MODERNİTE VERSUS POSTMODERNİTE

DERLEYEN: Mehmet Küçük



VADİ/Toplum

2. BASKI

Vadi Yayınları: 15 (2. Baskı)
Toplum Dizisi: 7

Modernite Versus Postmodernite
Derleyen: Mehmet Küçük

Bu kitap,
değişik kaynaklardan derlenmiş bir makaleler toplamı olup,
kaynaklar makale sonlarında belirtilmiştir.

Yayına Hazırlayan: Ercan Hamzaoğlu

© Vadi Yayınları, 1993
Birinci Basım: Nisan 1993
İkinci Basım: Ekim 1994

Kapak Tasarımı: Altan Elmacı

ISBN : 975-7726-24-9
91.06Y. 215. 24

Dizgi: ESAM
Baskı:Feryal Matbaacılık

VADİ YAYINLARI
İnkılap Sok. Güngörler İş Merkezi 2/54 KIZILAY/ANKARA
Tel : 435 64 89

MODERNİTE VERSUS POSTMODERNİTE

Derleyen:
Mehmet Küçük

VADİ YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

I. MODERNİTEYİ YENİDEN ÇERÇEVELEMEK

MODERNİTE NEDİR?, *Abel Jeanniere* 15
MODERNİTENİN İLK SOSYOLOGLARI: SIMMEL VE DURKHEIM, *Stjepan Mestrovic* 26
MODERNİTE Mİ, MODERNİZM Mİ?
WEBER VE GÜNÜMÜZ TOPLUMSAL TEORİSİ, *Scott Lash* 47
MODERNİTEDEKİ AHLÂKÎ DURUM, *Agnes Heller* 73
ŞİİR VE MODERNİTE, *Octavio Paz* 88

II. POSTMODERNİTEYE GİRİŞ

POSTMODERNİN HARİTASINI YAPMAK, *Andreas Huyssen* 107
POSTMODERNİTEYE GİRİŞ: BİR DÖNÜM NOKTASI OLARAK NIETZSCHE, *Jürgen Habermas* 131
HABERMAS, LYOTARD VE POSTMODERNİTE, *Richard Rorty* 153
ORTAK DİL OLARAK YORUMBİLGİSİ, *Giovanni Vattimo* 172
RADİKAL DEMOKRASİ: MODERN Mİ, POSTMODERN Mİ?, *Chantal Mouffe* 182

III. TARTIŞMALAR: YÖNDEŞME VE AYRILMA NOKTALARI

POSTMODERNİN MODERN KARAKTERİ YA DA DÖNEMLEŞTİRMENİN İRONİSİ, *Mehmet Küçük* 199
TOPLUMSAL TEORİ OLARAK POSTMODERNİZM: BAZI MEYDAN OKUMALAR VE SORUNLAR, *Douglas Kellner* 227
NOSTALJİ, POSTMODERNİZM VE KİTLE KÜLTÜRÜ ELEŞTİRİSİ, *Georgh Stauth - Bryan S. Turner* 259
FELSEFESİZ TOPLUMSAL ELEŞTİRİ: FEMİNİZM VE POSTMODERNİZM ARASINDA BİR KARŞILAŞMA, *Nancy Fraser ve Linda Nicholson* 276
POSTMODERN SİYASET, *Michael Ryan* 298

İKİNCİ BASIM VESİLESİYLE

Önce, tipik Üçüncü Dünyalı içgüdüsünün "öteki"ne aktarılması şeklinde bu tartışmanın "bizim için" lüks olduğu, ağır olmamız gerektiği (işi mollalığa kadar vardırmamak kaydıyla, elbet) söylendi. Kitaplarında ve demeçlerinde liberallik söktürenlerin bazıları, yukarıdan bir edayla, başka işimiz olup olmadığını sordu. Başka bazıları yoksulluğumuzu hatırlattı. Yoksulduk, her alanda yoksulduk. Bağlam yoksulu olduğumuzu unutmak haddimize miydi! ("İşçisin sen işçi kal"). Yoksulu olduğumuz şeyi birilerinin "bize" öğretmesini beklememiz gerekiyordu. Haydi bekleyemiyorduk, hiç değilse tartışmaya neresinden takılacağımızı, ilkin neyi çevirmemiz gerektiğini yücelere danışmalıydık (muasırlaşma hedefinin usumuza çaka çaka us sahibi olduğumuzu öğretmesinin meyvesiydi bu: Usumuz vardı varolmasına ya, ne bileyim, bu üçüncü sınıf bir us olsa gerek ki, bize usumuz olduğunu öğretenler, kendi usumuzca faaliyet göstermemizi handiyse yasaklayacak ve biz de küçük us'lar sıfatıyla The Us'un talimatına uslu uslu uyacaktık). Olmadı, olamadı.

Olamayınca, olanlar oldu. Kitaplar sapır sapır dökülmeye başladı. Modern-postmodern, zart zurt, gibi terimleri başlıklarında içeren çeşitli kitaplar hızla yayın programlarına daldı. Hatta, kimileri, postmodernizmin nasıl vebalı bir siyasal gericilik olduğunu, *okuyanlara* bizzat anlatmada yetersiz kalınca, Batı'daki, entellektuel olgunlukları ve ciddiyetleri kendilerininkiyle asla kıyaslanamayacak sıkı solculardan postmodernizm eleştirilerinin çevrileceğini duyurmaya başladı.

Şimdi, kimse kusura bakmasın, bu manzarada bir yıl önce yayımlanan bu derlemenin büyük payı olduğunu düşünüyorum. Ama asıl önemli olanı bu değil. Önemli olan, Türkçeye bu konuda alabildiğine çeşitli ve nitelikli eserlerin kazandırılmasıdır. "İncil" gibi promosyon abukla-maları* bir yana, bu konuda yayımlanan her çeviriyi, yok-

* Şu kitabın arka kapağındaki tanıtım yazısı: F. Jameson, *Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Mantığı*, çev: Nuri Plümer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994.

su(n)lluğumuzun giderilmesi olarak değil, "boşluğun doldurulması" (dillerin bu düzlemde icat edebileceği en gerzek ifade) olarak hiç değil, ama "zenginliğimiz"e bir katkı olarak selamlıyorum.

Zaten olması gereken de buydu. Sanki tepemizdeki yasaklar ve yasaklayıcılar ordusu pek azmış gibi, sanki resmi toplum başçavuş ve general sıkıntısı çekiyormuş gibi, bir de neyi çevirmemiz gerektiğini söylemeye niyetlenip, neyin bize bol geldiği konusunda akıl vermeye kalkışmalar, Türkiye'de Aydınlanma geleneğinin sözde sahiplerinin ayıbıdır. Birisi şurada bunu yapar, öbürü orada şunu yapar. Ne var bunda? Herkesin lanet olasıca ve dahi hayrını göresice bilgisi kendisine. Piyasada öğretmencilik oynamanın alemi yok. Haydi ille oynayacam dediniz, oyuna kendini aşırı kaptırmanın gereği yok. Keskin solculuk taslayıp, o güzelim uyarıyı, eğiticinin de eğitilmeye muhtaç olduğunu kulak arkası etmeyenlere, edemeyenlere kızmanın alemi yok.

Neyse, söz gümüşse diyelim yine. Türkiye'nin her düzlemde olduğu gibi burada da işe ihtiyacı var; bol, cömert ve olabildiği kadar özenli iş; akıl verilmesine değil, sidik yarıştırılmasına hiç değil. Bu işe, bir "ihtiyaç" olduğu sezgisiyle, Necmi Zeka'nın öncülük eden çalışmasını** örnek alarak girişmiştim. Kitabın yayımlanmasından tamı tamına bir yıl sonra ikinci basımının yapılmasına ihtiyaç duyulması bu sezginin doğrulanmasıdır. Bu vesileyle, yüzünü dahi görmediğim insanların derleme hakkında yazarken belirttikleri olumlu yargılara ve takdir ifadelerine teşekkür ediyorum. Böylesi takdirlere gerçekten layık olabilmekten, ortadaki çorbaya karınca kararınca bir tutam tuz ekleyebilmekten başkaca bir gayem yoktur zaten. Derlemedeki yazıların, bu konuda çıkan her yeni kitapla birlikte daha bir anlam kazanacağını düşündüğümden, özellikle bu tartışmaların şu ya da bu boyutunu (ister "solcu" olsun isterse "gerici yobaz") Türkçeye kazandırmakla meşgul olan herkese, gerçekten herkese kolay gelmesi dileğiyle.

Ankara, Mart 1994 Mehmet Küçük

** N.Zeka, derl., *Postmodernizm*, İstanbul, Kıyı Yayınları, 1990.

ÖNSÖZ

Postmodern söylem ve bunun çevresinde cereyan eden tartışmalar ülkemizde genel olarak hiç de konukseverce karşılanmadı. Bu söylem bir miktar "kafa karışıklığı" yaratıyor. Bu da, böylesi durumlardan yalnızca dar siyasal grupların değil, çok geniş bir düşünsel topluluğun rahatsızlık duyduğunu görmemize vesile oluyor. Bunun artılar hanesine yazılması gerekir.

Bununla birlikte, eşanlı olarak "artı" ve "eksi" sayılabilecek başka birtakım şeyler de var. Topluluk içinde artık handiyse kudsi birer sabite haline gelmiş konumları, tavırları birazcık karıştırıveren etkenlerin dışlama, yok sayma, aşağılama gibi taktiklerle karşılaşmasının mukadder olduğu biliniyor. Ama iş "bilmek"le bitmiyor. Bir de "kalp" kısmı var bunun; sezgilere dayanan içgörülerin körüklediği birtakım duygular kısmı. İşte bu kısım, postmodernizm çevresinde dönen tartışmalara, söylemlere bir moda, yenilik heveslisi şımarık yeni-liberal entellektüellerin zihin sporu, sosyalizmin yenilgisinden faydalanan fırsatçıların hamlesi olarak yaklaşılmasına çok üzülüyor -moda, yenilik vb.'nin kendi başlarına *a priori* kötü şeyler olmalarından ötürü değil; varsın ağırbaşlı, iyilikci, seçkin entellektüeller ve geleceğin inşacılarının önderleri bu nitelikleriyle çok yaşasın, itiraz eden yok, biz kötüyüz. Ama işte tam bu üzüntü ve kızgınlıkla olaya bir de tersinden bakınca, ortaya gayet hoş bir manzara çıkıyor. Şöyle ki...

Ülkemizde postmodernizm tartışmalarının yarattığı reaksiyon, bu tartışmalara bulaşan söylemlerin doğru yolda olduklarının bir göstergesi olarak alınabilir. Bu reaksiyon bana, lisans öğrenciliğim esnasında almış olduğum bir ders vesilesiyle karşılaştığım akademik bir derginin hazırlamış olduğu hacimli bir özel sayıya konulan başlığı anımsatıyor: "Ferment in the Field" (Alandaki Telaş). *Journal of Communication*'ın 1983 tarihli bu özel sayısı, akademik bir girişim olarak iletişim alanında yer alan araştırmacıların *neyi* incelemeleri gerektiğini, araştırmaların *nasıl yürütülmesi* gerektiğini tartışan birçok yazıyı içeriyordu. Mesele bir rüşt ispatı meselesiydi; söylemsel dağınıklık, akademik yapılanmaları bile

sendelettirdiğinden, öbür disiplinler ve alanlar karşısında katlanılabilir bir durum değildi anlaşılan. Ele güne karşı biraz ayıp oluyordu. O zamanlar bu konunun üzerinde çok durmamıştım. Ama postmodernizmin ülkemizde gördüğü muameleyi şu an gayet anlaşılır kılıyor: Söylemsel dağınıklık, yalnızca akademik ağırbaşlılığı değil, daha beteri, dar anlamda siyasal failleri de çok kötü etkiliyor. Pişmiş aşa su katar gibi, pişen her neyse.

Kimlerin hangi aşına su katıldığını ben bilemem. Ama, ülkemiz aydınının tek bir metafor karşısında öcü görmüşcesine bu denli panik olması hiç yakışık alır bir şey değil. Gerçekten, anlamakta zorlanıyorum. Sanki bu ülkede son iki yıla kadar hiç Barthes, Foucault, Deleuze, Althusser, Lacan, Baudrillard yayımlanmamış ya da tartışılmamış gibi bir tutum yok mu, ne yapacağımı şaşırıyorum. Üstelik, bu reaksiyon sahiplerinden, birkaç istisna olsa da, artık Türkçede de yayımlanmaya başlayan şu isimler üzerine şöyle dört başı mamur bir eleştiriye de nail olamadık henüz. Hikmeti kendinden menkul bir reaksiyoner sızıldanmalar dizisiyle gelişiyor bu tartışma. Neden böyle?

Kimi soruların yanıtları, hem sorunun muhatapları hem de kaynağı tarafından gayet iyi bilinir. Bu gibi durumlarda sözü uzatmak, ne idiği belirsiz bir haklılık duygusunun körüklediği gevezelikten başka bir şeye varmaz. Yukarıdaki soru için de böyle. Postmodern söylem, işleri karıştıran bir girişim olma sıfatıyla, bundan zarar görecek çok farklı konumlar tarafından aynı tepkiyle karşılaşacak elbette. Bunda şaşıracak bir şey yok. Yine şaşırmadığım, ama şaşıramadığım için üzüldüğüm nokta başka bir konuyla ilgili: Ülkemizde bu minvalde yapılan çıkışların hali. İşte bu kitabı, bu "hal"e bir müdahale olsun, bu halin "halini" daha görünür kılsın diye tasarladım. O nedenle, burada ayrıca bir şey söylemeye gerek yok. Yalnızca küçük bir noktaya işaret etmek istiyorum: III. Sosyal Bilimler Kongresi'nde Prof.Dr. Bahattin Akşit, 1970'lerden bu yana kültür konusunun sosyoloji içinde ikincil bir özel ilgi alanı olmaktan çıktığına, İngilizce konuşulan dünyadaki sosyolojik teori ve toplumsal düşüncenin kültür odaklı bir tartışma ve araştırmalar silsilesine kaymaya başladığına, Türkiye'de de bu duruma kayıtsız kalamayacağımıza dikkat çekiyordu. Bu uyarı, postmodern eleştirinin özellikle (alışıldık şemalar içinde belirtilirse) kültür odaklı olmasından ötürü oldukça önemli. Bu uyarıyı kaç kişinin dikkate aldığını bilemem. Ama, son yirmi yıl içinde yayımlanan dergilerin sadece başlıkları bile, kültür eleştirisiyle ya da edebi incelemelerle sosyolojik araştırmalar arasındaki disipliner ayrılıkların silinmeye yüz tuttuğunu, kültürün sosyologlar açısından ikincil bir egzanti-

rik araştırma alanı olmaktan çıktığını göstermeye yeter de, artar bile: *Theory, Culture and Society, Social Text, Critique of Anthropology, New German Critique, Culture and History, New Formations, Ciritical Studies in Mass Communication, Telos, Diacritics* vb.

Bu, ekonomi-politikten, siyasal ve toplumsal tarih çalışmalarından vazgeçmeyi gerektirmiyor elbette. Bu dergilerin herhangi birkaç sayısına göz atıldığında, ya da uluslararası üne sahip birkaç yayınevinin son on yıl içinde yayımladığı kitapların birkaçına bakıldığında, Türkiye'de sanıldığının tersine, sözkonusu olanın hiç de yeni bir ilginçlikler dizisi olmadığı kolayca görülebilir. Mesele, birtakım söylemsel alanlar, disiplinler, konumlar arasındaki mevcut hiyerarşik bölümlenme ve ilişkilerin tersine çevrilerek, bu kez tersinden olmak kaydıyla aynı hiyerarşik düzenin yeniden üretilmesi ve dayatılması meselesi değildir. Başka bir tarzda söylendikte, bir totalite olarak kavranan toplumsala ilişkin şema içinde kültür/ideolojiye tahsis edilen bölgeye, öbür bölgelerin aleyhine işleyecek şekilde ağırlık verme meselesi değildir. Mesele, tam da disipliner bölümlenmelerin körletici etkilerine direnme, mevcut söylemsel konumların hadsiz hudutsuz tutkulu iddiaları üzerine kocaman kocaman, şiddetli mi şiddetli soru işaretleri koyma meselesidir. Taraflara düşense, tartışmaları yüzeysellikten kurtararak derinleştirmek, düşünsel açılımlar sağlamaktır.

İşte bu derleme, Türkiye'deki postmodernizm tartışmalarında göze çarpan ak-kara kavgasının yüzeyselliğine (istisnalar mevcut elbette, örnek alınası, parmakla gösterilecek kadar az istisnalar) bir müdahale olarak tasarlandı. Meselenin çeşitli boyutlarını farklı yaklaşımlarla tartışan ve bazı isimlerin Türkçede ilk kez yer aldığı bu derlemenin, taşıdığı tüm eksikliklere rağmen ülkemizdeki postmodernizm tartışmalarına küçük de olsa bir açılım getireceğini sanıyor ve diliyorum. Bu arada, ülkemizde aydınların, genel olarak görmezden gelme gibi bir taktik konusunda şaşırtıcı bir yeteneğe sahip olmalarından ötürü, şu noktaya işaret etme zorunluluğunu duyduğum için okuyucunun beni bağışlamasını diliyorum: Elinizdeki bu kitap, zaten derlenip kitaplaştırılmış bir çalışmanın çevirisi değil, bizzat derleyenin kendi okumaları arasından seçerek biraraya getirdiği* makalelerden oluşuyor. Böyle olması da kaçınılmazdı zaten. Gavurun kendi özgül kaygılarıyla derlediği herhangi bir çalışma, Türkiye ortamında eksikliğini gördüğüm noktalara eşanlı olarak müdahale edemezdi. Oldukça farklı kaygıları barındıran, farklı gelenekler için-

* Fransızcadan çevrilenler hariç. Onları çevirmen tavsiye etti.

de şekillenmiş bazı yazıları özellikle seçtim. Meselenin, bir taraf-karşı olma meselesi olmadığını, dahası özellikle karşı olanlara çok iş düştüğünü göstermek istedim. İkili kutupsallıkların, hangi kaygan zeminler üzerinde savunulmak zorunda olduğunu sergilemek istedim. Takdir okuyucunun elbette.

Bu çalışmanın, başından sonuna, hayat içinde her türden sonu önleyebilecek bir sürü engele rağmen başından sonuna tek bir teşvik edeni ve destekleyeni oldu: Ahmet Çiğdem. Hani derler ya "o olmasaydı..." falan feşmekan. Böyle demiyorum. Yineliyorum, altını çiziyorum: Tek bir destekleyen ve teşvik eden.

Belediye şoförlerinin bile paso gösteremeyenleri aşağılama hakkını kendilerinde gördükleri, kimliksiz dolaşmanın hâlâ tehlikeli olduğu bir ülkede, *Vadi Yayınları*, "necisin, kimlerdensin, nereden gelip nereye gitmektesin, omuzunda yıldızın, 'tanınmış' şahsiyetlerden kartvizitin var mıdır" demeksizin bu çalışmayı yayınlamayı kabul etti.

Şimdi, "teşekkür" ya da "minnet" kabilinden birtakım sözcüklere başvurmak gerçekten çok tuhaf kaçacak. O nedenle, sadece duruma işaret ediyor ve susuyorum. İbret olsun diye. Ve, burada sıralamanın anlamsız olacağı bazı gerekçelerle, Nilgün Tutal'ı bu suskunluğa dahil ediyorum.

Gelgelelim, bir derleme yapmanın bile (!) gerektirdiği bir ardyöreye sahip olmak hiç kolay olmuyor ve birtakım uğrakların katkılarına ihtiyaç duyuyor. Bu çerçevede, özellikle konu bağlamında yararlandığım birkaç ismi burada zikretmekten kendimi alamıyorum. Bu berbat tartışmalarla ilk kez Mahmut Mutman'ın O.D.T.Ü. Sosyoloji Bölümü'nün lisans programında verdiği "Sociology of Knowledge" dersinde 1987 yılında müşerref oldum. Ama konuyla yakından haşır neşir olmama fırsat sağlayan, sevgili hocam Doç. Dr. Aydın Uğur'un 1988-89 öğrenim yılında A.Ü. İletişim Fakültesi'nde (o vakit BYYO idi) verdiği yüksek lisans dersleridir. Her ikisine de teşekkür borçluyum. Ayrıca, ilk tanışmamızdan bu yana çağdaş düşüncenin birçok ismi ve tartışmalarıyla ilk kez karşılaşmamı sağlayan, okumalarımı tavsiyeleriyle bir ölçüde yönlendiren sevgili Ulus Baker, suskunlukla teşekkür arasında bir yerlerde duruyor. Ve son olarak, şu anda ABD'de doktorasını yapmakta olan Halil Nalçaoğlu'nun, aynı okulun aynı odasında karşılıklı oturup sabah dokuz akşam beş gaza getirmelerini, tepemin tasını attıran kışkırtmalarını özlüyorum.

Mehmet Küçük
Ankara, Bahçelievler, Şubat 1993

I

MODERNİTEYİ YENİDEN ÇERÇEVELEMEK

MODERNİTE NEDİR?

ABEL JEANNIERE
*(Çev: Nilgün Tutal - Küçük)**

Modern nitelemesinin en yaygın iki kullanımı oldukça muğlak. Modern nitelemesi tarih kitaplarının bazı bölümlerine verilen başlıklardan biri olabilir: Ortaçağ ve Rönesans'ın ardından 'Modern Zamanlar' gelir. Kimileri kitabın bu son bölümünün pek kalınlaştığını düşünerek yeni bir başlığa geçer: Postmodern. Ama, sözcüğün en yaygın kullanımı izlenimcidir ve sözcüğe duygulanımsal, olumlu ya da olumsuz anlamlar yükler. Modern, yeninin ya da yakın zamanın eşanlamlısı haline gelir. İster olumlu, isterse olumsuz değerlendirilsinler, gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara 'modern' denir. En dikkate değer değişiklikler, kaynaklarını teknik ilerlemede ve onun emek dünyası ile endüstriyel alanda yol açtığı altüst oluşlarda bulur. Bu nedenle, kimileri de modernite sözcüğünü, iyi bilindiği ve tersine çevrilemez olduğu iddia edilen, zaman ve mekana dahil oluş biçimimizi altüst eden üretim düşkünü bir türeve bağlar. Endüstriyel-teknik yapı, tekbiçimleştirici bir sıradüzeni dayatır ve ekonomilerle devletler, ardından, bunun bir sonucu olarak, bireyler arasında çözülemez karşılıklı bağımlılıklar yaratır. İşte modern budur.

Modern denen kültüre gelince: Düşünceyi derinden etkileyen ve en yaygın söylemleri renklendiren bu kültür, çoğunlukla, medya temalarının vulgarizasyonundan başka bir şey değildir ve kolayca bir modayla karıştırılır. Kendinden söz edilen ve satılan şeydir modern.

Bu yaklaşım modernitenin analizinden önce devreye giren farklı değer yargılarına yol açar. Modernite üzerine bir tartışma çoğu zaman sayısız hayaletler, bazı kısmi bilgiler ve temelsiz genellemeler arasında bir hesaplaşmadan öteye geçmez. Öyleyse önemli olan, araştırmadan sonra, 'modern' sözcüğünün birkaç asırlık tarihe yapıştırılan bir etiket mi olduğuna, yoksa tüm kültürün, yani doğayla, başka insanlarla ve bu arada

* Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, Araştırma Görevlisi.

dinsel kavrayışımızla ilişkilerimizin başkalaşmasını mı gösterdiğine karar vermektir.

Aslında 'modern', radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkanı adlandırır ve insana olduğu kadar çevresine de uygulanır. Modern dünya, tarımsal dünyanın yerini aldı; kendisini önceleyenlerle bağdaştırılamaz yeni bir dünya görüşü belirdi. Modernite önce insanı, daha sonra insanın dünyasını etkiler. O halde modernite sözcüğüne birlikli bir anlam vermek pekala mümkündür: Burada söz konusu olan, geçmişin bilinmedik semantik alanını yapılaştıran yeni bir mantık, yeni bir dünya görüşünün mantığıdır. Modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir.[1]

Ama bu mantık ancak iş işten geçtikten sonra kavranılabildiği heterojen alanlarda uygulanır. Bu mantığın dört ayrı alanda -fiziksel, siyasal, kültürel ve toplumsal- analiz edilmesi yalnızca en kolayı olmakla kalmaz, zorunludur da. Her devrimci geçişten sonra dünyanın hatları değişti. Dünya artık eski tarzda okunamazdı; insan dünyayı ve kendisini bu yeni mantık içinde düşünmeye başladı.

Yeni bir dünya görüşüne apansız geçilmez. Altüst oluşu fizik başlatmıştı ama, Newton devrimi uzun bir teorik krizi takip etmişti. Evreni düzenleyen yasaların değiştiğine ilişkin bilinçlenme daha sonra bilimsel çevrelerin dışına taşmak zorundaydı. Böylece doğayla ilişki, yalnızca emek kavramı ve dünyası ile insanlar arasındaki ilişkiler değil, aynı zamanda ister istemez tanrısala başvurunun belli bir tarzı ve bunun sonucu olarak da dinsel tutumlar dönüşmeksizin ortaya çıkamayacak olan başka bir biçimde algılanıyordu.

Bu yüzden yeni dünya görüşünün, bu yeni mantığın birbirleriyle karşılaştırılabilir hiçbir yönü olmayan yapılar yarattığı birçok alana bölündüğünü gözlemlemek zorunludur. Bu alanların her birine müdahale eden değişmeler konusundaki bilinçlenme aynı ritimde gerçekleşmedi.

Moderniteye geçişi belirleyen dört devrim, bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir. Bunlardan her biri aşamalar ihtiva eder; her bir alanda az ya da çok modern olunabilir. Öte yandan, hiç de diğer devrimleri içselleştirmeden, bir ya da birçok devrimi gerçekleştirmek mümkündür. Yalnızca moderniteyi yaratanın ne olduğunu anlamak söz konusu olduğunda, bu dört devrimin incelenmesi global kalabilir. Analizi, bu yeni mantığın ve yarattığı zihni değişikliklerin kavranışına kadar vardırmak ise başka bir sorundur. Ama, modernitelerden ge-

1. Bu, *Les Fins du Monde,* Aubier, 1987 başlıklı kitabımda denediğim bir yaklaşımdır.

çerek modernliteyi tanımlayan şey, bu yeni mantıktır. Burada söz konusu olan, bu mantığın ortaya çıktığı yerlerin saptanmasıdır.

Bilimsel Devrim

Bilimsel devrimi Newton başlattı[2] ve evrensel yerçekimi kanununu keşfederek iki dünya görüşü arasındaki kopuşu belirledi. Doğrudan tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya; tanrısal istemleri (*volontes*) yansıtan ve Tanrı'nın ihtişamını anlatan bir doğadan, doğanın yasalarının belirlenimciliğinden başka bir şeyi dile getirmeyen bir gök mekaniğine geçilir. Çok geçmeden Laplace da Evrensel Mekaniğini ortaya atacaktır.[3]

Kopuştan önce insan, Tanrının düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı sonlu ve hiyerarşik bir dünyada, doğalla tanrısal arasında bir aracıdır. İnsanın bilgisine sunulan bu dünya düzeni, her şeyden önce Tanrının insana seslendiği simgesel bir düzendir. "Dünya Kitabı", insana çözmesi için verilmiştir. Ortaçağın evreni, insan ve dünyanın iki yönünün - maddi ve manevi- organik bir bütün oluşturduğunu simgesel olarak ifade etme olanağı sağlıyordu. Doğanın tümü, başka bir gerçeklik düzenine bağlı bir gerçeklik olarak kavranıyor ve yaşanıyordu. İnsan bir aracıydı, çünkü görülebilir ve görülemez, madde ve ruh onda birleşmişlerdi. Her varlığın, temelini kendisinin de ötesinde, gerçekliğin öteki katlarıyla ilişkisi içinde bulduğu ve böyle kavrandığı simgesel bir kültür vardı; bugün hala birçok zihin için de vardır.

İçinde insanın doğadan koptuğu ve yeniden bulmaya çalışacağı bölünmüş bir dünya, bu simgesel birliğin yerini aldı. Bundan böyle, fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren olarak görünüyor. Dünya Kitabı imgesinden, dev bir kozmik otomat imgesine geçilir. Otomat artık yalnızca mekanizmalara boyun eğiyor, fiziğin yasaları sembolizmi terkediyor, gökler artık sadece kendilerinden söz ediyorlardı. Mezmurlar kitabı, "Gökler Tanrının ihtişamını anlatır" diye yazar; Newton'un ardından Pascal, "Bu sonsuz uzayın ebedi sessizliği beni ürkütüyor..." der.[4]

---

2. ("Doğa ve doğanın yasaları gecede saklı" dedi tanrı, "bırak Newton olsun dedi ve her şey ışık doldu". Isaac Newton'un mezartaşı yazısı. A. Pope.

3. *Exposition de Systeme du Monde* (1796), daha sonra *Systeme du Monde* başlığıyla tekrar yayımlandı.

4. Bu formülün, tanrı tanımazlığa ilişkin olarak dile getirildiğini unutmamak gerekir.

Bu ikili bir devrimdi ve matematiğin rolüyle ve işgal ettiği alanla da ilgiliydi. Dünyanın tümü matematikle anlaşılabilirdi. Newton ancak içeriklerini matematikleştirebildiği ölçüde evreni düzenleyen yeni yasaları ifade edebilirdi. Bu yüzden, sonradan Leibniz'in yetkinleştireceği sonsuz küçüklükler hesabını icat etmesi gerekliydi.

Bu ikili devrimin şimdiden bir tarihi vardı ve bu tarih içinde yeni, modernitenin safhalarını işaretleyecekti. Laplace'ın mekaniğinden ve evren anlayışından, sınırlı göreceliğe, ardından da Einstein'ın genel görecelik kuramına geçildi. Determinizm her zaman kural olarak kaldı, ancak evren yeniden sonluydu ve bizim duyulur algılarımızla kuşkusuz uyum içinde olmayan bir Riemann geometrisi içine açıldı. Son olarak determinizm, Niels Bohr ve kuantum mekaniğiyle, dünyanın özerkliğinden ne varsa kaybetmeksizin, raslantısala geniş bir yer açtı. Bazı fizikçiler bu üçüncü safhaya geçişi reddederler ve matematiksel sembollerin dışında kavranamayan bir dünyanın yeni yapılanma tarzını görmeyi reddederek, kuantum mekaniğini basit bir hesaplama yöntemi olarak görürler.

Sonsuz küçüklükler hesabı, Leibniz'in evrenin tümünü açıklamaya elverişli, evrensel bir dil arayışına kadar götürülebilir. Ardından Hilbert, mantığı matematiksel sembolizmin içine sokmaya çabalar. Bu araştırma, önce Husserl'in paradoksları ve ardından, -özellikle- Gödel teoremiyle, önce matematiğin, sonra da mantığın ilkelerinde bir krize yol açtı.[5]

1931'den beri, bu teoremi kabullenmek için ancak yeterince zamanımız oldu. Gödel, matematiğin ilkeleriyle ilgilenen matematikçilere, mantıkçılara ve felsefecilere, hiçbir değişmez sistemin, istediği kadar inceltilmiş olsun, 0,1,2,3... gibi doğal sayıların karmaşıklığını kavrayamayacağını gösteriyordu. Burada reddedilen, mantığın kendi kendine başvuru tarzı üzerindeki işleyişidir. Kendi üzerine hiç durmadan yeniden katlanan, dışı olmayan Moebius şeridine benzeyen bir daire üzerinde durmadan dönen bir akıl yürütme biçimi, yalnızca matematikte vardı. Ve gerçekten de, ilkelerin geçersizleşmesini kabul etmek zordur.

Bu fiziksel-matematik düşünce, yalnızca esas olan şu noktada birleşen, birbirine taban tabana zıt iki safhada gerçekleşti: Fiziksel dünyanın özerkliğinin olumlanması ve insanın doğa karşısında yalnızlığı. Bu keşfin coşkusu içinde birinci safha bilimci ve pozitivistdi. Pozitivist yöntem tümleyici bir bilime, her şeyin bilimine varmayı sağlıyordu. Bilimin yanılmaz ilerleyişi insan ve dünyasının olgusal ve yetkin bir bilgisine ulaştıracaktı.

5. Ernest Nagel, James R. Newman, Kurt Gödel, Jean-Yves Girard, *Le Theoreme de Gödel*, Seuil, 1989.

Hiçbir global sistemin tasarlanamaz olduğunu öğrenmek zor bir deneyimdi. Sonuç, hiç değilse fizik alanında, yöntem içine kapanmak ve olasılık üzerinde daha büyük bir hakimiyete erişmek oldu. Başka alanlarda ise, ilkelerin geçersizleşmesi çoğu düşünürü belirsiz bir 'dekonstrüksiyon' deneyimine götürürken, başkaları geçmişin kesinliklerinde daha iyi tutunmak için gözlerini kapıyorlardı.

Bilimsel devrim üzerinde ısrar etmek gerekiyordu; o temel devrimdir, tüm diğer devrimler ondan türer.

Siyasal Devrim

Kabaca söylenirse, siyasal devrimde kopuş modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika'da, ardından da Fransa'da belirişiyle damgalanır. Buradaki yenilik, demokrasinin ötekiler arasında yalnızca bir yönetim biçimi olmayı bırakıp (Platon ve Aristo'dan beri böyleydi), Devlet'in tek rasyonel biçimi haline gelişidir. Artık modern Devlet ancak demokratik olabilirdi.

Bununla birlikte, demokratik kuruluş bir defada tümüyle belirlenmiş değildi. Bu devrimde önemli olan, iktidarın temeliydi. Otoritenin doğasını ve iktidarın kaynağını, radikal bir değişim etkiliyordu. Artık iktidarın kaynağı karizmatik değildi, ya da ancak ikincil olarak öyleydi. İktidarın kaynağı, örneğin Tanrı gibi başka bir yerden gelmiyordu; halktan geliyordu. İktidar halka içkindir. İktidar, vatana coşkulu bağlılıkta, gelenekte veya bir soy sop ilişkisinde kök salmaz. Yalnızca, "ulus" haline gelen bir halkın onayıyla meşruiyet kazanabilir. Meşruiyet halktan gelir, ancak kaynağını halktan alan iktidarın sadece meşru olması yetmez, akla uygun da olmalıdır. Artık hükümdarın, geleneksel kurallara uygun olarak iktidara gelmesi yeterli değildi, devletin egemen halkla ilişkisinin demokratik rasyonalite içinde kurulması ve uygulanması gerekliydi.

Otoritenin halka ya da ulusa içkinliği, çok farklı biçimlerde ortaya çıkacaktı. Ama artık siyasi teorilerin amacı, iktidarın demokratik biçimini akılda temellendirmek olacaktı.

Kültürel Devrim

Kültürel devrim ötekiler gibi apansız çıkmadı ortaya. Kültürel devrim, yeni fiziksel dünya görüşünün içine çok güçlü bir şekilde kök salan bir düşünce hareketidir. Almanya'da Aufklarung, Anglo-sakson dünyasında Enlightenment, Fransa'daysa Lumieres olarak adlandırılıyordu. Düşün-

cenin laikleşmesi, her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesiydi söz konusu olan. Laiklik kendisini zorunlulukla bir din eleştirisi olarak sundu; en azından, toplumun içinde yaşadığı ve kurumlaşmış dinin eleştirisi olarak. Bu eleştiri Avrupa'da modernleşmeci bunalıma kadar vardı.

Bundan, dinlerin temelinde yer alan, gökten inmiş ya da öyle olduğu iddia edilen metinlerin, başka eski metinlerle aynı ölçütler ve yöntemler uyarınca incelenmesi gerektiği sonucu çıkıyordu: Onların da bir tarihi vardı, tarihsel bağlamla birlikte, içerikleri ve yorumları da evrimleşiyordu. Bunun ilk sonucu, uyumculuğun bir tarafa bırakılmasıydı. Hiçbir din, kendini düzenleyen evrenin kuruluşu konusunda aklına eseni söyleyemezdi. Öteki alanlarda da -toplumsal, siyasal ya da ahlaki-, eski bir metnin olumlamaları, böyle bir aktarmaya izin veren ölçütlerin inceden inceye bir araştırılması olmaksızın kullanılamazdı.

Bu akımın varacağı en radikal sonuç, toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonel temeller olabileceğini görmekti. Bunlar, içinde saklandıkları ve ilham edildikleri bir tanrısal alanda, "kahince değerlerin yuvasında" [6] bulunamazlardı. Artık din toplumun temelinde yer alamazdı.[7]

Aufklarung, insanın araştırılmasını tüm alanlarda merkezileştirdi; ister insanın doğayla, ister başka insanlarla ilişkisi söz konusu olsun. Fizikçilerin dünya görüşünü sahiplendi. Doğa artık öteki değildi, insanın dışlandığı ve ona bilmesi ve üzerinde hakimiyet kurması için verilen bir alan değildi. Doğa artık Tanrının insan için kurduğu bir ev değildir; insan artık özerk ve kendini düzenleyen bir doğanın içinde yaşamamaktadır.

Endüstriyel Devrim

Endüstrileşme, içinden insanın doğduğu bu doğanın fethi içinde devrimci bir adımı işaretler. Bu devrim, emeğin soyutlanmasıyla karakterize edilir. Bu, insanla doğa arasında aracı konumda bulunan teknik-yapının gittikçe daha büyük bir özerklik kazanması anlamına gelir. Bir dönemde, bu devrim aletten makinaya geçiş olarak nitelendirilebilir. Artık emek süreci doğrudan üretici insana değil, makinaya bağlıydı. Soyutlanma, emek sürecinin parçalarının bizzat kendilerinin mekanikleşmesiyle ger-

6. Darius Shayegan, *Qu'est-ce une revolution religieuse?* Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, s. 143.

7. Marcel Gauchet, *Le Desenchantement du Monde*, Gallimard, 1985.

çekleşir; öyle ki, makinaya ayarlanırlar; bu ise, makinaların birbirleriyle bağlantısı, zincir üzerinde emekçinin hareketlerinin ayrıştırılması, mekanik yeniden kurulmasına, yani Taylorizme vardığında tamamlanır. Birbirlerine bağlı makinaların özerkliği, bilgisayarlaşma ve robotlaşmayla bilgi ve emeğin örgütlenmesi tümüyle mekanikleştirilebilir kılındığı zaman en uç noktasına erişti. Öyle ki, teknik-yapının özerkliği sayesinde insan, imalat sürecinin dışına atılabiliyordu. Ve artık insan, teknik yapı diye adlandırılabilecek bir alanda, yani kendiyle doğa arasında aracılık eden bir alanda cereyan eden bir sürecin başlatıcısı değildir.

Endüstri devriminin safhaları, doğayla, bilimsel ve kültürel devrimlerin betimlediği yeni ilişki tipine hem eşlik eder, hem de onu yapılandırır. Bunların emeğin örgütlenmesine getirdikleri değişiklikler, bu safhaları emekçilerin maruz kaldığı kısıtlamaların, insanlık dışı bir mantık tarafından belirlendiğinin farkedilmesi oranında algılanabilir kılarlar. Ve kâr, nihai olarak, üretimci mantığa boyun eğişin siyasi hikmeti olarak belirecektir. Çünkü modernleşmenin safhaları burada yaşandı, daha iyi farkedildi; ve ayrıca, özellikle endüstri alanında, "modern" kelimesinin evrimi gündelik dilde daha büyük bir açıklıkla belirdi. Bir demiryolları şebekesinin kuruluşu, endüstri modernitesine geçişte önemli bir safha oluşturuyordu; ama bugün eski buharlı lokomotifler müzedeler. Aynı şekilde Taylorizm de emeğin soyutlanmasının safhalarından biriydi; ancak bugün modernleşme yolunda bir gecikme olarak algılanıyor. Yine de Taylorizmin Charlie Chaplin tarafından reddedildiği filmin adı, "Modern Zamanlar"dı.

Hala endüstri devrimi yerine, teknik devrimden söz edilebilir. Vurgu böylece teknik-yapı ve onun özerkliği üzerindedir. Bu bakışta, teknik ilerlemenin, emek örgütlenmesini ve daha çok da, teknik yapının büyüyen özerkliğini olanaklı kılan dinamizme getirdiği altüst oluşlara daha az dikkat sarfedilir; bunun nihai safhası, enformasyon kullanımının, modernleşme süreci içinde enerjinin büyümesine, üzerinde hakimiyet kurulmasına ve taşınmasına eşit, hatta daha üstün bir önem kazanmasına dayanır.

Bu dört devrim birbirlerine bağlıdır, ama esnek bir tarzda. Her birey bunlardan farklı yoldan etkilenir. Bir alanda modern, bir başka alanda geleneksel olunabilir, iki alan birbirine bağlı olsa da. Sözgelimi, siyasette modern olunurken, aynı zamanda oldukça geleneksel bir üretim tarzına da bağlı kalınabilir. İki alan birbirleriyle daha az karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde olduğunda, mesafeleri daha da büyük olabilir. Sözgelimi bir bilim adamı, kendi özel alanında modern iken, kültürel bakımdan

tümüyle geleneksel olabilir; bir tanrıbilimci de, bilimsel devrimin içinde mantıksal temellerin sorgulanması konusunda hiçbir şey anlamadan, kültürel devrimi benimseyebilir. Bireylerde eşanlı olarak gelişmeyen bu moderniteler oyunu, modern toplumda kendi başına siyasal bir sorun haline gelebilir. Bu sorun, bu safhaları içeren bir devrim tarafından belirlenen bu alanların her birinde az ya da çok modern olunabildiği için daha da karmaşıklaşıyor. Dünyaya modern bakışlar, şimdiden geride bırakıldı. Öyle ki bazıları post-moderniteden söz ediyorlar.

Post-Moderniteden Söz Edilebilir mi?

Ayırdedilen bu dört alanın karşılaştırmalı tarihinde ve özellikle onların içiçe geçişiyle ortaya çıkan, bizi yeni bir çıkışa yönelmeye mecbur kılan, sosyal-kültürel alanda kritik bir nokta var mıydı? Yakın zamanlarda modern dünyadan, Newton ve Einstein'ın dünyasının Ortaçağ tarımcılarının simgesel dünyasından farklı olduğu kadar farklı yeni bir dünya mı doğmuştur?

Çoğu zaman, post-moderniteden söz edenler dikkatlerini kültürel ve endüstriyel devrimler üzerinde yoğunlaştırıyorlar. Bu iki devrimin şimdiden oldukça uzun tarihi, onlara bir önce -modernite- ve sonrayı -postmodernite- ayırdeden esaslı bir kopuş içeriyormuş gibi görünüyor.

Kesinlikle tarihlendirilememesine rağmen kültürel kopuş, aşağı yukarı 1968'li yıllarda apaçık ortaya çıktı. Bu dönemde özellikle değerlerin bir dönüşüm geçirdiği gözlendi: Anarşi hiyerarşiye yeğleniyormuş gibiydi, yapılaşmış tasarımlar oyunu "dekonstrüksiyon", yaratının yerini aldı, bireysel özgürlük kollektif değerlere üstün tutuldu.

Endüstri alanında dönüm noktasını belirleyen ekonomik krizdi. Savaş-sonrasının ekonomik büyümesi, kendisini sorgulayan kopuntularla karşı karşıya geldi; emeğin örgütlenmesi dünya ölçeğinde allak bullak oldu. 1973'den bu yana süratli bir değişmeler döneminde yaşıyoruz ve belirsizlik, gelişmeye duyulan inancı aşıyor.

Bu tür saptamalar yayılıp çoğaldıkça en sonunda pozitivizm, rasyonelite, bilim ve tekniklerin gelişmesine duyulan inanç ve standartlaşmış nesneler üreten endüstrinin büyümesiyle karakterize edilen bir modernizm ile toplumsal çeşitliliği ve parçalılığı benimseyen bir post-modernizm karşıtlığına ulaşıldı.[8] Kimilerine göre post-modernite, enformati-

8. David Harwey, *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, 1989.

ğin ortaya çıkışıyla belirleniyordu. Post-modern çağ, enformasyonun kullanımının, üretimle ilişkili her alanda, enerji kapasitesiyle karşılaştırılabilir, hatta ondan daha büyük bir önem kazandığı andan itibaren başlıyordu.

Bütün sorun, tarihsel dönemleri bölümlemek için kabul edilen ölçütlerin neler olduğunu bilmektir. Kanımca moderniteye geçiş, neolitiğin sonunu işaretlemektedir; bir post-modernitenin varlığını savunanlar, ortaklaşa, tarihsel dönemleri hesaba katmazlar. Nasıl neolitiğin tarımsal dünyası avcı-toplayıcı dünyadan ayrıldıysa, modernite de, yerleşik çiftçilerin dünyasından bir kopuştu. Bugün biz tarihin dördüncü bir dönemine mi giriyoruz? Sorun budur. Bana, Newton devrimine bir ayrıcalık tanıyarak, zamanın seyrinde modernitenin safhalarından artık söz etmemek tercih edilebilir geliyor.

Modernitenin tarihine basitçe yeni bir bölümün ilave edilmesi ve bu bölümün post-modern diye adlandırılması söz konusuysa, sorun o kadar önemli değildir. Yine de, etiketin iyi seçilip seçilmediği sorulabilir. Bu etiket, aralarında bir seçme yapılması gereken kuraldışı bir düşünceler yığınını barındırıyor içinde. Bunun içinde, karmakarışık bir şekilde, bilimci ideolojiyle indirgemeci pozitivizmin gerileyişi, görececilik ve bireyciliğin değer kazanışı, her alanda temel ilkelerin geçersizleşmesi, "dekonstrüksiyon"un tadı, insan faaliyet ve eyleminin anlamı üzerinde kaygılı bir belirsizlik bulunuyor.

Denilebilir ki post-modernite, muzaffer bir pozitif bilimin kesinliklerinden genelleştirilmiş bir belirsizliğe geçişi karakterize etmektedir. Post-modernitenin hesabına ayrıca dinin dönüşü de yazılacaktı. Yaşam çok zor, bu yüzden belirsizlik inanca açılıyor. Kuşkusuz yaşamda ilkelerin geçersizleşmesiyle dinin dönüşünün bağlantısı daha az içiçe geçmiş bir durumda bulunmuyor. Önümüzde açılan yelpaze kaygı vericidir. O, geçmiş üzerine kapanan çeşitli köktendinciliklerde bazı kemikleşmeleri kapsar; geçmişin kutsallaştırılmış dünyasında taşıdıkları apaçıklıkla birlikte temel değerleri belirlemede gerekli olan sağlam bir tabanın yokluğu karşısında duyulan bir rahatsızlığın ifadesi olarak tarikatlarin çoğalması; dini duyguların yeni ifade biçimlerinin araştırılması ve tarımsal tipte bir cemaat nostaljisinin birbirine karıştığı büyüleyici bir yenilenme.

Özetle, post-moderniteden söz edenlerin tümü günümüz dünyasının ağır bir bunalımdan geçmekte olduğu saptamasını yapmaktadırlar. Bilimsel alan da dahil olmak üzere yaşlı modernitenin tüm kesinlikleri geçerliliklerini kaybettiklerinde hala moderniteden söz edilebilir mi?

Epistemoloji de ağır bir bunalımın içinde, kuşkusuz en iyi tanığı Paul Feyerabend olan bir bunalım.[9]

Tabii ki epistemolojinin bunalımı önemli bir değişim arazıdır. Ama, böyle bir bunalım istediği kadar derin ve genelleştirilmiş olsun, yeni bir tarihsel dönemi başlatacağı düşünülebilir mi? Belki bunalım, yeni bir dünya görüşünde sonuçlanmayacak kadar ciddidir. Kim bilir? Bu arada, modernite devam eden bir tarihtir.

Bu döneme ne zaman son verilecek ve farklı bir tarihin başladığı söylenebilecek? Bana öyle geliyor ki, bu defa da değişiklik yalnız fizikten gelebilir. Modern fizik birleştirilebilmiş değil, birleştirilebilir gibi de görünmüyor. Bugün iki fizik var: Bunlardan ilki, makroskopik; genel göreceliliğin matematik dilinde yıldız ve gök cisimlerinin hareketlerini inceler. İkincisiyse, mikroskopiktir; kaynağını kuantum mekaniğinden alan kavramlar aracılığıyla doğayla kurulabilecek tek diyalogun modelini oluşturur. Aralarında insan bilimcilerinin de olduğu pek çok kişi, bu ikisi arasındaki alanda hareket etmeye ve geçerliliğini kaybetmeden önce modern olan Newton tipi bir evren içinde düşünmeye devam ediyorlar.[10] Eğer fiziğin tümü, kuantum mekaniği çevresinde birleştirilebilecek olursa, gerçekten post-modern bir döneme girdiğimiz kabul edilebilir.

Sıradan Modernite Üzerine

Şimdilik bir ya da birçok alanda devrimci sürecin önceki bir safhasında takılınıp kalınsa da, modern olunduğuna inanılabilir, hatta modern de olunabilir. Bunun sonucu olan tutum ve davranışlar çatışmalar doğurur. Ve bu çatışmalar, ana hatlarıyla belirlemeye çalıştığımız dört devrimin basit bir sunumunun ele alma olanağı vermediği değerleri ortaya çıkarır. Öyleyse, başka bir soru ortaya çıkıyor: Modernitenin farklı süreçlerinde sorgulanan eski ve yeni değerler hangileridir? Ve değerlerin altüst oluşu sadece bireylerin değil, aynı zamanda grupların, azınlıkların, ulusların ve farklı dinsel inançlara bağlı gruplaşmaların kültürel kök salışına gönderme yapmaktadır.

Sorular sayısız ve zor. Hiç değilse, modernitenin gelişinin safhalarının yerli yerine oturtulması, bu soruların açık ve sistemli bir tarzda ele

9. Paul Feyerabend, *Contre la Methode. Esquisse d'une theorie anarchiste de la connaissance.* Çev. Baudouin Jurdant ve Agnes Schlumberger, Seuil, 1979. Türkçesi *Yönteme Hayır*, Ara Yay., 1989, Çev: Ahmet İnam.

10. *Les Fins du monde*, s. 59.

alınabilmesini sağlayacaktır. Sıklıkla modernite ye ilişkin sorunlar, önceden modernitenin gerçekte ne olduğu belirlenmeksizin, değer terimleri içinde ortaya atıldılar. Ve günümüz dünyasının toplumsal karmaşıklığı sorunu, tekil olarak, terimin uygulandığı alanlar ayırdedilmeksizin moderniteden söz edildiğinde, çözülemez hale gelirler. Önemli olan, bugünün zaman ve mekânında özgürce yaşamaya çalışmaktır. Bir bunalım zamanı kuşkusuz; süratin azaldığı, kaygılı bir insanlığın sıkışıp kaldığı bir mekân. Ama öncelikle, onun eylemine hakim olup içinde kalabilmek için bir analizini yapmak gerekiyor.

Yazının alındığı kaynak:
Etudes, Kasım 1990, s. 499-510.

MODERNİTENİN İLK SOSYOLOGLARI: SİMMEL VE DURKHEİM

STJEPAN MESTROVIC
(Çev: Mehmet Küçük)

Bu kitapta Aydınlanma *versus* postmodernist kinizm ve nihilizm karşıtlığına *fin de siecle* (yüzyılın sonu-çn) alternatifleri aramaktayız. Georg Simmel ve Emile Durkheim'ın sosyolojileri bu alternatiflerin önemli örneklerini oluşturur.

Modernite olarak adlandırılır hale gelen şeyin alamet-i farikası olarak sürekli değişme, akış ve 'hayatın' sonsüz vesvesesi üzerindeki vurgusundan ötürü Simmel modernitenin ilk sosyologu olarak görülür (Frisby, 1986). Ama eğer Simmel modernitenin ilk sosyologuysa, Durkheim da kesinlikle ikinci sosyologuydu. Durkheim, Simmel ve modernite arasındaki kavramsal bağlantılar genelgeçer bir bilgi oluşturmaz. Ama bu kavramsal bağlantılar gerçeklenebilir ve modernite kavramının kökenlerini kavramada önemli doğurgulara (*consequence*) yol açabilirler. Bu bölümdeki tartışmamız açısından, Durkheim'ın çağdaşları arasında en önemli olanı Simmel'dir. Saint-Simon'dan Durkheim'a Fransız sosyolojisini doğuran Fransız Romantizmi, Goethe'yle başlayan Alman Romantizminden türemişti (bkz. Clark, 1975). Böylece, Durkheim'ın felsefe kaynaklı Fransız sosyolojisi ve Simmel'in yine felsefe kaynaklı Alman sosyolojisi arasındaki yakınlıkların vurgulanmasıyla modernitenin (ve içlemleme yoluyla postmodernitenin de) soyu, doğası ve doğurguları hakkında daha açık ya da hiç değilse daha yeni bir kavrayışa ulaşmayı umabiliriz.

Uzun zaman önce Simon Deploige (1911) Durkheim'ın sosyolojisinin temelde Fransız ve rasyonalist olmaktan ziyade Alman ve Romantik olduğunu savunmuş, ama bu argümanı, Durkheim'ın düşüncesinin St. Thomas Aquinas'ın Katolik dogması karşısında önemsiz olduğunu tanıtlamaya yönelik daha kapsamlı amacı tarafından sakatlanmıştı. Sonuçta Deploige önemsenmedi. Buna rağmen, Deploige, *fin de siecle* Alman kültürünün önemini savunmak bakımından Bloom'u (1987) öncelemişti. Aslında, Almanların 'saf zihin'e karşı ayaklanmak açısından Av-

rupalı diğer entellektüel gruplardan daha hızlı davranmış olduklarını kavramak önemlidir.

Bloom (1987), başlattığı tartışmayı zamansız bitirmekle suçlanabilir çünkü, eleştirdiği profesörler gibi kendisi de ele aldığı düşünürlerin felsefi sayacaklarının yeterince derinine inmemiş ve birçoklarını da atlamıştır. Sözgelimi, Schopenhauer'in kendisine yeterince dikkat harcamaksızın izleyicisi Nietzsche üzerinde odaklanır ve Georg Simmel, Emile Durkheim, William James ya da Ferdinand Tönnies'i zikretmez bile! Bu çarpıcıdır. Bloom işi, "...Weber ve Freud'u istisna etmek kaydıyla klasik olduğu söylenebilecek toplumsal bilim kitabı olmadığı"nı (1987: 345) iddia etmeye kadar vardırır. Bu hiç kuşkusuz yanlış ve haksız bir sonuçtur.

Bloom'un atladığı birçok düşünür arasında Simmel ve Durkheim'a özel bir dikkat harcanması gerekiyor. David Frisby (1984; 1986) ve Michael Kaern (1985) Simmel ve Durkheimcılar arasındaki birkaç yöndeşme alanını tasvir etmiş bulunuyorlar. Durkheim'ın izleyicisi Celestin Bougle, Simmel'le kapsamlı bir mektuplaşma yürüttü. Ayrıca, Bougle, ihmal edilmiş olan *Les sciences sociales en Allemagne*'ın (1896) bir bölümünü, Durkheim'ın Fransa'da bir benzerini yapmaya çalıştığı bir proje olan Simmel'in ahlakın bilimsel incelenişini kurma girişimine ayırmıştır. 1896 tarihli bu çapraşık kitabın sonuç bölümünde Bougle, neredeyse Durkheim'ın düşüncelerinin Simmel'den çalınmış olduğunu öne sürmeye varacak şekilde Durkheim ve Simmel'in etik alanındaki çabaları arasındaki koşutlukları vurgular. Deploige (1911) da bu bakımdan açıkça Simmel'in düşüncelerini çalmakla suçlar Durkheim'ı.

Michael Kaern (1985), Simmel ve Durkheim'ı Vaihinger'in (1924) 'mış gibi' ('as if') felsefesinin yanısıra *Volkerpsychologie*'nin kurucuları Lazarus, Steinthal ve Wundt'a bağlar. Bunlar, sosyolojinin bu iki devi arasındaki önemli kavramsal bağlantıları oluştururlar. Durkheim'ın 1885 yılında Almanya'ya gittiğinde Berlin'e yolculuk ettiği biliniyor, ama Simmel'le karşılaşıp karşılaşmadığı belgelenememiştir. Simmel'in çalışmaları hakkında *L'Annee socilogique*'de (genellikle olumsuz bir tarzda) yazmasından ötürü Durkheim'ın Simmel'in çalışmalarını bildiğine kuşku yok; ama Simmel Durkheim'ı bilmezden gelmişti (Tiryakian'ın –1966- tartıştığı Durkheim ve Max Weber arasındaki 'karşılıklı habersizlik'e bir açıdan benzeyen bir durum).

Simmel ve Durkheim arasındaki entellektüel yakınlıkların izi Alman Romantizminin birbirini izleyen dalgaları, Baudelaire'in her iki sosyolog üzerindeki etkisi ve Lazarus, Steinhal ve Wundt'un 'folk psikolojisi'

boyunca geriye doğru takip edildiğinde, sonunda Schopenhauer ve Nietzsche'ye (bir anlamda Alman Romantizminin iki bitiş noktasına) ulaşılır. Simmel 1907'de *fin de siecle* felsefesinin önemini (özellikle de bir bütün olarak yakınlıklarına rağmen Schopenhauer ve Nietzsche'nin birbirlerinden uzaklaştıkları noktaları) toplumsal bilimlerin köklerine yerleştirdiği *Schopenhauer and Nietzsche* başlıklı bir kitap yazmış, ama bu çalışma yakın bir geçmişe kadar neredeyse bilmezden gelinmişti. Kitap 1986 yılına kadar İngilizceye çevrilmedi. Bu çeviri hakkında 1987 tarihli bir yazısında Frisby, Simmel'in felsefi sosyolojisi ile Schopenhauer'in felsefesi arasındaki bağlantıların daha ayrıntılı olarak incelenmesi gerektiğini belirtmekte. Aynı ihtiyaç Durkheim bakımından da geçerlidir.

Simmel (-1907- 1986: 22) insanların aynı anda iki dünyanın, fenomenel dünyanın ve kendinde şey (*the thing-in-itself*) dünyasının yurttaşları olduklarını, ama kendinde şey dünyasının daha güçlü ve daha önemli olduğunu yazıyordu (Schopenhauer, Nietzsche ve bu ikisi arasında kalan birçok Romantikden açık bir kırılmalı yansı). Tönnies'in *Community and Society* (1887) başlıklı kitabı hakkında yazdığı bir makalede Durkheim (1889) aynı iddiada bulunuyordu.

Aralarındaki farka rağmen, Nietzsche'nin Schopenhauer'in izleyicisi olarak görülmesi (bkz. Magee, 1983) ve Schopenhauer'in başlattığı bir devrin sonuna damgasını vuran kinizmi temsil etmesi (Sloterdijk, 1987) gibi basit bir nedenden ötürü Nietzsche'den ziyade Schopenhauer üzerinde durmaya devam edeceğim. Ayrıca, Simmel de (-1907- 1986: 13) Schopenhauer'in "hiç kuşkusuz Nietzsche'den daha büyük bir filozof" olduğunu iddia etmişti.

Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*'de aşağıdaki satırları yazdığında, Schopenhauer'in felsefesinin, o dönemin entellektüel ikliminin yanısıra toplumsal durumu bakımından da taşıdığı genel önemi yakalayabiliyordu: "Gerçekten bir *quantite negligeable*'a (gözardı edilebilir miktar - çn.) varan birkaç istisnayla, Schopenhauer'den önce gelen tüm filozoflar insanı rasyonel bir varlık olarak kavradılar.... Son yirmi-otuz yıl boyunca hayatta ıstırabın mutluluğa mutlak olarak ağır basması, *duygu kültürü* bakımından Schopenhauer'in felsefesine genel önemini ve işaretini veren hayatın değerine ilişkin kesinleyici portreyi oluşturur. Schopenhauer ıstırabı duygusal olarak tecrübe edilen varoluşun mutlak özü haline getirdi ve bunu hayatın bir gözyaşı vadisi olduğunu, yaşanmaya değer olmadığını ve mutluluğun geçici bir rüya olduğunu bildiren çeşitli kötümser yorumlara karşı yaptı: Istırabı varoluşumuzun kökenlerinden

büyüyen *a priori* tanım haline getirdi ve bunun hiçbir meyvesinin farklı bir özden olamayacağından emindi" (53).

Simmel, Schopenhauer'in felsefesini bu yaygın *fin de siecle* kötümserliğinin bir tür sembolü ve yoğunlaşmış ifadesi olarak ele alır. Durkheim da, *Suicide*'da (-1897- 1951: 370) Schopenhauer'in felsefesine, yaşadığı *fin de siecle* 'ın bir sembolü olarak gönderme yapar. Schopenhauer'in felsefesine göre kötümserlik için yeterince neden vardır ve hem Simmel hem de Durkheim bunların farkındadır. Schopenhauer'in 'hayat iradesi' (*will to life*) bir 'sınırsızlık' kendiliğidir (*entity*) ve bu 'içimizdeki sonsuzluk'tur (Simmel, -1907- 1986: 26). 'Hayat iradesi', "...en farklı türden makinelere enerji veren bir yakıt gibidir", ama asla enerjiyle çalışmaz. Dahası, çoğaltılmış rasyonalite, iradenin şiddetle yanan ateşine daha fazla yakıt vermeye benzer çünkü Schopenhauer bilgi ve bilincin de iradeden kaynaklandığını düşünmektedir. Nitekim, Simmel, Schopenhauer'e göre "en yüksek bilinçliliğin mevkisi olan insanlığın", birliği tatmine ulaşılabilineceği olanağını dışlayan kendi kendini hırsla yiyen iradenin maksimum artışı için bir alan oluşturduğu sonucuna varırken oldukça haklıdır. Aslında, "..tüm varlık iradenin tekliğince (*oneness*) daima kendi kendisini bulmaya ve asla tatmin olmamaya mahkum edilmiştir". Burada Durkheim'ın 'arzuların sonsuzluğu' olarak kavradığı anomi nosyonuyla koşutluklar açıktır ve daha önce belgelenmiştir (bkz. Mestrovic, 1988a).

Özetle, Simmel, modernitenin bir arazı olarak paradoksal bir şekilde çoğaltılmış irrasyonaliteyi üreten çoğaltılmış rasyonalite karşısındaki kendi karmaşık tutumuna ihanet etmektedir (-1907- 1986: 29): "Onsekizinci yüzyılın rasyonalizmini ve onun bilince tanıdığı itibarı reddeden bizim en dolaysız gerçekliğimiz olan ondokuzuncu yüzyılın değerleri, bilinci rasyonalizmin arızi ve münferit güçlerinden biri olarak, varlığı varlığa sorumlu kılan bir sürekliliği bile sembolleştirmeyen titrek bir ışık olarak görür. Vurgudaki bu kayma maddeci ve tarihselleştirici eğilimlerde olduğu gibi yüzyılın bazı romantik ve mistik eğilimlerinde de telaffuz edilir. Schopenhauer'in irade metafiziğinde, bilinçli kavrayıştan ayrı bir tarzda varlığa ikna edildiğimiz yollu bastırılamaz bir duygu vardır. Böylece, özel epistemoloji alanında Kant tarafından tahtından indirilen ve kavranan gerçekliğin olanaklılığının tek taşıyıcısı olarak tecrübeyle yer değiştiren rasyonalizm Schopenhauer'le birlikte total bir insan görüşünü sürdürmeyi yitirir".

Bu bakımdan, geleneksel rasyonalizmin pragmatizm ve diğer modern irrasyonalizmler tarafından sonsuza kadar tahtından indirildiğine

ilişkin benzer bir kavrayış karşısında Durkheim'ın rasyonalizmi 'yenileme' yolundaki çabalarına dikkat edilmesi gerekir.

'Hayat' kavramının Simmel'in tüm çalışmalarının merkezinde yer aldığına kuşku yok. Simmel'in 'hayat' kavramı, Schopenhauer'in 'hayat iradesi' ve Nietzsche'nin 'duygu tapısı' (*cult of feeling*) kavramlarının dikkat çekici vefakarlıkta bir kırılmalı yansımasıdır. Nitekim, Simmel şöyle yazar: "..Hayat kendisinin ötesinde hiçbir anlam ve amaç bulamaz. Hayat, binlerce biçim altında gizlense de, daima kendi iradesini kavrayacaktır". Ayrıca, Simmel, "..kendi kılavuzunu, kurtuluşunu, muhalefetini, zaferlerini ve kavramlarını doğurmak hayatın özüdür" der (1971: 391). Simmel, bazı durumlarda, Apollonik biçimleri yıkan Diyonizyak bir güç öneren Nietzsche'nin felsefesini yankılar gibi görünür. Sözgelimi, şöyle yazar: "..Hayat kendisini yalnızca biçimlerde ifade edebilir ve kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilir; ama biçimler de zorunlu olarak hayatı boğar ve özgürlüğün yolunu tıkar" (1971: 391). Ama şu satırları yazdığında sonuçta daha ziyade Schopenhauer'in felsefesinden yana çıkmaktadır: "..hayat kendisini ne vakit ifade ederse etsin, yalnızca kendisini ifade etmeyi arzular; böylece başka bir gerçeklik tarafından dayatılacak herhangi bir biçimi yarıp geçer" (1971: 382). Durkheim ve Schopenhauer gibi Simmel de toplumun modern zamanlarda 'hayatın' sonul 'nesnelleşimi' olduğuna inanıyor gibi görünmektedir: "İnsanlık kendi genel hayat biçimi olarak biraradalığı (*association*) yarattı" (Simmel, 1971: 36).

Simmel ve Durkheim'ın bu hamlelerinin önemi, toplumu insan failinden bağımsız olarak varolan *sui generis* bir güç olarak gören bir Alman ve Romantik anlayışa ihanet etmeleridir. Bu anlayış Bougle (1896) ve Deploige (1911) tarafından zikredilen ve Lukes (1985) tarafından eleştirilen bir toplumsal gerçekçiliğe yaslanır. Toplumun bu tarz kavramlaştırımı modern olmaktan bütün bütüne uzak olup kusurlu bir anlayıştır ve bu durum günümüz sosyolojisinde hala büyük ölçüde bilmezden gelinmektedir. Günümüz sosyolojisi, kendi tekil üyelerinin öznel görüşlerine indirgenebilecek bir şey olarak görülen toplumun postmodern değişkesini yeğlemektedir.

Şchopenhauer'e göre 'hayat iradesi', insan anlamalarından ve tasarımlarından (*representation*), yani Simmel'in 'biçimler'inden ve Durkheim'ın 'tasarımlar'ından önce ve bağımsız olarak varolur. 'Hayat iradesi', insan failler bakımından daima rasyonel bir hedef ya da amaç olmaksızın sayısız 'fikirler' içinde kendi kendisini arzular. 'Hayat iradesi', kendi kendisini insan failler ve bu faillerin sonraki rasyonelleştirimleri *yoluyla* arzular. Ama, Schopenhauer'e göre irade, temelde yararcı hesap ve ras-

yonel hedeflerden bağımsızdır. Simmel ve Schopenhauer'in 'hayat'ı karakterize etme tarzları özünde, Freud'un, biz yaşarken aynı zamanda 'yaşanılırız' yollu nosyonunun yanısıra Durkheim'ın toplumun bireyler yoluyla, bazan bireylerin bu tesirin tam ve bilinçli farkındalıkları olmaksızın hareket ettiğini belirten temel tezine benzemektedir.

"Platonik ve Modern Eros" (1971: 235) başlıklı yazısında Simmel, rasyonel zihinden daha dayanıklı ve önemli bir güç olarak ihtiraslar üzerindeki anti-Aydınlanmacı odağını iyice açığa vurur: "Felsefe tarihi, felsefenin hayata daha derinlikli bir itibar sağlama ididasının, hayata ilişkin birçok önemli ve sorunlu öge bakımından yerine getirilmeden kalmış olduğu yolundaki özel ve övgüye değmez gerçeği göstermektedir. Birkaç arızi gözlemden başka, kader kavramı hakkında; 'tecrübe' dediğimiz anlaşılmaz yapı hakkında; Schopenhauerden önce, mutluluk ve ıstırabın hayat için taşıdığı anlam (bu anlamın ahlaki olarak taşıdığı önem ölçüsünde) hakkında felsefenin bize anlatacak hiçbir şeyi yoktur. Büyük canalıcı konuların içinde en çok bilmezden gelineni sevgi olmuştur belki -bu sanki arızi bir konuymuş gibi, felsefi çabanın ciddiyetine ve özenli nesnelliğine değmeyen öznel ruhun yalnızca bir macerasıymış gibi...Filozoflar işlerini fiilen uygun bir şekilde yapaydılar (ki bu iş için hayat hakkında hikmet denebilecek eski moda ifadeden daha iyi bir betimleme hala yoktur) ve böylece emek verecekleri konuları hayatın ögelerinin gücüne göre sıraya dizeydiler, bu çabaların çoğunluğu şaşırtıcı şekilde sevginin ruh, kader ve varlık için taşıdığı anlam sorusuna kaymak zorunda kalırdı".

Simmel'in yukarıdaki satırları yazmasından bunca yıl sonra, sevgi kavramını sosyolojik söyleme dahil etme yolundaki herhangi bir girişimin, sanki aşk şarkılarında olduğu gibi 'budalaca' ve bilimsel olmayan bir şey söylenecekmiş gibi, Sloterdijk'in uygun betimlemesinde görüldüğü üzere, kinizmle karşılaşmak zorunda olduğu hala doğrudur. Gündelik modern kültürde, biri sevgi ya da sevecenlikten kaynaklanan gözyaşlarının etkisine girecek olduğunda, 'kendine hakim olması' söylenir ve bu özellikle erkekler için geçerlidir. Eğer sevgi konusu toplum-bilimsel söyleme kabul edilecekse, bunun hala Simmel'in anti-Aydınlanmacı duyarlılıklarını bilmezden gelen ve aşırı bir pozitivizmle malül olan 'duygu sosyolojisi' gibi revaçta bir başlık altında ele alınması gerekecektir. Bu arada, duygusal sevginin açık dışavurumu, soyutlamacı modernitede baskı altında tutulsa bile, postmodernizmin ticari eğilimine uygun olarak bir haftadan diğerine değişen 'aşk şarkıları'nda sürekli olarak ifade edilmektedir. Dahası, Simmel 'sevgi'ye, Freud'un ikici Eros'una ve Durkhe-

im'ın ikici *homo duplex* 'ine (Mestrovic, 1982'de tartışılmakta) çok benzer şekilde, aynı anda erdemli ve yıkıcı olarak ikici bir nitelik atfeder. Simmel'e göre "..tüm bu birbirine zıt farklılaşmaları *bir tek* hayatın parçaları olarak kavramalıyız" (1971: 16). Bunun aksine, postmodernist kültür tüm sevgi üzerine mülayim bir mutlu yüz çizer.

Schopenhauerci bir araştırmacı, Eros'un modern baskı altına alınışıyla ilgili olarak yukarıda alıntılanan uzun pasajda görülen Simmel'in duyarlığı ve sözcük seçimi ile Schopenhauer'in ünlü "Cinsel Sevginin Metafiziği" (Freud'u ve özellikle D. H. Lawrence'ın romanlarını etkileyen bir yazı; bunun tartışması için bkz. Magee, 1983) başlıklı yazısında filozoflara sevgiyle ilgili olarak verdiği öğütler arasındaki benzerliğe hemen dikkat çekecektir. Nitekim, Schopenhauer şöyle yazıyor: "Esas olarak cinsel sevgiyi betimlemekle ilgilenen şairler görmeye alışkınız. Bir kural olarak bu tüm dramatik eserlerin, trajedilerin ve komedilerin, klasiklerin ve romantiklerin, Avrupa kaynaklı eserlerin ve Hint kaynaklıların ilkesel izleğidir...Bundan dolayı, burada anımsattıklarımızdan sonra bu konunun (sevginin) ne gerçekliğinden ne de öneminden kuşkulanabiliriz ve buradan hareketle... insanın hayatında genel olarak bu kadar önemli bir payı bulunan bir konuya filozofların şimdiye kadar hemen hiç aldırmamış olmaları ve bu konunun önümüzde ham ve incelenmemiş bir malzeme olarak durması şaşırtıcı olsa gerektir" (-1818- 1969b: 531). Schopenhauer, en derin ve en uzun süreli sevginin benzerin benzere duyduğu sevgi değil, tamamlayıcı karşıtlar arasındaki sevgi olduğunu savunarak devam eder (bu, Platon'un ünlü meselinin özbilinçli ve açık bir yankısıdır).

Benzer şekilde, Durkheim *Division of Labour*'da (1893), Schopenhauer ve Simmel'de bulunan bu Alman düşüncesini kendi başlangıç noktası olarak kabul eder. Bu düşünceye göre, cinsiyetler arasındaki karşıtların tamamlayıcı sevgisi, çağdaş toplumlarda farklı bireyleri birbirlerine bağlayan derin bir birleştirici özelliği olan organik dayanışma güçlerinin modeli olarak hizmet eder! Durkheim'ın açıkça parodoksal görüşü, Parsonscı 'normatif uylaşım' nosyonuna tamamen aksi konumda durur. Durkheim'a göre, ilkel mekanik dayanışma ne kadar akrabalık ve benzerin benzere duyduğu sevgiye, benzerliklere (Parsonscı normatif uylaşıma benzer) dayanırsa, o kadar kolayca dağılır (Ayrıca bkz. Halbwachs, 1958). Ama, organik dayanışma toplumları birarada tutan daha güçlü bir 'tutkal'dır çünkü çeşitlilik, tamamlayıcılık ve bireyciliğe (birbirine benzer olmayan bireylerin erotik çekiciliğine) dayanır.

Buna yakın bir şekilde Simmel toplumun tezatlar, muhalefet ve heterojenlik tarafından, 'sevgi'nin 'öbür' yüzleri tarafından birarada tutulduğunu iddia eder. Bu bağlamda ifade etmiş olduğu düşünce işlevselcilik ya da revaçtaki diğer teleolojilerden ziyade Schopenhauer'in ikici 'irade'si ve Durkheim'ın organik dayanışma üzerine kavranması zor duyurularıyla benzerlikler taşımaktadır. Yinelemek gerekirse, 'hayat iradesi' yararcılıktan, rasyonel hedeflerden ve teleolojilerden çok uzaktadır (bkz. Simmel, 1986: 49-51). Simmel'in hayat nosyonu sürekli bu iki (olumlu ve olumsuz) eğilim arasında hareket eder. "..Her şeye rağmen bu tezadların her birinde ve birleşme noktalarında canlı olan bu tezadları kapsayan hayat birliği sağlar" (Simmel, 1976: 16). Bu da Simmel ve Durkheim'ın paylaştıkları başka bir entellektüel yakınlıktır.

Freud'un 'içgüdüleri' ve Durkheim'ın 'tasarımlar'ına benzer olarak Simmel'in 'hayat'ı insan faili içinde bir fail gibi davranır. İradenin nesnelleştirimleri olarak (Hegel'le başlayan bir düşünce) bu fenomenler, zihin tarafından yapılacak yararcı hesaplara maruz değildirler. Aksine, Simmel'in 'hayat'ı, zihin kendisinin, güdülerin denetçisi olduğuna inansa bile, zihni yönetiyor gibi görünmektedir. Simmel'e göre 'hayat' yalnızca insan faillerin rasyonel olarak seçilmiş hedefleri karşısında değil, kendi biçimleri, kendi ürünleri karşısında da kayıtsızlıkla edimde bulunur: "İradenin fiilen ulaşılan her amaç ya da hedefi yalnızca bir geçiş noktası olabilir, asla varılacak sonul yer olamaz çünkü irade her şeyde ve hayatın tüm uğraklarında kendi kendisiyle özdeştir: Bir amaca ulaşıldığında kişi kendi kendisini telakki ediyordur" (Simmel, 1986: 49). Hayat ve biçimler bazında düşünüldükte, daha önce söylemiş olduğumuz üzere, Simmel'e göre hayat yalnızca özel biçimlerde tezahür eder; ama, özündeki vesveseliğinden ötürü, hayat sabitleşmiş ve kendisiyle birlikte hareket etmeyen kendi ürünleriyle sürekli mücadele eder (Simmel, 1971: 376).

Günümüz teorisyenleri, hayatın yüzeydeki vesveseliğinin devamlılık gösterdiği ve sabit biçimlere muhalefet ettiği Simmelci modernite anlayışının (ve bir gelişmeyle postmodernitenin) ikici değişkesini bir noktada birleştirememişlerdir. Modernitenin birçok değişkesinde (postmodernizm de dahil) hayatın görünüşlerinin altında, derinde hiçbir şey yoktur. Bu özellikle Durkheim'ın eleştirdiği pragmatizmin kaba değişkeleri için geçerlidir.

Üstelik, Simmel biçim ve hayat arasındaki müzmin çatışmanın (görünüşte Schopenhauerci irade ve düşünce arasındaki çatışmanın kırılmalı yansısıdır), tarihsel çağların birçoğunda keskinleşmiş olsa bile, modern kültürün temel izleği olduğuna inanmıştır (Simmel, 1971: 393).

Burada sözkonusu olan 'medeniyet ve kötücüllükleri'nin başka bir değişkesidir ve Freud'un (1930), Tönnies'in (1887), Durkheim'ın (1893) ve Masaryk'in (1883) ve diğer birçok düşünürün aynı izlek üzerinden geçen değişkelerini biçimlendiren aynı Schopenhauerci temel üzerinde kurulmuştur. Schopenhauerci temel ilke şudur: Aydınlanma 'hayat iradesi'nin gücünü azaltmaz, bunun yerine 'hayat iradesi'nin arzularının ufkunu genişletir. Bilgi, önceden bir şekilde kısıtlanmış olan ya da hiç değilse ilkel ve kayıtsız olan iradeyi salıverir. Schopenhauer bu bakımdan, "Bilgiyi artıran kederi de artırır" diyen Ecclesiastes (Mezmurlar kitabı) I, 18'i alıntılamayı ve Aydınlanma karşıtı olarak Batı kültürü tarihinin daima ilerleme karşısında duyulan bir tereddütle nitelendiğini işaret etmeyi pek severdi. Yinelemek gerekirse, Durkheim'ın anomiyi, aydınlanma tarafından şiddetlendirilmiş bir sınırsız arzular durumu olarak nitelendirmesi bu Schopenhauerci, Batılı insan doğası anlayışına yaslanır.

Simmel ve Durkheim'ın Duygu Tapısına Dayanan Epistemolojileri:

Simmel'in *Philosophy of Money*'si, (1978) -Durkheim'ın değerlendirdiği ve eleştirdiği bir kitap- Durkheim'ın *Sociology and Philosophy*'sindeki (1924-1974) eleştirisi ve özellikle Schopenhauer'in *World as Will and Representation*'ındaki (1818) açılış hamleleriyle koşutluklar taşıyan çocuksu gerçekçiliğin epistemolojik bir eleştirisiyle başlar. Nitekim, Simmel şöyle yazıyor: Bilim, "...şeylerin özünü araştırmaktan vazgeçmiş ve nesneler ile insan zihni arasında varolan ilişkileri insan zihninin bakış açısından saptamaya razı olmuştur" (1978: 103). Simmel'in bu iddiasını, Schopenhauer'in *World as Will and Representation*'ındaki (1818- 1969a) dramatik açış satırlarıyla karşılaştırınız: "Dünya benim fikrimdir: Bu, yalnızca insan bunu düşünümsel (*reflexive*) ve soyut bilince çıkarabilse de, yaşayan ve bilen her şey için geçerli olan bir hakikattir. İnsan bunu gerçekten yaparsa felsefi bilgeliğe ulaşır. O vakit, bildiği şeyin bir güneş ve bir yerküre olmadığı, çevresini saran dünyanın orada yalnızca bir fikir olarak bulunduğu, yani yalnızca bir şeylerle ilişkisi içinde, kendisinden başka hiçbir şey olmayan bilinçle ilişkisi içinde bulunmakta olduğu konusu insan için açık seçik ve kesin hale gelir... Bundan dolayı, hiçbir hakikat bundan daha kesin, bağımsız olamayacağı gibi bundan daha az kanıtlanma ihtiyacında da olamaz: Her şey bilgide varolur ve bundan ötürü bu dünya yalnızca özneyle ilişkili olan bir dünyadır, bir algılayıcının algısıdır; tek sözcükle, fikirdir". Açıktır ki, hem Schopenhauer hem de Simmel için, ihtiraslı insan öznesinden bağımsız olarak varolabilecek 'nesnel'

bir gerçeklik nosyonu bir çelişkidir, olanaksızlıktır. Aynı şey, "..toplumsal dünyanın tamamen tasarımlardan oluştuğunu açıkça belirterek, bunu mümkün olan her tarzda yinelemiş olduğu"nu ısrarla belirten Durkheim için de geçerlidir (1895- 1982: 34).

Nitekim, Simmel, Durkheim ve çağdaşlarının birçokları için 'gerçeklik' yalnızca bir tasarım olarak bilinebilir. Bununla beraber, William James, pragmatistler, modernistler ve posmodernistlerden farklı olarak (bu karmaşık tartışma için bkz. Rochberg-Halton, 1986) Simmel, 'gerçeklik'in, Kant'ın kendinde şeyinin ya da *noumenon*'unun tamamen ilga edildiği modernitenin karakteristiği olan aşırı kültürel görececi konumu yeğlemez. Ne Simmel ne de Durkheim epistemolojik nihilizmi yeğler. Bunun yerine, Simmel "...tüm bunlar(ın), sonuçlarına vardırılsalar bile, hala sabit bir noktaya, mutlak bir hakikate elverişli olacaklarına ya da hatta gerektireceklerine" inanır (Simmel, 1978: 103). Bir anlamda bu, Schopenhauer'in "... 'irade' tasarımın 'öbür yüzü'dür, bundan dolayı da aynı anda sürekli ve görecelidir, nesne ve öznedir" yollu iddiasına benziyor. Simmel, hakikatin göreceliği bakımından, bundan başka herhangi bir konumun, psikolojik olarak türetilmiş hakikatlerin psikolojik olarak çıkarsandıkları 'fasid bir daire'ye yol açtığına inanır. Günümüzdeki birçok toplumsal bilimin içinde bulunduğu durum tam da budur. Simmel bu noktanın, şeyler hakkında genel bir görüş olarak çok önemli olmakla kalmayıp, yakından incelenmeyi hakettiğini yazmaktadır (bkz. 1978: 103). Benzer şekilde, birçok araştırmacı Durkheim'ın tasarımcılığının her şeye rağmen görececiliğe karşı bir tutum olduğunu savunmuşlardır (bkz. Joas, 1984; Mestroviç, 1988a; Rojek, 1985).

Schopenhauer, felsefede kendi başlangıç noktasının nesne ya da özne olmayıp, ikisi birden olduğu konusunda ısrar eder. Nesne ve özne çatışmalı (*antagonistic*) bir birliktir. Benzer şekilde, Simmel, "...nesnellik öznel temelinden ayrılamaz; öznelliğin ögeleri de ortadan kaldırılamaz" der (Simmel, 1971: 91). Nesne ve öznenin aşırı kutuplaştırımından kaynaklanan (sosyolojide nitel ve nicel yönelimler arasındaki polemikle sonuçlanan) günümüz epistemolojik krizlerinin tam tersine, Simmel'in sosyolojisi açıklamada bir bütünlüğe, totaliteye ve kapsamlılığa varmayı hedefliyor izlenimi vermektedir. Freud ve Durkheim gibi Simmel'in de sosyolojik açıklamalar içinde psikolojik açıklamaları alıkoyacağı ve bu bakımdan Simmel'in de Comte'un tilmizlerinden ayrılacağı açıktır (bkz. Alpert, 1939a; Mestrovic, 1982, 1987)

Simmel için bilgi sürekli bir akış içinde olup, yalnızca her şeye rağmen daima değişmekte olan tasarımlar yoluyla bilinebilir. Bu, William

James'in 'bilinç akışı' nosyonu, Bergson'un *Creative Evolution* (1944) ve başka yerlerde öne sürdüğü aşırı sezgicilik ve elbette Durkheim'ın bilim ve dinin tasarımların sonsuz akışının billurlaşmaları oldukları (1912) yollu eşit derecede aşırı konumuyla dikkat çekici benzerlikler sergilemektedir -tüm bunlar Schopenhauer'in (1818) felsefesinin türevleridir. Başka bir yerde Simmel (1980: 99) şunu belirtir: "...gözlemlenebilir olan yalnızca bir köprü ve semboldür", verili, 'katı' bir olgu gibi bir şey değildir; öyle ki, "..ilke olarak hiçbir açıklama sonul ya da tüm her şeyi kapsayıcı olamaz" (1980: 130). Schopenhauer'in *World as Will and Representation*'ın açılış sayfalarında hem idealizmi hem de gerçekçiliği bir kenara bırakmasına çok benzer şekilde Simmel de, "... her ikisinin de sorunun özünün tek boyutlu bir çarpıtmasını temsil ettikleri" iddiasıyla idealizm ve gerçekçiliği bir kenara bırakır (1980: 144). Simmel'e göre (146) bu varsayımın 'dikkate değer sonucu' hakikatin aynı anda göreceli ve mutlak olduğu, "..herhangi bir fenomenin hayat tarafından özümsendiği ve şekillendirildiğidir"; öyle ki, "..bir bilgi nesnesi olarak, söz konusu fenomen özerk bir tasarım statüsü edinir". Bu, yine, Schopenhauer'in tasarımın iradenin nesnelleşimi olduğu yolundaki temel iddiasına benzer. Böylece Simmel, Durkheim, Freud ve birçok çağdaşlarına göre, insan fail 'hakikat'le karşılaştığında, bu, sonuçta hayat tarafından çözülmeye uğratılan bireylerin zihinsel kategorilerince sabitlenmiş, sürekli akış halindeki daha genelleşmiş bir iradeyi kavrayan bireysel bir irade olayıdır. Sürekli değişmenin modernitenin alamet-i farikası olmasına rağmen, bu *fin de siecle* düşünürleri toplumsal gerçekçiliği ve modern görecelik deryasındaki kimi mutlaklıkları alıkoymayı becerebilmişlerdir.

Simmel *Problems of the Philosophy of History*'de (1977), tarihsel gerçekçilik öğretisinin içlemlediği hakikatin gerçekliğin bir kopyası olabileceği tezine saldırır: "..Tarihsel bilginin, fiilen cereyan ettigi haliyle olayların bir kopyası olarak nitelenebilmesi hiçbir anlam taşımaz" (87). Durkheim'ın *Pragmatism and Sociology*'de (1955-1983) benzer bir tartışma yürütmesi ilginçtir ve bu açıdan her iki düşünür de, yine Schopenhauer'in felsefesini yansıtır. Pragmatizm ve sosyoloji Kant'ın katı biçimciliğine, sorgulanamaz daimi kategorilerine karşı ayaklanan bir çağda doğmuşlardı. Aslında, Simmel (1977: 76) "..tarihsel gerçekçiliği elden çıkarmanın her şeyden önemli" olduğunu yazar. Aydınlanmanın gerçekçiliği artık eskimiş ve çocuksu bir gerçekçiliktir, ama hem Simmel hem de Durkheim bir tür gelişkin gerçekçiliği kendi epistemolojilerinde alıkoymaya çalışmışlardı (bkz. Deploige, 1911).

Simmel'in pozitivist olmayan epistemolojisi gözönüne alındığında, Durkheim, Weber ve Freud gibi Simmel de bugün ampirik doğrulama (*verification*) denen yordamın herhangi bir değişkesini ya da Popper'ın hakikati değil yanlışlamayı, bir hata bulmayı hedefleyen yinelemeli hipotez testi değişkesini kabul etmeyecektir. Aksine, Simmel ve çağdaşlarına göre, 'hayat' sürekli akış içinde olduğundan kendi kendisini *yineleyemez*. Dolayısıyla, tüm gerçeklik hataya maruzdur çünkü gerçeklik asla bir andan diğerine aynı kalmaz. Yapraklardan söz ettiği yanıltıcı bayağılıkta bir pasajında Nietzsche (1968: 46), "..hiçbir yaprağın diğeriyle tamamen eşit olmadığı ve 'yaprak' kavramının bu tekil farklılıklardan rastgele yapılan soyutlama aracılığıyla, insan gözlemciler arasında ve zamanın geçmesiyle bir nesneden (yaprak) diğerine ortaya çıkan farklılıkları unutarak oluşturulduğu"nu işaret ederek bu noktayı gösterir (bununla ilgili bir tartışma için ayrıca bkz. Vaihinger, 1924). Durkheim (1912), Nietzsche ve Simmel'in argümanlarıyla kendisi arasında *Elementary Forms*'un sonuç bölümünde kırılmalı bir yansı yaratır; bu bölümde tüm tasarımların daha 'nesnel' kollektif tasarımların tekil insan failine ait özel tasarımlar tarafından yeniden ele geçirildiğini, biçimiyle oynandığını ve değiştirildiğini öne sürer. 'Bulgular'ın aynen kopyalanması yüzyıl sonu düşünürlerinin çoğu için tam bir imkânsızlıktır.

Nitekim, Durkheim'a göre (1908), tek bir iyi tasarlanmış deney, daha sonra yapılacak deneyler öncekinin aynısı sonuçlar vermese bile, bir yasa kurmak için yeterlidir (çünkü *fin de siecle* anlamında herhangi bir deneyin yinelenmesi olanaksızdır). Bu, Durkheim'ın, Max Weber dahil birçok öndegelen meslekdaşının paylaştığı bir duyarlılıktır (bkz. Mestrovic, 1982; Turner, 1986). Benzer şekilde Simmel de, "..bir yasanın, sözkonusu yasanın betimlediği vakanın bir kezliğine mi, yoksa milyonlarca kez mi ortaya çıktığına bakılmaksızın 'geçerli' (*valid*) olduğunu -işlev gördüğünü-" savunur (1977: 129). Simmel'in bu iddiasını, Schopenhauer'in *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*'daki (1813-1899), iradenin kendisini tek bir iyi kavranmış vakanın yanısıra milyonlarca vakada tezahür ettirdiği iddiasıyla karşılaştırınız. Simmel ve cağdaşları pozitivistik deneylemenin hiçbir değişkesine yaslanmazlar; önerdikleri anlayış bilim ve sanatın herhangi bir anda aşılabilen ama yine de yukarıda tartışılan birçok çekinceye rağmen 'geçerli', sabit ve 'nesnel' gerçeklik 'resimleri'ne ulaşmayı hedeflediklerini savunur.

Simmel "..yasaların zamana bağlı olmaksızın, bundan dolayı da her olay için geçerli" (1977: 129) olduklarını savunur. Bu iddia, Schopenhauer'in 'irade' ve iradenin tezahürlerinin Kantcı zaman ve uzam kategorile-

rinden bağımsız oldukları yollu teziyle çarpıcı bir benzerlik sergiler. Ayrıca, bu iddianın açık bir yankısı Durkheim'ın (1908), A'nın B'ye neden olduğu kanıtlanabilirse, bu ilişkinin zaman ve uzam kategorilerinden bağımsız olarak geçerli olacağı yollu sözlerinde bulunabilir. Simmel ve Durkheim'ın Schopenhauer'in yolunu izledikleri ve Kant'ın biçimciliğinden kopmaya çalıştıklarına kuşku yok. Bu amacı gerçekleştirmede ne ölçüde başarılı oldukları, şimdiki tartışmamızın ötesinde, ayrı bir sorun. Bu bölümde amacım postmodernist epistemolojik görececilik ya da nihilizme alternatiflerin *fin de siecle* yazılarında bulunabileceğini ve bu alternatiflerin unutulduklarını ya da üstlerinin örtüldüklerini savunmaktır.

Nitekim, Simmel (1977: 133), *fin de siecle* espirisi içinde yazan diğerleri gibi, "..herhangi bir verili yasanın gerçekten mutlak geçerli olup olmadığını göstermenin olanaksız"lığına inanırken, aynı zamanda hakikatin nesnel bir karakterde olabileceğine de inanıyordu! Bu karmaşık ve belirgin paradoksal konum, Durkheim'ın *Pragmatism and Sociology*'deki (1955-1983) karmaşık pragmatizm eleştirisiyle de benzerlikler gösteriyor. Simmel şöyle yazıyor (1977: 82): "..Sanat ve bilim arasındaki fark yalnızca bir derece sorunudur.. Bizatihi bilgi yoktur: Bilgi yalnızca nitel olarak belirlenen oluşturucu kavramlar tarafından üretildiği ve yapılandırıldığı ölçüde olanaklıdır".

Nasıl herhangi bir sanatsal yorum daha sonra gelebilecek bir yorumla aşılabilirse, sonul ve sonsuza dek süren bilimsel bir hakikat de yoktur. Ama, hakikat anlayışını tamamen ortadan kaldıran aşırı kültürel görececiliğin kinizmine kapılmanın da hiç gereği yok. İşte, Simmel ve Durkheim ile birçok çağdaşlarının sosyolojiye getirdikleri, pozitivistik bir bakış açısından karmaşık ve tedirgin edici epistemoloji budur. Ve bu açıdan Bloom (1987) özellikle haklıdır: Genelde yüzyılın sonu düşünürleri ve özellikle de Alman düşünürler bugün bildiğimiz şekliyle bilime beslediğimiz inanca benzer bir şeye kapılmamışlardı. Ama, daha temel bir anlamda, Bloom *fin de siecle* düşünürlerini yalnızca nihilizm, kinizm ve aşırı görececilikle aynı çizgiye oturtmakta hatalıdır. Bu açıdan Bloom, birçok yazarın modernite üzerine inşa ettiği hatalı bir yolu, kavramsal bir çıkmaza varan bir yolu izler. Buraya dek yazılanlardan Simmel ve Durkheim'ın Kantcı biçimciliğin ve diğer Aydınlanma öğretilerinin baştan başa bir eleştirisini ortaya koymalarına *rağmen*, bilime besledikleri umudu, bilime bağlılığı ve bir tür nesnelliğe olan inançlarını koruduklarını açıkça görülebilir.

Thomas Mann (1939), bilinçdışı kavramı üzerinde odaklaşması (ki ihtiraslı iradenin kırılmalı bir yansısıdır) ve bilinçdışının tezahürlerini ampirik olarak inceleme yolundaki etkin çalışması nedeniyle Schopenhauer'i modern psikolojinin babası olarak kabul eder. Özellikle Ellenberger (1970), bilinçdışı kavramının, Freud'un iyi bilinen kullanımının ötesinde *fin de siecle* esprisinde işgal ettiği yerin köklerini inceler. Simmel ve Durkheim bu *fin de siecle* esprisinin dışında değildirler. Sosyolojisinin bu yönü neredeyse tamamen bilmezden gelinse de, Durkheim (1908) gelişkin bir bilinçdışı kavramlaştırmasına dayanıyordu (bu konu için bkz. Mestrovic, 1982, 1986, 1988a). Bergson'un (1944) kendi bilinçdışı kavramı ve bunun Durkheim üzerindeki olası tesirinin bu türden tartışmalarda ileride ayrıca incelenmesi gerekir.

Bilinçdışı fikri moderniteyi ifade ederken aynı zamanda modernite projesinin zeminini kemirir. Bir yanıyla, bilinçdışının varlığı geleneklerin ve burjuva rasyonelleştirimlerinin peçelerinin müstehzi bir şekilde indirilmelerine izin verir; Freud'a göre bilinçdışı, uzam, zaman ya da mantığın sınırlarını tanımaz. Başka bir yanıyla da, bilinçdışı rasyonel toplumsal eyleme karşı koyar ve Schopenhauer'in 'hayat iradesi'ne olduğu gibi Nietzsche'nin 'duygu tapısı'na da benzer. Bilinçdışının zalimane ve mutlak bir karakteri vardır ve bazı *fin de siecle* düşünürlerine göre kültürel görececiliğin tam bir anti-tezidir (sözgelimi, Jung'un arketiplerini gözönüne alınız). Bilinçdışının muğlak niteliklerine ve tanımlanabilmesinin olanaksızlığına (bunu Freud da itiraf eder) rağmen, Merton'dan Habermas'a kadar toplum bilimsel söylemde bilinçdışı kavramından hemen hemen vazgeçilmiş olması çarpıcıdır. Özellikle postmodernist söylem, modernite anlatısına başkaldırdığını iddia etmesine rağmen bilinçdışı kavramını bilmezden gelir.

Fin de siecle'ın karakteristiği olan 'duygu tapısı'na uygun bir halde, Simmel bireyin bölük pörçük nesne izlenimlerini daha önceki tecrübesine uygun tarzda bilinçsiz olarak tamamlayıp bütünleştirdiğine inanıyordu (1977: 46). İnsan fail, kendi içinde ya da dışında olsun, tüm 'biçimler'in farkında değildir, olamaz da; ve bu 'biçimler'in tamamı canlılıklarını sürekli akış halindeki 'hayat'a borçludurlar. Nitekim, Simmel şu sonuca varıyor (169): "..Gerçeklik, yalnızca fikir içerikleri boyunca akan bir iksirle karşılaştırılabilir. İksir buharlaşıp gittiğinde, geride ilgi çekici ve hakiki olmayan 'biçimler' kalır. Böyle bir fikrin tanımlanabilir ya da ifade edilebilir mantıksal içeriğinden geriye kalan yalnızca 'biçimler'dir".

Bu rasyonel biçimler yalnızca algıya değil, Simmel'in idrak dediğine de tabidir (98). İdrak, duyu algılarının çeşitlilik ve heterojenliğindeki birlik, tutunum ve düzeni -duygular temelinde- bilinçdışı ya da sezgisel olarak kavrama yetisidir. (Temelde bu, Bergson'un sezgi üzerindeki vurgusu ve bunun yanısıra Wiilam James'in idrak hakkındaki yazılarıyla benzerlikler göstermektedir). Hatta, Simmel bu idraklerin "..kişinin organizmasında genetik olarak aktarılan yığışımlar (*recollection*) halinde depolandığı"nı (96) iddia ettiği vakit Jung'un 'kollektif bilinçdışı' (bu ifadeyi Durkheim da kullanıyordu) nosyonuna benzer bir şeyi ima ediyor görünmekte. En şaşırtıcı olanı da, Simmel'in "..bilinçdışından ötürü, öğrenme süreci gerçekte yalnızca bir yığışım ya da tanıma (*recognition*) biçimi"dir şeklindeki Platonvari sözleridir. Bu düşünceyi Nietzsche, şu bildik, 'aynı olanın ebedi dönüşü' kavramı içinde geliştirmeye devam etti. Zaten bu da Schopenhauer'in, iradenin, insan bilinciyle birleşerek nesnelleştirildiği melez tasarımlara rağmen tarih boyunca ebediyen aynı kaldığı yolundaki iddiasının kırılmalı bir yansısıdır. Bu ebedi, sabit idea Baudelaire'in ünlü modernite tanımındaki, postmodernist kültürün bilmezden geldiği 'öteki yüz'ün bir parçasıdır.

Simmel'in bilginin bir yığışım biçimi olduğu şeklindeki anlayışı ve diğer Batılı nosyonlarla Platon'unkiler arasındaki benzerlik açıktır. Schopenhauer de karakterimizin çocukluğun ilk evrelerinde 'oluştuğu'nu ve hayatımızın geri kalanını, bir anlamda önceden tayin edilmiş olanı yavaş yavaş öğrenerek geçirdiğimizi söyler. Freud, psikanalizin çocuklukta oluşan karakter örüntüsünü asla sahiden değiştiremeyeceğini, ama bu örüntüye ilişkin bir içgörünün geliştirilmesine yardım edebileceğini belirterek bu düşünceyi geliştirmeye koyulmuştu. Bu bakımdan, Simmel gibi Schopenhauer de Platon'u zikreder. Benzer şekilde, Durkheim ve birçok meslekdaşı çocuklukta oluşan alışkanlıkların, davranışın duygulanımsal ve en önemli belirleyicileri olmasının önemini vurgulamışlardı (bkz. Camic, 1986).

Simmel, "..bilgi nesneleri bize kendinde şeyler olarak değil, yalnızca fenomenler olarak sunulurlar" derken (1977: 66), neredeyse Schopenhauer'i yinelemiş oluyordu. Ama bu fenomenler asla tam anlamıyla ve rasyonel olarak bilinemezler. Bilinçdışı ya da irade daima bir kısmını yutar. Dolayısıyla, Simmel'e göre, tarih ve sosyolojinin konusu 'bilinçdışı bir zihinsel temel'i (63) ve 'bilinçdışı bir amaçlılık'ı (56) önceden varsayar.

Simmel'in Medeniyet ve Kötücüllükleri Anlayışı

Birçok yazar *fin de siecle* entellektüelleri ve sanatçılarının medeniyetdeki çöküş izleğini sabit fikir haline getirdiklerini gözlemlemiştir. Aslında bu konunun birçok meslekdaşı tarafından paylaşılmasına rağmen, Freud'un tüm şöhreti bu izlekten kaynaklanır. Bu bölümün amacı doğrultusunda, sosyolojinin *fin de siecle* öncülerinin kötümser tutumlarının genel açıklamasının şu noktada bulunduğuna dikkat çekmek gerek: 'İrade' (ya da ihtiras ve arzu) rasyonel zihinden daha güçlüdür ve iradenin modern toplumun dağılmasıyla eşanlı gerçekleşen aydınlanmasından sonra, bundan böyle iradenin zaptedilerek düzenlenebilmesi olanaksızlaşır. Modernite ve postmodernite bu olguyu bastırmaya çalışırken bile, ihtiras modern dünyada zincirlerinden boşanır. Sonuç: Kendilerini denetim altında tutan önceki engelleri gürültüyle aşarak yıkan arzuların ölümsüz sonsuzluğu olarak Durkheim'ın anomisi; mutsuzluğa yol açma pahasına medeniyeti doğuran Eros'un beslediği *id* (Freud); Nietzsche'nin Apolloncu biçimlerden zuhur eden Diyonizyak güçleri, Tönnies'in *Gemeinschaft*'ın 'doğal irade'sinin yerini alan *Gesellschaft*'ın 'rasyonel irade'si ve Simmel'in "Modern Kültürde Çatışma" (1971) başlıklı yazısında ortaya koyduğu kendi dizisi de dahil olmak üzere bu çatışmanın diğer birçok değişkesi.

Gelgelelim, Simmel'in kendi medeniyet ve kötücüllükleri değişkesinin felsefi dayanaklarını gerçekten açıkladığı yer *Schopenhauer and Nietzsche*'nin açılış sayfalarıdır. Amaç-yönelimli davranış ve rasyonel toplumsal eylemi vurgulayan tipik modern, oldukça soyut Parsonscı toplumsal eylem teorisinin tam aksine Simmel şunu öne sürüyor (1986: 3): "Bizimkine benzer tüm yüksek kültürlerin daha fazla evrime uğradıkça, bizim de amaçlarımıza ulaşabilmek için duraklamalar ve kavislerle dolu giderek uzayan ve zorlaşan patikalar boyunca yürümeye zorlanmamızı gerektirecek şekilde yapılanmış olması bir paradokstur... Hayvanların ve kültürleşmemiş insanların iradesi, eğer bu irade düz bir çizgi izlemede başarılıysa, yani sadece çok az sayıda basit araç ve gereci ele geçirebiliyorsa, kendi amacına kolaylıkla varır: Araçlar ve amaçlar düzeni kolayca gözlemlenebilir. Daha yüksek hayatın giderek artan çeşitliliği ve karmaşıklığı, arzu-araçlar-amaçlar arasındaki bu basit üçlemeyi dışlar... Nitekim, ara adımlara anlamını veren sonul amaçlar iç dünyamızın ufkuna ve sonunda onun da ötesine itelenirken, bilincimiz araçlarla sınırlı kalır".

Simmel'e göre, modern kişiler, tam da araçlar ve amaçlar arasındaki bağlantı ellerinden kayıverdiği için hayatın anlamı sorusuyla cebelleşirler. Bu artık rasyonel bir bağlantı *değildir*. Aksine, bu bağlantı örtülür, gizlenir ve kimi durumlarda tamamen yitirilmiş ya da kopmuş görünür. Öyle görünüyor ki, Simmel'e göre bu durumun sorumlusu aydınlanma, ilerleme ve işbölümünün karmaşıklığıdır. Bürokrasi, teknoloji, insanların kendi önlerine koydukları amaçlara ulaşmak için attıkları sonu gelmeyen adımlar -modern hayatı sürdürmenin gerçeklikleri bunlardır. Böylece, insan 'irade'si ve ihtirası *idea*'yla bağıntısızlaşır. Kimi durumlarda bu ikisi ayrı ayrı işlev görür. Durkheim, Freud, Tönnies, Nietzsche için olduğu gibi Simmel ve diğer bazı çağdaşları için de, söz konusu gerçekliklerin sonucu olan gerilim, şaşkınlık ve sıkıntının diğer bileşkeleri kaçınılmaz görünür ve modernitenin (dolayısıyla postmodernitenin) gelişimiyle artmak zorundadır.

Durkheim ve Freud gibi Simmel de, bizimkinden başka çağların da irade ve idea arasındaki bu bağıntısızlıkla uğraşmak zorunda kaldığını kabul eder; ama bizim durumumuzun daha kötü olduğuna inanır. Bu, tartışmalı bir nokta, elbette. Yine de, Simmel, yalnızca bir öbür dünya önererek, bu dünyadaki araçlar ve amaçlar arasındaki bağlantı eksikliğini anlamlı kılacak aşkın bir hedef önererek bir çözüm sağlayabilen Hıristiyanlıkla birlikte hayatın anlamının bir sorun haline geldiği konusunda ısrarlıdır. Ama *fin de siecle* 'da "..hıristiyanlık çekiciliğini yitirdi...Gelgelelim, hayatta sonul bir amaca duyulan ihtiyaç yitirilmedi" (Simmel, 1986: 5). Simmel'in bu sorunu Schopenhauer'in felsefesiyle bağlantılandırma şekli şaşırtıcıdır: "Schopenhauer'in felsefesi, *modern* insanın bu iç durumunun mutlak felsefi ifadesidir...Tüm şeylerin istisnasız nedeni olma sıfatıyla, (irade) ebedi tatminsizliğe mahkum eder. İrade bundan böyle kendi tatmini için kendisinin dışında hiçbir şey bulamıyorsa ve kendisini yalnızca binlerce örtü altında kavrayabiliyorsa, hiçbir noktada duraklamayıp sonsuz bir patikaya itilecektir. *Varoluşun sonul bir amaca yönelmesinin ve aynı anda bu amacın yadsınmasının gerçekliğin total bir yorumuna yansıtılması* buradan kaynaklanır...Çağdaş kültür, çok yerinde olarak, hayattaki sonul bir amaca, gözden yitmiş ve sonsuza kadar geçip gitmiş olduğu hissedilen bir amaca duyulan arzu olarak betimlenir".

Amaçsız ya da hedefsiz bir çaba olan Schopenhauerci irade (Simmel'de 'hayat', Freud'da Eros'un kullanılma tarzı olarak kırılan bir yansıma), bir kültürle sonuçlanırken, aynı zamanda kültürü sonul hedef, amaç, biçim ve kurallardan mahrum etti. Geriye kalan her şey yalnızca çıplak iradedir ve bu, postmodernitenin sondan bir önceki karakteristiği-

dir. Ama, Schopenhauer'in açıkladığı gibi, irade doğası gereği meşakkatlidir ve doyurulamaz: "Arzu uzun sürer, talepler sonsuzdur; tatmin kısadır ve ölçülmeye pek gelmez. Ama sonul tatmin bile görünüşten ibarettir; tatmin edilmiş her istek, aynı anda başka bir isteğin önünü açar... arzunun ele geçirilmiş hiçbir nesnesi uzun süren bir tatmin veremez, yalnızca çabucak geçip giden bir doyum sağlayabilir" (1818-1969a: 254).

Simmel, Schopenhauer'in felsefesinin önemini tam anlamıyla kavramış görünüyor: "İrade kendisini tarih boyunca nesnelleştirirken üzerindeki kısıtları yıkar, bağlarından boşanır ve böylece kişileri daimi mutsuzluğa mahkum eder."

İçlemlemeler ve Sonuçlar

Bizler, Durkheim ve Simmel'i, çağdaşlarının birçoğunun çalışmalarını biçimlendiren *fin de siecle* ruhuna yeniden yerleştirip aralarındaki yakınlıklara işaret ederek, her iki sosyologun modernite ve postmodernite incelemelerine katkılarını daha iyi değerlendirebilme potansiyeline sahip olabiliriz. Simmel ya da Durkheim'ın çalışmaları ne Parsons'ınki gibi bağlamsız, özel mizaca bağlı ve kalpsiz 'rasyonel toplumsal eylem' paradigmasına (1937) benzer bir şeye uyar, ne de Habermas'ın Aydınlanma projesini tamamlama uğrundaki eşit kalpsizlikte çabalarına (1987). Aksine, yüzyıl dönümünde hala mevcut 'kanaat iklimi'nin -Parsons bu iklimi bilmezden gelir, Habermas ise üstünü örter- bir incelemesi, 'irrasyonel toplumsal eylem' paradigması denebilecek bir şeyi açığa çıkarır. Bu *fin de siecle* görüşüne göre, insanları duygular, arzular ve pek de farkında olmadıkları irrasyonel güçler yönetir ve o nedenle kendilerinin sonradan rasyonelleştirecekleri davranışlara ve güdülere yol açarlar. Durkheim ya da Simmel'in yazdığı herhangi bir makalenin bu yeni bağlamda yeniden değerlendirilememesi pek mümkün değildir.

Sözgelimi, Simmel'in ünlü ama hala yanlış anlaşılan "Metropol ve Zihinsel Hayat"* başlıklı yazısını gözönüne alın. Bu yazıda, "..metropolün özünde akılcı karakterdeki zihinsel hayatı(nın), daha ziyade duygulara ve duygusal ilişkilere dayanan küçük kasabanın zihinsel hayatı karşısında kavranabilir hale geldiği" (1971: 325) iddia edilirken, Schopenhauer'in kalp ve zihin arasındaki ünlü ayrımı yankılanmaktadır. Durkheimcıların da benzer bir eğilimi vurguladıklarını görmüştük. Tönnies'in

* Bu yazı Türkçeye çevrilmiş bulunuyor. Bkz. Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", Çev: Celal A. Kanat, *Defter*, No. 16, Nisan-Temmuz 1991, s. 83-94 (-çn.)

Gesellschaft'ın kalpsiz 'rasyonel irade'yi tasvirinde teşhir etmiş olduğu (1887) modern bir 'kalpsizlik' ve sevi eksikliğine yol açan kentleşme sürecini Simmel hiç de belirsiz olmayan terimlerle suçlamaktadır. Bu, modernitenin keskin bir şekilde suçlanmasıdır; ama, Simmel'in duyarlığına ve Durkheim'ın yazılarının yanısıra birçok çağdaşlarının çalışmalarında da bulunan benzer eğilimlere rağmen, günümüz sosyoloji kitaplarında modernleşme ve kentleşme özünde rasyonel ve iyicil fenomenler olarak tasvir ediliyor.

Simmel'in felsefe kaynaklı sosyolojisi, irrasyonel olanın modern zamanlarda irrasyonelin aydınlanmış, rasyonel toplumsal ilerlemeyle nasıl olup da bütünleştirilebileceği sorununa yol açıyor. Yinelemek gerekirse, Schopenhauer, Durkheim, Simmel ve birçok *fin de siecle* düşünürlerine göre yıkıcılık, sıkıntı ve çöküşe yol açan ne irrasyonel 'irade'dir, ne de 'hayat'; aksine, bunlar aşırı, bütünlükten yoksun rasyonalizm tarafından salıverilen aydınlanmış, bütünlükten yoksun 'hayat iradesi'nden kaynaklanır. Ama, çok az sayıda istisnayla, modernite sorunu günümüz toplum bilim kitaplarında bu terimlerle tasvir edilmez. Sonuçta, anlatı karşıtı bir anlatı olma sıfatıyla postmodernizmin çelişkili doğası, Simmel'in, kültürü yaratırken aynı zamanda yıkan hırs dolu bir irade şeklinde yaptığı tasvire uymaktadır.

Simmel'in "Platonik ve Modern Eros" başlıklı denemesinde vardığı sonuç moderniteye yönelik diğer bir keskin suçlamadır: "Ama, yaşlanan, farklılaşan ve gelişen insanlığın katlanamayacağı şey şudur: Gerçekliği, sevgisi, anlamı ve tinsel değerleri bakımından dünyayı soyut kavramların mantıksal yapısına ve buna benzeyen metafizik özlere dönüştürmek ve bunu da tinin en derin mutluluğu olarak algılamak" (1971: 248). Simmel'in suçlaması, öncellerinin 'kalp'ini, toplumsal davranışı açıklamada irrasyonel ögelerin anlamsız, önemsiz ya da sonuçsuz olduğunu öne süren kuru, soyut ve taş kalpli 'rasyonel toplumsal eylem' sistemine dönüştüren neo-Parsonscı sosyoloji için özellikle geçerlidir. Son olarak, Simmel'in suçlaması en az modernite kadar soğuk ve kalpsiz olan postmodernist felsefeler için de geçerlidir.

Yazarın *The Coming Fin De Siecle. An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism.* (London and NewYork: Routledge, 1991) başlıklı kitabının 4. bölümü, s.54-74'den alınmıştır.

KAYNAKLAR

Alpert, H. (1939) "Emile Durkheim and Sociologismic Psychology", *American Journal of Sociology*, 45 (1): 64-70.

Bergson, H. (1944) *Creative Evolution*. New York: Modern Library.

Bloom, A. (1987) *The Closing of the American Mind.* New York: Simon and Schuster.

Bougle, C. (1896) *Les Sciences sociales en Allemagne*. Paris: Alcan.

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

Clark, P. (1975) "Suicide, societe et sociologie: De Durkheim a Balzac". *Nineteenth-Century French Studies*, 3: 200-12.

Deploige, S. (1911-1938) *The Conflict Between Ethics and Sociology*. London: B. Herder Book Co.

Durkheim, E. (1889-1978) "Review of Tönnies' Community and Society ", derl., M. Traugot, *Emile Durkheim on Institutional Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.

---------- (1893-1933) *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press.

---------- (1895-1938) *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.

---------- (1897-1951) *Suicide. A Study in Sociology*. New York: Free Press.

---------- (1908) "Remarks in L'inconnu ek l'inconsient en histoire", *Bulletin de la Societe Française de Philosophie*, 8: 217-47.

---------- (1912-1965) *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.

---------- (1924-1974) *Sociology and Philosophy*. New York: Free Press.

---------- (1955-1983) *Pragmatism and Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ellenberger, H. (1970) *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.

Freud, S. (1930-1961) *Civilization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton.

Frisby, D. (1984) *Georg Simmel*. London: Tavistock.

-------- (1986) *Fragments of Modernity : Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: MIT Press.

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

Halbwachs, M. (1958) *The Psychology of Social Class*. Glencoe: Free Press.

Joàs, H. (1984) "Durkheim et le pragmatisme", *Revue française de sociologie*, 25: 560-81.

Kaern, M. (1985) *Georg Simmel's Sociology of Als-Ob*. Doktora tezi. University of Pittsburgh.

Lukes, S. (1985) *Emile Durkheim : His Life and Work* : Stanford, CA: Stanford University Press.

Magee, B (1983) *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press.

Mann, T. (1939-1955) "Introduction", derl., W. Durant and T. Mann, The *Works of Schopenhauer*. New Yor: Frederick Ungar Press, içinde, s.3-23.

Masaryk, T. (1883-1970) *Suicide and the Meaning of Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Mestrovic, S. G. (1982) *In the Shadow of Plato : Durkheim and Freud on Suicide and Society*. Yayımlanmamış doktora tezi. Syracuse University.

---------- (1988) *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Totowa, N. J.: Rowman and Liettlefield.

Nietzsche, F. (1901-1968) *The Will to Power*. New York: Random House.

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action* . Glencoe: Free Press.

Popper, K. R. (1934-1961) *The Logic of Scientific Discovery* . New York: Science Editions.

Rochberg-Halton, E. (1986) *Meaning and Modernity: Social Theory in the Pragmatic Attitude* . Chicago: University of Chicago Press.

Rojek, C., derl. (1985) *Capitalism and Leisure Theory* . London: Tavistock.

Schopenhauer, A. (1813-1899) *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and On the Will in Nature* . London: G. Bell and Sons.

---------- (1818-1969) *The World as Will and Representation* . New York: Dover Press.

Simmel, G. (1907-1986) *Schopenhauer and Nietzsche* . Amherst: University of Massachusetts Press.

--------- (1971) *On Individuality and Its Social Forms* . Chicago: University of Chicago Press.

--------- (1977) *Problems of the Philosophy of History* . An Epistemological Essay . New York: Free Press.

--------- (1978) *The Philosophy of Money* . London: Routledge and Kegan Paul.

--------- (1980) *Essays on Interpretation in Social Science* . Totowa N, J.: Rowman and Littlefield.

Sloterdijk, P. (1987) *Critique of Cynical Reason* . Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tiryakian, E. A. (1966) "A Problem for the Sociology of Knowledge: The Mutual Unawareness of Emile Durkheim and Max Weber", *European Journal of Sociology* , 7: 330-6.

Tönnies, F. (1887-1963) *Community and Society* . New York: Harper and Row.

Turner, S. (1986) *The Search for a Methodology of Social Science: Durkheim, Weber and the Nineteenth Century Problem of Cause, Probability and Action* . Dordrecht: D. Reidel.

Vaihinger, H. (1924-1935) *The Philosophy of As If* . London: Routledge.

Moderniteye ilişkin sorular etrafında çoktan beri yapılagelen soruşturma, 1980'lerin ilk yıllarından itibaren *modernizmin* daha özgül doğası ve önemi üzerine gelişen yaygın tartışmayla bitişti (Giddens, 1981; Habermas, 1981a). Bu tartışmalarda çözümlenmeden kalan nokta, Aydınlanmanın modernite projesinin derinleşmesini mi, yoksa zayıflamasını mı oluşturduğuydu. Aşağıda, modernizm sorusunu tekyanlı bir tarzda Aydınlanma tarafından sıraya konan bir süreçler dizisinin derinleşmesi olarak ya da en az bunun kadar tekyanlı bir tarzda bu süreçler dizisinin zayıflaması olarak ortaya koymanın sorunu yanlış bir şekilde kavramak olduğunu savunacağım. Böylesi tekyanlılıklar yerine, estetik modernizm ve bununla ilintili toplumsal fenomenlerin, yalnızca Aydınlanma rasyonalitesinin bir derinleşmesini ve zayıflamasını değil, aynı zamanda *araçsal* rasyonalitenin değişiklik geçirmesini ve yenilenmiş gelişimini içeren bu projenin temel bir *dönüşümü* olarak anlaşılması gerektiğini savunacağım. Böylece, modernizmin üç boyutlu bir şekillenim olduğunu ileri sürmüş oluyorum. Bu üç boyutun her birini yukarıda zikrettiğim yorumculara gönderme yaparak tartışacağım. İlkin moderni, Daniel Bell'in modernizm kavramından hareketle Aydınlanma rasyonalitesinin bir bozulması olarak ele alacağım. İkinci olarak, Michel Foucault'nun 'Modern' kavramının oldukça titiz bir incelenişi aracılığıyla araçsal akıldaki yeni başlangıç noktası -ki bu noktada önceki birlik ve aşkınlık ilkelerinin yerini çoğulluk ve içkinlik ilkeleri alır- olarak ele alacağım. Üçüncüsünde ise moderni, Jürgen Habermas'ın 'modernite' nosyonundan hareketle, Aydınlanma rasyonalitesinin derinleşmesi olarak -ya da tözel (*substantive*) rasyonalitenin gelişmesi bazında- ele alacağım.

Daha sonra Max Weber'in düşüncelerine döneceğim. Burada, günümüz sosyolojik kopyalarında olduğu gibi -aslında Bell ve özellikle Habermas Weber'den ciddi bir şekilde etkilenmiştir- Weber'in klasik modernite sosyolojisinin de moderni modernizmle tutarlı bir anlamda yorumladığını göreceğiz. Habermas (1984) ve Schuluchter'in (1981) yanısıra daha genç yazarların da -Brubaker (1983) ile Turner ve Factor (1984)- yaptıkları Weber yorumları, Weber'in din sosyolojisi aracılığıyla rasyonalitenin şartlarını ve sınırlarını çok seçkin bir şekilde kavramaktadırlar. Aşağıdaki incelemede bu yazarların yorumlarını izleyeceğim ama öncelikle Weber'in hukuk sosyolojisi üzerinde duracağım. Bu bağlamda Weber'in bir 'hukuki pozitivizm' yanlısı olduğu iyi bilinir. Ama üzerinde daha az anlaşma olan ve benim de aşağıda savunacağım nokta, Weber'in hukuki pozitivizminin ve hukuk sosyolojisinin cidden *modernist* doğasıdır.

