğitim, geleneksel bilgi örgütlenmesi uyarınca diğer alanlara haset duyarak belli bir alana nöbetçilik yapmaktan kurtarılmalı, kişinin yeteneklerini geliştirebileceği bütün alanlarda çok farklı yöntemlerle verilmelidir. Burada öğrenciler için yaşamsal değeri bulunan, herhangi bir sorunu şimdi ve burada çözerken gerekli verileri yaşama geçirebilme potansiyeli yanında, ilgili verileri etkili bir strateji doğrultusunda düzenleyebilme yetisidir. Veri bankaları geleceğin ansiklopedileridir; postmodern erkek ile postmodern kadının gözündeyse "dünya"nın kendisidirler. Önemli olan verileri yeni bir biçimde düzene koyabilmektir. Daha önce bölük pörçük olanı biraraya getirerek anlamlı bir bütün oluşturmaya dayalı bu potansiyel, imgelem(ek) olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla bir kimsenin yerleşik kurallar içerisinde yeni bir hamlede (yeni bir uslamlamada) bulunmasını ya da icat edilen yeni kurallar içerisinde yeni bir düşünce (yeni bir oyun) yaratmasını olanaklı kılan imgelemekten başka bir şey değildir.

Lyotard, sayısız bilimadamının kendi icat ettiği yeni kuralları kimileyin yıllarca gözardı ettiğini ya da bastırdığını yazar -çünkü söz konusu icat yalnızca üniversite ve bilimsel sıradüzendeki mevcut konumlarını değil aynı zamanda bağlı bulundukları disiplindeki konumlarını da bir anda tehlikeye sokabilmektedir. Daha da önemlisi, sözünü ettiğimiz icatlar varolan kurulu uylaşımın dayandığı oyunun kurallarını değiştirmesi nedeniyle küçük bir uylaşımla olsa dahi bir anda reddedilebilmektedirler.[11] Lyotard böylesi bir tutumun terörist bir tutum olduğunu ifade eder. Burada Lyotard'ın terör ile kastettiği, kişiyi

---

[11] Ancak birşeyleri değiştirdiği sürece direnişin bir anlamı vardır. Bkz. Kuhn, T. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, s. 65. Kuhn'un görüşlerinin tartışıldığı bir çalışma için bkz. Lakatos, I. ve Musgrave, A. (der.) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

içinde bulunduğu bir dil oyunundan dışlamak ya da ona dışlanma gözdağı vermektir. Kişi böylelikle yalnızca reddedileceğinden dolayı değil, diğer oyuncuların oyuna katılma yeteneklerini riske sokmamak için de sessiz kalır, bu duruma da ister istemez rıza gösterir: "Ya yüce emellerini amaçlarımıza uyarla, ya da..."

Burjuva Sanatı ve Toplumdaki İşlevi

Lyotard'ın kitabının genel bir açımlamasını verdikten sonra, şimdi de onun modernizm ile postmodernizm arasındaki karşıtlık bağlamında ortaya attığı savına değinmek istiyorum. Ama bunu yapmadan önce, bu karşıtlığı bir bağlama oturtmakta yarar görüyorum. Postmodernizme ilişkin tartışmanın kısmen sanatı ilgilendirmesi nedeniyle, bu bölümcede bir yanda burjuva toplumundaki sanat kurumu üstüne, öbür yanda 1920'lerde avangard hareketler tarafından burjuva sanatına karşı sürdürülen şiddetli mücadele üstüne birşeyler söyleyeceğim.

İlk bakışta, sanatın son zamanlardaki gelişimini anlamanın en iyi yolunun Peter Bürger'in *Avangard Kuramı* adlı kitabına başvurmak olduğunu düşünüyorum.[12] Bürger kutsal sanat, saray sanatı ve burjuva sanatı arasında bir ayrıma giderken aşağıdaki tarihsel tipolojiyi ileri sürer:

Kutsal Sanat (örneğin, Son Dönem Ortaçağ sanatı) tapınma nesnesi olarak hizmet görmüştür. Bütünüyle toplumsal "din" kurumuyla entegre olmuş, kolektif bir el zanaatı olarak üretilmiştir.

Saray Sanatı (örneğin, XIV. Louis'nin saray sanatı) kraliyete övgü olarak hizmet görmüştür. Tıpkı kutsal sanatın inanç toplumunun yaşam pratiğinin bir parçası olması gibi, saray sanatı da saray toplumunun yaşam pratiğinin bir parçası olmuştur. Saray sanatı kutsal sanattan ayrı bir sanat biçimidir, çünkü sanatçı bir birey olarak üretmiş, bireyselliğe ilişkin kendine özgü bir bilinç geliştirmiştir.

---

[12] Bürger, P (1984) *Theory of the Avant-Garde*, Manchester: Manchester University Press. Bu kitaba yazılan "Önsöz"ü kitabı okuduktan sonra okumanızı salık veririm.

Burjuva Sanatı. Değişik biçimlerde olsa da, gerek kutsal sanat gerekse saray sanatı alımlayıcının yaşam pratiğiyle ilintilidir; ancak burjuva sanatı yaşam pratiğinin dışına uzanan bir alanı biçimlendirir.

Bir kurum olarak sanat ile bireysel yapıtların içeriği arasındaki gerilim on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kaybolmaya başlamıştır. Günümüzde artık yaşam pratiğinden kopmuş herşey sanat yapıtlarının içeriği haline gelmiştir. Bu durum, sanatın içerik sanatı haline geldiği estetikçilik hareketinde en uç noktaya ulaşır.

Estetikçiliğin, burjuva toplumunda, işbölümü doğrultusundaki eğilimle bağlantılı olduğunun görülmesi gerektiğini yazar Bürger. Sanatçı aşama aşama uzmana dönüşür. Toplumsal bir altdizge olarak "sanat", kendisini bambaşka bir alan olarak tanımlar. Bu durumun en olumlu yanı sanatın estetik bir deneyim olarak değer kazanması, olumsuz yanıysa sanatçının toplumsal işlevini kaybetmesidir.

Öyleyse burjuva toplumunda sanatın işlevi nedir? Herbert Marcuse sanat yapıtlarının tekil varlıklar olarak değil, bu yapıtların işlevini büyük ölçüde belirleyen kurumsal çerçeveler ile kurumsal koşullar içerisinde ele alınmaları gerektiğini öne sürmektedir.[13] "Kültürün Olumlayıcı Karakteri" adlı ufuk açıcı denemesinde Marcuse, burjuva toplumunda sanatın işlevini aykırı bir işlev olarak betimler: Bu işleve göre sanat bir yandan "unutulan doğrulukları" açığa çıkarır (bu yüzdendir ki söz konusu doğrulukların geçerli olmadığı bir gerçekliğe karşı protestoda bulunur), diğer yandan da gerçeklikten koparılan bu tür doğrulukların neler olduğunu gösterir. Bu bakımdan "olumlayıcı" terimi "geçmişte olmuş olabileceklerin anımsanması"nı elde tutmaya çalışan kültürün aykırılık işlevini karakterize ederken, eşzamanlı olarak yerleşik varoluş biçimini de gerekçelendirir. Sanatın tadına varma sürecinde, körelen burjuva bireyi "benlik"i kişilik olarak deneyimler. Gelgelelim sanatın

---

[13] Marcuse, H. (1986) "On the Affirmative Character of Culture", *Negations: Essays in Critical Theory*, Londra: Penguin.

gündelik yaşamdan kopması nedeniyle, söz konusu deneyim dişe dokunur bir etki üretmeksizin varolur, dolayısıyla da asla yaşamla bütünleşemez.

Şimdi, Marcuse'ün uslamlamasını kısaca özetlememe izin verin. Bütün bu gereksinimler gündelik yaşamda doyuma ulaştırılamazlar çünkü rekabet ilkesi bütün alanları istila etmiştir. Sanatın yaşam pratiğinden uzaklaşması söz konusu gereksinimlerin karşılıklarını sanatta bulmalarına yol açmıştır. İnsanlık, neşe, doğruluk, dayanışma gibi bugün yaşamın dışında kalan değerler ancak sanata hapsolmaları sayesinde korunabilmişlerdir. Burjuva toplumunda sanatın daha iyi bir yaşam imgesinin tasarlanmasına, bu anlamda da yürürlükte olan kötü düzenin protesto edilmesine dayanan aykırı bir rolü vardır. Ayrıca burjuva sanatı, *kurmaca* da olsa, daha iyi bir düzen imgeleyerek, görünüşte kötü gidişata yol açan birtakım güçleri etkisiz hale getirebilir. Marcuse burjuva kültürünün, insani değerleri imgelem alanına sürdüğünü, böylelikle de söz konusu değerlerin gerçeklik kazanma olanağını kaybettiklerini tanıtlar. Böylelikle tam da sanatın kendisi protesto ettiği toplumsal koşullara istikrar kazandırmış olur.

Sanat bugün yaşam pratiğinden kopmuş olsa da, gerçekliği yorumladığı ya da yalnızca imgelemek yoluyla arta kalan gereksinimleri doyuma kavuşturduğu sürece yaşam pratiği ile yakından ilişki içindedir. Estetikçilikte, günümüze gelene kadar sanatla toplum arasında kurulu bulunan biricik bağ kopmuştur. "Sanatın özerkliği" terimi, *yaşam pratiğinden kopan sanatın* özel bir insan etkinliği alanı olarak tanımlanması için kullanılmaktadır. Gelgelelim bu kavram bir biçimde toplumsal sürecin gerçekte nasıl işlediğinin farkedilmesinin önüne set çeker. Burjuva toplumunda sanat yapıtının yaşam pratiğinden görece olarak uzaklaştığı düşüncesi, sanat yapıtının bütünüyle toplumdan bağımsız olduğu biçimindeki yanılgı dolu bir düşünceye dönüşmektedir. Sanatın pratik bağlamlardan kopmasının tarihsel bir süreç olduğunu, bu sürecin de toplumsal olarak koşullandırıldığını akıldan çıkarmamak durumundayız. Belki de sanatçının ürününün özel ve "özerk" bir şey olarak önem kazanması-

nın nedeni, işbölümünün yegâne norm halini alması ve işçilerin üretim araçlarından ayrı düşmeleri olgusundan hemen sonra gelen el sanatı üretim tarzının süregeliminde yatmaktadır.

Avangard Hareketin Başlıca Özellikleri

Sanatın kendisini bütünüyle yaşam pratiğinden koparmasına bağlı olarak iki şey görülebilir: sanatın gerçek yaşam bağlamlarından yavaş yavaş uzaklaşması ve özel bir deneyim alanında, ki bu alan estetiktir, billurlaşması.

Şimdi tarihsel avangard harekete ve onun sanatın özerkliğine karşı çıkışına dönelim.[14] Özerk sanat yapıtının üretimi genel olarak dâhi bir bireyin edimi olarak görülür. Avangard'm buna tepkisi *bireysel yaratış kategorisini olumsuzlamaktır.* Sözgelimi Marcel Duchamp toplu üretilen kitlesel üretim nesnelerini imzalayarak, imzanın yapıtın kalitesinden daha çok anlam ifade ettiği toplumları tiye almıştır.

Avangard hareket belli bir biçem geliştirmemiştir. Sözgelimi Dadacı ya da Gerçeküstücü biçem diye bir şey yoktur. Avangard hareketin ayırdedici özelliklerinden biri, gerek kendi döneminin gerekse geçmiş dönemlerin sanat teknikleri karşısındaki üstünlüğüdür. Tekniklerin ve biçemlerin birbirini tarihsel olarak *izlemesinin* yerine birbirinden apayrı olan teknik ve biçemlerin *eşzamanlılığının* geçirilmiş olması Avangard hareketin yaptıkları arasında gösterilebilir. Nitekim Gerçeküstücülere göre genel bir izlenim açıklığı yeterli değildir. Bu nedenle gerçeküstücüler sıradışı olanı da yanlarında getirmek istemektedirler. Avangard hareketlerde başat sanat ilkesi *alımlayıcıyı şok etmek*'tir. Bundan başka, Gerçeküstücüler *şans*'ın rolü üzerinde de önemle dururlar. Araçlar-amaçlar ussallığı temelinde düzenlenen bir toplum deneyiminden başlamak, ister istemez bireyin hareket alanını sınırlar; bu yüzden Gerçeküstücüler daha çok gündelik yaşamda ifade edilemeyen öğeleri keşfetmenin peşin-

[14] Çeşitli avangardlar söz konusudur burada. Bürger'in "tarihsel avangard" terimi, Dadacılık ve Gerçeküstücülük gibi 1920'lerin avangard hareketlerinin tarihsel bakımdan kendine özgülüğü üstüne temellenir.

dedirler.

Avangard hareket bütünüyle mevcut topluma karşı bir harekettir. Bürger bu bağlamda şunları yazar:

> Gerçeküstücülerin doğa üzerinde belli bir oranda denetim kurmanın bile toplumsal örgütlenme gerektirdiğini görememeleri nedeniyle, burjuva toplumuna karşı bu türden bir toplumsallık düzeyinde protestolarını dile getirmeleri gerçekte toplumsallığı protesto etme riski taşır. Burada protesto edilen kapitalist burjuva toplumunu yöneten ilke, özgül bir nesne ya da çıkar değil, araçlar-amaçlar türünden bir ussallığın eleştirilmesidir. Kendi içinde açmazlı olmakla birlikte, insanı bütünüyle ayrışıklığa [*heteronomous*] tâbi kılan şans bu anlamda özgürlüğün simgesi olarak görülebilmektedir.[15]

Avangard hareketlerle birlikte özeleştiri dönemi başlar. Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta, bundan böyle avangardların kendilerinden önce gelen sanat okullarını değil, *sanatı bir kurum olarak* eleştirmeleridir. Avangardlar hem sanat yapıtının dayandığı dağıtım aygıtına hem de özerklik kavramıyla tanımlanan burjuva toplumundaki sanatın değergesine karşı çıkarlar. Amacı sanatı yaşam pratiğiyle yeniden bütünleştirmek olan bu protesto, özerklik ile ortada hiçbir etkinin bulunmayışı (yani sanatın toplumsal bir etkisinin olmayışı) arasındaki bağı açıkça ortaya serer.

Kuşkusuz tarihsel açıdan avangard hareketin bir kurum olarak sanata saldırısının başarılı olamadığını biliyoruz.[16] Sanat halen bir kurum olarak yaşamaya devam ediyor. Ama gelin görün ki avangardlar tarafından sanat karşıtı bir niyetle keşfedilen yordamlar şimdilerde postmodernlerce sanatsal amaçlar için kullanılmaktadır.

---

[15] Bürger, daha önce anılan yapıtında, s. 66.

[16] Bürger, avangardların sanatı yaşama yeniden katma çabalarının kendi içinde çelişkili bir girişim olduğunu duyumsamaktadır. Sanat artık yaşam pratiğinden uzakta değildir, ama bütünüyle yaşam tarafından emildiğinden yaşamı eleştirme potansiyelini kaybetmiştir. Belki de sanat ile yaşam pratiği arasındaki uzaklık varolan alternatiflerin farkına varılabilmesi için olması zorunlu, bütünüyle bağımsız bir uzamdır.

Modernizm ve Postmodernizm

Bu bölümün başında da söylediğim gibi, pek çok düşünür arasında İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni bir toplum türünün belirmeye başladığı yönünde genel bir duyumsayış bulunuyor. Çözümleme biçimine dayalı olarak toplum çeşitli biçimlerde etiketlenmektedir: tüketim toplumu, sanayi sonrası toplumu, gösteri toplumu, postmodern toplum vb. Post-yapısalcılar genelde bu yeni toplumun Marxçılık sonrası bir toplum olduğunu ileri sürmektedirler. Marxçı kuramın günümüzde modasının geçtiği savında bulunan post-yapısalcılara göre Marxçılık bundan böyle asla yeni toplumsal gelişmelere uygulanamaz. Bu uslamlama çoğunlukla modernizme ve postmodernizme ilişkin olarak sunulan başka bir uslamlamayla üst üste çakışmaktadır. Sözü edilen bu tartışmalarda başlıca soru şudur: Aydınlanma Tasarısı başarısızlığa uğradı mı uğramadı mı? Tıpkı post-yapısalcılar ile postmodernler gibi, biz de bütün bir modernlik tasarısının kaybedilmiş bir dava olduğunu ilan etmek durumunda mıyız? Yoksa tam tersine Aydınlanma ile kültürel modernizmin niyet ve amaçlarına daha bir sıkı mı sarılmalıyız?

Modernlik tasarısı on sekizinci yüzyılda yaşayan Aydınlanma filozoflarının nesnel bir bilim, evrensel bir ahlak, evrensel bir yasa, özerk bir sanat geliştirme amacı güden çalışmalarıyla biçimlenmiştir. Condorcet gibi kimi filozoflar bu özelleşmiş kültür birikimini gündelik yaşamı zenginleştirmek adına kullanmak istemekteydiler. Sanatların ve bilimlerin yalnızca doğanın güçlerinin denetime alınmasına değil; aynı zamanda dünyanın, ben'in, ahlaksal ilerlemenin, kurumların haktanırlığının, hatta insanın mutluluğunun anlaşılmasına da önayak olacağını ummaktaydılar.

Oysaki bütün olup bitenler Aydınlanma'nın umut ve ülkülerinin tam tersi bir yönde gelişti. Aşama aşama her alan kurumsallaştırıldı; bilim, ahlak ve sanat yaşam dünyasından kopmuş özerk birer alan durumuna geldi. Bilişsel-araçsal, ahlaksal-kılgısal ve estetik-anlatımsal ussallık yapıları özel uzmanların

denetimi altına girdiler.[17]

Amerika'da, Fransa'da ya da başka bir yerde kültürel modernizm bugünlerde birçok ayrı alandan saldırıya uğramaktadır. Örneğin, Amerikalı yeni-muhafazakâr Daniel Bell birkaç yıl önce güçlü mü güçlü bir modernlik eleştirisi sundu.[18] Bell'e göre, modernist kültür gündelik yaşamın değerlerine hastalık bulaştırmıştır. Modernizmin kendi içinde taşıdığı güçlerden ötürü, hiçbir sınır tanımayan kendini gerçekleştirme ilkesi, sahici biçimde kendini yaşantılama istemi ve aşırı uyarılmış duygusallığın öznelciliği başat bir konuma gelmişlerdir. Hazcılık düşkünlüğüyle yakından bağlantılı olan bu serbest kalmış dürtüler toplumdaki mesleki yaşam disipliniyle asla uzlaştırılamaz. Bell gibi yeni-muhafazakârlar hazcılığı, toplumsal kimlik yoksunluğunu, boyun eğmenin kayboluşunu, narsisizmi, statü peşinde koşturmaktan vazgeçilmesini, hakkıyla uygulanan rekabet ortamını kapitalist ekonominin başarıyla modernleşmesinin değil, kültürel modernizmin bir sonucu olarak görmektedirler.

Çok yakın zamanlarda Aydınlanma tasarısı Fransız "yeni felsefeciler"ce ve onların çağdaşı İngiliz ve Amerikalı yandaşlarınca topa tutulmuştur. Ayrıca söz konusu tasarıya post-yapısalcılar daha ılımlı bir tavırla ama çok daha düşünsel bir keskinlikle saldırmışlardır. Bütün bu düşünürlerin çalışmalarının postmodernizmin göstergeleri arasında sayılması gerektiğine inanıyorum.

Postmodernizm kavramı bulanık bir kavramdır, henüz tam anlamıyla anlaşılmış da değil. Kavramın yüksek modernizmin yerleşik biçimlerine karşı özgül bir tepki olarak doğmuş olma olasılığı bir hayli yüksek. Nitekim kimi düşünürlere göre postmodernizm, işlevi kültürde ortaya çıkan yeni özellikler arasında ilinti kurmak amacıyla ortaya atılmış dönemselleştirmeye ilişkin bir kavramdır. Kavram ilk bakışta 1950'li yıllar ile 1960'lı yıllar arasında oluşmaya başlayan yeni toplumsal ve ekonomik

---

[17] Bkz. Habermas, J. (1981) "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, 22, Kış.

[18] Bell, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.

düzenle bağlantılı gibi görünmekte. Kimileyin modernlikten önce gelen bir konuma geçmek isteyen pre-modernistler ile anti-modernistler ve postmodernistler arasında yararlı olabilecek bir ayrıma gidilmektedir. Bana kalırsa Foucault, Derrida ve Lyotard gibi post-yapısalcılar aslında postmodernisttir. Nitekim post-yapısalcı kuramlar ile postmodernist pratikler arasında o kadar çok benzerlik bulunmaktadır ki bunlar arasında kesin bir ayrıma gitmek oldukça güçtür.

Postmodernizmin Başlıca Özellikleri

Postmodernizmi Lyotard'a, "modern" ile ne demek istediğine dönerek çok daha iyi anlayabileceğimiz kanısındayım. Lyotard "modern" terimini şu anlamda kullanır:

> kendisini bir üstsöyleme başvurmak yoluyla meşru kılan her türden bilimi düzenlemek...Tin'in diyalektiği, anlamın yorumbilgisi, ussal ya da çalışan öznenin özgürleşimi, refah toplumunun yaratılması gibi birtakım büyük anlatılara açık bir başvuruda bulunmak.[19]

Başka bir yerde ise şunları söylüyor Lyotard:

> Doğruluk söylemlerine, büyük tarihsel ve bilimsel anlatılardaki (*récits*) adalete demirleyen toplumlar modern diye adlandırılabilir. Fransız Jakobenler Hegel gibi konuşmazlar, ama adalet ile iyi, serüvenlerle dolu uzun yolculuklarında ("büyük ilerleme yolculuğu"nda) daima iş başındadır.[20]

Postmodernistler üstanlatılara asla güvenmezler; Hegel'e, Marx'a, her türden evrensel felsefe biçimine kuşkuyla bakarlar.

Demek ki, Lyotard'ın gözünde postmodern durum tıpkı Tin'in diyalektiği, işçinin özgürleşimi, refah toplumunun kurulması, sınıfsız toplum gibi modernizmin güvenilirliğini yitirmiş *grands récits*'leri [büyük anlatıları] içerisinde bir anlatıdır.[21] Lyotard kendisini meşru kılmak için bu *grands récits*'lerden herhangi birine başvuran her söylemi modern diye tanımlar. Ona göre, *grands récits* doğayı fethetmek için *telos*'unu arayan

---

[19] Lyotard, daha önce anılan yapıtında, s. xxiii.

[20] Lyotard'ın Christian Descamps ile yaptığı görüşmeden.

[21] Lyotard, daha önce anılan yapıtında, s. 37.

insanın geliştirdiği üstanlatılardır. Marxçı üstanlatı ("Zorunluluk alanından Özgürlük alanına geçmek için savaş veren kolektif mücadele") pek çok modern üstanlatı arasından yalnızca birisidir. Postmodernizmin gelip kapıya dayanması anlatının meşrulaştırım işlevinde, uylaşıma zorlama yeteneğinde bir çözülmenin başgösterdiğinin işaretidir.

