SIMON CRITCHLEY, JACQUES DERRIDA,
ERNESTO LACLAU, RICHARD RORTY

Yapıbozum ve Pragmatizm

DERLEYEN
CHANTAL MOUFFE

ÇEVİREN
TUNCAY BİRKAN

iletişim

Derleyen: CHANTAL MOUFFE

Yapıbozum ve Pragmatizm

Yapıbozum ve Pragmatizm

Derleyen
CHANTAL MOUFFE

SIMON CRITCHLEY
JACQUES DERRIDA
ERNESTO LACLAU
RICHARD RORTY

Deconstruction and Pragmatism
© 1996 Routledge, Taylor & Francis Group

İletişim Yayınları 2406 • Politika Dizisi 154
ISBN-13: 978-975-05-2117-1
© 2016 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2016, İstanbul

EDİTÖR Kerem Ünüvar
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Emre Bayın
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

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

Yapıbozum ve Pragmatizm

Deconstruction and Pragmatism

Derleyen
CHANTAL MOUFFE

SIMON CRITCHLEY
JACQUES DERRIDA
ERNESTO LACLAU
RICHARD RORTY

ÇEVİREN ***Tuncay Birkan***

iletişim

TEŞEKKÜRLER

Bu kitap 29 Mayıs 1993'te Paris'teki Collège International de Philosophie'de düzenlediğim "Yapıbozum ve Pragmatizm" seminerinin ürünüdür.

Konuşmaları kasetten yazıya aktarırken harcadığı zaman için Noreen Harburt'a ve Derrida'nın konuşmasını İngilizceye çeviren Simon Critchley'ye şükran borçluyum.

CHANTAL MOUFFE

İÇİNDEKİLER

1. **Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti**
   Chantal Mouffe 7
   Yapıbozum ve siyaset 8
   Rorty'nin yeni pragmatizmi 10
   Demokrasi ve rasyonalite 12
   Felsefe, siyaset ve demokrasi 15
   Yapıbozum ve demokrasi 20

2. **Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler**
   Richard Rorty 25

3. **Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?**
   Simon Critchley 35
   Giriş 35
   Rorty'nin son yapıtları: Sunuş ve eleştiri 38
   Rorty'nin Derrida okuması 49
   Rorty'nin Derrida okuması savunulabilir mi? 55
   Sonuç 65

4. **Simon Critchley'ye Cevap**
   Richard Rorty 69

5. Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya
Ernesto Laclau 79
Karar-verilemezlik/Karar 81
Karar ve özne sorunu 90
Rorty'nin pragmatizmi 100
Sonuç 109

6. Ernesto Laclau'ya Cevap
Richard Rorty 113

7. Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler
Jacques Derrida 125

Yazarlar 143

1

Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti

CHANTAL MOUFFE

Jacques Derrida ve Richard Rorty birçok tartışmanın merkezindeler; bu düşünürlerin yapıtlarının ana içerimi hakim rasyonalist yaklaşımın temelini kökten tahrip etmek olduğu için bu da şaşırtıcı değil. Demek ki Derrida'nın yapıbozumu ve Rorty'nin yeni pragmatizminin geleneksel felsefeciler tarafından sürekli yerin dibine batırılması hayret uyandıracak bir şey değil. Ancak bu söz konusu düşünürlerin kitaplarının çok büyük bir etki yaratmasını önleyememiş; hatta, etkileri dünya çapında hissediliyor. Derrida ile Rorty'nin perspektifleri şüphesiz çok farklı ama temelci bir felsefe anlayışını her ikisinin de reddetmesi onları birçok tartışmada, özellikle de Aydınlanma'nın mirası ile ilgili tartışmalarda aynı tarafa yerleştiriyor.

Derrida ile Rorty, Habermas'ın evrenselcilik, rasyonalizm ve modern demokrasi arasında zorunlu bir bağ olduğu ve anayasal demokrasinin aklın açılımında (*unfolding*), hukuk ve ahlâkın evrenselci biçimlerinin ortaya çıkmasıyla bağlantılı bir uğrağı temsil ettiği iddiasını reddetmekte birleşirler. Her ikisi de, kendi tikel dile getiriliş koşullarını aşacak

bir argümantasyon tarzının mümkün olmasını garanti altına alabilecek –Akıl gibi– bir Arşimet noktasına ulaşılabileceğini yadsırlar.

Ama, rasyonalizmi ve evrenselciliği eleştirmeleri, kendilerini Aydınlanma'nın siyasi yanını, yani demokratik projeyi savunmaya adamalarını önlemez. Habermas ile aralarındaki anlaşmazlık siyasi değil teoriktir. Onun demokratik siyasete gösterdiği bağlılığı paylaşırlar ama demokrasinin felsefi temellere ihtiyacı olmadığını ve demokrasinin kurumlarını güvence altına alacak şeyin rasyonel temellendirme olmadığını düşünürler.

Derrida ile Rorty arasında bir ortak zeminin var olduğunu vurgulamak, yaklaşımları arasındaki önemli farklılıkları gözden kaçırmayı gerektirmez. Aksine, bu farklılıklara rağmen – daha doğrusu tam da bu farklılıklar sayesinde– aralarında verimli bir diyalog kurulabileceğini ima eder. Bu kitabın ürünü olduğu sempozyumun amacı buydu. Bu sempozyumun gayesi, Derrida'nın pragmatizmi ile Rorty'nin pragmatizminin demokrasi hakkında temelci-olmayan bir düşünme biçiminin geliştirilmesine nasıl katkıda bulunabileceklerini araştırmaktı. Söz konusu düşünürlerin bu özel alandaki görüş ayrılıklarının yanı sıra çakıştıkları noktaları da incelemek ve her birinin getirdiği içgörüleri tartışmaktı temeldeki fikir. Bu amaçla, yapıbozumcu yaklaşımı biraz farklı yönlerde geliştirmiş olan başka iki teorisyeni de sempozyuma davet ettik: Yapıbozumu ötekinin etik deneyimine yönelik Levinasçı bir açılımla tamamlayan Simon Critchley ve yapıbozumu "hegemonya" mantığıyla irtibatlandırmayı öneren Ernesto Laclau.

Yapıbozum ve siyaset

Bu yüzleşmede birçok mesele söz konusuydu. Bir kere, yapıbozumun siyasetle ne alâkası olduğunu araştırmak zorun-

daydık. Bu elde bir sayılabilecek bir şey değildi, görüşmelerde tartışılacak temel meselenin bu olduğu ortaya çıktı. Aslında, Rorty Derrida'nın dünya-ifşa edici bir ironist (*world-disclosing ironist*) olarak taşıdığı önemi takdir ettiği halde, onun yapıtının siyasi içerimlerini sürekli olarak reddetmiştir. Rorty'nin *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da yaptığı "özel ironist" ile "kamusal liberal" ayrımına göre, Derrida'ya bir "özel ironist" olarak bakılmalıdır. Derrida'nın yapıtının kamusal bir faydası ve liberal bir toplumda siyasi hayata önerebileceği hiçbir şey yoktur.

Yapıbozumun temelde etik bir önemi olduğunu iddia eden Simon Critchley, Rorty'nin bu tezini irdeleyip reddeder. Critchley'ye göre, Derrida kamusal bir düşünür olarak görülmelidir; Derrida'nın adalet ve sorumluluk üzerinde gittikçe daha fazla duran yapıtının önemli etik ve siyasi içerimleri vardır. Derrida'nın adaleti kararverilemez olanın "deneyimi"[1] olarak gören anlayışı, tabii ki kamusal alanda hemen örneklenemez, ama bu siyaset için hiçbir sonuç yaratmadığı anlamına gelmez. Rorty'nin kamusal olanla özel olan arasında aşırı-katı bir ayrım yapması, gözlerini bu iki alan arasındaki gidiş gelişlerin karmaşıklığına kapamasına yol açmış ve bireysel özerklik arayışını toplumsal adalet sorunuyla eklemlemeye yönelik her türlü girişimi reddetmesine yol açmıştır.

Ernesto Laclau ise yapıbozumun iki boyutunun siyasetle bağlantısını öne çıkartır: Karar-verilemezlik ve karar. Ona göre, yapıbozumun merkezî teması toplumun siyasi-söylemsel üretimidir. Yapıbozum, toplumsalın sayısız alanının yapısal karar-verilemezliğini göstererek, toplumsalın olumsallığını açığa çıkartır ve bu şekilde siyasi kurum alanını ge-

1 Burada Critchley'nin Derrida'nın adalet anlayışından, Rorty'nin Critchley'ye verdiği cevapta söylediği gibi "deneyimlenemez olan"ın deneyimi olarak değil, "karar-verilemez-olan"ın deneyimi olarak bahsettiğini vurgulamakta fayda var. Bunlar çok farklı şeylerdir.

nişletir. Bu yüzden öncelikle siyasi bir mantıktır yapıbozum. Çeşitli siyasi stratejilerle bağdaşabilirse de, demokratik teori için özellikle önemlidir çünkü bu teorinin bazı eğilim ve argümanlarının radikalleştirilmesine izin verir. Laclau'ya göre, siyasi bir toplumu mümkün kılan gerilimi karar-verilemezlik ve karar oluşturur. Yine de, Laclau yapıbozumun bütün siyasi etkilerini üretebilmek için bir hegemonya teorisine, yani karar-verilemez bir zeminde alınan kararlara dair bir teoriye ihtiyacı olduğunu ileri sürer. Yapısal karar-verilemezlik ile fiili durum (*actuality*) arasındaki mesafeyi teorileştirmeye yalnızca hegemonya yardımcı olabilir.

Rorty'nin yeni pragmatizmi

Rorty'nin pragmatizm versiyonuna gelince, tartışma konusu olan mesele bunun siyasetle alakası olup olmadığı değil (bu alakayı reddeden yoktur zaten), savunduğu bölük pörçük (*piecemeal*) toplumsal mühendislik tipi ve liberal ütopya türüdür. Rorty özel ve kamusal alanları birbirinden tamamen ayrı tutma gerekliliği üzerinde ısrar ederek ve siyasete yalnızca pragmatik, kısa vadeli uzlaşılar açısından bakarak, demokratik bakış açısının önemli bir boyutunu gözden kaçırmıyor mu? Böyle bir reformizm demokratik idealin radikalleştirilmesi çağrısında bulunan mücadelelerin çoğulluğunu hakkıyla ele alabilir mi?

Critchley, Rorty'nin özel ve kamusal alanları birleştirmenin ya da uzlaştırmanın hiçbir yolu olmadığı ve elimizde (birinde kendi kendini yaratma ve özerklik arzusunun, ötekinde ise cemaat arzusunun hakim konumda olduğu) birbiriyle uzlaşmaz iki nihai sözcük dağarı olduğu gerçeğini kabullenmemiz gerektiği şeklindeki iddiasına karşı çıkar. Rorty bu farklı sözcük dağarlarının biri kamusal öbürü özel olmak üzere iki farklı dil oyunu içinde işlev gördüklerini ve bunla-

rın uygulama alanlarını birbirine karıştırmanın tehlikeli olduğunu ilan ettiğinde bizi Nietzsche ve Foucault gibi kamusal ironistlerin açtığı zengin eleştirel potansiyelden yoksun bırakmaktadır. Üstelik, diye sorar Critchley, benliğin böyle ironist ve liberal şeklinde bölünmesi siyasi kinizmin koşullarını yaratmaz mı?

Laclau'ya göre, kendi kendini gerçekleştirmenin talepleriyle insan dayanışmasının talepleri, yalnızca rasyonalist bir dünyada, Rorty'nin temelcilik-karşıtı öncüllerine açıkça aykırı bir dünyada birbirlerinden bu kadar sorunsuz bir biçimde ayrılabilirler. Ona göre, özel/kamusal ayrımı demokratik siyaset için önemli olmasına rağmen, özsel bir ayrım değildir. Kişisel özerkliğin kamusal amaçlara yatırım yaptığı ve özel olanın da siyasileştiği düşünülürse bu ayrımın sürekli ihlal edilen istikrarsız bir sınır olarak sorunsallaştırılması ve tahayyül edilmesi gerekir. Bu yüzden özel kendi kendini yaratma talepleriyle kamusal insan dayanışması taleplerini bu denli katı bir biçimde karşı karşıya koymak için hiçbir neden yoktur.

Ama Rorty'nin siyasetini eleştirmek pragmatizmden vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. Laclau, Rorty'nin savunduğu liberal bölük pörçük siyaset anlayışından memnun olmamakla birlikte, pragmatik yaklaşımı reddetme çağrısında bulunmadığına işaret eder. Aslında farklı siyaset tipleriyle bağdaşabileceğini söylediği Rortyci bakış açısının çeşitli yönleriyle fikir birliği içinde olduğunu vurgular. Pragmatik öncüller ille de Rorty'nin benimsediği tipten liberalizme yol açacak diye bir şey yoktur; bu öncüller mesela radikal-demokratik bir perspektifle de eklemlenebilirler.

Argümanları Rorty'yi ikna etmeyi başaramamış olsa da, bana öyle geliyor ki hem Critchley hem de Laclau farklı yollardan da olsa yapıbozumun siyaset için önemli olduğu konusunda ikna edici bir tez sunmuşlardır. Ancak görüşleri tama-

men çakışmaz. Yapısal karar-verilemezlik hakkındaki bir argümanın, tek başına, karar için herhangi bir pozitif zemin sunamayacağı ve bunun için başka bir şey gerektiği konusunda ikisi de aynı fikirdedirler. Ama gereken tamamlayıcının ne olduğu konusunda farklı konumlar alırlar. Critchley bu başka şeyi Levinasçı bir etik temellendirmede bulur: Kendini ötekine radikal bir biçimde açmak normatif içeriklerin türetilebileceği birincil deneyimdir. Oysa Laclau'ya göre, bu yarı-temellendirme uğrağı (karar), radikal bir biçimde olumsal olan bir kendi-kendini-temellendirmeyi andırır; bu anlamda da önceliği etiğe değil siyasete ve karar-verilemezlik ile karar arasındaki köprü olacak bir "hegemonya" teorisine verir.

Demokrasi ve rasyonalite

Üzerinde fikir birliğine varılan noktalardan biri, ne yapıbozumdan ne de pragmatizmden tek bir tip siyaset çıkarmak mümkün olduğu halde, her iki yaklaşımın da demokratik siyaset için önemli içgörüler sunabildiğidir. Ben işte bu mesele hakkında, tartışmanın bütününü hesaba katarak birkaç yorum daha yapmak istiyorum.

Bence Rorty en çok, Habermas gibi, siyasetin üzerinde duran ve demokrasinin üstünlüğünü garanti altına alabilecek bir bakış açısı bulmak isteyen, Kant'ın etkisi altındaki filozofların iddialarını eleştirdiği zaman faydalı olmaktadır. Rorty şu iddiasında kesinlikle haklıdır: "Herkesin gözünde haklı çıkarılabilecek, onlara dayanarak demokratik siyaseti benimsemenin bir yükümlülük olduğu çıkarımında bulunabileceğimiz öncüller, siyasi olarak tarafsız öncüller bulmaya yönelik ümitsiz çabadan vazgeçmek zorundayız."[2] Rorty'ye göre, demokratik ve liberal ilkelerimizin olası dil oyunların-

2 Rorty, Richard, "Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* no. 6, 1994, s. 986.

dan yalnızca bir tanesini tanımladıklarını kabul etmemiz gerekir. O zaman bu ilkeleri destekleyecek, onları başka siyasi dil oyunlarına karşı garanti altına almak için "bağlam-bağımlı" olmayacak argümanlar aramak boşuna demektir.

Rorty, Apel ve Habermas'a karşı dil felsefesinden evrenselci bir ahlâk felsefesi çıkarmanın mümkün olmadığını ileri sürer. Ona göre, dilin doğasında, liberal demokrasinin üstünlüğünü olası bütün izleyicilerin gözünde haklı çıkaracak bir temel işlevi görebilecek hiçbir şey yoktur. Rorty, demokratik ilerlemeleri sanki rasyonalitedeki ilerlemelerle bağlantılıymış gibi görmenin işe yaramadığında ve liberal Batı toplumlarının kurumlarını insanların bir arada yaşama sorununa rasyonel bir çözüm, diğer insanların "irrasyonel" olmayı bıraktıklarında zorunlu olarak benimseyecekleri bir çözüm öneriyormuş gibi sunmayı bırakmamız gerektiğinde ısrar eder. Ona bakılırsa, burada söz konusu olan şeyin rasyonaliteyle hiçbir ilgisi yoktur; mesele bir ortak inançlar meselesidir. Bu bağlamda birine irrasyonel demek, der Rorty "zihinsel yetilerini gerektiği gibi kullanmadığını söylemek değildir. Yalnızca, ortada tartışılan nokta hakkında onunla konuşmayı verimli kılacak kadar inanç ve arzu ortaklığı varmış gibi görünmediğini söylemektir. Dolayısıyla, iknaya değil, zora başvurmak gerekecektir."[3]

Bu perspektifte, demokratik eylem bir hakikat teorisine ve koşulsuzluk, evrensel geçerlilik gibi kavramlara değil; insanları başkalarına duydukları bağlılığın kapsamını genişletmeye, daha kapsamlı bir cemaat oluşturmaya ikna etmeyi amaçlayan çeşitli pratiklere ve pragmatik hamlelere ihtiyaç duyar. Rorty'ye göre, demokratik ilerlemeler rasyonalite ve evrenselci ahlâki söylem sayesinde değil, hisler ve sem-

3 Rorty, Richard "Justice as a Larger Loyalty," Ocak 1995'te Hawaii Üniversitesi'nde düzenlenen Yedinci Doğu-Batı Filozofları Konferansı'nda sunulan bildiri, teksir metni, s. 20.

pati yoluyla gerçekleşmiştir. İşte bu yüzden Rorty *Tom Amcanın Kulübesi* gibi kitapların, ahlâki ilerlemeyi sağlama konusunda felsefi incelemelerden daha önemli bir rol oynadıklarını düşünür.

Demokratik siyaset hakkında düşünmenin daha ümit verici bir yoludur bu kesinlikle; "Aydınlanma liberalizmini aydınlanma rasyonalizminden ayırma"nın zamanının çoktan geldiği konusunda da Rorty ile aynı inancı paylaşıyorum.[4] Demokrasi karşısında gittikçe artan bir hissizliğin damgasını vurduğu mevcut konjonktürde, demokratik değer ve kurumlara yönelik güçlü bir bağlılığın nasıl oluşturulabileceğini anlamak özellikle önemlidir ki bu rasyonalizm böylesi bir anlayışa ulaşmanın önünde duran bir engeldir. Demokratik değerlerin sofistike rasyonel argümanlar geliştirerek de liberal demokrasinin üstünlüğü hakkında bağlam aşırı hakikat iddialarında bulunarak da beslenemeyeceğini kavramak zorunludur. Demokratik bireysellik biçimlerinin yaratılması demokratik değerlerle *özdeşleşme* meselesidir ki bu da çeşitli pratikler, söylemler ve dil oyunları yoluyla gerçekleşen karmaşık bir süreçtir.

Ortak sözcük dağarcıklarına verdiği önem sayesinde, Rortyci pragmatizmin evrenselci ve rasyonalist ahlâk teorilerinden çok daha iyi kavramamızı sağladığı bir şeydir bu. Son dönemlerdeki ahlâk ve siyaset felsefesi, sadece liberal kurumların *meşruluğunu* garanti altına almak için gereken argümanlar üzerinde durduğu için, yanlış soruyu sormaktadır. Asıl mesele, liberal demokrasinin rasyonalitesini ya da evrenselliğini haklı çıkarmak için herkes tarafından kabul edilebilecek rasyonel ya da makul argümanlar bulmak değildir. Liberal demokratik ilkeler ancak bağlamsalcı bir biçimde, bizim yaşam biçimimizi oluşturan şeyler olarak savunulabilirler; onlara duyduğumuz bağlılığı daha güvenli olduğu

4 *A.g.y.*, s. 22.

varsayılan bir şey üzerinde temellendirmeye çalışmamamız gerekir. İnsanların bu ilkeler bağlanmaları ve onları benimsemeleri için ihtiyaç duyulan şey, demokratik bir *ethos*'un yaratılmasıdır. Bu da ihtiras ve hislerin seferber edilmesiyle, demokratik özneleri ve demokratik istem biçimlerini olanaklı kılacak koşulları sağlayacak pratiklerin, kurumların ve dil oyunlarının çoğaltılmasıyla ilgili bir şeydir.

Liberal teorisyenlerin çoğu –takip ettikleri liberalizm tarzına göre– bireyi topluma öncelikli, doğal hakların taşıyıcısı, elde edeceği faydayı azamiye çıkarmaya çalışan ya da rasyonel özne olarak; ama her durumda, toplumsal ilişkilerden ve iktidar ilişkilerinden, dilden, kültürden ve fail olmayı (*agency*) olanaklı kılan bütün pratiklerin oluşturduğu kümeden soyutlanmış bir biçimde ele alan metafizik bir anlayışla iş gördükleri için bu tür düşüncelerin önemini değerlendiremeyeceklerdir. Aslında, bütün bu yaklaşımlarda dışarıda bırakılan şey şu canalıcı sorudur: Demokratik faillik nasıl mümkün olur? Liberal demokratik öznenin varoluş koşulları nelerdir?

Evrensel rasyonel gerekçelendirme peşinde koşan ve demokratik kurumların, bilgisizlik koşullarında ya da bir çarpıtılmamış iletişim durumunda bile rasyonel bireyler tarafından tercih edilecekleri kanıtlandığında daha istikrarlı olacaklarına inanan liberalizm türüne karşı, Rorty'nin pragmatizmi bize aklın iddialarının sınırlarını hatırlatır. Bizi pratikler açısından düşünmeye iterek, demokratik yurttaşlığı ilerletmek için uğraşılması gereken gerçek meselelerle hesaplaşmaya zorlar.

Felsefe, siyaset ve demokrasi

Ancak, Rorty'nin yaptığı önemli katkıya hakkı verildikten sonra, yaklaşımının eksikliklerine de işaret etmek gerekir. Critchley ve Laclau gibi, benim de onun liberal ütopya-

sı ve bu ütopyanın içerdiği gönül rahatlığı tehlikesi karşısında ciddi çekincelerim var. Bence temel sorun, Rorty'nin siyasetin karmaşıklığını tam anlamıyla görememesinden kaynaklanıyor ve bu da siyasi alanın doğası konusunda herhangi bir teorik araştırma yapmak istememesinin ürünü. Ona göre, siyaset "pragmatik, kısa-vadeli reformlar ve uzlaşılarla ilgili bir mesele. Sıradan, bildik terimlerle mütalaa edilecek bir şey."[5]

Rorty'ye bakılırsa, insan mutluluğunun düşmanları açgözlülük, tembellik ve ikiyüzlülüktür ve bunların nasıl ortadan kaldırılabileceğini anlamak için derin analizlere lüzum yoktur. "Biz liberaller"in amacı, liberal kurumların değeri konusunda insanlar arasında mümkün olan en geniş konsensüsü yaratmak olmalıdır. Gerekli olan daha büyük bir doz liberalizm –bunu hoşgörüyü teşvik etme ve ıstırabı asgariye indirme şeklinde tanımlar– ve liberal toplumların sayısının artmasıdır. Demokratik siyaset, gittikçe artan sayıda insanın, ahlâk ve sohbetlerimizdeki "biz"imizin üyeleri haline gelmesine imkân tanıma meselesinden ibarettir. Kahramanı John Dewey gibi, Rorty'nin de toplumsal çatışmalara ilişkin kavrayışı sınırlıdır çünkü değerler çoğulculuğunun içerimleriyle hesaplaşıp temel değerler arasındaki çatışmanın hiçbir zaman çözümlenemeyeceğini kabul etmeyi başaramaz. Ekonomik büyüme ve daha hoşgörülü tavırların gelişmesi sayesinde uyumun en sonunda kurulabileceğini umar.

Derrida'nın "altyapılar" hakkında yürüttüğü türden yarıaşkın düşünüş biçiminin faydasını görememesinin nedeni de budur. Ona göre, "eklentililik" (*supplementarity*) "kökiz" (*arche-trace*), "*différance*", "yinelenebilirlik" (*iterability*), "yeniden-işaretleme" (*re-mark*) gibi Derridacı kavramların demokratik siyasetle hiçbir alâkası yoktur. Pragmatizm

5 Rorty, Richard, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", bu kitapta, s. 25.

bu tür metafizik sorgulamalarla aramıza mesafe koymamıza imkân vererek bize gerçek siyasi meselelerle temas kurabileceğimiz bir bakış açısı kazandırır; en azından Rorty buna inanır.

Ama demokrasinin felsefi temellere sahip olamayacağını – ve onlara ihtiyacı olmadığını– onaylamak ile her türlü felsefi düşüncenin faydasını reddedip demokrasinin doğası hakkında yapılacak bir araştırma üzerinde bu tür felsefi düşüncenin hiçbir etkisi olmadığına ve onsuz da yapabileceğimize inanmak bambaşka şeylerdir. Her türlü demokratik siyaset anlayışı, hatta Rorty'nin savunduğu gibi görünüşte bu denli felsefe-karşıtı olan bir anlayış bile, zorunlu olarak siyasetin doğasına ilişkin belli bir kavrayış gerektirir. Aynı zamanda "demokrasi" gibi ihtilaflı bir kavramın çok çeşitli anlamlarından birine ayrıcalık tanımayı da ima eder. Felsefe tarafından kirletilmediği varsayılabilecek hiçbir tarafsız konuşma zemini yoktur.

Gariptir, Rorty'nin siyaset ve demokrasi hakkındaki açıkça dile getirilmemiş önkabullerini incelediğimizde, –diyalog ve konuşma/muhabbet üzerindeki ısrarıyla– Habermas'a sanıldığından daha çok benzediğini görürüz. Örneğin her ikisi de ahlâki ve siyasi ilerlemeyi liberal demokratik modelin evrenselleşmesi olarak görürler. Aralarındaki fark, Habermas böyle bir sürecin rasyonel akıl yürütme yoluyla gerçekleşeceğine ve Batı liberalizminin üstünlüğüne dair kültüraşırı biçimde geçerli olan öncüllerden yola çıkan argümanlara ihtiyacı olduğuna inanırken, Rorty'nin umudunu iknaya ve ekonomik ilerlemeye bağlamasıdır. Ona göre, demokrasi temelde insanların birbirlerine karşı "daha nazik" olmaları ve daha hoşgörülü davranmalarıyla ilgili bir mesele olduğu için her şeyin insanların daha güvenli yaşam koşullarına sahip olmalarına ve başkalarıyla daha fazla inanç ve arzuyu paylaşmalarına bağlı olduğun zanneder. Ekonomik bü-

yüme ve doğru türden bir "duygusal eğitim" sayesinde, liberal kurumlar etrafında geniş bir konsensüs oluşturulabileceğine inanmasının nedeni de budur.

İki yaklaşım arasındaki temel fark, liberal konsensüsün yaratılması konusuna farklı farklı yollardan yaklaşmalarıdır. Örneğin, Rorty "pragmatistlerin hoşgörüyü, özgürce araştırmayı ve çarpıtılmamış iletişim arayışını gerekçelendirmeleri, ancak bu alışkanlıkları örnekleyen toplumlarla örneklemeyen toplumlar arasında yapılan bir karşılaştırma biçimini alabilir; bu da bizi her ikisini de yaşamış olan kimsenin ikincisini tercih etmeyeceği önermesinde bulunmaya götürür"[6] der. Bu yüzden, Habermas'ta Rorty'yi tatmin etmeyen şeyin onun çarpıtılmamış iletişim arayışı değil bu arayışı sürdürme biçimi olduğu açıktır.

Tabii ki hiç de önemsiz bir mesel değildir bu; ben Rorty'nin yaklaşımını daha yerinde bulduğumu belirtmiştim. Bence sorun Rorty'nin Habermas'la paylaştığı şeyden, daha doğrusu her ikisinde de eksik olan şeyden kaynaklanıyor. İşin aslı, çatışmanın oynadığı can alıcı rolü ve çoğulcu bir demokraside gördüğü merkezî bütünleştirme işlevini ikisi de kavrayamamıştır. "Konsensüs"e dayalı bir demokrasi anlayışı diye adlandırılabilecek bir görüşü önerme noktasında kalmalarının nedeni de budur.

Böyle bir hamle yaparak demokratik siyasetin çok önemli bir boyutunu bir kenara atarlar. Aslında, toplumun yeni bir siyasi biçimi olarak liberal demokrasinin özgüllüğü, çatışmanın meşrulaştırılmasından ve onu otoriter bir düzen dayatarak ortadan kaldırmanın reddedilmesinden gelir. Liberal bir demokrasi her şeyden önce *çoğulcu* bir demokrasidir. Liberal demokrasinin yeniliği, iyi anlayışlarındaki çeşitliliği, giderilmesi gereken olumsuz bir şey olarak değil, de-

6 Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, s. 29.

ğer verilecek ve övülecek bir şey olarak görmesinde yatar. Bu da konsensüs ile ihtilaf arasında özgül bir dinamik oluşturan kurumların varlığını gerektirir. Konsensüs tabii ki gereklidir, ama demokratik düzeni kuran kurumlarla sınırlı olmalıdır. Çoğulcu bir demokrasinin aynı zamanda ihtilafın ve birbiriyle çatışan çıkar ve değerlerin ifade edilmesi için de yer açması gerekir. Ayrıca bunlara konsensüse giden yoldaki geçici engeller olarak da bakılmamalıdır çünkü bunlar olmadığında demokrasi çoğulcu olmaktan çıkar. Demokratik siyasetin uyum ve uzlaşmaya ulaşmayı amaçlayamamasının bedeni de budur. Çatışmanın nihai bir çözümünün son kertede mümkün olduğuna inanmak, Habermas'ta olduğu gibi, özgür, çarpıtılmamış bir iletişim şeklindeki yönlendirici fikre yaklaşan bir sonuşmaz (*asymptotic*) olarak tahayyül edildiğinde bile, çoğulcu demokratik projeyi riske atmaktır.

Aslında, değerlerin çatışacağını görmeden meşru değerlerin çoğulluğunu ciddiye almak mümkün değildir. Ayrıca bu çatışmaya sadece, herhangi bir şiddet biçimine başvurulmadan karara bağlanabilen veya uzlaştırılabilen rakip çıkarlar açısından bakılamaz. Çatışmaların çoğu, liberal demokratik kurumlarda cisimleştirilen etik-siyasi değerler hakkındaki, birbiriyle çatışan yorumlar arasında ortaya çıktığı için antagonisttir. Rorty ne derse desin, demokrasinin ilerlemesi, gittikçe daha fazla hak tanındıkça "biz liberaller"in de gittikçe büyüyüp daha fazla sayıda insanı kapsar hale geleceğimiz pürüzsüz, tedrici bir evrim biçimini almayacaktır hiçbir zaman. Haklar birbiriyle çatışacaktır; kaldı ki çatışan haklar arasında gerçek demokratik bir karşılaşma olmaksızın, mevcut iktidar ilişkilerine yönelik bir meydan okuma olmaksızın canlı bir demokratik hayat varolamaz.

Siyaset, özellikle de demokratik siyaset, çatışma ve bölünmenin üstesinden hiçbir zaman gelemez. Amacı bir çatışma ve çeşitlilik bağlamı içinde birlik kurmaktır; bir "onlar" kar-

şısında bir "biz" oluşturmakla ilgilenir. Demokratik siyasete özgü olan şey, biz/onlar karşıtlığının üstesinden gelinmesi değil, bu ayrımın farklı bir biçimde çizilmesidir. Bu yüzden de demokratik siyasetin doğasını kavramak, toplumsal ilişkilerde bulunan antagonizma boyutuyla hesaplaşmayı gerektirir.

Benim *siyasal* diye adlandırmayı önerdiğim[7] bu antagonizma boyutu tam da konsensüs yaklaşımının yüzleşmekten aciz olduğu şeydir. Bu ayrım Habermas gibi rasyonalistlerce ihmal edilir çünkü onların demokrasi anlayışı, dışlama içermeyen bir konsensüse, yani rasyonel bir anlaşmanın ifadesi olan ve antagonizmayı tamamen ortadan kaldıracak bir konsensüse ulaşılabileceğini varsaymak zorundadır. Rorty gibileri de bu ayrımı ihmal ederler (ama bu Rawls için de geçerlidir) çünkü kamusal olanla özel olan arasında yaptıkları katı ayrım onları anlaşmazlıkların özel alana havale edilebileceği ve böylece kamusal alanda örtüşen bir konsensüs (*an overlapping consensus*) yaratılabileceği şeklindeki yanlış inanca sürükler. Her iki durumda da sonuç aynıdır: Antagonizmadan kurtulmuş ve dışlama içermeyen iyi düzenlenmiş bir demokratik toplum anlayışı – başka bir deyişle, bir "onlar"ın var olmasını gerektirmeyecek bir "biz" oluşturmanın mümkün olduğu yanılması.

Yapıbozum ve demokrasi

Halihazırda "müzakereci demokrasi"nin sayısız versiyonu içinde aldığı farklı biçimlerle "konsensüs"e bu şekilde ayrıcalık tanınması, bence demokrasinin doğasına ilişkin ciddi bir yanlış anlamayı gösteriyor. Dışlama içermeyen bir konsensüs oluşturmanın imkânsızlığını ortaya çıkaran yapıbozum gibi bir yaklaşımın, demokratik bir siyasette neyin söz

7 Bkz. Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, Londra, Verso, 1993.

konusu olduğunu kavramak için temel önem taşımasının nedeni de budur. Bizi herhangi bir toplumun kurumlarında Adaletin bir şekilde örneklenebileceği (*instantiated*) yanılsamasına karşı uyardığı için, yapıbozum bizi demokratik mücadeleyi canlı tutmaya zorlar. Antagonizmanın ortadan kaldırılamazlığına işaret eden karar-verilemezlik ve karar gibi kavramlar yalnızca, Laclau'nun işaret ettiği gibi, siyaset için temel bir önem taşımakla kalmaz, aynı zamanda demokratik çoğulcu bir siyasetin formüle edilebileceği zeminin kendisini de sunarlar.

Derrida'nın vurguladığı gibi, karar-verilemezlik hakkında sağlam bir açıklama getirmeden, siyasi karar ve etik sorumluluk kavramları hakkında düşünmek imkânsızdır. Karar-verilemezlik, kat edilebilecek ya da aşılabilecek bir uğrak değildir ve görevler arasındaki çatışmaların nihayeti yoktur. Bir alternatif lehine verilen karar her zaman başka bir alternatifin zararına olduğu için hiçbir zaman tamamen iyi bir seçim yaptığımı düşünerek memnun kalamam. Bu anlamda yapıbozumun "aşırı-siyasallaştırıcı" olduğu söylenebilir. Siyasallaştırma hiçbir zaman bitmez çünkü karar-verilemezlik kararda yaşamayı sürdürür. Her türlü konsensüs özünde istikrarsız ve kaotik olan bir şeye istikrar kazandırmak olarak görünür. Kaos ve istikrarsızlık indirgenemez durumlardır, ama Derrida'nın işaret ettiği gibi, aynı anda hem bir risk hem de bir şanstır çünkü sürekli istikrar siyasetin ve etiğin sonu demek olurdu.

Rorty'nin Habermas'la konsensüsü fazla vurgulayan bir siyaset görüşünü paylaşması gibi, yapıbozumun konsensüs düşüncesinin kendisini sorunsallaştırması da Stanley Cavell'ın yaklaşımının çeşitli yönleriyle tam tamına uyuşur. Örneğin, Carus Konferansları'nda John Rawls'a yönelttiği eleştiride, Cavell Rawls'un adalet açıklamasının, adalet adına bizden bulunulan talepleri değerlendirdiğimizde olup bi-

tenlerin çok önemli bir boyutunu gözden kaçırdığına dikkat çeker, çünkü aslında burada sorun toplumun kendi idealine ne ölçüde uyduğudur. Rawls'un şu iddiasına karşı çıkar: "İncindiklerini ifade edenler bazı kurumların neden adaletsiz olduğunu ya da başkalarının onları nasıl incittiklerini göstermeye hazır olmalıdırlar."[8] Rawls'a göre, bunu yapamıyorlarsa, davranış biçimimizin kınanamayacağını düşünüp adalet hakkında konuşmayı sona erdiririz. Ama Cavell şunu sorar: "Peki ya eşitsiz ama adil bir mücadelede yenilmiş olma hissini değil de daha en baştan dışarıda bırakılma hissini ifade eden bir adalet haykırışı söz konusuysa ne olacak?"[9] Cavell, İbsen'in *Bir Bebek Evi* adlı oyunundaki Nora'nın durumunu örnek vererek, kişinin adalet hakkındaki konuşmada yer almasının önlenmesinin bizatihi ahlâki konsensüsün işi olabileceğini gösterir. Bizi, bir konuşmayı sona erdirmenin her zaman kişisel bir seçim olduğunu; sadece prosedürlerin uygulanması olarak sunulamayacak ve bu koşullarda yapabileceğimiz tek hamle olarak mazur gösterilemeyecek bir *karar* olduğunu fark etmeye zorlar. Böyle bir karar tabii ki belli durumlarda mazur gösterilebilir ama genel kural ya da ilkelerin buyruklarına başvurarak kararımızın sorumluluğunu taşımayı reddetmememiz gerekir hiçbir zaman.