Anti-Rasyonalite Olarak Modernizm

Sosyologlar arasında, Daniel Bell'in *Cultural Contradictions of Capitalism*'de (1976) geliştirdiği modernizm görüşü, modernizm denen fenomenin standart edebiyat, müzik ve sanat eleştirilerindeki nitelendirilişine en yakın olanıdır. Bell modernizmden sözederken, seslendiği nokta her şeyden önce 'modern duyarlık'tır. Burada modern duyarlık, toplumdaki yapısal değişmeler ve kültürdeki değişmeler arasında sıkışıp kalmış tekil toplumsal aktörlerin bir vasfıdır. Toplumsal alandaki, kültürdeki ve birey düzlemindeki bu değişmelerin hepsi nihai 'temeller'e bir saldırı yönünde olmuştur. Modernist anti-temelcilik (*anti-foundationalism*) bilginin nihai (ya da hatta sürmekte olan) zeminleri, ahlaki eylem ve estetik yargının yanısıra günlük hayatın istikrarsızlığına da meydan okur ve bunların otoritesini baltalar. Bell'e göre, modernist kültürün ya da estetik modernizmin iki boyutu vardır. Bell birincisini 'mesafenin karanlığa gömülmesi' olarak, ikincisini de 'düzene karşı duyulan öfke' olarak adlandırıyor. Bell, 'mesafenin karanlığa gömülmesi' ibaresiyle icracı ve izleyici arasındaki estetik mesafenin, yazar ve sanat eseri arasındaki psişik mesafenin erimesini kastediyor. Bunun örneği, Munch gibi dışavurumcuların perspektifi kısaltarak izleyiciyi bunaltmalarında ya da fırça darbelerinin, boyamanın yoğunluğunun ve bünyenin figür ya da zeminden daha önemli hale geldiği resimde malzemeyle çok fazla ilgilenilmesinde görülebilir. Mesafenin karanlığa gömülmesi yalnızca uzamsal olmayıp, bilinç akışı tekniğinin kullanımıyla ya da sürekliliğin genel olarak reddiyesiyle anlatının giriş, gelişme ve sonucun ardışıklığından kırılıp ayrılmasında görülebileceği üzere, aynı zamanda zamansaldır da (Bell, 1976: xxı, 48-9). Bell'e göre, 'düzene karşı öfke' estetik modernizm açısından daha temeldir. Yani, burada söz konusu olan, yalnızca sık sık işaret edilen kutsala karşı girişilen modernist savaş, modernizmin orijinal zorluğu ve izleyiciyi rahatsız etme, burjuvaziyi şaşırtarak çelmeleme girişimi değildir; yalnızca modernizmin anti-temelci ayaklanması ve revaçtaki stile karşı öfkesi değildir. Estetik modernizmde kilit nokta kendi kendini sonsuzlaştırmaya yönelen itkidir; özbenin zorbalığı hakkındaki, sınırların ötesini aramaya zorlanmış 'kendi kendini sonsuzlaştıran yaratık olarak insan' hakkındaki ısrarıdır; özbeni Faustcu bir tarzda Tanrının yerine koymasıdır (Bell, 1976: xx, 47, 49-50). Modernizmin Faustcu boyutundaki özbenin, Bell'e göre, 'soyut bir insan' olmadığına ya da Tanrının yerine hümanizmin rasyonalist ahlaki doğrularının konulmadığına kuşku yok. Modernizmin Faustcu boyutundaki özben, öznelliğe ilişkin estetik-şehvani (*sensual*) anlayışta kökleşen Diyonizyak bir özbendir. İlk

yirmi yılında modernist sanatın yalnızca biçimsel doğası ve rasyonel düzenlemeleri estetik dünyayı ilahlaştıran bir değerlendirimler dizisinde kökleşmekle kalmamıştı; bu estetizm aynı zamanda zorunlu olarak içgüdü-merkezli bir psikolojiyle bağlantılıydı. Bu zorunlu bağlantı, hayatın estetik haklılaştırımının, "özben arayışı, özbenin duyarlıkla ilişkisini keşfetmek" anlamına gelmesinde görülebilir (Bell, 1976: 52).

Bell'in modernist duyarlık hakkındaki açıklaması ayrıca üstü örtük bir alımlama estetiğini kucaklar. Burada izleyicinin yeni sanat biçimlerini alımlama eğilimi, 'katı olan her şeyin havada buharlaşıp eridiği' -ki bu noktada Bell ve Marshall Bermann (1983) arasındaki benzerlikler çarpıcıdır- en az modernist estetik kadar anti-temelci bir dizi toplumsal yapısal değişmeler tarafından koşullandırılmıştır. Bell ve Berman'ın burada demek istedikleri şu: Duyarlık yalnızca yüksek kültür (ya da hatta popüler kültür) eserleriyle ilişki sorunu değil, duyularımızın seslerle, imgelerle, figürlerle, duygularla, hatta günlük hayatın erotizmiyle ilişki sorunudur. Burada belki en temel olanı, duygu ve duyarlıklarımızın zamansal ve uzamsal örüntülerinin aynı zamanda sık sık bir düzensizleştirme de demek olan yeniden düzenlenişidir. Bu zamansal olarak şu anlama gelir: Taşımacılıktaki devrimlerin sonucu olarak bize sunulan yalnızca hareket ve hız hakkında yeni bir farkındalık değil, ama aynı zamanda imgelerin ardarda gelişlerinin hızında sarsıcı bir artma ve çok daha yaygın olarak *değişebilir* imgelerin birbirini izlemesidir. Bunun anlamı, radyo, fotoğraflar, televizyon, video ve şimdi dijitalleşmeyle birlikte iletişimin sıklığında görülmedik bir artıştır (Bell, 1976: 47); öyle ki iletişimin 'fazla yüklenmesi' sonucunda anlam büyük ölçüde değer kaybına uğramıştır. Bizim duygu ve duyarlıklarımızın uzamsal mantığındaki paradigma değişikliği, Bell'in üzerinde durduğu gibi, eski anlatısal kültürün yerini modernizmin özde görsel duyarlılığının almasından ötürü şimdiye kadar görülenlerden çok daha büyük bir paradigma değişikliğiydi. Kültürel donamımızın teoloji, edebiyat ve belagatın anlatısal tarzlarıyla sınırlı olduğu ondokuzuncu yüzyıl dönümünde duyarlığın zamansal bir örgütlenişi hüküm sürdü. Görsel duyarlık zamansal ve uzamsaldır elbette. Bu yalnızca resim, sinema, mimari ve televizyonun daha yeni kültürel tarzlarının ortalığı kaplaması meselesi değildir; söz konusu olan aynı zamanda birbirleriyle tezat toplumsal sınıfların, etnilerin, görünüş tarzlarının, hal ve gidişatların ve çok sayıda insanın uzamsal bitişmesidir; kapalı kasaba yapısından kent izlenimlerine -insan yapısı manzara, kent manzarası, yollar, barajlar ve köprülerin sunduğu manzara- doğru gerçekleşen değişmedir. Bell'in işaret ettiği gibi, burada önemli olan, özel-

likle imgelerin hızlı bir ardışıklığının söz konusu olduğu yerde 'görsel imgenin dolaysızlığının yazılı sözcük üzerinde tefekküre dalmaya izin vermemesidir' (Bell, 1976: 106-107).

Bizim ses ve imgeleri uzamsal-zamansal örüntülendirişimizin bu yeniden düzenlenişi/düzensizleştirilişi gelenek, din ya da akıla dayalı bir dizi nihai değeri tecrübe ve duyarlık üzerine kurulmuş yeni bir inanç sistemiyle ikame etme yolundaki modernist eğilimle daha ileri noktalara vardırılır. Bu anlamda, Bell'in gözlemlediği gibi, modernist kimliğin başlıca kaynağı tecrübedir. Aile ve toplumsal sınıfın gerilemesiyle, kimlikler bir kuşağın içindeki eşanlılık tarafından onaylanır. Giderek artan sayıda başka insanlarla girdiğimiz birçok etkileşimimiz, çokkatlı hale gelmiş öztecrübelerimiz -kişinin yerine getirdiği işlevsel rollerin sayısıyla ayrılması yönündeki modernist tutumla- hakkındaki bilgi ve tecrübemiz duyarlığımızı dolaysızlık, etkilenim ve duyguya açık kılıyor (Bell, 1976: 88-91).

Bell'in kültürel çelişkiler argümanı kapitalist ekonominin tehlikeli halinden ziyade Batı medeniyetinin, modernitenin kendi medeniyetinin gerilemesi olarak gördüğü şeye yöneliktir. Öyleyse, Bell'in daha kapsamlı iddiası, modernizmin el altından modernitenin mahvına çalıştığı yönündedir. Burada Bell ahlak ve estetik dünyalarında Batı medeniyetinin yükselişi ve düşüşüne ilişkin bir açıklama öneriyor. Ahlak alanında, Batı medeniyetinin yükselişi önce dinle sınırlı asketizm boyutunda ve daha sonra kendisi nihai olarak teolojik bir kozmolojiye dayalı Whigvari laik bir itidal çizgisinde cereyan eder; aşağı doğru giden hat ise, kökleri modernitenin başlangıcına doğru Hobbescu sınırsız iştahlar psikolojisinde zaten mevcut olan modernist hazcılık boyutunun izini sürer (1976: 80-83). Estetik alanda, Rönesansda resmen başlatılan rasyonel ve birleşik bir düzene dair mekanik kozmoloji, modernist düzensizlik kozmolojisinde, modernizmin kültürel düzenlerin çoğulluğu ve kültürle sınırlı öznellik anlayışında (ki bu anlayış şimdi düzenlenmemiş ve kaotik bir gerçeklik üzerine düzeni dayatma ihtiyacındadır) çözülür (86, 96). Rönesansın iyi düzenlenmiş bir evren varsayımı, biçimsel matematik ilkelerinin sanatsal uzama geometrik bir yasaya uygunluk kazandırmak için resime uygulanması bakımından 'rasyonel'di. Ayrıca bu varsayım, uzamın derinlik bazında, zamanın ardışıklık bazında anlaşıldığı; müziğin düzenli bir ses aralıklarından oluşan yapıyla, anlatının bir giriş, gelişme ve sonuçla nitelendiği bilimsel bir kozmolojide kökleşmiş olması bakımından rasyoneldi (108-9). Sözgelimi, edebiyatta böyle bir rasyonalist kozmolojiden kopuşun örneği şiir ve düzyazıda sözcüğün maddiliğine ilişkin sabit fikirde görülebilir: Örneğin, Flaubert'deki müzikal eşanlılık ilkesinin

tesis edilmesi ve böylece düzenli zaman ardışıklığının bozulması; Proust'da rasyonel benliğin (*ego*) anlatısal denetim hakkından feragat etmesi ve geçmişe ait hatıraların tekrar tekrar şimdiye hedef olması (112-114, 117).

Bell, modernist duyarlığı bu şekilde resmederken, özünde rasyonaliteyi yıkıcı bir modernizm kalıbı çıkarıyor ve böylece kültürel bir şekillenim olarak modernizmin bir boyutunun taslağını çiziyor. Modernist üçgenin ikinci yanı *araçsal rasyonalitenin* derinleşmesini ve içkin hale gelmesini betimler. Modernizmin bu boyutunu tarif etmek için Michel Foucault'ya geçiyoruz.

Araçsal Rasyonalite Olarak Modernizm

Tönnies ya da Durkheim'dan farklı olarak Foucault, geleneğin moderniteyle karşıtlık içinde düşünüldüğü bir bazda *çalışmaz*. Bunun yerine, yazılarının çoğunda iki post-geleneksel dönemden sözeder: Biri Aydınlanmaya uzanan Klasik dönem, öbürü de Modern dönem. Foucault'nun 'Modern'iyle modernizmin paylaştıkları birçok temel karakteristikler olduğunu savunacağım. Foucault'nun yaptığı dönemleştirmenin, Sartre ve Roland Barthes'ın geliştirdikleri benzer modellerin damgasını taşıyan Fransız entellektüel hayatı bağlamına yerleştirilmesi gerekiyor. Sartre ve Barthes onaltıncı yüzyılda başlayan bir Klasik dönem ve ondokuzuncu yüzyılda başlayıp edebi modernizmin yükselişine tekabül eden bir Modern dönemi içeren bir estetik biçimler kronolojisi oluşturmuşlardı (bkz. Lavers, 1982: 61-62). Foucault bu estetik dönemleştirmenin şeklini, iktidarın şekillenimiyle eklemlenen bir teorik söylemler kronolojisi olarak değiştirdi. Başka bir anlatımla, bu dönemleştirmeyi, *araçsal* rasyonalitenin dönemleştirilmesi haline getirdi. Foucault burada, Modern olarak kavradığı oluşumun iki temel ilkesini, moderni estetik modernizme bağlayan araçsal akıla ilişkin bir açıklama olarak sunar. Bunlar (1) Klasik birlik ilkesiyle tezat oluşturan bir çoğulluk ilkesi ve (2) Klasik aşkınlık ilkesini dengeleyici olarak ortaya konan içkinlik ilkesidir. Şimdi bu iki ilkeyi bilgi ve iktidar bazında ele alalım.

Estetik dünyada, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, modernizm Alberti'nin Rönesans estetiğinin tavsiye ettiği düzenlenmiş (*ordered*) birliğinden nitel olarak ayrılmıştı. Foucault'nun buna benzer bir değişikliğe, iktidarın Klasik dönemdeki birleşik işleyişinden Modern dönemdeki iktidarın 'mikro-alanları'nın çoğul gelişimine doğru gerçekleşen değişikliğe ilişkin analizine yukarıda değinmiştik. Bilgi dünyasında buna paralel giden değişme süreci daha az tartışıldı. Foucault, *The Order of Things*'de

(1970), Klasik söylemin homojen bir alanda yerleştiğini gözlemler. Bu homojen alanda tüm bilgi, farklılıkların yerleştirilmesi aracılığıyla malzemesini düzenleme yolunu tutmuş ve bu farklılıkları bir düzenin yerleştirilmesiyle tanımlamıştır: Yalnızca bilimler için değil, aynı zamanda matematik ve felsefe için de geçerli olan bir düzen (1970: 346). Bu homojen ve Klasik epistemenin birleştirici çerçevesi 'mathesis universalis'dir (1970: 349). Bu, Foucault'ya göre, tek ve evrensel bir temsil düzenini varsayar. Yani, en küçük farklılıklardan hareketle yapılan sınıflandırma aracılığıyla bir şeyler düzeni yerleştiren Klasik episteme, sınıflandırmalar ve şeyler arasında temsil etme niteliğinde olan bir ilişkiye bağımlıdır. Foucault'nun Moderne böylesi tek bir düzenleyici ilke önermemesi gerçeği *The Order of Things*'in okuyucularını hayrete düşürür. Foucault, Modern epistemeyi, Klasik epistemenin tersine, 'mathesisin ricatı'yla, homojen bir epistemolojik uzam ve birleşik düzen görüşünün ricatıyla tanımlar. Foucault'nun amacı, söylemin nesnesi haline gelen insanı birleştirici ilke olarak Modern bilgiye atfedenlere karşı çıkmaktır. Bunun yerine, Foucault insan bilimlerinin üzerinde geliştikleri epistemolojik temelin değiştirilmesi imkansız bir şekilde çoğul olduğunu savunur. Foucault'ya göre, insan bilimlerinin ortaya çıkışları, Modern bilgideki üç yeni ondokuzuncu yüzyıl ayrılık noktası tarafından koşullandırılmıştır: Birincisi, nesnesi yaşayan organizma olan bir biyoloji; ikincisi, bundan böyle emeğe öncelik tanıyan bir ekonomi; üçüncüsü ise, yeni nesnesi somut tekil diller olan bir dilbilimi (filoloji). Foucault'ya göre insan bilimleri, bu yeni Modern (insanla ilgili olmayan) bilimlerin nesnelerinin (hayat, emek, dil) insan öznelliğine dahil edilmesine dayalıdır. Öyleyse burada söz konusu olan yalnızca Klasik dönemin homojen epistemesinin yerini Modernin heterojen epistemesinin çoğulluğunun alması değil, ama ayrıca Modern epistemenin heterojenliğinin, insan bilimlerindeki insanın doğasının varsayılan birliğinin temelinde yeralmasıdır.

Modernist bir araçsal rasyonalitenin gelişimindeki ikinci dönüşüm, aşkınlık ilkesinden içkinlik ilkesine doğru gerçekleşen dönüşümdür. Mimesisin ikici modelinden ve pre-modernist sanatın figür ve zemin ikiciliğinden kopması bakımından modernist sanat aşkınlıktan ziyade içkinlik sergiler. Buna ek olarak, modernist sanat malzemeye, resmin ve sözcüğün belirli bir bünyeye sahip katlarına biçimsel bir değer atfetmesi bakımından özgöndergeseldir (*self-referential*). Dahası, modernist sanat Batılı, aşkın ve gerçekçi rasyonalitelerden kopar -sözgelimi, ilkelcilikten yana çıkarak. Foucault, *The Order of Things*'de bilgi biçimindeki değişmeleri buna paralel bir çizgide kavrar: Klasik bilgi (onyedinci ve onseki-

zinci yüzyıllar) bir aşkınlık ilkesini varsayar, Modern bilgi ise (ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar) bir içkinlik ilkesini. Foucault'nun burada neye varmak istediğini kavramanın belki en iyi yolu Hegel'e başvurmaktan geçer. Hegel Kant'ı 'soyut' akıl ideası yüzünden eleştirirken, bilen özne ve akılın inceleme nesnesinden kökten ayrıldığı bir aşkın ve ikici bilgi modelini eleştirmekteydi. Hegel bilgi nesnelerinin de, yani doğa ve toplumun da bir rasyonaliteye sahip olduklarının düşünülmesini ve bu şekilde anlaşılmalarını önerdi (*The Philosophy of Right*'da). Aklın doğayla ve *eo ipso* toplumsalla birleştirilmesi Hegel diyalektiğinin en kritik an'ıydı (Taylor, 1975). Doğa ve toplumsal bir kez akılla nitelenince -ve Weber'in çalışması da daha önceden böyle bir kavramsal tarzın varlığı olmaksızın düşünülemezdi- akıl bundan böyle aşkın değil, bilgi nesnesinin kendisinde içkindi.

Öyle görünüyor ki, Hegel'in talimatları Foucault'nun modern bilimlere ilişkin açıklamasında gerçekleşmiş bulunuyor. Bu açıklamada, biraz önce zikrettiğimiz üzere, tüm Klasik bilgi temsil ve sınıflandırma ilkelerine dayanmıştır. Bu, bilen özne ve bilgi nesnesi ikiciliğine dayanan aşkın bir bilgi modeli varsayar. Bu modelde, bilen özne ilkin nesneyi ve nesnenin sözcüklerdeki niteliklerini *temsil eder* (*represent*) (*The Order of Things*'in orijinal Fransızca başlığının *Les mots et les choses* olduğunu anımsayalım) ve sonra bu sözcükleri eldeki inceleme nesnelerini *sınıflandırmak* için kullanır. Burada, Hegel'in soyut aklı nitelendirişinde olduğu gibi, özne ve sözcükler bilgi nesnesinden kökten ayrıdır. Bunun aksine, Hegelci anlamda aklın kendisinin bilgi nesnesinin bir niteliği olduğu Foucault'nun betimlediği Modern bilgi içkinlik ilkesine dayanır. Bu Foucault'ya göre iki anlamda vaki olmuştur. (1) Modern bilgi artık sınıflandırıcı olmayıp, bilgi nesnesinin kendisine dahil bir yapısal iç bağlantılar dizisiyle meşgul olmaya başlamıştır; yani bilim, nesnesine uygun bir rasyonaliteyle meşgul durumdadır (Foucault, 1970: 244). (2) Modern bilimlerin tarihinde, ilkin 'yaşayan organizma' ve daha sonra insan, bilgi nesnesi konumuna yerleşmiştir. Daha önce insan yalnızca bilgi öznesiydi. Foucault'nun uzun uzun tartıştığı bu Modern içkinlik hem doğa bilimlerinin hem de toplum (insan) bilimlerinin karakteristiğidir.[1]

1. Foucault'nun *The Order of Things*'de Modern bilimlere ilişkin yaptığı betimleme, sürekli değişme varsayımı bakımından estetik modernizme de paraleldir. Klasik bilginin göreceli istikrarının tersine, Foucault'nun anlattığı Modern insan bilimleri kronolojisi, birbirini izleyen her söylemin kendi selefinin temellerini parçalayıp attığı bir kronolojidir. Nitekim Foucault aşağı yukarı özel sayılabilecek bir görü sunmaktadır: Bir eylem sosyolojisinin yerini bir yapı sosyolojisi alır; göstergebilim yapı sosyolojisini zayıflatır; sonra göstergebilim de psikoanalizin eleştirisiyle karşılaşır ve temelleri onun tarafından zayıflatılır (Foucault, 1970: 356-79).

Modern bilginin bu yeni içkinliği aynı zamanda araçsal aklın işleyişinde yeni bir başlangıç noktasıdır. Bu yeni içkinlik ilkin, yeni iktidar ve tahakküm biçimlerinin seferber edilmesini mümkün kılan akıl ve insan bilimlerinin gelişimidir. İkincisi, tahakküme meşruiyet tarzları sağlayan akıl ve bilimdir. Burada önemli olan nokta, içkinci söylem biçimlerinin aynı zamanda içkinci iktidar biçimleri haline gelmesidir. Yani, Klasik dönemde iktidar aşkın bir adli-söylemsel kertede, aşkın bir devlette ikamet eder. Modern dönemde ise egemenlik toplumsalın kendisinde ikamet eder ve iktidar içkin bir halde 'toplumun kılcal damarları'nda dolaşıma girer; devlet artık üzerimizde değil, aramızdadır. Klasik iktidar delilerin, suçluların, fakirlerin ve boşta gezerlerin söylem ve yurttaşlıktan dışlanmaları yoluyla negatif olarak işler. Öte yandan, Modern iktidar pozitif olarak işler; bedenleri bireyleştirir, normalleştirir ve toplumsalın yeniden üretime dönük çıkarları -hem ekonomik hem de askeri/demografik- doğrultusunda (yurttaşlığa *dahil etme* yoluyla) seferber eder.

Klasik iktidar bedenler üzerinde edimde bulunur; Modern iktidar ise içkin olarak, ruhlar üzerinde. Bu, zora dayalı bir iktidar biçiminden ahlaki ve terapatik bir iktidar biçimine doğru gerçekleşen bir değişme anlamına gelir. Klasik delilik bir "zindanlar, işkenceler, zincirler, kesintisiz bir gösteri" meselesiydi (Foucault, 1967: 260), negatif ve baskıcı bir iktidar meselesi. Gelgelelim, modern düşkünlerevinde terapatik bir model hüküm sürdü ya da daha doğru bir anlatımla, Foucault'nun belirttiği gibi, terapatik bir meşruiyet kaynağına sahip 'ahlaki' bir strateji. Ahlaki strateji delinin 'ruhu' ya da 'vicdanı' yoluyla işledi; burada hekim 'suçu' deli için delinin bilinci olarak örgütledi; hekim delinin bilincine içselleştirilmiş bir kategorik emperatif yerleştirmeye ve böylece delinin bedenini ruhu aracılığıyla seferber etmeye girişti. Çok karışık bir gözlem, ödüllendirme ve cezalandırma sistemi yoluyla deli 'suçunu' kabul edecek ve böylece "özgür ve sorumlu bir özne olarak kendi kendisinin farkına varacak ve bunun doğurgusu olarak da akıl yoluna girecektir" (1967: 247). Böylece delinin "bağları gevşeten ve aklın en derin doğasının açığa vurulmasını delilikten bekleyen basit bir negatif işleme sunulması yerine, deli, artık deliliği bir ödüllendirme ve cezalandırma sistemiyle kuşatan ve ahlaki bir bilinç uğrağını da içeren Modern ve pozitif bir işlemin pençesindedir" (1967: 250).

Modern iktidarın ruhlar üzerinde ve ahlaki bir bilinç yoluyla edimde bulunabilmesi, Klasik adli-söylemsel iktidar biçimlerinden kopmayı gerektirir. Bu ise her şeyden önce Modern dönemde, haklara sahip özne olarak insanın erimesi demektir. Modern dönemde aşkın devletin bu

gözden yitişi ve temellerin zayıflatılması Klasik doğal haklar öğretisinin sonu demektir. Foucault'ya göre Klasik dönemdeki iktidarın negatif karakteri, önemli açılardan hala hakları olan özneler olarak işlev gören mahkum ve deliye bile önemli bir özerklik alanı bırakmıştı. Nitekim, Klasik dönemde delilik, korkunun eşiğin her iki yanından köpürdüğü gardiyan ve deli arasındaki 'simetrik' ve 'karşılıklı' bir ilişkiyi ihtiva eder; gözetleme yalnızca delinin korkunç yüzeyini kapsar; aklı başında olan adam delide kendisinin yakın çöküş uğrağını okur (Foucault, 1967: 249). Klasik, "delinin özgürlüğünün asli ögesinin gösteri olduğu... akıl ve akıl olmayan arasındaki bozuk bir diyalogu" içerir. Öte yandan Modern, delinin 'tam bir yetişkin statüsünü' yitirdiği hakların yokluğunu gerektirir. Modernde, haklar gözden yiter, ama düşükünlerevini ve yasamayı delinin ahlaki bilincine tebliğ edip, böylece kendisi yasakoyucu olan hekimiyle birlikte yasama baki kalır ve derinleşir.[2]

Foucault'nun Modernini modern*izm* bazında anlamakta ortaya çıkabilecek bir tereddüt, estetik modernizmin ondokuzuncu yüzyılın son yirmi yılına ait bir fenomen olmasına rağmen, Foucault'nun Modernin başlangıcını onsekizinci yüzyılın sonuna yerleştirmesinden kaynaklanabilir. Ama eğer Moderni tutarlı olarak çoğul, temelcilik karşıtı ve içkin bir araçsal rasyonalite bazında anlayacaksak, Foucault'nun Modernini ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, yani kapitalizmin başlangıcına değil, *'örgütlü* kapitalizm'in başlangıcına yerleştirmek bana daha uygun görünüyor. İşletme ve işliğin rasyonalizasyonu, kapitalist devletin bürokratikleşmesi, işleri deli, suçlu, fakir, 'boştagezer' ya da sapkınlarla uğraşmak olan çalışanların kurum-üstü pratikleri, ondokuzuncu yüzyılın sonunda Refah Devletinin doğuşuyla aynı zamanda ortaya çıkan fenomenlerdi. Demografik ilgiler ve toplumsal yurttaşlık ethosunun yanı-

2. Böylece, Foucault'ya göre Modern düşkünlerevi "burjuva ahlakına evrensel bir olgu statüsünü garantiler ve tüm delilik biçimleri üzerinde bir yasa olarak dayatılmasına izin verir" (1967: 259). Modernde, akıl olmayan, bundan böyle yargı dışında bırakılmaz, tanınır, sınıflandırılır ve daimi bir yargı içinde ebediyete kadar masum kılınır. Bu, insanın adli kerteyi içselleştirmesi aracılığıyla cereyan eden bir işleyiştir (268-9). Modern disiplin, terapatik meşrulaştırımlarla alttan desteklenirken, delide ahlakın ve rasyonel bilincin yaratılması yoluyla aile modeli üzerinde icra edilir. Burada, düşkünlerevinde delilik bundan böyle çocukluk haline gelir: deli, kendisi için somut bir yetişkin figürünü üstlenen akıllı insanın otorite ve pratiğine tabidir. Bu süreç, düşkünlerevinin iktidarlarının feshedildiği ve hekimin kişiliğinde yoğunlaştırıldığı psikoanalizde daha da berbatlaşır. Şimdi ahlaki ve rasyonel bilinç süper-ego haline gelir; hekim, hislerin başka birine yönelmesi mekanizmasıyla ebeveyn haline gelir (Foucault, 1967: 278). Dahası, içgüdülerin dürtüklemeleri artık yalnızca rasyonel-ahlaki bir bilince karşı olmakla kalmayıp, aynı zamanda bizzat aile kurumunun metanetine ve en arkaik sembollerine de karşıdır (1967: 254).

sıra ulusculuğun başlangıçları (karş. Kocka, 1974) ve bizzat insan bilimlerinin doğuşu, birçok araştırmaya göre (ve buna Foucault'nun analizi bile dahildir) ondokuzuncu yüzyılın başlangıcından ziyade sonunda gerçekleşmiştir. Foucault'nun yaptığı kronoloji, ulusculuk ve bürokrasinin Fransa'da daha erken geleşmesinden ötürü ve Kantcı devrimin ortaya çıkış ve varoluş koşullarını sağladığı Modern söylemin daha sonra insan bilimlerine ve estetik modernizme *yayılması yerine kökenleri* (Kant'daki) üzerinde odaklaşmasından ötürü oldukça özel bir kronolojidir. Ama sonuçta hiç kimse modernist araçsal rasyonalitenin özgül doğasını ve bilgi/iktidarın özgül modernist biçimlerini Foucault kadar keskin bir tarzda yakalayamamıştır. Foucault'nun eserine üstü örtük olarak boydan boya egemen olan asıl izlek büyük bir paradoksu gösterir: Klasik Çağ, Akıl Çağı, bir toplumsal kaos gerçekliği karşısında bir düzen epistemolojisi tesis eder; oysa Modern(ist) Çağ -aynı zamanda araçsal anlamda rasyonel ve deli gömleği gibi bir örgütlenme ve düzeni içeren toplumsal gerçekliği yaratırken- bir kaos epistemolojisi ortaya koyar.

Tözel Rasyonalite Olarak Modernizm

Daniel Bell bize rasyonalitenin bir krizi olarak modernizm portresi, Foucault araçsal rasyonalitenin temelcilik karşıtı (*anti-foundational*) ve içkinci bir derinleşmesi olarak modernizm portresi sundu. Eleştirel Teori ise modernist kültürel-ideolojik uzamı kuşatan üçgenin üçüncü doğrusunun izini sürmüş ve bir tözel rasyonalite olarak modernizm görüşü sunmuştur. Tözel rasyonalite kavramıyla, Aydınlanmanın akıl projesinin özgürleştirimci yanının derinleşmesi kastedilir. Aydınlanma aklı -Hegel'in eleştirisinde- soyut, genel, biçimseldir ve 'soyut insan'la, 'soyut ahlaki doğrular'la uğraşır. Modernitede akıl, somut ve tözel hale gelir. Artık akıl sadece insanın 'yüzeyi'yle uğraşmaz, insanın dışsal, içsel ve toplumsal doğasına içkin olarak girer.

Bu bağlamda, Adorno bize modernist bir tözel rasyonalite estetiği sağlamıştır -yani, Aydınlanmanın projesinin derinleştirilmesini öneren bir estetik. Bu rasyonalite yalnızca Picasso ve Schoenberg gibi estetik malzemenin işlenmesi aracılığıyla çalışan yüksek modernistlerin sistematik ve biçimci çalışmalarında değil, aynı zamanda Adorno'nun sanata yüklediği ütopyan ve eleştirel işlevlerde de cisimleşir (bkz. Bürger, 1985: 122; Jay, 1985: 26-27; Wellmer, 1984: 92-4). Bununla birlikte, şimdi doğrudan doğruya Jürgen Habermas'ın tedarik ettiği otantik modernite nosyonuna dönelim.

Habermas'ın modernite anlayışına ilişkin dikkat edilmesi gereken ilk şey, bu anlayışın bir *post* -Aydınlanma nosyonu olduğu ve Bell ile Foucault'ya şaşırtıcı bir şekilde yakın olduğudur. Üçü için de, kültürel modernite Kant tarafından kataliz edilir ve estetik modernizmin gelişimiyle tamamen billurlaşır. Habermas yalnızca post-Hristiyan olarak değil, ama aynı zamanda post-rasyonalist ve post-temelci olarak modernin başlangıç tarihini saptamada Weber ve Piaget'yi izler (Habermas, 1981a; 1984: xli, 163; 1985: 195-6). Aslında modernin gerçekliği, Weber'in 'tanrıların ve iblislerin çoğulluğu' şeklinde betimlediği bir gerçekliktir. Bununla birlikte, Habermas'ın amacı, modernizmin müphem elverişli alanı üzerinde Aydınlanma ve Antik Yunan projesini gerçekleştirerek (1984: 10) bizi tam da bu temelsiz çoğulluktan kurtarmaktır. Habermas bu arayışta Adorno'nun estetiğinin ötesine gider ve tözel rasyonaliteyi toplumsal bilimler ve 'hayat-alanı'ndaki günlük etkileşim bazında açıklamaya çalışır.

Habermas, estetik açısından, Adorno'nun estetik alanın hayat-alanından ayrılması taraftarlığıyla uzlaşma içindedir (Jay, 1985: 129). Ayrıca, Habermas sistematik tecrübeye dayanan bir estetiği de desteklermiş görünüyor. Ama burada Adorno'dan ayrılmaya başlar. Birincisi, Habermas'a göre sanat eserlerinin önemi, her şeyden önce hayat-alanına tesir etmelerinde ve iletişimsel rasyonel eylemi teşvik etmelerinde yatar. Bundan dolayı, Adorno'nun biçimciliği, estetik yargı ölçütlerinde sanat eserinin kendisinin üzerinde gereğinden fazla durulmasına yolaçacaktır. Oysa Habermas, Wellmer (1985: 109) ve Bürger (1985: 130) gibi yazarlar sanatın 'anlamsallaştırılması'nı istemişlerdir. Bu istek, bir *Rezeptionsaesthetik*'e sahip olan iletişimsel eylem teorisiyle (ki aynı zamanda bir etkileşim teorisidir) tamamlanmasını düşündükleri, Adorno'da sanatsal üretim üzerindeki tek yanlı vurgu olarak gördükleri şeyle de bağlantılıdır. Burada hayat-alanı üzerindeki rasyonalleştirici etkilere öncelik verilir. Bu rasyonalleştirici etkiler yalnızca "bizim değer biçici dilimiz..." üzerinde görülmekle kalmayıp, "... bilişsel yorumlarımıza ve normatif beklentilerimize kadar ulaşır ve içinde bu uğrakların birbirleriyle ilişkili oldukları totaliteyi dönüştürür" (Habermas, 1985: 202).

Habermas'a göre, rasyonalitenin gelişmesi birikimsel bir öğrenme sürecini ve belki her şeyden önce (betimsel, ahlaki ve değer biçici) ifadelerin 'söylemsel kurtarımı'nı gerektirir. Bu gibi ölçütlerin tutarsızlığa düşmeden estetik dışavurumlara uygulanabilir olmamasından ötürü Habermas, Adorno'dan farklı olarak, 'estetik rasyonalizasyon'dan sözetmeyi reddeder. Ama, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin mantığı-

nın, sanatsal üretimin hakikatinden ve hatta rasyonalitesinden sözetmeyi mümkün kılan önemli bir noktası vardır. Habermas'ın modernite anlayışı çok ciddi olarak kültürdeki teorik, ahlaki-pratik ve estetik alanların birbirlerinden ayrılmalarına dayanır. Bu ayrılma dışsal doğanın, toplumsal doğanın ve içsel doğanın bir bir farklılaştıkları hayat-alanındaki öznelliğin merkezsizleştiriminde yansır. Burada normatif alanın karşılığı toplumsal doğa, estetik alanın karşılığı ise içsel doğadır. Habermas'ın hayat-alanında içsel doğa aşağı yukarı rasyonalleştirilebilir. İçsel doğa rasyonalleştirildiği zaman 'dışavurumsal ifadeler' ya da toplumsal aktörlerin yaptıkları ifadelerin dışavurumsal boyutu rasyonel olacaktır. İfadeler, Habermas'a göre, 'riyasız ve özeleştirel' oldukları zaman dışavurumsal boyutta rasyoneldirler (1984: 43). Habermas'a göre bilişsel, normatif, değer biçici ve dışavurumsal ifadeler aynı zamanda geçerlik iddialarıdır. Böylesi iddialar ve ifadeler, 'söylemsel olarak kefaret edilebilir' (*discursively redeemable*) oldukları zaman makul ve rasyoneldirler. Her iki ifade tipinin ardında, geçerlilik iddialarının yeraldıkları zeminin sorgulanmaya konu edildiği bir 'söylem' yatar. Öyleyse, dışavurumsal ifadelerin ardında 'dışavurumsal söylem' yatar; bu dışavurumsal söylemde, "eğer birisi bir arzuyu, niyeti, duyguyu, ruh halini bilinir kılarsa, bir sırrı paylaşırsa, bir fiilini itiraf ederse vb. ve sonra pratik doğurgulara başvurarak eleştirmenlerinin güvenini tazeleyip, bundan böyle tutarlı olarak davranırsa, o kişiye rasyonel deriz" (1984: 15). Bu, "bir psikoterapistin argümanının... analiz edilen kişiyi kendi dışavurumsal tezahürlerine karşı düşünümsel bir tutum benimsemeye alıştırdığı" 'terapatik eleştiri'yle yakından ilintilidir. Burada hüsnüniyet canalıcı bir önem taşır çünkü "kendisini kendi hakkında sistematik olarak aldatan biri irrasyonel olarak davranıyordur" (1984: 20-1). Bu bağlamda önemli olan nokta, Habermas'ın sanat ürünleri hakkında da aynı tonla konuşmasıdır. Bu durum, estetik söylemin rasyonalitesi üzerine gözlemlerinde görülebilir; burada "nedenlerin bizim bir eseri ya da icrayı, örnek oluşturucu bir tecrübenin otantik dışavurumu olarak, genelde bir otantiklik iddiasının cisimleşmesi olarak algılanabilecek şekilde görmemizi sağlayan özel bir işlevi vardır" (s.20). Böylece, Habermas için bir dışavurumsal ifadenin rasyonalitesi bir sanat eserinin geçerliliğine benzerdir ve estetik rasyonaliteden sözettiği köprü oluşturucu çerçevesiyle tutarsız değildir.

Habermas, modernitenin 'bilişsel-araçsal' boyutunun ahlaki-pratik ve estetik-dışavurumsal boyutları üzerindeki tahakkümüne karşı çıkmak istediğini açıkça belirtir, ama aslında estetik dünyanın değerini azaltıyor izlenimi verir. Oysa, dilin dışavurumsal mimetik boyutlarını

iletişimsel boyutu lehine değersizleştirir ve Jay'in gözlemlediği (1985: 137) gibi, doğa karşısındaki bilişsel ve estetik tutumların tamamlayıcı olmaktan ziyade belki de çelişkili doğasının yeterince farkında değildir. Bazı noktalarda Habermas (1981a; 1983) Bell'in teşhisleriyle hemen hemen uzlaşma içinde görünür ve estetik modernitenin teorik ve pratik rasyonaliteyi zayıflattığını ima eder; ama adaletli olabilmek için bu imasını modernist sanatın özgül biçimleriyle sınırlandırır. Belki tam da Adorno'nun Hegelci çerçevesinden kopmasının mantığı, estetik dünyanın bu değersizleştirimini gerekli kılar. Adorno'da akıl, düşünüm ve bilinç kategorilerinin ağır bir temelci, hatta metafizik bir rengi vardır. Bilindiği gibi, Habermas, böyle bir bilinç felsefesinden kopar ve bir dil felsefesine varır. Ama aynı zamanda bir akıl nosyonunu korumaya da ihtiyaç duyar. Gerçekçi epistemolojiler ve doğal haklar metafiziğiyle büyük ölçüde ilgisini kesmiş bir modernitede bunu gerçekleştirebilmenin tek yolu, aklı söylemsel olarak kefaret edilebilir geçerlik iddiaları bazında kavramaktan geçer. Bu 'seminer' modeli rasyonalite, teorik dünyanın betimsel ifadeleriyle uğraşırken sorun yaratmaz. Ama bu model eşit şekilde, günlük hayatın iletişimlerinin yanısıra ahlaki-pratik ve özellikle estetik dünyayla ilintilendirildiğinde kaçınılmaz bir bilişselci önyargı ortaya koyar. Sözgelimi, Habermas bilinç felsefesindeki 'düşünüm'ü 'geçerlik testi' bazında kavrar. Adorno'nun Hegelci kozmolojisi akıl ve doğayı, tinsel ve mimetiki, gösterge ve imgeyi 'yüce birlikler' (*unities -in-sublation*) aracılığıyla düşünmesine izin verir; bunlar, tıpkı nihai olarak Hegelci tözel akıl kavramında olduğu gibi, kökenlerine rağmen hatırı sayılır bir ampirik verimliliğe sahip görünen sentezlerdir. Habermas, kendisinin günümüz dil felsefesinde eski metafiziğe geri dönemeyeceğinden, iyimser bir ihtimalle inandırıcılıktan oldukça uzak bir şekilde estetik, teorik ve ahlaki-pratik kültürel alanların hayat-alanındaki birbirini tamamlayıcı tesirlerinden oluşan bir totaliteden sözetmeye zorlanır ya da kötümser bir ihtimalle de estetiğin ve dışavurumsalın değersizleştirimi bazında konuşmaya zorlanır.

Estetiği bir yana bırakmasına ve söylemsel kefaret üzerinde odaklaşmasına rağmen, Habermas aslında bir tözel rasyonalite teorisyenidir. Hegelci anlamda, Habermas'ın hayat alanının rasyonelleşmesi, Kantcı soyut ahlaki doğrulardan farklı olarak etiksel tözün, *Sittlichkeit*'ın rasyonelleşmesi olacaktır. Habermas'ın projesi yalnızca normativitenin ya da toplumsal doğanın rasyonelleşmesi için olmayıp, yukarıda zikredilen terapatik eleştiri düşünceleri iç doğanın, bizim dışavurumsal öznelliklerimizin rasyonelleşmesi için bir projedir. Hayat alanının böyle bir rasyo-

nelleşmesi, Habermas'a göre modernitenin bize açık bıraktığı büyük bir fırsattır. Burada bir kez daha Habermas'ın modernitesinin, yukarıda Bell ve Foucault'da tartıştığımız *modernizme* çok benzeyen bir post-Aydınlanma ve post-temelci bir görüş olduğunu vurgulayalım. Nitekim Habermas için modernleşme, 'merkezsiz' ya da 'sınırsız' bir öznellik yaratan bir 'ayrışma ve farklılaşma' sürecidir (1984: 199). Ama, Bell'e göre modernizmin bu boyutu irrasyonaliteyi ve arzu-doyurumuna yönelik bir kültür yaratırken, Habermas'a göre tam da bu modernist 'tanrılar ve iblisler çoğulluğu' parodoksal olarak tözel ve iletişimsel rasyonalite imkanını tartışmaya açar (bkz. Alexander, 1987: 9. bölüm).

Habermas'ın burada iddia ettiği, iletişimlerin söylemsel olarak kefaret edilebilir geçerlik iddiaları biçimine bürünebilecekleri öznelliğin yeterince farklılaşmasının yalnızca modernitede sözkonusu olduğudur. Ve Habermas rasyonaliteyi büyük ölçüde böylesi geçerlik iddiaları bazında tanımlamayı seçtiğinden, akıla en parlak umutları vaadeden modernitedir. Habermas'ın argümanının dönüm noktası, modernitеden önce, iletişimin çeşitli boyutlarının (bilişsel, ahlaki-pratik, değer biçici, dışavurumsal ve yorumbilgisel), iletişimin rasyonel olmasına elvermeyecek denli karışıklık içinde olduğuna ilişkindir. Habermas bu bağlamda Piaget'nin üç aşamalı mitik-anlatısal, dinsel-metafizik ve modern dünya görüşleri dönemleştirmesini onaylayarak zikreder. Habermas ilkel toplumun mitik dünya görüşünde doğal dünya ve toplumsal dünya arasında, bu ikisi ve iç dünya arasında, dil ve olayların durumu arasında, iletişimlerin bir rasyonalitesi olmasına elvermeyecek yetersiz bir ayrım olduğunu belirtir. Farklılaşmanın yokluğu 'içsel geçerlik şartlarını' imkansızlaştırır ve kabile toplumlarındaki normatif eylemde çelişkilere yolaçar (Habermas, 1984: 46-9, 57-8). Üstelik, geçerlik iddialarına değer biçme, farklılaşmış bir öznel (ya da içsel) doğanın yokluğundan ötürü ilkel toplumlarda imkansız olan bir gelişkin bireysellik duygusuna bağlıdır. O nedenle kimlikler bireyselleşmemiş olup, mitlerdeki ve törenlerdeki kolektif bilgiye bağlanmıştır (1984: 51-2). Ama söylemsel olarak kefaret edilebilir geçerlik iddialarının iletişimleri için yetersiz farklılaşma Akıl Çağında ve Aydınlanmanın kendisinde daimdir. Metafizik daim olurken, akıl henüz öncelikle bir rasyonel haklılaştırım meselesi değildir ve doğal hukukta olduğu gibi normatif düzenlemelerden ya da dışsal doğanın kendisinin düzenlenmesinden henüz farklılaşmamıştır. Bu artakalan temelcilik rasyonel eleştiriyi imkansızlaştırır. Sanatın metafizik düzenlenmesi olarak akıl, modernizmden önce tamamen bireyselleşmiş sanat eserlerinin ortaya çıkabilmesi için (birkaç önemli istisnayla) yeterince

farklılaşmamıştır. Habermas'a göre rasyonel eleştirinin ve tözel rasyonalitenin zorunlu şartı olan sınırsız öznellik tipi, yalnızca sözcelemin ve söylemin boyutlarının, alanların ve dünyaların modernist farklılaşmasının varlığında mevcuttur.

Buraya kadar, öndegelen üç toplumsal teorisyenin görüşlerine ilişkin yaptığım analiz aracılığıyla, sosyolojik bir dönemleştirme için bir argüman ortaya koymuş oldum. Bu argüman özellikle, Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a, statüden sözleşmeye, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya ya da daha genel olarak gelenekten moderniteye şeklindeki klasik sosyolojik dönemleştirmeye bir meydan okuma yaratıyor. Moderniteden sonra ya da belki modernite boyunca bazı noktalarda yeni birşeylerin ortaya çıktığını savundum. Sözünü ettiğim bu şey sık sık 'postmodernite' olarak terimleştirildi (örneğin, Lyotard, 1979); ama estetik modernizmin de bu yeni şeyin genel parametrelerini betimlemesinden ötürü ben buna 'modernizm' diyorum. Bu üç toplumsal analistin (Bell'in 'modernizm' nosyonu, Foucault'nun 'modern'i, Habermas'ın 'modernite'si) günümüz Batılı toplumuna ilişkin, *modernizme* çok benzeyen bir görüş sunduklarını savundum.

Bu üç analistin, modernist kültürün başlıca üç boyutunun (anti-rasyonalite, içkin bir araçsal rasyonalite ve tözel rasyonalite) taslağını çıkarttıklarını önerdim. Bu üç boyut, bence, içiçe dokunmuştur. Nasıl dokunduklarının tartışılması bu yazının kapsamını aşıyor. Bununla birlikte, böylesi dokumaların *makul olduğu*, örneğin Freudcu teori tarafından önerilir. Bu seçkin modernist kültürel söylem, yukarıda zikredilen üç anlamda Aydınlanma aklından bir kopuş oluşturur. Rasyonel hayvanlar olduğumuz varsayımına meydan okuması ölçüsünde anti-rasyonaliteye seslenir. Ayrıca, sözgelimi düşkünlerevi ve toplumsal hizmetlerin bu söylemin öğretisinden etkilenmesi ölçüsünde araçsal rasyonalitenin derinleşmesini kapsar. Aklın artık biçimsel ve soyut olmayıp insan psikesine nüfuz etmesi, yani tam da irrasyonalitemizi anlamada aklı kullanması ölçüsünde tözel rasyonaliteyi cisimleştirir. Max Weber de (klasik sosyolojik teorinin, Freudculuğun ve estetik modernizmin hemen hemen aynı zamanda ortaya çıkmaları bir rastlantı değildir) kültürel modernizmin bu üç boyutuyla canalıcı bir ilişki içinde yeralır. Şimdi Weber'e geçiyoruz.

Günümüz bilginlerinden farklı olarak Weber herhangi büyük bir özbilinçlilikle estetik modernizme ilişkin olarak yazamazdı. Ama Weber estetik modernizmin yükselişiyle aynı zamanlarda yazmış ve yazıları estetik modernizmle birkaç canalıcı temayı paylaşmıştır. Bunların birkaçına kısaca değinmeme izin verin. Modernist sanatın temsiliyet karşıtı ethos'u ve estetik malzemeye duyduğu ilgi, modernist sanatın özünde özgöndergesel (*self-referential*) olduğu anlamına gelir. Benzer şekilde Weber'in (ve Durkheim'ın) epistemolojileri, bilginin (toplumsal) doğaya bir ayna tuttuğunu varsaymaz; bunun yerine bilgi, kategorilerinin ve kurallarının yalnızca verili hayat biçimleri bağlamında anlam kazanması anlamında özgöndergeseldir.[3] Weber özgöndergesellik temasını yalnızca epistemolojisinde değil, ahlak biliminde de tesis eder. Burada, sözgelimi, Kant'ın 'ampirik irade' ve 'saf pratik irade' nosyonlarında bina edilmiş bulunan mutlak etik geçerlik, araçsal olarak rasyonel ve değer-rasyonel toplumsal aktör olarak sosyolojikleştirilir. Bunun gibi etik kategorileri sosyolojik kavramlara dönüştürmek, bu kategorilerin mutlak niteliğini uzaklaştırmak ve tekil toplumsal hayat biçimlerinin özgöndergesel kategorileri haline getirmek demektir.

Weber'in sosyolojik modernizminin en iyi belgelenişi, din sosyolojisinin 'Ara Düşünümler'inde (Weber, 1946: 323-59) bulunacaktır. Weber bu kısımda, modernde özbilinçli olarak farklılaşmış olan beş değer-alanını (ekonomik, siyasal, estetik, erotik ve entellektüel) tartışır. Her alandan üç aşamalı bir dönemleştirme bazında, Habermas'ın ilkel, dinsel-metafizik ve modern aşamalarına hiç de uzak olmayan aşamalar bazında sözeder. Bu aşamaların ikincisi dünya dinlerini ve ima yoluyla mekanik ve rasyonalist kozmolojileri içerir. Üçüncü aşama ünlü modern 'tanrılar ve iblisler çoğulluğu'nu betimler. Her değer-alanında Weber modernin ilkelle benzerliklerini ve modernin dinsel-metafizik aşamayla benzemezliklerini vurgular. Burada modernin ilkelle paylaştığı şey, aynı zamanda estetik modernizmin de karakteristiğidir; bu karakteristikler, yenilenmiş bir kısmiyetçilik (dinsel-metafizigin evrenselciliğiyle kıyaslandığında) ve rasyonel temellerden bir kopuştur. Böylece modernist sanat, mekanik kozmolojilerin doğa bilimine dayanan rasyonalist varsa-

3. Aynı derecede, Weber'e göre, Rickert'in neo-Kantcı görüşleriyle tutarlı olarak, Batılı bilgi, rasyonelleşmiş modern Batılı değerler aracılığıyla işlemesinden ötürü daha fazla geçerliliğe sahiptir. Gelgelelim, bu, bilginin hernasılsa gerçekliğe tekabül ettiği gerçekçi bir epistemolojiyi gerektirmez (Bürger, 1976: 49-56; Schlucher, 1981: 144; Habermas, 1984: 186).

yımlarından keskin bir şekilde ayrılır ve Weber'in alanlarının her biri, herhangi bir nihai akıla ya da rasyonel ve evrenselci dinsel etiğe oturtulma imkanından kopmasıyla birlikte bir kez daha ilkelleşir. Modernin tam da 'tanrılar ve iblisler' tarzında nitelendirilişi dünya dinlerini önceleyen çoğul teolojileri özetler ve üç anlamda anlaşılması gerekir: Birincisi, Antik Yunan'da olduğu gibi, çeşitli değer-alanlarının kendileri tanrılara tahsis edilir; ikincisi, bir alan içinde birbirleriyle rekabet eden tanrılar ve iblisler meşruiyet için hiçbir nihai zemin bulamaz (Brubaker, 1984: 73); ve üçüncüsü -bunun en geniş şekilde ele alınışı *Religionssoziologie* ve özellikle *Ancient Judaism*'de bulunur- ilkel ve modern tanrılar (ama dünya dinlerinin Tanrıları değil) somut zaman ve uzam bazında evrenselci olmayıp, tekil kentlerin ya da tekil milletlerin tanrılarıdır (Habermas, 1984: 182 vd.).

Weber'in değer-alanlarını daha genel olarak ele alışında, yukarıda Daniel Bell'i tartışırken taslağı çıkartılan estetik modernizmle (ve estetik modernist duyarlıkla) en azından bir düzine karakteristik taşıyan bir modernite nosyonu ortaya konur. Bu karakteristikler şunlardır: (1) Özgöndergesellik; (2) anti-rasyonalizm; (3) değer-çoğulculuğu; (4) erotik olanın yeni önemi; (5) bir estetik hale (*aura*) nosyonu; (6) rasyonelleşmiş modernist estetik imkanı; (7) ilkel olanla yöndeşme; (8) daha radikalleşmiş bir bireycilik; (9) mukaddesin gözden yitişi; (10) yenilenmiş bir içkinlik; (11) temelcilik karşıtlığı; (12) genelde teorik olan ve özelde büyük teori karşısında bir kuşkuculuk. Böyle bir modernist okumanın tohumu özellikle Schluchter (1981) ve Habermas (1981b) tarafından başlatılan Weber yorumlarında mevcuttur. Bununla birlikte, böyle bir okumanın olmadığı bir alan, genelde Weber'in sosyolojisi ve özel olarak da hukuk sosyolojisidir. Şimdi bu açıkça kültürel olmayan alanın modernizm bazında anlaşılabileceğini savunmama izin verin.

Modernizm, Siyaset ve Weber'in Hukukî Pozitivizmi

Weber'in hukuk sosyolojisi modernizmin bu üç boyutunun her biriyle önemli bir bağlantı içindedir. Betimsel bir sosyoloji olarak hukuk sosyolojisi, bu üç boyutun her birini açıklayabilir ve her birinin taşıdığı imkanlardan sözaçabilir. Kural koyucu bir hukuk bilimi öğretisi olarak hukuk sosyolojisinin bir yandan tözel rasyonaliteyi, öte yandan 'karar almacılık'ın (*'decisionism'*) daha aşırı biçimlerinde anti-rasyonaliteyi dışladığını savunacağım. Yine kural koyucu bir öğreti olarak, Weber'in 'hukuki rasyonalite' taraftarlığı -ikincil literatürün çoğunun uzlaşımsal olarak sa-

vunduğu üzere-, bir araçsal rasyonalite taraftarlığıyla aynı kapıya çıkar. Gelgelelim, aynı zamanda daha fazla birşeyleri de içerir.

Weber'e göre hukuğun rasyonelleşmesi iki merkezi varsayıma dayanıyordu. Biri, hukuk ve etiğin ayrılması, öbürü ise, hukuğun tümdengelimsel bir rasyonel tutunumlu sistem olması. Böylece, Weber'e göre hukuğun tarihsel rasyonelleşmesi, (1) hukuğun etikten farklılaşmasıyla sonuçlanan bir dizi ileriye dönük farklılaşmalardan ve (2) ileriye dönük bir biçimselleşme sürecinden ibaretti. Weber bu rasyonelleşmeyi, kronolojik tarihten daha ziyade rasyonelleşmenin içsel mantığına tekabül eden dört ideal-tip aşamaya varan bir aşamalar dizisi boyunca izler. Bu aşamalar (1) hukuğun biçimsel ve irrasyonel olduğu ilkel aşama; (2) hukuğun tözel ve irrasyonel olduğu geleneksel aşama; (3) hukuğun tözel ve rasyonel olduğu doğal hukuk anlayışının nitelediği 'geçiş' aşaması; ve (4) biçimsel ve rasyonel olan modern hukuk aşaması şeklinde sıralanabilir (Weber, 1978: 809-15, 852-5). Öyleyse, Weber'e göre, hukukta tözel rasyonalite kuşkusuz pre -modern bir durumdur.

Tözel ve rasyonel hukuk, Weber'e göre, teokratik hukuk sistemlerinde, doğal hukukta ve refah-tipi toplumsal adalete yönelik hukuk biliminde bulunur. Böylesi bir hukuk, nihai bir değere dayanması bakımından tözeldir; üniversite eğitiminden geçmiş kilise bilginleri ya da hukuk bilginleri tarafından entellektüelleştirilmesi ve sistematikleştirilmesi ölçüsünde de rasyoneldir (Kronman, 1983: 78). Rasyonel hukuğun üniversite temeli ve loncaya demirleyen irrasyonel İngiliz örf ve adet hukuğu arasındaki fark Weber için önemliydi.[4] Aslında, Weber'in rasyonelleşmeyi ele alışının bütünü, ister sistematikleştirici teologlar olsun isterse hukuk bilginleri, entellektüel alanın memurlarının, öbür alanların rasyonelleşmesinin sağlanmasında 'emperyalistik' bir rol oynadıkları entellektüelleşmeye oransız bir ağırlık verir (Weber, 1978: 883-4). Doğal hukuk bilimi -Weber için 'değer-rasyonalitesinin en saf biçimi'dir- , geleneksel hukuktan modern hukuğa geçişte etkili bir köprü kurar. Doğal hukuk, etik ve hukuk alanlarının henüz farklılaşmamış olması ölçüsünde pre-moderndir. Ayrıca doğal hukuk, bir dizi sabit hukuki ilkeyi ve böylece bir hukuki değişme sürecinin yokluğunu varsayması anlamında da pre-moderndir. Bunun örneği, siyasetin, toplumun doğal düzenini yöneten yasalar tarafından düzenleneceğini belirten fizyokratik öğretide bulunur.

4. İngiliz hukuğunda farklı ögelerin bitiştirilmeleri üzerine, geçenlerde David Sugarman tarafından ileri sürülen öğretici analize bakınız. D. Sugarman: *Weber, Modernity and 'The Peculiarities of the Englis': The Rationality and Irrationality of Law, State and Society in Modern Britain*, 1986.

Kralı toplumun doğal düzeni hakkında bilgilendirecek olan da aydınlanmış kamuoyudur (bkz. Turner ve Factor, 1984: 9. bölüm). Ama, doğal hukuk öğretisi entellektüel açıdan rasyonelleşmişti. Devlet hukuğu doğa yasalarına tekabül etmek zorunda olsa da, doğal hukuk yasalaştırma ilkesini ve müzakere edilen argümana dayanan bir tür yordamsal meşrulaştırımı geliştirdi (Habermas, 1984: 264). Bu rasyonel karakteristiklere rağmen, Weber, toplumsal adalet gibi nihai bir değerin kapsayıcı tahakkümünün sonunda hukuki öndeyilenebilirliğe ve böylece hukuki rasyonaliteye zarar vereceğine kaniydi ve bu kanaati doğruydu (Kronman, 1983: 95).

Böylece Weber için doğal hukuk teorilerinin ve daha genelde tözel olarak rasyonel hukuk teorilerinin modernite içinde savunulmaları imkansızdı. Bununla birlikte, yakın bir geçmişte böylesi öğretileri diriltme yolunda girişimler olmuştur. Bu girişimler Aydınlanma temelli doğal hukuğun metafizik varsayımlarından kopmakta ve bunun yerine doğal hakları müzakereli söyleme oturtmaktadır (Rawls, 1972; Dworkin, 1977). Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi de çok kere tözel olarak rasyonel bir ahlak bilimi olarak anlaşılmıştır; daha önce belirtmiş olduğum gibi, bu teori söylemsel olarak temellenmiş doğal hukuk teorisinin başka bir varyantı olarak görülebilir. Anthony Kronman, Weber'in hukuk sosyolojisinin en azından üstü örtük olarak benzer bir konuma sahip çıktığını özel bir sivrilikle savundu. Kronman'a göre (1983: 21), Weber'in hukuk bilimi, yasaların ve hukukî olayların yaratılışlarının 'tesbitler' ya da seçim edimleri olduğunu belirten yol gösterici bir varsayıma dayanır.[5] Buradaki önemli nokta, olayların yasa bakımından, hukukî *anlamın* mantıksal analizi yoluyla anlaşılması ve hukukî olayın bunun gibi hukukî anlamın 'insani araçlarını ya da niyetlerini dışavurması ya da yansıtması'dır. Öyleyse Kronman'a göre modern hukuk hukuki aktörlere (yasa yapıcılar, yargıçlar, hukuk teorisyenleri, ya da sıradan insanlar olup olmadıklarına bakmaksızın) 'kişilik' imkanını, Weber'in hayatın anlamlı idaresi düşüncesi imkanını varsayar. Burada meşru eylem, özbilinçli gerçekleştirim meselesidir. Ve hukuki aktörler Weberci *anlama* ilkesine, böylece de, *erklaren* ve nedensellikten ziyade anlamlılığa girer. Bu özdüşünümsel ve mantıksal meşru eylem görüşü, söylemsel olarak temellenmiş yeni tözel rasyonel hukuk teorilerine büyük ölçüde tam olarak uymaktadır. Burada Kronman'ın Weber'i kullanma şekli, hukuk bili-

5. Weber'in hukuki pozitivist hukuk biliminde tam da yasalaştırma üzerindeki odaklanışı ve meta-hukuki ilkelerin tahribi, modernizmin istikrarsızlaştırıcı ve sürekli yıkıcı ethosunu yankılamaktadır.

mi için hayranlık verici ve arzulanabilir yollar açmaktadır. Ama bu Weber'in gayrı meşru bir okunuşudur. İki nedenle böyledir. Birincisi, Weber'in hukuki meşrulaştırım nosyonu, normları kabul etmeleri çokluk 'alışkanlık' ya da 'inanç'tan kaynaklanan halktan olan hukuki aktörler bakımından özdüşünümsel davranışı dışlar. İkincisi, Weber'in alanların ayrılması üzerindeki ısrarı, hukuki aktörün özdüşünümselliğine yalnızca hukuki ögelerin girmesine izin verecektir -özellikle Weber'in, modern hukuki *sistemlerin* meta-hukuki *temellendirilişinin* rasyonel düşünümden dışlanmasını varsaydığı düşünülürse.

Modernizmin ikinci boyutuyla, araçsal rasyonaliteyle Weber'in ilişkisi hepten karmaşıktır. Mommsen ya da Habermas (1984) gibi analistler, Weber'in hukuki rasyonalitesini araçsal ya da amaçsal rasyonalitenin eşdeğerlisi olarak anladılar. Mommsen'in buradaki argümanı, Weber'in hukuki rasyonaliteyi doğal hukukla bariz bir tezatlık içine soktuğunu ve üstelik Weberci nosyonun parlamenter bir sistemi bile öngerektirmediğini ileri sürmektedir (Mommsen, 1986: 423-4). Mommsen'in (ve Habermas'ın) bu yorumunun bir sorunu, 'amaçlı rasyonel' hukukla ne kastedildiğine ilişkin bir açıklıktan yoksunluktur. Hukuğun amaçlı rasyonel olabileceği birkaç yol vardır ve bunlar iki soruya bağlıdır. (1) Verili çıkarlara bir araç olarak hizmet eden hangi varlıktır? (2) Araç hangi çıkarlara hizmet eder? Birinci sorunun yanıtı ya bir hukuki kural ya da hukuki sistem olacaktır. İkinci sorunun yanıtı da bir ulusun, bir toplumsal sınıfın ya da bir bireyin çıkarları şeklinde olacaktır. Weber'in *Economy and Society*'deki hukuk sosyolojisi tartışması, bu çıkarların herhangi birinin aracı olarak hukuk kurallarının ya da hukuk sistemlerinin tartışılmasına pek az yer verir. Hukuk ve ekonomi tartışmasının büyük kısmı hukuğun ekonomik çıkarların bir aracı olarak nasıl hizmet ettiğine değil, belli hukuki yapıların kapitalist gelişmenin şartları olarak nasıl işlev gördüğüne hasredilmiştir (bkz. Habermas, 1984: 256). Ve hatta bu tartışma bile *Rechtssoziologie*'nin başlıca teması olan hukuğun *biçimsel rasyonelleşmesi* karşısında ikincil konumdadır.[6] Bu anlamda hukuk sosyolojisi, din üze-

6. Hukuğun tam anlamıyla rasyonelleşmesi ancak entellektüelleşme sürecinin tam da doğal hukuğun rasyonel temellerini sorgulamaya ve sonra baltalamaya başladığı modern biçimsel rasyonalitede gerçekleşir. Böylece modern biçimsel rasyonel hukuk, etik ve hukuğun birbirinden ayrılması; meta-hukuki ilkelerin yokluğunda yasa yapma üzerinde odaklanılması; genel hukuki kuralların, bu kurallar tarafından içerilebilecek tekil hukuki olaylardan bariz ve tutarlı bir şekilde ayrılması; ve hukuki aktörlerin niyetlerinin taşıdığı önemin artması tarafından nitelendirilir. Weber'in biçimsel rasyonel hukuki pozitivizmi "tüm kavranabilir olgu durumlarının mantıksal olarak içerilebilir olacakları... mantıksal olarak açık, içsel olarak tutarlı... boşluksuz kurallar sistemi"ni varsayıyordu (Weber, 1978: 656).

rine yaptığı çalışmalara paralel yol alır. Din üzerine yaptığı çalışmaların projesi kapitalizmin dinsel önkoşullarının keşfini hedeflese de, tartışmanın çoğu dünya dinlerinin rasyonelleşmesine hasredilmiştir. Hukuk ve din sözkonusu olduğunda, çıkarların birbirleriyle kapıştıkları 'yollar'dan feragat eden rasyonelleşmedir, hem de oldukça entellektüalist bir rasyonelleşme sürecidir.

Ama, Weber'e göre hukuğun öbür şeylerin yanısıra sınıf ve ulusal çıkarla önemli bir bağlantısı vardır. Sonuçta Weber ilk bakışta birbirleriyle çelişkili iki hukuk nosyonunu kovalamaktadır. Birincisi, hemen biraz önce zikredildiği gibi, biçimsel rasyonel bir hukuki sistemi savunur. İkincisi, hukuğun çıkarla amaçlı ya da araçsal rasyonel bağlantısıdır. Bu ikinci nosyonu ortaya koyan düşünce 'sosyolojik hukuk bilimi' olarak bilinir (bkz. Stone, 1966: 502-17). Bu hukuki öğreti ilk olarak Weber üzerinde derin bir etki bırakmış olan Rudolf Ihering tarafından geliştirilmişti (bkz. Turner ve Factor, 1987). Ihering'in hukuk düşüncesi, çıkarların amaçları bazında özellikle Weberci biçimsel rasyonalitede temellenen 'hukuki-pozitivist' paradigmaya düşmandı (Hunt, 1978: 104). Bununla birlikte, Weber'de her iki öğretinin ögeleri vardır ve bu görünüşte çelişkili anlayışların uzlaştırılabileceklerini düşünüyorum. Hukuki pozitivizm, doğal hukuk teorisinin aksine hukuğun devletin emirleri demek olduğunda ısrar etse de, devletin dikişsiz, rasyonel, açık ve tutarlı hukuki *sisteminin* en sonunda temel bir norma dayandırılması gerekir. Bu norm, doğal hukuk teorisinde olduğu gibi rasyonel olarak haklılaştırılamaz. Ve bu norm sistemi -ki bütün hukuki kurallar sistemi için yol gösterici bir ilke olarak hizmet eder- etkili bir şekilde sınıfsal ya da ulusal çıkarlara hizmet edebilir.[7] Böylece Weber'in kural koyucu hukuk öğretisi, hiçbir şekilde araçsal rasyonaliteye indirgenebilir olmasa da, araçsal rasyonaliteyle tutarlıdır.

Bu gözlemler Foucault ile bir karşılaştırma yapmaya davetiye çıkartıyor. Weberci hukuğun biçimsel rasyonalitesi, Foucault'nun pre-Modern 'adli-söylemsel' iktidar biçimlerine tekabül edecektir. Biçimsel rasyonel hukuğun genelliği ve gayrı şahsiliği, kökenlerinin hukuk bilimi uzmanlarının tedrici olarak daha mantıksal ve tutarlı bir hukuk bilimi geliştirme konusundaki entellektüel yeteneklerinde yatması gerçeği, toplumsal çıkarlara aşkın bir hukuk görüşünü öngerektirir. Foucault (1975: 52-3) böyle bir genel, gayrı şahsi ve 'baskıcı' hukuk biçiminin bireye, ge-

7. Weber'in kendisinin de arzuladığı şeyin, bir sınıf olarak burjuvazinin çıkarlarını destekleyen bir sivil hukuk sistemi ve ulusal çıkarları geliştiren bir norma dayandırılmış bir anayasal hukuk olduğu savunulmuştur (bkz. Mommsen, 1984: 406, 450-1).

niş ölçüde terapatik bir ilkeye dayanan Modern hukuktan daha büyük bir paye verdiğini düşünür -temelde Weber de bu konuda hemfikirdir. Weberci hukuk bilimi, biçimsel rasyonaliteye sahip çıkması ölçüsünde, bizim saptadığımız terimler bazında belli pre-modernist çizgiler taşır. Ama *araçsal* rasyonaliteyi tasavvur etmesi ölçüsünde, Weber'in anlayışı, Foucault'nun ölçütlerine göre yargılandığında tamamen modernist olacaktır. Bunun nedeni, Weberci araçsal rasyonalitenin, hukuğun aşkın niteliklerini yitirdiği toplumsal ve/veya ulusal çıkarla bir bağlantıyı gerektirmesidir. Foucault bu bağlamda Modern hukuk sistemlerinin bireyleri nasıl da ulusların çıkarları doğrultusunda toparlayıp seferber ettiklerini özellikle vurgulamıştır (Foucault, 1975: 210-12).[8]

Weber'in hukuk sosyolojisinde modernizmin üçüncü ve anti-rasyonalist boyutunu ele almak, zorunlu olarak 'karar almacılık' sorununu ele almak demektir. Burada bir hukuk sistemi, seçimi temellendirilmemiş bir 'karar' meselesi olacak nihai normlara dayanmaya ihtiyaç duyacaktır (Turner ve Factor, 1984: 43-7). Bu ayrıca, bir hukuk sistemi yerine öbürünü seçmek için -ve burada tartışma sıklıkla anayasal hukuka ilişkindir- rasyonel temelin olmadığı anlamına gelir (Turner ve Factor, 1987). Bu anlamda Weber bir karar almacıdır ve bu doğrudan doğruya değerden-bağımsız toplum bilimine bağlılığından ileri gelir (Strauss, 1953). Bu bağlamda, eğer olgular (toplum biliminde) değerlerden bağımsızlaştırılmalıysa, o vakit değerler de (ahlak biliminde ve hukuk biliminde) aslında olgulardan bağımsızlaştırılmalıdır. Yani, Weber'e göre, etik değerlerin nihai rasyonel temellendirilişi sözkonusu olamaz. Öyleyse aynı durum anayasal hukuk sistemlerinin temellendirildikleri nihai normlar için de geçerlidir.

Bir karar almacı olması gerekçesiyle Weber'e yapılan saldırıların bundan daha ciddi ithamlar içermekte olduğu muhakkak. Bu saldırılar Weber'in, karar almacılığı Hobbes okumalarına dayanan Üçüncü Reich'ın hukuk teorisyeni Carl Schmitt'le karşılaştırılmasını içerir.[9] Bu, öyle görünüyor ki, hukuki sistemin nihai normuna ilişkin bir 'karar'ın zaten çoktan alınmış olmasını ve bu normun *raison d'etat*'nın kendisi olmasını gerektirir. Sonuçta, bir ulusun seçtiği anayasal biçimin, *raison d'etat*'nın bir işlevi olması gerekir. Schmitt'le yapılan karşılaştırma, daha önemli olarak, başka bir anti-rasyonalite ögesiyle ilgilidir: Schmitt'in

8. Bir araçsal rasyonel (yani, çıkar-bağlantılı) hukuk nosyonuna önem veren sosyolojik hukuk biliminin yükselişi, estetik modernizmin yükselişiyle kabaca aynı zamana tekabül eder (bkz. Dicey, 1962).

9. Bu noktayı Profesör E. Böckenförde'ye borçluyum.

bir yanda 'yasallık'ı, öte yanda ise 'meşruiyet'i denkleştirmesi.

Schmitt yasallığı geniş ölçüde parlamenter yönetimle, saf maddi çıkarların temsiliyle, *Rechtstaat*'la, amaçlı rasyonaliteyle ve genelde çıkargrubu çoğulculuğuyla eşitler. Schmitt'e göre bunların hiçbiri, kitlelerin bir ulusal düzenle daha eksiksiz bütünleşmesini kastettiği *meşruiyet* için bir temel sağlamaz. Bu ise, ulusal çıkarlara hizmet edecek ve yeni bir 'tözel düzen' için billurlaşma noktası oluşturacak başkanlık sistemi içinde 'plebisiter önderlik demokrasisi' yoluyla sağlanacaktı (Mommsen, 1984: 387). Weimar Cumhuriyeti 1930'da parlamenter egemenlikten uzaklaşırken, çeşitli siyasal güçler, 1919'un parlamenter anayasasına karşı dengeleyici olarak ileri sürülen 'gerçek' Alman anayasasının bir başkanlık olduğunu savunan Schmitt'in öğretisinden esinlendiler. Schmitt burada Weber'in Weimar Cumhuriyeti için güçlü bir plebisiter ve başkanlık ilkesi taraftarlığından ve daha genel ideal karizmatik meşruiyet tipinden esinleniyordu. Weber kendisi parlamenter kurumların içsel değerlerinden çok kuşkuluydu ve Almanya'da bu kurumların saf maddi çıkarlar çoğulluğunun birbirleriyle mücadeleye girişmelerinin bir ortamı olduğunu düşünüyordu.

Bununla birlikte, Weber ve Schmitt arasındaki bağlantıyı büyütmemeliyiz. İlkin, Weber'in yasallığa ve *Rechtsstaat*'a Schmitt'den daha fazla bağlı olması sözkonusudur. Bu bağlılık da, yasallık ve Rechtsstaat'ın kitlelere bir meşruiyet ilkesi sağlayacağından değil, ekonomik muamelelerin sağlamlığını arttıracağından ve genelde birey hakları için -muhakkak bir çerçeveyle sınırlandırılmış olsa da- belli bir uzam sağlayacağından ileri geliyordu. Schmitt'in hukuk sistemini 'tözel düzen'e tabi kılması o dereceye varıyordu ki, Üçüncü Reich'da kanıtlandığı üzere, Weber'in biçimsel rasyonalite ilkesinin çignenmesi kaçınılmazdı. Üstelik, Schmitt'in bir plebisiter başkanlık anayasasına duyduğu ilgi, kitlelerin bütünleşmeleri ve seferber olmalarıyla çok daha fazla bağlantılıydı. Weber'in kitlelere bakışı, yukarıda belirtildiği gibi, kitlelere daha ziyade pasif bir güç atfediyordu. Weber'in seçkinci ethos'u, örgütlü kapitalizmde egemen bir ideolojiye duyulan ihtiyacın merkeziliğiyle ortadan kaldırılıyordu (karş. Abercrombie, Hill ve Turner, 1980). Güçlü bir başkanlık taraftarı oluşu, esasen uluslararası güç siyaseti bağlamında kökleşmişti.

Sonuç

Yukarıda, günümüz toplumsal düşüncesinde -Bell, Foucault ve Habermas'da- geliştirilen modern nosyonlarıyla Weber'in klasik sosyolojik for-

mülleştirimleri arasında şaşırtıcı bir yöndeşlik olduğunu savundum. Ayrıca, bu örneklerin her birindeki modern anlayışının, Rönesans ve Aydınlanmanın modernitesinden ziyade ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında başlatılan *modernizm*le çok daha fazla ortak yönü olduğunu savundum. Modernizmin yalnızca Aydınlanma rasyonalitesinin zayıflatılması olarak değil, ayrıca ve bununla eşanlı olarak Aydınlanma rasyonalitesinin tözel rasyonaliteye dönüşerek derinleşme süreci ve yeni ortaya çıkan içkin araçsal rasyonalitenin yayılma süreci olarak anlaşılması gerektiğini savundum. Ayrıca, Weber'e ilişkin yaptığım bir tartışma aracılığıyla, modernizmin sadece kültürel dünyayla sınırlı bir mesele olmadığını, modernizmin ethos'unun yirminci yüzyılın hukuk ve siyasetine uzandığını iddia ettim.

'Sosyolojik modernizm' üzerine geliştirdiğim bu düşüncelerin, en azından sosyologlar için bir düşünüme neden olacağını umuyorum. Örneğin, Tönnies, Durkheim ve Simmel'den bize miras kalan geleneksel ve modern arasındaki ayrımı yeniden düşünmemiz gerekip gerekmediğini kendimize sormaya başlayabiliriz. Dahası, modernizm konusunu geçmişte üstü örtük olarak, şimdi ise açıkça ele alan sosyolojinin, modernizm dediğimiz fenomenin asıl parçası olarak anlaşılmasının gerekip gerekmediği de sorulabilir. Yukarıda Weber örneğinde savunduğum gibi, klasik sosyoloji modernizmle birkaç temel oluşturucu karakteristiği paylaşmaktadır. Aslında sosyoloji moderniteyle değil, (estetik) modernizmle çağdaş olarak gelişti. Bu soruları ortaya atmak, münhasıran modernleştirici, rasyonelleştirici ve medenileştirici işlevlerle ilgilenen ve genel olarak hala kabul gören bir Parsonscı sosyoloji mirası karşısında kuşkucu davranmak demektir. Bu soruları ortaya atmak, Hegel'in 'Minervanın Baykuşu' eğretilemesini ciddiye almak ve bu eğretilemeyi sosyolojinin kendisine düşünümsel olarak uygulamak demektir.

Bu yazı ilkin S. Whimster ve S. Lash tarafından derlenen *Max Weber, Rationality and Modernity*. Allen and Unwin, 1987'de yayımlanmış; buraya ise yazarın *Sociology of Postmodernism*. London and New York: Routledge, 1991 (üçüncü baskı), s.123-149'dan alınmıştır.

KAYNAKLAR

Abercrombie, N., Hill, S., and Turner, B. (eds) (1990) *Discourses in Dominance*, London: Allen & Unwin.

Alexander, J.C. (1987) 'The dialectic of individuation and domination: Weber's rationalization theory and beyond', in S. Whimster and S. Lash (eds) *Max Weber, Rationality and Modernity*, London: Allen & Unwin.

Bell, D. (1976) *Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann.

Berman, M. (1983) *All that is Solid Melts into Air*, London: Verso

Brubaker, R. (1984). *The Limits of Rationalit: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, London: Allen & Unwin.

Burger, P. (1984-5) 'Decline of the modern age', *Telos* (62): 117-30.

Dicey, A. V. (1962) *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion during the Nineteenth Century*, London: Macmillan.

Dworkin, R. (1977) *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.

Foucault, M. (1967) 'Nietsche, Freud, Marx', in *Cahiers du Royaumont, Nietzsche*, Paris: Editions du Minuit.

Foucault, M. (1970) *The Order of Things*, London: Tavistock; trans of Les mots et les choses, Paris: Gallimard, 1966.

Foucault, M. (1975) *Discipline and Punish:* The Birth of the Prison, London; Allen Lane.

Foucault, M. (1977a) Discipline and Punish, Harmondsworth: Penguin; trans. of *Surveillir et punir, Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.

Giddens, A. (1981) 'Modernism and post-modernism', *New German Critique* 22: 15-18.

Habermas, J. (1981a) *Theorie des Kommunikativen Handels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1983) 'Neo-conservative culture criticism in the United States and West Germany: an intellectual movement in two political cultures', *Telos* 56: 75-89.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action, Vol. One*, London: Heinemann.

Habermas, J. (1985) 'Questions and counter-questions', in R. Bernstein (ed.) *Habermas and Modernity*, Cambridge: Polity.

Hunt, A. (1978) *The Sociological Movement in Law*, London: Macmillan.

Jay, M. (1985) 'Habermas and modernisim', in R. Bernstein (ed.) *Habermas and modernity*, Cambridge: Polity.

Kocka, J. (1974) 'Organisierter kapitalismus oder staatsmonopolisticher kapitalismus', in H. Winkler (ed.) *Organisierter Kapitalismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kronman, A. (1983) *Max Weber* (Jurists: Profiles in Legal Theory), London: Edward Arnold.

Lavers, A. (1982) *Roland Barthes, Structuralism and After*, London: Methuen.

Lyotard, J. -F. (1979) *La condition postmoderne*, Paris: Minuit.

Mommsen, W.J. (1984) *Max Weber and German Politics*, Chicago: University of Chicago Press.

Rawls, J. (1972) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schluchter, W. (1981) *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, Berkeley: University of California Press.

Stone, J. (1966) *Social Dimensions of Law and Jurisprudence*, London: Stevens.

Strauss, L. (1953) *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and Genesis*, trans. E. M. Sinclair, Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, C. (1975) *Hegel*, Oxford: Oxford University Press.

Turner, S.P. and Factor, R.A. (1984) *Max Weber and the dispute over Reason and Value*, London: Routledge & Kegan Paul.

Weber, M. (1946) 'Religious rejections of the world and their directions', in W. W. Garth and C. Jright Mills (eds) From Max Weber, New York: Oxford University Press.

Weber, M. (1978) Economy and Society, Vol. 2, Berkeley, CA: University of California Press.

Wellmer, A. (1984-5) 'Truth, semblance and reconciliation: Adorno's aesthetic redemption of modernity', Telos (62): 89--116.

MODERNİTEDEKİ AHLÂKÎ DURUM

AGNES HELLER
(Çev: Elif Çırakman)*

Filozoflar insan doğasının özü, ahlâkın kökeni, erdemlerin ve erdemsizliklerin yorumlanması konularında hiçbir zaman anlaşamamışlardır. Bunun sonucu olarak, sundukları ahlâkî tavsiyelerde de oydaşma eğilimi göstermemişlerdir. Ama, bunun tersine, iş dünyanın ahlâkî statüsünü betimlemeye geldiğinde çok güçlü bir oydaşma sağlamışlardır. Diğer taraftan, günümüzde sanki farklı dünyalara aitmişcesine, her biri değişik bir dil konuşan düzinelerce mikro-toplulukla karşı karşıyayız. Bir okulun göndermede bulunduğu ahlâkî semptomlar, öbür mikro-toplulukların temalaştırdıkları ahlâkî semptomlara benzememektedir.

Belirli bir söylem, dünyamızı "nihilizm" bazında analiz ediyor. Bu söylemin mensupları artık hiçbir normun geçirliliğinin kalmadığını, erdemlerin yok olduklarını ve bir yandan insanların araçsal olarak edimde bulunurken, öte yandan gerçekte herhangi bir ahlâkî güdülenime bile sahip olmaksızın dışsal-kurumsal rollere ve gerekliliklere uyduklarını varsaymaktadır. Başka bir mikro-söylem, bu aynı dünyadan, evrensel normatif konuşmanın ve ahlâkî rasyonalitenin, irrasyonel kısıtlar, baskılar ve etik vesayet karşısında güç kazanması ölçüsünde, ahlâkî gelişmenin doruk noktası olarak söz etmektedir. Üçüncü tür mikro-söylem ise, ahlâkî durumumuzla hiçbir ilgisi olmadığını düşündüğü "nihilizm" ve "evrensel-rasyonalizm" paradigmalarını eşit ölçüde anlamsız bulup, bir kenara bırakmaktadır. Bu üçüncü tür söylemin mensupları, liberal demokrasilerin sadece biraz egoist ve oldukça pragmatik ve ama aynı zamanda iş adalete ve adaletsizliğe ilişkin somut kararlar almaya geldiğinde kamusal sorunlara ilgi duyan bir hayli sağlıklı ve etkin bir ahlâkî hayat sürdürdüğünü iddia etmektedir. Etkileri akademilerin toplantı salonlarından öteye gidemediği için, mevcut birkaç mikro-söyleme burada değinmiyorum. Bununla birlikte, sözü geçen üç söylemin etkisi, toplantı sa-

* O.D.T.Ü. Fen ve Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisi

lonlarını çoktan aşmıştır. Haftalık Nietszche ve postmodernizm payımızı, gazetemizin bize sunduğu haliyle, Pazar günü kahvaltımızda tüketiriz. Aynı gün öğleden sonraysa, kendimizi olumlayıcı eylem konusunda hararetli bir tartışmaya kapılmış buluruz. Akşam üzeri, dünyadaki yoksulluğun canlı görünümlerini televizyonda izlerken, bu sefaletin çarelerine nasıl en iyi şekilde katkıda bulunabileceğimiz üzerine kafa yormaya başlarız. Böylece nihilizm, liberal demokrasi, evrenselci rasyonalizm söylemlerinin çerçeveleri içine eşit ölçüde dahil olmuş oluruz.

Oysa, Pazar gününün popülerleştirilmiş felsefî tecrübeler doygunluğunu hisseden kişi, ne kahvaltı sofrasında bir nihilisttir, ne öğleden sonra çevresiyle ilgili ama biraz egoist bir yurttaştır, ne de geceleyin evrenselci bir rasyonalist. Belki bir parça birincisi, bir parça ikincisi ve bir parça da üçüncüsüdür. Veya belki kendi dünyasını bu üç mikro-söylem bazında anlıyor veya en azından anlamaya çalışıyor olabilir. Aşağıda, masum okuyucu-dinleyici konumuna yerleşerek şunu ileri sürmek istiyorum: Her üç mikro-söylem tarafından betimlenen semptomların hepsi de gerçekten modern toplumların ahlâkî hayatlarının semptomlarıdır ve bu semptomların hiçbiri öbüründen daha çok tayin edici veya bağlayıcı değildir. Bu üç söylemin birbirleriyle rekabet halinde ve birbirlerini dışlayıcı bir konumda olmalarından ve bir söylemin mensubu öbür söylem tarafından sunulan semptomları olsa olsa (hatalı bir şekilde temel nitelikler düzeyine çıkartılmış) *ikincil* fenomenler olarak kabul edeceğinden ötürü, yaklaşımım ilk bakışta eklektik gibi görünebilir. Ama öyle olmadığını göstermek istiyorum.

Dostoyevski Özdeyişi

Dostoyevski'nin -eğer Tanrı yoksa her şeye izin vardır- tezi, "nihilizm" mikro-söyleminin hemen hemen tüm mensuplarınca tekrarlanmıştır. Bu tekrarlama, öngörülen sonucun ("her şeye izin vardır") Tanrı bir şekilde ölü olduğu için kaçınılmaz olduğunu düşünmelerine, veya Tanrının yalnızca bir ay tutulmasına yakalandığını ve böylece ahlâkî dünya düzeninin total bir yıkımdan kurtulabileceği, Tanrının yaşatılabileceği veya diriltilebileceği umudunu paylaşmalarına bakmaksızın yapılıyordu. Dostoyevskinin formülü asıl sorunu ortaya koymaktadır; formül keskin ve nüktelidir -yanıltıcı olması da belki bu yüzdendir. Eğer "her şeye izin vardır" tezini görünüşteki değeriyle ele alırsak, bu, soyut-somut ahlâkî norm ve kuralların olmadığı, herhangi bir düzenlemenin sözkonusu olmadığı ve bu durumda herkesin kendisi için en iyiyi -bu bir çıkar veya

haz olabilir- yapmakta olduğu anlamına gelmektedir. Her şeye izin verilen bir toplumun imkânsızlığı herkes için açıktır ve geçmişte bu formülü onaylayanlar için de açık olsa gerektir. Toplumsal düzen, kurallar tarafından yapılan bir düzenleme olduğu için, her şeye izin verilmesi tanım gereği mümkün değildir. Bu, daha pragmatik bir formülleştirimde şöyle yorumlanabilir: Ahlâkî güçlerle donatılmış bir ilâhî varlık imajından ve ahlâkî dinlerden yoksun toplumlar, birçok eylemin hâlâ uygun görülmediği ve hatta cezalandırıldığı çok koyu kural sistemlerine sahip olabilirler. Öyleyse Dostoyevskinin formülü açıklanmamış, sadece ima edilmiş bir şeyi kastediyor olmalıydı ve bu sıfatla,aynı geleneği paylaşan insanlar tarafından öyle anlaşıldı. Museviliğin ve Eski Yunan Uygarlığının önemli ahlâkî ögelerini içeren sözkonusu gelenek, Hıristiyan geleneğidir. Bu ardyöre gözönünde bulundurularak, "Dostoyevski formülü" şu şekilde yorumlanmalıydı: "Eğer (Hıristiyan) Tanrımız yoksa, ahlâkî geleneğimizde yasaklanmış eylemlere gelecekte izin verirlir", ve buna ek olarak, izin verilen eylemlerin -dahası, ahlakca övülmüş olanların- gelecekte yasaklanabileceği de söylenebilir. "Dostoyevski özdeyişi", Nazizm ve Stalinizm tecrübelerinden sonra aynen bu şekilde yorumlandı. Nazizm ve Bolşevizm herşeye izin vermemişti. Gerçekte ikisi de faaliyetleri, hatta düşünceleri geniş çapta yasaklamışlardı. Bir örnek vermek gerekirse, bu öğretiler, kurbanlarıyla duygudaşlık içinde olmayı ve yanlış türde insanlara sevecenlikle yaklaşmayı ahlakca uygun bulmuyorlardı. Aynı zamanda onlar, ideolojik olarak desteklenen ve araçsallaştırılan -geleneğimizde ise yasak olması gereken- kitle katliamına izin verdiler ve hatta teşvik ettiler. Öyleyse asıl sorun -birçoklarının inandığı gibi- Tanrının olmadığı koşullarda iyiyi kötüden ayırma imkanımız olmaması değildir. Asıl sorun *neyi* iyi, *neyi* kötü saymamız gerektiğidir.

Eğer Dostoyevski formülünde, metin içinde yalnızca ima edilmiş olan her şeyi katıp yorumlarsak, yeni sorular beliriverir: Eğer Tanrı yoksa, başka bir anlatımla, eğer geleneksel Hıristiyan ahlakının aşkın garantisi ve kaynağı, otoritesini ve tılsımını yitirirse, ne tür eylemlere izin verilecektir? Modern rasyonalizmde de gözler önüne serilen tamamen bu tür bir soruydu. Akıl, izin verme ve onaylama otoritesi oldu. Bu "otorite değişimi" esnasında yasaklar birbiri ardından iptal edildi ve geçersizleşti; çünkü bunların irrasyonel oldukları, birer önyargı ya da sadece birer kuruntu olduğu kanıtlanmıştı. Nihilizm öyküsü, aklın ölen Tanrının yerini bir kez almasıyla birlikte bu gidişatın durdurulamayacağını iddia eder. Bu iddiaya göre, ahkâkî normların geçerliliği en yüksek otorite tarafından onaylanmadığı sürece, kötü kişi size, yaptığı eylemlerden ne-

den kaçınması gerektiğini, iyi nedenler göstermenizi bekleyerek soracaktır. Siz gerekçelerinizi sunacaksınız, o da kendininkileri sunacak ve eğer argümanlar bu şekilde birbirleriyle boy ölçüşmeye kalkacak olursa hiçbir ahlâkî karara varılamayacaktır. Bu durumda istem, güç, hoşnutluk ve uylaşımdır karar veren.

Nihilizm öyküsünü ortaya çıkaran problemin üstesinden gelmek için, modern zamanları ahlâkî "nihilizm"in yuvası olarak betimlemeye gerek yok. Bütün önemli modern ahlak filozofları, hesaplaşma günlerini atamız Yakup gibi geçirmiştir. Eğer felsefelerinin gövdesinde mücadelelerinin izlerini farkedemediysek, bunun tek nedeni, onların bu izleri alternatif öykülerle örtmüş olmalarıdır. Nihilizm paradigması genellike, ona son derece radikal bir şekilde pozitif yön vermiş olan Nietzsche ile anılmasına rağmen, bu öykü zaten bir yüzyıl evvel kendini göstermişti. Nihilizmin hayaletiyle hesaplaşmanın klasik örnekleri, Diderot'nun *Rameau's Nephew* adlı eserinde ve Kant'ın ahlak felsefesinde bulunabilir. Diderot'nun filozofu -diyaloğun anlatıcısı- tartışma esnasında muhatabanın -ahlaki nihilst- sunduğu argümanların üstesinden gelinemez olduğunu farkeder. Diderot'nun filozofuna, iyiliği savunmak adına, nihiliste olan tiksintisini ifade etmekten ve kendi çözümünü -dürüst bir insan olmak kötü bir soytarı olmaktan daha iyidir, o halde dürüst bir insan olmalı ve öyle kalmalıdır- önermekten (duygusal bir jestle) başka bir şey kalmaz. Mutlak ve ebedi normlar belirlenmedikçe iyi olmanın kötü olmaktan daha yeğlenebilir olduğu rasyonel yollardan kanıtlanamaz. Eğer böyle normlar belirlenebilirse, o zaman da kimse bir şeyi kanıtlamaya gerek duymaz. Diderot'nun eseri, *iyiliğin varoluşsal bir seçim* olduğu temasıyla son bulur. Tanrının (ve ahlâki mutlakların) yokluğunda, bir kişi ancak ve ancak iyi olmayı seçtiği sürece iyi olabilir. Kuşkusuz böyle bir seçim rasyonel değildir. Çünkü gerekçelerim ve niyetlerim arasında -Kierkegaard'ın sonradan belirteceği gibi- bir *sıçrama* vardır.

Kant nihilistik argümantasyonun her parçasını kabul ederken, aynı zamanda nihilizmi matetmişti. Eğer teorik aklın (spekülasyon, hesap, argümantasyon), normları geçerli ya da geçersiz kılmada eylemi önceleyeceği sanılıyorsa, Kant'ın "her şeyin mübah sayılacağı"na dair hiçbir kuşkusu kalmaz. Zira servete, güce ve üne duyulan açlığın güdümlediği ampirik insan, önünde sonunda her arzu ettiğinin iyi olduğunu rasyonel yoldan kanıtlayacaktır. Teorik akıl kesinliği sağlayamaz. Oysa ahlakın dayanması gereken yer kesinliktir. Ne var ki, kesinlik, seçimi bertaraf etmektedir. Ayrıca, moderniteden uzaklaşıp ilâhî vahiy tarafından garantilenmiş geleneksel normlara dayanmaksızın, seçim yapma nasıl bertaraf

edilebilir? Bir kişi seçim olmadan özerkliğini, kişiliğini ve öznelliğini nasıl koruyabilir ve, aynı zamanda, anlama ve bilginin, ahlâkî normların geçerliliğinin ya da geçersizliğinin kaynağı olduğunu nasıl reddedebilir? Kant, bu yeni duruma, en karmaşık ve neredeyse kusursuz sayılabilecek felsefi yanıtı, bir yanda rasyonaliteyi yükselterek, öte yanda ise aklın sınırlarını keşfederek bulmuştur. Bilindiği gibi Kant'ın çözümünün bütün yapısı, onun ikili antropolojisine dayanır. *Numenal* insanı bertaraf ettiğinizde, saf ve basit modern nihilizme ulaşırsınız. *Fenomenel* insanı bertaraf ettiğinizde ise, aktörün olmadığı spekülatif ve biçimsel evrenselciliğe ulaşırsınız. Herhangi bir teorik ya da ampirik gerekçeyle (içebakış ve değer yeğlemeleri dahil) Kant'ın ikili antropolojisi reddedilecek olursa, kesinlik ve görececilik arasındaki kırılgan denge bozulacaktır.

Hesaplaşma günlerini geçirmiş olan Hegel, *Sittlichkeit* (ahlaklılık) diye adlandırılan, içsel dünyanın ahlâkî otoritesini yeniden kurmak ve tazelemek için kahramanca bir çaba gösterdi. Diderot ve Kant kadar o da, varolan *sittlich* (ahlâkî) düzenin, "işte bunlar normlar, bunlar da izlenecek kurallar" diyerek belirlenmesinin yeterli olamayacağını biliyordu. Zira karşıdaki kişi, "neden böyle olsun, neden bu özel bir dünya düzeninin normlarını gözetmem gerekiyor da, diğer normları ya da hiçbir normu gözetmiyorum?" diye sorarak karşılık vereceği kesindir. Kant kadar Hegel de, nihilizm ve boş öznellik ile savaşabilmek için *sittlich* düzenin, mutlak kesinliğin saçtığı ışıkta parlaması gerektiğine inandı. Hegel, daha toleranslı, esnek ve karmaşık bir evren için, daha çok liberalizm ve hoşgörü için bir örnek durum yaratabilirdi. Çünkü Hegel'in kurduğu etik yapının temeli, sabit ve sıkı bir tarzda kurulmuştu. Hegel'in ileri sürdüğü Dünya Tarihi, bu en yüksek yargıç, insanlığı şimdiki konumuna getirmişti; Dünya Tini kendisi, kendi uzun dolambacının sonucunu sunar bize. Oysa böyle bir denge yine çok kırılgandır. *Sittlichkeit*'ın önemini bir kenara bırakıp sadece büyük öyküyü alakoyunca, öznel telosun etik içeriğiyle hiçbir ilgisi olmayan nesnel bir teleolojiye varırsınız. Bu ayrımın sonucunda, dünya tarihinin gelişimine önayak olduğu varsayılan her şeye gerçekten izin verilecek ve nihilizm yeniden onaylanacaktır. Ya da tam tersi, *Sittlichkeit* önemini korurken, tarihsel dünya öyküsünü bertaraf edin, böylece oyunun belli kurallarını, daha fazla gürültü çıkarmadan sorgusuz bir şekilde kabul eden bir tür pragmatizme varırsınız.

Varoluşsal seçim çözümünün (Diderot'nun açmazı), belirli bir metafizik, ontoloji, sistem, spekülatif yapı ya da antropoloji ile desteklenmeye ihtiyacı yoktur. Bununla birlikte, hem Kant'ın hem de Hegel'in sundukları çözümler, eşit ölçüde, tamamlanmış sistemlerle desteklenmeli hatta

temellendirilmelidir. Felsefi açıdan ikna edici olmalarına rağmen, modern ahlakın iniş çıkışları arasında bu tamamlanmış sistemler, çözebildiklerinden daha çok probleme neden olurlar. Ama belki de, araştırılacak başka yollar vardır.

Derrida, zahmete değer görünmeyen bir yolculuğa çıktı: Kant tarafından 1796'da yazılmış, görünüşte oldukça önemsiz bir yazının yapıbozumuna uğratılması (Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie). Bizim perspektifimizden bakıldığında önemli olan, Kant'ın özünde bilgiçce olmayan bir şeye son derece bilgiçlik taslayan yaklaşımının parodisi değildir, hatta Derrida'nın, Kant'ın sessizliğinin altından bulup çıkardığı vahiysel anıştırmalar da değildir; önemli olan Derrida'nın Kant'ın uzlaştırım jesti dediği şeyi abartmasıdır. Kısaca, Kant, "gizemci-öbür dünya bilginleri" diye sövdüğü gizemci Platonculara ve özellikle, felsefeyi hadım etmekle ve neredeyse felsefi girişime son vermekle suçladığı Schlosser'e karşı alışılmadk (onun ılımlı ölçüleri gözönüne alınırsa alışılmadık) yakıcı bir hücuma geçer. Asıl süpriz sonunda gelir: yazının sonucu, o, yani Kant ve onun alçak felsefi düşmanlarının aynı amaç için birlikte çalışmaları gerektiği tavsiyesidir. Kant, bizim emelimizin, insanları nezih kılmak ve ahlâkî yasaya hizmet etmek olduğu konusunda ısrar eder. Şahsî felsefelerimiz ne olursa olsun, bu yüce göreve hep birlikte cesaret edip girişebilmeliyiz. Bence, yaşlı ve güçsüzleşmeye başlamış bir adam tarafından yazılmış bu küçük, bilgiç yazının yabancı felsefi tatlara ve ilgilere karşı bu garip jesti kesinlikle kahramanca ve harikadır. Bütün filozofların aynı pratik amaç (daha çok nezihlik, ahlâkî yasaya itaat) için çalışmaları koşuluyla, teorik çoğulculuğun modern şartını kabul etme girişimi, sadece liberal hoşgörülülüğe ilişkin bir alıştırma değildir; aynı zamanda, yeni bir *felsefî içgörüyü* ifade eder.

Kant'ın, kendi felsefî inancı bazında bile kanıtlanamaz olsa da, ahlâkî yasanın varlığını kanıtlayabilmek için kendi ikili antropolojisine, özellikle akıl olgusuna ihtiyaç duyduğunu biliyoruz. Sözkonusu ikili antropolojiye kesinliğe, mutlak olana, koşulsuz olana bir yol açabilmek için, seçimi (özbenin, riskin, sıçramanın seçimini bile) oyundışı bırakabilmek için ihtiyaç duymuştu. Kant, bu nedenle, ahlâkî akıl ve ahlâkî yasa davasının, felsefelerini farklı tipte metafizik, değişik ontolojiler ve antropolojilerle temellendiren tamamiyle farklı filozoflar tarafından ilerletilebileceğini, sunulabileceğini ve temsil edilebileceğini kabul ettiği zaman, pratik aklın dünyadaki işinin tümüyle rasyonel yoldan temellendirilebileceği öğretisinden de bu aynı jestle vazgeçti. Bu yeni konumdan sadece, iyiliği tamamen rasyonel olarak, yani Kant'ın yaptığı gibi temellendirmeyenle-

rin de aynı ahlâkî amaç için çalışabileceklerini ileri sürmek yeterliydi. Bu jestle de ahlâkın felsefî temellendirimi, zaten görecelileştirilmiş oluyordu. Bundan ilk sonucumu çıkarıyorum: dünya görüşlerinin (felsefelerin) artan göreceliğiyle ahlâkın göreceliği arasında dolaysız bir ilişki kurmak sakat bir kavrayıştır. Belki de durum tam tersidir: Filozoflar, felsefî girişimlerinin görecelileşmesini kabul etmek yerine, sadece tek ve sınırlandırılmış bir ortak zemin -geçerli sayılabilecek ve hepimizi bağlayabilecek birkaç norm ve değer- bulmak yerine, kendi felsefelerini ve dünya görüşlerini mutlaklaştırarak daha çok ahlâkın görecelileşmesine, hatta nihilizmin güçlenmesine katkıda bulunmaktadırlar.

Dünya görüşlerinin, felsefelerin, metafiziklerin ve dinsel inançların çeşitliliği, rakip dünya görüşlerinden bir tanesi -sadece kendi taraftarı için değil, ama evrensel bir niyetle de - buyrukları ve yasakları belirlemediği sürece, ortak bir ethos'un ortaya çıkmasını engellemez.

Tümel Olarak Birey

"Bir-birkaç-çok"un yanısıra "bütün" ve "parça" gibi kategorik mecazlar felsefenin doğduğu dönemde ilkin ahlâkî, siyasal ve metafizik şekillenimler olarak ortaya çıktı. "Tümel" (*universal*), "tekil" (*singular*) ve "tikel" (*particular*) gibi öbür metafizik ve mantıksal mecazlar ilkin yeni çağda siyasileşti ve ahlâka da uygulandı. Yapısalcı terimlerle söylenecek olursa, tekil, üçlünün en az sorunlu öğesi olduğunu gösterdi. Bu konumun tekil bireyden, aktör, ahlâkî (sorumlu) özne sıfatıyla kişiden başka rakibi yoktu. Tümel, üçlünün en sorunlu öğesi haline geldi. Tümel bir önermede, herhangi bir aynı şey tüm aynı durumlara yüklenir. Bundan dolayı, eğer "tekil birey" tekil olansa, bundan "bizatihi birey"in, yani "tüm bireyler"in tümel olduğu sonucu çıkar. Ama bu, hiçbir zaman gerçek ahlâkî söylemde meydana çıkmadı. Tümel'in konumu, kendisi çokanlamlı (*polysemic*) olan ve tüm tekil bireylerin tümel eşdeğeri hariç, ince anlam tayflarını tahsis edebilen, "insanlık" kavramıyla doldurulmuştur. Ya da daha kötüsü bu konum, artık çokanlamlı olmayan ama "tüm bireyler"e eşdeğer de olmayan birkaç insanî bütünleşmeyi (ya hiyerarşik ya da yapısal veya her iki anlamda) kuşatan bir bütünleşme kategorisiyle doldurulmuştur. Zira "devlet" gibi bir varlık tümel ile nasıl özdeşleştirilebilir? "Devlet"i "tüm bireyler"in yerine koymak için birisinin "tekil birey"i temsilen yeni bir tekil sağlaması gerekmektedir. Bu yeni tekil, artık "insan varlığı" değildir ama "tekil yurttaş" ya da "tekil Alman, Fransız vb."dir. Böylece, tümel (insanlık, tüm eyleyen insanlar) ile ilişkisini tikel (örneğin, devlet)

vasıtasıyla sağlayan ahlâkî bir faile, diğer adıyla "tekil birey"e sahibiz. Aynı zamanda bir tümelle (devlet) ilişkili bir ahlâkî faile ("tekil yurttaş", "Alman", vb. denebilir) sahibiz -bir insan varlığı olması nedeniyle, ona göre bu bir tümel bile değildir ya da en azından öyle olduğu kastedilmez. Modern ahlâkın en önemli problemlerinden ve ikilemlerinden biri, bu görünüşte semantik-mantıksal ikilemin içine kapatılmaktadır.

Onyedinci yüzyılda geliştiği şekliyle yeni batı felsefesi, ahlâkî olguları (normlar, idea'lar, yükümlülükler, doğru ve iyinin tasvirleri) birkaç antropolojik varsayımdan, yani genelde insan doğasının "ebedî" yüklemlerinden çıkarsadı. Soyut ve tarih dışı bir antropolojik evrenselcilik, açıklamaya, oluşuma kefil olmaktaydı. Bu oluşum sözkonusu olduğu kadarıyla, her bir insanın doğal eğilimleri aslında İnsanın (tüm insanların) Doğal eğilimleriydi ve sadece toplum sözleşmesinin özel (ve somut) bir türün ahlâkî ödev ve yükümlülüklerini doğurabileceğine inanılmaktaydı. Genele, "devlet"e mensup tekil sıfatıyla yurttaş, etik olarak devletle ilintiliydi. Bununla birlikte, bir insan varlığı olarak bireysel insan varlığı, herhangi türden bir etik bağ ile tüm insan varlıklarıyla (onun kendi tümeliyle de) ilintilendirilemezdi, çünkü "tüm insan varlıkları", herhangi bir bütünleşme oluşturamamıştı ve hâlâ oluşturamıyordu. Sonuç olarak, tekilin, insan ırkına mensup olmasından ötürü önemsemek zorunda olduğu yükümlülükler ya da ödevler yoktu. Gereği gibi kendi tümeliyle ilintilendirilmek yerine, "insan" ya da "insan varlığı" denen tekil, şimdi artık sivil toplum ve aileyle ilintilendiriliyordu. Sadece Hegel değil, ama aynı zamanda Hobbes, Locke ve Rousseau bu tür bütünleşmelerin devletten daha tikelci olduğunu düşünüyordu. Katı felsefi anlamda, Marx, "insan"ın burjuvaya eşit olduğunu söylediğinde haklıydı, çünkü ödevleri ve zorunlulukları (eğer varsa tabii) yalnızca işine ve ailesine olan bir insan kesinlikle burjuvadır. Oysa, tüm tikelci zorunlulukların ve belirlenimlerin üstünde ve ötesinde olumlu ve bundan dolayı aynı zamanda ahlâkî anlamda "tüm insanlarla", "insanlıkla" ya da "insanın özüyle" ilintili olma iddiası da ortaya çıkmıştı. Bazan farmasonluk biçiminde de olan belli bir tür sekülerleşmiş (ya da hemen hemen sekülerleşmiş) Hıristiyanlık, modern doğal hukuk teorilerinin ilgileriyle kaynaştı. Bu eğilimden "modern hümanizm" diye sözedeceğim. Kanımca hümanizm ne öznelciliğin Decartesçı kalıtıyla özdeştir, ne de bireyi evrenin merkezine yerleştirme girişimiyle bitişiktir. Hümanizm yumuşaklık anlamına, *tout comprendre, c'est tout pardonner* (her şeyi anlamak, her şeyi hoşgörmektir -dn.) anlamına gelmediği gibi, tüm ahlâkî normalarımızı ve kurallarımızı rasyonelleştirme girişimi anlamına da gelmez. Hümanizmde

bir öznelcilik öğesi var, ama bu epistemolojik türde bir öznelcilik değil. Eğer birileri varolmayan bir kendilik (insanlık) adına belli ödevler ve yükümlülükler üstleniyorsa, etiğin öznel boyutu (ahlâkîlik) böyle bir jestde, aynı kişinin koyu bir etik tözle mevcut bütünleşimlerle ilişkisinde olduğundan kesinlikle daha hissedilebilir şekilde mevcut olacaktır. Tümel olana dolaysız bir bağlanmada, "anlığın rasyonalitesi" (*rationality of intellect*) diye adlandırdığım, belli bir tür rasyonalitenin güçlü bir öğesi vardır. Eğer varolmayan bir kendiliğe (*entity*) özdayatım yoluyla yüklenmiş ödevler, varolan kendilikler tarafından dayatılan ödevlerle ihtilafa düşüyorsa durum böyledir. Çünkü böyle bir ihtilafın ortasında yaşayan kişi, yalnızca bir jest düzeyinde kalmadıkça, normal olarak, tümeli tikele yeğlemesinin nedenlerini sunar. Oysa modern hümanizm, Lessing tarafından örneklendiği türdeki gibi, tekil insan üzerinde odaklanmaz. Tersine, modern hümanizmde bir nebze mistisizm vardır; milliyetlerimize, metafizik itikat ve inançlarımıza bakmaksızın hepimizin içinde varolan ortak ruh gibi bir şeye bağlanmak sözkonusudur. Belli bağlantılarımızdan vazgeçmeden, onları askıya aldığımız için, bu canlı ruh bizi birbirimize doğru yöneltmektedir: üstelik, nihai bir ahlâkî ihlâl hadisesi dışında, kaybetmediğimiz bir ruhtur bu.

"Haklar" bazında düşünmek, modern hümanizmle eşanlı olarak önem kazanmıştır. Modern hümanizm "doğru düşünme"yi kendi görüsünün olumsuz yanı olarak benimsemiştir. Bir bütünleşmenin mensuplarına, onların kişi olmaları temelinde "devredilemez" haklar atfetmenin, liberal teorilerin *Sittlichkeit*'ın gelişmesine tek ve en önemli katkısı olduğu düşünülebilir. Modern hümanizm açıkça insan hakları liberal normuna razı olmalıdır. Zira, eğer tüm tikelci belirlenimler, diğer insanlarla insan sıfatıyla girdiğimiz ilişkilerimizde askıya alınırsa, o zaman her tekil birey varlık tikelci bütünleşimlerin (belirlenimlerin) hükmüne, baskısına ve müdahalesine karşı korunmalıdır. Bu nedenle modern hümanizm "doğru düşünme"yi kapsamaktadır, ama aynı zamanda hem farklı hem de daha geniş çağrışımlara sahiptir. Hararetli *seid umschlungen, Millionen* jesti, insan haklarının savunusuyla eşitlenemez. Biri çıkıp "milyonlar"ın kucaklanmaya değip değmeyeceğini ya da böyle bir metaforun gerçekten neyi kastettiğini tartabilir.

Tüm bu düşünce tarzları, felsefî açıdan sonuç getirici bir tarzda birbirlerine Kant'ın ahlâk felsefesinde bağlanmışlardı. Kant hem bireyi hem de tikeli, tümel mesajı alımlarken direniş göstereceklerini varsayarak alıcı kısım haline getirdi. Rasyonel dünyanın mensupları olarak biz tümeliz. Ampirik dünyanın mensupları olarak bizler tikel ve tek kendilikleriz;

ahlâkî yasa, bizatihi insanlık ve bizdeki insanlık tümeldir. Sonuçta tikel (cumhuriyetin anayasası ya da ahlâkî olmasa da hukukî-etik dünya) tümelle ilintilendirilecektir. Kant'ın tartışma biçiminden şu anlaşılıyor; eğer bütün anayasalar iyiyseler, o zaman hepsi tamamen benzerdir ve dünya cumhuriyetinde de, yani ebedî barışın işaretinde bütün anayasalar ve siyasal düzenlemeler gerçekte benzer olmak zorundadır. Son olarak, Kant tikel ve birey üzerine, özellikle *Metaphysics of Morals*'da, pek önemli olmayan itiraflarda bulunmaktadır, ama onlar da sadece itiraf olarak kalır.

Hegel, Kant'ı tikel ve bireysel olanı ihmal etmekle suçlamaktaydı. Tikelliğin özgürlüğü ve bireysel olanın iyiliği çoğulculukta yatar. Modern çağda tikelliği kapsayan alan olan "sivil toplum" çeşili kurumlardan, bütünleşimlerden, birliklerden, mesleklerden oluşmaktadır. Her biri kendine özgü içsel *Sittlichkeit*'ını geliştirmektedir. Devlet, tümel olanla aynıdır. Devletin ahlâkî düzeni, sivil toplum kurumları etrafında ortaya çıkan tüm tikelliklerin tümelliğini (genelliğini) temin etmektedir. Öznelliğin en yüksek biçimine ulaşmış olan birey kendini nispeten ait olduğu birliğe bağlı kılar, ama kendisini tamemen devlete tâbi kılmaktadır, çünkü yüce *Sittlichkeit, Einordnung in das Allgemeine* gerektirmektedir; yani kendini hakkıyla genelliğe / tümelliğe, yani devlete uygun kılmaktadır. Böylece, tümel olması nedeniyle modern devlet *Sittlichkeit*'ın ana kaynağıdır -ama hangi modern devlet? Birçok devlet vardır ve Hegel bunların arasındaki savaşları etik bakımdan da değerlendirmektedir. Eğer tanımı gereği tüm modern devletler tümelliği temsil ediyorsa, o halde tümel tikeldir ve tikel sadece tümel demektir. Eğer iki ülke birbirine karşı savaşa girişiyorsa, kimin davasının adil, kiminkinin adaletsiz, kiminkinin diğerinden *daha* adil ya da daha *doğru* olduğuna her zaman ve her yerde karar verecek herhangi bir *ölçüt* var mıdır? Eğer bu sorunun bir cevabı yoksa, o halde eksiksiz bir görececilik nihai sonuç olacaktır. Bu durumda, dünya tininin tümelciliği, kendilerini tümel ile özdeşleştirdikleri için bireylerden mutlak sadakat isteyen, dolayımlanmamış ama çatışan tikelliklerin eşanlılığıyla sonuçlanacaktır.

Modern hümanizm, mağrur olmasına rağmen, dünyayı birtakım gözle görülebilir bağlarla, saydam normlarla, başka bir anlatımla, *Sittlichkeit*'la donatamadı. Onun yerine, bunları mlliyetçilik sağlamıştır. Tam da Hegel'in öngördüğü gibi "ruhani hayvan kırallığının" vahşi egoizmi savaşta altedilmiştir. Tikelin (bir devlet) tümelle (insanlık, insanlık tarihinin nihai sonucu, vb.) özdeşliğini derinden şüpheli kılan şey totalitercilik tecrübesiydi. Ulus, ahlâkî bağlanmanın esas nesnesi olarak kal-

masına ya da her zamankinden daha fazla bir bağlanma nesnesi olmasına rağmen (özellikle tüm ılımlıların milliyetçilik ve şovenlik korosuna katıldıkları gözönüne alındığında), ahlâk teorisi ve felsefesi, başka yönlerdeki imkânları ve gerçeklikleri keşfetmeye zorlanmıştır.

Bütün bu yönler, sözünü ettiğimiz ikileme iki yüzyıl önce zaten verilmiş olan cevapların yeniden işlenmiş değişik biçimleri olarak görülebilir. Burada "yeniden işlenmiş" ifadesi, soruların ya da cevaplar hakkında yapılan araştırmaların tamamen özdeş oldukları anlamına gelmemektedir. Belli ki, iki yüzyılın tecrübeleri hazmedilmiş, düşünülmüş ve ifade edilmiştir. Daha doğrusu, "yeniden işlemek" terimi, cevap tiplerine ve bunların temsil ettikleri eğilimlere gönderme yapmaktadır. Modern hümanizm, özellikle Kantcı biçimiyle, yine bizimle birliktedir ve muradına iletişimsel etik teorisiyle ermiştir. İletişimsel etik teorisi çerçevesinde, bireyler basitce aslında tikel olup da tümel addedilen iddialar değil, *hakikaten* tümel iddialar ileri sürer. Bu durum aynı zamanda., bizim bir kez daha Kantcı biçimciliğe geri dönmüş olduğumuzu ima eder. *Sittlichkeit*'ın yoğun etik bilgisine gönderme yapılıyor ve zikrediliyor olsa da, olumlu bir tarzda düşünüme konu edilmemektedir. Hayat bilgeliği (*phronesis*) ufukta kaybolduğu için, pratik akıl teorik aklın ikiz kardeşi haline gelmektedir. Benzer bir şey, kendi kendilerini Kantcı ilan eden Bair, Singer, Gerth, Gewirth ve diğerleri için iddia edilebilir. Hegel'de tüm tikelliklerin tümel denen en yüksek tikele, yani devlete vardığına inanılırken, modern söylem tipleri birey kategorisine yeniden dönmektedir. Bu "dil oyunu"nun (bu söylem tiplerinin gözde terimlerinden biri) öylesine muazzam bir çeşitliliği var ki, burada sadece bazı belirgin tiplerinden sözedebilirim.,

Bunlardan Hegel'e en yakın olanı, Amerikan liberalizmine egemen olan söylemdir. Rawls, Dworkin, Ackerman için devlet anayasa ile özdeştir ve insan birliğinin ethos'unun adil ve böylece doğru bir anayasada aranması gerekir. Her kişinin başlıca mülkü olan insan hakkı, yurttaş hakkı olarak anlaşılır. Haklarla (özgürlüklerle) donatılan insan varlıkların, bu aynı anayasanın çerçevesi içinde başkalarının özgürlüklerine saygı duyarken birbirleriyle olan ilişkilerini yürüttükleri varsayılır. Walzer ve Rorty'nin son yazıları, kamu meselelerinde her katılımcının, bütün çerçevenin ne hakkında olduğunu ve herkesin etik bir dünyanın kurallarını paylaşıyor ve onları kabul ediyor olduğunu bilmesi çerçevesinde, yoğun bir bağlamsallığın savunusunu yapmaktadır.

Modern çağın şafağındaki üçlünün parçaları (tikel-tümel-birey) arasındaki ilişki üzerine yaptığım bu kabataslak teorik düşünümde, bi-

rey yönünde gerçekleşen radikal değişmeden bahsetmedim. Elbette her şey, hakikaten temsil edici hale gelmeden önce dağınık bir şekilde ortaya çıkar. Belli romantik habercilerden sonra Kierkegaard, nesneyi (bölgeyi,alanı) ya da ahlâkî pratiği kaynağıyla özdeşleştirmeksizin ahlâkîliğin kaynağını bireyde (bireyin kendisini ahlâkî seçiminde) arayan ilk filozoftur. Birey olma sıfatıyla birey tümeldir ama yine de ahlâkî hayatın alanı kişilerarası ilişkilerde (tikelsellik dahil) aranmalıdır. Kierkegaard tarafından başlatılan söylemin yeniden işlenmeye ihtiyacı yoktur çünkü bu söylem her zaman aşikar olmasa da modern çağımızda sürekli mevcuttu.