Lyotard, baskı kullanmak yoluyla türdeş bir toplum yaratma arzusunda olduğunu düşündüğünden Marxçılığa bir hayli eleştirel yaklaşır. Bireyci ve parçalanmış bir toplumun bugün önümüzde durduğuna inanır ve eğer yanılmıyorsam modern öncesi (geleneksel) topluma nostalji duyar gibi görünmektedir. Daha önce de söylediğim üzere, geleneksel toplumlar anlatıya, yani söylene, sihire, halk bilgeliğine ve açıklama gerektiren bu türden uğraşlara büyük önem verirler.[22] Lyotard anlatı ile bilim (kuramsal bilgi) arasında bir çatışkı olduğuna inanır. Gelgelelim, anlatı günümüzde gittikçe gözden yitmekte, yerine koyabileceğimiz başka hiçbir şey de bulunmamaktadır. Lyotard, estetiğin, bilişselin ve ahlaksalın birbiriyle dokulu olduğu anlatısal bilginin esnekliğini ister gibi görünmesine karşın, kapitalizmle birlikte gelişen bireyciliği de elde tutmak istemektedir.

Lyotard sanatm, ahlakın ve bilimin (güzel, iyi ve doğrunun) birbirlerinden ayrılarak özerkleştiklerini ifade eder. Zamanımızın ayırdedici bir özelliği de dil oyunlarının bölük pörçüklüğüdür. Bu bakımdan artık üstdil diye bir şey yoktur. Hiç kimse toplumda olup biteni bir bütün olarak yakalayamaz. Lyotard burada toplumda yalnızca tek bir tahakküm dizgesinin olmadığını söyler gibi görünmekte. Kuşkusuz bu düşünceler ile toplumun küçük ölçekli olaylar düzeyinde çok daha iyi işlediğini ileri süren kimi sağ kanat düşünürler (Hayek gibi) arasmda paralellikler bulunmaktadır. Bu anlamda, piyasa güçlerinin eline bırakılmış bir toplum bilinçli olarak planlanmış bir toplumdan çok daha iyidir.

---

[22] Örneğin, antropolog Robin Horton'un şu çalışmasına bkz.: (1970) "African Traditional Thought and Western Science", Wilson, B. (der.) *Rationality* içinde, Oxford: Basil Blackwell.

Lyotard'ın (ve birtakım başka post-yapısalcıların) savı kısaca şudur: Büyük öyküler kötü, küçük öyküler iyidir. Doğru/yanlış ayrımı yerine Lyotard küçük/büyük anlatı ölçütünü koyar. Anlatılar tarih felsefeleri olduklarında kötüdürler. Büyük anlatılar siyasal bir program ya da partiyle bütünleşirken, küçük anlatılar yerel yaratıcılık ile bütünleşirler (Edmund Burke ve diğerleri sayesinde yerel üzerine yapılan vurgu çoğunluk muhafazakâr gelenekle bir tutulur). Bu düşünceler büyük anlatılara karşı olan, buna karşılık yerel mücadeleler fikrini destekleyen Foucault'nun savunduğu düşüncelerle benzerlik gösterir. Ancak burada kafamı sürekli meşgul eden bir soru var: Neden post-yapısalcılar evrenselden bu derece çekinmektedirler? Daha da önemlisi neden Lyotard hâlâ büyük anlatıların sonuna geldiğimiz bu dönemde başka bir büyük anlatı anlatıyor?

Postmodernizmin iki önemli özelliği, Amerikalı eleştirmen Fredric Jameson tarafından betimlendiği üzere, "pastiş" ve "şizofreni"dir.[23] Jameson büyük modernizmin kişisel ve özel biçemin icat edilmesine dayandırıldığını ifade ederek yola koyulur. Modern estetik, sahici benlik kavrayışının yanında kendine özgü biricik dünya görüşünü oluşturacağı ve özgün, hata yapmaz biçemini yaratacağı ümit edilen özel bir kimlik kavrayışı üstüne kuruludur. Post-yapısalcılar buna karşı savlar yürütürler; onlara göre eşsiz birey kavramı da bireyciliğin kuramsal tabanı da bütünüyle ideolojiktir. Burjuva bireyi, yalnızca geçmişe ilişkin bir şey değil aynı zamanda bir söylendir, asla gerçekten varolmamıştır, yalnızca bir gizemselleştirmedir. Dolayısıyla Jameson'a göre, biçemsel yeniliğin artık olanaklı olmadığı bir dünyada bize kalan tek şey pastiştir. Pastiş pratiği, ölü biçemlere öykünme "nostalji filmleri"nde görülebilir. Görülen o ki bundan böyle, öyle kolay kolay şimdiye odaklanamayacağız. Kendimizi tarihsel olarak bir yere yerleştirme yetimizi yitirmiş bulunuyoruz. Toplum olarak zamanla ilişkiye geçemeyeceğimiz bir konumdayız.

---

[23] Jameson, F. (1984) "Postmodernism or the Cultural Logic of Capital", *New Left Review*, 146, Temmuz/Ağustos.

Postmodernizmin kendine özgü bir zaman tasarımı vardır. Jameson bununla ne demek istediğini Lacan'ın şizofreni kuramı doğrultusunda açıklar. Bu bağlamda Lacan'ın düşüncesinin özgünlüğü şizofreniyi dil bozukluğu olarak ele almış olmasıdır. Şizofreni kişinin tam olarak konuşma ile dil alanına girememesinden doğar. Lacan'a göre zamansallığın, insan zamanının, geçmişin, şimdinin, belleğin, kişisel kimliğin sürekliliğinin deneyimlenmesi hep dilin bir sonucudur. Dilin bir geçmişi ve geleceği olmasından, tümcenin zaman içinde devinmesinden ötürüdür ki, bize somut ve canlı görünen bir zaman deneyimimiz var. Gelgelelim dil eklemlenmesini bu biçimde bilmemesinden dolayı şizofrenin zamansal süreklilik deneyimi yoktur. Geçmişiyle çeşitli anlar dışında çok az bir bağlantısı bulunan şizofrenin ufkunda da gelecek diye bir şey yoktur. O nedenle sürekli şimdide yaşadığı için ayıplanır. Başka bir deyişle, şizofrenik deneyim birbirleriyle bağlantısız göstergelerin bir türlü uygun bir düzen içinde bir araya getirilemediği yalıtık bir deneyimdir.

Öyleyse şizofren bizim dünyayı verili şimdide deneyimlediğimizden çok daha yoğun bir biçimde deneyimler, çünkü bizim şimdimiz daima geçmişi ve geleceği içeren birtakım geniş tasarıların bir parçasıdır. Şizofren "hiç kimse"dir, hiçbir kişisel kimliği yoktur. Dahası şizofrenin belli bir zamansal süreklilik içerisinde kendisini adayabileceği hiçbir tasarısı da yoktur. Kısacası şizofren birbirine eklenen şimdilerden oluşan bir bölük pörçüklük doğrultusunda deneyimler zamanı. Jameson yukarıda betimlenen türden bir zamansal süreksizliğin John Cage'in besteleri ile Samuel Beckett'in metinleri gibi postmodern yapıtlarda karşımıza çıktığını ileri sürer.

Bütünlük ve Parçalılık

Bütünlük ile parçalılığa çeşitli göndermelerde bulunduğumu farketmiş olmalısınız. Lyotard'ın, Hegel ile Marx'm üstanlatıları türünden "büyük öyküler"i [*big stories*] reddettiğini; bir toplumda nelerin olup bittiğini *bir bütün olarak* hiç kimsenin anlayamayacağını savunduğunu daha önce söylemiştim. Bu-

günlerde bütün toplumsal ilişki biçimleri ya da siyasal pratiğin her türlü tarzı için önerilebilecek tek bir kuramsal söylem olmadığını söylemek modaya uygun görünüyor. Postmodernler ve diğerleri bu noktayı daima Marxçılara karşı kullanmışlardır: Marxçılığın bütünleştirici arzuları (hırsları) olmasının üzerinde ısrarla durmuşlar, üstelik Marxçılığm toplumsal deneyimin bütün görünümlerine açıklama getirme savında bulunmasına bir hayli kızmışlardır.

Lyotard ile diğer postmodernler bütünlüğü reddederlerken dil oyunlarının, zamanın, insan öznesinin ve toplumun kendisinin parçalılığı üzerinde dururlar. Organik birliğin reddi ve parçalılığın benimsenmesi bağlamında ilgi uyandıran şeylerden birisi, söz konusu inancın tarihte yer etmiş avangard hareketler tarafından çok daha önceleri kabul görmüş olmasıdır. Bu avangard hareketler de birliğin çözüşmesini istiyorlardı. Onların öncü etkinliklerinde yapıtın tutarlılığı ile özerkliği iyiden iyiye sorgulanmış, hatta yöntemsel açıdan yıpratılmıştı.

Walter Benjamin'in benzetme [*allegory*] kavramı avangard (organik olmayan) sanat yapıtlarını anlama sürecinde bir yardımcı olarak kullanılmıştır.[24] Benjamin bir benzetmecinin [*allegorist*] bir öğeyi yaşam bağlamı bütünlüğünden yalıtarak, işlevinden mahrum bırakarak nasıl çekip çıkarttığını betimlemiştir (Benzetme bu anlamda temelde bir parça olarak organik simgenin karşıtıdır). Öyleyse benzetmeci çeşitli yalıtık parçaları bir araya getirerek anlamı yaratır. Ortaya konulan bu anlam parçaların özgün bağlamından türetilmez.

Benjamin'in benzetme kavramının bu öğeleri, avangard sanatın montaj ("kurgu") adı verilen temel ilkesine uygundur. Montaj gerçekliğin parçalanmasını önceden varsayar; bütünlüğün görünüşünü kırar, bu yolla da dikkatleri gerçekliğin parçaların gerçekliğinden oluştuğuna çeker. Avangard yapıt kendisinin bir yapay inşa, insan eli değmiş bir ürün olduğunu ilan eder. Organik sanat yapıtında materyal bir bütün olarak ele alınırken, avangard yapıtta materyal yaşamın bütünlüğünden sö-

---

[24] Bürger, daha önce anılan yapıtında, s. 69.

küp atılarak yaşamdan yalıtılır. Avangardcı estetik parça, insanların kendisini gerçekliğin birleştirici bir parçası kılmasına, kendisiyle deneyimleri arasında doğrudan bir bağlantı kurmasına *meydan okur*. Bu ilkenin en iyi örneği belki de Brechtçi oyundur. Brecht bir oyunla organik bir bütünlüğü değil, uzlaşımsal beklentileri kıran, izleyiciyi eleştirel kurgulamaya zorlayan kopukluklar ile yanyanalıklardan oluşan bir birliği amaçlar.

Bir sanat yapıtının organik bir birlikten mi yoksa parçalardan mı oluşması gerektiği biçimindeki soru belki de en iyi György Lukács ile Theodor Adorno arasındaki tartışmaya bakılarak anlaşılabilir.[25] Organik ile organik olmayan yapıt arasındaki karşıtlık hem Lukács'ın hem de Adorno'nun avangard üstüne kuramlarının temelini oluşturur. Lukács organik sanat yapıtını ("gerçekçilik") estetik bir norm olarak kabul eder, bu bakış açısından hareket ederek avangard yapıtları *dekadans* oldukları için reddeder; oysa Adorno avangardı, yani organik olmayan yapıtı, tarihsel bir norm olarak görür. Günümüzde gerçekçi bir sanat yaratma çabasında olan bütün uğraşları yargılar.

Lukács, organik sanat yapıtının (örneğin Goethe, Balzac ve Stendhal'ın gerçekçi romanları) belli türden bir mükemmellik oluşturması gerektiği biçimindeki Hegelci görüşü benimserken, Adorno avangard yapıtın çağdaş dünyanın olası tek sahici ifadesi, yani geç dönem kapitalist toplumdaki yabancılaşmanın tarihsel olarak zorunlu bir ifadesi olduğuna inanıyordu. Adorno gibi Lukács da avangard yapıtın kapitalist toplumdaki yabancılaşma olgusunun bir ifadesi olduğuna inanmasına karşın, toplumun yapısal dönüşümü doğrultusunda çalışan gerçek tarihsel karşı-güçleri göremeyen burjuva aydınlarının körlüğüne karşı oldukça sertti.

Ancak Adorno'nun böylesi bir siyasal bakış açısı yoktu. Adorno organik yapıtın günümüz toplumunun çelişkilerini or-

---

[25] Ernst Bloch, György Lukács, Bertolt Brecht, Walter Benjamin ile Theodor Adorno arasında geçen tartışmalar için bkz. *Aesthetics and Politics*, Londra: New Left Books, 1977.

taya koymak yerine, tam da olduğu biçimiyle, dünyanın bir bütün olduğu yanılsamasını daha da ileri götürdüğüne inanır.[26] Adorno'ya göre avangard sanat, varolanı, kurulu bütün yanlış uzlaşmaları reddeden radikal bir protestodur, o nedenle de tarihsel meşruiyete sahip tek sanat biçimidir. Öte yandan Lukács, avangard sanatın protestocu özniteliğini onaylasa da, söz konusu sanatı bu protestonun soyut kalmasından, tarihsel bir bakış açısı taşımamasından, kapitalizmin hakkından gelmek için mücadele veren gerçek karşı-güçleri görememesinden ötürü suçlar. Lukács avangard sanatın, yapıtın kendi bölük pörçük doğasını göstermek için gerçekliğin "kırılmaları"na ve "gedikleri"ne olanak tanıdığı düşüncesini reddeder.

Ancak burada Lukács ile Adorno arasındaki önemli bir benzerliğe değinmek gerekir: Her ikisi de sanatı sanat kurumu içerisinde kalarak tartıştıklarından sanatı bir kurum olarak eleştirememişlerdir. Lukács-Adorno tartışmasının gerçekte iki karşıt kültür kuramından oluştuğuna işaret edecek kadar konuştuğumu umuyorum. Adorno geç dönem kapitalizmi kesinlikle istikrarlı bir süreç olarak görmekle kalmaz; aynı zamanda tarihsel deneyimin, sosyalizme bağlanan umutların boşa çıkmaya yazgılı umutlar olduğunu gösterdiğini de duyumsar. Bu yönden bakılınca Adorno'nun postmodernlere fazlasıyla benzediği görülebilir.

Avangardı anlamanın temelde iki ayrı geleneği ya da kipi olduğu söylenebilir. İlk düşünme kipi genellikle Adorno, Artaud, Barthes, Breton ve Derrida'ya bağlanır (Birçok yazar Derrida ile Adorno'nun felsefeleri arasında ilginç benzerlikler bulunduğuna dikkat çekmiştir). Öteki düşünme kipi ise Benjamin ile Brecht'e bağlanır.

Benjamin'in bütün bir yapıtından, bir sanat yapıtının yarattığı toplumsal etkinin sırf yapıtın kendisi gözönüne alınarak ölçü-

---

[26] Adorno'nun konumunun özlü bir betimi için bkz. Rose, G. (1978) *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londra: Macmillan. Özellikle bkz. "The Dispute over Modernism" başlıklı 6. Bölüm.

lemeyeceğini, söz konusu etkinin kesin olarak yapıtın işlev gördüğü kurumca belirlendiğini büyük ölçüde öğrenmiş olduk. Avangard yapıtların meydana getirebileceği siyasi etkinin ölçüsünü belirleyen de, burjuva toplumlarında sanatın yaşam pratiğinden ayrı bir alan olarak varolmayı sürdürmesini belirleyen de bir kurum olarak sanattır. Sanat bir kurum olarak bireysel yapıtın siyasi içeriğini tarafsızlaştırır, toplumda radikal değişim -yabancılaşmanın yok edilmesi- için baskı yapan yapıtların içeriklerinin herhangi bir etkiye yol açmasını engeller. İnsan yapımı olmaları bakımından düşünüldüklerinde organik sanat yapıtlarının paylaştıkları ayırdedici özellikler, yaşam pratiğinden kopup gelen parçalar olmaları ve "saf" sanat ürünleri olarak kavranmaya eğilim göstermeleri şeklinde sıralanabilir.

Avangard hareketler hiç yaşanmamış olsaydı, Brecht ile Benjamin'in üretim aygıtının yeniden yapılandırılmasına ilişkin düşünce üretmeleri de olanaklı olmazdı. Ancak burada Brecht'in asla tarihe geçmiş avangard sanatçıların bir kurum olarak sanatı yıkma amaçlarını paylaşmamış olduğu anımsanmalıdır. Brecht eğitimli burjuvaların tiyatrosunu küçümsemiş olsa bile, bu tiyatronun bütünüyle ortadan kaldırılması gerektiği sonucuna varmamıştır. Bunun yerine tiyatronun radikal bir biçimde değiştirilmesini önermiştir.[27]

Lukács ile Adorno'nun konumlarının oldukça sorunlu olduğunu, her ikisinin de kendi sorunlarının çözümünde yetersiz kaldıklarını düşünüyorum. Bu durumdan kurtulmanın olanak dahilindeki biricik yolunun da Benjamin ile Brecht'in esinlendiği maddeci kuramların kullanılması olabileceğini ileri sürüyorum.

Bir dahaki bölümcede Lyotard'm dil oyunlarına ilişkin görüşleri ile "yüce" yorumunu tartışacağım. Daha sonra Lyotard'a birtakım eleştirilerde bulunacağım. Bölümü feminizm ile postmodernizm arasındaki ilişki üzerine yapılan bir tartışmayla noktalayacağım.

---

[27] Bkz. Benjamin, W. (1973) "What is Epic Theatre", Hannah Arendt (der.), *Illuminations* içinde, Londra: Fontana/Collins.

Dil Oyunları ve Yüce Üstüne

Öncelikle postmodern düşüncenin üç özelliğine dikkat çekmek istiyorum. İlkin, yalnızca kendi aralarındaki ayrılıklardan ya da karşıtlıklardan ötürü varoldukları düşünüldüğünden, günümüzde bütün doğruluk iddialarını retorik, anlatı stratejileri ya da Foucaultcu söylemler düzeyine indirgeme yönünde bir eğilim bulunuyor. Bu nedenle de hiçbir iddia sahibi bir başka iddia sahibine kendi doğruluk görüşünü dayatamaz.

İkincileyin, başta Lyotard olmak üzere birçok postmodernin Wittgenstein'ın kimileyin "yaşam biçimleri" diye adlandırdığı "dil oyunları" tasarımına oldukça sık başvurmasıdır. Lyotard her biri ayrı bilişsel, tarihsel ya da ahlaksal-siyasal ölçütler içeren *ayrışık dil oyunlarına inanmanın, rakip yorumlar arasında* seçim yapmayı olanaksızlaştırdığını bildirir.

Üçüncüleyin, bilişsel doğruluk iddialarının değerini düşürmenin ve *tasarlanamazlık* düşüncesini (yani uygun kavramlarla "karşılanamayan" sezgileri) ahlaksal alanda en yüksek mevkiye çıkartmanın aracısı olarak Kantçı yüceye doğru bir dönüş söz konusudur. Başka bir deyişle, ahlaksal ve siyasal soruları doğruluk ve yanlışlık alanından olabildiğince uzağa taşıyarak siyasetin estetikleştirilmesi söz konusudur.[28] Bu noktaların kimilerini Lyotard'ın dil oyunları ile yüceye ilişkin görüşleri üstüne yoğunlaşarak tartışacağım.

Felsefenin postmodern eleştirisinin *ilk işaretleri* Nietzsche, Heidegger ve Wittgeinstein'da (ayrıca daha "sapkın" olan Artaud, Bataille ve Sade gibi yazarlarda) bulunmaktaydı. Daha önce de söylediğim üzere, Lyotard çeşitli söylemleri kendi kuralları, yapısı ve hamleleri bulunan birer dil oyunu olarak düşünmemizi öneren Wittgenstein'ın dil oyunları yaklaşımını bilgiye uyarlar. Nitekim ayrı dil oyunları ayrı ölçüt ve kurallar tarafından yönetilirler, bunlardan hiçbiri de ötekiler karşısında ayrıcalıklı bir konumda değildir.

Lyotard'a göre dil oyunları aslında toplumu birarada tutan toplumsal bağlardır, bu nedenle toplumsal etkileşimi herşeyden

---

[28] Norris, C. (1992) *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 85.

önce bir oyunda hamlede bulunma, bir rol oynama ve çeşitli dil oyunlarında yer alma temelinde nitelendirir. Bu terimler ışığında benliği, katıldığı dil oyunlarının etkileşimi olarak ele alır. Nitekim, Lyotard'ın postmodern toplum örnekçesi, bireyin çeşitlilik ve çatışma yoluyla nitelenebilecek bir rekabet ortamındaki çeşitli dil oyunları içerisinde mücadele verdiği bir toplumdur.

Post-yapısalcı tarihçi Foucault Nietzsche'den esinlenirken, postmodern felsefeci Lyotard Wittgenstein ile Kant'dan esinlenmektedir. Kant, bilişsel anlama alanları ile pratik us (etik) arasında meydana gelebilecek herhangi bir karışıklığın önüne geçmek istemişti. Kant aynı zamanda, uygun zeminlerin varlığını gerektiren doğruluk iddiaları ile herhangi bir ölçüt tarafından doğrulanamayan ya da yanlışlanamayan "us tasarımları"nı birbirinden ayırırken de son derece titizleniyordu. Arasında Lyotard'ın da bulunduğu kimi yeni yorumculara göre bu durum, yapısında "söylemler"i ya da "dil oyunları"nı barındıran çeşitli "söz rejimleri" olmayışını, dolayısıyla da mutlak ayrışıklığı vurgulayan Kant'ın postmodern okunuşunun önünü açmıştır.

Lyotard her iki tarafın da kendi doğruluk iddialarını askıya alarak diğer tarafın bakış açısının farklılığına saygı gösterdiği çoğulcu bir bakış açısını benimser. Lyotard'a göre eğer bir tek bakış noktasını (örneğin yalnızca bilişsel olanı) benimser, onu tarihsel doğruluk ve ahlaksal sorumluluk konularında ayrıcalıklı bir değermiş gibi ele alırsak, dil oyunlarının çeşitliliğine hoşgörüyle bakmayı asla beceremeyiz. Lyotard, şeyler ayrışık dil oyunlarına ait iseler, karşı tarafı iknaya yönelik her türden girişimin, söz edimi [*speech-act*] baskısının bir biçimine, bir haksızlığa ya da uzlaşıma dayalı temel kuralların bozulmasına yol açacağına inanır. Kısacası Lyotard, olgu konusunun kesinlikle ahlaksal yargı konusuyla bir ilintisi olmadığını ileri sürer.

Şimdi önemi estetik alanın çok ötesine uzanan bir konuya geçip, Lyotard'm Kantçı yüceyi ele alış biçimiyle ilgileneceğim. Kant'a göre bütün tasarım gücümüzü aşan yüce, kendisine uygun duyumsal ya da kavramsal anlayış biçimini (kavrayış yeti-

sini) bulamayacağımız bir deneyimdir; söz konusu yetiler arasında uyumlu denge ya da anlaşma duygusu oluşturmadığı sürece de güzelden ayrılan bir şeydir.[29] Kant için Yüce, tam anlamıyla başka türlü dile getirilemez olanı (örnekseme yoluyla) dile getirmenin bir aracıdır.

Kantçı anlamda yüce, tartışmaları çözüme kavuşturacak olan her türlü ortak adalet ölçüsünden yoksun doğruluk iddiaları arasmdaki kapanmaz uçurumu -Lyotard buna "différend" [*kapanmaz ayrıklık*] demektedir- anımsatma hizmeti görür.[30] Lyotard, aralarındaki anlaşmazlıkları (önlenemez çıkar kavgalarını) gidermek için tek bir yargı kuralını her iki doğruluk iddiasına da uygulamanın, eğer her iki taraf da konulan kuralı kabul etmiyorsa, en azından doğruluk iddialarından birisi için yanlış olduğuna dikkat çeker.