Rawls Cavell'in itirazını ciddiye almış olsaydı, adaletin iyi düzenlenmiş bir toplumda örneklenebileceği fikrinden vazgeçmek zorunda kalırdı. Ne yazık ki, Rawls'un son yazıları bu yolu izlemez; şimdilerde "basit çoğulculuk" ile "makul çoğulculuk" arasında yaptığı ayrım bunun tam tersi bir yönde gider. Hatta, bu ayrım onun liberal öncüllere katılmayan herkesi adalet hakkındaki konuşmadan dışlaması-

8 Rawls, John, *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, s. 533.

9 Cavell, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome,* Chicago, Chicago University Press, 1990, s. xxxviii.

na ve bu siyasi kararı "demokratik kamusal aklın serbestçe işlemesi"nin ürünü olan ahlâki bir gereklilik olarak sunmasına imkân verir. Hakim konsensüse katılmayanların sesini kısmanın ve liberallerin kendilerini "kınanamaz" hissetmelerini sağlamalarının daha da keskin bir yoludur bu.[10]

Her türlü konsensüsün geçici bir hegemonyanın geçici bir sonucu olarak, iktidarı istikrarlı kılmanın bir yolu olarak varolduğunu ve her zaman belli bir dışlamayı beraberinde getirdiğini kabul ettiğimizde, demokratik siyaseti farklı bir biçimde tahayyül etmeye başlayabiliriz. Yapıbozumun getirdiği içgörüler sayesinde, kendi sınırlarının gerçek doğasını tanıyabilen ve bu sınırların cisimleştirdiği dışlama biçimlerini rasyonalite ya da ahlâk örtüsü altında gizlemeye çalışmaktansa açıkça kabul eden bir demokratik yaklaşım, gönül rahatlığı tehlikesiyle savaşmamıza yardımcı olabilir. Farklılığın bir yandan birlik ve bütünlük kurmanın olanaklılık koşuluyken bir yandan da onun temel sınırlarını oluşturduğunun farkında olduğu için, böyle bir yaklaşım demokratik toplumlarda her zaman rastlanan ayartmayı, kendi sınırlarını doğallaştırma ve kendi kimliklerini özselleştirme ayartmasını yıkmaya katkıda bulunabilir. Bu nedenle, yapıbozumla beslenen bir "radikal ve çoğulcu demokrasi" projesi, çoğulcu bir toplumun barındırdığı seslerin çoğulluğuna ve bu farklılıklar ağının içerdiği iktidar yapısının karmaşıklığına karşı daha duyarlı olacaktır. Hatta, modern çoğulcu demokrasinin özgüllüğünün baskı ve şiddet içermeyişinden değil, baskı ve şiddetin sınırlanmasına ve onlarla mücadele edilmesine imkân veren kurumların var olmasından kaynaklandığını anlayabilecektir. Bu yüzden de bu kurum-

10 "Basit çoğulculuk" ile "makul çoğulculuk" arasındaki bu ayrım Rawls tarafından şu kitapta geliştirilmiştir: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Bu ayrımın içerimlerinin ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Chantal Mouffe, "Democracy and Pluralism: A Critique of the Rationalist Approach", *Cardozo Law Review*, C. 16, no. 5, Mart 1995.

ların nasıl çoğaltılabilir ve pekiştirilebilir, diye sorması daha muhtemel olacaktır.

Demokratik siyaset felsefi düşüncesiz yapamaz çünkü kendi dinamiklerini anlayabilmek için iktidar ile antagonizmanın ortadan kaldırılamazlığının bütün sonuçlarını çıkarması gerekir. Ama bazı dışlamalar "kamusal aklın serbestçe işlemesi"nin ifadesi olarak sunulduğunda tam da bu sonuçlar çıkarma işi imkânsızlaştırılmış olur. Yapıbozumcu yaklaşımın önemi ve konsensüs amaçlayan bütün yaklaşımlara olan üstünlüğü de buradan gelir. Demokratik mekânın kapanmasını önleyebilmek için, adalet ya da rasyonalite üzerinde temellendirilmiş olması yüzünden istikrarsızlaştırılamayacak bir konsensüsün mümkün olduğundan bahsetmeyi kesmek can alıcı önem taşır. Böylesi bir konsensüsün mümkün olduğuna inanmak, (bu konsensüs "sonsuz bir görev" olarak tasarlandığında bile) demokratik bir toplumun amacının uyumu ve uzlaşma olduğu varsayımından yola çıkmak demektir. Bir başka deyişle, çoğulcu demokratik ideali "kendi kendini çürüten bir ideal"e dönüştürmek demektir, çünkü bu amaç gerçekleştiği anda demokratik toplum da yıkılmış olacaktır. Çoğulcu bir demokrasinin varlığını mümkün kılan koşullar olan çatışmalar ve antagonizmalar aynı zamanda, onun nihai gerçekleşimini de olanaksız kılan koşullardır. Yapıbozumun gözler önüne serdiği *"çifte açmaz"* (*double bind*) budur. Bu yüzden de, Derrida'nın sözleriyle, demokrasi her zaman "gelecek olan" (*to come*), karar-verilemezliğin her yanına sindiği ve içerdiği söz verme unsurunu sonsuza kadar açık tutan bir şey olacaktır.

2

Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler

RICHARD RORTY

Derrida, Amerika ve İngiltere'deki muhafazakâr cühela takımı tarafından sağduyuyu ve geleneksel demokratik değerleri uçarı ve sinik bir biçimde aşağılayan biri olarak okunuyor. İngilizce konuşulan felsefe topluluğundaki meslektaşlarımın çoğu bu okumayı destekliyor ve Derrida'yı felsefe mesleğinden aforoz etmeye çalışıyorlar.

Öte yandan, Derrida Amerika'daki üniversitelerin edebiyat bölümlerindeki hayranları tarafından, dil ve benlik hakkındaki kavrayışlarımızı dönüştürmüş olan filozof olarak okunuyor. Onun bazı önemli önermelerin, kabul edildiklerinde kendimizi ve okuduğumuz kitapları anlamakta başvurduğumuz geleneksel yolların altını oyan önermelerin doğruluğunu tanıtlamış olduğunu düşünüyorlar. Aynı zamanda onu bize bir metin okuma yöntemi –yapıbozumcu yöntem– veren biri olarak görüyorlar; bu metinlerin aslında neyle ilgili olduklarını, onlarda aslında neler olup bittiğini görmemize yardımcı olan bir yöntem.

Ben Derrida'ya okumadan bu iki yolunun da aynı ölçüde su götürür olduğunu düşünüyorum ve bunları sırayla ele alacağım.

Zamanlamadaki bir tesadüf ve popüler gazeteciliğin zorunlulukları yüzünden, Derrida ile Foucault'nun aynı parantezin içine alınıp üzerlerine "Fransız post-yapısalcılığı" etiketi yapıştırılmış olması bu ilk yanlış-okumayı kolaylaştırdı bana kalırsa. Batı felsefesi geleneği hakkında ikisinin de beslediği Nietzscheci şüpheleri –ki Amerikalı pragmatistlerle paylaştıkları şüphelerdir bunlar– saymazsak bu iki özgün düşünürün ortak pek az yanları varmış gibi geliyor bana.[1]

Foucault ile Derrida arasında büyük bir fark vardır ve o da şudur: Derrida duygusal, umutlu, romantik denecek ölçüde idealist bir yazardır. Foucault ise çoğunlukla hiçbir toplumsal umuda ve hiçbir insani duyguya sahip olmamak için elinden geleni yapmaya çalışıyormuş gibi görünür. Derrida'nın "hiçbir yüze sahip olmamak" için yazmak istediğini tahayyül edemiyor insan, tıpkı Nietzsche'yi de bu şekilde tahayyül edemediği gibi. Derrida "Kitap"ın yerini "metin"in alacağı tahmininde bulunmuş olmasına rağmen, açıkladığı metinlerin ardında duran büyük yazarlara derin bir hayranlık duyar; kendisinin ya da onların yazarlıkları konusunda hiçbir şüphesi yoktur. Benliğin ve yazının doğasına ilişkin metafizik açıklamalar konusunda elbette şüpheleri vardır ama, insanların muhteşem hayal güçlerinin içlerinde tam anlamıyla kendilerini buldukları kitapları çözündürüp anonim, köksüz, yüzer-gezer "söylemler" haline getirmekle zerre kadar ilgilenmez.

Foucault mesafeli durma tavrını beslerken, Derrida kendini üzerine yazdığı metinlerin kucağına fırlatır. Foucault'nun bütün hikâyesi kinik bir mesafeden ibaret değildir tabii ki,

---

1 Nietzsche'nin pragmatizme asimile edilmesi insanları şoke ediyor nedense, ama bu çok eskilerde yapılmış bir şeydi. Bkz. René Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, C. 1, *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, Paris, Felix Alcan, 1911. Pragmatizm paradigması William James olan Berthelot, Nietzsche'den "un pragmatiste allemand" diye bahsediyor.

ama söz konusu mesafe bu hikâyenin yeri doldurulamaz bir parçasıdır. Ama bu mesafenin Derrida hakkında anlatılabilecek hiçbir makul hikâyede yeri yoktur – tıpkı uçarılığın da yeri olmadığı gibi. Geçmişte Derrida'yı "oyuncul" diye betimlediğimde, bu bazıları tarafından kötüleyici, onda hafifsıklet bir yan bulunduğunu ima eden bir sıfat olarak okundu. Ama ben aynı sıfatı Platon ve Nietzsche için de kullanırdım, hem de aynı anlamda. Schiller'in kullandığı onaylayıcı anlamıyla –örneğin, insan ancak oyun oynadığı zaman tam anlamıyla insandır dendiğindeki anlamıyla– "oyun" ile cühela takımının "uçarılık"la kastettikleri şey arasında bir fark vardır.

Şimdi İngilizce konuşulan dünyadaki hayranlarının Derrida'yı yanlış-okumalarına geçiyorum. Derrida'nın hayranlarının onu *hümanizmi* eleştiren biri olarak betimlemeleri son derece talihsiz bir durum bence. "Hümanizm" insan olmanın ne demek olduğu hakkındaki belli bir Platonik-Kartezyen-Kantçı açıklama anlamına gelebilir. Ama aynı zamanda Aydınlanma'nın umutlarına (özellikle de insanların Tanrı'yı ve Tanrı'nın çeşitli ikamelerini bir yana bıraktıktan sonra kendi romantik hayal güçlerine ve ortak iyiye ulaşmak üzere birbirleriyle işbirliği yapma yeteneklerine dayanmayı öğrenebilecekleri umuduna) iştirak etme anlamına da gelebilir ki bu konuda özel bir eğitimi olmayanlar için genellikle bu anlamı iletir.

Bu ikinci anlamda, Derrida en az Mill ya da Dewey kadar iyi bir hümanistmiş gibi görünüyor bana. Derrida yapıbozumun "gelecek olan demokrasi"yi muştuladığından bahsettiğinde, bu eski hayalcilerin hissettikleriyle aynı ütopyacı toplumsal umudu ifade ediyormuş gibi görünüyor. Kadınla erkeğin dost olabilecekleri bir zamana –fallogosantrik [fallus ve söz merkezli – ç.n.] metafizikle iç içe geçmiş "erkek eşcinselliğinin" ötesine geçmiş olduğumuz bir zamana ulaşmayı istediğini söylediğinde aynı türden bir ütopyacı umu-

du ifade ediyormuş gibi görünüyor. "Dostluğun Siyaseti" adlı denemesinde bu iki temanın iç içe geçirilerek işlenmesi, bu son derece dokunaklı metni benim en sevdiğim denemelerinden biri haline getiriyor.

İngilizce konuşulan dünyadaki hayranları Derrida'yı tipik olarak, Marx'la Freud'un edebiyat eleştirmenlerince uzun zamandır kullanıldıkları amaçların aynısı için kullanıyorlar. Onun kitapların ve yazarların maskesini indirmeye – sahte bir ön-cephe ardında aslında neler olduğunu göstermeye– yarayan yeni, gelişmiş araçlar sunduğunu düşünüyorlar. Bence, Nietzsche ve Heidegger geleneği içinde yapılan bir metafizik eleştirisi bu şekilde okunmamalı. Zira metafiziğin geleneksel kavramları olmadan görünüş-gerçeklik ayrımı anlamlandırılamaz ve bu ayrım olmadan da "aslında neler olduğu" gibi bir fikir de anlamlandırılamaz. Metafizik bittiğinde, maske indirme de biter.

Bu hayran kitlesi aynı zamanda, metinlere uygulanabilecek ve öğrencilere öğretilebilecek "yapıbozum" diye bir yöntem olduğunu da zannediyorlar. Ben bu yöntemin ne olduğunu hiçbir zaman anlayabilmiş değilim; dahası "kendi kendiyle çelişiyormuş gibi gösterilebilecek bir şey bul, bu çelişkinin metnin ana mesajı olduğunu iddia et ve üzerinde bir iki değişiklik yap" gibisinde bir düstur dışında öğrencilere ne öğretildiğini de anlayabilmiş değilim. Bu düsturun uygulanması 1970'lerde ve 1980'lerde, Amerikalı ve İngiliz profesörlerin on binlerce "yapıbozumcu metin okuma"sı üretmelerine yola açtı; "çözülmemiş bir Ödip kompleksinin bir semptomuymuş gibi gösterilebilecek bir şey bul" düsturunu görev bilinciyle uygulamanın ürünü olan yine on binlerce okuma kadar şematik ve can sıkıcı okumalardı bunlar da.

Öyle bir boşanıp geçen bu yapıbozumcu faaliyet sağanağı bence edebiyat kavrayışımıza pek az katkıda bulunduğu gibi sol siyaset için de pek az şey yaptı. Tam tersine, dik-

katleri reel siyasetten uzaklaştırarak, –tıpkı 1960'ların solu gibi– sistemin içine dahil olmamakla gururlanan ve böylece kendisinin sistemi iyileştirme yeteneğini azaltan, kendi akademik adasında yaşayan halinden memnun bir sol yaratılmasına katkıda bulundu. Irwing Howe'un sık sık alıntılanan alaycı sözleri –"Bu tiplerin yönetimi ele geçirmek gibi bir dertleri yok; tek dertleri İngiliz Edebiyatı bölümlerini ele geçirmek"– akademik sola yöneltilen önemli bir eleştiriymiş gibi geliyor bu bana hâlâ.

Ben Derrida'nın yaptıklarıyla "yapıbozum" denen faaliyet arasında hiçbir gerçek bağlantı görmüyorum, keşke Derrida'nın yapıtını betimlemek için bu sözcük hiç kullanılmasaydı. Bu sözcüğün tatmin edici bir tanımını hiçbir yerde bulamadığım gibi kendim de bir tanım uydurabilmiş değilim. Ben bunu genellikle "Derrida'nın yaptığı türden şeyler" karşılığı olarak kullanıyorum, ama bunu *faute de mieux* [ehveni şer kabilinden – ç.n.] ve kendi kendimi temize çıkarmak için de omuz silkerek yapıyorum. "Yapıbozum" başlıklı bir yazıda (*The Cambridge History of Literary Criticism*'in 8. cildinde yayınlandı), Derrida'nın kendi motifleriyle, Amerika'da ("kültürel çalışmalar"ın yükselişinden önce) kısa bir süre egemen konumda kalan edebiyat eleştirisi okulunun kurucusu olan Paul de Man'ın motifleri arasında derin farklar olduğunu iddia ettim. "Bir hiçliğin mevcudiyeti"ne tanıklık eden de Mancı metin okuma yolunun, Derrida'nın metinlere yaklaşımından çok farklı olduğunu ileri sürdüm.

Derrida'nın en başta bahsettiğim iki zıt yanlış-okuması hakkında bu kadar laf yeter. Şimdi Derrida'nın yaptığı türden şeylerin pragmatizmle olan ilişkisine geçiyorum.

Pragmatizm Darwinci doğalcılıktan –insanları evrimin rastlantısal ürünleri olarak gösteren bir resimden– yola çıkar. Bu kalkış noktası pragmatistleri, Batı metafiziğinin büyük ikili karşıtlıkları karşısında Heidegger ve Derrida kadar

şüpheci olmaya iter. Darwinciler, Nietzschecilerin Platoncu öte-dünya karşısında besledikleri şüpheyi ve zihin-beden ve nesnel-öznel gibi ayrımların, onları Platoncu önkabullerinden arıtıp sağlam, doğalcı bir anlama kavuşturmak için yeniden formüle edilmesi gerektiği şeklindeki inançlarını paylaşırlar. Derridacılar gibi doğalcıların da "oyunun ötesinde kalan tam bir mevcudiyet"le işleri olmaz ve bu tür bir mevcudiyet rolü için önerilmiş olan çeşitli Tanrı-ikamelerine Derrida gibi onlar da itimat etmezler. Bu iki tür filozof da her şeyin başka şeylerle arasındaki ilişkiler tarafından oluşturulduğunu ve hiçbir şeyin yaradılıştan gelen, bertaraf edilemez bir doğası olmadığını düşünürler. Şeyin ne olduğu neyle ilişkilendirildiğine (ya da, isterseniz şöyle de diyebiliriz, ne'den farklı olduğuna) bağlıdır.

Dil konusunda ise, pragmatistler *Tractatus Logico-Philosophicus* ve analitik felsefenin ilk dönemleri üzerinde hakimiyet kurmuş olan ikici, Fregeci düşünme biçimlerinden son dönemindeki Wittgenstein'ın, Quine'ın ve Davidson'ın kurtulmuş olduklarını düşünürler. Derrida'nın dil hakkında söylediklerini, Wittgenstein'ın *Felsefe Araştırmaları*'nda Kartezyen/Lockecu/Husserlci "düşüncenin ifadesi olarak dil" görüşüne yönelttiği eleştirilerin aynılarını getiren metinler olarak okurlar. Derrida'yı da Wittgenstein'ı da dilin ya da başka herhangi bir şeyin temel doğasını keşfetmiş kişiler olarak değil; sadece yanıltıcı ve faydasız bir resimden –Quine'ın müze miti dediği şeyden: anlam denen bir nesnenin hemen yanında sözcük denen etiketinin durduğu görüntüden– kurtulmaya yardımcı olmuş kişiler olarak okurlar.

Pragmatistlerin Derrida'da en fazla yadırgadıkları şey ampirizme ve doğalcılığa şüpheyle bakması; bunların metafiziğin yerine geçen şeyler değil, metafizik biçimleri olduğunu varsaymasıdır. Başka bir şekilde söylersek: Derrida'nın niye bu kadar aşkın bir tını vermek istediğini, olanaklılık ko-

şullarını bulma projesini ciddiye almayı niye sürdürdüğünü anlayamazlar. Bu yüzden "yapıbozumcular" pragmatistlere Derrida'nın X'in olanaklılık koşulu olan Y'nin aynı zamanda X'in olanaksızlık koşulu da olduğunu "tanıtladığını" söylediklerinde; pragmatistler bunun çok daha basit bir şekilde ortaya konabilecek bir noktayı belirtmenin gereksiz ölçüde tumturaklı bir yolu olduğunu düşünürler ki bu nokta da şudur: Aynı anda hem A hem de B olan hiçbir şey olamamasına rağmen, "B" sözcüğünü kullanamadan "A" sözcüğünü kullanamazsın ve tersi.

Ben Derrida hakkındaki yazılarımda onu Dewey'nin ütopyacı umutlarını paylaşan biri olarak görmemiz gerektiğini; ama onun yapıtının bu umutların gerçekleşmesine açık açık ya da doğrudan katkıda bulunduğunu düşünmememiz gerektiğini belirttim. Biraz kaba bir biçimde, filozofları yapıtları öncelikle kamusal amaçları gerçekleştirenler (Mill, Dewey ve Rawls gibiler) ve yapıtları öncelikle özel amaçları gerçekleştirenler olarak ikiye ayırıyorum. Nietzsche, Heidegger ve Derrida'nın metafiziğe yönelik saldırılarının felsefeyle (ve dolayısıyla, zorunlu olarak metafizikle) derinden ilgilenen insanlar için özel tatminler ürettiğini, ama sadece çok dolaylı olarak ve uzun vadede siyasi sonuçlar yarattığını düşünüyorum. Bu yüzden Derrida'nın en iyi yapıtlarının *La Carte postale*'daki "Envois" bölümü gibi yapıtlar –iki büyükbabası, Freud ve Heidegger'le arasındaki özel ilişkinin en açık biçimde görüldüğü yapıtlar– olduğunu düşünüyorum.

Derrida'nın İngilizce konuşan takipçileri *De la grammatologie* gibi kitapları çoğunlukla felsefi, aşkın hakikatleri tanıtlayan yapıtlar olarak okurlarken, ben bunları bir tür hazırlık dersi olarak görüyorum. Derrida'nın bu kadar nevi şahsına münhasır olmayan, daha "katı bir biçimde felsefi" ilk yapıtları –özellikle de Husserl hakkındaki ilk kitapları– onun sesini duyurabilmesi için, belli bir yere gelip kendi yapıtla-

rını bastırabilmesi için zorunluydu. Fakat, ben bu yapıtları son derece değerli bulmama rağmen, onları belli tezler tanıtlayan kitaplar olarak, "felsefeye yapılan katkılar" olarak okumuyorum. Bunları Derrida'nın kendisine en anlamlı gelen kişilerle kurduğu özel ilişkileri işlediği kitaplar olarak okuyorum. "Envois" ve "Circonfession" gibi metinleri tercih ediyorum çünkü bunlar bana metinlerin açımlaması yoluyla (bu açımlama olağanüstü parlak ve özgün olduğu zaman bile) mümkün olabilecek kendi kendini yaratma biçimlerinden daha canlı ve güçlü biçimlermiş gibi geliyor.

Derrida'nın en sevdiğim metinlerini bu şekilde okuduğum için, onun düşüncesindeki Levinas'a özgü eğilimlerle aram iyi değil. Özellikle de, Levinas'ın sonsuz olan pathosu ile etik ya da siyaset arasında bağ kuramıyorum. Ben etik ve siyaseti –kültürel siyaseti değil reel siyaseti– rakip çıkarlar arasında uzlaşmaya varma meselesi olarak; sıradan, bildik terimlerle mütalaa edilecek bir şey olarak görüyorum ki bu terimlerin felsefi şerhlere ihtiyacı da felsefi önkabulleri de yoktur bence.

Dewey felsefe yapmayıp siyasetten söz ettiği zamanlarda, iş yapmanın geleneksel yollarına takılıp kalmaktan nasıl kaçınılabileceği, durumun uzlaşmayı kolaylaştıracak terimlerle nasıl yeniden betimlenebileceği ve epeyce küçük, reformist adımların nasıl atılabileceği konusunda tavsiyelerde bulunuyordu. Levinas'ın sonsuz olan pathosu radikal, devrimci siyasete iyi gidiyor, ama reformist, demokratik siyasete uymuyor –ki İngiltere, Fransa ve ABD gibi zengin anayasal demokrasilerde ihtiyaç duyulan tek siyaset türü de bu bence.

Sonuçta, ben "Dostluğun Siyaseti"nde geliştirilen türden romantik ve ütopyacı umutları, Derrida'nın kendi özel kendi kendini biçimleme çabasına ve dolayısıyla (tabii ki ben de dahil) bazı okurlarının da aynı yöndeki çabalarına yapılmış

bir katkı olarak görüyorum. Ama "Dostluğun Siyaseti" gibi metinleri siyasi düşünceye yapılmış katkılar olarak görmüyorum. Benim anlayışıma göre, siyaset pragmatik, kısa vadeli reformlarla ve uzlaşılarla ilgili bir mesele ve demokratik bir toplumda bu uzlaşıların, mevcudiyet metafiziğini aşmak için kullandığımız terimler kadar içrek olmayan terimlerle dile getirilmesi ve savunulması şart. Siyasi düşünce bu tür reformların nasıl ve hangi koşullarda yapılabileceğine ilişkin bazı varsayımlar formüle etme girişimi üzerinde odaklanır. Radikalizmi ve pathosu kendi özel anlarıma saklayıp, iş başka insanlarla kurduğum alâkalara geldiğinde reformist ve pragmatik kalmak isterim.

3

Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?

SIMON CRITCHLEY

Giriş

Pragmatizm yapıbozumcu mudur? Yapıbozum pragmatist midir? Yüzeysel bakıldığında, ilk soruya verilecek cevap açıkça olumludur, çünkü pragmatizm bütün temelcilik biçimlerini (Platonculuk, Metafizik Gerçekçilik, Analitik Yeni-Kantçılık, Heidegger-Öncesi Fenomenoloji) yapıbozuma uğratır ve dilin, benliğin ve cemaatin olumsallığını savunur. Pragmatist kişi, epistemolojinin sunduğu hakikat resmini, yani zihin ile dış gerçeklik arasındaki saydam bir mütekabiliyet ya da açık seçik bir temsil olarak hakikat resmini yapıbozuma uğratır ve onun yerine hakikatin inanmanın iyi olduğu şey (James) ya da ileri sürülmesi caiz olan şey neyse o (Dewey) olduğu iddiasını geçirir. İkinci soruya cevap olaraksa, yapıbozumun iki anlamda pragmatist olduğu söylenebilir belki: Birincisi, felsefe tarihine ait metinlerin (örneğin Platon, Rousseau ya da Husserl), Derrida'nın "mevcudiyet metafiziği" adını verdiği şey tesbit edilerek yapıbozuma uğratılmaları, felsefeye yönelik temelcilik-karşıtı bir eleş-

tiriye asimile edilebilir; ikincisi, anlamın idealliğinin, dilin farklılığa dayalı yapısının, Derrida'nın genel metin ya da daha açık bir deyimle, bağlam adını verdiği şeyin sonucu olduğu şeklindeki yapıbozumcu iddia, pragmatistlerin anlamı bağlamın bir işlevi olarak gören anlayışlarına, yani anlamın Wittgensteinci bir biçimde kullanıma indirgenmesine asimile edilebilir (Rorty 1991b, s. 125).

Demek ki böyle yüzeysel olarak bakıldığında gerçekten de pragmatizm yapıbozumcu, yapıbozum da pragmatist gibi görünmektedir. İyi de, bütün hikâye bundan mı ibaret? Ben bu bölümde, Derrida'nın yapıtının perspektifinden yola çıkarak yapıbozumun bu şekilde pragmatizmle özdeşleştirilmesini bozmak ve Rorty'nin yapıbozum kavrayışı hakkında, özellikle de bu kavrayışın etik ve siyaset sorunlarıyla irtibatlı kısımları hakkında bazı eleştirel sorular ortaya atmak istiyorum. Yani, yapıbozumla pragmatizmin müttefik olduklarını daha en baştan kabul ediyorsam da soru şudur: *Yapıbozum sonuna kadar pragmatist midir?* Yani, yapıbozum tutarlı bir biçimde temelcilik-karşıtı mıdır? Yoksa yapıbozumda pragmatikleştirilemeyecek temelci bir iddia var mıdır? Örneğin, adalet ya da bir başkasının çektiği ıstırap karşısındaki sorumluluk? Şimdi göreceğimiz gibi, bu Derrida'nın *yalnızca* bir özel ironist olup olmadığıyla aynı sorudur; yani bizi felsefi geleneğin –şu anda etrafından dolaşabilecek (*circumvent*) (Rorty'nin Derrida hakkındaki tartışmalarında kullanmayı pek sevdiği bir fiildir bu) bir konumda olduğumuz ve Derrida'nın yapıtının, ütopik bir liberal toplumda herkesin ulaşabileceği özerklik ve bireysel mükemmelleşme biçimlerinin bir numunesi işlevini gördüğü bir geleneğin– katıksız olumsallığını fark etmeye çağıran biri olup olmadığıyla aynı sorudur.

Rorty'nin kendisini yapıbozumda neyin ilgilendirdiğine verdiği başlıca örnek olan *La Carte postale*'daki "Envo-

is" gibi metinlerde, Derrida açıkça ironisttir, özellikle de Heidegger'in Varlığın tarihi açıklamasının geçerliliği ya da tek-anlamlılığı hakkında ironik yorumlar yapar.[1] Ama, Derrida *yalnızca* ironist midir? Yani, Rorty'nin sözcük dağarını kullanacak olursak, Derrida'nın aynı zamanda liberal olması da mümkün değil midir? Rorty'ye göre, Derrida, yapıtlarının hiçbir kamusal faydası ve dolayısıyla ilginç hiçbir etik ya da siyasi sonucu olmayan bir özel alan düşünürüdür yalnızca. Ben bu iddiada, Derrida'nın kamusal bir düşünür olarak görülmemesi *gerektiği* yönünde normatif bir inancın gizli olduğunu düşünüyorum. Çünkü Rorty, Derrida'nın yapıtı kamusal alana genişletildiği taktirde, bunun faydasız, zararlı, hatta belki de tehlikeli etik ve siyasi sonuçlar doğuracağına inanır. Rorty yapıbozumun kamusal önemini tartışırken, Derrida'yı Heidegger'le aynı kumaştan gösterme eğilimindedir: Yani, Rorty'ye göre, Heidegger zamanının en yüce teorik imgelemidir (Rorty 1989, s. 118), tıpkı Derrida'nın çağdaş filozofların en zekisi ve en yaratıcısı olduğu gibi (Rorty, 1995, s. 2); yani Heidegger'in dilinin gücünü hissettiği halde kendisini bu dilin terimleriyle betimlemek istemeyenler için biçilmiş kaftandır Derrida. Ancak, Heidegger'in yapıtını –ve *a fortiori* Derrida'nın yapıtının da– hiçbir kamusal faydası yoktur; yani, liberal toplumun siyasi hayatında oynayacak hiçbir rolü yoktur. Dolayısıyla, Derrida özel ironisttir. Ben, bu çıkarıma karşı, Rorty'nin terimleriyle, hem Derrida'nın

1 Derrida Rorty'nin felsefe tarihi anlayışını, Rorty'nin "Platon-Kant silsilesi" dediği şeyi de ironikleştiremez mi? En az Heidegger'inki kadar totalleştirici, tekyanlı ve tekbiçimli olan, Kant-öncesi gelenekten ironiyi çekip çıkaran (peki ya Sokrates'i nereye koyacağız? Descartes'ın sözüne her zaman güven olur mu?) bir felsefe tarihi görüşü değil midir bu? Rorty tarihe hangi ayrıcalıklı noktadan bakmaktadır? Eğer tarih art arda gelen bir dizi metafor ve birbirlerinin yerine geçen nihai sözcük dağarlarından ibaretse, metaforikliği ilk kez şimdi tam anlamıyla kavranan bir tarihse, biz bu tarihe nereden ve hangi nihai sözcük dağarı açısından bakıyoruz? Her türlü tanrısal bakış açısının imkânsız olduğunu söyleyen tanrısal bir bakış açısı değil midir Rorty'ninki?

kamusal liberal olmasının hem de yapıbozumun çok önemli etik ve siyasi sonuçları olmasının mümkün olduğunu gösteremeye çalışacağım.

Rorty'nin son yapıtları: Sunuş ve eleştiri

Bu meseleyi ele almak için, Rorty'nin pragmatizminin bazı terimlerini tanımlamamız ve genel çerçevesini belirlememiz gerekiyor. Bir kayıt olarak, Rorty hakkındaki tartışmamı *Olumsallık, İroni ve Dayanışma* (1989) adlı kitabıyla, buradaki ve bu kitapla aynı zamanlarda ya da ondan önce yayınlanmış bazı yazılardaki Derrida okumasıyla sınırlı tutacağımı belirtmek istiyorum.[2]

Rorty'ye göre, liberal (Rorty betimlediği konumları her zaman bu şekilde kişileştirir; bu da yazıya iyi bir dramatik nitelik eklemekle birlikte bazen bu konumları karikatürize etmek gibi olumsuz bir sonuç doğurabiliyor) zalimliğin en kötü şey olduğuna inanan kişidir. Bu yüzden, liberal toplum ıs-

2 Rorty'nin daha önceki yapıtları, özellikle de *Felsefe ve Doğanın Aynası* konusunda, karışık inançların ürünü olan birkaç beyanda bulunayım: Bir kere, Rorty'nin zihnin doğanın aynası olduğu görüşüne yöneltiği eleştiriye ve dolayısıyla temsil odaklı yaklaşıma, epistemolojiye ve (eğer felsefe dar, epistemolojik bir açıdan kavranıyorsa) felsefeye yöneltiği eleştiriye katılıyorum. Burada tek itirazım, Heidegger'in *Sein und Zeit*'taki epistemoloji ve Yeni-Kantçılık eleştirisi yoluyla da Rorty ile aynı sonuca ulaşabilecek olmam olabilir. Ancak, bence bu, Heidegger'in ilk dönemindeki, Merleau-Ponty ve Levinas'ın son dönemlerindeki fenemonoloji anlayışının örneklediği ve Rorty'nin yapıtının epistemoloji eleştirisinden doğalcılığa kayışına eleştirel bakacak bir felsefe yapına biçimi imkânını yine de açıkta bırakmaktadır (bu konuda, bkz. Bernstein ([1992]). İkincisi, Rorty'nin dünyayı kutsallığından-arındırma girişimini (burada Davidsoncu bir dil açıklaması, Nietzscheci/Freudcu bir benlik kültür açıklaması ve Darwinci bir doğa açıklaması birleşerek, bir olumsallıklar ağı ya da dokusu olarak tasarlanan bir dünya ilişkisi üretirler) kendime çok yakın buluyorum. Yine de, olumsallığın tanınmasının sonucu, doğalcılığa değil, *romantizme*, yani şiirin felsefe üzerinde kazandığı romantik zafere kaynak olurmuş gibi geliyor bana; kaldı ki *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da da metafor ve kendi kendini yaratmanın literallik ve keşfetme üzerinde kazandığı zafer, dünyanın şiirselleştirilmesi, bir olumsallıklar ağı olarak dünyaya büyüsünün yeniden kazandırılması yönündeki romantik bir talebe yol açmaktadır.

tırabı en aza indirmenin bir yolu olarak hoşgörünün değerini vurgulamalıdır. İronist ise, en temel inanç ve arzularının –dilin, benliğin ve cemaatin doğası hakkındaki inançlarının ve özerklik ve mükemmelleşme arzularının– olumsallığıyla yüzleşen kişidir. *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'nın kahramanı (Rorty savunduğu konumu betimlerken her zaman dişil "she" zamirini kullanır, ama liberal metafizikçi –mesela Habermas ya da ilk dönemindeki Rawls– her zaman erkektir), toplumsal adalete bağlı ve zalimlik karşısında dehşete düşen, ama kendi adalet kaygısının hiçbir metafizik temeli olmadığının farkında olan liberal ironist figürüdür.

Ancak, Rorty'nin analizinin özü, birçok hasmane eleştiriye konu olan kamusal-özel ayrımıdır. Bu ayrımın, *oikos* ile *polis* arasında, aile ocağı ile kamusal forum arasında Helenlerin ya da Arendt'in yaptığı ayrım olmadığına işaret etmemiz gerekir. Özel olan Rorty tarafından "kişiye özgü kendi kendini alt etme projeleri", kendi kendini yaratma ve özerklik arayışı ile bağlantılı olarak tanımlanır. Kamusal olan ise "başka insanların ıstırabıyla ilgili" faaliyetlerle, zalimliği en aza indirme ve toplumsal adalet için çalışma girişimiyle bağlantılı olarak tanımlanır (Rorty, 1995, s. 1). Rorty'nin *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'daki temel iddiası –üstelik, ciddiye alındığı taktirde felsefedeki birçok çalışma için yıkıcı sonuçları olacak bir iddiadır bu– kamusal ve özel alanları birleştirmenin ya da uzlaştırmanın teorik olarak imkânsız olduğudur. Platonculuğun, Hıristiyanlığın, Kantçılığın ve Marksizmin (başka örnekler de verilebilir) temelinde bu tür bir uzlaştırma arzusu yatar, çünkü bunların her biri kendi çıkarını gözetme, kendi kendini gerçekleştirme, kişisel kurtuluş ya da bireysel özerkliğin gereklerini adaletin, iyilikseverliğin ve insan kardeşlerini sevmenin *eidos*'uyla, kategorik buyruğun evrenselliğiyle ya da tarihin evrensel sınıfı ve faili olarak proletarya ile kaynaştırmaya çalışmışlardır. Platoncu gelene-

ğin başat mirası özel, bireysel özerklikle cemaatin kamusal iyiliğini, ikisini de ortak bir felsefi temele oturtarak uzlaştırma girişimi olmuştur.

Rorty, kendi kendini gerçekleştirmenin insan dayanışmasına bağlılıkla örtüştüğünü (bireysel özerkliği, ahlâki yasayı ve amaçlar krallığını birbirine iliştiren bağ budur) iddia eden Kant gibi ahlâki iyimserlerle, insani dayanışma arzusunun ya güç istemini ya da libidinal dürtüleri maskelediğini iddia eden Nietzsche ve Freud gibi ahlâki şüpheciler arasında kalan felsefenin dolandığı kördüğümü keser atar. Hegel'den sonra –bir başka deyişle, Rorty'ye göre, olumsallığın (yani hakikatin keşfedilen değil yaratılan bir şey olduğu fikrinin) fark edilmesiyle çakışan, felsefedeki tarihsel dönüm noktasından sonra– ahlâki iyimserlerle ahlâki şüpheciler arasındaki bu çekişme, tarihselciliğin iki biçimi arasındaki bir çatışmaya dönüşmüştür. Bir yanda, kendi kendini yaratma ve özerklik arzusunun ağır bastığı tarihselciler (Rorty'ye göre: Foucault ve Heidegger); öbür yanda ise cemaat arzusunun ağır bastığı ve kendi kendini yaratma üzerindeki vurguyu "estetizm" ya da "irrasyonalizm" olarak gören tarihselciler (Rorty'ye göre: Dewey ve Habermas) vardır. Rorty, ısrarla bu iki tarihselcilik biçimini teorik olarak uzlaştırmanın hiçbir yolu olmadığını, "teori düzeyinde kendi kendini yaratmayı adaletle bir araya getirmenin hiçbir yolu olmadığını" söyler (Rorty 1989, s.xiv). Elimizde birbiriyle uzlaştırılamayan ama iki farklı dil oyunu içinde (kamusal ve özel) gayet iyi iş gören iki nihai sözcük dağarcığı olduğu olgusuyla barışmamız gerekiyordur. Bu iki sözcük dağarcığının her birinin uygulama alanını karıştırmak bir tür kategori hatası yapmak olacaktır: Kamusalı özel olanın standartlarıyla yargılamak Heidegger'in 1933'te düşme suçunu işlediği tehlikeli hatalara yol açar; özeli kamusalın standartlarıyla yargılamaksa Habermas'ın *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde

bulunabilecek türden miyop Heidegger ve Derrida okumaları üretir.

Rorty'ye göre, umulabilecek en iyi şey, kamusal sorunları özel kaygılardan, zalimlik ve toplumsal adaletle ilgili sorunları insan hayatının anlamı ve özerklik arayışına yönelik kaygılardan ayırt edebilecek bir kişidir – liberal ironist. Liberal ironist kamusalı özelden gerektiği şekilde ayırt edebilecek olan türden kişidir. Böyle bir kişi ya da kişiler topluluğu var mıdır? Bu soru Rorty'nin açıklamasındaki *ütopyacı* ya da *eleştirel* unsuru gündeme getirmemizi sağlar. "Zengin Kuzey Atlantik demokrasileri"nin yurttaşlarının çoğu, ya dinsel inançları ya da Aydınlanma'nın hümanist değerlerine olan belli belirsiz, eskiden kalma bağlılıkları yüzünden liberal metafizikçiler değildirler. Bu insanlar toplumsal adaletle sahiden ilgilenirler ve siyasi sorunlar hakkında karar vermekte kullanılacak tek, nihai bir ahlâki sözcük dağarcığı –Hıristiyan sevgisi, klasik liberalizm, geleneğin göz ardı ettiği özgürlükler– olduğuna, insanlığın özüyle, insan doğamızla temas halindeki bir sözcük dağarcığı olduğuna inanırlar. Öte yandan, besbelli ki sayıları metafizikçilerden çok daha az olmasına rağmen, kendi kendilerini ve belki de ufak bir grubun isteklerini gerçekleştirmekle ilgilenen, ama toplumsal adaletle ilgili geleneksel liberal sorunları hiç dert etmeyen liberal olmayan ironistler de vardır. *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'nın eleştirel, ütopyacı işlevi liberal metafizikçileri ironist (ya da en azından sağduyulu nominalistler ve tarihselciler –Rorty 1989, s. 87) olmaya, liberal-olmayan ironistleri ise liberal olmaya ikna etmektir. Şuna işaret etmek gerekir ki Rorty bu iknanın (felsefede olduğu gibi) argümanlar ileri sürme yoluyla değil, metafiziği ironi olarak, ironiyi de liberalizmle tutarlı bir tavır olarak yeniden betimleme yoluyla gerçekleşeceğine inanır. Bu yüzden *Olumsallık, İroni ve Dayanışma* felsefe janrına değil, Rorty'ye göre fel-

sefe-sonrası kültürümüz içinde ahlâki bir etkisi olabilecek tek söylem biçim olan edebiyat eleştirisi janrına aittir (Rorty 1982, s. 82) – liberal demokrasinin felsefeye değil edebiyata ihtiyacı vardır.