Olumsal Birey

Yazının başında birinci paragrafta, çağdaş ahlâkî durumumuzun üç tane tipik tanısından sözetmiştim. Hepsinin de bir anlamda doğru olduğunu eklemiştim. İkinci paragrafta, nihilizm paradigmasını yakından inceleyip, bu başlık altında toplanan parçaları analiz ettim. Bu noktada iki sonuç çıkarılabilir. İlkin, öbür iki paradigmanın tanılarının da doğru olduğundan hareketle nihilizm paradigmasında keşfedilen tehlikeler önceden ayırtedilemez. ikincisi, rakip metafiziklerin ve felsefelerin ortak bir ahlâkî temel bulmasını engelleyen çoğulculuk değil, mutlakiyetçiliktir. Üçüncü paragrafta felsefi, metafizik sistemlerin ayrılığının bence merkezinde yatan konuyu sunmaya devam ettim. Tayin edici ayrılığın hayat tecrübeleri tarafından desteklendiğini ve aynı ayrılığın iki yüzyıl boyunca -ve bazı durumlarda daha da çok- yeniden işlenmiş olduğunu ekledim. Tek başına bu durum bizi, sadece ahlâkî bozulma ya da etik ilerlemeye ilişkin gereğinden fazla dümdüz ve tek çizgili öyküler karşısında değil, ama aynı zamanda "liberal demokrasilerin sağlıklı ahlâkî gelenekleri" söyleminin özhoşnutluğu karşısında da şüpheci olmaya davet etmelidir. Ne artan bir ahlâkî bozulma durumunda, ne güçlü bir ahlâkî ilerlemenin koşulları altında, ne de sonuç olarak modern geleneğin düzgün işlemesinin nezareti altında sözü edilen teorik biçim tekrar tekrar işlenebilirdi. Bu konumdan bakılırsa tüm vahiysel ifadeler oldukça komik mecazlara dönüşür. Uzun süredir "gerçek şey"in "tam da başında" ya da alternatif olarak "tam da sonunda" olduğumuzu sık sık duyduk; vahiysel dil ortak kullanıma dahil gündelik dil haline geldi. Ama onaylayıcı eylem üzerine olumlu bir tutuma girmeyi öğrenenlerin günümüzün başlıca ahlâkî sorunlarını zaten çözmüş olduklarına ilişkin inançta da aynı derecede hafif gülünç bir yan vardır.

Eşanlı tümelleştirim, tikelleştirim ve bireyselleştirim süreci, modern dünyanın şartı olarak olumsallığın (*contingency)* ortaya çıkışıyla eşdeğerlidir. Eğer, bağrında taşıdığı telos'uyla Dünya Tini yoksa, o vakit dünya tarihi olarak tarihin kendisi ve bu tarih tarafından oluşturulan ve bu tarih içinde açınlanan tüm tikellikler de olumsaldır. Olumsal hale gelen ve kendisini bizatihi böyle bilen, dünyasını böyle anlayan, her şeyden önce bireydir, kişidir.

Bireyleri "konumlanmış" (modern ahlâk felsefesindeki konuşmanın cari bir mecazı) olmaları ölçüsünde, tartışırken düşündüğümüz şey olumsal birey kişidir. Eski soruları ve teorik mecazları yeniden işlerken, ki bu aynı dünya-tarihsel çağ içinde kaçınılmazdır, şimdinin ahlak felsefeleri, olumsal bir kişiye uygulanabilecek bir ahlak felsefesi geliştirmek için, bir olumsallık olan modern insanın koşulu üzerinde yoğunlaşmak zorunda kalacaktır.

Aristo'nun ahlak felsefesinin yeniden doğuşu, belli bir tipte yeni-Aristocu ahlak felsefesinin ortaya çıkışı da bu perspektiften anlaşılabilir. Aristo'nun ahlak felsefesi, Atina, İyonya ve diğerleri gibi biraz farklı kültürlerin daha önceden sorduğu, formülleştirdiği, yeniden işlediği tüm soruları ve cevapları bir şekilde özetlemiştir. Oldukça durağan bir dünyada mümkün olduğu kadarıyla, Aristo, *Sittlichkeit* çoğulluğunun, kişisel beğeni çeşitliliğinin, iyi yurttaş ile iyi kişi arasındaki mümkün farkların, *'techne'*nin eylemden farklılaşımının bir çizelgesini yaptı. Ayrıca, Aristo, Platon'un trajik aşırılığının tam aksine, kendi ahlak ve siyaset felsefesiyle "hesaplaştı". Aristo Yunan aydınlanmasının ardından geldi; aklın potansiyellerinin ve sınırlarının sayımını yaptı ve son olarak biçimsel ve tözel etiğin adil bir bileşimini önerdi.

Yeni -Aristocular, en azından bazıları, sözde ahlaki çöküş ile karşılaştırmak için Stagerite felsefesinde bir model aramaktadırlar. Castoriadis ve Arendt gibi diğerleri, eskiyi (yani sahici olanı) modernle (yani, dekandant) karşıtlık içine sokmaktan ziyade, bizim problemlerimizle Aristo'nunkiler arasındaki benzerlikleri keşfetmeye daha istekliler. Eğer Aristo'nun ahlak felsefesinden hareket edecek olursak, bizim modern ahlaki dünyamız ve ahlaki düşüncemizle keskin karşıtlıklar ve büyük benzerlikler bulabiliriz. Aristo'nun ahlak anlayışıyla bizimkinin arasındaki ana ayrım çizgisi, olumsallığın yokluğunda ve mevcudiyetinde yatar. Kendi dünyasıyla ilişkisi göreceli ayrılmış olsa bile Aristo'nun ahlaki siyasal bireyi olumsal olmaktan çok uzaktır. Aristo'nun ahlaki siyasal bireyi "konumlanmış" değildir, ne ise odur ve başka bir kimse olamaz. Eğer bir başka kimse olabileydi, Aristo'nun etiğinde yeri bile olmazdı. Çünkü

olumsallık, başka insanların yerine konulabilir bir felsefi inşa olmayıp, modern bireyin hayat tecrübesidir; tedirgin edici ve tehditkar, ama aynı zamanda umut verici bir tecrübedir (Kierkegaard'ın mümkünlük ve endişe tecrübesi dediği bir tecrübe). Bu içerikten haberdar olmamış ve etkilenmemiş Aristo'nunki gibi bir ahlak felsefesi zorunlu olarak sahici çağdaşlığa uzak düşer.

Modern hayattaki ahlaki olguların betimlenmesi üzerine bir oydaşmaya varmanın imkansızlığı, olumsallık durumunun ontolojik zeminleri olmasından kaynaklanır. Bir oydaşma girişiminin hemen hiç şansı olmaması bundandır. Filozofların "tek-yanlı" oldukları, onların, şunun ya da bunun eşit şekilde hayatın varolan yanları olduğunu ya da belki hepsinin hayatın önemli yanı olduğunu anlayamadıkları hakkında yinelenen şikayet, modern bir şikayettir. Bu aynı zamanda anlamsız bir şikayettir. Bir kimsenin her bir çağdaş felsefede kendini, kendi çevresini ve durumunu, kendi duygu ve ilgisini keşfetmesine gerek yoktur. Bir kimse, benim kadar olumsal olan bir başka insanın hayat tecrübesinin ifadesi olan bir felsefeyi benimseyebilir.

Gelgelelim, bunun sonucu zorunlu olarak ahlaki görececilik değildir. Benim hayat tecrübelerimin şu felsefede, öbürlerininkinin başka felsefelerde ifade ediliyor olması durumu felsefelerin kendilerini boş oyunlar haline getirmez ya da bu felsefeleri küçültmez. Kendi olumsallığımızı kendi kaderimize dönüştürme arzusu ve kararından ayrı olarak, olumsallığımız kesinlikle bir başkasının durumunu oluşturur ya da tersi. Olumsallıklarımız ne olursa olsun, aynı zamanda ilgileneceğimiz ortak meselelerimiz de vardır.

Uzun bir dolambaçtan sonra ikinci paragrafın sonuçlandırıcı problemlerine, yani Kant'ın ahlaka, pratik akıla ortak bir dava sağlamak için giriştiği garip uzlaştırma jestine geri dünmüş bulunuyoruz.

Tikel ahlaki dünyalar, dinsel, komünal, birliksel, siyasal ya da başka bir şey olsun,farklı türdedirler. *Sittlichkeit*'ın heterojenliğinin ortasında "uyum" yaratmak ya da *Sittlichkeit*'ın farklı türlerini eşit ölçüde yoğun ya da eşit ölçüde gevşek kılmak bile, çağdaş dünyada başarısızlığa mahkum bir girişimdir. Dünya nasıl olsa değişebilir, ama ahlakiyat kahinlikten ziyade bizim öbür herhangi bir maddi spekülasyonumuzla ilgilidir. Modern birey (tekil olan) her bir *Sittlichkeit*'da olumsaldır, ama her bir tikel dünyanın çerçevesi içinde kendini seçebileceği kadar seçemeyebilir de, vicdan sahibi olabileceği gibi olmayabilir de, sahici olabileceği kadar yapıntı da olabilir. Peki ama tümele ne oldu? Her bir dünya iyinin ve kötünün kökeni, soyumuzun iyiliği ve kötülüğü hakkında farklı açık-

lamalar önerebilir ama önemli olan tümelci açıklamalar değil, tümel jesttir. Tümel jest terimiyle, modern hümanizmin tutumu diye ifade edilen şeye katılımı kastediyorum. "Bizatihi insan varlıkları" olarak kapasitemizin içinde olan bir şey yapmak, bunu "bizatihi insan varlıkları" olarak başkaları için yapmak, bunu başkalarıyla birlikte, simetrik karşılıklılık, dayanışma, dostluk içinde "bizatihi insan varlıkları" olarak yapmak -tümel jestin anlamı budur. Bu şeyleri yapmak için gereken gücün hangi kaynaktan beslendiğinin önemi yoktur, çünkü önemli olan nokta birinin böyle şeyler *yapmasıdır*. İnsanlık tümel bir yığışım değildir, *Sittlichkeit*'ını tüketmemiştir. Oysa hepimizin bildiği iyi, doğru, arzu edilebilir ve tavsiye olunabilir belli eylem türleri vardır. Ahlak felsefeleri böyle jestler için bir örnek olay yaratabilir. Bu felsefeler aynı zamanda, belli tümelci ahlaki bağların ortaya çıkması için gereken uzak imkanları bile düşünüp tartabilir.

Her ne kadar yeni orkestralarda ve değişik biçimlerde olsa bile, eski temaları ve eski çözümleri yeniden işlemekte olduğumuzdan birkaç kere sözetmiştim; modern ahlak felsefesinin ilgilerinin ilk formülleştirimleri yaklaşık iki yüz yaşındadır. Tümel açıklamaya bağımlı olmaktan çok uzak olan tümel jest, Kant'ın eski çağına kadar geriye doğru izlendi. Gelgelelim, ahlaki tümelcilik fikrine olumsallığı, tikelselliği ve bireyselliği aşarak varılamaz, daha ziyade tek ve aynı hayat biçimi içindeki tavrımızı değiştirerek varılabilir fikri Lessing'e kadar uzanır ve Hannah Arendt tarafından yeniden işlenmiştir. Eğer yeniden işleme süreci devam ederse, önünde sonunda dördüncü bir tür temel söylem ortaya çıkacaktır ki, bu da nihilizm, biçimsel tümelcilik ve somut tikelcilik söylemlerini birleştirecektir. Bu yeni tip söylem kendi başlangıç noktası olarak kahramana, dahiye ya da oyuncuya ya da tek-boyutlu kuklaya değil, ama sizin ve benim gibi insanlara, olumsal bireye başvuracaktır.

Yazının alındığı kaynak:
Social Research, C. 55, No. 4,
Kış 1988, s. 531-550.

ŞİİR VE MODERNİTE

OCTAVIO PAZ
(Çev: Nilgün Tutal - Küçük)

I. Modernite ve Romantizm

Serimlemeyi amaçladığım tema iki ögenin -şiir ve modernite- oluşumuyla ilgili. İkisi arasındaki ilişki hiç de net değil. Bu yüzyıl sonu şiiri, Romantizmden Avantgarde'a kadar modernitenin şiirsel akımlarının hem mirasçısı, hem de bunların bir yadsınması oldu. Daha az açık olan ise, *modernite* sözcüğüyle ne kastedildiğidir. Anlamlar, modernitede belirsizlik ve değişiklik içerir. Modern doğası gereği geçicidir ve çağdaş, biz moderniteden söz eder etmez haylazlaşan bir nitelik taşır. Çağlar ve toplumlar kadar Antikiteler ve moderniteler vardır: Nasıl Alexandre, IV. Amenophis'in karşısında modernse, bir Aztek de bir Olmek ile kıyaslandığında moderndi. Ultraistler için Roben Dario'nun "modernist" şiiri sadece modası geçmiş bir yapıttır ve bugün fütürizm bize kutsal bir kalıntıdan ziyade bir estetik gibi görünüyor. Modern çağ yarının Antikite'si olmakta gecikmeyecek. Muğlak ve eğreti bir adlandırmanın söz konusu olduğunun bütünüyle bilinmesine rağmen, modern çağ, bizi köşeye sıkıştırmak ve modern çağda yaşadığımız olgusunu bize kabul ettirmek için şimdilik yaşamaya devam ediyor.

Modernite gibi bir kelimeyi kullanarak ne söylemek istiyoruz? Modernite ne zaman ortaya çıktı? Kimileri Rönesans, Reform ve Amerika'nın keşfinin modernitenin başlangıç dönemi olduğunu düşünüyor. Kimileri de modernitenin tarihini ulusal devletlerin doğması, bankacılığın kurulması, kapitalist pazarın ortaya çıkması ve burjuvazinin oluşmasıyla başlatıyor. Sayıları çok fazla olmayan bir kesimse, teknik ve endüstri alanında bir devrimin gerçekleşmediği 17. yüzyılın bilimsel ve felsefi devriminin modernitenin ortaya çıkmasında belirleyici bir unsur olduğunu belirtiyor. Bu görüşlerin hepsi kabul edilebilir. Bu görüşler birbirlerinden soyutlandıklarında tek başlarına yetersiz kalıyorlar. Biraraya geldiklerinde ise, tutunumlu bir açıklama önerisinde bulunuyorlar. Şüphesiz bunun içindir ki, çoğunluğun eğilimi 18. yüzyıldan yana: Bu,

18. yüzyılın yalnız bu değişikliklerin ve yeniliklerin mirasçısı olmasından dolayı değil, aynı zamanda bizim dönemimizi oluşturacak karakteristiklerin bir çoğunun daha önce bu dönemde ortaya çıkmasındandır. Acaba 18. yüzyıl yaşadığımız yüzyılın habercisi mi olmuştu? Hem evet, hem hayır. Bizim çağımızın, bu büyük yüzyılın düşüncelerinin ve projelerinin biçim- bozumu (*defiguration*) olduğunu söylemek çok daha doğru olacaktır.

Modernite din, felsefe, ahlak, hukuk, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirisiyle başladı. Modernitenin ayırtedici niteliği, ortaya çıkışının özel işareti, eleştiridir. Modern çağı oluşturan her şey araştırma, yaratı ve eylemin metodu olarak tasarlanan eleştirinin marifetiydi. Modern çağın temel fikirleri ve kavramları -ilerleme, evrim, devrim, özgürlük, demokrasi- eleştiriden kaynaklanmıştı. 18. yüzyılda akıl, eski rasyonalizmi ve aklın zamanla değişmeyen geometrilerini radikal bir şekilde dönüştürdüğü gibi, hem evrenin hem de kendisinin eleştirisini yaptı. Akıl kendini eleştirmekle, kendisini Tanrı ya da Hakikat ile özdeşleştiren görkemli inşaları reddetti: Akıl düşünce evleri inşa etmeyi bıraktı, bir metod haline geldi: Akıl araştırmanın metodu oldu. Metafiziğin ve değişikliklere karşı duyarsız hakikatlerin eleştirisi: Hume ve Kant. Dünyanın, şimdiki zamanın , geçmişin eleştirisi; kesinliklerin ve geleneksel değerlerin eleştirisi; kurumların, inançların, Din ve Kilisenin eleştirisi; törelerin eleştirisi ve tutkular, duyarlılık ve cinsellik üzerine düşünüm: Rousseau, Diderot, Sade; Gibbon ve Montesquieu'nün tarih eleştirisi; ötekinin keşfi: Çinlinin, Kızılderilinin; astronomide, coğrafyada, fizikde, biyolojide perspektiflerin değişmesi... ve sonunda eleştiri tarih sahnesinde boy gösterir: İspanya ve Portekiz'in Amerikada'ki sömürgelerinin bağımsızlık hareketi. Bir başka yerde ortaya attığım nedenlerden ötürü, İspanyol ve Portekiz Amerika'sının bağımsızlık devrimi siyasal ve toplumsal alanda bir başarızlıkla sonuçlandı. Modernitemiz tamamlanmamıştır, daha ziyade o, tarihsel bir melezdir.

Büyük devrimlerin, Modern tarihin kurucularının 18. yüzyılın düşünce akımlarından ilham almaları hiç de raslantısal değildir. 18. yüzyıl ütopik ve toplumsal reform projeleri açısından zengin bir yüzyıldı. Bu ütopyaların, 18. yüzyılın mirasının daha az şanslı bir parçası olduğu söylenebilir; yine de ütopyaları ne hor görebilir ne de suçlayabiliriz. Ütopyalar adına işçilere pek çok zulmün yapıldığı bir gerçekse de, modern çağın yüce gönüllü rüyalarını ve yapılan herşeyi ütopyalara borçlu olduğumuz da kesindir. 18. yüzyılın ütopyaları, 19. ve 20. yüzyılın tarihini yaratmış olan şaşırtıcı ipuçlarına sahipti.

Ütopya eleştirinin öteki yüzüdür ve yalnızca eleştiri çağı bir ütopya mucidi olabilir; eleştirel tinin boş bıraktığı alanı, hemen her zaman ütopik inşalar işgal etmiştir. Ütopyalar Aklın rüyalarıdır. Devrimlere ve reformlara dönüşen etkin rüyalar. Ütopyaların üstünlüğü, modern çağın diğer özgün ve karakteristik belirtisidir. Her çağ, zamana ilişkin bir görüyle (*vision*) özdeşleşir ve gözlerimizin önüne geleceği seren ayrıcalıklı bir alanın taslağını çizer. Geçmiş, bugünden daha mükemmel değildir: Mükemmeliyet, arkamızda değil önümüzdedir, terkedilmiş bir cennet yoktur, ama yerleşilecek bir toprak, inşa edilecek bir şehir vardır.

Hıristiyanlık, Greko-Romen Antikite'nin çevrimsel zaman görüsünün karşısına, Adem'in günahından Kıyametteki yargı gününe kadar bir başlangıç ve son içeren, düzçizgisel, kesintisiz ve geri dönülemez zaman anlayışını koydu. Bu tarihsel ve ölümlü zamanla karşılaştırıldığında, ölüm ve geçiş süreci karşısında dayanıklı ve doğa-üstü bir başka zaman vardı: Ebediyet. Böylece, dünyasala ilişkin tarihi kesin sona götüren tek episod gerçekten de, Kefaretin episodu oldu: Ebediyet ve zamansallık, insanların ölümlü zamanı ve ne değişen ne de cereyan eden, her zaman kendisiyle özdeş öte dünyanın zamanı arasında arakesiti temsil ediyordu, İsa'nın gelişi ve tanrıya adanmışlığı. Modern çağ, Hıristiyan Ebediyet anlayışının eleştirisi ve başka tür bir zamanın ortaya çıkışıyla başlar. Bir yandan, Hıristiyanlığın bir başlangıç ve sonla sınırlı zamanı, hemen hemen doğal evrimin ve tarihin sonsuz zamanına dönüştü ve geleceğe açıldı. Öbür yandan da, Modernite ebediyeti değersizleştirdi: Mükemmeliyet, bir öteki dünyada değil, gelecekte yolculuk ediyordu, içinde bulunduğumuz dünyada. Hegel'in ünlü simgesini hatırlatmaya hiç gerek duymuyorum: Aklın hilesi (*la ruse de la raison*), şimdiki zaman üzerinde çarmıha gerilmiştir. Hegel, tarihin, İsa'nın çarmıha gerilişinin resmi olduğunu yazdı: Tarihsel mücadelede hıristiyan gizeminin dönüşümü. Mutlağa giden yol zamandan geçti ve zaman oldu. Farklı zaman biçimleri arasında yeri sürekli ertelenen mükemmeliyet, gelecekte yer aldı. İnsanların geleceğe ve mutluluklara doğru adım adım ilerlemesinin somut örnekleri değişiklikler ve devrimlerdi.

Romantizm ve modernite arasındaki ilişki hem aynı soy zincirine sahip olmaları hem de polemiksel olmalarıyla nitelendirilebilir. Eleştiri çağının evladı Romantizmin temeli, ortaya çıkaranı ve tanımlayanı değişmedir. Romantizm büyük bir değişmeydi, sadece yazın kültürleri ve sanat alanlarında değil, aynı zamanda bu alanlardaki imgelemin, duyarlılığın, zevkin ve fikirlerin değişmesi anlamında. Romantizm bir ahlak, bir giyinme ve sevme, bir yaşama ve ölme biçimi oldu. Asi evlat Roman-

tizm, eleştirel aklın eleştirisini yaptı, kesintisiz tarihin zamanıyla, (ki bu zaman tarihten önceki başlangıç noktasının zamanıydı), ütopyaların gelecek zamanını (bu ise tutkuların, aşkın ve kanın anlık zamanıydı) karşı karşıya getirdi. Romantizm, 18. yüzyılda eleştirel, ütopik, devrimci aklın tasarladığı büyük yadsıma gibi, modernitenin büyük bir yadsınışıdır. Sözkonusu olan modern bir yadsımadır, yani bunun modernitenin içinden bir yadsıma olduğunu demek istiyorum. Eleştiri çağı ve sadece eleştiri çağı, bu denli bütünsel bir yadsımaya neden olabilmişti.

Romantizm moderniteyle birlikte varoldu ve sadece moderniteyi ihlal etmek için şu ya da bu biçimde moderniteye iştirak etti. Bu ihlaller her türlü biçime girdi, ama çoğunlukla iki tarzda ortaya çıktı: Analoji ve İroni. Analojiyle, mütekabiliyetlerin bir sistemi olarak evren görüsünü ve evrenin kopyası olarak dil görüsünü kastediyorum. Bu, Rönesans'dan 16. ve 17. yüzyılın değişik hermenetik akımlarına kadar Neo-platonizm tarafından yeniden geliştirilen ve aktarılan, daha sonra, 18. yüzyılın felsefi ve inançsız mezheplerinden beslenen, günümüze dek romantikler ve mirasçıları tarafından korunan çok eski bir gelenektir. Analoji, ne olduğu pek bilinmese de, ilk romantiklerin modern şiirinden, Yeats ve Rilke ve sürrealistlere kadar modern şiirin merkezi geleneğidir. Evrensel mütekabiliyet görüsü ortaya çıktığı anda ironinin ikiz karşıtıydı. Mütekabiliyetleri yarıda kesmiş olan istisna, analojilerin dokusundaki boşluktur. Eğer analoji, şu ve bu, makrokozmoz ve mikrokozmoz, yıldızlar ile insanlar ve topraktaki börtü böcekler arasındaki benzerlikleri ortaya çıkaran bir yelpaze olarak kavranabilirse, ironi bu yelpazeyi parçalar. İroni, mütekabiliyetlerin birliğini bozan ve onları saçma sapan söze dönüştüren ahenksizliktir. İroni, muhtelif isimler alabilir: İstisna, düzensizlik, tuhaflık, Baudelaire'in tek kelimeyle ifade ettiği, büyük talihsizlik : Ölüm.

Analoji mitle bütünleşmiştir; özü ritimdir, yani ortaya çıkma ve kaybolmaları, ölümleri ve dirilmeleri çevrimsel zaman haline getirir; ironi, imgelemin ve duyarlılığın hükümdarlığında eleştirinin tezahürüdür; özü, sonu ölüme varan kesintisiz zamandır. İnsanların ve tanrıların ölümüne. Çifte ihlal: Analoji, ütopik geleceğin kutsanmasının benzeri olan tarihin kesintisiz zamanının karşısına, mitin çevrimsel zamanını koyar; ironi ise, olumsallıktaki yenilgiyi, tanrıların ve mitlerin çoğulluğunu, tanrının ve yarattıklarının ölümünü onaylayarak mitsel zamanı parçalar. Romantik şiirin anlam belirsizliğinin iki yönü: Romantizmin, yüzyılın devrimlerine katılarak değil, onların karşısında yer alarak devrimci olmasıdır; romantizmin dindarlığı aynı zamanda Hristiyan dininin ihlalidir. Romantizmden Sembolizme kadar modern şiirin tarihi, doğumun-

dan itibaren onu inşa eden iki ilkenin, analoji ve ironinin farklı tezahürlerinin tarihidir.

II- Modernite ve Avant-garde

19. yüzyıl modernitenin doruğu olarak görülebilir. 18. yüzyılda polemik bir anlamı da içinde barındıran eleştiriden kaynaklanan düşünceler -demokrasi, kilise ve devletin ayrılması, soylular sınıfına ait ayrıcalıkların ortadan kalkması, inanç, düşünce ve teşebbüs özgürlüğü- Avrupa ülkelerinin hemen hemen hepsi ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından paylaşılan ilkeler haline geldi. Batı uygarlığı büyüdü, durmadan genişledi ve kendi kendini onayladı. Ama geçen yüzyılın sonunda uygarlığımızın büyük merkezlerinde, inanç ve değer sistemlerini olduğu kadar ekonomik, politik, toplumsal kurumları da etkileyen derin bir rahatsızlık başgösterdi. O halde, modernitenin ortaya çıkışını, doruğa ulaşmasını ve krizini kapsayan çevrimsel bir modern çağ adlandırması yapmak mümkün olabilir; ve içinde bulunduğumuz yüzyıl, sıralamada en son gelen krizin çağı olarak adlandırılabilir. Krizin süresi, -ki çoktan geçen yüzyılı kaplamıştı- bende her zaman terimin geçerliliği konusunda bir şüphe uyandırdı. Konu ele alındığında birden beliriveren kavramlar bana çok daha elverişli gibi görünüyor: Gerileme ve çöküş. Nihayetinde adı ne olursa olsun, başlangıç noktasını bu yüzyılın başlarına yerleştirebileceğimiz dönem, modernitenin temelini oluşturan değerler ve fikirlerin karmakarışık belirsizliği yüzünden öncekilerin arasından sivrilir. Bu evrensel krizin ilk işaretleri, geçen yüzyılın sonunda görünüverdiler ve 1910'lara doğru ve sonrasında hoyrat bir açıklıkla ortaya çıktılar. Bu ilk işaretleri tanımlamak niyetinde değilim. Bunlar, sosyologların, astrologların, din adamlarının, ekonomistlerin, peygamberlerin, psikanalistlerin, gazetecilerin ve toplumumuzun diğer üfürükçülerinin en çok yeğledikleri konu oldu. Ben, bu tarihsel rahatsızlıktan etkilenen alanların dökümünü yapmakla yetineceğim.

Modern çağın hemen başlangıcında ulusculuk, canlı bir tohum ve büyük bir yanılgı olarak apansız belirdi. Ulusal Devlet'in dini haline gelen ulusculuk, geçen yüzyıl boyunca zehirleme gücünün en yüksek noktasına ulaştı. Marx'ın ironik formülüne göre, burjuva demokrasisinin -rasyonalizm, kozmopolitizm, kuşkuculuk, hazcılık- aksine reaksiyoner eleştiri, pre-kapitalist toplumların nostaljisine ve "düşsel güzellikteki ilişkileri"ne katıştı. Merhametsiz ilerlemeye karşı olan bu gözde aforizmalarda, kuşkucu Satan ve zeki Mamon'un, endüstri, zevk ve sanat aşk-

larının aksine, eski hıristiyan korkusunun dile getirilişlerine yeniden kavuşuluyordu. Diğer bir uç noktadaysa, devrimciler aynı tutkuyla -özellikle anarşistler- Devlet ve toplumsal kurumların; aile, hukuk ve özel mülkiyetin baskıcı karakterini ifşa ettiler. Krizin ilk evresinde sosyalizm - değişik yorumları, hatta marksist kökenli olanı dahil- yıkıcı değil, eleştirel oldu; İkinci Enternasyonel, emekçilerin yaşama koşullarının iyileştirilmesine tümüyle etkili bir katkıda bulunarak, endüstrileşmiş uluslaın kurumsal yaşamına bağlı kalmaya devam etti.

20. yüzyılın ikinci onyılının başlarında kurumlardaki kriz, uluslararası siyasal kuruluşların krizine dönüştü ve Birinci Dünya Savaşı patlak verdi. Savaşı izleyen devrimler, gezegenin görünümünü değiştirdi. Marksizm, - ya da daha ziyade onun otoriter değişkesi Leninizm- dünya ölçeğinde bir güç haline geldi. Otuzlu yıllar boyunca, değişik isimler altında ve karşıt ideolojiler arasından yeni tarihsel gerçeklik tüm açıklığıyla belirdi: Bürokratik Totaliter Devlet. Bu süreç tüm yüzyıl boyunca devam etti. Demokratik sistemi koruyan ulusların içinde bile, ister büyük kapitalist konsorsuyumlar, isterse işçi sendikaları ya da Devlet teknokrasisi olsun, bürokratik egemenlik modelini yansıtan eğilim kesin bir şekilde ortaya çıktı. Yüzyılın başında bunlardan pek azı, bu yılların liberterlik yanlısı cömert esinlerinin daha sonra ellili yıllara gelindiğinde, yeni bir mutlakiyetçiliğe dönüşeceğini tasavvur edebilirdi.

Kamusal yaşamın krizi, aynı zamanda bilinçlerin bir krizidir. Ailenin ve eril üstünlüğün eleştirisi, cinsel ahlakın eleştirisi, okulun, kiliselerin, inançların ve değerlerin eleştirisi. Tekniğin şaşılası başarılarına karşın, Batı'nın yönetici ulu fikri ve entellektüel miti olan ilerlemeden şüphe duyulmaya başlandı. Yüzyılın ilk yarısı boyunca baskın çıkan devlet tininin pasiflik ve kaba güç, radikal şüphecilik ve içgüdüsel bir iman, aşırı bir entellektüalizm ve yaşamın ululanması arasındaki kaba salınımlarla betimlenişi, sıklıkla ele alınması gerekmeyen bir olgu haline dönüştü. Ben sadece, bu salınımların, bilimlerin temel keşifleriyle aynı zamana rastgeldiğine işaret ediyorum; bu keşifler eski kesinlikleri tek tek yeniden gözden geçireceklerdi. Bu olağanüstü değişimlerin adlarını hemen zikretmek gerek: Öklitçi olmayan geometriler, Kuantum fiziği, görececilik, dördüncü boyut. Böylesi gelişmelere, özellikle bize çok yakın olan soyaçekim kütüğü konusunda moleküler biyolojinin gelişmeleri eklenecekti. Eski zihniyet kimyasal bir reaksiyona dönüşüp, buharlaşmış olsaydı, eski madde de tüm istikrarını kaybedip, enerjiye, zaman-uzama, durmadan dağılan ve kendisiyle birleşen gerçekliğe dönüşmüş olurdu. Eğer madde atomlara ve taneciklerin taneciklerine bölünmeseydi, bilinç

hakkında ne söylenebilirdi? Bilinç, kişinin köşe taşı olmayı bıraktı ve büyük bir bozguna uğratıldı. Bazıları için bilinç, Rönesans psikolojisinin kendiliklerinden (*entites*) daha az aldatıcı olmayan yeni kendilikler ve mücadele tiyatrosu arasında oluştu: Bilinçdışı, libido, üstben. Başkaları içinse, düşünce ve heyecanlar psiko-kimyasal bireşimlerin sonucunda ortaya çıkanın temsilciliğini yapıyordu. Aile fantazisi canlı bir balık havuzunda boğuldu ve ödip karmaşası cürümü, ilk günah anına kadar işgal ettiği onura kavuştu: insan soyunu diğer tüm türlerden ayıran nitelik, insan türünün oluşturucu işareti.

Sanat ve edebiyat gerçekliğin temsil edildiği biçimlerdir. Temsiliyetler -sanat düşüldüğünde- aynı zamanda keşiflerden oluşur: İmgesel temsiliyetler. Gerçeklik, imgesel yüklemlerle temsil edildi. Ama, aniden dağılmaya ve yokolmaya başladı: Tehdit edici veya saçma, tutarsız ya da fantastik hale geldi. Artık, dayanıklılık mimarisinin atomlara ve görünmeyen parçacıklara dönüştüğünü gördüğümüz için, sandalye bildiğimiz sandalye olmaktan çıkmıştı. Maddi nesnelerin sözümona mantıklılığına karşı savaş açan sadece yeni fizik değildi; öklitçi olmayan geometri geleneksel uzama özgü niteliklere karşı farklı niteliklerle zenginleşmiş başka uzamların olanaklarını sundu. Böylece, yeni kendilik, yazarların ve ressamların düşlerindeki izlek, ilk öncü mit birdenbire belirdi: Uzam-zaman. Daha sonra, gelecek kuşakta, sürrealistlerin kuşağında psikanaliz şairler ve ressamlar üzerinde etkisini gösterecekti. Ben ve kişiye ilişkin görü daha şimdiden, derin bir tahrife maruz kalmıştı. Ve sanatçıların anlatımı psikoanalizle, bilincin ve duyguların süreksizliklerini ve kesikliklerini açıklamaya yöneldi.

Sembolizm içrek (*esoterique* -yalnızca belirli bir topluluğa üye kimselerin anlayabileceği) bir dille özdeşleşti. Evrenin gizemine ve bu gizli dinin din adamı olan şaire derin bir bağlılık gösterildi. Yeni şairler ironinin ve yalınlığın dilinin bu biçimine karşı çıktılar. Sembolizm loş parlaklığı yüceltmiş ve nüansın en yüce değerin simgesi olduğu kapalı bir oda sanatı olmuştu: Yeni sanat, sokakların içinden ve kamusal yaşam konusunda ortaya çıkmıştı: Belirgin zıtlıkların ve kaba kontrasların şiiri. Sembolizm kimi kez erişilmez bir geçmişin, kimi kez de aynı zamanda imkansız bir olmayan yere yerleştirilenin ötesinde yeralan nostaljileri betimledi. Yeni şiir an'ı, bugünü yüceltti: Gözlerin görebileceği, ellerin dokunabileceği. Baudelaire'in kenti, sokak lambalarının aydınlattığı gecede devinen bir kentti ve sokak lambalarının akisleri -insan bilinci gibi değişik yapıdaki şeylerin karışımları- yaralara benzeyen sokaklarda fuhuş topluluklarını, cinayeti, yalnızın umutsuzluğunu keşfediyordu. Modern

şiirlerin kenti, yığınların ve tramvaylarla, otomobillerle her gece bir elektirik bahçesine dönüşen ışık saçan reklamların kentiydi. Ama modern kent, Baudelaire'in kentinden daha az ürkütücü değildi:

"Şimdi sen Paris'de kalabalığın arasında tek başına yürüyorsun/ yanından böğüren otobüs sürüleri geçiyor/ sevdanın iç sıkıntısı senin boğazını sıkıyor" (Appolinaire, Zone, 1912).

Romantik kahraman maceracıydı, korsandı; şairi, özgürlüğün veya ıssız bir gölün kıyısında gezinen soylu bir düşünceye dalmış yalnızın savunucusu haline getirdi. Baudelaire'in kahramanı kentte tanrının sevgisini yitirmiş günahkar bir melekti; siyah giyiniyordu, şık ve yıpranmış elbisesinin üzerinde şarap, yağ ve çamur lekeleri vardı. Appollinaire tipi, kentli bir göçebeydi, neredeyse kalabalığın arasında kaybolmuş gülünç , dokunaklı bir sokak serserisiydi. Bu tipi daha sonra Mayakovski'nin Pantalonlu Bulut'undaki (*Nuage en pantalons*) ve Pessoa'nın Tütün Konsorsuyumu'ndaki (*Bureau de Tabac*) kahramanlarla Charlie Chaplin tarafından canlandırılacaktı. Zavallı bir şeytan, gizil güçleri olan yetenekli bir varlık, bir kukla ve bir büyücü. Kahramanın ve davranışlarının soy zinciri ne kadar açıksa; özgünlüğü de bir o kadar açıktır.

Muhatapların değişmesine rağmen insanın macerası -tutkuları, çılgınlıkları, ilhamları- yeni şiirde sürdürüldü. Eski doğa ormanlarıyla, küçük vadileriyle, okyanuslarıyla ve devlerle, tanrılarla, şeytanlarla şenlenmiş dağlarıyla ve diğer harikalarıyla birlikte yokoldu; onun yerini eski soyut kent ve binalar ile kutsal yerler arasında makinaların kendilerine özgü ürkütücülüğü aldı. Gerçekliğin değişmesi; söylencelerin değişmesi. Eskiden insan evrene hitabediyordu veya onunla konuştuğuna inanıyordu; insan evrenin muhatabı olmamışsa da, onun yansıtıcısı olmuştu. 20. yüzyılda mitsel muhatap ve gizemli öğütleri yitip gitti. İnsan uçsuz bucaksız kentte tek başına kalmıştı ve yalnızlığı, kendisine benzeyen milyonlarca bireyin yalnızlığıydı. Yeni şiirin kahramanı, yığınların, daha doğrusu bir yalnızlar yığınının içinde yalnızdı. Yeni şiirin kahramanı, Joyse'un H.C.E (*Here Comes Everybody*)'siydi. Evrende yalnız olduğumuzu keşfediyoruz. Makinalarımızla yalnızız. Milton'un hünerli şeytanları sevinçten ellerini oğuşturabiliyor. Bu, büyük tekbenciliğin (*solipsisme*) başlangıcı olmuştu.

Eskiler, at ve yelkeni yüceltmişti, yeni çağ da lokomotif ve gemiyi yüceltti. Whitman'ın yandaşlarını en fazla duygulandıran şiiri, lokomotife ithaf ettiği şiirdi. Valery Larboud '*Şark Ekspresi*'ne unutulmaz bir li-

rik deyişle "Milyonerler Treni" demişti; Cendrars'ın sinema ve şiirin ilk evliliği olan *'Sibirya Demiryolu Ilahisi'* de oldukça ünlüdür. Fütüristler otomobille ilgili şiirler yazdılar, daha sonra uçak, denizaltı ve diğer modern taşıt araçlarıyla ilgili şiirler çoğaldı. Bu sürekli artan metinlerin hiçbiri kurucu Whitman'ın şiiriyle mukayese edilemez. Atlantik ötesi de imgelemleri modern taşıt araçları kadar coşturdu. Alvaroda de Campos'un denizcilikle ilgili lirik deyişini -ne bir allegori ne de bir Pessoa sembolü : onun benzeri ve karşıtı bir şiirdir- anımsar anımsamaz, Lizbon rıhtımlarına, ama aynı zamanda Liverpool, Singapur, Yokohama ve Harbin rıhtımlarına da lirik deyiş yazıldığını belirteyim. Bu yüzyılın şiirinde gemi, Amerika'dan daha fazla Asya'da ortak imge olmuştu. İlk Güney sınırı antlaşması, Hindistan Okyanusu'nda sonu gelmeyen bir deniz yolculuğuna çıkan bir gemide yapılmıştı. Denizin şiiri bu dönemin şiirleri ve romanları arasında öteki dünyaların şiiri oldu; tanınmayan denizler ve topraklar, özellikle de öteki medeniyetler; Kipling'in Hindistan'ı, Conrad'ın Afrikalı ve Güneydoğu Asyalısı, Claudel ve Saint-John Perse'nin Uzak-Doğusu.

Doğu'nun, Afrika'nın, Colomb öncesi Amerika'nın sanatsal manzaralarının ve biçimlerinin biraradalığı, bu yılların sanatının ve şiirinin genel bir karakteristiğidir. Şairler haiko'yu (üç dizelik klasik Japon şiiri), Yeats'in dışavurumcu olmayan tiyatrosunu ve diğer dram yazarı şairleri benimsediler. Ezra Paund tarafından yapılan Çin şiiri çevirileri, bu gelişmelerin şiddetlenmesine katkıda bulundu. Böylece, 20. yüzyılın üçte biri boyunca, öteki medeniyetler ile onların gerçekliğe ve insana ilişkin farklı görülerini keşfetmenin uzun sürecinde doruk noktasına ulaşıldı. 16. yüzyılda Amerika kıtasının keşfiyle başlayan bu süreç, yalnızca yabancı olmayan, aynı zamanda Batı'nın merkezi geleneğine muhalif olan sanatsal biçimlerin onaylanmasıyla çağımızda da ortaya çıktı. Bizi etkilemesi ölçüsünde derin olan bu değişimdir, üstelik hiç kuşku yok ki, torunlarımızın sanatını ve duyarlılığını da etkileyecektir. Değişim bir yönüyle romantizmin fitilledığı estetik devrimin doğal bir sonucuydu; diğer bir yönüyle bu değişim, en son değişimi meydana getirmişti. Değişimlerin Değişimi: Rönesansla ortaya çıkan bir geleneğin bu değişimle tamamlanması. Bu geleneğin ilk örnekleri, İlkçağ greko-romen yapıtları olmuştu, modern sanat Batı uygarlığına itiraz eden böylesi bir yöntemle Batı uygarlığının sürekliliğine son vermişti. Böylece, değişim kendi kendini yadsıma ve aynı zamanda bir biçim ve yapı değiştirme haline dönüştü. Naturalist idealizmin, altın çağın ve bu çağın bakış açısının, gerçekliği temsil ettiğini savunan temsiliyetlerin sonu.

Belirleyici unsur hiç de geleneksel yasaların -bunların romantik, sembolist ve empresyonist değişken ve sapmaları dahil- yerine yabancı kültür ve medeniyet normlarının konulması değil, bir *öteki* güzelliğin araştırılmasıydı. Bu nedenle, sadece kendi kendini yadsıyışdan değil, aynı zamanda bir biçim ve yapı değiştirmeden bahsediyorum. Estetik değişim, gerçekliğin geleneksel görülerinde bilimlerin kışkırttığı değişim kadar hatırı sayılır bir değişimdi. Fizik, gözle görülebilir gerçekliğin güçler ilişkisinin istikrarsız dengesini koruyan bir yapıyı temel aldığını göstermişti. Sanatçılar da bilimciler kadar gündelik nesnelerin görünüşlerini tanıtlamayı istediler ve kübistler tablolarını bir ilişkiler sistemi olarak tasarladılar. Bu kavrayışta bir tür neo-Platonizm vardı: Ressam, kahvecinin ve piyanonun yapısını, daha ziyade ilk örneğini, ide'sini temsil etmeyi tasarlıyordu. Nesnelerin hem içlerini hem de dışlarını resmetme zorunluluğu bundan ileri gelmekteydi. Nesnenin ön ve arka cephesini aynı plan üzerinde gösteren koyu kahverengi maskeler örneği yeni bir yol açtı. Fütüristler ise kendilerince, fotoğrafın resimden daha iyi ifade etmeyi başardığı devinimi resmetmeyi istiyorlardı. Bu çağda devinimlerin fotoğraflarla saptanıp çözümlenmesi oldukça popülerdi: Bir nesnenin ya da devinen bir füğürün, koşan bir atın, ahenkli bir şekilde yürüyen bir kadının, bir bisikletçinin enstantanelerinin ardarda gelişi. Marcel Duchamp'ın Bir Merdivenden İnen Çıplak'ı (*le Nu descandant un escalier*) en dikkat çekici örneği oluşturdu.

Gerçekliğin röprodüksiyonunun yeni yöntemleri bu yapıtların ve eğilimlerin tümünü etkiledi. Karşı konulamaz çekicilik, özellikle şairlerin gözünde devinim halindeki fotoğraf oldu: Sinema. Ünlü montaj kuramcısı Serge Eisentein, yazılarının birinde, sinemada cümle kuruluşlarının ve noktalama işaretlerinin olmamasının, bu ihmalden dolayı kendisine bu sanatın -yanyana getirme ve eşanlılık- gerçek doğasını farkettirdiğini belirtir. Eisentein, Doğu sanatlarında, özellikle de Japon tiyatrosu ve Çin edebiyatında eşanlılığın öncellerini yeniden keşfetmişti: Yani anlatımın düzçigisel karakterinin kopuşu. Bir kaç yıl sonra Jung, Çin klasiği Ben Kral'ın (*I King*) bir baskısına yazdığı önsözde, hektogramların bileşimlerini düzenleyen ilkenin nedensellik ilkesi değil, paralel giden şeylerin bir noktada buluşması ilkesi olduğunu doğruluyordu. Nedensellik yasalarına göre, bir fenomeni bir başka fenomen izler, bir olgu başka bir olgunun nedenidir. Ben Kral'da nedenlerin farklı şekilde birbirini izlemesinin eşanlı mevcudiyeti gerçekleştirilir. Jung, zamanın bu raslantısallığını, eşsüremliliğini, birleşmesini adlandırır. Bu aynı zamanda bir uzamlar birleşmesidir. Böylece 20. yüzyılın ikinci on yılında

resim, şiir ve romanda önce ve sonra, geçmiş ve gelecek, iç ve dış sınıflamalarını geçersiz kılmaya ve bu sınıflamaları yan yana koymaya eğilimli zamansal ve uzamsal olarak birleşen bir sanat olgusu ortaya çıktı. Bu sanat pek çok adlandırmayla anıldı. En mükemmeli, en betimleyici olanı: Eşanlılıktı.

Ressamlar tablonun, bir nesnenin farklı yönlerinin eşanlı temsiliyeti olmasını istiyorlardı. Kübist bir tablo nesnenin içini ve dışını, gerçekliğin geçmiş ve gelecek görünümlerini (ön ve arka yüzeylerini) göstermekteydi; fütürist bir tablo, koşan bir köpek ya da yoldan geçen bir tramvayda olduğu gibi önce ve sonrayı betimlemekteydi -tam olarak önce ve sonrayı betimlemek savındaydı-. Resim uzamsal bir sanattır ve bakış, farklı temsiliyetleri ve biçimleri bir yüzeyde aynı anda görebilir. Gözün görüsü eşanlıdır. Yan yana koyma, bir görsel bağlantılar sistemi olmuş olan plastik bir üslupta dağılıyordu: Temsiliyetin bu tipine egemen olan ilke sınırdaşlıktı (*contiguite*): Şeyler, diğerlerinin yanında birilerine bağlı bulunuyordu ve onlar izleyici tarafından aynı anda algılanıyorlardı. Müzik ve şiir gibi zamansal sanatlarda şeyler, birilerinin ardından gelen öbürleri olarak bulunuyordu. Gerçekte şeyler orada değildi: Onlar yokolmuşlardı. Bir ses, bir başka sesin yerini alıyordu, bir kelime diğerinden önce veya sonra yeralıyordu; temel ilke sınırdaşlık değil, ardarda gelişti. Müzik ve şiir arasında her zaman özsel bir fark vardı. Müzikte eşsüremlilik sabitti; kontrpuan (çeşitli ezgileri birbirine uydurma sanatı), füg (kaçamak, dokunuş), harmoni. Şiir, kelimelerin olgunlaşmış haliydi: Duyguları olan seslerdi. Her ses dinleyicinin duyguyu algılayabilmesi için bütün duruluğuyla anlaşılır olmalıydı. Harmoni, müziğin tam merkezinde yeralır; şiirde sadece bozgunculuğa yolaçar. Şiir, sözün gösterenlerinin güçlerinin doğasını bozmaksızın ve yadsımaksızın eşsüremsel olamazdı. Aynı zamanda eşanlılık, sadece çok etkili bir başvuru olmayıp, şiiri oluşturan biçimlerde mevcuttur. Karşılaştırma, metafor, ahenk ve uyak eşanlı temsiliyetlerin ortak kuralına boyun eğen birleşmeler ve tekrarlardır. Böylesi, 1910 yıllarına doğru şairlerle yüzleştirilen birleşmeler ve tekrarlara bir meydan okumaydı: Uzamsal eşanlılık, zamansal bir ardarda gelişle yönetilen bir sanata nasıl uyarlandı?

Daha sonra "eşanlılıkcılık" adını alan "dramatizm" Paris'de 1911 yılında ortaya çıktı. Bu kavram da diğer tüm kavramlar gibi daha önce fütüristler tarafından kullanılmıştı. Usûl, çok kolay olmamıştı: Bir şiirin farklı bölümlerinin aynı anda ifade edilmesi. Fütüristlerin çözümü oldukça üstünkörüydü: Fütüristler insan sesini, ünlemden nefes almaya kadar sesli ögelere indirgeyen, insan sesini daktilonun tıkırtıları gibi ken-

tin diğer gürültüleriyle karıştıran konserler düzenliyorlardı. Daha sonra, savaş sürerken Zürih'te dadaist Hugo Ball ilk hristiyanların, bilinircilerin (*gnostique*) ve öteki dinlerin "dilinde konuşmayı" yeniden keşfetti; Moskova ve Petrogard'da da aynı yüzyıla doğru kübo-fütüristler "transrasyonel dil" olarak adlandırdıkları *glossalalie*'nin olanaklarından yararlandılar. Yaygın bir anlamın oluşturucularının özensizliğiyle dilin çevirisi, her yan yana getirme ve eşanlılığa izin vererek anlamlandırmayı en düşük düzeye indiriyordu. Bir yoksullaşma ve hemen her zaman bir sakatlamaydı bu. Kübizm ve özellikle Delaunay'ın orfizmi (söylencesel şarkıcı Orpheus'dan esinlenen eski bir Yunan dini) ilk Cendras ve Appollinaire denemelerinin hazırlayıcısı olmuşlardı. Gerçekten bu iki şairle birlikte başlar eşanlılık. İlk örnekte, sinemanın etkisi belirleyiciydi: Montaj ve flash-back. Bu sinematografik usûllerin kullanımı, geleneksel şiirin düzçizgisel ve ardarda gelen sözdizimini ve karakterini paramparça etti. Appollinaire kendini çok uzaklara doğru düşüncesizce tehlikeye attı: Benzerlikleri ve sözdizimsel bağları hemen hemen tümüyle ortadan kaldırdı -resimde perspektifin elemesine benzeyen sonuçlarda bir uyuşma-, Appollinaire basmakalıp cümlelerin metinde içerilmesiyle kolaj tekniğini uyguladı ve nihayet farklı sözel blokları yan yana getirme usûlünü kullandı. Böylece, zamanı ve uzamı birleştirmeyi başardı. Kübistlerin değişik tablolarıyla Appolinaire şiirleri yeniden canlandı. Appolinaire şiirlerinin sadece bir başlangıç ve sona sahip olduklarını değil, ama aynı zamanda onların birbiri ardınca yeniden canlandıklarını söylemek istiyorum. Fütürizm devinimi betimlemeye çalıştı; yeni şiir bir devinim haline geldi. Diğer Fransız şairleri bu anlamda Apollinaire'i izledi. Özellikle, Pierre Reverdy'i kasdediyorum.

Çok geçmeden Ezra Pound ve T. S. Eliot eşanlılığı benimsediler. Eşanlılığı benimseyerek, ona başka bir biçim ve daha geniş bir kapsam verdiler. Böylece onlar, Fransız şairlerinin, Batı uygarlığının toplumsal ve dinsel tarihinin dolaşmamış olduğu bir bölge keşfederek uzun şiirin yeni bir tarzını yarattılar. İspanyolcada eşanlılık, kısa şiirin mükemmel bir örneğini oluşturan Jose Juan Tablo'danın şirinden başka benim kuşağıma kadar bir daha hiç icra edilmedi. Burada bir kınamayı yinelemek görev olsa gerek: Roger Shatk, şair Kenneth Rexroth ve diğer birkaç kişinin dışında İngiliz dili eleştirmenleri, eşanlılığın Fransız örneklerine asla başvurmadılar ve Pound'un gözüpek savını desteklemekte ısrar ettiler: *Temsiliyet* yöntemi -yazı biçiminin bu tarzına adını koyduğu gibi- Fenellosa okumasından ve Çin şiiri çevirilerinden doğmuştu. Bir çok defa şeyleri yerine oturtmaya özen gösterdim. Sadece buna ulaşamadığı-

mı değil, aynı zamanda bugün hala Anglo-Amerikan kültürünün ölçüsüzce parlamasından ötürü, başka dillerden gelen eleştirilerin de kutsal olarak kabul edilen (*canonique*) anlatım biçimini yinelediklerini itiraf etmeliyim. Bunların çoğunluğu, Latin Amerika ve Fransa'daydı. En erken on yıl içinde Appolinaire ve Cendras yoluyla eşanlılığın en aşırı örneğinin *Cantos*'da ve *The Waste Lande*'de başladığını hiç kimse görmek istemedi. Bu sonuca hemen bir şey ekleme gereği duysaydım, iyimser bir şekilde tüm yönleriyle bunun yeni bir keşif olduğunu söylerdim. Bir öykünme değil, ama bir nakil; sonuç, orijinalinden daha yeni, daha güçlü, daha karmaşık bir ürün.

Eşanlılıkcılık -bazen şiirsel kübizm adını alır- ısrarlı ve hemen her zaman etkili bir şekilde romantik ve sembolist şiirin temel ilkesinin -analoji- kabaca başka bir tezahürü oldu. Şiir, bölümler arasında hısımlığın ve karşıtlığın birbirine bağlı eylemi yoluyla bütünsel heyecan verici bir değişimdir. Sınırdaşlığın ardarda geliş üzerinde zaferidir. Ya da daha ziyade, bütünüyle şiir, devinim halindeki dildir: Sınırdaşlığın ve ardarda gelişin, uzamın ve zamansallığın kaynaşımı. Bir süre sonra, avantgarde şiirin öteki kutbunda-sürrealizmin- çok daha doğrudan, yalın ve açık bir biçimde analoji ve mizah boygösterdi. Romantizmin şiirsel, erotik ve metafizik tüm büyük temaları sürrealistler tarafından biraraya getirildi ve uç sınırlarına kadar taşındılar. Yüzyılın ilk yarısında iki büyük şiirsel hareketin -Eşanlılıkcılık ve Sürrealizm- ekseni romantizminkiyle aynıydı: Kopuşun bilinci ve Evrensel mütekabiliyet düşüncesi -ölüm bilinci-. Batı uygarlığının geleneği ve devrim hareketleriyle romantizmin anlaşılmaz ilgisi -romantizmin onlarla hem hısımlığı hem de onları ihlal etmesi- yüzyılımızın büyük şairlerinde tamamen ortadan kalktı. Doğuşundan itibaren modern şiir, modernitenin hem onaylanması hem de yadsınması olmuştu.

III. Buluşma Şiiri

Toplumumuzun gelecekteki sonunu bize önceden haber veren düşünceler oldukça sistemli bir şekilde ortaya çıkmıştı. Öyle görünüyor ki, Chateaubriand'dan Nietzsche'ye, Nietzsche'den Valery'ye kadar modernite kendisinin neden olduğu ardarda gelen yadsımalarla beslenmişti. Son 25 yıl boyunca, felaketlerin ve facialarn habercisi olan düşünceler çoğaldı. Bu düşünceler bundan böyle, bir münzevi karamsarlığının dışavurumu veya marjinal bir azınlığın anlatımı değil, kollektif bir zihniyet durumunu açığa vuran popüler düşüncelerdir. Zaman zaman bu yüzyılın karak-

teri bir dönemin büyük kuşkularının veya evrenin çevrimsel ölümünün tehtidi altında yaşayan Azteklilerin karamsar saplantılarını çağrıştırıyor. Modernite adanmış topraklar gibi bir geleceğin onaylanmasını bekledi ve biz bu düşüncenin sona erişine tanık oluyoruz. Hiç kimse bizi bekleyenin ne olduğundan emin değil, yarın güneş insanlar için doğacak mı? sorusunu kendi kendine soranların sayısı oldukça kabarık. Gelecekle ilgili değersizleştirmelerin kendini gösterdiği biçimler öylesine çok ki, her türlü sıralama yetersiz kalmaktadır: Bazıları, doğal zenginlik kaynaklarının tükeneceğini; kimileriyse, dünyada kirliliğin, kıtlığın artacağını, totaliter ideokrasinin evrensel düzenlemeleriyle tarihsel duyarlılığın yitirileceğini ve nihayet atomik tehlikeyle karşı karşıya kalındığını önceden tahmin ettiler. Hiç kuşku yok ki, nükleer denge bizi üçüncü dünya savaşından kurtardı, fakat nükleer silahların küçümsenmesi kelimenin tam anlamıyla ilerleme düşüncemizi ya aşamalı bir evrimle ya da devrimci bir dönüşümle buharlaştırıyor. Bomba dünyayı paramparça etmediyse de, dünya ide'mizi paramparça etti. Modernite ölüme gücendi; ilerleme güneşi ufukta kayboldu ve henüz insanlara kılavuzluk etmesi gereken yeni yıldızımızı göremiyoruz. Hatta, bir alacakaranlıkta mı, yoksa günağarmasında mı yaşadığımızı bilmiyoruz.

Modernite değişme ile özdeşleşti, eleştiriyi degişimin aracı olarak kavradı ve farklı olanı ilerleme düşüncesinde eritti. Marx'a göre bizzat devrimci başkaldırı, eylem halindeki bir eleştiridir. Romantizmden günümüze kadar, edebiyat ve sanatlar alanında modernitenin estetiği değişimin estetiği oldu. Modern gelenek kopuşun geleneğidir, kendi kendini yadsıyan ve bu tarzda sürüp giden bir gelenek. Şimdi, değişimin estetiğinin sona erişine tanık oluyoruz. Bu yüzyılın sonunun sanat ve edebiyatı gitgide yadsıma güçlerini yitirdiler; bu, yadsımaların yinelenen birer ritüele, başkaldırıların birer formüle, ihlallerin birer kutlama törenine dönüştüğü yıllarda ortaya çıktı. Bu, sanatın sonu değil, modern sanat *düşüncesinin,* başka bir deyişle, değişime tapma ve kopuş üzerine kurulmuş bir estetiğin sonudur.

Eleştiri, belli bir gecikmeyle, bir çeyrek yüzyıldan daha uzun bir süredir başka bir tarihsel döneme ve başka bir sanat biçimine girdiğimizin farkına vardı. Avant-garde'ın krizinden bol bol sözedildi ve çağımızı tanımlamak için de "postmodern çağ" deyimi hemen her yere yayıldı. Bütün modernite düşüncesinde olduğu gibi muğlak ve çelişkili bir adlandırma. Modernitenin ötesinde yeralan şey sadece ultramodern olabilir; eski moderniteden daha modern olan bir modernite. İnsanlar kendi yaşadıkları zamanın adını asla bilemediler ve biz bu evrensel kurala istisna

teşkil etmiyoruz. Post-modern adlandırması, modernitemizi onaylamanın ve çok modern olduğumuzu beyan etmenin bir yoludur. Oysa, yeniden tartışma konusu olan, zamanın düzçizgisel kavranışı ve onun eleştiri, değişme ve ilerlemeyle özdeşleştirilmesidir -zaman, vadedilmiş toprak olarak geleceğe açılmıştı. Post-modern adlandırması, ardarda gelen, düzçizgisel ve ilerleyici zamana tutsaklığın sürdürülmesidir.

Eğer *post-modern* terimi muğlaksa, Anglo-Amerikan eleştirmenlerin şimdiki sanatı adlandırmak için kullandıkları *Post-modernizm* deyimine ne demeli? Anglo-Amerikan eleştirmenler için *modernizm* kavramı Joyse, Pound, Eliot, Williams Carlos Williams, Hemingway ve diğer adların çağrıştırdığı eserler, yazarlar ve yönelimler bütününü göstermektedir. Bizim İspanyolcada Güney veya Orta Amerika ve İspanyol edebiyatının ilk hareketine modernizm adını verdiğimizi -belki de Anglo-Amerikan eleştirmenler ve gazetecilerin dışında- herkes biliyor. Ruben Dario ve Valle Inclan, Juan Ramon Jimenez, Leopoldo Lugones, Jose Marti ve Antonio Machado : Modern geleneğimiz onlarla ortaya çıktı ve onlar olmasaydı çağdaş edebiyatımız olmayacaktı. Gerçekten, Anglo-Amerikanların "modernizm" adlandırması altında topladığı farklı eğilimler, eserler ve yazarlar, Latin Amerika'da olduğu gibi Fransa'da ve Avrupa'nın geri kalan bölümünde genellikle daha kısıtlayıcı bir genelleme yapma olanağı veren bir isim ile anılırlar: Avant-garde. Böyle bir şeyin değerini bilmemek ve bir İngiliz dil hareketine *modernizm* adını vermek, kültürel bir küstahlık, bir etnosentrisizm ve tarihsel bir duyarsızlık belirtisidir. Amerika Birleşik Devletleri ile başka yerlerin çağdaş edebiyatını ve sanatını *post-modernizm* terimiyle adlandırmakla da benzer bir hata işlenmiş olur. Böyle bir düzeltme faydasız değildir; bu, geçerliliği kalmamış bir milliyetçiliği dile getirmiyor. *Modernizm* savaşı, bir kelimeler savaşı değil, anlamlandırmalar, kavramlar ve tarih savaşıdır. Dünya, bir adlar topluluğunun varlığıyla başlar. Daha doğrusu: Dünya, bir adlar dünyasıdır. Eğer adlar elimizden alınırsa, dünyamız da elimizden alınmış demektir.

Eskiler için geçmişin prestiji, altın çağın, günün birinde terkettiğimiz ilk yeryüzü cennetinin prestijiydi; modernler için gelecek, seçilmiş yer, vadedilmiş Toprak olmuştu. Fakat, *şimdi* her zaman şairlerin, epikürcülerin ve bazı gizemcilerin zamanı oldu. An, zevkin zamanı olduğu kadar, aynı zamanda duyuların ve öbür dünyanın ifşasının zamanıdır. Yeni yıldızımızın -henüz tarihsel ufukta yerini almayan bu yıldız, daha şimdiden dolaylı yollarla, güvenilir yöntemlerle kendini gösteriyor- *şimdinin* yıldızı olacağını düşünüyorum. İnsanlar, bugünün zamanının

bir ahlakını, siyasetini, erotiğini ve şiir sanatını çabucak inşa edecekler. Şimdiki zamana giden yol bedenden geçiyor, ama modern Batı toplumlarının mekanik hazcılığı ve huzursuzluğuyla hiç bir şekilde karışmamalı, karıştırılmamalı. Şimdiki zaman, içerisinde hayat ve ölümün kaynaştıkları bir meyvedir.

Şiir her zaman kürenin iki yarısının birbirleriyle uzlaştığı mevcudiyete ilişkin bir görü oldu. Çoğul mevcudiyet: Tarih boyunca pek çok defa çehre ve isim değiştirdi; buna rağmen, tüm bu değişimlerin arasında tekdi. Budist gelenekte ve Mallarme'da olduğu gibi boşluk ile özdeşleştirildiğinde bile, çoğul mevcudiyet görünümlerinin çeşitliliği bozulmadı; o, -paradoks simge- yine mevcudiyet olarak kendini sundu. Çoğul mevcudiyet, bir ide değildir: Saf zamandır. Zaman ve ölçülemeyen: Tıpkı geçmekte olan şimdi gibi, başlangıcından beri durmaksızın geçen çoğul mevcudiyet benzersiz, biricik ve tekildir. Mevcudiyet, cisimleşen şimdidir.

Başlayan zamanın bu şiirini zaman zaman buluşmanın şiiri olarak adlandırdım. Böylece onu kopuş geleneğinin karşıtı olarak gösterdim. Modern çağın şairleri değişme ilkesinin ardından koştular; biz, başlayan bu çağın şairleri, değişmelerin temelinde yatan olanı, değişmez ilkenin arayışındayız. Kendi kendimize *Odyssee ve Yitik Zamanın Izi* arasında ortak bir şeyler olup olmadığını soruyoruz. Değişmenin estetiği, şiirin tarihsel karakterini vurgulamaktan başka bir şey yapmadı; şimdi biz, değişme ilkesinin süreklilik ilkesiyle karıştığı bir nokta yok mu diye soruyoruz. Bu yüzyıl sonunda başlayan bu şiir, aslında ne başlıyor ne de başlangıç noktasına dönüyor.Bu şiir, daimi bir yeniden başlayış, ve sürekli bir yeniden dönüştür. Bugün başlayan şiir, daha başlamadan zamanların arakesitini, buluşma noktasını arıyor. Bugün başlayan şiir, çok kalabalık olan geçmiş ve meskûn olmayan gelecek arasında şiirin bugün olduğunu dile getiriyor. Bugün, mevcudiyet içinde tezahür eder ve mevcudiyet üç zamanın uzlaşmasıdır. Uzlaşmanın şiiri: Tarihlendirilmemiş bir şimdide cisimleşen imgelem.

Yazının alındığı kaynak:
(*Le Debat*, No: 56, September-October 1989s. 4-16.

II

POSTMODERNİTEYE GİRİŞ

POSTMODERNİN HARİTASINI YAPMAK

ANDREAS HUYSSEN
(Çev: Mehmet Küçük)

Sorun:

Bugünlerde medyada mimari ve sanatlardaki postmodernizme çokca yer verilmesi genel ilginin bu fenomenin üzerinde toplanmasına yol açarken, aynı zamanda postmodernizmin uzun ve karmaşık tarihini de bulanıklaştırma eğilimine girdi. Aşağıdaki tartışmanın büyük kısmı, bir düzeyde en son heves, reklam tezgahı ve aldatıcı gösteri gibi görünenin, Batılı toplumlarda yavaş yavaş ortaya çıkan bir kültürel dönüşümün, 'postmodernizm' teriminin en azından şimdilik betimlemeye tamamen yeterli olduğu duyarlıktaki bir değişmenin parçası olduğu öncülüne yaslanacak. Bu dönüşümün doğası ve derinliği tartışma konusu yapılabilir, ama dönüşüm vardır. Kültürel, toplumsal ve ekonomik düzenler bazında baştanbaşa bir paradigma değişikliği olduğunu savunuyormuşum gibi bir izlenim vererek yanlış anlaşılmak istemem; bunun gibi bir iddianın abartılı olacağı aşikardır. Ama kültürümüzün önemlice bir sektöründe bir postmodern varsayımlar, tecrübeler ve önermeler dizisini bir önceki döneminkinden ayıran duyarlıkta, pratiklerde ve söylem oluşumlarında farkedilebilir bir değişiklik var. Bu dönüşümün çeşitli sanatlarda sahiden yeni estetik biçimler yaratıp yaratmadığı ya da bu dönüşümün temelde modernizmin tekniklerini ve stratejilerini değişikliğe uğramış bir kültürel bağlama yeniden kaydederek yeniden işleyip kullanışlı hale getirip getirmediğini bilahare incelemek gerekiyor.

Burada postmodernizmin ne *olduğunu* tanımlamaya kalkışmayacağım. 'Postmodernizm' terimi kendisi, fenomeni ilişkisel olarak konumlandırdığından, bizi böyle bir yaklaşıma karşı korumalı. Postmodernizmin koparak uzaklaştığı şey olarak modernizm, bizim kendisinden uzaklaştığımızı anlatmak için kullandığımız sözcüğün içinde daima kaydedilmiş olarak kalır. Böylece, postmodernizmin ilişkisel doğasını akılda tutarak, 1960'lı yıllardan beri çeşitli söylemleri şekillendiren post-

modernin *Selbstverstandnis*'inden başlayacağım. Bu bölümde, postmodernin birkaç alanı yoklayan ve içinde çeşitli postmodern sanatsal ve eleştirel pratiklerin kendi estetik ve politik yerlerini bulabilecekleri geniş ölçekli haritasına benzer bir şey ortaya koymayı umuyorum. Birleşik Devletler'deki postmodernin yörüngesi içinde birkaç evreyi ve yönelimleri birbirinden ayırıyorum. Başlıca amacım, yakın zamanların estetik ve kültürel tartışmalarını şekillendirmiş, ama Amerikan eleştirel teoride ya ihmal edilmiş ya da sistematik olarak önü kesilmiş olan tarihsel olumsallıkları ve baskıları vurgulamaktır. Mimari, edebiyat ve görsel sanatlardaki gelişmelerden esinlenmeme rağmen, asıl üzerinde duracağım nokta, postmodern hakkındaki eleştirel söylem olacak: Sırasıyla modernizm, avantgard, neo-muhafazakarlık ve postyapısalcılıkla ilişkili olarak postmodernizm. Bu öbeklerin her biri postmodernin ayrı bir katmanını temsil eder ve burada da böyle ele alınacaklar. Ve son olarak, terimin *Begriffsgeschichte*'sinin merkezi ögeleri, yakın zamanlarda modernizm, modernite ve tarihsel avantgard hakkında ortaya çıkan daha geniş bir sorular dizisiyle ilişkili olarak tartışılacak. Benim için önemli bir soru, bir muhalif kültürün biçimleri olarak modernizm ve avantgardın her şeye rağmen kavramsal ve pratik olarak ne ölçüde kapitalist modernleşme ve/veya modernleşmenin ikiz kardeşi olan komünist öncükolculukla (*vanguardism*) sınırlı olduğuna ilişkindir. Bu bölümün göstereceğini umduğum gibi, postmodernizmlerin eleştirel boyutu, tam da modernizm ve avantgardın, kendilerini modernleşmenin zihinsel durumuna bağlayan önkabullerini radikal sorgulayışlarında yatar.

Modernist Hareketin Tükenişi

Öyleyse, 'postmodernizm' teriminin yörüngesi ve göçleri hakkında bazı kısa gözlemlerle işe başlayalım. Postmodernizm, edebiyat eleştirisinde Irving Howe ve Harry Levin'in modernist hareketin tahrip oluşuna matem tutmak için 'postmodernizm' terimini kullandıkları 1950'lere kadar uzanır. Howe ve Levin çoktan daha zengin bir geçmiş olarak görünen geçmişe nostaljik olarak bakıyorlardı. 'Postmodernizm' ilkin 1960'larda Leslie Fiedler ve Ihab Hassan gibi, postmodern edebiyatın ne olduğuna ilişkin oldukça farklı görüşleri olan edebiyat eleştirmenleri tarafından kullanıldı. Terimin önce mimariyi, sonra dans, tiyatro, resim, film ve müziği kapsayarak daha yaygın bir geçerlik kazanması 1970'lerin ilk yıllarında gerçekleşti. Klasik modernizmden postmodern bir kopuş mimari ve görsel sanatlarda oldukça farkedilebilir olmasına rağmen, edebiyat

alanında postmodern bir kopuş nosyonunu araştırmak daha zordu. 1970'lerin sonlarına doğru bir noktada 'postmodernizm', Amerikan kaynaklı bir dürtükleme de eksik olmaksızın, Paris ve Frankfurt yoluyla Avrupa'ya göç etti. Terimi Fransa'da Kristeva ve Lyotard, Almanya'da Habermas ele aldı. Bu arada Birleşik Devletler'de eleştirmenler, genellikle teorideki avantgardın edebiyat ve sanatlardaki avantgardla yapısal benzerlik taşımak zorunda olduğu varsayımı temelinde, özel Amerikan uyarlanımı bazında postyapısalcılığın postmodernizmle müşterek yüzünü tartışmaya başlamışlardı. Sanatsal bir avantgardın uygulanabilirliği hakkındaki kuşkuculuk 1970'lerde yükseliş halindeyken, teorinin canlılığına , birçok düşmanlarına rağmen, ciddi bir kuşku duyulmuyordu. Aslında, bazılarına bu, 1960'ların sanat hareketlerini alevlendirmiş olan kültürel enerjiler, 1970'ler boyunca, sanatsal girişimi kimsesiz ve çaresiz bırakarak teorinin bedenine akıyormuş gibi göründü. Böyle bir gözlemin en iyi ihtimalle izlenimci bir değer taşımasına ve sanatlar karşısında çok adil bir tutum barındırmamasına rağmen, postmodernizmin geri çevrilemez bir yayılmaya yol açan büyük berhava olma mantığıyla beraber, postmodern karmaşa daha da içinden çıkılmaz bir hal aldı. 1980'lerin ilk yıllarıyla birlikte sanatlardaki modernizm/postmodernizm öbeği ve toplumsal teorideki modernite/postmodernite öbeği Batılı toplumların entellektüel hayatlarındaki en mücadeleli alanlardan biri haline geldi. Bunun ihtilaflı bir alan haline gelmesinin nedeni, tartışılmakta olanın aslında yeni bir sanatsal stilin varlığından ya da yokluğundan ve ayrıca 'doğru' teorik çizgi meselesinden daha fazla bir şeyleri ifade etmesinde aranmalı.

Modernizmden kopuş hiçbir yerde yakın dönem Amerikan mimarisinde olduğundan daha bariz görülemez. Mies van der Rohe'nin camdan yapılmış işlevselci perde duvarlarına hiçbir şey birçok postmodern bina cephelerinde geçerli gelişigüzel tarihsel aktarmalardan daha uzak olamaz. Sözgelimi, Philip Johnson'ın, orta kısmında neo-klasik, cadde düzeyinde Roma sütunlarıyla, tepede bir Chippendale üçgenle bezeli yüksek binalarını alın. Aslında, geçmişin çeşitli hayat biçimlerine yönelik artan nostalji, 1970'lerin ve 1980'lerin kültüründeki güçlü bir gizli akım gibi görünüyor. Ve bu nedenle sadece mimaride değil, sanatlarda, filmde, edebiyatta ve geçtiğimiz yılların kitle kültüründe de bulunan bu tarihsel eklektizmi, eski güzel günlere duyulan neo-muhafazakar nostaljinin kültürel eşdeğerlisi olarak ve geç kapitalizmde azalan yaratıcılık oranının aşikar göstergesi olarak defetmek cezbedicidir. Ama geçmişe duyulan bu nostalji, genellikle çılgınca ve istismar edici bir kullanılabilir gelenekler

arayışı, premodern ve ilkel kültürlerin giderek büyüyen cazibesi -tüm bunlar yalnızca kültürel kurumların sürekli olarak gösteri ve gereksiz süse duydukları ihtiyaçta mı kökleşip statüye mükemmelen uymaktadır? Sakın bu moderniteye ve sanatın aralıksız modernleşmesine beslenen sorgulanmamış inanca karşı sahici ve meşru bir hoşnutsuzluğu ifade ediyor olmasın? Eğer ikinci şık geçerliyse, ki ben öyle olduğuna inanıyorum, o vakit gerek yeni yeni ortaya çıkan ve gerekse kalıntısal alternatif gelenekler arayışı , bizatihi gelenek kavramı üzerinde hak iddia eden muhafazakarlığın baskılarına teslim olmaksızın nasıl olup da kültürel açıdan üretken kılınabilir? Burada, her nasılsa *Zeitgeist* 'la akortlu olmalarından ötürü geçmişin postmodern nekahatinin tüm tezahürlerinin hoşnutlukla karşılanmalarını savunmuyorum. Ayrıca postmodernizmin yüksek modernist estetiği modaya uygun reddedişinin, Marx ve Freud'un, Picasso ve Brecht'in, Kafka ve Joyce'un, Schonberg ve Stravinsky'nin önermeleri karşısında can sıkıntısına kapılışının, büyük bir kültürel değişmenin işaretleri olduğunu savunduğumun zannedilmesini de istemem. Modernizmi basitçe bir safra gibi atıverdiği noktada postmodernizm, kültürel aygıtın kendisini kökten yeni olarak meşrulaştırdığı taleplerine teslim olur ve modernizmin kendi zamanında karşılaştığı zevksiz önyargıları yeniden canlandırır.

Ama postmodernizmin kendi önermeleri ikna edici görünmemesine -sözgelimi, Philip Johnson'ın, Michael Graves'in ve öbürlerinin binalarında cisimleştiği üzere- rağmen, bu, daha eski modernist önermeler dizisine sürekli vefa duygusuyla dolu olmanın daha inandırıcı binaların ya da sanat eserlerinin ortaya çıkacağını garanti edeceği anlamına gelmez. Modernizmin evcilleştirilmiş bir değişkesini -sözgelimi, Berlin'deki 1984 tarihli Beckmann sergisinde ve Hilton Kramer'in *New Criterion*'daki birçok makalesinde belirgindir- 20. yüzyıl kültürünün tek dişedokunur hakikati olarak eski mevkisine iade etme yolundaki neo-muhafazakar girişim 1960'lardan beri bir zemine kavuşan modernizmin belli biçimlerinin politik ve estetik eleştirilerini gömmeyi hedefleyen bir stratejidir. Ama modernizm açısından sorun yalnızca modernizmin muhafazakar bir sanat ideolojisiyle bütünleşebileceği gerçeğinden ibaret değildir. Böyle bir durum her şeye rağmen 1950'lerde büyük ölçüde söz konusu olmuştu. Bana öyle geliyor ki, bugün itiraf ettiğimiz daha geniş sorun, kendi zamanında modernizmin çeşitli biçimlerinin, modernleşmenin gerek kapitalist ve gerekse komünist değişkesinin zihinsel durumlarıyla yakınlıklarıdır. Modernizm asla yekpare bir fenomen değildi elbette ve hem fütürizmin, konstrüktivizmin ve *Neue Sachlickeit*'ın modernleşme zindeliğini,

hem de "romantik anti-kapitalizm"in çeşitli modern biçimleri altında modernleşmenin en şiddetli eleştirilerinin bazılarını içeriyordu. Bu yazıda işaret ettiğim sorun modernizmin *gerçekten ne olduğuyla* değil, daha ziyade geriye bakışlı olarak nasıl algılandığı, hangi başat değerleri ve bilgiyi taşıdığı ve 2. Dünya Savaşından sonra ideolojik ve kültürel olarak nasıl işlev gördüğüyle ilgili. Postmodernler için anlaşmazlık nedeni haline gelen şey modernizmin özgül bir imgesidir ve eğer postmodernizmin modernist gelenekle sorunlu ilişkisini ve farklılık iddiasını anlamak istiyorsak bu imgenin yeniden inşa edilmesi zorunludur.

Mimari bize söz konusu sorunların en ele avuca gelir örneğini sunar. Bauhaus'un, Mies'in, Gropius'un ve Le Corbusier'nin bina programlarında cisimleşen modernist ütopya, Büyük Savaş ve Rus Devriminde savaşın harap ettiği Avrupayı yeninin imgesinde yeniden inşa etme ve bina yapımını toplumun tasavvur halindeki yenilenmesinin hayati bir parçası kılma yolundaki kahramanca girişimin bir parçasıydı. Yeni bir Aydınlanma, rasyonel bir toplum için rasyonel bir tasarım talep ediyordu, ama yeni rasyonalite, sonuçta kendisini gerisin geri mite, modernleşme mitine dönüştürecek şekilde laçkalaştıracak ütopyen bir iştiyakla kaplanmıştı. Geçmişin insafsızca yadsınışı, en azından standartlaşma ve rasyonelleşme yoluyla modernleşmeye çağrı kadar modern hareketin özsel bir bileşkesiydi. Modernist ütopyanın kendi iç çelişkileri karşısında ve daha önemlisi politika ve tarih karşısında nasıl mahvolduğu gayet iyi bilinir. Gropius, Mies ve öbürleri sürgün edildiler; Albert Speer Almanya'da onların yerini aldı. 1945'den sonra modernist mimari toplumsal görüsünden büyük ölçüde mahrum kaldı ve giderek bir iktidar ve temsil mimarisi haline geldi. Modernist konut projeleri, yeni hayatın müjdecileri ve vaatleri olarak görünmekten ziyade yabancılaşmanın ve insanlıktan çıkarmanın sembolleri haline geldi. Bu, yeninin, 1920'lerde Leninistler ve Fordistler tarafından benzer bir coşkulu hevesle selamlanan başka bir faili olan montaj fabrikasıyla modernist konut projelerinin paylaştıkları bir kaderdi.

Modern hareketin can çekişmesini tarihe kaydederek popülerleştirenlerden en tanınmışı ve postmodern bir mimarinin sözcülerinden olan Charles Jencks, modern mimarinin sembolik ölüm anını 15 Temmuz 1972'de öğleden sonra 3:32 olarak tesbit ediyor. Bu tarih ve dakikada St. Louis'nin Pruitt-İgoe Binasının (Misoru Yamaski tarafından 1950'lerde inşa edilmişti) kalın dilimler şeklindeki birkaç bloğu dinamitlendi ve binanın çöküşü akşam haberlerinde dramatik bir tarzda gösterildi. Le Corbusier'nin 1920'lerin tipik teknolojik zindeliği içinde modern hayat maki-

nesi yaşanamaz hale gelmişti, modernist tecrübe eskimiş görünüyordu. Jencks modern hareketin başlangıçtaki görüsünü, daha sonra bu görü adına işlenen günahlardan ayırmak için didinir. Nedir, sonuçta 1960'lardan beri modernizmin makina eğretilemesine, üretim paradigmasına gizli bağımlılığına ve fabrikayı tüm binalar için asli model olarak kabul etmesine karşı çıkanlarla uzlaşma içindedir. Postmodernist çevrelerde çokdeğerli sembolik boyutların mimariye yeniden dahil edilmesini, kodların bir karışımını, yerel lehçe ve bölgesel geleneklerin bir temellüküne desteklemek sıradan bir iş haline geldi. Nitekim Jencks mimarların iki yöne doğru, "geleneksel yavaş değişen kodlara, özellikle komşuluğun etnik anlamlarına doğru ve mimari modanın, profesyonalizmin hızlı değişen kodlarına doğru" eşanlı olarak baktıklarını ileri sürer. Böyle bir şizofreni, Jencks'e göre, mimarideki postmodern uğrağın arazıdır. Bunun, par excellence modernizm teorisyeni olan Adorno'nun *der fortgeschrittenste Materialstand der Kunst* (sanatsal malzemenin en ileri durumu) olarak betimlediği şeyden ziyade Bloch'un *Ungleichzeitigkeiten* (eşsüremsizlikler) dediği şeyi ayrıcalıklı kılan günümüz kültürüne genel olarak uygulanıp uygulanamayacağı da sorulabilir pekala. Böyle bir postmodern şizofreninin nerede hırslı ve başarılı binalarla sonuçlanan bir yaratıcı gerilim olduğu ve bunun tersine nerede stillerin tutunumsuz ve keyfi bir karmaşasına dönüştüğü meselesi bir tartışma konusu olmaya devam edecektir. Ayrıca, kodların karışımının yapılmasına, bölgesel geleneklerin temellüküne ve makinaya ilişkin olanlardan başka sembolik boyutların kullanımlarına, Uluslararası Stil mimarlarının tamamen yabancısı olmadıklarını da unutmamalıyız. Jencks, kendi postmodernizmine varabilmek için ironik olarak tam da ısrarla saldırdığı modernist mimari görüşünü kızıştırmak zorundaydı.

Postmodernizmin modernist dogmadan kopuşunun en tesirli belgelerinden biri Robert Venturi, Denise Scott-Brown ve Steven Izenour'un birlikte yazdıkları *Learning from Las Vegas* başlıklı bir kitaptır. Bu kitabı ve Venturi'nin 1960'lardaki ilk yazılarından bugüne kadarki yazılarını yeniden okurken, Venturi'nin stratejileri ve o yılların pop duyarlılıkları arasında görülen yakınlık çarpıcıdır. Yazarlar tekrar tekrar pop-sanatın yüksek modernist resmin sofu kutsallığından kopuşunu ve popun tüketim kültürünün ticari lehçesini eleştirel olmayan benimseyişini kendi çalışmalarının bir ilhamı olarak kullanır. Andy Warhol için Madison Avenue, Leslie Fiedler için çizgi romanlar ne idiyseler, Venturi ve grubu için de Las Vegas manzarası odur. *Learning from Las Vegas*'ın retoriği ilan tabelalarında sergilenenlerin ve gazino kültürünün insafsız zevksizliğinin

göklere çıkarılmasına dayandırılır. Kenneth Frampton'ın ironik sözleriyle ifade edildikte, bu kitap Las Vegas'ın, "popüler fantazinin otantik bir ani patlak verişi" olarak okunmasını önerir. Bugün kültürel popülizmin böylesi acayip nosyonlarıyla alay etmenin gerekmediğini düşünüyorum. Böyle önerilerde bariz bir şekilde anlamsız şeyler olmasına rağmen, bunların modernizmin şeyselleşmiş dogmalarını berhava ettirmek ve 1940'ların ve 1950'lerin modernizm akidesinin büyük ölçüde görüş açısından gizlediği bir sorular dizisini (mimaride süsleme ve eğretilemeye , resimde figürasyon ve gerçekçiliğe, edebiyatta öyküleme ve temsile, müzik ve tiyatroda bedene ilişkin sorular) yeniden gündeme getirmek için topladıkları gücü de kabul etmek zorundayız. En geniş anlamında pop, bir postmodern nosyonunun ilk şekillendiği bağlamdı ve başlangıcından bugüne dek postmodernizm içindeki en önemli eğilimler, modernizmin kitle kültürüne amansız düşmanlığına meydan okudu.

1960'larda postmodernizm: Bir Amerikan avantgardı mı?

Şimdi, 1960'ların postmodernizmiyle 1970'lerin ve 1980'lerin ilk yıllarının postmodernizmleri arasında tarihsel bir ayrım önereceğim. Argümanım kabaca şöyle: 1960'ların ve 1970'lerin postmodernizmi, modernizmin belli bir değişkesini hem reddetti hem de eleştirdi. Önceki yirmi-otuz yılın sistemleşmiş yüksek modernizmine karşı, 1960'ların postmodernizmi Avrupa avantgardının mirasını yeniden canlandırmaya ve buna kısaca Duchamp-Cage-Warhol ekseni denebilecek hat boyunca bir Amerikan biçimi vermeye çalıştı. 1970'lerle birlikte, 1960'ların avantgardist postmodernizmi, tezahürlerinin bazıları yeni on yılda da devam etse bile, sonuçta potansiyelini tüketti. 1970'lerde yeni olan, bir yanda herhangi bir eleştiri, ihlal ya da yadsıma iddiasından vazgeçmiş büyük ölçüde tasdikleyici bir postmodernizmin, bir eklektisizm kültürünün ortaya çıkışı; öte yanda ise direniş, eleştiri ve statükonun yadsınmasının modernist ve avantgardist olmayan terimlerle yeniden tanımlandığı, günümüz kültüründeki politik gelişmelere modernizmin eski terimlerinden daha etkili olarak uyan bir alternatif postmodernizmin ortaya çıkışıydı. Şimdi bu argümanı ayrıntılandırmak istiyorum.

"Postmodernizm" terimi 1960'larda neleri çağrıştırmaktaydı? Kabaca 1950'lerin ortasından itibaren edebiyat ve sanatlar, Rauschenberg ve Jasper Johns, Kerouac, Gingsberg ve Beats, Burroughs ve Barthelme gibi yeni bir sanatçılar kuşağının soyut dışavurumculuğun, seriyal müziğin ve klasik edebi modernizmin tahakkümüne karşı ayaklanmasına tanık

oldu. Sanatçıların ayaklanmasına kısa zamanda çok farklı tarzlarda ve farklı derecelerde olsa bile hepsi de postmoderni savunan Susan Sontag, Leslie Fiedler ve Ihab Hassan gibi eleştirmenler de katıldı. Sontag sıradan olanı ve yeni bir duyarlılığı savundu, Fiedler popüler edebiyat ve jenital aydınlanmaya methiyeler sıraladı, Hassan (ki modernlere öbürlerinden daha yakındır) "yeni gelenek"i ve savaş sonrası edebi gelişmeler arasında aracılık etmeye çalışarak bir sessizlik edebiyatını savundu. Bu tarihte modernizm akademide, müzelerde ve galeri şebekesinde güvenli bir şekilde bir kudsiyet olarak yeretmişti, elbette. New York Okulunun soyut dışavurumculuğunun bu kudsiyeti, 1850'lerde ve 1860'larda Paris'de başlamış ve karşı konulmaz bir şekilde New York'a ulaşmış olan modernin (2. Dünya Savaşının savaş alanlarındaki zaferlerinin topukları üzerinde ilerleyen Amerikan zaferi) uzun yörüngesinin özetlenmesini temsil ediyordu. 1960'larla birlikte, sanatçılar ve eleştirmenler benzer şekilde temelden yeni bir durum duygusunu paylaşıyorlardı. Farzedilen postmodern kopuntu bir kayıp olarak hissedildi: Sanat ve edebiyatın hakikat ve insani değerlere ilişkin iddiası tükenmiş görünüyordu, modern imgelemin oluşturucu gücü yalnızca kuruntular arasından bir kuruntuydu. Ya da bu postmodern kopuntu içgüdü ve bilincin nihai kurtuluşuna, McLuhan'ın global köyüne, Yaşayan Tiyatro'nun sahnede ilan ettiği gibi çokbiçimli sapıklığın yeni Cennetine doğru yapılmış bir hamle olarak hissedildi. Nitekim, postmodernizmi eleştirenlerden Gerald Graff gibileri 1960'ların postmodern kültürünün iki çizgisini doğru bir şekilde tanımladı: Graff'ın, her ikisinin de zaten modernizm içinde varolduğunu iddia ettiği müthiş bir ifşa duygusunun hakim olduğu çizgi ve hayalperest bir şenlik duygusunun yaşandığı çizgi. Bu saptamanın kesinlikle doğru olmasına rağmen, önemli bir nokta gözden kaçırılıyor. Postmodernistlerin öfkeleri hiç de bizatihi modernizme yönelik değildi; daha ziyade Yeni Eleştirmenler ve modernist kültürün öbür muhafızları tarafından geliştirilmiş olan "yüksek modernizm"in belli bir sofu imgesine yönelikti. Süreklilik ve süreksizlik arasında seçim yapmak gibi yanlış bir ikilikten kaçınan böyle bir görüş John Barth'ın yazdığı geriye dönük deneme tarafından desteklenmektedir. *The Atlantic*'deki 1980 tarihli "Türetim Edebiyatı" başlıklı yazısında Barth, o zamanlar ifşa duygusunun yaşandığı çizginin yeterli bir özetini sunuyor gibi görünmüş olan 1968 tarihli "Tükeniş Edebiyatı" başlıklı denemesini eleştirir. Şimdi Barth, daha önceki yazısının gerçekte "dilin ya da edebiyatın 'tükenişi' değil, yüksek modernizm estetiğinin 'tükenişi' " hakkında kaleme alınmış bir yazı olduğunu ileri sürüyor. Ve Beckett'in *Stories and Texts for Nothing* ve Nabo-

kov'un *Pale Fire*'ını, İtalo Calvino ve Gabriel Marquez gibi postmodernist yazarlardan ayrı geç modernist harikalar olarak betimlemeye devam eder. Öte yandan, Daniel Bell gibi kültür eleştirmenleri, Lionel Trilling'in 1960'ların göstericilerinin modernizmi sokaklarda uygulamakta oldukları yolundaki kederli gözlemini başka bir şekilde ifade eden bir görüşle, 1960'ların postmodernizminin "modernist niyetlerin mantıksal sonucu" olduğunu iddia edecektir. Ama benim burada işaret ettiğim nokta tam da ilkin yüksek modernizmin asla sokaklara uygun düşmediği, 1960'larda sokaklardaki ve sanat eserlerindeki çok farklı bir kültürel hesaplaşmanın yüksek modernizmin ilk dönemlerinde oynadığı muhalif rolünü aşmış olduğu ve bu kültürel hesaplaşmanın modernizmin daha o zaman yenik düştüğü kendi içinde taşıdığı ideolojik stil, biçim, yaratıcılık, sanatsal özerklik ve imgelem nosyonlarını dönüştürdüğüdür. Bell ve Graff gibi eleştirmenler 1950'lerin ve 1960'ların ayaklanmalarını modernizmin daha erken dönemindeki nihilistik ve anarşik çizgisinin devamı olarak gördüler; o yıllardaki ayaklanmaları klasik modernizme karşı bir başkaldırı olarak görmekten ziyade modernist itkilerin gündelik hayata yayılması olarak yorumladılar. Modernizmin bu "başarı"sının modernist kültürün nasıl algılanması gerektiğine ilişkin baz'ı temelden değiştirmiş olması hariç, bu yorumlarında kesinlikle haklıydılar. Yine, ben burada 1960'ların başkaldırısının kendiliğinden asla modernizmin bir reddi olmadığını, ama daha ziyade 1950'lerde evcilleştirilmiş olan, o zamanın liberal-muhafazakar uylaşımının bir parçası haline gelmiş olan ve hatta Soğuk Savaş anti-komünizminin kültürel-politik cephaneliğinde bir propaganda silahına dönüşmüş olan modernizm değişkesine karşı bir başkaldırı olduğunu savunuyorum. Sanatçıların isyan ettikleri modernizm artık muhalif bir kültür olarak görülmüyordu. Sanatçıların isyan ettikleri modernizm artık başat bir sınıfa ve onun dünya görüşüne muhalefet etmiyor ve kendi programatik saflığının kültür endüstrisi tarafından kirletilmesine karşı koymuyordu. Başka bir anlatımla, başkaldırı tam da modernizmin başarısından, Batı Almanya ve Fransa'da olduğu gibi Birleşik Devletler'de de modernizmin onaylayıcı bir kültür biçimine kaymış olması gerçeğinden doğdu.

1960'ları, romantisizmden değilse bile Manet ve Baudelaire'den günümüze uzanan modern hareketin bir parçası olarak yorumlayan global görüşün, postmodernizmin özgül olarak Amerikan niteliğini açıklamaya muktedir olmadığını savunuyorum. Çünkü, her şeye rağmen postmodernizm teriminin etkili çağrışımlarının Avrupada değil Birleşik Devletler'de çoğaldığını unutmamalıyız. Hatta, o yıllarda terimin Avrupada

türetilme imkanının olmadığını savunuyorum. Böyle bir terim, orada çeşitli nedenlerle pek bir anlam ifade edemezdi. Batı Almanya hala, Üçüncü Reich boyunca yasaklanmış ve gömülmüş modernlerini yeniden keşfetmekle meşguldü. 1960'larda Batı Almanya sadece bir modernler dizisinden öbürüne kayan bir ilgi ve değerlendirme değişikliği üretmişti: Benn, Kafka ve Thomas Mann'dan Brecht, sol dışavurumcular ve 1920'lerin politik yazarlarına; Heidegger ve Jaspers'dan Adorno ve Benjamin'e; Schonberg ve Webern'den Eisler'e; Kirchner ve Beckmann'dan Grosz ve Heartfield'e. Bu, modernite içindeki bir alternatif kültürel gelenek arayışıydı ve bizatihi Adenauer restorasyonu için çok ihtiyaç duyulan kültürel meşrulaştırımı temin eder hale gelmiş olan depolitize bir modernizm değişkesi politikasına karşı yöneltilmişti. 1950'liler boyunca "altın yirmiler", "muhafazakar devrim" ve evrensel varoloşçu *Angst* mitleri faşist geçmişin gerçekliklerini örtbas etmeye ve bastırmaya yardım etti. Batı Almanya, öbür ülkelere Almanya'nın modern dünyanın yağmacısı ve paryası olduğu geçmişini unutturacak olan medenileşmiş bir moderniteyi yeniden talep etmeye ve uluslararası moderniteye akortlu bir kültürel kimlik bulmaya çalışıyordu. Bu bağlamda, ne 1950'lerin modernizmi üzerine çeşitlemelerin, ne de 1960'ların alternatif demokratik ve sosyalist kültürel gelenekleri için verilen mücadelenin *postmodern* olarak yorumlanması ihtimali vardı. Bizatihi postmodernizm terimi Almanya'da yalnızca 1970'lerin sonundan itibaren ve o zaman da 1960'ların kültürüyle ilintili olarak değil, daha dar bir şekilde yakın geçmişin mimarideki gelişmeleriyle ve belki daha önemlisi yeni toplumsal hareketler ve bu hareketlerin moderniteye getirdikleri radikal eleştiri bağlamında ortaya çıktı.

Fransa'da da 1960'lar, modernizmin bir adım ötesine kaymaktan ziyade, bazılarını daha sonra aşağıdaki postyapısalcılık bölümünde tartışacağım Almanya'dakinden farklı nedenlerle de olsa, modernizme yeniden dönüşe tanık oldu. Fransız entellektüel hayatı bağlamında, 1960'larda "postmodernizm" terimi ortalıkta görünmüyordu ve bugün bile, Birleşik Devletler'de olduğunun tersine, büyük bir kopuntuyu ima ediyor gibi görünmemektedir.

Şimdi postmodernizmin erken evresinin, hepsi de uluslararası modern gelenekle sürekliliğine işaret eden, ama aynı zamanda (ki dikkat çekmek istediğim nokta da bu) Amerikan postmodernizmini *sui generis* bir hareket olarak oluşturan dört asli karakterinin taslağını çıkarmak istiyorum.

İlkin, 1960'ların postmodernizmi, yüksek modernizmden ziyade Da-

da ve gerçeküstücülük gibi kıta Avrupa'sının erken avantgard hareketlerini hatırlatan güçlü bir gelecek ve yeni alanlar, kopuntu ve süreksizlik, kriz ve kuşaksal çatışma duygusu sergileyen geçici bir imgelemle niteleniyordu. Nitekim Marcel Duchamp'ın 1960'ların postmodernizminin babası olarak yeniden canlanması tarihsel bir tesadüf değildir. Ve ama, 1960'ların postmodernizminin kendi kendisini bitap düşürdüğü tarihsel durum (Domuzlar Körfezi ve Sivil Haklar hareketinden kampüs ayaklanmaları, savaş karşıtı hareket ve karşı-kültüre kadar) bu avantgardı, estetik biçimler ve tekniklere ilişkin sözcük dağarcığının kökten yeni olmadığı noktalarda bile özgül olarak Amerikan kılar.

İkincisi, postmodernizmin erken dönem evresi, Peter Bürger'in teorik olarak "kurumsal sanat" (*institution art*) terimiyle kavramaya çalıştığı şeye putkırıcı bir saldırıyı içeriyordu. Bürger bu terimle herşeyden önce sanatın rolünün toplumdaki algılanma ve tanımlanma tarzlarına ve sonra da sanatın üretilme, pazarlanma, dağıtılma ve tüketilme tarzlarına gönderme yapmaktadır. *Theory of the Avantgarde* başlıklı kitabında Bürger, tarihsel Avrupa avantgardının (Dada, erken dönem gerçeküstücülük ve postdevrimci Rus avantgardı) temel amacının yalnızca sanatsal ve edebi temsil tarzlarını değiştirmekten ziyade burjuva sanat kurumu ve ideolojisine saldırı düzenlemek, zayıflatmak ve dönüştürmek olduğunu savunmuştur. Bürger'in burjuva toplumundaki bir kurum olarak sanat sorusuna yaklaşımı, modernizm ve avantgard arasında işe yarar ayrımlar, sonuçta 1960'ların Amerikan avantgardını konumlandırmamıza yardımcı olacak ayrımlar yapılmasını önermeye kadar varır. Bürger'in açıklamasında, Avrupa avantgardı öncelikle yüksek sanatın yüksekliğine, ondokuzuncu yüzyıl estetisizmi ve onun gerçekçiliği reddetmesi esnasında gelişmiş olan sanatın gündelik hayattan ayrılığına yönelik bir saldırıydı. Bürger, avantgardın sanat ve hayatı yeniden bütünleştirmeye giriştiğini savunur ve bence haklı olarak bu yeniden bütünleştirme girişimini, geç ondokuzuncu yüzyılın estetisist geleneğinden temel bir kopma olarak görür. Bürger'in açıklamasının günümüz Amerikan tartışmaları bakımından taşıdığı değer, bu açıklamanın modernin yörüngesi içindeki farklı aşamaları ve farklı projeleri birbirinden ayırmamıza izin vermesinden kaynaklanır. Avantgardın modernizmle alışıldık eşitlenimi bundan böyle alıkonulamaz. Avantgardın sanat ve hayatı birleştirme niyetinin tersine, modernizm daima, daha geleneksel özerk sanat eseri nosyonuyla, biçim ve anlamın (bu anlam ne denli yabancılaşmış ya da muğlak, yerinden edilmiş ya da kararlaştırılamaz olursa olsun) inşasıyla ve estetiğin uzmanlaşmış statüsüyle sınırlı kalmıştır. Bürger'in açıklaması-

nın benim 1960'lar hakkındaki argümanım bakımından politik olarak önemli noktası şudur: Tarihsel avantgardın kültürel kurumlara ve geleneksel temsil tarzlarına yönelik putkırıcı saldırısı, yüksek sanatın hegemonyayı meşrulaştırmada temel bir rol oynadığı ya da daha nötr terimlerle ifade edilecek olursa, kültürel bir kuruluşu ve onun estetik bilgi üzerindeki iddiasını desteklediği bir toplumu öngerektiriyordu. Yüksek sanatın Avrupa toplumlarındaki meşrulaştırıcı söyleminin esrarını gidermek ve zayıflatmak tarihsel avantgardın başarısı olmuştu. Öte yandan, bu yüzyılın çeşitli modernizmleri ne yüksek kültürün değişkelerini alıkoydu, ne de restore etti. Bu kuşkusuz tarihsel avantgardın sanat ve hayatı yeniden bütünleştirmede uğradığı nihai ve belki kaçınılmaz başarısızlığının kolaylaştırdığı bir görevdi. Ve ama, kendisini 1960'ların Amerikan postmodernistlerine bir enerji ve esin kaynağı olarak havale edenin, avantgardın bir hegemonya söylemi ve anlam makinası olarak yüksek sanatın kurumsallaşmasına karşı yöneltilmiş bu özgül radikalizmi olduğunu önereceğim. Amerikan kültüründe belki de ilk kez bir yüksek sanat geleneğine ve onun hegemonik rolü olarak algılanan şeye karşı bir avantgardist başkaldırı politik olarak anlam taşıyordu. Aslında yüksek sanat 1950'lerin tomurcuklanmakta olan müze, galeri, konser, kayıt ve karton kapaklı kitap kültüründe kurumsallaşmıştı. Modernizm kendisi kitlesel yeniden üretim ve kültür endüstrisi yoluyla anadamara katılmıştı. Ve, Kennedy yılları boyunca yüksek kültür Robert Frost ve Pablo Casals'la, Maulraux ve Stravinsky'yle Beyaz Saray'da politik temsil işlevlerini bile üstlenmeye başlamıştı. Tüm bunlardaki ironi, Birleşik Devletler, Avrupadaki güçlü anlamında ilk kez bir "kurum sanatı"na benzeyen bir şeylere sahip olurken, bunun modernizm olması, amacı daima kurumsallaşmaya direnmek olmuş olan sanat türünün olmasıdır. Happiningler, pop lehçeler, uyuşturucu sanat, acid rock, alternatif ve sokak tiyatrosu biçimlerinde 1960'ların postmodernizmi, erken aşamalarında modern sanatı bellemiş ama artık muhafaza etme yeteneğini yitirmiş görünen muhaliflik ethosunu el yordamıyla yeniden zaptediyordu. Elbette, kendisi ilkin reklamdan tamamen gelişmiş olarak zuhur eden pop avantgardın "başarısı" bu ethosu doğrudan doğruya karlı kıldı ve böylece erken dönem Avrupa avantgardının hiç çarpışmak zorunda kalmadığı daha da fazla gelişmiş kültür endüstrisi içine soğurdu. Ama, metalaşma yoluyla gerçekleşen böylesi yukarıdan tayinlere rağmen, pop avantgard 1960'ların hesaplaşma kültürüne yakınlığı olan keskin bir yüzeyi alakoydu. Potansiyel etkililiği hakkında ne denli aldatılmış olursa olsun, kurum sanata yönelik saldırı daima hegemonik toplumsal kurumlara yö-

nelik bir saldırıydı. Pop'un meşru bir sanat olup olmadığı üzerine patlak veren 1960'lardaki hiddetli savaşlar bu noktayı kanıtlar.

Üçüncü olarak, erken dönem postmodernizm taraftarlarının birçoğu 1920'lerin avantgardının bir kısmının teknolojik iyimserliğini paylaşıyordu. Bu dönemde fotoğraf ve film Vertov ve Tretyakov, Brecht, Heartfield ve Benjamin için ne ifade etmişse, 1960'ların teknolojik bir estetiğin peygamberleri için de televizyon, video ve bilgisayar onu ifade ediyordu. McLuhan'ın sibernetik ve teknokratik medya eskatologyası ve Hassan'ın "firari teknoloji"ye, "medya tarafından sınırsız dağıtılma"ya, "ikame bilinç olarak bilgisayar"a dizdikleri methiye -bunların hepsi bir postendüstriyel topluma ilişkin zinde görülerle kolayca birleşiverdi. Erken dönem postmodernizmi 1920'lerin eşit derecedeki coşkulu teknolojik iyimserliğiyle karşılaştırılsa bile, geriye bakıldığında medya teknolojisi ve sibernetik paradigmanın 1960'larda muhafazakarlar, liberaller ve solcular tarafından benzer şekilde eleştirel olmaksızın benimsenmiş olduğunun görülmesi çarpıcıdır.

Yeni medyaya gösterilen hevesle birlikte, erken dönem postmodernizmi içindeki dördüncü eğilimle karşı karşıyayızdır. Yine büyük ölçüde eleştirellikten uzak olsa da, popüler kültürü, modernist ya da geleneksel yüksek kültürün kudsiyetine bir meydan okuma olarak muteber kılmaya yönelik etkin bir girişim ortaya çıkmıştı. Rock 'n'roll ve folk müzigin gündelik hayatın düşgücünü ve popüler edebiyatın çeşitli biçimlerini selamlayışıyla 1960'ların bu "popülist" eğilimi, enerjisinin çoğunu karşı-kültür bağlamından ve modern kitle kültürü eleştirisine yönelik erken dönem Amerikan geleneğinin neredeyse toptan ilgasından almaktaydı. Leslie Fiedler'in "Yeni Dönüşüme Uğrayanlar" başlıklı yazısındaki "post" önekinin ethosunun o zamanlar canlandırıcı bir etkisi oldu. Postmodern "postbeyaz", "posteril", "posthümanist", "post-Püriten" bir dünya vaadi taşımaktaydı. Fiedler'in niteleyecilerinin tamamının nasıl da modernist dogmayı ve kültürel kuruluşun Batı medeniyetinin nelerden ibaret olduğuna ilişkin anlayışını hedeflediği kolayca görülebilir. Susan Sontag'ın bayağı estetiği de aynı işi yapıyordu. Sontag'ın bayağı estetiği daha az popülist olsa da, "yüksek modernizm"e en az Fiedler kadar düşmanlık beslediği kesin. Ama tüm bunlarda tuhaf bir çelişki var. Fiedler'in popülizmi, Clement Greenberg ve Theodore W. Adorno'nun açıklamalarında modernist dogmanın sütunlarından birini oluşturan ve Fiedler'in zayıflatmaya koyulduğu yüksek sanat ve kitle kültürü arasındaki muhalif ilişkiyi tekrar eder. Fiedler sadece popüler olanı muteber kılıp "seçkincilik"i hırpalarker, Greenberg ve Adorno'nun bulundukları

yerin ters yönünde yer alan başka bir kıyıda saf tutar. Oysa, Fiedler'in yüksek sanat ve kitle kültürü arasındaki sınıra karşı çıkıp bunları hemhudut kılarak aralarındaki boşluğu kapatma çağrısının yanısıra, daha sonraları "avrupamerkezcilik" ve "logosentrizm" denmeye başlayan tutuma yönelik politik eleştirisi, postmodernizm içinde daha sonraki gelişmelerin önemli bir işareti olarak görülebilir. Yüksek sanat ve kitle kültürünün belli biçimleri arasındaki yeni bir yaratıcı ilişki, bence, aslında yüksek modernizm ile 1970'lerde ve 1980'lerde hem Avrupa'da hem de Birleşik Devletler'de yüksek modernizmden sonra gelen sanat ve edebiyat arasındaki farklılığın temel işaretlerinden biridir. Ve, yüksek ve aşağı kültürün birbirlerinden kategorik olarak ayrı tutulması gerektiği yolundaki modernist inancı zayıflatan tam da yakın geçmişte azınlık kültürlerin kendi haklarını kanıtlamaları ve kamu bilincinde ortaya çıkmalarıdır. Yüksek ve aşağı kültür arasındaki birbirinden ayrı katı gruplaşmaların, daima başat yüksek kültürün gölgesinin dışında varolmuş verili bir azınlık kültürü *içinde* pek bir anlamı yoktur.

Sonuç olarak, bir Amerikan perspektifinden, 1960'lar Amerika'sının politik durumu bir bütün olarak 1920'lerin ilk yıllarının, avantgardizm ve öncü politika arasında narin ve kısa ömürlü bir ittifakın gündeme getirildiği Berlin ya da Moskova'nın politik durumuyla hiçbir şekilde karşılaştırılamaz olsa bile, 1960'lı yılların postmodernizminin sahici bir avantgard hareketin niteliklerinden bazılarına sahip olduğunu söyleyebilirim. Bir dizi tarihsel nedenden ötürü, putyıkıcılık olarak, modern toplumda sanatın ontolojik statüsü üzerine araştırıcı düşünüm olarak, başka bir hayat ortaya koymak olarak sanatsal avantgardizm ethosu 1960'larda Birleşik Devletler'de henüz aynı tarihlerde Avrupa'da olduğu denli tükenmemişti. Bundan dolayı, bir Avrupa perspektifinden bakıldığında tüm olup bitenler yeni bölgelere doğru yapılmış bir hamleden ziyade tarihsel avantgardın son oyunu gibi göründü. Benim burada savunduğum konu şu:1960'ların Amerikan postmodernizmi hem bir Amerikan avantgardıydı hem de uluslararası avantgardizmin son oyunu. Ve ayrıca, kültürel tarihçi için modernite içindeki böylesi *Ungleichzeitigkeiten*'i analiz etmenin, bunları ulusal ve bölgesel kültürlerin ve tarihlerin çok özgül toplaşımları ve bağlamlarıyla ilişkilendirmenin aslında önemli olduğunu belirtmeliyim. Modernite kültürünün özünde içselci -uzam ve zaman içinde ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılda Paris'den, 1920'lerde Moskova ve Berlin'e ve 1940'larda New York'a hareket eden keskin ucuyla- olduğunu belirten görüş, berisinde modernleşme ideolojisinin sessiz sedasız yattığı modern sanat teleolojisiyle bağlan-

tılı bir görüştür. Bizim postmodern çağımızda giderek sorunlu hale gelen, belki betimleyici güçleri açısından o denli değilse de normatif iddiaları açısından kesinlikle sorunlu olan tam da bu modernleşme teleolojisi ve ideolojisidir.

1970'li ve 1980'li Yıllarda Postmodernizm

Bir anlamda, buraya dek yaptığım haritanın gerçekten postmodernin tarihöncesi olduğunu söyleyebilirim. Her şeye rağmen, 1960'ların sanat, mimari ve edebiyatını betimlemek için kullanılan dil hala avantgardizm retoriğinden ve "modernleşme ideolojisi"nden kaynaklanırken (ve böyle olması makuldur), "postmodernizm" terimi ancak 1970'lerde yaygın bir güncellik kazandı. Bununla birlikte, 1970'lerdeki kültürel gelişmeler, ayrı bir betimlemeyi yetkili kılacak denli farklıdır. Aslında, başlıca farklılıklardan biri, avantgardizm retoriğinin 1970'lerde solup gitmiş olması gibi görünüyor; öyle ki, artık belki de şimdi sahici bir postmodern ve postavantgard kültürden sözedilebilir. Geleceğin tarihçileri, bir şeyin niteliğini sonradan daha iyi anlayabilme imkanı sayesinde terimin böyle bir kullanımını seçecek olsalar bile, ben yine de postmodernizm nosyonundaki muhalif ve eleştirel ögenin, postmodernizmin haritasını yaparken 1950'lerin başlangıç noktası olarak alınması kaydıyla kavranabileceğini savunuyorum. Eğer yalnızca 1970'li yıllar üzerinde odaklanacak olsaydık, postmodernin muhalefet uğrağına giden bir yol bulmak çok daha zor olurdu çünkü postmodernizmin yörüngesi içindeki değişiklik 60'lar ve 70'ler arasındaki hatalı çizginin bir yerlerindeki noktada cereyan etmiştir.

1970'li yılların ortalarına gelindiğinde, önceki on yılın temel varsayımları ya yokolmuş, ya da dönüşüme uğramıştı. "Fütürist başkaldırı" duygusu (Fiedler) geride kalmıştı. Pop, rock ve cinsel avantgardların putkırıcı jestleri, giderek daha ticarileşen dolaşımları kendilerini avantgardist statülerinden mahrum bıraktığından, tükenmiş görünüyordu. Teknoloji, medya ve popüler kültür hakkındaki iyimserlik yerini daha temkinli ve eleştirel değerlendirmelere bırakmıştı: Örneğin, televizyon canlılıktan ziyade murdarlık olarak görülmekteydi. Watergate yıllarında, uzayan Viyetnam savaşının can çekiştiği yıllarda, petrol şoku ve Roma Kulübünün uğursuz öngörülerinin ortalığı kapladığı yıllarda, 1960'ların güvenini ve coşkunluğunu devam ettirmek zordu aslında. Karşı-kültür, Yeni Sol ve savaş karşıtı hareketler, görülmedik ölçüdeki bir sıklıkla Amerikan tarihinin çocukluk hataları olarak itham edilmekteydi. 1960'la-

rın bitmiş olduğunu görmek kolaydı. Ama, ortaya çıkmakta olan, 1960'lardakinden daha şekilsiz ve dağınık görünen sahneyi betimlemek daha zor. 1960'larda yüksek modernizmin normatif baskılarına karşı verilen savaşın başarılı olduğunu -bazıları çok başarılı olduğunu savunacaktır- söyleyerek işe başlanabilir. 1960 yıllar, üslupların mantıksal bir ardışıklığı (pop, op sanat kinetik, minimal, kurumsal sanat) bazında ya da eşit derecede modernist olan sanat versus anti-sanat ve sanat olmayan şeklinde tartışılabilse de, 1970'li yıllarda böylesi ayrımların zemini kalmamıştı.

1970'lerdeki durum, hepsi de modernist yapının harabelerinden çıkan, düşünceleri için bu harabeleri yağmalayan, modernizmin sözcük dağarcığını talan eden ve modernizmi günümüz kitle kültürünün yanısıra premodern ve modern olmayan kültürlerden tesadüfi olarak seçilmiş imgeler ve motiflerle dolduran sanatsal pratiklerin daha da geniş bir dağılımı ve saçılımıyla niteleniyor gibi görünmekte. Modernist stiller fiilen ilga edilmiş olmayıp, geçenlerde bir eleştirmenin gözlemlediği gibi, kitle kültürü içinde, sözgelimi reklam tasarımlarında, iç dekorasyonda, bilimkurgu tasvirlerinde, pencere önü süslemeciliğinde bir tür yarı-hayat sürdürmektedir. Başka bir şekilde söylenecek olursa, tüm modernist ve avantgardist teknikler, biçimler ve imgeler şimdi her an geri çağrılmaya hazır halde kültürümüzün bilgisayarlaşmış hafıza bankalarında depolanmaktadır. Ama aynı hafıza, popüler kültürlerin ve modern kitle kültürünün türler, kodlar ve imge dünyalarının yanısıra tüm premodernist sanatı da depolamaktadır. Enformasyonu depolamaya, işlemden geçirmeye ve geri çağırmaya yönelik bu aşırı genelleşmiş kapasitelerin sanatçıları ve çalışmalarını tam olarak nasıl etkilediği analiz edilmeyi bekleyen bir konu. Ama bir şey aşikar görünüyor: Yüksek modernizmi kitle kültüründen ayıran ve modernizme ilişkin çeşitli klasik açıklamalarda sistemleştirilmiş olan büyük bölünmenin artık postmodern sanatsal ya da eleştirel duyarlık için pek bir anlamı yok görünüyor.

Yüksek ve aşağı kültürün birbirlerinden kesin bir şekilde ayrılmasını isteyen tutumun ikna gücünden çok şey yitirmiş olmasından ötürü, şimdi böylesi talepleri şekillendiren politik baskıları ve tarihsel olumsallıkları anlamak için daha elverişli bir konumda olabiliriz. Büyük bölünme dediğim şeyin asıl bağlamının, tüm kültüre yönelik totaliter bir denetim tehdidinin, yalnızca modernizmi değil, genel olarak yüksek kültürü korumayı amaçlayan çeşitli savunmacı stratejilerin geliştirilmesini zorunlu kılan Stalin ve Hitler çağı olduğunu düşünüyorum. Nitekim, Ortega y Gasset gibi kültür eleştirmenleri, yüksek kültürün "kitlelerin

ayaklanması"ndan korunmaya ihtiyacı olduğunu savunmuşlardı. Adorno gibi sol eleştirmenler, sahici sanatın, kültürün yukarıdan total bir yönetimi olarak tanımladıkları kapitalist kültür endüstrisiyle bütünleştirilmeye direneceği konusunda ısrar etmişlerdi. Ve modernizmin *par excellence* sol eleştirmeni Lukacs bile, yüksek burjuva gerçekçiliği teorisini, Jdanovcu sosyalist gerçekçilik dogması ve bu dogmanın ölümcül sansür pratiğiyle ahenk içinde değil, karşıtlık içinde geliştirdi.

Modernizmin Batı'da yirminci yüzyılın kutsal patikası olarak sistemleştirilmesinin 1940'larda ve 1950'lerde, Soğuk Savaş öncesinde ve boyunca cereyan edişinin tesadüf olmadığına kuşku yok. Büyük modernist eserleri, işlevlerinin basit bir ideolojik eleştirisi aracılığıyla Soğuk Savaşın kültürel stratejilerindeki bir hileye indirgemiyorum. Bununla birlikte, Hitler, Stalin ve Soğuk Savaş çağının, Clement Greenberg ve Adorno'nunki gibi, estetik kategorileri bu çağın baskılarından bütün bütüne ayrı düşünülemeyecek modernizme ilişkin özgül düşünceler ürettiğini ileri sürüyorum. Ve işte bu anlamda, daha sonraki sanatsal üretimin ve eleştirel değerlendirmenin katı bir standart ilkesi olarak onaylanması ölçüsünde bu eleştirmenlerin savundukları modernizm mantığının estetik bir çıkmaz sokak haline gelmiş olduğunu savunuyorum. Böyle bir dogmaya karşı aslında postmodern yeni yönelimlere ve yeni görülere işaret eden bir yol açmıştı. "Kötü" sosyalist gerçekçilik ve özgür dünyanın "iyi" sanatı bir detant çağında ideolojik önemini yitirmeye başlarken, modernizm ve kitle kültürü arasındaki; bunun yanısıra modernizm ve gerçekçilik sorunu arasındaki bütün bir ilişki daha az şeyselleşmiş terimlerle yeniden değerlendirilebilir. Bu konu1960'larda sözgelimi pop sanat ve belgesel edebiyatın çeşitli biçimlerinde zaten ortaya atılmış olsa da, sanatçıların giderek artan ölçülerde popüler ya da kitle kültürü biçimleri ve türlerinden, bunları modernist ve/veya avantgardist stratejilerle kaplayarak yararlanmaları ancak 1970'lerde gündeme gelmiştir. Bu eğilimi temsil eden başlıca çalışma gövdesini Yeni Alman Sineması, ve burada da Birleşik Devletler'de gösterdiği başarı tam da bu bağlamda açıklanabilecek Rainer Werner Fassbinder'in filmleri oluşturur. Ayrıca, kendilerini giderek kitle kültürünün bütüncül *Kitsch* , psikolojik olarak gerileticı ve zihini dumura uğratıcı olduğunu savunan modernist dogmanın boyunduruğundan kurtarmaya başlayan eleştirmenlerin kitle kültürünün çeşitliliğini tanımaları ve analiz etmeleri de tesadüf değildir. Kitle kültürünü ve modernizmi birbirlerine geçirerek karıştırmak vaatkar göründü ve 1970'lerin sanat ve edebiyatının en başarılı ve hırslı olanlarını üretti. Bu girişimin ayrıca estetik başarısızlıklar ve fiyaskolar

da ürettiğini söylemek bile gereksiz; ama o sıralarda modernizm de yalnızca şaheserler üretmiyordu.