Bir başka deyişle, Lyotard'a göre yüce, doğruluk ve değer söylemlerimizi ya da çoğunlukla bilişsel içerikli bir "söz-rejimi" yoluyla bütün bir söyleşiyi tekeline almaya çalıştığı zaman, kaçınılmaz olarak çeşitli adaletsizlik türlerini barındıran radikal bir ayrışıklık göstergesi olarak su yüzüne çıkar. Lyotard, bilişsel yargının "söz-rejimi" içerisinde çözülemeyecek birtakım sorunlarla karşılaştığımızı, bunların özyapısının Kant'ın estetik söylemindeki yüce izleğine başvurularak daha iyi anlaşılabileceğini ifade eder. Öyleyse Lyotard'a göre yüce, bizi "ussal" hükümlerin geçersiz olduğu, üzerinde anlaşmaya varılabilecek ortak bir ölçütün bulunmadığı, kuralların işlemediği bir yere yani düşüncenin sınırlarının dışına taşır.

Christopher Norris gibi Lyotard eleştirmenleri Lyotard'ın yüce tasarımını Kant'ın gösterdiği amacın çok ötesinde bir amaç için kullanma eğiliminde olduğunu ileri sürmektedirler. Lyotard'ın yolu Kant'tan, Kant'ın estetik yüceyi aşkın bir yetke konumuna getirmesiyle birlikte ayrılır.

Lyotard'ın Kantçı yüce uyarlaması, toplumsal konuları ve ahlaksal-siyasal yargıları, deneyci doğruluk ve yanlışlık soru-

---

[29] Kant, I. (1978) *Critique of Judgement*, Londra: Oxford University Press.
[30] Lyotard, J-F. (1988) *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press.

nuna hiçbir gönderme yapmaksızın, yalnızca estetik kavrayışa ilişkin kiplikler olarak ele alıp gizemleştirir. Yücenin bu türden bir okunuşu, fiili ya da tarihsel doğruluk meselesi ile ahlaksal-siyasal adalet meselesi arasına olanaklı en uzak mesafeyi koyarak siyasetin estetikleştirilmesi için bir önmetin ortaya koyar. Norris'e göre Lyotard'ın postmodern yüce okumasının vardığı nokta, gerçek dünyayla ilintili olmayan, dünyaya yönelik bir sorumluluk taşımayan, yaşama dair konulardan bütünüyle uzak duran bir siyaset oluşturmasının yanı sıra aşırı bilişsel bir kuşkuculuk görüşüne karşılık gelmektedir.[31]

Lyotard'ın Yapıtına Yöneltilen Birtakım Eleştiriler

Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı kitabı bir bakıma bilimin ve teknolojinin değergesi ile teknokrasinin ve enformasyonun denetimi üzerinedir. Ama bir bakıma da "bütünleştirici" ve diyalektik geleneği temsil eden Jürgen Habermas'a karşı yürütülen üstü örtük bir polemiktir. Habermas yaşamın bütünlüğünün parçalandığını düşünür, bu nedenle de bilişsel, ahlaksal ve siyasal söylemlerin birbirlerine olduklarından çok daha fazla yaklaştırılmaları gerektiğini öne sürer. Kısaca söylenirse, Habermas modernliği yeni-muhafazakâr postmodernlere karşı savunmak istemektedir.

Habermas'ın aksine, Lyotard'ın başlıca hedef tahtası Hegelci-Marxçı bütünlük kavramıdır. Habermas'ın şeffaf, tam anlamıyla sağlıklı iletişimde bulunabilen toplum görüşüne karşı Lyotard'ın tutumu küçümseyicidir. Lyotard dil ortamlarını, konuşmacılar arasındaki dengeli olmayan bir alışveriş, "hilelerin ayırdına varma", hasmı mat etme olarak görür. Kısacası Lyotard Habermas'ın uylaşım toplumu tasarımını reddeder. Lyotard'ın bilime ve bilgiye ilişkin görüşü uylaşıma [*consensus*] yönelik değil "dengesizlikler"e yönelik bir araştırmadır. Buradaki amaç anlaşmaya varmak değil, içerisinde daha önceki "olağan bilim"in yönetildiği kavramsal çerçevenin altını oymaktır.

Lyotard, gerek dil oyunlarının kıyaslanamaz olduklarının

[31] Norris, daha önce anılan yapıtında, s.170.

gerekse ayrışık pragmatik kurallar kümesine tabi olduklarının açık kılınmasına bağlı olarak, Habermas'ın bütün konuşmacıların dil oyunları için evrensel olarak geçerli olan kurallar üzerinde anlaşmaya varmalarının olanaklı olduğunu varsaydığını düşünmektedir. Lyotard, Habermas tarafından geçerli kılmanın bir ölçütü olarak ele alınan uylaşım ilkesinin yetersiz olduğunu ileri sürer: söz konusu ilke özgürleşim anlatısının geçerliliğine dayalı olarak ortaya atılan bir kavramsallaştırmadır.[32] Lyotard şöyle yazıyor: "Bundan böyle büyük anlatılara başvuramayız - postmodern bilimsel söylemin geçerli kılınması için ne Tin'in diyalektiğine ne de insanlığın özgürleşimine başvurabiliriz."[33] Bu bakımdan Lyotard'a göre küçük anlatı, yaratıcılığa konu icadın özlü biçimi olarak ayakta kalır.

Lyotard bu kuramsal çöküşün nasıl ve niçin meydana geldiğini, niçin kendisinin bu söylemlere karşı bir polemiğe giriştiğini betimlemeksizin anlatıların dağıldığını ileri sürmektedir. Çeşit çeşit olmalarına karşın, Lyotard büyük anlatıların hepsini bir sayma eğilimindedir. Kimi anlatıların meşru kılınmaları kuşkulu görünse de, neden bütün büyük anlatıları reddetmek zorunda olalım ki?

Çoğu postmodernist, postmodern durumu üreten, toplumda ve tarihte uyum bozukluğuna yol açan şeyleri ortaya koymada başarısız kalıyor. Üstanlatıları ya da toplum kuramını dönemselleştiren tarihsel anlatıları reddeden bu kuramcılar, doğal olarak böylesi bir anlatı üretmekte yaşadıkları zorluktan ötürü kendilerini açmazlı bir konumda buluyorlar.

Lyotard bütünleştirici toplum kuramlarını, üstanlatıları reddeder, çünkü onların indirgemeci ve basitleştirici olduklarına inanır. Bununla birlikte Lyotard'ın kendisi modernlikten dra-

---

[32] Özgürleşme retoriği çok daha önce Foucault tarafından açık açık gösterilmiştir: (1979) *History of Sexuality; Volume One: An Introduction*, Londra: Allen Lane. Bütüncüllük ve bütüncülleştirme çağdaş birçok kuramcı tarafından aynı anda reddedilmiştir; bkz. Jay, M. (1984) *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Oxford: Polity Press.

[33] Lyotard, daha önce anılan yapıtında, s. 60.

matik bir kopuşu önceden varsayan bir postmodern durum kuramı önerir. Ama postmodernizm kavramı bir üstanlatıyı ya da bütünleştirici bir bakış açısını önceden varsayıyor olabilir mi acaba? Lyotard büyük anlatılara karşı koysa da, elimizde bir postmodern kuram olmaksızın postmodern bir kuramı başka kuramlardan ayırt etmemiz olanaksızdır.

Birtakım Lyotard eleştirmenleri, felsefenin toplumsal eleştiriyi layıkıyla yapmadığı öncülünden hareket ederek Lyotard'ın tez elden eleştirinin kendisinin yerel, *ad hoc* ve kuramdışı olması gerektiği sonucuna vardığına inanmaktadırlar.

Lyotard toplumsal alanın ayrışık ve bütünleştirilemez olduğunu ısrarla vurgular. Bunun sonucunda cinsiyet, ırk ve sınıf gibi genel kategorileri kullanan eleştirel toplum kuramı türünü dışlar. Lyotard'm bakış açısından böylesi kategoriler kullanışlı olmak adına toplumsal kimliklerin karmaşıklığını fazlasıyla indirgemektedirler. Kısacası Lyotard'm evreninde, cinsiyet, ırk ve sınıf gibi çizgiler boyunca uzanan tahakküm ve boyunduruk altına alma ilişkilerine yönelik eleştirilere yer yoktur.

Lyotard'a göre toplumdaki büyük ölçekli kurumları ve yapıları eleştirel bir gözle çözümleyerek hiçbir şey elde edemeyiz. Lyotard toplumbilimsel bireşimin yerini oyuncul yapısöküme bırakması gerektiğini, buna bağlı olarak da estetik kipin öncelikli bir konuma getirilmesi gerektiğini öne sürer.

Nietzsche'den etkilenmiş Lyotard gibi kimi post-yapısalcılar doğruluk dayatmasından ötürü felsefeye saldırırlar (Doğruluğa saldırısıyla ünlenen Nietzsche bütün bakış açılarının aldatıcı olduğunu söylemişti). Lyotard bir zamanlar desteklediği Marxçılığı şimdi karşı olduğu büyük anlatılardan biri diye görmektedir. Dilin doğruluğun ötesine uzanan gücü hakkında yazmakta ve felsefi bir kurmaca kuramı geliştirmek istemektedir -geleneksel "uslamlama" tasarımı olmaksızın ikna etmeye çabalayan bir söylem. Lyotard'ın yapıtında iktidar sorunları bir kenara bırakılır, görüşleri onu belli türden bir göreciliğe götürür.

Nietzsche'nin dizgeleri eleştirisinden etkilenen Lyotard'ın ve diğer post-yapısalcılarm çalışmalarında açık bir belirsizlik söz konusudur. Tarih gibi bütün kuramsal kavramsallaştırma-

ların zorlama olduğunu ileri süren Lyotard'a göre her türlü tarih yorumu dogmatiktir. Lyotard, geniş ölçekli kuramın dogmatikliğini garantiye almak için geniş ölçekli kuramlar ile dogmacılık arasında bir ayrım yapmaz. Kimi Marxçı kuramların dogmatik oldukları ileri sürülebilir; bununla birlikte yeterince zaman ve çaba sarfedilebilirse bu dogmacılığın üstesinden gelinebilir. Ne var ki post-yapısalcılar bu olanağı akıllarına dahi getirmezler.

Post-yapısalcılar bu olanağı neden düşünmezler? Richard Rorty bu konuya bir açıklama getirmiştir. Rorty, Foucault ile Lyotard gibi yazarları aşırı kuruluklarından [*dryness*], duygu ve düş gücü eksikliklerinden ötürü kıyasıya eleştirmektedir:

> Herhangi bir toplumsal bağlamla ya da iletişimle özdeşleşme eksikliğinden ileri gelen bir kuruluk; bir duygu ve düş gücü yoksunluğudur bu. Foucault bir keresinde "belli bir yüze sahip olmaksızın" yazmaktan hoşlandığını söylemişti. Yurttaşlarına, "*Biz*, işleri şu ankinden daha iyi bir konuma getirmenin bir yolu olması gerektiğini biliyoruz, gelin bunu hep birlikte arayalım" biçiminde seslenen liberal türden bir düşünürün ses tonundan kendisini özellikle sakınır. Ne Foucault'nun ne de onun Fransız çağdaşlarının yazılarında "Biz"e yer yoktur... Sanki Foucault ve Lyotard gibi düşünürler, öznenin yazgısı hakkında yazılan bir başka üstanlatıya yakalanmaktan öylesine korkmaktadırlar ki, ait oldukları kuşağın kültürüyle özdeşleşmekten kendilerini kurtarmak adına kendilerine artık "biz" diye seslenmezler.[34]

Lyotard ve Foucault gibi düşünürlerin siyasal olarak birer yeni-muhafazakâr oldukları açıktır. Söz konusu düşünürler liberal toplumsal düşüncenin geleneksel olarak dayandığı dinamikleri *alıp götürürler*. Herhangi bir toplumsal yönelim doğrultusunda hareket etmemiz için asla kuramsal nedenler önermezler. Genelde ussallığı sınırlayıcı bir çerçeve olarak gören post-yapısalcılar, us emperyalizmi diye adlandırdıkları şeye bütünüyle karşıdırlar. Lyotard'm düşünsel yörüngesi, "özgürleşim üstanlatısı"yla bağlantılı herşeyden kaçınmak istediği bir

---

[34] Rorty, R. (1984) "Habermas and Lyotard on Post-modernity", *Praxis International*, 4, 1, Nisan, s. 40.

konuma taşımıştır kendisini.

Feminizm ve Postmodernizm

Kimi son dönem tartışmalarda, çok az kadının modernizm/postmodernizm atışmasına katıldığı, feministlerin postmodernizm hakkında söyleyecek ya çok az şeyi olduğu ya da hiçbir şeyi olmadığı söylenmektedir. Meagan Morris bu garip *doksa*'nın (sanının) öncelikle, sürekli birbirlerinin metinlerine göndermede bulunarak, kadınların bu konuda seyrek konuştuklarını ileri süren erkek eleştirmenlerin metinlerinden kaynaklandığı inancındadır. Morris, oldukça kuşatılmış düşünsel ve siyasal uğraşlar alanından kadınların çalışmalarının dışlanması sürecinin halihazırda sürdüğünü ve yinelendiğini güçlü bir biçimde duyumsamaktadır. Kaynakçalarında Catherine Clément, Hélène Cixous, Luce Irigaray, Shosana Felman, Jane Gallop, Sarah Kofman, Alice Jardine, Michele Le Doueff, Gayatri Chakravorty Spivak, Jacqueline Rose ve diğer pek çok kadın yazarın çalışmalarının sözünü dahi etmeyen erkek eleştirmenlere karşı bir hayli sert çıkmaktadır. Morris'in de ifade ettiği üzere, feminizm postmodernizme *ilişkin* söylemi olanaklı kılan koşullardan biri olmasından ötürü, feminist çalışmalar postmodernizm tartışmalarının çerçevelenmesinde kullanılmaya uygundur.[35]

Feminizm ile postmodernizm son on yılın en önemli siyasal ve kültürel akımları olarak ortaya çıkmışlardır. İlkin, bu iki akım arasındaki benzerlikler üzerinde duracağım: her iki akım da felsefenin ve felsefenin her yere sinmiş kültürle ilişkisinin derin ve uzun erimli eleştirilerini sunmuşlardır. Bu anlamda hem feminizm hem de postmodernizm geleneksel felsefi temellere dayanmayan yeni toplumsal eleştiri paradigmaları geliştirmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte iki akım arasında birtakım ayrılıklar da bulunmaktadır. Postmodernler temeldenciliğe ve özcülüğe ilişkin sofistike eleştiriler sunarlar; ancak

---

[35] Morris, M. (1988) *The Pirate's Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism*, Londra: Verso, s.16.

toplumsal eleştiri anlayışları içi boş olmaya eğilimlidir. Feministler ise sağlam toplumsal eleştiri anlayışları sunmalarına karşın, çoğunluk temeldencilik ve özcülük çukuruna düşme eğilimindedirler. Nancy Fraser ile Linda Nicholson bu iki eğilimin birbirlerinden çok şey öğrenebileceklerini, her birinin sahip olduğu değerli kaynakların birbirlerinin eksiklerini gidermeye yardımcı olabileceğini ileri sürer.

Şimdi burada kendilerinin "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri" adlı makalelerinin kısa bir özetini vereceğim.[36] Bence bu özet yararlı olacaktır çünkü bu makale Lyotard'm savının yeni bir özetini sağlaması yanında bugünlerde (indirgemeci ve) özcü olduğu düşünülen kimi feminist kuramlardan örnekler vererek, sonuçta feminizm ile postmodernizmin bütünleşmesi bağlamında birkaç öngörüde bulunmaktadır.

Lyotard olsun diğer postmodernistler olsun büyük "F"li felsefenin artık yaşayabilir ve güvenilir bir girişim olmadığını ifade ederek yola koyuldular. Temeldenciliğin çökmesiyle birlikte felsefe (ya da kuram) siyasal ve toplumsal eleştiri işlevini artık tam anlamıyla yerine getiremez olmuştu. Modern anlayış, içinde her türlü evrenselci kuram zemininden bağımsız bir biçimde eleştirinin yüzünü gösterdiği yeni bir postmodern anlayışa izin vermelidir. Toplumsal eleştirinin özü olan felsefe artık prangalarından kurtulup gitgide daha pragmatik ve *ad hoc* olmalı, daha bağlamsal ve yerel bir konuma gelmelidir.

Lyotard, "toplumsal bağ" diye adlandırdığı şeyin "postmodern" bir kavranılışını önerir. Toplumsal bağı bir arada tutan şey çaprazlama bir söylemsel pratikler silsilesi örgüsüdür; bunlardan hiçbiri, tek başına, bütün boyunca sürekli olarak işlemez. Bireyler böylesi pratiklerin birbirleriyle kesiştiği düğümlerdir, bu nedenle de aynı anda birçok pratiğe eşzamanlı olarak katılırlar. Bu düşünceyi toplumsal kimliklerin karmaşık ve ayrışık olduğu düşüncesi izler. Toplumsal kimliklerden herhangi biri-

---

[36] Fraser, N. ve Nicholson, L. (1988) "Social Criticism without Philosophy: an Encounter between Feminism and Postmodernism", *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism* içinde, Andrew Ross (der.), Edinburgh: Edinburgh University Press.

sinin şu ya da bu toplumsal bütünlüğe dayalı olarak haritası çıkartılamaz. Daha kesin konuşursak, gerçekte toplumsal bütünlük diye bir şey yoktur; dolayısıyla bütünleştirici bir toplum kuramı da olamaz.

Tıpkı postmodernistler gibi feministler de, geleneksel felsefi temellere dayanmayan yeni toplumsal eleştiri paradigmaları geliştirmeye çalışmaktadırlar. Buna karşılık, uygulamayla ilgili yaptırımlar kimi feministleri postmodernistlerin eleştirdiği felsefi üstanlatı türlerine benzeyen kuramsallaştırma kiplerini benimsemeye yöneltmektedir. Birtakım erken dönem feminist yazılarda kuram, kültürlerarası açıdan cinsiyetçiliği açıklayacak, bütün toplumsal yaşamı aydınlatacak bir anahtar elde etme arayışı olarak anlaşılmıştır. Feminist toplum kuramlarının pek çoğu üstanlatılarm birtakım özcü ve tarihdışı özelliklerini paylaşmışlardır. Feministler tarihsel ve kültürel çeşitlilik karşısında yeterince dikkatli değildiler, bu yüzden kuramcının kendi alanının, toplumunun, kültürünün, sınıfının, ırkının ve toplumsal cinsiyetinin özelliklerini yanlış bir biçimde evrenselleştirmeye çalışmışlardır.

Fraser ile Nicholson buna ilişkin olarak üç feminist kuramlaştırma örneği verirler. İlk örnek: 1960'ların sonlarında pek çok Marxçı erkek, toplumsal cinsiyet sorunlarının ikincil önemde sorunlar olduğunu iddia etti, çünkü onlara göre toplumsal cinsiyet sorunları sınıf sorunlarının içerisinde zaten bulunmaktaydı. Bu görüşe karşı, radikal feminist Shulamith Firestone yaratıcı bir taktik manevraya başvurdu: cinsiyetçiliği açıklamak için erkek ile kadın arasındaki biyolojik farklılıkları tartışmaya soktu.[37] Firestone toplumsal cinsiyet çatışmasının insan için en temel çatışma olduğunu, sınıf çatışması da dahil olmak üzere diğer bütün çatışma biçimlerinin kaynağını oluşturduğunu ileri sürerek durumu Marxçıların aleyhine çevirmeyi başardı. Postmodernist bakış açısından, toplumsal görüngüyü açıklamak için biyolojiye başvurmak özcülüktür ve tektaraflı bir yaklaşımdır. Feministler, tarihsel bakımdan bütün kadınların ve er-

[37] Firestone, S. (1970) *The Dialectic of Sex*, New York: Bantam.

keklerin niteliklerinin özgül olan birtakım toplumsal koşullar altında geliştiğini tasarladıkları sürece özcü; bütün kültürlerde kadınların ezilmesini açıklamak amacıyla yalnızca tek bir ayırdedici özellikler kümesine (örneğin kadınların fizyolojisi ya da erkeklerin hormonları gibi) baktıkları sürece de tektaraflıdırlar.

İkinci örnek antropoloji kaynaklıdır. 1970'lerde antropologlar biyolojiye başvurmanın, hem toplumsal cinsiyetin [*gender*] hem de cinsiyetçiliğin [*sexism*] başka başka kültürlerde aldığı varsayılan biçimlerin muazzam çeşitliliğini anlamamıza izin vermeyeceğini ifade etmeye başladılar. Bir diğer umut verici yaklaşım da Michelle Rosaldo'nun, bütün toplumlarda ortak olanın bir "eviçi alan" ve bir "kamusal alan" ayrımı olduğu savına dayanır. "Eviçi alan" kadınla, "kamusal alan" erkekle birlikte düşünülür.[38] Bu kuram, kadın ile erkek arasındaki biyolojik ayrılıklardan çok erkeklerin ve kadınların etkinlik alanlarının ayrılığına odaklanmış olsa da, yine de az çok özcü ve tektaraflıdır. Gene bu kuram, "eviçi alan"ın bütün toplumlarda varolduğu saptamasında bulunarak, içeriği ve önemi bakımından kadınların etkinliklerinin bütün kültürlerde temelde benzer olduklarını ileri sürmüştür.

Üçüncü örnek, kültürleri aşan bir etkinlik biçimi olan annelik etmenin araştırma için aranıp da bulunamayacak bir konu olduğunu belirleyen Nancy Chodorow'un geliştirdiği kuramdır.[39] Chodorow şu soruyu sorar: Annelik nasıl olup da psikolojik açıdan anneliğe eğilimli yeni bir kadın neslini ve anneliğe eğilimli olmayan yeni bir erkek neslini birlikte üretebiliyor. Chodorow bu sorunun yanıtını "cinsel kimlik" bazında veriyor: Dişil anneliği, derin benlik duygusuyla "ilişkide" olan kadınlarla, derin benlik duygusuyla "ilişkide" olmayan erkekler birlikte üretmektedir.

Bu kuramın eleştirilmesi gereken yanı, yalnızca tek bir ey-

---

[38] Rosaldo, M. (1974) "Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview", *Woman, Culture and Society* içinde, Rosaldo, M. ve Lamphere, L. (der.), Stanford: Stanford University Press.

[39] Chodorow, N. (1978) *The Reproduction of Mothering; Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press.

lemin, yani annelik etmenin olduğunu, temelde bölünmez olan bu eylemin, biri kültürler boyunca görece bütün kadınlar için ortak, diğeri ise yine kültürler boyunca görece erkeklere özgü birbirinden ayrı iki derin benliğe yol açtığını kesin bir dille öne sürmesidir. Chodorow'un savı özcüdür çünkü "ilişki temelli etkileşim"e yatkınlıklarından ötürü kadınların her yerde erkeklerden ayrı olduklarını ileri sürer. Kültürlerüstü bir düşünce olan derin benlik duygusunun kadınlar ve erkekler için ayrı ayrı belirlenmesi oldukça kuşkuludur. Bunun da ötesinde, "cinsel kimlik" kavramı kızkardeşlik düşüncesine "öz" kazandırırken, kadınlar arasındaki ayrılıkların bastırılmasına da önayak olmaktadır.