Rorty'nin ütopyası liberal ironistlerden oluşan bir toplum hayalidir ve bu ütopyaya liberal toplumun *evrenselleşmesi* (Rorty 1989, s. Xv) yoluyla yaklaşılacaktır. Burada sorulması gereken (biraz banal olmakla birlikte) bariz soru, evrenselliğe bu şekilde bağlanmanın Rorty'nin temelcilik-karşıtı "görecilik"iyle (tırnak içinde, çünkü görecilik Rorty için bir sözde-problemin adı, anladığım kadarıyla) nasıl tutarlı olabileceğidir. Bu soruya cevap verebilmek için, bu liberal ironik ütopyaya yaklaşmanın Wilfrid Sellars'ın ahlâki yükümlülük analizine bağlı olduğunun anlaşılması gerekir; bu analizde ahlâki bir sözcük dağarcığının –bu durumda liberal kişinin sözcük dağarcığının– evrenselliği, benzer bir ahlâki niyetler kümesine ("biz-niyetler"e) sahip belli bir cemaat tarafından paylaşılmasına bağlıdır (Rorty 1989, s. 194-8). Yani, bizim –"biz liberaller"in– ahlâki sözcük dağarcığımız bizim için; dünyayı bizim gibi, yani "biz Amerikalılar" ya da "biz zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin yurttaşları" olarak gören bir cemaat için geçerlidir. Böylece, Rorty'nin liberal ütopyasına, liberal demokrasilerin sınırlarının tedricen genişlemesiyle, Batı liberalizminin küreselleşmesiyle ulaşılacaktır.

Batı'nın liberal demokrasisinin genişlemeciliğine her zaman eşlik etmiş –belki de meşrulaştırıcı söylem denen kinik cilanın altında gerçekliğin ta kendisi– olan emperyalizm, ırkçılık ve sömürgeciliğe işaret etmek de fazla ucuz yine de hâlâ haklı bir tutum olacaktır şüphesiz. Rorty'nin liberalizm tanımı etik/siyasidir ve gerçekten de, kendi kendini hızla ve şiddetle küreselleştirme, genellikle de hoşgörüyü ve zalimlikten duyulan tiksintiyi pek takmaksızın küreselleştirme süreci içinde olan *ekonomik* liberalizmi –serbest

piyasalarla tanımlanan özgürlüğü– dikkate almaz (mesela, Çin kendini ekonomik anlamda liberal, ama siyasal anlamda liberal-olmayan bir devlet kılmayı başarmaktadır). C. B. Macpherson'ın klasik analizini izleyecek olursak, liberal demokrasinin tarihsel temelinin hem rekabete dayalı bir parti siyaseti sistemine hem de rekabete (birçok mücadele verildikten ve birçok kan döküldükten sonra bunlara en sonunda demokratik genel oy hakkı da eklenmiştir) dayalı bir piyasa ekonomisine bağlı bir liberal devlet olduğu açıktır.[3] Burada kavranması gereken nokta, liberalizmin siyasi olduğu kadar ekonomik bir toplum biçimine de karşılık geldiği ve ekonomik anlamda liberal devletin *ille* de demokratik olmasının gerekmediğidir.

Ama belki de artık hepimiz liberalizdir. Belki de siyasi olarak umabileceğimiz en iyi şey, (o da yalnızca belki) güzel bir liberal toplum doğurabilecek olan aşamacı, reformist bir siyaset yaklaşımıdır; bütün o yüce, devrimci dönüşüm hayalleri ya ümitsiz ölçüde yetersiz ya da sadece antika görünmektedir. Belki de Rorty, nesnel siyasi durgunluğa verilecek tek tepkinin, 1789 ile 1968 arasında radikallerin siyasetten bekleyegeldikleri yüceliğin özelleştirilmesi olduğunu ısrarla söylemekte haklıdır. Belki de Rorty solcu siyaset dilinin sıradanlaştırılması ve radikal toplum teorisinin gereklerinin demokratik siyasete tabi kılınması (bu da *Ideologie-Kritik*'in daha az, Rorty'nin Orwell'de bulduğu ve araştırmacı gazeteciliğin en iyi örneklerinde bulunabilecek türden toplumsal eleştirilerin daha çok yapılması demek olacaktır) çağrısında bulunmakta da haklıdır. Belki de felsefe yalnızca gerici siyasi hareketlere, hoşgörüsüzlüğe ve zalimliğe yönelik her türlü kaymayı eleştirerek ve liberalizm içindeki radikal potansiyeller üzerinde hegemonya kurmaya çalışarak demokrasinin hizmetçisi olmalıdır. Yine de, Rorty'nin "günümüzün

3 Bkz. Macpherson (1996), özellikle s. 1-11.

zengin demokrasileri reformdan geçirilmeleri için zorunlu olan türden kurumları zaten bünyelerinde barındırıyorlar" önermesinin tınısı rahatsız ediyor beni (Rorty, 1995, s. 21). Bu tür düşünceler siyasi gönül rahatlığına düşme riskini taşırlar ve halihazırdaki liberal demokrasilerdeki eşitsizlik, hoşgörüsüzlük, sömürü ve hak mahrumiyetini yeniden betimleyerek mazur gösterme girişimi olarak yorumlanabilirler. Hilary Putnam'ın yakın tarihlerde, Dewey'nin radikal demokratik siyasetini ateşli bir biçimde savunurken işaret ettiği gibi, "sahip olduğumuz demokrasi burun bükülecek bir şey değildir, ama tatmin olunacak bir şey de değildir"[4] mark Warren'ın belirttiği gibi,[5] burada dikkat çekilen sorun, Rorty'nin liberalizmi felsefe-sonrası bir biçimde yeniden inşa etme girişimi olarak sunduğu şeyin, klasik liberalizmin soluğu tükenmiş soyutlamalarını tekrar etme riskine girmesidir ki bu soyutlamalara karşı liberalizmin sol-Hegelci ve sosyalist eleştirileri hâlâ büyük ölçüde geçerlidir.

Bu bölümü yukarıda bahsedilen düşüncelerle bağlantılı dört eleştirel soru ile kapatmak istiyorum. İlk sorun, ironi ve kamusal alan sorunudur. William Connolly'nin işaret ettiği gibi,[6] Rorty'nin ironiyi ve ironistleri özel alanla sınırlamakla, liberalizmin başka bir şeymiş gibi göstermek için çok uğraştığı şiddeti, kamusal ironi stratejisini kullanarak açığa çıkaracak bir liberal toplum eleştiriş imkânını reddettiği söylenebilir. Bu stratejiye yakın tarihlerden verilebilecek bir örnek Körfez Savaşı'na liberalizmin iki yüzün teşhir etme açısından yaklaşan post-Nietzscheci yorumlardır: Bunlara göre, liberalizmin bir yüzü meşrulaştırma ve evrenselliğe, yani Birleşmiş Milletler'in mekanizmalarına dönükken, öbür yüzü ekonomik özçıkar kaygısının harekete geçirdiği şiddet ve savaşa dö-

4 Putnam (1992), s. 199.

5 Ball, T. vd. (1990), s. 118-20

6 *A.g.y.*, s. 104-8.

nüktür.[7] Nietzsche ve Foucault gibi düşünürleri, hem özerkliği özelleştiren liberal demokratik toplumsal ve siyasi oluşumları hem de benliğin olumsallığının tanınmasını, öznenin davranışçı bir biçimde –ve (psikiyatrinin durumda olduğu gibi) neredeyse barbarca– disiplin altına alınması haline getiren kaygan yokuşu eleştiren kamusal ironistler olarak görmenin getirdiği zengin eleştirel potansiyeli reddeder Rorty.

İkincisi, Rorty'nin liberalizmi klasik liberalizmde görülen sahiplenici birey olarak kişi anlayışını gerektirmemesine ve liberal ironistin kendisinin olumsallıklardan oluşan bir doku olduğuna dair Nietzscheci bir farkındalığı olmasına rağmen, Rortyci ironik benlik de en az sahiplenici birey kadar özel, özgürlük anlayışı da en az onunki kadar olumsuz kalır. Yani, Rorty liberal kişi-olma anlayışını zayıflatsa da, sahiplenici bireyin liberalizme dayanak olurken yaptığı işin aynısın yapar: Burada özgürlük olumsuz biçimde tanımlanır, yani, kişi toplumsal kurumlarla kendisi arasına mesafe koyabildiği ölçüde özgürdür.[8] Rorty'ye göre, siyasi özgürlük yalnızca "rahat bırakılmak"tır (Rorty, 1995, s. 17); daha polemik amaçlarla şöyle der: "Benim özel amaçlarım... sizi hiç ilgilendirmez" (Rorty 1989, s. 91). Bu olumsuz özgürlük anlayışına karşı, olumlu bir özgürlük anlayışını çıkarmak önemlidir; bu olumlu anlayıştı özgürlük normatif kısıtlamaların olmayışından kaynaklanmaz, burada daha Hegelci bir düşünce, özgürlüğün tam da bu tür normatif kısıtlamaların (yani toplumsal pratiklerin) ürün olduğu düşüncesi söz konusudur; yani, bu anlayışta özgürlük asosyal ve özel değil sosyal ve kamusaldır.[9]

---

7 Bkz. Virilio (1991) ve Shapiro (1993).

8 Rorty'nin özerklik anlayışıyla ilgili olarak, bununla bağlantılı bir eleştiri için bkz. Caputo (1993), özellikle s. 165-6.

9 Bu görüş Brandom'da (1979) savunulur. Bu bağlamda, Rorty'nin Brandom'la tartıştığı şu metne bkz. "Representation, Social Practice and Truth", Rorty (1991a) içinde, s. 151-61.

Üçüncü sorun kamusal/özel ayrımıyla ilgilidir; özel alanda ironist olmamızın kamusal alanla kurduğumuz ilişkiyi çok az etkilemesi garip görünmektedir. Öyle görünüyor ki kamusal alan "biz Rortyciler" için, bizim metafizikçi olmaktan ironist olmaya geçmemizden önce nasılsa şimdi de aynı şekilde sürmektedir. Psikolojik bir soru benimkisi: İnsan nasıl özel alanda Nietzscheci bir ironist olup da (ki bu liberal hoşgörü ve zalimlikten tiksinme ilkelerini *ressentiment* [hınç, haset – ç.n.] semptomları olarak anlamak demektir) kamusal alanda bu ilkeler saygı gösteren ve davranışlarını onlara göre ayarlayan bir liberal olabilir? Benliğin kamusal/özel ayrımına tekabül edecek şekilde ironist ve liberal olarak ayrılması, imkânsız bir psikolojik *iki-gözlülüğe* (*bi-cameralism*) yol açmaz ve bu da bir siyasi kinizm reçetesi (Millci bir maskenin ardına gizlenen Nietzsche) olmaz mı? Bizzat Rorty'nin yaptığı tartışmalardan birine başvuracak olursak, eğer kişi Freud'la birlikte şefkatin kökeninde narsisizm olduğuna ve vicdanın çocukluğun kusursuzluğundan vazgeçmek istemeyenlerin ego-ideali olduğuna inanıyorsa (Rorty 1989, s. 31), bu o kişinin şefkat davranışları ve vicdan olgusuyla kurduğu pratik, kamusal ilişkiyi değiştirmez mi? Aynı zamanda hem liberal hem de ironist olmanın psikolojik imkânsızlığı sorunu *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da güçlü bir biçimde gündeme getirilir (Rorty 1989, s. 85), ama bu sorunun buradaki tartışmada ikna edici bir biçimde ele alındığı söylenemez; Rorty sorunu son derece keskin bir biçimde ortaya koyar ama akabinde meseleden uzak durur. Bir liberalin neden aynı zamanda bir ironist de olması gerektiği konusunda hiçbir güçlü gerekçe sunmadan, "bir liberalin aynı zamanda bir ironist olmaması için hiçbir neden" olmadığını iddia eder. Bu doğrudur doğru olmasına ama bu haliyle, bir liberal ironist olmanın nasıl bir şey olduğu ve ne tür psikolojik çatışmalar yarataca-

ğı sorununu dikkate almama tavrını sürdürür. Rorty sadece bir ironistin "'ilerici' ve 'dinamik' bir liberal olmayacağı" (*a.g.y.*, s. 91) ve liberal metafizikçi kadar toplumsal umudu bulunmayacağı ikazıyla yetinir. Ama bu liberal ironistin geriye yönsemeli (*regressive*), bulunduğu yerde çöküp kalmış ve ümitsiz biri olduğu anlamına gelmez mi; hem *böyle* bir liberal ne işe yarar ki?

Dördüncüsü, Rorty'nin liberal tanımıyla ilgili geniş kapsamlı bir mesele vardır: Eğer liberal en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen bir kişiyse, o zaman burada örtük olarak bulunan zalimliği en aza indirme çağrısının statüsü nedir? Bu ahlâki yükümlülüğün evrensel bir ilkesi ya da temeli midir? Eğer öyleyse, bu Rorty'nin temelcilik-karşıtlığıyla nasıl uyuşacaktır, yok değilse bunun liberal toplumların üyeleri üzerinde nasıl bir bağlayıcı gücü olması beklenmektedir? Rorty zalimlikten duyulan tiksintiyi, gereken *tek* toplumsal bağın aşağılanmaya açık olma durumunun farkına varmak olduğunu ve daha da ileri gidip bu acıya açık olma durumunun dilöncesi bir şey olduğunu, ıstırabın dilin dışında gerçekleştiğini iddia ederek niteler (Rorty 1989, s. 91, 94). Bana kalırsa, Rorty'nin liberal tanımını, insan doğasına ilişkin evrensel bir olguda temellendirmesi demektir bu. Yani, Rorty'nin liberalizm tanımı siyasi düzenin meşruluğunu siyaset-öncesi doğa durumuna dair bir iddia üzerinde temellendirmeye yönelik bir girişim değil midir? (Bu, stratejik açıdan Rousseau'nun İkinci Söylev'de, başkasının ıstırabı karşısında şefkat hissi uyandıran toplum-öncesi, rasyonalite-öncesi duygu eğilimi olarak tanımlanan *pitié*ye [acıma] başvurmasına benzer).[10] Burada bize sunulan, akıl üzerinde değil ıstıraba verilen tepki üzerinde temellendirilen bir ahlâki yükümlülük ölçütünün yeniden betimlenmesi değil mi-

10 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier, s. 37.

dir? (Bu ölçüt, Bentham'ın ahlâki yükümlülükleri hayvanları da kapsayacak şekilde genişletmek amacıyla ileri sürdüğü savda da bulunabilir: "Sorulması gereken soru Düşünebiliyorlar mı? ya da *Konuşabiliyorlar* mı? değil *Acı çekebiliyorlar mı?* dır).[11] Şunu belirtmeliyim ki Rousseau'ya da Bentham'a da (hatta eğer o da bunu iddia ediyorsa) Rorty'ye de itirazım yok. Aşağıda, benliğin başkasının ıstırabı karşısındaki duyarlı ya da duygulu olma eğiliminde (Emmanuel Levinas'ın yapıtlarında öne çıkarılan) bir ahlâki yükümlülük ölçütü bulunduğunu savunacağım. Bu tür bir ahlâki yükümlülük ölçütünün, Derrida tarafından benimsenen ve yapıbozumun kamusal önemini oluşturan bir adalet anlayışı sunduğunu iddia edeceğim. Bu, şüphesiz, Levinas'ı dindar bir metafizikçiden çok seküler bir pragmatist (Derrida olsa "ampirist" derdi)[12] olarak okumak demek olacak. Ama –şu an vurgulamak istediğim şey de bu– Rorty'nin liberalizminin etik temelini bu şekilde, yani zalimliğin ya da ıstırabın fark edilmesi olarak görmek, insan doğasına ilişkin özcü, temelci bir olguya başvurmak olmuyor mu ve bu Rorty'nin niyetlerinin genel akışına aykırı olmuyor mu? Rorty ironi ve olumsallığın her yerde olduğunu iddia etmesine rağmen, aslında ahlâki yükümlülüğü ve siyasi pratiği insanın aşağılanmaya açık olması hakkındaki temel bir iddiaya, başkasının ıstırabının fark edilmesine dayandırmış olmuyor mu? Bu iddia görelileştirilerek, zalimlikten kaçınmayı yalnızca "biz liberaller"in ahlâkın ve siyasetin temeli olarak kabul ettiğimiz ve bu kabulün belli –bu yüzden de olumsal– bir toplumsal ve siyasi tarihin ürünü olduğu söylense bile, şu yine de baki kalmıyor mu: bu iddia ("biz-niyetler"i olan) "biz liberaller" için görelileştirilemeyen bir evrensel statüsündedir.

11 Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, der. J.H. Burns ve H.L.A. Hart, Londra, Athlone, 1970, s. 283.

12 Bkz. "Violence et métaphysique", Derrida (1967) içinde, s. 224.

Zalimlik, karşısında liberallerin "ironik" bir tutum takınabilecekleri bir şey midir?[13]

Rorty'nin Derrida okuması

Rorty'nin *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'daki konumunun genel resmini anahatlarıyla sunduktan sonra, felsefenin pragmatist eleştirisinin (bu eleştiri *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda son derece güçlü bir biçimde dile getirilmiştir), ahlâki ve siyasi kaygıları da kapsayacak şekilde genişleyerek, liberalizmin temelcilik-karşıtı olduğu iddia edilen bir yeniden formülasyonunu ürettiğini görmek mümkündür. Ben bu bölümde iki soruyu ele almak istiyorum: Derrida'nın yapıtı bu resme nasıl uymaktadır ve Rorty'nin sunduğu Derrida resmi savunulabilir nitelikte midir?

Rorty Derrida'yla ilgilenmeye 1970'lerin sonlarında, özellikle de "Bir Tür Yazı Olarak Felsefe" (Rorty 1982, s. 90-109) adlı, etkili olmuş yazısıyla başlanmıştır. Rorty, bu yazıda Derrida'yı, kendisinin Yeni-Kantçı, analitik felsefeye ve temsili öne çıkaran yaklaşıma (*representationalism*) yönelttiği daha genel eleştiride güvenebileceği bir müttefik olarak görür. Burada Derrida'nın yapıtının en iyi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'yle başlayan ve gerçeğe sadakatin yerine anlatının, argümanın yerine de dünya-ifşa etmenin ikame edildiği Kantçı-olmayan diyalektik düşünme geleneğinin en son gelişimi olarak anlaşılabileceği ileri sürülür. Derrida çok-dilli sözcük oyunları, anıştırmalar, tipografik hileler, şakalar ve cinsel dokundurmalar kullanarak felsefeyi yazılı statüsüne geri çağırır. Derrida böylece felsefenin (Felsefenin değil, küçük harfle yazılan felsefenin) bütün diğer disiplinler hakkında hüküm vermek için kullanılacak bir ana-söylem olarak değil, en

13 Şu metinde Rorty ile ilgili olarak benzer bir argüman ileri sürülür: Wolf (1993), özellikle bkz. 63-4.

iyi, bir tür yazı olarak ya da kültürün, kendini belli bir geleneği tartışmaya adamış bir sektörü olarak betimlenebileceğini gösterir. Yapıbozum, Kantçı temsil ağırlıklı Felsefe modeli kültürümüze nüfus etmemiş olsaydı, durumun nasıl görünebileceğini hayal etmemize izin verirdi. Bu tema 1984 tarihli "Yapıbozum ve Etraftan Dolanma" adlı yazıda (Rorty 1991b, s. 85-106) sürdürülür. Bu yazıda, Rorty yapıbozumun felsefe ile edebiyat arasındaki ayrımı bulanıklaştırmamızı sağladığı ve "dikişsiz, ayrımlaşmamış bir genel metin" fikrini öne çıkardığı konusunda Habermas'la *avant la lettre* (ama hiç de Habermasçı sayılamayacak nedenlerle) aynı fikirdedir (Rorty 1991b, s. 85). Sözün özü, yapıozum bizi geleneği, sürekli yine onun sınırları içine geri düşmeyi göze alarak yapıbozuma uğratmak gibi sonu belirsiz bir işin içine sokmaz; aksine geleneğin etrafında dolanmamıza imkân tanır. Rorty, Heidegger'den kaynaklanan, geleneği ya da metafiziği alt etme sorunsalının, yerine bir sürü küçük pragmatik sorunun geçirilmesi gereken bir sözde-sorun olduğu iddiasındadır.

Yine de, Rorty yapıbozumla daha ilk karşılaşmasından itibaren, hem Derrida hem de (aslında daha çok) Derrida'nın İngilizce konuşulan dünyadaki yorumcuları karşısında ihtiyatlı bir tavır takınır. Ona göre, Derrida'nın ilginçliği ve pragmatistliği daha az olan yanı, "iz" ve "*différance*" gibi bazı ana-sözcüklere, Derrida'nın söyleminde görünüşte aşkın bir rol oynayan ve yapıbozumu, yıkmaya çalıştığı onto-teolojik geleneğe geri götürme riskini taşıyan sözcüklere başvurduğu ilk yapıtlarında ortaya çıkar. Rorty ısrarla, Derrida'nın "iz" gibi sözcükleri aşkınlaştırma, koşulsuzlaştırma ya da kutsallaştırma yönündeki bu ayartmadan uzaklaşmayı son kertede her zaman başarmasına ve *différance*'ın metafizik bir ad olmadığını vurgulamaya özen göstermesine rağmen,[14] ay-

14 Rorty, Derrida'nın 1968 tarihli "La différance" adlı yazısının (Derrida 1972a, s. 28-29) son paragraflarını tekrar tekrar alıntılar (bkz. Rorty 1982, s. 103; 1989,

nı özenin Derrida'nın yorumcularının çoğu tarafından gösterilmediğini söyler.

Derrida aşkın bir filozof mudur? Rorty, bu soruyu, doğrudan doğruya Rodolphe Gasché'nin *The Tain of the Mirror* adlı kitabının yayınlanmasına cevap niteliği taşıyan 1989 tarihli bir yazısında gündeme getirir (Rorty 1991b, s. 119-28). Gasché'nin kitabının çıkması, Rorty'ye Derrida hakkında daha önce yapılmış yorumlara, özellikle de Jonathan Culler ile Christopher Norris'in yorumlarına yönelik itirazlarının çoğu üzerinde odaklanma fırsatı sağlar. Culler da Norris de, Derrida'nın yapıtının sarih argümanlarla dolu olduğunu ve geleneksel felsefi standartlara göre yargılanması gerektiğini iddia ederek, Rorty'nin yapıbozumu pragmatizmle özdeşleştirmesinin önünü kesmeye çalışırlar. Rorty ile bu yorumcular arasındaki temel sorun onların Derrida'yı bir ironist olarak değil bir yarı-metafizikçi olarak ele almalarıdır; onlar "Derrida'yı mühim mi mühim bir konuda mühim mi mühim bir teorisi olan bir adam haline getirmeyi" isterler (Rorty, 1995, s. 8) ve felsefeye, Rorty'nin *La Carte Postale*'da alay edildiğine inandığı türden bir hürmet gösterirler.

Burada her şey Derrida'nın argümanları olup olmadığı, yani ciddi ahlâki ve siyasi sonuçlara sahip bir yapıtı olan kamusal bir düşünür olarak kabul edilip edilemeyeceği (ki kabul etme ölçütü de argümantasyon olacaktır) sorusu üzerinde döner. Gasché, Derrida'nın yapıtının ciddi bir felsefi yanı olduğunu iddia eder; bunu da bu yapıtının Gasché'nin deyimiyle "Varlık ötesinde bir sistem" oluşturduğunu, yani belli metinlerden sarih bir şekilde çıkarsanmış ve (yarı)-aşkın bir statüye sahip olan bir dizi altyapı (*iz, différance, eklenti, yinelenebilirlik, yeniden işaretleme*) oluşturduğunu göstererek ya-

s. 1991b, s. 95); Derrida burada emsalsiz bir ad ya da Varlığın adı olmadığını ve bunun da Heideggerci nostalji ya da umuda kapılmaksızın düşünülmesi gerektiğini iddia eder.

par. Bu altyapılar (yarı)-aşkın bir statüye sahiptirler çünkü ele alınan tikel metin, kavramsal yapı ya da kurumun olanaklılık ve olanaksızlık koşullarını saptama iddiasındadırlar.[15] Nitekim, Gasché'nin Derrida'nın açık bir filozof olduğu iddiasını savunması, onun yapıtında aşkın argümanlara benzer bir şey saptanıp saptanamayacağı üzerinde döner. Eğer Derrida aşkın bir filozofsa, Gasché'ye göre bu, yapıbozumun sadece kişiye özel, mahrem bir fantezi olarak karikatürize edilmesini önleyecektir (halbuki Rorty'ye göre, Derrida'ya mahrem fantezilere meraklı biri demek, aşkın bir filozof demekten çok daha güzel bir iltifattır – Rorty, 1989, s. 121).

O halde, Rorty'ye göre argüman nedir? Rorty, Ernst Tugendhat'ı (ve aslında Avrupa geleneğindeki felsefecilerin büyük çoğunluğunu) izleyerek argümantasyonun önermesel olması gerektiğini, yani argümanın yalnızca önermelerin doğruluğu ya da anlamıyla ilgili olabileceğini ve bu yüzden bir felsefi söylemin gerçekten argümana dayalı olarak nitelenebilmesi için önermesel olması gerektiğini iddia eder (Rorty 1991, s. 124-5).[16] Böyle bir tanımdan yola çıkıldığında yalnızca iki yönde gidilebilir: (İster tümdengelimsel olsun ister tümevarımsal) argümantasyonun dili, ya tıpkı mantığın ya da Rorty'nin "normal bilim" dediği şeyin dili gibi, önceden verili ve istikrarlıdır; ya da Wittgenstein' *Tractatus*'ta kullandığı türden atılabilir mir merdiven-dil, *aufgehoben* oldğunda [aşıldığında – ç.n.] geride bırakılacak bir dildir. Rorty'ye göre, Derrida –tıpkı Wittgenstein ve Hegel gibi– bir *Aufhebung* üstadıdır. Gasché'nin Derrida'daki aşkın argümantasyonu betimleyişinde merkezî yerde duran iddia, yani önermesel düzeyden bu önermesel düzeyin olanaklılık ve olanaksızlık koşullarını sunacak olan bir önerme-önce-

15 Bkz. Gasché (1986).

16 Bkz. Tugendhat (1979). Tugendhat örneğin şöyle yazar: "*Alles intentionale Bewusstsein überhaupt ist propositional*" (s. 20).

si düzeye (yani, *différance*'a) geçilebileceği ve böyle bir prosedür için bir tür bilişsel statü talep edilebileceği iddiası, argümantasyonun doğasını *yanlış anlamaktır*. Rorty'ye göre, argümantasyon kişinin öncüllerinde ve çıkarımlarında aynı dili kullanmasını gerektirir. Argümantasyonun böyle tanımlanması (benliğin ve dış dünyanın varlığı hakkındaki şüpheleri çözmekle ilgilenen) Kantçı aşkın argüman biçimlerini geçersizleştirmez, ama önermesel dilin olanaklılık ve olanaksızlık koşullarını önerme-öncesi bir "sözcük" ya da "kavram"a yerleştirmeye çalışan Derridacı (yarı)-aşkın argümantasyon biçimlerini geçersizleştirir. Yani, Gasché'nin Derrida'nın (yarı)-aşkın argümanlar kullandığın ileri sürerek onun felsefe olarak ciddiye alınması gerektiğini iddia etmesi, argümantasyonun doğasını yanlış anlamanın ürünüdür. Bu yüzden, Rorty Gasché'nin projesinin çöktüğü sonucuna varır.[17]

Rorty'ye göre, yapıbozum (yarı)-aşkın, felsefe değildir; Platon'u Hegel'i Heidegger'i kapsayan ve enlik –ve dünya– betimlemesinde kullandığımız eski sözcük dağarlarının onlara meydan okuyan yeni sözcük dağarları tarafından yeniden betimlendiği ve yerlerini onlara bıraktığı bir geleneğin, dünya-ifşası olarak felsefe geleneğinin bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Yani, yapılması gereken asıl önemli ayrım, toplumsal adaletle ("kamusal" dediğimiz şeyle) ilgili sorunları ele alan argümana dayalı bir dil biçimi ile dünya-ifşa eden ve bireysel özerklik arayışı ("özel" dediğimiz şey) ile ilgilenen argümana-dayanmayan, genellikle kehanetvari bir dil biçimi arasındaki ayrımdır. Kamusalla özeli ayıran bir çizgi çekememek, bir yanda Carnap'ın Heidegger okuması ve Habermas'ın Derrida okuması türünden okumalar, bir yanda

17 Gasché'nin Tugendhat'ın konumu hakkındaki eleştirisi için bkz. Gasché (1986), s. 76-77. Gasché, insanın kendisini önermesel doğrulukla sınırlamasının önermesel olanın temellerini düşünme imkânından kendi kendini mahrum bırakmamak olduğunu ileri sürer.

da Gasché'nin Derrida ve –belki de– Derrida'nın Austin hakkında sundukları türden okumalar yol açar.

Rorty "Derrida Aşkın Bir Filozof mudur?" adlı yazısını cevabını beklemediği bir soruyla bağlar: Derrida'yı Gasché ile birlikte aşkın bir ahir zaman Hegel'i olarak mı, yoksa Rorty ile birlikte bir tür Fransız Wittgenstein'ı olarak mı okumak gerekir? (Rorty 1991b, s. 128). Ancak, okuru Gasché'nin yorumun değil de Rorty'ninkini tercih etmeye ikna etmek için, kendisinin Derrida'nın ilk ve son dönem yapıtları arasında yaptığı bir ayrıma dayanan gelişimsel denebilecek bir tez sunar. Rorty, Derrida'nın yapıtını ilk profesörlük ve akademisyenlik dönemi ve sonraki egzantrik, kişisel, özgün dönem olarak ikiye ayırır. Derrida'nın ilk yapıtları, özellikle de *De la grammatologie,* Rorty'ye göre (ki bence haklıdır) Heidegger'in metafiziği alt etme sorunsalını sürdürür ve sözmerkezciliğin olanaklılık ve olanaksızlık koşullarını "iz" ve "*différance*" gibi belli altyapılara yerleştirmeye çalışır. Yani, Derrida ilk yapıtlarında gerçekten de (yarı)-aşkın argümantasyon biçimlerini kullanır ve bu yüzden Gasché'nin okuması Derrida'nın ilk dönemi için geçerlidir (ki bu aynı zamanda Rorty'nin yukarıda Gasché'ye karşı getirdiği, argümantasyonun anlamını yanlış anlama suçlamasına, Derrida'nın kendisinin de tabi olmasını gerektirir). Ancak, Derrida'nın ilk yapıtları, Rorty'nin "ironist teorileştirme" dediği şeyin bir biçimiyle iştigal ederken, Derrida'nın gelişimindeki can alıcı uğrak, Rorty'ye göre, tantanalı teoriden, daha minimal ve mahrem yazı biçimlerine geçtiği uğraktır.

Rorty'nin *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da Derrida'yı ele aldığı bölümün başlığında da bu gelişim tezi ima edilir: "İronist Teoriden Mahrem Kinayelere" (Rorty başlangıçta bu bölüme "İronist Teoriden Mahrem Şakalara" başlığı koymak istediği işaret eder – Rorty 1991b, s. 120). Rorty'ye göre, bu teoriden mahremiyete geçişi en iyi gösteren metinler *Glas* ve

özellikle de *La Carte postale*'dır; Gasché *The Tain of the Mirror*'unda bu iki metni de ele almaz. Yani Rorty'ye göre, Derrida'nın ilk teorik yapıtları bir "yanlış başlangıç"tır; tıpkı *Sein und Zeit*'ın Heidegger'in yapıtının gelişiminde, *Tractatus*'un da Wittgenstein için bir yanlış başlangıç olması gibi. Rorty "son dönemdeki Derrida'nın ilk dönemdekinden üstün" olduğunu savunur (Rorty 1991b, s. 124) ve bu üstünlüğün yarı-aşkın teorileştirme biçimlerinden mahremiyeti, fanteziyi ve mizah duygusunu ifade eden yeni yazı biçimlerine geçmekten kaynaklandığını iddia eder. Son dönemdeki Derrida felsefi düşünme biçimini özelleştirir, teoriyi bir yana koyar ve fantezinin dizginlerini serbest bırakır. Rorty ilginç bir formülasyon yaparak "öncellerinin [yani, Heidegger'in] kaderinden, kamusalın asla güzel olmaktan daha fazla bir şey olmayacağını öğrenmiş olan Derrida yüceyi özelleştirir" der (Rorty 1989, s. 125). Nitekim, ona göre, *La Carte postale* gibi bir metinde, Derrida Heidegger'den çok Proust'u andırır, çünkü sözcüğün yüce tarif olunamazlığından çok güzelliği çoğaltmakla ve anılarını yeniden düzenlemekle ilgilenir. Rorty'ye göre, Derrida "felsefe tarihî için Proust'un kendi hayat hikâyesi için yaptığı şeyi yapmıştır": Sanat yoluyla özerkliğe ulaşmıştır. Bu gelişimsel tezin sonucu, Derrida'nın yapıtının kamusal ile özeli teorik olarak uzlaştırma girişiminden vazgeçtiği için hiçbir etik, siyasi veya kamusal anlamı olmadığıdır. Ben işte bu iddiaya meydan okumak istiyorum.

Rorty'nin Derrida okuması savunulabilir mi?

Rorty'nin Derrida okumasına iki soruyu yöneltmek istiyorum: Birincisi gelişimsel tezin geçerliliği hakkında, ikincisi se yapıbozumun hiçbir kamusal faydasının olmadığının söylenip söylenemeyeceği hakkında. Ancak şunu söylemeliyim ki Rorty'nin Derrida okuması, özellikle de *Olumsallık, İroni*

ve Dayanışma'daki *La Carte postale* yorumu, Derrida hakkındaki tartışmalarda çok az rastlanan bir açık sözlülük, mizah ve hafifliğe sahip olan ve Derrida'nın yakın tarihli *Circonfession* metni gibi[18] daha "otobiyografik" metinlerine yönelik makul bir yaklaşım getiren son derece güçlü bir okumadır. Bu, aynı zamanda benim de Gashcé'den ayrıldığım noktadır, ben Rorty'nin pragmatikleştirilmiş yapıbozumu karşısında Derrida'nın aşkın bir savunusunu yapmak istemiyorum. Bu stratejinin (sözcüğe Nietzsche'nin verdiği anlamda) fazla "tepkisel" olduğunu düşünüyorum; Derrida'nın aşkın-felsefi savunusu bizatihi, ya yapıbozumun "edebi" çevrelerce (Geoffrey Hartman, Paul de Man ve Yale Okulu'nca) asimile edilmesine ya da Derrida hakkında yapılan Eleştirel-Teori esinli eleştirilere (Habermas ya da Manfred Frank'ın yapıtlarındaki eleştirilere) verilen bir tepkidir. Bu strateji, aynı zamanda, aşkın olanla pragmatik olan arasında pek işe yaramayan bir karşıtlık da kurar; buna göre felsefe de pragmatik olana karşı aşkın olanla özdeşleştirilir.