Yüksek modernizmin eleştirisine ve alternatif kültür biçimlerinin ortaya çıkışına tamamen yeni bir boyut ekleyen şey, özellikle kadınların ve azınlık sanatçıların gömülmüş ve kötürümleştirilmiş geleneklere sağlıklarını yeniden kazandıran sanat ürünleri, yazılar, filmler ve eleştiriler ortaya koymaları, estetik ürünler ve tecrübelerdeki toplumsal cinsiyete ve ırka yaslanan öznellik biçimlerini serimlemeleri ve standart kudsiyetlerle sınırlanmayı reddetmeleridir. Nitekim, bu girişimlerle birlikte modernizmin Afrika ya da Doğu sanatıyla ilişkisini çok sorunlu olarak görmeye ve sözgelimi Latin Amerikalı yazarlara, iyi modernistler oldukları için övgüler düzmek yerine, zenaatlarını doğal olarak Paris'de öğrenmiş olduklarına dikkat ederek yaklaşmaya başladık. Birçok farklı feminist perspektiflerden hareketle kadınların ortaya koydukları eleştiriler modernist kutsal patikaya ilişkin yeni birtakım bakışlar doğurdu. Feminist girişimin daha sorunlu yanlarından biri olan dişil özcülük türüne mağlup düşmeksizin, feminist eleştirinin eleştirel bakışı olmayaydı, İtalyan fütürizminin, Vortisizmin, Rus konstrüktüvizminin, Neue Sachlichkeit 'ının ya da gerçeküstücülüğün eril tahditleri ve sabit fikirlerinin hala bakış açımızın dışına düşüyor olacağını söylemem mümkün. Ve dolayısıyla Marie Luise Fleisser'in ve Ingeborg Bachmann'ın yazıları, Frida Kahlo'nun resimleri hala yalnızca çok az sayıda uzman tarafından tanınıyor olacaktı. Buna benzer yeni içgörüler çeşitli tarzlarda yorumlanabilir elbette, ve edebiyat ve sanatlardaki toplumsal cinsiyet ve cinsellik, eril ve dişil yazarlık, okuyuculuk/izleyicilik hakkındaki tartışmalar sona ermekten çok uzak olup, modernizmin yeni bir imgesi için neyi içlemlediği henüz yeterince gelişmiş değildir.

Bu gelişmeler ışığında, feminist eleştirinin, feminist ilgilere uygun düşmediği düşünülen postmodernizm tartışmasından şimdiye dek uzak durmuş olması bir ölçüde şaşırtıcıdır. Bununla birlikte, bugüne kadar yalnızca erkek eleştirmenlerin modernite/postmodernite sorununa eğilmiş olmaları gerçeği, bu tartışmanın kadınları ilgilendirmediği anlamına gelmez. Kadınların ortaya koydukları sanat, edebiyat ve eleştirinin 1970'lerin ve 1980'lerin postmodern kültürünün önemli bir parçası olduğunu ve bu kültürün canlılık ve enerjisinin bir ölçütü olduğunu savunmak bakımından Craig Owens'la anlaşmaktayız. Yine de, bu yıllarda muhafazakarlığın egemen oluşunun, kültürel alanda hepsi de kutsal patikaya ve geleneğin kudsiyetine tehdit olarak algılanan, sosyolojik açıdan oldukça önemli çeşitli "ötekilik" biçimlerinin ortaya çıkışıyla ilişkili ol-

masından kuşukulanmak yerinde bir tutum olacaktır. Yüksek modernizmin 1950'lerdeki değişkesini 1980'ler için restore etmek isteyen güncel girişimler böyle bir yöne işaret ediyor. Ve işte bu bağlamdadır ki, yeni muhafazakarlık sorusu postmodern hakkındaki tartışmada siyasal açıdan merkezi bir konumda durmaktadır.

Postmodernizm Nereye Gidiyor?

1970'lerin kültürel tarihi hala yazılmayı bekliyor ve sanat, edebiyat, dans, tiyatro, mimari, film, video ve müzikteki çeşitli postmodernizmlerin ayrı ayrı ve ayrıntılı olarak tartışılması gerekiyor. Şimdi bütün yapmak istediğim, yakın dönemin bazı kültürel ve politik değişmelerini, "modernizm/avantgardizm"in kavramsal şebekesi dışında yatan ve şimdiye kadar postmodernizm tartışmasında nadiren içerilen değişmeleri postmodernizmle ilişkilendirmeye yarayacak bir çerçeve önermektir.

Günümüz sanatlarının -ister kendilerini postmodern olarak adlandırsınlar, isterse bu etiketi reddetsinler en geniş anlamda günümüz sanatlarının- bundan böyle, 1850'li ve 1860'lı yıllarda Paris'de başlayan ve 1960'lara kadar bir kültürel ilerleme ve öncülük ethosunu sürdüren modernist ve avantgardist hareketler ardışıklığındaki başka bir evre olarak görülemeyeceğini savunmak istiyorum. Bu düzeyde postmodernizm basitçe modernizmin bir devamı olarak, modernizmin kendi kendisine karşı asla bitmeyen ayaklanmasındaki en son adım olarak görülemez. Zamanımızın postmodern duyarlılığı hem modernizm hem de avantgardizmden, tam da kültürel gelenek ve muhafaza etme sorusunu çok temel bir tarzda estetik ve politik bir sorun olarak ortaya koyması bakımından farklıdır. Postmodernizm bunu başarıyla yapmıyor, genellikle de istismar edici bir şekilde yapıyor. Ama yine de, günümüz postmodernizmi hakkında işaret etmek istediğim ana nokta, postmodernizmin gelenek ve yenilenme, muhafaza etme ve yenilik, kitle kültürü ve yüksek sanat arasındaki, artık ikinci terimlerin birinciler karşısında otomatik olarak ayrıcalıklı olmadıkları bir gerilim alanında; artık ilerleme *versus* reaksiyon, sol *versus* sağ, şimdi *versus* geçmiş, modernizm *versus* gerçekçilik, soyutlama *versus* temsil, avantgard *versus* *Kitsch* gibi kategoriler içinde kavranamayacak bir gerilim alanında işlemekte olduğudur. Modernizme ilişkin klasik açıklamalarda her şeye rağmen merkezi bir rol oynayan böylesi ikiliklerin çökmüş olmaları gerçeği, betimlemeye çalıştığım değişikliğin bir parçasıdır. Bu değişikliği şu terimlerle de anlatabilirim: Modernizm ve avantgard toplumsal ve endüstriyel modernleşmeyle dai-

ma yakından ilişkiliydiler. Evet, muhalif bir kültür olarak ilişkiliydiler, ama enerjilerini, Poe'nun *Man of the Crowd*'ına benzer şekilde, modernleşme ve ilerlemenin doğurduğu krizlere yakınlıklarından alıyorlardı. Modernleşme -terim kendisi henüz etrafta görünmediği bir zamanda bile yaygın olarak savunulan görüş böyleydi- katedilmesi zorunlu bir patikaydı. Modern mitik insanın kahramanı olduğu ve tıpkı Saint-Simon'un 1825 yılında çoktan tahayyül etmiş olduğu gibi modern sanatın sürükleyici güç olduğu Avrupa ve Amerikan sahnelerinde dünya çapında oynanan bir dramaydı modern. Modernitenin böylesi kahramanca görüleri ve bir toplumsal değişme gücü (ya da bu açıdan, arzu edilmeyen değişmeye direniş gücü) olarak sanat görüsü, takdir edilmeye değer olsa da geçmişte kalmıştır ve belki modernist kahramanlığın küstah yanı olarak doğmakta olan vahiysel bir duyarlılık hariç, artık günümüz duyarlılığıyla ahenk içinde değildir.

Böyle bakıldığında, postmodernizm en derin düzeyinde, sadece modernist kültürün yörüngesini nitelendiren daimi yükseliş ve iflas, tükeniş ve yenilenme döngüsü içindeki başka bir krizi temsil etmez. Daha ziyade, modernist kültürün yeni tipte bir krizini temsil eder. Bu iddia daha önce ortaya atılmıştı elbette, ve aslında faşizm modernist kültürün dehşetli bir kiriziydi. Ama faşizm asla iddia ettiği gibi moderniteye alternatif olmamıştı ve bugün bizim durumumuz can çekişen Weimar Cumhuriyeti'nden çok farklıdır. Modernizm, modernite ve modernleşmenin tarihsel sınırlarının şiddetli bir ağırlık kazanması ancak 1970'lerde olabilmiştir. "Modernite projesi"ni (Habermas'ın deyimi) *tamamlamak* zorunda olmadığımız ve buradan hemen zorunlu olarak irrasyonalite ya da vahiysel bir taşkınlığa savrulmamız gerekmediği yolunda giderek büyüyen duygu, sanatın yalnızca soyutlama, temsil etme ve bilinçaltı algıya ilişkin bir telos peşinde koşma olmadığı duygusu -tüm bunlar bugün yaratıcı çabaların önüne birçok imkanlar sunmuştur. Bunlar, ayrıca, modernizmin kendisine ilişkin görüşümüzü de belli tarzlarda değişikliğe uğratmıştır. Modernizmin tarihini hayali bir hedefe doğru mantıksal bir açılım olarak yorumlayan ve böylece bir dışlamalar dizisine dayanan tek yönlü bir modernizm tarihine mahkum olmaktan ziyade, modernizm tarihinin çelişkilerini ve olumsallıklarını, gerilemelerini ve kendi "ileri"ye doğru hareketine karşı başgösteren içsel direnişlerini keşfetmeye başlıyoruz. Postmodernizm, modernizmi modası geçmiş hale getirmekten uzaktır. Tersine, postmodernizm, modernizme yeni bir ışık tutar ve birçok estetik stratejileri ve taktiklerini, yeni toplaşımların içine dahil edip orada çalışmalarını sağlayarak temellük eder. Bununla birlikte, modası

geçen, modernizmin eleştirel söylemdeki, ne kadar bilinçaltı da olsa, teleolojik bir ilerleme ve modernleşme görüşüne yaslanan sistemleştirimleridir. İronik bir şekilde, bu normatif ve sıklıkla da zayıflatıcı sistemleştirimler, aslında postmodern adıyla bilinen modernizmin reddine zemin hazırlamışlardır. Şu ya da bu romanın anlatı tekniğindeki en son gelişmelerden iz taşımadığını, geriye yönsemeli olduğunu, zamanın gerisinde kaldığını savunan eleştirmenlerle karşılaşan postmodernist, modernizmi reddetmekte haklıdır. Ama bu reddediş yalnızca modernizm içindeki dar bir dogma şeklinde sistemleştirilmiş eğilimi etkiler, bizatihi modernizmi değil. Kimi bakımlardan, modernizm ve postmodernizmin öyküsü, kirpi ve yaban tavşanının öyküsüne benzer. Yarışta tavşan galip gelemezdi çünkü etrafta birden fazla birbirının tıpkısı kirpi vardı. Ama yine de tavşan en iyi koşucuydu....

Modernizmin krizi, kendisini modernleşme ideolojisine bağlayan kendi içinde barındırdığı eğilimlerin krizinden daha fazla bir şeydir. Geç kapitalizm çağında, modernizmin krizi aynı zamanda sanatın toplumla ilişkisinin yeni bir krizidir. Modernizm ve avantgardizm en etkili dönemlerinde sanata toplumsal değişme sürecinde ayrıcalıklı bir statü atfetmişlerdi. Toplumsal değişmeyle ilgilenmekten estetisist bir kaygıyla vazgeçerken bile, statükoyu reddetmelerinden ve yapıntı bir zarif güzellik cenneti inşa etmelerinden ötürü hala toplumsal değişmeye duydukları ilgiyle kayıtlıydılar. Toplumsal değişme kavrayışın ötesinde göründüğü ya da arzulanmayan bir yöne kaydığı vakit, sanat hala, kendi içine dönüp kapanmış göründüğünde bile, eleştiri ve protestonun biricik sahici sesi olarak ayrıcalıklı kalmaya devam ediyordu. Bunların destansı yanılsamalar -hatta belki sanatın kapitalist bir toplumda vakarla yaşama mücadelesindeki zorunlu yanılsamalar- olduklarını itiraf etmek, toplumsal hayatta sanatın önemini inkar etmek anlamına gelmez.

Ama, avant-gardın, yüksek sanata, kültürel hegemonyanın destekleyici sistemi olduğu gerekçesiyle yaptığı saldırıların yanısıra modernizmin kitle toplumu ve kitle kültürleriyle sürmekte olan kan davası daima yüksek sanatın kaidesi üzerinde cereyan etmiştir. Ve avantgardın 1920'lerdeki başarısızlığından sonra, toplumsal hayatta sanat için daha kapsamlı bir uzam yaratmak için yerleştirildiği nokta da budur. Bugün yüksek sanatın kaideyi terketmesini ve başka bir yerde (artık neresi olursa) iskan edilmesini talep etmeye devam etmek, sorunu eski terimlerle ortaya atmak olur. Tıpkı onun abidelerini diken sınıfın tutunumunun (*cohesion*) geçmişte kalması gibi, yüksek sanat ve yüksek kültürün kai-

desi artık geçmişteki ayrıcalıklı uzamı işgal etmemektedir. Birçok Batılı ülkede, Platon'dan Adam Smith yoluyla yüksek modernistlere, Batı Medeniyeti'nin klasiklerinin itibarını onarma ve öğrencileri gerisin geri temel eserlere gönderme yönündeki muhafazakar girişimler bu noktayı kanıtlar. Burada yüksek sanatın kaidesinin artık varolmadığını söylemiyorum. Elbette varolmaktadır, ama eskiden olduğu gibi değildir. Sanatsal faaliyetler 1960'lardan beri çok daha yaygınlık kazandı; güvenli kategoriler içinde ya da akademi, müze ve hatta yerleşik galeri şebekesinde içerilerek kontrol edilmesi daha zorlaştı. Kültürel ve sanatsal pratiklerin ve faaliyetlerin bu şekilde dağılganlaşması kimilerine bir yitiklik ve yönünü şaşırma duygusu verecek, öbür kimselerse bunu yeni bir özgürlük, kültürel bir kurtuluş olarak yaşayacaktır. İkisi de bütün bütüne yanlış olmayabilir, ama modernizme ilişkin tekdeğerli, dışlayıcı ve totalleştirici açıklamaları hegemonik rollerinden mahrum edenin yalnızca yakın döneme ait teori ya da eleştirinin olmadığını kabul etmeliyiz. Bizi modernizmin dar görüsünün ötesine iten ve modernizmin kendisi üzerine yeniden düşünmemizi sağlayan şey sanatçıların, yazarların, yönetmenlerin, mimarların ve icracıların faaliyetleriydi.

Politik terimlerle söylendikte, modernizm/modernite/avant-gardizm şeklindeki üçlü dogmanın erozyonu, kendisini kültürel alanda olduğu kadar sosyo-politik alanda da ortaya koyan "ötekilik" (*otherness*) sorunsalının ortaya çıkışıyla bağlamsal olarak ilişkilendirilebilir. Öznellik, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, ırk ve sınıf, geçici *Ungleichzeitigkeiten* 'den ve uzamsal coğrafik mevki ve yerinden çıkmalardan (*dislocation*) kaynaklanan farklılıklardan doğan çeşitli ve katmerli ötekilik biçimlerini burada tartışamam. Ama, bence bir süre daha postmodern kültürün oluşturucusu olarak kalmaya devam edecek en azından dört yeni fenomeni zikretmek istiyorum.

Tüm soylu isteklerine ve başarılarına rağmen, aydınlanmış modernitenin kültürünün aynı zamanda daima (hiçbir şekilde tamamen böyle olmasa da) bir iç ve dış emperyalizm kültürü olduğunu görmeye başladık. Bu, 1940'larda Adorno ve Horkheimer tarafından zaten önerilmiş olan bir nokta ve başıboş modernleşmeye karşı girişilen çok sayıda mücadeleye bulaşmış dedelerimizin hiç de yabancısı olmadıkları bir içgörüdür. Hem içerde hem de dışarda, mikro ve makro düzeylerde çalışan bu emperyalizm, artık politik, ekonomik ya da kültürel olarak sorgulanmaksızın yoluna devam edemez. Bu meydan okumaların yaşamaya daha elverişli, daha az şiddet barındıran ve daha demokratik bir dünyaya doğru rehberlik edip edemeyeceğini göreceğiz ve bu açıdan şüpheci

olmak kolay. Ama aydınlanmış kinizm, barış ve doğaya yönelik iyimser heves denli yetersiz bir yanıttır.

Kadın hareketi toplumsal yapıda ve kültürel tutumlarda, Amerikan maşizminin garip yeniden canlanışı karşısında bile desteklenmesi gereken bazı önemli değişikliklere yolaçtı. Doğrudan ve dolaylı olarak, kadın hareketi sanat, edebiyat, film ve eleştiri alanlarında kadınların özgüvenli ve yaratıcı bir güç olarak ortaya çıkışlarına destek oldu. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik, okuma ve yazma, öznellik ve dışavurum, ses ve icraya ilişkin soruları ortaya atma tarzlarımız, bu faaliyetlerin birçoğu kadın hareketinin marjininde ya da hatta dışında yeralıyor olsa bile, feminizmin etkisi olmaksızın düşünülebilir sorular değildi. Ayrıca feminist eleştirmenler, yalnızca unutulmuş sanatçıları meydana çıkartarak değil, aynı zamanda eril modernistlere yeni bir tarzda yaklaşarak modernizmin tarihinin revizyondan geçirilmesine özsel bir katkıda bulunmuşlardır. Bu, Amerikan tipi bir feminizmle kendileri arasında polemik bir mesafeyi muhafaza etmekte ısrar etseler bile, "yeni Fransız feministler" ve bunların modernist yazıdaki dişilliği teorileştirme tarzları için de geçerlidir.

1970'ler boyunca, ekoloji ve çevre sorunu, tekil sorunlara yönelik bir politika olmaktan çıkıp, modernite ve modernleşmenin daha geniş bir eleştirisine dönüşerek derinleşti. Bu eğilim hem politik hem de kültürel olarak Batı Almanya'da, Birleşik Devletler'de olduğundan çok daha güçlüdür. Yeni bir ekolojik duyarlık kendisini yalnızca politik ve bölgesel altkültürlerde, alternatif hayat tarzlarında ve Avrupa'daki yeni toplumsal hareketlerde dışavurmakla kalmayıp, sanat ve edebiyatı da birçok yoldan etkiliyor: Joseph Beuys'un eseri, bazı toprak sanat projeleri, yeni doğa şiiri, yerel geleneklerin, lehçelerin geri dönüşleri vb. Belli modernizm biçimleri ve teknolojik modernleşme arasındaki bağlantının eleştirel bir incelemeye maruz kalışı özellikle büyüyen ekolojik duyarlıktan ileri geliyordu.

Bugün Paul Ricoeur'nün yirmi yıldan fazla bir süre önce belirttiği gibi, öteki kültürlerle, Avrupalı ve Batılı olmayan kültürlerle, işgal ya da tahakkümden başka araçlarla ilişki kurmamız gerektiği ve "Şark"ın ve "ilkel"in karşısında büyülenmenin -modernizm dahil Batı kültüründe çok yaygın bir tutum- çok ciddi şekilde sorunlu olduğu giderek daha iyi farkediliyor. Bu farkındalığın, tipik olarak zamanın keskin ucunda durmanın ve başkaları adına konuşmaya muktedir olmanın getirdiği bir güvenle konuşan modernist entellektüelinkinden farklı bir entellektüel çalışmaya tercüme edilmesi zorunluluk arzediyor. Focault'nun, moder-

nitenin "evrensel" entellektüelinin karşıtı olarak tarif ettiği yerel ve özgül entellektüel anlayışı, kendi kültürümüze ve geleneklerimize kapanıp kalmamızla eşanlı olarak bunların sınırlılıklarını görmek ikilemine bir çıkış yolu sağlayabilir.

Sonuç olarak, bu politik, toplumsal ve kültürel burçlardan ortaya çıkmakta olan bir postmodernist kültürün, şu "her şey uyar"ın kolaycı postmodernizmine direniş de dahil olmak üzere bir direniş postmodernizmi olması gerektiğini görmek zor değil. Direniş daima içinde işlediği kültürel alanın şartlarına bağlı olmak zorunda kalacak. Bu direniş basitçe olumsuzluk bazında tanımlanamayacağı gibi, totalleştirici kollektif bir projenin nakaratları da bu direnişi tanımlamaya yetmeyecektir. Aynı zamanda, bizzat direniş terimi de, tasdiklemeyle arasındaki basit karşıtlıktan ötürü sorunlu olabilir. Her şeye rağmen, direnişin tasdikleyici biçimleri olduğu gibi, tasdikleyişin direnen biçimleri de vardır. Ama bu belki pratik bir sorundan ziyade semantik bir sorun olabilir. Ve bunun bizi yargılarda bulunmaktan alakoymaması gerekir. Böyle bir direnişin, politik olanın ve estetik olanın, üreticilerin ve alımlayıcıların ihtiyaçlarını doyuracak şekillerde sanat eserlerinde nasıl ifade edilebileceği konusunda reçeteler önerilemez ve bu konu deneme, yanılma ve tartışmaya açık kalmaya devam edecektir. Ama, postyapısalcılık içindeki estetisist eğilim dahil, modernizme ilişkin açıklamalarda çok uzun süre egemen olan politika ve estetik şeklindeki çıkmaz sokak ikilemini ilga etmenin zamanı da gelmiştir. Savunulması gereken şey politika ve estetik arasındaki, tarih ve metin arasındaki, sanatın angajeliği ve misyonu arasındaki üretken gerilimin bir kenara bırakılması değildir. Önemli olan bu gerilimi yükseltmek, hatta yeniden keşfetmek ve hem sanatlarda hem de eleştiride tekrar odak noktası haline getirmektir. Postmodern manzara, ne denli tedirgin edici olduğu hiç önemli değil, bizi kuşatıyor. Ufuklarımızı eşanlı olarak sınırlandırıyor ve genişletiyor. Postmodern, bizim sorunumuz ve umudumuzdur.

Bu yazı ilkin *New German Critique* , No.33, 1984'de yayımlanmıştır. Buraya şu kaynaktan alındı: Jeffrey C. Alexander ve Steven Seidman, derl., *Culture and Society: Contemporary Debates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) s.355-375.

POSTMODERNİTEYE GİRİŞ: BİR DÖNÜM NOKTASI OLARAK NIETZSCHE

JÜRGEN HABERMAS
(Çev: Mehmet Küçük)

I.

Modern çağın kendi gururunun ve özbilincinin kaynaklandığı modernitenin başarılarını sorgulamayı ne Hegel, ne de onun Sol ya da Sağ izleyicileri istemişlerdi. Bundan başka, modern çağ her şeyden önce öznel özgürlük işaretiyle varolmuştu. Öznel özgürlük, toplumda sivil hukukun kişinin kendi çıkarlarını rasyonel tarzda kollayabilmesi için sağladığı uzam olarak; devlette siyasel iradenin oluşumuna katılmada ilke olarak eşit haklar şeklinde; özel alanda etik özerklik ve kendini gerçekleştirme olarak; ve nihayet, bu özel dünyayla ilişkili kamusal alanda, düşünümsel hale gelmiş bir kültürün temellük edilmesi aracılığıyla cereyan eden oluşturucu süreç olarak gerçekleştirildi. Hatta, bireyin perspektifinden bakıldığında, mutlağın ve nesnel tinin biçimleri, öznel tinin kendisini geleneksel hayat tarzının doğa benzeri kendiliğindenliğinden kurtarabileceği bir yapı edinmişti. Süreç içinde, bireyin hayatını *bourgeois* , *citoyen* ve *homme* olarak sürdürdüğü alanlar birbirlerinden daha çok ayrıldı ve kendine yeterli hale geldi. Tarih felsefesi açısından bakıldığında, yüzyıllardır süren bağımlılıklardan kurtulmanın yolunu açmış olan bu ayrılma ve kendine yeterlik aynı zamanda soyutlanma olarak, hayatın etik bir bağlamının totalitesinden yabancılaşma olarak yaşandı. Dinin geçmişte bu totalite üzerindeki parçalanmaz mühür olmasından ötürü, bu mührün parçalanması tesadüf eseri değildi.

Toplumsal bütünleşmeyi sağlayan dinsel güçler, her şeyden önce keyfi olarak doğmuş olması ölçüsünde feshedilme ihtimali karşısında hassas olan bir aydınlanma süreci nedeniyle giderek daha zayıf düştü. Bu aydınlanmanın bir görünümü, içgörülerin (*insight*) iradi olarak unutulmayacağı ancak bastırılabileceği ya da daha iyi içgörülerle düzeltilebileceği gerçeğine dayanan öğrenme süreçlerinin geri çevrilemezliğidir. Böylece aydınlanma noksanlarını ancak radikalleştirilmiş aydınlanmay-

la düzeltebilirdi; işte bunun içindir ki, Hegel ve izleyicileri umutlarını, aklın, dinin birleştirici gücünün eşdeğerlisi olarak geçerli kılındığı bir aydınlanma diyalektiğine bağlamak zorundaydı. Onlar böyle bir programı tamamlayacağı farzedilen akıl kavramları geliştirdi. Bu girişimlerin nasıl ve niçin başarısızlığa uğradığını gördük.

Hegel aklı mutlak bir tinin uzlaştırıcı (*reconciling*) özbilgisi olarak; Hegelci sol üretken bir şekilde dışsallaştırılmış ama korunmuş asli güçlerin özgürleştirici temellükü olarak; Hegelci sağ ise kaçınılmaz bölünmelerin acısını yeniden anımsatıcı telafi olarak kavradı. Hegel'in akıl kavramı, çok güçlü olduğunu kanıtladı; geleceğe açık bir tarih sürecinin ötesinde, şimdinin kendi kendisiyle barışık olmayan karakterinin ötesinde yeralan mutlak tin zihinsel bir açıklıkla öneriliyordu. Bundan dolayı, papazvari felsefeciler kastının barışık olmayan gerçeklikten mistik geri çekilişlerine karşı Genç Hegelciler hala felsefi düşüncenin gerçekleştirilmesini bekleyen bir şimdinin dünyevi hakkına başvurdu. Bunu yaparken yetersiz bir praxis kavramının gelişmesine neden oldular. Bu praxis kavramı yalnızca altedeceği farzedilen mutlaklaşmış amaçlı rasyonalitenin gücünü çoğalttı. Neo-muhafazakarlar, tüm devrimci umutlar karşısında kendisini inatla ortaya koyan toplumsal karmaşıklık için praxis felsefesini güçlükle telaffuz edebilirlerdi. Sonuçta Hegel'in akıl kavramını öyle bir tarzda değiştirdiler ki, modern toplumun telafiye duyduğu ihtiyaç aynı zamanda onun rasyonalitesi olarak öne çıkarıldı. Ama bu kavram, *Geisteswissenschaften* 'in vasıtasıyla geleneksel güçleri yeniden hayata döndürebileceği farzedilen bir tarihsiciliğin telafi edici işlevini kavranılabilir kılmaya yetecek denli uzak bir noktaya ulaşamadı.

Antika meraklısı bir tarihyazımının kaynaklarından beslenen bu çağdaş kültüre karşı Nietzsche, bir zaman Genç Hegelcilerin Hegelci tarih felsefesinin nesnelciliğine karşı yaptıklarına benzer bir tarzda modern zaman-bilincini etkiledi. Nietzsche, *Untimely Observations*'ın ikincisinde, "Tarihin Hayat İçin Zararları ve Yararları Üzerine"de, eylemden ayrılmış ve iç dünya alanına itilmiş kültürel geleneğin verimliliğini analiz eder. "Açlık olmaksızın, hatta ihtiyacın tersine alınan aşırı bilgi artık eyleme sevkeden dönüştürücü bir güdü olarak hareket etmez ve belli bir kaotik iç dünyada saklı kalır... ve modern kültürün bütünü böylece özünde içseldir.... 'Dış Dünya Barbarları için bir İç Dünya Kültürü Elkitabı'dır".[1] Tarihsel bilgiyle aşırı yüklenmiş bilinç, geleceğe dönük bakışla-

1. Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* (Cambridge, 1980), s.24-25.

ra sahip olan insanları "geçmişi şimdinin en güçlü bakış açısından yorumlamaya" yetenekli kılan "hayatın plastik gücü"nü yitirmiştir.[2] Düzenli bir tarzda yola koyulan *Geisteswissenschaften* yanlış, yani erişilemez bir nesnellik idealine bağımlı olduklarından hayat için zaruri olan standartları nötrleştirmekte ve felç edici bir görececiliğe geçit vermektedir: "Sen nasıl olursan ol, şeyler tüm çağlarda farklıydı".[3] Bunlar, "bizi şimdide yaşamaya muktedir kılmak için gerekli" zaman zaman "geçmişe ait birşeyleri tahrip etme ve feshetme" kapasitesini kısıtlar.[4] Genç Hegelciler gibi Nietzsche de, 'tarihin gücü'ne beslenen takdir duygusunda, kolayca *Realpolitik* tarzındaki çıplak başarının takdirine dönüşüveren bir eğilim algılar.

Nietzsche'nin modernite söylemine girişiyle birlikte tartışmanın zemini tamamen değişir. Akıl başlangıçta uzlaştırıcı bir özbilgi olarak, sonra özgürleştirici bir temellük ve son olarak telafi edici anımsayış olarak kavrandı; böylece akıl dinin birleştirici gücünün eşdeğerlisi olarak ortaya çıkabilir ve kendi itici güçleri aracılığıyla modernitenin bölünümlerini altedebilirdi. Akıl kavramını hakiki bir aydınlanmanın diyalektiği programına uydurma yolundaki bu girişim üç kez boşa çıktı. Bu durum karşısında Nietzsche'nin özne-merkezli aklı tekrardan içkin bir eleştiriye tabi tutmaktan ya da programdan tamamen vazgeçmekten başka bir seçeneği yoktu. Nietzsche ikinci alternatifde karar kılar: Akıl kavramının yenilenmiş bir revizyonunu reddeder ve aydınlanmanın diyalektiğine veda eder . Modern bilincin gelişigüzel içeriklerle istila edildiği ve özsel olan her şeyden yoksun kılındığı tarihsici deformasyonu Nietzsche'nin modernitenin kendi ölçütlerini hala yine kendisinden hareketle biçimlendirebileceğinden kuşku duymasına neden olur -"Biz modernlerin kendi kendimizden başka hiçbir şeyi yok".[5] Aslında Nietzsche aydınlanma diyalektiğinin düşünce-figürünü tarihsici aydınlanmaya da çevirir, ama bunu bu kez bizatihi modernitenin akıl kabuğunu berhava ettirmek amacıyla yapar.

Tarihsel akıl merdivenini Nietzsche, yine sonunda aklı çöpe atmak ve aklın ötekisi olarak mitde ayağını basacak bir yer edinmek için kullanır: "tarihsel eğitimin kökeni için -ve onun 'yeni bir çağ'ın, 'yeni bir bilinç'in tiniyle içsel, oldukça radikal çelişkisi için- bu kökenin kendisi sonuçta tarihsel olarak anlaşılmalı , tarihin kendisi tarih sorununu dağıt-

2. ibid., s.62 ve 37.
3. ibid., s.41.
4. ibid., s.21.
5. ibid., s.24

malı , bilgi kendi iğnesini kendine doğru yöneltmeli -bu üçlü malı/meli , 'yeni çağ' eğer gerçekten yeni, güçlü, orijinal birşeyler ve hayat vaadi içeriyorsa 'yeni çağ'ın yeni ruhunun emperatifidir".[6] Nietzsche burada, onu Alexandr'ın dünyasının ötesine ve Roma-Hristiyan dünyasının ötesine gerisin geri başlangıçlara, "antik Yunanın muazzam, doğal ve insanca" dünyasına götürmüş olan ve tarihsel-filolojik araçlarla icra ettiği bir incelemesini, *Birth of Tragedy*'yi düşünüyor (s.86). Bu patika üzerinde, modernitenin antika uzmanı düşüncesinin 'gecikenleri' postmodern bir çağın ilk tohumlarına dönüştürülecektir -Heidegger'in *Being and Time*'da tekrar ele alacağı bir program. Nietzsche'ye göre başlangıç durumu barizdir. Bir yanda, tarihsel aydınlanma yalnızca şimdi modernitenin başarılarında elle tutulabilir olan bölünümleri güçlendirir; bir kültür dini biçiminde tezahür ettiği haliyle akıl bundan böyle geleneksel dinin birleştirici gücünü yenileyebilecek hiçbir sentetik güç geliştirmez. Öte yandan, restorasyon-siyaseti modernite ye kapalıdır. Eski medeniyetlerin dinsel-metafizik dünya görüşlerinin kendileri çoktan aydınlanmanın ürünü haline gelmiştir; bundan ötürü, bu dinsel-metafizik dünya görüşleri modernitenin radikalleşmiş aydınlanmasına muhalefet edebilmek için *gereğinden fazla rasyoneldir*.

Aydınlanmanın diyalektiğinin üstünden atlayan herkes gibi Nietzsche de bariz bir düzlemeye girişir. Modernite tekil statüsünü yitirir; modernite yalnızca arkaik hayatın çözülmesiyle ve mitin çökmesiyle başlamış olan çok uzun bir rasyonelleşme tarihindeki en son çağdır.[7] Avrupa'da, felsefi düşüncenin kurucusu Sokrates ve kilise tektanrıcılığının kurucusu İsa bu dönüm noktasını işaretler: "Bizim doyurulmamış tarihsel kültürümüzün devasa tarihsel ihtiyacı, öteki sayısız kültürlerden birinin etrafında toplanma, bilgiye duyulan tüketici arzu -tüm bunlar eğer mitin yitirilmesine, mitik yuvanın yitirilmesine işaret etmiyorsa neye işaret eder?".[8] Modern zaman bilinci herhangi bir gerileme düşüncesini, mitik kökenlere dolayımsız bir geri dönüşü yasaklamaktadır elbette. Mitik geçmişlerin canlandırılmasının ufkunu yalnızca gelecek oluşturmaktadır: "Geçmiş daima bir kahin olarak konuşur: Yalnızca şimdiyi bilen geleceğin kurucuları olarak anlayacaksınız onu".[9] *Gelmekte olan* tan-

6. ibid., s.45.
7. Bu Horkheimer ve Adorno için de geçerlidir; bu bakımdan Nietzsche, Bataille ve Heidegger'e yakındırlar. Bu konuda bu kitaptaki 5. derse bakabilirsiniz.
8. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner* (New York, 1967), s.136.
9. Nietzsche, *Advantage and Disadvantage*, s.38.

rıya yönelik bu *ütopyan* tutum Nietzsche'nin girişimini reaksiyoner "Kökenlere dönüş" çağrısından ayırır. Köken ve amacı birbirleriyle kıyaslayan teleolojik düşünce, gücünü tamamen yitirir. Ve Nietzsche modern zaman-bilincini yadsımayıp, tersine yükselttiği için, en öznel dışavurum biçimlerinde bu zaman-bilincini zirvesine çıkaran modern sanatı modernitenin arkaikle bağlantıya geçtiği ortam olarak tasavvur edebilir. Tarihsiciliğin bize dünyayı bir sergi olarak sunmasına ve ondan zevk alan çağdaşları içi geçmiş izleyicilere dönüştürmesine karşılık, yalnızca kendisini şimdide tüketen bir sanatın tarihüstü gücü "insanın gerçek ihtiyaç halinden ve içsel yoksulluğundan"[10] kurtulmasını sağlayabilir.

Genç Nietzsche burada, "Din ve Sanat Üzerine Deneme"sine şu önermeyle başlayan Richard Wagner'in programını düşünmektedir: "Din nerede sanatsal hale geldiyse, orada dinin çekirdeğinin korunması sanata kalmıştır demek mümkün. Çünkü sanat mitik sembolleri (din bunların gerçek anlamda hakiki olduklarına inanmak ister) sembolik değerleri bazında kavrar; öyle ki, sonuçta mitik sembollerde gizlenmiş olan derin hakikat, bu sembollerin ideal temsili aracılığıyla tanınabilir".[11] Kültürel bakımdan yeniden canlanmış bir kamusal alanla birlikte sanat eseri haline gelmiş dinsel bayramın, özel olarak temellük edilmiş tarihsel kültürün içe dönüklüğünü bertaraf edeceği farzedilir. Estetik olarak yenilenmiş mitolojinin, rekabetci toplum tarafından pekiştirilmiş toplumsal bütünleşme güçlerini yumuşatacağı farzedilir. Bu, modern bilinci merkezsizleştirecek ve arkaik tecrübelere açacaktır. Geleceğin bu sanatı, bir sanatcı tekinin ürünü olduğunu yadsır ve "halkın kendisini geleceğin sanatcısı"[12] olarak yerleştirir. Nietzsche işte bunun için Wagner'i "Toplumun Devrimcisi" olarak ve Alexandrecı kültürü bertaraf eden kimse olarak selamlar. Diyonizyan trajedinin etkisinin Bayreuth'dan ileriye gitmesini umar -"toplum ile devlet ve oldukça genelde insan ile insan arasındaki uçurumlar, gerisin geri tam doğanın kalbine götüren karşı konulmaz bir birlik duygusuna geçit verir".[13]

Bildiğimiz gibi, Nietzsche daha sonraları Wagnerci operanın dünyasından nefretle uzaklaştı. Bu iğrenmenin kişisel, siyasal ve estetik nedenlerinden daha ilginç olanı, "bundan böyle Romantik kökenli (Wagner'inki gibi) olmayan bir müzik neye benzemek zorunda kalacaktır? -Di-

10. ibid., s.32, 64.
11. Richard Wagner, *Samtlich Schriften und Dichtungen*, Bd.10, s.211.
12. ibid., s.172.
13. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, s.59.

yonizyan olmaktan başka"[14] sorusunun ardında duran felsefi güdüdür. Yeni bir mitoloji düşüncesi Romantik kaynaklıdır, gelmekte olan tanrı olarak Diyonisus'a yapılan başvuru da öyle. Yine benzer şekilde, Nietzsche kendisini bu düşüncelerin Romantik kullanımından uzaklaştırır ve Wagner'in çok ötesine uzanan bariz bir şekilde daha radikal bir değişkeyi ilan eder. Ama Diyonizyan olan, Romantikden hangi yönden farklıdır?

II.

Hegel'in 1796/97 tarihli "En Eski Sistem Programı"nda şiiri insanlığın mürebbiyesi olarak yerleştiren yeni bir mitoloji beklentisiyle karşılaşırız. Burada hem Wagner'in hem de Nietzsche'nin daha sonra vurgulayacakları bir motifin varlığı açıktır: Yeniden canlandırılmış bir mitoloji biçimleri içinde sanat yeniden bir kamusal kurum niteliği edinebilir ve ulusun etik totalitesini yeniden oluşturma gücünü geliştirebilir.[15] Aynı anlamda, *System of Transcendental Idealism*'inin sonunda Schelling bize yeni mitolojinin "şair tekinin icadı olamayacağı, ama Bir Şair'i temsil eden yeni bir ırkın icadı olacağı"nı anlatır.[16] "Mitoloji Üzerine Söylev"inde Friedrich Schlegel buna benzer birşeyler söyler: "Bizim şiirimiz bir orta noktadan, mitolojinin eskilere ifade ettiği şeyden yoksundur; ve modern şiir sanatının antik şiire ulaşamadığı asli olan her şey şu sözlerle özetlenebilir: Bizim mitolojimiz yok. Ama.... bir tane edinmeye yakınız".[17] Her iki eser de 1800 yılına aittir ve yeni bir mitoloji düşüncesini farklı tarzlarda uzun uzadıya anlatır.

Hegel'in "En Eski Sistem Programı" başka bir motif olarak, estetik sezginin "aklın en yüksek edimi" olmasından ötürü yeni mitolojiyle birlikte felsefenin yerini sanatın alacağını belirten bir nosyon içerir. "Hakikat ve iyi, yalnızca güzellikte derin bir ilişki içindedir".[18] Bu cümle Schelling'in 1800 tarihli "Sistem"inin üzerinde bir düstur olarak durabilirdi. Schelling "Ben"in, bir üründe kendisinin doğurduğu özgürlük ve zorunluluğun, tin ve doğanın, bilinçli ve bilinçsiz faaliyetin özdeş olduğunun

14. Nietzsche, "Özeleştiri Girişimleri", *The Birth of Tragedy* içinde, s.25. Bkz. Nietzsche'nin G. Colli ve M. Montineri tarafından derlenen (Berlin, 1967) *Samtliche Werke*'sinin 12. cildi ve devamı.

15. M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie* (Frankfurt, 1982), s.180 ve devamı.

16. *Schellings Werke*, M. Schröter, derl., 2. cilt, s.629.

17. Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, 1. cilt, s.312.

18. Hegel, *Suhrkamp-Werkausgabe*, 1. cilt, s.235.

nasıl farkına vardırılabileceği bilmecesinin çözümünü estetik sezgide bulur. "Nitekim, felsefeci için sanat en yücedir, çünkü sanat onun için, doğada ve tarihte kopmuş olan ve düşüncede olduğu gibi hayat ve eylemde de ebediyete kadar kendi kendisinden kaçması gerekenin ebedi ve ilksel birlikde tek bir yalaz içinde tutuştuğu bir sığınağın kapısını aralar."[19] Aşırı noktalara sürüklenmiş bir modern düşünüm şartlarında, bir zamanlar dinsel inanç topluluklarının bayram tapılarında (*cult*) tutuşturulmuş olan mutlak özdeşlik yalazını felsefe değil, sanat korumuştur. Sanat kamusal niteliğini yeni bir mitoloji biçiminde yeniden kazanacaktır; bu, artık felsefenin yalnızca aleti (*organon*) değil, amacı ve geleceği olacaktır. Felsefe zirvesine ulaştıktan sonra, gerisin geri bir zamanlar doğmuş olduğu şiir okyanusuna akacaktır. "Bilimin şiire yeniden dönmesi için 'orta terim'in genelde ne olacağını söylemek zor değil, çünkü böyle bir şey mitolojide varolmuştu... Ama yeni bir mitolojinin nasıl ortaya çıkabileceği konusu, aydınlatılması dünyanın gelecekteki mukadderatından beklenecek bir sorundur".[20]

Buradaki Hegel'den farklılık barizdir -spekülatif akıl değil, kendi başına şiir yeni bir mitoloji biçiminde kamusal hale gelir gelmez dinin birleştirici gücünün yerini alabilir. Schelling'in bütün bir felsefi sistemini bu sonuca varmak için inşa ettiği kesin. Yeni bir mitoloji programı yoluyla kendi kendisine baskın çıkan spekülatif akıldır. Schlegel şeyleri farklı görür; felsefecinin "sistemin savaş boyalarını silip atmasını ve Homeros'la beraber yeni şiirin tapınağındaki meskeni paylaşmasını"[21] tavsiye eder. Yeni mitoloji Schlegel'in ellerinde felsefi olarak temellenmiş bir umuttan tarihsel işaretlerin kanat takabileceği bir mesihçi umuda dönüştürülür. Bu tarihsel işaretler bize şunu anlatır: "İnsanlık var gücüyle merkezini bulmaya çalışıyor. İnsanlık yeniden canlandırılmalı .... ya da sönüp gitmeli... Yaşlı Antikite yine canlanacak ve geleceğin en uzak kültürü kendisini önsezilerde duyuracaktır".[22] Schelling'e göre sağlamca temellenmiş bir tarihsel beklenti olan şeyin bu mesihci zamansallaştırımı Schlegel'in spekülatif akıla atfettiği değişikliğe uğramış statüden ileri gelir.

Bunun Schelling'le birlikte değişmiş olan kendi çekim merkezi olduğuna kuşku yok: Akıl bundan böyle kendi özdüşünüm ortamında kendisine sahip çıkamazdı; kendisini yalnızca sabık sanat ortamında ye-

19. *Schellings Werke*, 2. cilt, s.628.
20. ibid., s.629.
21. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, 2. cilt, s.317.
22. ibid., s.314.

niden keşfedebilirdi. Ama, Schelling'e göre, sanat ürünlerinde sergilenen şey yine de hala nesnelleşmiş akıldı -doğru ve iyinin güzeldeki derin ilişkisi. Schlegel tam da bu birliği sorgular. Schlegel, "güzel, doğrudan ve ahlaktan ayrıdır ve bunlarla eşit haklara sahiptir"[23] diyerek güzelin özerkliğine bağlı kalır. Yeni mitoloji bağlayıcı gücünü aklın tüm uğraklarının derinden ilişkili olduğu bir sanat biçimine değil, felsefeden ve bilim, ahlakiyat ve etikten ayrı olan bir şiirin kahince ihsanına borçlu olacaktır: "Çünkü bu tüm şiirin başlangıcıdır, yani rasyonel olarak düşünen aklın işleyişini ve yasalarını bertaraf etmek ve bizi yine fantazinin sevimli düzensizliğine, insan doğasının ilksel kaosuna takdim etmek. Bunun için klasik tanrıların bereketli izdihamından daha güzel bir sembol yoktur."[24] Schlegel artık yeni mitolojiyi aklın duyumsal kılınması, bu şekilde halkın çıkarlarıyla birleşeceği farzedilen düşüncelerin estetikleşimi olarak anlamaz. Bunun yerine, yalnızca özerkleşmiş, teorik ve pratik akılla çağrışımlarından temizlenmiş olan şiir, mitin ilksel güçlerinin yeraldığı dünyanın kapılarını ardına kadar açar. Modernite içinde mühürlenerek kapatılmış olan arkaik toplumsal bütünleşme kaynaklarıyla yalnızca modern sanat iletişim kurabilir. Bu okumaya göre, yeni mitoloji, 'ilksel kaos'la aklın ötekisi olarak bağlantı kuran bölünmüş bir moderniteyi talep eder.

Gelgelelim, eğer yeni mitin yaratımı aydınlanma diyalektiğinin itici gücünden yoksun idiyse, "şu büyük canlanma süreci" beklentisi artık bir tarih felsefesinde temellendirilmezdiyse, bu durumda 'Romantik Mesihcilik'in yeni bir düşünce figürüne ihtiyacı vardı.[25] Bu bağlamda, taşkınlığın, deliliğin ve durdurak bilmeyen dönüşümlerin tahrik edilmiş tanrısı Diyonisus'un erken Romantizmde şaşırtıcı bir yeniden değerlendirmeye maruz kaldığı gerçeği dikkate değer.

Diyonisus tapısı kendisine olan güvenini yitiren bir aydınlanma çağında çekici olabilirdi çünkü Diyonisus tapısı Öripides'in ve sofistik eleştirinin Yunanistan'ında eski dinsel gelenekleri ayakta tutmuştu. Manfred Frank, gelmekte olan tanrı olarak Diyonisus'un kurtarıcı umutları kendisine çekebileceği olgusunu tayin edici bir motif olarak ayırır.[26]

---

23. Schlegel, "Athenaeum Fragment Nr.252", ibid., 2. cilt, s.207; ayrıca bkz. K. H. Bohrer, "Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie", K. H. Bohrer, derl., *Mythos und Moderne* (Frankfurt, 1983) içinde s.52 vd.

24. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, 2. cilt, s.319.

25. Bu ifade üzerine bkz. W. Lange, "Tod ist bei Göttern immer ein Vorteil", Bohrer, derl., *Mythos und Moderne* içinde, s.127.

26. Frank, *Der Kommende Gott*, s.12 vd.

Diyonisus, ölümlü bir kadın olan Semele ile Zeus'un birleşmesinden doğmuş ve Zeus'un karısı Hera'nın kutsal gazabına uğramış, sonunda da delirmiştir. O zamandan beri Diyonisus vahşi bir Satirler ve Baküsler (şarap tanrısı -çn.) sürüsüyle birlikte Kuzey Afrika ve Küçük Asya dolaylarında gezinen, Hölderlin'in belirttiği gibi Batı'yı 'tanrıların gecesi'ne daldıran ve sarhoşluk ihsanından başka ardında hiçbir şey bırakmayan 'yabancı bir tanrı'dır. Ama Diyonisus'un bir gün döneceği, gizemler arasından yeniden doğacağı ve cinnetten kurtulacağı farzedilir. Tüm öbür Yunan tanrılarından yokluğuyla, dönüşü hala gerçekleşmeyi bekleyen tanrı olarak ayrılır. Bunun İsa'yla paralelliği açık; o da ölmüş ve geri dönünceye kadar ardında ekmek ve şarap bırakmıştı.[27] Elbette Diyonisus'un, Hıristiyan Batı'nın dinselliğin arkaik biçimlerinde yitirmiş olduğu toplumsal dayanışma stoğunu tapısal aşırılıklarında korumuş olması özelliği vardır. Böylece Hölderlin, Diyonisus mitini mesihci bir beklentiyi taşıyabilecek emsalsiz bir tarihsel yorum figürüyle bağlantılandırır - Heidegger'e kadar etkili kalabilen bir figürle. Batı, başlangıcından beri Tanrının uzaklığının ya da varlığın unutkanlığının gecesinde kaldı. Geleceğin tanrısı yitirilmiş olanı, ilksel güçleri yenileyecekti; ve yaklaşmakta olan tanrı varışını yokluğu vasıtasıyla, 'en büyük uzaklık' tarafından acılı bir şekilde bilince çıkarılan yokluğu vasıtasıyla duyumsatır. Terkedilenlerin onlardan alınmış olanı daha derinden hissetmelerini sağlayarak, dönüşünü çok daha inandırıcı bir şekilde ilan eder: En büyük tehlikede, selameti getiren büyür ve gelişir.[28]

Nietzsche, tarihe Diyonizyan yaklaşımı bakımından orijinal değildir. Yunan trajik korosunun eski Yunan Diyonisus tapısındaki kökenine ilişkin tarihsel tez, modernite için eleştirel olan noktasını erken dönem Romantizminde çoktan geliştirilmiş olan bir bağlamdan edinir. Nitekim, Nietzsche'nin kendisini niçin bu Romantik ardyöreden uzaklaştırdığı sorusu bu açıdan daha çok açıklanma ihtiyacındadır. Bu açıklamanın anahtarı, yalnızca Hölderlin'in ele almadığı, ayrıca Novalis, Schelling, Creuzer tarafından -mitin bütün bir erken dönem Romantik alımlanımı tarafından- alıkonulan Diyonisus ve İsa'nın eşitlenmesidir. Çılgın şarap-tan-

27. M. Frank, Diyonisus'un İsa'yla eşitleştirilmesini Hölderlin'in mersiyesiyle bağlantılı olarak inceler, "Brot und Wein", *Der Kommende Gott* içinde, s.257-342. Ayrıca bkz. P. Szondi, *Hölderlin Studien* (Frankfurt, 1970), s.95 vd.

28. Bkz. "Patmos" şarkısının başlangıcı: "Wo aber Gefahr ist, wachst das Rettende auch", Hölderlin, Samtliche Werke içinde, 2. cilt, s.173. İngilizcesi şöyle oluyor: "But where danger is, grows the saving power also" .(Ama tehlikenin olduğu yerde, kurtarıcı güç de büyür -çn.), F. Hölderlin, *Poems and Fragments,* trans. by Michael Hamburger (Ann Arbor, 1966), s.462-463.

rısının Hıristiyan halaskar-tanrıyla özdeşleştirimi mümkündür, çünkü Romantik mesihçilik Batı'dan ayrılmayı değil, Batı'nın *yeniden canlanmasını* amaçlamıştı. Yeni mitolojinin yitirilmiş bir dayanışmayı onaracağı, ama Bir Tanrı'nın varlığında bireysenen (*individuation*) birey açısından ilksel mitik güçlerden ayrılmanın neden olduğu özgürleşimi reddetmeyeceği farzediliyordu.[29] Romantizmde, Diyonisus'a başvurunun yalnızca Hıristiyan vaatlerinin bu-dünyasal tarzda yerine getirileceği kamusal özgürlük boyutundan sözaçacağı farzediliyordu; böylece özerklik ilkesi -Reform hareketi ve Aydınlanma tarafından derinleştirilmiş ve aynı zamanda güvenilebilecek şekilde başat kılınmış öznellik ilkesi- darlığını yitirebilirdi.

III.

Olgun Nietzsche, moderniteyi hemen hemen 'özetleyen' Wagner'in Romantiklerle, modern çağın daha-gelecek-olan gerçekleştirimi perspektifini paylaştığını kabul eder. Wagner tam olarak Nietzsche'yi "biz modern erkeklere kalan istek duyulacak her şeyden düşkırıklığına uğramaya" sürükler çünkü, müthiş bir dekadan olan Wagner, "birdenbire...Hıristiyan hacının önünde eğildi".[30] Nitekim, Wagner, Diyonizyak ile Hıristiyanın Romantik birliğinin esiri olarak kalır. Tıpkı Romantikler gibi Wagner de, Diyonisus'daki, özdeşlik felaketinden radikal bir kurtuluş öneren, bireyseme ilkesini fesheden, aşkın Tanrının birliğine karşı çokbiçimli olanı ve ahlaki kurallara karşı anomiyi geçerli kılan yarı tanrı yarı insanı pek az takdir eder. Apollo'da Yunanlılar bireysemeyi, bireyin sınırlarına ilişkin görenekleri kutsallaştırdılar. Ama Apollonyan güzellik ve ılımlılık yalnızca Diyonizyan şenliğin vecd haline geçişlerinde patlayan Titanik ve barbarca yeraltını gizledi: "Birey tüm kısıtlanımı ve uyumuyla burada Diyonizyan durumların özkayıtsızlığına (*self-oblivion*) yenildi ve Apollon'un hükümlerini unuttu".[31] Nietzsche, Schopenhauer'in "birdenbire, yeterli neden ilkesinin... bir istisnaya maruz kalır gibi görünmesinden ötürü fenomenlerin bilişsel biçiminden kuşkulanmaya başla-

---

29. Bu bağlamda Jacob Taubes şu gözlemde bulunuyor: Schelling,bu eşik karşısında, arkaik ve tarihsel bilinç arasında, mitoloji felsefesi ve vahiy felsefesi arasında keskin bir ayrım yaptı. "Sonraki dönem Schelling'in programı 'Varlık ve Zaman' değildir, 'Varlık ve Zamanlar'dır. Mitin zamanı ve vahiyin zamanı nitel olarak farklıdır" (J. Taubes, "Zur Konjunktur des Polytheismus", Bohrer, derl., *Mythos und Moderne*, s.463).

30. Nietzsche, *Contra Wagner*, Nietzsche'nin *Samtliche Werke*'sinin 6. cildi, s.431-432.

31. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, s.46.

yan insanı zapteden terör"ü tasvir edişini hatırlar. "Eğer bu teröre insanın en gizli derinliklerinden, aslında doğasından kaynayan neşe dolu vecdi eklersek, *principii individuationis* 'in bu çüküşünde Diyonizyanın doğasına bir anlık kaçamak bir bakış atmış oluruz".[32]

Ama Nietzsche yalnızca Schopenhauer'in öğrencisi değildi; Mallarme'ın ve Sembolistlerin çağdaşıydı, *l'art pourt l'art* 'ın bir savunucusu. Bundan dolayı, Diyonizyanın tasvirinin bir parçası olarak -öznelin en son özkayıtsızlık noktasına kadar yükseltilmesi olarak- ayrıca çağdaş sanat tecrübesi de (Romantiklerle karşılaştırıldığında bir kez daha radikalleştirilmiş) vardır. Nietzsche'nin 'estetik fenomen' dediği, günlük algılamanın ve edimde bulunmanın uzlaşımlarından özgürleşmiş bir merkezsiz öznelliğin kendi kendisiyle yoğunlaşmış alışverişlerinde ifade edilir. Özne, yalnızca kendisini yitirdiğinde, uzam ve zamandaki pragmatik tecrübeden saptığında, "hakiki mevcudiyete duyulan özlem"in (Octavio Paz) yerine geldiğini düşündüğünde ve kendisine kayıtsız kaldığında o an'ın etkisiyle kendinden geçer; yalnızca akıllıca yapma ve düşünme kategorileri altüst olduğunda, günlük hayatın normları yıkıldığında, alışkanlığa dayalı normalliğin yanılsamaları çöktüğünde - yalnızca o vakit ne gizleyen ne de açığa vuran, ne görünüş ne de öz olan, yüzeyden başka hiçbir şey olmayan umulmadık ve mutlak olarak şaşırtıcı olanın dünyası, estetik yanılsama dünyası gözler önüne serilir. Nietzsche, estetik fenomenin tüm teorik ve pratik çağrışımlarından Romantik temizlenişini sürdürür.[33] Estetik tecrübede Diyonizyan gerçeklik, teorik bilgi ve ahlaki eylem dünyasına karşı, gündeliğe karşı bir 'unutkanlık boşluğu'yla kapatılır. Sanat Diyonizyana giden yolu ancak vecd pahasına açar -zahmetli bir farklılaşımın giderilmesi, bireyin sınırlanımının giderilmesi, içte ve dışta şekilsiz doğayla bir kaynaşma pahasına.

Sonuçta, modernitenin mitten yoksun insanları yeni mitolojiden yalnızca tüm dolayımları bertaraf eden bir kefaret türü umabilir. Diyonizyan ilkenin bu Schopenhauerci kavranışı yeni mitoloji programına, Ro-

32. ibid., s. 36.

33. Nietzsche, düşünmein varlığın en derin uçurumlarına uzandığına inanma yanılgısına düşen Socrates'i, bir sanatçı tipinin karşıtı olarak stilize eder: "Hakikat ne zaman gün ışığına çıkartılırsa çıkartılsın, sanatçı daima bu ortaya çıkarmadan sonra bile örtülü kalana kendinden geçmiş bir bakışla tutunacaktır; ama teorik insan bu *tskartaya çıkarılmış örtmeden* hoşlanır ve orada bir tatmin bulur" (ibid., s.94). Nietzsche yorulmak bilmez bir tarzda estetiğe ilişkin ahlaki açıklamaya Aristoteles'den Schiller'e kadar karşı koyar: "Eğer trajik miti açıklayacaksanız, ilk gereklilik, acıma, korku ya da ahlaki olarak yücenin bölgesini ihlal etmeksizin, tamamen estetik alanda mitik trajediye özgü olan hazzı araştırmaktır. Çirkin ve uyumsuz olan, trajik mitin içeriği, nasıl olur da estetik hazzı kamçılayabilir?" (ibid., s. 141).

mantik mesihçiliğin yabancısı olan bir kıvrım katar -şimdi sözkonusu olan modernitenin nihilistik anlamsızlığından tamamen vazgeçmektir. Nietzsche'yle birlikte, modernitenin eleştirisi ilk kez özgürleşimci içeriğini alıkoymaktan vazgeçer. Özne-merkezli akıl, aklın mutlak ötekisiyle karşılaşır. Ve akla karşıt bir otorite olarak, Nietzsche gerisin geri arkaik dünyaya yollanmış tecrübelere başvurur -biliş ve amaçlı faaliyetin tüm kısıtlarından, tüm yararlık ve ahlak emperatiflerinden bağımsızlaşmış merkezsiz bir öznelliğin kendi kendini açığa vurma tecrübeleri. "Bireyseme ilkesinin dağılması" moderniteden kaçış rotası haline gelir. Ama eğer bu dağılma Schopenhauer'den yapılmış bir aktarmadan daha fazla bir şeye varacaksa, bu ancak modernitenin en ileri sanatı aracılığıyla bir güvenilirlik kazanabilir. Nietzsche bu çelişkiye gözlerini kapatabilir çünkü avantgard sanatın iç mantığında ifadesini bulan rasyonel uğrağın teorik ve pratik akılla arasındaki bağlantıları parçalar ve metafizik olarak yüceltilmiş irrasyonalite dünyasına iteler.

Zaten *Birth of Tragedy*'de sanatın *ardında* hayat durmaktadır. Burada, dünyanın ancak estetik bir fenomen olarak haklılaştırılabileceğini savunan özel bir *theodicy* 'yi buluruz.[34] Sevinç ve hazzın yanısıra derin zulüm ve acı da kendisini hiç tereddütsüz gücün yaygın zevkine ve kendi yanılsamasının eseri olan görünüşlerin keyfiliğine teslim eden yaratıcı bir ruhun izdüşümleri olarak görülür. Dünya hiçbir niyetin ya da metnin bir temel sağlayamadığı bir çarpıtmalar ve yorumlar şebekesi olarak görünür.Kendisinin olabildiği kadar çok farklı yollardan etkilenmesine izin veren bir duyarlılıkla birlikte, anlam yaratma gücü iktidar iradesinin otantik çekirdeğini oluşturur. Bu aynı zamanda bir yanılsama iradesi , basitleştirimler, maskeler, yüzeysellikler iradesidir; sanat insanın hakiki metafizik faaliyeti sayılır çünkü hayat kendisi yanılsamaya, aldanmaya, optiğe, perspektifselin ve hatanın zorunluluğuna dayanır.[35]

Nietzsche bu düşünceleri, ancak her şeyi estetik boyutuna indirgemek kaydıyla "sanatçılar için bir metafizik" olarak biçimlendirebilir. Ne ontik ne de ahlaki fenomenler olabilir -en azından Nietzsche'nin estetik fenomenlerden sözettiği anlamda. 'Doğru' ve 'yanlış', 'iyi' ve 'kötü' arasındaki ayrımların hayata ve soyluya hizmet eden tercihlerden doğduğunu gösteren pragmatik bir bilgi teorisine ve ahlakın doğal tarihine iliş-

34. Nietzsche bu öğretiyi şu önermede özetler: "Görünüşü bir tanrıyı ıslah ve terbiye eden her kötülük haklıdır". Bkz. *On the Genealogy of Morals* (New York, 1969), s.69.

35. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, s.22 vd.: "Özeleştiri Girişimi". Ayrıca bkz. *Samtliche Werke*, 5. cilt, s.168; 12. cilt, s.140.

kin ünlü taslaklar bunu tanıtlamak için yapılır.[36] Bu analize göre, bariz evrensel normatif taleplerin ardında değer takdirlerinin öznel iktidar talepleri yatar. Bu iktidar taleplerinde bile, geçerli olan, tekil öznelerin stratejik iradeleri değildir. Aksine, öznellik ötesi iktidar iradesi anonim bir tabi kılma sürecinin gelgitlerinde tezahür eder.

Her olayda işleyen bir iktidar iradesi teorisi, Nietzsche'nin, kendiliklerden (*entity*) ve eşyalardan ibaret bir dünya masalının yanısıra bilen ve ahlaki olarak edimde bulunan öznelerin kuruntulu özdeşliklerinin nasıl ortaya çıktığını; ruh ve özbilinçle birlikte bir ruhaniliğin nasıl oluşturulduğunu; metafizik, bilim ve münzevi idealin nasıl başatlık kurduğunu -ve son olarak özne-merkezli aklın bu envanterin tamamını nasıl da iktidar iradesinin özünün sağlığa zararlı mazoşistik tersine çevrilmesi olayına borçlu olduğunu- açıkladığı çerçeveyi oluşturur. Özne-merkezli aklın nihilistik tahakkümü, iktidar iradesinin bir ayartımının sonucu ve ifadesi olarak kavranır.

Öyleyse, çarpıtılmamış iktidar iradesinin yalnızca Diyonizyan ilkenin metafizik bir kavranışı olmasından ötürü, Nietzsche mevcut çağın nihilizmini, gaip (*absent*) tanrının yakınlığının ilan edildiği tanrıların uzaklığının gecesi olarak kavrayabilir. Gaip tanrının 'ayrı' ve 'öte' olmasını insanlar yanlış bir şekilde gerçeklikten bir kaçış olarak anlıyorlar - "oysa sözkonusu olan sadece onun gerçekliğe çekilmesi, batması, nüfuz etmesidir; öyle ki, bir gün ışığa çıktığı vakit gerçekliğin kefaretini kabul ettirebilir".[37] Nietzsche, Anti-İsa'nın geri dönüş zamanını "öğle çanlarının çalması" olarak tasvir eder -bu noktada Baudelaire'in estetik zamanbilinciyle dikkate değer bir mutabakat içindedir. Pan'ın vakti saati geldiğinde, gün nefesini tutar, zaman hareketsiz kalır -geçici uğrak ebediyete bağlanır.

Nietzsche, iktidar teorisi bazında geliştirilmiş modernite kavramını, kendisini aklın ufku dışına koyan bir akıl eleştirisinin maskesini düşürmeye borçludur. Bu eleştirinin, hiç değilse üstü örtük olarak estetik modernitenin temel tecrübelerinden ödünç alınmış ölçütlere başvurmasından ötürü belli bir anlamlılığı vardır. Nietzsche lezzeti, "tat alma duygusunun Evet ve Hayırını" doğru ve yanlışın ötesindeki, iyinin ve kötünün ötesindeki bir bilginin organı olarak tahta çıkarır. Ama, estetik tecrübeyi arkaik olana havale etmesinden ötürü, modern sanatla uğraşma es-

36. J. Habermas, "Zu Nietzsche Erkenntnistheoric", *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt, 1982), s.505.

37. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 96.

nasında keskinleşen değeri ölçüp biçme konusundaki eleştirel kapasiteyi aklın bir uğrağı (argümantatif temeller sağlama süreçlerindeki nesnelleştirici bilgi ve ahlaki içgörülerle hala en azından yordamsal olarak bağlantılı olan bir uğrak) olarak kabul etmemesinden ötürü, kendisinin dayanıp sürdürdüğü estetik yargı ölçütlerini meşrulaştıramaz. Bunun yerine, Diyonizyan olana bir geçit olarak, estetik alan aklın ötekisi olarak temel alınır. İktidar teorisinin ifşaları, total hale gelmiş kendi kendisini kuşatan akıl eleştirisinin ikilemine yakalanır. *Birth of Tragedy*'ye geriye dönük bir bakışla Nietzsche, "bilimi sanat bağlamında sunma, bilime sanatçının perspektifinden bakma"[38] yolundaki girişiminin bir gençlik çocuksuluğu olduğunu itiraf eder. Bununla beraber, daha yaşlı bir döneminde bile, kendi temellerine saldıran bir ideoloji eleştirisini kovalamanın ne demek olduğuna bir açıklık getiremez.[39] Sonunda, iki strateji arasında gidip gelir.

Bir yandan, Nietzsche, bilime yaraşır alet ve edavatlarla, ama anti-metafizik, anti-romantik, kötümser ve kuşkucu bir tutumla gerçekleştirilecek dünya üzerinde sanatsal bir tefekkürün mümkün olduğunu düşünür. Bu çeşit bir tarihsel bilimin, iktidar iradesi felsefesine hizmet etmesinden ötürü, hakikat inancı yanılsamasından kaçmaya muktedir olacağı varsayılır.[40] Öyleyse, bu felsefenin geçerliliği önceden varsayılmak zorundadır elbette. Beri yandan, işte bunun içindir ki, Nietzsche'nin, kendisi felsefeden vazgeçmeksizin metafizik düşüncenin köklerini kazıp atan bir metafizik eleştirisinin mümkün olduğunu ileri sürmesi gerekir. Diyonisus'u bir filozof ve kendisini de bu tanrının son müridi ve bileni, felsefe yapan bir kimse olarak ilan eder.[41]

Nietzsche'nin modernite eleştirisi her iki patikadan da devam ettirildi. İktidar iradesinin ayartmalarının, reaksiyoner güçlerin isyanının ve özne-merkezli aklın ortaya çıkmasının maskesini antropolojik, psikolojik ve tarihsel metodlar kullanarak düşürmek isteyen bilim adamınınhalefleri Bataille, Lacan ve Foucault'dur; emsalsiz bir bilgi türü iddiasında bulunan ve özne felsefesinin gelişimini pre-Sokratik başlangıçlarına dek kovalayan metafizik eleştirmeninin halefleri Heidegger ve Derrida'dır.

---

38. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, s. 18,19.

39. Bkz. *On the Genealogy of Morals*, s. 145-153.

40. Nietzsche, *Satliche Werke*, C. 12, s. 159 ve devamı

41. Nietzsche, *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future* (New York, 1966), s. 235.

IV.

Heidegger, kendi kendisini kuşatan bir akıl eleştirisinin çıkmazlarından kaçınırken, Nietzsche'nin Diyonizyan mesihçiliğinin temel motiflerini devralmak ister. "Alimane" bir tarzda çalışan Nietzsche hakikate ve münzevi ideale inancın bir soykütüğünü yaparak modern düşünceyi kendisinin ötesine fırlatmak istedi; bu iktidar-teorik maskeyi düşürme stratejisinde temizlenmemiş aydınlanma kalıntılarını uzaktan farkeden Heidegger daha ziyade 'filozof' Nietzsche'ye yaslanacaktır. Nietzsche'nin totalleştirilmiş, kendi kendisini tüketen ideoloji eleştirisiyle kovaladığı amaca, Heidegger Batı metafiziğinin içkin olarak ilerleyen bir imhası yoluyla erişmek ister. Nietzsche, Diyonizyan olayın kemerini Yunan trajedisi ve yeni bir mitoloji arasında bağlamıştı. Heidegger'in daha sonraki felsefesi, bunu estetik olarak yeniden canlandırılmış bir mitoloji alanından felsefeye doğru kaydırma girişimi olarak anlaşılabilir.[42] Heidegger ilkin felsefeyi, sanatın Nietzsche'de işgal ettiği yere (nihilizme bir karşı-hareket olarak) koyma göreviyle karşılaşır. Böylece felsefi düşünceyi, Diyonizyan güçlerin kemikleşmesi ve yenilenmesi için bir alan haline gelecek şekilde dönüştürebilmek mümkün olacaktır -Heidegger nihilizmin ortaya çıkmasını ve altedilmesini metafiziğin başlangıcı ve sonu olarak betimlemek ister.

Heidegger'in Nietzsche üzerine ilk dersinin başlığı "Sanat Olarak İktidar İradesi"dir. Bu ders her şeyden önce, Elizabeth Foerster tarafından yapılan derlemede Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanmış fragmanlardan oluşan ve yazılmamış bir şaheser olarak abartılan *The Will to Power*'a dayanır.[43] Heidegger, "Nietzsche Batı felsefesinin yörüngesinde hareket eder" tezini gerçeklemeye girişir.[44] "Metafiziğinde... Batı felsefesinin başlangıçlarına geri dönen"[45] ve nihilizme karşı oluşan bir

42. 1936 ve 1946 yılları arısında (yani, hala faşist Heidegger'in izlerini sergileyen *Introduction to Metaphysics* ve savaş sonrası felsefeyi sunan "Hümanizm üzerine Mektup" arasında) Heidegger sürekli olarak Nietzsche'yle meşguldü. Heidegger, Varlığın tarihi fikrini, Nietzsche'yle girdiği yoğun bir diyalog sürecinde oluşturdu. Heidegger bunu, düşüncesinin izlediği patikanın bu parçasını belgeleyen iki ciltlik eserine yazdığı 1961 tarihli açkça kabul eder. Bkz. Martın Heiegger, *Nietzsche* (Pfullingen, 1961), s. 9 ve devamı.

43. Bu kurgu, Giorgio Colli ve Mazzino Montinar'ın yaptıkları basımla birlikte geriye hiçbir kalıntı bırakmamacasına tahrip edildi; daha sonraki eser üzerine yaptıkları açımlama için Nietzsche'nin *Samtliche Werke*, C. 14, s. 383 ve devamına, ve Nietzsche'nin hayatının kronolojisi için C. 15, s. 1'e bakılabilir.

44. Martin Heidegger, *Nietzsche*, C. 1: *The Will to Power as Art* (New York, 1979), s. 4.

45. İbid., s. 19

harekete yolaçan düşünürü bir "sanatçı filozof" olarak adlandırır. Bununla birlikte, Nietzsche'nin sanatın koruyucu gücü hakkındaki yalnızca "ilk bakışta estetik" olduğu farzedilen görüşleri, "(onların) en içteki iradesi uyarınca... metafiziktir".[46] Heidegger'in klasist sanat anlayışı bu yorumu gerektirir. Hegel gibi Heidegger de sanatın temel sonuna Romantizmde ulaşmış olduğu düşüncesindedir. Walter Benjamin'le yapılacak bir karşılaştırma, Heidegger'in avantgard sanatın sahici tecrübelerinden ne kadar az etkilendiğini gösterecektir. Ve bundan ötürü, niçin ancak estetik boyuta uygun anlamı sürekli olarak merkezsiz bir öznelliğin öztecrübelerinden geliştiren öznelci tarzda yükseltilmiş ve kökten farklılaştırılmış bir sanatın, kendisini yeni bir mitolojinin başlatıcısı olarak tavsiye ettiğini kavramaya muktedir değildi.[47] Nitekim, Heidegger "estetik fenomenin" tahrip edilmesini ve sanatın metafiziğe özümsenmesini tahayyül etmekte zorluk çekmiyordu. Güzel, Varlığın açıklanmasına izin verir: "Hem güzellik hem de hakikat Varlıkla ilişkilidir, aslında varlıkların Varlığını meydana koymak suretiyle ilişkilidir".[48]

Bu daha sonra şöyle okunacaktır: Şair, kendisini düşünüre gösteren kutsalı ilan eder. Şiir ve düşünme birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıdır elbette, ama sonunda, şiir başlangıç aşamalarındaki düşünmeden kaynaklanır.[49]

Sanat bir kez bu şekilde ontolojikleştirildiğinde,[50] felsefenin Romantizmde sanata devrettiği görevi, yani modernitenin bölünümlerine etkili bir şekilde karşı koyabilmek için dinin birleştirici gücünün bir eşdeğerlisini yaratma görevini yeniden üstlenmesi gerekir. Nietzsche nihilizmin altedilmesini, estetik olarak yeniden canlandırılmış Diyonizyan mite havale etmişti. Heidegger bu Diyonizyan vakayı metafiziğin eleştirisi sahnesine yansıtır, böylece bu vaka dünya-tarihsel bir anlam kazanır. İmdi, Varlık, kendisini varlıklardan çekip ayırmış ve belirsiz varışını hissedilebilir kılınmış bir yoklukla ve mahrumiyet acısının çerçevesiyle

46. İbid, s. 131

47. Bu açıdan, Oskar Becker, Heidegger'in temel ontolojisine yönelttiği ikici karşı-önerileriyle çok daha büyük bir duyarlılık gösterir; bkz. Oskar Becker, "Von der Hinfaligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers" ve "Von der Abenteuerlickeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen", *Dasein und Dawesen, Gesammelte philosophische Aufsatze* (phullingen, w1963)s. 11 ve devamı, s. 103 ve devamı.

48. Heidegger, *Nietzsche*, C. 1, s. 200.

49. Heidegger, "Nachwort zu W!as ist Metaphysi:", *Wegmarken* (Frankfurt, 1978) s. 309.

50. Heidegger, ilk Nietzsche derslerini şu sözlerle özetler: "Varlığın özünün perspektifinden sanatın varlıklatın temel oluşumlaı olarak, otantik şekilde yaratıcı uğrak olarak kavranması gerekir."

duyumsatmıştır. Batı felsefesinin mahkum olduğu Varlığın unutkanlığı kaderi boyunca, Varlığa sezdirmeden yaklaşan düşünmenin katalitik bir işlevi vardır. Eşanlı olarak metafizikten doğan, metafiziğin kökenlerini sorgulayan ve metafiziğin sınırlarını içeriden aşan düşünme, artık kendi özerkliğiyle övünen bir aklın özgüvenini paylaşmaz. Elbette, Varlığın gömüldüğü farklı tabakaların kazılıp çıkartılması gerektiğine kuşku yok. Ama imha etme işi, düşünüm gücünün aksine, yeni bir bağlı olma durumunu öğretir. Böyle bir iş tüm enerjisini doğrudan doğruya, azmi öğrenmek zorunda olan ve tevazuda eriyeceği varsayılan bir öznelliğin kendi kendisini altetmesi ve kendinden feragat etmesi üzerine odaklaştırır. Aklın kendisine gelince, akıl ancak uğursuz bir unutma ve kovma faaliyetinde uygulanabilir. Bellek bile sürgüne gönderilmiş olanın geri dönüşünü destekleme gücünden yoksundur. Sonuç olarak, Varlık ancak mukadder bir tertip olarak vaki olabilir; yoksunluk içinde olanlar olsa olsa kendilerini buna açık tutabilir ve hazırlanabilir. Heidegger'in akıl eleştirisi, kapsamlı ama içerikten yoksun yönelimdeki bir değişikliğin geride bırakıcı radikalliğiyle sonuçlanır -özerklik ve bağlı olma durumu arasındaki karşıtlığı güya ardında bırakan özerklikten uzaklaşıp Varlığa kendi kendini teslim etmeye doğru gerçekleşen bir radikallik.

Bataille'ın Nietzsche-esinli akıl eleştirisi başka bir yol tutar. Bu eleştiri de, katılaşmış bir öznelliğin kendi sınırlarını ihlal ettiği kararsız vecd halinin merkezsizleştirici tecrübeleri için kutsal kavramını kullanır. Öznenin "Ben'le ilişkili olmaktan sıyrılmaya" ve yeniden tesis edilmiş bir "Varlığın sürekliliği"ne yer açmaya çalıştığı dinsel fedakarlık ve erotik kaynaşma eylemleri Bataille için örnek oluşturur.[51] Bataille da, rasyonel olarak terbiye edilmiş çalışma dünyası ve yasadışı bırakılmış aklın ötekisi arasındaki süreksizliği ya da gediği kapatabilecek ilkel gücün izini sürer. Bu yitik sürekliliğe zorla geri dönüşü akla karşı olan ögelerin patlayışı olarak, nefes kesici bir kendi kendini sınırsızlaştırma edimi olarak tasavvur eder. Bu erime sürecinde, kendi kendisini ortaya koyan ve karşılıklı nesnelleştiren bireylerin monadik dışa kapalı öznelliği bu niteliğinden yoksunlaştırılır ve uçuruma fırlatılır.

Bataille, bireyseme ilkesine karşı yöneltilmiş bu Diyonizyan şiddete, metafizik içinde tutturulmuş kendi kendisini alteden bir bilginin kısıtlı patikası yoluyla değil, amaçlı-rasyonel öznenin kendi kendisini ihlal edişiyle ve kendi kendisini söndürmesiyle ilintilendirilen fenomenlerin

51. Georges Bataille, *Der heilige Eros*'a giriş (Frankfurt, 1982) s. 10 ve devamı.

ampirik ve analitik kavranışı yoluyla yaklaşır. Bataille aşikar bir şekilde Baküs şenliklerinin sefih bir iktidar iradesi özellikleriyle ilgilenmektedir -oyun, dans, vecd hali ve baş dönmesinde olduğu kadar imhayla, zulüm ve hazzı tahrik eden acıyı görmekle, zor kullanma sonucunda vuku bulan ölüme tanıklıkla uyarılan türdeki uyarımlarda da tezahür eden güçlü bir iradenin yaratıcı ve taşkın faaliyetiyle ilgilenmektedir. Bataille'ın kurban etme törenleri ve cinsel aşkın sınır tecrübelerini inceden inceye tahlil ederken kullandığı meraklı bakışa rehberlik eden ve bu bakışın kaynaklandığı yer bir terör estetiğidir. Heidegger gibi Andre Breton'un uzun yıllar izleyicisi ve sonra düşmanı olan Bataille, Nietzsche'nin temel estetik tecrübesinin yanından geçip gitmez; bu tecrübenin gerçeküstücülüğe doğru radikalleşimini izler. Bataille bir çılgın gibi utancın, nefretin, şokun belirsiz, cansıkıcı duygulanımsal reaksiyonlarını inceler; ani, aşağılayıcı, zorla, şiddetli olarak müdahale eden izlenimlerden boşalan sadistik tatmini analiz eder. Bu patlayıcı dürtülere, özlemenin ve sakatlayıcı cazibeye dehşet verici bir geri çekilmenin karşı koyucu eğilimleri katılır. Nefret, iğrenme ve dehşet, şehvetle, cazibeyle ve şiddetli arzuyla kaynaşır. Bu parçalayıcı belirsizliklere maruz kalan bilinç, kavrayışın ötesindeki bir alana girer. Gerçeküstücüler bu şok halini saldırgan bir şekilde kullanılan estetik araçlarla uyarmak istediler. Bataille insan toplulukları, yamyamlık, çıplak bedenler, aybaşı akıntısı, ensest vb.'leriyle ilintili tabulara kadar bu "cismani aydınlanma"nın (Benjamin) izlerini sürer.

Aşağıda ele alacağımız bu antropolojik incelemeler, bir egemenlik (*sovereignity*) teorisinin başlangıç noktasını sağlar. Tıpkı Nietzsche'nin *Genealogy of Morals*'da yaptığı gibi, Bataille, modern amaçlı rasyonel emek, tüketim ve tahakküm dünyasının kurulduğu, heterojen olan her şeye sınır konmasını ve tamamen kökünün kazınmasını inceler. Bataille, Heidegger'in metafizik eleştirisi gibi, moderniteyi bir tükenme çağı olarak tasvir eden bir Batı aklı tarihi inşa etmekten kaçınmaz. Ama Bataille'ın heterojen ve yabancı ögelere ilişkin açıklaması, mitik olarak ilişkilendirilmiş vahiysel bir mukadder takdir-i ilahi kisvesi altında değil, ancak liberter bir sosyalistik toplumda kısıtlayıcı bağlarından kurtuldukları takdirde boşalacak yıkıcı güçler olarak görünür.

Paradoksal bir şekilde, Bataille kutsalın bu yenilenme hakkı uğruna giriştiği savaşta bilimsel analizin alet ve edavatlarını kullanır. Metodik düşünceyi hiçbir şekilde bir zanlı olarak görmez. "Eğer şimdiki kusursuzluk iklimi tarafından izin verilmeyen keyfi çözümlerden başlanacak olunursa, hiç kimse din sorununu ortaya koyamaz. Nesneler hakkında değil de içsel tecrübeler hakkında konuştuğum sürece ben bir bilim ada-

mi değilimdir; ama nesneler hakkında konuşmaya başladığım andan itibaren, bunu bilimcinin kaçınılmaz özeniyle yaparım".[52]

Bataille, hem sahici bir estetik tecrübeye erişmesi bakımından (kutsal kavramını buradan alır), hem de kutsalı analiz ederken işe koşmak isteyeceği bilginin bilimsel karakterine duyduğu saygı açısından Heidegger'den ayrılır. Aynı zamanda, eğer modernitenin felsefi söylemine yaptıkları katkıya bakılacak olursa, iki düşünür arasında paralellikler vardır. Yapısal benzerlikler, Heidegger ve Bataille'ın aynı meydan okumalara Nietzsche'yi izleyerek karşılık vermek istemeleri olgusuyla açıklanabilir. Her ikisi de aklın radikal bir eleştirisini gerçeklemek ister -eleştirinin kendi köklerine saldıran bir eleştiri. Her iki düşünürün tartışmalarındaki benzer kısıtlanımlar, sorunu bu şekilde ortaya koymadaki mutabakatın sonucudur.

Öncelikle, eleştiri nesnesinin, kendisinde modernitenin ilkesi olarak özne-merkezli akılı görebilmemize yetecek denli bir keskinlikle belirlenmek zorunda. Heidegger modern bilimlerin nesnelleştirici düşüncesini kendi hareket noktası olarak seçer; Bataille'ın hareket noktası ise kapitalist girişimin ve bürokratikleşmiş devlet aygıtının amaçlı rasyonel davranışıdır. Biri, Heidegger, nesnelleşmiş teknik denetim süreçleri iradesinin Descartes'dan Nietzsche'ye uzanan düşünce zincirinin temel yönetici dürtüsü olduğunu açıkça ortaya koymak için bilinç felsefesinin temel ontolojik kavramlarını inceler. Buna göre, öznellik ve şeyselleşme bizim yönetilemez olana ilişkin görüşümüzü çarpıtmaktadır. Öbürü, Bataille, tüm modern toplumlarda endüstriyel üretim içinde öztahribata doğru içsel bir eğilim olduğunu saptamak için iş ve tüketimin şimdiye kadar görülmedik derecede tamamen tabi kılındıkları yararlık ve randıman zorunluluklarını inceler. Buna göre, rasyonelleşmiş toplumlar üretken olmayan harcamayı ve birikmiş zenginliğin cömertce israfını engeller.

Aklın böylesi totalleştirici eleştirisinin bir aydınlanma diyalektiğinden tüm umudunu kesmiş olmasından ötürü, bu totalleştirici eleştiriye dahil olan konu öylesine kapsamlıdır ki, aklın ötekisi, *Varlığın* ya da *egemenliğin* karşı-gücü bundan böyle yalnızca aklın kendisinin bastırılmış ve bölünmüş uğrakları olarak kavranamaz. Bunun sonucunda, Nietzsche gibi Heidegger ve Bataille'ın da, ister pre-Sokratiklerin düşüncesinde olsun, isterse kurban etme törenlerini kuşatan galeyan halinde, Diyonizyanın izlerini yeniden keşfedebilmek için Batı tarihinin kökenlerinin ötesinde kalan arkaik zamanlara uzanmaları gerekir. Soyut "Varlık"

52. İbid., s. 29.

ve "egemenlik" kavramları, hayatla doldurulacak olan gömülmüş ve rasyonelleştirilerek geride bırakılmış tecrübeleri burada saptamak zorundadırlar. "Varlık" ve "egemenlik", her ikisi de sadece başlangıç için birer addır. Bunların, rasyonel bir bütünleştirime dirençli olacak şekilde akılla karşıtlaşan kavramlar olarak sunulmaları gerekir. "Varlık", nesnel dünyadaki kavranabilir ve bilinebilir bir şey olarak varlıkların totalitesinden kendisini *geri çekmiş* olan olarak tanımlanır; "egemenlik" ise kullanılışlı ve hesaplanabilir olanların dünyasından *dışlanmış* olan olarak. Bu ilksel güçler, ihsan edilecek olan ama şimdi kısılan (sarfedilmeyi bekleyen), kayıp bir bolluk tasavvurlarında ortaya çıkar. Akıl, hesaplayıcı güdüp yönetme ve fiyat biçmeyle karakterize edilirken, aklın karşılığı yalnızca negatif olarak, basitce güdülüp yönetilemeyen ve fiyat biçilemeyen olarak (öznenin, eger kendisinden vazgeçerse ve kendisini özne *olarak* aşarsa içine dalabileceği bir ortam olarak) tasvir edilebilir.

İki uğrak -yani akıl ve akılın ötekisi- diyalektik bir *Aufhebung* 'a (kapsayarak yadsıma ve aşma -çn.) işaret eden bir karşıtlık halinde olmayıp, karşılıklı nefret ve dışlamanın nitelendirdiği bir gerilim ilişkisindedir. İki uğrağın ilişkileri özdüşünümün ya da aydınlanmış pratiğin karşı koyucu süreçleri tarafından tersine çevrilebilecek baskı altına alma dinamikleri tarafından oluşturulmaz. Aksine, akıl öyle bir etkisizlikle geri çekilme ve geri kaçma, kovma ve yasaklama dinamiklerine teslim edilir ki, dar görüşlü öznellik asla kendi hatırlama ve analiz etme güçleriyle kendisinden kaçana ya da uzak kalana erişemez. Özdüşünüm, aklın ötekisine kapatılmıştır. Tamamen *farklı* bir usûlün çabasını gerektiren meta-tarihsel ya da kozmik türden bir iktidar oyunları hüküm sürmektedir. Heidegger'de, kendini aşan bir akılın paradoksal çabası, Varlığın bölünmesini zihinde uyandıran acil bir düşünmeye dalma biçimine bürünürken, kutsalın heterolojik sosyolojisiyle Bataille kendisine, aşkın güçlerin oyunu hakkında bir aydınlanma sözü verir ama bunların üzerinde nihai hiçbir tesiri yoktur.

İki yazar da kendi teorilerini Batı akılının tarihinin anlatısal bir yeniden inşası yoluyla geliştirir. Özne felsefesinden gelen motiflere uygun bir şekilde akılı özbilinç olarak yorumlayan Heidegger, nihilizmi totaliter tarzda salıverilmiş dünya üzerindeki teknik bir egemenliğin ifadesi olarak kavrar. Metafizik düşüncenin (Varlık hakkındaki soruyla hareket geçen, ama şeyselleşmiş kendiliklerin (*entity*) totalitesi karşısında özsel olanı giderek daha çok gözden kaçıran bir düşünce) kötü talihinin bu şekilde zirvesine varacağı farzedilir. Praxis felsefesinden gelen motiflere uygun bir şekilde akılı emek olarak yorumlayan Bataille, nihilizmi,

zora dayalı bir birikim sürecinin doğurgusu olarak kavrar. İlkin hala bir bolluğa hizmet eden, ama sonra giderek artan ölçüde kaynakları sadece üretkenlik düzeyini yükseltme amacıyla tüketen artık üretiminin kötü kaderi bu şekilde zirvesine varır: İsraf, üretici tüketime dönüşür ve yaratıcı, kendi kendisini aşan bir egemenliğin temelini ortadan kaldırır.

Varlığın unutkanlığı ve yasadışı bırakılanın kovulması, şimdiye kadar aklın eleştirisini aydınlanmanın diyalektiği örüntüsünden ayırmanın ve aklın ötekisini modernitenin kurallara davet edildiği bir mahkeme merciine yükseltme girişimlerinin hepsinin esin kaynağı olan iki diyalektik imgedir. İzleyen derslerde, bir yanda Heidegger'in sonraki felsefesinin (ve Heidegger'in felsefi mistisizminin Derrida tarafından üretken bir şekilde devam ettirilişinin) ve beri yanda Bataille'ın genel ekonomisinin (ve Foucault'nun bir iktidar teorisine dayalı bilginin soykütüğünün) - Nietzsche tarafından önerilen bu iki yolun- bizi gerçekten özne felsefesinin dışına çıkarıp çıkarmadığını inceleyeceğim.

Heidegger sanatı kararlı bir şekilde ontolojikleştirdi ve tüm kozunu tek bir karta oynadı: Metafiziği kendi zemininde yenilgiye uğratacağı varsayılan, tahrip ederek özgürleştiren bir düşüncenin hareketi. Heidegger, Diyonizyan mesihciliğe ontolojik bir yön verir; ve bunu yapmakla kendisini *Ursprungphilosophie* 'nin düşünce stiline ve akıl yürütme tarzına öylesine bağlar ki, Husserlci fenomenolojinin temelciliğiyle, ancak boşluğa/anlamsızlığa yolaçan tarihi temelcileştirme pahasına başedebilir. Heidegger özne felsefesinin kendinden geçmiş döngüsünden, bu felsefenin temellerini akışsız zamansallığa oturtarak kurtulmaya çalışır. Tüm somut tarihten soyutlanmış bir Varlık tarihinin süpertemelciliği, onun yadsıdığı düşünmeye bağlı kaldığını gösterir. Bunun tersine, Bataille sahici bir estetik tecrübeye vefakar kalır ve kendisini özne-merkezli aklın ötekisine açılabileceği fenomenler dünyasına açık tutar. Bu tecrübenin gerçeküstücülükteki modern kaynağını itiraf edemez elbette; antropolojik teorilerin yardımıyla bu tecrübeyi arkaik bir bağlama nakletmek zorundadır. Nitekim, Bataille dünya-tarihsel rasyonelleşme sürecini ve nihai bir tersine çevrilme olanağını aydınlatacağı varsayılan kutsalın bilimsel bir analizi ve genel ekonomi projesini izler. Bu şekilde Nietzsche'yle aynı ikileme yakalanır: Kendisinin iktidar teorisi bilimsel nesnellik talebini tatmin edemez ve aynı zamanda, teorik önermelerin doğruluğunu da etkileyen akılın total ve bundan dolayı özgöndergesel (*self-referential*) eleştirisi programını sonuçlandıramaz.

Nietzsche'nin açtığı, Heidegger ve Bataille'ın postmoderniteye doğru katettikleri iki patikayı izlemeden önce, bu perspektiften bakıldığında

gelişmeyi geciktirecek gibi görünen bir düşünce çizgisini ela almak için ara vermek istiyorum: Horkheimer ve Adorno'nun, Nietzsche'nin radikal akıl eleştirisini tatmin edecek bir aydınlanmanın diyalektiğine yönelik muğlak girişimi.

Bu makale, yazarın *Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987) başlıklı kitabından alınmış olup, kitaptaki 4. dersi oluşturmaktadır.

HABERMAS, LYOTARD VE POSTMODERNİTE

RİCHARD RORTY
(Çev: Mehmet Küçük)

Habermas, *Knowledge and Human Interest*'de, Marx ve Freud'un yapmış oldukları şeyi, onların 'maske indirme' projelerini daha kapsamlı bir teoriye oturtarak genelleştirmeye çalıştı. Habermas'ın 'neo-muhafazakar' olduğu gerekçesiyle eleştirdiği günümüz Fransız düşüncesindeki çizgi Marx ve Freud'dan kuşkulanmakla, kuşku ustalarından kuşkulanmakla, 'maske indirme'den kuşkulanmakla işe başlar. Örneğin, Lyotard şunu söyler: "Modern terimini, kendini tinin diyalektiği, anlamın yorumbilgisi, rasyonel öznenin ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı türünden herhangi bir büyük anlatıya açık bir müracaatta bulunarak... bir meta-söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi betimlemek için kullanacağım".[1] 'Postmodern'i ise "meta-anlatılara inanmazlık" şeklinde tanımlayarak "meta-anlatılardan sonra meşruiyetin nerede ikamet edebileceği"ni sorarak devam eder.[2] Lyotard'ın bakış açısından, Habermas bir meta-anlatı daha, Freudcu ve Marxcı meta-anlatılardan daha genel ve soyut bir "özgürleşim anlatısı" önermektedir.[3]

Habermas'a göre "meta-anlatılara inanmazlık" şöyle bir sorun yaratır: Maske indirme ancak "*tüm* akla uygun standartların çürümesini açıklamak için en azından bir standardı alıkoyabiliyorsak" anlamlı olacaktır.[4] Eğer böyle bir standardımız, "totalleştirici özgöndergesel bir eleştiri"den sıyrılabilen bir standardımız yoksa, o vakit çıplak ve maskelenmiş ya da teori ve ideoloji arasındaki ayrımlar gücünü yitirir. Eğer bu ayrımlarımız yoksa, rasyonel olanın geride bırakılmasından ötürü, "varolan kurumların rasyonel eleştirisi" şeklindeki Aydınlanma anlayışından vazgeçmek

1. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Minneapolis, 1984. (Türkçesi, *Postmodern Durum.* İstanbul: Ara, 1990. Çev: Ahmet Çiğdem.
2. ibid., s.xxiv-xxv.
3. ibid., s.60.
4. Jürgen Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading Dialectic of Enlightenment", New German Critique, 26 (1982), s.28.

zorundayızdır. Hâlâ bir eleştirimiz olabilir elbette, ama bu eleştiri Habermas'ın Horkheimer ve Adorno'ya atfettiği türden bir eleştiri olacaktır: "Herhangi bir teorik yaklaşımı tamamen bıraktılar ve *ad hoc* belirlenmiş yadsıma uyguladılar...direşken teori ruhundan geriye kalan şey yadsıma praxisidir".[5] Habermas'ın "teorik bir yaklaşım"ı alıkoyuyor olarak yorumlayacağı herhangi bir şeyi, Lyotard bir "meta-anlatı" olarak kuşkuyla karşılayacaktır. Habermas, böyle bir yaklaşımı tamamen terkeden herhangi bir şeye, Aydınlanmadan bu yana Batılı demokrasilerin tarihini damgalamış çeşitli reformları haklılaştırmada kullanılmış ve bugün hâlâ hem Özgür dünyanın hem de Komünist dünyanın sosyo-ekonomik kurumlarını eleştirmede kullanılmakta olan anlayışları geride bıraktığı için "neo-muhafazakar" olarak görüp karşı çıkacaktır. Aşkın olmasa da en azından "evrenselci" olan bir konumdan tamamen vazgeçmek, Habermas'a, liberal siyaset için önemli olmuş toplumsal umutlara ihanet etmek olarak görünecektir.

Nitekim, Habermas'ın Fransız eleştirmenlerinin evrenselci felsefeden kaçınmak için liberal siyaseti tamamen terketmeye hazır olduklarını, Habermas'ın da liberal siyaseti desteklemek için tüm sorunlarıyla birlikte evrenselci felsefenin peşini bırakmamaya çalıştığını görmekteyiz. Karşıtlığı başka bir yoldan ifade etmek gerekirse, Habermas'ın eleştirdiği Fransız yazarlar 'doğru' ya da 'geçerli'yi açık kılmada bir meta-anlatı anlatmamak için 'doğru uylaşım' (*consensus*) ve 'yanlış uylaşım' ya da 'geçerlik' ve 'iktidar' arasındaki karşıtlığı geride bırakmaya gönüllüdür. Ama Habermas, eğer "belli bir izleyiciyi belli bir zamanda ikna eden argüman"a karşıt olarak "daha iyi argüman" düşüncesini dışarıda bırakacak olursak, yalnızca "bağlam-bağımlı" bir toplumsal eleştiri türüyle kalakalacağımızı düşünür. Habermas, böyle bir eleştiriye yapılacak başvurunun "kültürel modernitedeki burjuva ideallerinde... içerilen akıl ögeleri"ne, örneğin, "bilimleri -ve ayrıca bilimlerin özdüşünümlerini de- sürekli olarak yalnızca teknik olarak kullanılabilir bilginin yaratımının *ötesine* sevkeden içsel teorik dinamik"e[6] ihanet etmek olacağını düşünür.

Lyotard bu son noktaya, Habermas'ın modern bilimin niteliğini yanlış anladığını söyleyerek karşılık verecektir. *The Postmodern Condition* 'da "bilimin pragma bilgisi"ne ilişkin tartışma, "hâlâ Habermas'ın araştırmasının temelini oluşturan bir inancı, yani kolektif bir (evrensel) özne olarak insanlığın tüm dil oyunlarında izin verilen 'hamleler'in usulüne

5. ibid., s.29.

6. ibid., s.18.

uyduruması yoluyla kendi ortak özgürleşimini araştırdığı ve herhangi bir öznenin meşruiyetinin bu özgürleşime yaptığı katkıda ikamet etmekte olduğu" inancını tahrip etmeye yöneliktir. Lyotard, "bilimlerdeki uylaşımın yalnızca tartışmanın kısmî bir durumu olup, sonu olmadığı"nı, "tersine, tartışmanın sonunun paraloji" olduğunu gösterdiğini savunur.[7] Bu garip önerme için ortaya konan argümanın bir kısmı şöyledir: "Postmodern bilim (kararsızlar, kesin denetimin sınırları, eksik enformasyonun nitelediği çatışmalar, 'frakta', katastroflar ve pragmatik paradokslar gibi şeylerle ilgilenmesi yüzünden) kendi evrimini kopuntulu, katastrofik, ıslah edilemez ve paradoksal olarak teorileştirmektedir".[8]

Bence, güncel bilimsel ilginin konularından alınan bu örneklerde, "tartışmanın amacı uylaşım değildir" iddiasını destekleyen herhangi bir şey yok. Lyotard, çeşitli bilimsel disiplinlerin güncel ilgilerinden hareketle, geçersiz bir şekilde bilimin, Kuhn'un aşina kıldığı normallik ve devrim arasındaki yer değiştirmelerden ziyade sürekli bir devrimi amaçlaması gerektiğini hernasılsa keşfetmekte olduğu iddiasını savunmaktadır. Bilimin paraloji üzerine paroloji yığmayı amaçladığını söylemek, siyasetin devrim üzerine devrim yığmayı amaçladığını söylemek gibi bir şey. Günümüz biliminin ya da günümüz siyasetinin ilgilerine yönelik hiçbir inceleme bu türden bir şey ortaya koymaz. Olsa olsa, bilimin ya da siyasetin amaçlarından sözetmenin özellikle kullanılışlı olmadığı gösterilebilir.

Öte yandan, Lyotard'ın işaret ettiği güçlü bir nokta, Mary Hesse'nin, Habermas'ın doğa bilimi ve yorumbilgisel soruşturma arasındaki ayrıma ilişkin Diltheyci açıklamasına yönelik eleştirisiyle paylaştığı bir nokta vardır. Hesse'ye göre, kendisinin "post-ampirisist" Anglo-Amerikan bilim felsefesi tarafından "teorik bilimin dilinin indirgenemez bir şekilde metafizik ve formelleştirilemez olduğu ve bilimin mantığının verilerin teori bazında, teorinin de veriler bazında dairevi yorumu, yeniden yorumu ve özdüzeltimi (*self-correction*) olduğu yeterince tanıtlanmıştır".[9] Lyotard, ampirisist bilim felsefesinin kirli çamaşırlarının böylece ortaya çıkarılmasını mutlulukla benimser. Bununla birlikte, yazık ki, bunu bilime ilişkin olarak yapılan kötü açıklamaların bir reddedilişi olarak düşünmeyip, bilimin doğasında yakın dönemde ortaya çıkan bir değişme olarak görür. Lyotard bilimin önceden de ampirizmin tarif ettiği gibi olduğunu

7. Lyotard, s.65-66.

8. ibid., s.60.

9. Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Bloomington, 1980. s.173.

düşünür. Bu da onun Habermas'ı güncel olmamakla suçlamasına yolaçar.

Eğer bilimin doğasındaki yeni bir değişme anlayışı (Lyotard bu anlayışı haklılaştırmak için yalnızca rastgele anekdota dayalı girişimlerde bulunur) görmezden gelinip Lyotard'ın "bilimsel bilgi" ve "anlatı" arasındaki kıyaslamaları üzerinde duracak olursak, bu kıyaslamaların "bilimsel metodu uygulamak" ile "bilimsel olmayan" siyasal ya da dinsel, ya da ortak-duyusal söylem arasındaki geleneksel pozitivist karşıtlığa oldukça benzer hale geldikleri görülebilir. Nitekim Lyotard "bilimsel bir önermenin, bir önermenin bilimsel olarak kabul edilebilmesi için verili bir şartlar dizisini yerine getirmesi gerektiği şeklindeki kurala maruz olduğu"nu söyler.[10] Lyotard, bu nitelikteki önermeyi, "kendi meşruiyeti sorusuna öncelik vermeyen ve ... kendisini argümantasyona ve kanıta başvurmaksızın kendi aktarımının pragma bilgisinde doğrulayan" türde "anlatısal bilgi"yle karşıtlaştırır. Lyotard "bilimci"yi, anlatısal bilgiyi "farklı bir zihniyet" olarak, "yabanıl, ilkel, azgelişmiş, geri, yabancılaşmış, kanaatlardan oluşan gelenekler, otorite, önyargı, cehalet, ideoloji" olarak sınıflandıran bir kimse olarak betimler.[11] Hesse gibi Lyotard da bu karşıtlığı yumuşatmak ve "anlatısal bilgi"nin haklarını savunmak ister. Özellikle de, başlangıçtaki sorusunu, bir kez *meta*-anlatılardan kurtulduktan sonra meşruiyetin daima olmuş olduğu yerde, birinci-düzen anlatılarda ikamet edeceğini söyleyerek yanıtlamak ister: "Öyleyse, dolaysız meşruiyet sağlayan popüler anlatıların pragma bilgisi ile meşruiyet sorusu olarak bilinen dil oyunu arasında bir orantılanamazlık (*incommensurability*) vardır... Anlatılar... yeterlilik ölçütlerini belirlerler ve/veya bu ölçütlerin nasıl uygulanacaklarını gösterirler. Böylece, anlatılar, sözkonusu kültürde neyin söylenilme ve yapılma hakkına sahip olduğunu tanımlarlar ve kendileri bu kültürün parçaları olduklarından, ne yapıyorlarsa onu yapıyor olma gibi basit bir gerçek tarafından meşru kılınırlar".[12]

Bu son alıntı Lyotard'ın şunu söylediğini belirtir: Habermas'ın yarattığı sorun, özgürleşime ilişkin bir meta-anlatı sunmasından değil, bunun meşrulaştırılmasına ihtiyaç duymasından, kültürümüzü birarada tutan anlatıların işlerini yapmaya bırakılmasıyla tatmin olmamasından kaynaklanır. Eğlenceli bir anlatımla, sorun, Habermas'ın kaşınmayan yeri kaşıyarak tahriş etmesidir. Böyle bakıldığında, Lyotard'ın eleştirisi

10. Lyotard, s.8.
11. ibid., s.27.
12. ibid., s.23.

ampirist bilim felsefesine yönelik Hesse-Feyerabend eleştirisi çizgisiyle, özellikle de Feyerabend'in bilimsel ve siyasal söylemi süreklilik içinde görme girişimiyle uygunluk sağlayacaktır. Ayrıca, Lyotard'ın eleştirisi, Habermas'a yakınlık duyan Bernstein, Geuss ve McCarthy gibi Amerikalı eleştirmenleriyle de ahenk içindedir. Bu eleştirmenler, Habermas'ın iletişimsel yetkinlik incelemelerinin, "evrenselci" ölçütler sağlama yolunda aşkın felsefenin yapmakta başarısızlığa uğradığı şeyi yapabileceğinden kuşku duymaktadırlar.[13] Ayrıca bu eleştirmenler, evrenselciliğin, liberal toplumsal düşüncelerin ihtiyaçları bakımından Habermas'ın düşündüğü denli hayatî olduğundan kuşkuludurlar. Nitekim, "ideal konuşma durumu" nosyonunun toplumsal eleştiri mekanizmasında hiç rol oynamayan bir çark olduğunu savunan ve "Adorno'nun tarihselciliğine daha yakın" bir konumu yeniden sunmamızı öneren Geuss şunu söylemektedir: "Eğer rasyonel argümantasyon eleştirel bir teorinin, (başarılı bir özgürleşim ve aydınlanma sürecinin özbilinci" olarak tanımlanan) bilincin verili tarihsel durumumuzda mevcut en ileri konumunu temsil ettiği sonucuna yolaçabiliyorsa, bu teoriyi 'doğru' olarak adlandırıp adlandıramayacağımızdan endişelenmek niye?"[14]

Öyle görünüyor ki, Geuss, "rasyonel argümantasyon" terimiyle "tarih-üstü, evrenselci ölçütler dizisine gönderiyle rasyonel" olmayı değil, "tüm söylemin her yerde kaçınılmaz olarak karşılaştığı zor kullanma hariç, zor kullanımına maruz kalmamış" olmakla -"belli bir zamanda belli bir topluluğun pratikleri bazında ve uyarınca yürütülmüş olmakla"- rasyonel olan argümantasyon gibi bir şeyi kastediyor. Geuss, bizim, "doğal" bir nitelik kazanmış sözdağarcığının ve uzlaşımların ötesine giden ve kendisine gönderide bulunularak bu sözdağarcığının ve uzlaşımların eleştirilebileceği bir teorik açıklamaya ihtiyaç duyduğumuzdan kuşkuludur. Geuss'un söylediği gibi, "Frankfurt Okulu'nun aklından çıkmayan kâbus Huxley'in *Brave New World*'ü gibi bir şeydir: *Brave New World*'de "failler durumlarından fiilen hoşnutturlar, ama bu hoşnutluk yalnızca şeylerin 'normal' gidişatında geliştirecek oldukları ve mevcut toplumsal düzenin çerçevesi içinde tatmin edilemeyecek belli arzuları geliştirmelerinin önlenmiş olmasından kaynaklanır".[15]

13. Sözgelimi bkz. Thomas McCarthy, "Rationality and Relativism: Habermas's Overcoming of Hermeneutics", John B. Thompson ve David Held, derl., *Habermas: Critical Debates*. London, 1982.

14. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge, 1982, s.94.

15. ibid., s.83.

Bu aktarmaları "normal"in etrafından çekip almak için, tam da Lyotard'ın menettiği türden meta-anlatıya ihtiyaç olacaktır. Ama, meta-anlatıya ihtiyacımız olduğunu düşünmek, işgüzar bir bilim felsefesinin olanaksız bir tarih-dışı meşruiyet ideali yaratmış olmasından ileri gelir.

Geuss'un daha tarihsel olan düşünce çizgisinin önerdiği toplumsal ilerleme resmi, alacakaranlıktan doğmuş bir teoriden, özgürleşimin özbilincini üretmenin bir şartından ziyade gecikmiş bir özgürleşimin özbilincinden kaynaklanır. Böylece Geuss'un önerdiği toplumsal ilerleme resminin Deweyci pragmatizmin yanısıra Burke ve Oakeshott'un anti-rasyonalist geleneğiyle de bağlantıları vardır. Geuss'un düşüncesi, Marx'ın meta-anlatısından vazgeçtiklerini iddia eden Fransız yazarların bile bağırlarına bastıkları bir anlayışı, entellektüellerin devrimci bir öncü kol (*vanguard)* oluşturabilecekleri anlayışını terkeder. Toplumsal değişmeye ilişkin bu açıklamada, *Brave New World*'ün yurttaşları için, mutlu köleliklerinden teori sayesinde ve özellikle iletişimsel yetkinlik çalışmaları sayesinde kurtulmalarının imkânı yoktur. Çünkü onların neyin "rasyonel" sayıldığına ilişkin duygularını oluşturmak için yola çıkan anlatılar, böylesi çalışmaların onların şimdi sahip oldukları arzularına uyan çarpıtılmamış bir iletişim kavrayışı ürettiğini göreceklerdir. Kendi kendimize hayatımızın bir rüya olmadığını kanıtlamaktan daha fazlasını kanıtlamanın, bu türden mutlu köleler olmadığımızı kanıtlamanın yolu yoktur. O nedenle, Habermas'ın onlarda içerilen "akıl ögeleri" ne gönderme yaparak "burjuva idealleri"ni övmesine karşın, Batılı demokrasilerin siyasal konuşmasını oluşturan şu teorik olmayan türdeki anlatısal söylemi övmek daha iyi olurdu. Dobra dobra etnosentrik olmak daha iyi olurdu.

Eğer bu anlamda etnosentrik olunursa, Habermas'ın "bilimleri sürekli teknolojik olarak kullanılabilir bilginin ötesine sevkeden içsel teorik dinamik"inin teorik bir dinamik değil, toplumsal bir pratik olduğu görülür. Böylece modern bilimin, niçin tarih dışı bir teleoloji olarak değil -örneğin, gerçeklikle mütekabiliyete doğru evrimci bir itki ya da dilin doğası olarak değil-, Avrupa burjuvazisinin toplumsal faziletlerinin özellikle iyi bir örneği olarak mühendislikten daha fazla bir şey olduğu görülecektir. Neden basitçe, (Blumenberg'in tabiriyle) "teorik meraka" adanmış bir topluluğun giderek artan özgüvenidir. Böylece modern bilim, belli bir insan grubunun Protestanlığı, parlamenter yönetimi ve Romantik şiiri icat etmesi anlamında bir grup insanın icat ettiği bir şey gibi görünecektir. Böylece Habermas'ın "bilimlerin özdüşünümü" dediği şey, bilimcilerin pratiklerini (örneğin, serbest enformasyon mübadelesini, normal so-

run-çözücü ve devrimci paradigma yaratımını) daha büyük ya da geniş bir şeye oturtma girişimini değil, daha ziyade bu pratiklerin aynı grubun ya da başka bir grubun başka pratikleriyle nasıl birleştiğini ya da karşıtlaştığını gösterme girişimlerini içerecektir. Böylesi girişimler eleştirel bir işleve sahip olduklarında, "ad hoc belirlenmiş yadsıma" dediği biçime bürünecektir.

Habermas'a göre, Horkheimer ve Adorno'nun yaptığı gibi kendimizi yalnızca sosyo-tarihsel toplumsal eleştiri biçimleriyle sınırlandırmamıza gerek yoktur. Habermas'a göre Horkheimer, Adorno, Heidegger ve Foucault "felsefenin sonu"nun yeni değişkelerini geliştirmişlerdir: "Felsefe şimdi hangi adla görünürse görünsün -temel ontoloji, eleştiri, olumsuz diyalektik ya da soykütüğü-, bu takma adlar hiçbir şekilde içinde geleneksel (yani, Hegelci) felsefe biçiminin durduğu kisveler değildir; felsefi kavramlar perdesinin pek az gizlenen felsefenin sonu için bir paravan olarak hizmet etmesi çok muhtemeldir."[16]

Habermas'ın buna benzer "felsefenin sonu" hareketlerine ilişkin açıklaması, Kant'dan beri daha kapsamlı bir felsefe tarihinin bir parçası olarak önerilir. Kant'ın yüksek kültürü bilim, ahlakilik ve sanat olarak ayırırken ve Hegel'in bunu "modernitenin standart (*massgeblicht*) yorumu" olarak kabul ederken haklı olduğunu düşünür.[17] Habermas'a göre "kültürel modernizme özgü vekar, Weber'in değer alanlarının direngen farklılaşımı dediği şeyden oluşur".[18] Ayrıca Habermas, Hegel'in, "Kant'ın kültür içindeki biçimsel bölümlenmeleri parçalanmalar olarak algılamadığına ve böylece öznellik ilkesinin uyandırdığı ayrılmalarla ortaya çıkan birleşim ihtiyacını ihmal ettiği"ne inanırken haklı olduğunu düşünür.[19] Habermas şu soruyu en az Hegel kadar ciddiye alır: "Modernitenin ruhundan, ne sadece modernitenin tarihsel biçimlerini örnek alan, ne de bunlara dışarıdan dayatılan hakiki bir ideal biçim nasıl inşa edilebilir?"[20]

16. Jürgen Habermas, *Paris Lectures*, III, s.3. Habermas, 1983 yılının baharında Paris'de modernite teması üzerine dört ders verdi. Bu dersler 1985 yılında basılacak olan modernite üzerine bir kitabının bir kısmını oluşturacak. Burada yaptığım göndermeler, bu derslerin Thomas McCarthy tarafından yapılmış, daktilo edilmiş çevirilerinedir ve ders I, II, III, IV olarak belirtilecektir.

17. ibid., I, s.17.

18. Habermas, "Entwinement", s.18

19. Habermas, *Paris Lectures*, I, s.17.

20. ibid., s.18.

Geuss'la paylaştığım tarihsici bakış açısından, "sadece modernitenin tarihsel biçimlerini taklit etmek"ten kaçınan hakiki bir ideal aramak için hiçbir neden yok. Toplumsal düşüncenin yapmayı umabileceği şey, örneğin Blumenberg'in "kendi kendini teyit etme"ye karşı "kendi kendine bir temel sağlama"yı çıkarması gibi,[21] modernitenin çeşitli tarihsel biçimlerini birbirlerine karşı harekete geçirmektir. Ama Habermas "dinin mahvolan gücünü akıl ortamında yeniden yaratabilmek"[22] için birleşime ihtiyaç olduğu konusunda Hegel'le mutabık kaldığı için gerisin geri Hegel'e gitmek ve yeniden başlamak ister. Nietzsche'yi ve birbirinden ayırdığı ve sevmediği iki post-Nietzscheci düşünce çizgisini (biri Foucault'ya, öbürü Heidegger'e açılan) üreten "özne felsefesi"yle uğranılan düşkırıklığından kaçınabilmek için genç Hegel'in yanlış yöne adım attığı yere geri dönmeye ihtiyaç duyulduğunu düşünür.[23] Burası Hegel'in hâlâ "eşgüdüm kısıtları altında varolan bir iletişim topluluğunda zora dayanmayan irade oluşumu düşüncesini iki kola ayrılan sivil toplumun uzlaştırımı için bir model olarak kullanma şıkkına açık olduğu" yerdi.[24] Böylece Habermas, yaşlı Hegel'in örnek olduğu "özne felsefesi"nde yitik olan (ve "felsefenin sonu" düşünürlerinin asla kaçamadıklarına inandığı) şeyin, rasyonaliteyi toplumsal olarak kavrama duygusunun eksikliği olduğunu önerir.

Ama Habermas'ın "özne felsefesi"nin tatmin ettiği kültürel ihtiyacın o zaman ve bugün de gerçek olduğunu ve belki kendisinin "iletişim topluluğu"na verdiği ağırlıkla gerçeklenebileceğini düşünmesine rağmen, ben bunun Kant'ı gereğinden fazla ciddiye almanın yarattığı yapıntı bir sorun olduğunda ısrar ediyorum. Buna göre, Kant'ın bilim, ahlakilik ve sanat arasındaki ayrımı bir *donnee* olarak, *die massgebliche Selbstauslegung der Moderne* olarak kabul edildiğinde yanlış yöne sapılmış olunur. Bir kez bu ayrılma ciddi olarak ele alındığı vakit, Hegel ve Habermas'ın "temel felsefi sorun" u aslında kaçınılmaz görünür. Çünkü filozoflar bir kez Kant'ın "direngen farklılaşım"ını kabul ettiklerinde, sonsuz bir indirgemeci ve anti-indirgemeci hamlelere mahkum olurlar. İndirgemeciler her şeyi bilimsel ya da siyasal (Lenin) ya da estetik (Baudelaire, Nietzsche) kılmaya çalışacaklardır. "Modern" türde bir filozof olmak tam da bu alanların basitce rekabetci olmayan bir tarzda birarada varolmaya bıra-

21. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA, 1983. s.184.

22. Habermas, *Paris Lectures*, I, 18.

23. ibid., III, 30.

24. ibid., s.15.

kılmalarına ya da bunlardan ikisini öbürüne indirgemeye gönülsüz olmaktır. Modern felsefe bu alanları mütemadiyen aynı hizaya getirmekten, birbirlerine sıkıştırmaktan ve yeniden ayrılmaya zorlamaktan ibarettir. Ama bu çabaların modern çağa çok hayrı olup olmadığı (ya da kötülük edip etmediği) açık değildir.

Habermas yaşlı Hegel'in "modernitenin özgüven tazelemesi (*self-reassurance*) sorununu çok iyi çözdüğünü" düşünür çünkü Mutlak Tin felsefesi "kendi mevcut çağından tüm itibarı kaldırır ve özeleştirel bir yenilenme çağrısından yoksun kılar".[25] Habermas, "felsefenin sonu" düşüncesinin popülaritesini, bu aşırı başarıya karşı aşırı bir reaksiyon olarak görür. Ama bu çeşit bir düşünce güdülenimi, kısmen Hegel'in de aslında kaşınmayan yeri kaşıyarak tahriş ettiği yolundaki inançtan ileri gelir. Habermas felsefenin, Hegel'in "yalıtık bir mabet" dediği hale gelmesinde Hegel'in aşırı başarısının çok önemli rol oynadığını düşünse de, bu gelişimi, eğer gerçekten birinin hatasıysa, Kant'ın hatası olarak, özellikle Kant'ın "üç-alanlı" kültür tasvirinin hatası olarak görmek kesinlikle mümkündür. Buna göre, Kant'ın inanca yer açmak için bilgiyi yadsıma girişiminin (Kopernik devriminin dayanak noktası olarak hizmet etmek üzere "aşkın öznellik"i icat ederek yapmıştır bunu) nedeni, modern bilimin tinsel önemi ya da önemsizliğine ilişkin hiç de gerekli olmayan bir endişedir. Habermas'a benzer şekilde, Kant modern bilimin "teorik bir dinamik"e, "rasyonalitenin doğasıyla" (hiç değilse bir kısmıyla) özdeşleştirilebilecek bir dinamiğe sahip olduğunu düşünür. Her iki düşünür de, bu dinamiğin yalıtılıp sergilenmesi sayesinde, ama aynı zamanda bunun öbür dinamiklerden (örneğin, "pratik akıl"dan ya da "özgürleşimci istem"den) ayrılması sayesinde, dünyanın büyüsünü gidermeksizin bilimin sonuçlarının alıkonulabileceğini düşünür. Kant, hareket halindeki madde aracılığıyla edindiğimiz dünyaya ilişkin bilgimizin, ahlâk duygusunun seyrettiği patikaya katılmasına izin vermemize gerek olmadığını önermişti. Aynı öneri Hume ve Reid tarafından da yapılmıştı, ama bu pragmatik düşünürlerden farklı olarak, Kant bu öneriyi kültürün bölünmesi gereken üç büyük alanı farklılaştıracak ve her birini "yerine koyacak" bir öyküyle desteklemek zorunda olduğunu düşündü. Hume ve Reid'in (anlaşamadıkları o kadar çok şey olan bu iki düşünürün) ortak bakış açısından, böyle bir meta-anlatıya gerek yoktu. İhtiyaç duyulan şey bir tür medeni faziletin benzeriydi -hoşgörü, ironi ve, "ortak zeminleri", önerdikleri "içsel idealler" ya da "önceden varsaydıkları" insan tasviri

25. ibid., II, s.28.

hakkında çok fazla endişelenmeksizin bu kültür alanlarının serpilmelerine izin vermekti.