Fraser ile Nicholson bu ve diğer örneklerle, birçok feministin, kendi toplumlarının toplumsal açıdan başat olan görüşlerini diğer toplumlara yükleyen evrenselci toplum kuramları inşa etmek amacıyla belli kategorileri kullandıklarını, bunu yaparken her iki toplumun da önemli özelliklerini çarpıttıklarını açık bir biçimde göstermişlerdir.

Fraser ile Nicholson'un başlıca savı feminist kuramın postmodern olması gerektiği yönündedir. Bu düşünürler Lyotard'a karşı, postmodern feminist kuramın geniş ölçekli anlatılar ile büyük yapılar çözümlemesini içerebileceğini ileri sürmüşlerdir. Böylesi bir kuram evrenselci olmaktan çok karşılaştırmacı olacaktır. Feminist kuram, tarihsel özne düşüncesinden vazgeçerek; cinsiyet, sınıf, etnikmerkezcilik, yaş ve cinsel yönelim gibi iplik telleriyle karmakarışık bir biçimde inşa edilmiş çoğulcu kimlik anlayışlarının yerine kadını bir bütün olarak ele alacak birleştirici kadın tasarımları koymalıdır. Kısacası postmodern feminist kuram pragmatik olmalı, yöntemlerini ve kategorilerini özgül görevine nasıl tutturup dikeceğini bilen usta bir terzi olmalıdır.

Fraser ile Nicholson bir yandan büyük toplum kuramlarına ilginin azaldığını düşünürken, öbür yandan da özcülüğün son kırıntılarının, tarihdışı kategorilerin nasıl, ne zaman ve neden ortaya çıktıkları ve nasıl değişime uğradıkları üstüne kafa yormaksızın yine de kullanılmaya devam edildiklerini savunmak-

tadırlar. Fraser ile Nicholson bu gerilimin Fransız psikanalist feministlerinin çalışmalarında açıkça dile geldiğini öne sürmekte; Cixous, Irigaray ve Kristeva'nın özcülüğü önerme bazında reddetseler de edimsel bazda canlandırdıklarına inanmaktadırlar.

7

BAUDRILLARD ve BİRTAKIM KÜLTÜREL PRATİKLER

Baudrillard

Jean Baudrillard'ın kışkırtıcı olduğu kadar tartışmaya da açık çalışmaları son zamanlarda büyük bir ilgi uyandırmaktadır. Baudrillard belli ki değişik düşünceleri seven bir toplumbilimcidir (bunların birçoğunu yazılarında görmek olanaklıdır); yazıları pek çok etkileyici içgörüyü birarada barındırmaktadır. Kitle iletişiminin doğasını ve etkisini anlamaya çalışan bir kuram geliştirmesinden ötürü çalışmaları son derece değerlidir.

Baudrillard çalışmalarına, Marxçılığın kapitalizm eleştirisini üretim tarzı kuramının ötesine uzanan alanlara yaymayı amaçlayan bir çabayla başladı. Savaş sonrası dönemdeki metaların değergesini anlamak için Marxçılıktaki verimlilik eğretilemesinin yetersiz olduğunu görmüş, daha sonra, birazdan göreceğimiz üzere, Marxçılığı aşama aşama alaşağı ederek postmodernist görüşlere yönelmiştir.

İlk çalışmaları: Bir Gösterge Olarak Meta

Nesneler Dizgesi'nde (1968) Baudrillard, Yeni-Marxçı bir bakış açısından, toplumsal düzenin temel dayanağı olan tüketim olgusunu araştırır.[1] Bir sınıflandırma dizgesi oluşturan tüketim nesnelerinin, davranışın biçimlenmesi üstüne etkileri olduğunu ileri sürer. Simgelerle bezeli reklam kodlu ürünler, kimi ürünleri diğer ürünlerden ayırırlar, buna bağlı olarak nesneyi bir seriye uydururlar. Nesne, tüketici birey tarafından tüketildiğinde anlamını bireye taşıyarak birey üzerinde doğrudan bir etki üretir. Böylelikle, toplumu bu biçimde düzenleyerek kurumlaşan sonsuz göstergeler oyunu bireye yanılsamalarla dolu bir öz-

---

[1] Baudrillard, J. (1968) *La Système des objets*, Paris: Denoél Gonthier. Oldukça yararlı olabilecek bir derleme için bkz. *Baudrillard*, (der.), Mark Poster, Oxford: Polity Press, 1988.

gürlük duygusu verir.

Tüketim Toplumu'nda (1970) Baudrillard, tüketici nesnelerinin halkı farklılaştıran bir *göstergeler dizgesi* oluşturduğunu öne süren bir görüşü geliştirmeyi sürdürdüğü sıralarda hâlâ Marxçıdır.[2] Tüketim nesneleri en iyi, özgül bir ihtiyaca ya da soruna yanıt olarak değil, arzuyu kışkırtabilme yetenekleri tüketilemez olan yüzergezer bir gösterenler ağı olarak anlaşılabilir.

İnsanın birtakım sabit ihtiyaçlarını karşılayan malları yalnızca sağladıkları kullanım-değeri ve değişim-değeri gibi yararlar bakımından ele alan bakış açısından bir uzaklaşma söz konusudur burada. Baudrillard bu nedenle özellikle meta göstergesine dair geliştirdiği kuram bağlamında önemlidir. Bu kuram, metanın günümüzde, anlamı öz-göndergesel bir gösterenler dizgesi içindeki konumu yoluyla keyfi olarak belirlenen Saussurecü anlamda bir gösterge kılığına büründüğünü öne sürer. Bu demektir ki tüketim, kullanım değerlerinin tüketimi olarak değil, temelde göstergelerin tüketimi olarak anlaşılmalıdır.

Baudrillard her bireyin belli bir düzen içerisindeki yerini nesneler aracılığıyla aradığını savunur. Metalarm işlevi bu anlamda, yalnızca bireysel ihtiyaçları karşılamak değil aynı zamanda bireyi toplumsal düzenle ilişkiye geçirmektir. Tüketim, üretim ile başlayan ekonomik zincirin yalnızca son bir halkası değil, bir değiştokuş dizgesi, bütün dillerde olduğu üzere bireyi önceleyen bir göstergesel dizge içinde kalınarak metaların mallar olarak düşünüldüğü bir dildir. Baudrillard'a göre ortada kendine yeter tek bir birey olsun yoktur, yalnızca toplumsal dizgelerin kullanılma biçimleri vardır -özellikle de insanları toplumsal düzene değişik biçimlerde bağlayan, böylelikle de bireyin anlamını kuran dil, eşya ve akrabalığın kullanılma biçimleri.

Baudrillard'm Marx eleştirisi *Üretimin Aynası*'nda (1975) doruğuna ulaşır.[3] Bu kitap, Baudrillard'ın kendisini Marx'ın ekonomik indirgemeciliğinden uzak tutmaya yönelik arzusunun

---

[2] Baudrillard, J. (1970) *La Société de consommation*, Paris: Gallimard.

[3] Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*, St. Louis: Telos.

ve Marxçı kuramın dili, göstergeleri ve iletişimi kavramsallaştırma yetisini kendi içinde taşımadığı savının açık bir dışavurumudur. Marx'ın başlıca konumlarından her biri (emek kavramı, diyalektik, üretim tarzı kuramı ve kapital eleştirisi) istisnasız kapitalist topluma ilişkin bir ayna imgesi olarak karşımıza çıkar. Bu kitapta Marxçılık yalnızca kapitalizmin radikal bir eleştirisi olarak değil, onun en üstün meşrulaştırılma biçimi olarak da yerini alır. İlk çalışmalarında Baudrillard tüketim, üretim ve burjuva toplumunun diğer bütün değerlerine karşı olduğundan simgesel değiştokuş üzerinde durmuştur. Marcel Mauss ile Georges Bataille'm düşüncelerinden ödünç alman Baudrillard'm simgesel değiştokuş düşüncesi, "üretken" etkinliğe yönelik olumlu bir karşısavdır; değiştokuş ile kullanımın, değer ile eşdeğerin ötesindedir. Şenlik, savurganlık ve potlaç'la (malların halka dağıtılması; potlaç sahibi burada kendi iktidarının statüsünü *verme edimi*nde temellendirir) ilişkisi açısından bakıldığında; simgesel değiştokuş, modern Batı toplumunun dışında yatan, dolayısıyla da söz konusu toplumu kendi ölümüyle taciz eden bir etkileşim biçimidir.

Baudrillard'ın radikalizminin oluşmasında 1960'lı yılların siyaset yapma anlayışının önemli bir payı vardır: siyasal ekonomi artık içinde başka başka görüngülerin yorumlanıp açıklanabileceği bir temel, toplumsal bir belirleyen ya da yapısal bir gerçeklik değildir. Sol'un radikal konumundan, aşama aşama sağ kanat bir post-yapısalcılığa, oradan da postmodernizme doğru yönelmiştir Baudrillard.

Marxçılık, psikanaliz ve yapısalcılık gibi kuramlar günümüzde sürekli saldırıya uğramaktadırlar.[4] *Baştan Çıkarma Üstüne* (1979), gizli bir yapının ya da özün yararına şeylerin yüzeysel görünüşlerinin reddedildiği bu kuramlar üzerinedir -yorumlama stratejileri, "derinlerde biryerlerde yatan" örnekçeler ve bütün ayrıcalıklı ussallık biçimleri. Bunlara karşı Baudrillard Nietzsche'nin "doğruluk" kavramına yönelttiği eleştiriyi göklere çıkartır, yüzeyde oynayan bir örnekçeyi tercih eder, gizli

[4] Baudrillard, J. (1979) *De la séduction*, Paris: Denoél Gonthier.

olanı açıkça göstermenin "dışına çıkan" kuramlara savaş açar.

Modernlikten Postmodernliğe

Baudrillard, düşüncesini modernlikten postmodernliğe geçişe dayalı bir tarihsel taslak doğrultusunda temellendirir; kendileri dışında "gerçeklik"le ilişkili başka hiçbir göndergesi ya da temeli olmayan örnekçeler ya da taklitçelerden [*simulacra*] oluşan bir dünya üstüne yazar. Taklitçelerin ilk düzeni "erken modernlik", ikinci düzeni "modernlik", üçüncüsü ise "postmodernlik" diye adlandırılabilir (bu düzenler, sırası gelmişken söyleyelim, evrensel bir tarih olarak okunmamalıdırlar).

Erken modernlik: Rönesans'la başlayıp Sanayi Devrimi'nin başlangıcına kadar uzanan bir dönemdir. Rönesans'tan önce, feodal toplumlarda şeyler açık bir biçimde işler: Herkes özgül toplumsal bir uzama yerleştirilir, toplumsal bir sınıfın bir üyesinin konumunu değiştirmesi olanaksızdır. Toplumsal bir uzamdaki her bir bireyin sorgulanamaz konumu bütüncül bir şeffaflığın ve açıklığın güvencesidir. Yıkılmaz bir sıradüzen düzensizliği önler; hemen her karmaşa -gösterge karmaşıklığı- cezalandırılır. Burjuva sınıfının yükselişiyle birlikte, kast düzeni de yıkılmıştır.

Modernlik: Sanayi Devrimi'nin ilerlemesi bizi taklitçelerin ikinci düzenine götürür. Modernlik, sanayi üretiminin ön plana çıktığı burjuva sınıfı dönemidir. Ardından, teknoloji devrimiyle birlikte toplumsal yeniden üretim toplumun düzenlenme ilkesi olarak üretimin yerini alır. İlk düzenin başat imgesi tiyatro ile duvar resmi yerine fotoğraf ile sinema geçer.[5]

Postmodernlik: Şu an taklitçe ve örnekçelerin üçüncü düzenindeyiz. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra biçimlenen günümüz dizgesinde iktidar dizgesinin kuramsal tabanı, Marxçı siyasal ekonomiden yapısalcı göstergebilime aktarılmaktadır. Marx'ın kapitalin özsel olmayan bölümleri olarak düşündüğü reklamcılık, medya, enformasyon ve iletişim ağları gibi alanlar "özsel"

---

[5] Benjamin, W. (1973) "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", Hannah Arendt (der.), *Illuminations* içinde, Londra: Fontana/Collins.

birer alan haline gelmişlerdir.

Metaların kullanım değerleri ile üretimin gereklerinin yerine örnekçeler, kodlar, taklitçeler, gösteriler ve "taklit"in aşırıgerçekçiliği [*hyperrealism of 'simulation'*] geçmiştir. Medya ve tüketim toplumunda insanlar dışarısıyla, dış 'gerçeklik'le yok denecek kadar az ilişkisi bulunan bir imgeler ve taklitçeler oyununa kendilerini iyice kaptırmışlardır. Gerçekten de günümüzde herhangi bir olayın doğrudan deneyiminin ve onun göndergesinin ya da gösterileninin bilgisinin yerini bu olayın imgesinin ya da göstereninin aldığı bir taklitçeler dünyasında yaşıyoruz.

Yeni postmodern evren herşeyi bir taklitçe kılmaya oldukça eğilimlidir. Bununla Baudrillard hepimizin belli *taklitleri* kullandığı, bu taklitlerin dışında bulunan hiçbir şeyin "gerçek" olmadığı, taklit edilebilecek hiçbir "orijinal"in bulunmadığı bir dünyayı anlatmak istemektedir. Bundan böyle "öykünme"ye ya da "benzetme"ye karşıtlık içeren bir "gerçek" alanı bulunamaz, olsa olsa yalnızca taklitlerin bulunduğu bir düzey söz konusudur.[6]

Medya ve Kitleler

Baudrillard kitle iletişiminin, eski üretim ve tüketim biçimlerinin egemen olduğu iletişim evrenine yeni bir doğrultu kazandırdığı yeni bir çağı simgelediğini ileri sürer. Baudrillard'a göre bu yeni evren, -önüne geçilemez bir hırstan, Oğul'un ataerkil Baba'ya karşı verdiği mücadeleden meydana gelen- eskisinin tersine ilişkilere, geribeslemeye [*feedback*], ortakyüzeyliğe [*interface*] dayanır; süreçleri narsist olması yanında sürekli bir yüzey değişiminden oluşmaktadır.

Baudrillard bugünkü sahnenin ve aynanın uzun süre böyle varolmayacağını yazar; bunun yerine yeni bir ekranın ve ağın kurulması zorunludur; üretim ile tüketim dönemi, ilişkiler ve geribesleme çağına yeni bir yön vermektedir.[7] Günümüzde iletişim sayesinde kendimizden geçiyoruz; iletişimin esrikliğini

---

[6] Baudrillard, J. (1983) *Simulations*, New York: Semiotext(e).

[7] Baudrillard, J. (1985) "The Ecstasy of Communication", Hal Foster (der.), *Postmodern Culture* içinde, Londra: Pluto Press, s.130.

yaşıyoruz. Söz konusu bu kendinden geçme [*ecstasy*] tiksinti vericidir. Dört bir yanı kaplayan reklam istilasından ötürü kamusal uzam gözden yitmektedir. Bu kurnazlık dolu yol yüzünden kamusal uzamın kayboluşu, kişiye özel uzamın kayboluşuyla aynı zaman diliminde gerçekleşmektedir. Kamusal uzam bir gösteri olmaktan çıkarken, özel uzam da bir sır olmaktan çıkmaktadır. Kişi artık bir seyirci, başkası ise bir giz değildir. Bir zamanlar dışsal (dışarısı) ile içsel (içerisi) arasında açık bir ayrım vardı. Şimdilerde bu karşıtlık medyanın temelini adamakıllı besleyen, en mahrem yaşam süreçlerimizin aşındırıldığı bir tür açıksaçıklık içerisinde yok olmaktadır.

Medya pratikleri uzam ve zaman duyularımızı yeni baştan düzenlemiştir. Gerçek olan artık dünya ile doğrudan doğruya bir bağlantı içinde olduğumuz değil, televizyon ekranlarından bize verilendir: televizyon dünyadır. Televizyon yaşam içerisinde, yaşamsa televizyon içerisinde çözelmektedir. Kurgu "gerçekleştirilir", böylelikle "gerçek" kurgusal olur. Taklit üretimin yerini alır.

Marshall McLuhan ile Baudrillard'ın son yazıları arasında ilginç paralellikler bulunur. Baudrillard McLuhan'ın haklı olduğunu düşünür: Araç iletidir; başka bir deyişle, içeriği değil *biçimi* önemlidir medyanın.[8] Baudrillard'ın dozu gittikçe artan kötümser görüşünde, televizyonun ve kitle iletişiminin işlevi tepkiyi önlemek, bireyleri özelleştirmek, insanları gösteriyle gerçek arasında bir ayrım yapabilmenin olanaksızlaştığı bir taklitçe evrenine yerleştirmektir.

Baudrillard gereğinden çok daha fazla enformasyona karşı gereğinden çok daha az anlamın bulunduğu bir evrende olduğumuzu söyler. Anlamın reddedilmesinin enformasyon fazlasına maruz kalan bizim gibi toplumlarda olanaklı tek direniş biçimi olduğunu ileri sürer.[9] Yaşamlarımızın her anında zengin imgelerle dolu bir enformasyon bombardımanı altındayız. Bu bombardımanla başa çıkabilmenin tek yolu, yani yaşamlarımızı

---

[8] Kellner, D. (1989) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity Press, s. 73.

[9] Fiske, J. (1989) *Reading the Popular*, Boston: Unwin Hyman, s. 180.

ele geçiren söz konusu enformasyon iktidarına direnebilmek adına yapabileceğimiz yegâne şey, imgeleri yalnızca gösterenler, yalnızca yüzeysel görünüşler olarak kabul etmek, bunların anlamları ile gösterdiklerini (gösterilenlerini) reddetmektir.

Televizyon haberlerini düşünün sözgelimi. Bu haberler izleyicinin deneyimine sunulan yüzeysel imgeler ile gösterenlerin birbirini takip etmesinden başka bir şey değildir. İnsanlar bir önceki akşamın haberlerini anımsayamazlar, çünkü anımsamaya değer hiçbir şey yoktur; yalnızca deneyimlemeye sunulan imgeler ve gösterenler vardır. Haberler bölük pörçük bir imgeler kolajıdır; her bir imge çok daha fazla sayıda imgenin ortaya çıkmasına yol açar, çok daha fazlasını anımsatır; her imge bir taklitçedir, orijinali olmayan eksiksiz kopya. Haberler imgelerin imgelerinin imgeleridir: nihai aşırıgerçeklik [*hyper-reality*]. Haberlerde tarihselciliğin postmodern bir tarzda reddedilişi söz konusudur; geçmiş, nedensel akış için gerekli imgelerin kaynak bankası olarak ele alınır -herşeyin şimdi içerisinde çözeldiği bir çökelti. Postmodern deneyim bu anlamda bir eşzamanlılık deneyimidir; kendi imgelerini kurabilmek adına geçmişi talan eder, bunların tarihselliğini görmezlikten gelir, üstelik bütün bunları bir tür bengisel şimdide yapar.

Biraz önce aşırıgerçeklik terimini kullanmıştım. Aşırıgerçeklik ne anlama gelir? Aşırıgerçeklik, gerçeklik ile yanılsama, olan gerçeklik ile olması gereken gerçeklik arasındaki eski gerginliğin dağıldığı yeni bir durumdur. Baudrillard'ın dünyasında kendi aşırılığı oranında herşey "aşırı"dır. Aşırı olmak demek eski karşıtlıkların aşılması ya da çözülmesi değil çözüşmesi demektir. Gerçek ile imgesel arasındaki sınır aşındırıldığında, gerçekliğin artık denetlenmesi ya da meşrulaştırılması gerekli değildir. Tek varoluş biçimi bu olduğundan "gerçekten daha gerçek"tir.

Medya ile kitleler arasındaki ilişki nedir? Medya olmadan kitleler, kitleler olmadan da medya olamaz. Bu noktada Baudrillard'ın kitlelere ilişkin yaptığı çözümlemenin, kitleleri sahici burjuva kültürünü yıkmakla suçlayan "kitle toplumu" kuramının ve kitlelerin kapitalist "kültür endüstrisi" tarafından ser-

seme çevrildiğini düşünen Frankfurt Okulu'nun bir adım ötesine geçtiğine dikkat edilmelidir.

Baudrillard "Beaubourg Etkisi"nde (1982), sanat merkezlerini günümüz dizgesinin minyatür bir örnekçesi olarak okur.[10] Geleneksel eleştirel düşüncede, sanat yapıtları, müzeler, kültür merkezleri (Pompidou Merkezi, Beaubourg, Paris gibi) öteden beri burjuva kültürünün ürettiği kültürel aldatmacaların ve kitleleri uyuşturmanın araçları olmuşlardır. Ya da, kültürel seçkincilik görüşünü izlersek, sanat yapıtları kitleleri daha yüksek bir kültür düzeyine yükselterek eleştirel bilincin yeşermesini sağlarlar. Ancak Baudrillard bambaşka bir öykü anlatır. Kitleler Beaubourg'a girdiğinde, resmi kültüre boyun eğmezler; dizge söylenini çiğneyip ortadan kaldırırlar. Örnekçeleri taklit edip onlarla dilediklerince oynarlar. Kültürel nesnelerin anlamlarıyla uğraşmazlar; ortada bir anlamın olmadığını, yalnızca taklitin olduğunu bilirler.

"Kitleler: Medyada Toplumsalın İçepatlaması" adlı yazısında Baudrillard, 1980'lerdeki çalışmalarının ana izleklerinden kimilerini özetler. Verdiği özete göre ilkin, medya ussal eleştiriye bağışıklığı olan bir taklitler dünyası doğurur.[11] İkincileyin, medya bir enformasyon aşırılığını temsil eder, dolayısıyla da sunulan enformasyona alımlayıcıların tepki göstermesinin olanaksız kılındığı bir tarzda işler. Üçüncüleyin, bu taklit edilmiş gerçekliğin hiçbir göndergesi, temeli ya da kaynağı yoktur. Bu nedenle temsil mantığının dışında çalışır. Yine de kitleler sessizlik ya da edilgenlik stratejisiyle bunu alaşağı etmenin bir yolunu bulmayı başarmışlardır. Medyaya karşı doğrudan tepki veremeyen kitleler, medyanın taklitlerini emerek kodun zayıflamasına yol açmaktadırlar.

Baudrillard'ın yazılarında kitleler ve sessiz çoğunluklar metalar, televizyon, spor ve siyasetin yanında geleneksel siyaset ile sınıf savaşımına ilişkin modası geçmiş kitlesel taklit ürünlerini

---

[10] Baudrillard, J. (1982) "The Beaubourg-Effect: Implosion and Deterrence", *October*, 20, Bahar.

[11] Baudrillard, J. (1985) "The Masses: The Implosion of the Social in the Media", *New Literary History*, 16, 3.

de edilgen olarak tüketirler. Baudrillard için, bir tüketici kültürü devridir bu. Tüketici kültürü de bütünüyle postmodern bir kültürdür: bu kültürde, geleneksel ayrılıklar ve sıradüzenler çökmekte; çokkültürlülük onay görmekte; *kitsch*, popülerlik ve farklılık göklere çıkartılmaktadır.