Yukarıda gördüğümüz gibi, Rorty'nin yapıbozum anlayışının gücü büyük ölçüde Derrida'nın yapıtı hakkında yaptığı gelişimsel açıklamadan gelir. Burada sorun, Derrida'nın ilk yapıtlarının bir yanlış başlangıç olup olmadığı ve Rorty'nin Derrida'nın yapıtını ilk ve son döneler şeklinde dönemselleştirmekte ne ölçüde haklı olduğudur; özellikle de ilk ve son dönemler arasındaki farkın bir iki yıldan ibaret olduğu ve Derrida'nın hâlâ güçlü yapıtlar üretmeyi sürdürdüğü düşünüldüğünde.[19] William Richardson'ın Heidegger'i yorumla-

18 Bennington ve Derrida (1991) içinde.

19 Metinlerden kanıtlar getirerek, Derrida'nın ilk dönemi ile son dönemi arasındaki ayrımı anlamsız göstermek zor olmayacaktır. Örneğin, anladığım kadarıyla Rorty *Marges*'daki (1972) yazıların çoğunu Derrida'nın ilk döneminin üslubuna ait görürken, *Dissémination*'un (yine, 1972) bazı bölümlerini ve *Glas*'yı (sadece iki yıl sonra, 1974) Derrida'nın ikinci dönemine ait olarak sınıflayacaktır.

dığı şekilde (Heidegger'in kendisinin de iyice karmaşıklaştırdığı bir ayrımdır bu)[20] bir "I. Derrida" ve bir de "II. Derrida" olduğunu söylemek makul bir şey midir gerçekten de? Tam tersine, ben *La Voix et le Phénomène* gibi bir metinle *Glas* gibi bir metin arasındaki farkın, herhangi bir biçimde kamusaldan özele geçişten ibaret olmadığını; bunun yerine Derrida'nın yapıtının sunuş tarzındaki bir değişikliği, saptayıcı (*constative*) bir teorileştirme biçiminden *edimsel* (*performative*) bir yazma biçimine ya da başka bir deyişle üst-dilden dile doğru giden bir değişikliği ima ettiğini[21] iddia edeceğim. Derrida'nın 1960'lardaki bazı yapıtlarının (ama hepsinin değil), mesela *De la grammatologie*'nin açılış bölümlerinin tersine, 1970'lerdeki çalışmalarının çoğu teorik-tarihsel-yorumlayıcı bir şebeke (bir gramatoloji "bilimi") formüle etmekten çok bir metinsel *sahneleme* (*enactment*), bir olay ya da olaylar dizisi olarak yapıbozum(lar)la ilgilenir. Yani, Derrida'nın yapıtının bir gelişim olduğundan söz edilebilirse ki bunun da ayrıntılı olarak gösterilmesi gerekir (benim kendi Derrida okuma deneyiminde, ona yakından baktıkça ilk ve son dönem yapıtları arasında herhangi bir tözel farklılık bulmak güçleşmektedir; Derrida'nın yapıtının tematik sürekliliği ve bazı temel kaygılarının kalıcılığı beni her zaman şaşırtmıştır), bu gelişme herhangi bir biçimde kamusaldan özele geçmesinde değil, üst-dilden dile, saptayıcı sözceden edimsel sözceye geçmesinde ve böylece edimsel olanın saptayıcı olanı sürekli taşırmasına izin vermesinde bulunabilir.[22]

Yine de şimdi, *Glas*'ın yayınlanmasından yaklaşık yirmi yıl, *La Carte postale*'ın yayınlanmasından da on üç yıl sonra ya-

20 Bkz. Richardson'e (1963) Heidegger'in yazdığı *Vorwort*, s. xxii-xxiii.

21 Bu düşünceyi Gasché ile yaptığım sohbetlere borçluyum.

22 Üst-dilden dile bu şekilde geçmek imkânsız da olabilir tabii ki; ama, başka bir yerde (Critchley [1988]) göstermeye çalıştığım gibi, *Glas* işte tam da bu imkânsızlığı araştırmaktadır. Bu bağlamda, bkz. Geoffrey Bennington'ın Bennington ve Derrida'daki (1991) son derece ufuk açıcı tartışması.

zarken, Derrida'nın daha yakın tarihli yapıtlarını nasıl anlamak gerektiği gibi büyük bir mesele de vardır ortada; Derrida 1970'lerin edimsel deneylerini uzun boylu sürdürmemiş (ama bazı örnekler vardır, bkz. Derrida 1987) ve bence yapıtlarında ağırlıklı yeri son derece *kamusal* bir sorun olan (etik, siyasi, cinsel, metinsel, hukuki ya da kurumsal) *sorumluluk* sorunu almıştır. Ben biraz tartışılır bir şey söyleyeceğim: Derrida'nın üslubunun bu meseleleri ele alabilmek için, teorik ya da edimsel değil *yarı-fenomenolojik* bir hal aldığını iddia edeceğim. Bununla şunun kastediyorum: Derrida'nın yakın tarihli yapıtlarının çoğunun –yas, vaat ve sır, yeme ve kurban etme, dostluk ve itiraf, armağan ve tanıklık analizlerinin– derdi, belli olguları dikkatle betimlemek ve çözümlemek, onların derindeki aporetik ya da karar-verilemez yapılarını açıklamaktır. Benim iddiam o ki Derrida'nın yapıtı, yapıbozumu, tikel olanla tikel *olarak* ilgilenen, yani gündelik hayatın ufak tefek ama gizemli ayrıntılarıyla ilgilenen bir dizi yarı-fenomenolojik mikroloji olarak uygulama yönünde hareket etmektedir.

Bu da beni, Rorty'nin Derrida okumasına yönelttiğim ve onun gelişme tezinin sonucunda ortaya çıkan ikinci ve daha geniş kapsamlı soruya götürüyor: Yani, yapıbozumun hiçbir kamusal önemi olmadığı (ya da olmaması gerektiği) ve bu yüzden de hiçbir etik ya da siyasi faydası olmayacağı iddiası savunulabilir bir iddia mıdır? *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* adlı kitabımda,[23] ettiği bu sözcüğe Emmanuel Levinas'ın yapıtında verilen tikel ve yeni anlamda anlamak koşuluyla, Derridacı yapıbozumunun etik bir talep olarak anlaşılabileceğini ve hatta anlaşılması gerektiğini savundum. Kabaca özetlersek, Levinas'a göre ait benim özgürlük ve kendiliğindenliğimin, yani öznelliğimin öteki (*autrui*) tarafından sorgulanmasıdır. Etik burada, Buber'in Ben-Sen ilişkisi izlenerek (ama Levinas son kertede Buber'e eleş-

23 Bkz. Critchley (1992) 1. Bölüm, s. 1-58.

tirel bakar), kişiler arasındaki etik bir *ilişki* açısında kavranır. Etik bir ilişkiyi diğer ilişkilerden (insanın kendisiyle ya da nesnelerle kurduğu ilişkilerden) ayıran şey, Levinas'a göre, bunun anlama yetisine ilişkin kategorilerle anlaşılamayacak ya da bu kategorilere dahil edilemeyecek bir ilişki olmasıdır. Stanley Cavell'ın terimleriyle, ötekiyle kabul ve saygıya dayalı bir ilişkiyi başlatan şey tam da onun bilinemezliği, şüpheciliğin çürütülemezliğidir.[24] Öteki benimle, benim bilişsel güçlerimi aşan bir ilişki içindedir, beni sorgular ve beni kendimi haklı çıkarmaya çağırır. Levinas'ın felsefi ihtirası bilginin isterlerini adaletin isterlerine tabi kılmak ya da Kant'ın terimleriyle söylersek, pratik aklın önceliğini ortaya koymaktır (ama, Levinas'a göre etik olan aklın örneklenmesi değil, akli olanın akıl-öncesi temelidir). Levinas'ın sık sık yazmaktan hoşlandığı gibi, *etik ilk felsefedir*.

Levinas, Heidegger'in *Sein und Zeit*'tan sonraki felsefesini ve siyasi görüş bozukluğunu şiddetle eleştirmesine rağmen, onun ilk dönemlerinde Husserlci yönelimselliğin (intentionality) teorisizmine ya da entelektüalizmine yönelttiği eleştiriyi paylaşır; bu entelektüalizm öznenin dünya ile temsil yoluyla dolayımlanan nesneleştirici bir ilişki sürdürdüğünü iddia eder: Dünyevi nesne bir *noesis*'in *noema*'sıdır. Levinas yönelimselliğin köklerini daha temel bir katmanda, yanı duygululuk (*sentience*) ya da duyarlılıkta bularak, Heidegger'in dünya (*Vorhandenheit*) karşısındaki teorik davranışı ve epistemolojiye dayanak oluşturan özne/nesne ayrımını ontolojik olarak yıkışını izler. Basit bir dille ifade edersek, Levinas yönelimsel bilinci *hayat* tarafından, maddi varoluş koşulları tarafından nasıl koşullandığını gösterir. Levinas'ın yapıtı, bence, temsil ve yönelimselliğin bilinçli öznesinin duyarlılığın duygulu öznesine indirgendiği *maddi bir öznel hayat fenomenolojisi* sunar. Levinas'ın fenomenolojik id-

24 Bkz. "Scepticism and the Problem of Others", Cavell (1979) içinde, s. 237-496.

diası –Levinas "fenomenoloji" terimiyle, Husserlci analizinin lafzından çok ruhuna yönelik bir metodolojik bağlılığı, yani naif bilinçli hayatın kurucu yapılarının betimlenmesini kasteder– şudur: Öznel deneyimin derin yapısı her zaman zaten, ötekine karşı bir sorumluluk, daha doğrusu duyarlılık ilişkisine girmiş durumdadır. Etik ilişki bilinç düzeyinde değil duyarlılık düzeyinde gerçekleşir; hem Bentham'ın hem de Rousseau'nun yukarıda bahsedilen etik yükümlülük ölçütlerini hatırlatan bir şekilde, etiğin ve sorumluluğun temeli benim başkasının ıstırabı karşısındaki düşünme-öncesi duygululuk temayülümde bulunabilir.[25]

Etik hakkındaki bu Levinasçı açıklamanın Derrida ile Rorty arasındaki tartışmayla ilgisi nedir? Bir kere, Rorty ile bağlantılı olarak, Rorty'nin Levinas'ın etiğin ilk felsefe olduğu şeklindeki iddiasını şüphesiz Yeni-Kantçı bir felsefi temelcilik olarak görüp eleştirecek olmasına ve Levinas'ın Husserlci fenomenolojik yöntemi çeşitli sınırlamalar koyarak da olsa onaylaması Rorty'nin pragmatizmiyle pek uyuşmamasına rağmen, Rorty ile Levinas'ın aslında birbirlerinden o kadar da uzak olmadıklarını söylemek yersiz olmayacaktır. Rorty'nin liberalizm tanımı ve Levinas'ın etik tanımı özünde aynı işi yapmıyorlar mı, yani başkasının ıstırabı karşısındaki duyarlılık temayülünde bir ahlâki ve siyasi yükümlülük kaynağı bulmaya çalışmıyorlar mı? Zalimliğin en kötü şey olduğu ve dahası, bunun ihtiyacımız olan tek toplumsal bağ olduğu konusunda ikisi de aynı fikirde değiller mi?

İkincisi, Derrida ile bağlantılı olarak, Derrida'nın yakın tarihli yapıtlarından birinden bir örneğe göz atarak, Levinas ile Derrida arasında bir *rapprochement* [uzlaşma – ç.n.] sağlamak isterim. Buradaki argümanım daha formel bir biçimde şöyle dile getirilebilir: Bir kere, Rorty'nin özel olanı "insanın kendine özgü kendi kendini alt etme projeleri" ile il-

25 Bkz. Levinas (1984).

gili, kamusal olanı da "başka insanların ıstırabıyla ilgili" şeyler olarak tanımladığını hatırlayalım. O halde yapıbozumun yukarıda belirtilen Levinas'a özgü anlamda etik olduğu iddiasının geçerliliğini ortaya koyabilirsem, o zaman yapıbozum başka insanların ıstırabıyla ilgili olacak ve Rorty'nin kendi standartlarına göre kamusal olduğu ortaya çıkacaktır. O zaman yapıbozumun önemli etik ve siyasi sonuçları olacaktır. Eğer Rorty bir liberalse, o zaman Levinas ile Derrida'nın da liberal olduğunu ileri süreceğim –tabii, Rorty'nin liberalizm tanımının yeterli olup olmadığı sorusunu ele almıyoruz.

Aklımdaki örnek, Derrida'nın adalet sorunu hakkındaki harikulade metni, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli"nin ilk yarısı.[26] Derrida bu metinde epeyce kışkırtıcı önermelerde bulunur; "Yasanın dışında ya da ötesinde, başlı başına Adalet, tabii eğer böyle bir şey varsa, yapıbozuma uğratılamaz. Tıpkı yapıbozumun kendisi gibi, tabii eğer böyle bir şey varsa. Yapıbozum adalettir" diye yazar (Derrida 1992, s. 14-15). Derrida'nın tartışması, yapıbozuma uğratılabilen bir şey olan, siyasi ilerleme mümkün olacaksa yapıbozuma uğratılabilmesi *gerektiği* iddia edilen yasa ile yapıbozuma uğratılamayan, ama yapıbozumun onun sayesinde varolduğu şey olan adalet arasında yapılan bir ayrımdan yola çıkar. Derrida yarı-aşkın bir kayıt düşerek, adaletin yapıbozumun yapıbozuma uğratılamaz olanaklılık koşulu olduğunu, "bugün yapıbozum dediğim şeyden daha adil hiçbir şey olmadığı"nı iddia eder (*a.g.y.*, s. 21). Derrida Montaigne ve Pascal'a gönderme yaparak (ve hatta s. 14'te pek sık yapmadığı bir şey yapıp Wittgenstein'ı anarak), adaleti paradoksal biçimde, deneyimleyemediğimiz ve "mistik", "imkânsız" ya da "aporia" diye nitelenen şeyin deneyimi olarak tanımlar. Derrida'nın daha alışıldık terminolojisiyle söyler-

26 Bkz. Derrida (1992), s. 3-67. Bundan sonraki bütün göndermelerin sayfa numaraları metin içinde belirtilecektir.

sek, adalet karar-verilemezin "deneyimi"dir. Ama, ki burası can alıcı önem taşır, bu tür karar-verilemez bir adalet deneyimi enetelektüel bir sezgide ya da teorik tümdengelimde ortaya çıkmaz, her zaman tikel bir kendilik (*entity*) ile, ötekinin tekilliği ile bağlantılı olarak ortaya çıkar (*a.g.y.*, s. 20). İşte tartışmanın bu noktasında (daha doğrusu, iki noktasında: s. 22, 27), Derrida Levinas'tan alıntı yapar ve kendi açıklamasını açıklığa kavuşturabilmek için onun adalet anlayışından yararlanır. *Totalité et infini*'de,[27] adalet ötekiyle kurulan etik ilişkiyi tanımlar ve onun tarafından tanılanır, "*la relation avec autrui – c'est à dire la justice*" (s. 22); yani adalet ötekiyle kurulan tikel ve kapsayıcı-olmayan ilişkide, sonsuz bir sorumluluk talep eden ıstıraba verilen bir cevap olarak ortaya çıkar. Nitekim, Derrida'dan yapıbozumun nasıl bir adalet anlayışını gerektirdiğini göstererek onun kamusal önemini açığa vuran bir örnek vermesi istendiğinde, büyük ölçüde Levinas'tan yola çıktığı görülebilir.

Levinas'a yapılan bu anıştırma, Levinas'ta iki adalet anlayışı olduğu kavranıncaya kadar sorunsuz görünür. Levinas, *Totalité et infini*'nin Almanca çevirisine 1987'de yazdığı önsözde, tam da Derrida'nın tartıştığı gibi, adaletin bu yapıtta etik olanla eşanlamlı olduğuna işaret eder.[28] Gelgelelim, Levinas'ın sonraki yapıtlarında, özellikle de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'da,[29] adalet etik ilişkiden ayırt edilir; Levinas burada adalet sorununun, sahneye üçüncü bir taraf girip kişiyi rakip etik talepler arasında seçim yapmaya zorladığında ve ona etik ilişkinin her zaman zaten özgül bir sosyopolitik bağlamda konumlanmış olduğunu hatırlattığında ortaya çıktığını ileri sürer.[30] Ama Derrida'nın Levinas'tan

27 Levinas (1990).

28 *A.g.y.*, s. II.

29 Levinas (1974).

30 *A.g.y.*, s. 199-207.

politik değil *etik* bir adalet kavramı almış olması yapıbozumcu adalet açıklamasının apolitik olduğu anlamına gelmez. Derrida, bu açıklamanın "siyasallaştırma" adını verdiği şeyle bağlantılı olduğu iddiasındadır (Levinas 1974, s. 28) ve İnsan Hakları Bildirgesi ile köleliğin kaldırılmasını, yani klasik liberalizmin özgürleştirici kazanımlarını bu sürece örnek olarak verir. Derrida şaşırtıcı ölçüde açık konuşarak "klasik özgürleşme idealinin miyadı hiç mi hiç dolmuş değildir" der (yine de şu soruyu sormak isteyebiliriz: Derrida'nın bu özgürleşme idealine bağlı olması zorunlu olarak liberalizme de bağlı olması demek midir, yoksa bu idealin, sözgelimi, sosyalist gelenekte bulunan daha radikal bir versiyonuna bağlılığı mı peşisıra getirmektedir?) Nitekim, yapıbozumcu girişimi harekete geçiren ve ötekine yönelik sorumluluk açısından tanımlanan etik adalet anlayışı (Derrida, her zamanki gibi "belki de" diye ekler – s. 27), özünde siyasi imkânlarla dolu bir geleceği açılan siyasi reform, dönüşüm ve ilerleme imkânıyla bağlantılı gibi görünmektedir.

Özetlersek, burada Derrida'nın iddiası yopubuzumun adalet, adaletin de karar-verilemezin deneyimi olduğudur; yani, benim yorumuma göre, adil olmak kişinin üzerinde nihai olarak bir karar verilemeyecek bir şey, benim bilişsel yeteneklerimi yaya bırakan bir şey olarak tekil öteki karşısındaki sonsuz sorumluluğunun farkına varmasıdır. İnsanı siyasete iten, yani karar-verilemezlikten karara, Derrida'nın Kierkegaard'ı izleyerek kararın deliliği dediği şeye iten şey işte bu adalet "deneyimi"dir (*a.g.y.*, s. 26).[31] Siyaset kararın alanıdır, kamusal alanın örgütlenip idare edildiği, hukuk ve yönetimin kurumsallaştığı alandır. Bana kalırsa, yapıbozumun merkezî aporia'sı –sorumlu herhangi bir siyasi faaliyet verilemezlikten karara, etik adalet "deneyimi"nden siyasi

31 Bu alıntı, aynı zamanda Derrida'nın Foucault hakkındaki ünlü yazısının epigrafıdır, bkz. Derrida (1967), s. 51.

eyleme, yargı ânı diyebileceğimiz âna geçmenin doğasıyla ilgilidir. Ama bu yapıbozumcu, etik adalet anlayışı nasıl siyasi yargıya dönüşür? Derrida, yargıların verilmesi, kararların alınması gerektiğinde ısrar eder, ama bu yargı ve kararların sorumluluk sahibi olabilmek için karar verilemezin deneyiminden geçmeleri gerektiğinin anlaşılması koşuluyla. Ama benim Derrida'ya yönelteceğim *eleştirel* sorum şu: *Hangi* kararlar alınır, *hangi* yargılar verilir?[32]

Derrida'ya göre, hiçbir siyasi biçim adaleti cisimleştiremez ya da cisimleştirmemelidir ve adaletin kararı verilemezliği her zaman kamusal alanın dışında durup ona kılavuzluk etmeli, onu eleştirmeli ve yapıbozuma uğratmalıdır, ama asla onun içine yerleşmemelidir. Yapıbozumcu bir perspektiften bakıldığında, siyasetteki en büyük tehlike yakın tarihlerde büründüğü bütün o korkunç kılıklarıyla (neo-faşizm, milliyetçilik, etnomerkezcilik, teokrasi gibi) totalitarizm tehdidi, ya da Jean-Luc Nancy'nin deyimiyle "içkincilik" tehdididir.[33] Totalitarizm siyasi olanla toplumsal olanın özdeşleştirilmesi üzerine kuruludur ve belli bir siyasi biçimin, dolayısıyla da belli bir devletin, cemaatin ya da ülkenin adaleti cisimleştirdiğini; adaletin siyasi topluluğa içkin olduğunu iddia eder. Adaletin hukuktan radikal bir biçimde ayrılmasına ve ilkinin ikinci tarafından örneklenememesine dayalı olan yapıbozumcu bir siyaset yaklaşımı, adaletin cisimsizleşmesi denebilecek bir şeye; hiçbir devlet, cemaat ya da ülkenin adaleti cisimleştirdiği söylenemeyecek olan bir duruma yol

32 Bu soru Derrida'nın yapıtında karar-verilemezlik ile karar, adalet ile yargı ve etik ile siyaset arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğunu belirlemek gibi geniş ve zor bir meseleyi gündeme getirir; aslında bu Derrida'nın kendisinin de keskin bir biçimde farkında olduğu ve son dönemdeki yapıtlarının çoğuna damgasını vurduğu söylenebilecek bir sorundur. Bu bağlamda, yapıbozumla siyaset arasındaki ilişki sorununun genişletilmiş bir hegemonya kavramı açısından teorileştirildiği şu metinlere bkz. Critchley (1992), s. 188-247; Laclau ve Mouffe (1985) ve Laclau (1990).

33 Nancy (1990).

açar. Adalet "deneyimi"nin, kamu alanında tam anlamıyla boy göstermeksizin siyaseti yönlendiren bir mutlak başkalık ya da aşkınlık deneyimi olduğu söylenebilir. Derrida'nın Husserl hakkındaki yayınlanmış ilk kitabına dönüp bakarsak, adaletin "Kantçı anlamda bir İde" olduğunu; mevcudiyet ufkundan ve bir ufuk fikrinin kendisinden sürekli olarak kaçan sonsuza kadar ertelenmiş, etikteleolojik bir postüla olduğunu söyleyebiliriz.[34]

Eğer adaletin bu cisimsizleşmesini en iyi hangi siyasi biçimin koruyabileceği sorulacak olursa, sanıyorum Derrida'nın cevabı demokrasi olurdu: Adaleti şimdi ve burada örnekleme (*instantiate*) iddiasında olan bir demokrasi değil, fiilen varolan liberal demokrasiye övgüler düzmek değil (ama onu bütün bütüne bir kenara atıvermek de değil) ama adaletin *geleceksel* ya da *tasarımsal* aşkınlığının kılavuzluk ettiği bir demokrasi Derrida'nın deyimiyle *une démocratie à venir*.[35] Bence bu da Derrida'yı, pragmatizmle radikal demokrasi arasında bağ kurmaya çalışan Deweyci gelenekten –Rorty'nin mirasçısı olduğunu iddia ettiği gelenekten– aman aman bir farkı olmayan ütopyacı ve eleştirel bir siyasete bağlamaktadır. Peki ama eğer benim savım hedefini tamamen ıskalamadıysa, eğer Rorty ile Derrida (ne kadar farklı biçimlerde dile getirilmiş olursa olsun) benzer kamusal ve siyasi özlemleri paylaşıyorlarsa, o zaman Rorty niye Derrida'da güçlü bir siyasi müttefik görememektedir?

Sonuç

Derrida'nın kendisini, yazdığı yapıtların ciddi etik ve siyasi sonuçları olan kamusal bir düşünür olarak gördüğünü ve ancak Rorty'nin kamusalı özelden, liberalizmi de ironiden ayır-

34 Bkz. Derrida (1962).

35 Bkz. Derrida (1991).

mak için başvurduğu ölçütler temelinde böyle anlaşılabileceğini göstermeyi umarım başarabilmişimdir. Yapıbozuma uğratılamaz olanaklılık koşulu, ötekiyle kurulan etik bir ilişki, sonsuz bir sorumluluk uyandıran ıstıraba verilen bir cevap ve zalimliği en aza indirme çabası şeklinde tanımlanan adalete yönelik bağlılıktır. Bu türden etik bir adalet anlayışı kamusal alanda hiçbir zaman tam olarak örneklenemez, ama ondan kopartılamaz da; kamusal alanı düzenler, siyaseti eleştirel, ütopyacı ve radikal anlamda demokratik kılar.

Bu tartışmanın teması, yani yapıbozum ve pragmatizm açısından da, Rorty'nin Derrida'yı saedce bir özel ironist olarak gösteren resminin pek doğru olmadığını umarım gösterebilmişimdir. En başta kabul ettiğim gibi "*différance*" gibi kavramları pragmatist bir bağlam nosyonu açısından yorumlayarak, dil, benlik ve dünyanın olumsallığını göstermek geçerli bir yol olabilse de, yapıbozum pratiğini motive eden şeyin etik bir adalet anlayışı, yani, Rorty'nin ölçütleriyle, kamusal-özel anlayışı olduğu umarın artık açıkça görülebilmektedir. Özetle, yapıbozum pragmatisttir, *ama sonuna kadar pragmatist değildir*. Yapıbozumun temelinde görelileştirilemeyen, en azından "biz liberaller" için görelileştirilemeyen bir şey olarak adalete yönelik, pragmatist-olmayan (en azından, Rortyci olmayan) temelci bir bağlılık vardır. Yaptığım çıkarımın sonucu, Derrida'nın hâlâ kamusalla özeli uzlaştırmayı hedefleyen ve Rorty'nin gereksiz olduğuna inandığı klasik felsefi projeyi gerçekleştirmeye çalışmakta olduğudur şüphesiz. Eğer yapıbozum adaletse, o zaman adalete yönelik bu bağlılık *sonuna kadar gitmektedir*. Hem kamusal sorumlulukta hem de özel alanda kendi kendini yaratmada.

Ancak, bu yazının bir kenara bıraktığı karşı kefedeki ilginç soru, Rorty'nin pragmatizminin *sonuna kadar* pragmatist olup olmadığı veya liberalizme bağlılığının –insanların ıstıraba açık olmaları ve zalimliği en aza indirme ihtiya-

cı hakkınadik görelileştirilemeyen iddianın ürünü olan bağlılığın– Rorty'nin pragmatizminin sınırlarını ihlal edip etmediği sorusudur. Pragmatizm liberalizme sahiden ve kinik-olmayan bir biçimde bağlı olduğu halde yine de *sonuna kadar* pragmatist kalabilir mi?

KAYNAKÇA

Ball, T. Vd. (1990), "Review Symposium on Richard Rorty", *History of the Human Sciences*, C. 3, no. 1, s. 101-22.

Bennington, G. Ve Derrida, J. (1991), *Jacques Derrida*. Paris, Seuil.

Bentham, J. (1970), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londra, Athlone.

Bernstein, J. (1972), "De-Divinization and the Vindication of Everyday Life: Reply to Rorty", *Tijdschrift voor Filosofie*, C. 54, no. 4, s. 668-92.

Brandom, R. (1979), "Freedom and Constraint by Norms", *American Philosophical Quarterly*, C. 16, no. 3, s. 187-96.

Caputo, J.D. (1993), "On Not Circumventing the Quasi-Transcendental: The Case of Rorty and Derrida", G. Madison (der.), *Working Through Derrida* içinde, Evenston, Northwestern University Press.

Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason*, New York, Oxford University Press.

Critchley, S. (1988), "A Commentary on Derrida's Reading of Hegel in *Glas*", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, no. 18, s. 6-32.

Critchley, S. (1992), *The Ethics of Deconstruction*, Oxford, Blackwell.

Derrida, J. (1962), *Introduction à "L'origine de la Géométrie"*, Paris, Presses Universitaires de France.

Derrida, J. (1967), *L'Écriture et la différance*, Paris, Minuit.

Derrida, J. (1972a), *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit.

Derrida, J. (1972b), *Dissémination*, Paris, Seuil.

Derrida, J. (1974), *Glas*, Paris, Galilée.

Derrida, J. (1987), *Feu la cendre*, Paris, Editions des femmes.

Derrida, J. (1991), *L'Autre cap*, Paris, Minuit.

Derrida, J. (1992), "Force of Law: 'The Mystical Foundation of Authority", D. Cornell, M. Rosenfeld ve D.G. Carlson (der.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, Londra ve New York, Routledge.

Gasche. R. (1986), *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, Verso.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy,* Londra, Verso [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji,* çev. A. Kardam-D, Şahiner, İletişim Yay., İstanbul, 1992].

Levinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Lahey, Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1990), *Totalité et Infini,* Paris, Livre de Poche.

Macpherson, C.B. (1966), *The Real World of Democracy,* New York, Oxford University Press [*Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev. L. Kôker, Verso Y., Ankara, 1984].

Nancy, J.-L. (1990), *La Communauté désoeuvrée,* Paris, Christian Bourgois.

Putnam, H. (1992), *Renewing Philosophy,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Richardson, W.J. (1963), *Through Phenomenology to Thought,* Lahey, Martinus Nijhoff.

Rorty, R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, NJ. Princeton University Press.

Rorty, R. (1982), *The Consequences of Pragmatism,* Minnesota, University of Minnesota Press.

Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press [Türkçesi: *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük-Alev Türker, Ayrıntı Y., İstanbul, 1995].

Rorty, R. (1991a), *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers, Volume 1,* Cambridge University Press.

Rorty, R. (1991b), *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, Volume 2,* Cambridge, Cambridge University Press.

Rorty, R. (1995), "Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy", *Revue Internationale de Philosophie,* cilt 49, no. 194(4), s. 437-459.

Rousseau, J.J. (1962), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,* Paris, Garnier [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R.N. İleri, Say Y., İstanbul, 1994].

Shapiro, M.J. (1993), "That Obscure Object of Violence: Logistics and Desire in the Gulf War", D. Campbell ve M. Dillon (der.) *The Political Subject of Violence* içinde, Manchester, Manchester University Press.

Tugendhat, E. (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung,* Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Virilio, P. (1991), *L'Écran du désert,* Paris, Galilée.

Wolf, U. (1993), "Moral Controversies and Moral Theory", *European Journal of Philosophy,* C. 1, s. 58-68.

4

Simon Critchley'ye Cevap

RICHARD RORTY

Geçmişte, Derrida'nın ilk ve son dönemleri arasındaki farkı fazla abarttığım ve "ona yakından baktıkça ilk ve son dönem yapıtları arasında herhangi bir tözel farklılık bulmanın güçleştiği" konusunda Simon Critchley'ye katılıyorum. Heidegger'i de Derrida'yı da ne kadar çok okursanız, ilk ve son dönem yazıları arasında o kadar çok süreklilik bulursunuz. Ama ben hâlâ, tıpkı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın başında "fenomenolojik ontoloji" hakkındaki bütün o programatik boğaz-temizleme muhabbetini metinden çıkarsa daha iyi bir şey yapmış olacağı gibi, Derrida'nın ilk yapıtlarında iz'in ilkselliği hakkındaki derin olduğu vehmedilen lafların da, onu kendinden hâlâ tam emin olamadan yarı-mesleki sesler çıkaran genç bir felsefe profesörü gibi gösterdiğini iddia edeceğim.

"Etiği bu sözcüğe Levinas'ın verdiği tikel ve radikal anlamda kavradığımızda", Derrida'nın pratiğinin "baskın bir etik önemi" olabileceği konusunda da Critchley'ye katılıyorum. Ama ben "etik" sözcüğünü böyle kavramıyorum ve bu sözcüğe o anlamın verilmesinin faydalı olduğunu düşünmüyorum.

Levinas'ın Öteki kavramını da Heidegger'in Varlık kavramı gibi faydasız buluyorum –bu iki kavram da bana hantal, acemice ve aydınlatıcılıktan uzak geliyor. Ben etiği başka koşullarda her biri eşit ölçüde doğal ve yerinde olacak, birbiriyle uzlaşmayan iki eylem arasında bir seçim yapmak durumunda kaldığımız zaman yaratmaya başlamamız gereken şey olarak görüyorum. Ne çocuğum ne de ülkem Levinasçı bir Öteki sayılabilir, ama çocuğum suç işlediğinde onu ihbar etmek ile yalancı tanıklık yaparak ülkemin yasalarını ihlal etmek arasında bir seçim yapmam gerektiğinde, etrafta bazı etik ilkeler aramaya başlarım. Bu tür bir yardım bulamayabilirim, ama bu başka bir meseledir. Bunu yapamam, beni bir başkasından ayıran bir Uçurum olduğundan bahsedilerek tatmin edici bir biçimde açıklanmış olmaz.

Yine, Critchley Derrida'ya bu görüşü atfetmek için onun metinlerinden örnekler vermesine rağmen, ben, onun gibi "Yapıbozum adalettir ve adalet deneyimlenemez olanın deneyimidir" diyemiyorum. "Adalet" gibi yaygın bir biçimde kullanılan bir terimi bir imkânsızlığın adı olarak tanımlamanın faydasını anlayamıyorum. Alışılmış pratiklerin de alışılmış dilin de faydalı hiçbir şey öneremedikleri sınır durumlar olduğunu kabul etsek bile, bu tür durumlarda olanları kendi kendiyle çelişme olarak nitelemek hiçbir işe yaramaz. Ben adaleti karışık bir durumun içinden başarıyla çıkmak olarak görüyorum (*muddling through*) –tıpkı yargıçların çetrefil davalar hakkında karar verirken, ana babaların çocuklarının yaptıklarını polise haber verip vermemeyi tartarken yaptıkları gibi. Ne yapmak gerektiğini bilme konusunda yaşadığımız güçlükleri, amacımıza "betimlenemez", "deneyimlenemez", "düşünülemez" ya da "sonsuzca uzak" gibi etiketler yapıştırarak dramatikleştirmek anlamsız bir laf salatasıymış gibi geliyor bana.

Critchley'nin tersine, ben tıpkı başkalarının acılarına yö-

nelik düşünme-öncesi ve duyarlılık-öncesi tepkilerden oluşan bir kümeye sahip olup olmadığımızı kendimize sormamız gerekmediği gibi bir "üstün etik ilke"ye de ihtiyacımız olduğunu sanmıyorum. Başkalarının ıstırabını kendilerine dert edinen insanlarla edinmeyenler arasındaki farkın köklerine inme gayretinin sebebi hikmetini anlamıyorum. Bu fark tamamen kültürel terbiyeden de kaynaklanabilir, tamamen bebekliğin ilk birkaç günündeki ortamın ürünü de olabildiği gibi, tamamen genlerle ilgili bir mesele de olabilir. Bazı insanlarda bunun nedeni kültürel terbiye iken, bazılarında genler olabilir. Bunun niye önemli olması gerektiğini anlayamıyorum.

Levinas'la Critchley, Dewey'le benim izlediğim yolda değiller. Ben, Critchley'nin yapabileceğimi ve belki de yapmam gerektiğini sandığı gibi, "benliğin Öteki'nin ıstırabı karşısındaki duyarlılık temayülü"nde ya da başka herhangi bir türden "insan doğasına ilişkin evrensel olgu"da "bir ahlâki yükümlülük kaynağı bulma"ya çalışmıyorum. Belki böyle bir duyarlılık temayülü vardır; ama bu, şekillendirilmeye öylesine açıktır –beğenmediğimiz insanların ıstırabına yönelik bir kayıtsızlıkla birleşmeye öylesine açıktır– ki bize dayanak alabileceğimiz çok az şey verir. Bugünlerde insanların gereksiz yere ıstırap çekmesi yüzünden dehşete kapılan çok sayıda kişi olduğu için şansımıza şükretsek yeter.

Şans yaver gittiğinde –ve özellikle de refah ve güvenlik arttığında–[1] bu tür insanların sayısı gittikçe artacaktır. Bunların bazıları Nabokov, Bloom ve Derrida'nın kendisi gibi liberal ironistler olacaklardır (Bu örnekler Critchley'nin aynı zamanda hem bir liberal hem de bir ironist olmanın psikolo-

1 Bu konuda şurada daha çok şey söylüyorum: "Human Rights, Rationality and Sentimentality", *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures* içinde, der. Susan Hurley ve Stephen Shute, New York, Basic Books, 1993, s. 112-34 [Türkçesi: "İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık", çev. M. Sancar, Birikim, sayı 67, Kasım 1994].

jik olarak mümkün olup olmadığı yönündeki şüphelerini gidermeye yeter bence). Bazıları da hayal güçleri kısıtlı, literal düşünen, romantizmden uzak sıkıcı tipler olacaklardır. Her iki tür insandan da ne kadar çok olursa o kadar iyi olacaktır.

Critchley doğalcılığın romantizmle iyi gitmediğini ve olumsallığı tanımanın meyvesinin doğalcılık değil romantizm olması gerektiğini ileri sürüyor. Ben bu ikisi arasında bir gerilim görmüyorum. (Critchley'nin özellikle ilgilendiğim bir şey olarak aktardığı) Freud'un şefkatin narsisist kökenleri hakkındaki açıklaması beni ikna etse bile, daha az romantik, daha az liberal ya da daha az ironik olmak için bir neden görmüyorum. (Freud'u okuyabilmiş olsalardı, Wordsworth ya da Emorson'un da bunda böyle bir neden görmüş olacaklarını sanmıyorum.) Doğa bilimi bana ileride bir zaman, şefkatin de, heteroseksüellik gibi, bir kromozomla oynanarak ortadan kaldırılabileceğini söylese, tavır ya da davranışlarımdan herhangi birini değiştirmem muhtemelen. Ben Aydınlanma'nın hem doğalcılık (insanlar hakkında yapılan ve onlarla zürafalar arasındaki tek büyük farkın dil kullanma yeteneği olduğunu söyleyen bir açıklama anlamında) hem de romantizm (insanların dili yeni, şaşırtıcı, hayranlık verici biçimlerde kullanma yetenekleriyle iftihar etme anlamında) için yol açmış olduğunu düşünüyorum.

Son silahımı bu kadar erken çekmekte tereddüt ediyorum, ama Critchley'nin tavrı bana biraz –evet, doğru bildiniz– *metafizik* geliyor. Ben pragmatistlerle yapıbozumcuların, doğru bağlama konduğunda her şeyin her şey olabileceği ve burada "doğru"nun belli bir zaman ve yerde kişinin amaçlarına en iyi hizmet eden bağlam olduğu anlamına geldiği konusunda hemfikir olduklarını düşünüyorum. Metafizikçiler, şeylerin gerçekten oldukları gibi, kimsenin amaçlarına gönderme yapılmaksızın görüldükleri bir Doğru Bağlam ol-

duğunu zannederler. Bu yüzden de şunun nihai kaynakları nedir, bunun lağvedilemez önkabulleri nedir gibi arayışlara girerler. Critchley ısrarla, ahlâki ciddiyetin öyle bir araştırma yapmamızı gerektirdiğini ileri sürer. Bense doğru dürüst davranmayı başardığınızda ahlâki ciddiyeti ister kabul edebileceğinizi ister kendi başına bırakabileceğinizi düşünüyorum. Liberal ironizmin psikolojik olanaklılığı konusunda hiçbir sorun görmememin bir başka nedeni de bu.

Critchley'nin bir dipnotta Gasché'nin Tugendhat'a yöneltiği eleştiriyi onaylaması, onun (Gasché'yle paylaştığı) metafizik düşkünlüğünü açığa çıkarıyor gibi geliyor bana. Ben bu eleştirinin Gasché'nin kitabının en az ikna edici bölümü olduğunu düşünmüştüm. Bence, önermesel olandan önermesel-olmayana inmeye çalışmaktan vazgeçebilirsek, metafizikçinin Görünüş'ün ardından Gerçekliğe ulaşma ihtiyacını epey geride bırakabiliriz. Çünkü önermelerin hoş yanı, bağlam diye bağırmalarıdır ve mesajlarının ortama göre değişmesini dert etmezler. Sürekli görelileştirilebilir ve yeniden bağlamsallaştırılabilir olanın paradigmatik örnekleridir önermeler. Filozofların önermesel olanın önermesel-olmayan temeli olarak önerdikleri adayların kötü yanı, bu adayların (tıpkı Austin'in bira bardağının dibindeki kurbağası gibi) orada kendilerinden hoşnut vaziyette oturup bir bağlama sahip olmadıklarını, zaten bağlama ihtiyaçları da olmadığını düşünmeleridir.