Kısacası, modern felsefenin başlangıcı olarak Kant hakkında bir öykü anlatarak (ve modern ile pre-modern felsefe arasındaki farkı vurgulayarak), Habermas'ın taraftar olmadığı hararetli bir felsefenin sonu türünden bir felsefi yazı ortaya koymak hem daha akla yakın, hem de daha az ilginç görünüyor. Habermas'ı bizzat eleştirdiği Fransız düşünürlere bağlayan nokta, modern felsefenin öyküsünün (Kant'ın yaptığı bölünümlere yönelik tepkilerin ardarda gelişi olarak), demokratik toplumların özgüven tazeleme girişimlerinin önemli bir parçası olduğu yolundaki kanaattır. Ama, demokratik toplumların özgüven tazeleme girişimlerinin öyküsünün büyük kısmı, felsefecilerin böylesi siyasetlere sağladıkları teorik destek çeşitlerine pek fazla gönderme yapmaksızın reformist siyasetin tarihi olarak anlatılabilir. Her şeye rağmen, demokrasilerin yurttaşlarının kendilerini "iletişimsel bir topluluğun" parçası olarak görme isteklilığini (kendi ülkelerinden sözederken "onlar"dan ziyade "biz" deme konusundaki süregelen isteklilik) büyük ölçüde canlandıran konu sendikaların oluşumu, eğitimin liyakata dayandırılması, oy hakkının genişlemesi ve ucuz gazeteler gibi şeylerdir. Bu türden bir isteklilik, dini, bu yurttaşlığın özimgesinde tedricen önemsizleştirdi. Bir insanın topluluğun ötesinde yeralan bir iktidarla ilişkili olma duygusu, bu insan kendisini kamusal kaderi etkilemeye muktedir bir kamuoyu bütününün bir parçası olarak düşünebilmeye yetenekli hale geldikçe daha az önemli olmaktadır. Bu yetenek, sıralamış olduğum çeşitli "ilerici" değişmelerle temelde artmıştır.

Weber bu değişmelerin bazılarının başka bir yolda ("onlar" tarafından denetliyor olma duygumuzu arttırıcı yönde) geliştiğini söylerken haklıydı elbette. Ama Habermas böylesi değişmelerin "yabancılaştırıcı" sonuçlarıyla öylesine meşguldur ki, halkın kendisini, bu yabancılaştırıcı etkilere eşlik eden özgür ülkelerin özgür yurttaşları olarak görme duygusundaki artışı görmekte zorlanmaktadır. Modern çağın özbilincine ilişkin tipik Alman öyküsü (Hegel'den Marx, Weber ve Nietzsche'ye kadar uzanan tipik öykü) her şeyden önce atalarımızın dinini yitirdiğimiz zaman yitirmiş olduğumuz dünyayla ilgilenen figürler üzerinde odaklaşan bir öyküdür. Ama bu öykü belki gereğinden fazla kötümser ve gereğinden fazla Alman olabilir. Eğer böyleyse, o vakit modern düşüncenin tarihine ilişkin olarak Kant ve Hegel'i daha az ciddiye alan ve örneğin göreceli teorik olmayan sosyalistleri daha fazla ciddiye alan bir öykü bizi, Habermas'ın Deleuze ve Foucault'ya yönelik yergilerinden kaçınan bir

türden "felsefenin sonu" düşüncesine ulaştırabilir. Çünkü bu Fransız yazarlar mutat Alman öyküsüne ortak olur ve böylece Habermas'ın üç "değer alanı"nın hizaya getirilmesi, özümsenmesi ve yayılımı öyküsünün, yalnızca modern entellektüeller için değil, modern toplumun *Selbstvergewisserung*'unun öyküsü için asli olduğu yolundaki varsayımını paylaşır.

Bu üç alan sorununu yalnızca giderek "yalıtılmış bir papazlar kastı"nın sorunu olarak yorumlamak için "modernin ilkesi"ni, Kant'ı Descartes'la bağlantılandırma endişesinde olan post-Kantcı felsefe tarihçilerinin rehber düşünüş tarzı olarak aldıkları ünlü "öznellik"ten başka bir şey olarak görmek gerekiyor. Bunun yerine, Descartes'a, daha önce "aşırı gayretli bilim felsefesi" (Galileci mekaniğin, analitik geometrinin, matematiksel optiğin ve benzerlerinin gerçekte olduğundan daha fazla anlamı olduğunu düşünen türde bilim felsefesi) dediğim felsefeyi geliştirmesinden ötürü "modern felsefenin kurucusu" rolü atfedilebilir. Descartes, böyle bir bilim yapma yeteneğini insan doğası için derin ve asli bir şeylerin işareti olarak, kendi hakiki benliklerimize en çok yaklaştığımız yer olarak kabul etmesiyle, tam da Bacon'ın yoketmeye çalıştığı antik düşüncedeki temaları alakoymuştu. Bizim en ayırtedici insani melekemizin toplumsal mühendislik başarıları ortaya koymaktan ziyade "açık ve müstakil düşünceler"i güdüp yönetmek olduğu yolundaki Platoncu düşüncenin alıkonulması, Descartes'ın şimdi "modern felsfe" olarak düşündüğümüz şeye en önemli ve talihsiz katkısıydı. Kendi kendini temellendirmeye karşıt olarak kendi kendini teyit etmenin peygamberi olan Bacon daha fazla ciddiye alınmış olaydı, "öznellik"i kendi temaları olarak alan "büyük modern filozoflar"ın kutsal patikasında sonuna kadar sebat etmeyebilirdik. J.B. Scheewind'in belirttiği gibi, felsefi düşüncede epistemolojinin (yani, doğa biliminin doğası ve statüsü üzerine düşünümün) "bağımsız değişken", ahlak felsefesinin ve toplumsal felsefeninse "bağımlı değişken" olduklarını varsaymaya daha az eğilimli olabilirdik. Böylece de, Blumenberg'in "kendi kendini teyit" dediği şeyi -umutlarımızı ırkın geleceği üzerinde, torunlarımızın öngörülemez başarıları üzerinde yoğunlaştırmaya istekliliğimizi- "modernin ilkesi" olarak görebilirdik. Böyle bir ilke, modern çağın, Kant'ın kültürü üç "değer-alanı"na bölmesinde örneklenen türden tarih dışı yapıyı sarsalama yolunda ardarda gelen girişimler tarafından tanımlandığını düşünmemize izin verirdi.

Bu türden bir açıklama bakımından, Lyotard'ın Feyerabend ve Hesse ile paylaştığını iddia ettiğim nokta -bilimcilerin ve siyasetçilerin amaçları ve yordamları arasında ilgi çekici farklılıkların olmadığı konusu- kesinlikle temel nitelikte bir önem taşır. Bilim karşısında Baconcı

olan ve Kartezyen olmayan bir tutumun yeniden ayağa kalkması, bilimde yeralan "içsel bir teorik dinamik", Bacon ve Feyerabend'i birleştiren "işleyen her şey uyar" ruhundan daha fazla bir şey olan bir dinamik düşüncesinden vazgeçmemize izin verecektir. Bu tutum Habermas'ın "yalnızca teknolojik olarak kullanılışlı bilgi" ve "özgürleşim" dediği şeyler arasındaki karşıtlığı yıkacaktır. Bu yıkım, her ikisini de Blumenberg'in "teorik merak" dediği şeyin tezahürleri olarak görmek sayesinde gerçekleşir. Bu yıkım bizi, Kant ve Weber'in ayırdıkları üç "değer-alanı" arasındaki ve Habermas'ın ayırdığı üç tür "istem" arasındaki varsayılan gerilimlerle gereğinden fazla uğraşmaktan kurtaracakır.

Burada sadece, bir kez "öznellik ilkesi"yle (ve öbür bölümü dışarıda bırakarak) çalışmanın sadece bir yan-göstèri, birkaç yüzyıl boyunca yalıtık bir papazlar kastının kendilerini adadıkları bir şey, Avrupa ülkelerinin Aydınlanma tarafından formülleştirilmiş umutları gerçekleştirmede sergiledikleri başarılar ve başarısızlıklar bakımından çok fazla önem taşımayan bir şey olduğunu önerdikten sonra ortaya çıkan çeşitli ümit verici beklentilere işaret etmekten fazlası elimden gelmez. O nedenle, Lyotard'ın Habermas karşısında güçlü olduğu bir noktadan, Habermas'ın bence haklı göründüğü birkaç noktaya geçerek yazımı bitirmek istiyorum.

Habermas'ın Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi düşünürlerin "neomuhafazakarlar" oldukları iddiasının altında yatan dürtü, bu insanların bize şu değil de bu toplumsal yönde hareket etmemiz için "teorik" bir neden önermemeleridir. Bu düşünürler liberal toplumsal düşüncenin (Amerika'da Rawls ve Almanya'da bizzat Habermas'ın temsil ettiği türden) geleneksel olarak yaslandığı dinamiği, yani "ideoloji"nin örttüğü ve ama "teori"nin açığa çıkardığı bir gerçeklikle ilişkide olma ihtiyacını silip atarlar. Habermas, Foucault'nun geç dönem çalışmaları hakkında şunu söylüyor: "(Faocault'nun geç dönem çalışmaları) Marx ve Freud tarafından geliştirilen baskı ve özgürleşim modelinin yerine bir iktidar/söylem oluşumlarının çoğulluğunu koyar. Bu oluşumlar birbirleriyle çakışıp birbirlerini izlerler ve stilleri ve yoğunluklarına göre ayırtedilebilirler. Gelgelelim, bu oluşumlar, bilinçdışı çatışkı çözümlerine karşıt olarak bilinçli baskı ve özgürleşim durumunda mümkün olduğunun tersine, geçerlilikleri bazında yargılanamazlar".[26] Habermas'ın bu betimlemesinin, tıpkı Foucault'nun kitaplarının ürettiği "şok"un "nedeni, kimliği tehdit eden bir düzensizliğin içine akan içgörü şulesi değil, farklılaşımın

26. Habermas, entwinement", s.29.

giderilmesinin teyit edilmesidir ve tek başına varoluşsal uygunluğa ilişkin kategori yanlışlığını açıklayabilecek kategorilerin bu çöküşlerinin teyit edilmesidir" şeklindeki gözlemi için olduğu gibi, oldukça doğru olduğunu düşünüyorum. Foucault'nun, günümüz toplumunun sorunlarından yüzlerce ışık yılı uzağında yeralan bir bakış açısından yazıyor gibi bir hali vardır. Toplumsal reform (örneğin, hapishanelerin reformu) çabaları uğrundaki kendi çabalarının, ceza reformuna "insani" yaklaşımın modern devletin ihtiyaçlarıyla ilişkili olduğunu sergileme tarzıyla hiçbir bağlantısı yok gibi görünüyor. Foucault'yu kaygılı bir eleştirmenden ziyade bir stoacı, mevcut toplumsal düzenin serinkanlı bir gözlemcisi olarak okumak için çok çaba göstermeye gerek yok. Çalışmalarında özgürleşim retoriğinin -iktidarın birkez daha üretimi *olmayan* bir hakikat çeşidi anlayışının- mevcut olmamasından ötürü, Foucault'nun Amerikan "işlevselci" sosyolojisini yeniden icat etmekte olduğu düşünülebilinir kolaylıkla. Foucault'nun eserlerinin olağanüstü *duygu eksikliği*, bir keresinde İris Murdoch'un İngiliz analitik felsefecilerinin yazılarında itiraz ettiği duygu eksikliğinin bir karşılığıdır. [27] Bu, herhangi bir toplumsal bağlamla, herhangi bir iletişimle özdeşleşme eksikliğinin ürettiği bir duygu eksikliğidir. Bir keresinde Foucault, "hiçbir (tanınabilir) yüze sahip olmayacak şekilde" yazmak istediğini söylemişti. Foucault, yurttaşlarına şöyle seslenen türde bir liberal düşünürün tonlamasını kendisine yasaklamıştır: "Dünyayla uğraşmanın bundan daha iyi bir yolu olması gerektiğini biliyoruz; haydi hep beraber arayalım bu yolu". "Biz" ibaresini ne Foucault'nun yazılarında, ne de birçok Fransız çağdaşlarının yazılarında bulabilirsiniz.

İnsana, reform umutları üzerine soğuk su boca eden ve yurttaşlarının sorunlarına geleceğin tarihçisi gözüyle bakıyormuş gibi yapan bir muhafazakarı anımsatan, işte bu uzaklıktır. Çocuklarımızın gelecekte nasıl olup da daha iyi bir dünyada yaşayabilecekleri hakkında önerilerde bulunmaktan ziyade "şimdinin tarihini" yazmak yalnızca ortak bir insan doğası ve "özne" nosyonundan değil, ama aynı zamanda bizim teorik olmayan toplumsal dayanışma duygumuzdan da vazgeçer. Sanki, Foucault ve Lyotard gibi düşünürler "öznenin" bahtına ilişkin bir meta-anlatıya daha yakalanmaktan o denli çekinmektedirler ki, ait oldukları kuşağın kültürüyle özdeşleşmeye yetecek denli "biz" demeye dilleri varmıyormuş gibi görünmektedir. Lyotard'ın "özne felsefesi"ne duyduğu tik-

27. Bkz. Iris Murdoch, "Against Dryness", Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre, derl., *Revisions*. Notre Dame, Indiana, 1983.

sinti, Habermas'ın Blumenberg ve Bacon'la paylaştığı "özgürleşimin meta-anlatısı" kokan her şeyden kaçınmasına yolaçacak derecededir. Habermas'ın öznelliği toplumsallaştırması, ortaya koyduğu uylaşım (*consensus*) felsefesi, Lyotard'a önceden çok fazla işitilmiş olan bir tema üzerindeki anlamsız bir çeşitleme dahaymış gibi görünüyor.

Ama "felsefe"nin toplumsal reformla bağlantısını kesmek -daha önce meta-etikte "hisci" olmalarına rağmen siyasette keskin birer partizan olan analitik felsefecilerin icra ettikleri bir bağlantısızlaştırma-, felsefi geleneğe duyulan öfkenin ifade edildiği bir yol olsa da, tek yol bu değildir. Öbür yol, felsefi geleneği başa çıkılması, maskesinin düşürülmesi, soykütükleştirilmesi gereken bir şey olarak görmekten ziyade bu geleneğin önemini en alt düzeye indirmek olurdu. Sözgelimi, yukarıda önerdiğim gibi, yanlış dönemece (Habermas'ın dediği gibi) genç Hegel'le ya da genç Marx'la değil, Kant'la (ya da daha iyisi Descartes'la) girildiği düşünülsün. O vakit Descartes'den Nietzsche'ye uzanan kudsi filozoflar sırası, günümüz Kuzey Atlantik kültürünü tüm zaferleri ve tehlikeleriyle bugün ne ise o hale getiren somut toplumsal mühendislik tarihinden bir kırılma olarak görülebilir. Üstelik, yeni bir kudsi patika yaratmaya girişilebilinir -metafizik ya da epistemolojide yeni bir büklüm yaratmanın tersine, yeni toplumsal, dinsel ve kurumsal olanakların farkında olmanın "büyük filozof"un alamet-i farikası haline geldiği bir kudsi patika. İşte böyle bir şey Habermas ve Lyotard arasındaki farkı orta yerinden yarmak ve şeyleri her iki yönleriyle ele almak olurdu. Lyotard'la artık meta-anlatılara ihtiyacımız olmadığı konusunda anlaşabilir, ama Habermas'la beraber de duygu eksikliğine pek ihtiyacımız olmadığını söylerdik. Tarihaşırı bir öznenin iletişimsel yetkinliği üzerine yapılan çalışmaların bizim kendi topluluğumuzla özdeşleşme duygumuzu pekiştirmede çok az işimize yarayacağı konusunda anlaşabilir, ve bu arada bu duygunun önemi konusunda ısrar edebilirdik.

Eğer böylesi bir teorileştirimi giderilmiş topluluk duygusuna sahip olunabilinirse, "çarpatılmamış iletişim"e değer vermenin, bir destek olarak iletişimsel yetkinlik teorisine ihtiyaç duymayan liberal siyasetin özü olduğu yolundaki iddia kabul edilebilinir. Bu takdirde dikkatler hali hazırda bizim iletişimimizi çarpıtan bazı somut örneklere yönelecektir -örneğin, Foucault'yu okurken, biz liberal entellektüellerin geliştirdikleri jargonun bürokratların çıkarına işlediğini anlar anlamaz hissettiğimiz türden şok duygusuna. Böylece, Foucault'nun bize önerdiği türden ayrıntılı tarihsel anlatılar, felsefi meta-anlatıların yerini alacaktır. Böylesi anlatılar, iktidar tarafından yaratılmamış "geçerlilik" ya da "özgürleşim"

denen bir şeyler adına, iktidar tarafından yaratılmış "ideoloji" denen bir şeylerin maskesini indirmeyecektir. Bu gibi anlatılar sadece şimdilerde iktidarı kimin aldığını ve hangi amaçlar için kullandığını açıklayacak ve sonra da (Foucault'nun yaptığından farklı olarak) iktidarı başka hangi insanların alabileceğini ve başka hangi amaçlar için kullanabileceğini önerecektir. Bunun sonucunda belirecek olan tutum, ne insana kuşku duyuran ve korkunç görünen hakikat ve iktidarın ayrılamazlığının anlaşılması olacaktır, ne de Nietzscheci *Schadenfreude*; daha ziyade, bizim hakikat ve iktidarın ayrılabilir olduğunu düşünmemizi sağlayan şeyin, Descartes'ın gösterdiği hatalı yön (ve bunun sonucu olarak da Kant'da "öznellik felsefesi"ni üretmiş olan bilimsel teoriye aşırı bir değer atfedilmesi) olduğunun farkına varılması olacaktır. Böylece Baconcı düsturu, "bilgi iktidardır" düsturunu çok daha fazla ciddiye alırdık. Ayrıca, Dewey'nin, dünyayı yeniden büyüsüne kavuşturmanın, dinin atalarımıza vermiş olduğunu geri getirmenin yolunun somuta dalmaktan geçtiği şeklindeki önerisini ciddiye alırdık. Deminden beri söylemekte olduğum şeylerin çoğu, Dewey'nin şu pasajını tamamlama yönündeki bir girişimden ibarettir: "Bugün düşünsel sorunlar açısından zayıfız çünkü anlama yetisi istekten ayrılmış durumdadır... Felsefe olayların gücüyle işbirliği yaptığında ve gündelik ayrıntıların anlamını açık ve tutarlı kıldığında bilim ve duygu birbirlerine nüfuz edecek, pratik ve imgelem birbirlerini kucaklayacaktır. O vakit şiir ve dinsel duygu, hayatın zora dayalı olmayan çiçekleri olacaktır".[28]

Lyotard ve Habermas arasındaki farklılığı ortasında yarma girişimimi şöyle özetleyebilirim: Bu Deweyci, kişinin ait olduğu topluluğun gündelik sorunlarıyla somut ilgilerini -toplumsal mühendislik- geleneksel dinin ikâmesi haline getirmek, öyle görünüyor ki, entellektüelin avantgard olma misyonu olduğu, kendisine aktarılan kurallardan, pratiklerden ve kurumlardan, "otantik eleştiri"yi olanaklı kılacak bir şeyler lehine kaçma misyonu olduğu varsayımından vazgeçerken, Lyotard'ın postmodernist bir "meta-anlatılara inanmazlık"ını cisimleştirmektedir. Yazık ki, Lyotard Solun en budalaca düşüncelerinden birini barındırmaktadır - böylesi kurumlardan kaçmak otomatik olarak iyi bir şeydir çünkü bu kaçış bu kurumları "yukarıdan dayatan" şer güçler tarafından "kullanılmama"yı garantiler. Bu tür solculuk uylaşım ve iletişimi zorunlu olarak değersizleştirir çünkü entellektüel, avantgardın dışında kalan halkla konuşabilmeye yetenekli olduğu ölçüde kendisini bir uzlaşmacı-

28. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*. Boston, 1957. s.164.

lık içinde bulur. Lyotard "yüce"yi över ve Habermas'ın sanatların "yaşayan bir tarihsel durum keşfedebilecekleri" ve "bilişsel, etik ve siyasal söylemlerin arasındaki boşluğu giderebilecekleri"[29] umudunun Habermas'ın yalnızca bir "güzel estetiği"ne sahip olduğunu gösterdiğini iddia eder. Önerdiği görüş uyarınca, yüce arayışının, "sunulamayanın varolduğu olgusunu sunma" (Lyotard'ın sözleri) girişiminin, burjuva kültürünün zora dayalı olmayan en hoş çiçeklerinden biri olarak görülmesi gerekir. Ama bu arayış, bu kültürü harekete geçiren hayatî güç olan iletişimsel uylaşıma varma girişimi bakımından anlamsızdır.

Daha genel olarak, entellektüelin özel, mizaca bağlı bir ihtiyacı olduğunun görülmesi gerekir -tarif olunamaza, yüceye duyulan bir ihtiyaç, sınırların ötesine gitme ihtiyacı, herhangi bir kimsenin dil oyununun, herhangi bir kurumun parçası olmayan sözcükler kullanına ihtiyacı. Ama, entellektüelin bu ihtiyacını doyurduğu vakit herhangi bir *toplumsal* amaca hizmet etmediğinin görülmesi gerekir. Toplumsal amaçlara, tam Habermas'ın dediği gibi, kendini öbür kimselerin çıkarlarından ayrı tutmanın yüce yollarından ziyade, çıkarları ahenkli kılmanın güzel yollarını bularak hizmet edilir. Solcu entellektüellerin, sadece güzel olandan bağımsız bir şekilde mücadele etmesi sayesinde avantgardın dünyanın sefillerine hizmet ettiğini savunma girişimleri, entellektüelin özel ihtiyaçları ile entellektüelin ait olduğu topluluğun toplumsal ihtiyaçların örtüşmelerini sağlama yolunda umutsuz bir girişimdir. Böyle bir girişim Romantik döneme kadar, düşünülemez olanı düşünme, koşullanmamış olanı kavrama, düşüncenin ilginç denizlerine tek başına yelken açma itkisinin, Fransız Devrimine duyulan hevesle karıştığı bir zamana kadar uzanır. İkisi de eşit derecede takdire değer olan bu güdüleri birbirlerinden ayırmak gerekir.

Eğer bu ikisini ayıracak olursak, her birini Habermas'ın beğenmediği "felsefenin sonu" türündeki düşüncenin ayrı bir güdüleyicisi olarak görebiliriz. Yüceye duyulan arzu, kişinin felsefi geleneğe bir son vermeyi istemesini sağlar çünkü bu arzu, kişide, üyesi olduğu kabilenin sözcükleriyle bağlarını kopartıp özgürleşme isteği uyandırır. Bu durumda kabilenin kullandığı sözcüklere daha saf bir anlam vermek yeterli değildir; bu sözcüklerden tamamen feragat edilmesi gerekir çünkü bu sözcüklere ,reddedilen bir topluluğun ihtiyaçları bulaşmıştır. Böyle bir Nietzscheci düşünce çizgisi, Lyotard'ın Deleuze'de takdir ettiği türden avantgard felsefeye yolaçar. İletişime, ahenge, mübadeleye, sohbete, toplumsal daya-

29. Lyotard, s.72.

nışmaya ve "yalnızca" güzele duyulan arzu, felsefi geleneğe bir son vermek ister çünkü bu arzu meta-anlatılar sağlama, hatta özgürleşime ilişkin meta-anlatılar sağlama girişimini, Dewey'nin "gündelik ayrıntının anlamı" dediği şeyden yararsız bir kırılma olarak görür. Birinci türden felsefenin sonu düşüncesi, felsefi geleneği olağanüstü önemli bir başarısızlık olarak görürken, ikinci türden olanı felsefi geleneği oldukça önemsiz bir arasöz olarak görür.[31] Yüceliği isteyenler postmodernist bir entellektüel hayat biçimini amaçlamaktadırlar. Güzel toplumsal ahenkler isteyenlerse, bir bütün olarak toplumun kendi kendisini temellendirme kaygısıyla canını sıkmaksızın kendisini teyit ettiği bir postmodernist toplumsal hayat biçimi istemektedir.

Yazının alındığı kaynak:
Richard J. Bernstein, derl., *Habermas and Modernity.*
Cambridge: Polity Press, 1985, s.161-176.

30. ibid., s.79.

31. Bu karşıtlığı Derrida'yı tartışığım bir yazıda irdelemekteyim. "Deconstruction and Circumvention", *Critical Inquiry*, 11, 1984.

GİOVANNİ VATTİMO'NUN POSTMODERN YORUMBİLGİSİ ÜZERİNE

PETER CARRAVETTA
(Çev: Sami Oğuz)*

Giovanni Vattimo günümüzde Italya'nın önde gelen filozof ve kültür eleştirmeni olmanın yanısıra yorumbilgisinin de önde gelen temsilcisi olarak kabul ediliyor. Yüzyılımızın son çeyreği içinde Vattimo birçok önemli ve zamanında yayınlanmış kitap yazarak, tarihi eskilere dayanan Estetik Fakültesi içinde yorumbilgisine tartışmasız bir geçerlilik kazandırdı. Schleiermacher, Nietzsche ve Heidegger üzerine yorumlayıcı kitapların yazarı ve Gadamer'in Hakikat ve Metodunun *çevirmeni olan Vattimo, yorumbilgisel söylemi, tarihsicilikten varoluşçuluğa, Marksizmden yapıbozumuna* (deconstruction), *Alman sosyolojisinden Amerikan pragmatizmine kadar 20. yüzyılın önde gelen akımlarıyla eleştirel bir ilişkiye soktu. Bunları yaparken, Vattimo kendi ontolojik yorumbilgisini geliştirdi ve ardından hemen zayıf ontoloji hipotezini ortaya attı. Bu hipotez şu anda 'yorumlamalar oyunu' biçimini almaktadır, yani aşağıdaki ilkelerin keşfedildiği ve gönderi noktaları olarak işlev gördükleri genel bir varlık ve yorumlama teorisi:*

a) Yunan Logos'unun Batılılaşması Olarak Varlığın Tarihi, buna göre çağımız 'Ontoloji'nin Çöküşü'ne tanık olacaktır, bu tarih teknolojinin (Heideggerci ilkeye göre) özü ve konfigürasyonu konusundaki çalışmalarla desteklenmiştir;

b) Modern toplum özne ve özellik kavramlarının inişe geçmesine ve sonuçta yokoluşuna tanık olmuştur: Metafizik Özne (Aristotle, Descartes, Hegel), Nietzsche ile başlayıp Heidegger'den geçerek kendisinin bir maske, bir rol, bir yapıntı, en kötüsünde bir ideolojik kurgu, en iyisinde ise bir nostaljik tasvir olduğunu ortaya koydu;

c) Varlığın 'zayıflaması' insanın şimdi 'güçlü' bir metafizik geleneğin gramerine ve taleplerine, yani 'temeller'e, 'özdeşlik ilkesi'ne ya

* Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktora öğrencisi.

da *namevcut Ebedi Birlik'e inanma konusunda ısrarlı bir metafiziğe bağlanmaksızın söylemi eklemleyebilmesi gerektiği anlamına gelir. Zayıf düşünce daha ziyade, belki de ilgi ve düşünmenin daha büyük bir bölümünün bedensel mevcudiyete, onun 'dışsal' tarihine ve bundan dolayı sonluluğa (ya da ölüme)* karşı *yaşama tecrübesine yöneltildiğinden ötürü, tarihsel insanın fiilî mücadelelerinden vazgeçmemiş bir* Gelassenheit'*a benzer. Bu açıdan çağımızın soyutlayıcı, yabancılaştırıcı epistemolojileri ve teknolojileri ile ilgili problemler, her birinde ulu varlık, 'doğru' bilgi ve kurtuluş yolu fikrinin kibirle sergilendiği güçlü, uylaşım (iktidar) peşinde koşan söylemlerin karşılıklı oyunu olarak okunabilir.*

Vattimo bu durumun sonuçta başka bir güçlü, merkezileştirici metafizik kurmaya yönelen bazı sosyolojik ya da politik felsefelere dayanarak eleştirilmemesi gerektiğini, aksine, dünyanın güçlü teknolojik bir çerçeve içine alınmasının, sürekli bir yanlış okuma ve çarpıtma riski göze alınarak, estetik ve (heideggerci anlamda) varoluşsal boyutu yeniden kazanan bir varoluş fikri aracılığıyla daha etkili bir biçimde araştırılabilir olduğunu ve araştırılacağını savunur. Dahası, bu tutum mit, efsane yerel yorumlamalar, sınırlı sanatsal ilgiler, günlük dilsel olmayan tecrübeye göre artık ayrıcalıklı olmayan bir varlık kerteleri olarak Modernist düşüncenin yeniden temellük edilmesinden yana çıkar. Yorumlama teorisinin bakış açısından bu, nihilizm gibi genel olarak kabul görmeyen -zamansız, rahatsız edici- görüşlerin yeniden (düşünce alanına-ç) sokulmasının yanısıra yeni ve eski yorumların bitimsiz yeniden değerlendirilmesiyle eleştirel-imgelemsel projenin serbest bırakılması anlamına gelebilir. Bu tarihi biraz yassılaştırıyor görünse de, Vattimo'nun kumarı bir çeşit moleküler, geçici olarak 'sıkıştırılmış' etik *farkındalığa yönelmiş görünmektedir. Bu bir mutlak eşanlılık ve medya tarafından yönlendirilen toplumsal ilişkiler çağında yalnızca yeni değil, aynı zamanda bazı çevrelerce 'postmodern' olarak görülen 'her şey uyar' tutumunu da dengeler. Yorumbilgisel boyutunu yeniden canlandırmak için estetiği zaman içinde hem geriye hem de ileriye sevkederek, Vattimo yalnızca yorumlama için değil, genel bir varlık ve varoluş kavramlaştırması için de alternatif uzamlar ortaya çıkarıyor gibidir.*

Theory, Culture and Society, Vol 5,
No. 2-3, Haziren 1988, s. 395-397.

ORTAK DİL* OLARAK YORUMBİLGİSİ

Giovanni VATTİMO
(Çev. Sami Oğuz)

Yorumbilgisinin 1980'lerde felsefenin ve genel olarak kültürün 'ortak dili' olduğu tezi ne anlama gelmektedir? Anlaşılabilir bir şekilde ileri sürülen iddia şudur: geçmiş onyıllarda (1950'ler ve 1960'lar) bir marksist ve (bir miktar genelleştirmeyle, 1970'lerde) yapısalcı bir hegemonyaya tanık olmamız anlamında, bugün hem felsefe hem de kültürün ortak deyimi yorumbilgisidir. Açıktır ki, yukarda değinilen onyıllarda Marksist ve ardından da bir yapısalcı hegemonya 'olduğunu' ve bugün de bir yorumbilgisel hegemonyanın 'varlığını' 'kanıtlamak' niyetinde değiliz. Yorumbilgisinin ortak dil olduğu iddiası, bir gerçeği tasvir etmek açısından, geçmişte edebi ve felsefi tartışmaların büyük çoğunluğunun Marksizm ve yapısalcılığa karşı genellikle bunların hiçbir görüşünü zorunlu olarak kabul etmeksizin bir meydan okumayı gerçekleştirmek zorunda kalmaları anlamında, bugün bu merkezi rol yorumbilgisine aittir. Gadamer'in Hakikat ve Metod'u (*Truth and Method*) ilk kez (1960) yayınlandığında, yorumbilgisinin, büyük oranda kültür için, edebi, adli ve teolojik metinlerin yorumlanmasıyla ilgilenen çok özelleşmiş bir disiplini anlatan teknik bir terim olmaktan fazla bir anlamı yoktu. Sık sık diğer terimlerin başına geldiği üzere, örneğin bir süre Analitik Felsefe'yi anlatmak üzere kullanılan "dil felsefesi"nde olduğu gibi, bugün yorumbilgisi terimi de hem özgül bir felsefi disiplini hem de bir teorik yönelimi, bir 'akım'ı anlatan daha geniş bir felsefi anlam kazandı. Bu anlamlardan herhangi birine ya da her ikisine gönderiyle (ve tabii ki bir miktar belirsizlikle birlikte) yorumbilgisinin ve ona bağlı metin ve tematiklerin merkeziliği, terimin kültürel tartışmalarda, eğitim, üniversite ve hatta, sadece birkaçının adını

* "Koine" karşılığı olarak "ortak dil" kullanılmıştır. Koine, Helenistik ve Roma dönemlerinde Doğu Akdeniz ülkelerinde genel olarak konuşulan Yunanca'ya verilen addı. Günümüzde bir bölgenin dili ya da lehçesi iken daha sonra geniş bir yaygınlık kazanan ortak dil anlamına gelmektedir. Bu nedenle de Koine "ortak dil" olarak karşılanmıştır. Yorumbilgisinin böyle bir nitelik kazanması yazı içinde anlatılmaktadır (ç.n.)

saymak gerekirse, tıp, sosyoloji, mimari gibi felsefeyle halihazırda yeni bir ilişki arayan alanlardaki varlığı tarafından kanıtlanıyor.

Müphem gelseler de, tüm bunlar yorumbilgisinin günümüz kültüründeki artan popülaritesinin anlaşılmasına katkıda bulunuyor. Yorumbilgisinin bu uygunluğunun anlaşılabilir nedenlerini araştırmaya başladığımız anda iddia daha az genel olur. Bu nedenlerin araştırılması, ilk tezlerin daha açık anlaşılmasının ilk adımını oluşturur: kendimize, terimin ne anlama geldiğini ve yorumbilgisinin böyle bir popülarite kazanmasının, -eğer iddia edildiği gibi ise- hangi ihtiyaç ve dönüşümlerle eklemlendiğini sormalıyız. İlk soru, -yorumbilgisinin uygunluğunda neyin ifade edildiği- bir ikincisine yol açar: yorumbilgisine duyulan ilgi hangi doğrultuya yönelmeyi ve hangi amaçları hedefliyor? Her iki soru ve cevapları teorik olarak yorumbilgisinin gelişmesi ve içeriğiyle bağlantılıdır: hegemonik olmasa da ortak bir terim haline gelmiş olması gerçeği, yorumbilgisinin Gadamer'in 1960'lardaki projesiyle ilgili olanlar bakımından yeni ve farklı sorun ve görevlerle karşı karşıya oluğu anlamına gelir. Yeni görev ve sorunlarla karşı karşıya gelen yorumbilgisi büyük bir ihtimalle kendisini yeniden tanımlamak ve 'ortak bir dil' olduğu sürece kesinlikle onu karakterize eden belirsizlikleri yenmeye çalışmak zorundadır. Örneğin, Amerika'da son birkaç yıldır yorumbilgisi az ya da çok Kıta Avrupası felsefesini, yani çok da uzun olmayan bir süre önce aynı kültürel ortamda fenemenoloji ve varoluşçuluk diye adlandırılan şeyi, temsil eder hale geldi: bugün, yorumbilgisiyle uğraşanlar yalnızca Gadamer ve Ricoeur değil, fakat aynı şekilde Derrida, Foucault, Apel ve Habermas'dır.

Ama soru hâlâ yanıtlanmamıştır: eğer yorumbilgisi son birkaç yılda kültürel bir 'ortak dil' haline geldiyse, bunu neye borçluyuz? Giriş kabilinden bir yanıt şöyle formülleştirilebilir: yapısalcı hegemonyanın kaybolmasıyla birlikte, yorumbilgisi, içerisinde tarihsici bir zorunluluğun bir kez daha tanınmak isteğini dile getirdiği biçimdir Aslında yapısalcılığın krizi ve ölümünün kolayca eleştirel bir hevesin üstüne yıkılması, yani, verili bir anda yapısalcı metodun tüm insan bilimlerinin katı tanım ve kataloglama kalıplarına kendini dayatan bir karikatüre indirgenmesi mümkün değildir. İkili karşıtlıklar üzerine kurulu bu eleştirel çevreler, içerikle ilgilenmekten çok saf ve basit düzenleyici ilkeler bulma imkanlarını tercih ederler. Hatta mikrotarih tarafından ileri sürülen aşırı iddialar bazı yapılaştırıcı ilkeler ortaya koyduğu sürece herşeyin araştırılmaya değer göründüğü oldukça biçimci bir kültürel iklimi yansıtır. Kendi içlerinde az ya da çok herhangi bir amaçları bulunan tanımlayıcı şemalar

eğer yapısalcı hegomanyanın ölümüne, yapısalcılığın kesinlikle aşırı radikalleştiriciliği nedeniyle, kesin bir biçimde katkıda bulunmuşlarsa, bu durumda yapısalcılığın krizinin derin kökleri vardır. Nihai sonuçlarına vardırılan yapısal metod, metodu kullanan özneyi soyut ve asla temalaştırılmamış bir tarafsızlık konumuna yerleştirdiği için, içeriği gereksizliğe indirger. Metodun uygulandığı içeriğin -komiğin, *feuilleton*, kokunun tarihi v.b.- gözlemcinin ilgisinin tamamen bilişsel olduğu düşünüldüğü oranda, önemsiz olduğu varsayılır. Ama sorgulanması gereken kesinlikle bu saflık ve bilişselliktir. Yapısalcıların batı'yı dünyanın merkezi yapan ve kolayca emperyalizmi haklılaştıran tarihsici ve evrimci geleneğe karşı, (hümanist Sartre'la polemiğindeki Levi-Strauss'u takip ederek) insanlar üzerinde tıpkı karıncalarmış gibi çalışma isteğinin 'politik' önemine başvurmakta haklı oldukları doğrudur. Aslında yapısalcılık 1968 ve onu takip eden yıllarda solun teorik silahlarından biri, sömürgecilikten kurtuluşun teorisi, öteki kültürlere de söz hakkı verme çabalarının bir parçası idi. Ama bugün anlıyoruz ki, bütün bunlar, gözlemcinin tarafsızlığına dayanan 'pozitivist' varsayımın yeniden kurulması pahasına gerçekleşti: belki de bu sonuçta Althusser'in oxymoron[1] 'teorik pratiği'nin ürettiği anlamdır. Kültür sosyolojisiyle ilgili bu geniş genelleştirmelerin kapsamı içinde, yapısalcı hevesin tükenmesinin, batı kültürü ve 'öteki' kültürler arasındaki ilişkinin yeni bir evresine tekabül etmesi muhtemeldir. Bugün, bu 'öteki' kültürler -özellikle de batı üzerindeki politik ve diğer açılardan baskısı ile İslami kültür- iyi ya da kötü konuşma hakkı kazanmışken, 'gözlemleyen' ve 'gözlemlenen' arasındaki ilişki problemini daha fazla gözardı edemeyiz. Farklı kültürler arasındaki diyalog nihayet gerçek bir diyalog haline gelmiş bulunuyor ve yapısalcılığın geçmiş yıllarda haklı olarak dağıtmaya çalıştığı Avrupamerkezci perspektifleri tasfiye etmek bugün artık anlamsızdır. Bugün sorun daha çok bu diyaloğu gerçekten betimsel bir konumun ötesinde uygulamaktır.

Bu oldukça ham gözlemleri fazla büyütmeden, yapısalcı bir 'ortak dilden' yorumbilgisel bir 'ortak dile' geçişin işaretleri arasında, Umberto Eco'nun semiotik çalışmalarındaki belirli temsil edici değişiklikleri hatırlayabiliriz. Son birkaç yılda, Eco, gerçekte semiotiğin pragmatik yönlerine artan bir ilgi gösterdi ve ilgisi zaman içinde, bunun gerektirdiği tüm şeylerle birlikte, Saussure'den Pierce'e yöneldi. Kendisini hiç bir zaman yapısalcı olarak tanımlamasa da, yapısalcı temaların tanımı ve bu tema-

1. Oxymoron: Anlamı kuvvetlendirmek için zıt anlamlı kelimeleri biraraya getirme. Althusser'in teorik-pratik teriminin böyle bir kullanım olduğunu söylemek için seçilmiş bir kelime. (Ç.N.).

ların kültürle etkileşim tarzını büyük ölçüde belirlemiş olan bir düşünürün, yani Jacques Derrida'nın izlediği yolu yine bu doğrultuda kavrayabiliriz. Maurizio Ferraris'in (1984) işaret ettiği gibi, Derrida'nın en yeni yapıtları, felsefecinin kurumsal düzenlemeye ve genelde 'yetilerin çatışması'na, yani metafiziğin pragmatik ve tarihsel-somut görünümlerine ve onun yapıbozumuna duyduğu giderek büyüyen bir ilginin damgasını taşır. Bu gerçekler yapısalcı 'ortak dil'in krizine, büyük oranda tarihsici taleplerin neden olduğunu gösteriyor gibidir. Değişimin, yorumbilgisine 'geçiş'in, yorumbilgisinin 1980'lerin kültürel 'ortak dil'ini temsil etme şansı yüksek aday olarak sahneye çıkışının nedeninin bu zorunluluklar olduğu söylenebilir.

Ama, yorumbilgisi, yapısalcılığın hiç yapmadığı kadar, içeriklere yeniden özsel bir boyut kazandırma ve gözlemleyicinin tarihsel konumunu tematikleştirme yolundaki bu zorunluluğu nasıl kavramaktadır? Şimdi ikinci soruyla, yorumbilgisinin tam vaktinde ortaya çıkışı ile karşı karşıyayız. Bu kavşakta, yalnızca yorumbilgisinin, düzenlemenin özselliğine ilişkin iddiasını geçerlileştirip geçerlileştirmediğini ve bunu hangi oranda gerçekleştirdiğini tartışmaya değil, aynı zamanda bu zorunlulukları anlayabilmek için, yorumbilgisinin kendisini daha kesin ve tutarlı bir tarzda, ilk çıkışındaki amaçlarını, yani metafizik ve onun kaderi konusunda Heideggerci düşünme amacını yeniden kazanarak, yeniden tanımlaması gerektiğini göstermeye çalışacağım.

Genel olarak, düşüncenin, yapısalcılığın unuttuğu tarihselliği ve içeriğin özselliğini tekrar hatırlamak için yorumbilgisine dönmesi gerçeği, Gadamer'in klasik formülasyonu ile yorumlama teorisinin *Wirkungsgeschichte* ve *wirkungsgeshichtliches Bewusstsein*'a yüklediği belirleyici önem tarafından meşrulaştırılmıştır: yorumlama 'tarafsız' bir gözlemcinin yaptığı bir betimleme değil, aksine, konuşmacıların eşit biçimde gerçekleştirdikleri ve sonuçlarının da ona göre aynı tarzda değiştiği diyaloğa dayalı bir olaydır. Birbirlerini, üçüncü bir çevrende (*horizon*) konumlanmış olmaları durumunda anlarlar; üzerinde herhangi bir kontrole sahip olmadıkları, ancak onun aracılığı ile konumlandırıldıkları bir çevren. Yapısalcı düşüncenin telos'u, gözlemleyen bilincin kurallar uyarınca birbirine bağlanmış düzenleri kanıtlamak ve bu düzenlere sahip olmakken, yorumbilgisel düşünce gözlemleyen ve gözlemlenenin her ikisinin de ortak bir çevrene ait oldukları gerçeğini vurgular. Bunu yaparken, yorumbilgisel düşünce aynı zamanda hakikatin, iki konuşmacı arasındaki diyalogda, bu çevreni aynı anda kavrayan ya da 'harekete geçiren' ve dönüştüren bir olay olduğunu vurgular. Gadamer'in *Hakikat ve Metod*'da

yorumbilgisel hakikatin ortaya çıkarılışı için model olarak aldığı *oyun* bağlamında, oyuncular da, aynı zamanda ve daima üzerinde oynanılanlardır; böylece bilinç, tarihsel olarak belirlendiği sürece, asla total öz-şeffaflığa ulaşamaz. Bu şekilde formülleştirildiğinde yorumbilgisi varoluşçuluğun Hegelci metafizik rasyonalizme yönelik eleştirisinin yanısıra, yapısalcılıkda hâlâ şu ya da bu şekilde yankılanmakta olan pozitivistik bilimciliğe yönelik eleştirisinin de mirasını üstlenir ve bu mirası geliştirir. Eğer yukardaki bu hipotezler geçerliyse, gözlemcinin etkili tarihsel düzenlenmesi dikkate alınmadığında ortaya çıkan politik somut-tarihsel rahatsızlıklar, idealizmin ve pozitivizmin varoluşçu eleştirisinden gerçekte çok da farklı değillerdir. Fenomenolojik olarak belirtildiğinde, canlı düşünce tecrübesi, nötr bir bakış açısı olarak, ya da aynı kapıya çıkmak üzere, Hegelci tinin mutlak öz-şeffaflığına erişinceye kadar kendi kendisini açımlayan bir donukluk olarak gözlemleyici bir özneyi öngerektiren felsefî şemaları kabul etmeyi reddeder. Zaman zaman örtük biçimdeki sözde pozitivist ve yapısalcı tarafsızlığa karşı, yorumbilgisi, 'özne'nin, kavrayış için gerekli olan oyun ve hakikat anına ait olduğu gerçeğini savunur; gelgelelim, yorumbilgisi bu oyunu, öz-şeffaflık *telos*'unca (Hegel) hareket ettirilen bir süreç olarak görmek yerine, ait olmayı, oynanırken oynamayı, öznenin önvarsayımlarının temellük edildikleri ve gerçekleştikleri nihai bir uğrakta başa çıkılamayacak kesinleyici bir evre olarak görür.

Çevrenlerin kaynaşması (*fusion*), iki konuşmacının 'nesnel tin'de birbirlerini karşılıklı olarak anlamaları, Gadamer için hangi anlamda bir hakikat görünümüdür? Kendi düşüncesine çağdaş felsefe içinde atfettiği önemi anlamak bakımından önemli olan *20. Yüzyılın Felsefi Temelleri* (1973) makalesinde, Gadamer, bugün felsefenin kendi yönlendiricisi olarak Hegelci nesnel tin kavramı gibi bir kavram araması gerektiğini belirtir. Hegel'in düşüncenin en yüksek *telos*'u ve görevi olarak anladığı total dolayım, mutlak tinin özbilincinde -hala Kartezyen bir ben'in bilinci olarak anlaşılan 'monolojik' bir kendinin bilinci- değil, tersine nesnel ruhta, yani kültürde, kurumlarda, bizim yaşayan insaniliğimizin özünü meydana getiren 'sembolik biçimler'de gerçekleşir. Burada Lacan'ın Freud okumasını nerdeyse kelimesi kelimesine alabiliriz: 'wo Es war, soll ich warden, değil, 'wo Es war, soll ich Werden.' Hakikat, nesnel tinin somutluğunun verili olduğu yere kadar ilerleyerek yaşanabilir, yoksa bu somutluğu tümüyle dışa vurulmuş bir özbilinç içinde yokederek değil. Gadamer'in daha önce *Hakikat ve Metod* ve örneğin *Bilim Çağında Akıl*'da öne sürdüğü varsayımlar temelinde, son yazılarında üzerinde çalıştığı etik-

politik perspektif, Hegelci bir nesnel tini seçmesinin anlamını ortaya koyar: düşüncenin herşeyi -örneğin, herşeyden öte, gerçekliğe uzmanca yaklaşımların sonuçlarının yanısıra, bilimlerin ve teknolojideki uygulamalarının formelleştirilmiş dillerini- Habermas'ın son yazılarında (ilk bakışta Husserlci görünse de, özsel olarak yorumbilgisel bir terimle) "hayat-alanı" dediği şeye ve dil geleneği içinde logos'a götürmek görevi. Fakat, hala, herhangi birisi yorumbilgisel hakikat tecrübesin niçin 'nesnel tine yönelme' biçimini aldığını sorabilir. Adorno'nun *Negative Dialectics*'in (1966) 'Ontolojik İhtiyaç' üzerine olan bölümde Heidegger'i kınamış olduğu bir konuyla, nesnenin aşırı güçlendirilmesinden feragat etmeyle mi uğraşmaktayız? Ancak Gadamer "klasikçi" olduğu oranda bir "gelenekçi" değildir. Gelenekçiler için hakikat, "ortakduyu"ya, bir toplum tarafından gerçekte (aktüel olarak) üstlenilen kültürel mirasa "uygun olan" şeydir, kolaylıkla elde edilen bir şey. Oysa Gadamer için, hakikat tecrübesi "bir bütünleşme", çatışmasız bir aidiyet tecrübesidir. Hem *Hakikat ve Metod* (1960) hem de biraz önce andığımız *Bilim Çağında Akıl*'da (1976) güzel kavramına, -Yunanlıların *kalón kavramı*- ayırdığı sayfalar bu açıdan yaşamsaldır. Böyle bir tutumu, 17-18. yüzyılın içsel ve dışsal, insan ve yurttaş arasında tam bir uyum, karşılıklılık olarak anlaşılan Yunan tecrübesi rüyasını (ki bu Hegel'in 'güzel etik' kavramı ve klasik sanat kavramıyla anlaşılan şeyle aynıdır) içerdiği oranda, klasisist olarak adlandırmak meşrudur.

Fakat, bu klasik olarak modelleştirilmiş bir aidiyet olarak hakikat kavramlaştırması gerçekte tarihsicilik sonrası ve yapısalcılık sonrası bir "ortak" yorumbilgisinin karşılaması istenen tarihsellik ihtiyacını gerçekten karşılıyor mu? *Kalón* (dil, nesnel tin ve onları dolayıma sokan yaşanan gelenek karşısında ve konuşmacıların kendi aralarındaki çatışmasız aidiyet) olarak hakikat tecrübesinin yalnızca şeffaf, tarihdışı, nötrleştirilmiş bir öznenin kendisini ortaya koyduğu başka bir yol olabilmesi tehlikesi yok mu? Her ne kadar mevcut kamusal imgesi kadar Gadamer'in kendi çalışmalarında ortaya çıkmasa da, yorumbilgisinin ortaya koyuyor göründüğü açık çözümsüzlük anını düşünürsek, bu meşru bir şüphedir. *Hakikat ve Metod*'un (1960) Gadamer'i için, bu, 'metodüstü' bir hakikat tecrübesinin, sanatın hakikatinin, tarihin hakikatinin, tecrübenin oluşturucu dilselliğinin yanısıra dilde yaşayan geleneğin halikatinin meşruiyetini teyit etme sorunuydu. Gadamer bu amaçlarını gerçekleştirdi. Ancak bunun sonucu olarak, ve "ortak dil" olarak yorumbilgisinin halihazırdaki üstünlüğü ile birlikte, yorumbilgisinin bu noktada duramayacağı açığa çıktı. Bu ne hakikatin tek belirleyici hakem olarak ortaya çıktı-

ğı bir bilimsel metodun tarafsızlığına karşı "klasikçi" bir hakikat modelini tercih etmek, ne de bilimsel hakikatin yanısıra bir metod-ötesi hakikatin varlığını kabul etme sorunudur. Nihayet, bu, "gerçekçi" ya da nesnelci bir tecrübe "tanımı" yerine, yorumbilgisel bir tanım koyma sorunu da değildir. Muhtemelen, felsefenin kendisini bir özgürleşim programı olarak ortaya koymadan "ortak dil" haline gelemeyeceği doğrudur. Bu bakış açısından, Habermas'ın Gadamer'e karşı çıkması, tam hedefe isabet etmektedir -her ne kadar bu itirazların sonuçları, Kantçılığın yeniden doğuşuna bağlı olmaları ve bu nedenle "tarihdışı" bir öznelliği savunmaları (bkz. Vattimo, 1987) nedeniyle kabul edilemez olsa da. Ama, özgürleşimci bir perspektif gereğinin, yorumbilgisinin teorik alanı dışında olduğu da doğrudur. Ancak, aynı zamanda, kendisini tecrübe yapısının tanımı ile sınırlandırmış bir felsefi yorumbilgisi talep edilemez. Yorumbilgisel hakikatin, dışardan bir varsayımdan başka bir şey olmaktan çok, bir gelenekten kaynaklanan olaylar, tepkiler ve mesajlar ve dahası bu mesajların yorumlanması kadar, diğer konuşmacılara iletilen yeni mesajlar olduğunu savunan yorumbilgisi, doğru bir biçimde, kendi geleneğine cevap vermek ve ilişkiye geçtiği "öteki" geleneklerle diyalog başlatmaktan başka bir şey yapamaz. Yorumbilgisi yalnızca bir diyalog teorisi olamaz, muhtemelen kendisini evrensel özünde hala "metafizik olarak" tanımlanmak zorunda olan herhangi bir insan tecrübesinin gerçek yapısı olarak anlaşılan, sadece bir diyalog *teorisi* olarak düşünemeyeceği açık bir gerçektir. Aksine, kendi öncüleriyle tutarlı olmak istiyorsa, kendisini bir diyalog *olarak* eklemlemek zorundadır, böylece kendisini geleneğin içerikleri karşısında somut olarak ilan eder.

Burada, yorumbilgisinden özgürleşimci bir perspektif talep eden "dışsal" zorunluluklar, disiplinin kendisinin içsel "tutarlılık" şartı ve bunun sonuçlarıyla karşılaşır. Sonuçta, "bir diyalog teorisi" yeterli midir? Bir "süreklilik" olarak tecrübe tanımı, tecrübemizi tabakalaşmış geleneğimizin zenginliğine dayandırma çağrısı ve bu nedenle terimin en tarihsel ve sözcük anlamında kesin bir klasikçilik yetecek mi? -Son tahlilde Habermas'ın (1984) iletişimsel eylem teorisinde bulduğumuz- hoşgörü, argümantasyoncu konuşma, mantıklılık olarak akıl ve toplumsal diyalog içinde gerçekleştirilen iknanın vurgulanması yeterli mi? Ama, bir diyalog içinde -yalnızca aşkın filozoflar olmak istemeyen yorumbilgiciler olduğumuz sürece- bazı şeyler söylemek için birşeyler yaparız: ve bu hakikat olayının gerçekleşmesinin mümkün olduğu tek yer olarak diyalog hakkında konuşmuş olma gerçeğinin ötesinde bir şeydir.

Yorumbilgisi, "ortak dil" haline geldiği anda ortaya çıkan sorunlarla yüzyüze geldiğinde, kendi temellerini ve daha çok da Heideggerci mirasını yeniden gözden geçirmek zorundadır. Gadamer'in (Habermas'ın gözlemlediği) Heidegger'i "kentlileştirmesi"nin ardından, kısmen kaybolan (ya da en azından geri plana itilen) şey, Heideggerci metafiziğin varlığın tarihi olarak kavramlaştırılmasıdır. Çok iyi bilindiği gibi, Gadamer Heidegger'in Yunan metafiziğine yönelttiği suçlamaları desteklemez. Yorumbilgisel bakış açısından, (şeylere yalnızca iletilmiş sözcükler olarak değil, kendi içlerinde ulaşabileceğimiz düşüncesi tarafından yönlendirildiği sürece) oldukça sorunlu olan bir yaşanmış tecrübe "fenomenolojisi"nin ışığında, Gadamer, eleştirilmesi gerekenin hakikatin bilimsel-pozitivist metoda havale edilmesi olduğunu savunur. Bu havale, 18. ve 19. yüzyıllar arasında gerçekleşmiştir ve (Kantçılığın belirleyici rol oynadığı) bir indirgemedir. Bu varsayımlar temelinde, *Hakikat ve Metod* modern tekno-bilimsel uygarlık durumunu kavrayacak kadar radikal görünmemektedir. Etik-politik düzeyde Gadamer'in ortak farkındalık ve bunun dilde gömülü gelenekle birlikte sürmesiyle ilişki içinde özelleşmeler ve sektörel kesinlikler getirmesi çağrısı yaptığı doğrudur, ancak bu gelenek (saygıdeğer olsa da) "ruhun bir eki" olarak, biraz aşırı hümanistçe stilize edilmiş görünme riski taşımaktadır.

Öte yandan, eğer Heideggerci çizgide, metafiziği varlığın tarihi olarak düşünürsek (ki bu herşeyden önce, varlığın aynı "evreleri"nin ifadeleri olarak, "iki kültür", hümanistik olan ve bilimsel olan arasında belirleyici bir birlik varsayıyoruz demektir) yorumbilgisel düşüncenin daha radikal bir özgürleşim programı formülleştirmede başarılı olması mümkündür. Bu, yorumbilgisinin uygun tarihsel düzenlenmesine daha açık bir bağlılığın sonucudur. Bilim ve tekniğe bir değer (norm) yüklemek ve daha genel olarak etik problemlerin yükümlerini bulmak için başvurmak zorunda olduğumuz geleneğin yaşayan sürekliliği, kesinlikle Heidegger'in metafiziğin tarihi ya da varlığın tarihi dediği şeydir. Bu tarihin içinde öne çıkan şey yalnızca tanıma problemi değil, bunun ötesinde (ve bundan daha temel olarak) bilimin hakikati, sanatın ve tarihin, v.b.'nın hakikatidir: bu çok önemlidir -ancak Heidegger'in varlığın kendini açığa çıkarırken çekilme eğilimi, Ge-stell'de (dünyanın evrensel tekno-bilimsel organizasyonu) sonuçlanan, metafiziğin sonuna geldiği ve aşılmasının mümkün olduğu ana kadar metafiziğin süregiden tezahürleri olarak varlığın içine girdiği kurucu 'eğilim' göstereni altına yerleştirdiği uzun bir süreç içindeki bir an olarak. Bu tarih kavramına göndermede bulunarak - ve dolayısıyla geniş olarak aidiyet ve diyalogsallık olarak anlaşılma riski

taşıyan bir tarihselliğe değil- yorumbilgisi, radikal bir tarzda, aşkın olmayan terimler içinde kendisini tarihsel olarak adayabilir ve görevlerini aynı terimlerle düşünebilir. Eğer yorumbilgisi *herbir* insan eyleminin *nesnel* kurucu ve diyalogsal-kesin yapısının 'keşfi' değil de, varlığın tarihi olarak metafiziğin tarihi içinde bir uğraksa, hem tutarlı biçimde kendini bir diyaloğa giren iki konuşmacıdan biri olarak düşünebilme problemi hem de bununla ilgili kendini bir özgürleşimci görev (ya da tarihsel bir görev) bakımından tanımlama problemi farklı konfigürasyonlara bürünürler. Yorumbilgisinin, varlığın kendisini metafizik tümüyle dışa vurulmuş varoluş kategorileri alanından çektiği (hatta kelimenin gerçek anlamıyla yokolduğu) süreç içindeki belirleyici bir an olduğunu söylemek, sonuç olarak, yorumbilgisel düşüncenin, tatmin edici tercihler yapmak için yönergeler ve kriterler sağlayarak, kendisini düşünmeye dayalı olmayan (*non-contemplative*) bir duruma sokması anlamına gelir.

Yorumbilgisi, 'ortak dil' haline geldiği yeni konumunun ortaya çıkardığı yeni sorulara cevap vermek için paradoksal bir biçimde, tarih felsefesini yeniden keşfetmeye zorlanmış görünüyor; paradoksal diyorum, çünkü bu tarih felsefesinin anlamı tarih felsefesinin geciktirilmiş sonundan başka bir şey değildir. Bütün bunlardan sonra, modern tarih felsefesi bile, Heidegger'e göre metafiziğin, yalnızca *Verwindung* biçiminde, yani ortaya çıkarma-kabul etme-bozma biçiminde aşılabileceği uğraktır. Ricoeur de 'zaman ve anlatı' üzerine yoğunlaşarak, muhtemelen bu tarihselliği yeniden düşünme gereğinin farkına varmıştır, her ne kadar bir kez daha bunu varlığın tarihi içindeki bir an olarak radikal bir yorumbilgisel kavramlaştırması yerine yapısal tanımlama temelinde çözmüş görünse de. Böyle bir radikalleştirme dışında, yorumbilgisinin yalnızca felsefe değil, hatta bugün kültürün farklı ve çok sayıdaki alanları tarafından ortaya konan sorunlara başka bir şekilde cevap verebilmesinin imkanını göremiyorum.

Yazının alındığı kaynak:
Theory, Culture and Society,
C. 5, No. 2-3, Haziran 1988, s. 399-408.
İtalyancadan çeviren Peter Carravetta.

KAYNAKLAR

Adorno, I.W (1966) *Negative Dialektik.* Frankfurt: Suhrkamp: *Negative Dialectics* London: Routledge and Kegan Paul.

Ferraris, Maurizio (1984): Derrida 1975 1985. Sviluppiteoteticiec fortuna filosofica. *Nuova Corrente* 3: 351, 78.

Gadamer. H.G. (1960) *Wahrheit und Methode.* Tübingen: J.C.B. Molhr; Translated as *Truth and Method.* London: Sheed and Ward.

Gadamer. II.G. (1973) *Frmeneutica e metodica universale.* A cura di U. Margiotta. Marietti: Casale Monterrato; Gadamer *Philosophical Hermeneutics.* Translated and edited by D. E. Linge. Los Angeles: University of California Press. 1976.

Gadamer. H.G. (1976) *La ragione nell eta della scienza. Reason in the. Age of Science.* Cambridge. Mass.: Mll I'tess. 1986.

Habermas. J. (1984) *Theory of Communicative Action.* Volume 1. London: Heinemann.

Vattimo. G. (1981) *Al di la del soggetto.* Milan: Feltrinelli.

RADİKAL DEMOKRASİ: MODERN Mİ, POSTMODERN Mİ?

CHANTAL MOUFFE
(Çev: Mehmet Küçük)

Bugün solda yeralmak ne anlam ifade ediyor? Yirminci yüzyılın alacakaranlık yıllarında, toplumun dönüştürülmesi projesinin ardında yatan Aydınlanma ideallerine müracaat etmek herhangi bir şekilde anlamlı mı? Son iki yüzyılın devrimci siyasetini çeşitli yollardan nitelendiren Jakoben imgelemin krizini yaşamakta olduğumuza kuşku yok. Marxizmin, maruz kaldığı darbeleri, yalnızca totalitarizm analizinin Sovyet modelini itibarsız kılmasını değil, aynı zamanda yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasıyla gündeme gelen sınıf indirgemeciliğine meydan okumaları gelecekte telafi edebilmesi ihtimal dahilindeymiş gibi görünmüyor. Ama, Marksizmin kardeş düşmanı sosyal demokratik hareket de daha iyi bir durumda değil. Sosyal demokratik hareketin son yirmi yılın yeni taleplerine seslenme yeteneğinde olmadığı kanıtlandı ve temel başarısı olan refah devleti, başarılarını savunmada çıkarları olanları seferber etme yeteneğinde olmamasından ötürü, sağdan gelen saldırılara karşı korunmasına pek yardımcı olmadı.

Sosyalizm idealine gelince: Öyle görünüyor ki, sorgulanmakta olan tam da modernite projesiyle kayıtlı ilerleme düşüncesidir. Bu bakımdan, şimdiye dek kültür alanına ağırlık vermiş olan postmoderne ilişkin tartışmalar siyasal bir yöne girdi. Yazık ki, tartışma basite kaçan ve semeresiz bir konumlar dizisi etrafında çok çabukca taşlaşıverdi. Habermas Aydınlanmanın evrenselci ideallerini eleştiren herkesi muhafazakarlıkla suçlarken,[1] Lyotard insanda sempati uyandıran bir etkililikle Auschwitz'den sonra modernite projesinin bir kenara atıldığını ilan ediyor.[2] Richard Rorty haklı olarak her iki tarafda da Aydınlanmanın siyasal pro-

1. Jürgen Habermas, "Modernity -An Incomplete Project", Hal Foster, derl., *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983).

2. Jean-François Lytard, *Immaterialitat und Postmoderne* (Berlin, 1985).

jesi ve epistemolojik görünümlerinin gayrı meşru bir şekilde bağdaştırılmasının sözkonusu olduğuna işaret ediyor. Bunun içindir ki, Lyotard evrenselci felsefeden kaçınmak için siyasal liberalizmin ilga edilmesini zorunlu bulurken, liberalizmi savunmak isteyen Habermas tüm sorunlarına rağmen bu evrenselci felsefeyi devam ettiriyor.[3] Aslına bakılırsa, Habermas evrenselci ahlak ve hukuk biçimlerinin ortaya çıkışlarını geri çevrilemez bir kolektif öğrenme sürecinin ifadesi olduğuna ve bunu reddetmenin modernitenin reddini, tam da demokrasinin varoluş temellerini zayıflatmayı içlemlediğine inanıyor. Rorty bizi, Blumenberg'in *The Legitimacy of the Modern Age*'de Aydınlanmanın iki görünümü arasında, yani 'kendi kendini teyit' (*self-assertion*) (siyasal projeyle özdeşleştirilir) ve 'öztemel' (*self-foundation*) (epistemolojik bir projedir) arasında yaptığı ayrım üzerinde düşünmeye davet ediyor. Bu iki görünüm arasında zorunlu bir ilişki olmadığını bir kez kabul ettiğimiz takdirde, siyasal projeyi savunurken bu projenin özgül bir rasyonalite biçimine dayanması gerektiği yolundaki anlayışı ilga etmeye elverişli bir konuma yerleşiriz.

Bununla birlikte, modernitenin siyasal projesini, hem kapitalizmi hem de demokrasiyi içeren muğlak bir 'liberalizm' kavramıyla özdeşleştirmesinden ötürü Rorty'nin konumu sorunludur. Çünkü tam da siyasal modernite kavramının merkezinde yeralan iki geleneği, MacPherson'ın gösterdiği gibi ancak ondokuzuncu yüzyılda eklemlenen ve sonuçta aralarında herhangi bir şekilde zorunlu bir ilişki olmayan liberal ve demokratik geleneği birbirinden ayırmak önemlidir. Dahası, bu 'siyasal modernite'yi 'toplumsal modernite'yle, gittikçe büyüyen bir kapitalist üretim ilişkilerinin egemenliği altında icra edilen modernleşme süreciyle karıştırmak bir hata olur. Eğer demokrasi ve liberalizm arasındaki, siyasal liberalizm ve ekonomik liberalizm arasındaki bu ayrımı yapmakta başarısız olunursa; eğer Rorty'nin yaptığı gibi tüm bu anlayışlar *liberalizm* terimi altında biraraya getirilirse, o vakit moderniteyi savunmak bahanesiyle, bizi onları dönüştürmeye yetenekli kılacak bir eleştiriye (içkin bir eleştiriye bile) yer vermeyen "zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurumları ve pratikleri"nin[4] saf ve basit bir savunusuna sürüklenmek işten bile değildir.

3. Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernism", Richard J. Bernstein, derl., *Habermas and Modernity* (Oxford: Polity Press, 1985), 161-75. (Bu yazının çevirisi elinizdeki kitapta yeralmaktadır -derl.).

4. Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy*, 80 (Ekim 1983), 585.

Rorty'nin taraftar olduğu bu 'postmodernist burjuva liberalizmi' karşısında, Ernesto Laclau ile birlikte yazdığımız *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*[5] başlıklı kitapta daha önce anahatlarını sunmuş olduğumuz 'Radikal ve Çoğul Demokrasi' projesinin sola nasıl da yeni bir imgelem, büyük özgürleştirici mücadelelere seslenen ama aynı zamanda psikoanaliz ve felsefenin yeni teorik katkılarını hesaba katan bir imgelem sunarken marksist sosyalizm ve sosyal demokrasinin ikiz tuzaklarına düşmekten kaçınan bir sosyalist projenin yeniden formülleştirilmesini önerdiğini göstermek istiyorum. Sonuçta böyle bir proje hem modern hem de postmodern olarak tanımlanabilir. Bu "modernitenin yerine getirilmemiş" projesini izler, ama Habermas'dan farklı olarak, bu projede artık Aydınlanmanın epistemolojik perspektifinin oynayacağı bir rol olmadığına inanıyoruz. Aydınlanmanın epistemolojik perspektifi demokrasinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamış olsa da, bu perspektif, bugün toplumlarımızın karakteristiği olan, ve özcü olmayan bir perspektiften yaklaşılmayı talep eden yeni siyaset yapma biçimlerini anlamada bir engel haline gelmiştir. Bu durumda, felsefede postmodern denebilecek farklı akımlar tarafından geliştirilen teorik avadanlığı kulanma ve bunların rasyonalizm ve öznelciliğe getirdikleri eleştirileri temellük etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.[6]

Demokratik Devrim

Moderniteyi tanımlamak için farklı ölçütler önerildi. Bu ölçütler, vurgulanmak istenen tikel düzeylere ya da görünümlere bağlı olarak büyük ölçüde değişir. Kendi adıma modernitenin siyasal düzeyde tanımlanması gerektiğini düşünüyorum, çünkü toplumsal ilişkiler bu düzeyde biçimlenir ve sembolik olarak düzenlenir. Yeni bir toplum tipini başlatması ölçüsünde modernite tayin edici bir gönderi noktası olarak görülebilir. Bu bakımdan modernitenin temel karakteristiği hiç kuşkusuz demokratik devrimin ilerlemesidir. Claude Lefort'un göstermiş olduğu gibi, bu demokratik devrim, iktidarın "boş bir yer" haline geldiği toplumsalın yeni bir tür kurumunun kökeninde yeralır. Bu nedenle, modern demokratik toplum, "iktidar, hukuk ve bilginin radikal bir belirsizliğe (*indeterminati-*

5. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985).

6. Yalnızca postyapısalcılığa değil, hepsi de rasyonalizmin ve öznelciliğin eleştirisinde yöndeşlik içine giren psikoanaliz, post-Heideggerci yorumbilgisi ve ikinci Wittgenstein'ın dil felsefesi gibi öbür eğilimlere de gönderme yapmaktayım.

on) maruz bırakıldığı bir toplum, tesis edilenin asla yerleşik hale gelmediği, bilinenin bilinmeyen tarafından müphem kılındığı, şimdinin tanımlanamaz olduğunu kanıtladığı denetlenemez bir maceranın tiyatrosu haline gelmiş bir toplum"[7] olarak oluşturulur. Prensin kişiliğinde cisimleşen ve aşkın bir otoriteye bağlanan iktidarın yokluğu, nihai bir garanti ya da meşruiyet kaynağının varlığını boşlukta bırakır; toplum bundan böyle organik bir kimliğe sahip bir töz olarak tanımlanamaz. Geriye kalan, açıkça tanımlanmış taslağı olmayan bir toplum, tek bir ya da evrensel bir bakış açısının perspektifinden betimlemenin imkansız olduğu bir toplumsal yapıdır. Demokrasi işte bu şekilde "kesinliğin denektaşlarının erimesi"yle nitelenir.[8] Böyle bir yaklaşımın, modern toplumların birçok fenomenlerini yeni bir perspektife koymamıza izin vermesinden ötürü ziyadesiyle manidar ve kullanışlı olduğunu düşünüyorum. Nitekim, demokratik devrimin etkileri sanatlarda, teoride ve genel olarak kültürün tüm görünümlerinde analiz edilebilir; bu da modernite ve postmodernite arasındaki ilişki sorusunun yeni ve daha üretken bir tarzda formülleştirilmesine imkan tanır. Aslında, eğer Lefort'un tarif ettiği haliyle demokratik devrim modernitenin ayırtedici boyutu olarak görülürse, o vakit felsefede postmoderniteye gönderme yapmanın, tam da demokratik toplum biçimini ve böylece de modernitenin kendisinin gelişimini oluşturucu herhangi bir nihai temelin ya da nihai meşruiyetin imkansızlığını itiraf etmek demek olduğu aşikar hale gelir. Bu itiraf, Tanrıya ya da Doğaya isnat edilen geleneksel temelin, İnsana ve Aklına isnat edilen alternatif temelle değiştirilmesi yolundaki birçok girişimin başarısızlığa uğramasından sonra gelir. Bu girişimler, modern demokrasinin karakteristiği olan radikal belirsizlikten ötürü başlangıcından beri başarısızlığa mahkumdu. Nietzsche bunu, Tanrının ölümünün hümanizmin krizinden ayrılamaz olduğunu ifşa ettiğinde çoktan kavramış bulunuyordu.[9]

Bundan dolayı rasyonalizm ve hümanizme meydan okuyuş modernitenin reddini değil, yalnızca modernite içindeki tikel bir projenin, Aydınlanmanın öztemel projesinin krizini ima eder. Rasyonalizm ve hümanizme meydan okuyuş, modernitenin herkes için eşitlik ve özgürlük sağlama başarısı olan siyasal projesini ilga etmek zorunda olduğumuzu da ima etmez. Demokratik devrimin bu boyutunu izlemek ve derinleştir-

7. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society* (Oxford: Polity Press, 1986), 305.

8. Claude Lefort, *Essais sur le politique* (Paris: Editions du seuil, 1986), 29.

9. Bu konuda ufuk açıcı bir analiz için bkz. Gianni Vattimo, "La crisi dell 'umanismo", *La fine della modernita* (Milan: Garzanti Editore, 1985), 2. bölüm.

mek için demokratik projenin, bizim çağımızın demokratik mücadelelerini tüm genişliği ve özgüllüğüyle hesaba katmasını güvence altına almalıyız. İşte burada postmodern denen eleştiri kendi gerçek yerini bulur.

Sonuçta eğer kendi eylemlerinin anlaşılabilirliğinin nihai kaynağı olarak üniter bir özne imgesine tutunup kalırsak, bu yeni husumetlerin doğasını anlamayı nasıl umabiliriz? Eğer toplumsal failleri homojen ve birleşik varlıklar olarak tasavvur edersek, bir bireyi etkileyebilen tabi kılma ilişkilerinin çok-katmanlılığını ve çeşitliliğini nasıl kavrayabiliriz? Bu yeni toplumsal hareketlerin mücadelelerini karakterize eden şey, tam da özne-konumlarının çok-katmanlılığı ve çeşitliliğidir. Tek bir faili oluşturan ve çeşitliliğin bir husumet mevkisi haline gelmesine ve böylece de siyasallaşmasına imkan hazırlayan da bu özne-konumlarının çokkatmanlılığı ve çeşitliliğidir. Rasyonalist üniter bir özne kavramına yönelik yalnızca postyapısalcılıkda değil, aynı zamanda psikoanalizde, Wittgenstein'ın dil felsefesinde ve Gadamer'in yorumbilgisinde bulunabilecek eleştirinin önemi buradan kaynaklanır.

Bugün siyaseti düşünebilmeye, bu yeni mücadelelerin doğasını demokratik devrimin daha kuşatmak zorunda olduğu toplumsal ilişkilerin çeşitliliğini anlayabilmeye yetenekli olmak için, merkezsizleşmiş ve detotalleştirilmiş fail olarak bir özne teorisi, aralarında *a priori* ya da zorunlu bir ilişki olmayan ve eklemlenmesi hegemonik pratiklerin sonucu olan bir özne-konumları çoğulluğunun kavşak noktasında inşa edilen bir özne anlayışı geliştirmek zaruridir. Sonuçta, hiçbir kimlik nihai olarak yerleşik değildir, farklı özne-konumlarının eklemlenme tarzlarında daima belli bir açıklık ve muğlaklık derecesi vardır. Böylece ortaya çıkan, ne yalnızca kendi çıkarının peşinde koşan birey düşüncesiyle liberalizmin, ne de tüm özne-konumlarını sınıf konumuna indirgeyen marksizmin, (tahayyül etmek şöyle dursun) tasvip edebileceği siyasal eylem için tamamen yeni perspektiflerdir.

Öyleyse, demokratik devrimin bu yeni evresinin, kendi tarzında Aydınlanmanın demokratik evrenselciliğinin bir sonucu olmasına rağmen, aynı zamanda kendi varsayımlarının bazılarını sorguladığına dikkat etmek gerek. Yeni mücadelelerin birçoğu gerçekte herhangi bir evrensellik iddiasını terketmektedir. Bu mücadeleler her evrensellik iddiasında tikelin tekzibinin ve özgüllüğün reddinin bulunduğunu göstermektedir. Feminist eleştiri, gerçekte daima dışlama mekanizmaları olarak çalışmış olan evrensel iddiaların ardında gizlenen kısmiyetçiliğin maskesini indirir. Sözgelimi, Carole Pateman klasik demokrasi teorilerinin kadınların

dışlanmalarına dayandıklarını göstermiştir: "Evrensel yurttaşlık düşüncesi özgül olarak moderndir ve tüm bireylerin özgür ve eşit doğdukları ya da doğal olarak özgür ve birbirlerine eşit oldukları görüşünün doğmasına zorunlu olarak bağlıdır. Hiçbir birey doğal olarak bir başkasına tabi değildir ve nitekim herkesin, kendi kendini yönetme statülerini onaylayan yurttaşlar olarak bir kamusal mevkisi olmalıdır. Bireysel özgürlük ve eşitlik, yönetimin ancak mutabakat ya da uylaşım yoluyla ortaya çıkabilmesini gerektirir. Bize 'birey'in herhangi bir kimse ya da herkes için geçerli evrensel bir kategori olduğu öğretilir, ama durum böyle değildir. 'Birey' bir erkektir".[10]

Demokratik projenin radikal demokrasinin terimleriyle yeniden formülleştirilmesi, farklılaşmamış bir insan doğası anlayışına yaslanan Aydınlanmanın soyut evrenselciliğinden vazgeçmeyi gerektirir. İlk modern demokrasi ve hak sahibi olarak birey teorilerinin ortaya çıkışını tam da bu kavramlar olanaklı kılmış olsa bile, bugün bu kavramlar demokratik devrimin gelecekteki gelişmesinin önünde duran başlıca engel haline gelmiştir. Bugün savunulan yeni haklar, önemi ancak şimdilerde kavranabilen farklılıkların ifadesidir ve bu haklar artık evrenselleştirilebilir haklar değildir. Radikal demokrasi farklılığı -tikel, çoğul, heterojen olanı- ve sonuçta soyut düzeyde İnsan kavramı tarafından dışlanan her şeyi kabul etmemizi talep eder. Burada evrenselcilik reddedilmeyip, kısmileştirilir; ihtiyaç duyulan şey, evrensel ve tikel arasında yeni tür bir eklemlenmedir.

Pratik Akıl: Aristoteles versus Kant

Aydınlanmanın soyut evrenselciliği karşısında giderek artan hoşnutsuzluk, Aristotelesci *phronesis* kavramının eski itibarının iade edilmesini açıklar. Bilimlere (*episteme*) özgü bilgiden ayrı olan bu 'etik bilgi' topluluğun ethos'una, topluluk içindeki güncel tarihsel ve kültürel şartlara bağlıdır ve tüm evrensellik bahanelerinden feragat etmeyi ima eder.[11] Bu, tüm bir pratiğin 'bilimi' imkanını dışlayan, ama 'pratik aklın' varlığını, itiraz kaldırmaz önermeler tarafından nitelenmeyen, akla yatkın ola-

10. Carole Pateman, "Removing obstacles to democracy", (Uluslararası Siyasal Bilim Derneği'nin Ekim 1986 tarihinde Ottawa'da yapılan toplantısına sunulan bildiri).

11. Aristotelese ilişkin yeni yorumlar, onu doğal hukuk geleneğinden ayırmaya ve bu konu açısından Aristoteles ile Platon arasındaki farklılıkların altını çizmeye çalışmaktadır. Örneğin, bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroads, 1984), 278-89.

nın tanıtlanabilir olana baskın geldiği bir bölgeyi talep eden bir insan praxisi incelemesine uygun türden bir rasyonalitedir. Kant çok farklı bir pratik akıl nosyonu, evrenselliği gerektiren bir pratik akıl nosyonu meydana getirdi. Ricoeur'ün gözlemdiği gibi: "Kant, evrenselleştirme kuralını en yüksek ilke mertebesine çıkararak, Fichte'den Marx'a yürürlükte kalacak en tehlikeli düşüncelerden birini başlatmış oldu. Buna göre pratik alan, teorik alanda gereken bilimsel bilgiyle kıyaslanabilir türden bir bilimsel bilgiye maruz bırakılacaktı".[12] Böylece Gadamer, insan bilimlerindeki pozitivizme kapıyı açmasından ötürü Kant'ı eleştirir ve insan eylemi alanında evrensel ve tikel arasında varolan ilişki türünü kavramaya Aristotelesci *phronesis* nosyonunun Kantcı yargı analizinden çok daha yeterli olduğunu gözlemler.[13]

Bilimlerde başat olan pozitivistik rasyonalite modeline meydan okumak bakımından postampirisist bilim felsefesinin gelişimi yorumbilgisiyle yöndeşlik içindedir. Thomas Kuhn ve Mary Hesse gibi teorisyenler bilimin evrimindeki retorik ögelerin önemine işaret ederek bu eleştiriye pek çok katkıda bulunmuşlardır. Bugün, "akla yatkın" ve "makul" olana yer açmak için rasyonalite kavramını genişletmeye ve çoğul rasyonalite biçimlerinin varlığını kabul etmeye ihtiyaç duyduğumuz konusunda bir mutabakat var.

Böylesi düşünceler, bir yandan evrensel bir ölçütün varlığı, öte yandan keyfiyetin hükmü şeklinde formülleştirilen yanlış ikilemlerden kaçınacak tarzda kavramsallaştırılması gereken, yargının temel bir rol oynadığı bir radikal demokrasi kavramı için canalıcı önemdedir. Bir soru'nun bilim tarafından yanıtlanamaz olması ya da verilen yanıtın tanıtlanabilecek bir hakikat statüsüne erişememesi, bu soru hakkında akla yatkın bir kanaatın oluşturulamayacağı ya da rasyonel bir şeçim yapma fırsatı olamayacağı anlamına gelmez. Hannah Arendt siyasal alanda yeralınırken hakikat dünyasında değil, kanaat ya da *'doxa'* dünyasında bulunulduğu ve her iki alanın kendi geçerlik ve meşruluk ölçütlerine sahip olduğunda ısrar ederken kesinlikle haklıydı.[14] Böyle bir konumun üzerinde görececilik heyulasının dolaştığını savunacak olanlar var elbette. Ama böyle bir suçlamanın, ancak nesnelcilik ve görececilik arasında alternatif önermeyen geleneksel sorunsalın esaretinde kalmaya devam ederseniz bir anlamı olur.

---

12. Paul Ricoeur, *Du Texte a L'action* (Paris: Editions du Seuil, 1986), 248-51.

13. Gadamer, *Truth and Method*, 33-39.

14. Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Viking Press, 1968).

Herhangi bir verili değerler sistemi için nihai bir rasyonel temel sağlanamayacağını belirtmek, tüm görüşleri birbirine eşit olarak değerlendirmeyi gerektirmez. Rorty'nin söylediği gibi, "gerçek sorun, bir görüşün başka herhangi bir görüş kadar iyi olduğunu düşünen insanlarla böyle düşünmeyen insanlar arasında değildir. Gerçek sorun, bizim kültürümüz, amacımız ya da kurumlarımızın karşılıklı görüş alışverişinde bulunulmasının dışında başka herhangi bir yoldan desteklenemeyeceğini düşünen insanlarla, hala başka tür desteklere umut bağlayan insanlar arasındadır".[15] Haklı ve haksız, meşru ve gayrı meşru arasında bir ayrım yapmak daima olanaklıdır, ama bu ancak verili bir geleneğin içinden, bu geleneğin sağladığı standartların yardımıyla yapılabilir; aslında evrensel bir yargının önerilebileceği tüm geleneğe dışsal bir bakış açısı yoktur. Dahası, postmodern eleştirinin götürdüğü noktada retorik ve mantık arasındaki ayrımdan vazgeçmek -bu noktada postmodern eleştiri Aristoteles'den ayrılır-, 'güçlü olan haklıdır' anlamına gelmeyeceği gibi, nihilizme batmak anlamına da gelmez. Foucault'ya uyarak, geçerlilik ve iktidar arasında mutlak bir ayrım olamayacağını (çünkü geçerlilik daima iktidarla bağlantılı özgül bir hakikat rejimine görecelidir) kabul etmek, verili bir hakikat rejimi içinde argümantasyon stratejisine ve bunun hükümlerine saygı gösterenlerle, sadece iktidarlarını dayatmak isteyenler arasında bir ayrım gözetemeyeceğimiz anlamına gelmez.

Nihayet, temelin yokluğu, Wittgenstein'ın söyleyeceği gibi "her şeyi olduğu haliyle bırakır" ve bizi aynı soruları yeni bir tarzda sormaya zorlar. Bizim sürüklenme, saçılma tarafından ve anlamlandırmaların denetlenemez oyunu tarafından nitelenen kökten yeni bir çağın eşiğinde olduğumuza inanmamızı isteyen belli bir vahiysel postmodernizm çeşidinin hatası da buradadır. Böyle bir görüş, eleştirmeye kalktığı rasyonalist bir sorunsalın tutsağı olarak kalır. Searl'ün Derrida'ya dediği gibi: "Klasik metafizikçinin gerçek hatası metafizik temellerin olduğuna inanışı değildi; bu hata daha ziyade böylesi temellerin her ne olursa olsun zaruri olduğu inancıydı, temeller olmadığı sürece birşeylerin yitirildiği, tehdit edildiği, zayıflatıldığı ya da askıda kaldığı inancıydı".[16]

---

15. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 127.

16. John R. Searl, "The world turned upside down", *The New York Review of Books*, 27 Ekim 1983, 78.

Tikel olana, farklı rasyonalite biçimlerinin varlığına ve geleneğin rolüne verdiği önemden ötürü radikal demokrasinin izlediği yol, paradoksal olarak muhafazakar düşüncenin ana akımlarından bazılarıyla örtüşmektedir. Aslında muhafazakar düşüncenin başlıca vurgularından biri, Aydınlanma rasyonalizmi ve evrenselciliğine getirdiği eleştiride, postmodern düşünceyle paylaştığı eleştiride yatar; bu yakınlık niçin bazı postmodernistlerin Habermas tarafından muhafazakar olarak damgalandığını açıklayabilir. Aslında, sözkonusu yakınlıklar siyasal düzeyde değil, ikisi de bir uzlaşma ve üstünlük öğretileri olan liberalizm ve marksizmden farklı olarak, muhafazakar felsefenin insanın sonlu, kusurlu ve sınırlı bir varlık olmasına dayandırılması gerçeğinde bulunabilir. Bu kaçınılmaz olarak statükonun savunusuna ve anti-demokratik bir görüşe yolaçamaz, çünkü bu anlayış kendisini çeşitli türde eklemlenmelere sunabilir.

Sözgelimi, gelenek nosyonunun, gelenekçilikten ayrı tutulması gerekir. Gelenek bizim kendi tarihselliğe eklenişimizi, bir dizi zaten varolan söylemler yoluyla özneler olarak inşa edildiğimiz gerçeğini ve bize sunulan dünyanın bu gelenek yoluyla biçimlendirildiğini ve tüm siyasal eylemin olanaklı kılındığını düşünmemize izin verir. Varolan 'davranış gelenekleri'ne merkezi bir rol atfeden ve siyasal eylemi "bir ima'nın izlenmesi" olarak gören Michael Oakeshoott'unki gibi bir siyaset kavrayışı radikal demokrasinin formülleştirilmesi için çok kullanışlı ve üretkendir. Aslında, Oakeshoott'a göre, "siyaset, kendi düzenlemelerine bir katılma tarzının müşterek kabulü bakımından tek bir topluluk oluşturan bir insan topluluğunun genel düzenlemelerine katılma faaliyetidir.... Öyleyse bu faaliyet ne acil arzulardan, ne de genel ilkelerden doğar; bu faaliyetin doğduğu yer varolan davranış geleneklerinin kendisidir. Ve bu faaliyetin büründüğü biçim, başka bir biçime bürünemeyeceğinden, varolan düzenlemelerin taşıdıkları ima'nın açımlanarak ve izlenerek tashih edilmesidir".[17]

Eğer liberal demokratik geleneğin bizim toplumlarımızdaki başlıca davranış geleneği olduğu düşünülürse, demokratik devrimin genişlemesi ve eşitlik ve özgürlük için verilen mücadelelerin gelişimi, liberal demokratik söylemde mevcut olan bu 'imaların' izlenmesi olarak anlaşılabilir. Kendi argümanlarının radikal potansiyellerinin pek farkında ol-

17. Michael Oakeshoott, *Rationalism in Politics* (London: Methuen, 1967), 123.

masa da, Oakeshoott bize iyi bir örnek sağlar. Oakeshoott, kadınların hukuksal statülerini tartışırken şunu beyan eder: "Siyasal faaliyete yetenekli bir toplum oluşturan düzenlemeler, bunlar ister gelenekler, kurumlar, yasalar olsun, isterse diplomatik kararlar, aynı zamanda hem tutunumlu (*coherent*) hem de tutunumsuzdur; bunlar bir örüntü oluştururken aynı zamanda tamamen görünür hale gelmeyen bir duygudaşlığı ima ederler. Siyasal faaliyet bu duygudaşlığın keşfedilmesidir ve sonuç olarak, anlamlı siyasal akıl yürütme, mevcut ama henüz tamamlanmamış bir duygudaşlığın ikna edici bir şekilde açığa çıkarılması ve şimdi bunun kabul edilmesinin zamanı olduğunun ikna edici bir şekilde tanıtlanması olacaktır".[18] Oakeshoott, kadınların hukuksal eşitliğinin bu yoldan kabul edilebileceği sonucuna varır. Bu çeşit bir akıl yürütmenin demokratik ilkelerin genişletilmesinin bir haklılaştırımı olarak ne kadar kullanılışlı olabileceği aşikardır.

Geleneğe verilen bu önem, siyasal öznenin inşa edilmesi hakkında önemli düşünme yolları öneren Gadamer'in felsefi yorumbilgisinin temel temalarından biridir. Heidegger'i izleyerek, Gadamer düşünce, dil ve dünya arasında temel bir birliğin varolduğunu ileri sürer. Gadamer'e göre, bizim şimdimizin kapsadığı ufuk dil yoluyla oluşturulur; bu dil geçmişin izini taşır; dil geçmişin şimdi içindeki hayatıdır ve böylece geleneğin hareketini oluşturur. Aydınlanmanın hatası 'önyargılar'ı kötülemek ve bir kişinin kendi şimdisini aşmasını ve kendi kendini tarihe eklenmişliğinden bağımsızlaştırmasını gerektiren bir anlama ideali önermekti. Ama bizim yorumbilgisel durumumuzu tanımlayan, anlama şartlarımızı oluşturan ve dünyaya açıklığımızı sağlayan tam da bu önyargılardır. Gadamer, Aydınlanmanın gelenek ve akıl arasında tanzim ettiği karşıtlığı da reddeder çünkü ona göre, "gelenek sürekli özgürlüğün ve bizzat tarihin bir ögesidir. En hakiki ve katı gelenek bile, bir kez varolmuş olanın atıllığından ötürü doğal bir şekilde daim olamaz. Gelenek onaylanmaya, benimsenmeye ve yeşertilmeye ihtiyaç duyar. Özünde gelenek tüm tarihsel değişme içindeki muhafaza etme eylemidir. Ama muhafaza etmek, gösterişsiz de olsa aklın bir edimidir. Bu nedenle, yalnızca yeni olan, planlanmış olan aklın sonucu olarak görünür. Ama bu bir yanılsamadır. Hayatın devrim çağlarında olduğu gibi şiddetli olarak değiştiği durumlarda bile, her şeyin değiştiğinin varsayıldığı yerde eskiye ait tahmin edilenden çok daha fazla şey muhafaza edilir ve bunlar yeni bir değer yaratmak için yeni olanla biraraya gelir"[19]

18. ibid., 124.
19. Gadamer, *Truth and Method*, 250.

Gadamer'de gördüğümüz bu dil yoluyla doğan gelenek anlayışı, eğer Wittgenstein'ın "dil oyunları" bazında yeniden formülleştirilirse daha özgül ve karmaşık kılınabilir. Böyle bakıldığında, gelenek, verili bir topluluğu oluşturan dil oyunları dizisi haline gelir. Wittgenstein'a göre dil oyunları dilsel kurallar, nesnel durumlar ve hayat biçimleri arasındaki parçalanamaz bir birlik oluşturduğundan,[20] gelenek bizi özneler olarak biçimlendiren söylemler ve pratikler dizisidir. Böylece siyaseti imaların peşinden gitme olarak düşünebiliriz. İmaların peşinden gitme ise, Wittgensteinci bir perspektiften, verili bir geleneğin kilit terimleri için yeni kullanımların yaratılması ve yeni hayat biçimlerini olanaklı kılan yeni dil oyunlarında kullanılması olarak anlaşılabilir.

Gelenek nosyonu yoluyla radikal demokrasi siyaseti hakkında düşünebilmek için, demokratik geleneğin karma, heterojen, açık ve nihai olarak kararsız niteliğini vurgulamak önemlidir. Yalnızca aynı ögeye ilişkin farklı yorumların yapılabilmesi anlamında değil, geleneğin bazı kısımlarının ya da boyutlarının öbürlerine karşı harekete geçirilebilmesi anlamında birçok olanaklı strateji daima mevcuttur. Geleneğin rolünü anlayan belki de tek marksist olan Gramsci'nin, hegemonik pratiklerin karakteristiği olan ögelerin sökülmesi (*disarticulation*) ve yeniden eklemlenmesi (*rearticulation*) süreci olarak gördüğü şey budur.[21]

Neo-liberallerin ve neo-muhafazakarların özgürlük ve eşitlik kavramlarını yeniden tanımlama ve özgürlük düşüncesini demokrasiden söküp atma yolundaki girişimleri, liberal demokratik gelenek içinde nasıl farklı stratejiler izlenebileceğini ve bunun da farklı türden imaları hazırlayabileceğini gösteren örneklerdir. Liberalizm ve demokrasi arasında ondokuzuncu yüzyılda tesis edilen eklemlenmeye bir son vermek isteyenlere ve özgürlüğü yalnızca zorun yokluğu şeklinde yeniden tanımlamak isteyenlere yönelik bu saldırı karşısında, radikal demokrasi projesinin demokrasiyi savunmaya ve demokrasinin uygulanabilirlik alanını yeni toplumsal ilişkileri kapsayacak şekilde genişletmeye çalışması gerekir. Hakları bireyci bir çerçevede değil, 'demokratik haklar' olarak gören radikal demokrasi projesi liberal demokratik geleneğin ögeleri arasında başka türden bir eklemlenme yaratmayı amaçlar. Bu, mümkün en çok sayıda demokratik mücadelelerin eklemlenmesinin sonucu olacak yeni bir hegemonya yaratacaktır.

---

20. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953)

21. Bu konuda benim şu makaleme bakınız: "Hegemony and ideology in Gramsci", Chantal Mouffe,derl., *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 168-204.

İhtiyacımız olan şey demokratik değerlerin bir hegemonyasıdır ve bu da demokratik pratiklerin çoğaltılmasını, bir özne-konumları çoğulluğunun demokratik matris yoluyla oluşturulmasına elverecek şekilde çok daha çeşitli toplumsal ilişkiler içinde kurumlaştırılmasını gerektirir. İşte bu şekilde (rasyonel bir temel sağlamaya çalışarak değil) yalnızca demokrasiyi savunmakla kalmayıp demokrasiyi derinleştirebiliriz de. Böyle bir hegemonya asla tamamlanmış olmayacaktır ve zaten bir toplumun tek bir demokratik mantık tarafından yönetilmesi arzu edilebilir bir şey değildir. Otorite ve iktidar ilişkileri tamamen ortadan kaldırılamaz ve kendi kendisiyle uzlaşmış şeffaf bir toplum mitini ilga etmek önemlidir çünkü bu çeşit bir fantazi totalitarizme yolaçar. Radikal ve çoğul bir demokrasi projesi, şeffaf toplum mitinin tersine çeşitliliği, çoğulluğu ve çatışmayı gerektirir ve siyasetin varlık nedenini bunlarda görür.

Radikal Demokrasi, Yeni Bir Siyasal Felsefe

Eğer radikal demokrasinin görevi aslında demokratik devrimi derinleştirmek ve çeşitli demokratik mücadeleleri birbirlerine bağlamaksa, böyle bir görev, örneğin anti-ırkçılık, anti-cinsiyetçilik ve anti-kapitalizmin müşterek eklemlenmesine izin verecek yeni özne-konumlarının yaratılmasını gerektirir. Bu mücadeleler kendiliklerinden yöndeşlik içine girmez ve demokratik eşdeğerlilikler yaratabilmek için farklı grupların kimliklerini dönüştürecek yeni bir 'ortakduyu' (*common sense*) gereklidir. Öyle ki, bu ortakduyu sayesinde her grubun talebi öbürlerininkiyle demokratik eşdeğerlilik ilkesi uyarınca eklemlenebilir. Çünkü mesele yalnızca verili çıkarlar arasında bir ittifak oluşturma meselesi değil, tam da bu güçlerin kimliklerini dönüştürme meselesidir. İşçilerin haklarının savunulmasının kadınların, göçmenlerin ya da tüketicilerin hakları pahasına yapılmaması için bu farklı mücadeleler arasında bir eşdeğerlilik kurmak zorunludur. İşte yalnızca bu koşullar altında iktidara karşı yapılan mücadeleler hakikaten demokratikleşir.

Siyasal felsefe, siyasal tecrübenin biçimini sağlayacak ve belli bir tür öznenin inşa edilmesi için bir matris olarak hizmet edecek 'gerçeklik tanımı'nı şekillendireceğinden dolayı, bu ortak duyarlığın ortaya çıkmasında ve bu yeni özne-konumlarının yaratılmasında oynayacağı çok önemli bir role sahiptir. Haklar, özgürlük ve yurttaşlık gibi liberalizmin kilit kavramlarından bazılarına, bugün bir demokratik eşdeğerlilikler zincirinin kurulmasının önünde duran sahiplenici bireycilik söylemi sahip çıkmaktadır.

Bir demokratik haklar kavramının, bireye ait olsa da, ancak kolektif olarak uygulanabilen ve başkalarının da eşit haklara sahip olmalarını önceden varsayan haklar kavramının gerekliliğine değinmiştim. Ama radikal demokrasi ayrıca, eskilerin özgürlüğü ve modernlerin özgürlüğü arasındaki yanlış ikilemi aşan ve bireysel özgürlükle siyasal özgürlüğü birlikte düşünmemize izin veren bir özgürlük düşüncesine de ihtiyaç duyar. Bu konuda radikal demokrasi, yurttaşlar cumhuriyetçiliği (*civic republicanism*) geleneğini kurtarmak isteyen çeşitli yazarların ilgilerini paylaşır. Bu eğilim oldukça heterojendir ve bundan dolayı liberal bireyciliğin özneyi oluşturan toplumsal ilişkilerden önce varolan bir özne düşüncesine yönelik eleştiriyi paylaşıyor olmalarına rağmen modernite karşısında farklı tutumlara sahip olan komüniterler arasında bir ayrım yapmak gerekiyor. Bir yanda Michael Sandel ve Alasdair MacIntyre gibi temelde Aristoteles'den esinlenen genel bir iyi siyaseti adına liberal çoğulculuğu reddedenler var; öte yanda Charles Taylor ve Michael Walzer gibi liberalizmin epistemolojik önkabullerini eleştirirken liberalizmin haklar ve çoğulculuk alanındaki siyasal katkısını alıkoymaya çalışanlar var.[22] Taylor ve Walzer radikal demokrasininkine daha yakın bir perspektife dayanır; öbür grup ise demokrasinin ilerlemesi karşısında ziyadesiyle muğlak bir tutuma sahip olup, müşterek ahlaki değerlerin dışavurumu olarak anladıkları etik olan ve siyasal olan arasında ayrım yapmaksızın premodern siyaset kavrayışlarını savunma eğilimindedir.

Yurttaşlar cumhuriyetçiliğinin bize önerebileceği şeylerin çoğunun Machiavelli'nin eserinde yeralması muhtemeldir ve bu bakımdan Quentin Skinner'in son çalışmaları özellikle ilgi çekicidir. Skinner, nesnel bir iyi hayat nosyonu koyutlamasa (ve bundan dolayı, Isaiah Berlin'e göre, 'olumsuz' bir özgürlük anlayışını savunmasa) bile, yine de siyasal katılım ve faziletli yurttaş (*civic virtue*) ideallerini içeren (bu Berlin'e göre 'olumlu' bir özgürlük anlayışının alametidir) bir özgürlük anlayışının Machiavelli'de bulunabileceğini gösterir. Skinner, *Discourses*'da özgürlük düşüncesinin, bireylerin kendi amaçlarının peşine düşmeleri ve kendi 'mizaçları'nı (*humoris*) izlemeleri olarak resmedildiğini gösterir. Bu düşünce, zor ve kulluktan kaçınmak ve böylece zora başvurma özgürlüğünün kullanılmasının imkansızlaştırılmasında gerekli olan ko-

22. Burada şu çalışmalara gönderme yapıyorum: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984); Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers, 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983).

şulları temin edebilmek için, bireylerin belli kamusal işlevleri yerine getirmelerinin ve gereken meziyetleri yeşertmelerinin zaruri olduğunun ileri sürülmesiyle birlikte yeralır. Machiavelli'ye göre, eğer birisi faziletli bir yurttaşlık yapacak ve genel iyiye hizmet edecekse, bunu kendi hedefleri peşinde koşmasına elverişli şartları hazırlayan belli bir kişisel özgürlüğü kendisine garantilemek için yapacaktır.[23] Bu noktada, radikal demokrasiye ilişkin siyasal bir felsefenin gelişimi için esas olan eski bir siyasal özgürlük anlayışı üzerine eklemlenmiş çok modern bir bireysel özgürlük anlayışıyla karşılaşmaktayız.

Ama yurttaşlar cumhuriyetçiliği geleneğine yapılan bu müracaat, onun Machiavellici kolunu ayrıcalıklı kılsa bile, bize bugünün demokratik mücadeleler çoğulluğunu eklemlemek için ihtiyaç duyulan siyasal dili tam anlamıyla sağlayamaz. En iyi ihtimalle, siyasetin bugünkü karmaşıklığını kavramada yetersiz kalırken, liberal bireyciliğin olumsuz boyutlarına karşı savaşırken başvurabileceğimiz ögeleri sağlayabilir. Toplumlarımız kökten yeni, farklı ve hem liberalizme hem de yurttaşlar cumhuriyetçiliğine mahsus bir siyasalın inşasında emsalsiz bir oluşturucu uzam düşüncesini ilga etmemizi talep eden siyasal uzamların çoğalmasıyla karşı karşıya gelmekte. Eğer liberal 'engellenmemiş' özben (*self*) anlayışı yetersizse, yurttaşlar cumhuriyetçiliğinin komüniteryen savunucuları tarafından sunulan alternatif de doyurucu değildir. Çünkü sorun 'üniter bir engellenmemiş özben' anlayışından 'üniter bir konumlanmış özne' anlayışına geçmek değildir; sorun tam da üniter özne düşüncesinin kendisidir. Birçok komüniteryen bizim ampirik olarak, hatta coğrafi olarak tanımlanmış yalnızca tek bir topluluğa ait olduğumuza ve bu topluluğun tek bir ortak iyi düşüncesiyle birleştirilebileceğine inanmaktadır gibi görünüyor. Ama aslında biz daima çok-katlı ve çelişkili özneleriz; çeşitli söylemler tarafından inşa edilmiş, çeşitli özne-konumlarının kavşağında rizikolu ve geçici olarak teğellenmiş (*suture*), çeşitli topluluklarda (katıldığımız toplumsal ilişkiler ve bunların tanımladıkları özne-konumları kadarıyla) ikamet eden özneler. Hakikaten çoğul ve demokratik olacak Yeni bir bireysellik biçimini mümkün kılmayı hedefleyen bir siyasi felsefenin geliştirilebilmesi açısından postmodern eleştirinin önemli olması işte buradan kaynaklanır. Bu tür bir felsefe demokrasi için rasyonel bir temel varsaymadığı gibi, Leo Strauss'un yaptığından farklı olarak siyasal konuların doğasına ve en iyi rejime ilişkin sorulara da yanıt sağlamaz. Tam tersine, bu tür felsefe mağaranın içinde kalmayı ve, Michael Walzer'ın belirttiği gibi, "yurttaşlarımızla paylaştığı-

23. Quentin Skinner, "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives", R. Rorty, J.B. Schneewind ve Q. Skinner, derl., *Philosophy in History* (Cambridge: Cambrdige University Press, 1984).

mız anlamlar dünyasını yorumlamayı"[24] önerir. Liberal demokratik gelenek birçok yoruma açıktır ve radikal demokrasi öbür stratejilerden yalnızca biridir. Başarısını hiçbir şey garantilemez, ama bu proje modernitenin demokratik projesini izlemeyi ve derinleştirmeyi bir görev olarak önüne koymuştur. Böyle bir strateji bizden, Aydınlanmanın soyut evrenselciliğini, özcü bir toplumsal totalite anlayışını ve üniter bir özne mitini ilga etmemizi ister. Bu bakımdan, radikal demokrasi, postmodern felsefenin gelişimini bir tehdit olarak görmek şöyle dursun, kendi amaçlarının icra edilmesinde zaruri bir araç olarak memnuniyetle karşılar.

Yazının alındığı kaynak:
Andrew Ross, derl., *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism.*
Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. 31-45.

24. Walzer, *Spheres of Justice*, xiv.

III

TARTIŞMALAR: YÖNDEŞME VE AYRILMA NOKTALARI

POSTMODERNİN MODERN KARAKTERİ YA DA DÖNEMLEŞTİRMENİN İRONİSİ

MEHMET KÜÇÜK

> *"...şimdi'nin tarih içinde bir kopuş, zirve noktası, tamamlanma ya da şafağın sökün edişi vb. olarak analizi. Felsefi söylemle uğraşan herkesin kendi zamanı üzerine düşünürkenki ağırbaşlılığı beni hep şaşırttı...Bence, bir yandan, içinde yaşadığımız zamanın tarihde her şeyin tamamlanarak yeniden başladığı emsalsiz, temel ya da baskın nokta olmadığını kendimize söyleme tevazusu göstermeliyiz. Öte yandan, içinde yaşadığımız zamanın çok ilginç olduğunu, analiz edilmeye ihtiyaç duyduğunu söyleme tevazusunu da göstermeliyiz. O takdirde, 'bizim içinde yaşadığımız şimdi'nin doğası nedir?' diye sorsak iyi olur...içinde varolduğumuz uğrak...başka herhangi bir zamana benzer, ya da daha ziyade hiçbir zamana benzemez".*
>
> M. Foucault (1988: 35-36)

I.

Zor zamanlarda yaşıyoruz, zor. Bu kez ondokuzuncu yüzyıldakinden epey farklı bir zorlukla karşı karşıyayız. 1789'dan bu yana (hani şu yirminci yüzyıl siyasal düşüncesinin 'ayarlı' olduğu narin 'kopuş' uğrağından beri, demek istiyorum) alışageldiğimiz sol/merkez/sağ, ilerici/gerici gibi siyasal ayrımların işaret ettikleri konumların dağılması, ulus-devletin, parlamenter temsili demokrasilerin içine düştükleri krizi bir türlü atlatamamaları, sosyalist sistemlerin meyve-sebze ve rock gibi tırıvırı şeylere yenik düşmeleri yetmiyormuş gibi, tüm bunlara koşut olarak, dünyayı anlamlandırırken başvurmaya alıştığımız kategorilerin ne denli kırılgan olduklarını kabullenmeye zorlanmaktayız. Aydınlanma projesi temellerinden sarsılıyor. Uzun, epey uzun bir süredir Batı modernitesinin kurumlarının yaslandığı temel ilkelerin ve insanın varoluşunu anlamlı bir çerçeveye oturtmak için rehber belledğimiz önkabullerin karşılaştığı meydan okumalar kolayca yenilir yutulur gibi değil. Dört bir yandan sıkıştıran epistemolojik düzeydeki saldırıların hayatta karşılıklarını

bulmaları işin ciddiyetini daha ağırlaştırıyor. Kendimizi, bir bakıma, çökmekte olan feodalite ve boyvermekte olan burjuva-endüstriyel dünya arasında sıkışıp feryat eden romantiklere benzetebiliriz. Onlar da bildik kategorilerin, haritaların ve toplumsal kimliklerin dünyayı anlamlı kılmaya yetmediği, uzlaşımsal olarak yeretmiş başvuru çerçevelerinin etkilerini yitirdikleri bir tarihsel kesit içinde yaşamışlardı (Gouldner, 1973: 328). Ama onların hiç değilse bir birey-özne'leri, anlam yaratımının sahici yatağı olarak başvurabilecekleri özne'leri vardı. Biz böyle bir şanstan mahrumuz. Bireyleri, "..bir oluşun köprüleri" (Nietzsche, 1979: 53)[1] olarak kavrayan bakış, günümüz toplumsal düşüncesinin barındırdığı paradigma çoğulluğunun paydası haline gelerek, oldukça rahatsız edici bir etkililikle alıyor intikamını. Bu payda, tümellerin varlığı karşısında yüzyıllardır duyulan kuşkuyu, bu kez alabildiğine keskin olmak kaydıyla, yeniden çıkartıyor önümüze. Sözgelimi, bir postmodern durum betimlemesi yapan Lyotard'ın, tüm tarihsel ve toplumsal oluşumları özgül bir teorik ilkeler çerçevesinde açıklayan, açıklamanın ötesinde birincil düzen söylemsel pratikleri, sahip olduğu 'bilimsel' otorite sayesinde meşrulaştırarak yönlendirme iddiasındaki meta-anlatıların sonlarının ufukta göründüğünü, bugüne kadar sahip oldukları inanılırlık katsayılarının oldukça düştüğünü ve düşmeye devam edeceğini ilan ederken; ve dahası, anlatısal bilgiyle bilimsel bilgi arasında geçerlilik açısından bir kıyaslama yapılamayacağını tanıtlamaya çalışırken (Lyotard, 1990: 37) yaptığı şey, modern insanı (özellikle ve öncelikle epistemiğimsi türünü) dayanak bellediği koordinatların birer kuruntu, özkuruntu olduğuna ikna etmeye çalışmaktır: "..İnsanlığın bugüne dek önemle düşünüp durduğu şeyler gerçek bile değildir, kuruntudur yalnızca; daha sert deyimiyle, o sapına dek zararlı, hasta yaratıkların bozulmuş içgüdülerinden doğan yalanlardır" (Nietzsche, 1983: 54).

Ama sorun bu çabanın çok dışında olmasa bile, başka bir yerde. Meta-anlatıların hem siyasal/toplumsal düzeyde, hem de teorik söylem düzeyinde inanılırlıklarını yitirmeye başlamaları, ondokuzuncu yüzyıldan devralınan sınıf kültürünün yüzyılımızda, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında silinmeye yüz tutarak yerini kitle kültürüne bırakması, buna koşut bir şekilde siyasal temsil kurumlarını iflasın eşiğine getirecek derecede siyasetin "...yarı sportif, yarı eğlendirici bir özel eğlence programına dönüş(mesi)" (Baudrillard, 1991: 29) bir dönemin noktala-

1. Bu metinde Nietzsche'ye yaptığım her gönderme, Deleuze'ün, yalnızca Nietzsche'yi okurken ağız dolusu gülebilenlere tanıdığı *yanlış yorumlama hakkına* dayanıyor. Bkz. (Deleuze, 1985).

nıp, bir diğerinin başladığı anlamına mı gelir? Post-modern, gerçekten terimin içlemlediği gibi bir 'sonra' mıdır? Tinin diyalektiğine, ilerleme düşüncesine, özne felsefelerine, liberalizmin üniter ve rasyonel bireyine yönelik saldırılar kendilerini ancak saldırdıkları şeyle ilişkili olarak tanımlayabiliyor ve bununla kalmayıp geleceğe ilişkin bir tasvir önermekten kaçınıyorsa ve kimi durumlarda bunu yapmakta zorlanıyorsa, terimin içlemlediği 'sonra' konusunda temkinli olmak gerektiği açıktır. Bana öyle geliyor ki, postmodernite teriminin göndermede bulunduğu noktalar, yani epistemolojinin önceden varolan temellerinin güvenilmez olması, bundan ötürü 'şeylere' ilişkin kesinlikli bilgi edinilebilineceği inancının boş bir kuruntu olduğunun ileri sürülmesi, tarihin teleoloji barındırmaması vb.'nin ille bir 'sonra'ya işaret etmesi gerekmez. Modern ve postmodern arasında köklü bir kopuş ve geçiş olduğunu ima etmek, her şeyden önce tarihe tutunumlu bir bütünlük atfetmek ve böylece bizim bu tarih içindeki yerimizi bir dereceye kadar kesin bir şekilde belirleyebileceğimizi kabul etmek demektir. Bu ise, postmodern söylemin reddettiği teleolojik bir tarih anlayışını gerektirdiği gibi, bir toplum evresinden öbürüne geçişin öyküsünü kuran epey şişman bir ana anlatıya ihtiyaç duyar! (Giddens, 1990: 47; Kellner, 1988: 252-53).

Öte yandan, toplumsal düşüncenin geçmişteki girişimleri açısından baktığımızda da, modernite ve postmodernite arasındaki katı ikiciliğin çok sorunlu olduğunu ve bizzat bu ikiciliğin postmodern söylemin ruhuna aykırı olduğunu ileri sürmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Bu ikiciliği olduğu haliyle kabullenecek olursak, moderniteden ve modernizmden yana olmak, duruma göre değişen şekillerde, liberal dünya görüşünden, ortodoks marksizmden ya da Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisinden yana olmak anlamına gelecektir. Postmodern söylemin içinde yeralmak ise Frankfurtçuları, ortodoks marksizmi, liberal dünya görüşünü yargılayarak infazdan sonra gömmek ve postmoderni 'mutlak fark'ın ta kendisi olarak algılayıp teorileştirmek anlamına gelecektir. Böylesi bir girişimin ne postmodernle bir tutarlılığı vardır (evet, *tutarlılık* ; postmodern, kimilerinin savunduğu gibi keyfi bir eklektizm değildir, yalnızca sistematiği epey farklıdır, geviş getirmekten başka bir şey yapamaz hale gelen modern zihinleri karmakarışık eden bir sistematik), ne de bugün günışığına çıkmakta olan 'seçmeci yakınlıklar'ı analiz etmeye elverişli olduğu söylenebilir. Bu konuda yalnızca küçük bir örnek vermek gerekirse, uzlaşımsal olarak Frankfurt Eleştirel Teorisi içinde yeralan düşünürlerin yüzyılımız kültür sosyolojisine damgasını vuran büyük 'yarılma'yı değerlendirme tarzlarındaki ayrılığı anımsayabiliriz.

Eleştirel teorinin modernist estetiği kapitalist modernitenin varolan halini eleştirme olanağının ancak toplumsaldan ayrı bir estetik dünyada barınabileceği önkabulüne yaslandığı için 'yüksek kültür' standartları içinde yeralabilecek sanat eserlerini 'aşağı kültür'den kesin bir farklılıkla değerlendiriyordu. Buna göre, kültür, metalaşmanın egemen hale gelmeye başladığı gündelik hayatın kaygılarından kaçmak için bir dünya sağlamanın yanısıra, toplumun varolan örgütlenişinde yadsınan yüksek ideallerin ve özgürlük, mutluluk ve daha iyi bir hayat taleplerinin barınabileceği bir sığınak sağlar. O nedenle, burjuva kültürü hem ideolojik, hem de potansiyel olarak eleştirel ve özgürleşimci işlevler sunan yüksek kültürel idealleri olumlar. Bu yüzden Frankfurt Teorisyenleri kültürün daha yüksek ve ilerici işlevlerini 'sanat'a ('yüksek kültür'e), gerçekliği tahrif edici ideolojik işlevlerini ise kültürün daha bozulmuş biçimleri olarak görülen 'kitle kültürü'ne atfetmişlerdir. Buna karşılık, yine Frankfurtçular içinde sayılan Walter Benjamin'in popüler kültüre yaklaşımı oldukça farklıdır. Benjamin'e göre popüler kültür[2] ürünleri de toplumsala içkin bir estetik boyuttan eleştiri potansiyeli barındırabilir. Bu açıdan, Benjamin'in görüşü, postmodern estetik programla oldukça tutarlı bir görüş sergiler (Kellner, 1989: 127; Lash, 1991: 153-4). Bu durumda bir aşma, geride bırakma, kopma nosyonlarıyla bağdaşmayacak bir şekilde Benjamin ile postmodern estetik arasındaki 'seçmeci yakınlıkları' analiz etmek gerekecektir. Kaldı ki, ilk bakışta şaşırtıcı gelebilecek bir jestle, Lyotard da denemeye postmodern, fragmana ise modern demiyor muydu? (Lyotard, 1990: 97)[3]. Öyleyse, postmodern söylemin işaret ettiği sorun, homojen bir doğrusal zaman içinde yeralan 'önce' ve 'sonra' tasavvuru içinde kendimizi 'sonra'ya dahil ederek 'önce'nin kötücüllüklerinden dem vur-

2. Bakış açısı farklı olunca, yeğlenen kavram da farklı oluyor elbette, ya da tersi. Frankfurtculara göre, modern endüstriyel kapitalist toplumda kültür piyasanın isterleri uyarınca işleyen bir endüstrinin çıktısı olması nedeniyle herhangi bir sahicilikten yoksundur . 'Kültür endüstrisi' ve 'kitle kültürü' kavramlaştırmaları bu düşünceyi ifade eder. Buna karşılık, günümüz kültür sosyolojisinde son yirmi yıllık süreçte bu bakış oldukça değişmiş ve kitle kültürünün yekpare ve homojen bir örüntüye sahip olmadığı ve bundan ötürü de basitce bir güdüp yönetme işlevine indirgenemeyeceği düşüncesi yaygınlık kazanmaya başlamıştır. 'Popüler kültür' kavramlaştırması, sosyolojik bakış açısındaki bu yerinden çıkmayı ifade eder. Türkiye özelinde buna paralel olarak yapılmış bir çalışma için bkz. (Özbek, 1991). Bu çalışmanın yayımlanmasıyla doğan küçük çaplı bir tartışma için bkz. (Küçük, 1992).

3. Lyotard, yakın bir geçmişte, postmoderni modernin bir parçası olarak gördüğünü açıkça belirtmiştir: "...'postmodern', tarihsel bir dönemleştirme fikrini taşıması yüzünden muhtemelen kötü bir terim. Bununla birlikte, 'dönemleştirme' hala 'klasik' ya da 'modern' bir ideal. 'Postmodern' basitçe bir ruh halini ya da zihinsel bir durumu gösterir" (aktaran, Featherstone, 1988: 198).

maktan oldukça uzaktır: "..Çağların ve kuşakların hiçbir zaman bir kez bile daha önceki çağ ve kuşakların yargıçları olmaya hakları yoktur...Yargıç olarak, yargıladığınız kimseden daha üstün olmak zorundasınız; oysa siz yalnızca daha sonra geldiniz . Sofraya en son gelen konukların, haklı olarak, en son yerleri almaları gerekir: Siz ilk gelenlerin yerini mi, baş köşeyi mi almak istiyorsunuz? (Nietzsche, 1986: 126-27). '-Değil, elbette!'

Her şeye karşın, modernitenin önceki eleştirilerinden daha farklı bir eleştirisini ifade etmek için, yukarıda zikrettiğim rezervasyonları alıkoymak kaydıyla kullanmakta sakınca görmediğim postmodern eğretilemesinin ifade ettiği söylem tam da kendisini öncenin, tüm eskinin, geleneğin yargıcı yerine koyan; şeyleri, insanları, toplumları, kültürü ve tarihi tüm şeffaflıklarıyla ve sahici nitelikleriyle ortaya koyma iddiasındaki Aydınlanma anlatısını taçlandıran figürleri alaşağı etme çabasındadır. Bu sökme, parçalama ve yerinden etme operasyonunda ihtiyaç duyulan konumları yeniden belirleme sürecinde başvurulan 'dolambaç'lar, başka hiçbir şeye gerek bırakmayacak şekilde postmodernin en son gelen bir ilk olmadığını gösterir (aşağıda bu dolambaçların bir kısmını gözden geçiriyorum).