Bu bölümceyi Baudrillard'a yöneltilen birtakım eleştirilerle sona erdirmeden önce, Kanadalı yazar Arthur Kroker'ın çalışmalarından kısaca sözetmek istiyorum. Çünkü Kroker Baudrillard'ın yanında radikal postmodernizmin önde gelen bir savunucusu olarak ortaya çıkmıştır. *Postmodern Sahne* adlı kitabı pek çok bakımdan Baudrillard'ı Baudrillard adına kapı dışarı etme çabası güder.[12] Kroker, modernlik ile postmodernlik arasında radikal bir kopmanın söz konusu olduğuna, Marxçılığın modernliğin modası geçmiş bir kalıntısı olarak reddedilmesi gerektiğine inanır. İnsanın özgürleşmesini amaçlayan Aydınlanma tasarısı yürürlükten kalkmıştır. Günümüzde öteden beri varlığını sürdüren ayrımların, ayrılıkların ve sıradüzenlerin yıkıldığı bir *içepatlama* çağında yaşamaktayız. Durağan göndergelerden "yüzergezer göstergeler"e doğru bir dönüşüm söz konusudur.

Endüstriyel üretimde, nesnelerin değiştokuşunda, fiziksel güç ilişkilerinde ve dolaysız iletişimde temellenen eski modern düzenin yerini, medya, enformasyon, iletişim ve göstergelerin yeni postmodern düzeni almıştır. Göstergeler inanılmaz ölçüde önemlidirler. Postmodernliğin başat ilkesi üretim değil, uluslararası göstergelerin çoğalıp hızla yayılması ve niteliksel bir kopuşa yol açan niceliksel gelişme anlamına gelen *semiurji*'dir [*semiurgy*]. Baudrillard'ın başlıca kavramlarını (içepatlama, *semiurji*, taklit ve aşırıgerçeklik) kullanarak Kroker, sanayileşmiş meta toplumunun sanayi sonrası bir medyaduyargaya [*mediascape*] dönüşümü içerisinde Özne, Anlam, Doğruluk, Doğa, Toplum, İktidar ve Gerçeklik kavramlarının hepsinin de gözden

---

[12] Kroker, A ve Cook, D. (1986) *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, New York: St. Martin's Press. Ayrıca bkz. A. ve M. Kroker. (1988) (der.), *Body Invaders: Sexuality and the Postmodern Condition*, Londra: Macmillan.

kaybolduğunu ileri sürer.

Baudrillard'a Yöneltilen Birtakım Eleştiriler

Burada Baudrillard'ın yapıtlarına ilişkin olarak aşağıdaki eleştirilerde bulunmak istiyorum. Baudrillard, öteki ilişki biçimlerine göre daha üstün bir konumda tutulan yüz yüze iletişime tutucu denebilecek düzeyde bir nostalji duyar. Birbirine hiç benzemeyen iletişim kiplerini söz konusu üstün iletişim kipinin özelliklerine uyarlamayı ister ama kitle iletişim araçları arasındaki *ayrımların* hakkını vermeyi tam anlamıyla başaramaz. Kuramı bir tür teknolojik ya da göstergesel belirlenimciliğe oldukça yakındır. Medyayı toplumsal dizgeden soyutlar, bu nedenle de medyanın çağdaş toplumlarda toplumsal çatışkıların hüküm sürdüğü bir savaş arenası, bir mücadele alanı olduğunu görmeyi başaramaz. Baudrillard'ın dünyasında toplumun amaçladığı, uğrunda savaş verdiği bir tasarı düşüncesi; taşıdığı üstünlüğe göre seçilen ve meşrulaştırılan bir tasarım yoktur.

Baudrillard'ın doğruluk ve yanlışlık üstüne geliştirdiği görüşlerine karşı en keskin eleştirilerden biri Christopher Norris tarafından yapılmıştır.[13] Norris, Baudrillard'ın çağdaş Fransız düşüncesinden, özellikle de post-yapısalcılıktan bir hayli etkilendiğini ileri sürer. Post-yapısalcılık, *gerçekliğin* bütünüyle verili birtakım sosyo-kültürel bakış açılarından kaynaklanan, yorumlama deneyimi için gerekli araçları sağlayan çeşitli kodların, uzlaşımların, dil oyunlarının ya da anlamlama dizgelerinin bir ürünü, söylemsel bir görüngüsü olduğu düşüncesine sarılmıştır. Baudrillard ve diğer kimi postmodernler için, ne temsil yapılarının bir karşılığı vardır, ne de verili bir yorumlama bağlamı içerisinde bilgi ya da doğruluk diye görüleni belirleyen söylemlerin ötesine herhangi bir gönderme söz konusudur.

Tarihsel, siyasal ve ahlaksal yargıda bulunma açısından çeşitli görececi düşüncelere doğru yaşanan yaygın bir sürüklen-

---

[13] Norris, C. (1992) *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, Londra: Lawrence & Wishart.

menin bir parçasıdır bu. Baudrillard şu sıralar kurgusal (kurmaca) söylemler ile doğruluğu anlatma savındaki söylemler arasında temelde hiçbir ayrım olmadığı görüşünü benimsemektedir -doğruluk ile yanlışlık bütünüyle birbirinden ayrılamaz tasarımlardır. Doğruluk da eleştiri de modası geçmiş umutsuz kavramlardır. Baudrillard felsefede ya da eleştirel kuramdaki köhne Aydınlanma düşüncesinin bir alışkanlığı olarak gördüğü doğruluk iddiasında bulunmanın hiçbir biçimde savunulamaz olduğunu öne sürer. Norris'e göre, postmodernist düşüncenin varmak istediği yer, ilkin doğruluk ile yanlışlık arasındaki *bilgikuramsal* ayrımı çökertmek, ikincileyin de sorumluluğunu bilen tartışmalar doğrultusunda *ahlâksal* konulara yer açmaktır. Baudrillard'ın konumu ahlaksal ve siyasal bir nihilizme yol açar.[14]

Birtakım Postmodernist Kültürel Pratikler

Söylemsel ve Betisel

Baudrillard'ın temel düşüncelerinin sıkıştırılmış bir açıklamasını verdikten sonra, şimdi birtakım postmodernist kültürel *pratikleri* ele almak istiyorum. Birçok toplum düşünürü, modernist kültürü geniş oranda söylemselliğiyle anlamlandırırken, postmodernist anlamlamanın büyük ölçüde betiselliğe konu olduğunu ileri sürer. Söylemsel, imgelerin karşısında sözcüklere üstünlük tanır, bu anlamda id'in duyarlığından çok ego'nunkiyle ilintilidir. Betisellik, yazınsal bir duyarlık olmaktan çok görsel bir duyarlıktır; usçu ve/ya da 'didaktik' kültür görüşlerine karşı çıkarken, kültürel bir metnin ne anlama geldiğinden çok ne yaptığı sorusunu sorar.

Lyotard söylemsel üzerine yazarken, gerçeklik ilkesi uyarınca işleyen ego bağlamında Freudcu ikincil sürece başvurur.[15] Bunun tersine betisel, haz ilkesine göre işleyen bilinçdışı için birincil bir süreçtir. Betisel, kültürel alandaki birincil sürecin kapsadığı alanla ilgilidir.

---

[14] a.g.y., s. 194.

[15] Lyotard, J-F. (1971) *Discours/figure*, Paris: Klincksieck.

Lyotard iki alternatif arzu ekonomisinin varolduğunu öne sürmüştür. İlki ikincil sürecin birincil sürece saldırdığı söylemseldir. Sözgelimi Lyotard, Freud'un "konuşma tedavisi"nin -bilinçdışının söylem yoluyla sömürülmesi, dil ile duyguların bir başkasına yönelmesiyle birincil sürecin altüst edilmesi temelinde- Freud'u söylemsel bir arzu ekonomisine yükseltmesi üstüne yoğunlaşır. Açıkça Lyotard betisel arzu ekonomisini (bilinçdışının imge-temelli anlamlandırılmasını) tercih eder; birincil sürecin ikincil sürecin içerisinde "patlayıp püsküreceği" bir duyarlığın özlemini duyarak, buna olanak tanıyacak bir kültür ve siyaset düzeninin hakim olmasını ister.

Lyotard ikincil sürecin sanat ve psikanalizdeki birincil süreç tarafından sömürülmesi düşüncesine sıcak bakar. Arzunun bir daha asla temel bir "öz" olamayacağı, katı bir biçimde sıradüzene konulmuş düzeylerden herhangi birisi aracılığıyla "ruhsal" kavramını reddeder. Bunun yerine, arzunun toplumsal ve kültürel pratiklerin yüzeyinde bulunduğunu savunur.

Şimdi betisel birtakım kültürel pratikleri incelemek istiyorum: Mimari, resim, televizyon, video ve film.

Mimari

Mimarlıkta hüküm süren modernlik köklerini 1919 yılında Almanya'da kurulmuş Bauhaus okulunda bulur. Mimaride modernizm düşüncesi ilkin Walter Gropius, Le Corbusier ve Mies van der Rohe'nin yapıtları ve yazılarında dile getirilmiştir. Çalışmalarındaki ayrılıklara karşın bu üç mimar arasında pek çok benzerlik bulunmaktadır. Mimarinin *yenilenmesi* gerektiğine inanmaktaydılar; bunun için yeni malzemeler ve yapı teknikleri kullanılmalıydı. Çizgi, uzam ve biçim temellerinden yavaş yavaş sıyrılmalıydı. Söz konusu mimarlar her binanın birliği ve kendine yeter işlevselliği üstünde önemle durdular. Bu mimarların hepsi de ussala inanç duymaktaydılar. Mimari onlara göre sanata, bilime ve sanayiye ilişkin yeni bir birliğin gözle görülür bir anlatımı olmalıydı.

Böylelikle mimarideki modernizm yeni'nin başat bir göstergesi haline gelmiş oldu. 1950'li yıllarla birlikte sanayileşmiş uluslarda hemen herkes yalın biçimlere, camdan ve çelikten kap-

lamalara, Mies van der Rohe ile takipçilerinin "Uluslararası Biçemi"ne karşı sıcak bakmaktaydı. Bu biçemin en ayırt edici özellikleri biçiminin yalınlığı ve kendine yeterliğiydi. Modern binalar kendileri dışında hiçbir şeye ne alıntı ne de imleme yoluyla göndermede bulunmazlar.

Buna karşılık, postmodern binalar oldukça farklıdırlar. Mimaride postmodernizmin en etkili savunucularından Charles Jencks, Saussurecü dil kuramlarından türetilme mimari işlevleri göz önünde bulunduran göstergesel bir görüş ortaya koyar.[16] Öncelikle, mimarinin dilinin modern mimaride olduğu üzere bir ilkörnek (*arketip*) ya da mutlak biçimler dili olmadığını, bu dilin kendi yapısal öğelerinin daha çok başka öğelerle benzerlik ya da ayrılık ilişkilerine dayalı olarak kendi anlamlarını türettiğini öne sürer. İkincileyin, Jencks mimarinin soyut biçimlerini anlamak ya da yorumlamak için kullanılan kodların, her zaman herhangi bir mimari yapıtın deneyimlendiği ve "okunduğu" çeşitli bağlamları yansıtmaları ve buralardan türetilmeleri nedeniyle durağan ve değişmez olamayacaklarını ifade eder.

O halde, modern mimari ile postmodern mimari arasındaki başlıca ayrılıklar nelerdir? Modern mimarlar bir binanın yapılması sırasında amaç ve uygulamanın mutlak birliği üstünde önemle dururlarken, postmodern mimarlar biçem, biçim ve dokuya ilişkin bağdaşmazlıkları araştırırlar. Robert Venturi gibi mimarlar karmaşıklıktan da çatışkıdan da bir hayli hoşlanırlar, mimaride ayrılıkların öne çıkartılmasından yana görüş bildirirler. İkincileyin, modern mimarlar dekoratif, gereksiz olanı ya da temel olmayanı benimsemezler; buna karşı postmodernler süsleme düşkünüdürler. Üçüncüleyin, birbirleriyle tutarlı ilkelere göre tasarlanmış bütünlüklü bir kent yerine (örneğin, Le Corbusier'in Çandigarh, Pencap'taki çalışması), Venturi, Las Vegas'm kentsel dağınıklığından mimarların öğrenecek pek çok şeyi olduğunu bildirir.[17] Bu mimarlık görüşünde birbiriyle bağ-

---

[16] Jencks, C. (1984) *The Language of Post-Modern Architecture*, Londra: Academy Editions.

[17] Venturi, R. (1977) *Learning from Las Vegas*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

daşmaz öğeler yan yana dururlar ve birbirlerine bitişik bir konumda çalışırlar.

Modern mimari işlevsellikle, kişisel olmayanla, kahramansı bireysel görü ve dışavurumla birlikte anılır. Bunun tersine postmodernler, bağlama (genel koşullara) daha duyarlı biçeme ise daha görececi yaklaşan bir mimariyi istemektedirler. Postmodern yapılar biçem bakımından büyük bir çeşitlilik gösterirler. Burada doğrudan doğruya bir yeniden canlandırma söz konusudur. Bunun ünlü bir örneği Herculanum'daki Papyri Villası'nın açık bir biçimde yeniden yaratılması olan Kaliforniya Malibu'daki Paul Getty Müzesi'dir. Diğer postmodern yapıların tümü de çağdaş ile antik, işlevsel ile dekoratif, eviçi ile kamusal kodların uyumsuzluğuna ya da bunlar arasındaki oransız uyuma dayanır. Ancak kimi eleştiriler, kültürel ayrılıkların evrensel bir mimarlık dilinin birörnekliği içerisinde donuklaştırılması eğilimine direniş göstermek istemektedirler. Bu nedenle yerel özgüllüklerin içerisinde modern yapı biçimlerine karşı çıkma arayışındaki her türden düşünceyi desteklemektedirler.[18]

Londra'daki Lloyd Sigorta Binası ile Paris Beaubourg'daki Pompidou Merkezi gibi kimi çağdaş yapılarda su tesisatının tamamı binanın dışındadır. Bu bana dışarısının arı olmayan artıklığı ile aşırılığına karşı "arı" içerisinin korunması gerektiğini söyleyen Derrida'nın içerisi/dışarısı paradoksunu anımsatıyor. Ancak Pompidou Merkezi modern bir yapı mıdır yoksa postmodern bir yapı mı? Jencks söz konusu yapının "Geç Modern" olduğunu, yani artık yalnızca arı işlevselciliğin modernist ideallerine bel bağlamayan bir yapı olduğunu ileri sürer. Kuşkusuz yine de boruların da kanalların da açıkça işlevselciliğin göstergeleri olduğu söylenebilecektir. Bu örnek, modernizm ile postmodernizm arasındaki farkı tanımlamanın hiç de öyle kolay bir konu olmadığını gösteriyor.

Başka bir örneği ele alalım: Frank Gehry tarafından Santa Monica, Kaliforniya'da ("yeniden") inşa edilmiş postmodern

---

[18] Frampton, K. "Towards a Critical Regionalism" Foster, H. (der.), *Postmodern Culture.*

bir yapı üzerine yoğunlaşan Jameson'ın büyüleyici açıklamasından söz ediyorum.[19] Mimar eski bir ev satın almış, çevresine bükümlü metalden yapılma yüksekçe bir duvar inşa etmiştir. Eski ev ile duvar arasında kalan bölüme camdan yapılma yeni bir yaşama mekânı eklemiştir. Eski ev dışarısının etkilerinden bütünüyle korunmuştur; bu mekânın üstü yeni bir doku ile sarmalanmış olsa da dışarıya bu "yeni" evin içerisinden bakabilirsiniz. Eski ev öz, yeni ev ise paket sargısıdır. Mimarın kendi terimi "sargılama" (ambalajlama), metin ile bağlam üzerine konuşmaya oldukça benzer: sargılanan sargılayan olarak kullanılabildiği gibi, sargılayan da sargılanan olarak kullanılabilmektedir.

Bu bakımdan çevresi bükümlü metal bir kabukla sargılanan ev, 1920'lerin yeni mekânlar yaratan hoş görünümlü evlerini andırır. Eski ev ile sargı ev arasındaki yeni alanlar, büyük ölçüde camla kaplı olduklarından, görsel olarak daha önceki dışarısıyla farkı seçilemeyen dışarıya açık bir konumda bulunmaktadırlar. Camla kaplı alanlarda birbiriyle uyuşmayan sayısız perspektif hattı, gözden kaybolan akış halinde sayısız nokta bulunmaktadır. Bir yanda Gehry'nin çarpıtılmış perspektif düzlemleri, öbür yanda binanın iskeletindeki öğelerin yanılsatıcı kullanımı, bizi paradoksal olanaksızlıklarla karşı karşıya bırakır.

Jameson'ın isim babası olduğu postmodern aşırı-uzamın [*hyperspace*] özelliklerinden kimileri şunlardır: içerisi/dışarısı kategorilerinin etkisini yitirmesi; uzamsal konumlandırmanın sersemletip ortadan kaybolması; şeylerin ve insanların artık kendi "yerlerini" bulamayacağı bir çevre karışıklığı.

Eski evin eski moda merdivenlerini çıktığınızda eski moda bir odaya açılan eski bir kapıya ulaşırsınız. Kapı zamanda yolculuk aygıtıdır; kapıyı kapattığınızda, kendine özgülüğüyle, uyduruk sanat eserleri ve perdeleriyle eski moda bir odada bulursunuz kendinizi. Jameson odanın insanda zamanda yol-

---

[19] Jameson'un şu kitabında Frank Gehry Evi'nin bir fotoğrafı bulunmaktadır. *Postmodernism, or, the Cultural Logic Of Late Capitalism*, Londra: Verso, 1991, s. 110-111.

culuk izlenimi uyandırmasının aldatıcı olduğuna dikkat çeker çünkü oda geçmişin yeniden inşasından ibaret değildir. Nitekim özel amaçlar için ayrılmış bu kuşatılmış uzam bizim şimdimizdir, bugün aynı caddedeki oturulan diğer evlerin gerçeklik uzamlarını tersine çevirir. Bununla beraber sargılama ya da alıntılama süreçlerince bir taklitçeye dönüştürülen şimdideki gerçekliktir.

Gehry içeri ile dışarıyı, yeni ile eskiyi kapsayan yeni uzam türleri üretmiştir. Jameson mimaride uzamın bir düşünme yolu, bir felsefe yapma yolu olduğunu öne sürerek devam eder. Karmaşık küresel ağlara yakalanmış olmamıza karşın, elimizde bu ağlar üzerinde düşünebileceğimiz hiçbir yol bulunmamaktadır. Jameson çağdaş Amerika'da iki özellik gözlemler: bükümlü metal duvar, bugün yoksulluğun ve sefaletin hüküm sürdüğü, yalnızca çalışacak işi olmayanların değil kalacak yeri dahi olmayan insanların doluştuğu Amerikan yaşamının hurdalığı ya da Üçüncü Dünya yüzüdür. Öteki yüze dönüldüğündeyse pek çoğumuzun asla tasavvur edemeyeceği olağanüstü teknolojik ve bilimsel başarıların, soyut zenginliğin, gerçek iktidarın ülkesi postmodern Birleşik Devletler ile karşılaşırız. Bugünkü Amerika'nın birbirine tezat ve birbiriyle bağdaşmaz iki özelliğiyle karşılaşırız burada. Gehry'nin evi işte bu sorun üstüne kurulu derin bir düşünüştür.

Sanat

Amerikalı sanat kuramcısı Clement Greenberg, bıkıp usanmadan meşrulaştırmanın en etkili biçimi sanattaki modernizm konusu ile uğraşmaktadır. Temel savı, on dokuzuncu yüzyılda resim sanatı öteki sanatların, özellikle de edebiyatın egemenliği altına girmişken, yirminci yüzyıl resminin yalnızca resme özel ve özgül olanı yeniden keşfetmek amacıyla kendisini yönlendirdiği şeklindedir. Greenberg'e göre, resim sanatının başlıca özniteliği, öbür sanatların tersine, resmin düz ve iki boyutlu bir yüzeyde uygulanabilir olmasında yatmaktadır. Bu anlamda resim sanatı böylesi tek bir özniteliğe indirgenebilir bir sanattır. Sanatın kendi içindeki uğraşısı modernizmin ana ilkesidir. Modernizmde mutlak bir özgünlük arzusunun da söz konusu ol-

duğunu burada eklemek gerekir. Modernizmin sanatsal ürünleri başka hiçbir şeyin değil, salt kendilerinin göstergeleri olarak düşünülür.

Sanattaki postmodernizmin başlıca özniteliklerinden birisi biçemsel normların ve yöntemlerin çeşitliliğidir. Biçemsel çeşitlilik üstüne yapılan bu vurgu modernist estetiğe duyulan geniş güvensizliğin bir parçasıdır. Greenberg ve diğerleri modernizmin kendisi için neyin ardına düşüp neyi iplemediğini temellendirmeye çalışmışlardır. Sanattaki postmodern kuramlar çoğunlukla kapsamlarına aldıkları ile dışarıda bıraktıkları arasındaki derin bağ üzerine yoğunlaşmaktadırlar.

Kimi eleştiriler, postmodern duyarlılığın bilgikuramından varlıkbilgisine doğru gerçekleşen bir kayışı içerdiğini ileri sürmektedirler. Bu noktada bilgiden deneyime, kuramdan pratiğe, zihinden bedene doğru bir kayış söz konusudur. Yine kimi eleştiriler beden yönünde eğilim gösteren, postmodern olduklarından dolayı ustan uzaklaşan çağdaş yapıtları betimleme isteği içindedirler. Sözgelimi, bu eleştirilerden birinde postmodern duyarlılık ile et ve kemikten oluşan beden üstüne yoğunlaşan Francis Bacon arasında bariz bir yakınlık bulunduğu yazılmaktadır.[20] Francis Bacon'ın postmodern resmi, biçimsel ussallıktan kopuşu, tuvalin yüzeyine duyulan arzuyu sergilemektedir.

Postmodernizmde çoğunluk sanat biçimleri içerisinde yatandan çok bu biçimler arasındaki ilişkilerin inceden inceye araştırılması söz konusudur. Ayrışık imgelerin ve teknolojilerin bir araya getirilmesinin saf özgünlük ya da arı yazarlık düşüncesini sorunlaştırdığı görülmektedir. Velázquez'in *Rokeby Venus*'ü ile Rubens'in *Venus at her Toilet*'inin diğer imgelerle birlikte resmedildiği reprodüksiyonları kullanarak ipek tuvaller üstüne yağlıboya tablolar üretmiş olan Amerikalı sanatçı Robert Rauschenberg iyi bilinen bir örnektir.[21] Kısaca söylenirse, Rauschenberg üretim tekniklerinden yeniden üretim (reprodük-

---

[20] Boyne, R. (1988) "The Art of the Body in the Discourse of Postmodernity", *Theory, Culture and Society*, 5, s. 527.

[21] Bu resimler Douglas Crimp tarafından şu kitapta tartışılmaktadır: Foster, H. (der.), *Postmodern Culture*, s. 45-53.

siyon) tekniklerine yönelmiştir. Bu yönelim Rauschenberg'in yapıtlarını postmodern kılar. Yeniden üretime dayalı teknoloji içerisinde postmodern sanat *aura*'yı (haleyi) dört bir yana dağıtır. Yaratan özne kurgusu daha önce varolan imgelerin serbestçe sahiplenilmesine, alıntılanmasına, toplanmasına ve yinelenmesine izin verir. Ayrışık imgeler ile teknolojileri biraraya getiren bu türden yapıtlar yalnızca modernist sayıltıların birçoğunu yıkmakla kalmazlar, aynı zamanda özgünlük ve sahiciliğe ilişkin pek çok soruyu da gün ışığına çıkartırlar.