Frege'nin sözcüklerin yalnızca bir cümlenin bağlamı içinde bir anlamları olduğunu söylemesi, dil felsefesinde aklın baliğ olmasıydı bence. Quine, Derrida ve Davidson, Frege'nin bağlamsalcılığını daha ileri taşıdılar –Quine bir cümlenin ancak birçok başka cümlenin oluşturduğu bir bağlam içinde bir anlamı olduğunu iddia ederek; Derrida Kitap'ın yerini metne bıraktığını ileri sürerek ve Davidson şu manidar önermesiyle: "Dil diye bir şey yoktur." Tugendhat bu fi-

lozofları, Wittgenstein'ın dil felsefesinin konusunu anlamdan kullanıma dönüştürme önerisini izleyerek tamamlar.[2]

Doğalcılık ile romantizmin birbirleriyle bağdaşabilir olmakla kalmayıp doğal müttefikler de olduğu iddiamla Gasché'ye karşı Tugendhat'ı savunma endişem arasında bir bağlantı var. Doğalcılık, belli bir hayvan türünün işaret ve ses alışverişi yapmak gibi işbirliğine dayalı bir projeyi nasıl geliştirmiş olabileceğini ve böylece dilin kökenini açıklayabilse bile; bunu tam da hem önermesel-olmayan hem de felsefi açıdan ilginç (Platoncu biçimler, Tanrı'nın zihnindeki fikirler, *iz* ya da *différance* gibi) herhangi bir şeye göndermede bulunmaktan vazgeçerek yapar. Biz doğalcılar dil için–*a fortiori*, başka herhangi bir insan faaliyeti için– herhangi bir aşkın olanaklılık koşulu bulmaya gerek olmadığında ısrar ederiz. Sıradan nedensel fiili koşullar yeterlidir. Taze soslanmış, yani taze taze yeniden bağlamsallaştırılmış önermelerden romantik keyifler almayı sürdürebiliriz, ama bu önermelerin bizi zamanın, mekânın, nedenselliğin ve rastlantının ötesinde bulunan bir şeye yaklaştırdığını düşünmemiz gerekmez.

Critchley gibi Derridacılarla benim gibi Deweyciler arasındaki farlardan biri de, Derrida şeyleri sorgulamayı severken, Dewey'nin "Sorun nedir?" diye sormakta ısrar etmesidir. Bizim tavrımız şudur: Bozulmamışsa onarma. Aklına bu işi daha iyi yapabilecek bir alet gelene kadar onu kullanmayı sürdür. Derridacılar, yapacağın işi ne kadar sorgulayıcı, sorunsallaştırıcı ve *mettant-en-abîme* bir hale getirirsen o kadar iyi diye düşünme eğilimindeler. Oysa Deweyciler ancak kendini Dewey'nin deyimiyle "sorunsal bir durum"da –artık yaptığın şeyden emin olmadığın bir durumda– bulduğun za-

2 Critchley'nin Wittgenstein'ın yaptığını söylediği şeyden, yani anlamı kullanıma *indirgemekten* çok farklı bir şeydir bu. Bir şeyleri başka bir şeylere metafizikçiler indirger. Pragmatistlerle yapıbozumcuların indirgeme yapmaları yasaklanmıştır –çünkü böyle bir şey yapmaları Görünüşü onu oluşturan Gerçeklik'e hulasa etmiş oldukları anlamına gelir.

man sorgulamaya başlaman gerektiğini düşünürler. Ne istediğinden emin olmayabilirsin, ya da eski aletlerinin istediğin şeyi elde etmenin en iyi yolu olduğundan emin olmayabilirsin, ya da kafan öylesine karışmış olabilir ki aynı anda bu iki belirsizliği de taşıyor olabilirsin. Ama böyle bir belirsizlikten mustarip değilsen, sorunsallaştırma işini hafta sonuna, çalışmadığın zamanlara bırakabilirsin.

Başka birini kendine özgü amaçlarla bir şeyi sorgularken izlemenin senin içinde de kendi projelerinden biri hakkında –adeta, kazaen– bir belirsizlik uyandıramayacağı anlamına gelmez bu. Proust da Derrida da bu tür belirsizlikler uyandırırlar. Critchley, benim okumamda Derrida'nın Nietzcshe ya da Heidegger'den çok Proust'a benzediğini söylemekte haklı; ama ben, onun dediğimi sandığı gibi, "Derrida'nın yapıtı hiçbir etik, siyasi ya da kamusal öneme sahip değildir" demiyorum; kaldı ki bunu Proust için de söylemezdim. Proust'u okumak birçok insanın kendileri ve bundan sonra yapmak istedikleri hakkında yaptıkları betimlemeleri epeyce değiştirir bazen. Derrida'yı okumanın da bazen böyle bir etkisi vardır. Benim Levinascı-olmayan, Deweyci etik anlayışıma göre, bu iki yazarın yapıtlarından da, *per accidens*, bir sürü etik belirsizlik, hatta bazen biraz etik kılavuzluk bile, alabilirsiniz.

Yine de, Critchley Proust'a da Derrida'ya da fazla siyasi önem yüklemediğimi söylemekte haklı. Derrida'nın motiflerini anlamak için, onun yapıtını siyasi bir arka plan, özellikle de Yahudi Saykırımı'nın arka planı önüne yerleştirmek gerektiği konusunda Richard Bernstein'e katılıyorum. Ama, yapıbozumun siyasete marjinal kaldığı –eğer siyasi bir çalışma yapmak istiyorsan, metinleri yapıbozumuna uğratmanın bunun pek de etkili bir yolu olmadığı– konusunda da Thomas McCarthy'ye katılıyorum. Fallogosantrizmden, metafizikten vs. kurtulmak uzun vadede takdire şayan bir kültürel

hedef olabilir, ama bu tür amaçlarla siyasi mütalaa ve kararlar yoluyla gerçekleştirilebilecek görece kısa vadeli amaçlar arasında hâlâ bir fark vardır.

Ne yazık ki, Amerika Birleşik Devletleri'nde Derrida'nın, insan ıstırabının giderilmesine ve insan özgürlüğünün genişletilmesine onun tarzında yazarak katkıda bulunduğunu sanan çok sayıda hayranı var. Bu Derridacı sol kötü bir nam salmış durumda, çünkü grevler düzenleyen, yasa koyucularla lobi faaliyetlerine girişen, Kongre için adaylar çıkaran, gazetelerde köşe yazıları yazan vb. türden solla bunlar arasında kırıcı karşılaştırmalar yapılıyor. Bu tür kırıcı karşılaştırmaları ben de çok yaptım.[3] Bunu yapmamın temel nedeni, en azından demokratik ülkelerde, siyaseti mümkün olduğunca açık, pervasız, kamusal, kullanılması kolay bir dille yürütülmesi gereken bir şey olarak görmem. Ben insan mutluluğunun düşmanlarını açgözlülük, tembellik ve ikiyüzlülük olarak görüyorum ve yüzeyde açıkça görülen bu düşmanlarla uğraşmak için derin felsefi suçlamalara ihtiyaç duyulmasını anlamıyorum.

Critchley, "Nitzsche ve Foucault gibi yazarları kamusal ironist olarak görmenin getirdiği zengin eleştirel potansiyeli reddettiği"mi söylemekte büyük ölçüde haklı. Ben ABD'de Trudeau ve Herblock gibi karikatüristlerin, Fransa'da da *Le Canard Enchaîné* dergisinin çeşitli yazar ve çizerlerinin, kamusal ironistler –liderlerimizin davranışlarını verimli bir biçimde yeniden betimleyen kişiler– olarak felsefecilerden çok daha büyük bir eleştirel potansiyeli olduğunu düşünüyorum. Nietzsche'nin tersine, Foucault'nun bazı makul siyasi öğütler verdiği doğrudur: Psikiyatristler, sosyal hizmet görevlileri, çeşitli toplum bilimlerinden profesörler vb. ile uğraşırken nelere dikkat edilmesi gerektiğini açıklamıştır. Yi-

3 Şu yazılarıma bkz. "Movements and Campaigns", *Dissent* (Kış, 1995) ve "Two Cheers fort he Cultural Left", *South Atlantic Quarterly* no. 89 (1990), s. 227-34.

ne de, istenen şey kamusal ironi olduğu zaman, filozoflar ve toplum teorisyenleri (Ve.len hariç, o da zaman zaman) akılacak en iyi insanlar olmuyorlar genellikle.

Avrupalı ve Amerikalı entelektüeller arasındaki geleneksel farklardan biri de, Amerikalıların, birey ve yurttaş olarak almak zorunda kaldığımız ahlâki ve siyasi kararların gayet açık olduğunu ve genelde bu kararları formüle etmek için başvurduğumuz sözcük dağarcığının geniş bir gözden geçirilemeye ihtiyaç duymadığını düşünmeleridir. Bu yüzden de felsefenin siyasetle olan alâkasını görmekte biraz yavaş davranırlar ve felsefeyi benimseyip benimsememekte serbest olduğunuz bir şey –bir ahlâki ciddiyet ruhu içinde yaklaşılması gerekmeyen bir şey– olarak görme eğilimindedirler. ABD'deki Derridacı sol Amerikalıları bu açıdan daha Avrupalı yapmaya çalışmıştır. Bu çabanın başarısız olmasını umuyorum, çünkü en azından bu açıdan biz Amerikalıların daha iyi durumda olduğumuza inanıyorum.

Yani, sonuçta, Critchley ile benim aramdaki asıl farklılık felsefi değil de doğrudan doğruya siyasi olabilir. Benim çağdaş siyasete bakışım, Critchley'nin deyimiyle bir "liberal toplum eleştirisi"ne ihtiyacımız olmadığı yönünde. Tek ihtiyacımız olan daha fazla sayıda liberal toplum ve bu tür toplumlarda da daha liberal yasaların yürürlüğe girmesi. Ben Avrupa'nın siyasi düşüncesini hâlâ Marksist *Ideologiekritik* nosyonunun ve felsefeciyi mevcut toplumsal kurumların görünüşlerinin ardına nüfus edip gerçekliklerine ulaşan kişi olarak gören romantik anlayışın hakimiyeti altında görüyorum. Bu iki anlayışa da itimat etmiyorum.

Bunlara itimat etmememin başlıca nedeni, verimli kurumsal değişiklikleri sağlayacak en etkili nedensel mekanizmaların neler olduğu hakkındaki siyasi bir tahmin. Metafizik ve bütün bir Görünüş-Gerçeklik karşıtlığı karşısındaki şüphelerim, siyasi açıdan, buna fazladan katkılarda

bulunuyor olsa olsa. Felsefe eğitimi görmüş biri olarak, en çok romantik hazzı metafiziği silkelemekten alıyorum. Demokratik bir devletin yurttaşı olaraksa, metafiziği silkelemenin pek –belki çok uzun vadede– işe yarayacağını düşünmüyorum.[4]

4 Metafiziği silkelemenin, kurumlar üzerindeki kısa vadeli herhangi bir etkisi değil de olası uzun vadeli toplumsal faydaları hakkında bir tartışma için şu yazımın son bölümlerine bkz. "Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?", *Academe* 80, no. 6 (Kasım/Aralık 1994), s. 52-63.

5

Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya

ERNESTO LACLAU

Ben burada kelimenin katı anlamıyla bir felsefeci olarak değil bir siyaset teorisyeni olarak yazıyorum. Asıl amacım, aralarında bir karşılaştırma yapmanın bu kitabın temel hedefi olduğu iki düşünce akımının çağdaş bir siyaset teorisiyle nasıl ve neden bağlantılı olduklarını göstermek. Bence, bu bağlantı hem ileri sanayi ülkelerinde hem de Üçüncü Dünya ülkelerinde önemleri giderek artan bir dizi meseleyle ilişkili olarak gösterilebilir. Ben kendi yapıtlarımda "hegemonya"nın siyasetin teorileştirilmesinde merkezî kategori olduğunu ileri sürdüm.[1] Bu yazının akışı içinde bu iddianın nedenlerinin açığa çıkacağını umuyorum. Ancak bu meseleye dolaylı olarak; hem "yapıbozum" hem de "pragmatizm"i konu alan ve bu iki yaklaşımın radikalleştirilmesinin, her birinin kendi akıl yürütmesi içinde bir noktada, benim bir hegemonya "mantığı" adını verdiğim şeye son derece yakın terimlerle sürdürülmelerini gerektiğini göstermeye çalışan bir tartışma yoluyla yaklaşacağım.

1 Krş. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londra, Verso, 1985; ve Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, Verso, 1990.

Yapıbozumla başlayalım. Yapıbozumcu bir yaklaşım siyasalın olan –"toplumsal"ın değil– günümüz tartışmalarında merkezciliği gittikçe artan iki boyutuyla epeyce ilgilidir. İlk boyut siyasalı toplumun *kurucu* (*instituting*) uğrağı olarak gören anlayıştır. Siyasal konusunda on dokuzuncu yüzyıldaki başat (çeşitli sosyolojist eğilimlerce yirminci yüzyıla da taşınan) görüş, onu toplumun zorunlu yasalarına tabi bir "altsistem" ya da "üstyapı" haline getirmişti. Bu görüş pozitivizmle birlikte zafer kazanmıştı ve Siyaset Felsefesi'nin bir yüzyıldan fazla bir süredir çöküşünün biriken sonuçlarını onaylıyordu. Bugünse, tam tersine, toplumsalı tortulaşmadan kurtarma (*de-sediment*) ve onu ilk kuruluşundaki siyasal uğrakla yeniden ilişkilendirerek "yeniden hareket geçirme" eğilimindeyiz. İmdi, bu tortulaşmadan kurtarma süreci, aynı zamanda, toplumsalı totallikten kurtarma sürecidir de. Peki neden? Çünkü toplumun artık kendi bünyesindeki bir temel mantık tarafından birleştirilmiş bir şey olarak kavranmadığı ve ayrıca siyasi kuruluş edimlerinin olumsal yapısı göz önünde bulundurulursa, egemen bir buyruğun (*fiat*) ilan edilebileceği hiçbir mahal (*locus*) yoktur. Toplumsal olanın bu kurucu nitelikteki tamamlanmamışlığı hegemonik mantığın işleyişini kavramak için can alıcı önemdedir. Siyasalın ikinci boyutu da budur: Bütün siyasal kurma edimlerinin tamamlanmamışlığı. Bu perspektiften bakıldığında, toplumun "siyasallaştırılması" ikili bir yerinden etme getiriyormuş gibi görünür: Bir yanda siyasalın toplumsal pahasına genişlemesi söz konusudur kesinlikle; ama öte yanda siyasallaşma *olumsal* toplumsal bağ üretimini ve dolayısıyla toplumun merkezsizleşmesini de beraberinde getirir. Meseleyi başka terimlerle dile getirecek olursak: Siyasalı olanaklı kılan şey –kuruluş edimlerinin olumsallığı–, son kertede hiçbir kurma edimi tamamen gerçekleştirilemediği için, aynı zamanda onu olanaksız kılan şeydir de. (Bu arada, bu toplumsal ilişkilerin siyasal-

laşmasında totaliter bir tehlike gören argümanın ahmaklığını da gösterir. Böylece bir tehlike, ancak siyasalın bütün toplumsal mekânları kuşatan emsalsiz bir merkezî, tek bir kamusal alanı olsaydı söz konusu olabilirdi.)

Böylece, bir şeyin olanaklılık koşulu aynı zamanda onun olanaksızlık koşuludur da. Gördüğünüz gibi, yapıbozumun alanına çoktan girmiş bulunuyoruz. Yapıbozum (a) yapısal kara-verilemezlik alanını genişleterek ve (b) böylece kararı, karar verilemez bir zeminde alınan bir şey olarak gören bir teoriye yer açarak, Siyaset Teorisi'nde can alıcı bir dönüm noktasını olanaklı kılar. İlk boyut söz konusu olduğunda, elimizde yarı-aşkın mantıklardan (kök-iz, *différance,* eklentilik, yinelenebilirlik, yeniden işaretleme) oluşan bir toplam (*ensemble*) olarak karar-verilemezler alanı vardır. Rodolphe Gasché tarafından sistematik olarak sunulan alandır bu.[2] İkinci boyuta gelince, bu karar-verilemez alanda olanaklı olan hamlelerin çoğulluğu bir karar teorisini gerektirir –ki Derrida'nın yapıtı son yıllarda önemli ölçüde bu alana yönelmiştir.

Karar-verilemezlik/Karar

Şimdi yapıbozumun bu iki boyutunun –karar-verilemezlik ve kararın– siyasetle olan bağlantısını sırayla ele alacağım. Önce karar-verilemezlik. Tartışmayı, çağdaş siyaset teorisinde merkezî yeri olan üç kavramın (temsil, hoşgörü ve iktidar) iç mantığı üzerinde odaklanarak açacağım.

1. Başka bir yazıda[3] temsil mantığını yapıbozuma uğratmaya çalışmıştım. Burada argümanımın temel nokta-

2 Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

3 Ernesto Laclau, "Power and Representation," Mark Poster (haz.), *Politics, Theory and Contemporary Culture* içinde, New York, Columbia University Press, 1993, s. 277-96.

larını özetleyeyim. İyi bir temsilin koşulu, *görünürde,* temsil edenin temsil ettiklerinin iradesini kusursuz ya da saydam bir biçimde aktarmasıdır. İyi bir temsil iradenin tek bir yönde hareket ettiği bir temsil olacaktır. Bu da şüphesiz, temsil ilişkisinin başladığı noktada, temsil edilenle onun iradesinin tam olarak özdeşleştirilmesini öngerektirir. Temsil edenin iradesi temsil ettiği varsayılanların iradelerine tecavüz ediyorsa, temsil ilişkisinin saydamlığı tehlikeye girecektir. Ama soruna böyle yaklaşmanın dikkate almadığı şey, en başta *neden* temsil ilişkisi kurmaya ihtiyaç duyulduğudur. Açıktır ki bunun cevabı, temsil edilenler temsilin gerçekleştiği yerde bulunmadıkları ve onları etkileyen kararların orada alınacak olması yüzündendir. Ve –tüm kararlar gibi– bu kararlar da sonucu belli olmayan müzakereler yapmayı gerektirir. Ama bu, temsil edilenler temsil ilişkisine *ihtiyaç duyuyorlarsa*, bunun nedeni kimliklerinin tamamlanmamış olması ve temsil eden tarafından *tamamlanması* gerekmesidir, demekle aynı kapıya çıkar. Bu da temsil edenin rolünün tarafsız olamayacağı ve temsil ettiklerinin kimliklerine kendinden bir şeyler katacağı anlamına gelir. *Ergo*, temsil ilişkisi, temel mantıksal sebepler yüzünden, kuruluşu itibarıyla katışık (*impure*) olacaktır: Temsil edilenden temsil edene giden hareketin, zorunlu olarak ters yönde bir hareketle tamamlanması gerekecektir.

Peki bu, çağdaş toplumların siyasi işleyişini anlamak için niye önemli olsun? Önemlidir çünkü geleneksel olarak temsil sürecinin çarpıtılması ya da bu süreçten sapma olarak görülen birçok gelişimi, –temsil mantığının kendisine içsel olanaklar olarak– kavramamızı sağlar. Örneğin, bir süreç ne kadar demokratikse, temsil edilenlerin iradesinin temsil edenler tarafından aktırıl-

masının da o kadar saydam olacağı düşünülmüştür genellikle. Peki durum *her zaman* böyle midir? İnsanların iradesinin temsilcileri tarafından manipüle edilmesine bir çok örnek verilebilir şüphesiz. Ama temsil edenden temsil edilenlere giden harekete ayrıcalık tanınmasının, demokratik katılımı önkoşulu olduğu başka örnekler de vardır. Örneğin, birçok Üçüncü Dünya ülkesinde işsizlik ve toplumsal marjinalleşme, sivil toplum düzeyinde parçalanmış toplumsal kimliklere ve en güç şeyin siyasi sistem içinde temsil edilecek bir *çıkar*, bir *irade* oluşturmak olduğu durumlara yol açmaktadır. Bu durumlarda, halk liderlerinin görevi, marjinalleştirilmiş kitlelere yeniden bir siyasi kimlik ve bir siyasi irade kurmalarını olanaklı kılacak bir *dil* sunmaktır çoğu zaman. Temsil eden-temsil edilen ilişkisine demokratik bir katılımın ve seferberliğin önkoşulu olarak ayrıcalık tanınması gerekmektedir. Aynı şekilde, ileri sanayi ülkelerinde bile, kimliklerin tek meseleyi odak alan siyasetler (*issue politics*) etrafındaki parçalanmışlığı; kurulmaları siyasi temsil edicilerin, sivil toplum düzeyinde önceden-kurulmuş çıkarların pasif birer aynası olmalarını değil kolektif iradelerin oluşumunda aktif bir rol oynamalarını gerektiren siyasi toplaşma (*aggregation*) biçimlerini gerektirmektedir.

Böylece, temsil ilişkisinin bu iç muğlaklıkları ve bu ilişki içinde olanaklı olan çeşitli hareketler arasındaki karar-verilemezlik, onu olanaklı kararlar çoğulluğu arasındaki hegemonik bir savaş alanına dönüştürür. Mantıksal olarak olanaklı her şeyin her zaman otomatik olarak fiili bir siyasi olanak haline geldiği anlamına gelmez bu. Bunlar, herhangi bir mantıksal sınırlama yüzünden değil, temsili kurumların içinde işledikleri tarihsel bağlamların sonucu olarak engellene-

cek olan, oluşum halindeki (*inchoated*) olanaklardır. Fakat, bu bağlamlardan kaynaklanan tarihsel sınırlamaları, bizatihi temsil mantığının teorik sınırları olarak görme yönünde genel bir eğilim olageldiğini unutmamalıyız. Buradan, bu sınırları bir kanon'a dönüştürerek bu kanondan herhangi bir biçimde ayrılmayı bir sapma ve çarpıtma olarak görmek için tek bir adım atmak yeterlidir –ki çoğu durumda sorgusuz sualsiz atılan bir adımdır bu. Bütün etnomerkezcilik biçimleri bu işlemin takip edilmesiyle gelişmişlerdir. Yapıbozum tarihsel ve mantıksal sınırlar arasındaki bu bağı çözmeyi ve sapkın görünen durumları, analiz edilmekte olan ilişkinin mantıksal yapısına tekrar dahil etmeyi olanaklı kılar. Bunun sonucu da sadece, siyasetin aşkın ufkunun genişletilmesi adını vermekte tereddüt etmeyeceğim şey olabilir (sadece bilişsel bir düzeydeki genişlemeyi kastetmiyorum bununla –her türlü aşkın değişime, zorunlu olarak, edimsellikteki (*performativity*) değişimler eşlik eder).

2. Şimdi ikinci kavramımız olan "hoşgörü"ye geçelim. Onda da benzer bir kadar-verilemezlik bulunabilir. Kendi içine kapalı bir kavram olarak ele alınabilmesi için, hoşgörünün kendi ötekisini oluşturan şeyi, yani hoşgörüsüzlüğü dışlaması gerekir. Muğlaklıktan uzak hoşgörü, kendi içinde hoşgörüsüzlüğe hiçbir yer ayırmayan hoşgörü olacaktır. İmdi, böyle bir hoşgörü kavramı mantıksal olarak ulaşılabilir bir şey midir? Buna verilecek ilk cevap total, ayrımsız bir hoşgörünün şu nedenlerle kendi kendini çürüten bir şey olacağıdır: (a) Hoşgörüsüzlere belli bir sınırın ötesinde hoşgörü göstermeyi kabul ettiğinizde, sonunda hoşgörünün himayesi altında tamamen hoşgörüsüz bir toplumun yerleşmesiyle karşı karşıya kalabilirsiniz; (b) hoş-

görüsüzlerden tamamen ayrı olarak, topluluğun ahlâki duyusuna ters düşen ve hoşgörülmemesi gerektiği konusunda birçok kişinin görüş birliği içinde olduğu uygulamalar vardır. Muhtemelen herkes tarafından onaylanacak olan bu son önerme bizi yeni bir sorunla karşı karşıya bırakır. Çünkü artık, hoşgörünün muğlaklıktan uzak bir kavram olabilmesinin koşulu, hoşgörülmesi gerekenlerle hoşgörülmemesi gerekenler arasında ayrım yapan –ve tek başına hoşgörü kavramının kendisinin sağlayamayacağı– bir normatif ilkeye sahip olmamızmış gibi görünmektedir. Böyle bir norm bulunabilirse, sorunumuzu görünüşte çözmüş oluruz, çünkü soyut hoşgörü kategorisi bize böyle bir kesinlik ölçütü sunamasa da, neyin hoşgörülmesi gerektiği muğlaklıktan uzak ve kesin olacaktır

Ama bu çözüm yapması beklenen işi yapamaz. Çünkü hoşgörülebilir ile hoşgörülemez arasındaki sınırı ancak bu sınırı ahlâki açıdan kabul edilebilir olanla ahlâki açıdan kabul edilemez olan arasındaki bir sınıra dönüştürerek pekiştirebilmiştir. Ve meselenin böyle etik bir kılıfa sokulması hoşgörüyü temellendirmekten çok daha fazlasını yapar: Anlamlı bir kavram olarak "hoşgörü"yü ortadan kaldırır. Hoşgördüğüm şey, ahlâki olarak onayladığım şeyse (ya da, en azından, karşısında ahlâki olarak tarafsız kaldığım şeyse), hiçbir şeyi *hoşgörüyor* sayılmam. Olsa olsa, tam olarak hoşgörüsüz bir konumun sınırlarını yeniden tanımlıyorumdur. Hoşgörü ancak bir şeyi ahlâki olarak onaylamadığım, ama yine de kabul ettiğim zaman başlar. Hoşgörü sorununa yaklaşmanın önkoşulu, onun hiçbir biçimde etik bir sorun olmadığını anlamaya başlamaktır.

Yani, "hoşgörü" kategorisi hakkında düşünmeye çalıştığımızda, iki gözden kaybolmuş noktasıyla karşı kar-

şıya kalırız: Hoşgörüyü kendi başına, içerdiklerine hiçbir gönderme yapmadan temellendirmeye çalışırsak, kendi karşıtına, yani hoşgörüsüzlüğe dönüşür; yok eğer onu kendisinden farklı bir norm ya da içerikte temellendirmeye çalışırsak, anlamlı bir kategori olarak ortadan kalkar. Ama bu çıkmaz nasıl aşılabileceğini de işaret etmektedir. Her iki (yetersiz) çözüm girişiminin dayandığı varsayımları tersine çevirerek. İçerik açısından, hoşgörü ancak hoşgördüğüm şeye ahlâki olarak katılmıyorsam anlamlı bir kategori olmaktadır. Bu da, hoşgörü sürdükçe, söz konusu inanç ya da uygulama hakkında herhangi bir etik yargıda bulunmayı askıya almamı gerektirir. Peki bu durumda hoşgörünün zemini ne olacaktır? Sadece, toplumun belli oranda bir iç farklılaşmayla bağdaşır biçimde işleme gereksinimi. Hayatın bütün alanlarına katı bir iyi anlayışı dayatmaya çalışan bir toplum sürekli olarak iç savaş riskine girer. Devlet kurumlarının farklı iyi anlayışları karşısındaki tarafsızlığı, belli bir karmaşıklık düzeyine ulaşmış bütün toplumların bir gereğidir. Ama, aynı nedenle, eğer hoşgörünün zemini topluluğun yaşayabilmesinde bulunacaksa, bundan hoşgörünün –yani, farklılığa saygının– sınırsız olamayacağı sonucu çıkar. Sınırsız bir hoşgörü toplumsal doku için totaliter bir etik bütünleştirme çabası kadar yıkıcı olacaktır. Yani bazı şeylere karşı hoşgörüsüz olmak başka şeylere karşı hoşgörülü olabilmenin önkoşuludur. Hoşgörüsüzlük, hoşgörünün hem olanaklılık hem de olanaksızlık koşuludur. Temsil kategorisinde ulaştığımız konumla aynı konumdayız. Hoşgörü ile hoşgörüsüzlük arasındaki ayrım çizgisinin nereden geçirileceğine, hoşgörü/hoşgörüsüzlük ikiliği açısından kesinlikle karar-verilemez. Ben bir radikal demokrat olarak, mesela ahlâki çoğunluğu desteleyen birine oran-

la çok daha fazla farklılıkla başa çıkabilirim, ama bunlar karar-verilemez bir zeminde alınmış farklı kararlardır ve sonuç olarak, onunla tamamen bağdaşabilirler. Tam da hoşgörünün kendine ait zorunlu bir içeriği olmadığı için, neyin hoşgörülmesi ya da hoşgörülmemesi gerektiği konusunda hegemonik bir mücadele vermek olanaklıdır. Her halükarda şurası açıktır ki hoşgörü/hoşgörüsüzlük ikiliği kendisini oluşturan her bir kutuptan daha temel niteliktedir daha ötesi bu kutupları olanaklı kılan karar-verilemez zemindir.

3. Son olarak, iktidar. İktidar özgür bir toplumda bağdaşır mı? Son derece klasik bir insan özgürleşmesi anlayışı özgürleşme ve iktidarı antagonist kavramlar olarak sunar. Özgür bir toplum, kendisiyle barışık bir toplum, iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırıldığı bir toplum olacaktır. Marksizm devletin sönüp gitmesini işte bu terimlerle kavramıştır. Ancak kendimize şu soruyu sorabiliriz: Böyle saydam bir toplum gerçekten özgür bir toplum mu olacaktır? Bundan şüphelenmek için ciddi nedenler vardır. Özgürlük kendi kendini belirlemeyi gerektirir; kendi kendini belirlemek de kendi kendini belirlemiş kendiliğin iradesinin kendisi dışında kalan hiçbir şey tarafından sınırlanmamasını gerektirir. Spinoza bunu gayet iyi biliyordu: Kendi kendini belirleme olarak özgürlük yalnızca Tanrı'ya aittir; bizim isteyebileceğimiz tek özgürlük bizi aşan bir zorunluluğun bilincinde olmaktır. Yani, bize açık olan eylem yolları algoritmik olarak önceden belirlenmiş değilse bize kalan sadece seçmektir. Tam rasyonalite ve seçim olanağı birbiriyle bağdaşmaz.

   Bu bizi paradoksla karşı karşıya bırakır: Özgürlüğü kısıtlayan şey –yani, iktidar– aynı zamanda özgürlüğü olanaklı kılan şeydir de. Önceki iki örnekte olduğu gibi, bir şeyin olanaklılık koşulu aynı zamanda onun

olanaksızlık koşuludur da. Karar-verilemez bir zemin üzerinde karar verirken, bir iktidar uygularım ki bu iktidar da gerçekleştirilmeyen olanakların bastırılmasını öngerektirir. Bu bastırma, aynı zamanda hem iktidarımın hem de özgürlüğümün uygulamaya geçirilmesidir. Bu demektir ki tam anlamıyla özgür –iktidarın ortadan kaldırıldığı– bir toplum ile özgürlükten tam anlamıyla yoksun bir toplum eşdeğer kavramlardır. İktidar özgürlüğün gölgesidir ve bir Arap atasözünde dendiği gibi kendi gölgenin dışına sıçrayamazsın. Tabii ki bazı olanakları özgürleştirebiliriz ama sadece başka olanakları bastırma pahasına. İktidar ile özgürlük arasındaki ilişki sürekli müzakere ve karşılıklı sınırların yer değiştirmesidir; bu arada denklemin iki terimi hep denk kalır. En demokratik toplum bile iktidarın tamamen ya da tedricen ortadan kaldırılmasının değil, iktidar ilişkilerinin ifadesi olacaktır.

Bu son sözler bizi neredeyse doğal olarak, ele almak istediğimiz ikinci veçheye karar ânının yapıbozumcu bir analizde oynadığı role getirir. Yapı karar-verilemez olduğu ve algoritmik kapanım olanağı olmadığı için, karar *nihai olarak* kendisi dışında bir şeyde temellendirilemez. Derrida'nın ileri sürdüğü gibi: "Şu ya da bu teorik ya da tarihsel ânın, şu ya da bu düşünce ya da mütalaanın sonucu olmaması gerektiği için; her zaman, kendisinden önce gelen, gelmesi *gereken* hukuki –ya da etik– ya da siyasi-bilişsel mütalaayı kesintiye uğratmayı işaret ettiği için *karar* ânı, *bu haliyle*, her zaman sonlu bir aciliyet ve tortulaşma ânı olarak kalır. Karar ânı bir deliliktir, der Kierkegaard."[4] Adil karar konusunda ise, Der-

4 Jacques Derrida "Power of Law: 'The Maystical Foundation of Authority'", Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson (haz.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde. New York ve Londra, Routledge, 1992.

rida kararın hesaplanabilir bir program içinde kapsanabilecek her şeyin aştığını açıkça belirtir:

> Karar-verilemeyen sadece iki karar arasındaki salınım ya da gerilim değildir; hesaplanabilirlik düzenine ve kurala yabancı ve heterojen olmasına rağmen, yine de yasa ve kuralları hesaba katarak kendini olanaksız karara teslim etmekle yükümlü olan şeyin deneyimidir –burada yükümlülükten söz etmemiz gerekir. Karar-verilemeyenin çilesinden geçmemiş olan bir karar özgür bir karar olmayacaktır; sadece hesaplanabilir bir sürecin programlanabilir bir biçimde uygulanması ya da ortaya konması olacaktır.[5]

Yani, ilk boyutta, gerçek bir karar bir hesaplama kuralından türeyen bir sonuçtan başka ve öte bir şeydir. Gerçek bir karar, herhangi bir kuralın kendi kapsamına almayı umabileceği şeyden her zaman kaçar. Ama ikinci –ve bununla bağlantılı– boyut, bu durumda, kararın kendinde, kendi tekilliğinde temellendirilmesi gerektiğidir. İmdi, bu tekillik ön kapıdan dışarı attığı şeyi –yani kuralın evrenselliğini– arka kapıdan içeri alamaz. Yalnızca kendi tekilliğiyle başbaşa bırakılır. Kierkegaard'ın dediği gibi, karar ânının delilik ânı olması işte bu yüzdendir.

Kuralın evrenselliği ile kararın tekilliği arasındaki olası dolayım hatlarından biri, ötekinin ötekiliğine, Levinasçı anlamda ilksel bir etik deneyime açıklık olabilir. Simon Critchley bu yolu seçmiş gibi görünüyor. Ama benim yolum farklı –başka nedenlerin yanı sıra, etik bir buyruğun, sadece kendini ötekinin ötekiliğine açmaktan ibaret de olsa, nasıl olup da her türlü karardan önce gelen ve onu yönlendiren evrensel bir ilkeden başka bir şey olabileceğini aklım almıyor. Ama bu durumda, bir çıkmaza girmiş gibi görünüyoruz. Yapıbozum, ilk hareketiyle, yapısal karar-verilemezlik alanları-

5 *A.g.y.*

nı muazzam genişletmiştir, ama ikinci hareketin –karar-verilemez bir zeminde alınan kararın mantığının– neyi içerdiği açık olmaktan uzaktır.

Şimdi, ele alınması hiç de kolay görünmeyen bu sorunla ilgilenmek için deneme kabilinden birkaç adım atmak istiyorum. Şunu da belirteyim ki ben kendi adıma konuşuyorum ve ileri süreceğim argümanların hiçbiri Derrida'nın bu meseleler hakkında takındığı tavrı ifade ediyormuş gibi görülmemelidir. Yazının başında söylediğim gibi, benim bu kitapta yer almamın anlamı Derrida'nın yapıtı hakkında bir tefsir yapmak değil –bu işi yapmaya benden daha yetkili başka insanlar var–, yapıbozumla pragmatizmin (benim görüşüme göre) siyaset için doğurduğu sonuçları sunmaktır. Bu amacı takip ederken, bir yana yola saparak yapıbozumcu gelenekte bulunmayan *eksiklik* (*lack*) mantığını ele almak durumunda kalacağım. Yine de bu bağlamda iki şey söylemem gerek: Bir, yapıbozumda böyle bir yan yolla mantıksal olarak bağdaşmayan hiçbir şey görmüyorum; ve, iki, yapıbozum başak teorik geleneklerle çapraz-döllenme süreci yoluyla son derece zenginleştirilebilir –sözgelimi şimdi ele aldığımız meseleyle en yakından bağlantılı olanı Lacancı teoridir.

Karar ve özne sorunu

1. Bu işe birçok yapıbozumcunun şüphesiz itiraz edeceği bir iddiayla başlayacağım: Bana göre, özne sorununu ele almadıkça karar-verilemezlik/karar ilişkisi sorununa doğru dürüst yaklaşamayız. *New reflections on the Revolution of Our Time*[6] adlı kitabımda sunduğum özne anlayışından bahsedeyim. Burada (argümanı özetliyorum), öznenin, yapının karar-verilemezliği ile karar

6 Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, Verso, 1990, s. 41-5.

arasındaki mesafe olduğu iddia ediliyor. Bu tezle aynı yazıda sunulan bir başka tez arasında mantıksal bir bağ var ki o tez de, yerinden etmenin (*dislocation*) olumsallığın yapıdaki izi olduğudur. İki tezi de kısaca ele alalım. Önce, yerinden etme. Yapıbozumcuların gayet iyi bildiği gibi, ampirik bir eksikliğin değil, her türlü yapının mantığına kayıtlı bir şeyin sonucu olan bir yerinden etmedir söz konusu olan. Bu argüman şu terimlerle dile getirilebilir: Sınırlarının karar-verilemezliği göz önünde bulundurulursa, hiçbir sistem tam olarak korunamaz (yani hiçbir sistem Spinozacı bir sonsuzluk olamaz); ama bu, söz konusu sistem içindeki kimliklerin kuruluşları esnasında yerinden edilmiş olacaklarını ve bu yerinden etmenin onların radikal olumsallığını göstereceğini söylemekle aynı kapıya çıkar. Bu da, yerinden etmenin olumsallığın yapıdaki izi olduğu şeklindeki ilk tezimizi açıklar.

Buradan doğrudan doğruya karar sorununa geçebiliriz. Ben meselenin şu şekilde dile getirilebileceğini düşünüyorum. Yapıyı yapıbozuma uğratmak, onun karar-verilemezliğini (yani ondan çıkarak yapılabilecek düzenlemelerin çoğulluğu ile nihai olarak galebe çalan fiili düzenleme arasındaki mesafeyi) göstermekle aynı şeydir. Buna bir karar diyebiliriz, çünkü (a) yapının "özgün" terimleri tarafından ön-belirlenmemiştir ve (b) karar-verilemezlik deneyiminden geçmesini gerektirir. Karar ânı, delilik ânı karar-verilemezlik deneyiminden yaratıcı bir edime böyle sıçramaktır işte; bu deneyimden geçmesini gerektiren bir buyruktur. Daha önce de dediğimiz gibi, bu edim temelde yatan herhangi rasyonel bir dolayımla açıklanamaz. Bu kendi başına bırakılmış olan ve kendisini aşan herhangi bir kurallar sistemi yoluyla kendine bir zemin sunamayan bir

şey olarak karar ânı, özne ânıdır. Buna neden özne diyoruz? Bu konuya, karar adına layık her türlü kararın kurucu boyutlarını ele alarak yaklaşacağız.

Öznenin (=kararın) ortaya çıkmasının koşulu, herhangi bir yapısal belirlenimcilik kapsamına alınamayacak olmasıdır (bunun nedeni de başlı başına bir töz olması değil; –bu sözde öznenin sahip olabileceği tek varlık olan– yapısal belirlenimin onun zemini olmayı başaramaması ve olumsal müdahalelerle tamamlanmasının gerekmesidir). Yani bir tamamlayıcılık mantığı yürürlüktedir ki bu mantık da fiili durumu açıklayabilmek için yapısal belirlenimden farklı bir şeye ihtiyaç duyar.