İmdi, bunları söylemek, gökkubbe altında değişen hiçbir şeyin olmadığını mı ima eder? Postmodern söylemin yeni ve farklı hiçbir yönü yok mu? Dahası, eğer yeni ve farklı birşeyler barındırmaktaysa, bunları nasıl anlamlandırabiliriz? Bana öyle geliyor ki, epey bir yenilik ve farklılık var, var olmasına, ama bunlar yalnızca aşina olduğumuz paradigmaların parçalanmaları şeklinde mevcut. Eğer postmoderndeki yeniyi tanımak istiyorsak, içinde yeraldığımız hazır konumları olanaklı kılan çerçevelerin uyuşturucu rahatlığına yüz çevirmeye katlanmak gerekir. Aksi takdirde, postmodern hakkında, önceki konumlarımızdan, zaten bir şekilde benimsemiş olduğumuz epistemolojik-politik tutumlarımızdan hareketle birtakım rivayetler salgılamaktan başka bir şey yapamayız. Sorun rivayetin kendisinde değil, mevcut konumları milyonuncu kez pekiştirmesinde. Bu konumların içinde kalarak postmoderni kavramanın imkanı yok. Sözgelimi, ondokuzuncu yüzyılın ortalarından bu yana kendisini her yönüyle eleştirellik ve varolana muhaliflikle tanımlayan bir teorik söylemin içinde yeralan figürlerden birinin fısıldadığı rivayete bir gözatalım. Alex Callinicos'a göre (1990), postmodern söylemin 1950'lerde ya da 1960'larda değil, son on yıl içinde ortaya çıkışı oldukça manidardır. İddia odur ki, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kapitalist ekonomilerde görülen büyümenin ve bunun yarattığı refah toplumunun daha sonra

krize girmeleri aydınlanmış bir liberal teknokrasiye duyulan inancı zayıflatmış, ama bu zayıflamaya eşlik eden düzen karşıtı mücadelelerin yenilgiyle sonuçlanması devrimci umutların da sönmesine neden olmuştur. İşte bu süreçte radikalleşen, ama umutlarını gerçekleştiremeyen entellektüeller varolan düzenin rasyonalitesinden ve adaletinden kuşkulanmaya devam etseler de, uygulanabilir bir alternatifin olabileceğine ilişkin inançlarını da yitirmişlerdir. Böylece, düşkırıklığına uğrayan bu entellektüellerin tüm orta sınıfa olduğu gibi kendilerine de sunulan toplumsal hiyerarşi içinde yukarı tırmanma ve tüketim olanaklarından yararlanma fırsatını reddetmemeleri, radikalliklerinin zamanla törpülenmesi sonucunu doğurmuştur. İşte, postmodern söylemin bu entellektüellerin ürünü olarak görülmesi gerekir. Postmodern söylem, Batılı işçi hareketinin geri çekilmesi ve kapitalizmin 'aşırı tüketimci' dinamiklerinin karakterize ettiği bir dönemin ürünüdür (Callinicos, 1990: 113-15). Buna benzer yorumlar ne ilkdir, ne de son olacaktır. Yakın geçmişte, Perry Anderson da genel olarak Batı solunun, özelde ise postyapısalcılığın ortaya çıkışını benzer bir çerçeve içinde açıklamaya çalışıyordu; postyapısalcılığın özgün bir sorunsalının olmadığı, postyapısalcı söylemin sorun ettiği gerilimi marksizmin de içerdiğini ve çok daha güçlü çözümler önerdiği argümanını da ekleyerek (Anderson, 1986).

Öyleyse, sen sağ, ben selamet. İşçi hareketinin geri çekilme döneminde boyveren, üstelik eleştirileriyle marksizmi de hedefleyen bir söylem a priori muhafazakardır, düzenle uzlaşmaya teşnedir! Hele bu söylem tüm bir Aydınlanma projesini başaşağı etmeye yönelmiş her türden irrasyonaliteyi içinde barındırıyorsa durum daha vahimdir (Bkz. Habermas, 1990). Bu durumda bize düşen, postmodern söylemi, ileriye gitmesi mukadder sınıfın zaafa uğradığı, ya da İnsanlığın Özgürlük ve Adalete doğru büyük yürüyüşündeki geçici duraklamalardan biri olarak kaydedip, yola devam etmektir: O doğrultusu zaten her zaman saptanmış, bildirilmiş olan tarihsel yola devam... Bu öneri, şu ya da bu epistemik özneye atfedilebilecek ve onun reddedilmesiyle atlatılabilecek bir hamleden daha fazla birşeyleri ifade ediyor: Modernitenin aydınlık, parıldayan yüzünün, süreç içinde bastırarak sessizliğe mahkum etmeye çalıştığı öbür yüzünün gerçekliğinden kaçmaya çalışması, aydınlığın karanlığı: "Onları kör etmek için kullanılan araç, alçakça ve kötü bir araç, *apaydınlık, birdenbire değişen ışıktır* " (Nietzsche, 1986: 136).

II.

Bu ışığın neleri görünmez kıldığını anlamak için Batı modernitesinin karakteristiklerini kurcalamak gerekir. Batı modernitesini siyasal ve toplumsal düzlemlerde betimlemeye kalkıştığımızda, onaltıncı yüzyıldan itibaren tanık olunan bir dizi olguyla karşılaşırız. Bunlardan bazılarını, Reformasyon ve Rönesans'ı izleyen dönemde toplumsal dünyanın adım adım asketizm, sekülarizm ve aklın evrenselci iddialarının egemenliği altına girmesinde, hayat alanının çeşitli parçalara bölünmesinde buluruz. Weber'in rasyonelleşme adını verdiği bu süreçte doğa bilimlerinin otoritesine ilişkin iddialar öne çıkmış, parçalı bir karaktere sahip iktidar yapıları 'büyüsü giderilmiş' dünyada merkezileşmeye başlamış ve böylece ulus-devletler ilkin mutlakiyetçi rejimler olarak ortaya çıkmaya başlamış, siyasal iktidarın kaynağı halkta, halkın da ötesinde evrensel haklarla donatılmış siyasal insan olarak yurttaşta aranır olmuş, serbest piyasa ekonomisi toplumsal hayatta yeretmeye başlamış, insanlığın mükemmelleşeceğine olmasa bile ıslah edilebileceğine ilişkin bir inanç yaygınlık kazanmaya başlamıştır (Jeanniere, 1992: 80; Turner, 1990: 6). Öyleyse, moderniteyi bir bakıma bir rasyonelleşme ve modernleşme süreci olarak görmek mümkün. Ama, moderniteye yönelik çokyönlü ve ayrıntılı eleştirileri anlamlandırabilmek için moderniteye her şeyden önce felsefi bir sorun olarak yaklaşmak gerekir. Çünkü, ondokuzuncu yüzyılda iyice belirginleşerek günümüze kadar farklı kılıklarla gelen ve çok çeşitli tarzlarda tezahür eden modernite eleştirisinin felsefi dışavurumları süzgeçten geçirildiğinde, ana çizginin modern epistemenin reddine kadar uzanan bir eleştiriyi kovaladığı bulunur. Bunlar, modern epistemik öznenin, nesnenin ve dilsel göstergeyi dili kullanan öznenin atfettiği anlam olarak ele alan yaklaşımın eleştirileridir (Benhabib, 1984: 107-10).

Modernite felsefi bir sorun olarak ele alındığında, neredeyse şaşmaz bir kaçınılmazlıkla uzanılması gereken tarihsel dönem Descartes'ın felsefesinin oluştuğu kesittir. Modern burjuva hümanizminin, yani soyut bir insan kavramını her şeyin ölçüsü kılan bakışın hazırlandığı kesit, teolojik bir rüya aleminden uyanılıyormuş gibi yaşanan Descartes'ın çağıdır. Bu dönemde ortaya çıkan duyarlılık kendisini skolastik olandan ayırırken öncelikle antikiteye başvurmuş olsa da, Descartes'ın radikal kuşkusunu bu başvurulara bir son vermeye yönelik bir girişim olarak görmek mümkün. Descartes'ın modern düşüncesi, bir yokluğun üzerine, hayatın amacına, insanın sonlu varlığının anlamına ilişkin hazır bulunan yanıtların inanılırlıklarını yitirmeye başladıkları bir olumsuzluğun

üzerine bina edilmişti. İnsana anlamlı bir yer hazırlayan varolan dünyanın kuşku ve redle karşılanmasıyla insan öznesinin dünyadan tamamen koparılması gündeme geliyordu. Dünya ile insan öznesinin arasındaki bu boşluğu gidermeye yönelik girişimiyle Descartes'ın modern felsefenin ana sorusunu yarattığı söylenebilir: Ele avuca gelmeyen ve yanıltıcı olabileceği için de duyu algılarımıza güvenemeyeceğimiz şartlarda doğa ve toplumsal hayatla nasıl başedebiliriz? Bu soruya verilen yanıt hem radikal bir kopuşu, hem de sürekliliği işaretler. Descartes, gerçekliğe ilişkin sahici bir 'bilim'in kesinlikli bir 'metod'dan hareketle inşa edilebileceğini önerir. Bu düşünceye göre, eğer doğru metod keşfedilebilirse, eğer 'kurallar'ı genel olarak güvenli ya da hatta 'kesin' sonuçlar, başka yer ve zamanlarda başka deneylerle yinelenebilir sonuçlar ürettiği ileri sürülebilecek bir yordam oluşturulabilirse, varolan kaosla başa çıkmak mümkün olacaktır. Descartes'ın bu kesinlikli metodu türetebileceği zemin ise her türlü kuşkunun ötesinde olmalıydı. Her türlü kuşkunun ve dışsal otoritenin ötesi, bilindiği gibi, düşünen öznedir . "Düşünen öznenin kendi varoluşunun kesinliği, düşünen ya da düşünme yetisine sahip bir özne olarak varoluşunun kendi kendisine kesinlik sergilemesi bu metodun temeliydi. Nelerden kuşkulanırsak kuşkulanalım, düşünmekte olduğu konusunda özne yanıltılamazdı. İşte bu özkesinlik metodun 'ölçütü' oldu" (Pippin, 1991: 25).

Bu özkesinlik yalnızca metodun ölçütü olmakla kalmamıştır. Doğru bilgiye ulaşmak için doğru bir metod oluşturma saplantısı ve insan öznenin kendi varlığını yine kendisinden hareketle temellendirme çabası evrensel geçerliliğe sahip ilkeler ve kavramlar arayışının, kısacası modernitenin karakteristiğidir. Oysa, "..:yaşamak- bu, kesinlikle doğadan başka bir şey olmayı istemek değil mi? Yaşamak, değerlendirmeyi, tercih etmeyi, haksız olmayı, sınırlı olmayı, farklı olmayı istemek değil mi?...Kendinizin ne olduğundan, ne olması gerektiğinden yola çıkan bir ilke koymak niye?" (Nietzsche, 1989: 15). '-İnsan huzuru sever, ana rahmine dönmeyi. Böyle sorularla onu rahatsız etmek niye?'

Modern olmak, tarihsel gelenek karşısında, dışsal otoriteler karşısında bir özerklik talep etmek, kendi inançlarını ve hayatını düzenleme hakkı talep etmek demektir. Bu talep, insanın toplumsal olarak kendi kendisini yönlendirme ve temelde özerk olma arzusunu ifade eder. Üstelik, modern anlayışta özerklik talebi yalnızca birey düzleminde kalmaz, bir fail olarak tasarlanan toplum için de benzer şeylere ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle onsekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde özerklik, dışsal belirlenmelerden ve tesirlerden ayrı olarak toplumun kendi pra-

tiklerini ve temellerini kendisinin oluşturması olarak kavranmaya başlanır. Böylece, özerklik, insanın kendi yarattığı bir dünya olarak anlaşılacaktır (McGowan, 1991: 4; Pippin, 1991: 39). Modern hümanizmin temellerini atan modernitenin bu özerklik talebi, liberal bireyciliği biçimlendiren etkenlerin başında gelir. Bireyin, Klisenin ve yerel ilişkiler ağının sınırlandırıcı bağlarından soyundurularak 'özgürleştirilmesi', bireyi bu dünyada Tanrısıyla başbaşa bırakan Reformasyon hareketinin ve püritanizmin en önemli tinsel başarılarındandır. Şeylerin kutsal düzenindeki statüsünden, konumundan ve ilişki örüntülerinden kopartılan birey toplumun en küçük birimi ve dayanağı olarak tasavvur edilir. Eylemleri açısından varolan kısıtlanımlardan tamamen bağımsızlaştırılan ve elinden alınamaz doğal haklarla donatılan bu atomik parça liberal dünya görüşünün merkezini oluşturacak ve modern hümanizmin çekirdeği haline gelecektir (Hall, 1986: 39).

Kimi yazarlar modern zamanların başlangıcının 'düşünüyorum, o halde varım'a götürülmesine, Descartes'ın Tanrıyı özerk öznenin garantisini sağlayan bir koşul olarak alıkoyması nedeniyle karşı çıksalar da (bkz. Wolf-Gazo, 1992), Descartes'la birlikte özerklik talebinin felsefi söylem düzeyinde radikal bir şekilde gündeme getirilmiş olduğunu ileri sürmek mümkün. Ama bu talebin hem radikal bir kopuş oluşturması, hem de geçmişteki düşüncelerle arasında ciddi bir süreklilik sergilemesi esas olarak öznenin özerkliğinin sigortası olarak Tanrının alıkonulmasında değil, Platonculuğun modern zamanlardaki zaferinin hazırlanmasında aranmalıdır. Söyleşilerinden birinde Derrida, tayin edici kopuşların, sürekli ve sonsuzcasına bozulması gereken eski bir giysi altında yeniden kaydedildiğini, ama bu durumun her şeye karşın kopuşların önemini azaltmadığını belirtir (Derrida, 1981: 24). Bu uyarıyı ciddiye alırsak, modernitenin radikal yeniliğinin 'mutlak bir fark' doğuran öncesiz bir yenilik olmadığını gözden kaçırmama şansımız artacaktır. Demem o ki, bağımsız birey-öznenin kozmik düzenin harabelerinden boyvermesi ve soyut bir doğal insan anlayışının yeretmesi modernitenin radikal yeniliğini işaretleyen temel ögelerden biriyse, *episteme* 'nin *doxa* üzerindeki nihai zaferinin (yeniden bozulması ve çökertilmesi uğrunda girişilen birçok hamlenin varlık nedeni olan 'nihai' zaferinin) hazırlanması da o denli radikal bir sürekliliği işaret eder.

Platonculuğun zaferiyle, kesinlikli bilgi ve boş inançlar ya da yanılsama arasındaki ayrımın moderniteyle birlikte çok daha ciddi bir şekilde sürdürülmesini ve derinleştirilmesini kastetmekteyim. Ama bu, bir kopuşun cereyan etmediğini iddia etmek anlamına gelmez elbette. Sözgeli-

mi, Antik dünyada şeylerin doğası üzerine, insan hayatının amacı, *telos* 'u üzerine, kozmozun düzeni ve insanın bu kozmoz içindeki yeri üzerine tefekküre dalan bir düşünür; doğru bir *techne* aracılığıyla arzuların tatmin edilmesinin insan hayatının amacı olarak görülmesini kavrayamazdı pek. Hele felsefi arzunun yöneliminin bilgelik dışında kalan bir şeyi, sözgelimi özerkliği hedeflemesi anlaşılır bir şey olmaktan iyice uzaktır. Çünkü, 'polis'in bireyi her bakımdan önceledeği bir ortamda böyle bir fikrin boyatıp gelişebilmesi neredeyse imkansızdır. Antikitede toplumsal düzen herhangi tekil bir üyesini önceler ve bireyin hayatı boyunca işgal edebileceği güvenli bir yer sağlar. Toplumsal düzendeki konumlar baki, bu konumları işgal edenler geçicidir. Birey anlamlı bir düzende yaşar, kozmik düzenle toplumsal düzenin uyumlu bir eklemlenişi içinde yaşar (Pippin, 1991: 5, 52-3; Whitebook, 1981-2: 81). Tüm bunlara ek olarak, idealar peşinde koşarken ait olduğu toplumsal düzeni hayatı pahasına terketmeyen diyalog düşkünü Socrates'in, Descartes'ın güvenilir kesin bilginin temeli olacak doğru bir 'metod' yaratma yolundaki hırslı arayışına ne denli karşı olacağını düşünmek, süreksizliğin önemli bir boyutunu yakalamamızı kolaylaştırır.

Dolayısıyla, kopuşu özetleyecek olursak, yalnızca Descartes'da değil, Bacon, d'Alembert, Condorcet ve Diderot'nun çalışmalarında ortaya çıkan tipik varsayımlar antikitedekinden oldukça farklı bir dünyanın yeşermiş olduğuna tanıklık eder. Bilgeliği değil, daha sağlıklı yaşamayı, haz verici şeylere erişmeyi, acıdan kurtulmayı hedefleyen modern insan için doğa artık üzerinde tefekküre dalınacak bir nesne değildir. İnsan toplumlarındaki adaletsizliğin temel nedeni olarak görülmeye başlanan kıtlık sorunu bilgi aracılığıyla çözümlenecektir. Bundan böyle doğa güdülüp yönetilecek, bilgi aracılığıyla insanın emrine koşulacak bir nesnedir. Bir denetim nesnesi olarak kavranan dünya, insanın bilgi aracılığıyla yoğurabileceği bir evren sunmaktadır. Dünyanın yorum gerektiren anlamlarla dolu bir metin olarak görülmesine son verilir. Böyle bir yaklaşım ancak insanın bir yanılgısından ibarettir ya da olsa olsa insanları esaret altında tutmaya çalışan yerleşik otoritelerin içi boş felsefelerinin bir ürünüdür. Bundan böyle, insanın bilişsel yanının, tüm duygulanımsal yönelimlerinden köklü bir şekilde ayrı tutulmasının zamanı gelmiştir (Hundert, 1986: 134-38; Pippin, 1991: 20). Kopuş radikaldir, radikal olmasına, ama *epistemenin* derinleştirilmesinin yanısıra, Işıklar yüzyılı, düsturunu her şeye rağmen yine antikiteden bulup çıkarır: *Sapere aude* ! İşte böyle: "Temelde, ta başından beri, *yalan söylemeye* alışmışız. Ya da daha erdemli ve iki yüzlü, kısaca daha hoş söylenirse: İnsan sandığın-

dan çok daha artistir" (Nietzsche, 1989: 99). '-Ve insan aynı zamanda doğru söyleyeni dokuz köyde barındırmayan bir varlığımsıdır'.

Artistliğe gelince... Kant, insanı kendi kendisini bilme cesaretini göstermekle yükümlü tutarken, modernitenin adını hakkedebilmesi için gerekli kendi kendini temellendirme faaliyeti açısından yeni bir yol önermekteydi. Bu yol ampirist temelcilikten olduğu denli metafizik kuruntulardan da ayrılmaktaydı. Kant, giderek aşırı bir bağımsızlık kazanan Aydınlanma aklının eleştiriye tabi tutulmasını (yine akıl aracılığıyla) önerirken, moderniteden bir kırılmayı talep etmiyordu. Tersine, akıl sahibi insanın kendi kendini temellendirme hedefinin ıskalanabileceği tehlikesine işaret etmekteydi. Kant, aklı insan öznesinin düşünümsel olma özelliği olarak kavrar. O nedenle, eleştirinin yalnızca dışa dönük olması yetmez. Eleştirinin içselleştirilerek insan öznenin kendi kendisini sorgudan geçirmesi, modern insanın kendi kendini temellendirme faaliyetinin vazgeçilmez bir parçasıdır (Demirhan, 1992: 34). Böylece, Kant, antikiteden devralınan duyular ve akıl, *doxa ve episteme* arasındaki ikiciliği, düşünen öznenin düşünmekte olduğu konusundaki yanıltılamazlığına dayanarak *cognition* 'a öncelik verip derinleştiren, bilinçli özneyi Tanrının da yardımıyla dünyanın merkezine oturtan modern felsefeyi bir ölçüde sınırlandırmaya girişiyordu. Kant, bilincin dünyayı dolaysız bir biçimde kavrayamayacağını, bilginin insan zihninin işleyişinin bir ürünü olduğunu ve bu işleyişin yalnızca dünyayı yorumlayabileceğini kabullense de (Hume ve öbür kuşkucularla birlikte), tam da insan zihninin doğasında bulunan bu işlemlerin felsefeye yeni bir zemin sunduğunu düşünüyordu. Bundan böyle felsefe 'gerçek'in peşinde yanıltıcı bir takiple değil, insanın anlamasında yeretmiş derin düzenliliklerle, *a priori* hakikatlerle uğraşacaktı (Norris, 1988: 4). Kant'ın felsefeye gösterdiği bu yeni hedef 'şeylerin doğası'nı araştırmanın değil, şeylerin doğasını bulmanın 'koşulları' hakkında yürütülecek bir çabanın belirleyeceği biçimsel bir felsefi faaliyete yolaçacaktır. Bilmenin 'koşulları'nı araştıran bu biçimsel faaliyet sayesinde modern insan, hangi önermelerin şeylerin doğasını tamamen ve koşulsuz olarak kucaklayabildiğini, hangi önermelerin kendi eyleminin uygun bir değerlendirimi olarak görülebileceğini kendisi için, tam da kendi sınırlılığının bilgisi sayesinde belirleyebilecekti. Akıl, her bireyin sahip olduğu bir yeti olması nedeniyle bireysel bazda olumsallıktan kaçınamasa da, Kant'ın idealizminde, kendi kendine hüküm koyabilen bir özne, 'kendiliğinden özne' vardır. Bu özne, genel olarak aklın sınırlarını ve neyi bilebileceğini eleştiri sayesinde saptayabilmeye muktedir olduğundan, sözkonusu olumşallığı aşabilir. Dolayısıyla, 'eleştiri'

her şeyden önce *cogito* 'nun sınırlarının ve *a priori* kısıtlanımlarının kavranmasına yöneliktir (Pippin, 1991: 47-53).

Kant'ın eleştirel felsefesindeki önemli adımlardan biri, imgelem ve gerçekliğin birbirlerinden apayrı düzlemler olarak görülmesinin reddedilmesidir. Kant'ın felsefesinde bilginin sınırlandırılması, aynı zamanda inanca bir yer açmak anlamına gelir. Dolayısıyla, Kant'ın modern felsefedeki ikiciliğe son vererek çoğulluğa ve çokluğa bir yer açmaya çalıştığı söylenebilir. Bu adımı sonuna kadar götür(e)memiş olması hali hazırda canlı bir tartışma konusu. Gelgelelim, Kant'ın felsefesinde, ancak aklın *a priori* kategorileri dolayımıyla bilinebilecek gerçekliğin dışında insan öznenin uzanamayacağı bir *kendinde şey* dünyasının kalmasının, modern insanın başlangıçtaki gündemi bakımından fazla katlanabileceği bir durum olmadığının kabul edilmesi gerekir.

Kendi özkesinliği temelinde edinebileceği bilgi sayesinde dünyayı istediği gibi yoğurabileceğini ve bu sayede kendisini özgür ve mutlu kılabileceğini bir kez saplantı haline getirmiş olan modern insan, bir numenler dünyasının bu hedefi saptıracağını düşünür. Çünkü, *fenomenler* ve *numenler* arasındaki gedik, bizzat özbilinci, modern insanı ortasından yarmaktadır. Kant'a göre insanın varoluşunun görünüşleri, *fenomenleri* aşan bir boyutu vardır. İnsanın görünüşleri aşan bir tözü vardır. Ama bu varoluş üzerine edinilebilinecek bilginin niteliği, bir fenomen hakkındaki bilgiden farksız olacaktır ister istemez: "Dünyanın içindeki insan, dünyanın bilgisine aittir; ama dünya içinde ödevinin bilincindeki insan, görünüş değil, kendinde varlıktır; şey değil, kişidir" (Kant, 1991: 39). Yani, insan kendisini olduğu gibi değil, ancak kendisine göründüğü gibi bilebilecektir. Çünkü kendimiz konusundaki bilincimiz, ancak bir dışsal nesne hakkındaki bilincimiz kadar olabilir, varoluşumuzun bu bilinci aşan bir boyutu olsa da! (Bumin, 1987: 19-20). Bu önerme, hem insan eylemliliğinin hesaba kitaba gelmeyen yönünü belirtir, hem de insan varlığının tamamen bir muamma olmadığını ima eder. Bu kadarı modern insanı rahatlatamamıştır her nedense!

Nitekim, Hegel, kendinde şey kavramını İnsan ve Dünya arasındaki ikiciliğin bir ifadesi olarak kabul edip, bu ikicilikle başetmeye girişir. Hegel'e göre, insan ve dünya arasındaki bu gediği kapatmaya yarayacak ve iki terimin bir bütünlük oluşturacak şekilde kaynaşmasıyla sonuçlanacak bir etkileşim mevcuttur. Buna göre, öznenin dünyayla ilişkisi yalnızca bir seyretme ilişkisi değildir. Özne, dünyayla etkileşim halinde olduğundan, kendi dışında ve kendisinden ayrı bir şey olarak gördüğü nesnenin oluşumuna bizzat katılmaktadır. Buna ek olarak, Hegel, Kant

felsefesinde bilincin asla bir özbilinç olamayacağını, çünkü özbilincin nesne bilincinden farklı olarak 'öbür bilinçler'e ihtiyaç duyduğunu, özbilincin ancak farklı bilinçlerin etkileşimi sayesinde doğduğunu belirtir. Böylece Hegel, bilincin Kant'da görülen dışa/nesneye bağımlılığını özneleraşı alana taşır. Kant'da özbilinç nesne bilincinden pek farklı bir şey değilken, Hegel'de özbilinç, bilincin öbür bilinçlerle ilişkisinin doğurgusudur (Bumin, 1987: 24-31).

Sonuçta Hegel bir yandan aklı fenomenel bilginin sınırları içinde tutmaya karşı çıkarken, öte yandan da kavramı gerçeğe içkin kılıyor ve böylece özne ve nesne arasındaki ayrılığı gideriyordu. Özbilinci 'farklı' bilinçlerin birbirleriyle girdikleri ilişkinin doğurgusu olarak kavrayan Hegel, ilk bakışta, felsefeye 'fark'ı sokmuş oluyordu. Gelgelelim, Hegel'deki 'fark' ve 'etkileşim' nosyonlarının içlemlediği ilişkiselliğin ilginç bir noktası vardır. Hegel'e göre, farklılık olgusu ancak bir şey ve öbürü arasındaki farklılık ilişkisinde tanımlanabilir. Öyleyse, eger farklılığı ancak bir ilişki olarak tanımlayabiliyorsak, farklılığın giderilmesi anlamında uzlaşım ya da barışım noktasına fazla bir mesafe kalmamış demektir. Çünkü ilişki, iki şey arasında dolayımlayıcı bir işlev gören bir terimin bulunduğu anlamına gelir. İşte, Hegel felsefesi bu dolayımın, farklılığı silen terimin öyküsüne hasredilmiştir. O nedenle, Hegel'deki ilişkisellik nosyonu karşısında mesafeli durmanın gerektiği açıktır. Hegel felsefesinde özne ve nesnenin aynı olmalarından, öznenin dışında duran nesne olarak kavradığımız şeyin tarih içinde eylemde bulunan öznenin ürünü olmasından ve dolayısıyla öznenin kendisini, biçimlendirdiği nesneye katmış olmasından ötürü, dünyanın gözlemcilere ikici ya da çokkatlı görünmesi bir yanılsamadan ibarettir. Hegel'e göre bilgi, kendinde şey ile özne arasında bir yer tutan çarpıtıcı bir mekanizma değil, hakikate doğru ilerleyen, çelişkilerin motor işlevi gördüğü tarihsel bir serüvendir. Dünyadaki çokluk, çokkatlılık ve çoğulluk yalnızca görünüştür; aklın hilesinin neden olduğu bir görünüş, bilinçli bir tarzda eylemde bulunurken önümüze koyduğumuz amaçlarla bu eylemlerin doğurguları arasındaki örtüşmezliğin sergilediği bir hilenin neden olduğu bir görünüş! (McGowan, 1991: 45-46).

Bu noktada, bir kez daha, modernitenin antikiteden büyük bir kopuş olduğu rivayetinin önünde bir dakika durup düşünmek gerektiği açıkça çıkıyor ortaya. Hegel, modernitenin *par excellence* filozofu olan Hegel, kopuşun abartılmaması gerektiğini çok ince bir şekilde anımsatıyor bize. Görünüşlerin ötesinde bir yerlerde yatan bir hakikat peşinde koşmak, antikiteden bu yana tüm Batı metafiziğini boydan boya kateden

ve ama hep kösteklerle karşılaşan ortak bir paydayı oluşturur, kendi kendini yadsıma paydasını: "Hakikatin, görünüşten daha değerli olduğu bir ahlak önyargısından başka bir şey değil; hatta dünyada varolan en kötü kanıtlanmış varsayım. En azından şu kadarı kabul edilsin: Açısal değerlendirmeler ve görünebilirlik olmasaydı, hiç hayat olmayacaktı, ve eğer, bazı felsefecilerin erdemli coşkuları ve beceriksizlikleriyle, 'görünen dünya' tümüyle ortadan kaldırılmak istenseydi, şimdi, diyelim ki bunu yapabildiniz -en azından sizin 'hakikatinize' hiçbir şey kalmayacaktı" (Nietzsche, 1989: 44).

Hegel felsefesinde, yalnızca bir görünüşten ibaret olan çokluk, Tin'in kendisine yabancılaşmış olmasından kaynaklanır. O nedenle, Tarih, Tinin kendi çoklu tezahürleriyle fiilen uzlaşıp barışacağı uğrağa doğru cereyan eden bir 'dolambaç'tır. Özne, hem karşısında bulduğu nesnedir, hem de onun nihai yadsınması olduğu için nesne olmayandır. Görülüyor ki, felsefede kavram ve zamanı özdeş kılan, oluşun ve değişmenin filozofu Hegel'de değişme olumsallık barındırmaz[4] çünkü zaman içindeki her değişme aslında nihai uzlaşım uğrağına doğru ilerleyen bir telosa hizmet etmektedir (McGowan, 1991: 93). Bu uzun yoldaki her değişme uğrağı, içinde yaşayanlar, yani değişmeyi eylemlilikleriyle gerçekleştirenler tarafından yanlış olarak kavranır çünkü bu somut oluşumlar ya da insan özneler yalnızca aklın kendisiyle nihai uzlaşımının birer hizmetkarıdırlar. Bu uzlaşımın gerçekleştiği an çok ilginçtir, çok ilginç bir özbilinçliliği işaretleyen bir an: Hegel'in "...iddiası... büyüktür: Bütün mümkün söylemlerin söylemini kurarak hakikat sorunsalından kurtulmak. Geçmişteki filozofların görüşleri yanlış değildir, tersine onlar Hegel sisteminin geçici uğrakları olarak sunulmakta ve onların doğru bir biçimde okunmasının nasıl bizi felsefe tarihinin ana sorunsalını oluşturan Varlıkla Düşüncenin ilişkisi sorununa ve ondan kaynaklanan hakikat sorununa Hegel'in getirmiş olduğu yanıta götüreceği gösterilmektedir: Tamamiyle meşru söylem ancak bütün söylemleri içine alıp bütününde onları aşan bir söylem olabilir. Böyle bir söylemin meşruluğunun ayrıca ispatlanması gerekmemektedir. Çünkü o, diğer görüşleri dışla-

4. Öyleyse, Oruç Aruoba'nın, Kant karşısında Hegel'in bir açıdan geriye atılmış bir adım olduğu yolundaki yargısını ciddiye almak gerekir: "Kant'ın ortaya koyduğu özgürlük görüşü,... bilmeye de eylemeye de kendi alanlarını kazandıran bir görüştür: Bilme, özgürlüğün ancak olumsuz bir kavramına sahip olabilir -'kuramsal akıl için özgürlük ide'si sorunludur': Tek bilebildiğim, doğal olaylar dizisinde yer almayabilecek , başka türden bir nedenselliğe dayanabilecek bir eylemin olanaklı olduğudur; bu olanağın gerçekleşme koşullarını ise bilemem -bunlar ancak yaparak ortaya çıkarabileceğim koşullardır. (Önceden) bilebilseydim bunları, zaten, özgür olamazdım" (Aruoba, 1988: 104)

mamakta, tersine onların hesabını verebilmektedir. Böylece, Hegel'e göre, söylem, varlıkla düşüncenin birliği ilkesi sayesinde kısır hakikat sorunsalından kurtulmuştur" (Bumin, 1987: 125).

İşte, modernitenin özbilinci böyle bir şey. Önce farkı, çoğulluğu özgüllüğü tanıyormuş gibi yapıp, sonra da ilginç bir cambazlıkla her türden farkı silen; üstelik, farkı, bu silme ve yoketme operasyonunun bir uğrağı, oluşturucu bileşkesi kılan bir hakikat bilgisi; kendisini yine kendi oluşumuna gönderme yaparak temellendiren özbilinç; tüm öteki söylemleri kefaret ederek, hesabını ödeyerek kapsayan ve aşan uğrak -Hegel'in sistemi. Tüm tarihten, oluştan, zamandan dem vurmalar, kavram ve zamanı özdeşleştirmenin sayesinde özgür ve tarihsel bir varlık olarak insanı felsefenin merkezine yerleştirmeler, felsefeye zamanı ve farkı sokmalar -bu işlemler Tinin gerçekleşmesi içindir, Hegel'in sisteminde cisimleşen aklın uzlaşımı için. Buna, "bir imkansızlık noktası" diyor Orhan Koçak: "Mutlak bilginin daha önceki felsefeleri içerebilmesi için, başka bir deyişle Hegel'in söyleminin daha önceki sözlerin hakikatini görünür kılabilmesi için, aralarında içsel, ilksel bir bağıntı olması gerekiyor. Çünkü mutlak bilgi, özbilinç demek. Özbilinç ise, ancak kendisi olan şeyleri bilmek demek. Bilinen nesneyle bilen öznenin bir olması demek. Ve bu da özbilincin (Tin'in) başından beri varolması demek. Sadece bir son değil, başlangıç ve yol olması demek" (Koçak, 1988: 75). Olumsallığa ve farka yer bırakmayan bu imkansızlıktır. Bu imkansızlık, insan denen üst-hayvanın birlik ve özdeşlik arzusunu, öteki üzerinde egemenlik kurma arzusunu tüm ihtişamıyla sergilemektedir. Gelgelelim, bu arzunun en debdebeli zirvesini Hegel'de görüyorsak da, Hegel'e haksızlık etmenin gereği yok. Modern epistemiğimsi öznenin başlıca güdüsü bu arzudan başka nedir ki? Başka söylemlerin hesabını (bu kez hiç incelikli olmayan bir tarzda -çünkü diyalektik, ideolojik bir paçavra olarak bir köşeye fırlatılmıştır) vermeye yetenekli, ama onların düzleminde yeralmayan bir bilgi türüne varmak için değil midir tüm şu bilimsel araştırma avadanlıkları? Doğrudur, yüzyılımızda pozitivist bilim anlayışı ardarda gelen saldırılara maruz kalmıştır; ama muarızlarının hangisi o ayrıcalıklı konuma yerleşmeyi, başka söylemleri aşan bir düzlemde çöreklenmeyi istememiştir ki?[5] "Her bilgi kırıntısı kendi içinde büyük bir tatmin barındırır... hakikat olarak değil de, daha ziyade hakikatin keşfedilmiş ol-

5. Sözgelimi, Husserl ve Lukacs, bilimin insanlar için hayati önem taşıyan sorulara, insanın bütün bir varoluşunun anlamı sorusuna yanıt vermeyen olgulardan ibaret bir dünya sunduğundan yakınmışlardır. Yalnızca olguları keşfetmeye çıkan ve bu olgulardan hareketle dünyanın yasalarını belirlemeye çalışan bir bilimin, insanın gündelik eylemlerine ve faaliyetlerine rehberlik etmekten aciz bir bilgi türü olacağı belirtiliyordu. Ama,

duğu inancı şeklinde. Ne menem bir tatmindir bu?" (Nietzsche, 1979: 57). Başka türlü de sorulabilir, başından alarak: Her türlü farkın, oluşun sonunda kendi kendisinin bilincine varan bir özbilinç tasarısı, kendi kendisini temellendirmekle kendisini her şeyin ölçütü kılan, özerklik talebiyle yola koyulup her türlü özerkliği binbir cambazlıkla alaşağı eden modern akıl, o aklın sahibi insan. Sahi, ne menem bir arzudur bu? İnsanın, eteğinden çekiştiren maymunu görmezden gelerek kendisini yadsıması hangi isteme tekabül etmektedir? "Oysa, bu titiz bir ruhun dolaşmayı istemediği sorular ve yanıtlar alanıdır: Hakikat kendisinden yanıt istendiğinde, esnemesini örtbas etme zorunda kalsa da. Sonunda bir dişidir o: Irzına geçilmemelidir" (Nietzsche, 1989: 137). '-Gaz kesme vaktidir, desene'.

III.

Rasyonel, üniter, özbilinçli bir insan öznesi varsayımına, burjuva hümanizminin bu vazgeçilmez odağına karşı gelişen ayaklanmanın günümüzde ulaştığı noktanın pek çok konumu telaşa düşürmesi, bu ayaklanmanın göreceli eski sayılabilecek geçmişi gözönünde bulundurulduğunda ilk bakışta şaşırtıcı görünüyor. Öyle ya, Althusser'in (1982) "gayrı meşru" olarak adlandırdığı doğumlar yüzyılımızın hiç de yabancısı olmadığı isimleri karşımıza çıkarır: Marx, Freud ve Nietzsche. Bu isimler, burjuva hümanizminin rasyonel, özgür, üniter bireyini farklı tarzlarda baltalamaya girişmişlerdi. Sözgelimi, Marx'ın emek kavramına dayanan insan doğası anlayışı, insanı bir koşullanmanın ürünü olarak kavramaya çalışıyordu. İnsanların temel niteliğini emek bazında tanımlayan Marx'a göre emeğin koşulları, yani üretim tarzı, insanların hayatlarının niteliğini belirlemede tayin edici bir etkendi. Ünlü bina metaforu, yani

---

Lukacs ve Husserl'e göre, bilimin bu aczi nesnel bir acz idi, sorun bilimin totalitenin bakış açısına yerleşememesinden ileri geliyordu. Bilim, insan dünyasının gerçekliğine ancak 'nesnel' yasaların yönettiği bir 'kısmi olgular' toplamı olarak yaklaşabiliyordu. Çünkü totalitenin bakış açısına yerleşememenin eşanlı bir doğurgusu da insan dünyasının tarihselliğinin tamamen ilga edilmesidir. O nedenle, Lukacs'a göre, bilimsel metodun gerçekten bilimsel olamayışı, yaslandığı olguların tarihsel karakterini gözetememesinden kaynaklanır. Bu duruma alternatif olarak, Husserl felsefenin totalitenin bakış açısına yerleşebilme yeteneğini, Lukacs ise ancak kendi kısmi varoluşunu aşabildiği ve kendisini tarihsel ve toplumsal praxis içinde 'biz' kılabildiği takdirde totalitenin bakış açısına yerleşecek olan proletaryanın konumunu (kendinde sınıf olmaktan çıkıp kendi için sınıf olabilme yeteneğine sahip olan tek sınıfın konumunu) öneriyordu (Vajda, 1978-79). Ayrıca, Lukacs'ın, totalitenin bilgisine erişebilecek tarihsel-özne olarak sınıf anlayışının, bu anlayışa yakın duran bir perspektiften tartışıldığı bir yazı için bkz. (Arato, 1990).

ekonomik temelin üstyapıları, toplumsal hayatı ve insan bilincini belirlediği yollu önerme, insan öznesinin merkezsizleştirilmesine yönelik bir hamle olarak okunabilir (Wapner, 1989: 99). Keza, Freud'un, insanın bilinçli edimlerinin büyük ölçüde 'bilinçdışı arzular' tarafından yönlendirildiği görüşü, insanın temelde rasyonel bir 'varlık' değil, irrasyonel bir 'varlık' olduğunu belirtiyordu. Nietzsche'ye gelince: Uzun bir süre bir dahinin, ve çağrıştırım yoluyla da yarı deli bir dahinin zekice ortaya attığı aforizmalar olarak yorumlanan ve böylece içerdiği felsefenin öneminin görmezden gelindiği metinlerinde burjuva toplumun kutsal bireyine en güzel methiyeleri parlak bir jestle sıralamıştı zaten: "Bir parça kuvvet, bir parça dürtüye, isteme, etkimeye eşittir -üstelik, tam da bu dürtüden, istemeden, etkiden başka bir şey değildir; yalnızca, bütün etkileri, neden ve sonuçlarla, 'özneyle' şartlanmış bir şey olarak kavrayan ve kavrayamayan dilin (ve onda taşlaşmış aklın temel yanlışlarının) ayartmasıyla, başka türlü görülebilir... eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında 'varlık' yoktur; 'eyleyen', eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir...Tüm bilimimiz, tüm soğukluğu, tüm duygusallıktan arınmışlığına rağmen, dilin ayartıcı etkisinin altında, doğumundan sonra değiştirilip yerine başka bir çocuğun konduğu piçkurusu 'özne'den bir türlü kurtulamıyor" (Nietzsche, 1990: 46-47).

Her şeye rağmen, birçok araştırmacı ve yazar, yirminci yüzyılın tayin edici düşünsel girişimini, bir ölçüde bilimsellik gibi bir ayrıcalığı yitirmeme kaygısının da tesiriyle, yapısalcılık metaforu altında düşünmeye eğilimlidir. Öyle ki, kimileri, genel bir kültür teorisi ve eşsüremli yapısal analiz metodu olarak yapısalcılığın bir Kopernik devrimine benzediğini savunmuştur (bkz., Hall, 1978: 26; Lecercle, 1990: 76).[6] Kendimizi metaforların kışkırtıcılığına kaptırmayacak olursak, bu yargının çok haksız olmadığı söylenebilir.

Her şeyden önce, yapısalcı hamlenin bir darbede becerdiği birkaç önemli atılım sözkonusudur. Kısaca anımsandığında şunlar sıralanabilir. Bir kere, Saussure'ün yapısal dilbiliminin dil ve dış gerçeklik arasındaki ilişkiyi görecelileştirmesiyle beraber (bu noktaya birazdan döneceğim), toplumsal gerçekliğin bilgisine, bu gerçekliğin dolaysız bir tecrübesinden hareketle yapılan bir soyutlama ve ampirik genelleştirme süreciy-

6. Bizde de Tahsin Yücel yapısalcılığın bilimsel bir metod olduğu konusunda ısrar etmiştir (Yücel, tarihsiz). Buna karşılık, yapısalcılığın Levi-Strauss'la birlikte en önemli ismi Roland Barthes, yapısalcılığı daha ziyade bir faaliyet olarak, kültürel dünyanın gizemselliğini ortadan kaldırmaya yönelik olarak kurulmuş inceleme nesnelerini sonuçta bozunduran bir faaliyet olarak betimlemeye çalışmıştır. (Bkz. Barthes, 1987: 57-65).

le varılabileceğini öngören ampirizm, bu kez araya her insani etkileşimin kaçınılmaz dolayımı olan dil gibi, ancak kendi aralarındaki ilişkilerle bir 'yer' ve dolayısıyla 'anlam'a sahip olabilen dilsel göstergeler gibi bir istikrarsız sistemin girmiş olmasından ötürü altından biraz zor kalkacağı ciddi bir itirazla karşılaşmıştır. Ardından, Althusser'in *Kapital* okumaları ortodoks Marksizmin ekonomik belirlenim ve bununla ilintili Hegelci 'ifade edici bütünsellik' anlayışını zan altında bırakmıştır. Tarihi türdeş bir zamanın kopuntusuz akışı olarak yorumlayan ve tarihsel değişmeyi bizzat tarihe içkin bir gelişme ve gerçekleşme mantığı olarak açıklamaya çalışan tarihsicilik ve yine tarihsiciliğin doğasında bulunan merkezi metaforlardan birini oluşturan tarihin yapıcı özneleri ya da failleriyle birlikte hümanizm de bu çıkışlardan paylarına düşenleri kaçınılmaz olarak almak zorunda kalmışlardır (Burris, 1981: 63). Bu yapısalcı devrim görevini, belki her devrimin bir mukadderatı olarak, ancak kendi metaforik köklerini unutma pahasına yapabilmiştir. Başarı, unutmayı ve bazı bedelleri gerektirmiştir.

Ferdinand de Saussure'ün eserinin belli bir tabakasının Kopernikvari bir dönüşüm noktası olarak işaretlenmesi, anlam sorununu bilinç fenomenlerine atıfla çözmeye çalışan, düşüncenin zamana ve mekana yayılmış tecrübelerin akışkanlığını sitematik birşekilde örgütleyebileceği ya da denetleyebileceği ayrıcalıklı bir düşünüm zemini arayışında olan felsefelere karşı en az felsefe tarihi kadar eski bir muhalefeti canlandırmak isteyen 'eleştirel' girişimlere 'sağlam' bir 'dayanak' sunmasından kaynaklanır. İnsanın dilyetisini 'dil' ve 'söz' şeklinde ayıran Saussure, anlam sorununa Kartezyen öznenin odağa alınmasını öngörmeyen bir çözüm sunar. "Dili sözden ayırmak demek: 1. Toplumsal olguyu bireysel olgudan; 2. Temel olguyu ikincil, az çok da rastlantısal olgudan ayırmak demektir" (Saussure, 1985: 16). Bu ayrım, toplumsal düşüncedeki idealizm ve doğalcılık artıklarının aynı anda temizlenmesi için yönelinmesi gereken bir doğrultuya işaret eder. Dili sözden, dilin bireysel ve dolayısıyla kaprisli, ele avuca gelmeyen gerçekleşiminden ayrı bir organik toplumsal sistem olarak ele almak; dilin toplumsal, uzlaşımsal yönüne ağırlık tanımak ve dilyetisinin bireyin dışında kalan bölümünü katı bir 'nesnel' incelemeye tabi tutmak anlamına gelir. Böylece yapısal dilbilim, felsefedeki en eski sorunlardan birini, öznelcilik sorununu ortadan kaldırmaya yönelik bir adımı olanaklı kılar (Norris, 1988: 47-50). Saussure'deki bu tabaka onun hem gücünü hem de ardında bırakmak zorunda kaldığı, gücünün beslendiği 'iz'i, 'zayıflığı' sergiler. Saussure'ün dilin olumsal, tarihsel ve dolayısıyla bireysel kısmını paranteze alması, bir yandan dilin,

sözün rastlantısallığından bağımsız olarak kesinlikli bir 'katı' bilimsel incelemeye elverişli bir sistem olarak inşa edilmesine olanak tanırken, öbür yandan anlam sorununun bilinçli insan öznesinin dışında yeniden gözden geçirilmesini mümkün kılar. Saussure anlamı, dilin temel birimi olan 'gösterge' aracılığıyla inceler. Dilsel göstergeyi ya da sözcüğü 'gösteren' ve 'gösterilen' olarak ikiye ayıran Saussure, sözgelimi 'ağaç' işitsel imgesi (gösteren) ve bu işitsel imgeyle birlikte zihnimizde uyanan 'ağaç' kavramı (gösterilen) arasında nedensel bir ilişki olmadığını ve üstelik, bu kavramla, kavramın gönderme yaptığı dış dünya arasında nedensel bir bağlantı olması gerekmediğini belirtir (Saussure, 1985: 71-73). Bu durumda anlam, dil sistemi içindeki göstergelerin kendi aralarındaki farklılığa yaslanan ilişkilerin bir ürünüdür ve bu ilişkileri 'sistematik' bir şekilde incelemek, tekil göstergelerin kendi başlarına ele alınmayacakları, tekil göstergelerin tarihsel değişinimlerinin peşinde koşulması yerine göstergeler arasındaki ilişkilerin bir 'yapı' şeklinde tasarlanacağı bir incelemenin yolunu açmak mümkündür. Tekil ögelerin tarihsel maceralarını paranteze alarak dili bir yapı olarak eşsüremli analize tabi tutmanın sonucu basit, ama yolunu açacağı gelişmeler bakımından radikaldir: "...Saussure bize, bir terimin olduğu yerde her zaman bir başkasının olduğunu öğretmiştir... yapı nosyonu ile kastedilen de örneğin sosyolojik işlevselcilikte olduğu gibi *içeriksel bir töz değil, bu ayrımsallık, ilişkiselliktir* Dilbilimin nesnesi gösterge değil, her zaman en az iki göstergedir" (Mutman ve Yeğenoğlu, 1992: 49).

Bu noktada işler biraz çatallaşıyor. Çünkü, Saussure'ün kurduğu yapısal dilbilim, yukarıdaki dipnotta (6) dikkat çektiğim gibi, bir yönüyle pozitivist bir bilim paradigması içinde düşünülebilecek önemli bazı imalara sahiptir. İlkin, dil sisteminin, kullanıcıların ya da dili konuşanların belli bir biçime sahip olmayan akışkanlığından bir tür soyutlama ve genelleştirme yoluyla bir ayırma ve seçme işlemine tabi tutularak 'bilimsel' bir tarzda ele alınmaya elverişli bir nesne olarak kurulması sözkonusudur. Böylece dil, kendi dışında herhangi bir neden barındırmayan bir gerçeklik olarak dış dünyaya, hatta dili kullananların maddi, olumsal gerçekliğine kapatılır. Böylece biçimselleştirilen dil sisteminde, dilin kullanıcıları ya da konuşmacılar, basit birtakım seçme ve yanyana dizme işlemlerini gerçekleştiren birer fail konumuna sürüklenmiş olur. Bu, her ne kadar anlamı insan öznenin bilinç içeriklerine atıfla açıklamaya çalışan öznelci felsefeler karşısında olumlu bir adımı temsil ediyorsa da, dilin hakikatini nesnel bir tarzda yakalama iddiasını barındırmasından ötürü başka bir tuzağa, mantıksal pozitivizmin tuzağına düşmek de-

mektir (Foucault, 1992: 45; Lecercle, 1990: 77). Buna ek olarak, dil ve konuşmayı birbirinden katı bir şekilde ayırmak, hangisine öncelik verileceği ve işe hangisinden başlanacağı gibi ilk bakışta ancak keyfi olarak çözümlenebilirmiş izlenimi yaratan bir sorun doğurur (Derrida, 1982: 28). Gelgelelim, bu handikaplarına rağmen ve bu handikaplar sayesinde, Saussure'ün yapısal dilbilimi, günümüz toplumsal düşüncesinin merkezini işgal etmeye başlayan bir hesaplaşmanın, Aydınlanma projesiyle girişilen bir hesaplaşmanın epistemolojik ve politik açılımlarının önkoşullarını hazırlayan dolambaçların en önemli uğrağını temsil eder.

Yukarıda, Freud'un bilinçdışı kavramını, rasyonel birey anlayışını zayıflatan bir adım olarak zikretmiştim. Ama bu kavram hakettiği asli konuma, ancak Jacques Lacan'ın yapısalcı dilbilimden dolanarak yaptığı müdahaleyle erişebildi. Freud rasyonel insan anlayışını oldukça yıpratmış olsa da, bilinçdışına bastırılan ögelerin doğal içgüdüler olduğu yolunda yapılabilecek yorumlara açık bir kapı bırakmıştı. Saussure'ün sağladığı açılımdan yararlanan Lacan bu kapıyı sıkıca kapatmaya girişir. Saussure'den hareketle, bilincin kendi kendine ancak toplumsal ve uzlaşımsal bir dolayım işlevi gören dilden geçerek yönelebileceğini belirten Lacan'a göre, başlangıçta toplumsallıktan nasibini almamış olan insan yavrusunun gelişimi esnasında, bilinçdışı katmanın oluşmasıyla simgesel/kültürel dünyaya adım atması eşanlı gerçekleşen bir süreçtir. Buna göre, insan yavrusunun toplumsal hayat içinde yeralabilmek ve bilinçli söylemin bir öznesi olabilmek için kendi başlangıçtaki simgesellik dışı, toplumsallık dışı gerçekliğinden koparak dil içindeki bir gösterenle, 'ben' işitsel imgesiyle kodlanması, dil ve kültür içinde hazır bekleyen 'yer'ine oturması gerekmektedir. Bilinçdışı tam bu süreçte, Lacan'ın 'ayna evresi' dediği anneyle yaşanan ikili ilişki evresinden, 'öteki'nin araya girerek anneye duyulan arzuyu saptırmasıyla ödipal karmaşanın çözülmesine doğru giden sancılı süreçte oluşur. Bu süreçte insan kendi gerçeğini bilinçdışı kılarken, aynı anda bilinçli söylemin öznesi olmaya, ailenin ve öbür kültürel/toplumsal kurumların söylemlerinin dolayımına dayanan simgesel gerçekliğe dahil olmaya hak kazanır (Kurzweil, 1981; Tura, 1989).[7]

Lacan'ın Freudcu teoriye yapısal dilbilimi dolanarak yaptığı bu katkı, dilin tanım gereği toplumsal olmasından ötürü, bilinçdışına itilenin

7. Burada ancak çok kaba bir şekilde değinebildiğim Freud, Lacan ve yapısalcılık bağlantılarının ayrıntılarını izleyebilmek, daha ötesinde bu derlemedeki görüşleri konumlandırabilmek için yalnızca Türkçe kaynakları kullanabilen okuyucuya, metin içinde de gönderme yaptığım (ve söz aramızda, Lacan üzerine temel bilgilerimi büyük ölçüde

maddi arzular değil, bu arzuların kültür içinde yeretmiş sembolleri olduğunun açığa çıkartılmasından oluşur. Dolayısıyla, tarihselliğin ve toplumsallığın lekelerinden arınmış bir söylem öznesinin mevcudiyeti imkansızlaştığı gibi, öznenin çelişkisiz bir yekpare kendilik olamayacağı da ortaya konmuş olur. İşte Althusser'in, ideolojinin bir çağırma mekanizmasıyla özne konumları inşa ederek işlediği yolundaki kavramlaştırımının temelinde yeralan içgörü de budur. Althusser'e göre ideoloji, yanlış bir bireysel öznellik duygusunun erişkinlik döneminde de devam ettiği bir imgesel özdeşlik etkisi yaratır. İdeolojinin temel işlevi de somut bireyleri özne haline getirmektir (1977). Bu açıdan, ideoloji yalnızca belli bir tarihsel dönemin ürünü olarak görülebilecek 'yanlış bilinç' ya da 'çarpık bilgi' olarak anlaşılamaz. Eğer ideolojinin işleyebilmesi için özne konumlarının oluşturulması gerekiyorsa, eğer ideoloji ancak özneler aracılığıyla mümkün olabiliyorsa, o vakit, özne kategorisinden vazgeçemeyeceğimiz toplumsal hayatta ideolojinin ebedi olması gerekmez mi? Öyledir de; "..eğer ebedi (sözcüğü), tüm (zamansal) tarihe aşkın değil de, kadir-i mutlak, tarih-aşırı ve bundan dolayı tarih içinde biçim olarak sabit ve değişmez anlamına geliyorsa, o vakit Freud'un ifadesini sözcüğü sözcüğüne benimseyip, ideoloji ebedidir , tıpkı bilinçdışı gibi, diyeceğim" (Althusser, 1977: 152). Bu, sınıfsal çelişkilerin ortadan kaldırılmasıyla birlikte ideolojinin de ortadan kalkacağını ya da 'aklın hilesi'nin hükümranlığı altında yaşanmış olan 'tarih öncesi'nin sona ermesiyle birlikte gerçek tarihin, nesnel gerçekliğin anlamıyla bilinçli tasavvurların örtüşecekleri hayatın başlayacağını bildiren modernist devrimci ütopyaya tam bir ihanettir. Çünkü, her ne kadar Althusser'e göre ideolojilerin bir tarihi var idiyse de (1977: 150), ideolojinin tarihi yoktu . O nedenle, tarih içinde Hegelci bir nihai uzlaşım, hakiki bir kendilikle örtüşecek bilgi ve hayat uğrağı imkansızdı. Bu imkansızlık, tarihin tekil bir öznesinin olmamasından kaynaklanır: "...somut anlamda insanlar (çoğul) tarih içinde zorunlu olarak öznedirler, çünkü tarih içinde özneler (çoğul) olarak edimde bulunurlar. Ama tarihin Öznesi (tekil) yoktur. Ve daha ileri gideceğim: 'İnsanlar' tarihin 'özneleri' değildir...Tarih içinde aktif olan bireylerin tarihsel özneler olarak inşa edilmeleri sorusunun, ilke olarak, 'tarihin öznesi ' sorusuyla, hatta 'tarihin özneleri ' sorusuyla ilgisi yoktur" (Althusser, 1976: 94-95). Kimilerine acı gelebilir, ne var ki gerçek. Bilebil-

borçlu olduğum) Saffet Murat Tura'nın çalışmasının yanısıra, şu eserlere de bakmasını (haddim olmayarak) önermek istiyorum: Mark Poster, *Eleştirel Aile Kuramı* . Çev: Hüseyin Tapınç. İstanbul, Ayrıntı Yay., 1989. Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*. Çev: Esen Tarım. İstanbul, Ayrıntı Yay., 1990.

diğim kadarıyla ülkemizde ilk kez Hüsamettin Çetinkaya'nın belirtmiş olduğu üzere, "Althusser sorunsalı... birçok yönüyle 'Tarih öznesiz ve ereksiz bir süreçtir' önermesinden itibaren postmoderndi" (Çetinkaya, 1992: 41). Postmoderndi, çünkü bu önerme doğrudan doğruya modernist Hegelyan uzlaşım ütopyasının reddi anlamına geliyordu. Bu önermeyle beraber gerimizde kalan ya da ileride bizi bekleyen ılıman bir hayat düşüncesi bir tarafa itilmekteydi.

Ama hepsi bu kadar değil. Althusser'in hocası Bachelard'dan 'ödünç' aldığı ünlü 'epistemolojik engel' ya da 'kopuş' nosyonuyla ortaya koyduğu bilimsel bilgi anlayışı bir yönüyle gerçekçi bir konumu temsil etse de, başka bir yönüyle postyapısalcı bir açılım içerir. Gerçekçilik, 'düşüncenin somutu' ile 'gerçek somut'u birbirinden ayırarak, bilgi nesnesinin bilgi sürecinden ayrı olarak varlığını koruduğu ve bilginin de 'düşüncenin somutu' olan teorik kavramlar aracılığıyla ortaya konulan önermelerle 'gerçek somut' arasındaki mütekabiliyet olduğunu belirtmesinden ileri gelir. Nedir, yine bununla bağlantılı bir şekilde, hocası Bachelard'ı izleyerek, bilimin başlangıç noktasının 'gerçek' dünyanın içerdiği toplumsal ve pratik tecrübeler olmadığını vurgular. Tam tersine, gözleme dayanan soyut kavramlar bilimsel bilgi faaliyeti sonucunda ıskartaya çıkartılmaları gereken 'epistemolojik' birer 'engeldir'ler. Althusser'e göre, bilim olgular ve gerçek nesneler üzerinde değil, zaten mevcut durumdaki nosyonlar üzerinde iş görür. Bilimin hammaddesi yine kavramlardır, daha önceki teorik pratiğin ürünleri olan kavramlar (Glucksmann, 1979: 99; Lecourt, 1975). Bu, bilginin toplumsal niteliğine işaret etmek olduğu gibi, bilgi ve bilinen nesne arasında dolayımsız bir özdeşlik ya da örtüşme olamayacağını da ileri sürmek demektir. İşte Benton'ın (1991) hayıflanarak belirttiği gibi, bu durum Althusser'e rağmen bazı 'kötü' sonuçlar doğurur. Eğer gerçeğe dolaysız bir şekilde erişmenin imkanı yoksa, gerçek hakkında ileri sürülen bir bilginin doğru olup olmadığını nasıl bilebiliriz; ya da ayrıcalıklı bir konumda durma iddiasında olan bilimsel bilginin kendisiyle yarışan başka tür bir bilgiyle boy ölçüşmesi, ortak bir paydanın yokluğundan ötürü, nasıl mümkün olacaktır? Benton'a göre, post-Marksist ve postyapısalcı çeşitli irrealizmlere ve irrasyonalizmlere yolaçan da bu epistemolojik 'başarısızlık'tır (1991: 123-124). Benton buna başarısızlık dese de, ben Althusser'in 'garanti felsefeleri'ne elveda demesini sıcak karşılıyorum, elbette. Bilme dediğimiz şey, bir ölçüt uyarınca bir ölçüm yapma işinden ibarettir. Bu ölçüt bilgiye dışsal olmak durumundadır. Pozitif anlamda bilme, yani bilimci anlamda bilme, birşeyleri birşeylere indirgemeksizin mümkün olamaz. Her türlü öl-

çüt, her türlü indirgeme, bir sınırlama demektir. Sınırlamayla birlikte totalleştirme de hemen devreye giriverir. Ama bilgi, ancak sınırladıkları ya da belli bir total içine alamayıp yok saydıkları, kovaladıkları, iteledikleri ve bastırdıkları sayesinde varolduğunu unutmaya yüztutmuşsa, bunun kendisine şiddetle anımsatılması gerekir: "...bir bilen olmaksızın bilgi yoktur ya da özne olmaksızın nesne yoktur ve nesne olmaksızın özne yoktur önermesi çok doğrudur, ama aşırı derecede trıvırıdır" (Nietzsche, 1979: 37).

Aşırı derecede trıvırı ve ciddi: Postyapısalcılığın kapıyı çalışından sözetmekteyim. Lacan'ın dille kayıtlı ve sınırlı, ama yine de tarihten nasiplenmemiş bir halde konumlanmış özne teorisinin evrenselci açıklama egilimi bir yana bırakılır. Bunun yerine, öznenin çoğul ve potansiyel bir çelişkililik olarak teorileştirilmesiyle söylemsel pratiklerin özne-konumları sağlama özellikleri öne çıkar. Buna bağlı olarak, birey ve öznenin hemhudut olmalarına son verilir. İdeolojinin bulaşmadığı bir bilgi anlayışından vazgeçilir. Artık ideoloji versus bilgi ayrılığının korunması zorlaşır. Söylemler boyunca ve söylemler aracılığıyla üretilen iktidar-bilgi ilişkilerinin oluşturdukları çokkatlı özne konumlarından sözedilmeye başlanır (Henriques, et. al., 1984: 203-217).

Bu adımlarla birlikte, birçok şey kaçınılmaz olarak aşinalığını yitirmeye başlar. Sözgelimi, yapısalcılığın ortaya attığı, özsel olmayan ögelerin birbirleriyle girdikleri ilişkilerin bir morfolojisini yapmaya yönelik 'yapı' kavramının, bu en az 'episteme' kavramı kadar eski olan kavramın da yapısal olmasının , yani bir merkezi bulunmayan ya da kendisine doğal bir yer gösterilemediğinden asla merkezine kavuşamayan bir yapı kavramının yolaçtığı bir kopuş sözkonusudur: Eğer anlamlandırmalar zincirinde nihai bir anlama, aşkın bir gösterilene ulaşmak mümkün değilse, bizzat 'yapı' kavramı bir metafor olsa gerektir. "...Dilin evrensel sorunsalı işgal ettiği ugrakta... bir merkezin ya da kökenin yokluğunda her şey söylem haline geldi" (Derrida, 1972: 249). İşte bu uğrakla birlikte aşina olduğumuz ikili karşıtlıklar ağır ağır çözülmeye, sökülmeye başlamıştır. Bundan böyle bilgi için güvenli bir yatak olamazdı. Eğer merkezden yoksun bir dilsel sistemin dışında yeralan, sembolik dünya dışı bir çıplak gerçeklikten, safiyane bir nesnellikten sözedemiyorsak, nesnellik ancak anlamlandırmanın bir düzeyinden başkaca bir şey değilse, bilgi, bundan böyle kendi iddialarını temellendirmek için insan eyleminden, bedensel pratikten başka bir gönderge bulamayacaktır: Kaygan, güvenilmez, arzularla dolup taşan, her an irrasyonel itkilerin kucağında zevkle sürüklenmeye eğilimli, kirli, kaçınılası bir gönderge! Dil, yerinden oyna-

tılamaz standartlara giden yolu kapattı. Eylemler ancak söylemsel bir noktaya gönderme yaparak bir anlamlandırma çerçevesine oturtulabilir. Öyleyse varoluş dille oynanan bir oyundur, eti ve kemiği etkilememesi düşünülemeyecek bir oyun (Murphy, 1989: 33). Bu oyun içinde biçimlenir özneler, kişiler arasında ortaya çıkan söylem aracılığıyla hareket eden iktidar oyunları içinde. İktidarın işleyimi bireylere dışsal olmadığı gibi, birey de sonradan iktidar tarafından kapana kıstırılacak önceden verili bir halde soyut bir dünyada mukadderatını bekleyen bir kendilik değildir. "Kimliği ve karakteristiklikleriyle birey bedenler, çokkatlılıklar, hareketler, arzular, güçler üzerinde uygulanan bir iktidar ilişkisinin ürünüdür" (Foucault, 1980: 73-74). Bu oyunların dışında ve ötesinde verili olmayan epistemolojik öznelerin de burada sözü edilen 'sıradan' bireylerden farkı yoktur. Bizatihi hakikat arayışı nesnel ve yansız bir faaliyet olmaktan çok uzaktır. Bilgi, ıstıraplar içinde hakikat peşinde koşan arayıcının 'iktidar iradesi'nden ayrı olarak düşünülemez. İçinde yaşadığımız şimdinin doğasının, hakikat iddiasındaki söylemlerin dolaşımında ve düzenleniminde aranması gerekir. Bir kez söylemin iktidar tarafından harekete geçrilen ve iktidarı çoğaltan doğası yakalandığında, tarih de artık bize aşina olmaktan çıkar. Bizzat tarih hem bir bilgi biçimi hem de iktidar biçimidir; bilme biçimi alında geçmişi evcilleştirme ve denetleme aracıdır (Poster, 1982: 119). Tarihin bir bilgi biçimi olarak şeylerin kökenlerini arama ve bunları bugünün meşrulaştırımına araç olarak sunma işlevinden kurtulmak için sapılan yolda cereyan eden faaliyetin doğurguları elbette rahatsızlık verici olacaktır. Çünkü ortaya konan yeni bir hakikat iddiası değildir, pir peçe sıyırma işidir, hem de hiçbir bilgi girişiminin bir peçe sıyırma ya da başka birtakım peçeleri gündeme getirme sonucundan bağımsız olamayacağını belirterek: "...soykütükçü, metafiziğe inanmak yerine, tarihe kulak kabartacak olursa ne öğrenir? Tüm şeylerin ardında bambaşka bir şey olduğunu: özel ve zaman dışı bir sır değil, tersine şeylerin özü olmadığı ya da özlerinin kendilerine yabancı figürler tarafından parça parça kurulduğu yolundaki sır" (Foucault, 1992: 142).

Şeylerin özünün olmadığının ortaya konması bilginin gündelik tecrübelere, sevgi, nefret, arzu gibi duygulanımlara içkin olduğu anlamına gelir. Toplumsal düzenin günahlarının genelleştirilmiş kategorilerin altında özetlenemeyecek kadar karmaşık ve gündelik hayata egemen olmaya çalışan iddialardan bağımsız olamayacak kadar kırılgan olduğu anlamına gelir. Ve bu düşünce, önümüze sanıldığından daha çok imkanlar dizisi açar. Ama bunları gereğince değerlendirebilmek için özben-

den zihine ve bilgiye kadar insan dünyasının, kültür dünyasının her parçasının sözcüğün tüm içlemlemeleriyle insani bir inşa olduğunun görülebilmesi gerekir. Bir kez bu durum kabul edildikten ve onaylandıktan sonra, artık bilginin toplumsal pratiklere ve üretildiği bağlama büyük ölçüde bağımlı olduğunun görmezden gelinmemesi gerekir. Ne türden olursa olsun, politik bağlanımları ne yönde gerçekleşirse gerçekleşsin hiçbir teori Hakikat'i yakalayarak Teori olmaya özenmemelidir (Flax, 1987: 633; Murphy, 1989: 60). Bu açıdan postmodern söylem yalnızca kurucu Kartezyen özneyi değil, aşkın özne ve birtakım parametrelere göre sonradan gösterilecek 'koşullar' tarafından belirlendiği söylenerek kuklalaştırılan özneyi de reddeden bir yol tutturur. İma edilen imkanlar da bu yol sayesinde açılabilir. Postmodern söylemde özne elbette verili bir kendilik değildir. Özneler elbette iktidar /bilgi tarafından kurulur, ama yine aynı öznelerin bu kurulma işlemine direnme yetenekleri de vardır. Postmodern söylemin öznesi tabi kılma ve boyun eğdirme pratiklerini sorgulayabilen ve yeni öznellik tarzlarını inşa etmeye girişebilen bir öznedir. Bunun nedeni bizzat dilin kapalı bir sistem olmamasından ileri gelir. Dilin akışkan ve çokkatlı doğası söylemlerin, ne kadar uğraşılırsa uğraşılsın, yekpare birer türdeşlik olmalarını engeller. Zaten direniş ve sorgulamayı, dolayısıyla dönüştürmeyi mümkün kılan da budur. Söylemin hem belli anlamları sabitleştirme hem de her türden sabitlemeyi bozguna uğratma pratikleri içinde oluşması bize, belki birkaç kez tırnak içine almak kaydıyla, ve mümkünse bilgi/iktidar kavramını da ekleyerek, 'ideoloji'den sözetme imkanı tanır (Hall, 1985: 93; Hekman, 1990: 189).

Sonuçta bunların hiçbiri bir 'rahatlama ve gevşeme' haline doğru yelken açtığımızın işaretleri sayılamaz. Yeni bir dönemin başladığına, şimdiye kadar üzeri örtülmüş şeylerin gerçekliğine ulaşmamızın an meselesi olduğuna dair bir ruh hali ancak eleştirel düşüncenin kendisine bir kez daha ihanet etmesi anlamına gelir. Foucault'nun belirttiği (1988: 35) gibi, aklın çöküşünden sözetmek, çeşitli rasyonalite biçimlerinin durmadan ve bitimsizce icat edildikleri görülebiliyorken, çok anlamlı olmasa gerek. Ama bu uyarı aklın 'bir' olduğunu savunarak belli bir rasyonalite biçimini hayatın çeşitliliğini ve çoğulculuğunu boğmak için yapılan dayatmalara direnmemek anlamına da gelmiyor. İnanılacak, uğrunda her türlü sıkıntılara katlanmaya değer hedeflerimiz olacak elbette -bunları mutlaklaştırmaksızın, her türlü mutlağın (özellikle de bilimsel olanın) karşısında diklenme aracı olarak, sürekli yeniden değerlendirmelere tabi tutarak, açık olarak yani, dünyaya. Bunun nasıl olabileceğini anlamak için postmodernin ironisine tekrar tekrar dönmek gerekebilecek:

"...ancak hayalinin, yanılsamasının gölgesi altındaki sevgi içinde... yaratır insan, yani ancak yetkin olana ve adalete, doğruluğa olan saltık inanç içinde yaratır insan. Saltık bir biçimde sevmemeye zorlanan bir insanın gücünün kökleri artık kesilmiş olur."
(Nietzche, 1986: 132).

KAYNAKLAR

Althusser, L. (1976) *Essays in Self-Criticism.* London: NLB.

---------- (1977) *Lenin and Philosophy and Other Essays* . London: NLB.

---------- (1982) "Freud ve Lacan", (Çev: Selahattin Hilav) *Yazko Felsefe Yazıları*, No.1, s.108-129.

Anderson, P. (1986) *Tarihsel Materyalizmin Izinde.* Çev: M. Bakırcı ve H. Gürvit. İstanbul: Belge.

Arato, A. (1989) "Georg Lukacs: Devrimci Bir Özne Arayışı" (Çev: M. Küçük) *Yaba-Öykü*, No.26 (57), s.30-40.

Aruoba, O. (1988) "Hegel'in Özgürlüğü" *Defter* , No.6, s.98-108.

Barthes, R. (1987) "Yapısalcı Etkinlik" (Çev: Ahmet Kocaman), *Yazı Nedir?*, Yay. Haz. Enis Batur. İstanbul: Hil. 57-65.

Baudrillard, J. (1991) *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu.* Çev: Oğuz Adanır. İstanbul: Ayrıntı.

Benhabib, S. (1984) "Epistemologies of Postmodernism", *New German Critique* , No.33. 103-26.

Benton, T. (1991) "Louis Althusser: An Appreciation", *Critique of Anthropology*, C.11, No.2, s.117-123.

Bumin, T. (1987) *Hegel. Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* . İstanbul: Alan.

Burris, V. (1981) "Marxism and Structuralism", S. G. McNall ve G.N. Howe, derl., *Current Perspectives in Social Theory* . London: Jai Press. 57-87.

Callinicos, A. (1990) "Reactionary Postmodernism?", R. Boyne ve A. Rattansi, derl., *Postmodernism and Society* . London: MacMillon Education Ltd.

Çetinkaya, H. (1992) "İçimizdeki Faşizm", *Edebiyat ve Eleştiri* , No.5, s.23-41.

Deleuze, G. (1985) "Göçebe Düşünce", (Çev: Seniha Akar.), *Dün ve Bugün Felsefe* , No.1. 228-36.

Demirhan, A. (1992) *Modernlik*. İstanbul: Ağaç.

Derrida, J. (1972) "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", R. Macksey ve E. Donato, derl., *The Structuralist Controversy. The Language of Criticism and the Sciences of Man* . Baltimore: The John Hopkins University Press. 247-272.

----------(1981) *Positions* . Chicago: The University of Chicago Press.

Featherstone, M. (1988) "In Pursuit of the Postmodern: An Introduction", *Theory, Culture and Society*, C.5, No.2/3. 195-216.

Flax, J. (1987) "Postmodernism and gender relations in Feminist theory", *Signs*, C. 12, No. 4.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge* . Brighton: Harvester Press.

------ (1988) "Critical Theory/Intellectual History", Gerard Roulet ile görüşme, Lawrence D. Kritzman, derl., *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture* . New York and London: Routledge. 17-46.

——---- (1992) *Dostluğa Dair* (Çev: Cemal Ener). İstanbul: Telos. 139-168.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity* . Stanford, California: California University Press.

Glucksmann, M. (1974) *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought* . London: Routledge and Kegan Paul.

Gouldner, A. (1973) *For Sociology* . New York: Basic Books Inc. Publishers.

Habermas, J. (1990) "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje". Çev: Gülengül Naliş. *Postmodernizm* , Derl., Necmi Zeka. İstanbul: Kıyı. 31-44.

Hall, S. (1978) "The Hinterland of Science: Ideology and the Sociology of Knowledge", *On Ideology* , Centre for Contemporary Cultural Studies. London: Hutchinson., 9-32.

------ (1985) "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates", *Critical Studies in Mass Communication*, C.2, No.2, s.91-114.

------(1986) "Variants of Liberalism", *Politics and Ideology*, derl., J. Donald ve S. Hall. Philadelphia: Open University Press. 34-69.

Hekman, S. J. (1990) *Gender and Knowledge : Elements of a Postmodern Feminism* . London: Polity Press.

Henriques, J. vd. (1984) *Changing the Subject* . London and New York: Methuen.

Hundert, E. J. (1986) "A cognitive ideal and its myth: knowledge as power in the lexicon of the enlightenment", *Social Research* , C.53, No.1. 133-57.

Jeanniere, A. (1992) "Modernite Nedir?", Çev: Nilgün Tutal-Küçük, *Birikim*, No.40. 79-83.

Kant, I. (1991) "Fragmanlar", (Çev. ve derl.: Oruç Aruoba) *Argos* , No.29.

Kellner, D. (1988) "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems", *Theory, Culture and Society* , C.5, No.2/3. 239-70.

-------- (1989) *Critical Theory, Marxism and Modernity* . Baltimore: John Hopkins University Press.

Koçak, O. (1988) "Yokluğun Payı", *Defter*, No.6

Kurzweil, e. (1981) "Jacques Lacan: French Frend", *Theory and Society*, C. 10, No. 3, s. 419-438.

Küçük, M. (1992) "Kitle Kültürünü Anlamak Niçin Önemlidir?", *Yaba-Öykü* , No.73. 127-31.

Lash, S. (1991) *Sociology of Postmodernism* . London and New York: Routledge.

Lecercle, J-J. (1990) "Postmodernism and Language", R. Boyne ve A. Rattansi, derl., *Postmodernism and Society* . London: MacMillan. 76-96.

Lecourt, D. (1975) *Marxism and Epistemology* . London: NLB.

Lyotard, J-F. (1990) *Postmodern Durum* (Çev: Ahmet Çiğdem). İstanbul: Ara.

Murphy, J. W. (1989) *Postmodern Social Analysis and Criticism* . New York: Greenwood Press.

McGowan, J. (1991) *Postmodernism and its Critics* . Ithaca and London: Cornell University Press.

Mutman, M. ve Yeğenoğlu, M. (1992) "Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm", Birikim , No.33, s.43-57.

Nietzsche, F. (1979) *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* . Derl. ve Çev. Daniel Breazeale. New Jersey: Humanities Press International.

——— (1983) *Ecce Homo* . (Çev: Can Alkor). İstanbul: Say Yay.

-------- (1986) *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üstüne* . (Çev: Nejat Bozkurt). İstanbul: Say Yay.

------- (1989) *Iyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev: Ahmet İnam). İstanbul: Ara.

-------- (1990) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. (Çev: Ahmet İnam). İstanbul: Ara.

Norris, C. (1988) *Deconstruction. Theory and Practice* . London and New York: Routledge.

Özbek, M. (1991) *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski* . İstanbul: İletişim.

Pippin, Robert B. (1991) *Modernism as a Philosophical Problem* . Cambridge: Basil Blackwell.

Poster, M. (1982) "Foucault and History", *Social Research* , C.49, No.1, s.116-142.

Saussure, F. (1985) *Genel Dilbilim Dersleri* . (Çev: Berke Vardar). Ankara: Birey ve Toplum.

Tura, S. M. (1989) *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* . İstanbul: Ayrıntı.

Turner, B. S. (1990) "Periodization and Politics in the Postmodern", *Theories of Modernity and Postmodernity* , derl., Bryan S. Turner. London: Sage. 1-13.

Vajda, M. (1978-79) "Lukàcs' and Husserl's Critique of Science", *Telos* , No.38, s.104-118.

Wapner, P. (1989) "What's Left: Marx, Foucault and Contemporary Problems of Social Change", *International Praxis* , C.9, No.1-2, s.88-111.

Whitebook, J. (1981-2) "Saving the subject: modernity and the problem of the autonomous individual", *Telos* , No.50. 78-102.

Wolf-Gazo, E. (1992) "Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi", Çev: Şefik Deniz, *Islami Araştırmalar Dergisi* , C.6, No.1. 1-16.

Yücel, T. (tarihsiz) *Yapısalcılık* . İstanbul: Ada.

TOPLUMSAL TEORİ OLARAK POSTMODERNİZM: BAZI MEYDÀN OKUMALAR VE SORUNLAR

DOUGLAS KELLNER
(Çev: Mehmet Küçük)

GİRİŞ:

Postmodernizm tartışmaları kültürel teori alanında, modernist sanat biçimleri ve pratiklerinden koptuğu iddia edilen bir dizi kültürel yapıntıyı tanımlayan mimari, edebiyat, resim vb. alanlarda yeni 'postmodern' kültür biçimlerinin işaretleri olarak başladı. Postmodernizm, 'yüksek modernizm'in ciddiyetinin aksine yeni bir ilgisizlik, yeni bir şakacılık ve her şeyden önce Andy Warhol'un 'pop art'ında somutlaşan, ama aynı zamanda Las Vegas mimarisinin törenlerinde, rasgele bulunmuş nesnelerde, happening'lerde, Nam June Paik'in video düzenlemelerinde, yeraltı filminde ve Thomas Pynchon'ın romanlarında ortaya konan yeni bir eklektizm sergiledi. Modernist sanatın ince işçiliğinin, biçimsel bilgiçliğinin ve estetik talepkarlığının aksine, 'yüksek kültür' ve 'popüler kültür' biçimlerini karıştıran, estetik sınırları altüst eden, sanatın alanını reklam imgelerini, televizyonun oldukça değişken mozayiklerini, soykırım sonrası nükleer çağın deneyimlerini kapsayacak denli genişleten ve her zaman tüketim kapitalizmini çoğaltarak üreten postmodernist sanat bölük pörçük ve eklektikdi. Yüksek modernizmin ahlâkî ciddiyetinin yerini ironi, *pastiche*, kinizm, ticari tutum ve kimi durumlarda dobra bir nihilizm aldı.

Sonuçta modernizm 'yüksek sanat'ın yasası ve bir parçası haline gelirken, postmodernizm pop art'da ve aynı zamanda dönemin mimarisinde, filminde ve edebiyatında görülebilen 'anything goes' (her şey uyar) yollu bir popülist estetik sergiledi. Modernist sanatın büyük bir kısmı geleceğe yönelimliydi, yeni olanın karşısında coşkuya kapılıyor ve yeniliği hoşnutlukla karşılıyordu; postmodernist sanat ise bütün bir sanat tarihinden seçilmiş stillerin, biçimlerin ve türlerin eklektik karışımları içinde eskiye nostaljik hayranlığı yeninin karşısında büyülenmeyle kay-

naştırdı. Ve modernist hareketin siyasal 'avant-garde'ı en azından yadsıma ve ihtilafı kutsayarak sanat ve yaşamın dönüştürülmesi çağrısında bulunurken, postmodernist sanat genellikle dünyadan olduğu haliyle zevk aldı ve mutlu bir şekilde estetik stiller ve oyunlar çoğulculuğuyla birarada yaşadı (Jameson, 1984a; Huyssen, 1984).

Ayrıca, felsefe alanında, Kartezyen-Lockcu-Kantcı gelenekler içinde kurulmuş bulunan iflas halindeki felsefe geleneğinin yerini alacak yeni bir postmodern felsefeye ihtiyaç olduğu iddiaları ortaya çıkmaya başladı (Bernstein, 1985; Baynes et. al., 1987). Bu modern felsefe geleneğinin, felsefenin sağlam bir temeli ve felsefî sistemlerin garantisi olarak hizmet edebilecek mutlak bir hakikat yatağı arayışı içindeki boş ve olanaksız rüyalar tarafından yıkıldığı iddia edildi (Derrida, 1976; Rorty, 1979). Bunlardan bazıları Batı felsefesinin temel metafizik öngerektirimlerinin köklü sorunlar barındırdığını iddia ettiler; sözgelimi Derrida, çift değişkenli düşünme sisteminin, logosentrizmin ve konuşmayı yazı karşısında ayrıcalıklı kılmanın modern felsefeyi hükümsüzleştirdiğini iddia etmiştir. Derrida ve diğerlerine göre çift değişkenli metafizik sistem kurbanlarını, felsefenin çok özenli bir yapıbozumunu (*deconstruction*) ve kökten yeni bir felsefî pratiğin ortaya konmasını gerektiren umutsuz metafizik tuzaklara düşürmüştür. Bu iddia, felsefenin postmodern eleştirisinin habercilerini Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein ve Dewey'de; Sade, Bataille ve Artaud gibi daha marjinal yazarlarda buldu (Foucault, 1970; Rorty, 1979).

1970'lerin sonuyla birlikte yeni postmodern toplumsal teoriler sahneye çıkmaya başladılar. Jean Baudrillard yeni toplum, kültür, deneyim ve öznellik biçimleri yaratan radikal semiurgy'nin taklitler (*simulations*) ve suretler (*simulacra*) ürettiği bir postmodern toplum betimlemesi yaparken (Baudrillard, 1983a ve 1983b), Jean-François Lyotard modernitenin büyük umutlarının sona erdiğine ve geçmişin totalleştirici toplumsal teorilerini ve devrimci siyasetini sürdürmenin olanaksızlığına işaret eden bir 'postmodern durum' betimlemesi yapmaktaydı (Lyotard, 1984a). Tam olarak böylesi Marksizan toplumsal teorileri ve siyasetleri koruma girişiminde bulunan Fredrick Jameson postmodernizmin "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak yorumlanması gerektiğini öne sürmekte (Jameson, 1984) ve böylece çağımızın büyük anlatıları (ya da en kapsamlı toplumsal teorileri) olarak totalleştirici Marksizan teorileri desteklerken, postmodernizmin kendisini kapitalizmin yeni bir evresi içinde yer alan yalnızca kültürel bir mantık olarak görecelileştirmektedir. Bununla birlikte, Arthur Kroker ve David Cook, *The Postmodern Scene*'de (1986)

günümüz toplumunu geçmişin kategorilerinden ve toplumsal teorilerinden sıyrılan yeni bir 'panik' sahne olarak betimlemekte ve bunun yeni bir teorileştirme çabasını ve önceki toplumsal teoriyi ilga etmeyi gerektirdiğini öne sürmektedirler.

Habermas (1987) gibi diğer toplumsal teorisyenler ise, tarihte postmodern bir kırılmanın ortaya çıktığı iddialarını reddederek, yeni muhafazakar ideolojinin bir biçimi olarak yorumladıkları postmodernizme saldırmaktadırlar. Bu tartışmalar karşısında, *toplumsal teori olarak* postmodernizmin en önemli ifadeleri arasındaki farklılıkları ayrıştırmanın ve yeni postmodern toplumsal teorilerdeki merkezî konumları, içgörüleri ve sınırlılıkları birbirinden ayırmanın zamanı gelmiş bulunuyor. Bu işi yapmaya çalışırken, postmodern toplumsal teoride ortaya çıkmakta olduğunu gördüğüm sorunların bazılarını tanımlayacak, değişik teorik örnek çerçeveler (*paradigm*) arasındaki farklılıkların bazılarına işaret edecek ve gelecekteki postmodern bir toplumsal teoriyi bekleyen bazı görevleri saptayacağım.

Başlamadan önce, postmodern toplumsal teorinin önceki akademik disiplinler arasındaki sınırların parçalanmasını yücelttiğine ve böylece tam da toplumsal teori alanını ya da disiplinini sorunlu kıldığına işaret etmek gerek. Frankfurt Okulu denen disiplinüstü Eleştirel Teorisyenler açısından olduğu gibi bazı postmodernistlere göre de disipliner bölünme ve soyutlama, toplumsal gelişmenin köklü eğilimlerini kavramlaştırmaktan ya da ekonomi, devlet, toplum ve kültür arasındaki karşılıklı ilişkiyi göstermekten aciz akademik işbölümünün semptomatik bir ifadesidir (Kellner, 1988a). Eleştirel Teorisyenler gibi postmodernistler de disiplinler arasındaki sınırları yıkma eğilimindedirler ve bazan hayret verici çeşitte disiplinlere, söylemlere ve konumlara yaklaşırlar. Böylece tüm postmodern toplumsal teori önceki disiplinleri ve sınırları radikal bir sorgudan geçirir; hatta bazıları -sözgelimi Baudrillard (1983b)- 'toplumsal'ın varolup olmadığını ve toplumsal teorinin olanaklı, hatta istenir olup olmadığını bile sorgulamışlardır.

Bunun yanısıra, birleşik bir 'postmodern toplumsal teori' gibi bir şeyin mevcut olmadığına şimdiden dikkat çekmek gerek. Aslında, sık sık 'postmodern' olarak biraraya getirilen teoriler arasındaki çeşitlilik çarpıcıdır. Kendilerini 'postmodern' olarak adlandıran ya da bu gibi terimlerle özdeşleştirilen çeşitli toplumsal teorilerdeki 'postmodern' nosyonunun yetersiz ya da tatmin edicilikten uzak bir şekilde tanımlanması da bir o kadar şaşırtıcıdır. Sonuç olarak, bu yazıda günümüz postmodern toplumsal teori çeşitlerinin en çok öne çıkanlarını ayıklayacak ve

bunların moderniteden postmoderniteye geçiş dönemleştirmeleri, postmoderni nitelendirme tarzları, geleneksel toplumsal teorilere meydan okuma tarzları üzerinde odaklaşacak ve sınırlılıklarına işaret edeceğim.

Baudrillard, Postmodernizm ve Toplumsalın Sonu

Sanatlarda postmodernizm tartışmaları Birleşik Devletler'de başlamış olsa da, kendilerini postmodern toplumsal teori olarak sunan, daha önceki Fransız kültürel ve toplumsal teorisinden yararlanan ilk çalışmalar 1970'lerin sonunda Fransa'da ortaya çıktı. Baudrillard, Lyotard, Deleuze/Guattari ve diğerlerinin daha sonraki postmodern toplumsal teorilerinin öndelenişi Roland Barthes'ın mitoloji ve popüler kültür araştırmalarında (1957), Ferdinand de Saussure'ün yeniden keşfi ve 1960'lar ile 70'lerde dil üzerine yapılan kesif araştırmalarda (Jameson, 1972; Coward ve Ellis, 1977), Henri Lefebvre'in günlük yaşam üzerine incelemelerinde (1971), Guy Debord'un 'gösteri toplumu' eleştirilerinde (1970), ve 'postyapısalcılık'la anılan yerleşik felsefe ve 'insan bilimleri'ne yönelik güçlü eleştirilerde (Derrida, Foucault, *Tel Quel* , Barthes'ın geç dönemi vb.) bulunabilir.

Jean Baudrillard bu müdahaleleri postmodern bir toplumsal teori olarak örgütleyen ilk düşünürdü belki. Baudrillard postmodernizm terimini bazı çevrelerde günün modası haline geldiği 1980'lere kadar benimsememiş olsa da, 1960'ların sonundaki ve 1970'lerin başındaki çalışmaları tüketim toplumu ve bu toplumda göstergelerin, medyanın ve medya iletilerinin çoğalması, çevre tasarımı ve sibernetiğin sevk ettiği sistemler, günümüz sanat ve gösterge kültürü üzerinde odaklaşan birçok ön-postmodernist temalar içermekteydi (Baudrillard, 1968,1970,1972. Bu çalışmalar Kellner, 1988b'de tartışılmaktadır). 1970'lerin ortasından günümüze kadar uzanan çalışmaları (*Symbolic Exchange and Death* (1976)'de başlamış ve *In the Shadow of Silent Majorities* (1983)'de devam etmiştir) önpostmodernist toplumsal teori olarak okunabilir. Baudrillard'ın anlatısı üretim ve endüstri kapitalizminin egemenliğindeki modernite çağının sona ermesi ve 'taklitler' , 'hipergerçeklik', 'şiddetli bir infilakla içe dönük çöküş' (*implosion*) ve yeni teknoloji, kültür ve toplum biçimleri tarafından oluşturulan postendüstriyel postmodernite çağıyla ilgilidir (bkz. Kellner, 1987; 1988b).

Modernite metalaşmanın infilak edip saçılması (*explosion*), mekanikleşme, teknoloji, mübadele ve piyasayla nitelenirken, postmodern toplum tüm sınırların, alanların, yüksek ve aşağı kültür, görünüş ve

gerçeklik arasındaki ayrımların ve geleneksel felsefe ile toplumsal teorinin barındırdıkları tüm diğer çift değişkenli karşıtlıkların 'şiddetli bir infilakla içe dönük çöküşü'nün mevzisi olmaktadır. Bu, Baudrillard'a göre, önceki toplumsal teorinin tüm pozitivitelerinin, büyük göndergelerinin (*referent*), sonunluklarının (*finality*) bittiğini gösterir: Gerçek, Anlam, Tarih, İktidar, Devrim ve hatta Toplumsal'ın sonu (Baudrillard, 1983a ve 1983b; bu noktaya ilişkin olarak aşağıdaki argümana bakınız). Böylece, modernite hayat alanlarının giderek artan farklılaşması (Habermas'ın Max Weber'i yorumlama tarzı açısından, 1984 ve 1987) ve buna eşlik eden toplumsal parçalanma ve yabancılaşma süreciyle nitelendirilebilirken, postmodernite farklılaşmanın giderilmesi (*de-differentiation*) (Lash,1988) ve buna eşlik eden şiddetli bir infilakla içe dönük çöküş süreci olarak yorumlanabilir.

Dahası, Baudrillard'a göre modern endüstri toplumunun anahtarı üretimken, postmodern toplumda 'gerçek'i önceleyen modeller olarak 'taklitler' toplumsal düzene egemen olmaya ve toplumu 'hipergerçeklik' olarak oluşturmaya başlar (1983a). Bu durumda, "*...gerçeğin temel tanımı şudur: Gerçek, eşdeğerli bir yeniden üretimi mümkün olandır -gerçek yalnızca yeniden üretilebilir olan değildir, her zaman zaten yeniden üretilmiş olandır, hipergerçekliktir*" (Baudrillard, 1983a:146). Bu perspektiften bakıldığında modeller, içmekân tasarımına ilişkin elkitapları, jimnastik video kasetleri, Dr. Spock'ın çocuk bakımına ilişkin talimatları ve tüm diğer taklit etme modelleri 'gerçek'i önceler ve gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayrımın artık belirgin ya da geçerli olmadığı, 'suretler'in 'gerçek'i oluşturduğu ve 'gerçek' sayıldıkları hipergerçek bir toplumda sonsuzcasına yeniden üretilirler.

Bu yeni toplumsal durumun ilk taslağı Fransızcada *L'Echange Symbolique et la Mort*, (1976)'da yayımlanan ve *Simulations* (1983a)'da derlenen 'Suretlerin Düzeni'nde bulunur. Bu çalışma, taklit toplumuyla sonuçlanan çeşitli suret düzenlerinin tarihsel bir taslağını içerirken, başka bir çalışması, 'Suretlerin Öncelenişi' (bu da *Simulations*'da yayımlanmıştır), taklitlerin günümüz toplumundaki egemenliklerinin yeni türden bir hipergerçek toplumsal düzen üretme tarzlarından bazılarının analizlerini içermektedir.

Baudrillard'a göre 'suretler' nesnelerin ya da olayların temsilleri ya da kopyalarıdır; 'suret düzenleri' ise, suretler ve 'gerçek' arasındaki ilişki bakımından 'görünüş düzenleri'ndeki çeşitli evreleri biçimlendirir. Suretlerin toplumsal hayat üzerinde nasıl egemenlik kurar hale geldiğine ilişkin teorisini hem tarihsel, hem de fenomenolojik olarak sunar. Baud-

rillard suret düzenlerinin bir taslağında (Foucault'nun bilginin soykütüğüne ilişkin çalışmasından (1970) güçlü bir şekilde etkilenmiştir), Rönesans'ın hüner gerektiren işe fiyat biçen (dış duvar sıvası, tiyatro, moda, barok sanat, siyasal demokrasi) yapıntı ve demokratikleştirilmiş göstergelerden oluşan bir dünyayı gündeme getirerek feodal Ortaçağın sabit göstergeler ve toplumsal konum hiyerarşisiyle ilgisini kestiği ve böylece sabit Ortaçağ hiyerarşilerini ve düzenini infilak ettirdiği zaman suretlerin ilk kez kurucu örgütleniş ilkesi olarak ortaya çıktıklarını savunur (Baudrillard, 1983a:83-92). Suretlerin (sanattan siyasal temsile kadar) doğayı temsil ettiğinin ya da 'doğal' hakları ve yasaları cisimleştirdiğinin kabul edildiği bu evrede 'doğal değer yasası' egemendi.

Suretlerin 'ikinci düzeni' sonsuz yeniden üretilebilirliğin endüstriyel suret ya da seriler biçiminde dünyaya sunulduğu Endüstri Devrimi süresince ortaya çıktı (Baudrillard, 1983a:96). Bu dönemde üretim mekanikleşir ve kitle nesnelerinden oluşan seriler imal edilir. Üretimin mekanikleşmesiyle, eksiksiz kopyalar montaj fabrikası süreçleri ve sonunda otomasyon tarafından sonsuzcasına üretilip, yeniden üretilebilirdi. Baudrillard bu suret düzenleri arasındaki farkı, insanları mekanik bir şekilde örnek alan otomasyon ile insanî emek gücünü taklit ederek onun yerini alan bir robotu kıyaslayarak gösterir (Baudrillard, 1983a: 92-93). Bizzat teknolojinin ve mekanik yeniden üretimin yeni bir gerçeklik oluşturmaya başladığı bu noktada 'endüstriyel değer yasası' hüküm sürer.

Suretlerin 'üçüncü düzeni'nde bundan böyle "...ne birincide olduğu gibi bir orijinalin sahtesinden oluşan bir dünyadayızdır, ne de ikincide olduğu gibi saf bir seriler dünyasında" (Buadrillard, 1983a: 100-101). Bu, taklit modellerin dünyayı oluşturmaya başladığı 'taklit' aşamasıdır. Şimdi 'yapısal değer yasası' hüküm sürmekte ve modeller şeyden önce gelmektedir: "...Seri halindeki üretim modeller aracılığıyla bir soy yaratır... Dijitallik bunun metafizik ilkesidir.... ve DNA da peygamberi. Sonuçta 'suretlerin başlangıcı' bugün en tamamlanmış biçimini genetik kodda bulur" (Baudrillard, 1983a: 103-104). Böylece toplum "...kapitalist-üretimci bir toplumdan şimdi artık bütünsel bir denetimi hedefleyen neo-kapitalist sibernetik bir düzene doğru hareket eder" (Baudrillard, 1983a: 111).

Baudrillard bu teoriyi dil, genetik bilimi ve toplumsal örgütlenme arasındaki anlamlı analojiler bazında sunar. Tıpkı dilin bizim iletişime geçme tarzımızı yapılandıran kodlar ya da modeller içermesine (ve hücrelerimizin hayat tecrübemizi ve davranış tarzımızı yapılandıran genetik kodlar, DNA içermesine) benzer şekilde, toplum da çevreyi ve insan

hayatını yapılandıran kodlar ve toplumsal örgütlenme ve denetim modelleri içerir. Yani kent, mimari ve ulaşım modelleri kentlerin, evlerin ve ulaşım sistemlerinin nasıl örgütleneceklerini ve kullanılacaklarını belli sınırlar içinde yapılandırır. 'Model evler', tasarım kodları, dekorasyon ve üslup, çocuk bakımı kitapları, cinsel elkitapları, yemek kitapları ve dergiler, gazeteler ve yayın medyası hep birarada gündelik yaşam içindeki çeşitli etkinlikleri yapılandırırlar.

Böylece modeller ve kodlar gündelik yaşamı yapılandırmaya başlar ve taklitler toplumunda kodun mevcut duruma uyarlanması (*modulation*) bir farklılıklar ve ilişkiler sistemi oluşturmaya başlar. Nitekim, televizyon yapımcılarının program üretmek için TV kodlarını uyarlamaları gibi kent planlamacıları da kent sistemlerini yaratmada kent planlaması ve mimari kodlarını uyarlar. Kodlar bireylere işaretler gönderir ve bu işaretleri sürekli sınayarak taklit düzenine kaydeder. Bireylerin tepkileri çift değişkenli bir onaylama ya da yadsıma sisteminde yapılandırılır: Her reklam, moda, meta, televizyon programı, siyasal parti adayı ve kamuoyu yoklaması bir yanıt vermemizi bekleyen şöyle bir test sunar: Yana mısın, karşı mı? İstiyor musun, istemiyor musun? X'den mi yanasın, yoksa Y'den mi? Biz işte bu şekilde kodlanmış bir benzerlikler ve farklılıklar sisteminde, özdeşlikler ve programlanmış farklılıklar sisteminde seferber ediliriz.

Sibernetiğin zaferi: Her şey, iki başat kutbun (yani siyasal partilerin, dünyanın süper güçlerinin, görünüşteki karşıt güçlerin ya da ilkelerin vb.) kendi aralarındaki farklılıkların silindiği ve kendi kendisini düzenleyen, kendinin aynısı, kendisiyle özdeş bir sistemi alıkoymaya hizmet eden çift değişkenli bir sisteme indirgenir. Baudrillard, 1970'lerin ortasından günümüze kadar uzanan yazılarında, bu hipotezleri desteklemek için örnek üstüne örnek sunar. Bu analizin siyasal sonucu, sistemdeki her şeyin sibernetik denetime tabi olduğu ve sisteme muhalif, sistem dışı ya da sistem için tehditkar gibi görünen her şeyin aslında bir taklitler toplumunun işlevsel parçaları olduğudur.

Baudrillard ilk olarak 1978 yılında yayımlanan bir metninde, *In the Shadow of Silent Majorities*'de önceki toplumsal teorileri, sınıf mücadelesi teorilerini sorgular ve bu ayrımların taklitler toplumunda içe dönük şiddetli bir infilağa uğradığını savunur. Sonuç olarak geleneksel siyaset, toplumsallık, sınıf mücadelesi, toplumsal değişme teorileri bireylerin, sınıfların ya da kitlelerin toplumsal eylemde bulunmaya muktedir olduklarını varsaymaları ölçüsünde eskimiş bulunmaktadırlar. Oysa, bir 'hiperuyum' çağında kitleler sadece gösteriyle ilgilenmektedirler: "...Onlara

iletiler sunulmaktadır; onlar sadece gösterge istiyorlar; göstergelerin ve klişelerin oyunlarına tapınıyorlar ve herhangi bir içerik kendisini seyredilmeye değer bir sekans haline getirdiği sürece bu içeriği putlaştırıyorlar" (Baudrillard, 1983b: 10).

Baudrillard "..emici gönderge, donuk ama bir o kadar yarı şeffaf gerçeklik, hiçlik; maddenin ve doğal ögelerin imgesinde akımlar ve akışlarla girdap gibi dönen... istatistiksel bir billur küre; bir atıllık, sessizlik, içe dönük infilak figürü, toplumsal boşluk" ve (belki de kendisinin gözde eğretilemesi olan) "...büyüyen yoğunluğu çevresindeki tüm enerjiyi ve ışınları sonunda kendi ağırlığı altında çökünceye dek yutan donuk bir nebula, toplumsalı yutan bir kara delik" olarak tanımladığı kitlelerin doğasını yakalamak için bir dizi eğretileme üretir (Baudrillard, 1983b: 1-4). Bu 'kara delik' tüm anlamı, enformasyonu, iletişimi, iletileri vb. yutar ve anlamsızlaştırır; 'anlam'ı kabul etmeyi ve anlam üretmeyi reddeder, kendisini bombalayan ve reddettiği iletiler karşısında kayıtsız ve ilgisizdir.

Öyle görünüyor ki, kitleleri kayıtsız bir sessiz çoğunluk haline getiren başlıca güç enformasyon ve medyanın çoğalmasıdır (Baudrillard, 1983b: 25-26; bunun eleştirisi için bkz. Kellner, 1987). Ama, Baudrillard, 1980'lerin postmodernizm çılgınlığına kadar 'postmodern' terimini kendi çalışmalarıyla ilgili olarak kullanmamıştır. 'Nihilizm Üzerine' (1984b) başlıklı bir makalesinde 'modernite'yi "...görünüşlerin radikal yıkılışı, dünyanın büyüsünün çözülerek yorum ve tarihin şiddetine terkedilmesi" olarak betimler. Modernite Marx ve Freud'un çağıydı; siyaset, kültür ve toplumsal yaşamın ekonominin gölge fenomenleri olarak yorumlandıkları ya da her şeyin arzu ya da bilinçdışı bazında yorumlandığı çağdı. Bu 'kuşkunun yorumbilgileri' gerçekliği gizeminden soyundurmak, görünüşlerin ardındaki temel gerçeklikleri, olguları oluşturan etkenleri göstermek için derinlik modelleri kullanıyorlardı.

Nitekim modernitenin 'devrim'i tarihin, ekonominin ya da arzunun diyalektiğinin güvenli palamarıyla sağlanmış bir anlam devrimiydi. Baudrillard bu evreni küçümser ve "...ikinci devrimin, yani daha önceki görünüşlerin yıkılışına eşit derin bir anlam yıkılışı süreci olan yirminci yüzyılın postmodernite devriminin" bir parçası olduğunu savunur. "Anlamla yaşayan anlamla ölür" (Baudrillard, 1984b: 38-39). Postmodern dünya anlamdan yoksundur; postmodernite teorilerin boşlukta süründükleri, güvenli herhangi bir limana demirlemedikleri bir nihilizm evrenidir. Anlam derinliği gizli bir boyut, henüz görülmemiş bir alt tabaka gerektirir; gelgelelim, postmodern toplumda her şey görülebilir, belirgin, şeffaf, çırılçıplaktır. Postmodern sahne ölü anlam işaretlerini, parçalan-

mayı ve şeffaflığı, bok kültürünü, aynı olanın yeni karışımlarına ve bileşimlerine dönüşen donmuş biçimleri sergiler. Göstergelerin ve biçimlerin çoğalmalarını hızlandırır, ataleti ve içe dönük infilakı yoğunlaştırır. Sınır tanımayan büyüme kendine yönelir. Kanserin sırrı (ve belki de AIDS'in?): Fazlalığın büyümedeki intikamı, hızın ataletteki intikamı (Baudrillard, 1984b: 39).

Ataletin hızlanışı, anlamın medyada içe dönük infilakı, toplumsalın kitlede içe dönük infilakı, kitlenin bir nihilizm ve anlamsızlık kara deliğinde içe dönük infilakı -Baudrillard'ın postmodern sahnesi ya da olmayan sahnesi işte böyle bir şey. Bu boşluk ve ataletten büyülenen Baudrillard anlam fantazisi karşısında nihilizme ayrıcalık tanır ve şunu öne sürer: "Eğer nihilist olmak bu atalet noktasına ayrıcalık tanımak ve bu sistemlerin geri çevrilemezliğini son noktasına kadar analiz etmek gerektiğini düşünmekse, ben bir nihilistim... Eğer nihilist olmak bundan böyle üretim tarzına değil de gözden yitiş tarzına saplanıp kalmaksa, ben bir nihilistim. Gözden yitiş, aphanasis , içe dönük infilak, *Verschwindens*'in taşkınlığı" (Baudrillard, 1984b: 39).

Baudrillard'ın nihilizmi sevinçten, enerjiden, daha iyi bir geleceğe duyulan umuttan yoksundur: "...Hayır, melankoli işlevsel sistemlerin, günümüzün taklit, programlama ve enformasyon sistemlerinin temel tonalitesidir. Melankoli, anlamın gözden yitiş tarzında, anlamın işlevsel sistemlerde buharlaşma tarzında içerilen niteliktir" (Baudrillard, 1984b: 39). Aslında, Baudrillard'ın postmodern düşüncesi keder ve melankoliden baş dönmesi ve sersemlemeye, oradan da nostalji ve gülüşe kadar uzanan çelişkili bir duygu ve tepki karmaşası sergilemektedir. 'Gözden yitiş tarzı'nın analizi günümüz toplumsal teorisine oldukça orijinal bir katkıdır ve Baudrillard bu itkiye gerçekten sadık olmuştur.

'Artakalanlarla Oyun' başlıklı bir görüşmede Baudrillard (1984a) düşüncesini yine postmodernizm bazında anlatır ve önceki toplumsal teorideki merkezi parçaların gözden yitişini betimlemeye devam eder. Anlamın ve modernitenin tüm göndergelerinin ve sonulluklarının yıkılışından sonra, postmodernizm boşluk ve acıya verilen bir yanıt olarak betimlenir. "Bu yanıt geçmiş tüm kültürlerin, yıkılan her şeyin, neşeyle yıkılan ve yaşayabilmek için, varkalabilmek için üzüntü içinde yeniden inşa edilen her şeyin geri getirilmeye çalışıldığı geçmiş bir kültürün restorasyonuna yöneliktir... Artık yapılacak şey parçalarla oynamaktan ibarettir. Parçalarla oynamak -işte bu post-moderndir" (Baudrillard, 1984a: 24).

Baudrillard (oldukça tartışmalı bir şekilde) sanatın ve muhtemelen teorinin, siyasetin ve bireylerin yapabilecekleri tek şeyin zaten üretilmiş olan biçimleri biraraya getirmek ve bunlarla oynamak olduğunu savunur. Bir görüşmenin sonunda belirttiği gibi: "Post-modernite ne iyimserdir, ne de kötümser. Yıkıntıdan artakalanlarla oynanan bir oyundur. 'Post' olmamız bundandır -tarih durdu, anlamı olmayan bir tür tarih-sonrasındayız. Burada anlam bulamayacaksınız. O nedenle, sanki bir tür dairesel çekimmişcesine bu tarihin içinde hareket etmeliyiz. Artık ilerlediğimiz söylenemez. Sadece 'hareket' halindeyiz. Ama bu hiç de talihsizlik değildir. Postmodernizm şeylerin ironisinde ve oyununda belli bir hazzı yeniden keşfetme girişimini içermekteymiş gibi geliyor bana. Tam bu anda bütünsel bir umutsuzluğa düşülebilir -tüm tanımlar, her şey bitti. Ne yapılabilir? Ne olunabilir? Ve post-modernite artakalanlarla yaşanabilecek bir noktaya erişme girişimidir -belki de umutsuz bir girişim, bilemiyorum. Söz konusu olan yalnızca artıklar arasındaki varkalımdır, başkaca bir şey değil" (Baudrillard, 1984a: 25).

Baudrillard'ın postmodern toplumsal teorisi yüksek bir soyutlama düzeyinde cereyan eder. Toplumsal teorisini kendine özgü farklı bir dil, konum, tarz ve özelliklerle donatmaya çalıştığı belli. Baudrillard gerçek anlamda tanımlamaksızın ya da haklılaştırmaksızın önceki tarihsel dönem ile postmodern dönem arasında mutlak bir kırılmanın olduğunu öne sürmekte ve söz konusu yeni tarihsel çağı kavramlaştırmaya girişen yeni bir teori önermektedir. Baudrillard üzerine yayımlanmak üzere olan çalışmamda (Kellner, 1988b) kendisinin postmodern toplumsal teorisini ve 1980'lerdeki yazılarında şaşırtıcı bir şekilde metafiziğe kaymasını daha ayrıntılı olarak eleştirmekteyim. Şimdilik Baudrillard'ın güncel toplumsal durumdaki eğilimleri birer sonulluk ya da olup bitmiş durumlar olarak ele alma eğiliminde olduğunu işaret etmek yeterli. Teorisi iyi bir bilim-kurgu sayılabilir, ama zayıf bir toplumsal teoridir. Yeterli bir bağlamlaştırmadan yoksun olan teorisi soyut, tek yanlı ve modernite ile postmodernite arasındaki çok sayıda süreklilikleri ve şimdiki çağın çok sayıda kasvetli gerçekliklerini ve sorunlarını görmekten aciz olma eğilimindedir. İlk high-tech toplumsal teorisyen Baudrillard, modernitenin felaketi olarak postmodernizmin bir taklit modeline yüklediği mevcut çağın bazı eğilimlerini yeniden üretmektedir.

Jean-François Lyotard *The Postmodern Condition*'da postmodern bir toplumsal teori ortaya koyma davetini açıkça kabul etmektedir. Altbaşlığı *Bilgi Üzerine Bir Rapor* olan bu metin Kanada hükümetinin isteği üzerine kaleme alınmıştır. Metinde yapılan ise, "...en gelişmiş ülkelerdeki bilginin durumunu incelemektir. *Postmodern* sözcüğünü bu durumu betimlemek için kullanmaya karar verdim. Sözcük bu sıralar Amerika kıtasında sosyologlar ve eleştirmenler arasında revaçtadır; postmodern sözcüğü, ondokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana bilim, edebiyat ve sanatlardaki oyunun kurallarını değiştirmiş olan dönüşümlerle ortaya çıkan kültürümüzün durumuna işaret ediyor" (Lyotard, 1984a, XXIII).

Lyotard'a göre 'postmodern', bilginin yeni durumlarına yanıt veren yeni bir epistemolojinin geliştirilmesiyle ilgilidir. Kitabının başlıca odağı geleneksel felsefe ve toplumsal teorinin büyük anlatıları, günümüz biliminin pratiği ve meşrulaştırımı ile bunlara yeğlenebilir bir bilgi biçimi olarak savunduğu 'postmodern bilim' dediği şey arasındaki farklılıklarla ilgilidir.

Bu proje Lyotard'ın terimleri tanımlayışına ve çalışmasının odağına tesir etmektedir. Lyotard'a göre modernite bir toplum durumundan ziyade bir bilgi biçimidir (oysa Baudrillard'a göre bir toplum durumuydu). Lyotard, Baudrillard'a ters düşerek şöyle yazıyor. "*Modern* terimini, kendisini Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilgisi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı türünden herhangi bir büyük anlatıya açık bir müracaatta bulunarak... bir meta-söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi betimlemek için kullanacağım" (Lyotard, 1984a: XXIII).

Bu perspektiften 'postmodern', "meta-anlatılar karşısında kuşkuculuk" ve metafizik felsefenin, tarih felsefelerinin ve herhangi bir totalleştirici düşünce biçiminin (Hegelcilik, liberalizm, Marxizm ya da buna benzer) reddi olarak tanımlanır. Bunun tersine, postmodern bilgi "...farklılıklara duyarlı olma özelliğimizi geliştirir ve başka bir şeyle kıyaslanamaz olanı hoşgörme yetimizi pekiştirir. Postmodern bilginin ilkesi uzmanın homolojisi değil, mucidin paralojisidir" (Lyotard, 1984: XXV).

Lyotard'ın başlıca odağı epistemolojik olsa bile, postmodern duruma ilişkin bir toplumsal teoriyi üstü örtük olarak varsaymaktadır: "Şu an işlerlikte olan hipotezimiz, toplumlar postendüstriyel olarak bilinen ve kültür postmodern olarak bilinen çağa girdikçe, bilginin statüsünün değişikliğe uğradığıdır" (Lyotard, 1984a: 3). Böylece Baudrillard gibi Lyo-

tard da postmoderni 'postendüstriyel' denen toplumun eğilimleriyle ilişkilendirmektedir. Nitekim, Lyotard'a göre postmodern toplum bilgisayar, enformasyon, bilimsel bilgi, ileri teknoloji, yani bilim ve teknolojideki yeni ilerlemelerden kaynaklanan hızlı değişme toplumudur. Aslında öyle görünüyor ki, Lyotard bilginin, enformasyonun önceliği ve bilgisayarlaşmayla ilgili olarak postendüstriyel toplum teorisyenleriyle (ki bunlar postmodern toplumu 'toplumun bilgisayarlaşması' olarak betimlemektedir) anlaşmaktadır.

'Postendüstriyel toplum' teorisyenleri (Bell, 1976) gibi Lyotard'a göre de teknoloji ve bilgi toplumsal örgütlenmenin ilkeleri haline gelmiştir. Öte yandan, Bell ve benzer çizgide yer alanların aksine, Lyotard kendisinin betimlediği postmodern toplumun post-kapitalist bir toplum olduğunu iddia etmez ve çalışmasının hemen başlarında teknoloji ve bilgi akışı ile gelişiminin nasıl 'paranın akışı'nı izlediğini vurgular (Lyotard, 1984a: 6). Gelgelelim, Lyotard teknoloji, sermaye ve toplumsal gelişme arasındaki ilişkilerin analizini yeterince yapmaz ve aslına bakılırsa ilke olarak bunu yapamaz da, çünkü sermayenin bir makro teorisini reddeder -bu noktayı aşağıda açıklayacağım.

Lyotard bilgi karşısında bir dil oyunları yaklaşımını benimser ve çeşitli söylemleri kendi kuralları, yapısı ve hamleleri olan dil oyunları olarak kavramamızı önerir. Buna göre, dil oyunları farklı ölçütler ve kurallar tarafından yönetilmektedir ve hiçbirine ayrıcalık tanımamak gerekir. "...Bütün yapabileceğimiz, tıpkı gezegenler ve hayvan türleri karşısında yaptığımız gibi, söylemsel türlerin çeşitliliğini hayranlıkla seyretmektir. Postmodernitedeki 'anlamın yitişi'ne hayıflanmak, bilginin bundan böyle ilke olarak anlatısal olmayışı gerçeği karşısında mateme bürünmek demektir" (Lyotard, 1984: 26). Lyotard tam olarak dil oyunları çoğulluğuna ayrıcalık tanımayı ister ve toplumda dolaşıma girmiş bulunan çeşitli söylemlerde onaylanan çeşitli geçerlilik iddiaları, değerler, konumlar vb. arasında yasa koyucu rolüne soyunan tüm felsefi söylem tarzlarını reddeder. Lyotard, totalleştirici toplumsal teori ve eleştiriyle uğraşmaktan ziyade daha yerelleşmiş, 'küçük anlatılar'a sahip heterojen mikro analizlerden yanadır (1984a: 60). Bu konuda şöyle yazıyor: "Dil oyunlarının farklı evrelerde farklı biçimlere bürünebilen (*heteromorphous*) doğasını kabul etmek ilk adımdır... İkinci adım, bir oyunu ve bu oyunun içinde yapılabilecek 'hamleler'i tanımlayan kurallar üzerindeki herhangi bir uylaşımın yerel olması gerektiği, yani söz konusu oyunun mevcut oyuncularının anlaşmasına dayandığı ve sonuçta iptal edilebileceği ilkesidir" (1984a: 66).

Lyotard'a göre dil oyunları aslında toplumu birarada tutan 'toplumsal bağ'dır (1984a: 10) ve Lyotard toplumsal etkileşimi öncelikle bir oyun içinde hamle yapma, bir rol üstlenme ve çeşitli soyut dil oyunlarında yer alma bazında karakterize eder. Özben (*self*), bu terimler bazında, katıldığı tüm dil oyunlarının kavşak noktası olarak nitelendirilir: "Bir *özbenin* kendi başına pek bir kıymeti yoktur, ama hiçbir özben bir adacık da değildir; her biri şimdi daha önce olmadığı kadar karmaşıklık ve hareketlilik sergileyen bir ilişkiler dokusunda varolmaktadır. Genç ya da yaşlı, erkek ya da kadın, zengin ya da fakir, bir kişi her zaman özgül iletişim devrelerinin (ne kadar ince olurlarsa olsunlar) 'düğüm noktaları'na yerleştirilmiştir. Başka bir anlatımla: Bir kişi her zaman çeşitli türden iletilerin gelip geçtiği bir menzile yerleştirilmiştir" (1984a: 15).

Ama, Lyotard'a göre dil oyunlarına katılmak mücadele ve çatışmayı da içermektedir. "Bir bütün olarak metodumuzun temelindeki ilk ilke, konuşmanın, oyun anlamında, savaşmak olduğudur; ve konuşma edimleri genel bir mücadele alanında yer alırlar" (1984a: 10). Nitekim Lyotard'ın postmodern toplum modeli bir kişinin çeşitlilikle, çatışmayla ve zora dayanmayan uylaşımın zorluğuyla (hatta arzulanmazlığı ve olanaksızlığıyla) nitelenen mücadeleci bir çevrede çeşitli dil oyunları içinde savaşıma girdiği bir toplumdur. Dahası, Lyotard'a göre postmodern bilgi yerel savaş alanlarının bilgisine ve farklı dil oyunlarının çeşitliliğine hoşgörüyü içerir.

Buna ek olarak, postmodern bilgi mantığa aykırı düşünüş yolları (*paralogism*) arayışını, varolan bilgi biçimlerini istikrarsızlaştıran ve tedirgin eden yeni keşifler peşinde koşmayı içerir: "Postmodern bilim (kararsızlar, kesin denetimin sınırları, eksik enformasyonun nitelediği çatışmalar, 'fracta' katastroflar ve pragmatik paradokslar gibi şeylerle ilgilenmesi yüzünden) kendi evrimini ıslah edilmez, paradoksal, katastrofik ve kopuntulu olarak teorileştirmektedir" (Lyotard, 1984a:60). Ama bu noktada Lyotard'ın bu 'postmodern bilim' analizinin (ki Bachelard ve Althusser'in epistemolojik kırılmalar, Foucault'nun episteme ve Kuhn'un paradigma değişiklikleri anlayışına dayanmaktadır) günümüzde bilimle uğraşan kimselerin fiilen yaptıklarını düşündüğü şeyleri mi betimlediği, yoksa sadece bu modeli bugün postmodern teorinin normatif bir ideali olarak mı önerdiği açık değil.

Eğer Lyotard bilimle uğraşanların bugün mantığa aykırı düşünüş yolllarını araştırdıklarına ve istikrarsızlaştırma peşinde koştuklarına inanıyorsa, o vakit önerdiği açıklamalar güçlü karşı- argümanlara açıktır. Bundan ötürü, Lyotard'ın postmodern bilim anlayışının postmodern

teori için önerilmiş normatif bir ideal olarak yorumlanması muhtemelen daha iyi olacaktır. Öte yandan, Lyotard günümüz biliminin bazı görünümlerinin kendisinin Newtoncu fizikle (Aydınlanma, büyük anlatılar vb.'leriyle) ilişkilendirdiği modern dünya görüşünün yerini alacak 'postmodern' bir dünya görüşüne duyulan ihtiyaca işaret ettiğine inanıyor izlenimi vermektedir. Modern bilimin (yani görecelilik teorisi, kuantum mekaniği, Gödel'in eksiklik teoremi, Heisenberg'in belirsizlik ilkesi vb.) istikrarlı bir evren düşüncesini yıktığını iddia etmekte ve bilginin sürekli olarak kendi kendisini değişikliğe uğratması ve ilke olarak geçici, olasılıkçı ve düzeltilebilir olması gerektiğini önermektedir. Lyotard'a bakılırsa, dünyaya ilişkin bu görüş yalnızca Newtoncu bilimsel teorileri değil, hakikati kavrama iddiasında olan, tarih ve toplum hakkında evrenselci ve totalleştirici açıklamalar öneren meta-anlatıları da geçersiz kılmaktadır. Lyotard şöyle yazıyor: "Günümüz toplum ve kültüründe (postendüstriyel toplumda, postmodern kültürde) bilginin meşrulaştırımı sorunu farklı terimlerle formülleştirilmektedir. Kullandığı birleştirme tarzı ne olursa olsun, ister spekülatif bir anlatı, isterse özgürleşim anlatısı olsun, büyük anlatı güvenilirliliğini yitirmiştir."(Lyotard, 1984a: 37).