Sanattaki postmodern kuramlar başlıca iki eğilimi yansıtırlar. İlki Charles Jencks'in ve onunla ortak bir konumu paylaşanların çalışmalarında örneklenir ve muhafazakâr çoğulculuk olarak adlandırılabilir. İkinci eğilim ise Rosalind Krauss'un, Douglas Crimp'in, Craig Owens'ın, Hal Foster'ın ve *October* dergisinin diğer yazarlarının yapıtlarında örneklenir ve eleştirel çoğulculuk olarak adlandırılabilir. İkinci girişim modernizmin kendi içindeki dengesizlikleri açığa vurmak yoluyla onun ötesine geçmeye çalışır. Bu eleştirel çoğulculuğun amacı, modernizmin birçok biçimini ıralamış olan kuşku ahlakına tezat birtakım araştırmaları korumaktır.

Charles Jencks, öteden beri olduğu üzere, sanatın günümüzde kendisini ancak burjuva sınıfı içinde kabul ettirebileceğini, modernizm tarafından tabulaştırılan biçimlere ve konulara geri döneceğine inanmaktadır. Modernizmin bu uzlaşmaz görünen evrensel ufkunun yerine Jencks, eğlenceli bir tutum ve bilinemezci [*agnostic*] bir pragmatizmi uyarlamak zorunda olduğumuzu savunur. Buna karşı, postmodernist sanat kuramındaki karşıtçı ya da eleştirel çoğulcu eğilimi benimseyen Rosalind Krauss ve diğer yazarlar postmodernizmin içerisinde geleneksel ve kurumsal iktidarın alaşağı edileceğine duydukları inancı dile getirirler.[22]

Televizyon, Video ve Film

Her çağda başat bir biçim ya da türün egemen olduğu sıkça

---

[22] Connor, S. (1989) *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford: Basil Blackwell, s. 92.

dile getirilmiş bir düşüncedir. Hiç kuşku yok ki Jameson'a göre şimdiki döneme egemen olan videodur. Jameson deneysel videonun postmodernliğin kendisiyle sınırdaş olduğuna inanır. Kültür tartışmalarında "yapıt"m (sanat yapıtının) eski dilinin yerine "metin" ya da "metinsellik"in dili geçer. Bu anlamda herşey bir metin olarak okunabilir -beden, gündelik yaşam, hatta devlet. Videometnin [*videotext*] kendisi bütün anlarda kesintisiz, rastlantısal görünen öğeler arasındaki bir karşılıklı etkileşim sürecidir. Bu öğelerden (ya da göstergelerden) biri, bir biçimde diğeri üzerine "yorumlamada" bulunur ya da "yorumlanana" hizmet eder gibi görünür, oysa gerçekte olan kesinlikle bu değildir. Postmodern deneysel videonun başlıca özniteliği her anında öğelerin yer değiştirdiği kesintisiz bir döngü olmasıdır. Herhangi bir zaman aralığında hiçbir öğenin tek başına yorumlanan (ya da temel gösterge) konumunda olamaması ve bir sonraki anda yerinden olmak zorunda kalması nedeniyle böyledir bu.

Jameson videometnin temel iç mantığının, izleklerin ortaya çıkışının dışarıda bırakılmasına dayalı *anlama direnen* bir yapıdan ya da bir gösterge akışından oluştuğunu ileri sürer. Bunu başka türlü söylersek, iyi bir videometin -her ne ise o- ne zaman bir yorumlanma olanağı ile karşılaşsa, yapılan yorum ister istemez kötü ya da kusurlu olmak durumunda kalacaktır. Jameson bu konuyu kısa bir öyküyle sonuca bağlar: Bir zamanlar, uzunca bir süre önce, gösterge kendi göndergesiyle sorunlu olmayan ilişkilere sahipmiş görünmekteydi. Ama şimdi,

> şeyleştirme göstergenin kendisine sızar, göstereni gösterilenden ayırır. Şimdilerde gönderme ile gerçeklik beraberce ortadan kayboldular, böylelikle de anlam -gösterilen- sorunsallaştırıldı. Postmodernizm diye andığımız, bundan böyle modernist türde heybetli ürünler vermeyen ama daha önce varolan metinlerin parçalarını, eski kültürel ve toplumsal üretimin inşa edilmiş bloklarını birtakım yeni ve abartılı tarzlar (yaptakçılıklar) içerisinde aralıksız yeniden karıştırıp duran arı ve rastlantısal bir gösterenler oyunuyla başbaşa kaldık.[23]

---

[23] Jameson, a.g.y., s. 96.

Videonun, özellikle keskin bir biçimde avangard bozucu stratejiler ile bu stratejilerin emilmesi ve yansızlaştırılması yoluyla ortaya çıkan süreçler arasındaki postmodern ikiliği örneklendirdiğini söyleyen birtakım eleştiriler bulunmaktadır. Jameson'a göre televizyon ile video kendi biçimleri gereği yalnızca modernist estetik örnekçelerin hegemonyasına değil, aynı zamanda dilin çağdaş tahakkümüne başkaldırıyı da temsil etmektedir. Roman ve/ya da filmler gibi temsili kitle iletişim araçları kendilerini "gerçek zaman"m etkilerini üretmeye adamış olmakla birlikte, aslında söz konusu zamanı çarpıtmaktadırlar (gerçekte görüneni küçültüp yakınlaştırarak). Anlatısal olmayan avangard video izleyicisini videonun zamanına hapseder.[24]

Şimdi filme dönmeme izin verin. Herşeyden önce, postmodern filmler hakkında kimi düşünceler ortaya koymadan önce, sinemaya ilişkin birtakım genel noktalara değinmek istiyorum. Sinema her zaman için önceliği *imgelere* tanır. Christian Metz ve diğerlerince sinemada film izleme deneyiminin -karanlık, imgelerin peşpeşe akışı, arzunun doyurulması- düş görme deneyimiyle büyük bir yakınlığı bulunduğu görüşü ortaya atılmıştır.[25]

Günümüzde pek çok insan yeni bir görüngüye işaret etmektedir: Artık bütün sanatları "okumayı" kitap okumayı öğrendiğimiz gibi öğreniyoruz. Sözgelimi video kaset kayıt cihazları, tıpkı kitapları canımız istediğinde okuyor olmamız gibi bize filmleri izleme olanağı sağlamaktadırlar. Genellikle okumamızı başka şeylerle ilgilenmek için keseriz, sonra dönüp tekrar okumaya başladığımızda daha önce okuduğumuz son birkaç sayfayı yeniden okuruz. Kimileyin aynı sayfayı tekrar tekrar okuruz. Artık otoriter bir yazarın ya da *auteur*'un yargılarına teslim olmak zorunda değiliz. Banda aldıktan sonra kayıt edileni tekrar seyredebilir ya da görüntüyü istediğimizde dondurabiliriz. Yani, burada herhangi bir kimsenin doğal ya da ev

---

[24] a.g.y., s. 73.

[25] Metz, C. (1982) *Psychoanalysis and Cinema*, Londra: Macmillan.

yaşamına yönelen sanat yapıtının boyunduruk altına alınması söz konusudur. Aynı özgürlükleri bize CD kayıt cihazları da tanır. Bu yenidenüretim patlamasının temel sonucu, kültürle ilgili bize her ne "oluyorsa" bunun giderek evde olması, buna bağlı olarak da geçmişte önümüze amaç olarak konmuş herşeyin gitgide bizden uzaklaşmasıdır.

Bir kitle kültürü eğlencesi olarak sinemanın başat biçimi, gerçekçi tekniklerin uyarlanmasından ve on dokuzuncu yüzyıldaki roman ile dramaların sayıltılarından türeyen, "klasik gerçekçi" metinlerle bezenmiş Hollywood Sineması'dır. Hollywood'un egemen örnekçesine karşı tanımlanması gereken sinemadaki alternatif uygulamalar nelerdir? Çeşitli uygulamalardan kimileri şunlardır: "sanat" filmi, "avangard" film, "modernist" film.

"Sanat" filmini sanat filmi yapan psikolojik karmaşıklığın araştırılmasıdır. "Avangard" film anlatıya dayalı nedenselliğin reddedildiği çeşitli biçimlerce nitelendirilir. "Modernist" film ise (anlatısal tarzıyla kurduğu kendi tahakkümüne karşı) kendi aracısına yönelen filmin biçimsel araştırması üstüne yoğunlaşır. Modernist film çoğunlukla kendine özgü dünya görüşünü ortaya koyması beklenen yönetmenin kendi biricik kişiliğinin ve bireyselliğinin önplana çıktığı 1970'lerde oldukça etkili olan *auteur* kuramıyla birlikte anılır.

Kimi yazarlar sinemanın cinsellik çevresinde yapılanması olgusuna ya da daha çok ekrandaki kadın imgelerinde erkeğin arzusunun nesne(l)leştirilmesi olgusuna dikkat çekerler. Bu bağlamda "anlatı" ile "gösteri" arasında önemli bir ayrım Laura Mulvey tarafından yapılmıştır.[26] Mulvey kitlesel sinemanın kadın imgelerinin "gösterilmesi" üstüne kurulduğunu ileri sürer. Filmde "anlatı"yı Freud'un ego'su ile, "gösteri"yi de id'in cinsel dürtüleriyle özdeşleştirir.

Gerçekçi sinemadan postmodern sinemaya doğru bir kayış ile karşı karşıyayız. İkincisinde anlatıdan gösteriye doğru bir kayış, başka bir deyişle temsili (temaşaya dayalı) sinemaya doğ-

[26] Mulvey, L.(1989) *Visual and Other Pleasures*, Londra: Macmillan.

ru bir yaklaşım söz konusudur. Postmodern filmler (*Blade Runner, Diva, The Draughtsman's Contract*) kuşkusuz çeşitli biçemlerde çekilmiş filmlerdir. Bunlardan kimileri (*American Graffiti, Star Wars, Chinatown, Body Heat*) nostaljiye dayalı "tepki" filmleridir. Modernist sanatta dikkatler yüzeydeki görüntü ile göstergeleme sürecine yönelirken, postmodern yapıtlarda dikkatler göstergeleme süreci üstüne değil, sorgulanan *gerçeklik*'in değişmez olduğu düşünülen doğası üstüne yoğunlaşmaktadır.

Öyleyse postmodern filmlerin belirleyici özellikleri nelerdir? Söz konusu filmlerin, çoğunlukla saşırtıcı bir dolaysızlık eşliğinde izleyiciyi filmin içine soktuğu, ama bu olduktan sonra da izleyicinin içine çekildiği "gerçeklik"in kendisini bir oyun olarak deneyimlediği söylenmektedir. Görüntüye (gösteriye) anlatı (ya da söylem) karşısında öncelikli bir konum veren temsili bir sinema büyük ölçüde birincil süreç örnekçesinde yer alır ve onun içerisinde kalarak çalışır. Kimi eleştiriler bu filmlerin öznelliğin dengesizliğini ortaya koyduğunu savunmaktadır. Eğer öznellik yeterince sabit değilse (oturmamışsa), bu demektir ki kişinin kapladığı uzam, yerleşik normdan sapan özdeşliklerin yapımına göre solda yer alıyordur. Yani, uzam "ayrım"ın solundadır. Belki de bu, çoğulculuk ve ayrım ilkelerinde temellenen postmodernizmi solcu bir siyasetin bir destekçisi olarak görebilmenin de tek yoludur.

Bir açıklama, pek çok çağdaş Hollywood filminin Amerika'nın yerel küçük kasabalarında hüküm süren terörün ve "taklitçe gerçekler"in -ki Lyotard ile Baudrillard bunların postmodern bir dönem bağlamında işlediğini düşünmektedir- kültürel ifadeleri olarak okunabileceğini ileri sürüyor. Bu tür filmlerin böyle bir okunuşu mevcut postmodern dönemdeki deneyim türlerine yönelik derin bir kavrayış sağlar. Kuşkusuz kimileyin eleştiriler bir filmin ait olduğu tür üstünde anlaşamazlar. Birtakım filmler sınıflandırılmaya karşı direnmekte, bu yüzden de çok çeşitli biçimlerde okunabilmektedirler.

Postmodern diye nitelendirilebilecek çok sayıda film bulunmaktadır. Ben burada ancak birkaçından söz edeceğim. Bu filmler şu ya da bu ölçüde ırk, cinsiyet, sınıf, etnik ayrımcılıklar

gibi ya da Japonlar (Asyalılar) ile Amerikalılar arasındaki ilişkiler gibi birtakım karşıt durumları işlemenin yanında, postmodern dönemdeki medya konusu üzerine de çekilmişlerdir. Bu filmler şunlardır: *Blue Velvet, Do the Right Thing, I've Heard the Mermaids Singing, Chan is Missing, Thelma and Louise, Black Rain* ve *Broadcast News.*

Norman Denzin, David Lynch'in *Mavi Kadife*'si (*Blue Velvet*) gibi filmlerin, aynı dönemde Jameson'ın postmodern metinler için betimlediği iki önemli özelliği sergilediği gözleminde bulunur: geçmiş ile şimdi arasındaki sınırların (muhtelif yapıtları taklit ederek bu eserleri hicvetmek ve dalgaya almak tipik sınır aşındırma biçimleridir) ortadan kalkması ile izleyici özneye kesintisiz bir şimdide yer vermek yoluyla ele alınan zaman.[27] Söz konusu filmler sunulamaz olanı (örneğin, şiddeti, sado-mazoşist olayları) izleyicinin gözleri önüne getirirler, özel yaşam ile kamusal yaşam arasına çekilen alışılmış sınırları alaşağı ederler.

Bu anlamda Denzin'in savı, postmodern filmlerin çağımızı tanımlayan gerginlikleri ve çatışkıları aksettirip yeniden ürettiği yönündedir. Bu filmler çağdaş gündelik yaşamda çizilmiş bulunan gerçek ile gerçekdışı arasındaki sınırları alenen gösteren arzuları ve korkuları uyandırmaktadırlar. Sözgelimi Denzin, *Mavi Kadife*'nin, geçmiş ile şimdi arasmdaki sınırları hicvetmeye, bu sınırlarla dalga geçerek onları ortadan kaldırmaya, sunulamaz olanı sunmaya ilişkin bir film olduğunu başarıyla gösterir. Postmodern kültürel metinler tuhaf, özel, şiddete açık, zamandışı dünyaları şimdiye yerleştirirler. Lyotard'm belirttiği üzere: "Postmodern şudur ki, sunulamaz olanın güçlü anlamını bulup ortaya çıkarmak için... yeni sunumlar arayan..."[28] Bununla beraber, bu filmler aynı zamanda çoğunluk geçmişin düşlemlerine ve nostaljilerine kaçmak amacıyla emniyetli bölgeler bulmaya çalışırlar. Sunulamaz olanı sunmanın yeni yollarını, gündelik yaşamlarımızın dış sınırlarını aşındıran engelleri

---

[27] Denzin, D. (1988) "Blue Velvet: Postmodern Contradictions", *Theory, Culture and Society*, 5, s. 461.

[28] Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*, Manchester: Manchester University Press.

ortadan kaldırarak ararlar. Ne var ki muhafazakâr siyasal duruşlara konudurlar; toplumun radikal toplumsal aşırı uçlarını tespit edip kullansalar bile bu böyledir. Denzin, dünyanın siyasal dizgesinin her zamankinden daha çok şiddete açık olduğunu belirttikten sonra, siyasal yaşamın muhafazakâr bir nitelikte dönmeye devam ettiği sürece de, muhafazakâr siyasal ekonominin anahtar öğelerinin devamı için kültürel metinlere duyulan ihtiyacın daimi olacağı sonucuna varmaktadır.

SONUÇ

Tarihi Ciddiye Almak

Lyotard bir "büyük anlatı" olması nedeniyle Marxçılığa saldıran, Marxçılığın insanlığın özgürleşimine duyduğu sarsılmaz inancıyla eğlenen pek çok post-yapısalcıdan, "yeni felsefeci"den ve diğerlerinden yalnızca biridir. Bu kimseler, Hegel'in verdiği esinin etkisi altında kalan Marx'ın öyküsünün açıkça ilahi bir tasarı sergilediğini ileri sürdükleri sürece, "Anlatı Nedir?" sorusunu sormak önemlidir. Yazın kuramının günümüzdeki içgörülerinden bir tanesi, anlatı ya da öykünün kesinlikle yazınsal bir biçim olmadığı yönündedir. Frederic Jameson anlatının gerçekte bilgikuramsal bir kategori kadar dahi yazınsal bir biçim ya da yapı olmadığını savunur.[1] Anlatı, Kantçı uzam ve zaman kavramları gibi deneyimimizin bir özelliği olarak değil, olsa olsa içlerinde dünyayı bilir hale geldiğimiz soyut ya da "boş" yardımcı koordinatlardan biri olarak; algılayışımızın gerçekliğin ham akışına sızdığı içeriksiz bir biçim olarak alınabilir. Yalnızca dünyayı anlamak adına dünya hakkında öyküler oluşturduğumuzu söylemek değildir bu. Jameson çok daha radikal bir savda bulunarak dünyanın bize öyküler biçiminde geldiğini öne sürmektedir.

Jameson dünyayı anlatıların dışında düşünmenin oldukça zor olacağını ifade eder. Bir öykünün yerine koymaya çalıştığımız herhangi bir şey yakından incelendiğinde onun da önü sonu başka türden bir öykü olmaya eğilimli olduğu görülür. Sözgelimi fizikçiler atomaltı parçacıklara ilişkin "öyküler anlatırlar". Kendisini bir öykünün (bir yapının, bir biçimin ya da bir kategorinin) sınırları dışında varolan bir şey olarak sunan herhangi bir şey, bunu ancak bir kurgu ("kurmaca") aracılığıyla

---

[1] Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Londra: Methuen. Bu kitabı okurken oldukça yararlı olabilecek bir başka kitap için ayrıca bkz. Dowling, W. (1984) *Jameson, Althusser, Marx*, Londra: Methuen.

gerçekleştirebilir. Jameson'a göre, yapılar kavramsal kurgular olarak çok yararlı olabilirler, ancak gerçeklik bize daima öyküler ("gerçeklik öyküleri") biçiminde gelir. Anlatı, yalnızca anlatı olmasından ötürü, her zaman için yorum talebinde bulunur. O nedenle açık anlam ile örtük içerik arasındaki ayrım konusunda daima uyanık olmalıyız. Ayrıca her anlatının eşzamanlı olarak bir dünyayı hem sunduğunu hem de temsil ettiğini, yani bir gerçekliği eşzamanlı olarak hem yarattığını hem de oluşturduğunu, üstüne üstlük aynı gerçeklikten bağımsız olma savında olduğunu da akıldan çıkarmamak durumundayız.

En temel gerçeklik deneyimimizin içeriksiz biçimi olan anlatının bir işlevi vardır: Anlatı, kolektif bilincin tarihsel çatışkıları bastırmasına aracılık eden özel bir düzenektir. Söz konusu düzenekle ifade edilen "siyasal bilinçdışı"dır. Gerçekte siyasal bilinçdışını dolaylı olarak keşfeden Freud'du, ama ne var ki Freud keşfinin sonuçlarını anlayacak konumda değildi. Çünkü "bireysel ruh" ve buna benzer yanıltıcı kategorilerdeki ideolojik koşullarca çevresi kuşatılmıştı.

Jameson'ın yapısalcı düşünceden fazlasıyla etkilendiği oldukça açıktır: örneğin, Jameson'da "bireysel bilinç" tasarımının tutarsız olduğu düşüncesi vardır (Jameson, bu tasarımın bir biçimde bir "kolektif bilinç" ya da bütüncül bir toplumsal dizge düşüncesini içerdiğini söylemektedir). Jameson'a göre Marxçılık, "bireysel kimliğin" düşünce içerisinde temel kategori haline geldiği, kayıtsızlık ve yabancılaşmanın hüküm sürdüğü bir dünyada, kolektif yaşam ve bilinçle birlikte mücadele etmenin öyküsüdür. Jameson bilinç düzeyinde yaşanan bu ayrılığın ya da bireyselliğin kendisinin kolektif yaşama kayıtsız kalmanın bir göstergesi olduğunu söyler. "Ben"i, bireysel kimliğin duygu ve deneyimini temel varlıkbilgisel kategori olarak ele almak, tarihin kendisini baskı altına almak demektir.

Jameson egemen kod [*master code*] ya da egemen anlatı [*master narrative*] düşüncesini reddeden post-yapısalcılara karşı saldırgan bir tutumu benimser. Değerli bir tasarım olarak gördüğü egemen kod tasarımını kendi çalışmasında kullanır. Savları içkin yorumlamada temellenen biçimciliğin, aslında aşkın

yorumlamanın kıyafet değiştirmiş gizli bir biçimi olduğunu iddia eder. Biçimci eleştiri, yazınsal yapıtları kendi tarihsel anının bir ürünü olan ahlaksal egemen kod doğrultusunda basitçe yeniden yazar. Buna diğer bir örnek, egemen kod dilini kullanan ve bütünüyle aşkın bir yorumlama biçimi sayılması gereken yapısalcılıktır.

Jameson herhangi bir yorumlamacı yöntemin "egemen kod"unun, yorumlamayı sürekli kılan ideolojiye karşılık geldiğini öne sürer. Kaynaklarını tarihte bulan çatışkıların altında yatanların bastırılmasıdır ideoloji. Jameson ideolojileri "başkaları"nın güçlenmesini önleme stratejileri olarak düşünürken, yazını da bu türden stratejileri bireysel yapıtlar düzeyinde yansıtan ideolojik bir üretim olarak kavrar.[2] Yazını, bulgusal [*symptomatic*] bir çözümlemeye, tarihi reddeden ya da bastıran çalışmaların içindeki özel yolları açığa çıkartan bir yorumlama kipine tabi kılmak ister. Bulgusal çözümleme aynı zamanda, çoğunlukla birbirleriyle yarış halinde oldukları varsayılan eleştirel yaklaşımların (Freudcu, biçimci, yapısalcı ve diğerleri), derin bir düzeyde bir dizi benzer sayıltıyı paylaştıklarını, tarihi aynı biçimde reddettiklerini gösterebilir.[3] Bu yöntem, açıkça dillendirilmemiş bir altmetni ya da varlığı tanınamayacak denli gizil bir metni (*hors texte*) kültürel bir metnin yapısından titizlikle çekip çıkartan Foucaultcu ya da Nietzscheci "soykütük" yöntemiyle kimi benzerlikler taşır. Jameson'ın yapmaya çalıştığı şey, "başkaları"nın güçlenmesini önleme stratejilerini temsil eden belli başlı örüntüleri bulmaktı; bu nedenle de gediklere ya da boşluklara, metnin tarihi reddetme ya da bastırma yollarının özgül göstergeleri

---

[2] Jameson siyasal eleştiriciliğin bütün yorumların ufkunu mutlaklaştırdığını savlamaktadır. Yazın yapıtlarının bu anlamda nesnel yapılar olarak değil, simgesel pratikler olarak kavranmaları gerekmektedir.

[3] Görünüşte bağdaşmaz olan iki ya da daha fazla savı, her birinin gerçek tarihsel duruma rastlantısal olduğunu göstermek ve böylelikle aralarındaki çatışkıyı ortadan kaldırmak için ele almasının, Jameson'ın tipik bir düşünsel alışkanlığı olduğuna dikkat çekilmektedir. Bkz. Eagleton, T. (1981) "The Idealism of American Criticism", *New Left Review*, 127, Mayıs/Haziran, s. 60-65.

diye bakmaktadır.