Sensu stricto bir karar olan bu eklentinin kendine özgü bir ontolojik statüsü vardır: Kendi başına bir töz (örneğin benlik-merkezli bir bilinç) olamaz ama bir şekilde kendi kendisini belirlemiş olması gerekir çünkü kendi tekilliğinden başka herhangi bir şeye kendi zemini olarak başvuramaz. Burada *simülasyona* benzer bir şeyle karşı karşıya olduğumuzu söyleyeceğim ben. Bir karar almak, Tanrı'yı oynamak gibidir. Kişinin Tanrı olmanın araçlarına sahip olmadığı halde yine de yoluna Tanrı'ymış gibi devam etmesi gerektiğini iddia etmek gibidir. Kararın deliliği yapıdaki kör noktadır; ona hiç uymayan –ve bu yüzden de tamamen yetersiz– bir şeyin yine de onu tamamlaması gerekir.

2. Burada öznenin statüsünü belirlemek için ele alınması gereken iki temel vardır. Bunların birincisi "simülasyon" adını verdiğim bu işlemle bağlantılıdır. Bu, en başta, benim varlıktan yoksun oluşum (ki bu yoksunluk kararın kaynağıdır) ile beni kendisinin bir "değişke"si (*modus*) olarak inşa etmeyi başaramamış bir dünya içinde hareket edebilmek için ihtiyaç duy-

duğum varlığı sağlayan şey arasında kapatılamayan bir mesafe getirir. İmdi, böyle arızi bir biçimde varlık kazanma işleminin, çağdaş –en başta da psikanalitik– teoriye musallat olan bir adı vardır ki bu ad da *özdeşleşme*'dir. Başka bir yerde şöyle yazmıştım:

> Dolayısıyla, yapıyla bağlantılı olarak bu şekilde kazanılan özgürlük başlangıçta travmatik bir olgudur: Özgür olmaya mahkûmumdur; varoluşçuların iddia ettiği gibi yapısal bir kimliğim olmadığı için değil, başarısız bir yapısal kimliğim olduğu için. Bu da öznenin kısmen kendi kendini belirlemiş olduğu anlamına gelir. Ancak, bu kendi kendini belirleme öznenin zaten olduğu şeyin ifadesi değil de varlıktan yoksun oluşunun sonucu olduğu için, kendi kendini belirleme ancak özdeşleşme süreçleri yoluyla gerçekleşebilir.[7]

Bu yüzden özdeşleşmenin kararın içsel bir boyutu olduğunu iddia edebiliriz. Özdeşleşilecek şeyi seçmek için ne kadar az açık seçik ölçüt sunabilirsek, özdeşleşmenin her türlü kararın özünde bulunduğu o kadar görünür hale gelir.

Bu da bizi ikinci boyutumuza götürüyor. Daha önce, sistemin sistematikliğinin bu boyutun gerektirdiği ama aynı zamanda da ulaşılamayan bir şey olduğunu söylemiştik. Deyim yerindeyse, bu, Kant'ta olduğu gibi, yeterli bir temsilinin olmasının olanaksızlığı yoluyla kendini gösteren bir nesnedir. İmdi, işaret etmek istediğim şey, bir nesnenin olanaksızlığının ona duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmadığıdır: Nesne namevcudiyetinin mevcudiyeti olarak yapının başına musallat olmayı sürdürür. Derrida'nın hoşlandığı bir metaforu kullanacak olursak, onda hayaletimsi bir yan vardır. Mesele-

7 *A.g.y.*, s. 44.

yi biraz farklı ama eşdeğer bir biçimde şöyle dile getirebiliriz: "Sistematiklik" ânı, sistemi kendi içine kapatacak olan şey olduğu gibi, yapının tamlığını oluşturacak olan şeydir de. Dolayısıyla, temsil alanında bir şekilde mevcut olmalıdır, ama, olanaksız bir nesne olduğu için, temsil araçları kuruluşları itibarıyla yetersiz olacaktır. Bu da şu anlama gelir ki temsil işlevini üstlenen şey her ne olursa olsun total nesneden daha az olacak, ama (bir hayalet gibi) onu cisimleştirecektir. "Ontik" bir gerçeklik ile temsil işlevini üstlenen şeylerin bu gerçekliğe hiçbir biçimde benzemeyen bir tamlığı cisimleştirme rolleri arasındaki bu kimlik yarılması yoluyla, hayali bir ufuk oluşturulur. Şimdi buradan özdeşleşme sorununa geri dönelim. Eğer ortada bir özdeşleşme ihtiyacı varsa, bunun nedeni en başta, ortada hiçbir kimlik olmayışıdır. Ama bu durumda özdeşleştiğim şey sadece kendi tikel içeriği değildir: Aynı zamanda benim namevcut tamlığımın adlarından biri, başlangıçtaki yoksunluğumun tersidir de. Gördüğümüz gibi, cisimleştiren beden ile cisimleştirilen nesne arasında ortak bir ölçü yoktur çünkü bu ikincisi zorunlu ama aynı zamanda da olanaksız bir nesnedir. Bu da karar sorununa yeni bir ışık düşürür: Eğer karar dipsiz bir kararverilemezliği gerektiriyorsa, ama aynı zamanda da kararın alınması *gerektiriyorsa* (Derrida, kararın aciliyeti vardır, der), öncelikle önemli olan ortada bir karar *olmasıdır* –fiili içeriğinin ne olduğu daha sonar ele alınabilecek bir meseledir. Bu daha önce sözü edilen yarığın sonucu ve Tanrı'yı oynadığımız için ödememiz gereken bedeldir. Tanrı = herhangi bir akli mahkeme önünde eylemlerinin hesabını vermesi gerekmeyen şey; çünkü Tanrı her türlü akliliğin kaynağıdır. Biz, "ölümlü tanrılar" = Tanrı'nın yeryüzündeki namevcudiyetinden kay-

naklanan boşluğu, O'ymuş gibi yaparak ve kararlarımızın deliliği yerine bizden her zaman kaçacak bir alimi mutlaklık geçirerek doldurması gerekenler.

Peki, bu seçme işini yapana (*chooser*) neden özne diyoruz? Özgür, tözel bir öznenin, kendisiyle özdeş, *causa sui* bir bilincin olanaksız olması ona duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaz; sadece seçmeyi yapanı aporetik bir duruma, dört dörtlük bir öznelliğin hiçbir aracıyla donatılmadığı halde sanki bir özneymiş gibi davranmak zorunda kalma durumuna yerleştirir. Kararın kendi kendisi karşısındaki saydamsızlığı (*opacity*), bu ontolojik duruma verilen adlardan başka bir şeydir. "Özne" kategorisinden kurtulmak mümkün değildir: Çünkü öznenin işaret ettiği şey, deneyim yapısının bir parçasıdır. Ama bu kategoriyi yapıbozuma uğratmak mümkündür: İçsel –ve kaçınılmaz– aporia'larını, onu mesken tutmuş karar-verilemez karşıtlıkları göstermek ve böylece onunla oynanabilecek dil oyunlarının alanını genişletmek mümkündür.

3. Bu noktada, argümanıma daha kesin bir biçim vermek isterim. Yukarıda, yapısal karar-verilemezlikle bağlantılı olarak, dipsiz karar-verilemezlikten bahsettim. İmdi, bu biraz abartılı –büyük ölçüde argümanı güçlendirmek için formüle edilen– tabirle, kuralların radikal bir biçimde namevcut olduklarını ve bütün kararların tamamen özgür olduğunu kastetmedim. Kastettiğim şuydu: karar-verilemezlik her zaman *yapılaşmış* bir karar-verilemezliktir ve biz her zaman kararı zorunlu hale getiren kısmi bir yapısızlaştırma ile karşı karşıyayızdır. Topyekün bir karar-verilemezlik durumu, *her türlü* kararın sırf *bir* karar olduğu için geçerli olacağı bir durum olurdu, ama bu sefer de elimizde yapısal karar-verilemezler değil topyekün bir yapı yokluğu olur-

du ve karar seçimi yapan kişi tarafından tam bir kadiri mutlaklık durumunda verilirdi. Benim iddiam farklı ve şöyle özetlenebilir:

(a) Her türlü özne konumu bir yapısal belirlenimin (ya da bir kuralın –ikisi de aynı kapıya çıkar) sonucudur –yapının dışında kurulmuş tözel bir bilinç olan hiçbir şey yoktur.
(b) Gelgelelim, bir yapı kuruluş itibariyle karar-verilemez olduğu için, (ya hukuki bir kod ya da kurumsal bir konfigürasyon, mesela aile rolleri vs. olan) yapının önbelirleme yapmaması için kararlara gerek vardır –*özne konumları*ndan farklı olarak *özne*nin ortaya çıktığı andır bu.
(c) Özneyi kuran karar, aşılmaz bir karar-verilemezlik durumundan alınmış bir karar olduğu için, öznenin kimliğini (öznenin *zaten* olduğu bir şeyi) ifade etmez, *özdeşleşme* edimlerini gerektirir.
(e) Bu namevcut tamlık olanaksız bir nesne olduğu için, bu cisimlendirme işlevini yerine getirmek üzere önceden belirlenmiş hiçbir içerik yoktur –"siyasi-katektik" yatırımların hangi nesneye ayrıcalık tanıyacağı, bağlamdan-bağımsız olarak belirlenemez.
(f) Karar her zaman belli bir bağlam içinde alındığı için, karar-verilebilir olan *tamamen* özgür değildir: Geçerli bir karar sayılan şey, aslında yalnızca kısmen yapısızlaşmış olan bir yapının sınırlarına sahip olacaktır. Kararın deliliği, her türlü delilik gibi, düzenlenmiş bir deliliktir, deyim yerindeyse. Toplumsal karar-verilebilirlerle karar-verilemezler arasındaki diyalektik, ya yapı/kural belirleme ya da karar anlarının herhangi bir biçimde tekbiçimlileştirilmesinden daha önceliklidir.

Demek ki, kuralın evrenselliğinden kararın tekilliğine (ya da tersi) geçiş, ne mantıksal bir dolayım ne de –bence– etik bir emir içermemesine rağmen, bir şekilde sağlama alınmalıdır. Bu geçişi olanaklı kılan şey: (a) kararın, fiili içeriği ile bu içeriğin öznenin nasıl mevcut tamlığını cisimleştirme işlevi arasındaki yarılmışlığıdır. Bu tamlık kendini onunla ortak bir ölçütü olmayan içerikler yoluyla ifade etmek zorunda olduğu için, bu evrensel temsil işlevini bir çok içerik eşit ölçüde üstlenebilecektir. Bu şekilde kararın tekilliği kuralın evrenselliğine (ya da tersi) meyledecektir. Bu geçişi diyalektik bir dolayımdan ayırt eden şey, evrenselin kendi ifadesini bulmasını sağlayan, içeriğin belirlenmemişliğidir. Ama bu ilk harekette, kuralın evrenselliği ile tekilin belirlenmemişliği arasındaki bağdaşırlık, bu evrensel işlevi cisimleştirebilecek içeriklerin alanını genişletirken; elimizde (b) ters yönde bir hareket de vardır: Yapısal karar-verilemezliği *olgusal olarak* sınırlayan bağlamlar, verili bir anda bir evrensel temsil rolünü oynayabilecek içeriklerin kapsamını da sınırlarlar. Aslında bununla tekillik ile evrensellik arasındaki geçişe ilişkin olgunlaşmış bir kavram sunmadığım, sadece bu geçişin gerçekleşebileceği zemini *sınırladığım* ileri sürülebilir. Bu doğrudur, ama buna vereceğim cevap yapılabilecek en fazla şeyin bu olduğudur. Toplumun ulaşabileceği en yüksek rasyonalite biçimi düzenlenmiş bir deliliğin rasyonalitesidir.

Yapısal karar-verilemezlik ile karar arasında olanaklı olduğunu düşündüğüm tek geçiş biçimi ise, bana göre bu geçişin etik bir temeli olamayacağı açıktır. Bu benim etik duyarsızlığımın değil; genel deneyim yapısından etik hiçbir şey çıkarılamayacağı inancının sonucudur. Ben, ontolojik düzeyleri "etikleştirmeye" mey-

leden çağdaş akımların kesinlikle karşısındayım. Bana göre, her türlü topluluk mekânından bağımsız bir geçerliliği olan hiçbir etik ilke ya da norm yoktur.

Siyasal sorunu farklıdır. Zira siyasal günümüzdeki dar anlamıyla değil de, toplumsalın *kurulması* süreci olarak kavranırsa, bu kurucu anın tartışmakta olduğumuz karar-verilemezlik/karar ilişkisi sorunuyla bir ve aynı şey olacağı açıktır. Yapıbozum, toplumsalın giderek daha çok alanının yapısal karar-verilemezliğini göstererek siyasal kuruluşun çeşitli anlarının işlem alanlarını da genişlettiği için öncelikle *siyasal* bir mantıktır. Bu tabii ki, yapıbozumcu öncüllerden belli bir durumdaki somut siyasi düzenlemeler hakkında bir karar çıkarsanabileceği anlamına gelmez; ama yine de, bu öncüllerden, siyasalın (içeriği her ne olursa olsun) biçimiyle ilgili bir şeyler çıkarsayabiliriz. Yapıbozumun merkezî teması toplumun siyasal-söylemsel üretimidir. Ne kastettiğimi iki örnekle açıklayacağım. İlk örnek, daha önce de söylediğim gibi, bence siyasalı düşünürken başvurulan merkezî kategori olan "hegemonya" ile ilgili; ikincisi ise "demokrasi"yle.

4. Yapının (ya da bu örnekte, cemaatin) namevcut tamlığının tikel içeriklerinden biri (bir siyasa güç, bir sınıf, bir sınıf, bir grup tarafından temsil edilmesi/yanlış temsil edilmesi gerektiğini görmüştük. Tikel bir unsurun bu olanaksız evrensel temsil görevini üstlenmesini sağlayan bu ilişki, benim *hegemonik* ilişki dediğim şeydir. Tekillik ile evrensellik arasındaki bu kurucu yarılma sayesindedir ki –bir gösterinin, bir yandan bir gösterilene katı bir biçimde bağlı olmaktan kaçarken bir yandan da onunla hayaletimsi bir ilişki kurma yönündeki bu eğilimi sayesindedir ki– siyaset olanaklı olabilmektedir. Aksi taktirde, nüfuz edilmesi imkânsız toplumsal

güçler arasındaki kör bir çatışma olurdu ortada yalnızca. İşte kararın tikelliği –fiili ve nihai bir kapanımı tam anlamıyla gerçekleştiremese de– hayali bir kapanım işlevini üstlendiği içindir ki ortada kör bir çatışma değil; evrensel ile tekil arasında karşılıklı bir kirlenme, daha doğrusu, evrenselin tikel tarafından hiçbir zaman bitmeyen ve hiçbir zaman tam olarak inandırıcı olmayan bir biçimde kişileştirilmesi vardır.

5. İkinci olarak, demokrasi. Yine, demokrasinin yapıbozumun görünür yazgısı olduğunu falan söylemiyorum. Yapıbozumun kalkış noktası olarak kabul ettiği teorik ve siyasi argümanlar *birçok* yöne gidebilirler. Ama yine de, demokratik teorinin halihazırdaki durumundan yola çıkıldığında, yapıbozumun bu teorinin bazı eğilim ve argümanlarını radikalleştirmeye nasıl yardımcı olduğu gösterilebilir. Şimdi bir kez daha, cemaatin tamlığı ile onun tekil ve geçici cisimleştirilme biçimleri arasındaki olumsal ve istikrarsız ilişkiye dönelim. Eğer cemaatin tamlığı *gerçek* bedenini bulmuş olsaydı, bu tamlığı cisimleştirmeye çalışan güçler arasında hiçbir demokratik rekabet olanaklı olmazdı. Tek bir olanaklı seçenek içeren bir rasyonalite, seçim kavramının kendisiyle alay etmek demek olurdu. "İlk bakışta aşk"ın sapkın mantığı her türlü aşk diyalektiğini olanaksız kılardı. Ama eğer aşkın, rasyonalitenin, tamlığın mantığı, boş (ama zorunlu) evrensellik ile onu cisimleştiren bedenler arasındaki boşluğu her zaman tekrar yürürlüğü koyuyorsa; bu boşluğu bir yandan doldurmaya çalışırken bir yandan da sürekli açık tutmanın muğlak pratiği olarak demokrasi, olanaklılık koşullarını bulmuş olacaktır. *Siyasal* bir toplumu olanaklı kılan o aşılmaz ve kurucu gerilimin adları kararverilemezlik ve karardır.

Özetlersek: Yapıbozum ve hegemonya tek bir teorik-pratik işlemin iki temel boyutudurlar. Hegemonya yapıbozumu gerektirir: Yapıbozumcu müdahalenin getirdiği radikal yapısal karar-verilemezlik olmadan, toplumsal ilişkilerden oluşan birçok katman birbirlerine zorunlu mantıklarla bağlıymış gibi görünürdü ve üzerinde hegemonya kurulacak bir şey olmazdı. Ama yapıbozum da hegemonyayı, yani karar-verilemez bir zeminde alınan karara ilişkin bir teoriyi gerektirir: Bir karar teorisi olmadan, yapısal karar-verilemezlik ile fiili durum arasındaki mesafe teorileştirilmeden kalır. Ama bu kadar *yalnızca* hegemonik bir karar olabilir yani (a) kendi kendini temellendiren; (b) alternatif kararların bastırılmasını içerdiği için, dışlayıcı; ve (c) hem *bu* karar hem de *bir* karar olduğu için, içten yarılmış bir karar olabilir. Netleştirmeye çalıştığım nedenlerden ötürü, kararın kendi-kendini temellendirme özelliği yokluğun öznesi olarak özneye; dışlama boyutu siyasetin (ve siyasal kurma edimlerinin) ontolojik olarak öncelikli olmasına ve içten yarılmış olma özelliği de özgül hegemonik statüsüne yol açar.

Rorty'nin pragmatizmi

Rorty'nin pragmatizmi konusunda, onunla anlaştığım ve anlaşmadığım noktalar farlı bir yapıdadır. Rorty'nin takındığı tavrı kesinlikle onayladığım bir noktayla başlayayım: Etiğim herhangi bir türden metafizik "sonrası", ama yine de "ilk felsefe" ağırlığını taşıyan bir temellendirme sunamayacağı konusunda onunla kesinlikle hemfikirim. Rorty'de Levinasçı bir eğilimle karşılaşma gibi bir tehlike yaşanmaz. Yukarıda belirtilen nedenlerle, etik değerlerin ancak "konuşma yoluyla" (*conversationally*) temellendirildikleri –yani (benim

terimlerimle) toplumsal ve söylemsel olarak inşa edildikleri konusunda Rorty'ye katılıyorum. Etik değerlere (ya da ötekinin başkalığına (*alterity*) dair birincil bir deneyime) herhangi bir temel rolü atfetmek için hiçbir neden görmüyorum. Daha önce tartıştığımız bakış açısından (kararın bakış açısından) bu, radikal temel yokluğunun nihai olarak doldurulamayacağı, evrensellik ile tekillik arasında hiçbir nihai köprü olmadığı ve bunlar arasında dolayım sağlama yönündeki –etik ya da başka türlü– bütün girişimlerin birer çıkmaz olduğu anlamına gelir.

Gelgelelim, Rorty ile aramızdaki bu genel anlaşma konusunu böylece ortaya koyduktan sonra, benim yaklaşımımın onunkinden ayrıldığı noktalar gayet net görülebilir. Benim "söylemsel-hegemonik inşa" dediğim şey ile Rorty'nin "konuşmacılığı" (*conversationalism*) arasında çakışan noktalar olduğu gibi, en az onlar kadar önemli ayrılık noktaları da var. Aramızda çakışan noktalar var çünkü her iki durumda da, anlamın temelci-olmayan biçimlerde inşa edilmesiyle ilgileniyoruz; ama "konuşma yoluyla" temellendirme fikri bunun zorunlu olarak barışçı bir süreç olacağı gibi bir ek varsayım daha ileri sürüyormuş gibi görünüyor; sanki temellendirmenin temelci olmayan bir yapıda olması, bu konuşma ilişkisinin "medeni" bir karakterde olmasını da gerektirirmiş gibi. Bence hiçbir şekilde böyle bir çıkarım yapılamaz. Bu tür bir temellendirmede, algoritmik kesinliği herhangi bir farklı görüş karşısındaki radikal hoşgörüsüzlüğünün sonucu olacak rasyonalist bir terörizm tavrı kesinlikle dışlanır. Konuşma ilişkisinin doğası konusunda bundan öte hiçbir çıkarımda bulunamayız. Örneğin ikna süreci demagojik baskıların ürünü olabilir ki bu durumda herhangi bir temelci ilkeye başvurmak zorunda da kalınmaz. Bence Rorty, önerdiği "yeniden betimlemeye dayalı temellendirme" ile bağdaşabilen olanaklı pratiklerin kapsamı-

nı yeterince araştırmamış ve bu temellendirmeyi fazla çabuk bir biçimde "konuşmacılığa" bağlamıştır; bu konuşmacılık Rorty'nin liberal tercihlerine kesinlikle uygun düşmektedir, ama Rorty'nin tarihselci ve nominalist bakış açısıyla oynanabilecek dil oyunlarından yalnızca *bir* tanesidir.

Bu nokta, Rorty'ye yöneltmek istediğim itirazların oluşturacağı genel hatta işaret etmektedir. Bu itirazları onun temel pragmatist bakış açısıyla hiçbir alıp veremediği yok –bu alanda kendimi Rorty'den o kadar da uzak bir noktada görmüyorum–, bu itirazlar daha çok onun bu pragmatizmin sonuçlarını tekbiçimlileştirmesine yönelik. Kestirmeden söylersek: Bence Rorty savunduğu somut siyaseti pragmatist öncüller üzerinde temellendirmek istiyorsa, onda ara kademe rolü oynayacak bir şeyler eksiktir. Bu açıdan üç temel noktayı dile getirmek istiyorum.

1. İlki Rorty'nin pragmatizminin sonuçlarının geçerli olduğu alanla ilgili. Pragmatizm durumun *her zaman* nasıl olduğunu (*what has* always *been the case*) aydınlatabilecek ayrıcalıklı bir gözlem noktası mıdır, yoksa salt kendi kendilerine gönderme yapan sonuçlar yaratan bir kaynak mıdır? Başka şekilde ifade edilirse: Tarih her zaman pragmatik yeniden-betimlemeler yoluyla mı sürmüştür, yoksa bu betimlemeler pragmatist öncüllerin devreye girmesinin sonucu mudurlar? Örneğin, Rorty son iki yüzyıldaki temel dönüşümlerden birinin, hakikatin keşfedilen bir şey değil imal edilen bir şey olduğunun giderek daha fazla kavranması olduğunu belirttiğinde, bu iddiayı durumun her zaman, hatta söz konusu gidere artan kavrayıştan bile önce, böyle olduğu anlamında mı yoksa bu kavrayışın olgunun ortaya çıkışıyla çakıştığı –yani bu kavrayıştan önce, hakikatin imal edilen bir şey değil keşfedilen bir şey olduğu

anlamında mı anlamamız gerekir? Şüphesiz cevabı belli bir soru bu, çünkü Rorty'nin ikinci cevabı vereceğini bir an bile düşünmem. Ama bunun lüzumsuz bir soru olduğunu düşünmüyorsam, ilk seçeneğin içerimlerini tam olarak geliştirmekten çıkacak sonuçlar yüzünden düşünmüyorum. Bir kere, eğer düşünce tarihî –ya da *tout court* tarih her zaman pragmatik yeniden betimlemeler yoluyla sürmüşse, geçmişi araştıran kişiler olarak bizim görevimiz, Platon, Leibnitz ya da Hegel gibi *malgré eux* [istemeden, gönülsüzce – ç.n.] pragmatistlerin rasyonalist sistemler inşa ederlerken kullandıkları kavramsal –yada kavram-dışı– araçları çıkarmaktadır. Bu tabii ki faydalı ve ilginç bir görevdir, ama pragmatistlerimiz bu görevi yerine getirirken, başka entelektüel geleneklerde bir metin *yapıbozuma uğratmak* diyeceğimiz şeye çok benzeyen bir şey yapmıyorlar mı? Bu düşünsel çakışmada yanlış olan hiçbir şey yok tabii ki, ama bu çakışma belli bir noktanın ötesine götürüldüğünde, Rorty'nin kendi pragmatik öncüllerinden çıkarsamak istediği siyasal sonuçlardan *bazılarını* tehlikeye düşünmeye başlar.

Ben meseleyi şöyle görüyorum. Eğer tarihte tek olup biten pragmatik yeniden betimleme ise –bu çıkarımı yapmaktan çekinmiyorum–, Rorty, yalnızca Dewey James ve Wittgenstein'ın değil, aynı zamanda tam tersi bir şey yaptıkları iddiasında olan her türlü metafizikçi ve doğmatik siyasetçinin de ne anlamda pragmatik oyunlar oynadıklarını göstermek zorundadır. Pragmatizm, bu şekilde, tarihteki bütün düşünce akımlarını ve bütün olayları yeniden betimlememize izin veren bir düşünsel ufuk gibi bir şey olur çıkar. Bu durumda da, pragmatist öncüllerden tikel bir siyaset çıkaramayız (daha önce de iddia ettiğim gibi, tıpkı salt yapıbozum-

cu öncüllerden demokratik bir siyaset çıkarılamayacağı gibi). Rorty'nin liberalizmi ile pragmatizmini kaynaştırmanın tek yolu, bugünün liberalizmini pragmatizmin neleri içerdiğinin farkına tam olarak varılan an diye; geçmiş tarihin tamamını da bu farkındalığa giden kusurlu ve geçici adımlar diye sunmak olacaktır. Ama bu tür bir "felsefe tarihî" yaklaşımı –farkındalığın iki bileşeni arasındaki mantıksal bağlantıyı hâlâ göstermesi gerekmesi bir yana– Rorty'nin düşünsel girişiminin tamamı karşısında erir gider.

2. Öte yandan, nasıl her türlü metni temelinde yatan (ve gizli) pragmatik stratejileri göstererek yapıbozuma uğratabiliyorsak, aynı şekilde açıkça pragmatist öncüllerden yola çıkarak (ama tabii ki sadece onlardan değil), Rorty'ninkinden çok farklı bir siyaset inşa edebiliriz. Pragmatizmde, onu zorunlu olarak Rorty'nin savunduğu türden liberal bölük pörçük mühendislik yaklaşımıyla sınırlayan hiçbir şey yoktur. Düşünsel bir jest olarak pragmatizm, Rorty'nin kabul edebildiklerinden çok daha fazla olanağı ve gelişim yolunu açığa çıkarır. Bir kere, daha önce belirttiğimiz gibi, tartıştığımız üç kategori –hoşgörü, temsil, iktidar– kavramsal olarak kendi içlerine kapanmış değildirler. Bu kavramlar olası birçok gelişim hattının kalkış noktasıdırlar; bu kavramlar herhangi bir zorunlu seçim dayatmıyorlarsa, "gerçekliğin toplumsal kuruluşu" gibi pragmatik bir zeminden başka bir şeyle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir mi? Keza, "hegemonya" gibi bir kavram, pragmatist terimlerle gayet iyi betimlenebilecek bir mantığa işaret eder. Gramsci kapitalizmin tarihsel olayalar zorunlu bir gidişat dayatan a prioristik yasaları olduğunu savunan bir anlayıştan kopmuştu. Onun yerine, siyasetin önceliği diye betimlenen bir şeyi öne sürmüştü: Ba-

şarıları tamamen bağlama bağlı olan olumsal eklemlenmeler yoluyla, pragmatik bir biçimde kolektif iradeler oluşturmak. Bu, Rorty'ninkinden çok farklı bir siyasettir, ama pragmatist öncüllerle mükemmelen bağdaşır.

Yani, benim Rorty'nin formülasyonlarında gördüğüm sorun, savunduğu liberalizm ile pragmatizmi, kincinin ille de birinciye yol açmak zorunda olmadığını yeterince dikkate almadan kaynaştırmaya çalışmasıdır. Devrimci dönüşümlerin temelci söylemlerle haklı çıkarılmış olması, bu söylemlerin terk edilmesinin otomatik olarak, içinden her türlü antagonizmanın ve toplumsal bölünmenin çıkarılmış olduğu bir bölük pörçük mühendislik siyasetine yol açmasını gerektirmez. Eğer herhangi bir şeye yol açıyorsa o da –içinde yaşadığımız dünyada çatışmaların çoğalması göz önünde bulundurulduğunda– kendimize bu tür antagonizma ve toplumsal bölünmelerin pragmatik bir biçimde inşa edilmesinin söylemsel koşullarının neler olduğunu sormaktır. Şüphesiz, Rorty'nin bir bölük pörçük mühendislik siyasetini –Saint-Simon'un insanları yönetmekten nesneleri idare etmeye geçmek dediği şeyi– tercih etmeye hakkı vardır; ama bu tercihi temelcilikten pragmatizme basit bir geçiş üzerinde temellendirmesi meşru değildir.

Pragmatizmi savunmaktan (ki bu konuda Rorty'yi izlemeye büyük ölçüde hazırım) belli bir siyaset tipini savunmaya (bu konuda Rorty ile yollarımız ayrılıyor) böyle gayrimeşru bir biçimde geçmek; ya Rorty'nin kendi sözcük dağarcığının ya da genelde onun girişimin betimlemek için kullanılan sözcük dağarcığının önemli birer parçası olan bazı terimlerin muğlak bir şekilde kullanılmasında yansır. Bu betimlemelerden biri, Rorty'nin siyasetin dilini *sıradanlaştırmayı* (*banali-*

zation) peylediğidir. Şimdi bu iki anlama gelebilir. Birincisi, toplumsalın inşa edilişinde ontolojik ayrıcalığa sahip olan alan olarak kamusal alanın yüceliğinin yıkılması gerekir. Bu konuda, Rorty ile tamamen aynı fikirdeyim. Psikanaliz ve yapıbozumla aynı şekilde, pragmatizmin görevi de her türlü yüceliği, kökünden yatan "bayağı kökenleri" göstererek yıkmaktır. Ama sıradanlaştırmadan genellikle çok farklı şeyler anlaşılır: (a) yücelikle ilişkilendirilen olguların kamusal alanda atılması gerektiği iddiası; (b) siyasal analiz dilini –anti-entelektüalist bir biçimde– Batı'nın "zengin demokrasileri"ndeki siyasal etkileşimlerde kullanılan sıradan dile indirgeme çabası anlaşılır.

İmdi, ben bu iki işleme iştirak etmiyorum. Birinci iddia ile bağlantılı olarak şu söylenebilir. Bir şeyin pragmatik köklerini göstermek o şeyi bir kenara atmakla aynı şey demek değildir. Birçok insan umutlarını ve duygusal yatırımlarını belli bir siyasal amaca hasredebilir; ama umutların aprioristik bir özün ifadesi değil de karmaşık bir söylemsel-hegemonik inşanın sonucu olması, onların geçerli olmadığını göstermez. İkincisi için de şu denebilir: Pragmatist öncüllerden yola çıkıldığında, siyasal dili Batı'daki siyasal etkileşimlerde kullanılan fiili dile indirgemek için bir neden olmadığı gibi, bu dili konu alan araştırmanın onun kullandığı fiili kategorilerin ötesine geçemeyeceğini varsaymak için de hiç mi hiç neden yoktur. Sadece iki şey söyleyeceğim: Bir, eğer toplumsal hayat –Rorty'nin öncüllerine göre– sürekli yeni sözcük dağarcıklarının üretilmesini gerektiriyorsa, *siyasal* dillerin bu genel kuralın dışında tutulmaları için bir neden var mıdır? İki, eğer argümantasyon sürecinin analizi bize bu sürecin kendisinin açıkça söylediklerinden daha öte bir şeyler göste-

riyorsa, bu argümantasyon sürecinin "gramer"ini "dil nesnesi"nde içerilen kategorilerden farklı kategorilerle betimlemediğimiz taktirde bu gösterme işinin nasıl mümkün olacağını anlayamıyorum. Şüphesiz, mesele benim dogmatik bir "üstdilsel" konum almam değil, daha çok, ortada, öncülleri ve sözceleme yerlemleri (*loci of enunciation*) pragmatik olarak belirlenmesi gereken, söylemsel üstdilsel bir işlem diyebileceğimiz bir şey olması meselesidir. Aksi taktirde, bilinçdışı onun kategorilerini kullanmadığı için psikanalizin yanlış olduğunu söylememiz gerekirdi.

İkinci örnek "ironi"dir. Yine, Rorty'nin bu terimi kullanış biçiminde onayladığım bir boyut vardır: Güçlü inanç ile bu inancın rasyonel dayanağı arasında bir boşluk ya da mesafe yaratan bir temelyokluğunu anıştıran boyuttur bu. Ama kullanılan sözcüğün –ironinin– kendisi bu boşluğun deneyimini bir tür düşüncesizce tarafsızlığa bağlar gibi görünmektedir. Bu boşlukla ilgili psikolojik müzakerelerin çoğulluğunu gözden kaçıran –ki bu müzakereler siyasetin temel sorunlarından birisidir–, kabul edilemez bir indirgemedir bu. Bir keresinde bir toplantıda Rorty'ye, ona göre, Auschwitz'le karşılaşmış, ama o temelci düşlerde avuntu aramaksızın direnen birinin ahlâki cesaretini tanımlamak için "ironi"nin yeterli bir terim olup olmadığını sormuştum. Rorty, "hayır" diye cevap vermişti. Ben bu cevaba katılıyorum ve argümanı şunu ileri sürerek genelleştirmek istiyorum: Hem siyaset teorisinin hem de siyasal pratiğin görevlerinden biri –"ironist" figürüne saplanıp kalmaktansa– bu boşluğun mevcudiyetinin/namevcudiyetinin toplumsal olarak sürekli müzakere edilmesini sağlayan strateji ve dil oyuncularının tamamını araştırmaktadır.

3. Son bir gözlem. Rorty'nin söyleminin güçlüklerinden biri, insanın bu söylemi yönlendiren temel ayrımların teorik statüsünden hiçbir zaman tam olarak emin olmamasıdır. Örneğin, kamusalla özel arasındaki anahtar ayrım nasıl kurulmuştur? Bilmemiz mümkün değil. Bize tek söylenen, kendi kendini yaratmanın (özel) talepleri ile insan dayanışmasının (kamusal) talepleri arasında bir tür ortak-ölçülerle-kıyaslanamazlık olduğudur; ama bu ayrımın doğası hiçbir zaman teorileştirilmez. Bu ayrımın ille de özsel bir ayrım olması gerekmez; –örneğin, en başta ortaya çıkmasını sağlamış olan pragmatik işlemleri özgülleştiren– tarihsel terimlerle de gayet iyi ifade edilebilir. Ama Rorty'nin metni bu konuda sessiz kalır. Yine de, ben pragmatist bir söylemin bu ayrımın kökenini açıklamadan nasıl durabileceğini anlamıyorum. Sadece bu böyledir diye buyuran bir söylem, kendisin ayrımı ortaya koymakla sınırlayıp bu ayrımın kökeniyle hiç ilgilenmeyen bir söylem, yalnızca aşkın bir söylem olabilir –Rorty'nin uzak durmak için elinden geçen her şeyi yapacağından emin olduğum bir söylemdir bu. Gelgelelim, bu ayrımla oynayabileceğimiz tek dil oyunu, onun birbirinden tamamen farklı iki hayat alanını birbirinden ayıran bir ölçüt olarak geçerli olduğunu belirtmekse, ona aşkın bir statü tanımamak mümkün müdür? Eğer, tam tersine, bu ayrımın kendisini üretilişinin parça parça ve karmaşık tarihî içine kaydedersek –her sahici pragmatistin yapması gereken bir şeydir bu– biraz farklı bir senaryoyla karşı karşıya kalırız: Ayrımın kendisi sorunsallaşır ve aslında nasılsa öyle –yani, iki yanından gelen hareketlerin (kişisel kendi kendini gerçekleştirmenin kamusal amaçlara yatırım yapması, özel alanın siyasileşmesi, gerçekleştirilmesi yasal olarak tanınmayı gerektiren

özel amaçlar vs.) sürekli ihlal ettiği ve taşırdığı, özünde istikrarsız bir sınır çizgisine istikrar kazandırma çabası olarak– ortaya çıkar. Kendi kendini gerçekleştirmenin talepleri ile insan dayanışmasının talepleri ancak düzenli, rasyonalist bir dünyada, Rorty'nin istediği kadar düzgün bir biçimde ayrışabilirler.

Bence Rorty'nin erdemi, Amerikan pragmatizminin sorunsalını daha geniş aydınlanma eleştirisi alanına ve modernliğin sınırlarıyla ilgili genel tartışmanın içine yeniden kaydetmiş olmasıdır. Pragmatizmin birçok teması yıkıcı ve yaratıcı potansiyellerini işte bu yeniden-kaydedilme sayesinde tam olarak geliştirebilirler. Öte yandan –bugüne kadarki haliyle– Rorty'nin yaklaşımının sınırı, liberalizmden gelen temaların siyasi-teorik eklemlenmesini, sanki bu eklemleniş de yapıbozuma tabi tutulamazmış gibi, olduğu gibi kabul etmiş olmasıdır. Çünkü burada süreç iki yönde de hareket etmelidir: Aydınlanma geleneğinin pragmatist okuması bu geleneği verimli bir biçimde aşındırma rolünü üstlenirken, Kıta Avrupası düşünce geleneği de Amerikan liberalizminin gönlü rahat varsayımlarının bazılarını sarsmaya yardımcı olabilir.

Sonuç

Yazıyı, pragmatizmle yapıbozumun bu yüzyılın sonunda dönüşüme uğramış siyaset senaryosunu kavramakla nasıl bir bağıntısı olabileceğiyle ilgili birkaç düşünceyi ele alarak bitirmek istiyorum. Dikkatlerimizi siyasi etkileşimin doğası hakkındaki klasik düşüncelere çevirirsek, bu düşüncelerin –normatiflikle bağlantılı olarak bu etkileşimi gereksizleştirme, en azından (sınırlarının net bir biçimde çizilmesi ve olası aşırılıklarının dikkatle denetlenmesi gereken) ikincil bir

konuma indirgeme çabasının hakimiyeti altında olduklarını söyleyebiliriz. Siyaset sorununun çözümü büyük ölçüde, topluluğun yapılanmasındaki her türlü belirsizlik veya muğlaklığın –özellikle de antagonizmalarla toplumsal bölünmelerin yıkıcı etkilerinin– ya ortadan kaldırıldığı ya da katı bir düzenleme altına alındığı bir toplumsal işleyişin koşullarını bulmaktan ibaretti. Siyasi düşünüşün ulaşmaya çalıştığı şey, büyük ölçüde, siyaseti ortadan kaldırmanın araçlarını bulmaktı (tabii eğer siyasetten, toplumsal yapı ve kurumların anlamını sorgulayıp bu anlamı kamusal stratejik hamlelerin sonucuna bağımlı kılan pratiği anlıyorsak).