Lyotard, bu teorik çöküşün *nasıl* ve *niçin* cereyan ettiğini ve kendisinin bu söylemlere karşı *niçin* polemiğe girdiğini anlatmaksızın, postmodernizmin büyük anlatılara 'karşı kuşkuculuk'u, büyük anlatıların 'dağılması'nı ve tüm meta-anlatıların meşruiyetlerinden arındırılmasını içerdiğini tekrar tekrar iddia etmektedir. Başka bir anlatımla, meta-anlatıları reddedişinin ve modernden postmodern bilgiye geçiş açıklamasının yeterince teorileştirilmemiş ve azgelişmiş olmasının yanısıra, postmodern bilgi anlayışı da benzer şekilde yeterince kavramsallaştırılmamıştır. Lyotard'ın 'bilginin meşrulaştırım anlatıları' dediği anlatılara karşı nisbeten gelişkin polemiği Marksizan anlatıya ve Martin Heidegger'in Alman eğitimini faşizme bağladığı ünlü konuşmasına bazı güçlü darbelerle birlikte Fransız-Napolyonik ve Alman-Humboldt'cu eğitim siyasetinin ve bunların 'meşrulaştırım anlatıları'nın eleştirisini içerir (Lyotard, 1984a: 31). Ama şurası da kesindir ki, bazı 'meşrulaştırım anlatıları'nın oldukça güvenilmez, siyasal bakımdan zan altında ve pek inandırıcı olmamaları bizim büyük anlatıların hepsini (yani sistematik ve kapsamlı amaçları olan geleneksel felsefe ve toplumsal teorinin tamamını) reddetmemizi gerektirmez.

Lyotard'ın çalışması bazı Fransız postmodernizm teorilerinde gözden kaçırılan çıkmazlara işaret ediyor. *Postmodern Durum*'un ek bölümünü programatik bir şartla sonuçlandırıyor: "Totaliteye karşı savaşa-

lım; sunulamaza tanık edelim; farklılıkları seferber edelim ve adın onurunu koruyalım" (Lyotard, 1984a: 82). Böylece Lyotard bir şekilde indirgemeci, basit, hatta 'teröristik' (totaliter teröre meşruiyet sağlayan ve birleştirici şemalarda farklılıkları bastıran) ana-anlatılar olarak betimlediği totalleştirici toplumsal teorileri reddetmektedir. Aslında, Lyotard bu noktada, Hegel ve Marx'dan Gulag'a giden teorik-tarihsel patika hakkındaki ideolojik olarak hileli argümanı yeniden canlandırarak totalleştirici düşünceyi kestirme yoldan totaliterlikle ilişkilendirme girişiminde bulunan 'yeni felsefeciler'e katılmaktadır.

Ama, Lyotard'ın kendisi moderniteden dramatik bir kopmayı öngerektiren postmodern durumun bir teorisini öneriyor. Aslında, tam da postmodernizm ya da postmodern durum kavramı önceki bir toplum evresinden yeni bir evreye geçişi tahayyül eden bir Ana Anlatıyı, totalleştirici bir perspektifi öngerektirmiyor mu? Böyle bir teorileştirme, hem bir modernite dönemi ya da modernizm fenomeni kavramını, hem de postmodern terimini haklılaştıran tamamen yeni bir durum doğuran tarih içinde radikal bir kırılmayı ya da kopuşu öngerektirmez mi? Bundan ötürü, 'postmodern' teriminin kendisi hem bir 'ana anlatı'yı, hem de bir totalite anlayışını ya da bir dönemleştirici ve totalleştirici düşünce anlayışını (tam da Lyotard ve diğerlerinin karşı çıkmak ve başlarından defetmek istedikleri türden epistemolojik ve teorik bir işlemi) öngerektirmez mi?

Lyotard'a karşı, her kısmi, özgül bakış açısını ve her anahtar noktayı tek bir totalleştirici teori içinde sınıflandırmaya kalkışan (Marksizm, feminizm, Weber vb.'lerinin bazı değişkelerinde olduğu gibi) 'ana anlatılar' ile sermayenin, ataerkilliğin ya da kolonyal öznenin yükselişi gibisinden bir Büyük Öykü anlatmaya çalışan 'büyük anlatılar' arasında bir ayrım gözetmeyi isteyebiliriz. Büyük anlatılar içinde bilginin temeli hakkında bir öykü anlatan meta-anlatıları, karmaşık bir fenomenler çeşitliliğini kavramlaştırmaya ve yorumlamaya girişen makro-toplumsal teoriden ayırmak isteyebiliriz. Daha sonra ise, tarihdeki verili bir noktada bulunan verili bir toplum hakkında bir öykü anlatan eşsüremli anlatılarla tarihsel değişmeyi, süreksizlikleri ve kopuşları analiz eden ardsüremli anlatılar arasında ayrım yapabiliriz. Lyotard 'büyük anlatılar'ın hepsini biraraya yığmaya eğilimli olup, böylece kültürümüzdeki teorik anlatı çeşitliliğini tahrif etmektedir.

İşaret etmek istediğim asıl nokta, Lyotard büyük anlatılara itiraz etse de, bir büyük anlatı olmaksızın genel bir postmodernizm teorisi ortaya koymanın olanaksızlığıdır. Büyük anlatıları reddetmenin basitçe gü-

nümüzün tarihsel durumuna ilişkin bir anlatı sağlama gibi teorik bir sorunun üstünü örttüğüne ve en azından oldukça geniş türden bir postmodernizme geçiş anlatısı (oldukça büyük ve heyecanlı bir anlatı) gerektiren Lyotard'ın postmodern durum teorisinin azgelişmiş doğasına işaret ettiğine inanıyorum.

Lyotard'ın postmodernizm analizinin azgelişmiş doğası sorunu, oldukça yüzeysel ve teorik olarak sorunlu 'Postmodernizm Nedir Sorusuna Yanıt' başlıklı ekle daha da şiddetlenmektedir. Başlık bir yanıt verileceği vaadiyle dolu. Ama yanıtları düş kırıklığı yaratıyor. Yakın geçmişte kültür dünyasındaki sanatlarda gerçekçiliğe dönüş taleplerini tartıştıktan sonra Lyotard sanatsal tecrübe ve avant-garde'ı savunuyor ve postmodernizmi şöyle tanımlıyor: "Postmodern, modern içindeki sunumun kendisindeki sunulamayanı ileri süren; iyi biçimlerin, ulaşılmaz için beslenen nostaljiye kolektif olarak katılmayı olanaklı kılacak üslup uylaşımının tesellisini kendisinden esirgeyen; zevk almak için değil, daha güçlü bir sunulamaz duygusu ortaya koymak için yeni sunumlar peşinde koşandır. Postmodern bir sanatçı ya da yazar bir felsefeci konumundadır. Yazdığı metin, ürettiği çalışma ilke olarak önceden konulmuş kurallar tarafından yönetilmez ve bunlar tanıdık kategorilerin uygulanmasıyla belirleyici bir yargıya göre değerlendirilemezler. Bizzat sanat eseri bu kural ve kategorileri arar. O vakit sanatçı ve yazar, *yapılmış olacak olanın* kurallarını formülleştirebilmek için hiçbir kurala tabi olmaksızın çalışmaktadır. Bundan ötürü eser ve metin bir *olay* niteliğindedir; yine bundan ötürü eserler yazarları için her zaman çok geç kalırlar ya da aynı kapıya çıkmak üzere, işlerliğe kavuşturulmaları, esere dökülerek gerçekleştirilmeleri her zaman çok erken gelir. Postmodern, gelecek geçmiş zamanın paradokslarıyla anlaşılmalıdır" (1984a: 81).

Ama işte bu tam da sürekli kültürel (ve tüm diğer) biçimleri dönüştüren, yeni bir şeyler yaratmak için geleneğe ve kendisinden önce gelene tepki gösteren modernizmin (ya da modernitenin) tanımı değil midir? Lyotard da bunu kabul eder gibi görünüyor: "Böyle anlaşıldığında postmodernizm, yolun sonuna varmış modernizm değildir; gelişme halinde olup, bu hali süreklilik gösteren modernizmdir" (1984a: 79). Böylece postmodernizm Lyotard için sonunda moderniteyle ilişkilendirilen dinamizm türünün, vesveseli yenilik arayışının, tecrübe ve hayatın sürekli dönüştürülmesinin yoğunluk kazanmasıdır. Başka bir anlatımla, kendisinin modernist bir estetikle sona eren postmodern bir toplum teorisi, postendüstriyel toplum teorisi ve postmodern bilgi teorisi yoktur.

Ayrıca Lyotard'ın hem dil oyunlarının çoğulluğunu ve heterojenliğini talep edip, hem de tartışmayı yasa dışı şekilde tekellerine alarak ayrıcalıklı konumları için gayri meşru iddialar önerdiklerini düşündüğü büyük anlatıları kendi söylem kırallığından dışlaması da tutarsızdır. Lyotard'ın hamlesine karşı neredeyse 'bırakın bin anlatı yeşersin' diyesim geliyor. Elbette bu anlatılar arasındaki bazı farklılıkları ayırdetmek isteyebiliriz; sözgelimi Habermas gibi, tutucu, faşist, idealist, teorik ve siyasal olarak itiraz edilebilir anlatılar karşısında eleştirel bir konum geliştirmek için iyi anlatılarla kötü anlatıları birbirinden ayırabiliriz.

Üstelik, toplumsal teorinin büyük anlatılarını açıklığa kavuşturmak, eleştirel şekilde tartışmak, soruşturma konusu yapmak ve belki de yeniden inşa edip yeniden yazmak, bunları sadece yasaklayıp teori ve anlatının savaş alanından dışlamaktan daha rizikolu ama umut verici gibi görünmektedir. Fredric Jameson'ın öne sürdüğü gibi, anlatıya mahkum olmamız ve toplumsal teori anlatılarının toplumsal analizde her durumda işlemeye devam etmesi muhtemeldir. Eğer böyleyse, toplumsal teorinin anlatılarını eleştirel olarak inceleyecek ve ayrıştıracak şekilde gün ışığına çıkartmak, Lyotard'ın Düşünce Polisi'nin sansüründen kurtulmak için yeraltına inmeye zorlanmasına tercih edilebilir. Ayrıca öyle görünüyor ki, genelde toplumsal teorinin anlatı bileşkesine dikkat çekerek geliştirmek ve anlatının ne ölçüde toplumsal teorinin önemli ve zaruri bir görünümü olduğunun farkına varmak daha yararlı olacaktır.

Özetle, Lyotard bize postmodern toplum için yeni bir teorik örnek çerçeve önermiyor -aslında bunun olanaksız olduğunu, kaçınılmaz olarak bir büyük anlatının inşasına varan bir toplum teorisi geliştirme projesinden vazgeçmemiz gerektiğini öne sürüyor. Ama, teorinin icrası için yeni bir örnek çerçeve önermektedir: Adil oyun (Lyotard ve Thebaud, 1985). Aslında, oldukça yaygın bir farklı türden dil oyunları yelpazesine müdahalede bulunmak, bu tartışmalar çoğulluğu içinde hamleler yapmak ve kendi konumunu ilerletirken diğer oyuncuların hamlelerine ve konumlarına karşı çıkmak hem heyecanlı, hem de zevkli bir iş olduğundan, bu öneri caziptir. Bu şekilde bir oyun oynamak araştırma yapmaktan, teorik modeller kurmaktan, bir toplum teorisi inşa etmekten çok daha kolaydır. Ama radikal bir toplumsal teori için oyun oynamak yeterli midir? Ayrıca, teorik modellere ve daha sistematik bir toplumsal teori ve eleştiriye ihtiyacımız yok mu?

Başka bir sorun: Oyunda içerilmekte olan günümüz toplumuna ilişkin özgül anlatı türü açıkça tanımlanıp ortaya konmadığı sürece, el altında bulunan mevcut yerleşik anlatıyı kullanma eğilimi belirir. Sözgeli-

mi, günümüz toplumuna ilişkin alternatif bir teorinin yokluğunda, Lyotard, çağımıza ilişkin açıklamalar olarak öne sürülen 'postendüstriyel toplum' ve 'postmodern kültür' teorilerini eleştirel olmayan bir şekilde kabul etmektedir (Lyotard, 1984a: 3,7, 37). Oysa kendisi, kendi modelini gerçek anlamda savunmaksızın ve 'postendüstriyel' ya da 'postmodern'deki 'post' ekinin önerdiği dönüşümü betimleyecek doyurucu bir toplumsal teori geliştirmeksizin bu anlatıların geçerli olduğunu önceden varsaymaktadır. Dahası, bizzat kendisinin kullandığı ziyadesiyle büyük anlatıyı daha yakından ve eleştirel olarak incelemeksizin kendisini postendüstriyel teori kampına dahil etmektedir.

Lyotard'ın 'teorisi'ndeki boşluklardan ve çıkmazlardan genelleme yapacak olursak, uygun bir postmodern toplumsal teorinin (yani postmodern toplum ya da kültürün yeterli bir açıklamasının) birkaç merkezi talebi tatmin etmesi gerektiği söylenebilir. İlkin, teorinizi tarihselleştirmeniz ya da dönemleştirmeniz gerekir. Eğer modern toplumdan postmodern topluma bir geçiş olduğunu iddia etmek istiyorsanız, önceki toplumsal düzenin (modernite), yeni toplumsal durumun (postmodernite) ve bu ikisi arasındaki kırılma ya da kopuşun görünümlerine ilişkin bir açıklama ortaya koymanız gerekir.

Dahası, eski ve yeni, önceki ve mevcut toplumsal düzen arasındaki süreklilikleri ve kopuntuları göstermeniz gerekir. Sözgelimi, Michel Foucault, çalışmasına ilişkin aksi yöndeki sorunlu yorumlara rağmen, böyle bir diyalektik analizle sürekli meşgul olmuştu. Keza, bazen kopuşun, kırılmanın, ötekinin, farklılığın sesi olarak selamlanan Jaques Derrida bizi şöyle uyarıyor: "Tayin edici kopuşlara, bugünlerde dendiği gibi sarih bir 'epistemolojik kopuş'a inanmıyorum. Kopuşlar her zaman ve ölümcül bir şekilde, sürekli ve sonsuzcasına bozulması gereken eski bir giysi altında yeniden kaydedilir" (Derrida, 1981: 24).

Ne Foucault ne de Derrida postmodern toplumsal teoriler ürettiler. Gelgelelim, ne Baudrillard ne de Lyotard modern ve postmodern arasındaki kırılma ya da kopuşta neyin söz konusu olduğunu yeterince teorileştirdiler. Baudrillard postmoderniteye geçişi net olarak açıklamaksızın ve önceki çağ ile sözde yeni çağ arasındaki süreklilikleri görmeksizin ya da belirtmeksizin dramatik bir şekilde tarihte temel bir kırılmanın oluştuğunu ve yeni bir çağın ilerlemesiyle tarihsel bir çağın sona erdiğini iddia etmektedir. Ve ilke olarak Lyotard'ın postmodern epistemolojisi, kendisinin kastetdiğim türden bir postmodern toplumsal teori üretmesini engellemektedir.

Sonuç olarak, toplumsal teorideki ilk postmodernizm tartışmaları, moderniteyi postmoderniteden açıkça ayırmada ve postmodern durumu ya da postmodern toplumu üreten tarih ve toplumdaki kopuşu neyin ürettiğini belirtmede görülen başarısızlık tarafından lekelenir. Böyle bir işlem hem özenli ve ayrıntılı bir teorik analizi, hem de nasıl olup da modernitenin postmodern duruma dönüştüğünü anlatacak tarihsel bir açıklamayı ya da anlatıyı gerektirecektir. Ana anlatıları ya da tarihsel/artsüremli, dönemleştirici toplumsal teoriyi reddeden teorisyenlerin böyle bir anlatı üretmede doğal olarak zorlukları olacak ve böylece kendilerini zor bir durumda bulacaklardır.

Yapısalcılık sonrası teori, Baudrillard ve Lyotard'da açıkça görüldüğü gibi, gönlü postmodern toplumsal teorisyenlikten yana olacaklar için başka bazı sorunlar da üretmektedir. Yapısalcılık sonrası teorisyenler gönderi, temsil ve 'gerçeklik' ya da 'gerçek' kavramının kendisini sorunlaştırmaktadırlar. Oysa postmodernizm teorileri, postmodern toplum hakkında bazı iddialarda bulunabilmek için 'gerçek'e, toplumsal gerçekliğe ve böylece de bir tür gönderi 'zemini'ne ulaştıklarını önceden varsaymaktadırlar. Yani, bir Baudrillard ya da Lyotard tarafından günümüz toplumsal gerçekliği hakkında ortaya konan önermeler, bu insanların bugün toplum ya da toplumsal teori hakkında yeni ya da önemli bir şey anlattıklarını, önermelerinin bazı fenomenleri sahiden betimlemekte olduğunu, toplumsal gerçekliğin hiç değilse kimi alanlarını aydınlatmakta olduğunu önceden varsaymamızı gerektirmektedir. Bu durum yapısalcılık sonrasına ve postmodernizm teorilerine aynı anda bağlanmanın birbirine uygun olup olmadığı sorununu doğuruyor.

Baudrillard ve Lyotard yapısalcılık sonrası eleştirinin farklı kısımlarını dramatikleştiriyorlar. Önceden belirtildiği gibi, Baudrillard 'gerçek' kavramını ve postmodern toplumda temsili sorunlaştırıyor. Ama, günümüzün toplumsal durumları hakkında birçok iddia ortaya atıyor. Lyotard'ın ise 'gerçeklik' ve 'toplum' kavramlarıyla pek bir sorunu yok gibi görünüyor, ama totalleştirici anlatılara koyduğu yasakla tutarlılık içinde temsilin yapısalcılık sonrası eleştirisini ciddiye alıp postmodern toplumu bir bütün olarak resmetmeye nadiren girişiyor -ve böylece postendüstriyel toplum teorisinin birçok boyutunu eleştirel olmayan bir şekilde benimserken kendisine ait bir toplumsal teori geliştirmede başarısızlığa uğruyor.

Bundan başka, Lyotard'da gerçekten çokça toplumsal eleştiri olduğu söylenemez. Yapısalcılık sonrası ve postmodern teoride olduğu gibi Lyotard da meta-teorinin, felsefenin ve bilginin eleştirisi üzerinde odak-

lanmıştır. Sonuçta, bir toplumsal teori olarak Lyotard'ın teorisi ve eleştirisi azgelişmiş olup gerçekten eleştirel bir toplum teorisi sunmaktan uzaktır. Gelgelelim, Fredric Jameson bu meydan okumaları karşılayacak ve önceki girişimlerin zayıflıkları ve sınırlılıklarıyla başa çıkacak bir postmodern toplumsal teori geliştirmeye girişmiştir. Bu girişimi sırasında, önceki teorilerinde bulunan bazı içgörüleri bir postmodern toplumsal teori üretmede neyin gündeme geldiğine ilişkin yeni teorik perspektifle ve düşünümlerle (*reflection*) sentezleyen eşsüremli ve ardsüremli bir postmodern toplumsal teori geliştirmiştir.

Jameson'ın Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı Olarak Postmodernizm Teorisi

Fredric Jameson'ın postmodernizm üzerine yazıları, Baudrillard ve Lyotard gibi yapısalcılık sonrası ve postmodernist teorisyenler tarafından radikal toplumsal teorinin karşısına çıkartılan meydan okumaları karşılama girişimi olarak okunabilir. Bu girişiminde Jameson hem bu teorisyenlerin içgörülerini ve katkılarını temellük etmekte hem de alternatif bir postmodern toplumsal teori sunmaktadır. Baudrillard ve Lyotard gibi Jameson da toplumsal gelişmede temel bir kırılma olduğunu ve postmodern duruma benzer bir şeyin ortaya çıktığını öne sürmekte, ama bu durumun bir neo-Marksizan çerçeve içinde teorileştirilebileceğine inanmaktadır (Jameson, 1984a). Öncellerinden farklı olarak, yeni bir postmodern toplumsal teori ortaya koymada gündeme gelen epistemolojik sorunları resmetmeye çalışmaktadır.

"Potmodernizm -Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı" (1984a) başlıklı yazısında Jameson günümüz postmodern kültürünün boyutlarının, dış hatlarının, oluşumunun ve sunduğu olanakların bir açıklamasını sunmaya çalışıyor. Genel manzaraya derinlemesine bir bakışla Jameson postmodernizmi, hem yeni bir 'kültürel egemen', hem de kapitalizmin yeni bir sosyo-ekonomik evresini oluşturan 'geç kapitalizmin kültürel mantığı' olarak sunmaktadır. Çalışmaları postmodernizm hakkındaki tartışmayı geniş bir kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasal fenomenler alanını kapsayacak şekilde yaymaktadır. Böylece Jameson postmodernizm tartışmasını kültürel teori ve meta-teori alanlarından toplumsal teori alanına doğru kaydırıyor.

Çalışmalarından yararlandığı Ernst Mandel (1975) için olduğu gibi Jameson için de günümüz kapitalizmi, Marx'ın piyasa kapitalizmi eleştirisi ve Lenin'in emperyalizm teorisi tarafından betimlenen kapitalizmin

önceki evrelerinden daha saf, daha gelişkin, daha gerçekleşmiş bir kapitalizm biçimidir. Bu açıklamaya göre günümüz kapitalizmi hayatın birçok alanına daha çok sızmış ve kolonileştirmiş olup, metalaşma ve kapitalist mübadale ilişkileri enformasyon, bilgi, bilgisayarlaşma, bilinç ve tecrübe alanlarına benzeri görülmedik ölçülerde sızmıştır. Nitekim Jameson postmodernizmi yeni tip bir kapitalist toplumun kültürel mantığıyla ilişkilendirmeyi öneriyor.

Jameson postmodern kültürün oldukça kesin bir dönemleştirmesini yapıyor ve postmodern kültürle yüksek modernizmin kültürü arasındaki farklılıkların ayrıntılı bir açıklamasını veriyor. Ama yeni bir toplum evresinin varlığını kapitalizm içindeki yeni önemli gelişmeler bazında kanıtlara dayanmaksızın ifade etmeye hazırlanmasına karşın, Marx, Lenin ve diğer Marksistler tarafından betimlenen kapitalist evrelerden yeni evreye geçişin ayrıntılı bir anlatısını sunmuyor. Daha ayrıntılı bir analiz sunmak yerine, daha ziyade Mandel'in çalışmasından yaptığı oldukça kısa bir özete dayanıyor. Ortaya attığı tartışma toplumsal teorinin, postmodern kültürün bir parçasını oluşturduğu yeni sosyo-ekonomik ve siyasal durumların bilişsel bir haritasını yapması gerektiğini ima etse de, aslında, postmodernizmi kültür alanıyla sınırlandırması yüzünden, Jameson postmodernizmin toplumsal teori için taşıdığı anlamı sınırlandırıyor.

Bu sınırlılıklara rağmen, Jameson'ın postmodern toplumsal teoriye, yukarıda postmodernin dönemleştirilmesi ve nitelendirilmesi bazında belirtmiş olduğum kışkırtıcı bir meydan okuyuşu söz konusudur. Dahası, Jameson'ın açıklaması, postmodern dünyanın görünüşteki bölük pörçük, kaotik, temsil edilemez doğasının toplumsal teoriye, sanat ve radikal siyasete yeni meydan okumalar sunduğu önerisinde bulunmaktadır. Başlangıç için, önümüzdeki yeni alanın kültürel haritalarına ihtiyacımız var. Ve Jameson *bilişsel harita yapma* dediği bir teori, estetik ve siyasete çağrıda bulunuyor. Postmodern kentlerde ve mimaride yönelim kazandırma ve harita yapma zorluklarını zikreden Jemason, şunu öneriyor: "Öyleyse geleneksel kentte yabancılaşmanın giderilmesi, bir yerde bulunma duygusunun pratik yeniden zaptını ve bellekte taşınabilecek, birey öznenin devingen uğraklar, alternatif yörüngeler boyunca haritasını sürekli yeniden yapabileceği eklemlenmiş bir kültürün inşasını ya da yeniden inşasını gerektirir" (Jameson, 1984a: 89).

Böylesi bir bilişsel harita yapma işlemi tam da teorinin işlemlerinden biridir ve Jameson postmodern dünyanın 'daha geniş ulusal ve global uzanımları'na ilişkin yeni teorilere ihtiyaç duyulduğunu belirtiyor.

Bu durumda, tahminen, bir kez yeni kültürel ve sosyo-politik alanın haritasını yaptıktan ve anlamaya başladıktan sonra radikal bir kültürel siyaseti ve diğer siyasal stratejileri tasarlayabiliriz. 'Haritalara duyulan ihtiyaç'ın tartışıldığı yazısının (1984a) sonlarında Jameson postmodernist çağda sanatın pedagojik ve didaktik olacağı, postmodern dünyada eleştirel algılar sağlayabilmek için yeni temsil etme ve harita yapma stratejileri içereceği tahmininde bulunuyor. Söz konusu yazısında herhangi bir örnek sunmaya girişmiyor, ama aynı dönemde *Social Text*'de yayımlanan bir yazısında (1986) bazı üçüncü dünya romanlarını, romanların nasıl kendi uluslarının bilişsel haritalarını sunmaya hizmet edebileceğine ilişkin örnekler olarak sunuyor. Özellikle Lu Xun'un *Diary of a Madman*'ini ve Sembene Ousmane'nin *Xala*'sını bireyin yerini kendi toplumuyla ve belli bir çağda belli bir toplumda ortaya konan siyasal taleplerle ilişkili olarak aydınlatacak şekilde kişisel olanla siyasal olanı, bireyin kaderiyle ulusun kaderini birleştiren ulusal kimlik alegorileri olarak okumaktadır. Yine başka bir yazısında (1986), 'büyülü gerçekçi' roman ve filmlerin harita yapma işlevi görebilecekleri yolların bazılarının taslağını çıkarıyor.

Postmodernizm üzerine çalışmalarıyla ilintili başka bir yazısı "Bilişsel Harita Yapma"da (1988) Jameson bir postmodern estetik bilişsel harita yapmada neyin gündeme geldiğine ilişkin ek birtakım şeyler söylemekte. Postmodern estetik bilişsel harita yapma terimi Brecht araştırmacısı Darko Suvin'in sanat ve estetiğin bilişsel işlevleri üzerindeki vurgusundan, Kevin Lynch'in kent imgelerinin haritasını yapma girişiminden ve Althusser'in ideoloji teorisinden ("İdeoloji, öznenin kendi Gerçek varoluş koşullarıyla girdiği ilişkinin hayali temsilidir") kaynaklanıyor gibi görünmekte. Jameson nasıl *The Political Unconscious*'da (1981) anlatının insanoğlunun temel bir işlevi olduğunu savunuyorduysa, şimdi de bireylerin kendi toplumlarının ve bir bütün olarak dünyanın bir tür tahayyülüne ya da haritasına ihtiyaçları olduğunu savunuyor izlenimi vermekte. Böylece 'bilişsel harita yapma' bireylere, sanatçılara ve teorisyenlere bir yönlenim, bir yer duygusu ve toplumun nasıl yapılandığına ilişkin teorik bir model sağlama görevini yüklemektedir. Jameson böylesi bir harita yapmanın, "uzamsal olarak harita yapma yeteneksizliği kentsel tecrübe için ne kadar sakatlayıcıysa, toplumsal harita yapma yeteneksizliğinin siyasal tecrübe için o kadar sakatlayıcı" olmasından ötürü hem toplumsal teori, hem de siyaset için canalıcı önemde olduğunu iddia ediyor. Buradan varılan sonuç, bu anlamda estetik bir bilişsel harita yapmanın herhangi bir sosyalist projenin bütünsel bir parçası olduğudur.

Böylece Jameson, temsilin yapısalcılık sonrası/postmodernist eleştirisine, dünyada gezinebilmek için ne kadar eksik olursa olsun toplumumuzun temsillerine ihtiyacımız olduğunu vurgulayarak yanıt vermeye girişiyor. Teorik bir model olarak Jameson'ın kendi taslakları postmodern uzamın bilişsel haritaları olarak ele alınabilir. Bu perspektifden, Jameson'ın toplumsal teoriyi sözde yeni postmodern toplumun yeni bilişsel haritalarını yapmaya kışkırttığı söylenebilir. Aslında, Hegelyan-Marksizan bir tarzda, sonuçta postmodern ve yapısalcılık sonrası saldırılara karşı totalite kavramının bir savunusunu sunmakta ve günümüz devrine ilişkin kendi totalleştirici teorisini önermektedir -bu tam da Hegelyan Marksizmin geleneksel işlevi ve önemli katkısıdır. Jameson parçalı bir dünyada yaşamanın ve sadece kalıntılarla oynamanın zayıflatıcı etkisine işaret ediyor ve günümüz postmodern durumunu bir bağlama yerleştirmek ve eleştirmek için yeni bilişsel harita yapma girişimlerine ihtiyaç duyulduğunu iddia ediyor. Gelgelelim, mevcut tarihsel uğrağa, mevcut devrin totalitesine ilişkin bir teorinin, şimdiye kadar incelenen denemelerinde Jameson'ın yaptığı gibi, kültürel fenomenlerin okunarak yorumlanmasından türetilip türetilemeyeceği sorgulanabilir. Burada, postmodernizm üzerine denemesinde görülen metoduyla, *The '60s Without Apology* (1984b) antolojisindeki 1960'larla ilgili çalışmaları kıyaslanabilir.

"60'ları Dönemleştirmek" başlıklı yazısında Jameson, totalleştirici yordamlara yapılan saldırılara karşı bütün bir devri, bu kez 60'ları, global olarak karakterize etmek için totalleştirici ve dönemleştirici girişimi savunur. Gelgelelim, bu yazıda Jameson "Üçüncü Dünyanın Başlangıçları"ndan, siyasetinden, felsefenin kaderinden, kültürdeki dönüşümlerden, siyasal, kültürel ve toplumsal gelişmelerle ekonomik gelişmelerin bağlantılarından hareket ederek devrin dikkat çekici *siyasal ve tarihsel* kökenlerinin ve görünümlerinin analiziyle işe koyulur. Bu yazısında Jameson, postmodernizm çalışmasında kültürel olanı ayrıcalıklı kılmasına benzer şekilde, siyasal olanı ayrıcalıklı kılar. Ekonomideki gelişmeler her iki yazının zemininde yer alır; her iki yazıda da siyaset, toplum ve kültürdeki değişiklikleri üretim tarzındaki değişiklikler bazında kavramlaştırır (bu yapılırken, hem kapitalizmin tarihsel evrelerinin bir teorisi, hem de şimdiki çokuluslu kapitalizm evresinin bir teorisi için Ernst Mandel'in *Late Capitalism*'inden yararlanılmaktadır). Ekonomi ve kültürün yeni evreleri arasındaki ilişkinin analizinin ve çokuluslu kapitalizmin varsayılan yeni evresi hakkında pek fazla bir şey söylememenin Jameson'ın yaptığı analizlerin en zayıf kısmını oluşturdukları savunulabi-

lir -yani, bu yazılarında ekonomik, kültürel ve siyasal arasında yeterli dolayımlar sunmuyor. Ayrıca, Jameson'ın çalışmaları şimdiki devre ilişkin teorilerin postmodernizm teorileri olarak mı, yoksa 'çokuluslu kapitalizm' terimiyle ya da başka bir terimle nitelendirilecek kapitalizmin yeni bir yeniden şekillenmesini anlatan teoriler olarak mı geliştirilmesi gerekecektir gibisinden bir soruya yol açıyor.

Son olarak, Jameson'ın 1960'lara ilişkin yazıları, kendisinin, postmodernistlerin çoğunun reddettikleri klasik bir Marksizan sınıf siyasetine ne kadar bağlı kaldığını açığa çıkarıyor. Çalışmasını geleceğe ilişkin siyasal bir tanıyla (*prognosis*) sonuçlandırıyor: "60'ların sonuyla, dünya ekonomik kriziyle tüm eski altyapısal faturalar bir kez daha yavaş yavaş gündeme gelir; ve 80'ler, 60'lara enerjisini veren tüm şu bağlarından kopmuş toplumsal güçleri dünya ölçeğinde proleterleştirme çabasıyla, başka bir anlatımla, sınıf mücadelesinin yerkürenin en uzak köşelerinin yanısıra yerel kurumların en ince gruplaşmalarına (sözgelimi universite sistemi) kadar yayılmasıyla karakterize olacaktır. Burada birleştirici güç aynı zamanda söz konusu sürece eşitsiz, parçalanmış bir şekilde ya da yerel olarak karşı çıkan direnişleri de birleştirmesi umulabilecek, bundan böyle global olan bir kapitalizmin yeni hizmetidir. Ve son olarak bu, Marksizmin krizine ve yaygın olarak işaret edilen bir nokta olan Marksist sınıf analizi biçimlerinin 60'ların bizi yüz yüze getirdiği yeni toplumsal gerçekliklere uygulanamazlığına çözümdür: 'Geleneksel' Marksizm eğer tarihin yeni öznelerinin çoğaldıkları bu dönem boyunca 'yalan' idiyse, sömürünün kasvetli gerçeklikleri, artık değerin çekilmesi, proleterleşme ve buna sınıf mücadelesi biçiminde dirinme vb. hepsi birarada kendilerini (şu sıralarda gerçekleşiyormuş izlenimi verdikleri gibi) yavaş yavaş yeni ve genişlemiş bir dünya ölçeğinde ortaya koymaya başladıkları vakit zorunlu olarak yeniden hakikate dönüşmelidir" (Jameson, 1984b: 209).

Günümüz kapitalist toplumlarının baskıcı gerçeklerinin temel nüfusun yeni bir proleterleştirilmesini üretip üretmediğini ya da bu toplumların kültürünün şaşaalı keyiflerinin ve tüketimciliğinin temel nüfusun çoğunluğunu kitleselleşmiş, metalaşmış hazlar ve taklide dayalı siyaset aracılığıyla tuzağa düşürmeye devam edip etmeyeceğini göreceğiz. Ne olursa olsun, Lyotard'a karşı Jameson'ın postmodernizmin (yeni bir (post)tarihsel durum için bir kod sözcüğü olmaktan ziyade 'sermayenin kültürel mantığı' olarak yorumlar) görünümleri hakkında özgül iddialarda bulunan bir büyük anlatı biçimini, totalleştirici bir toplum teorisi biçimini, Lyotard ve Baudrillard'ın yaptıkları gibi (totalleştirici düşünceyi

ne kadar reddetseler de), nasıl kullandığı görülebilir. Jameson Marksizmi Ana Anlatı olarak alıkoymayı ve tüm diğer teorileri, Marksizan Ana Anlatı içindeki uygun yerlerine konularak sınıflandırılacak sektörel ya da bölgesel teoriler olarak güncelleştirmeyi arzuluyor (Tüm rakip edebi ve kültürel teorileri, Marksizan teorinin büyük anlatısıyla birlikte kimi bağlam ve şekillerde yararlı olabilecek ögeler olarak kendi uygun yerlerine tayin ettiği *The Political Unconscious*'da [1981] buna benzer bir işlem yapar).

Dahası Jameson, Baudrillard ve diğer postmodernistlerin içe dönük bir infilakla çöktüğünü iddia ettikleri toplumsal sınıflar, temel/üstyapı, sol/sağ, ilerici/reaksiyoner vb. arasındaki temel ayrımları koruyarak sürdürmek istiyor. Ayrıca, Jameson hem ardsüremli, hem de eşsüremli olan, şimdinin uğraklarını birarada tutarken geçmişten şimdiye ve geleceğe uzanan hareketi görmemize izin verecek bir optik sağlayan çok-boyutlu, diyalektik bir anlatıyı kullanmak ve geliştirmek istiyor. Stratejisi, postmodernizmi yeni bir toplumsal düzen (postkapitalist?) üreten özel bir demi-urge'den ziyade kapitalizmin yeni evresi içindeki bir uğrak olarak kavramsallaştırmaktır.

Habermas, Eleştirel Teori ve Postmodernizm

Jameson'ın projesi, ortaya çıkmakta olduğunu gördükleri kapitalizmin yeni evresine ilişkin disiplinlerüstü bir teori geliştirmeye girişen Eleştirel Teorinin 1930'lardaki yörüngesine koşuttur (bkz. Kellner, 1988a). Jameson'ın çalışmaları, günümüz kapitalizminin totalitesine ilişkin bir teori sağlama yolundaki Eleştirel Teorinin Hegelci-Marksist ve Lukacscı girişimini çoğaltmaya dönüktür. Oysa, postmodernizm tartışmalarına müdahale ederken Jürgen Habermas ve izleyicileri tamamen farklı bir strateji izlemişlerdir.

'Postmodernizm' üzerine yapılan tartışmalar 1980'lerle birlikte sonunda Frankfurt Okulu'nun ikinci ve üçüncü kuşaklarını meşgul etmeye başladı. Eleştirel Teorisyenlerin ilk kuşağı (Horkheimer, Marcuse, Adorno ve diğerleri) Marksizan teoriyi yeni toplumsal koşullara bir yanıt olarak güncelleştirmeye ve gözden geçirmeye çalışmışlardı; oysa Habermas ve izleyicilerinin postmodernizm söylemine verdikleri yanıt savunmacı ve düşmancadır. *New German Critique* dergisinde "Modernite versus Postmodernite" şeklinde çevrilerek yayımlanan (1981) "Das Moderne -ein unvollendes Projekt" başlıklı yazısında Habermas, çeşitli postmodernizm teorilerinin, ideolojik muştucuları çeşitli irrasyonalist ve

Aydınlanma karşıtı teorilerde görülebilecek moderniteye yönelik saldırıların bir biçimi olduğunu öne sürdü. Birbirini izleyen bir dersler dizisinde, *Lectures on the Philosophical Discourse of Modernity*'de (1987) Habermas postmodernizm teorilerine (özellikle Fransız olanlarına) saldırmayı sürdürdü. Bu saldırılarında standart ideoloji eleştirisi metodlarına sarılan Habermas, kökleri Nietzsche ve Heidegger'e uzanan Fransız postmodernizm teorilerinin Aydınlanma karşıtlığı çizgisinde olduklarını ve faşizmle tedirgin edici bir akrabalıkları olduğunu öne sürdü. Postmodernizm teorilerine karşı, gerçekleştirilmemiş özgürleştirimci bir potansiyel içeren 'tamamlanmamış bir proje' olduğuna inandığı 'modernite projesi'ni savundu.

Habermas, klasik dönemden yakın geçmişe kadar, şimdiki çağın geçmişten, 'antikite'den farklı olduğuna işaret etmeye yarayan 'modern' teriminin 'yeni' anlamına geldiğini göstererek işe başlıyor. Aydınlanma döneminde 'modern', bilim, teknoloji ve endüstriyle ilintili anlamlar kazanırken, ondokuzuncu yüzyılın 'estetik modernite'si moderni sanattaki yeniliklerle, estetik yenilikle eşitledi. Estetik modernite geleneğe başkaldırmayı aşırı bir noktaya götürdü ve estetik olarak yaşanan oldukça gergin yenilik, dinamizm, tekillik ve yoğun mevcudiyet tecrübelerine özel bir değer atfetti.

Habermas bu estetik modernitenin artık ölü olduğunu iddia eden bazı kaynakları zikrediyor ve kültür alanındaki bu sapmanın 'moderniteye elveda' demenin ve postmodernite denen daha geniş bir fenomene geçişin işareti olup olmadığını soruyor (Habermas, 1981: 6). Daha sonra Aydınlanmacı (ve Weberci) anlamda bir kültürel farklılaşma süreci olarak yorumladığı estetik modernite ve toplumsal modernleşme arasında bir ayrım yapıyor. Habermas, özellikle kültürel alanların farklılaşımını ve bilgi, ahlak, hukuk, adalet ve sanat alanlarındaki özerk rasyonalite ve evrensellik ölçütlerinin gelişimini savunmaktadır (1981: 8). 'Modernite Projesi'ni "...nesnel bilimi, evrensel ahlak ve hukuku, özerk sanatı kendi iç mantıkları uyarınca geliştirme çabaları" olarak yorumluyor ve şöyle devam ediyor: "Aynı zamanda, bu proje, kendi içrek (*esoteric*) biçimlerinden kurtarmak için bu alanların her birinin bilişsel potansiyellerini serbest bırakmayı tasarlamıştı. Aydınlanma felsefecileri uzmanlaşmış kültürün bu birikimini günlük hayatın zenginleştirilmesi için, yani günlük hayatın rasyonel örgütlenişi için kullanmayı istemişlerdi" (1981: 9).

Habermas'a göre modernite projesi, bir ölçüde hayat-alanının bilimsel-teknolojik rasyonalite tarafından kolonileştirilmesi ve bir uzmanlar kültürünün tahakkümüyle sonuçlanmış olmasına rağmen, toplumsal

rasyonalite, adalet ve ahlakı arttıracak gerçekleştirilmemiş bir potansiyele sahiptir. Bu bağlamda, başarısızlığa uğradığını düşündüğü bazı estetik başkaldırıları (sözgelimi, gerçeküstücülük) zikrederek modernite projesini savunuyor ve daha sonra hayat-alanındaki koşulları aydınlatabileceğini düşündüğü bir modern sanat tipinin savunusunu yapıyor (buradaki örneği ise Peter Weiss'dır; Habermas. 1981: 10-12).

Ardından, modernitenin bu şartlı savunusunun bakış açısından Habermas "...kültürü yadsımaya yönelik yanlış programlar" olarak gördüğü ya da kendi görüşünce modernitenin olumlu katkılarını ve potansiyelini görmede başarısızlığa uğrayan modernite yönelik aşırı olumsuzlukta saldırıları eleştiriyor. Burada, pek de başarılı olmaksızın genç muhafazakarların anti-modernizmi, yaşlı muhafazakarların pre-modernizmi ve yeni muhafazakarların postmodernizmi arasında bir ayrım yapıyor. Bataille, Foucault ve Derrida'yı estetik modernite tecrübesine teslim olan modernite eleştiricileri ve modern dünyayı reddeden 'genç muhafazakarlar' olarak sınıflandırıyor -canlı tartışmalar doğuran bir yordam (bkz. Bernstein, 1985; Benhabib, 1984; Ryan, 1988).

Habermas bu yazısını "...ek bir premodernite çeşnisiyle birlikte antimodernite düşüncelerin alternatif kültür çevrelerinde popülerleşmesi"nden duyduğu korkuyu dile getirip, bu eğilimlere karşıt olarak kendi modernite savunusunu öne sürerek sonuçlandırıyor (Habermas, 1981: 14). Daha sonra bu konumunu *Lectures on the Philosophical Discourse of Modernity*'de (1987) pekiştirmiştir.

Habermas'ın postmodernizm teorilerine yönelik saldırıları ve modernite savunusu kararsızdır. Postmodernizm söylemlerine saldırıları genellikle bunların gizli suçları olduğunu varsayıyor (Nietzsche, Heidegger ve faşizm) ve modernite, Aydınlanma, felsefe ve aklın evrenselci mirasını savunusu, bu söylemlere Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard ve diğerlerinin getirdikleri güçlü eleştirileri yanıtlamada başarısızlığa uğruyor. Buna ek olarak, Habermas'ın Adornovari yadsıma olarak ideoloji eleştirisine başvurması, Benjaminci bir kurtarıcı (*redemptive*) yorumbilgisi tarzında, Yeni Fransız Teorisinde bulunan ve Eleştirel Teorinin kullanabileceği olumlu katkıların hakkını vermesini önlüyor (Habermas, 1979'la karşılaştırınız).

Aslında, Eleştirel Teori daha önceleri radikal toplumsal teorinin keskin ucunda durması, yeni toplumsal durumları, pratikleri ve deneyimleri kavramsallaştırması ve radikal toplumsal teori ve siyaseti bu yeni sosyotarihsel koşullar ışığında yeniden düşünmesi sayesinde kendisini diğer teorilerden ayrıştırmıştı. Eleştirel Teori kendisini daima tarihsel değiş-

meleri elindeki teoriler ve kavramlar bazında yakalamaya ve kavramsallaştırmaya girişen ve böylesi değişmelerin sosyalist projeye etkisini ve insanın özgürleşimine sunduğu olanakları değerlendirmeye çalışan diyalektik ve tarihsel bir toplumsal teori olarak sunmuştu (Kellner, 1988a).

Eğer yeni sosyo-tarihsel durumların, biçimlerin ve deneyimlerin ortaya çıktığı bir vakaysa, bugün Eleştirel Teorinin bu fenomenleri açıkça analiz etmesi, eleştirmesi, kavramsallaştırması ve radikal toplumsal teori ve siyaseti bu değişiklikler ışığında yeniden düşünmesi ve geliştirmesi gerekir. Gelgelelim, Eleştirel Teorisyenlerin çoğu bu meydan okumalarla gerçekten hesaplaşmaktan kaçındılar ve, ya geleneksel Eleştirel Teori konumlarından (çoğunlukla Adorno'nunkinden) hareketle bir bütün olarak postmodernist kültüre saldırdılar, ya da Habermas gibi, moderniteyi savunurken postmodernizm teorilerinin ideolojik eleştirisini yaptılar (bkz. Kellner, 1988a). Bu bir talihsizliktir, çünkü Eleştirel Teori, postmodern toplumsal teorinin yeterince teorileştirmeksizin işaret ettiği söylenebilecek yeni toplumsal durumların bir teorisini geliştirmek için kullanılabilecek çerçeveyi, metodolojiyi ve konumları barındırmaktadır.

Aslında Eleştirel Teori ile postmodernist Yeni Fransız Teorisi arasında önemli benzerlikler ve hatlarının birbirine dokunduğu çizgiler vardır. Hem Eleştirel Teori, hem de Yeni Fransız Teorisi, Eleştirel Teorinin genellikle bazı postmodernistlerin reddettikleri bazı sınırlar çekmek ve bazı kategorik ayrımları korumak istemesine (burada Eleştirel Teorinin alıkoymayı sürdürmek istediği radikal toplumsal teoriye ait olan ve Baudrillard'ın eleştirdiği birçok kategoriyi -sınıf, diyalektik, özgürleşim, tahakküm vb.- ya da Habermas'ın kategorilere düşkünlüğüne, tarih ve topluma kattığı sistematikleştirme ve totalleştirmeye karşı çıkan çeşitli Fransız kaynaklı eleştirileri düşünmekteyim) rağmen, akademik işbölümünün sınırlarının, geleneksel felsefenin ve ideolojinin eleştirisinde aşağı yukarı anlaşma içindedirler. Ama Habermas ve diğer Eleştirel Teorisyenler, birçok Yeni Fransız Teorisyenlerinin (Lyotard, Baudrillard ve diğerleri) pek bir hevesle savundukları modernite ile postmodernite arasındaki sınır çizgisini reddetme eğilimindedirler. Aslında, Baudrillard en azından eleştirel teorinin temelinde yer alan sınırların (doğa ve tarih, ekonomik olan ve siyasal olan, doğru ve yanlış ihtiyaçlar, yüksek kültür ve aşağı kültür, özgürleşim ve tahakküm, sol ve sağ vb.) günümüz postmodern toplumundaki bir dizi içe dönük infilakla silindiklerini savunacaktır. Öyleyse, Eleştirel Teoriyi Yeni Fransız Teorisiyle karşı karşıya getiren nokta, radikal toplumsal teorinin temel kategorileri, ayrımları ve

şimdiki çağın tarihsel temsili ve bunun geçmişle ve mümkün bir gelecekle ilişkisi hakkındadır.

Sonuçlar, Sorunlar, Görevler

Bundan dolayı, Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori, postmodern toplumsal teori ve kültürü itham etmenin ötesine giderek bir postmodernizm teorisi geliştirmek zorunda. Ama bugün radikal toplumsal ve kültürel teori için, postmodernistlerin öne sürdükleri tarihdeki kopuşun bir postmodern toplumsal teori geliştirmeyi haklılaştıracak kadar büyük olup olmadığı ya da bütün bir postmodernizm söyleminin kendisinin ideolojik ve reaksiyoner olup olmadığı, yanıtlanmayı bekleyen açık bir sorudur. Ve eğer yeni toplumsal durum ve gelişmelerin, adına postmodernizm denen tarihdeki kopuş iddialarını haklılaştırmaya yetecek kadar kapsamlı ve önemli ölçüde farklı olduğu varsayılacak olursa, bu durumda postmodern toplumsal teorinin birbirlerine rakip örnek çerçeveleri arasında bir seçim yapmak ya da bir yenisini yaratmak gerekecektir.

Yeni postmodernizm teorilerinin bir hevesle kucaklandıkları ya da buna eşit bir hararetle reddedildikleri görülmesine rağmen (bunun büyük ölçüde insanların daha önceki teorik konumlarını tahrip edebilecek bazı zor teorik çalışmaları okumak için yeterince zaman harcamaya gönülsüz olmaktan kaynaklandığından kuşku duymaktayım), postmodernizm tartışmasının daha uzun bir süre gündemimizi işgal edeceğini sanıyorum. Birçok disiplinde bir devrin sona erdiğine ilişkin bir duygu ve buna eşit zorlayıcılıkta yeni örnek çerçeveler, yeni siyasetler ve yeni teoriler arayışı var (felsefe alanındaki bazı arayışlara örnek olarak bkz. Baynes, et. al., 1987). Postmodernizm tartışması toplumsal teoride birbirlerine rakip örnek çerçeveler sorununu ve içinde bulunduğumuz devrin toplumsal koşullarına teorik ve pratik olarak uygulanmaya en elverişli örnek çerçeveleri seçme ihtiyacını dramatik bir şekilde gündeme getiriyor. Ayrıca bu tartışma sanat, felsefe, siyaset alanlarında ve toplumda cereyan eden geniş çeşitlilikteki tartışmalar karşısında toplumsal teorinin taşıdığı öneme de işaret ediyor. Postmodernizmin bir kanadının toplumsal teoriyi bir safra gibi atmak ya da gözden geçirmek istemesine rağmen, postmodernizm tartışmasının çeşitli disiplinler ve sorunlar karşısında tam da toplumsal teorinin önemini göstermekte olduğunu düşünüyorum.

Bana öyle geliyor ki, gerçek sorunları ifade etmesine ve radikal toplumsal teori ve siyasete bugün önemli meydan okumalarda bulunmasına

rağmen, postmodern toplumsal teori günümüz sosyo-tarihsel devrindeki kırılma, kopuş ve sözde yeniliği abartıp, önceki devirle günümüz arasındaki süreklilikleri önemsememekte, hatta önlerini tıkamaktadır. Max Horkheimer'dan bir terimi ödünç alacak olursam, tamamen yeni bir postmodern toplumsal formasyondan ziyade 'geçiş halindeki bir toplum'dan söz etmeyi yeğlerim. Öte yandan, postmodern toplumsal teori zamanımızın bazı temel eğilimlerini ve gelecekteki olanakları analiz etmekte ve daha önceki toplumsal teorilerin (Marksizan, Weberyan, yapısal-işlevselci, yeni muhafazakar vb. olup olmadığına bakmaksızın) hiç değilse gözden geçirilmelerini ve güncelleştirilmelerini gerektiren sorunlarla hesaplaşmaktadır. Geçmişin tüm büyük teorilerini birer safra gibi atmamız gerektiğine inanmasam da, önceki örnek çerçeveleri günümüz koşullarına uygularken kesinlikle dikkatli olmak zorundayız.

Son olarak, kapitalizmin devam etmekte olan canlılığı ve yıkıcılığı ışığında, postmodernizmi bir tekno-kapitalizm teorisi bazına yerleştirmeyi ve o bazda analiz etmeyi yeğlerim. Böyle bir teori, kapitalist ülkelerde geçerli olan toplumsal düzeni, asıl karakteri yeni toplumsal, kültürel, teknik biçimleri zamanımızın toplumsal dayanağını (*matrix*) yaratacak şekilde kapitalist üretim ilişkileriyle birleştirmek olan kapitalizm ile yeni teknolojilerin bir sentezi olarak sunacaktır (Kellner, 1988a). Bu hamle geçmişin toplumsal teorileriyle (yani, Marksizmle) olan sürekliliklere ve önceki teorileri günümüz koşullarının ışığı altında gözden geçirme, güncelleştirme, genişletme ve geliştirme ihtiyacına işaret eder. Kapitalizm ve teknolojinin yeni şekillenimlerinin analizi enformasyonun yeni rolü, medya, tüketimcilik, estetiğin içe dönük bir infilakla yıkılması ve postmodernistlerin vurguladıkları diğer temaların altını çizmeye izin verirken, bu gelişmeleri daha geniş bir sosyo-tarihsel çerçeveye oturtacaktır. Ayrıca, tekno-kapitalizm teorileri hem anti-kapitalist, hem de yeni teknolojiler, toplumsal hareketler ve siyasal meydan okumalardan haberli bir radikal siyasetin tarif edilmesine de elverecektir. Böylece radikal siyaset aynı anda makro ve mikro olabilir, mevcut radikal hareketler arasında bağlantılar kurmakla ilgilenebilir ve çağımızın mevcut sorunları arasındaki bağlantıları gösterebilir. Ütopya ve felaketin aynı postmodern sahnenin parçaları olmalarından ötürü, eğer daha iyi bir geleceğe duyulan umut rasyonel olarak haklılaştırılacaksa, bu umudun çağımızın hem tehlikelerini hem de olanaklarını içeren bir teoriye oturtulması gerekir.

Bu yazı, *Theory, Culture and Society*, C.5, No: 2-3, Haziran 1988, s.239-270'den alınmıştır.

KAYNAKLAR

Barthes, Roland (1957) *Mythologies* . Paris: Editions du Seuil; İngilizce çevirisi New York: Hill and Wang, 1962. Türkçesi, *Çağdaş Söylenler* . Çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 1990.

Baudrillard, Jean (1968) *Le Systeme des objects* . Paris: Denoel-Gonthier.

———— (1970) *La Societe de consommation* . Paris: Gallimard.

———— (1972) *Pour une critique de l'economie politique du signe* Paris: Gallimard; İngilizce çevirisi *For a Critique of the Political Economy of the Sign* . St. Louis: Telos Press, 1981.

———— (1976) *L'Echange symbolique et la mort* . Paris: Gallimard.

———— (1983a) *Simulations* . New York: Semiotext(e).

———— (1983b) *In the Shadow of Silent Majorities* . New York: Semiotext(e). Türkçesi, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu* . Çev: Oğuz Adanır. İstanbul: Ayrıntı Yay., 1991.

———— (1984a) "On Nihilism", *On the Beach* 6 (bahar): 38-9.

———— (1984b) "Game with Vestiges" *On the Beach* 5 (kış): 19-25

Baynes, K., Bohman, J. ve McCarthy, T., derl., (1987) *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Bell, Daniel (1976) *The Coming of Post-Industrial Society* . New York: Basic Books.

Benhabib, Seyla (1984) "The Epistemologies of Postmodernism", *New German Critique* , 33: 103-26.

Bernstein, Richard (1985) *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mood* . Cambridge: Polity Press.

Coward, R. ve Ellis, J. (1977) *Language and Materialism* . London: Routledge and Kegan Paul. Türkçesi, *Dil ve Maddecilik*. Çev: Esen Tarım. İstanbul: İletişim Yay., 1985.

Debord, Guy (1970) *The Society of Spectacle* . Detroit: Black and Red.

Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology* . Baltimore: John Hopkins Press.

———— (1981) *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.

Foster, Hal, derl., (1983) *The Anti-Aesthetic: Essays On Postmodern Culture* . Port Towsend, Washington: Bay Press.

Foucault, Michel (1970) *The Order of Things* . New York: Random Hause.

———— (1972) *The Archaeology of Knowledge*. New York: Harper and Row.

Habermas, Jürgen (1979) "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism", *New German Critique* , 17: 30-59.

———— (1981) "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique* , 22: 3-14.

———— (1984) *Theory of Communicative Action* C.1. Boston: Beacon Press.

———— (1987) *Lectures on the Philosophical Discourse of Modernity* . Cambridge, Mass.: MIT Press.

Huyssen, Andreas (1984) "Mapping the Postmodern", *New German Critique*, 33: 5-52.

Jameson, Fredric (1972) *The Prison House of Language* . Princeton: Princeton University Press.

———— (1981) *The Political Unconscious* . Ithaca: Cornell University Press.

---------- (1984a) "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* , 146: 53-93. Türkçesi, "Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", Çev: Deniz Erksan. (Necmi Zeka, derl., *Postmodernizm* . İstanbul: Kıyı Yay., 1990) içinde.

---------- (1984b) "Periodizing the '60s", Sohnya Sayres, et. al., derl., *The '60s Without Apology* . Minneapolis: University of Minnesota Press.

---------- (1986) "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text* , 15.

---------- (1988) "Cognitive Mapping", C. Nelson ve L. Grossberg, derl., *Marxism and the Interpretation of Culture* . Urbana and Chicago: University of Illnois Press.

Kellner, Douglas (1987) "Baudrillard, Semiurgy and Death", *Theory, Culture and Society* , 4 (1): 125-46.

---------- (1988a) *Critical Theory, Marxism and Modernity: Development and Contemporary Relevance of the Frankfurt School* . Cambridge: Polity Press.

---------- (1988b) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* . Cambridge: Polity Press.

Kroker, A. ve Cook, D. (1986) *The Postmodern Scene* . New York: Saint Martin's Press.

Lefebvre, Henri (1971) *Everyday Life in the Modern World* . New York: Harper and Row.

Lyotard, Jean-François (1971) *Discourse, figure* . Paris: Klincksiek.

---------- (1984a) *The Postmodern Condition* . Minneapolis: University of Minnesota Press. Türkçesi, *Postmodern Durum* . Çev: Ahmet Çiğdem. İstanbul: Ara Yay., 1990.

---------- (1984b) *Driftworks* . New York: Semiotext(e).

Mandel, Ernst (1975) *Late Capitalism* . London: New Left Books.

Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature* . Princeton: Princeton University Press.

Ryan, Michael (1988) *Culture and Politics* . London: MacMillan.

NOSTALJİ, POSTMODERNİZM VE KİTLE KÜLTÜRÜ ELEŞTİRİSİ

GEORG STAUTH - BRYAN S. TURNER
(Çev: Mehmet Küçük)

Kitle kültürü üzerine sosyolojik incelemelerin çoğu, özellikle Marksist ya da eleştirel teori perspektifinden hareket edenler, kültürel ve siyasi varsayımlarında seçkinci olma eğilimi gösterir. Ayrıca bu kültürel seçkinlik, meslekten entellektüellerin günlük çabalardan ve gerçeklikten yıllarca uzak kalarak edinebildikleri disiplin ve çileciliği gerektiren bir yüksek kültür konumuna yaslanır. Daha önemlisi, seçkinci bir kitle kültürü eleştirisi, yalnızca yüksek ve aşağı kültür arasında gözetilen bir ayrımı değil, ama aynı zamanda eleştirel bir konumun yaslanabileceği bazı genel ya da mutlak değerlerin mevcudiyetini de varsayar. Alasdair MacIntyre'ın *After Virtue* (1981) başlıklı, haklı bir etkiye sahip çalışmasından hareketle, eleştirinin temeli olarak tutarlı bir değerler sisteminin, moral sistemlerin ve etik argümanların altında yatan toplumsal doku olan görece tutarlı bir cemaati önvarsaydığını ileri sürebiliriz. Ama günümüz toplumunda, değerlerin altında yatan cemaat gerçekliği parçalanmış olduğundan, kitle kültürü eleştirisinin yürütülmesine olanak sağlayan net bir değerler konumu yoktur. Bu nedenle postmodern kültürel çoğulculuğun sonucu, her durumda, yüksek kültürün estetik üstünlüğün ölçütü olduğu yolundaki ayrıcalıklı savların temelini kemirerek zayıflatmaktır (Featherstone, 1987a; Lyotard, 1984). Böylece eleştirel değerlendirme bakışını geriye çevirmek zorunda kalır ve aynı zorunluluk sonucunda günümüz eleştirel teorisinde egemen eğretileme ya da düşünce tarzı nostaljik bir biçime bürünür.

Nostaljinin ele alındığı daha erken bir çalışmada (Holton ve Turner, 1986; Turner, 1987) nostaljik eğretilemenin nasıl klasik sosyolojide ve Frankfurt Okulu'nda, özellikle Theodor Adorno'nun kültür eleştirisinde önde gelen motif olduğu gösterilmişti. Tarihsel açıdan nostalji 'melankolik bilginler'in başlıca hastalığıdır. Eleştirel teorisyenlerin çağdaş kapitalizm karşısındaki tutumlarında, modern kültürü ve çağdaş kapitaliz-

mi değerlendirirken genellikle melankolik oldukları iyi bilinir (Rose, 1978). Bu yazıda Adorno ve Eleştirel Teori üzerinde odaklanıyorsak da, kitlelerin başkaldırısı nosyonunu icat eden Frankfurt Okulu değildir, elbette. 'Kitleler'e doğrultulan eleştirel bakış çizgisi, bütün bir tutucu geleneğe, özellikle 'düzleyiciliği' (*levelling*) reddederek kitle dünyası karşısında kayıtsızlığı benimseyen Alman geleneğine kadar uzanır (Giner, 1976). Kitle kültürü eleştirisi Alman entellektüel geleneğine özgü olmasa da, Kulturpessimismus'un bütün gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır (Kalberg, 1987). Bu yazıda nostaljik paradigma nosyonunu, kitle kültürü eleştirisinin temelini oluşturan varsayımları inceleme yöntemi olarak kullanacağız. Ayrıca, postmodernizmin yükselişiyle birlikte bundan böyle seçkinci çerçeve alıkonulamayacağı için, kitle kültürü üzerine yeni bir perspektife ihtiyacımız olduğu savunulacak.

Günümüz kitle kültürüne yönelik başlıca iki eleştiri saptayabiliriz. Birincisi, kitle kültürünün zorunlu olarak imal edilmesinden ötürü özünde suni olduğunu savunan yaygın görüştür. Walter Benjamin'e göre, tarihsel ve üretici temelinden yalıtılmış bir sanat eserini anlayamayız. Mekanik yeniden üretim çağında sanat, tapısal (*cultic*) ve törensel mekanından yalıtılarak kitle pazarında bir meta haline gelir. Sinema sahnesinin modern tapıları, dinsel bir hâle (*aura*) taşıyan tarihsel öncellerinin yerini tam anlamıyla almaz ya da bu öncellerine benzemez. Örneğin, "kuruyup büzülen hâleye sinema, stüdyonun dışında gelişmiş suni bir 'kişilik'le yanıt verir. Film endüstrisinin sağladığı parayla beslenen sinema yıldızı tapısı yalnızca kişinin özgün hâlesini değil, ama aynı zamanda 'kişiliğin büyüsünü', bir metanın düzmece büyüsünü de barındırır." (Benjamin, 1973: 233).

Yani modernite öncesinde, doğal üretim biçimlerini ve toplumsal ilişkilerini törenselliğiyle dışa vuran sanatın cemaatle organik bir ilişkisi vardı. Sanat ve alışkanlık (*habitus*) birdi. Yukarıdaki alıntıda Benjamin çağdaş sanat biçimlerini sanatsal etkinliğin metalaşması olarak eleştirmek amacıyla Marksizmin dilini kullansa da, eleştirisine temel oluşturan tema aynı zamanda tüm insan putperestliği biçimlerine karşı çıkan klasik Musevi bir konuma da yaslanıyordu (Rabinbach, 1985; Scholem, 1981).

İkinci eleştiri kitle kültürünün, (Adorno'nun dilini kullanacak olursak) 'kültür endüstrisi' yoluyla yanlış ihtiyaçları uyararak kitleleri pasifleştiren anonimleştirici ideoloji ya da kurumun bir ögesi olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. *Aesthetic Theory*'de (1984: 24-5) Adorno şöyle yazar: "Kültür endüstrisinin sunduğu metalara aç olan ve bu endüstrinin

aldattığı kitleler kendilerini sanatın bu yönünde yer alan bir konumda bulur. Böylece toplumun şimdiki yaşam sürecinin yanlışlığını değilse bile yetersizliğini, bir sanat eserinin ne olduğunu hâlâ anımsayabilenlerden daha açık bir şekilde algılayabilecek bir konumda yer alırlar... Metaların maddi kullanım değerlerinin önemsizleştiği, tüketimin geçici bir prestij haline gelerek komşularla sidik yarıştırma arzusunu tatmin ettiği ve nihayet tüketilebilir şeylerin meta niteliğinin tamamen ortadan kalkar gibi göründüğü -estetik yanılsamanın bir parodisi- aşırı üretim çağında bu tamamen doğru bir saptamadır."

Tek Boyutlu Insan'da (1964) Herbert Marcuse, yine buna benzer şekilde, kapitalist toplumda kitlesel üretim ve tüketimin, bağımlı grupların, yönetici sınıfın egemen değerlerine ve pratiklerine özümsenmesinin temel görünümleri olduğunu öne sürüyordu. Marcuse'ye göre, hazcı mutluluğu yalnızca özel tüketim alanıyla sınırlandırmış olan çağdaş üretim süreci, hazcılığın gizil radikal niteliğinin gelişmesini önlemişti (Marcuse, 1968). Ancak, bu eleştirel konumu güçlendirebilmek için Marcuse, doğru ve yanlış ihtiyaçlar arasında teorik açıdan sorunlu ve tatmin edici olmayan keskin bir karşıtlık geliştirmek zorunda kaldı (Alexander, 1987: 366-7).

Eleştirel teorinin kitle tüketimciliğine karşı gösterdiği tepkiyi eleştirmek için aslında Douglas Kellner'in (1983) geliştirdiği bir konumu izleyeceğiz. Birincisi, geleneksel seçkin kültürde somutlaşan katı hiyerarşik ayrımların tam tersine kitle kültürünün eşitlikçi bir etiğin potansiyellerini barındırmasından ötürü, tüm kültürün (hem yüksek, hem de aşağı kültürün) çelişkili boyutlarını gözeten diyalektik bir bakışa ihtiyacımız var (Gellner, 1979). İkincisi, kitle kültürü eleştirisinin üstü örtük sofuluğundan kaçınmaya elverişli, tüketimi daha olumlu bir şekilde değerlendiren bir bakışa ihtiyacımız var. Bu argüman ise *The Body and Society*'de (Turner, 1984) geliştirilmişti. Frankfurt Okulu geleneğine verilen bu yanıtlara biz, postmodernizmin radikal noktalarına dikkat çekebilmek için, kültürel eleştirinin derin anti-modern mekanı olarak nostalji eğretilemesinin bir serimlenişini ekleyeceğiz.

Kitle kültürünün, kültür endüstrisinin ve tüketimciliğin yeni biçimlerinin anti-modern eleştirisini geliştirebilmek için eleştirel teori geçmişe (yani cemaat ve değerlerin sıkıca bütünleştiği bir duruma) üstü örtük bir nostaljik başvuruda bulunur. Batıda nostaljinin ele alınışında iki ayrı gelenek saptayabiliriz. Birincisi, nostaljinin melankoliyle ilişkilendirildiği tıbbi gelenektir. Burada nostaljik melankolinin entellektüeller ve din adamlarıyla, özellikle entellektüel ve tinsel mesleklerin duygu ve hayal

gücü eksikliği ve içe kapanıklılığıyla yakından ilişkilendirilen bir durum olması ilgi çekicidir. Klasik dönemde nostalji ve melankolinin bu bileşimi entellektüel sınıfın mesleki durumu olarak görülüyordu (Klibansky et. al., 1964). 17. yüzyıldan itibaren, nostaljiyi dünyanın iğrençlikleri karşısında melankolik kedere boğulan duyarlı ve zeki kişinin olumlu bir moral değeri olarak gören ikinci bir analiz geleneği de vardır. Bu tartışmada biz nostaljiyi daha genel melankoli sorununun özel bir biçimi olarak ele alıyoruz. Avrupa tarihinde melankoli uzun bir süre zekâ, yaratıcılık ve basiretle yakından ilişkilendirilmişti. Örneğin, *Problems*'in onüçüncü bölümünde Aristoteles tüm dâhilerin melankolik olduğunu öne sürer. Bu gelenek daha sonra tüm melankolik manyaklara derin tinsel güçler atfeden Erasmus tarafından geliştirildi (Screech, 1985). 1764 yılında *Observations on the Sense of the Beautiful and Sublime*'da Kant, melankoli, nostalji ve şefkati moral özgürlük ve duyarlıkla ilişkilendirmekteydi. İnsanlar ölüm ve tarihin köklü bir şekilde ayırdında oldukları için melankolik olur. Adem ve Havva'nın ilk günahları ontolojik bir nostaljinin koşullarını yaratmıştır (Fox, 1976).

Bu gelenekleri sosyolojik bir bağlama yerleştirdiğimizde, toplumda yer alan insanların kendi sınırlılıklarının ve sonluluklarının bilincinde olmalarından kaynaklanan yabancılaşmayı dışa vuran ontolojik bir nostalji sorununun bulunduğunu öne sürebiliriz. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* başlıklı eserinde Nietzsche, yalnızca insanların zamanın geçip gittiğinin özbilinçli olarak ayırdına varmaları nedeniyle zaten zorunlu olarak melankolik olmaları gerektiğini, insanların özünde tarihsel birer hayvan olduklarını savunur. İnsan yaşamının rahatsız niteliğine ilişkin bu görüşü, daha sonra temelde insanları kendi varlıklarından huzursuzluk duyan varlıklar olarak gören Heidegger işlemiştir. Nostaljik eğretilemenin, modernitenin seçkinci eleştirisiyle özdeşleştirmiş olduğumuz, modernite öncesi istikrar ve tutunumdan beslenen ikinci bir anlamı daha vardır. Kitle kültürünün seçkinci eleştirisi nostaljik bir şekilde sanat, duygu ve cemaat ilişkilerinin birlik içinde bulunduğu bir dünyayı önvarsayar. Nostaljinin bu seçkinci biçimini Gemeinschaft/Gesellschaft ayrımının bir değişkesi olarak görebiliriz.

Söylediklerimizi daha belirginleştirecek olursak, nostaljik paradigmanın dört temel bileşkesi olduğu öne sürülebilir. Birinci bileşke, insanların belli bir yer ve yurda sahip olduğu altın bir çağdan ayrılış nosyonunu da içeren tarihin bir sapma ve düşme olarak görülmesinden oluşur. İkincisi, modern toplumsal sistemlerin ve bunların barındırdıkları kültürün doğası gereği çoğulcu, laik ve çeşitli olduğu yollu düşüncedir.

Yaşam dünyalarının bu çoğulluğu inanç ve pratiğin keskin bir şekilde ayrılmasına yol açar. Üçüncüsü, özerk bireyin modern bir devletin tahakkümü altında bürokratik düzenlemeler dünyasında kapana kısılması nedeniyle bireyliğin ve bireysel özerkliğin yitip gittiği yollu nostaljik görüştür. Son olarak yalınlığın, sahiciliğin ve kendiliğindenliğin yitirildiği duygusundan söz edilebilir. Bireyin bürokratik ve yönetime bağlı bir dünyada düzenlemelere maruz kalması sahici duygulanımları önler. Bu nedenle uygarlaşma süreci yaban duygunun evcilleştirilmesini gerektirir.

Marx'dan Frankfurt Okulu'na dek Alman toplumsal teorisinin gelişmesinde sözünü ettiğimiz bu nostaljik paradigmanın büyük önemi vardı. 19. yüzyıl toplumsal düşüncesini cemaat ilişkilerinin ortadan kalkmasına, kurumsal etkileşim örüntülerinin ortaya çıkmasına ve insanlar arasındaki çıplak ekonomik bağı çoğaltan bir pazarın gelişmesine verilen bir yanıt olarak görebiliriz. Bu nedenle paraya dayalı bağlantıların önemini vurgulayan Marksizm, Sir Henry Maine'in *Ancient Law*'da 'statüden sözleşmeye' sloganı altında dile getirdiği bir görüşü paylaşmaktaydı. Ekonomik mübadele, toplumsal düzenin ayrı katmanlarını birbirlerinden net bir çizgiyle ayıran üslup ve kültürdeki uzlaşımsal (*conventional*) ayrım biçimlerindeki geleneksel hiyerarşiyi yıktı. Böylece ekonomik sermaye, biçimsel mübadele ilişkileri altında uzlaşımsal eşitsizlik biçimlerini önemsizleştirerek başlıca fazilet kaynağı haline geldi.

Tolumsal teori geleneksel düzenlemelerden bağımsız bir pazarda ortaya çıkan mübadele ilişkileri çevresinde oluşan ortak bir sorunsalı paylaşsa da, oldukça farklı yanıt ve eleştiri örüntüleri saptamak mümkün. Feurbach'ı izleyen Marx, siyasi biçiminde kapitalizme devrimci bir alternatif vaadeden maddeci bir praxis teorisi geliştirdi. Zamana bakışı açısından Marx'ın konumu muğlaktı. Yalnızca tarihin süprüntüsü olarak gördüğü kasaba yaşamının ve köy kültürünün eleştirisinde samimiydi. *All That is Solid Melts into Air* (1982) başlıklı kitabında Marshall Berman, Marx'ın moderniteye bağlılığını, doğru bir saptamayla, tarihsel bir proje olarak tanımlıyor. Çünkü Marx kapitalist üretimi önceki tüm kültürel biçimleri tasfiye eden devrimci bir sistem olarak görüyordu. Ancak, Marx'ın gelecekteki sosyalist toplumu betimleme tarzı derin bir nostalji barındırmaktadır: Bu sosyalist ütopya farklılaşmanın, işbölümünün ve sonuç olarak da eşitsizliklerin yokluğunu içerir. Marx'ın gelecekteki sosyalist insanın etkinlikleri hakkındaki betimlemeleri, ileriye dönük bir nostalji olarak, sosyalizmin taşıdığı içtenliğin anlatımı olarak görülebi-

lir. Sosyalizm, rahatsız bir bilinçlilik nedeniyle nostaljiye bağlanmış insanların yabancılaşmasını zayıflatır.

Marksizmi Hegel'in teleolojisinin maddeci bir değişkesi olarak görebiliyorsak, 19. yüzyılın önde gelen düşünürlerini, insanlığı tarihle, yani insanları devletle uzlaştırmaya girişen Hegelci sistemin eleştiricileri olarak görebiliriz. Bu perspektif içinde Kierkegaard, Hegelci akıla inanışın saçmalığı konusunda ısrar ettiği sistem karşıtı nostaljinin varoluşçu değişkesi olarak teolojik bir yabancılaşma görüşü geliştirdi. Benzer bir şekilde, Hegelci tarihsel iyimserliğe karşı Schopenhauer insanlığın temel durumu olarak irade kötümserliğinin temel nitelik olduğunu öne sürdü. Schopenhauer'in bulduğu çözüm, laik bir nirvanayı içeren, dünyayla Budist uzlaşımın bir biçimiydi. İşte Nietzsche'nin nostaljiyi reddetmesini, modernitenin ortaya çıktığını ilan etmesini ve güç kötümserliğine olan bağlılığını en iyi bu düşünsel hareket içinde anlayabiliriz. Kierkegard, Schopenhauer ve Nietzsche, Almanya'da kendisi bir irade sosyolojisi, yani eylem analizi olan bir 19. yüzyıl sosyolojisinin ortaya çıkışına felsefi temel sağlayan irade felsefecileridir. Bizim sürekli yabancılaşma ve şeyselleşme yoluyla iradenin kendiliğindenliğini, sahiciliğini ve bilinçli öznesini, insanı yadsıyan yaşam - dünyaları yaratmakta olduğumuz yollu nosyon Tönnies, Simmel, Weber, Lukacs ve Adorno'yu birbirine bağlıyordu.

Bundan ötürü, modernite sorununu anlayabilmek için, Nietzsche'nin içinde yaşadığımız zamanın karakteristiklerine ilişkin argümanlarına özellikle eğilmeye ihtiyacımız var. Bizce Nietzsche öncelikle modernitenin peygamberidir. Nietzsche'nin teorisindeki tek nostalji ögesi, trajedi teorisiyle ulaştığı klasik Yunan dünyasına olan güçlü bağlılığıdır. *The Birth of Tragedy*'de Nietzsche, Dionysus aracılığıyla Yunanlı aktörlerin şiddetli arzularına bir çıkış sağlayan birleştirici ve yaratıcı eski Yunan tapılarının yitip gitmesine serzenişte bulunur. Apollo ile biraraya gelen Dionysus Yunan toplumunda Sokratik akılcılığın temsil ettiği yeni bir kültürün ortaya çıkışıyla bir köşeye atılan dinamik bir bileşkeyi temsil eder. Kişilerin bireyleşmesini (*individuation*), masumiyetin yitirilişini, güçlü duygulanımların çöküşünü kapsaması nedeniyle bu, nihilizmin ve insan kötümserliğinin doğuşuydu. Uygarlık, ortalama ve sıradan olanın alkışlandığı düzenli bir toplumun çıkarına duygu ve şiddetin yüceltilmesini gerektirdi. Tarihteki bu içerleme sonul ifadesine, eski Yunan'ın moral dünyasını, içerlemeyi kardeşçe sevgi teorisinin ardında gizleyerek tepetaklak eden Batı'nın Hıristiyan kültüründe kavuşmuştur.

Nietzsche modern toplumda nihilizmin çeşitli biçimlerini görmekteydi: Alman devletinin olumsuz etkileri ve ideolojileri, Hıristiyanlığın yaşamı yadsıyan felsefesi, başlıca Wagner'in ve Baudelaire'in temsil ettikleri sanat ve kültürdeki dekadans (Mann, 1985). Nietzsche'nin felsefesi toplumdaki reaksiyoner güçlere karşı, yani kültürel ve insani hastalığın modern biçimleri olarak içerlemeye, çileci ideale ve nihilizme karşı yönelmişti (Deleuze, 1983). Önerdiği çözüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi, bedenin akılsallığa karşı bir değer olarak öne çıkartılması ve 'Tanrı'nın yerine 'toplum'un ve estetiğin konulmasını reddetmekti. Nietzsche'ye göre sanat yaşamın tek haklılık kaynağıydı (Nehemas, 1985). Buna ek olarak, Nietzsche, profesyonel felsefeci ve akademisyenin yaşamında dışa vurulan duygu ile düşünme, zihin ile beden, tecrübe dünyası ile kültürel üstünlük dünyası arasında ortaya çıkan ayrılmayı mahkûm etmenin yollarını araştırdı. Mesleki yaşam gündelik dünyanın egemenliğinden uzaklaştığı ölçüde Nietzsche akılcılaşmayı ve aklı yaşamı yadsıyan süreçler olarak gördü. *Ecce Homo*'da kültür adamının gündelik yaşamın tat alma, mekân, yiyecek, iklim ve eğlence gibi 'küçük şeyler'ini 'Tanrı', 'ruh' ya da 'fazilet' gibi tamamen yapıntı nitelikler yararına ihmal ettiğini öne sürdü. Nietzsche'nin mesleki yaşamın nihilizmine karşı yanıtı, kültürlü akademik kişilerin bile düşünce ve duygularının şekillenmesinde gündelik hayat - alanının merkezi rolünü öne çıkartmaktı (Stauth ve Turner, 1986).

Nietzsche'nin toplumsal bilimdeki ve daha genel olarak toplumsal felsefedeki mirası tam olarak henüz yeni tanınmaya başlandı. Almanya ve Fransa'da Nietzsche'nin yeniden canlanmasına bakarak Weber, Simmel, Horkheimer, Marcuse ve Adorno'nun temelde Nietzsche'nin görüşlerinden ve analiz yöntemlerinden etkilendikleri söylenebilir (Dews, 1986; Stauth ve Turner, 1988). Bu miras şöyle özetlenebilir: Tanrının ölümüyle birlikte zorunlu olarak elimizde kalan tek şey, mutlak etik standartları geçersizleştiren değer çoğulculuğunun bir biçimi olarak görebileceğimiz çeşitli perspektiflerdir. Bu sorun Max Weber'in toplumsal bilim felsefesinin gelişmesinde özel bir önem taşımaktaydı.

Yalnızca perspektiflerden oluşan bir dünyada yaşadığımızdan, etik ve değerler alanında istikrarın olmayışı kötümserliğe, büyünün çözülmesine ve melankoliye varan belli bir yön yitimi duygusuyla sonuçlanır. Sahip olduğumuz tüm saflığı ve değerlerdeki tüm kesinliği yitirmemizden ötürü dünyanın cana yakın sıcaklığı yok oldu. Sonuç derin ve kapsamlı bir eleştiriydi, özellikle de burjuva değerlerin ve kültürün eleştirisi. Nietzsche özellikle burjuva kültür ve siyasetinin putları olarak gördü-

ğü şeylere düşmandı. Nietzsche'nin sonul mirası, aklın bizi gereksiz kısıtlardan kurtaran özgürleştirici pratik olması şöyle dursun, aksine gerçekte demir kafesin ve yönetilen toplumun özünü oluşturan bir bileşke olduğu yollu düşüncedir.

Weber'in bu krize yanıtı sorumluluk etiğinden geçerken (Roth ve Schluchter, 1979), eleştirel teorisyenler kültür ve kültür endüstrisine verdikleri yanıtta Schopenhauer'in irade kötümserliğine bir geri dönüşü temsil ediyorlardı, yani bu yanıt tevekkül ve nostalji taşımaktaydı. Siyasi devrim şöyle dursun, herhangi hakiki bir siyasi reform olasılığının bile olmadığı bir durumda Adorno ve çalışma arkadaşları modernite üzerine büyük ölçüde kötümser ve seçkinci bir estetik düşünceye döndüler. Frankfurt Okulu, kapitalist bir sömürü sisteminde kurumsallaşan ve son çıkış yolunu faşist Almanya'nın gaz odalarında bulan araçsal aklın olumsuz sonuçlarına verilen bir yanıttı. Tarihsel süreçte Aydınlanma projesi, aydın ve ayrıksı duran insanın özerkliğini geçersizleştiren yönetilen toplumda bilginin akılcı bir şekilde dayatılması yoluyla kendi zıttına dönüşmüştü.

Bu teorisyenler açıkça Marx'ın çalışmalarından yola çıktıysalar da, aslında projeleri Nietzsche'nin mirasıyla üstü örtük bir tartışma niteliğindeydi. Nietzsche'nin eleştirel teori içindeki mevcudiyeti sulandırılmış olsa bile *Dialectic of Enlightenment* Nietzsche'yle girilen açık bir tartışmaydı. Frankfurt Okulu Aydınlanma geleneğinde, günümüz kapitalizminin teknik alanında egemen tarz haline gelmiş olan araçsal akılsallığın normlarına eleştirel bir alternatifin yolunu araştırdı. Bununla birlikte, eleştirel teorisyenlere göre ilerici Aydınlanma projesi tüketimciliğin kofluğuna, kültür endüstrisinin nihilizmine ve Batı demokrasisinin gizli vahşi karakterine karşı koyabilecek bir model olarak hâlâ canlılığını koruyan bir şık oluşturmaktaydı. Bundan ötürü eleştirel teorisyenler Aydınlanma projesinin, sonuçta devletin hizmetine girmiş, siyasi açıdan marjinal entellektüellerin içerlemelerinden ibaret olabileceği olasılığının önünü tamamen tıkadılar. Nietzsche'nin perspektifinden bakıldığında kapitalizmin dünyasına karşı Aydınlanma projesine yaslanan direniş hâlâ birliği, nedenselliği, özdeşliği, özü ve varlığı varsaymak zorunda olan aklın perspektifini ve önyargılarını içeriyordu. Bu 'varlık' dünyasına karşı Nietzsche 'oluş'un dünyasını çıkardı. Bundan ötürü eleştirel teorisyenler Nietzsche'nin aforizmalarına yalnızca bilgi ve gerçeklik hakkındaki zekice psikolojik içgörüler olarak yaklaşıp felsefesinin kapsamını azaltmak eğilimindeydi. Dahası, eleştirel teorisyenler temelde radikal değişmenin olanakları bakımından kötümserken, Nietzsche güç kötüm-

serliğini benimsemek yoluyla irade kötümserliğinden sürekli kaçınınaya çalışmıştı. Başka bir anlatımla, Nietzsche, Schopenhauer'in nirvana idealine sığınmaktan geçen çözümünü reddetmişti. Her durumda, Nietzsche, sonuçta kendimizi rahatlatmak için başvurduğumuz sanat, bilim ve dini yalnızca birer yanılsama olarak gördü. Tanrının öldüğü bir dünyada tamamen yeni bir platform önerdi, yani tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesini.

Özetleyecek olursak, modernizm sorununa başlıca dört çözüm saptayabiliriz. Birincisi, Nietzsche'nin tüm evet-diyen pratiklerin özellikle güçlü bir ifadesi olarak gördüğü sanatsal yaratı yoluyla estetik bir çözümdür. Çünkü sanat, özellikle müziğin saf biçimi nihilizmin ve içerlemenin dolaysız kısıtlarından bağımsızdır. Öyle görünüyor ki, ancak sanatta kendi yetilerimizi tam anlamıyla gerçekleştirebiliyor ve kendi durumlarımızın dayattığı kısıtları parçalayabiliyoruz. İkincisi, Weber'in benimseyerek kişisel bir sorumluluk etiği haline getirecek şekilde geliştirdiği çileci ideal çözümüdür. Çok-tanrılı değerlerden oluşan bir dünyada Weber, bilim ve siyaset adamlarının mesleklerini geliştirerek modernizme bir yönelim kazandırmaya çalıştı. Üçüncü olarak, kentsel akılcı endüstri kapitalizminin her şeyi harap eden sonuçlarından önce varolduğu düşünülen herhangi imgesel bir yer lehine şimdi'nin gerçekten nostaljik yadsınışından söz edebiliriz. Bu paradigma içinde modernite, cemaatlerin nostaljik yeniden kuruluşu yoluyla reddedilir. Bu nostaljik paradigma, özellikle sosyolojinin cemaat ilişkilerinin nostaljik bir analizi olarak ortaya çıkmasında önem taşıyordu. Son olarak iki bölüm halinde karşımıza çıkan, Nietzsche'nin önerdiği çözüm var. Nostaljiyi reddeden Nietzsche, 'Tanrı'nın yerine koyabileceğimiz bir şey olmadığını, bu nedenle bedeni ve duygulanımları yadsımaktansa daha çok dışa vuracak yeni değerler geliştirmemiz gerektiğini söylemekteydi. İkinci olarak, Nietzsche'ye göre, mukaddes ve dünyevi arasındaki ayrıma dayanarak dünyanın nostaljik bir şekilde yargılanmasını zorunlu olarak içeren çileci ideali ortadan kaldırmamız gerekir. Bu, Nietzsche'nin *amor fati* (kader aşkı - ç.n.) öğretisinde zorunlulukla arasını etkin bir şekilde düzeltmesiydi. Bu öğreti ebedi dönüş nosyonuyla bağlantılı olarak Nietzsche tarafından kendi en büyük formülü olarak kabul edilmekteydi (1979; 68): "geçmişte ve gelecekte ve tüm ebediyette kimse olduğundan başka bir şeye öykünmez. Yalnızca zorunluluktan doğanı daimi kılmak için değil, onu ayrıştırmak için hiç değil -bütün idealizm zorunluluk karşısında sahtekârlıktır- ama onu sevmek için."

Bu öğreti dünyanın bir yanda üstün entellektüel değerler, diğer yanda gündelik aşağı değerler şeklinde ikiye bölünmemesi gerektiğini belirtir. Bu *amor fati* öğretisi devletin işçileri olarak, yalnızca bir içerleme düzeninin hizmetlileri (*Beamten*) olarak okumuş yazmış kültürlü kişilerin tahakkümüne karşı çıkar. Nietzsche'ye göre yaşam ile bilgi, duygu ile sanat arasındaki bu ayrım estetik tarzı duyguyla tamamen karşıtlık içine koyan, yani estetik perspektifin önyargısız olduğunu söyleyen Kant'ın estetik öğretisinde dile getirilir. Oysa yaşam-zenginleştirici sanatın, yaşamı yadsıması ya da yaşama karşıt bir konumda durması değil, yaşamı dışavurması gerekir. Bundan ötürü Nietzsche yeni sivrilmiş kişilere, kültür dünyasındaki bürokratik tahakküme hizmet eden Alman devletinin bürokratlarına düşmandı.

Kitle toplumunun eleştirisi nihayetinde yüksek ve aşağı kültür arasında gözetilen katı ayrıma dayandığı için günümüz kültürünün, özellikle de kitlesel üretim ve dağıtıma dayanan tüketici kültürünün eleştirisi, kültür konusunda seçkinci bir konumu öngerektirir. Kitle kültürüne yöneltilen bu soy eleştirinin bakışını tarih içinde geriye, yaşam ile sanat, duygu ile düşünce arasında daha büyük bir tümleşikliğin olduğu bir döneme yönelterek hem seçkinci, hem de nostaljik bir nitelik kazandığını öne sürdük. Tüketimci biçimi altında modernitenin reddi, Gemeinschaft ve Gesellschaft arasındaki karşıtlığın çağdaş bir değişkesi olarak görülebilir. Bu eleştirinin kendisi, mesleği klasik kültür ve bilginin üretimini ve yeniden üretimini kapsayan geleneksel bilgin'in ve laik çilecinin dünyasını öngerektirir. Frankfurt Okulu'nun yer aldığı dünya, sözcüğün birçok anlamında, tüketim kültürünün büyümesi ve bu duruma verilen yanıtlarla yıkılmış bulunuyor.

"Postmodernizm ve tüketim toplumu" üzerine yazdığı önemli bir makalede Frederic Jameson, postmodern dönemin ortaya çıkışıyla birlikte tam da eleştirel teorinin yaslandığı ayrımların yok olmaya yüztuttuğunu belirtmektedir."Bu postmodernizmlerin ikinci boyutu, bazı anahtar konumundaki sınırların ya da ayrımların silinmesi, özellikle de yüksek kültür ve kitle kültürü ya da popüler denen kültür arasındaki eski ayrımın ayakları altındaki toprağın kaymasıdır. Etrafı saran televizyon dizilerine, Readars' Digest kültürüne, zevksizliğe, değersizliğe, ucuz edebiyata karşı yüksek ya da seçkin bir kültür dünyasını korumada ve karşılarına yeni gelen insanlara karmaşık okuma, dinleme ve görme yeteneklerini aktarmada geleneksel bir çıkarı olan akademik bakış açısından bu durum belki her şeyden daha sıkıcıdır" (Jameson, 1985: 112).

Postmodernizm çok tartışmalı bir kavram olsa da, Jameson bu kavramı modern kapitalizmin gelişiminde belli bir evrenin tarihsel bir betimlenişi olarak kullanıyor. Jameson'a göre modernizm, Birleşik Devletler'de 1940'ların sonundaki savaş sonrası hızlı ekonomik büyümeyle başlayan ve beraberinde kitle tüketimiyle uluslararası yolculukların yaygınlaşmasını, ekonomik ilişkilerde yeni bir dünya düzenini ve kitleler için yeni bir tecrübeler dünyasını getiren dönemi anlatır. 1960'lar ise yeni sömürgecilik biçimlerinin, yeşil devrimin, bilgisayarlaşan enformasyon sistemlerinin ortaya çıkışı ve yerküresel bir siyaset sisteminin gelişmesini kapsayan bir geçiş dönemidir. Bundan ötürü postmodern dönem, geç kapitalizm içinde yeni bir toplumsal düzenin ortaya çıkışına göndermede bulunur. Yüksek ve aşağı kültür arasındaki ayrımı tasfiye eden kültürel bir eşitlikçilik doğuran postmodern toplumun gelişmesinin bir sonucu da, estetik değerlendirmede yetke sahibi olan normların yokluğuna parodi yoluyla dikkat çeken 'nostalji filmi'nin gelişmesidir. Kendi dönemimizin doyurucu bir estetik temsiline erişemediğimiz için nostaljik parodinin kucağına düşeriz.

Bu modernist/postmodernist tartışmalarının pek çok boyutlarının Daniel Bell'in çalışmalarında, özellikle de 'Modernizmin Ötesi, Özbenin Ötesi' başlıklı denemesinde öndelendiğini (*anticipate*) kabul etmek gerekir. Nietzsche'nin önemini özellikle vurgulayan Bell, kültürün laikleşmesinin, yani Tanrının ölümünün, öte dünyadaki cehennem korkusuna ilişkin duyguların yitirilmesinin ve geleneksel kurtuluş sistemlerinin çökmesinin modern döneme öncülük ettiğini söyler. Bu gelişmeler öbür toplumsal değişmelerle, özellikle de kentin toplumsal yaşamda sağladığı egemenliğin eşlik ettiği coğrafi ve toplumsal hareketlilikle yan yana ortaya çıkmıştır. "Bu değişmenin ilk işaretleri, sanat dünyasında sanatsal temsilde mitolojik yaratıkların ortadan kalkması ve yüzyılın sonunda elektrik ışığının dönüşüme uğrattığı kentsel çevrenin gece yaşamının parlaklığı, kent yaşamının koşuşturmalarının ortaya çıkarak yaygınlaşmasıdır" (Bell, 1980: 277). Kapitalizmin bu dönemine aynı zamanda özbenin (self) ve genelde bireyciliğin daha çok vurgulanması eşlik etmiştir. Bununla birlikte insanlar hâlâ taşıdıkları bellek ve bilinç nedeniyle kendi sınırlılıklarının ve ölümlülüklerinin ayırdında olmaya mahkûmdur. Bundan dolayı geç 19. yüzyıl modernist kültürünün özel bir boyutu da, yaşamı yeterince yönlendirme konusunda akıl ve akılsallığın büyüsünün giderek çözülmesidir.

Gide, Dostoyevski ve Nietzsche'nin çalışmalarını inceleyerek Bell modernizmin temelinde 'bilişselin küçültülmesi'nin ve özerk estetik tec-

rübenin vurgulanmasının; akla karşı da duygu ve arzunun vurgulanmasının yattığını öne sürer. Bell'e göre "fantezi, kültür dünyasında neredeyse hiç bir kısıtlamayla karşılaşmayan bir hükümranlık kurmuştur" (1976: XXV). Bununla birlikte, "modernizme karşı postmodernizm içgüdüsel olandan yana çıkarak estetik çözümü reddeder, öyle ki, keyif sanatsal temsilden daha önemli hale gelir. Bu nedenle akıl düşmandır, bedenin arzuları ise hakikat" (Bell, 1980; 288). Jameson gibi Bell de kültür alanında yüksek/aşağı ayrımının yok olmakta olduğunu görmektedir. "Postmodernizmin en çarpıcı yanı bir zamanlar içrek (esoterik: belli bir gruba hitap eden-çn.) olanın şimdi ideoloji olarak ilan edilmesi, bir zamanlar tinsel bir aristokrasinin mülkiyetinde olanın şimdi kültürel kitlenin demokratikleştirilmesine dönüşmesidir" (Bell, 1980: 289).

Kısacası, kapitalizmin ilk dönemlerinin toplumsal ve kültürel tezahürü olan burjuva toplum sona ermektedir. Bu sonla birlikte sahiplenici özbenin (*possesive self*) ve kaba bireyliğin gözden yitişine tanık olmaktayız. Bunun sonucu olarak nostalji, kendi geleneksel kültüründen ve kurumsal mekanından boşanmış can çekişmekte olan entellektüelin oldukça güçlü bir tarzı haline gelmiştir.

Son olarak, tarihsel açıdan kitlenin demokratikleşmesiyle ilişkilendirilen kitle tüketiminin eşitlikçi boyutlarını gözönüne alarak kitle kültürünün ılımlı bir savunusunu yapmak istiyoruz. Pierre Bourdieu'nun (1984) üslup yargısı üzerine kaleme aldığı eserinde derinlemesine göstermiş olduğu gibi, belli bir üslubun dayatılmasının yolu, zorunlu olarak kültürel ve sınıfsal üstünlüğün ifadesi olan birtakım payelerin beslenip yeşertilmesinden geçer. Modern endüstriyel kapitalizmde toplumsal sınıfların sürekli yeniden üretilmesine ek olarak aynı zamanda eşitlikçi bir yaşam tarzına doğru belli bir eğilim vardır. Feodal ve diğer modern öncesi toplumlarla karşılaştırıldığında modern toplumların niteliği, toplumsal katmanlar arasındaki uzlaşımsal tasnifleri zorlaştıran görece yüksek bir toplumsal hareketlilik derecesidir. Bu nedenle modern mesleki hareketlilik, kalıtımsal sınıf nosyonuna dayanan toplumsal bir sistemle uzlaşamaz. Hem toplumsal, hem de coğrafi hareketlilik, siyasi oluşumlar düzeyinde kendisini fırsat eşitliği ilkesine adamış bir toplumda hiyerarşik yetkenin dayatımını sorunlu hale getirir. Ayrıca kitle iletişimi ve tüketimin modern biçimleri, uzlaşımsal üslup ilkelerinin ve kültürel eşitsizlik sistemlerinin tehdit edilerek meydan okumalarla karşılaştığı bir aylak toplum yarattı. İşçi sınıfının bu yeni metalardan yararlanma kapasitesi yüksek satın alma gücünün ve diğer kredi kolaylıklarının gelişmesiyle zenginleştirilmiştir. Bu nedenle, tüketim toplumunun büyü-

mesi toplumsal burjuvalaşmayla yakından ilişkilidir. Zorunlu olarak seçkin standartlarının çürüyüşünü getiren kültürün düzlenmesi gündemdedir. Kitle tüketim kültürünün ortaya çıkışı, ulusal kültür ve tecrübenin yine belli derecede düzlenmesini doğuran kitle eğitiminin ve yeknesak eğitim sistemlerinin gelişmesiyle çok yakından ilintilidir.

Ayrıca, bir evin yanısıra bir otomobile de sahip olmayı modern demokrasilerin insanı için temel amaçlardan biri haline getiren kitle taşımacılığı sistemlerinin gelişiminin, coğrafi hareketliliğin demokratikleşmesine yol açtığını öne sürebiliriz. Kitle kültürünün bir seçkinin bakış açısından kültürün yüzeyselleşmesine yol açtığı söylenebilirse de, bu yeni kültür sistemlerinde geleneksel toplumun uzlaşımsal hiyerarşilerini sorgulanmaya elverişli kılan belli bir eşitlikçi standardın gömülü olduğu söylenebilir (Gellner, 1979; Turner, 1986). Modern iletişim ve meta üretim sistemleri seçkin, avangard kültür ile kitle kültürü arasındaki etkileşimi elbette karmaşıklaştırmış ve dinamikleştirmiştir. Punk birkaç ay içinde muhalif/aşağı kültür olmaktan çıkıp haute couture'a (yüksek/ince iş -ç.n) dönüşmüştür (Featherstone, 1987a; Martin, 1981).

Kitle kültürünün eşitlikçi uzantıları hakkındaki bu görüş, kültürel sermaye konusunu tartışarak ekonomik eşitsizliğin sürekliliği ile kültürel eşitsizlik arasında nasıl derin bir ilişki olduğunu gösteren Bourdieu'nun karşı çıkışıyla karşılaşmıştır. Her toplumsal sınıf mekanı, bizi belli üslup biçimlerine, kültürel, toplumsal ve diğer nesneleri belli bir şekilde değerlendirmeye yönelten bir mizaçlar paketinden ibaret alışkanlıklar barındırır. Payeler, farklı sınıflar ve sınıf fraksiyonları arasındaki rekabetçi mücadele sırasında sürekli yeniden üretilir. Bourdieu'nün bu argümanı desteklenebilir ve önemli olsa da, eşitlikçi kitle kültürleri ve mizaçların eşitlikçi olmayan uzantıları arasındaki ilişkiyi, istikrarsız süreçlerden oluşan bir çevrim (*cycle*) olarak ya da farklı ilkeler arasındaki dinamik karşılaşma olarak görmemiz gerekir. Kültürel yapıntıların hem eşitlikçi hem de eşitlikçi olmayan sonuçlar yönünde sürekli dönüşmekte olduğunu gözlememiz zor olmasa gerek. Toplumsal sınıflar üstlerinin kültürünü benimserken, üstleri de yeni kültürel yaşam örüntüleri geliştirmekte ve benimsemektedir. Böylece hem ayrılıklar, hem de eşitlik, toplumsal gruplar ile toplumsal sınıflar arasındaki ilişkide yeniden üretilir.

Bourdieu'nun benimsediği konumun bir sorunu, bunun kültürel sistemler içinde herhangi bir anlamlı direnme, değişme ya da dönüşüm olasılığını büyük ölçüde bir yana iten egemen ideoloji tezine tam bir bağlılığı gerektiriyor olmasıdır. Bourdieu'ye göre kültürel sermaye ciddi

meydan okumalarla pek karşılaşmamakta ve bütün sisteme eksiksiz bir şekilde nüfuz etmektedir. Örneğin şunu öne sürüyor: "Dayatmanın sonuçları karşısında, ne egemen sınıflandırmanın damgasını taşıyan özelliklerin değerlendirmesine ('siyah güzeldir' stratejisi), ne de yeni, olumlu görülen özelliklerin yaratılmasına yol açacak küçük de olsa gerçekçi bir kollektif direniş şansı vardır. Bu nedenle, egemenlik altında olanlara iki şık kalıyor. Ya kendine ve gruba sadık kalmak ya da toplumsal kimlik üzerindeki kollektif olarak kısıtlayıcı denetim arzusunun antitezi olan egemen ideali özümseme yolunda birtakım çabalara girişmek ('doğal görünüm'ü savundukları dönemde Amerikan femiministlerinin kollektif başkaldırılarında izledikleri tarz)." (Bourdieu, 1984: 380).

Bourdieu, sık sık Frankfurt Okulu'nu eleştirse de, kültürün bütünsel egemenliği ve alternatif stratejilerin sınırlılığı konusunda öne sürdüğü görüşler, hiç değilse analitik açıdan, Marcuse ve Adorno gibi yazarların benimsedikleri konumla anlaşmazlık içinde değildir. Bunun aksine, Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin analizleri, popüler kültür ve kitle kültüründe merkezî kültürel geleneğin egemenliğine karşı mevcut direnişin (örneğin gençlik altkültürleri yoluyla) taşıdığı öneme işaret etmektedir (Hall ve Jefferson, 1976). Modern kapitalis toplumların büyük ölçüde üst sınıfların sahip olduğu ve beslediği böyle merkezî bir kültürel geleneğin eksiksiz egemenliğini gerektirip gerektirmediği ya da böyle bir şeyi başarıp başaramadığı tartışmalıdır. Bu alanda egemen ideoloji tezine karşı çıkan argümanların görece bir gelişkinliği söz konusudur (Abercrombie et. al. 1980). Böylece en azından kitle kültürel sistemleri, kültür endüstrisi ve kültürel seçkin arasındaki gerilimi ya da çatışmayı görmemiz gerekiyor çünkü bu çatışma ilişkisi yalnızca siyasi ve ekonomik karakterli temel gerilimleri dışavurmaktadır. Kitle kültürünün birçok boyutlarının muhalif nitelikte olmasından ötürü, kitle kültürünün mevcudiyeti kitlenin zorunlu olarak egemen bir kültüre dahil olmasını gerektirmez. Aslında postmodern bir çağda kültürün 'muhalif' olabileceği 'egemen'in ne menem bir şey olduğunu anlayabilmek de güçtür. Nietzsche ve Freud'un protesto ettikleri toplum büyük ölçüde eskimiş bulunuyor. Aslında hangi kültürel geleneğin ya da kültürel grupların egemen bir geleneğin savunucuları olduğunu saptamak zordur. Bell'in ince bir şekilde belirttiği gibi, "geleneksel burjuva yaşam örgütlenişinin -onun akılcılık ve itidalinin- ciddi kültürde çok az savunucusu var; üstelik bu yaşam entellektüel ya da kültürel saygınlığa sahip tutunumlu bir kültürel anlam sisteminden ya da stilistik biçimlerden mahrumdur" (Bell, 1980: 302).

Bu kültürel ikilem (kültür ile toplumsal yapı arasındaki yarık) seçkin bir kültürün varlığı ve entellektüel tabakanın toplumsal rolü karşısına özel bir dizi sorun çıkarır. Bu tabaka Beatles'a karşı Wagner'i, Dallas'a karşı Jane Austen'i ya da Hanedan'a karşı George Ellot'ı savunarak yalnızca kollektif nostaljinin reaksiyoner koruyucusu rolüne mi soyunacaktır?

Bourdieu'nün kültür analizi başka bakımlardan, burada yüksek ve aşağı kültür arasında yapılan bölümlemede nostaljik cemaatler mitinin oynadığı rol hakkında öne sürdüğümüz düşüncelere uygundur. Bourdieu yüksek kültür ve aşağı kültürün birçok bakımdan birbirinin içinde gömülü durduğunu göstermiştir. Bourdieu, entellektüel sınıfın yüksek kültüründe sonuçta 'grubun en yaşamsal çıkarlarının gömülü olduğunu', bu kültürün 'bir insanın kendisinin ve öteki insanların bedenini riske atmaya hazır olduğu bedenin temel ilkel mizaçlarından, "uzuvlar"ın hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeylerden (Bourdieu, 1984: 474) kaynaklandığını öne sürer. İşte Nietzsche'nin küçük şeyler öğretisinin, yani entellektüel yaşamın gündelik yaşantının hoşlanma, duygu, tat alma vb.'ne gücenik bir yanıt olduğunu savunan argümanının yöneldiği nokta buydu. Entellektüellerin kültürel yaşamı hem payeleri, hem de gücenikliği ya da içerlemeyi kapsar.Ayrıca Bourdieu entellektüel sınıfın 'saf üslubunun' ve kitle kültürünü reddedişinin kitlesel ve bayağı olan karşısında nasıl bir tiksinti içerdiğine dikkat çeker: "Aslında saf üslubun reddettiği şey popüler izleyicinin idrak edebileceği şiddettir (burada Adorno'nun popüler müziği ve etkilerini betimleyişi akla geliyor). Saf üslup kendinden başka bir amaç içermeyen bir sonulluk olan sanat eserinden, izleyiciye Kantçı emperatif doğrultusunda davranmasını ister. Yani izleyiciye bir araç olarak değil, amaç olarak yaklaşmasını bekler. Bu nedenle Kant'ın saf üslup ilkesi bir reddiyeden, tiksintiden başka bir şey değldir -zevki dayatan nesneler karşısında bir tiksinti, bu dayatılmış zevkin içinde danseden kaba, bayağı üslup karşısında bir tiksinti" (Bourdieu, 1984: 488).

Böylece kültürel seçkin, özellikle radikal siyaset üzerinde birtakım savlarda bulunduğu zamanlarda kapitalist toplumların kitle kültürünün eleştirisinin her dışavurumunun onu seçkinci bir kültürel kibir konumuna yaklaştırdığı ve gündelik gerçekliğin zevklerinden kaçındığı sürekli bir paradoks içinde bulur kendisini. Kitle kültürünün nesnelerine şevkle sahip çıkmak kültürel seçkini bir sözde-popülizme iter; bunun aksine ise kitle kültürünün nesnelerini eleştirel şekilde reddetmek, sonuçta melankolik entellektüeli çağdaş kültürden uzaklaştırarak melankolik bir geri

çekilmeye yol açan ayrımları içerir. Postmodern dönemlerde kültürün tamamının büyük olasılıkla sözde-kültür olması şaşırtıcı değildir. Öyle görünüyor ki, Erasmus'un tezi (üstün tinsel güçler tamamen melankolik manyaklara aittir) postmodern dönemde orta sınıf entellektüelleri arasında kanıtlanmış bulunmaktadır.

Bu yazı, *Theory, Culture and Society*, C. 5, No. 2/3, Haziran 1988, s. 509 - 527'den alınmıştır.

KAYNAKLAR

Aberombie, N, Hill, S ve Turner, B. (1980) *The Do minant Ideology Thesis.* London: George Allen and Unwin.

Adorno, T. W. (1984) *Aesthetic Theory.* London: Routledge and Kegan Paul.

Alexander, J.C. (1987) *Twenty Lectures, Sociological Theory Since World War II.* New York: Columbia University Press.

Bell, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism.* London: Heineman.

Bell, D. (1980) *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980.* New York: Basic Books.

Benjamin, W. (1973) *Illuminations.* London: Collins/Fontana.

Berman, M. (1982) *All That is Solid Melts into Air.* New York: Simon and Schusel.

Bourdie, p. (1984) *Distinction. A Sociological Critique of the Judgement of Taste.* London: Routledge and Kegan Paul.

Deleuze, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy.* London: The Athlone Press.

Dews, P. (1986) "Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity" *New Left Review* 157; 28-44.

Featherstone, M. (1987a) "Lifestyle and Consumer Culture" *Theory, Cultur and Society.* 4 (1): 55-70.

Featherstone, M. (1987b) "Consumer Culture, Symbolic Power and Universalism" (derl.) G.Stauth ve S.Zubadia, *Mass Culture Popular Culture and Social Life in the Middle East,* Frankfurt: Campus Verlag, içinde s. 17-46.

Fox, R.A. (1976) *The Tangled Chain. The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Gellner, E. (1979) "The Social Roots of Egalitarianism" *Dialectics and Humanism,* 4: 27-43.

Giner, S. (1976) *Mass Society.* London: Martin Robinson.

Hall, S ve Jefferson, T. (derl.) (1987) *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain.* London: Hutchinson.

Holton, R.J. ve Turner B.S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society.* London: Routledge and Kegan Paul.

Jameon, F. (1985) "Postmodernism and Consumer Society" H.Foster (derl.) *Postmodern Culture.* London and Sidney: Pluto Press.

Janz, C.P. (1981) *Friedrich Nietzsche.* München: TV 3 cilt.

Kalberg, S. (1987) "The Origin and Expansion of Kulturpessimismus: The Relationship Between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany" *Sociological Theory*, 5: 150-65.

Kellner, D. (1983) "Critical Theory, Commodities and the Consumer Society", *Theory, Culture and Society*, 1(3): 66-84.

Klibansky, R., Panofsky, E. and Saxl, E (1964) *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. New York: Basic Books.

Lyotard, J.F. (1984) *The postmodern Condition*. Minneapolis, (Türkçesi: *Postmodern Durum*, Ara Yay. 1990. Çev: Ahmet Çiğdem).

Macintyre, A. (1981) *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.

Mann, T. (1985) *Pro and Contra Wagner*. London: Faber and Faber.

Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man*. London: Sphere Books.

Marcuse, H. (1968) *Negations*. London: Allen Lane.

Martin, B. (1981) *A Sociology of Contemporary Culturel Change*. Oxford: Basil Blackwell.

Nehemas, A. (1985) *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Nietsche, E (1979) *Ecce Homo*. Harmondsworth: Penguin Books (Türkçesi: Say Yay., 1983).

Rabinbach, A. (1985) "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern Jewish Messianism", *New German Critique*, 34: 78-124.

Rose, G. (1985) *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. London: MacMillan.

Roth, G. ve Schluchter, W. (1979) *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley: University of California Press.

Scholem, G. (1981) *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Screech, M.A. (1985) "Good Madness in Christendom" W.F. Bynum, R. Porter ve M. SHepherd (derl.) *The Anatomy of Madness, People and Ideas, C. I.* London: Tavistock.

Stauth, G. ve Turer, B.S. (1986) "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen" *Zeitschrift Für Soziologie*, 15 (2): 81-94.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*. Oxford: Basil Blackwell.

Turner, B.S. (1984) *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell.

Turner, B.S. (1986) *Equality*. Chicester: Ellis Horworod and London: Tavistock.

Turner, B.S. (1987) "A Note on Nostalgia" *Theory, Culture and Society*. 4(1): 147-56.

FELSEFESİZ TOPLUMSAL ELEŞTİRİ: FEMİNİZM VE POSTMODERNİZM ARASINDA BİR KARŞILAŞMA

NANCY FRASER VE LINDA NICHOLSON
(Çev: Mehmet Küçük)

Feminizm ve postmodernizm son on yılın en önemli iki siyasal-kültürel akımı olarak ortaya çıktı. Gelgelelim, şu an'a kadar birbirlerinden huzursuz bir şekilde uzak durdular. Aslında karşılıklı temkinlilikleri o ölçüdeydi ki, aralarındaki ilişkiler hakkında kapsamlı tartışmalar pek az gerçekleşti (istisnalar şunlardır: Flax, 1986; Harding, 1986a, 1986b; Haraway, 1983; Jardine, 1985; Lyotard, 1978; Owens, 1983).

Başlangıçtaki ketumluklar bir yana, feminizm ve postmodernizm arasındaki ilişkileri araştırmak için yeterince neden var. İkisi de 'felsefe kurumu'nu derin ve geniş kapsamlı olarak eleştirdi. İkisi de felsefe ve daha geniş kültür arasındaki ilişki üzerine eleştirel perspektifler geliştirdi. Ve, bu yazının ilgisi açısından en önemlisi, ikisi de geleneksel felsefi sacayaklarına yaslanmayan yeni toplumsal eleştiri paradigmaları geliştirmeye çalıştı. Her ne kadar farklılıklar varsa da, son on yıl boyunca feministlerin ve postmodernistlerin birbirlerinden bağımsız olarak ortak bir dizi sorunla uğraştıkları söylenebilir: 'Felsefesiz eleştiri' paradigmaları geliştirecek şekilde felsefe ve toplumsal eleştiri arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye çalıştılar.

Öte yandan, bu iki eğilim karşıt yönlerden ilerledi. Postmodernistler sorunun öncelikle felsefe yanına odaklandılar. Sarsılmaz bir temel arayışına karşı çıkan (*antifoundationalist*) meta-felsefi perspektifler geliştirerek işe başladılar ve buradan toplumsal eleştirinin şekli ve karakteri hakkında sonuçlar çıkararak devam ettiler. Öte yandan, feministler için felsefe sorunu, toplumsal eleştiriye duydukları ilginin yanında daima ikincil bir konumda olmuştu. Böylece eleştirel siyasal perspektifler geliştirerek işe başlayıp, buradan felsefenin statüsü hakkında sonuçlar çıkararak devam ettiler. Vurgu ve yönelimdeki bu farklılığın bir sonucu olarak, iki eğilim birbirini tamamlayıcı güçlü ve zayıf yanlarla sonuçlandı. Postmodernistler temelciliğin (*foundationalism*) ve özcülüğün ince ve

ikna edici bir eleştirisini yapmaktadırlar ama toplumsal eleştiri anlayışları zayıftır. Feministler gürbüz bir toplumsal eleştiri anlayışı ortaya koymaktadırlar ama zaman zaman temelciliğe ve özcülüğe kayma eğilimindedirler.

Nitekim, bu iki perspektifin birbirlerine karşı bazı önemli eleştirileri olmuştur. Feminist teori üzerine postmodernist bir düşünüm (*reflection*) özcülüğün sakatlayıcı kalıntılarını açığa çıkarırken, postmodernizm üzerine feminist bir düşünüm de androsentrizm ve siyasal çocuksuluk kalıntılarını açığa çıkarıyor.

Bundan, feminizm ve postmodernizm arasındaki bir karşılaşmanın başlangıçta bir eleştiri alış-verişi niteleğini taşıyacağı sonucu çıkıyor. Ama, konunun bu karşılıklı eleştiri noktasında sona ereceğini varsaymak için hiçbir neden yok. Aslında iki eğilimin de birbirlerinden öğrenebilecekleri çok şey var; ikisi de yekdiğerinin eksikliklerini onarabilecek değerli kaynaklara sahip. O nedenle, feminizm ve postmodernizm arasındaki bir karşılaşmanın sonul amacı, ikisinin karşılıklı zayıflıklarını ortadan kaldırırken güçlü yanlarını bütünleştiren bir perspektifin ortaya çıkmasını gözetmek olmalıdır. Bu, postmodernist bir feminizm olasılığıdır.

Aşağıdaki satırlarda karşılaşmanın ilk kritik evresini sahneye koyarak böylesi bir perspektifin gelişimine katkıda bulunmayı amaçlıyoruz. Birinci kısımda, örnek oluşturucu bir postmodernistin, Jean-François Lyotard'ın, felsefe kurumunun bir eleştirisinden yeni toplumsal paradigmalar çıkarsamaya çalışmak için izlediği yolları inceliyoruz. Bu şekilde türetilen toplumsal eleştiri anlayışının, toplumsal cinsiyete (gender) bağlı tahakkümü eleştirel bir şekilde yeterince kavramak için çok sınırlı olduğunu öne sürüyoruz. Lyotard'ın argümanlarındaki bazı içsel eğilimleri tanımlıyor ve temel arayışına karşıtlıktan ödün vermeksizin daha gürbüz eleştiri biçimlerine elverebilecek alternatif formülleştirmeler öneriyoruz. İkinci kısımda, örnek oluşturucu bazı feminist toplumsal eleştiri türlerini inceliyoruz. Birçok durumda feminist eleştirilerin, (postmodernistlerinkine benzer) ilke olarak kendi bağlılıkları gereği iptal edilmesi gereken felsefi temel çeşitlerine üstü örtük olarak dayanmaya devam ettiğini öne sürüyoruz. Ve böylesi temellerin toplumsal-eleştirel güçten ödün vermeksizin ilga edilebilecekleri bazı noktaları tanımlıyoruz. Son olarak, kısa bir sonuç bölümünde postmodernist bir feminizm olasılığını değerlendiriyoruz. Böyle bir perspektifin gelişimini kısıtlayan bazı gereklilikleri tartışıyor ve bazı uygun kavramsal kaynakları ve eleştirel stratejileri tanımlıyoruz.

Postmodernistler *inter alia* (bağlaşıklar arasında oluşmuş -çn) geleneksel felsefi sacayaklarına yaslanmayan toplumsal eleştiri anlayışları geliştirmeye bakarlar. Çabalarının tipik başlangıç noktası felsefenin bugünkü durumu üzerine bir düşünüm başlatmaktır. Richard Rorty ve Jean-François Lyotard gibi yazarlar, büyük harfli 'F'yle yazılan Felsefenin bundan böyle yaşatılabilir ya da inanılabilir bir girişim olmadığını öne sürerek başlarlar. Buradan hareketle, felsefe ve genel olarak teorinin bundan böyle siyaset ve toplumsal eleştiriyi *temellendirme* işlevi göremeyeceğini iddia ederler. Temelciliğin terkedilmesiyle birlikte toplumsal eleştiri karşısında felsefeyi *kurucu* söylem rolüne atayan görüşün de terkedilmesi gündeme gelir. Bu 'modern' anlayışın, eleştirinin herhangi bir evrenselci teorik zemin olmaksızın serbestçe yüzüp gezdiği yeni bir 'postmodern' anlayışa yol vermesi gerekir. Artık felsefi olarak demirlememesinden ötürü, toplumsal eleştirinin şekli ya da karakteri değişir; daha pragmatik, *ad hoc* (yalnızca belli bir durum için; daha genel bir uygulama ya da öncel bir haklılaştırım olmaksızın -çn.), bağlamsal ve yerel hale gelir. Ve bu değişmeyle birlikte, entellektüellerin toplumsal rolünde ve siyasal işlevinde buna tekabül eden bir değişme ortaya çıkar.

Böylece, felsefe ve toplumsal eleştiri arasındaki ilişki üzerine geliştirilen postmodern düşünümde 'felsefe' terimi bariz bir değersizleşmeye maruz kalır; tamamen ortadan kaldırılmasa da hacmi küçülür. Ama bu değersizleştirme açıkça savunulurken bile, 'felsefe' terimi üstü örtük bir yapısal ayrıcalığı alıkoyar. Toplumsal eleştirinin ve angaje entellektüel pratiğin değişikliğe uğramış karakterini belirleyen şey felsefenin değişikliğe uğrayan durumudur. Öyleyse, yeni postmodern hesapta, felsefe bağımsız değişken olurken, toplumsal eleştiri ve siyasal pratik bağımlı değişkenler olmaktadır. Teoriye ilişkin ortaya çıkan görüş, günümüz eleştiri ve argümanının ihtiyaçları gözönüne alınarak saptanmaz. Daha ziyade, felsefenin günümüzdeki statüsü gözönüne alınarak saptanır. Göstermeyi umduğumuz üzere, bu hareket tarzının, hepsi olumlu olmayan önemli doğurguları (*consequence*) vardır. Bu doğurgular arasında, toplumsal eleştiri ve angaje entellektüel pratiğin olanaklarını yetersiz bir şekilde tanımlamak ve mevsimsiz olarak ipotek koymak da var. Postmodern düşüncenin bu sınırlılığı, ortaya koyduğu sonuçları günümüz feminist teori ve pratiğinin ışığında değerlendirdiğimiz vakit açıkça görülebilecek.