Jameson'da tarihin bu derece ciddiye alınması, kimi öykülerin bir şeyi bütün yönleriyle bilmenin aracı olarak kabul edilmesi anlamına gelir (Aslında çoğu insanın tarihin ussal bir toplum kurulması yönünde devinmesi gerektiğine ya da daha doğrusu tarihin büyük bir olasılıkla bu yönde hareket edeceğine inandıklarını ifade etmek isterim. Aynı bağlantıyı kuram ile uygulama arasmda kurarak tarihi ussal toplum düşüncemize uygun hale getiririz). Jameson, "üretim tarzı" kavramını savunur; ona göre birbirini izleyen üretim tarzları "öyküsü" bulgulara dayanmaktadır: Kavramm değeri onun toplum çözümlemesinde bir araç olarak kullanılmasında yatar. "Üretim tarzı" kavramı gerçekte birbirini izleyen ekonomik aşamalar öyküsüyle değil, verili bir tarihsel çerçevedeki bütün toplumsal görüngüleri birbirleriyle ilişkilerinde olduğu kadar bir bütünlük içinde de görebilme olanağıyla ilgilidir.

Jameson toplumsal bütünlüğü egemen bir sınıf ile emekçi sınıf arasında geçen sınıf mücadelesi tarafından tesis edilmiş bir şey olarak düşünür. Bizden toplum düzenini, kültürel düzeyde *birbiriyle çatışan sınıf söylemleri* arasındaki bir diyalog biçiminde düşünmemizi ister. Bu diyalog, daima Jameson'm paylaşılan bir kod birliği diye adlandırdığı şeyce olanaklı kılınır (Anlaşmazlığın yalnızca paylaşılan bir dil yoluyla, yalnızca ortak bir dizi sayıltıyla olanaklı olduğunu unutmak kolaydır). Jameson'm bu bağlamda verdiği örnek, dinin paylaşılan bir kod olarak işlediği 1640'ların İngilteresi'nde karşıt söylemler arasındaki düşmanlığa son vermesidir. Tarihsel açıdan konuşulacak olursa, yalnızca bir tek ses "duyarız" çünkü baskıcı bir ideoloji kendisine karşıt bütün sınıfların seslerini bastırır, ama yine de baskıcı söylem bastırılan söylemle diyaloğu sürdürmeye zorunludur.

Pedagojik Bir Siyasal Kültüre Doğru

Postmodernliğe ilişkin olarak yaşanan ihtilaf, kültürel ve siyasal düzeyde gerçekleşen sınıf mücadelesine bir örnektir. Siyasal düzeyde postmodernizm Marxçılığa yönelik bir saldırı, kültürel düzeyde ise modern hareketin reddedilmesidir: resim-

de soyut dışavurumculuk, mimaride uluslararası biçem, felsefede varoluşçuluk. Çoğu postmodern şu örnekçeleri reddeder: varoluşçu içtenlik ile içtensizlik örnekçesi; gösteren ile gösterilen arasındaki göstergesel karşıtlık; Freudcu belirtiklik ile örtüklük örnekçesi; Marxçı görünüş ile öz örnekçesi (ampirik dünyanın -"görünüş"ün- nedensel olarak çok daha derin düzeylerle, yani gerçeğin -"öz"ün- yapıları ve süreçleriyle bağlantılı olduğunu söyleyen görüş). Bu "derin" örnekçelerin yerini günümüzde pratikler, söylemler ve metinsel oyun kavrayışı almaktadır.

Jameson, postmodernlik ile birlikte yeni bir yüzeyselliğin, bir tür düzlüğün ya da derinliksizliğin ortaya çıktığını öne sürer.[4] Modern dönemden postmodern dünyaya doğru kayış, öznenin yabancılaşması düşüncesinin yerini *öznenin parçalanması* düşüncesine bıraktığı bir dönem olarak nitelendirilebilir. Birey öznenin yokoluşu, eşsiz ve kişisel bir biçemin erişilmez oluşu bu anlamda yeni bir pratiğe yol açmıştır: pastiş [*pastiche*]. Özetlersek, yaşadığımız çağdan daha az sorunlu bir zamana geri dönmeyi arzuladığımızı ileri süren pastiş, aynı zamanda hemen her yerde rastlanan (özellikle de filmde) bir tarz haline gelmiştir. Burada şimdiye bağlanmayı ya da tarihsel düşünmeyi reddedişin yanında, Jameson'm tüketim toplumunun "şizofrenisi"nin ayırt edici özelliği olarak gördüğü bir yadsıyış da söz konusuymuş gibi görünmektedir. Jameson tarih duygusunun ortadan kaybolduğuna inanır. Söylediğine bakılırsa, bir bütün olarak çağdaş toplum dizgemiz, sahip olduğu geçmişi elinde tutma kapasitesini yavaş yavaş kaybetmeye ve sürekli bir şimdide yaşamaya başlamıştır.

Yine burada geçmişteki bütün biçemlerin rastgele bir yamyam talanına maruz kaldığı görülmektedir. Ayrıca halihazırdaki deneyimlerimizin temsillerini (yeniden sunumlarını) biçimlendirme kabiliyetimizi de giderek kaybettiğimizi görmekteyiz. Jameson'a göre, postmodernizm tüketim kapitalizminin mantı-

---

[4] Jameson, F. (1984) "Postmodernism, or the Cultural Logic Of Capital", *New Left Review*, 146, Temmuz/Ağustos, s. 58.

ğını yineleyerek pekiştirmektedir. Postmodernizmin ortaya çıkışı günümüzün çokuluslu kapitalizminin ortaya çıkışıyla çok yakından ilintilidir.

Jameson, iktisatçı Ernest Mandel'in çalışmasını kaynak olarak kullanarak gerçekçilik, modernizm ve postmodernizm aşamalarını kullanışlı bir biçimde dönemleştirmiştir. Teknolojinin kendince haklı birtakım temel nedenlerden çok, sermayenin gelişmesinin bir sonucu olduğunu ileri süren Mandel, sermayenin altında yatan makineleşmenin geçirdiği evrim sürecinde başlıca üç sıçrama noktası bulunduğunu belirler: 1848'den itibaren gerçekleşen buhar-motorlu makine üretimi; 1890'lardan itibaren gerçekleşen elektrikli ve yanmalı motorlu makinelerin üretimi; 1940'lardan itibaren gerçekleşen elektronik ve nükleer-güçlü aygıtların üretimi. Bu dönemleştirme Mandel'in *Geç Dönem Kapitalizm* adlı kitabındaki genel savının temelini oluşturur. Bu sava göre kapitalizmde başlıca üç uğrak vardır: pazar kapitalizmi, tekel kapitalizmi (ya da emperyalizm), çokuluslu kapitalizm.[5]

Yeni Sağ'm kuramcıları arasında, artık klasik kapitalizmin kanunlarına (yani sanayi üretiminin önceliği ile sınıf mücadelesinin her yerde bulunması) boyun eğmeyen bir toplum tipinde yaşadığımızdan ötürü, Marxçılığın modasının geçtiği savı epey bir ilgi çekiyor. Mandel, postmodern/post-yapısalcı görüşün aksine kapitalizmin günümüzdeki biçiminin kapitalizmin ortaya çıkan en saf biçimine karşılık geldiğini savlar. Kapitalizmin günümüzde şimdiye dek metalaştıramadığı alanlara şaşırtıcı derecede yayılması söz konusudur: Örneğin, Doğa'ya ve Bilinçdışı'na sızarak bu alanları sömürgeleştirmesi, bir başka deyişle kapitalizm öncesi tarımın yok edilmesine bağlı olarak medya ve reklam endüstrisinin yükselişi.

Jameson'm temel siyasi kavramları, Lukács ile Frankfurt Okulu'ndan miras aldığı şeyleştirme [*reification*] ve metalaştırma [*commodification*] kavramlarıdır. Jameson estetik üretimin meta üretimiyle bütünleşmekte olduğunu ileri sürmüştür:

---

[5] Mandel, E. (1978) *Late Capitalism*, Londra: Verso, s. 184.

> Bütün bu küresel kültür, daha doğrusu bütün bu Amerikan postmodern kültürü, dünya çapında yeni bir Amerikan askeri ve ekonomik tahakküm dalgasının içsel ve üstyapısal ifadesidir: Bu anlamda sınıf tarihinin bütününde olduğu üzere bu kültürün görünmeyen yüzü de kan, ölüm ve dehşetten oluşmaktadır.[6]

Jameson, içinde kendimizi birey özneler olarak yakalanmış bulduğumuz bu büyük, küresel, çokuluslu ve merkezsiz iletişim ağının haritasını çıkarmak için, usumuzun (en azından günümüzde) yetersiz kalacağından derin endişe duyar. Sadece kültürel direnişin yerel biçimlerinin değil, aynı zamanda gizli olmayan siyasal müdahalelerin bile, kendisinden uzaklaşamadıkları için bir parçası sayılabilecekleri bir dizge tarafından, bir biçimde gizlice silahsızlandırılıp yeniden içerildikleri olgusunu, hepimizin şu ya da bu şekilde, hayâl meyal nasıl da hissettiğimizi tarif eder Jameson.

Bununla beraber, üst düzey modernistlerin zaman ve bellekle oldukça ilgili oldukları görülürken, şimdilerde gündelik yaşamımızın, kültürel dillerimizin zamandan çok uzam kategorisi tarafından tahakküm altına alındığını görmekteyiz. Jameson, insanların ne kendi konumlarının ne de kendilerini içinde buldukları kentsel bütünlüğün haritasını zihinlerinde canlandırmayı beceremedikleri bir uzama göndermede bulunmak için yabancılaşmış kent eğretilemesini kullanır. Jameson yerel, ulusal ve uluslararası sınıf gerçekleriyle olan bireysel toplumsal ilişkilerimizin; varoluşsal verileri eşgüdüme sokmamız için gerekli olan sürecin; bütünlüğe yönelik kuramsal kavrayışların yanında öznenin ampirik konumunun haritasını çıkarmak zorunda olduğumuzu öne sürer. Dolayısıyla bugün ihtiyacını duyduğumuz, estetik bilişsel bir harita çıkarmak, birey özneye küresel dizgede alması gereken yeri hakkıyla verecek pedagojik bir siyasal kültür geliştirmektir.

Kitabı okurken "Bütün bunların benimle ne ilgisi var?" diye sormuş olabilirsiniz. Gramsci'nin "herşey, hatta felsefe ve felsefeler dahi siyasaldır" sözüne katılıyorum. Metinler, felsefeler ve

---

[6] Jameson, "Postmodernizm...", s. 57.

hemen herşey iktidarı, Gramsci'nin "sağduyu dünyası"na nüfuz edip yayılarak bu dünya üzerinde hegemonya kurma diye betimlediği şey vasıtasıyla elde ederler: Kültür ve düşünce alanındaki her üretim yalnızca kendisine bir yer edindiği için değil, diğerlerini yerlerinden etmeyi başardığı için de vardır.[7] O nedenle modernizm ile postmodernizme ilişkin ihtilafın ideolojik mücadele bağlammda görülmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu tartışma örtük olarak Marxçılığın değergesi ve geçerliliği üzerinedir. Modernlik tasarısı Aydınlanma tasarısının bir parçasıdır; Marxçılık da Aydınlanma'nın bir çocuğudur. Oysa postmodernler ilerlemenin bir söylen olduğunu savlamaktalar. Postmodernizm üzerine ya da postmodernizm içindeki her konum açıkça siyasal çıkarlarımızın ve değerlerimizin damgasını taşır.[8] Postmodernizmi nasıl kavradığımızın, kendimize ve başkalarına geçmişi, bugünü ve geleceği yeniden nasıl sunduğumuz üzerinde kilit değerde bir önemi vardır.

İnsanların ayırt edici bir özellikleri "gerçek" ile "ideal" arasında ayrım yapmalarıdır. "Gerçek" ile mevcut durumun farkında olmayı, "ideal" ile de yaşam ve dünyanın nasıl olması gerektiği düşüncesini kastediyorum. İnsanların gelecekte neyin olanaklı olacağına ilişkin bir görüleri vardır, yarının bugünden daha iyi olacağı umudunu taşırlar. Kuşkusuz bu umuda, geleceğe doğru bu yönelişe, yalnızca Marxçılar sahip değiller; ama onlar eleştirel bir dünya bilinci geliştirerek dünyayı anlamaya, onu değiştirmek için stratejiler geliştirmeye çalışırlar. Beklenildiği gibi Marxçılar da ilerlemenin pürüzsüz ve çizgisel olmadığını; çelişkinin doğasmdan dolayı kaçınılmaz bir biçimde olumsuz yönleri bulunduğunu, kederli altüst oluşlar ile acılı yitirmeler içerdiğini kabul ederler. Marxçılar herkes için daha iyi bir gelecek sağlama mücadelesi verirler ama bu mücadelenin iler-

---

[7] Söz konusu kavramın soykütüğünün araştırıldığı bir çalışma için bkz. Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso.

[8] Bkz. Habermas, Jameson, Said ve diğerlerince yazılan makalelerin toplandığı derlemeye: Foster, H. (der.) (1985) *Postmodern Culture*, Londra: Pluto Press.

lemenin garantisi olmadığını ya da diyalektik süreçlerin Mükemmele götürmeyeceğini gayet iyi bilirler. İnsanlık için Aydınlanma tasarısını desteklemenin önemli olduğuna inanıyorum çünkü eğitim, "daha iyi" uğrunda bir değişimi temsil eden, dünyaya ilişkin daha geniş ve derin anlayışın kazanılması anlamına gelen bilinç değişimi tasarımıyla yakından bağlantılıdır. Eğitim yaşamaya değer bir geleceğe duyulan inancı imler. Bu öndeyi olmaksızın insanların eğitilmesi hiçbir işe yaramaz.

Gözden Geçirme

Kitabı sonlandırmadan önce, geçtiğimiz bölümlerde savunulan zeminin kısa bir özetini vermek istiyorum. Bu özetin ana amacı size "bölümleri belirli bir tarzda okumanızı" önermek değil, sizi ortaya çıkan sorunlar üzerine düşünmeye - ve yorum yapmaya - teşvik etmektir. Kitaba en etkili üç post-yapısalcıyı tartışarak başladım: Lacan, Derrida, Foucault. Lacan'a, onun psikanaliz kuramına genel bir giriş olan Birinci Bölüm, Lacancı kuramın benliğin toplumsal ve dilsel inşasını düşünmeye ilişkin bir yol önerdiğini ileri sürdü. Devrim öncesi toplumdan miras alman "karakter yapıları" dönüştürülene kadar siyasal devrim tamamlanamayacağından, birey ile toplum arasındaki karşıtlığın üstesinden gelecek bir örnekçeye acilen gereksinim duyuyoruz. Bu bağlamda (gözden geçirilmiş) Lacancı özne örnekçesinin farklı bir anlamlandırma, farklı bir öznellik ve farklı bir simgesel düzen kavrayışı geliştirmemize yardımcı olabileceğini düşünüyorum.

Derrida'nın düşüncesinin bir özetini içeren İkinci Bölüm'de Derrida'nın Lacan'a ve diğerlerine karşı ileri sürdüğü savlarm bir açımlamasını verdim. Bu bölümde ayrıca Derrida'nın, kendisinin metin okumaya ilişkin düşüncelerini etkileyen Freud ile yine kendisinin eğretilemenin doğası ve işlevi anlayışım etkileyen Nietzsche üstüne görüşlerini betimledim. Eğretilemelerin herhangi bir alanda ne düşünebileceğimizi büyük çapta belirlediklerini, yaptıklarımızı biçimlendirdiklerini öne sürdüm. Eğretilemenin politik ve ideolojik mücadele bağlamındaki yerini belirledikten sonra yapısöküm ile Marxçılık arasmdaki ilişkiyi tartıştım.

Üçüncü Bölüm'de çalışmalarını Nietzsche'den türetilen bir tarih görüşünde temellendiren bir yazara, Foucault'ya odaklandım. Foucault'nun büyük ölçüde modern bilimlerin gelişmesi ve modernleşme süreciyle ilintili çalışmalarının genel bir özetini sundum. Ayrıca bu bölümde diğer bir Nietzscheci izlek, iktidar ile bilgi arasındaki ilişki de tartışıldı. Foucault'ya göre bilgi asla tarafsız ya da nesnel değildir, iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür. İktidar modern zamanlarda verimliydi; yeni kapasitelerin, yeni etkinlik tarzlarının inşası aracılığıyla işliyordu. Foucault ile Althusser arasmdaki benzerlikleri ve ayrılıkları betimledikten sonra Foucault'nun Marxçılığa karşı ileri sürdüğü savları sundum. Foucault'nun Marxçılığın otoriter ve modası geçmiş bir dizge olduğu görüşü üstünde önemle durdum (halen Fransa'da ve dünyanın birçok yerinde pek çok Foucault izleyicisi tarafından bu görüşün propagandası yapılmaktadır). Nietzsche'nin düşüncelerinden çok derinden etkilendiğinden Foucault'nun Marx'm ekonomi, tarih, siyaset ve yöntem üstüne görüşlerini reddetmesi şaşırtıcı değildir. Foucault'ya göre iktidar ilişkilerini devlet, sınıf mücadelesi, üretim ilişkileri ve kapitalist sömürü temelinde kavramlaştırmak artık olanaklı değildi.

Dördüncü Bölüm'de Nietzsche ile Hegel'in felsefeleri arasındaki önemli ayrımları özetledim. Nietzsche'nin düşüncesinin -her türden dizgeye karşı duyduğu düşmanlık, tarihi bir ilerleme olarak düşünen Hegelci görüşü reddetmesi, öznel olanla meşguliyeti- post-yapısalcıların Marxçılık karşıtı tutumuna merkez teşkil etmesi olgusu üstünde durdum. Daima yerel, ayrışık ve parçalı (bölük pörçük) olana önem veren (Marxçılığı bir tahakküm aracı olarak gören; kendiliğindenliği, öznelciliği ve keskinliği yücelten) Deleuze ile Guattari, Foucault, Lyotard ve benzeri yazarların birtakım düşüncelerini tanıttım. Ayrıca bir yandan ağırlıklı olarak Nietzsche'nin düşüncelerini kaynak olarak kullanan "yeni felsefeciler"i tartışırken, bir yandan da post-yapısalcı yazarların çalışmalarındaki belli başlı öğeleri ve izlekleri bir araya topladım.

Beşinci Bölüm'de Cixous, Irigaray ve Kristeva'nın çalışmalarını tanıtarak bu kitapta tartışılan sorunların kapsamını geniş-

lettim. Bu yazarların hepsi de cinsellik ve dişillik gibi psikanalitik konular üzerine yazıyorlar; aralarındaki birçok ayrılığa karşın pek çok ortak noktayı da paylaşıyorlar: Üç yazar da bir-örnek ve durağan bireysel öznelcilik tasarımını reddetmektedir. Bu yazarlar ağırlıklı olarak Lacancı ve Derridacı kavramları kaynak olarak kullanarak dil, metin okuma, yazı, adalet konularıyla yakından ilgilenmişlerdir. Bu bölümde Cixous'un stratejisinin "dişil" yazının yıkıcı olanaklarını incelemek olduğuna işaret edildi. Ayrıca Irigaray'ın ataerkillik eleştirisine ve kadınların kendi dillerini oluşturmaya ihtiyaç duydukları yönündeki savma odaklandım. Kristeva'nın, kendinden dişil ya da kadınsı olan bir *écriture féminine* (dişil yazın) düşüncesini reddetse de, dilin baskı altına alınmış yönlerinin devrimci güç potansiyeli taşıdığına yine de inandığını öne sürdüm. Bütün bu düşünürler, diğer toplum kuramcılarına benzemeyen bir biçimde, marjinalleşmiş gruplarla ahlak ve siyaset bakımından ilgileniyor gibidirler. Ayrı ayrı yollardan yürümekle birlikte, aynı anda ruhsal, dilsel ve toplumsal dönüşümü kapsayan bir tasarıları varmışa benziyor.

Altıncı Bölüm'e Lyotard'ın savını açımlayarak başladım: Bilgi bugünlerde üretimin başlıca gücü durumuna gelirken, bilgisayarlaşmış topluınlar postmodern çağ diye bilinen çağa girerken, bizim bilginin değişen doğası üzerine ciddi bir biçimde düşünmemiz gerekmektedir. Modernizm ve postmodernizme ilişkin tartışmanın (kısmen) sanatlar hakkında olduğunun açıklanmasıyla birlikte, neticede sanatın burjuva toplumundaki rolüne ilişkin bir tartışma da doğmuş oldu. Postmodernler/postyapısalcılar emekçi sınıfın özgürleşmesi, sınıfsız toplum gibi modern anlatıların inandırıcılıklarını yitirdiklerine inanırlar. Marxçılığın modası geçmiştir.

Bu aynı zamanda Yedinci Bölüm'de tartışılan Baudrillard'm da görüşüdür. Daha önce gördüğümüz gibi, Baudrillard derece derece Marxçılığı terkederek postmodernizmi benimsemiştir. Kişisel olarak Baudrillard'm içgörülerinin çoğunu uyarıcı ve kışkırtıcı bulsam da, genelde konumu bir hayli acınaklıdır. Baudrillard'ın dünyasında doğruluk ve yanlışlık, ahlaki ve si-

yasi nihilizme yol açacağını düşündüğüm bir konumdadırlar; asla bütünüyle birbirlerinden ayırt edilemezler.

Post-yapısalcıların bütünlük kavramına karşı olduklarını, onun yerine parçalılık üzerine yoğunlaştıklarını daha önce belirtmiştim. Herşey parçalardan oluşur; post-yapısalcıların parçalılığı/bölük pörçüklüğü yüceltip birliği/birörnekliliği tanımamalarının derecesi, yönelmiş oldukları görececilikle ölçülebilir. Post-yapısalcılar aynı zamanda yerel ile olumsal olanın üzerinde dururlar; köprü görevi gören bütün kuramlara karşı düşmanlık beslerler. Bu eğilim Derrida ve Foucault gibi düşünürlerle birlikte kendi kendini baltalayacak kadar güçlü bir kavramsal görececiliğe yol açmıştır. O nedenle Lyotard'm iktidarın giderek doğruluğun ölçütü haline geldiğine inanması o kadar da şaşırtıcı olmasa gerek.

Derrida, Foucault ve diğer post-yapısalcılar salt niceliksel büyümesi dışında bilginin çok daha değişik anlamlarda "geliştiği" ve "ilerlediği" düşüncesine meydan okurlar. (Genel bir kuram tasarımını reddetmelerine karşm kendi kuramlarında bilginin doğasma ilişkin genel bir görüş ifade etmeleri yapıtlarının bir paradoksudur.) Söz konusu düşünürler yalnızca insancılığın bilgikuramsal ilerlemeye duyduğu inancı değil, toplumsal ve tarihsel ilerlemeye duyduğu inancı da terketmişlerdir. Derrida, Foucault ve diğer modern Nietzschecilere göre tarih ölme anlamında "sona ermektedir". Bu düşünürler tarihin ilerlemeci karakterine duydukları inancı yitirdiklerinden, doğal olarak Aydınlanma düşünürlerine büyük tepki duyarlar. Aydınlanma'nın modernlik tasarısının başarısızlığa uğradığını öne sürerler. Bu görüşe karşı, on sekizinci yüzyıl Aydınlanması'nın çocuğu olarak dünyaya gelen Marxçılığın eğitime, ussallığa ve ilerlemeye derinden bağlı olduğu ileri sürüldü.