Çünkü siyasal adı verilebilecek her türlü eylemin kalbinde strateji vardır. Strateji, ayrılmaz bir bireşim halinde, bir eklemlenme anı –toplumsalın kuruluşu–, bir olumsallık –çünkü bu kuruluş verili bir bağlamda olanaklı olan kuruluşlardan sadece bir tanesidir– ve bir antagonizma anı –kuruluş ancak çatışan iradeler üzerinde hegemonik bir zafer kazanılması sayesinde olanaklı olur– içerir. İmdi, siyaset teorisi, büyük ölçüde, bu stratejik ânın etrafından dolanıp toplumsal yeniden üretim üzerinde yaratabileceği etkileri sınırlama çabasından ibaretti. En yetkin ifadesi Platon olan antik ontolojiye göre, yönetici sadece bir stratejisyen değil *bilen* biridir –yani kendi bilgeliğinin ifadesi olarak topluluğu kuran kişi değil, herhangi bir mütalaa ya da hesaplamadan önce, topluluğun özünde ne olduğunu fark eden biridir. Hıristiyanlığa göre, topluluk düzeni Tanrı tarafından kurulur ve salt insana ait her türlü inşanın olumsallığından kaçar. Hobbes'a göre, bütün egemenliği yöneticiye teslim eden akit siyasetin ölümünü onaylar. Liberalizme göre, bireysel haklar stratejik düşünceye giden yolu açmaz; çünkü kalkış noktalarının çoğulluğu, her türlü toplumsal-stratejik denetimden kaçak –ve en barizi "görünmez el" olan– toplumsal mekanizmalar tarafından önlenir. Dogmatik bir biçimde herhangi bir

ortak iyi koyutlamaktan kaçınan ve iktidar mevkiini boş bir yer olarak kuran demokraside bile, demokratik değerler ile demokratik prosedürler arasındaki karmaşık bir diyalektik, demokratik mantığın yıkıcı stratejik potansiyelini tamamen geliştirmesini önlemiştir. Tözel değerleri stratejik hesaplara bağımlı kılan Macchiavelli'nin başlattığı hattın modern siyasi düşüncede epey marjinal bir mevcudiyeti olmuştur. Stratejik düşüncenin genelleşmesinin önkoşulları ancak çağdaş dünyada –küreselleşmenin etkilerinin, hızlı ve çok-yönlü değişimin ve toplumsal parçalanmanın toplumsal yapıları daha az tortulu ve toplumsal dokunun çeşitli noktalarından alınan inisiyatiflere daha fazla bağımlı kıldığı günümüzde– yerleşiklik kazanmıştır. Bu durum, klasik siyaset teorisinin ontolojik önkabullerinin de sorgulanmasına yol açar.

İmdi, bu genişlemiş strateji alanda işleyen düşünce/eylem biçimleri arayışında, yapıbozum da pragmatizm de ileriye doğru atılmış önemli adımları temsil ederler. Her ikisinde de klasik siyaset teorisinin temelciliği sorgulanır; her ikisinde de yapısal karar-verilemezlik karar kendi kendilerini temellendiren karar edimlerine yol açar; her kişinde de bu karar edimlerinin olumsallığı her türlü fiili siyasi düzeni salt hegemonik ve geçici bir temele sahip olarak görme olanağını getirir. Gelgelelim bu özgürleştirici etkinin serbestçe gelişebilmesi için, her iki düşünce akımının da onları yollarından saptırabilecek bazı tehlikelerden uzak durmayı başarması şarttır: Bu tehlike, yapıbozumda, daha önce de gördüğümüz gibi, ontolojik düzeylerin "etikleştirilmesi" adını verdiğim şey; etik gerekçelerle bir "ilk" felsefe söylemine geri dönme eğilimidir, Pragmatizmde –en azından Rorty'nin versiyonunda– ise bu tehlike bu tür dargörüşlülüktür –pragmatizmin sadece Amerikan liberalizminin söylemsel evreni içinde mümkün olan stratejik hamlelere indirgenmesidir. Ama bu tehlikelerden kaçınıldığın-

da da, ufukta beliren soru şudur: Yapıbozum ve pragmatizmi siyasi alana gerçekten biz mi *uyguluyoruz* yoksa her birinin kendi mantığını radikalleştirerek onların son kertede siyasal olan doğalarının üzerindeki örtüyü mü açıyoruz? Ne kadar basit görünürse görünsün, bu sorunun *olanaklı* olmasının bile, bugün üzerine yerleşmiş bulunduğumuz siyasi-düşünsel kavşağın temel yönlerini aydınlattığını düşünüyorum ben kendi hesabıma.

6

Ernesto Laclau'ya Cevap

RICHARD RORTY

Bu kitaptaki ilk yazımda (bkz. 2. Bölüm) yapıbozumun ne edebiyat incelemeleri için ne de siyasi sorunlarımızı kavramak adına pek bir şey yaptığını düşünmediğimi söylemiştim –yapıbozum kötü felsefe olduğu için değil, ama felsefeden fazla şey beklemememiz gerektiği için. Ne türden olursa olsun felsefeden, yapmaya uygun olmadığı şeyler yapmasını istememeliyiz. Ben Laclau'nun yazılarından birçok şey öğrenmeme rağmen, yine de onun Derrida'nın siyasi faydasını fazla büyüttüğünü ve böylece solcu siyasi tartışmaların talihsiz biçimde aşırı-felsefileşmesine katkıda bulunduğunu düşünüyorum. Bu aşırı-felsefileşme, (Derrida'nın, Laclau'nun ve Chantal Mouffe'un kitaplarının çok geniş bir kesim tarafından okunup beğenildiği) ABD ve İngiltere'deki üniversitelerde, ses getirecek siyasi tartışmalarla bağı gittikçe kopan, kendi derdine düşmüş bir akademik sol yaratılmasına yardımcı olmuştur.

Laclau "hoşgörü", "siyasal" ya da "temsil" gibi kavramlar yalıtıp sonar da sadece bu kavramlar üzerinde düşünerek ne yapmamız gerektiğini çıkartamayacağımıza işaret ettiğinde

böyle bir aşırı-felsefileşme örneğiyle karşı karşıya kalıyoruz. Birkaç üşütük hiper-rasyonalist dışında böyle bir şey yapabileceğimizi düşünen olmuş mudur ki? Bir fikir, nosyon ya da ilkenin kendisinin doğru uygulanma biçimine ilişkin ölçütleri kendi içinde barındırabileceği düşüncesini ciddiye alan var mıdır ki?

Laclau "yapı karar-verilemez olduğu ve algoritmik kapanım olanağı olmadığı için, karar *nihai olarak* kendisi dışında bir şeyde temellendirilemez" diyor. Böylece, eski akıl-irade, algoritma-keyfi seçim ayrımını yeniden yürürlüğe sokuyor. Viyana Çevresi'nin önceden kurallar tarafından belirlenemeyen şeyin "bilişsel olarak anlamsız" olduğu ısrarının ardında, algoritmalarla "nihai olarak temelsiz" irade edimleri arasında hiçbir ortak zemin (*middle ground*) olmadığı düşüncesi yatıyordu, Laclau'nun Kierkegaard'ın "karar anı bir deliliktir" sözünü aktarmasının ima ettiği gibi; varoluşçuların, bir kararı savunmak için mat edici bir argümanın yoksa, o kararın bir şekilde her türlü rasyonel faaliyetin menzili dışına çıkacağı yolundaki iddialarının ardında da bu düşünce yatıyordu.[1]

Rasyonalizmle varoluşçuluğun bu ortak paydasını yeniden canlandırmak için hiçbir neden göremiyorum ben kendi adıma. Bunu yapmanın, sarkacın bu iki işe yaramaz konum arasında gidip gelmeye devam etmesini sağlamaktan başka bir faydası olmaz. Kararın tartışma (*deliberation*) olmadığını kabul etsem bile, Derrida ve Laclau gibi "karar tartışmayı her zaman *kesintiye uğratır*" demek bana yanıltıcı geliyor. Bu akla, İradenin Aklın üzerine çullanıp idareyi onun

1 Kültürel muhafazakârların, tehlikeli "irrasyonalistler"i izlerseniz, ahlâki ve siyaseti salt bir iktidar mücadelesine çevirirsiniz şeklindeki şikayetlerinin ardında da bu düşünce yatar. Bkz. John Searle'ün Kuhn'u, Derrida'yı ve bendenizi "Batı Rasyonalist Geleneği"nin düşmanları olarak anladığı şu yazı: "Rationality and Realism: What Is At Stake?", *Daedalus*, C. 122, no. 4 (Güz 1992) s. 55-84. Bu yazıya şurada cevap verdim: "Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?", *Academe* 80, no. 6 (Kasım/Aralık 1994), s. 52-63.

ellerinden kendi ellerine alması gibi bir resim getiriyor. Kararı normalde yaptığımız gibi, yani –aynı derecede rasyonel bir başka mütalaanın bizi başka bir karara götüreceğinin farkında olduğumuz zaman bile– tartışmanın *sonucu* olarak betimlemek daha makul bir şeydir. Wittgenstein bize, her şeyin bir kurala uygun hale getirilebilmesinin kuralların faydasız olduğu ya da onlara uygun kararlar alınamayacağı anlamına gelmediğini öğretmiştir.

Ben bir karar almakla (Laclau'nun tabiriyle) "Tanrı'yı oynamak" arasında, (sırf birinciyi bir gün içinde defalarca yaptığımız halde ikinciyi yapmadığımız için bile olsa) pek bir benzerlik görmüyorum. Bir kararın içeriğinin, Laclau'nun dediği gibi, "öznenin namevcut tamlığını cisimleştirme işlevi" olduğunu da düşünmüyorum. Eğer bir mevcudiyet/namevcudiyet diyalektiği açısından felsefi ya da psikanalitik bir benlik teorisi inşa etmek gibi bir derdiniz varsa, bunun böyle betimlenebileceğini kabul edebilirim. Ama böyle bir teorinin siyaset hakkında düşünmeye herhangi bir yardımı dokunabileceği konusunda şüpheliyim.[2]

---

2 Slavoj Zizek'in *Yamuk Bakmak*, (çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2004) adlı kitabının 9. Bölüm'ünde siyasi liberalizm (ve benim kitabım) hakkındaki düşüncelerini okumak, benliğin derin doğası hakkında yapılan açıklamaların siyasetle hiçbir bağlantısı olmadığı şeklindeki görüşümü pekiştirdi. Zizek Lacancı bir arzu açıklamasından yola çıkıp şunları söylüyor: "Bu liberal rüyanın sorunu, kamusal ile özel arasındaki yarılmanın her zaman geriye belli bir artık bırakıyor olmasıdır" ve "Kamusal yasa alanının kendisi müstehcen bir 'özel' keyfi boyutu tarafından 'kirletilmiş'tir" (s. 212). Zizek buradan "Rorty'nin 'liberal ütopya'sının kusurunu tam olarak saptamaya girişir: Bu ütopya 'patolojik' bir keyif lekesiyle *kirletilmemiş*, yani süperego boyutundan kurtulmuş evrensel bir toplumsal yasanın mümkün olduğunu bir öncül olarak kabul eder."

Siyasi liberalizmin böyle bir öncülü kabul ettiği nereden çıkıyor anlamıyorum. Ben *ressentiment*'in ve Kantçı yükümlülük nosyonlarında örtük olarak bulunan yumuşak sadizm biçiminin sonsuza kadar –en azından yargıçlar, polisler vs. olduğu sürece– süreceğini düşünüyorum. Fakat bence sorun, hukuki ve siyasi sistem konusunda liberal, anayasal ve sosyal demokratik sistemden daha iyi düşünceleri olan kimsenin olup olmadığı. Ben Freud, Lacan, Zizek, Derrida, Laclau ya da Mouffe'da beni böyle birinin olduğuna ikna eden hiçbir şey bulamadım.

Biraz daha somut olalım ve Laclau'nun verdiği siyasi temsil örneğini ele alalım. Ben, bir şehir toplantısında bir araya gelemeyecek kadar büyük ya da dağınık bir nüfusu yönetmek için temsilciler seçmeyi makul, pratik bir çare olarak görüyorum. Bu çareye başvuran her yönetim, temsilcilerin aldığı kararların, bütün yurttaşların bir araya geldiği bir toplantıda alınacak kararların aynısı olmayabileceğinin farkındadır. Ama bu durumun "temsil ilişkisi, temel mantıksal sebepler yüzünden, kuruluşu itibarıyla katışık olacaktır" denerek nasıl aydınlatıldığını anlayabilmiş değilim.

Laclau meseleyi bu terimlerle ifade etmenin aydınlatıcı *olduğunu* düşünür çünkü:

> Geleneksel olarak temsil sürecinin çarpıtılması ya ada bu süreçten sapma olarak görülen birçok gelişimi, –temsil mantığının kendisine içsel olanaklar olarak– kavramamızı sağlar. Örneğin, bir süreç ne kadar demokratikse, temsil edilenlerin iradesinin temsil edenler tarafından aktarılmasının da o kadar saydam olacağı düşünülmüştür genellikle.

Peki ama gerçekten de böyle mi düşünülmüştür genellikle? Temsilciler seçmeye başladığımızdan beri, bu temsilcilerin çoğu (J.S. Mill'in Westminster'lı seçmenlere söylediği gibi) görevlerinin seçmenlerin kendilerinin alabileceğinden daha iyi kararlar almak olduğunu söylemişlerdir. Temsilin ne kadar saydam olması gerektiği sorusu her zaman gündemde olmuştur. Bu soruya verilen cevap bir sürü yerel etkene (genel okur-yazarlık düzeyi, yasaların karmaşıklık derecesi vs.) bağlı olarak değişmiştir ve değişmelidir. Felsefe, alternatif cevaplar arasından yapılmış olan seçime pek katkıda bulunmamıştır ve belik de pek katkıda bulunması mümkün değildir.

Laclau şöyle devam eder: "Temsil ilişkisinin bu iç muğlaklıkları... onu olanaklı kararlar çoğulluğu arasındaki hegemo-

nik bir savaş alanına dönüştürür." "Dönüştürmek" nereden çıkıyor? Etik ve siyasi mütalaalarda, olanaklı kararlar çoğulluğu arasındaki bir savaş alanı *olmayan* bir şey var mıdır ki zaten? Bir kavramın iç muğlaklıklarından bahsetmek bu tür savaş alanlarının varlığını açıklamaya yardımcı olur mu? Bu tür terimler kullanınca ve böylece (Laclau'nun deyimiyle) "siyasetin aşkın ufkunu genişletince", yüksek bir soyutlama düzeyinden başka, elimize ne geçmiş oluyor? Laclau, yüceltilmiş bir dille, bize zaten bildiğimiz bir şeyi; yani seçilmiş temsilcilerin nasıl oy kullanacaklarına seçmenlerine siz olsaydınız nasıl oy kullanırdınız diye sorarak karar vermemeleri gerektiğini söylemiyor mu?

Yüksek soyutlama düzeylerine karşı falan değilim. Genellikle kullanışlıdırlar. Ama bence, yüksek bir soyutlama düzeyine çıkma baskısı, deyim yerindeyse, aşağıdan gelmelidir. Yerel açıdan faydalı soyutlamalar yerel ve sıradan siyasi mütalaaların sonucu olmalıdırlar. Kendi disiplinlerinin jargonunu fazla ciddiye alma eğiliminde olan felsefeciler tarafından hazır bulundurulmamalıdırlar. Kant'ın ya da Hegel'in *Grund* terimini kullanım biçimine aşina değilseniz, "[hoşgörü] kavramını kendi içinde temellendirmeye" ya da "kendisinden farklı bir norm ya da içerik üzerinde" temellendirmeye çalışmak aklınıza bile gelmez.

Bir analoji yapalım. Matematiğin belli bir kısmının mühendisler için son derece faydalı olduğu açıktır, ama önemli bir kısmının da onlara hiçbir faydası yoktur. Matematik çok kısa bir sürede mühendisliği geride bırakıp kendi kendiyle oynamaya başlar. Aynı şekilde, felsefenin de siyaseti (bazın dendiği gibi "toplumsal mühendisliği") çok kısa sürede geride bırakıp kendi kendiyle oynamaya başladığı söylenebilir. (Platon'u *Devlet*'in sahiden siyasi sorunlarından *Parmenides*'teki zekice ve eğlenceli tek kişilik oyuna götüren düşünce silsilesini hatırlayalım.) Cantorcu köşegenleş-

tirme nasıl inşaat mühendislerinin işine yaramıyorsa, "olanaklılık ve olanaksızlık koşulu" nosyonu da siyasi mütalaaların işine yaramazmış gibi geliyor bana. Laclau gibi bunun işe yarar olduğunu düşünenlerin boynunun borcu, bunu elde bir saymak değil, bu faydanın nasıl ve nerede ortaya çıktığını açıklamaktır.

Mühendisliğin matematiğe her zaman yetiştiği; sadece eğlence olsun diye uydurulmuş, herhangi bir şeye uygulanması hiç düşünülmemiş matematiksel kavramları cidden kullandığı şüphesiz doğrudur. Aşkın sayılar [π sayısı gibi, cebirsel olarak belirtilemeyen sayılar – ç.n.] bir zamanlar mühendisleri hiç ilgilendirmezken, şimdi ilgilendirmektedir. O yüzden aşkın koşulların, seçmenleri, onları temsilcilerini ve (Laclau'yla benim gibi) siyasal sürece dışarıdan maydanoz olanları bir gün ilgilendirmeye başlayıp başlayamayacağını peşin peşin söylememiz mümkün müdür?

Tabii ki, değildir. yine de, aşkın sayılar hakkında daha fazla bilgi, matematikçilerin de sunmaya hazır oldukları anlaşılan bilgi edinme talebi, mühendislerin daha hırslı ve cesur hale gelmeleriyle, aşağıdan gelmiştir. Matematikçiler uydurmalarının sonradan sahip olacakları faydayı önceden tahmin edecek bir konumda değillerdi. Kendi ürünlerine yönelik bir talebin ne zaman ve nasıl ortaya çıkacağını önceden tahmin edecek beceri ve bilgiye de sahip değillerdi.

Cantor'un köşegenleştirme yönteminin hayranları, (örneğin, seylâpı önlemeye çalışan insanlardan) böyle bir talep gelmesi *gerektiğini* varsayıyor. Oysa, hem sağ hem de sol Hegelciler bazı nosyonların –belli ölçüde Hegel okunmadıkça anlaşılması epey zor olacak bazı nosyonların– (örneğin, diktatörlüğü önlemeye çalışan insanlar tarafından) faydalı bulunması *gerektiğini* varsayıyorlardı.

Dewey bu varsayımın yaygınlığından şikayet ediyordu. Şöyle diyordu:

> Ev hayatının belli karışıklıkları konusunda kılavuzluğa ihtiyacımız oluyor ve karşımıza Aile hakkında nutuklar ve bireysel Kişiliğin kutsallığından dem vuran iddialar çıkıyor. Belirli zaman ve mekân koşullarında işlediği biçimiyle özel mülkiyet kurumunun değer nedir, bilmek istiyoruz. Karşımıza Proudhon'un genelde mülkiyetin hırsızlık olduğu şeklindeki cevabı ya da hegel'in, iradenin gerçekleşiminin bütün kurumların sonu olduğu ve kişiliğin fiziksel doğa üzerinde kurduğu hakimiyet olarak özel mülkiyetin bu gerçekleşimin zorunlu bir unsuru olduğu şeklindeki cevabı çıkıyor. İki cevabın da özgül durumlarla bağlantılı olarak belli bir öneri değeri var. Ama bunların özel tarihsel olgularla bağlantılı olarak taşıdıkları değer konusunda hiçbir kavram arz edilmiyor. Bunlar, bütün tikelleri kapsayan ve hakimiyeti altına alan evrensel bir anlamı olduğu varsayılan genel cevaplar. Bu yüzden de araştırmaya yardımları olmuyor. Araştırmayı kapatıyorlar.[3]

Benim Laclau'nun Derridacı kavramları kullanma biçimine gösterdiğim tepki, Dewey'nin T.H. Green'in Hegelci kavramları kullanma biçimine gösterdiği tepkiye benziyor. Laclau'nun Derrida'yı getirdiği değişikliğin "özgül durumlarla bağlantılı olarak belli bir öneri değeri" olabilir. Ama gerçekten böyle bir değeri olup olmayacağını bekleyip görmek zorundayız.

Bu konudaki şüphelerimi daha açık gösterebilmek için, Laclau'nun şu iddiasını ele alalım: "Hoşgörü/hoşgörüsüzlük ikiliği kendisin oluşturan her bir kutuptan daha temel niteliktedir –daha da ötesi: Bu kutupları olanaklı kılan karar-verilemez zemindir." Ben böyle bir iddianın (şu anda benim ülkemde acil bir hal almakta olan bir siyasi meseleyi örnek verecek olursak), askerlerin eşcinsel silah arkadaşları-

3 John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (The Middle Works of John Dewey), C. 12, Carbondale, Southern Illionis University Press, 1982, s. 188.

na karşı sık sık takındıkları hoşgörüsüz tavrı sivil yetkililerin hoşgörüp hoşgörmemeleri gerektiği konusunda önerdiği herhangi bir şey olduğunu sanmıyorum. Bence hoşgörmemeliler, ama bu görüşü karış tarafta yer alanlarla tartışırken, Laclau'nun iş gördüğü soyutlama düzeyine hiçbir zaman ulaşmıyoruz.

Eğer bir tezat etkisi (hoşgörü/hoşgörüsüzlük, karanlık/aydınlık, vs.) yaratmasalardı, birbirleriyle zıtlık kurmak için kullanılan her iki terimi de kullanmayacağımıza katılıyorum. Bu pek de ilginç sayılmayacak anlamda, tezata dayalı bir ikiliğin her zaman içerdiği terimlerin her ikisinden de "daha temel" olduğuna ve hatta, ille de böyle demek istiyorsanız, "onları olanaklı kıldığına" katılıyorum. Ama "karar-verilemez zemin"in buna ne eklediğini anlayabilmiş değilim. Saussure ve Wittgenstein'dan, sözcükleri ayrı ayrı fikirlerin adları olarak düşünen Locke'un yanıldığını, bir sözcüğün anlamının dildeki kullanımı olduğunu ve sözcüklerin sahip oldukları kullanımlara, başka, zıt terimler kullanma olanağı sayesinde sahip olduklarını öğrenmiş olmaktan memnunum. Ama bu yeni ve daha ileri dil felsefesini, siyasi mütalaaların nasıl yürütüldüğü ya da yürütülmesi gerektiği hakkındaki düşüncelerimle alâkalı kılmanın bir yolunu göremiyorum. Burada bir anlam teorisi de bir a priori bilgi teorisi kadar –*différance* da *Grund* kadar, Saussure ve Derrida da Kant ve Hegel kadar– konuyla alâkasız görünmektedir.

Dilin "bir farklılıklar sistemi" olduğu konusunda Laclau'yla tabii ki aynı fikirdeyiz, ama Laclau "bu sistematiklik ...sistemin sınırlarını belirlemeye dayanır ki bu da sınırlamayı bu sınırların ötesinde kalan şeyin yapmasını gerektirir" dediğinde yollarımız ayrılıyor. Dil denen farklılıklar sisteminin sınırlarının ne olduğu konusunda da, nasıl herhangi bir sınıra sahip olabileceği konusunda da hiçbir fikrim yok. "Sınırlarının karar-verilemezliği göz önünde bulundu-

rulduğunda, hiçbir sistemin tam olarak korunamayacağı" konusunda hemfikirim ve bunu desteklemek için Wittgenstein'in kurala-uyma hakkındaki argümanlarını alıntılayabilirim. Ama bu korunmamanın ürettiği "olumsallığın" kaygılanacak bir şey olmasını anlamıyorum. Bu olumsallığın vardığı nokta, bir kez daha, (ne kastettiğimiz, ne dememiz gerektiği, neden ne çıktığı gibi) ihtilaflı sorunlar hakkında karar vermeyi sağlayacak hiçbir algoritma olmadığı şeklindeki o sıradan olgudur.

Artık Laclau'nun benim görüşlerim hakkındaki tartışmasına geçersek, barışçı konuşmanın "Rorty'nin tarihselci ve nominalist bakış açısıyla oynanabilecek dil oyunlarından yalnızca *bir* tanesi" olduğuna katılırım. Tam da savunduğum "somut siyaseti pragmatist öncüller üzerinde temellendirmek" *istemediğim* için ya da günümüz liberalizminin "pragmatizmin neleri içerdiğinin farkına tam olarak varıldığı an" olduğunu düşünmediğim için bunu böyle kolayca kabullenebiliyorum. Tam tersine, yukarıda da belirttiğim gibi, felsefenin (hatta pragmatist felsefenin de) siyaset için çok faydalı olabileceği konusunda şüpheliyim ve ileride herhangi bir faydası olacaksa da bunun "temellendirme"yle değil (Dewey'nin dediği gibi) taşıdığı öneri değeriyle ilgili bir mesele olacağından eminim.

Laclau'nun yaptığımı söylediği gibi, liberalizmimle pragmatizmimi kaynaştırmaya çalışıyor muyum peki? Ancak şu ölçüde: Her ikisinin de din ve metafizik karşısında beslenen aynı şüphenin ifadeleri olduğunu ve bu şüpheyi beslediklerini düşünüyorum. Her ikisinin kökleri de aynı tarihsel sebeplerde (dini hoşgörü, anayasal demokrasi, Darwin) bulunabilir. Bu çok sıkı bir kaynaştırma sayılmaz, ama bunu daha sıkılaştırmak gibi bir derdim de yok.

Laclau "sıradanlaştırma" ve "ironi" terimlerini kullanış biçimimi sorguluyor. Sıradanlaştırmayla ilgili olarak, "prag-

matist öncüllerden yola çıkıldığında, siyasi dili Batı'daki siyasi etkileşimlerde kullanılan fiili dile indirgemek, ya da... bu dili konu alan araştırmanın onun kullandığı fiili kategorilerin ötesine geçemeyeceğini varsaymak için hiçbir neden olmadığı" konusunda Laclau'ya katılıyorum. Ama, birincisi, bu tür etkileşimlerde kullanılan fiili dil, felsefeden pek yardım almaksızın sürekli değişmektedir. (Sıradan ve felsefe-dışı ama görece yeni ve çok faydalı terimler olan "refah devleti" ve "çevre koruması"nı düşünelim.) İkincisi, bir dili araştıran hiç kimse sadece araştırılan dilin terimlerini kullanmaz; her zaman bazı "ikincil", bulgulayıcı ifadeler kullanılır. Laclau'dan ayrıldığım nokta, ne kadar sıradan olmak gerektiğiyle değil, Derrida'nın felsefesinin ya mütalaalarla ilgili, birincil, ya da maydanoz olmayla ilgili, ikincil amaçlar için ne ölçüde faydalı ve yeni bir dil önerdiğiyle ilgilidir.

"İroni"ye gelince, Laclau bu terimin ahlâki cesareti betimlemeye uygun bir terim olmadığını söylemekte kesinlikle haklı. Ama *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da nihai sözcük dağarcıklarının olumsallığını takdir etme adını verdiğim şeyi betimlemek için makul bir seçenek gibi görünüyordu. Fakat bu sözcüğün Laclau'nun düşüncesizce tarafsızlık" adını verdiği şey gibi imaları olduğunu kabul ediyorum, o yüzden belki de kötü bir seçimdi. Yine de artık bu sözcüğü kullanmış durumdayım. Tek yapabileceğim insanlara benim tanımımı hatırlatmak ve onlardan bu tür alakâsız imaları dikkate almamalarını istemek.

Laclau, yazısının sonların doğru, kamusal-özel gibi ayrımların teorik statüsü konusunda hiçbir zaman net bir tavır takınmadığımı söylüyor. Bunun nedeni "teorik statü" nosyonunun ne gibi bir faydası olduğunu kavrayamamam. Bir şeyin "yetersiz bir biçimde teorileştirildiği" iddiasını hiçbir zaman anlamlandıramamışımdır. İyi bir pragmatist olarak, teorilerin aletlere benzediğini düşünüyorum ben: Ancak orta-

da çözülmesi gereken özgül bir sorun olduğunda alet arar insan. Böylesi bir sorunun özgülleştirilmesi dışında teorileştirmenin yetersizliğine dair hiçbir ölçüt yoktur.

Kamusalla özel arasındaki bölünmenin doğasını nasıl "teorileştirmek" gerektiğini bilemiyorum; sadece şunu söyleyebilirim: Özel olan"la, hayatın, kendimize karşı olan görevlerimizi yerine getirdiğimiz ve eylemlerimizin ötekiler üzerindeki etkileri konusunda kaygılanmadığımız parçasını kastediyorum. Laclau bunun "sürekli ihlal edilen ve taşırılan, özünde istikrarsız bir sınır çizgisine istikrar kazandırmaya yönelik ideal-tipik bir çaba" olduğunu söylediğinde ne kastettiğini anlıyorum, ama benim aslında hiçbir şeye *istikrar kazandırmak* gibi bir derdim olmadığı itirazında bulunmam gerekiyor. Ben sadece okurlarıma, bazen felsefenin (Kierkegaard'ınki ya da Derrida'nınki gibi en yaratıcı ve özgün felsefelerin bile), sanat ve edebiyat gibi, başka insanlara karşı ahlâki ve siyasi sorumluluklarımızla hemen hiç alâkası olmayan kullanım biçimleri olduğunu hatırlatmak istiyordum. İnsanlara makul bir ayrımı hatırlatmak, bunu da ne bir sınıra istikrar kazandırmaya ne de bir bölünmeyi teorileştirmeye çalışmadan yapmak, bazen faydalıdır.

Yapıbozumla pragmatizmin her birinin tehlikeleri –ilkinin "ilk" felsefe söylemine fazla rağbet etmesi, ikincisinin fazla dargörüşlü Amerikancılığı– konusunda Laclau'ya katılıyorum. Ama, tahmin edileceği üzere, ilk tehlike bana ikincisinden daha barizmiş gibi geliyor. Ben, Laclau'nun çağdaş siyasete maydanoz olmak için çıktığı soyutlama düzeyinin fazla yüksek olduğunu "ilk" felsefeyi fazla hatırlattığını düşünüyorum. Laclau'yu Marx'la başlayan ve Lenin'in zamanınızı kavramak için Hegel'i incelemeniz gerektiği iddiasıyla (Althusser'in Marx'ın bize bir "bilim" verdiği iddiasına hiç girmeyelim) teşvik ettiği bir geleneği sürdüren biri olarak görüyorum.

Parlak bir ekonomi politikçi olan Marx'ın gençliğinde felsefe tahsili yapmış olmasının sol için bir talihsizlik olduğunu düşünüyorum. Ayrıca solcu hayranlarının onları çağdaş siyasi durumla irtibatlandırmaya çalışıp durmalarının da felsefeciler için bir talihsizlik olduğunu düşünüyorum.[4] Marx'ın felsefi yanının Amerikan entelektüelleri tarafından hiçbir zaman fazla ciddiye alınmamış olmasını, Amerikan siyasi düşüncesinin bir avantajı olarak görüyorum. Bence Rawls, yukarıda salık verdiğim şeyin –aşağıdan gelen bir teorileştirme talebine cevap verip bu talebi asgari miktarda ilk felsefe ilke karşılamanın– iyi bir örneğidir. Rawls'un siyasi bir adalet teorisi oluşturmak için en iyisinin "felsefi olarak yüzeyde kalmak" olduğu düşüncesini alkışlıyorum.

Bu görüşlerin Laclau'nun "Amerikan liberalizminin gönlü rahat varsayımları" dediği şeyi yansıttığının ve epey dargörüşlü olabileceklerinin farkındayım. Ama bana öyle geliyor ki buna paralel ve aynı ölçüde gönlü rahat varsayımlara dayanan, Avrupa'ya (daha doğrusu Fransa'ya özgü) bir dargörüşlülük de söz konusu. Laclau ile benim yapabileceğimiz en iyi şey, birbirimize bu iki dargörüşlülük biçiminin tehlikelerini hatırlatıp durmaktır belki de.

4 Bu konu hakkında daha fazlası için bkz. Derrida'nın *Specters of Marx*'ı hakkındaki tanıdım yazım, *The European Journal of Philosophy*, C. 3, no. 3 (Aralık 1995) s. 289-98.

7

Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler*

JACQUES DERRIDA

İlk olarak, bu aranızdan bazılarınızı şoke edecek olsa bile ve Richard Rorty benim duygusal olduğumu ve mutluluğa inandığımı söylediğinde ben kendim de başımı ellerimin arasına almış olsam bile, Rorty'yi haklı bulduğunu söylemek istiyorum. Bu sonradan tekrar dönmek istediğim çok karmaşık bir şey; ama yüreğime çok yakın ve yapmaya çalıştıklarım için temel önem taşıyan bir şeyi söylemeye cüret ettiği için Richard Rorty'ye şükran borçluyum. Bunu söylemek çok provokatif görünse de, en başta buna ben de karşı çıkmış olsam da, galiba yanılmışım. Ben de duygusal biriyim ve mutluluğa inanıyorum; ve bunun yapıtımda bayağı tayin edici bir yeri olduğuna inanıyorum. Cevap verilmesi gereken o kadar çok zengin ve karmaşık mesele var ki böyle doğaçlama konuşurken bütün söylenenlere cevap veremeyeceğim. Çeşitli olasılıklar arasında bir seçim yapmam gerekiyor ve ben de şunu seçeceğim: Giriş niteliğinde bazı genel düşünceler sunduktan sonra Simon Critchley, Ernesto Laclau ve Richard Rorty'nin gündeme getirdiği bazı sorulara cevap vermeye çalışacağım.

Fransızca konuşacağım, burada Fransızca konuşan ilk kişi benim ve bunu hem zaman kazanmak hem de dil sorununun burada tartıştığımız her şey için temel bir önemi olduğunu düşündüğüm için yapıyorum. Esasında, eğer aramızda farklılıklar varsa, bu özünde bir dil sorunundan kaynaklanıyor; ama bununla farklı düşünme geleneklerini, ulusal farklılıkları kastetmiyorum –ki bu konuda da söylenebilecek bir sürü şey var: Örneğin, ABD'de olup bitenler, bunların Rorty'nin düşünme biçimiyle ilgisi olup olmadığı ya da Amerikan yapıbozumculuğunda olanlarla ilgisi olup olmadığı gibi konulardaki idrak noksanlığım ve bunun onların geleneği hakkındaki cehaletimin ürünü olup olmadığı vs.; ama çok önemli olmasına rağmen benim üzerinde duracağım şey bu değil. Benim dili ciddiye almam ve doğuştan Fransız olmasam da (bunun sayısız sonucu var) Fransız diline bağlı olmam şeklindeki olumsal olguyu, düşünme çalışması ve siyaset çalışması içinde değerlendirmek istiyorum. Bu dil sorunu bir dolu sonuç ortaya çıkaracak ve bunların sonunda konumuza dönmeye çalışacağım.

İlk olarak, argümantasyon sorunu. Tartışmak ve mümkün olduğunca net, tek anlamlı (*univocal*) ve iletilebilir argümanları mübadele etmek için buradayız. Öte yandan, yapıbozum konusunda genellikle gündeme getirilen sorun, argümantasyon sorunudur. Ben argüman ileri sürmediğim ya da argümantasyonu sevmediğim için kınanırım –yapıbozumcular da kınanırlar– vs., vs. Bu açık bir iftiradır. Bu iftira argümantasyondan argümantasyona fark olmasından kaynaklanıyor ki bunun nedeni de çoğunlukla; önerme formunun, belli bir tip önerme formunun yönlendirdiği ve belli bir tip mikrolojinin zorunlu olarak silindiği, dile gösterilen dikkatin zorunlu olarak azaldığı, şimdiki gibi tartışma bağlamlarında temel yerin açıkça argümantasyonda olmasıdır. Ve insanın argümantasyonu, sırf belli koşullar altında tar-

tışmak istemediği için reddetmediği başka protokoller, başka argümantasyon durumları ilgilendiriyor beni tabii ki. Sonuç olarak, bence burada argümantasyon sorunu merkezî konumda, tartışma merkezî konumda ve ben sık sık yapıbozuma getirilen suçlamaların, onun argütamtasyona sahip çıkış biçiminin hesaba katılmamasından kaynaklandığını düşünüyorum. Halbuki yapıbozum her zaman, protokolleri ve argümantasyon bağlamlarını, yeterlilik sorunlarını, tartışma dilini vs. yeniden ele almaya ilgili bir meseledir.

Bence yapıbozum–bu sözcüğü sık sık kullanmamı bağışlayın–, Simon Critchley'nin gayet güzel belirttiği gibi, pragmatizmin bazı motifleriyle çok şey paylaşır. Yolumuza hızla devam etmek için, iz'le ilgili sorunun en baştan beri belli bir çalışma, yapma nosyonuyla bağlantılı olduğunu ve o sıralar *pragramatoloji* dediğim şeyin gramatoloji ile pragmatizmi birbirine bağlamaya çalıştığını hatırlatayım. Ayrıca Simon Critchley'nin buradaki yazısında adamakıllı incelediği, edimsel boyuta gösterilen bütün o dikkat aynı zamanda yapıbozum ile pragmatizm arasındaki yakınlıklardan biridir de.

Bu kitapta ele alınan konulardan biri de kamusal ile özel arasındaki ayrımla ilgili olduğu ve Simon Critchley'nin sorduğu sorular haklı olarak bu soru tarafından yönlendirildiği için, özellikle de birçok metnim hakkında yaptığı hem cömert hem de hoşgörülü yorumlar için şükran borçlu olduğum Richrad rorty'ye şunu söylemek isterim. Rorty'nin benim yapıtımla bağlantılı olarak kullandığı şekliyle kamusal/özel ayrımın kabul edemem. Bu ayrımın, soykütüğü pek de iyi bilinmeyen uzun bir tarihî var; ama şu kadarını söyleyeyim ki eğer kamusal aya da siyasi alandan –adına ister "tekillik" diyeyim ister "sır" ya da başka bir şey– bir deneyim boyutuna çekilmeye çalışmış olsaydım bile (buna döneceğim), buna özel alan adını vermezdim. Başka bir deyişle, bence

özel olan, tekil olan (kişisel demiyorum, çünkü bu kavram bana biraz karışık geliyor) ya da sır tarafından tanımlanır. Sırrın kamusal alana kesinlikle indirgenemeyen bir boyutunu tematikleştirmeye çalıştığım için, kamusal/özel ayrımının bu boyuta uygulanmasına da karşı çıkıyorum.