Şimdi, daha geniş bir eğilimin sahih bir örneği olmasından ötürü Jean-François Lyotard'ın postmodernizmini bir örnek olarak ele alalım. Lyotard, postmodernizm terimini fiilen kullanan ve yaygın olarak postmodernist bilinen birkaç toplumsal düşünürden biridir; aslında terimi güncel felsefe, siyaset ve toplumsal teori tartışmalarına sokan kendisidir. Kitabı *The Postmodern Condition* günümüz tartışmalarının *locus classicus* 'u haline geldi. Bu kitap postmodern hareketin karakteristik ilgilerini ve gerilimlerini özellikle keskin bir şekilde yansıtır (Lyotard, 1984a).

Lyotard'a göre postmodernizm, günümüz batı medeniyetinin genel bir durumunu adlandırır. Postmodern durum, 'büyük meşrulaştırma anlatıları'nın artık inanılır olmadığı bir durumdur. 'Büyük anlatı' ibaresiyle kastettiği şey, her şeyden önce, köprü oluşturucu tarih felsefeleridir: Akıl ve özgürlüğün tedrici ama devamlı ilerlemesini anlatan Aydınlanma öyküsü; Hegel'in anlattığı kendi kendisini tanıyan Tinin diyalektiği; ve en önemlisi, insanın üretici kapasitelerinin proleter devrime varan sınıf çatışması yoluyla ileriye dönük yürüyüşünü anlatan Marx'ın draması. Lyotard'a göre, bu 'meta-anlatılar' meşrulaştırma sorununa özgül bir modern yaklaşım getirirler. Bu anlatıların her biri soruşturma ve siyasetin birincil düzeninin söylemsel pratiklerini, bunları meşrulaştıran daha geniş bir meta-söyleme yerleştirir. Meta-söylem, insan tarihinin bütünü hakkında, modern bilimlerin ve modern siyasal süreçlerin 'pragmatikleri'nin, yani bu pratikleri yöneten, bu pratikler içinde neyin yetkili bir hamle olarak görüleceğini belirleyen norm ve kuralların kendilerinin meşru olduklarını garantilemek anlamına gelen bir öykü anlatır. Öykü, bazı bilim ve siyasetlerin *doğru* pragmatikleri olduğunu ve böylece *doğru* pratikler olduğunu garanti eder.

Lyotard'ın anlatısal tarih felsefeleri üzerinde odaklanması bizi yanıltmasın. Meşrulaştırıcı meta-anlatı kavramında, vurgusu 'anlatı' üzerinde değil, 'meta' üzerindedir. Çünkü Aydınlanmacı, Hegelci ve Marksist öykülerde en çok ilgisini çeken, bunların anlatısal olmayan diğer felsefe biçimleriyle paylaştıkları şeydir. Tarih dışı epistemolojiler ve ahlak teorilerine benzer olarak bu meta-anlatılar birincil düzende yeralan özgül söylemsel pratiklerin iyi biçimlenmiş olduklarını, doğru ve adil sonuçlar ortaya koymaya yetenekli olduklarını göstermeyi amaçlar. Buradaki 'doğru' ve 'adil' sözcükleri, bazı mevcut bilimsel ve siyasal oyunların kurucu kurallarına titizlikle bağlı kalınarak elde edilmiş sonuçlardan daha fazla bir şeyleri ifade ediyor. 'Doğru' ve 'adil' daha ziyade olumsal (*contingent*), tarihsel, toplumsal pratiklerden bağımsız olarak kendi içlerinde gerçekten oldukları halleriyle Hakikat ve Adalete tekabül eden sonuç-

lar anlamına gelmektedir. O nedenle, Lyotard'ın görüşünce bir meta-anlatı, sözcüğün güçlü anlamında 'meta'dır. Meta-anlatı tüm diğer söylemleri konumlandırma, karakterize etme ve değerlendirmeye muktedir ayrıcalıklı bir söylem olma iddiasındadır; kendisi, birincil düzende yeralan söylemleri potansiyel olarak çarpıtılmış kılan ve meşruluk ihtiyacı doğuran tarihsellik ve olumsallığa bulaşmamıştır.

Lyotard, *The Postmodern Condition*'da ister tarih felsefeleri olsun, isterse anlatısal olmayan temel işlevi gören felsefeler, meta-anlatıların yalnızca modern ve geçmişte kalmış olduklarını savunur. Bundan böyle her birincil düzen söylemin hakikatini bir keresinde ve tümüyle yakalamaya yetenekli ayrıcalıklı bir meta-söylemin mevcudiyetine inanamayacağımızı iddia eder. Bir meta statü iddiası artık ayakta duramaz. Bir meta söylem sadece ve basitçe diğer söylemler arasında bir söylemdir. Bundan çıkan sonuç, Lyotard'a göre, hem epistemik hem de siyasal meşruluğun bundan böyle felsefi meta-anlatılarda ikamet edemeyeceğidir. Bunun ardından, Lyotard, postmodern çağda meşruluğun nerede ikamet edeceğini sorar.

The Postmodern Condition'ın büyük bir kısmı bu soruya verilecek kabataslak bir yanıta ayrılmıştır. Kısaca yanıt, postmodern çağda meşruiyetin çoğul, yerel ve içkin hale gelmiş olduğudur. Postmodern çağda zorunlu olarak, birincil düzen söylemsel pratiklerin çoğulluğu arasında dağılmış birçok meşrulaştırım söylemleri olacaktır. Örneğin, bilimle uğraşanlar, araştırma yordamlarına yetki belgesi almak için kural koyucu bilim felsefelerine başvurmuyorlar artık. Aksine, kendi pratiklerinin kurucu normlarını bizzat sorunlaştırıyor, değişikliğe uğratıyor ve yetki veriyorlar. Meşrulaştırım, göklerde tedirginlikle gezinmek yerine, pratiğin düzeyine iniyor ve o pratiğe içkin hale geliyor. Soruşturmanın uygulandığı bölgeden ayrı duran özel mahkemeler yok artık. Aksine, uygulayıcılar kendi pratiklerini meşrulaştırma sorumluluğunu üstlenmekteler.

Lyotard, siyasal meşrulaştırım bakımından da buna benzer bir şeylerin olduğunu ya da olması gerektiğini ima ediyor. Bir tek kapsamlı bir adalet teorimiz yoktur, olamaz da. Aksine, gerekli olan yalnızca 'çeşitliliklerin adaleti'dir (Lyotard, 1984a; ayrıca bkz. Lyotard ve Thebaud, 1987; Lyotard, 1984b). Lyotard'ın bu ibareyle ne demek istediği tam anlamıyla açık değil. Bir düzeyde, bu söyledikleriyle, üyelerinin kendi pratiklerinin normlarını sorunlaştırdıkları ve durumlar gerektirdiğinde bu normları değiştirme sorumluluğunu yüklendikleri demokratik bir adem-i merkezi, kendi kendini yöneten gruplar ve kurumlardan oluşan bir iyi toplum

tasarımına ilişkin normatif bir görü önerdiği düşünülebilir. Ama başka bir düzeyde, paradoksal olarak, en azından 'modern' bir perspektiften bakıldığında, böyle bir görüyü meşrulaştırmak için gerekecek daha geniş ölçüde normatif siyasal teorileştirme türünü iptal ettiği de düşünülebilir. Her durumda, Lyotard'ın çeşitliliklerin adaleti anlayışı, siyasal teorinin tanıdık ve temel bir türünün önünü tıkıyor: Göreceli ayrı duran pratikleri ve kurumları birbirlerinden ayıran sınırlarla kesişen eşitsizlik ve adaletsizliğin makro yapılarının tanımlanması ve eleştirilmesi. Lyotard'ın evreninde kapsamlı tabakalaşma kutuplarının eleştirisine, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf çizgileri boyunca oluşan yaygın tahakküm ve tabiyet (*subordination*) ilişkilerinin eleştirisine yer yoktur.

Lyotard'ın büyük ve kapsamlı olandan kuşkulanması tarihsel anlatı ve toplumsal teoriye de uzanıyor. Burada başlıca hedefi, Fransa'da güvenilirliğini kolayca yitirmemesinden ötürü karşı çıkılmaya değer bir meta-anlatı sıfatıyla Marksizmdir. Lyotard'a göre, Marksizmin iki koldan gelişen bir sorunu vardır. Bir yandan, Marksizan öykü fiilen insanlık tarihinin bütününü kapsadığından, gereğinden fazla büyüktür. Öte yandan, Marksizan öykü çok teoriktir, çünkü tarihsel değişmeyi açıklama iddiasında olan bir toplumsal pratik ve toplumsal ilişkiler teorisine dayanır. Bir düzeyde, Lyotard bu teorinin özgül noktalarını basitçe reddeder. Pratiği üretim olarak kavrayan Marksizan anlayışın insan pratiklerinin çeşitliliğini ve çoğulluğunu tıkadığını öne sürer. Ayrıca, tek bir temel bölünme ve çelişkinin karakterize ettiği bir totalite olarak kavranan Marksizan kapitalist toplum anlayışı günümüzün toplumsal farklılıkları ve karşıtlıklarının çeşitliliği ve çoğulluğunu da emer. Ama, Lyotard bu saptamalardan, böylesi eksikliklerin daha iyi bir toplumsal teoriyle onarılabileceği ve onarılması gerektiği sonucuna varmıyor. Aksine, toplumsal teori projesini hepten reddediyor.

Lyotard'ın konumu bir kez daha muğlaklıktan kurtulamıyor çünkü toplumsal teoriyi reddetmesi kendine özgü teorik bir perspektife dayanmaktadır. 'Postmodern' bir toplumsallık ve toplumsal kimlik, 'toplumsal bağ' dediği bir anlayış öneriyor. Lyotard'ın iddiasına göre, bir toplumu birarada tutan ortak bir bilinç ya da altyapı değildir. Aksine, toplumsal bağ, hiçbirinin bütün içinde tek başına süreklilik göstermediği çapraz söylemsel pratikler silsilesinden oluşan bir örgüdür. Bireyler, böylesi pratiklerin çakıştıkları düğüm noktaları ya da 'mevkiler'dir ve bu sayede bireyler eşanlı olarak birçok pratikte yer alabilirler. Buradan, toplumsal kimliklerin karmaşık ve heterojen olduğu sonucu çıkar. Ne herhangi bir kimlikten, ne de toplumsal totaliteden hareketle bu kimliklerin haritası

yapılabilir. Aslında, tam anlamıyla söylendikte, toplumsal totalite yoktur, üstelik totallleştirici bir toplumsal teori olanağı da yoktur.

Nitekim, Lyotard toplumsalın alanının heterojen ve totalleştirilemez olduğunda ısrarlıdır. Bunun sonucu olarak, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf gibi genel kategoriler kullanan eleştirel toplumsal teori türünü bir köşeye bırakır. Onun perspektifinden bakıldığında, böylesi kategoriler toplumsal kimliklerin karmaşıklığını kavramada kullanılamayacak denli indirgeyicidir. Lyotard'a göre, söylemsel pratiklerin akışkanlığı ve çeşitliliğinin açıklanmasını geniş kapsamlı kurum ve toplumsal yapıların eleştirel bir analizi bağlamına oturtmakla elde edilebilecek hiçbir şeyin olmadığı aşikardır.

Böylece, Lyotard'ın felsefesiz eleştiri olarak kavradığı postmodern eleştiri anlayışı birkaç toplumsal eleştiri türünü dışta bırakmaktadır. Eleştirinin temelci bir felsefi meta-anlatıyla temellendirilemeyeceği öncülünden, geniş tarihsel öykülerin, normatif adalet teorilerinin ve eşitsizliği kurumlaştıran makro yapılara ilişkin toplumsal-teorik açıklamaların gayri meşruluğunu çıkarsamaktadır. Öyleyse, postmodern toplumsal eleştiri nasıl bir şeydir?

Lyotard geriye kalan söylemsel kaynaklardan bazı yeni toplumsal eleştiri türleri oluşturmaya çalışır. Bunların önde gelenlerinden biri küçük, yerelleşmiş anlatıdır. Lyotard bu türden anlatıyı hem modern totalleştirici meta-anlatıya, hem de tüm anlatılara düşman bilimciliğe karşı savunmaya çalışır. Bu durumda, postmodern toplumsal eleştirinin bir türü, birbirinden yalıtık ele alınan çeşitli söylemsel pratiklerin ortaya çıkışı, dönüşümü ve gözden yitişi hakkındaki göreceli ayrışık, yerel öykülerden oluşur. Böylesi öyküler Michel Foucault'nun anlattıklarına benzeyebilir (Foucault'nun (1979) bazan yapmaya kalkıştığı daha geniş eşsüremli örüntü ve bağlantılar ayırdetme çabalarını dışta bırakmak kaydıyla, elbette). Michael Walzer (1983) gibi Lyotard da, uygulayıcıların kendi pratiklerinin pragmatiğini ya da kurucu normlarını değişikliğe uğratmak için birbirlerini ikna etmeye çalışırken böylesi öyküler anlatacaklarını varsayıyor görünmektedir.

Gelgelelim, bu toplumsal eleştiri türü potmodern öykünün bütünü değildir. Çünkü eleştiriyi yerel, *ad hoc* ve ıslah edici olarak kavramak, yerel, *ad hoc*, ıslah edici insiyatiflere direnen geniş ölçekli, sistemik sorunların olmadığını belirten siyasal bir tanıyı varsayar. Oysa Lyotard potmodern toplumun daha eşgüdümlü bir yanıt gerektiren en azından bir elverişsiz yapısal eğilim içerdiğini kabul eder. Bu, araçsal aklı evrenselleştirme, *tüm* söylemsel pratikleri ayrım gözetmeksizin tek bir verim-

lilik (*efficiency*) ya da 'işlersellik' (*performativity*) ölçütüne vurma eğilimidir. Bu, Lyotard'a göre, bilim ve siyasetin özerkliği ve tümleşikliğini tehdit etmektedir, çünkü söz konusu pratikler işlersellik standartlarına tabi değildirler. Böyle bir eğilim bilim ve siyaseti saptırıp çarpıtacak ve böylece de söylemsel biçimlerin çeşitliliğini yıkacaktır.

O nedenle, açıkça karşı çıksa bile, yerel mini-anlatıyı aşan bir toplumsal eleştiriye ihtiyaç olduğunu kendisi ortaya koymaktadır. Ve geniş, totalleştirici öykülere olan yergilerine rağmen, geniş ölçekli toplumsal bir eğilim hakkında oldukça uzun bir öykü anlatmaktadır. Dahası, bu öykünün mantığı ve ait olduğu eleştiri türü, tamamen pratiğe içkin olmayan yargıları davet etmektedir. Lyotard'ın öyküsü, 'işlersellik'in tehdidi altında olduğunu iddia ettiği bilimsel ve siyasal pratiklerin meşruiyetini ve tümlüğünü öngerektirmektedir. Bu öykü söz konusu pratiklere *içsel* değişme ya da gelişmelerin dış kaynaklı çarpıtmalardan ayrılabileceğini varsayar. Ama bu da Lyotard'ın tehdit altındaki pratiklerin değeri ve karakteri hakkında normatif yargılar önermesine yol açar. Bu yargılar, yargılanan pratiklere tam anlamıyla içsel değildir. Aksine, bu yargılar meta-pratiktir.

Nitekim, Lyotard'ın postmodern toplumsal eleştiri görüşü ne tamamen kendi kendisiyle tutarlıdır, ne de ikna edici. Toplumsal eleştiriyi Felsefenin temellendiremeyeceği öncülünden hemencecik eleştirinin yerel, *ad hoc* olması ve teorik olmaması gerektiği sonucuna sıçrayıveriyor. Bunun sonucunda, kurunun yanında yaşı da yakıyor; yani felsefi meta-anlatının yanında geniş tarihsel anlatıyı, Marksizan indirgeyici sınıf teorisinin yanında geniş ölçekli eşitsizliklerin toplumsal-teorik analizini de yakıyor. Dahası, bu gayri-meşru olduğu iddia edilen 'yaş'lar da aslında dışlanmış olarak kalmıyorlar. Tam da Lyotard'ın onların yerine koymak istediği postmodern toplumsal eleştiri türleri içinde, baskı altına alınmış olanın geri dönmesi gibi, geri dönmektedirler.

Bu tartışmaya, postmodernistlerin postmodern toplumsal eleştiri üzerine düşünümlerini temelci felsefenin sönmekte olan yıldızına göre ayarladıklarına dikkat çekerek başlamıştık. Artık felsefenin toplumsal eleştiriyi güvenilir bir şekilde temellendirme yeteneği olmadığından hareketle eleştirinin yerel, *ad hoc* olması ve teorik olmaması gerektiğini öne sürüyorlardı. Böylece, temelciliğin eleştirisinden bazı toplumsal eleştiri türlerinin gayri-meşruluğunu çıkarsıyorlardı. Lyotard'a göre,

gayri-meşru türler, kapsamlı tahakküm ve tabiyet ilişkilerinin geniş ölçekli tarihsel anlatısını ve toplumsal-teorik analizlerini içerir.[1]

Bununla birlikte, dayanak arayışından vazgeçmiş bir toplumsal eleştiri üzerine düşünümde bulunmak için başka bir başlangıç noktası seçildiğini varsayalım. Diyelim ki, Felsefenin durumundan değil, eleştirmeyi istediğimiz toplumsal nesnenin doğasından hareketle işe başladık. Daha ötesinde, diyelim ki, bu nesneyi, kadınların erkeklere tabiyeti olarak tanımladık. Bu durumda, postmodernistlerin reddettikleri birçok eleştiriye zorunlu olarak ihtiyaç duyacağımız aşikârdır. Çünkü erkek tahakkümü gibi yaygın ve birden çok yüze sahip bir fenomen, postmodernistlerin bizi sınırlandıracakları yavan eleştirel kaynaklarla yeterince kavranamaz. Bunun aksine, bu fenomenin etkili eleştirisi bir dizi farklı metod ve türler gerektirecektir. En alt düzeyde, toplumsal örgütlenme ve ideolojideki değişmeler hakkında geniş anlatıları, makro yapılar ve kurumların ampirik ve toplumsal-teorik analizlerini, gündelik hayatın mikro siyasetinin etkileşimci analizlerini, kültürel üretimin eleştirel-yorumbilgisel ve kurumsal analizlerini, toplumsal cinsiyetin tarihsel ve kültürel özgüllükteki sosyolojilerini... gerektirecektir. Liste uzatılabilir.

Bu yaklaşımların hepsinin yerel ve teoriklikten uzak olmadığı açıktır. Ama, her şeye rağmen, bunların hepsi feminist toplumsal eleştiri için gereklidir. Üstelik, hepsi de, ilke olarak, bizi tekrar temelciliğe götürmeyecek tarzlarda kavranabilirler. Aşağıdaki bölümde öne süreceğimiz gibi, birçok feministin şimdiye kadar bu tuzaktan kaçınmada tamamen başarılı olamamaları bunu engellemez.

II. Feminizm:

Postmodernistler gibi feministler de geleneksel felsefi sacayaklarına dayanmayan yeni toplumsal eleştiri paradigmaları geliştirmeye çalıştılar. Anadamar (*mainstream*)anlayışlarda zorunlu, evrensel ve tarih dışı hakikatler olarak kabul edilen düşüncelerin olumsal, kısmi ve tarihsel olarak konumlanmış karakterlerini serimleyerek modern temelci epistemolojileri, ahlaki ve siyasal teorileri eleştirdiler. Ve herhangi bir durum ya

1. Lyotard'ın başlangıç noktası olarak Felsefeyi seçmesi bizatihi meta-siyasal bir bağlılıktan, yani anti-totalitercilikten kaynaklanır. Bize göre Lyotard yanlış bir şekilde totalize edici toplumsal ve siyasal teorinin zorunlu olarak totaliter toplumlar doğuracağını varsayıyor. Nitekim, Lyotard'ın felsefeyi ayrıcalıklı kılmasının altında yatan 'pratik niyet' anti-Marksizmdir. Bu anti-Marksizmin ayrıca bir 'neo-liberalizm' olarak karakterize edilip edilmemesi gerektiği, burada serimlenmeye gelmeyecek denli karmaşık bir sorundur.

da perspektifi aşan bir 'Tanrı'nın bakışı'nı gizleyen nesnellik arayışındaki başat felsefi projeyi sorguladılar (örneğin bkz. Harding ve Hintikka, 1983).

Bununla birlikte, postmodernistleri buna benzer yaklaşımlara sürükleyen şey felsefenin statüsüne duydukları ilgiyse, feministleri bu yöne sevkeden şey siyasal pratiğin isterleridir. Bu pratik ilgi feminist teoriyi, postmodernizmin birçok yanılgılarından korudu: Teorileştirme çabaları cinsiyetçiliğe karşı mücadeleye hizmet edecek olan kadınlar, güçlü siyasal araçları sadece profesyonel felsefedeki topluluk içi tartışmaların bir sonucu olarak ilga etmeye eğilimli değildiler.

Ama siyasal pratiğin zorunlulukları feminist teoriyi bir zorluklar dizisinden korusa bile, diğer bir zorluklar dizisine kaymalarına yol açma eğilimindeydi. Pratik zorunluluklar bazı feministleri, postmodernistlerin haklı olarak eleştirdikleri felsefi meta-anlatı türlerine benzeyen teorileştirme tarzlarını benimsemelerine yol açtı. Burada kastettiğimiz feminist teoriler kesinlikle 'saf' meta-anlatılar değildir; bunlar rasyonalite ya da adaletin kültüraşırı doğası hakkında tarih dışı normatif teoriler değildir. Daha ziyade, çok geniş toplumsal teorilerdir; sözgelimi kültürlerarası karşılaştırmaya elverişli olarak işleyen cinsiyetçiliğin nedenleri ve/veya oluşturucu boyutlarını tanımlama iddiasındaki tarih, toplum, kültür ve psikoloji teorileridir. Böylece bu teoriler felsefi olmaktan ziyade ampirik olmak iddiasındadır. Ama göstermeyi umduğumuz üzere, fiilen yarı 'meta-anlatı' konumundadırlar. Bu teoriler insan varlıklarının doğası ve toplumsal hayatın koşulları hakkındaki bazı genel kabul gören ama onaylanmamış ve özcü varsayımları üstü örtük olarak öngerektirirler. Ayrıca, bu teoriler zamansallık ve tarihselliğin bulaşmadığı ve bundan dolayı araştırmanın de *facto* (fiilen -çn.) sürekliliği bulunan ve yansız dayanakları olarak işlev gören metodları ve/veya kavramları varsayarlar. Öyleyse, bu gibi teoriler meta-anlatıların bazı özcü ve tarih dışı boyutlarını paylaşmaktadır: Tarihsel ve kültürel çeşitliliğe yeterince özen göstermezler; ve teorisyenlerin kendi çağı, toplumu, kültürü, sınıfı, cinsel yönelimi ve/veya etnik ya da ırksal grubunun boyutlarını yanlış olarak evrenselleştirirler.

Öte yandan, feministleri yarı meta-anlatılar üretmeye meylettiren pratik zaruretlerin hiçbir zaman tartışma götürmeyen bir hükmü yoktu. Aksine, bu zaruretler genellikle karşıt etki üretecek şekilde işleyen, örneğin kadınlar arasındaki farklılıkları kabul ettirecek siyasal baskılar üreten zaruretlerle kusursuz bir şekilde birarada yaşamak zorundaydı. Öyleyse, genel olarak feminist toplumsal teorinin tarihi, meta-anlatıya

benzer teorileştirme tarzlarını cesaretlendiren güçlerle bunu onaylamayan güçler arasındaki ip çekme oyununu yansıtır. Bu dinamiği söz konusu tarihin önemli birkaç dönüm noktasına bakarak gösterebiliriz.

1960'lı yıllarda yeni sol içindeki kadınlar önceki 'kadın hakları' lafını 'kadınların kurtuluşu' gibi daha kapsamlı bir tartışmaya çevirdiklerinde erkek yoldaşlarının korku ve düşmanlığıyla, Marksist siyasal teorinin bu reaksiyonlara bir destek olarak kullanılmasıyla karşılaştılar. Yeni soldan birçok erkek, toplumsal cinsiyet konularının daha temel baskı tarzları altında, yani sınıf ve ırk altında özetlenebileceği gerekçesiyle bunların ikincil konular olduğunu öne sürdüler.

Bu pratik siyasal soruna yanıt olarak, Shulamith Firestone (1970) gibi radikal feministler basit bir taktik manevraya başvurdular: Firestone cinsiyetçiliği açıklamak için kadınlar ve erkekler arasındaki biyolojik farklılıklara dayandı. Bu taktik Firestone'un toplumsal cinsiyet çatışmasının insanlar arasındaki çatışmanın en temel biçimi ve sınıf çatışması dahil tüm diğer çatışma biçimlerinin kaynağı olduğunu iddia ederek Marksist yoldaşlarına saldırmasını olanaklı kıldı. Burada, Firestone modern kültürdeki toplumsal cinsiyet farklılıklarının köklerini biyolojik farklılıklarda arama yönündeki yaygın eğilime dayanıyordu. Güttüğü taktik, erkek tahakkümünü de onaylayıp haklılaştırabilen biyolojizmi, erkek tahakkümüne karşı mücadelenin öncelikli olduğunu savunmak için kullanmaktı.

Toplumsal fenomenleri açıklamak için biyolojiye başvurmanın özcü ve teknedenli (*monocausal*) olduğunu belirten postmodernist perspektiften bakıldığında, bu bile sorunludur. Bu tip başvurular, tarihsel özgüllüğü bulunan toplumsal koşullar altında gelişen nitelikleri tüm kadın ve erkeklere yansıtmaları ölçüsünde özcüdür. Ayrıca, kadınların tüm kültürlerde tabi konuma itilmelerini açıklamak için kadınların fizyolojisi ya da erkeklerin hormonları gibi tek bir karakteristikler dizisine yönelmeleri ölçüsünde de teknedenseldirler. Bu sorunlar, biyolojiye yapılan başvurular, kadınların baskı altına alınmasının tüm diğer baskı biçimlerinin nedeni olduğu yolundaki kuşkulu iddiayla birlikte kullanıldığında katlanarak artar.

Üstelik, 1970'lerin başında Marksistlerin ve feminist antopologların üzerinde ısrarla durmaya başladıkları gibi, biyolojiye yapılan başvurular hem toplumsal cinsiyetin hem de cinsiyetçiliğin farklı kültürlerde büründüğü biçimlerin devasa çeşitliliğini anlamamıza izin vermez. Ve aslında, feminist toplumsal teorisyenlerin çoğunluğunun cinsiyetçilik biçimlerinin çeşitliliğini açıklamanın cinsiyetçiliğin derinliğini ve özerkli-

ğini açıklamak denli önemli olduğunu düşünmeye başlamaları da uzun sürmedi. Gayle Robin (1975: 160) bu çifte gerekliliği, yerinde bir şekilde, kadınların baskı altına alınmasının "sonsuz çeşitliliği ve can sıkıcı benzerliği" içinde açıklayabilecek bir teorinin formülleştirilmesine duyulan ihtiyaç olarak betimledi. Bu her iki talebi de doyurabilen bir toplumsal teoriyi feministler nasıl geliştireceklerdi?

Vaatkâr görünen bir yaklaşım 1974 tarihli antropoloji derlemesi *Woman, Culture and Society* 'ye katkıda bulunanlar ve Michelle Zimbalist Rosaldo tarafından önerildi. Bilinen tüm toplumların ortak bir noktasının, kadınlarla ilintilendirilen bir 'hane alanı' (*domestic sphere*) ve erkeklerle ilintilendiren 'kamusal alan' (*public sphere*) arasındaki bir ayrım tipi olduğunu öne sürdüler. Tarihteki bilinen toplumların çoğunluğunda kadınların hayatlarının hatırı sayılır bir bölümünü çocuk bakmaya ve yetiştirmeye hasretmelerinden ötürü kadınların hayatları 'hane alanı'na daha bağlıydı. Öte yandan, erkekler, siyasal yapıları yaratan ev dışı etkinliklerde bulunabilmek için hem zamana hem de hareketliliğe sahiptiler. Böylece, Rosaldo'nun (1974) öne sürdüğü gibi, birçok toplumda kadınlar bir ölçüde ya da hatırı sayılır ölçüde güce sahip olsalar da, kadınların gücü daima gayrimeşru ve bölücü olarak görülür, bir otoriteye dayanmadığı kabul edilir.

Bu yaklaşım cinsiyetçiliğin tezahürlerinin hem çeşitliliğini hem de her yerde oluşunu ele almaya elverişli göründü. Kadınların haneyle, erkeklerin hane dışıyla genel bir özdeşleştirimi, hem toplumsal yapılardaki hem de toplumsal cinsiyet rollerindeki hatırı sayılır kültürel değişkenliği biraraya getirebilirdi. Bu yaklaşım aynı zamanda kadınların küçük görülmesinin, böylesi değişkenlerin üstünde ve ötesinde yeralan bariz her yerdeliğini anlaşılır kılabilirdi. Ayrıca bu hipotez kadınların ne ölçüde baskı altına alındıklarının farklı toplumlarda değişeceği düşüncesiyle de uyumluydu. Bu hipotez, söz konusu farklılıkları, bir toplumdaki toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliğin kapsamını o toplumun hane alanı ve kamusal alanı arasındaki ayrımın kapsamı ve katılığıyla karşılıklı olarak ilişkilendirerek açıklayabilirdi. Kısacası, hane alanı/kamusal alan ayrımını baz alan teorisyenler birbirleriyle çatışan çeşitli talepleri tatmin etme yetisine sahip bir açıklama yarattıkları izlenimi verdiler.

Gelgelelim, bu açıklamanın Firestone'unkini andıran tarzlarda sorunlu olduğu görülmeye başlandı. Sözü edilen teori, erkeklerin ve kadınların biyolojileri arasındaki farklılıklardan ziyade etkinlik alanları arasındaki farklılıklar üzerinde odaklansa da, her şeye rağmen özcü ve teknedenseldi. Tüm toplumlarda bir 'hane alanı'nın varlığını öne sürü-

yor ve buradan hareketle kadınların etkinliklerinin farklı kültürler içinde içerik ve önem bakımından temelde birbirine benzer olduğunu varsayıyordu. (Erkeklerin etkinlikleri hakkındaki buna benzer varsayım evrensel bir 'kamusal alan' boyutunun ardında yatmaktadır). Sonuçta, sözü edilen teori tarihsel olarak özgül özelliklerin birleşimini yanlış bir şekilde tüm toplumlara genelleştirebiliyordu: Kadınların bebek bakımı için taşıdığı sorumluluk, kadınların coğrafi ev mekanında daha fazla zaman harcama eğilimi, topluluğu ilgilendiren konulara daha az katılmaları, hane içine ise kültürel olarak önem verilmemesi, ve kadınların küçük görülmesi. Böylece teori, burada sayılan her tekil özelliğin birçok toplum için doğru olabileceğini, ama varsayılan birleşmenin çoğu için doğru olmadığını değerlendirmede başarısızlığa uğradı.[2]

Bu erken dönem feminist toplumsal teorilerin karşılaştıkları zorluklardan birinin kaynağı, abartılı büyüklükte ve totalleştirici teori anlayışının kabul edilmesiydi. Teori, çeşitli kültürlerdeki cinsiyetçiliği açıklayacak ve toplumsal hayatın tamamını aydınlatacak tek bir merkezi etken arayışı olarak anlaşılıyordu. Bu anlamda, teori yapmak tanım gereği bir yarı-meta-anlatı üretmekti.

1970'lerin sonlarından itibaren feminist toplumsal teorisyenler biyolojik belirleyicilerden ya da kültürlerarası geçerli hane/kamu ayrımından söz etmeyi bıraktılar. Üstelik birçoğu teknedensellik varsayımından da vazgeçti. Yine de, bazı feminist toplumsal teorisyenler bir yarı-meta-anlatı teori anlayışını üstü örtük olarak varsaymaya devam ettiler. Kadınlarla ilintilendirilen, genel olarak 'haneye ilişkin' ve 'aile'de yer alan bir üniter, asli (*primary*), kültürel evrenselliği meşru farzedilen bir etkinlik bazında teorileştirme çabalarına devam ettiler.

Bunun tesirli bir örneği Nancy Chodorow'un (1978) geliştirdiği 'annelik' analizidir. Birçok kadını gönüllü olarak, kadının hakir görülmesiyle ilintilendirilen toplumsal ayrımları yeniden üretmeye sevkeden içsel, psikolojik dinamikleri açıklamayı bir görev olarak önüne koyan Chodorow, kültürlerarası geçerli bir etkinliği, anneliği, anlamlı bir araştırma nesnesi olarak önerdi. Sorduğu soru şuydu: Dişilikle ilintilendirilen bir etkinlik olarak annelik zaman içinde nasıl yeniden üretilir? Annelik etkinliği nasıl olup da annelik yapmaya psikolojik olarak eğilimli yeni bir kadınlar kuşağı ve böyle bir eğilimi olmayan yeni bir erkekler kuşağı

2. Bu ve bununla ilgili sorunlar birçok hane/kamu teorisyenlerinin kendileri için de kısa zamanda gözle görülür hale geldi. Bkz. Rosaldo'nun (1980) özeleştirisi. Teorinin dolaşımsal özelliğine işaret eden daha yakın tarihli bir tartışma Sylvia J. Yaganisalo ve Jane F. Collier'de (1988) ortaya çıkıyor.

üretir? Önerdiği yanıt 'toplumsal cinsiyet kimliği' bazındaydı: Dişi annelik, derin özben duygusu 'ilişkisel' olan kadınlar ve derin özben duygusu 'ilişkisel' olmayan erkekler üretir.

Chodorow'un teorisi erkekler ve kadınlar arasındaki bazı gözlemlenebilir aşikar psişik farklılıkların ikna edici bir açıklaması olarak birçok feministe çarpıcı gelmişti. Ama, teorinin açık meta-anlatısal tınıları vardı. Teori, özgül noktaları açısından farklı toplumlarda değişiklik göstermesine rağmen, tek bir etiketi yetkili kılacak denli doğal bir etkinlik çeşidi oluşturduğu düşünülen tek bir etkinliğin, 'annelik'in varlığını öne sürüyordu. Teori, bu temelde üniter etkinliğin, biri göreceli olarak farklı kültürlerde kadınların paylaştığı, diğeri göreceli olarak erkeklerin paylaştığı iki tür derin özbenliğe yol açtığını belirtiyordu. Böylece doğan 'dişil ve eril toplumsal cinsiyet kimliği' arasındaki bu farklılığın, dişi anneliğin sürmesi, erkeklerin kadınları hakir görmesi ve heteroseksüel ilişkilerdeki sorunlar da dahil kültürlerarası geçerliliği bulunan çeşitli toplumsal fenomenlere neden olduğu iddia edilir.

Postmodernist bir perspektifden bakıldığında, özcü olmalarından ötürü bu varsayımların hepsi sorunludur. Ama, siyasal işlevleri gözönüne alındığında, 'toplumsal cinsiyet kimliği'yle ilgisi olan ikinci varsayım özel olarak irdelenmeyi hakediyor. Chodorow'un toplumsal cinsiyet kimliğinin başlıca üç öncülü öngerektirdiğini gözönüne alınız. Bunlardan biri, herkesin erken dönem çocukluk evresinde ebeveynleriyle girdiği etkileşim yoluyla oluşan ve daha sonra göreceli sabit kalan derin bir özben duygusuna sahip olduğu yollu psikoanalitik öncüldür. Diğeri ise bu 'derin özben'in erkekler ve kadınlar için önemli ölçüde farklı olduğunu ama, hem kültürlerarasında hem de sınıf, ırk, etni çizgilerine rağmen kültürler içinde erkeklerin kendi aralarında ve kadınların kendi aralarında kabaca benzer olduğu yolundaki öncüldür. Üçüncü öncül, bu derin özbenin bir kişinin yapıp ettiği her şeye sinmiş olduğudur; ne denli önemsiz olsa da eril ya da dişil toplumsal cinsiyet kimliğinin izlerini taşımayan hiçbir eylem yoktur.

Bu öncüllerin birleşimini çekici kılan siyasal zaruretler anlaşılabilir. Sözü edilen birleşim cinsiyetçiliğin yaygınlığı düşüncesine güç kazandırdı. Buna göre, eğer erillik ve dişillik bizim temel ve daima hazır özben duygumuzu oluşturuyorsa, cinsiyetçiliğin tezahürlerinin sistemik olması hiç şaşırtıcı değildir. Üstelik, birçok feminist Chodorow'un açıkça eleştirdiği bir düşünce olan 'cinsiyet-rolü toplumsallaşımı' kavramının erkek tahakkümünün derinliğini ve ele avuca sığmazlığını bilmezden geldiğini zaten sezinlemişlerdi. Okul kitaplarındaki imgeleri değiş-

tirmenin ya da erkek çocukların bebeklerle oynamalarına izin vermenin cinsiyetler arasında eşitlik sağlamaya yeterli olacağını ima ettiği için bu kavram feminizmin mesajını önemsizleştiriyor ve yukarıdan yönlendiriyordu. Son olarak, Chodorow'un derin psikoloji yaklaşımı kızkardeşlik düşüncesine bilimsel bir onay sağlıyordu. Kadınları birbirine bağlayan ortak özelliklerin derin ve özsel temelleri olduğunu iddia etmek meşru görünüyordu.

Bizim cinsiyetçiliğin derinliği ve yaygınlığı iddiasıyla ya da kızkardeşlik düşüncesiyle çekişmeye girmeyi arzu etmediğimizi söylemek bile gereksiz. Ama Chodorow'un bunları meşrulaştırma tarzına meydan okumak istiyoruz. Erkekler ve kadınlar için farklı olarak özgülleştirilen kültürlerarası geçerli derin özben duygusuna ilişkin düşünce, herhangi bir özgül içerik verilir verilmez sorunlu hale gelir. Chodorow kadınların 'ilişkisel etkileşim'le daha fazla ilgilenmelerinden ötürü erkeklerden her yerde farklı olduklarını belirtir. Ama bu terimle anlatmak istediği nedir? Herhangi ve her türden insan etkileşimini kastetmediği kesin. Çünkü erkekler bazı etkileşim türleriyle, sözgelimi iktidar ve zenginliğin büyütülmesiyle ilgili olan etkileşimlerle kadınlardan daha çok ilgilenmişlerdir. Modern Batı toplumlarında kadınların içtenlik, dostluk ve sevgiyle ilintilendirilen etkileşim tiplerine, geç yirminci yüzyıl 'ilişki' kavramının bir anlamına egemen olan etkileşim tiplerine güçlü bir yatkınlık sergilemelerinin beklendiği doğrudur, elbette. Ama bu anlamın son iki yüzyılın modern Batı toplumuna özgü bir özel hayat nosyonunu öngerektirdiğine kuşku yok. Chodorow'un teorisi 'ilişki' teriminin çiftanlamlılığına yaslanıyor olmasın?[3]

Bu teorinin siyasal pratik için yarattığı çıkmazlar da bir o denli rahatsız edici. 'Toplumsal cinsiyet kimliği' kavramı, kızkardeşlik düşüncesine bir içerik kazandırıyor kazandırmasına, ama bunu kızkardeşler arasındaki farklılıkları bastırmak pahasına yapıyor. Teori farklı sınıflar, ırklar, cinsel yönelimler ve etnik gruplardan gelen kadınlar arasında bazı farklılıkların olabilmesine izin veriyorsa da, bu farklılıkları daha temel

3. Chodorow'un 'aile' tartışmasına, buna benzer bir muğlaklık eşlik eder. Psikoanalitik vurgusunun toplumsal yapıları bilmezden gelmesine itiraz eden eleştirilere yanıt olarak, Chodorow, haklı olarak ailenin kendisinin toplumsal açıklamalarda genellikle önemsenmeyen bir toplumsal yapı olduğu konusunda ısrar etmiştir. Ama, Chodorow genel olarak, aileleri diğer kurumlarla olan özgül ilişkileri analiz edilebilecek tarihsel olarak özgül toplumsal kurumlar sıfatıyla tartışmaz. Aksine, 'aile'ye yalnızca dişil anneliğin odak noktası olarak tanımlanan oldukça soyut bir düzeyde ve genel anlamda yaklaşma eğilimindedir.

benzerliklere birer ek olarak yorumluyor. Ama tam da böylesi farklılıkları ikincil şeyler olarak kavrama dileği, birçok kadının feminizme sadık kalmasını önlemiştir.

Çalışmasının sahip olduğu büyük tesirden ötürü Chodorow'un üzerinde uzunca durduk. Ama, Chodorow yakın zamanlarda kültürlerarası geçerliliği bulunan dişillikle ilintilendirilen bir etkinliğin meşru farzedilmesi etrafında bir yarı-meta-anlatı inşa eden tek feminist toplumsal teorisyen değildir. Aksine, Ann Ferguson ve Nancy Folbre (1981), Nancy Hartsock (1983) ve Catharine MacKinnon (1982) gibi teorisyenler 'cinsiyet duygulanımlı üretim' (*sex-affective production*), 'yeniden üretim' ve 'cinsellik' gibi kavramlarla Chodorow'unkine benzer bir şey yaptılar. Her biri de tüm toplumlarda bulunan, kültürlerarası açıklayıcı güce sahip temel bir insani pratiği tanımlamış olduğunu iddia eder. Her birinde de, sözü edilen pratik, biyolojik ya da yarı-biyolojik bir ihtiyaçla ilintilendirilir ve toplumun yeniden üretimi için işlevsel olarak zorunlu bir pratik olarak yorumlanır. Dolayısıyla, bu pratikler, tarihsel kökenlerinin incelenmesine gerek bulunmayan türden pratiklerdir.

Buradaki zorluk, cinsellik, annelik, yeniden üretim ve cinsiyet duygulanımlı üretim gibi kategorilerin tüm toplumlarda zorunlu olarak biraraya gelmeyen fenomenleri biraraya toplarken, zorunlu olarak ayrılması gerekmeyen fenomenleri de birbirinden ayırmasından kaynaklanıyor. İşin doğrusu, bu kategorilerin herhangi bir kültürlerarası içeriğe sahip olup olmadığı kuşkuludur. Nitekim, bir teorisyen için böylesi kategorileri evrenselci bir toplumsal teori inşa etmede kullanmak, kendi toplumunun toplumsal olarak egemen birleşimlerini ve dağılımlarını diğer toplumlara yansıtmak ve böylece her ikisinin de önemli boyutlarını çarpıtma riskine atılmak demektir. Toplumsal teorisyenlerin cinsellik, yeniden üretim ve annelik *kategorilerinin* önemini varsaymadan önce, ilkin bunların soykütüklerini inşa etmeleri gerekir.

Birçok feminist akademisyen 1980'lerden beri büyük toplumsal teori projesini ilga etmeye başladı. Cinsiyetçiliğin nedenlerini aramayı bırakıp daha sınırlı amaçlara sahip, daha somut araştırmalara yöneldiler. Bu değişmenin nedenlerinden biri, feminist akademik çalışmaların giderek artan meşruiyetidir. ABD'de Kadın Çalışmalarının kurumlaşması, feminist araştırmacılar topluluğunun genişliğindeki dramatik artışı, akademik işbölümünün daha da geliştiğini, geniş ve giderek artan bir somut enformasyon stoğunu gösteriyordu. Sonuç olarak, feminist araştırmacılar kendi girişimlerini daha kolektif olarak, tek bir büyük teori darbesiyle tamamlanacak bir inşadan daha ziyade, çeşitli parçaları birçok farklı in-

san tarafından yerine konulacak bir bulmaca olarak görmeye başladılar. Kısacası, feminist akademik çalışmalar olgunluğa erişti.

Gelgelelim, bu evrede bile gençlik evresinin yarı-meta-anlatılarının izleri görülebilmekte. Cinsiyetçiliğin nedenlerini bulmaya çalışan bazı teorisyenler hala 'toplumsal cinsiyet kimliği' gibi özcü kategorilere dayanıyor. Bu durum özellikle anadamar androsentrik perspektifin evrenselci iddialarını tamamen ortadan kaldırmaksızın bu perspektife gynosentrik alternatifler geliştirmeye çalışan araştırmacılar için geçerlidir.

Sözgelimi, Carol Gilligan'ın (1982) çalışmasını gözönüne alın. Şimdiye dek ele aldığımız teorisyenlerin çoğundan farklı olarak, Gilligan kültürlerarası geçerli cinsiyetçiliğin köklerini ya da doğasını açıklamaya çalışmamıştı. Daha ziyade, psikolog Lawrence Kohlberg'in ahlaki gelişme modelindeki androsentrik önyargıyı serimleme ve düzeltme gibi daha sınırlı bir görev üstlenmişti. Kadınların ve kız çocuklarının ahlaki gelişmelerini tamamen erkeklerin ve erkek çocukların tecrübelerinden çıkarsanan bir standarda gönderme yaparak değerlendirmenin gayrı-meşru olduğunu savunuyordu. Kadınların ahlaki söyleminin, bu söyleme içkin yeterlilik standartlarını açığa çıkarmak için kendi terimleri bazında incelenmesini öneriyordu.

Gilligan'ın çalışması, haklı olarak, önemli ve yenilik getiren bir çalışma olarak görüldü. Çalışması anadamar psikolojinin kadınların hayatlarının ve tecrübelerinin önünü tıkamasına ve ısrarlı ama yanlış evrensellik iddialarına meydan okudu. Ama Gilligan'ın meydan okumasının alternatif bir 'dişil' ahlaki gelişme modeli inşa etmeyi içermesi ölçüsünde konumu muğlak kalıyordu. Gilligan, bir yandan, Kohlberg'in modeline bir karşı-örnek getirerek tek bir evrenselci gelişimsel şemanın olabilirliğini zan altında bırakıyordu. Öte yandan, dişil bir karşı-model inşa ederek, bu kez sınıf, cinsel yönelim, ırk ve etni gibi diğer perspektiflerden hareket ediyor olsa da, Kohlberg'e yönelttiği aynı yanlış genelleştirme suçlamalarına da davetiye çıkarıyordu. Gilligan'ın bunu reddetmesine (1982:2) rağmen, kadınların ahlaki gelişmelerini farklı bir ses bazında betimlediği ölçüde; ve kendi analizini açıkça Nancy Chodorow'un kültürlerarası çerçevesine yerleştirdiği ölçüde, ortaya koyduğu model özcü olarak kaldı. Sağladığı model önceki daha büyük yarı-meta-anlatıların izlerini daha yeni, daha yerelleştirilmiş bir tarzda devam ettirdi.

Böylece, özcülüğün kalıntıları, büyük teori yapmanın gözden düşmesine rağmen, feminist çalışmaları taciz etmeyi sürdürdü. Gilligan'ınki dahil birçok durumda bu, feministlerin kopmayı arzuladıkları anadamar

düşünce ve araştırma tarzlarının etkilerini alttanalta sürdürdüklerini gösterir.

Öte yandan, 1980'lerdeki feminist siyaset pratiği meta-anlatıların aleyhine çalışan yeni bir baskı dizisi doğurdu. Geçtiğimiz yıllarda fakir ve işçi sınıfından kadınlar, farklı renkten kadınlar ve lezbiyenler kendi hayatlarına ışık tutmada ve sorunlarına işaret etmede başarısızlığa uğrayan feminist teorilere karşı itirazlarını daha yaygın olarak duyurma fırsatına en sonunda kavuştular. Bu kadınlar, dişil bağımlılık ve 'hane alanı'na kapatılma gibi evrensel varsayımlara sahip önceki yarı-meta-anlatıların, ikinci dalgaya egemen olan beyaz, orta sınıf, heteroseksüel kadınların tecrübelerinden hareketle yapılmış yanlış çıkarsamalara dayandığını serimlediler. Sözgelimi, Bell Hooks (1984), Gloria Joseph (1981), Audre Lord (1981), Maria Lugones ve Elizabeth Spelman (1983; 1980-1) gibi yazarlar birçok klasik feminist metinlerdeki Anglo kadınlara üstü örtük göndermelerin peçesini indirdiler; benzer şekilde Adrienne Rich (1980) ve Marilyn Frye (1983) çoğu anadamar feminist teorinin heteroseksist önyargılarını açığa çıkardılar. Böylece, hareketin sınıfsal, cinsel, ırksal ve etnik bakımdan bilinçli olma durumu değiştikçe, yeğlenen teori anlayışı da değişti. Yarı-meta-anlatıların kadınlar arasındaki farklılıkları ve farklı kadınların farklı şekillerde maruz kaldıkları cinsiyetçiliği atlamalarından ötürü, kızkardeşliği geliştirmekten ziyade engelledikleri giderek bariz hale geldi. Benzer şekilde, böylesi teorilerin toplumsal cinsiyetin dışındaki tahakküm mihverlerini (axes) emmelerinden ötürü, öbür ilerici hareketlerle ittifaklar yapmayı engellediği giderek aşikar hale geldi. Özetle, şimdilerde feministler arasında farklılıklara, kültürel ve tarihsel özgüllüğe duyarlı teorileştirme tarzlarına giderek büyüyen bir ilgi vardır.

Öyleyse, genel olarak, 1980'lerin feminist akademik araştırmacılığı bazı çatışan eğilimler göstermektedir. Bir yandan, araştırmacılık daha yerelleşmiş, sorun-yönelimli ve açıkça yanılabilirci hale geldikçe, büyük toplumsal teoriye duyulan ilgi giderek azalmaktadır. Öte yandan, 'toplumsal cinsiyet kimliği' gibi tarih dışı kategorilerin nasıl, ne zaman ve niçin doğup zaman içinde değişikliğe uğradığına ilişkin bir düşünüm olmaksızın süren kullanımlarında özcülüğün kalıntıları sürmektedir. Bu gerilim, biz Birleşik Devletler feministleri açısından, Fransız psikoanalitik feminizmleri karşısındaki büyülenmemizde semptomatik bir şekilde ifade ediliyor: Fransız psikoanalitik feminizmler, önerme düzeyinde özcülüğü yerseler bile, fiilen vazetmektedirler (Cixous, 1981; Cixous ve Clement, 1986; Irigaray, 1985a, 1985b; Kristeva, 1980, 1981; ayrıca bkz. Jones,

1985; Moi, 1985'in eleştirel tartışmaları). Daha genel olarak, feminist akademik çalışma, siyasal bakımdan çeşitliliği kabul etmeyi yaygın bir şekilde vaadetse de, çeşitlilikle uğraşmanın teorik öngerektirimlerine yeterince duyarlı olmamıştır.

Günümüz feminist teorideki uzayıp giden özcülüğü eleştirerek feminist teoriyi daha tutarlı şekilde postmodern olmaya teşvik edeceğimizi umuyoruz. Gelgelelim, bu, *herhangi* bir postmodernizm biçimini tavsiye etmek anlamına gelmez. Tam tersine, göstermiş olduğumuz üzere, Jean-François Lyotard'ın geliştirdiği postmodernizm değişkesi zayıf ve yetersiz bir felsefesiz toplumsal eleştiri anlayışı önermektedir. Bu anlayış, feministlerin haklı olarak zaruri gördükleri geniş tarihsel anlatı ve tarihsel olarak konumlanmış teori gibi eleştiri türlerini bir kenara fırlatır. Ama Lyotard'ın kusurlarından hareket ederek felsefesiz eleştirinin toplumsal güce sahip eleştiriyle ilke olarak uyuşmaz olduğu sonucuna varmak da hiç gerekmez. Aksine, aşağıda savunacağımız gibi, gürbüz, felsefesiz bir postmodern-feminist toplumsal eleştiri paradigması olanaklıdır.

III. Postmodern Bir Feminizme Doğru:

Meta-anlatılara postmodern bir inanmazlıkla feminizmin toplumsal-eleştirel gücünü nasıl birbirine bağlayabiliriz? Cinsiyetçiliği tüm 'sonsuz çeşitliliği ve cansıkıcı benzerliği' içinde analiz etmek gibi güç bir işle başa çıkabilecek denli gürbüz bir felsefesiz eleştiri değişkesini nasıl telakki edebiliriz?

İlk adım, Lyotard'ın düşündüğünün tersine, postmodern eleştirinin geniş tarihsel anlatılara ya da toplumsal makro yapıların analizine önceden küfür yağdırmasının gerekmediğini kabul etmek olacaktır. Bu nokta, cinsiyetçiliğin uzun bir tarihi olmasından, günümüz toplumlarında derinlemesine ve yaygın olarak gömülü olmasından ötürü feministler için önemlidir. O nedenle, postmodern feministlerin, geniş siyasal sorunlara seslenmek için gerek duyulan geniş teorik araçları ilga etmeye ihtiyaçları yoktur. Postmodern teori düşüncesinde tutarsız bir şey yoktur.

Bununla birlikte, eğer postmodern-feminist eleştiri 'teorik' olmaya devam edecekse, önümüze çıkan her teorinin aynı şekilde işe yarar olacağı düşünülmemeli. Tersine, burada teori açıkça tarihsel, farklı toplumların ve dönemlerin kültürel özgüllüklerine ve bu toplum ve dönemlerdeki farklı grupların özgüllüklerine uydurulmuş olacaktır. Böylece postmodern-feminist teorinin kategorileri zamansallık tarafından tadil edile-

cek, 'modern, sınırlı, eril-reisli çekirdek aile' gibi tarihsel olarak özgül kurumsal kategoriler, 'yeniden üretim' ve 'annelik' gibi tarih dışı, işlevselci kategoriler karşısında öncelik kazanacaktır. 'Yeniden üretim' ve 'annelik' gibi kategorilerden tamamen kaçınılmadığı durumlarda, bu kategorilerin soykütükleri yapılacaktır, yani tarihsel bir anlatıyla çerçevelenecek ve zamansal ve kültürel olarak özgülleştirilecektir.

Üstelik, postmodern-feminist teori evrenselci olmayacaktır. Bu teorinin odak noktası kültürlerarası ya da deviraşırı olduğu vakit, dikkatini yönlendirme tarzı evrenselleştirici olmaktan ziyade, 'kapsamlı yasalar'a değil, değişmelere ve karşıtlıklara ayarlanmış bir karşılaştırmacılık olacaktır. Son olarak, postmodern feminist teori, tarihin öznesi düşüncesinden vazgeçecektir. Postmodern feminist teori üniter 'kadın' ve 'dişil toplumsal cinsiyet kimliği' nosyonlarının yerine çoğul ve karmaşık olarak inşa edilmiş toplumsal kimlik anlayışlarına başvuracak, toplumsal cinsiyet kimliğine yalnızca öbür kimliklerden biri olarak yaklaşacak ve sınıf, ırk, etni, yaş ve cinsel yönelim gibi çizgileri de gözardı etmeyecektir.

Genelde, postmodern feminist teori pragmatik ve yanılabilirci olacaktır. Metodlarını ve kategorilerini elindeki işin özgüllüğüne göre kesip biçecek, yeri geldiğinde çoğul kategoriler kullanacak ve tek bir 'feminist metod' ya da "feminist epistemoloji'nin metafizik rahatlığına yüz çevirecektir. Kısacası, bu teori tek bir renkten ziyade, birçok farklı renkten ipliklerden oluşan bir kaneviçe gibi görünecektir.

Bu türden teorinin en önemli avantajı, günümüz feminist siyasal pratiği için kullanılışlı olmasıdır. Günümüz feminist siyasal pratiği evrensel olarak paylaşılan çıkar ya da kimlik etrafında bir birlik sağlamaktan ziyade, giderek bir ittifaklar sorunu olmaya başladı. Bu siyasal pratik kadınların ihtiyaçlarının ve tecrübelerinin çeşitliliğinin çocuk bakımı, toplumsal güvence, konut edinme gibi konulardaki tek bir çözümün tüm öbür konular için yeterli olamayacağı anlamına geldiğini kabul eder. Nitekim, bu pratiğin temel öncülü, bazı kadınların bazı ortak çıkarları paylaşmalarına ve bazı ortak düşmanlarla yüzyüze gelmelerine rağmen, bu ortaklıkların hiçbir şekilde evrensel olmadığı; tersine, farklılıklarla, hatta çatışmalarla içiçe geçtiğidir. Öyleyse bu, özsel bir tanımla sınırlandırılabilecek bir pratik değil, çeşitli renk ve büyüklükte birbiriyle örtüşen parçalardan oluşan bir pratiktir. Bu bağlamda yapılacak en iyi şey 'feminizmler' pratiğinden söz etmektir. Bu pratik, bir anlamda, günümüz feminist teorinin büyük kısmının ilerisindedir. Bu pratik, üstü örtük olarak zaten postmoderndir. Bu pratik en uygun ve kullanışlı teorik ifadesini,

bir postmodern-feminist eleştirel araştırma içinde bulacaktır. Böylesi bir araştırma daha geniş, daha zengin, daha karmaşık ve çok-katlı feminist dayanışmanın, kadınların 'sonsuz çeşitlilikte ve cansıkıcı benzerlikte' baskı altına alınmasıyla başa çıkmak için zaruri olan türde dayanışmanın teorik karşılığı olacaktır.

(Bu yazı ilkin *Theory, Culture and Society* , C.5, No.2-3, Haziran 1988, s.373-394'de yayımlanmış; daha sonra, Andrew Ross'un derlediği, *Universal Abandon?* . Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. s.83-104'de yeniden aynen yayımlanmıştır.)

KAYNAKLAR

Chodorow, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* . Berkeley: University of California Press.

Cixous, Helene (1981) "The Laugh of Medusa", E. Marks ve I. de Courtivron, derl., *New French Feminisms* . New York: Schocken Books.

Cixous, Helene ve Clement, Catherine (1986) *The Newly Born Woman* .Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ferguson, Ann ve Folbre, Nancy (1981) "The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism", L. Sargent, derl., *Women and Revolution* . Boston: South End Press.

Firestone, Shlamith (1970) *The Dialectic of Sex* . New York: Bantam.

Flax, Jane (1986) "Gender as a Social Problem: In and For Feminist Theory", *American Studies/Amerika Studien* Haziran.

Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish: The Birth of The Prison* . New York: Vintage Books.

Frye, Marilyn (1983) *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* . Trumansburg NY: The Crossing Press.

Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* . Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Haraway, Donna (1983) "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in 1980s", *Socialist Review* , 80: 65-107.

Harding, Sandra (1986a) *The Science Question in Feminism* . Ithaca, NY.: Cornell University Press.

---------- (1986b) "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture end Society* , 11(4): 645-64.

Harding, Sandra ve Hintikka, Merrill B., derl., *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* . Dordrecht: D. Reidel.

Hartsock, Nancy (1983) *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* .New York: Longman.

Hooks, Bell (1984) *Feminist Theory: From Margin to Centre* . Boston: South End Press.

Irigaray, Luce (1985a) *Speculum of the Other Woman* . Ithaca, NY: Cornell University Press.

---------- (1985b) *This Sex Which Is Not One* . Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jardine, Alice A. (1985) *Gynesis: Configurations of Women and Modernity* . Ithaca NY: Cornell University Press.

Jones, Ann R. (1985) "Writing the Body: Toward an Understanding L'Ecriture Feminine", E. Showalter, derl., *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory* . New York: Pantheon Books.

Joseph, Gloria (1981) "The Incompatible Menage a Trois: Marxism, Feminism and Racism", L. Sargent, derl., *Women and Revolution* . Boston: South End Press.

Kristeva, Julia (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* . New York: Columbia University Press.

---------- (1981) "Women's Time", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* , 7(1): 13-35.

Lord, Audre (1981) "An Open Letter to Mary Daly", C. Moraga ve G. Anzaldua, derl., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* . Watertown, MA: Persephone Press.

Lugones, Maria C. ve Spelman, Elizabeth V. (1983) "Have We got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for women's voice", *Hypatia, Women's Studies International Forum* , 6(6): 578-81.

Lyotard, J-F. (1978) "Some of the things at stake in women's struggles", *Sub-Stance* 20.

---------- (1984a) *The Postmodern Condition* . Minneapolis: Minnesota Press.

---------- (1984b) "The Differend", *Diacritics* , Sonbahar: 4-14.

Lyotard, J-F. ve Thebaud, J-L. (1987) *Just Gaming* . Minneapolis: Minnesota University Press.

MacKinnon, Catharine A. (1982) " Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda For Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7(3): 515-44.

Moi, Toril (1985) *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* . London: Methuen.

Owens, Craig (1983) "The Discourse of others: feminists and postmodernism", H. Foster, derl., *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* . Port Townsend, WA: Bay Press.

Rich, Adrienne (1980) "Compulsory heterosexuality and lesbian existance", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(4): 631-60.

Rosaldo, Michelle Zimbalist (1974) "Woman, culture and society: a theoretical overwiev", M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere, derl., *Woman, Culture and Society* . Stanford: Stanford University Press.

---------- (1980) "The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* , 5(3): 389-417.

Rubin, Gayle (1975) "The traffic in women", R. R. Reiter, derl., *Toward an Anthropology of Women* . New York: Monthly Review Press.

Spelman, Elizabeth (1980-1) "Theories of race and gender: the erasure of black women", *Quest* , 5(4): 36-62.

Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* .NY: Basic Books.

Yanagisako, Sylvia J. ve Collier, Jane F. (1988) "Toward a unified analysis of gender and kinship", J. F. Collier ve S. J. Yanagisako, derl., *Gender and Kinship: Toward a Unified Analysis* . Stanford: Stanford University Press.

POŞTMODERN SİYASET

MICHAEL RYAN
(Çev: Mehmet Küçük)

Felsefe ve toplumsal teori için postyapısalcılık neyi ifade ediyorsa, sanat için de postmodernizm onu ifade eder. Her ikisi de aynı zamanlarda ortaya çıktı; yapısalcılık postyapısalcılığa doğru kabuk değiştirirken, 1960'ların sonuna doğru postmodernizm ortaya çıkıyordu. Postmodernizm, ileri kapitalist kültürdeki bir harekete, özellikle sanatlarda-edebiyat, grafik ve plastik sanatlar, müzik, icra ve video sanatı vb. - düşünümselliği, ironiyi, oyunculuğu, keyfiliği, anarşiyi, parçalanmayı, *pastiche*'i vurgulayan bir harekete verilen addır. Kültürel dünyayı teknoloji, endüstri ve bilimin imgesinde şekillendirmeyi uman modernizmin ilerlemeci rüyaları karşısında alaycı olan postmodernizm, sanatın, kültürün, toplumun ve felsefenin dayandıkları mitler karşısında ironiktir. Postmodernizm felsefede, kavramsal anlamlar üreten gizli kalmış düzenekleri açığa çıkarır; sanatta ise, estetik üretimin gizli kalmış işleyişlerini, estetiğin dışavurumsal hakikat üzerindeki iddialarının gizemini yokederek teşhir eder. Sonuçta, postmodermizde vurgu içerikten biçime veya stile kayar. Bir anlamın veya içeriğin göstergelerle metaforik ikamesi, biçimlerin sınırdaşlığına, keyfiliğine ve öngörülemezliğine yolaçar.

Bundan dolayı, postmodern felsefedeki başlıca eleştiri nesnelerinden biri, anlamın veya hakikatin, kendilerini ileten temsilleri önceliediğini ve belirlediğini savunan klasik temsil teorisidir. Bu teorinin postmodern felsefede toplumsal normativiteyle ilintilendirilmesinden ötürü, temsilin eleştirisi siyasal bir değer kazanır. Temsilin maddi etkinliğinin retorik gücü hakkındaki bu argüman, aynı zamanda, toplumsal kurumları tamamen temsilin dışında yeraldığı düşünülen hakikatlerde veya töz düşüncelerine gönderme yaparak temellendiren ve bu sayede bu kurumlara meşruiyet kazandıran klasik patriyarkal ve kapitalist ideolojilere karşı bir argümandır.

Marksizm gibi modern ilerici hareketlerin kaynaklandığı epistemolojik çerçevelerin postmodern reddi, bazı Marksistlerin postmodern hare-

kete olumsuz bir tepki göstermelerine neden oldu. Örneğin, Jameson, klasik Marksizan bir jestle, postmodernizmin, geç kapitalizmin kültürel ifadesi olduğunu savunur. Bu yargı kültürün hâlâ ekonomik fenomenleri doğrudan doğruya ifade edeceğini varsayar. Başka bir anlatımla, bu yargı, postmodernizmde eleştirilmekte olan temsil teorisinin bir örneğidir. Postmodernizmin önerdiği şey, geç kapitalizmin, ekonomik zorunluluklar dünyasından ve böylece de kültürü önceleyen bir töz tarafından söylem-aşırı belirlenme mantığından kopmuş bir kültürel imkânlar yaratma etkisi olduğudur. Sözkonusu öneriye göre, bu imkânlar, daha önceki kültürel biçimleri kısıtlayan ve Jameson'ın argümanını şekillendiren temsilî ifade mantığını ve maddî üstbelirlenmeyi altüst eder.

Bir hareket olarak postmodernizmin keşfettiği şey, klasik temsil teorisinde sonuç olarak düşünülenlerin neden olabileceği; temsillerin, yansıttıkları varsayılan tözü yaratabilecekleridir. Bu durumda, bir hareket olarak postmodernizm iki şekilde yorumlanabilir: Ya kaba ve kirli üetim dünyasını daha da geride bırakarak kapitalist ideolojiyi destekleyen tümüyle taklit (*simulated*) gerçekliklerin bir tekno-kültürüne, oyuna ve enformasyonalizme doğru bir yönelim olarak; veya bundan böyle kültürle ilişkisi açısından dışsal ve belirleyici addedilemeyecek, değişmez varsayılan maddi evreni yeniden şekillendirme yeteneği yolunda işaretler veren ilerici imkanlara sahip bir yönelim olarak. Postmodernizmde maddi evren, insani yetenekler ve kolektif toplumsal yaratıcılık dünyasına dahil edildi. Bundan dolayı, yüksek kapitalizmin mümkün kıldığı kültürel sahnede, post-kapitalist bir dünyanın başlıca olumlu hatları biran için gözlenebilir. Kapitalizm kültürel düzeyde de kendi mezarını kazar.

Marx'dan bir analoji alınacak olursa, nasıl kapitalizmin en ileri aşaması aynı zamanda komünizm imkanının ilk belirtisiyse, en ileri aşamasına varan kapitalist kültürün de (bu aşamada kültür ya da taklit, gerçekliği tamamen içine alır), post-kapitalist bir kültür yaratmanın aracı haline geldiği söylenebilir. Bu denklemdeki can alıcı tersine çevrilme, gösterge ile şey, kültür ile toplumsal, siyasal veya ekonomik olan arasında cereyan eder. Kültüre, hâlâ belirleyici bir maddiliğe gönderiyle açıklanabildiği zaman sahip olamayacağı bir güç atfedilmesine izin veren şey işte bu tersine çevrilmedir. Bu çevrilmeyle birlikte kültürel göstergeler, kendilerine öncel addedilen bir tözün dışavurumsal temsilleri olmaktan ziyade, kendi başlarına yeni tözler, yeni toplumsal biçimler, yeni edimde bulunma ve düşünme tarzları, yeni tutumlar yaratan ve çağıran, 'kader', 'doğa' ve toplumsal 'gerçeklik' kartlarını yeniden karan aktif failler haline gelirler. Görünüşte tamamen özerk ve ayrı olan kültür, işte bu marjin üzerin-

de tersine döner ve temsilin dışında yeralan bir tözel zeminin olabileceğine ilişkin tüm iddiaları itibardan düşüren bir toplumsal ve maddi güç, bir anlamlandırma gücü haline gelir. Öncel bir göndergenin ya da hakikatin temsilleri olarak, çoktan yeretmiş ya da içsel bir ahlâkî ya da kültürel düzenin ifadeleri olarak siyasal, toplumsal ve hukuki kurumlara anlamlarını kazandıran ontolojik, doğal ve ahlaki temellerinden kopmuş olan kültürel göstergelerin, bundan böyle yeni zeminler, yeni anlamlar ve yeni kurumlar yaratmanın araçları oldukları gösterilir.

Dolayısıyla, geç kapitalizmin postmodernizmi mümkün kıldığı doğruysa da, bu zorunlu olarak postmodernizmin geç kapitalizmi ifade edeceği anlamına gelmez. Dışsal maddi belirlenim figürü ya da mecazı (zorunlu ekonomik gelişme mecazı gibi), kültür alanının ancak ikincil bir temsil olarak karakterize edilmesiyle sonuçlanan kültüraşırı bir otoritenin mevcudiyetini önerir. Bu mecaz gerçek sorunun, meselenin hakikatinin dışarıda, orada, maddilikte yattığını söyler. Nasıl kapitalist ekonomi zorunlu ve kaçınılmaz olarak komünizme doğru hareket ediyorsa, kapitalist kültürde ortaya çıkan herhangi bir şeye anlamını veren yine kaçınılmaz olarak belirleyici bir maddi bağlamdır. Bu betimlemelerin ortak boyutu, içsel bir gücün taşıyıcısı olan ve kendisini itiraz götürmez bir şekilde belirleyici tarzlarda ifade eden prekültürel bir maddilik *ide*'sidir. Bu mecazlar klasik Marxsizmi, özellikle Negri gibi özerkçilerin ya da MacKinnon gibi feministlerin çalışmalarıyla ilintilendirilen modern Marxizm çeşitlerinden ayırır.

Bundan dolayı, postmodernizmin siyasal değeri, Jameson'ın ileri sürdüğü gibi kesinlikle muhafazakar olmaktan ziyade, en azından muallaktır. Kültürel ve toplumsal bir hareketi mahkûm etmenin nedenlerinin, kapitalizmin belli bir aşamasının bu hareketi mümkün kılmasından (sonuçta üniversiteleri ve edebiyat eleştirmenlerini de mümkün kılan aynı şeydir) değil, bu hareketin içsel değerlerinin ve muhtelemel etkilerinin tartılmasından kaynaklanması gerekir. Kültürel hareketler zaten çokkatlıdırlar ve çokkatlı anlamlara sahip olabilirler. Postmodernizmin bazı kısımları gerçekten geç kapitalizmin isterlerini yerine getiriyor ve hatta onun değerlerini ifade ediyor olabilir; ama bu hareketin aynı görünümleri, altenatif bir dünyanın inşasını mümkün kılmaya yetecek denli bir toplumsal gelişim düzeyinin mevcudiyetinin (örneğin, Marx'ın otomasyonu yorumlayışını anımsayalım) işaretleri olarak yorumlanabilir. Dahası, bu hareketin yine başka parçaları da, aynı postmodernist araçları ilerici amaçlar için ya da radikal etkiler yaratmak için kullanabilir.

Aslında, birçok açıdan postmodernizm böyle bir yoğrulabilirliğin felsefesidir. Bu felsefe kapitalist ekonomik zorunluluğun aşılabileceğini önerir. Buna göre, ihtiyaçları ve arzuları sembolik ve maddi birikimin kurallarına tabi kılan kapitalist randımanlılık retoriğiyle şekillendirilen işin yerini, olumsal bağlantı mantığıyla oyun alabilir. Toplumsal gerçekliğin tözüne ve maddi zorunluluğun belirleyici gücüne yönelik postmodern sorgu yalnızca rahatsız edici ve açıkça korkutucu olmakla kalmıyor. Bu sorgu aynı zamanda, toplumsal iktidarı işgal edenleri, halkın büyük çoğunluğuna sadeliği, randımanı ve tabiyeti dayatırken başvurdukları zeminlerden (maddi zorunluluk, toplumsal gerçeklik) mahrum bırakan önemli bir siyasal açılıştır.

Bu makalede her şeyden önce estetik postmodernizmden ziyade siyasal postmodernizm üzerinde duracağım. Postmodernist içgörülerin radikalleştirilmesi ve Lyotard, Baudrillard gibi düşünürlerle varılan noktaların ötesine doğru zorlanması gerektiğini savunacağım. Bunu yaparken, Jim Fleming ve Sylvere Lotringer tarafından *Semiotext*'de Yabancı Gündemler Dizileri'nde yayımlanmış olan çeviriler üzerinde duracağım.

Lyotard'ın *Driftworks*'ü (1982), büyük çoğunlukla 1970'lerin başlarında yazılmış denemelerden oluşuyor; bu denemeler 1968'in ve bu tarihin geleneksel sol siyasetin yeniden gözden geçirilmesi bakımından temsil ettiği her şeyin izlerini taşıyor. Lyotard siyasal baskıyı akılla ve semantik içeriğin ya da anlamın içlemlediği dilin sentaktik oyununu bastırma tarzıyla özdeşleştirir. Bu açıdan, aklın retorik karşısındaki, soyut idealitenin dilin maddîliği karşısındaki ayrıcalığına karşı çıkan Derrida ve Kristeva gibi düşünürlerin izinden gitmektedir. Lyotard'a göre, akıl, dili gerektirmesinden ve ama buna karşılık kavramlarının görünüşte meta-retorik nitelikte olmasından ötürü bir tuzağa düşer. O nedenle, akıl, maddiliği ve üretkenliği oldukça düzensiz ve akla yakın olmayan anlam etkileri yaratma potasiyeli içeren dile, oluşturucu bir şekilde bağlanmış olduğu sürece iddia ettiği düzenleyici işlemi yapamaz. Bunun doğurgusu olarak, Lyotard, rasyonel düzeni ve iletişimsel yeterlilik ile bilimsel işlemselleştirmeciliği (sözcüklerin şeylere tercümesini) destekleyen anlam düzenini zayıflatan estetik dil, biçim ve figürasyon stratejilerine radikal bir siyasal potansiyel atfeder.

Bu, bazı açılardan postmodernist estetiğin klasik bir formülleştirimidir. 1968'in öbür birçok solcusu gibi, Lyotard, siyasal örgütlerin yalnızca karşı çıktıkları iktidar düzenini yeniden ürettiklerini belirtir. Nasıl iktidar söyleminin yapıbozumu ne söylendiğiyle değil, söylenen şeyin nasıl söylendiğiyle, söylemin tasarlanma ve yayılma tarzıyla ilgilenmek-

teyse; geleneksel siyasetin yapıbozumu da geniş örgütleri bir kenara bırakmak ve gündelik toplumsal pratiğin cereyan ettiği yerlere, kurumlara eşlik etmek demektir. Geleneksel siyasal söylemin içeriği yerine burada ve şimdisiyle uğraşmak, sistemdeki baskıyı açığa çıkaracaktır. Bu programda, batı Avrupadaki 1970'lerin ve 1980'lerin yeni toplumsal hareketlerini karakterize eden gündelik hayatın moleküler siyasetinin bir taslağı bulunmaktadır.

Lyotard'ın işaret ettiği nokta başka bir yoldan şöyle ifade edilebilir: Psikolojik eğitimleri gereği dilin maddi, durumsal ve sosyo-tarihsel karakterine, dilin açık uçlu semantik imkânlarına ve anlamın toplumsal olarak tartışmalı ve sözleşmeye dayalı niteliğine hoşgörüsüz bir tutumla yaklaşanların, siyasal hayatta örgüt siyaseti üzerine düşünümde bulunmayı reddedenlerle ve demokratik biçimleri anarşik olmaları gerekçesiyle reddedenlerle birleşmeleri çok muhtemeldir. Lyotard, rasyonalizmin bu iki biçimine de haklı olarak karşı çıkar; ama önerdiği alternatif (başka bir bağlamda dine doğru yön değiştiren Irigaray'ın öerisi gibi), yalnızca rasyonalistlerin postmodernizmin irrasyonalist kaderi bakımından hissettikleri en kötü korkulara uyan bir mistisizm çeşidi olma riskini barındırmaktadır. Lyotard'a göre kapitalizm, aile ve kişisel kimlik,bilinçdışı ve arzuya karşı bir ittifak oluşturur. Bu ittifaka karşı mücadele etmek için libidinal itkilerin sermayeden ayrılarak serbest kılınması ve Lyotard'ın 'sürüklenme' dediği tekillikler çoğulluğuna açık olunması gerekir. Buradaki marifet herhangi bir şey üzerine iktidar kurmaya çalışmama değil, kişinin kendisini libidinal 'işleyişler' içinde eritmesidir. Bu türden zen Marksizm söylem için de geçerlidir, çünkü herhangi bir tutarlı söylemin nihai olarak iktidarın amaçlarına hizmet etmesi beklenir. O nedenle, söyleme, soyutlamaya ve mantığa öncel bir düzeyin araştırılması gerekir.

Bunların hepsi iyi de, bu eleştiri rasyonalite çeşitlerini ve aklın kullanım türlerini ayırdetmede başarısızlığa uğruyor ve libidinal serbestinin trajik sonuçlardan ziyade mutlu bir sonuç doğuracağını hiç sorgusuz kabulleniyor. Bu eleştiri, aklın batı kültürüne gömülü olduğu ve aklın otoriter boyutlarından kurtulmanın şiddet, vahşilik ve tahakkümden (yani, liberal aklın daha önceki eleştirilerine maruz kalan tüm şu tanıdık yıldızlardan) ziyade daha iyi bir dünya doğuracağı şeklindeki açıkça dile getirilmemiş bir varsayımla işlemektedir. Bu varsayım iki şekilde yorumlanabilir: Ya iyi bir babanın çok kapsamlı mevcudiyetini önceden varsayan kötü bir bababaya karşı yöneltilmiş bir aksilik nöbetini salıverme mekanizması olarak, ya da irrasyonalist şiddetin gerçek bir tehdit ol-

duğu daha az gelişmiş bağlamların bir yerlerinde işlemesi gereken kısıtlanımlardan azat olunma şeklinde yaşanan ileri bir tecrübe olarak. İkinci imkan daha verimli olup, Lyotard'ın devam ettirmek istediği açılışla ilgili görünüyor.

Bu çerçevede, Irigaray'ınki gibi Lyotard'ın projesi de, aklın gerektirdiğinin -düzen, tutarlılık, öndeyilenebilirlik vb. -öbür tarafına hareket etmeyi içerir. Akıl, aynı kuralların her yerde aynı tarzda geçerli olmasını öngerektirir; bu, rasyonel evrenselciliğin kör noktasıdır. Bu rasyonalizmin öbür yakasında, her durumun kendi anlamasını, kendi uygun akıl ya da hissetme düzeyini aydınlığa çıkarmasını gerektiren maddi farklılık gerçeği yeralır. Bu perspektiften bakıldığında, akla uygun yaşamak tutarlılıktan ziyade esneklik, farklı durumlarda aynı kalma yeteneğinden ziyade değişme ve her yeni bağlamın gereklilikleri uyarınca ayrı rollere girebilme kapasitesi gerektirir. Başka bir anlatımla, gereken şey, her zaman aynı katı formülleri uygulamaktan ziyade nasıl hissediliyorsa öyle yaşamaktır. Adaletli bir toplum, "birbirimizi öldürmeyelim" gibi rasyonel normların, daima hem bir arzu ve hissetme konusu olacak, hem de maddi bağlamlar ve öznelerarası yapılar konusu olacak normların tartışılmasına katılma yeteneğini gerektireceği kadar, bu esneklik maharetini de, Lyotard'ın ifade ettiği gibi, bu 'sürüklenme' yeteneğini de gerektirecektir. Eğer libidinal boşalım daima şiddete karşı korunacak bir akla uygun dünya normunu üstü kapalı olarak öngerektiriyorsa, aklın da daima hissetme ve arzuyu, görünüşte hiçbir alışverişi olmadığı ötekileri önceden varsayması gerekir. Çünkü akla uygun normlar ve rasyonel yasaların nihai olarak insanların birbirlerine ne hissettikleri konusuna intikal etmesi gerekir, ve ayrıca, öldürme eylemi, Lyotard'ın önerdiği libidinal boşalım türü bir cinayete yolaçmaksızın ortaya çıkmadığı sürece durmayacaktır. İşte, Lyotard'ın ortaya koyduğu postmodernizm değişkesinin umudu budur. Bu umut, düzeni maddi bir yeniden inşadan ziyade kısıtlanım yoluyla sağlamaya bakan muhafazakar bir aklın karşıtıdır. Düzeni maddi bir yeniden inşayla sağlamaya çalışan aklın, hisleri şiddet olmaksızın ifade etme yeteneğinde, sürüklenme yeteneğinde gördüğü şey, aklı aşağıdan, nihai olarak dışsal yasalar gerektirmeyecek bir maddiliğin parçası olarak inşa eden olumlu bir terapidir.

Böylece, akla yönelik Fransız postmodern eleştirinin, belli bir akla uygunluğu olduğu söylenebilir. Ama bu eleştiri mistizme de eğilim gösterebilir. Genel olarak, bu eleştiri ataerkil kapitalist kültürde bulunan türden akıla; randımanlılık, tahakküm ve iktidar gerekçeleriyle belirlenimsizlik, olumsallık ve demokrasiyi indirgeyen bir düzen ilkesine yönelik-

tir. Bu eleştiri Jean Baudrillard'ın çalışmasında nihilizme doğru sapmaya başlar. Baudrillard, *Simulations* ve *In the Shadow of the Silent Majorities*'de (1983a, b), yapıbozumcu içgörüleri toplumsal fenomenlere uygular, ama vardığı sonuçlar, olumlayıcı olmaktan ziyade, 'anlamsızcılık'a, anlamsızlığın kutsanmasına ve tüm siyasal eylemin yararsız olduğuna varan kederli bir değerlendirmeye dalar.

Baudrillard, *Simulations*'da (1983a) Derrida'dan fikirler alır ve bunları toplumsal bir teoriye doğru genişletir. Bu fikirler şunlardır:

1) Temsil etme sistemlerinin (özellikle dilin) göndergeleri, temsil etme sistemlerinin dışında belirlenemez. Bir gösterge hiçbir noktada, kendisini bir göndergeyle ya da bir şekilde temsille sınırlı olmayan bir anlamla değiş tokuş etmez.
2) Temsil, sanki sonradan eklenmiş bir şeymiş gibi nesnellikten ya da anlamdan sonra gelmez. İnsan zihninin bir nesnellik alanı tasvir etmesi bizzat temsili gerektirir, ve aynı şekilde idealliğin ya da anlamın koşulu temsildir.
3) Dilsel temsilin, her tözel terimin sistem içindeki tüm öbür terimlerle karşılıklı ilişkisiyle oluştuğu bir farklılıklar sisteminden ibaret olmasından ötürü, ve dilin pragmatik bağlamından ayrılamaz olmasından ötürü, nesnelliğin tasvir edilmesindeki ve anlamın iletilmesindeki belirsizlik imkanı asla tümüyle tasfiye edilemez. Dilsel birimler birbirlerine gönderme yapar ve onların şeylere ya da fikirlere gönderme yapacak şekilde işlev görmelerine izin veren de budur. Böylece, gerçeklikte, göstergeler ve şeyler arasında birebir tekabüliyetten ziyade göstergelerin dolaşımı sözkonusudur.

Baudrillard'ın bu düşüncelere toplumsal, siyasal ve tarihsel bir eğilim kazandırdığı yollar şunlardır. Baudrillard, modellerin artık gerçekliğin temsilleri olmaktan ziyade gerçekliği belirleyici olduklarını ileri sürer. Sözgelimi, Watergate olayı, tarafların temsilleri güdüp yönetmelerinden ibaretir. Watergate, ıslah edici amaçlar için bir skandal simulakrumuydu. Olayların ahlâki eleştirisiyle uğraşmanın cazibesine aldanan sol, nihayetinde sağın yapması gereken işi yapmıştır. Sol bir simulakrumu gerçek bir şey yerine koymuş ve böylece simulakruma haketmediği bir itibar kazandırmıştır. Daha genel olarak, Baudrillard istikrarlı iktidar ya da söylem konumlarının artık belirlenemeyeceğini savunur; her şey sadece yorumun verdiği bir baş dönmesidir. Şimdi medyanın gücü, artık gerçeğin varolmadığı anlamına gelir. İmgeler ya da simulakra, sürekli

dolaşım halindeki bir temsiller oyunu olarak 'olan'ı belirlemektedir. Düzen, bu oyunu varsayılan bir gerçekliğe indirgemekten ibarettir. Devrimci söylem bile bu işlemden sorumludur. Bu açıdan, nükleer caydırma bir örnek işlemi görür; çünkü, nükleer caydırma bir toplumun tüm şansını nükleer bir düzene, bir dengenin terörüne varan bir terör dengesine indirgeyen bir simulakrumdur. Hem kapitalizmin hem de komünizmin birer tahakküm biçimi olmalarından ötürü, imkân dahilindeki savaş, her iki tarafın da iktidarını koruyan bir hileden başka bir şey değildir. Baudrillard, tüm siyaset tarzlarının, hatta demokratik biçimlerin bile, katılım eşitliği varmış gibi yapmalarından ötürü bir güdüp yönetme biçimi olduğu sonucuna varır.

Simulations'ın ikinci kısmında Baudrillard modern tarihi semiyotik bazında dönemleştirir. Günümüzün ait olduğu dönem simulakra çağıdır, hiçbir yerde bir gerçekliğe temas etmeyen gösterenlerin ya da temsillerin sonsuz dolaşımı çağıdır. Üretim yerini yeniden üretime bırakmıştır ve taklit şimdi belirleyici konumdadır. Sözgelimi, kamuoyu yoklamaları sonuçları önceden belirler; iletinin yollandığı ortam iletiyi denetler; ve imge gerçekliği öndeler. "Her zaman zaten" yeniden üretilmemiş gerçek yoktur. Genetik kodların "süreksiz belirlenemezliği" bizzat toplum içinde, artık doğru ve yanlış arasında herhangi bir ayrıma izin vermeyen medyanın montaj mantığı olarak işlemektedir. Yanlış imge, en az herhangi bir varsayılan hakikat kadar doğrudur.

In the Shadow of Silent Majorities, sosyalist sola yönelik bir polemiktir (Baudrillard, 1983 b). Sessiz çoğunluk ya da kitleler, kendileri üzerine bir anlam, akıl ya da düzenin dayatılması yönündeki tüm girişimleri reddetmelerinden ötürü ayrıcalıklı bir yere konulurlar. Baudrillard'ın popülist neo-romantizmi burada öne çıkar. Kitleler tüm rasyonel iletişimi reddeder, ama belagatten hiçbir şekilde nasibini almamış sessizliklerinde, sol entellektüellerin ve devrimcilerin kavrayamayacakları bir tarzda radikaldirler; ekonominin davranış ve amaçlar arasında rasyonel bir denge icra etmesinin önüne geçerler. Kitleler bir kurtuluş olmadığını ve sistemin ancak 'hiper-mantığa itelemekle', merkezcil, çoğul, anti-otoriter ve temsili olmayan bir içe dönük infilakla yıkılabileceğini bilmektedirler. Sessiz çoğunluk tüm temsili sistemlerin, tüm geleneksel siyasi anlamın reddini gerçekleştirmektedir. Bundan dolayı, genişleme ve kurtuluş yolundaki tüm devrimci çağrılara bağışıktırlar. (İngilizce çeviride, ilkin sağ kanat *Le Figaro*'da yayımlanmış olan Fransız sosyalist hükümetin bir eleştirisinde bu anti-sol argümanı daha uç noktalara doğru geliştiren ve Fransızcasında mevcut olan bir deneme atlanmıştır).

Baudrillard muhtemelen, 'siyasetin sonu' sloganını doğuran 1968 sonrası geleneksel sol eleştirisinin ilahlaştırımını temsil eder. Ama, devletçi sosyalizmin ve Leninist öncükolculuğun bu eleştirisi başka insanların 'özerklik alanı'nda almaşık toplumsal modeller aramalarına yolaçarken, Baudrillard'yı Mcluhan'ı Costaneda ile karıştırıp çalkalayan 'elle tutulur bir mistisizm'e yöneltmektedir. Her şeye rağmen, Baudrilard'nın eserlerinde, kitlelerin arasına Leninist olmayan bir siyasal potansiyel yerleştirmesinden ötürü özerk bir boyut vardır.

Siyasal bir perspektiften bakıldığında daha sorunlu olanı da, ileri kapitalist ülkelerde Enformasyon Çağının gelişmesinin, yeniden üretimin, üretimi önemsizleştirdiğini içlemleyen iddiasıdır. Bilgisayar çipleri hâlâ Malezya gibi birinci dünyanın Enformasyon Çağının maddi temeli olan üçüncü düyadaki fabrika emeği tarafından üretilmektedir. Ve bu emek, işçi kadınların daha 'uysal' olmalarından ve sendikalaşma ihtimallerinin daha düşük olmasından ötürü büyük ölçüde dişil emektir. Böylece Baudrillard'ın teorisi, çevresel emeğin gerçekliğini yoketmesinden ötürü bazı bakımlardan işin beyaz merkezden beyaz olmayan çevreye doğru kapitalist yerinden edilişini çoğaltmaktadır. Kapitalist moderleşmenin (ki aslında bu modernleşme üretimi üçüncü dünyaya kaydırırken bir birinci dünya üretim ekonomisinin yerine enformasyon ve eğlence gibi yeniden üretim faaliyetlerine dayalı bir ekonomi koymaya çalışır) öncüllerini kabul etmekle, Baudrillard'nın teorisi sömürücü üretimin beyaz olmayanlar ve erkek olmayanlar üzerine dayatılmasına katılmış olur.

Ayrıca, Enformasyon Çağının üretimin yerine taklidi koyduğunu iddia etmek, anonim şirketlerin çoğunun dayandıkları enformasyonun muhasebe gibi, yani ödenen ücretlerle elde edilen gelirin randımanlılığı gibi şeylerle, başka bir anlatımla, enformasyonalizmin yerinden ettiği varsayılan üretimin maddi dünyasıyla ilgili olduğunu gözden kaçırmak demektir. Bu, elbette, ekonomi dünyasının temsilin dışında durduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Malezya'daki kadın işçileri fabrikaya çeken şey, kendilerini revaçtaki dişi güzelliğine ilişkin reklam imgeleri uyarınca yeniden biçimlendirmek için kullanmaları gereken kozmetik ürünlerini satın almalarını sağlayacak para vaadidir. Bu bakımdan, Malezya'daki kadın işçiler, onlarda boyun eğme ve uyum yolunda toplumsal tutumlar yaratan kültürden kaynaklanan temsilleri içselleştirmelerinden ötürü ideal işçilerdir. Hatta, işin kendisinin maddiliği bile, bütün gün boyunca mikroskoplarla mikroçiplere bakılmasını gerektiren bir emek, sonuçta yarı körlük doğuran ve temsili gücün yitimiyle sonuçla-

nan bir emek olmasından ötürü, temsili karakterdedir. Öyleyse şu söylenebilir: Kapitalizm taklide dayanır, ama bir randımanlılık modelinin icrası (örneğin, Uluslararası Para Fonu üçüncü dünyada böyle bir iş yürütür) bir ölüm müfrezesi kadar öldürücü olabilir, ve öyle görünüyor ki, enformasyonalizm yalnızca iktidarın konuştuğu dili değiştirmektedir.

Baudrillard'ın kapitalist kültüre dair ümitsizliği çelişkili itkileri, gerilimleri ve direniş potansiyellerini de gözden kaçırır. Fransızcaya 1970'lerin ortalarında çevrilen Adorno'ya çok benzer şekilde, Baudrillard'ın 1980'lerin başında ortaya attığı kapitalist kültüre dair yorumları aşırı bir tarzda tekyanlı ve kötümserdir. Baudrillard'ın olumsuz bir tarzda yorumladığı şeylere olumlu bir eğilim atfedilebilir. Sözgelimi, taklidin gücü aynı zamanda alternatif dünya modelleri üretme gücüdür; taklidin gücü, kapitalist kullanımına karşı çevrilebilir. Ama bu çevirme, semantik bir yoğrulabilirlik duygusu, toplumsal araçların çokanlamlı karakterine ilişkin bir duygu gerektirir. Taklidin alternatif bir kullanımı olabileceğini tahayyül etmek için, görünüşte tekdeğerli toplumsal fenomenlerin, aslında çokkatlı semantik etkiler doğurmaya muktedir olduklarını görmek gerekir. Medyanın, yalnızca bir tahakküm kaynağı olmaktan ziyade, izler kitlenin çıkarsadığı anlamların tahakküm niyetine ters düşebilecekleri birer karşı koyma bölgesi olarak odağa alınması gerekir.

Yine de, Baudrillard'nın kitlenin günlük hayatının direngen niteliğine ilişkin betimlemesi, bu fenomen konusunda egemen sol anlayışa alternatif anlamlar imkânını açmaktadır. Bu betimleme şunu önerir: Sol devrimci entellektüellerin kendi oldukça soyut kavramlarını, seslenmekte olduklarını varsaydıkları halkın günlük maddi ilgileriyle bağlantılandırmada başarısızlığa uğramaları, sadece halkın kör ilgileri gibi görünen pre-kavramsal ihtiyaçların ve arzuların karşı-hegemonik bir güç barındırmadıkları anlamına gelmez. Baudrillard, devrimin yalnızca bir doğru fikirler meselesi olmayıp, böylesi ihtiyaçlar ve arzularla ilintili olduğunu önermekte haklıdır -kendisinin akla karşı postyapısalcı direnişi, bu iki terim demeti arasındaki zorunlu dolayımı görmesini ya da geliştirmesini engellese bile. Devrim, kaynakların dağıtımında başvurulacak hiçbir akla uygun, yani ilkeli ve haktanır mekanizmanın olmadığı sadece kör bir ihtiyaç tatmini olabilir mi?

Bundan dolayı, Baudrillard'nın kitle direnişi teorisi, kendisinin kültür açısından barındırmakta olduğu entellektüel kinizmin aynadaki imgesi olan popülist bir metafiziğe kayma belirtisi gösterir. Sanki, ortaya atılan taklit teorisi, sonuçta sessiz çoğunluklar tarafından tamamlanacak olan sahiciliğe ya da hakikiliğe duyulan gizli bir özlemi bağrında taşı-

maktadır gibi görünüyor. Kapitalist kültür, gerçeğin yerine taklidi koyduğu için kötüdür ve gerçek olan bu kültürün dışında farklılaşmamış *populo*'nun arasında, düşünümsel olmayan bir tür pre-sözel dünyada bulunacaktır. Böylesi bir 'dışarı' önermek, romantizmin karakteristik mecazlarından biridir. Bu romantik jest, hakiki bir ötekinin, aşkın anlamı tam da tüm ifadelere ve semantik kodlamaya dışsal olmasından kaynaklanan pre-taklitsel bir zeminin varlığını önerir. Dilin tamamen dışındaki sessiz çoğunluk böyle bir şeydir.

Baudrillard, eğer kapitalist kültüre eleştirilerini başlatan kategoriler içinde kalarak daha tutarlı hareket etmeyi istemiş olsaydı, bu taklitüstü sözde gerçekliğin bile taklide dayalı olan niteliğini, böylesi çoğunlukları demokratik olmayan bir sessizliğe sürgün eden temsili iktidarın bu 'dışardalıklığı' ya da ötekiliği ne ölçüde şekillendirdiğini anlatmak zorunda kalırdı. Toplumsal konumların şekillerini tarif etmenin kendisi retoriğe ya da taklide dayalı bir yordamdır ve toplumların büründükleri şekli retoriğe dayalı terimlerle betimlemek zorunludur. Kültürlerinin neye benzeyeceğini demokratik bir şekilde belirlemekten menedilmiş olan Baudrillard'ın sessiz çoğunlukları metaforik bir ikâmenin kurbanlarıdır. Psikolojide olduğu gibi, retoriğin verdiği şekiller toplumsal gerçekliği bir ayartma biçimi olarak oluşturur; ya da başka bir şekilde söylendikte, daha tamamlanmış bir varoluş olabilecek olanı, bu potansiyelin gerçekleniminden uzaklaşan ya da bu potansiyele yanlış şekiller veren biçimsel bir çarpıtma olarak kurar toplumsal gerçekliği. Sessiz çoğunlukların hayatı, başka mümkün hayat şekillerinin ya da biçimlerinin retoriğe dayalı olarak yanlış şekillendirilmesinden ibarettir. Böylece, görünüşte Baudrillard'nın taklit kültürünün dışına onun ötekisi olarak yerleştirdiği pre-taklitsel gerçekliklerin bile kökünde taklit yeralır.

Baudrillard'nın önemli bir uygulanımı olan Arthur Kroker ve David Cook'un birlikte yazdıkları *The Post-Modern Scene* (1978) başlıklı kitapta da benzer sorunlar ortaya çıkar. Kroker ve Cook, estetik olan ve siyasal olan arasındaki sınırın ne kadar zayıf olduğunu göstererek, günümüz sanatı ve toplumsal teorisini ikna edici bir şekilde aynı kefeye koymaktadırlar. Ama, Baudrillard gibi Kroker ve Cook da, kültürdeki başka imkânlar pahasına tahakküm etkilerini vurguluyorlar. Kültür yine bir mücadele ve farklılık olarak kavranmıyor; kültürün doğasında ilerici potansiyeller, iktidarın kimliğine alternatif imkânların taslağını çıkaran hiçbir radikal gerilim çizgisi yoktur.

Kroker'in başlıca argümanlarından biri, Marx'ın kapitalist meta biçimi analizinde olumlu olarak sunduğu şeyin olumsuz yüzünü Nietzs-

che'nin temsil ettiğini ileri sürmesidir. Ama, Negri'nin yaptığı gibi, Marx'taki meta betimlemesi ekonomik hesap olarak gizlenmiş siyasal güç olarak yorumlanabilir. Meta yalnızca kumandanın yerini tutan bir eğretilemedir. Üstelik, dünyadaki tüm düzenli orduların, metaların giderek piyasadaki anlamlandırmalara bağımlı hale gelmesine rağmen daima bir zor kullanma meselesi olduğuna, büyük ve genellikle temsil edilmeyen nüfuslara işin üstü örtük bir bedensel ceza tehdidi aracılığıyla dayatıldığına dair sinyaller verdiği bir zamanda meta biçiminin artık bir üretim meselesi olmaktan çıktığını, tamamen bir semiyosis meselesi olduğunu kabul etmek çok zordur. Ve bu tehdidin bile temsili olmasına, acının beyine gönderilen bir sinyalden başka bir şey olmamasına rağmen, bu noktada ortaya çıkan şey, gerçekliğin, sözgelimi töz olarak değil de bir taklit olarak yeniden nitelendirilmesinin bu gerçekliğe uygulanan etik yargı tarzlarını etkilemediğidir. Acı veren bir taklit, acı veren bir gerçek şey kadar kötüdür.

Baudrillard gibi Kroker de kültürün giderek taklitsel olduğunu ve taklidin dışında kalabilen ya da kalmış olabilen bir nokta olduğunu öneren bir üslüba ('gerçeğin gözden yitişi', 'anlamlandırma kültürünün zaferi') başvurmaktadır. Gelgelelim, taklidin Platon ve sofistlerden Reagan ve televizyon dünyasına kadar zaten daima gündemde olduğu ileri sürülebilir kolayca. Tüm toplumlar meşruiyeti sağlamak için hilelere, özneleri konumlandırmak için törenlere ve paylaşılan bir fenomenel gerçekliğin sürekliliğini güvenceye alan ortak bir temsili dünyayı istikrarlılaştırmak için retoriğe yaslanmışlardır. İmgeler daima iktidarı desteklemişler ve üretmişlerdir ve Kroker'in yapıntısallık ve gerileme eğretilemelerinin içlemlediği hakiki ya da sahici bir toplumsallığın bir zamanlar varolmuş olabileceği çok kuşkuludur. Baudrillard'da olduğu gibi Kroker'da da bir nostalji, teknolojiye, kozmetiğe, medya dünyasına ve metalaşmaya öncel bir dünyaya, kuşku ve rasyonaliteye düşmeden önceki dinsel inanç dünyasına benzer bir dünyaya duyulan özlem bulunduğu iddia edilebilinir.

Baudrillard, taklide dayalı kültürü betimlemek için kullandığı baştan çıkarma eğretilemelerinden ötürü cinsiyetçilikle suçlandı. Bu açıdan Kroker daha az duyarlı gibi görünse de, kültürün medya dünyası çağında 'kozmetik' (talihsiz bir toplumsal cinsiyet önkabulleri olan bir eğretileme) haline geldiği düşüncesinde rahatsız edici birşeyler var. Belki de, bir Alan Parsons şarkısını, 'Gökyüzündeki Göz'ü, gözetme iktidarı aracılığıyla hareket eden kadınlar üzerindeki bir eril iktidara dair olan şarkıyı, genelde gözetime dair postmodern bir metin olarak yorumlamasına yola-

çan şey yine benzer bir toplumsal cinsiyetle ilgili bilinçdışıdır. ('Artık kabul etmeyeceğim...Gözlerindeki güneş / İnanmaya değer bazı yalanlardan oluşan / Ben gökyüzündeki gözüm / Sana bakan / Zihninden geçenleri okuyabilirim / Kuralları koyan benim / Aptalları yöneten ben / seni aldatıp körleştirebilirim...Ağlama çünkü fikrimi değiştirmeyeceğim). Buradakinin bir kadınla konuşan eril bir kişilik olduğunu akılda tutarsak, şarkının toplumsal cinsiyet bakımından siyasal eğilimi açıkça görülebilir.

Baudrillard ve Kroker, benim burada yapmakta olduğum gibi, yalnızca genellik taslayan tekil bir perspektiften konuştuğumuza işaret etmeksizin dünya hakikatlerinden sözetmemize izin veren türde bir söylem, eril entellektüel türden bir söylem uygulamaktadırlar. Eğer postmodernizm herhangi bir şey öğretiyorsa, o da gerçekliğin kırılmış ve çoğul olduğu, farklı değişkeleri bulunduğu ve hiçbir değişkesinin eksiksiz olmadığıdır. Bu açıdan beyaz eril konum özellikle ayrıcalıklıdır. Ama hiç değilse öteki sorusunun, ötekilerin perspektifleri ve bunun yarattığı gerçeklikler sorusunun ortaya atılması gerekir. 'Viran durumdaki Amerika'nın eğlenceli ruh hali', Reagan döneminin başlıca kurbanları olan siyahlar tarafından paylaşılmakta mıdır gerçekten? Ya da bu siyahlar sözkonusu viraneyi biraz daha farklı terimlerle, sözgelimi bedensel bir acı olarak, ya da bir değer duygusunun yadsınması olarak, ya da zevkin yokluğu olarak betimlemeyecekler midir? Bu noktalara ahlâkçı bir amirlik ruhuyla işaret etmiyorum, yalnızca kendi söylemsel cüretimize sınırlar koymamız gerektiği umuduyla söylüyorum bunları. Sınırlandırılması gereken bu cüret, beyaz eril entellektüel konumlardan kaynaklanan bir cürettir.

Baudrillard'ın çalışmalarına bakılırsa, postmodenist siyasal düşünceyle Marksizm arasında uzlaşımın olması mümkün değildir. Ama bu Marksizmin, geleneksel olarak oluşturulduğu üzere, bir totalite felsefesi olduğunu varsaymak demektir. Yabancı Gündemler Dizisinden başka bir kitap, Felix Guattari ve İtalya'daki özerklik hareketinin sürgün teorisyeni Antonio Negri tarafından yazılan *Anti-Power* (1988), Marksizmin yalnızca bu terimlerle tanımlanmasına hiç gerek olmadığını önermektedir. Bu kitap Guattari'nin moleküler siyasal ve pisikanalitik ilgilerini Negri'nin Marksist makro-siyasal bakışıyla biraraya getiriyor. Nitekim, işe komünizmi yeniden tanımlayarak, komünizmin hem sömürüye karşı öğütücü mücadeleleri, hem de tekillik ve özgürlük uğruna verilen moleküler mücadeleleri kapsadığını belirterek başlıyorlar. Hem işin özgürleştirimi hem de yeni öznellik tarzlarının yaratımı komünist proje için

zorunludur. Bundan dolayı, kitabın siyasal amacı, kendisini üreten bu işbirliği üzerine bir düşünüm geliştirmektir.

Yazarlar 1968'in geleneksel sol parlamenter ve parti siyasetinin sonuna ve devrimin bir mücadele biçimi olarak yeniden başlatılmasına tanık olduğu konusunda anlaşmaktadır. Sermayenin üretken kumandasını tüm topluma ve yeniden üretim alanına, bilinçdışını kolonileştirecek ölçüde yaymış olmasından ötürü, yeni devrimci hareket ilk kez moleküler ve öğütücü mücadeleleri geleneksel sınıf mücadelesinin yanısıra günlük hayatın sorunlarına seslenerek birleştirmiştir. Tıpkı marjinal sektörlere (işsizlere) verilen yeni siyasal önem gibi kadın hareketi de bunun bir belirtisiydi. Sosyalizmin bir modeli olarak Devletin yönetimi altındaki iş reddedildi ve kurtuluşun bedensel niteliğine yeni bir önem verildi. Bundan böyle üretimi yönlendirecek olan insani amaçlar ve arzu değerleriydi.

Negri ve Guattari'nin, hem kapitalizmi hem de sosyalizmi içeren Tümleşik Dünya Kapitalizmi dedikleri şey, 1970'lerin ulus devleti aşan belirleyici gücüydü. Nükleler devlet merkezi figürdür. Değer yasası işlevini sürdüremez olmuştur; gözdağı verme yoluyla sindirme tüm topluma yayılmıştır; ve açlık, üçüncü dünyayı yeni yedek işçi ordusuna çevirmede bir silah olarak kullanılmıştır. Yine de, Negri ve Guattari, istediği şekilde iş bulamayan sektörlerde, hayatları kriz nedeniyle daha rizikolu hale gelen yönetim alanlarında çalışanlar arasında ve feminizm, ekoloji ve barış etrafında oluşan çeşitli yeni toplumsal hareketlerde ortaya çıkmakta olan yeni devrimci özneler görmektedirler. Negri ve Guattari terörizmi mahkûm ederek, devrimci öznelliklerin bileşimiyle Leninist ve devletçi örgüt modellerinin uyuşmaz olduklarını ileri sürmektedir. Yeni bir örgütlenme içinde çokkatlı tekillikler ya da hareketler arasında bir ilişkiler çoğulluğu, bürokratik denetimin ötesinde yeralacak kollektif amaçlarla donatılmış bir çoğulluğu tesis edecek bir 'işlevsel çok merkezcilik' için çağrıda bulunuyorlar. Buradaki temel görev, sömürüye karşı sınıf mücadelesinin geleneksel bileşkelerini yeni özgürlük hareketleriyle yeniden birleştirmektir. Bu yeni stratejinin önemli bir ögesi, tekil bir kolektivite olarak 'kendi kendine tesir etmek' ve böylece komünizmin 'insani kökleri'ni yenilemektir.

Negri ve Guattari çalışmalarını bir görevler listesi ve ayrıntıları olmayan önermelerle sonuçlandırıyorlar. İlk görev yeni üretici öznelliklerin, muhalif tekilliklerin ve yeni proleteryan düzenlemelerin geliştirilmesi, tanımlanması ve ifade edilmesidir. Refah, rantlar ve iş üzerindeki hayata yönelik zaman ayarlamalarının dayatımı etrafında mücadeleye giril-

mesi çağrısını yapmaktadırlar. İkinci görev, işin, 'kapitalist ve / veya sosyalist' tarzlarda örgütlenişinden bağımsız olarak yeniden tanımlanmasıdır ve bu bakımdan işgünü yasaması konularında çalışmanın zorunluluğuna işaret etmektedirler. Üçüncü görev Devlet biçiminden kopmaktır. Dördüncü olarak, anti-nükleer ve barış hareketlerine bir öncelik verilmesi zorunluluğu vardır. Ve son olarak, yeni bir Leninist olmayan örgütlenme sorusu üzerine ciddiyetle eğilinmesi gerekir. Bu görevlerden ayrı olarak, sözünü ettiğim üç önerme de şöyledir: Dikkatlerin yöneleceği başlıca odak olarak Doğu/Batı kutuplaşmasının yerine Kuzey/Güney kutuplaşmasının konulması gerekir. Devrimci hareketin, Kuzeyin ve Güneyin proletaryaları arasında Doğu / Batı nükleer terörüne karşı ittifaklar oluşturmaya çalışması gerekir. İkinci önerme, Avrupanın yeniden siyasal bir alan olarak kurulması gerektiğini belirtir. Ve sonuç olarak, Negri ve Guattari, barışın, Kuzey/Güney iktidar yapısının altüst edilmesinin başlıca koşulu olarak görülmesi gerektiğini önermektedirler.

Anti - Power, şimdiye kadar tamamen kıyas kabul etmez olmasa bile en azından ayrı görünen siyasal düşünce ve eylem çizgilerinin önemli bir karışımıdır. Bu nedenle, sözdağarcıklarındaki 'ittifak' terimi, birlik içindeki farklılığı içlemlemesinden ötürü iyi seçilmiş bir terim olup, Negri ve Guattari, farklı hareketlerin birlikte çalışabilmeleri için birinin öbürü içinde erimesi için hiçbir neden olmadığını ileri sürebilecek kadar tecrübelidirler. Bununla birlikte, böylesi ittifakların bürünebilecekleri somut biçimlerle uğraşmamışlardır. Negri ve Guattari zaman zaman, ittifakların önceden düşünülmüş olmaktan ziyade maddi ve bilinçdışı olduklarını öneriyor izlenimi vermekteler. Sözgelimi, Latin Amerikalı proleterler kendi ulusal hükümetlerini borçları geri ödememe tehdidi için harekete geçirmeyi başardıklarında birinci dünyanın proleterleriyle maddi bir ittifak halinde bulunuyorlar demektir. Maddi bağlantılar bu açıdan bile bazan açıkça gösterilip bazan da tahmine bırakılıyor. Anti-nükleer hareket ile proleter hareket arasındaki zorunlu bağ açıkça gösterilir; çünkü nükleer terör, sınıf mücadelesini nötralize edecek tarzda tüm topluma yayılmıştır. Ama kadın hareketi ile öbür hareketler arasında ataerkil cinsel iktidar, askeri kurumların abartılı saldırganlıkları ve kapitalist piyasa ya da devletçi yönetimin iktidar dürtüleri bazında yeralan bağlantılarla uğraşmamışlardır. Böylesi maddi bağlantılar tesis edilmeksizin ittifak çağrıları yapmak örgütsel açıdan ancak fırsatçı ya da yalnızca taktik bir çağrı olarak görülebilir. Öyle görünüyor ki, hakikaten etkili ittifakların, çeşitli hareketler arasındaki zorunlu maddi bağıntıların anlaşılması temelinde işlenmesi gerekiyor.

Her şeye rağmen, Guattari ve Negri arasındaki işbirliği, birtakım katalitik bileşimlerin, geçerli addedilmeleri için ille maddi zorunluluğa ya da tarihsel belirlenime borçlu olması gerekmeyen ve ama Marksizm gibi geleneksel 'meta-anlatıları' tüketmekten ziyade hâlâ zenginleştiren postmodern siyasal kolajların mümkün olduğunu göstermektedir. Bağıntılar olumsal da olsalar, bizzat bu bağıntıların yapılabilmesi, eski dayanak noktalarının terkedilmesiyle doğabilecek zayıflıklarla başedebilir. Bu anlamda, postmodern siyaset sonuçta ne yapılabileceğine, mevcut siyasal malzemelerden ne yaratılabileceğine ilişkin daha büyük bir manivela duygusunun evrimi anlamına gelecektir. Çeşitli tâbi hareketlerin semantik olarak daha anlamlı, daha yüksek bir düzende yeralan birlik ve özdeşlik idealleri içinde kapsanmasını vurgulayan metaforik siyasal biçimlerin yerine daha ziyade çeşitli olumsal bağıntıları, tâbiyet düzeninde yeralmayan, tersine eşit ve çeşitli imkânların eşgüdümü düzeninde yeralan hemhudut bağların metonimik siyasal biçimlerini vurgulayan yeni bir siyasal retorik ortaya çıkar. Bu durumda, meta-anlatılar ıskartaya çıkarılmak (ki bu en az meta-anlatılar kadar bir eril toplumsallaşımın ürünü olan bir dışlama ve tâbi kılma jesti olarak görülebilir) yerine korunur, derinleştirilir, daha karmaşık kılınır ve farklılaştırılır. Bu işlem, kaba bir taslağa ayrıntı ve renk katmaya varır; onu yıkmaya ve yalnızca ayrıntının önemli olduğunu iddia etmeye değil.

Nitekim, temsilin postmodernist ve postyapısalcı eleştirisinin doğal bir siyasal sonucu vardır. Retoriğin akla, kendine ait üretici bir gücü olmayan ikincil ve zaruri olmayan bir ilave gibi bağlandığı inancı, semantik idealleri sentaksın üzerine ya da anlamlı içeriği saf retorik veya biçimin üzerine yerleştiren bir hiyerarşi yaratır. Bu teorik hiyerarşi, siyasal idealleri (özgürlük) günlük maddiliklerin üzerine yerleştiren ya da ekonomik fetişleri (serbest piyasa) günlük ihtiyaç ve arzu biçimleri üzerine yerleştiren kapitalist toplumlardaki pratik hiyerarşiye benzer. Özellikle sol açısından böyle bir semantizm (komünizm gibi toplumsal ilkelerin günlük varoluş biçimleriyle ilgili demokratik, maddi toplumsal kuruluşun retoriğe dayalı yordamlarından ziyade teleolojik idealler ya da içerikler olduğu varsayımı), günlük hayatın retoriği -büründüğü biçimler- sorusunun tâbi kılınmasına elverişlidir. Böyle bir semantizm, ataerkil aile ve işgünü gibi konuları, toplumun daha anlamlı 'sosyalist' konularıyla önemli bir ilişkisi olmayan toplumsal retoriğin ikincil alemine yerleştirir. Ama bu içeriğin kendisi, sözü edilen 'ikincil' biçimler tarafından oluşturulur.

Siyasal retoriğin yordamlarının, bunların temsil ettikleri varsayılan düşünsel ve kurumsal dünyayı nasıl oluşturduğunu anlamaya yönelik bir değişiklik, beraberinde zorunlu olarak günlük hayatın, işgücünün şekillerinin ve biçimlerinin, cinsel ilişkilerin vb.'nin retoriğe dayalı yordamlarının nasıl olup da toplumsal varoluşun meta-teorik ya da temsililiküstü olduğu varsayılan gerçekliğini ya da içeriğini oluşturduğuna yönelik bir anlama çabasını da doğurur. Postmodernizmin önerdiği şey, toplumun, varsayılan içeriğinin günlük hayatta cisimleşmesini oluşturan retoriğe dayalı biçimler, yordamlar, tarzlar, şekiller ve türlerden ayrı bir içeriği olmadığıdır.

Bundan dolayı, temsilin eleştirisinin sol siyasetle birkaç canalıcı tarzda ilişkili olduğu söylenebilir. Gösterge ve şey arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi, aynı zamanda işgünü biçimini devlet planıyla ilişkili olarak ikincil bir konuma yerleştiren ya da toplumsal cinsiyet ilişkilerini daha önemli rasyonel örgütlenme gibi cinsel olmayan ilgilerle (buradaki rasyonalite genellikle eril toplumsallaşımının ürettiği rasyonalite biçimleridir, elbette) ilişkili olarak ikincil bir plana koyan belli kutupsallıkları ya da hiyerarşileri de tersine çevirir. İşte bu, toplumsal hayatın maddilikleri kadar biçimsel boyutlarını da gündeme getiren bir siyasettir. Bu siyasetin yönelimi dikey ve hiyerarşik olmaktan ziyade yatay ve eşitlikçidir. Bu siyaset farklı siyasal boyutlar arasındaki yanlamasına bağıntılara ayrıcalık tanır ve birini öbürüne tabi kılmayı reddeder. Böylece geleneksel siyasal temsili sistemlerin kutsadıkları otorite, tamamen demokratik ve düzleyici bir hareket içinde buharlaşıp gider. Tabiyetin siyasal hayatın ilkesi olmasına son verilir ve tâbiyetin yerini çekim alır. Bir retorik olma sıfatıyla kendi statüsünün farkında olan böyle bir siyaset temsil aracılığıyla yeni dünyalar önermeye, alternatif toplumsal varoluş biçimlerinin modellerini geliştirmeye çalışır. Bu siyaset, söylemselliküstü bir töz ya da pre-temsili bir hakikat gibi düzme ideallere borçlu olmak şöyle dursun, yeni biçimler yaratmak için çalışır; ve bunu yaparken yeni tözler, yeni anlamlar, yeni gerçeklikler doğurur.

Bu içgörüden kazanılan şey, toplumsal iktidar ve toplumsal siyasetin biçimlerden, yoğrulabilir şekillerden, kalıba dökülebilir ögelerin özel tanzimlerinden, oluşturucu özellikteki yeniden formülleştirimlere teslim edilmiş şekillenimlerden ibaret olduğudur. Postmodern bir perspektiften, siyaset aynı anda hem maddi hem de temsili olan bir ödüller çevresinde cereyan eden kökten olumsal bir imgelem, strateji ve yaratıcı manevra olarak odak noktasına yerleşir. Çünkü iktidarın amacı arzu maddelerinin, maddi ihtiyacın etkenleri olduğu kadar psikolojik kateksisin de

etkenleri olan metaların birikimini sağlama almaktır. Bunlar birer şey olmalarının yanısıra birer göstergedirler. Yaşamakta olduğum Connecticut'da iktidarın göstergeleri hermetik malikaneleri, güzel geniş yapıları çevreleyen geniş çimenlikler ve uzun ağaçlardır -manzara, sükûnet, güzellik, dışlama. Bu şeyler, hem psikolojik imgelerin doyurulması hem de hissedilen zevkler olarak arzuyla bağlantılı oldukça maddi şeylerdir. Ve bunlar dünyanın başka bir yerlerindeki, malikaneler satın alma gücünün kaynağı olan ücretli emeğin normalleştirilmiş vahşiliğiyle bağlantılıdırlar.

Ama maddîlik bundan böyle zorunluluk yerine geçen, taklidin ve olumsallığın dışında yeralan, teori-üstü anlamda doğru olan terim olarak görülemez. Retoriğe dayalı (yani, postyapısalcı ya da postmodern) bir toplumsal siyaset teorisi maddiliği, toplumsal inşa tarafından ona kazandırılan şekillerden ayrılamaz olarak kavrar. Postmodern bir anlamda siyaseti kucaklamak olumsallık üzerine, iktidarın ne denli 'gerçeklik'te temellenmiş olursa olsun, ne denli görünüşte 'maddi' zorunluluğa bağlı olursa olsun elkoyulmaya hazır olduğu, hareket ettirilebilir ve bundan dolayı yeniden hareket ettirilebilir olduğu içgörüsü üzerine bir ödül koymaktır. İşte bunun içindir ki, postmodern teorinin anti-siyasal çizgisi kendi içgörülerini yeterince uzağa, toplumun taklide dayanabilecek bir gerçek olmayıp, asla taklit olmaktan başka hiçbir şey olmamış retoriğe dayalı biçimlerin ve maddîleştirilmiş mecazların bir düzenlenimi olduğunu görmeye yetecek denli uzağa taşıyamıyor. Ve postmodern bir siyaset işte tam da bu noktada, bu içgörüyle başlamalı.

Yazının alındığı kaynak:
Theory, Culture and Society, C. 5, No. 2/3,
Haziran 1988, s. 559 - 576

KAYNAKLAR

Baudrillard, Jean (1983a) *Simulations*. New York: Semistext (e).

Baudrillard, Jean (9183b) *In the Shadow of Silent Majorities*. New York: Semiotext (e). Türkçesi, *Sessiz Yığınların Gölgesinde*. Çev: Oğuz Adanır. İstanbul: Ayrıntı.

Guattari, Felix and Negri, Antonio (1988) *Anti-Power*. New York: Semistext (e).

Jameson, Frederic (1984) "Post-Modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", New Left Review, 146: 79-146.

Kroker, Arthur and Cook, David (1987) *The Post - Modern Scene*. New York: St. Martin's Press.

Lyotard, Jean-François (1982) *Driftworks*. New York: Semiotext (e).

Ütopya ve felaketin aynı postmodern sahnenin parçaları olmalarından ötürü, eğer daha iyi bir geleceğe duyulan umut rasyonel olarak haklılaştırılacaksa, bu umudun çağımızın hem tehlikelerini hem de olanaklarını içeren bir teoriye oturtulması gerekir.

Douglas Kellner

ISBN 975.7726.24.9
91.06Y.215.24

275000 TL