Beklenildiği gibi, Jameson'm şimdiye dek hep yanlış yorumlanmış ya da görünmez kılınmış bir toplum tarihini yeniden kazanmaya ihtiyacımız olduğu biçimindeki görüşüne katılıyorum. Birey özneye yerel, ulusal ve uluslararası gerçekliklerdeki yerinin artan önemini anlatmaya çabalayacak pedagojik bir siyasi kültür geliştirmeye ihtiyacımız var. Hiç kuşku yok ki

bu gerçekleşmesi oldukça güç bir tasarıdır. Çağdaş toplumlarda yorum iktidarı için hep bir mücadele vardır; egemen ideolojiler bireylerin deneyimlerini anlamalarına aracılık eden anlamları sınırlar. Modern kültür endüstrisi, bireyleri yadsıyarak benlik ile dünyayı yorumlamak için bireylerden "dillerini" çalarken, şu günlerde medya da aynı şeyi kendi deneyimlerini düzenlemek için yapıyor. Bireylerin ve toplumsal grupların bilinçaltına seslenen deneyimlerle de ilgilenebildikleri, bu deneyimleri daha bir bilinçli olarak eleştirel bir düzeyde anlamayı öğrenebildikleri kamusal uzamlara acilen ihtiyaç duyuyoruz. Bu nedenle tarihin, edebiyatın ve öykü anlatmanın oldukça önemli işlevleri bulunmaktadır; çünkü bunlar deneyimleri tartışmak yoluyla söylemlere yeni olanaklar ve yeni fırsatlar sağlarlar. Deneyimler ancak ve ancak tartışma yoluyla evetlenerek teyit edilebilirler; kolektif bir bilinç olarak deneyimlenmeleri yoluyla gerçekten başarıya ulaşabilirler. Bu görüşe göre, bilinç anlamın tarihsel olarak somut bir üretimidir, her tarihsel durum kendi içinde ideolojik kırılmaları barındırmakla birlikte toplumsal dönüşüm için gerekli olanakları da sunar.

OKUMA ÖNERİLERİ

1. Bölüm

B. Benvenuto ve R. Kennedy, *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*, Londra: Free Association Books, 1986.

M. Bowie, *Lacan*, Londra: Fontana Press, 1991.

M. Bowie, *Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

C. Clément, *The Lives and Legends of Jacques Lacan*. New York: Colombia University Press, 1983.

J. Gallop, *Reading Lacan*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

E. Grosz, *Jacques Lacan; A Feminist Introduction*, Londra: Routledge, 1990.

A. Lemaire, *Jacques Lacan*, Londra: Routledge, 1977.

D. Macey, *Lacan in Contexts*, Londra: Verso, 1988.

J. Mitchell ve J. Rose (der.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, Londra: Macmillan, 1982.

S. Schneiderman, *Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

S. Turkle, *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, Londra: Burnett Books, 1979.

E. Wright, *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice*, Londra: Methuen, 1984.

2. Bölüm

D. Hoy, "Jacques Derrida", Q. Skinner (der.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

C. Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, Londra; Methuen, 1982.

C. Norris, *Derrida*, Londra: Fontana Press, 1987.

D. Wood, "An Introduction to Derrida", R. Edgley ve R. Osborne (der.), *Radical Philosophy Reader* içinde, Londra: Verso, 1985.

D. Wood, "Beyond Deconstruction", A. Philips Griffiths (der.), *Contemporary French Philosophy* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

3. Bölüm

H. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester Press, 1982.

C. Gordon, "Birth of the Subject - Foucault", R. Edgley ve R. Osborne (der.), *Radical Philosophy Reader* içinde, Londra: Verso, 1985.
D. Hoy (der.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
L. Martin, H. Gutman ve P. Hulton (der.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Londra: Tavistock, 1988.
J. G. Merquior, *Foucault*, Londra: Fontana Press, 1985.
M. Poster, *Foucault, Marxism, and History: Mode of Production versus Mode of Information*, Cambridge: Polity Press, 1984.
A. Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Londra: Tavistock, 1980.
B. Smart, *Foucault, Marxism and Critique*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1983.
J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, Londra: Routledge, 1990.
N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 1989.
L. McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Cambridge: Polity Press, 1992.

4. Bölüm

V. Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
R. Harland, *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-structuralism*, Londra: Methuen, 1987.
R. Kearney, *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester: Manchester University Press, 1986.
V. Leitch, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, Londra: Hutchinson, 1983.
J. G. Merquior, *From Prague to Paris: A Critique of Structuralist and Post-structuralist Thought*, Londra: Verso, 1986.
K. Silverman, *The Subject of Semiotics*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
J. Sturrock (der.), *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
C. Weedon, *Feminist Practice and Post-structuralist Theory*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.

5. Bölüm

R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women and Contemporary Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 1990.

T. Brennan (der.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londra: Routledge, 1989.
E. Grosz, *Sexual Subversions : Three French Feminists*, Londra: Allen & Unwin, 1989.
E. Marks ve Isabelle de Courtivron (der.), *New French Feminisms*, Brighton: Harvester Press, 1980.
T. Moi, *Sexual Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londra: Methuen, 1985.
J. Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londra: Verso, 1986.
M. Shiach, *Hélène Cixous: A Politics of Writing*, Londra: Routledge, 1991.
M. Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londra: Routledge, 1991.

6. Bölüm

T. Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.
H. Foster, *Postmodern Culture*, Londra: Pluto Press, 1985.
D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.
F. Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra: Verso, 1991.
M. Morris, *The Pirate's Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism*, Londra: Verso, 1988.
R. Young (der.), *Unifying the Text: A Post-structuralist Reader*, Londra: Routledge, 1981.
N. Fraser ve L. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", Andrew Ross (der.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, Londra: Free Association Books, 1990.
S. Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity Press, 1990.
L. Kipnis, "Feminism: The Political Conscience of Postmodernism?", Andrew Ross (der.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
S. Lovibond "Feminism and Postmodernism", *New Left Review*, 178, Kasım-Aralık, 1989.
L. Nicholson (der.), *Feminism/Postmodernism*, Londra: Routledge, 1990.

P. Waugh, *Feminine Fictions; Revisiting the Postmodern*, Londra: Routledge, 1989.

7. Bölüm

S. Connor, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.
M. Gane, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, Londra: Routledge, 1991.
M. Gane, *Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture*, Londra: Routledge, 1991.
D. Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity Press, 1989.

TÜRKÇESİ BULUNAN KAYNAKLAR

Althusser, L. (1989) *Lenin ve Felsefe*, çev. B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge, İstanbul: İletişim.

Althusser, L. (1995) *Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Belge.

Althusser, L. (2002) *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki.

Baudrillard, J. (1997) *Tüketim Toplumu*, çev. H. Deliceçaylı-F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı.

Baudrillard, J. (1998) *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. O. Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yay.

Baudrillard, J. (1998) *Üretimin Aynası*, çev. O. Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yay.

Baudrillard, J. (2001) *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. A. Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı.

Benjamin, W. (1990) *Parıltılar*, çev. Y. Öner, İstanbul: Belge

Berman, M. (1994) *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ-B. Peker, İstanbul: İletişim.

Bürger, P. (2003) *Avangard Kuramı*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim.

Chulmers, A. F. (1995) *Bilim Dedikleri*, çev. H. Arslan, Ankara: Vadi.

Connor, S. (2001) *Postmodernist Kültür*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: YKY.

Descombes, V. (1993) *Çağdaş Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.

Eagleton, T. (2004) *Edebiyat Kuramı: Bir Giriş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı.

Estetik ve Politika, Ernst Bloch, Georg Lukács, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Theodor Adorno (1985), çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Eleştiri.

Firestone, S. (1993) *Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel.

Foucault, M. (1991) *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Riviere: 19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, çev. Erdoğan Yıldırım, İstanbul: Ara.

Foucault, M. (1992) "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütüğü", çev. C. Ener, *Dostluğa Dair*, s. 139-168, İstanbul: Telos.

Foucault, M. (1992) *Ben'in Yapımı*, çev. Levent Kavas, İstanbul: Ara.

Foucault, M. (1992) *Dostluğa Dair*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Telos.

Foucault, M. (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.

Foucault, M. (1993) *Ders Özetleri*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY.
Foucault, M. (1994) *Bu Bir Pipo Değildir*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY.
Foucault, M. (1994) *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.
Foucault, M. (1996) *Deliliğin Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge.
Foucault, M. (1999) *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey.
Foucault, M. (2002) *Kliniğin Doğuşu*, çev. İ. M. Uysal, Ankara: Egos.
Foucault, M. (2003) *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. U. Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı.
Fraser, N. ve Nicholson, L. (1993) "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma", der. ve çev. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite* içinde, Ankara: Vadi.
Freud, S. (1991) *Düşlerin Yorumu*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel.
Freud, S. (2001) *Haz İlkesinin Ötesinde*, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis
Habermas, J. (1997) *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Küyerel.
Harvey, D. (1997) *Postmodernliğin Durumu*, çev. S. Savran, İstanbul: Metis.
Hegel, G. F. (1992) *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea.
Horkheimer, M. (1995) *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis.
Horkheimer, M. ve Adorno, T. (1995-1996) *Aydınlanmanın Diyalektiği I* ve *II*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı.
Jameson, F. (1990) "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", der. ve çev. Necmi Zekâ, *Postmodernizm* içinde, s. 59-116, İstanbul: Kıyı.
Jameson, F. (1994) *Postmodernizm*, çev. Nuri Plümer, İstanbul: YKY.
Jameson, F. (1997) *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY.
Kojève, A. (2000), *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY.
Kuhn, T. S. (1991) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan.
Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kardam-D. Şahiner, İstanbul: Birikim.
Lakatos, I. ve Musgurave, A. (der.) (1992) *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma.

Lévi-Strauss, C. (1994) *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: YKY.

Lévi-Strauss, C. (1994) *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: YKY.

Lukács, G. (1998) *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge.

Lyotard, J-F. (1996) *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi.

Merquior, J. G. (1986), *Foucault*, çev. N. Elhüseyni, İstanbul: Afa.

Nietzsche, F. (1986) *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say.

Nietzsche, F. (1983) *Ecce Homo (Kişi Nasıl Kendisi Olur)*, çev. Can Alkor, İstanbul: Say.

Nietzsche, F. (1991), *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem.

Nietzsche, F. (1992) *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, İstanbul: Kabalcı.

Nietzsche, F. (1993) *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Kabalcı.

Nietzsche, F. (1994) *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say.

Platon (1992), *Şölen: Sevgi Üstüne*, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Reich, W. (1979) *Faşizmin Kitle Psikolojisi*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel.

Rorty, R. (1993) "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", der. ve çev. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernizm* içinde, Ankara: Vadi.

Said, E. (2000) "Muhalifler, İzleyiciler, Taraftarlar ve Cemaat", çev. Tuncay Birkan, *Kış Ruhu*, s. 89-120, İstanbul: Metis.

Saussure, F. (1985) *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Ankara: Birey ve Toplum Yay.

Skinner, Q. (der.) (1991) *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi.

Thompson, E. P. (1994) *Teorinin Sefaleti*, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan.

Winnicott, D. W. (1988) *Oyun ve Gerçeklik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

Wittgenstein, L. (2000) *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel.

DİZİN

68 Mayısı, 10, 15, 16, 145, 146, 150, 160, 163
Adorno, Theodor W., 105, 106, 212-214,
akıl hastahanesi, 95, 97, 100
Althusser, Louis, 9, 12, 15, 77, 107, 113-117, 147
Amerika, 206
anlam, 11, 15, 22, 46, 53-56, 58, 74, 79, 80, 83, 99, 133, 143, 247
anlatı, 138, 143, 161, 165, 189, 195-197, 207, 219, 249, 253-254
anne, 20, 25, 30, 37-38, 52, 161, 171-172, 177, 180
annelik etme, 171-174
Aristophanes, 39
armağan, 162-163
arzu (Lacan), 13-16, 30-33, 38, 56, 62, 137, 139-140, 142, 240, 265
aşırıgerçeklik, 235-237
aşk, 37-39
ataerkillik, 168, 174,
avangard, 182-183, 203-205, 211-214
Aydınlanma, 113, 187, 205, 206, 237, 239, 260, 261, 264
ayna, 25, 49, 57, 166, 171-172, 177, 231
ayna evresi, ayna aşaması, 19, 22, 38, 40, 52, 178

baba, 28
baba yasası, 20, 45, 58, 180, 182,
bastırma varsayımı, 109
Bataille, Georges, 162, 231
Baudrillard, Jean, 88, 229-239, 250, 263
Benjamin, Walter, 211, 213, 214
benlik, 10, 13, 16, 22, 24, 25, 52, 141, 177, 201, 225-226
Bentham, Jeremy, 103
Benton, Ted, 116
Berman, Marshall, 143
bilgi, 90, 97, 98, 101, 105, 109, 119-121, 128, 153, 190-197
Bilginin Kazıbilimi (Foucault), 97-98, 129
bilinçdışı, 10, 19, 21, 23, 27, 29-31, 53, 67, 68, 163
biyoloji, 15, 18, 225
boş zaman, 75
Brecht, Bertolt, 212-214
bulunuş, 82, 84
Bürger, Peter, 200, 204
bütünlük, 211-214
büyük anlatılar (Lyotard) 181, 197, 207, 209, 220

Chodorow, Nancy, 225-226
Cinselliğin Tarihi (Foucault), 107, 109, 111, 130
cinsellik, 107-110, 172, 249
cinsiyet, 113, 130
cinsiyetçilik, 224, 225
Cixous, Hélène, 159-168, 222, 227, 262, 263,

çift-cinsiyet,161-162

Deleuze, G. ve Guattari, F., 133, 136-143,
Delilik ve Uygarlık (Foucault), 91, 98, 99, 129
delilik, 17, 91, 92, 94, 95, 100, 140, 181
Derrida, Jacques, 9, 11, 13, 51-88, 133, 167, 185, 205, 213, 242
Descartes, René, 9
devlet, 118, 119, 127, 133, 150, 153, 156, 196

Dews, Peter, 114
différance [ayıram] (Derrida), 69
différend (Lyotard), 217
dil, 11, 18-23, 31, 40, 41, 44, 47, 53, 54, 73, 84, 146, 175, 178, 179, 208, 210
Disiplin ve Ceza (Foucault), 101, 104, 111, 114, 129
doğa/kültür karşıtlığı, 60, 61, 159,
düşler, 29, 66
Düşlerin Yorumu (Freud), 66

Eagleton, Terry, 54, 83, 87
edebiyat (yazın), 56, 57, 58, 61, 65, 69, 74, 80, 83, 87, 161, 163, 165, 179, 253, 255, 263, 265
Efendi ile Köle (Hegel), 27, 32, 33-36, 160,
egemen anlatı, 254
egemen kod, 254-255
ego, 15, 18, 23, 27-29, 43
ego psikolojisi, 19, 47
eğretileme-düzdeğişmece, 21, 23, 30, 51, 62, 70-78, 193
entelektüeller, 112, 113, 120
eklenti (Derrida), 60, 61
eksiklik [yoksunluk] (Lacan), 20, 32, 41

fallus, 20, 31, 42, 49, 161
fallusmerkezcilik, 42, 46, 48, 171
faşizm, 137-138
feminist kuram, 46-49, 128-131, 159-184, 222-227
filmler, 246-252
Firestone, Shulamith, 224
Foucault, Michel, 9, 10, 11, 13, 76, 77, 85, 89-132, 133, 138, 143-145, 153, 221, 262, 264
Frankfurt Okulu, 105, 106, 109, 236, 258
Freud, Sigmund,18, 19, 21, 27-31, 65-70, 107,109, 138, 139, 174, 177, 179, 240, 249

gerçeküstücülük (gerçeküstücüler), 203-204
gitti/geldi oyunu, 19, 41
"Gizemli Yazı Yazma Tabakası Üstüne Not" (Freud), 66, 67
görüngübilim, 16, 17, 68, 145
gösteren/gösterilen, 11, 12, 21-24, 27, 52, 53, 54, 56, 79, 82
gösterge, 11, 12, 37, 45, 53-54, 56, 64, 69, 229-232, 247
göstergesel (Kristeva), 179-183
gözetleme, 101, 102, 103, 104, 114
Gramsci, Antonio, 259, 260
Greenberg, Clement, 244, 245
Grosz, Elizabeth, 49
günah çıkartma, 107-109

Habermas, Jürgen, 144, 218, 219
Haz İlkesinin Ötesinde (Freud), 19
Hegel, Georg W. F., 15, 16, 22, 24, 27, 32-37, 68, 79, 134-136, 146, 155, 160, 175, 210
Heidegger, Martin, 52, 57, 70, 166, 215
Hill, Christopher, 76
Husserl, Edmund, 56, 57, 69, 80

Irigaray, Luce, 48, 49, 128, 131, 168-176, 177, 222, 227, 262, 263
ideoloji, 52, 107, 114, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 256, 260
ihtiyaç, 36, 37
ikili karşıtlıklar, 59, 79, 164
iktidar, 90, 98, 101-104, 106, 107-131, 133, 134, 135, 139, 144, 149-153, 156, 260, 262, 265
iktidar istenci (Foucault), 113
imgesel (Lacan), 40, 44-45, 139, 140
insan özne, 9, 13, 18, 22, 44, 47, 70, 114
istek (Lacan), 30, 32, 37, 38
iz (Derrida), 53, 54

Jameson, Fredric, 45, 209, 210, 243, 244, 247, 248, 251, 253-259
Jencks, Charles, 241, 242, 246

Kant, Immanuel, 215-217
kapatma, 93, 94, 114
kapitalizm, 258
kararverilemezlik, 79, 82, 83, 84, 85
Karşı-Oidipus (Deleuze ve Guattari), 136, 137, 141, 142, 143
kayma, 27
khora (Kristeva),180
Klein, Melanie, 43, 178
Kliniğin Doğuşu (Foucault), 97, 98
Kojève, Alexandre, 31, 35
konuşma, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 65, 163, 176
Kristeva, Julia,177-184, 227, 262, 263

Lacan, Jacques, 15-49, 151, 152, 177, 178, 179, 210, 261, 263
Lévi-Strauss, Claude, 20, 45, 62, 63, 64, 145
Lispector, Clarice, 165, 166
Lukács, György, 212, 213, 214, 258
Lyotard, Jean-François, 133, 145, 146, 147, 156, 185-227, 239, 240, 250, 263, 264

Mandel, Ernest, 258
Marcuse, Herbert, 201, 202
Marx, Karl, 12, 15, 16, 76, 110, 118, 133, 136, 147, 149, 153, 210
Marxçılık, 10, 118-121, 131, 138, 145, 146, 150, 151, 156, 187, 196, 205, 211, 220, 229, 231, 237, 253, 254, 256, 258, 262, 263
mathemes, 23
medya, 223-238, 265
metalar, 229, 230, 233, 236
metinlerarasmdalık, 81, 83
Metz, Christian, 248
mimari, 240-244, 257
modernizm, 187, 244
modernleşme, 97, 187, 262
modernlik, 186, 188, 205, 219, 232, 240, 260, 264
montaj [kurgu], 211
Mulvey, Laura, 249

Nambikwaralar, 63
Nietzsche, Friedrich, 70-73, 82, 89, 110, 113, 126, 129, 131-136, 147, 155, 220, 262
Norris, Christopher, 86, 88, 217, 218, 239

Oidipus Kompleksi, 20, 27, 30, 38, 39, 41, 44, 139, 140, 177-182
okullar, 102, 104, 108, 153
okuma, 51, 55, 68, 78, 80,

özdeşleşme, 20, 28, 178, 182
öznelerarasılık, 27, 28

Panoptikon, 103, 104, 114, 122
parçalılık [bölük pörçüklük], 210-215, 264
pastiş, 209, 257
Pierre Rivière (Foucault), 99
Platon, 39, 82, 174, 180
Poe, Edgar Allan, 164
postmodernizm, 185-189, 205-210, 232-252
postmodernlik, 186-187, 232, 233,
post-yapısalcılık, 9-13, 133-157, 205, 221, 238
Poulantzas, Nicos, 124, 125
psikanaliz, 107, 109, 118, 138, 140, 170-175
Psych et Po, 164

Rauschenberg, Robert, 245, 246
Reich, Wilhelm, 109, 137
Rosaldo, Michelle, 225
Rousseau, Jean-Jacques, 60-65

sanat, 200-205, 208, 212, 213, 214, 244-252
Sartre, Jean-Paul, 9, 10, 11, 26, 27, 113
Saussure, Ferdinand de, 11, 12, 13, 17, 22, 52, 55, 57, 64, 65
ses, 57, 58, 64, 68, 163
sesmerkezcilik, 51, 54-60, 64,
sınıf (çatışması), 119, 120, 127, 151, 224, 256, 258, 262
simgesel düzen (Lacan), 31, 40, 42, 44, 48, 172, 173, 178
sous rature [söküme almak] (Derrida), 52
soykütük, 90, 113, 120
söylem, 97-100, 143-145
sözmerkezcilik, 51, 54-60, 64
Speculum (Irigaray), 173
Spivak, Gayatri, 78

Şeylerin Düzeni (Foucault), 97, 98, 129
şizofreni, 140-142, 209-210
Şölen (Platon), 39

taklit [*simulation*], 233, 234, 236
taklitçe [*simulacra*], 232, 233, 234, 235, 244, 250
tanı(n)ma, 25, 33
tarih, 34, 36, 45, 89-91, 136, 138, 145, 253-256, 262, 264
tarihselcilik, 133, 152
teknik ussallık, 105-106
tiyatro, 166-168
tüketim, 229, 230, 231, 233, 257

uzam, 77, 253, 259

üstanlatı, 208, 210, 219, 224

Varlık ve Hiçlik (Sartre), 26
varoluşçuluk, 16, 257
video, 246-252
Weber, Max, 105,106
Winnicott, D. W., 25, 178
Wittgenstein, Ludwig, 192, 215, 216

yapısalcılık, 16, 17, 62, 255
yapısöküm, 51, 54, 78-88
yapıt, sanat yapıtı, 83, 92
yazı, 56-60, 63, 65, 66, 67, 69, 82, 161-168
Yazıbilime Dair (Derrida), 51, 57
"yeni felsefeciler", 136, 138, 148-155, 262
yerdeğiştirme, 21, 22, 29, 30, 67, 77, 79
yoğunlaşma, 21, 29, 30, 67
yorumsama, yorumbilgisi, 254, 255
yüce (Kant), 215-218

zaman, 77, 78, 166, 167, 251, 259



Madan Sarup

Post-yapısalcılık ve Postmodernizm

Post-yapısalcı felsefe salt bir felsefe konumu olmaktan öte dilbilimden yazın kuramına, toplumbilimden insanbilime, ruhbilimden göstergebilime pek çok disiplinin biraraya geldiği ortak bir düşünme düzlemiyken; postmodern felsefe oldukça değişik felsefe eğilimlerinin biraraya geldiği, birbirinden son derece farklı konumların savunulduğu kendi içinde bütünlüğü olmayan ayrışık bir felsefe bağlamıdır. Madan Sarup'un eldeki çalışması, bu felsefelerin serpilmesini sağlayan önde gelen düşünürlerin (Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari, Cixous, Irigaray, Kristeva, Lyotard ve Baudrillard) ürettikleri düşünceler ile bu düşüncelere getirilen eleştirilerin anlaşılmasında bir "giriş kitabı" olarak önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Bilim ve Sanat

ISBN 975-7298-51-4

9 789757 298519