Edebiyat örneğini ele alalım, zira Rorty, Simon Critchley'nin bahsettiği ve Rorty'nin de artık açıkça reddediyormuş gibi göründüğü "gelişimsel tez"de, daha felsefi olduğu hükmüne vardığı ilk yapıtlarımı sonraki, daha edebi olduğu iddia edilen yapıtlarımdan ayırıyor. Rorty bu konuya geri dönüp işe üniversitenin güvenini kazanacak yapıtlar yayınlayarak başlamanın zorunlu olduğunu ve bunun aynı zamanda bir siyaset ve editoryal bir meşrulaştırma meselesi olduğunu söyledi. Bu doğru, ama mesele bundan ibaret değil. Ben ilk metinlerimin, (hadi bunlara daha akademik ya da felsefi olarak daha güven verici metinler diyelim) aynı zamanda, sonraki metinlerimin söylemsel ve teorik (temel ve kurucu demiyorum) koşulu, geri döndürülemeyecek ölçüde zorunlu koşulu olduklarına inanıyorum. *Glas*'yı *De la grammatologie* olmadan *yayınlamak* imkânsız olduğu gibi, *yazmak* da imkânsız olurdu. Burada geri döndürülemez felsefi –ya da yarı-felsefi– bir yörünge söz konusudur. Bana göre, *görünüşte* daha edebi, doğal dil olgularına daha bağlı olan *Glas* ya da *La Carte postale* gibi metinler, özel alana çekilmenin göstergesi değil; kamusal/özel ayrımının edimsel olarak sorunsallaştırılmasıdırlar. Bir dizi örnek verilebilir: *Glas*'da tartışılan Hegel'de aile sorunu, aile ile sivil toplum ve devlet arasındaki ilişki sorunu, özel olanın teorik, felsefi ve siyasi bir düzlemde edimsel olarak geliştirilmesi olarak görülebilir; özel hayata çekilmekle ilgisi yoktur. *La Carte postale* ise, metnin yapısı itibariyle, kamusal-özel ayrımının haklı olarak karar-verilemez nitelikle olduğu bir kitaptır. Ve bu karar-verilemezlik felsefeye felsefi sorular sorar, siyasi soru-

lar, sözgelimi kamusalla ve hatta siyasi olanla ne kastedildiği gibi; Heidegger'e varış yeri (*destination*) kavramı ve yazgının gönderilmesi hakkında sorular sorar ve varış yerinden, varış yerinin indirgenemez belirlenmemişliğinden söz ediliyorsa, sadece (bir an için ikisinin birbirinden ayırt edilebileceğini varsayarsak) edebiyatın ve özel olanın içinde değiliz demektir.

Bunda ısrar etmek isterim çünkü bu sık yinelenen bir suçlama ve, zaman ve yer darlığı yüzünden, biraz kaba konuşmak zorunda kalıyorum: Ben hiçbir zaman edebiyatla felsefeyi karıştırmaya ya da felsefeyi edebiyata indirgemeye çalışmadım. Mekân, tarih, tarihsel ritüel, mantık, retorik, protokol ve argümantasyon farklarına çok özen gösteririm. Bu ayrıma da mümkün olduğunca özen göstermeye çalıştım. Kendimce edebiyatla iştigal ettiğim ya da başkalarının edebiyatını araştırdığımı varsayarsak, edebiyat beni tam ad özel hayatın ifadesine taban tabana zıt bir şey olarak ilgilendiriyor. Edebiyat yakın tarihlerde icat edilmiş, görece kısa bir tarihî olan, hukukun evrimiyle bağlantılı her türden uzlaşımın yönlendirdiği ve ilkesel olarak her şeyin söylenmesine izin veren kamusal bir kurumdur. Dolayısıyla, Avrupa tarihinin belli bir dönemi içinde, edebiyatı tanımlayan şey ile hukuk ve siyasetteki bir devrim arasında derin bağlar vardır: Belli ilkelere dayanarak, her şeyin kamuya açık olarak söylenebilmesine cevaz verilmiştir. Başka bir deyişle, ben edebiyatın icadını, edebiyatın tarihini demokrasinin tarihinden ayıramıyorum. Edebiyat, kurmaca bahanesiyle, her şeyi söyleyebilmelidir; başka bir deyişle, edebiyat insan haklarından, ifade özgürlüğünden vs. ayrılamaz. Zaman olsaydı, edebiyatın her şeyi söyleyebilmesine yol veren bu hakkın tarihini ve bu hakka getirilen birçok kısıtlamayı inceleyebilirdik. Eğer demokrasi gelecek olan (*à venir*) bir şey olarak kalıyorsa, bu her şeyi söyleme hakkının, edebiyatta bile, somut ola-

rak gerçekleşmemiş olduğu açıktır. Her halükârda, edebiyat her şeyi söyleyebilmeye izin veren ilkesel haktır ve edebiyatın büyük avantajı aynı zamanda hem siyasi, hem demokratik, hem de *felsefi* bir işlem olmasıdır, çünkü edebiyat insana felsefi bir bağlamda genellikle bastırılan soruları sorma imkânı sağlar. Doğal olarak, be edebi kurgusallık kişiyi aynı zamanda hem sorumlu (Her şeyi söyleyebilirim, böylece canımın istediğini söylemekle kalmayıp aynı zamanda kime karşı sorumlu olduğum sorusunu da sorarım) hem de sorumsuz (Canım ne isterse onu söyleyebilirim ve bunu bir şiir, bir kurmaca ya da bir roman kılığında söylerim) kılar. Edebiyattaki bu her şeyi söyleme sorumluluğunda, kimin kime karşı ve ne için sorumlu olduğunu bilmekle ilgili siyasi bir deneyim vardır. Demokrasinin öncelikle Avrupa'daki tarihsel macerasıyla bağlantılı büyük bir şanstır bu; siyasi ve felsefi düşünce buna kayıtsız kalmamalı ve edebiyatı özel alanla ya da ev alanıyla sınırlamamalıdır.

Bu bağlamda sırdan bahsetmek istiyorum, çünkü –ve aynı zamanda– her şeyi söyleme hakkı, sır tutularak söylenir. Örneğin, *La Carte postale*'da her şey söylenir, ne söyleyeceğimi kimse belirlemez, ama aynı zamanda sır mutlaka tutulur. Ve bu sır içimde tuttuğum bir şey değildir; ben değilimdir. Sır, kişinin kafasının içinde tuttuğu ve söylememeyi tercih ettiği temsilin sırrı değildir; daha çok tekillik deneyimiyle aynı yer ve zamanda varolan bir sırdır. Sır kamusal alana indirgenemez –ama ben ona özel demiyorum– ve kamusallığa ve siyasileştirmeye indirgenemez, fakat aynı zamanda bu sır kamusal alanın ve siyasi alanın var olabilmesini ve açık kalabilmesini sağlayan temeldir. Sır temeli üzerinde demokrasi kavramını bir kez daha gündeme getireceğim, çünkü siyasi ve demokrasiyi açıklık –herkesin eşit ve kamusal alanın herkese açık olduğu yer– olarak gören ve sırrı inkâr etme, silme ya da yasaklama eğiliminde olan bir anlayış vardır; her halükâr-

da, bu anlayış gizlilik hakkını özel/mahrem alanla sınırlama ve böylece bir mahremiyet kültürü oluşturma eğilimindedir (Ben bunun Batı'nın siyaset tarihindeki başat ve hegemonik eğilim olduğunu düşünüyorum). Bu son derece ciddi bir meseledir; ben kamusal alanın hiçbir hak ve güce sahip olmadığı bir sır ve tekillik deneyimi hakkında düşünmeye işte bu demokrasi yorumuna karşı çıkarak başladım. En başarılı totalitarizmi örnek alsak bile, sırrın kamusal alan için ulaşılamaz ve heterojen kaldığına inanıyorum. Ve bu heterojenlik depolitize, edici değildir, aksine politizasyonun koşuludur: Siyasal sorununu, bu kavramın tarihî ve soykütüğü sorununun en somut sonuçları getirecek bir biçimde ortaya koyma yoludur.

Bu genel düşüncelerden sonra, şimdi Simon Critchley, Ernesto Laclau ve Richard Rorty'nin tartıştıkları bazı temalar dönmek istiyorum. Simon Critchley'nin bir iki yerde belirttiği gibi, aşkın olan sorunu önüne iliştirilen "yarı" ön-ekiyle dönüştürülmüştür; yani aşkınlık benim için önemli olsa bile, söz konusu olan klasik anlamda aşkınlık değildir (gerçi bu da beni hâlâ fena halde ilgilendiriyor). Aşkın olanın büyük ölçüde istikrarsız ve biraz tuhaf bir karaktere sahip olması yüzünde *Glas*'da "yarı-aşkın" diye bir tabir kullanmıştım; Rodolphe Gasché bu "yarı"yı biraz gazla öne çıkardı. İmdi, bu "yarı"yla ilişkili olarak sorulabilecek sorulardan birisi, onunla biraz önce bahsettiğim kurmaca ve edebiyat sorunu arasındaki bağlantıyla ilgilidir. Bu "yarı"dan ironik, komik ya da parodik bir biçimde mi bahsediyorum yoksa başak bir şey mi söz konusu? Bence her ikisi de. Hem bir ironi var hem de başka bir şey. Simon Critchley'nin Rorty'den alıntı yaparak dediği gibi, ben her iki türden de sesler çıkarıyorum. İmdi, bu her iki türden de sesler çıkarma hakkına kesinlikle koşulsuz olarak sahip çıkıyorum. Bana tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tah-

sis edecek bir söylemi kesinlikle reddediyorum; ve bu hakka kapris olsun diye ya da böylesi hoşuma gittiği için değil, etik ve siyasi nedenlerle sahip çıkıyorum. Yarı-aşkınlık hem ironik hem de ciddidir derken samimiyim. Yaptıklarımda akademik geleneğe, felsefi geleneğin ciddiyetine ve büyük filozofların şahsiyetlerine yönelik –siyasi olarak savunulabilir olduğunu umduğum– bir ironi olduğu açık. Ama, yaptıklarım için ironi bana zorunluymuş gibi gelmesine rağmen, aynı zamanda –ki bu bir bellek sorunu– felsefi sorumluluk meselesini de son derece ciddiye alıyorum. Felsefeci olduğumu ve felsefeci kalmak istediğimi iddia ediyorum ve bu felsefi sorumluluk bana hükmeden bir şey. Felsefe tarihindeki büyük isimlerden, özellikle de Husserl'den öğrendiğim bir şey, yetersiz bir ampirik söylemin kırılganlığı içinde takılıp kalmamak için aşkın sorular sormanın zorunlu olduğudur; bu yüzden ampirizmden, pozitivizmden ve psikolojizmden kaçınmak için aşkın sorgulamayı sürekli yenilemek zorunludur. Ama bu sorgulama kurmaca olasılığı, ilineksellik (*accidentality*) ve olumsallık olasılığı hesaba katılarak yenilenmelidir; böylece bu yeni aşkın sorgulama biçiminin klasik aşkın ciddiyet hayaletini taklit ederken, bu hayalet içindeki temel mirastan vazgeçmemesi sağlanmalıdır. Ben daha önce kurmaca ve edebiyat hakkında söylediklerimin bu yarı-aşkınlığın geliştirilmesi için vazgeçilmez önemde olduğuna inanıyorum. Geçen otuz yıl içinde ve bambaşka sorunlarla ilişkili olarak aşkın olanaklılık koşulunu sürekli aynı zamanda bir olanaksızlık koşulu olarak tanımlamak durumunda kaldığımı düşününce bu durum daha da belirginleşiyor. Bu feragat etmeyi başaramadığım bir şey. Şurası açık ki, bir olanaklılık işlevini bir olanaksızlık işlevi olarak tanımlamak, yani bir olanağı kendi olanaksızlığı olarak tanımlamak, geleneksel aşkın bir perspektiften bakıldığında epeyce alışılmadık bir şey; ama aporia'nın yazgısına ne zaman dön-

sem ortaya çıkan bu. Ernesto'nun aşkınlık sorunu hakkında siyasi bir bakış açısından yola çıkarak söylediklerine tam bir görüş birliği içindeyim.

Önemli bir tema olan özgürleşme teması hakkında bir iki söz edeyim. Simon Critchley, "Yasanın Gücü"nde büyük, klasik özgürleşme söyleminden vazgeçmeyi reddettiğimi belirttiğim zaman şaşırtıcı bir şey söylediğimi iddia ediyor. Ben bugün özgürleşmenin her yerde ve dünya ve toplumun bütün alanlarında yapacak çok ama çok işi olduğuna inanıyorum. Özgürleşme söylemini bir teleolojiye, bir metafiziğe, bir eskatolojiye, hatta klasik bir mesihçiliğe kaydetmeyi istemesem bile, yine de özgürleşmeye, özgürleşme söylemine ve hatta, belli bir mesihçiliğe bir "Evet" demeyen hiçbir etik-siyasi karar ya da davranış olmadığına inanıyorum. Burada mesihçilikle ne kastettiğimi biraz açıklamak şart.

Kolayca Yahudi-Hıristiyan ya da İslâmi terimlere çevrilebilecek bir mesihçilik sorunu değil burada söz konusu olan, bütün dillere ait olan bir mesihçi yapı sorunu. Edimsel bir söz verem boyutu içermeyen hiçbir dil yoktur; ağzımı açtığım an söz veriyorumdur. "Doğruluğa inanmıyorum" gibi şeyler söylesem bile, ağzımı açtığım an bir "inan bana" yürürlüktedir. Yalan söylediğim zaman bile, belki de özellikle yalan söylediğim zaman, devreye bir "inan bana" girer. Ve bu "sana söz veriyorum ki doğruyu söylüyorum" mesihçi bir aprioridir; tutulmasa bile, tutulamayacağı bilinse bile cereyan eden bir söz vermedir ve söz verme olduğu için de mesihçidir. Bu açıdan bakıldığında, ben özgürleşme ve mesihçilik motiflerinden vazgeçilerek etik sorununun nasıl gündeme getirilebileceğini anlayamıyorum. Özgürleşem bugün bir kez daha muazzam bir sorudur ve büyük özgürleşme söylemi karşısında ironik bir tutum takınanlara –ister yapıbozumcu olsunlar ister olmasınlar– hiç hoşgörü göstermediğimi söylemek zorundayım. Bu tutum beni her za-

man sıkmış ve sinirlendirmiştir. Ben bu söylemden vazgeçmeyi istemiyorum.

Bu tavra, Simon Critchley ile Richard Rorty'nin birkaç kere kullandığı bir sözcüğü kullanarak ütopyacı demezdim ben. Bahsettiğim mesihçi deneyim burada ve şimdi gerçekleşir; yani, söz verme ve konuşma burada ve şimdi gerçekleşen ve ütopyacı olmayan bir olaydır. Bu tekil söz verme olayı içinde olur; gelecek olan demokrasiden (*la démocratie à venir*) bahsettiğimde, bu yarın demokrasinin gerçekleşeceği anlamına gelmez ve gelecekteki bir demokrasiye gönderme yapmaz; daha çok ortada demokrasiye yönelik, söz vermenin indirgenemezliğini tanımaktan ibaret olan bir bağlanma olduğu anlamına gelir: Mesihçi uğrakta, [demokrasi – ç.n.] "gelebilir" ("*ça peut venir*") Bir yanda gelecek vardır (*il y a de l'avenir*). Bir yanda, gelen bir şey (*il y a à venir*) vardır. Bu olabilir ... bu olabilir, ve geleceği açarak ya da geleceği açık tutarak söz vermiş olurum. Bu ütopyacı değildir, şimdi ve burada gerçekleşen şeydir; sürekli olarak bugünden ayırmaya çalıştığım bir burada ve şimdi içinde gerçekleşen şeydir. Bu bağlamda bunu kısaca açıklamak zor olsa da, şöyle denebilir: Ben burada ve şimdi olan tekillik temasını mevcudiyet temasından ayırmaya çalışıyorum; bana göre, mevcudiyet içirmeyen bir burada ve şimdi olabilir.

Ernesto Laclau'nun hegemonya ve iktidar sorunu hakkında söylediği her şeye tamamen katılıyorum; en güvenli ve silahsızlanmış tartışma ve ikna etme faaliyetinde bile güç ve şiddet bulunduğuna da katılıyorum. Yine de, argümantasyon ve tartışma bağlamı açılırken, silahsızlanmaya –bilinmeyen, belirsiz, ama yine de düşünülebilir– bir gönderme yapıldığını düşünüyorum. Bu tür bir silahsızlanmanın hiçbir zaman, en edilgin ikna anında bile mevcut olmadığına ve belli bir güç ve şiddetin kaçınılmaz olduğuna katılıyorum; yine de bu şiddet ancak bir şiddetsizlik, bir yaralanabilirlik,

bir kendini açma temeli üzerinde uygulanabilir ve şiddet olduğu ancak bu temel üzerinde ortaya çıkabilir. Şiddetsizliği betimleyici ve belirlenebilir bir deneyim olarak değil, indirgenemez bir söz verme/vaat olarak; ötekiyle kurulan ve özünde araçsal-olmayan bir ilişki vaadi olarak görüyorum. Mutluluk verici, edilgin bir ilişki düşü değildir bu; bugün belik düşünülemeyecek olan ve Batı'da dostluğun tarihsel belirlenimi içinde düşünülmemiş olan belli bir dostluk deneyimi düşüdür. Bu şiddeti dışlayan bir dostluktur, bazen *aimance* dediğim şeydir; ötekiyle kurulan ve şiddet içermeyen sahiplenmeyici bir ilişkidir: Her türlü şiddet bu ilişki temelinde açığa çıkar ve belirlenir.

Bu yüzden (Ernesto Laclau'yla bağlantılı olarak vurgulamak istediğim nokta da buydu), bir kere şiddetin gerçekten indirgenemez olduğu kabul edildiğinde, kurullara, uzlaşımlara ve iktidara istikrar kazandıracak uygulamalara sahip olmak zorunlu hale gelir –ki bu da siyaset ânıdır–. Yapıbozumcu bir bakış açısının tek göstermeye çalıştığı şey budur: Uzlaşımlar, kurumlar ve konsensüsler istikrar kazandırma (bazen geniş çaplı, bazen de mikro düzeyde) çabaları olduğuna göre, bu onların özünde istikrarsız ve kaotik bir şeye istikrar kazandırmaya çalıştıkları anlamına gelir. Nitekim, istikrar kazandırma çabası tam da istikrar doğal bir şey olmadığı için zorunlu hale gelir; ortada bir istikrarsızlık olunca istikrar kazandırma çabası zorunlu hale gelir; ortada kaos olduğu içindir ki istikrara ihtiyaç duyulur. İmdi, temel, kurucu ve indirgenemeze nitelikte olan bu kaos ve istikrarsızlık aynı zamanda hem yanımıza yasaları, kuralları, uzlaşımları, siyaseti ve geçici hegemonyayı alarak mücadele etmeye çalıştığımız en kötü şeydir hem de bir şanstır, bir değiştirme, istikrarsızlaştırma şansı. Sürekli istikrar olsaydı, siyasete gerek olmazdı ve ancak istikrar doğal, özsel ya da tözel bir şey olmadığı sürece siyaset vardır ve etik olanaklıdır. Kaos aynı

zamanda hem bir risk hem de bir şanstır ve olanaklı olanla olanaksız olan burada kesişirler.

Ernesto Laclau'nun özne ve karar hakkında söylediklerine dönmek istiyorum. Burada sorun, kişinin karar yoluyla mı bir şeylere karar veren bir özne haline geldiğidir. Ben, kışkırtıcılığı göze alarak, kişi soruyu bu biçimde sorduğunda ve öznenin kimliği ile neliğinin önceden belirlenebileceğini hayal ettiğinde, ortada bir karar almadığını söyleyeceğim. Başka bir deyişle, eğer böyle bir şey varsa, karar kimi ve neyi önceden olanaksız kılmasa da nötralize etmelidir. Eğer kişi biliyorsa ve eğer kimi ve neyi bilen bir özne ise, o zaman karar bir yasanın uygulanmasından ibarettir. Başka bir deyişle, eğer ortada bir kara varsa, kararın öznesinin (ve nesnesinin de) henüz var olmamasını gerektirir. Yani özne ve nesneyle ilgili olarak, hiçbir zaman bir karar söz konusu olmayacaktır. Sanıyorum Ernesto Laclau'nun kararın özdeşleşmeyi öngerektirdiğini, yani öznenin karardan önce var olmadığını ama karar verdiğimde özneyi icat ettiğimi söylerken kastettiği şeyi biraz özetliyor bu. Her karar verdiğimde, eğer bir karar olanaklıysa, kimi icat ederim ve kimin neye karar verdiğine karar veririm; bu anda sorun kim ya da ne sorunu değil, eğer böyle bir şey varsa, karar sorunudur. Bu yüzden özdeşleşmenin kaçınılmaz olduğuna katılırım, ama bu aynı zamanda bir özdeşsizleşme [disidentification] sürecidir de, çünkü eğer karar özdeşleşmeyse o zaman kendi kendini yıkmaktadır da.

Sonuç olarak, aslında onun adına ve onunla ilgili karar alınan kişi olan öteki ile kurulan ilişkide, öteki özdeşleşme sürecine mal edilemez kalır. Aşkın öznenin kararı olanaksız kılan şey olduğunu söylememin nedeni de budur ortada aşkın özne gibi bir şey olduğunda karar parmaklıkların ardına kapatılır. Meseleyi biraz daha ileri götürmek için şunu söyleyeceğim: Eğer görev, kategorik buyruk ile belirlenebilir bir

özne arasındaki basit bir ilişki olarak kavranıyorsa, o zaman görevden kaçılıyor demektir. Eğer Kantçı anlamda göreve uygun olarak eylemde bulunuyorsam, o zaman eylemde bulunmuyorumdur, dahası göreve uygun davranmıyorumdur. Bunun ortaya birçok paradoks ve birçok aporia çıkardığını görmek kolay. Yani, eğer öyle bir şey varsa, karar bir *şey* adına alınamaz. Örneğin, eğer karar öteki adına alındı deniyorsa, bu, ben her zaman ötekinin adına karar aldığımı söylediğimde ötekinin benim sorumluluğumu üstleneceği anlamına gelmez. Başkası adına karar almak benim sorumluluğum üzerine hiçbir ışık düşürmez; tam tersine (Levinas bu noktayı çok güçlü bir biçimde dile getirir), benim sorumluluğum, öteki adına karar almam tarafından *itham edilir*. Bu terime verilen klasik anlamdan çok daha radikal bir yabancılaşmadır bu. Başkası adına karar veririm ve bu da benim sorumluluğumu hiçbir biçimde aydınlatmaz; aksine, öteki benim sorumluluğumun kökenidir ama bir kimlik açısından belirlenemez. Karar kendini, çok daha radikal bir başkalığın perspektifinden beyan eder.

Şimdi de Richard Rorty'nin yapıbozum sözcüğünün kullanılış biçimi hakkında gündeme getirdiği noktalara çok hızlı bir biçimde cevap vermeye çalışacağım. Sık sık bu sözcüğü kullanmaya ihtiyacım olmadığını ve neden bu kadar çok insanın ilgisin çektiğini merak ettiğimi söylemişimdir. Ancak, zaman geçtikçe ve birçok kişinin bu sözcükten kurtulmaya çalıştıklarını görünce, kendi kendime belki de bunda bir şey vardır diye sormaya başladım. Bazı temel nedenlerle anlamsız olan (bu konuda Rorty'ye katılıyorum) ve göndergesi olmayan bu sözcüğün kendini dayatabilmiş olmasını siz nasıl açıklardınız, sormak isterim? Sabit bir anlamı ya da göndergesi olmayan bir "x", sonlu ama açık belli bir bağlamda, belli bir zaman döneminde, belli sayıda fail için nasıl olur da vazgeçilmez hale gelir?

Yapıbozumla pragmatizm arasındaki zorunlu ilişkiyi göremediğinizi söylediğinizde, size hem evet hem de hayır derim. Yapıbozumun, yararlanılma ve işe koşulma tarzı itibarıyla, her zaman istikrarsız ve neredeyse boş bir motif olduğu konusunda Rorty ile aynı hissi paylaşıyorum. Ve herkesin bu motifi son derece farklı siyasal perspektiflere hizmet etmesi için canının istediği gibi kullanabileceğinde ısrarlıyım; ki bu da yapıbozum siyasal açıdan tarafsızdır demekmiş gibi görünüyor. Ama, yapıbozumun görünüşte siyasal açıdan tarafsız olması, bir yandan, siyasalın doğası hakkında düşünmeye, biryandan da (ki yapıbozumun beni ilgilendiren yanı da bu) bir aşırı-siyasallaştırmaya izin verir. Yapıbozum, geleneksel olmadıkları aşikar yolları ve kodları izlemesi açısından aşırı siyasallaştırıcıdır; ben yapıbozumun yukarıda bahsettiğim biçimde siyasileşmeyi uyandırdığına, yani siyasal olan ve demokratik olan hakkında (bize onların içine kapanıp kalmamak için zorunlu olan mesafeyi vererek) düşünmemizi sağladığına inanıyorum. Siyasal sorununu gündeme getirmeyi sürdürebilmek için, siyasaldan bir şeyler çekmek zorunludur ve aynı şey demokrasi için de geçerlidir ki bu da demokrasiyi son derece paradoksal bir kavram haline getirmektedir şüphesiz.

Rorty'nin tartışma sırasında gündeme getirdiği, ABD'de siyasi solun zayıflamasıyla ilgili soruna geçersek; bu epeyce analizi gerektiren bir konu ve Rorty böyle bir zayıflama görmekte belki de haklı. Ama Rorty haklı olsa bile, bir solcu olarak benim umudum, yapıbozumun bazı unsurlarının solu, salt akademik olmayan konumlarla bağlantılı olarak, siyasileştirmeye ya da yeniden-siyasileştirmeye –çünkü mücadele devam ediyor, özellikle de ABD'de de– hizmet etmiş olacağı veya hizmet edeceğidir. Umarım, ABD, Fransa ve başka yerlerde bulunan üniversitelerdeki siyasi sol, yapıbozumu kullanarak siyasi kazanımlar edinecektir buna bi-

raz katkıda bulunabilirsem çok mutlu olacağım. Belli ölçüde ve eşitsiz bir biçimde, bu çoktan başlamış bir harekettir.

Karar-verilemezlik ya da sonsuz sorumluluk temalarının, Rorty'nin iddia ettiği gibi romantik olduğuna inanmıyorum. Bu motiflerin belli bir dramatik, romantik pathosla nasıl ilişkilendirilebileceğini anlayabiliyorum şüphesiz. Ama ben şahsen bunu tercih etmiyorum. Etik ya da siyasi kararı konu alan bir analizle, düşünmenin karar-verilemezlik deneyimini sürekli kat etmek zorunda olduğu, gayet soğukkanlı bir biçimde analiz etmiş olsaydık, karar-verilemezliğin bunlara indirgenemeyeceğini gördük. Eğer kişi karar-verilemezlikle sarih bir şekilde hesaplaşmazsa, eylemde bulunamamakla, karar verememekle ya da sorumluluk alamamakla kalmayacak, karar ve sorumluluk kavramlarını *düşünmekten* bile aciz olacaktır. Karar sorununa dönersek, bu bir argümantasyon konusudur ve ben de karar sorunu hakkında gayet argümantatif bir tavır takınmak istiyorum. Bu ister Levinas'a ait, ister benim ona ne borçlu olduğumla ilgili bir sorun olsun, aynı şey sorumluluk için de geçerlidir. Rorty'nin yazısının sonunda, Levinas'ın yapıtımdaki bir kör nokta olduğunu yazdığı zaman yaptığı gibi, sonsuz sorumluluk kavramından vazgeçemeyiz bence. Ben hem Levinas adına hem de kendi adıma şunu söylemek isterim ki eğer sorumluluğun sonsuzluğundan vazgeçerseniz, ortada sorumluluk diye bir şey kalmaz. Sonsuzluk içinde eylediğimiz ve yaşadığımız içindir ki öteki (*autrui*) karşısındaki sorumluluk indirgenemezdir. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, eğer öteki (*autrui*) ile bağlantılı etik ya da siyasi bir karar almak zorunda kaldığım zaman bu sonsuz bir şey olmasaydı, o zaman kendimi her bir tekillik karşısında sonsuz bir borç altına sokamazdım. Ben kendimi sonsuzca, her bir tekilliğe borçluyum. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, ahlâki ve siyasi sorunlarınız olmazdı. Sorumluluğun sınırlanamadığı andan itiba-

ren ortada ahlâki ve siyasi sorunlar ve bundan kaynaklanan her şey vardır. Dolayısıyla, ne seçim yapmış olursam olayım, vicdanım rahat olarak iyi bir seçim yaptığımı ya da sorumluluklarımı üstlendiğimi söyleyemem. Birinin "bir karar aldım" ya da "sorumluluklarımı üstlendim" dediğini ne zaman duysam şüpheyle karşılarım, çünkü eğer ortada sorumluluk ya da karar varsa, bunları bu şekilde belirleyemezsiniz ya da onlar karşısında kesinliğe ya da rahat bir vicdana sahip olamazsınız. Eğer birine karşı özellikle iyi davranırsam, bilirim ki bu bir ötekinin zararınadır; bir ülkeye iyi davranırsam bu başka bir ülkenin, bir aileye iyi davranırsam bu başka bir ailenin, dostlarıma iyi davranırsam bu diğer dostlarımın ya da dostum olmayanların vs. zararınadır. Kendini sorumluluğa kaydeden sonsuzluktur bu; o olmasaydı hiçbir etik sorun ya da karar olmazdı. İşte bu yüzden de karar-verilemezlik kat edilebilecek ya da alt edilebilecek bir an değildir. Görev çatışmaları –ki yalnızca çatışmada görev söz konusudur– bitimsizdir ve ben kararımı verip bir şey yaptığım zaman bile karar-verilemezlik sona ermez. Yeterince yapmadığımı bilirim ve işte ahlâk böyle devam eder, tarih ve siyaset böyle devam eder. Karar-verilemezlik kararın ortaya çıkmasıyla alt edilen bir andan ibaret olmadığı içindir ki siyasileşme ya da ahlâkileşme diye bir şey vardır. Karar-verilemezlik, kararı mesken tutmaya devam eder ve karar kendini karar-verilemezliğe kapatmaz. Ötekiyle kurulan ilişki kendini kapatmaz ve işte bunun içindir ki tarih vardır ve kişi siyasi eylemlerde bulunmaya çalışır.

Örneğin Rorty değişimin dramatik bir şey olduğunu sanmadığını ve her şeyin nasıl gidecekse öyle gittiğini söylediğinde, ne kastettiğini anlayabiliyorum. Gerçekten de, özel hayatlarımız yürütürken ve tarihle siyasetin büyük olaylarını karşısında, genellikle verdiğimiz tepki *c'est comme celà*, işler nasıl gidecekse öyle gidiyor demektir. İnsan seçimlerin

ve kararların hiçbir önemi olmadığı izlenimine kapılır; buna yüzlerce örnek de verebiliriz. Ama, işlerin nasıl gidecekse öyle gitmesi, seçimin bir gölge-olgu olduğu ve bunun sonsuz bir sorumluluk getirmediği anlamına gelmez. Bence "işler nasıl gidecekse öyle gidiyor"u sonsuz sorumluluk, olanaksız seçimler ve delilikle birlikte düşünmeliyiz. Ben iki alternatif arasında bir seçim yapabileceğimizi sanmıyorum; "işler nasıl gidecekse öyle gidiyor"dan seçim diye bir şey olmadığı sonucuna varamayız. Rorty seçim sorunuyla alakasını mı kesiyor? Son tahlilde, seçim olmadığını ve kullanılan sözcük seçim olsa da, kastedilenin "işler nasıl gidecekse öyle gidiyor" olduğunu mu söylüyor? Ben, seçim, karar ve sorumlulukla aramızdaki ilişkiden bahsederken sık sık *s'il y en a* tabirini kullanıyorum, ama bu bunların varolmadıkları ya da olanaksız oldukları anlamına gelmez; daha çok, seçim, karar ya da sorumluluk gibi meselelerle kurduğumuz ilişkinin teorik, saptayıcı veya belirlenmiş bir ilişki olmadığı anlamına gelir. Bu her zaman askıya alınmış bir ilişkidir. Bir karar verdiğime inandığım zaman bile, aslında bir karar alıp almadığımı bilmem, ama kendimi bu kararın olabilirliğiyle ilişkilendirmem ve onu, *s'il y en a* düşünmem zorunludur. Sorumluluk hakkında da aynı şeyi söylerdim ki bu da yukarıda "yarı" hakkında söylediklerimle bağlantılıdır. Şeylerin kendileriyle (*things as they are*) bir ilişki kurarız (ki bu ilişki için belirlenmiş ya da saptayıcı bir doğruluk, saptayıcı bir mevcudiyet olanaksızdır) ve aynı zamanda bu şeylerle alakamızı kesemeyiz, kesmememiz gerekir.

Bunu, Rorty'nin felsefeden depolitize edici bir şey diye söz etmesine katılmadığımı vurgulamak için söylüyorum. Son söz olarak ve çabucak, Rorty'nin "Dostluğun Siyaseti" hakkında söylediklerine dönüp bir şeyi netleştirmek isterim: Erkek eşcinselliğinin dostluk ve siyaset hakkındaki tartışmalarda başat bir kavram olduğunu söylediğimde, beni ilgilen-

diren, tarihsel olarak bize aktarılan aşk ve dostluk kavramlarının özünde heteroseksüel olması, ama kadınlar arasında dostluk olmaması ve sadece erkekler arasında dostluk olmasıdır. Gelenek üzerinde hakimiyet kurmuş olan ve dostluğu eşcinsel ve erkek olarak tanımlayıp siyasi sorumluluğu her zaman genç erkeklere veren fallogosantrik bir dostluk anlayışıdır bu. Dostluk anlayışı üzerinde hakimiyet kurmuş ve benim sorgulamak istediğim şey budur.

İngilizceye çeviren Simon Critchley. Bu metin Fransızca sunuldu; çeviride konuşma havasının silinmemesine çalışıldı.

SIMON CRITCHLEY The University of Essex'de felsefe okutmanıdır ve 2004 yılından beri New York'taki New School for Social Research'de felsefe alanında ders vermektedir. *The Ethics of Deconstruction*; *Very Little... Almost Nothing*; *The Book of Dead Philosophers* adlı kitapların yazarı ve *Re-Reading Levinas*; *Deconstructive Subjectivities*; *Blackwell's Companion to Continental Philosophy*; *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings ve Stay Illusion: The Hamlet Doctrine* (Jamieson Webster ile birlikte) adlı kitapların editörlerindendir.

JACQUES DERRIDA (1930-2004) Paris'teki École des Hautes Études en Sciences Sociales'de uzun dönem araştırma direktörlüğü yaptı. Başlıca yapıtları arasında *La voix et le phénomène*; *L'écriture et la différence*; *De la grammatologie*; *La dissémination*; *Marges de la philosophie*; *La carte postale*; *Les spectres de Marx* sayılabilir.

ERNESTO LACLAU (1935-2014) The University of Essex'de siyaset bilimi profesörüydü. Eserleri arasında *New Reflections on the Revolutions of Our Time*; *Emancipation(s)*; *On Populist Reason*; *The Rhetorical Foundations of Society* ve (Chantal Mouffe'la birlikte) *Hegemony and Socialist Strategy* sayılabilir. *The Making of Political Identities* adlı derlemenin editörlüğünü yapmıştır.

RICHARD RORTY (1931-2007) The University of Virginia'da insan bilimleri profesörü olarak görev yaptı. Başlıca yapıtları arasında *Philosophy and the Mirror of Nature; Consequences of Pragmatism; Essays on Heidegger and Others; Objectivity, Relativism and Truth; Contingency, Irony and Solidarity* ve *Philosophy and Social Hope* sayılabilir.

CHANTAL MOUFFE The University of Westminster'da politika teorisi profesörüdür ve Paris'teki Collège International de Philosophie'nin üyesidir. Başlıca yapıtları *The Return of the Political*; (Ernesto Laclau'yla birlikte) *Hegemony and Socialist Strategy*; *The Democratic Paradox*, *On The Political ve Agonistics*'dir ve *Dimensions of Radical Democracy* adlı derlemenin editörlüğünü yapmıştır.

"Derrida ile Rorty, Habermas'ın evrenselcilik, rasyonalizm ve modern demokrasi arasında zorunlu bir bağ olduğu ve anayasal demokrasinin aklın açılımında (unfolding), hukuk ve ahlâkın evrenselci biçimlerinin ortaya çıkmasıyla bağlantılı bir uğrağı temsil ettiği iddiasını reddetmekte birleşirler. Her ikisi de, kendi tikel dile getiriliş koşullarını aşacak bir argümantasyon tarzının mümkün olmasını garanti altına alabilecek –Akıl gibi– bir Arşimet noktasına ulaşılabileceğini yadsırlar. Ama, rasyonalizmi ve evrenselciliği eleştirmeleri, kendilerini Aydınlanma'nın siyasi yanını, yani demokratik projeyi savunmaya adamalarını önlemez. Habermas ile aralarındaki anlaşmazlık siyasi değil teoriktir. Onun demokratik siyasete gösterdiği bağlılığı paylaşırlar ama demokrasinin felsefi temellere ihtiyacı olmadığını ve demokrasinin kurumlarını güvence altına alacak şeyin rasyonel temellendirme olmadığını düşünürler."

Yapıbozum ve Pragmatizm, aynı başlık etrafında düzenlenmiş sempozyumdaki tartışmaları bir araya getirerek Derrida'nın pragmatizmi ile Rorty'nin pragmatizminin demokrasi hakkında temelci olmayan bir düşünme biçiminin geliştirilmesine nasıl katkıda bulunabileceklerini araştırıyor. Söz konusu düşünürlerin bu özel alandaki görüş ayrılıklarının yanı sıra çakıştıkları noktaları da incelerken yapıbozumu ötekinin etik deneyimine yönelik Levinasçı bir açılımla tamamlayan Simon Critchley ve yapıbozumu "hegemonya" mantığıyla irtibatlandırmayı öneren Ernesto Laclau'yu da tartışmaya dahil ediyor.





iletişim

